קובץ גליונות · תורה ודעת - נ"ך

שמואל ב ט – כב

קובץ גליונות תורה ודעת – נ"ך · גליון ז'

פרשת ויצא · ה'–י"א כסלו תשפ"ז



"וַיְהִי כְּבוֹא דָוִד מַחֲנָיְמָה וגו' וּבַרְזִלַּי הַגִּלְעָדִי מֵרֹגְלִים. וגו' וּדְבַשׁ וְחֶמְאָה וְצֹאן וּשְׁפוֹת בָּקָר הֵגִישׁוּ לְדָוִד וְלָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ לֶאֱכֹל כִּי אָמְרוּ הָעָם רָעֵב וְעָיֵף וְצָמֵא בַּמִּדְבָּר"

(שמואל ב יז, כז–כט)

מאמרים והערות על הנ"ך

לפי ההספק השבועי

שמות הרבנים הכותבים

מדור מאמרים

הרב אריה מאיר

הרב אורי הולצמן

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב יחיאל מאיר

הרב צבי אריה סטפנסקי

הרב דוד פורמן והרב אליעזר רובנוביץ

הרב מתתיהו רובין

הרב שמעון צוויגנבאום

הרב דוד קפלן

הרב יוסף וידר

הרב ישראל מאיר

הרב יהונתן שלנגר

מדור הערות

הרב דוד קפלן

הרב אליהו ובר

הרב מנחם וולף

הרב אוריה עינבל

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

להערות ופרטים להצטרפות: toravnach@gmail.com

פתח דבר

סקירה על הגליון · שבוע ז' · ה'–י"א כסלו תשפ"ז

פרקי השבוע, שמואל ב ט–כב, פותחים בחסד שעושה דוד המלך עם מפיבושת בן יהונתן, ועוברים במלחמת בני עמון אל מעשה בת שבע ותוכחת נתן הנביא – "אתה האיש" – ואל תשובתו של דוד: "חטאתי לה'". משם מתגלגלים הדברים אל ביתו של המלך: אמנון ותמר, הריגת אמנון וגלות אבשלום, האשה החכמה מתקוע, מרד אבשלום ובריחת דוד מירושלים, קללת שמעי, עצת אחיתופל ועצת חושי, מותו של אבשלום ובכיו של דוד, השיבה לירושלים ומרד שבע בן בכרי. בסוף באים הרעב בימי דוד ופרשת הגבעונים, מלחמות ילידי הרפה ושירת דוד. רוב הכותבים השבוע עמדו על פרשת דוד ובת שבע. לא באו לדון את משיח ה', אלא ביקשו להבין מה מלמדים הכתובים על גדלות האדם ועל כוחה של ההודאה, ואיך נבנית מלכות דווקא מתוך התשובה. עוד עמדו על דרכו של דוד עם בניו, עם מתנגדיו ועם שרי צבאו – בין רחמים לדין. את המחלוקות שעלו מתוך הדברים, הגדולות וגם הדקות, ריכזנו בסלע המחלוקת (עמ' 6).

מבט על הפרקים כולם

הרב אריה מאיר (עמ' 12) פותח בנבואת נתן שבפרק ז, שבה תלויים הפרקים שאחריה. דוד מבקש לבנות בית לה', וה' משיב לו שהוא יבנה בית לדוד. לדבריו אין כאן דחייה של רצון דוד, אלא העמדתו על יסוד עמוק יותר: ה' נותן לאדם בית, זרע והמשכיות, ומתוך המתנה הזאת האדם בונה בית לה'. הברית מתוארת כיחס של אב ובן – "אני אהיה לו לאב והוא יהיה לי לבן" – ולכן היא כוללת גם תוכחה. התוכחה איננה הפסקה של האהבה, אלא האופן שבו היא מתבטאת. שלמה, הבן היורש, הוא שיבנה את המקדש, כי בית ה' צומח מתוך בית דוד.

הרב אורי הולצמן (עמ' 14) (בעריכת הרב שלמה שפירא) עובר על הפרקים כולם, מחסד מפיבושת ועד השירה, וכותרת דבריו: "אולי יראה ה' בעיני". בחסד עם בית שאול רואה הרב הולצמן מלכות שנבנית על הכרה באחר ולא על מחיקתו – ההפך מתודעת קין. בפרשת בת שבע הוא מדגיש שאין התורה מעמידה לפנינו אדם מושלם, ושגדולתו של דוד היא בשתי המילים "חטאתי לה'", בלי תירוץ ובלי כיסוי. משם הוא מלווה את דוד בבריחה: הוא משיב את הארון העירה, כי "יש לו נווה", ומקבל את קללת שמעי כחלק מהנהגת ה'. בבכי על אבשלום הוא רואה אב שמחזיק ב"אולי" של התשובה עד הרגע האחרון. ובחשבון הגבעונים הוא מביא את דברי חז"ל שהריגת כהני נוב נטלה מהגבעונים את פרנסתם.

הרב משה מרדכי אייכנשטיין (עמ' 27) רואה ב"מעשי דוד האחרונים" מלחמה בלתי פוסקת. מאז שה' "הניח לו מסביב" אין לדוד מנוחה, והמעשים האלה אינם מעשים פרטיים אלא הרקע של מלכותו כולה. הוא מקביל את דוד ליהודה, שירד ממעלתו והודה, ומבאר את בריחת דוד מירושלים כקבלת דין: דוד מעדיף להיות נרדף ומושפל, ובדרך הקשה הזאת, דרך מחניים ויער אפרים, הוא שב אל מלכותו. גם את "אתה וציבא תחלקו את השדה" הוא מבאר מתוך החשש מקרע בין יהודה לישראל ובין דוד לבית שאול.

פרשת דוד ובת שבע

הרב יחיאל מאיר (עמ' 31) פותח בקושי: איך "יכשל בדבר כזה אדם שה' בחר בו, ושכל ספר תהלים מעיד על דבקותו? הוא מראה שלימוד הזכות של "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה" לא הוסכם על הכול, ודוחה בתוקף את הדרך המבארת את המעשה כ"תיקונים" נסתרים. לדבריו, דרך זו אינה מכבדת את דוד אלא תולה בו קלון גדול יותר. את התשובה הוא מוצא בגדלות האדם עצמה: מי שצלם האלהים מלא בו בעוצמה, גם כוחות נפשו גדולים, "וכל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו". ירידת הדורות הקטינה את הנפש, ועמה גם את הניסיון. מסקנתו: החטא היה כפשוטו, ולכן גם התיקון כפשוטו – ומאותה אשה יצא שלמה.

הרב צבי אריה סטפנסקי (עמ' 37) מבקש "להפך בזכותיה דדוד". על פי יסוד ששמע מהרב אוריה עינבל, תיאור הנביא בא לבאר את כעס ה', ולכן ייתכן שהיו למציאות פנים נוספים. מכמה דקדוקים הוא מסיק שדוד לא ראה במעשה חטא עד שבא נתן: דוד בירר ודרש לפני שלקח, ונתן אינו מוכיח אותו על איסור אשת איש. על פי דברי ר"א בן הרמב"ם שאוריה היה גר תושב, ועל פי דין בני נח, הוא מציע שאשה שבעלה מסור כולו למלחמה רשאית לעזוב אותו. לדבריו, עיקר החטא הוא צירוף השיקול של לקיחת האשה להחלטה על דינו של אוריה.

המאמר **"דוד ובת שבע – הקלקול והתיקון"** (עמ' 40) הולך עם הפסוקים בסדרם. הוא מעמיד זה מול זה את דוד, היושב בירושלים "ומתהלך על הגג", ואת אוריה, שאינו יורד לביתו כל עוד הארון וישראל בשדה. ההלך שבמשל הוא היצר, שבתחילה הוא הלך ואחר כך נעשה אורח. לדבריו, העשיר שבמשל סבור שהוא עושה חסד, ומתוך כך מעוות את המציאות כולה. התיקון בא בהודאה: הילד שנולד מתוך הקלקול אינו מתקיים, ושלמה – "ידידיה בעבור ה'" – הוא הבית שנבנה כראוי.

הרב דוד פורמן והרב אליעזר רובנוביץ (עמ' 50) יוצאים מדיני תשלומי ארבעה וחמישה שבפרשת משפטים אל משל כבשת הרש. לדבריהם, "בן מות האיש העושה זאת" הוא הדין המוסרי, ו"ואת הכבשה ישלם ארבעתים" הוא התשלום שהתורה קובעת בפועל. הטביחה שבמשל היא הריגת אוריה, ובה נקרע לנצח הקשר בין הכבשה לבעליה. גם דיני הבא במחתרת משתלבים בפרשה. ועוד חידוש בדבריהם: העושר שהיה לדוד הוא מיכל, וההלך הוא הקב"ה, שהבטיח לדוד בן שיבנה את הבית.

הרב מתתיהו רובין (עמ' 58) מראה שפרשת דוד ובניו חוזרת כמעט שלב אחר שלב על פרשת אדם הראשון ובניו: השפע ועץ אחד, "וירא" ו"ויקח", ההסתרה, הפנייה ב"איכה" או במשל, והגירוש מזרחה. אבל בנקודה אחת דוד שונה: אדם, חוה וקין גלגלו את האשמה על אחרים, ודוד הודה מיד. בכך הקים דוד "עולה של תשובה". אמנון לקח את החטא הראשון ואבשלום את ההריגה, ושניהם נהרגו. שלמה לקח את התשובה, והוא שזכה "להבין בין טוב לרע".

בית המלך – בנים, יועצים ושרי צבא

הרב שמעון צוויגנבאום (עמ' 64) מחפש את מי שעומד מאחורי פרשת אמנון ותמר, ומוצא אותו ביונדב בן שמעה. לדבריו, יונדב גדל בצל העלבון שאביו שמעה נדחה מן הבכורה במשיחת דוד, וביקש לנקום. הוא יעץ לאמנון עצה שתבעיר בהכרח את אבשלום, וידע מראש, בקור רוח, שרק אמנון מת. מידה כנגד מידה: כמו שדוד הצעיר עקף את אחיו הגדולים, כך עוקף אבשלום הצעיר את אחיו הבכור.

הרב דוד קפלן (עמ' 66) מבאר ב"מלך של רחמים" את כל מהלך הפרקים כחסד וחנינה. דוד הוא האב שאינו מסוגל להוציא את בנו לסקילה, כדברי חז"ל ש"בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות". ועוד הוא מראה שדוד עושה תמיד את ההפך ממה שכולם מצפים: מרחם במקום שציפו לנקמה, ומחמיר במקום שציפו לשכר. הסיבה היא שכולם רואים את דוד, ודוד רואה את ה'. במקום שה' פועל – בקללת שמעי, במרד אבשלום ובמות הילד – הוא מקבל. ובמקום שאדם שולח יד במשיח ה' – הוא מעניש.

הרב יוסף וידר (עמ' 72) עומד על הפלא שבדברי דוד "מי יתן מותי אני תחתיך", ועל המחלוקת המתמשכת בין דוד ליואב. לדבריו, יואב רואה את העיקר במערכת המלכות, ודוד רואה את העיקר באדם הפרטי. מלכות דוד היא כמשפחה שהאב עומד בראשה, ולכן "מי יתן ימות המלך ולא ימות האדם". מכאן הוא למד גם על מלכות ה': "מלך חפץ בחיים", שאינו מבקש מערכת שתתפקד אלא את חייו של כל בן ובן. עוד הוא מבאר מבחינת הדין את מסירת בני שאול לגבעונים.

הרב ישראל מאיר (עמ' 73) מתאר את המאבק הקבוע בין "בית דוד" ל"בית יואב", מן המערה ועד עמשא. בני צרויה עומדים על הצדק המיידי, ודוד מרומם את הדברים מעל השיקול האישי: פעם "ה' אמר לו קלל" ופעם "היום אני מלך". לפעמים הוא מוותר על הצדק למען השלום. את דרכו של דוד הוא מסכם בפסוק "חסד ואמת נפגשו, צדק ושלום נשקו".

הרב יהונתן שלנגר (עמ' 76) כותב ביאורים, מחשבות והרגשות על סדר הפרקים, מחזרת דוד על מלחמות ארם ועד שלושת חלקי השירה. בפרשת בת שבע הוא מבאר את עוצמתה של ההכרה ב"אתה האיש", ואת הקימה של דוד אחרי מות הילד – "להתחיל מחדש". בעניין שמעי הוא חולק על הביאור המקובל. והוא מסיים ב"אבא נשאר אבא", בבכי על אבשלום, ומודה בענווה שעוד לא תפס את עומק העניין.

מדור ההערות – בעלי ההערות והערותיהם

הרב דוד קפלן (עמ' 84) ב"קוצין" מעיר על סדר הפסוקים. הוא מדייק ב"חסד אלהים" שעושה דוד עם מפיבושת, לעומת "חסד ה'" שביקש יהונתן. ב"ודוד יושב בירושלים" הוא מציע שאולי כבר קדמה השבועה שבפרק כא, "לא תצא עוד אתנו למלחמה". הוא מעיר שלשון "וישלח" חוזרת בפרק יא שתים עשרה פעמים, ושרק לאחר "ויאספה אל ביתו" נאמר "וירע הדבר". את "אכלה פגה" הוא מבאר מתוך השם "שלמה": הפעם השנייה הייתה בשלום, אחרי שדוד ניחם את בת שבע.

הרב אליהו ובר (עמ' 91) ("אור הנביאים") מבאר את "ארבעתים" כדין התורה, ואת "בן מות" כדין המלוכה. הוא שואל מי קרא לבן "שלמה" – לפי הכתיב או לפי הקרי – ודן בהיתר הרחיצה של דוד אחרי מות הילד. עוד הוא מבאר את מעמדה של תמר על פי דברי חז"ל שהייתה בת יפת תואר, מוצא רמז לנבל הכרמלי בגזיזת הצאן, ומעיר על הקנאה האפשרית בצאצאי שמעה אחי דוד.

הרב מנחם וולף (עמ' 97) עוקב אחר הכינוי "כלב מת", שנגדו עומד "לבו כלב האריה". הוא מקביל את "ויפרץ בו" לגזיזת הצאן אצל לבן, אצל יהודה ואצל נבל, ואת האשה התקועית לנתן הנביא ולקין והבל. על "מי יתן מותי תחתיך" כותב הרב וולף שהדברים נאמרו מתוך כאב, ולא כוונה ממשית. ועוד הוא דן בלשון "איש לאהליו ישראל".

הרב אוריה עינבל (עמ' 100) רואה את עיקר הפרשה בכוח ההודאה "חטאתי", ש"אין כדבר הזה בכל העולם", ובזה דוד הוא משיח. ב"ותהי לו לאשה" הוא רואה נשיאה באחריות לדוריות. לדבריו, דוד רצה שאבשלום ישוב בתשובה וימלוך אחריו. בהשבת הארון הוא מבחין בין דברי דוד לדברי עלי, ועל חלוקת השדה הוא כותב שהדין היה צריך להיות "יהא מונח עד שיבוא אליהו".

הערות החברים בלימוד בבית המדרש (עמ' 107) (בעריכת הרב אוריה עינבל) רבות ומגוונות. החברים מעירים שגט המלחמה, שמקל מצד אחד, מוסיף לפרשה חומרה מצד אחר. הם מציעים שההלך שבמשל רומז לקב"ה, ושדוד התכוון כפשוטו ב"מי יתן מותי תחתיך", כי רצה לצאת בעצמו לקרב. עוד הם עוסקים בסיבה שיואב עבר על ציווי המלך ובחלוקת השדה, ותמהים שחטא נוב אינו נזכר בכתוב במפורש.

הרב משה מרדכי אייכנשטיין (עמ' 120) מסכם את ספר שמואל כולו כספר של מסעות: שמואל שב תמיד הרמתה, שאול הולך לאיבוד, ודוד – שגלותו האחרונה היא מראה הפוכה לגלותו הראשונה – מגיע לבסוף אל גורן ארונה. לדבריו, הנשים החכמות שבספר הן שמחזיקות את ההמשכיות בתקופת התהוות המלוכה.

קריאה נעימה ולימוד פורה

מערכת תורה ודעת – נ"ך



סלע המחלוקת

"על כן קראו למקום ההוא סלע המחלקות" (שמואל א כג, כח)

נידונים גדולים ודקים שבהם נחלקו הכותבים השבוע – במאמרים ובהערות

1. על מה נענש דוד בפרשת בת שבע?

בעיקר השאלה נחלקו הכותבים. **הרב יחיאל מאיר** (עמ' 31) קובע שהחטא היה כפשוטו. הוא מראה מן הגמרא שלימוד הזכות של "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה" לא הוסכם על הכול, ודוחה את הדרך הרואה במעשה "תיקונים", כי היא אינה מכבדת את דוד אלא תולה בו קלון גדול יותר. **הרב צבי אריה סטפנסקי** (עמ' 37) לעומתו מבקש ללמד זכות. לדעתו, על פי דין בני נח בת שבע הייתה רשאית לעזוב בעל שהמלחמה היא כל עולמו, ועיקר החטא הוא רק שהחלטת דוד על אוריה הצטרפה לרצונו לקחת את אשתו. **הרב יהונתן שלנגר** (עמ' 76) נוטה לשיטת חז"ל שלא היה כאן איסור אשת איש, ושאוריה היה מורד במלכות, ובכל זאת "וירע הדבר בעיני ה'". המאמר "הקלקול והתיקון" (עמ' 40) מביא את דברי חז"ל, אבל לדעתו בפשוטו של מקרא היה כאן רצון שיסודו בחטא. **הרב אורי הולצמן** (עמ' 14) מדגיש שלא היה זה רגע של יצר, אלא תהליך של בירור ושליחה, ובכל זאת יצא ממנו בונה הבית.

◆ **גט המלחמה – הקלה או חומרה?** לפי חז"ל כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט לאשתו. **הערות החברים** (עמ' 107) מוסיפים שהדבר מקל מצד אחד ומחמיר מצד אחר: אנשי הצבא התירו את נשותיהם למען מלחמתו של דוד, והמעשה נעשה דווקא בתוך הנאמנות הזאת. **הרב אוריה עינבל** (עמ' 100) מבאר שגם "אנוסה" שבגמרא אין פירושו שנלקחה בכוח, אלא שכשהמלך אומר, לא שואלים את האשה לדעתה.

◆ **דוד לא ידע שחטא עד שבא נתן?** החברים (עמ' 107) ו**הרב סטפנסקי** (עמ' 37) מסיקים מכך ששום דבר לא נקף את לבו עד בוא הנביא. הרב סטפנסקי למד מכאן שמצד אחד של המציאות לא היה כאן חטא כלל, והחברים למדו שהיו לדבר "פנים אחרים", שיש להם מקום לאחר התשובה, ועם זאת דוד חטא ונענש. **הרב שלנגר** (עמ' 76) רואה בזה את כוחו של המבט מבחוץ: רק כשדוד שופט את המשל הוא שומע "אתה האיש".

2. "ודוד יושב בירושלים" – למה נשאר, ולמה קם מעל משכבו?

כאן נחלקו הכותבים בנקודה דקה, הפתיחה של הסיפור. המאמר "הקלקול והתיקון" (עמ' 40) ו**הרב אייכנשטיין** (עמ' 27) רואים בישיבה בירושלים פרישה מהנהגת הציבור אל עניינים פרטיים, והרב אייכנשטיין משווה זאת לירידתו של יהודה. **הרב הולצמן** (עמ' 14) מדגיש כמה הדבר רחוק מדרכו של דוד, שהיה קם בחצות הלילה. **הרב סטפנסקי** (עמ' 37) מעיר שבסוף הסיפור יואב קורא לדוד לבוא, כדי שלא יקרא שמו של יואב על העיר. **בקוצין** (עמ' 84) מוצעת דרך אחרת: ייתכן שהשבועה "לא תצא עוד אתנו למלחמה" (כא, יז) כבר קדמה, ולכן דוד לא יצא. וגם "ויקם מעל משכבו" אפשר לפרש לזכות: דוד קם כי דאג לשלומם של היוצאים לקרב. **הערות החברים** (עמ' 107) מביאות את דברי חז"ל שהפך משכבו של לילה למשכב של יום.

3. מיהו ה"הלך" שבמשל כבשת הרש?

המאמר "הקלקול והתיקון" (עמ' 40) הולך בדרך חז"ל: ההלך הוא היצר, "בתחילה הלך ולבסוף אורח". הוא קושר אותו להליכה על הגג, ומחדש שהעשיר שבמשל סבור שהוא עושה חסד. **הרב פורמן והרב רובנוביץ** (עמ' 50) מציעים שההלך הוא הקב"ה, שהבטיח לדוד בן שיבנה את הבית. לדבריהם, דוד בחר שלא להוליד את הבן הזה ממיכל, שהיא "הצאן והבקר" שהיו לו, ולקח את כבשת הרש. גם **החברים** (עמ' 107) מציעים שההלך רומז לקב"ה, "ואהיה מתהלך באהל ובמשכן", ולדבריהם זו התביעה: בית ה' צריך להיבנות בדרך ישרה, ובכל זאת זכה דוד בתשובתו ששלמה נעשה הבן. **הרב רובין** (עמ' 58) קורא את המשל כנגד הגן:

צאן ובקר הרבה כעצי הגן, וכבשה אחת כעץ אחד.

◆ **"ואת הכבשה ישלם ארבעתים". הרב ובר** (עמ' 91) מבאר ש"ארבעתים" הוא דין התורה, ו"בן מות" הוא דין המלוכה על העוול. **הרב פורמן והרב רובנוביץ** (עמ' 50) רואים ב"בן מות" את הדין המוסרי, ומוצאים את הטביחה בהריגת אוריה. ובעניין מה הכעיס את דוד: **הרב קפלן** (עמ' 66) **וקוצין** (עמ' 84) מדייקים ש"ועל אשר לא חמל" הוא עיקר הכעס, כי "ויחמל לקחת מצאנו".

4. "ותהי לו לאשה" – המשך החטא או נשיאה באחריות?

זו שאלה דקה, ויש בה דעות הפוכות ממש. **בקוצין** (עמ' 84) מדייק שרק לאחר "ויאספה אל ביתו" נאמר "וירע הדבר בעיני ה'". **הערות החברים** (עמ' 107) מבארות שבנישואים הראה דוד שלא נרתע ממעשהו, ושאני הדברים שמונה נתן הם המשך החטא: הריגת אוריה כיסתה עליו, והנישואים החזיקו בו. המאמר "הקלקול והתיקון" (עמ' 40) רואה את עיקר "וירע הדבר" בכך שנולד ילד בזמן שבת שבע עוד ספדה לבעלה. **הרב סטפנסקי** (עמ' 37) שואל למה לא גירש דוד את בת שבע. **והרב עינבל** (עמ' 100) רואה בנישואים את ההפך: דוד אומר "אני עומד מאחורי המעשה", ומקבל עליו את כל התוצאות לדורות, "כמו שעל האונס לעשות כשהוא נושא את אנוסתו".

5. על מה בכה דוד – "מי יתן מותי אני תחתיך"?

נחלקו בפירוש הבכי. **הרב הולצמן** (עמ' 14) מבאר שדוד מאמין שמי שנפל יכול לחזור, וכל עוד אבשלום חי, דלת התשובה פתוחה. **במלך של רחמים** (עמ' 66) כותב הרב קפלן שאב אינו מסוגל להוציא את בנו לסקילה, ושהכול בא מאת ה'. **הרב וידר** (עמ' 72) מבאר: ימות המלך ולא ימות האדם, כי מלכות דוד היא מלכות של אב. **הרב עינבל** (עמ' 100) מבאר שדוד חשב שהוא עצמו חייב מיתה, "אתה האיש", ורצה שאבשלום ישוב בתשובה וימלוך אחריו.

◆ **האם התכוון לדברים כפשוטם? הרב וולף** (עמ' 97) כותב שהדברים נאמרו מתוך כאב, ולא כוונה ממשית, שהרי לו רצה למות תחת בנו, היה יכול לעשות זאת. **הערות החברים** (עמ' 107) אומרות להפך: דוד התכוון כפשוטו, ולכן ביקש לצאת בעצמו לקרב ומנעוהו. **הרב שלנגר** (עמ' 76) מסתפק ב"אבא נשאר אבא", ומודה שעוד לא תפס את עומק העניין.

6. מדוע לא נלחם דוד בשמעי, ומדוע לא הרגו בשובו?

הרב הולצמן (עמ' 14) מבאר שדוד קורא את הקללה כחלק מהנהגת ה', ומתפלל שתהפך לטובה. **הרב קפלן** (עמ' 66) מבאר שבאותה שעה ה' היה כביכול בצד מתנגדיו, ולכן דוד מקבל את הקללה כגזירה. **הרב אייכנשטיין** (עמ' 27) רואה בדרך ההשפלה את המסלול שבו דוד שב אל מלכותו. **הרב שלנגר** (עמ' 76) חולק במפורש על הביאור המקובל שהכול בא משמים, ולכן אין להרגו: שמעי מורד במלכות היה, ודוד לא נמנע מנקמה כשהיה בה צורך. לדבריו, דוד חשב שמי שה' דוחה אותו אין ראוי לו להתנהג כמלך. ובשובו לא הרגו מטעם אחר לגמרי – "לא יומת איש היום", כמו שאמר שאול ביום ישועה. **הרב ישראל מאיר** (עמ' 73) מבאר שהטעם השני, "היום אני מלך", אינו שיקול פוליטי, אלא קבלת המציאות כפי שה' מסדר אותה. **והרב עינבל** (עמ' 100) מקביל גם הוא "היום יומת איש בישראל" לדברי שאול בהמלכתו.

7. "השב את ארון האלהים העיר" – מה ראה דוד בזה?

הרב הולצמן (עמ' 14) מבאר שהארון אינו כלי שמשרת אותנו, אלא יש לו נווה, וזה ההפך מבני עלי שלקחו את הארון למלחמה. **הרב קפלן** (עמ' 66) פותח בכך שה' עזב את דוד, ולכן אינו לוקח עמו את הארון, ומסיים בהיפוך: לא השכינה יצאה מן הבית, אלא דוד יצא, והשכינה נשארת במקומה. **הרב שלנגר** (עמ' 76) רואה בזה קבלת עונש מן השמים.

◆ **"יעשה לי כאשר טוב בעיניו" ודברי עלי. בקוצין** (עמ' 84) מקשר את דברי דוד ל"ה' הוא, הטוב בעינו יעשה" שאמר עלי, ורואה בזה את השיטה של דוד. **הרב עינבל** (עמ' 100) מבחין: דברי עלי הם הנהגה שונה לגמרי, ודוד אינו מניח

את הדבר בידי ה' כדבר שקול, אלא כדבר שצריך התחדשות של השבה – "אם אמצא חן בעיני ה' והשבני".

8. "אתה וציבא תחלקו את השדה" – למה?

בזה הרבו הכותבים לתמוה. **הרב אייכנשטיין** (עמ' 27) מבאר שבשעה שהממלכה נקרעה, ודוד חשש תמיד מקרע עם בית שאול, היה טבעי שיאמין לעבד. ובחלוקה הזאת הוא כביכול הפנים את חלוקת המלכות העתידה. **הרב הולצמן** (עמ' 14) מבאר שבשעת המצוקה האמין דוד לשקר, ותשובת מפיבושת "גם את הכל יקח" מכריעה מי הוא באמת. **הרב שלנגר** (עמ' 76) מציע "בזהירות" שאולי היה כאן שריד של תרעומת על בית שאול, ומוסיף שאין לנו רשות לדון בכך בלי הבנה מבוררת. **הערות החברים** (עמ' 107) מבארות שלא הייתה לדוד דרך לברר את האמת, והוא חשש ממרידות נוספות, ולכן השאיר את הדבר במצב ביניים. **הרב עינבל** (עמ' 100) כותב שהדין היה צריך להיות "יהא מונח עד שיבוא אליהו". **והרב ובר** (עמ' 91) רואה כאן מבחן של נאמנות לשבט בנימין: אצל ציבא דוד נכשל, ואצל שמעי הוא עומד בו.

9. בית דוד ובית יואב – רחמים או צדק?

הרב ישראל מאיר (עמ' 73) רואה כאן מאבק בין שתי דרכים: בני צרויה, שעומדים על המשפט כאן ועכשיו, ודוד, שמניח לצדק ולשלום להיפגש לאט. **הרב וידר** (עמ' 72) מבאר שיואב רואה את העיקר במערכת, ולכן מוכן לעבור על דבר המלך, ואילו דוד רואה את האדם. **הרב קפלן** (עמ' 66) מעיר שיואב מגדיר בדיוק את שיטת דוד, "לאהבה את שנאיך", אלא שבעיניו זו חולשה, ובעיני דוד זו מידת הרחמים. **הרב ובר** (עמ' 91) מבאר שיואב ואבישי חושבים חשבונות צבאיים, ודוד מתכנן מלכות של שלום, ולכן ממנה את עמשא.

◆ **מדוע הרג יואב את אבשלום? הערות החברים** (עמ' 107) מציעות שבאותם ימים דוד לא היה מלך ממש בעיני יואב, ושהציווי "לאט לי לנער" לא נאמר כאיסור מפורש. ועוד טען יואב שרק מות אבשלום יעצור את המלחמה. לפי **הרב וידר** (עמ' 72) זו דרכו העקרונית של יואב, שמעמיד את המלכות לפני האדם.

10. מי הצית את האש בבית המלך?

הרב צוויגנבאום (עמ' 64) רואה ביונדב בן שמעה מושך בחוטים, שנקם בדוד על שאביו נדחה מן הבכורה. **הרב ובר** (עמ' 91) מעיר גם הוא, בלשון "וצ"ע", שאולי הייתה כאן קנאה של צאצאי שמעה. **הרב הולצמן** (עמ' 14) רואה בפרשה את חטא המלך החוזר אל תוך ביתו כדברי נתן, ומזהיר מלהשוות אותה לפרשת דינה. **הרב רובין** (עמ' 58) רואה בה את המשך החטא אצל הבנים, כמו קין אחרי אדם. **והרב שלנגר** (עמ' 76) מציע שדוד לא העניש את אמנון כי ראה במעשה עונש על חטאו שלו.

11. חשבון הגבעונים – על מה נתבע שאול?

הרב הולצמן (עמ' 14) מביא את דברי חז"ל שהריגת כהני נוב נטלה מהגבעונים את פרנסתם, וקריאה נוספת: "אל שאול" – על שלא הספידוהו. **הרב שלנגר** (עמ' 76) רואה כאן קנאות של שאול להשמיד את שארית העמים שבתוך ישראל. **הרב וידר** (עמ' 72) דן מבחינת הדין: "לא יומתו אבות על בנים" נאמר לישראל, והגבעונים דנים לפי דינם. **הרב עינבל** (עמ' 100) מבאר שקבלת בקשתם הייתה משום קידוש השם. **והערות החברים** (עמ' 107) תמהות: חטא נוב לא נתבע בכתוב במפורש, ודווקא חטא הגבעונים, שנספח לו, נתבע.



תוכן העניינים

מדור מאמרים 11

הרב אריה מאיר – האב והבן – למשמעותה של נבואת נתן 12

הרב אורי הולצמן – אולי יראה ה' בעיני והשיב ה' לי טובה 14

הרב משה מרדכי אייכנשטיין – מעשי דוד האחרונים 27

הרב יחיאל מאיר – חטא דוד ובת שבע 31

הרב צבי אריה סטפנסקי – בעניין חטא בת שבע 37

דוד ובת שבע – הקלקול והתיקון 40

הרב דוד פורמן והרב אליעזר רובנוביץ – ואת הכבשה ישלם ארבעתים – תשלומי הגניבה ומשל כבשת הרש 50

הרב מתתיהו רובין – אדם, דוד, משיח – חטא דוד ותשובתו 58

הרב שמעון צוויגנבאום – נקמה קרה – מאחורי פרשת אמנון ותמר 64

הרב דוד קפלן – דרשות המתחדשות – מלך של רחמים 66

הרב יוסף וידר – דוד ואבשלום 72

הרב ישראל מאיר – צדק ושלום נשקו – בית דוד ובית יואב 73

הרב יהונתן שלנגר – ביאורים, מחשבות והרגשות – שמואל ב ח–כב 76

להעיר, להאיר ולהגיב

על כל מאמר והערה ניתן להעיר, להאיר ולהגיב בלחיצה על לחצן ✉ שליחת תגובה שבכל עמוד. התגובה נשלחת לכותב ולמערכת יחד, ותתפרסם בגליון של השבוע הבא במדור התגובות – עם שם המגיב או בלעדיו, כרצונו.

להצטרפות לרשימת התפוצה ולקבלת הגליון מדי שבוע:

✉ במייל: toravnach@gmail.com | בקבוצת הוואטסאפ

לקבלת גליונות קודמים:

לתיקיית הגליונות הקודמים

תוכן העניינים (המשך)

מדור הערות

הרב דוד קפלן – קוצין – הערות על סדר הפסוקים, שמואל ב ט–יח 84

הרב אליהו ובר – אור הנביאים – הערות על סדר הפסוקים 91

הרב מנחם וולף – הערות בספר שמואל (ב ט–כב) 97

הרב אוריה עינבל – הערות על ספר שמואל ב, פרקים ה–כד 100

הערות החברים בלימוד בבית המדרש 107

הרב משה מרדכי אייכנשטיין – מן המים – סיכום ספר שמואל 120

מדורים נוספים

סלע המחלוקת 6

להדפסה – עלון בודד 122





מדור מאמרים

שמואל ב ט – כב · פרשת ויצא

האב והבן - למשמעותה של נבואת נתן

בית ה' או בית דוד?

"וַיְהִי כִּי יָשַׁב הַמֶּלֶךְ בְּבֵיתוֹ וַה' הֵנִיחַ לוֹ מִסָּבִיב מִכָּל אֹיְבָיו". דווקא בשעה שדוד יושב בביתו, לאחר שהונח לו מאויביו, מתעוררת בו המחשבה על בית ה': "אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּבֵית אֲרָזִים וַאֲרוֹן הָאֱלֹהִים יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הַיְרִיעָה". דוד אינו יכול להשלים עם הפער שבין ביתו שלו לבין מקום משכנו של האלוהים. הוא מבקש להעניק לה' את מה שיש לו עצמו — בית, מקום של קביעות וכבוד.

אלא שתשובת ה' לנתן הופכת את כיוון הדברים: "הַאַתָּה תִּבְנֶה לִּי בַיִת לְשִׁבְתִּי?" ה' מזכיר כי מיום שהעלה את ישראל ממצרים ועד היום הזה לא ישב בבית, אלא היה מתהלך באוהל ובמשכן: "בְּכֹל אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי בְּכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". אין זו רק תשובה להצעתו של דוד, אלא גילוי של דרך השראת השכינה בעולם. כל עוד ישראל מתהלכים, גם שכינת ה' מתהלכת עמם. ה' אינו מבקש להקדים את ביתו לביתם של ישראל; נוכחותו הולכת עמם בדרכם, בתוך חייהם המשתנים. רק כאשר מתבסס ביתו של האדם, כאשר יש לו מקום לשבת בו וקביעות להשתרש בה, מתעוררת האפשרות לצורת נוכחות חדשה — בית לה' בתוך העולם שהאדם בונה.

אך כאן בא ההיפוך הגדול: לא דוד הוא שיבנה בית לה', אלא ה' הוא שיבנה בית לדוד. "וְהִגִּיד לְךָ ה' כִּי בַיִת יַעֲשֶׂה לְךָ ה'". דוד מבקש לתת לה' מקום, וה' משיב לו במתן בית משלו: זרע, מלכות והמשכיות. אין זו דחייה של רצונו של דוד, אלא העמדתו על יסוד עמוק ממנו. בית ה' אינו יכול להיבנות כמעשה עצמאי של המלך, כאילו האדם הוא המעניק לאלוהים את מקומו. תחילה ה' מעניק לאדם את ביתו, את מקומו ואת עתידו; ורק מתוך המתנה הזאת יכול האדם לבקש להעמיד בית לאלוהיו.

בית דוד – ברית אהבת אב ובנו

כאן מתגלה גם משמעותו של דוד עצמו. דוד פירושו אהוב. אין זה רק שמו של המלך, אלא תיאור של יחסו אל ה'. דוד הוא אהוב האל, אך אהבתו אינה חד־צדדית. הוא משיב אהבה. הוא אינו מסתפק בכך שה' בחר בו והעמיד אותו על כס המלוכה; הוא מבקש להעניק לה' מקום בתוך עולמו. רצונו לבנות בית לה' נובע מן הקשר עצמו, מן האהבה המבקשת להעניק בחזרה, לכבד את האהוב ולהמשיך את הקשר עמו.

בכך נבדלת מלכות דוד ממלכות שאול. אצל שאול מתגלה שוב ושוב מלכות התלויה בדבר ה' ובנאמנות לציווי, אך יחסו של דוד מתואר כאן כיחס של אהבה וברית. אין פירוש הדבר שהאהבה פוטרת אותו מן הדרישה, אלא להפך: היא מעניקה לדרישה את עומקה. דוד אהוב, והוא מבקש להיות נאמן לאהבה הזאת. ביתו אינו רק שכר על מעשיו, אלא מתנת אב לבנו; ומתוך המתנה הזאת מוטלת עליו ועל בניו האחריות לשאת את מורשתו של האב ולהמשיכה באמת.

לכן דווקא בעת בה דוד מבטא את הרצון לבניית בית ה' מקבל הוא את מתנת הבית – ההמשכיות, משום שבתשוקתו לבנות את בית ה' מוכיח הוא את נאמנותו ואת עוצמת ברית האהבה שעמו. ולכן "לא אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב", דוד מבטא את התשוקה הבלתי נגמאת, ואת הנאמנות הלא שקטה למימוש האהבה, ותשוקה זו היא עצמה יסוד ההבטחה והברית, המתממשת בעצם המשכיותו, בבנו שיבטא בשלמות את ביתו שלו, ולכן גם יבנה את בית ה'.

משום כך אין דוד עצמו בונה את בית המקדש. הוא נמצא בשלב של ייסוד הבית: הוא מקים את המלוכה, מכונן את מקומה ומניח את יסודותיה, אך עדיין אינו הבן היושב בתוך בית מבוסס ויורש את מלוא מפעלו של אביו. שלמה הוא הבן היורש. הוא מקבל את הבית שכונן דוד, יושב על כסאו וממשיך את מפעל חייו. דווקא מכוח הירושה הזאת הוא יכול לבנות את בית ה'. בניין המקדש אינו מנותק מבית דוד, אלא צומח מתוכו.

דוד ושלמה – האב והבן

כאן מקבלים דברי הברית את מלוא משמעותם: "אֲנִי אֶהְיֶה לּוֹ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה לִּי לְבֵן". היחס שבין ה' לבית דוד מתואר כיחס אב ובן, ולא רק כהבטחה להעברת שלטון מדור לדור. האב מעניק לבנו את ביתו ואת ירושתו, והבן מבקש להמשיך את דרכו ולהעמיד למורשתו מקום בעולם. הבן אינו בונה את בית אביו מתוך כפייה או מתוך חובה חיצונית, אלא מתוך נאמנות ואהבה. הוא רוצה להעניק לאביו כבוד, להמשיך את מפעל חייו ולתת לו נוכחות בעולם.

כך יש להבין גם את העובדה שהברית כוללת תוכחה ועונש: "אֲשֶׁר בְּהַעֲוֹתוֹ וְהוֹכַחְתִּיו בְּשֵׁבֶט אֲנָשִׁים וּבְנִגְעֵי בְּנֵי אָדָם". אין זו הסתייגות חיצונית מן ההבטחה, אלא חלק מהגדרת היחס שבין האב לבנו. אב אוהב אינו מניח לבנו ללכת בכל דרך שיבחר; הוא מחנך אותו, מוכיח אותו ודורש ממנו נאמנות לדרך שהנחיל לו. והבן אינו נאמן לאביו רק כשהוא נהנה מביתו ומירושתו. נאמנותו נבחנת דווקא ביכולתו לשאת את מורשתו באמת, לקבל את תוכחתו ולהמשיך את דרכו.

לכן יש להבחין בין קיומו של בית דוד, שהובטח בברית, לבין נאמנותו של כל אחד ממלכיו. הבית לא ייכרת, אך אין פירוש הדבר שכל מלך יוכל לעשות כרצונו ולראות בעצם השתייכותו לבית ערובה להצלחתו. הבטחת הברית אינה מבטלת את האחריות המוסרית, אלא מעמידה אותה בתוך קשר עמוק יותר. גם כאשר הבן חוטא, האב מוכיח אותו; וגם כאשר הוא נענש, החסד אינו מסתלק ממנו: "וְחַסְדִּי לֹא יָסוּר מִמֶּנּוּ, כַּאֲשֶׁר הֲסִרֹתִי מֵעִם שָׁאוּל". התוכחה אינה הפסקת האהבה, אלא ביטויה. היא מבקשת להשיב את הבן אל נאמנותו, כדי שיוכל להמשיך את בית אביו באמת.

מתוך כך מתברר גם מקומו של שלמה. הוא יושב על כסא דוד אביו, יורש את ביתו ואת מלכותו, ומתוך הישיבה הזאת בונה את בית ה'. בדברי הימים מתואר הדבר בלשון יוצאת דופן: "וַיֵּשֶׁב שְׁלֹמֹה עַל כִּסֵּא ה' לְמֶלֶךְ תַּחַת דָּוִיד אָבִיו". שלמה יושב על כסא ה' דווקא כאשר הוא יושב על כסא אביו. אין הוא נדרש למחוק את ביתו האנושי כדי להיות כלי למלכות ה'; אדרבה, ירושתו מאביו היא המאפשרת לו לבנות את בית ה'. בהיותו בן נאמן לבית דוד, הוא נעשה שותף בהעמדת בית לה'. שלמה הוא הבן במלוא מובן המילה, ואלוהיו הוא אלוהי אביו, כאמור "דע את אלהי אביך ועבדהו", ולכן ספר משלי הוא ספר שכולו פניית אב לבנו.

בית דוד ובית ה' - תלות הדדית

זהו עומק ההיפוך שבנבואת נתן. דוד מבקש לבנות לה' בית, וה' מגלה לו שהבית האלוהי והבית האנושי אינם שני מפעלים נפרדים. בית דוד נבנה במתנת ה', ובית ה' נבנה מתוך נאמנותו של בית דוד. תחילה האב מעניק לבנו בית, ומתוך הבית שקיבל הבן הוא מבקש לבנות בית לאביו. אין כאן תלות של האל בקיומו של האדם, אלא גילוי של הדרך שבה נוכחות ה' מקבלת מקום בתוך ההיסטוריה: לא על ידי מחיקת האדם, אלא באמצעות חייו, אהבתו, ביתו והמשכיותו.

הדבר מאיר גם את מקומה של המלוכה בתוך בניין ישראל. חז"ל קושרים את העמדת המלך, הכרתת זרע עמלק ובניין בית הבחירה לשלוש המצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ. אין אלו שלוש משימות נפרדות: המלוכה מכוננת את בית ישראל, ומתוכה מתאפשר בניין בית ה'. אולם מלכות ישראל אינה נעשית מלכות ה' על ידי ביטול בית האדם, אלא דווקא כאשר בית האדם נעשה נאמן למקור שממנו קיבל את קיומו. המלך אינו בעל הבית במובן המוחלט; הוא בן שקיבל בית, ודווקא אז עליו מוטלת האחריות להמשיך את מורשת אביו.

זהו גם המפתח להבנת ההבדל בין דוד לשאול. אצל שאול, אובדן המלוכה מתגלה כאובדן של ההמשכיות. אצל דוד, לעומת זאת, נבנית ברית של אהבה, תוכחה והמשכיות: הבית אינו עומד על שלמותם של כל אחד מבניו, אך כל אחד מהם נדרש להיות נאמן לו. אהבת ה' אינה אהבה המוותרת על דרכה, אלא אהבה המבקשת להעמיד בן שיוכל לשאת את הירושה ולהמשיך אותה.

נבואת נתן מציבה אפוא תמונה שלמה של היחס בין האדם לאלוהים. האדם אינו רק כלי להופעת ה', שעליו לוותר על ביתו כדי לפנות מקום לבית האלוהי. ה' מעניק לאדם את ביתו, את מקומו ואת עתידו; ומתוך האהבה שהוא מקבל, האדם מבקש להעניק לה' מקום בתוך עולמו. בית דוד ובית ה' נבנים זה מתוך זה: בית ה' מעניק למלכות את מקורה ואת תכליתה, ובית דוד מעניק לנוכחות ה' כלי של הופעה והמשכיות בתוך ההיסטוריה.

זהו הבית שהאב בונה לבנו, וזהו הבית שהבן מבקש לבנות לאביו. אהבה שמעניקה בית, ונאמנות המבקשת להמשיך את הבית; אהבה שיש בה גם תוכחה, כדי שהירושה לא תהיה רק ירושה של שם וכסא, אלא המשך אמיתי של הדרך.



שמואל ב פרקים ט'–כ"ב

אוּלַי יִרְאֶה ה' בְּעֵינִי וְהֵשִׁיב ה' לִי טוֹבָה

נערך מתוך תמלולי שיעורים שנמסרו בעבר

מלכות שנופלת וקמה

הפרקים שלפנינו — ט' עד כ"ב — הם הרכס התלול ביותר בספר שמואל ב'. הם נפתחים בשיא החסד: 'וַיֹּאמֶר דָּוִד, הֲכִי יֶשׁ עוֹד אֲשֶׁר נוֹתַר לְבֵית שָׁאוּל, וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד' — ובמרחק פרקים ספורים 'וַיְהִי לְעֵת הָעֶרֶב, וַיָּקָם דָּוִד מֵעַל מִשְׁכָּבוֹ'. משם הכול מתגלגל: הנבואה של נתן, התשובה, ובית שמתפרק מבפנים — תמר, אמנון, אבשלום — עד שהמלך בורח מעירו יחף ובוכה, וממנו שומעים את הקללה של שמעי בן גרא.

אבל ספר שמואל אינו ספר של נפילות; הוא ספר של ההנהגה. אותו דוד שאומר 'חָטָאתִי' ושומע 'לֹא תָמוּת' ממשיך לחיות עם התשובה הזאת לאורך כל הדרך: מחזיר את הארון לעירו כי 'יש לו נווה', מתפלל בעלייה בהר 'סַכֵּל נָא אֶת עֲצַת אֲחִיתֹפֶל', ואומר על הקללה 'כִּי אָמַר לוֹ ה''. והפרקים נסגרים לא בדרמה אלא בשירה — שירת דוד, התמצית של חיים שלמים מול הקדוש ברוך הוא.

נלך עם הפרקים בסדרם, וננסה לראות איך בכל שלב — בחסד, בכשלון, במרד ובחזרה — נבנית מלכותו של דוד דווקא מתוך מה שנראה כמו שבירתה.

וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד בַּעֲבוּר יְהוֹנָתָן — מלכות שנבנית על הכרה

בסוף פרק ח', אחרי כל המלחמות, נאמר פסוק תמוה: 'וּבְנֵי דָוִד כֹּהֲנִים הָיוּ'. כהנים הם בני אהרן — איך בני דוד כהנים? הרד"ק מביא בשם חז"ל: כהנים כאן הם מוסרי התורה, תלמידי חכמים המשפיעים תורה וחוכמה על העם. ואם כך יש כאן נקודה עמוקה: במלכות בית דוד, הכהונה והמלכות נפגשות סביב דבר אחד — הנהגת העם דרך התורה, ולא דרך הכוח. כך גם מבאר הרמב"ן את הפלא שדוד נמשח בשמן המשחה, שלא נאמר בתורה אלא על כהנים: שמן המשחה מיועד למי שמייצג את מקומו של הקב"ה בעולם — וכשמגיעה מלכות בית דוד, גם המלך הוא 'איש ה'', וגם הוא נמשח. על הבסיס הזה נכנסים לפרק ט'.

פרק ט' פותח בשאלה שאין כמוה בתולדות המלכים: 'וַיֹּאמֶר דָּוִד, הֲכִי יֶשׁ עוֹד אֲשֶׁר נוֹתַר לְבֵית שָׁאוּל, וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד בַּעֲבוּר יְהוֹנָתָן'. צריך לדעת מה היה טבעי בעולם ההוא: כשקמה מלכות חדשה, כל זכר למלכות הישנה נמחק — אם יישאר מי שישאיר את השם, המלכות החדשה תלך לאיבוד. ובית שאול אכן מתחבא: מפיבושת נפצע בבריחה אחרי הגלבוע, האחווה עברה לציבא, והפסוק אפילו לא מזכיר את שמו — רק 'בֵּן לְיהוֹנָתָן נְכֵה רַגְלָיִם'. כשהם שומעים שדוד שואל עליהם, ברור להם שהוא בא לחסל אותם.

ודוד עושה בדיוק ההיפך. הוא קורא לו בשם, מחזיר לו את כל שדות שאול, ומושיב אותו על שולחן המלך: 'וְאַתָּה תֹּאכַל לֶחֶם עַל שֻׁלְחָנִי תָּמִיד'. 'לחם על השולחן' אינו רק פרנסה — זו הכרה בתוך מערכת המלכות, מקום של קרוב. מפיבושת, שהציג את עצמו כ'כֶּלֶב הַמֵּת', מתוך בושה ופחד, מקבל מקום. והברית עם יהונתן אינה עניין פרטי בין שני אוהבים: יהונתן הוא ההמשך של שאול, זה שנתן את ההכרה שבית שאול יכול להתחבר עם דוד — 'וְאַתָּה תִּמְלֹךְ עַל יִשְׂרָאֵל וְאָנֹכִי אֶהְיֶה לְךָ לְמִשְׁנֶה'. דוד ממשיך את הסיפור של שאול במקום למחוק אותו.

מה דוד מחדש כאן במרחב? מסיפור קין והבל העולם חי בתודעה שאם אחד קיים — השני נדחק. קין הרגיש שכשנכנס עוד בן לעולם, אין לו עוד מקום; והסוד הוא ההיפך. דוד מביא שיח אחר: המלכות שלי אינה קמה על חורבן מלכות אחרת, אלא דווקא בהכרה בה ובחיבור אליה. ההכרה נותנת בסיס למלכות, לא מסכנת אותה.

ואותו עיקרון יוצא גם החוצה, אל העמים — וכאן נפתח פרק י'. דוד שולח ניחומים לחנון בן נחש מלך בני עמון, 'כַּאֲשֶׁר עָשָׂה אָבִיו עִמָּדִי חֶסֶד'. מה החסד הזה? התנ"ך אינו מספר, וחז"ל משלימים: כשדוד ברח משאול, הושיט נחש חסד לו ולמשפחתו. שוב אותה תנועה: דוד רוצה לגמול חסד אפילו למלך עמון. אבל שרי עמון קוראים את המעשה במילים הישנות של העולם: 'הַמְכַבֵּד דָּוִד אֶת אָבִיךָ בְּעֵינֶיךָ... הֲלוֹא בַּעֲבוּר חֲקֹר אֶת הָעִיר... שָׁלַח דָּוִד אֶת עֲבָדָיו אֵלֶיךָ'. מי שחי בתודעת קין אינו יכול להאמין בחסד; הוא בטוח שכל קרבה היא סיור לקראת כיבוש. התוצאה ידועה: חנון מבזה את השליחים — 'וַיְגַלַּח אֶת חֲצִי זְקָנָם, וַיִּכְרֹת אֶת מַדְוֵיהֶם בַּחֵצִי' — והדרך למלחמה נפתחת.

יש בזה גם גבול שדוד עצמו מלמד: החזון של עולם מתוקן אינו רשות להיות נאיבי. גם יעקב אבינו חשב שהכול כבר שלם כשבא ארצה — ודינה יצאה לראות בבנות הארץ. אבל הכיוון שדוד מציב, מול בית שאול ומול העמים, הוא חדש: מלכות שמחפשת חסד והכרה לפני שהיא מחפשת את כוחה.

וְדָוִד יֹשֵׁב בִּירוּשָׁלָיִם — המלך שנשאר בבית

פרק י"א נפתח בכותרת שצריכה ביאור: 'וַיְהִי לִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה, לְעֵת צֵאת הַמַּלְכִים, וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶת יוֹאָב וְאֶת עֲבָדָיו עִמּוֹ וְאֶת כָּל יִשְׂרָאֵל... וְדָוִד יֹשֵׁב בִּירוּשָׁלָיִם'. בסוף הפרק הקודם, במלחמה בארם, דוד עצמו יצא עם הצבא — 'וַיֶּאֱסֹף אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן'. וכאן הוא שולח, ונשאר. לאורך כל הספר פגשנו דוד אחר: הוא המוביל, הוא העושה, הוא זה שאינו ישן — חז"ל מספרים שהיה קם בחצות הלילה. ופתאום: 'וַיְהִי לְעֵת הָעֶרֶב, וַיָּקָם דָּוִד מֵעַל מִשְׁכָּבוֹ'. לישון ביום — זה לא דוד שאנחנו מכירים. נראה שהנביא אומר לנו מראש: בתחנה הזאת דוד, בנקודה מסוימת, מפסיק להיות דוד. הוא עולה על גג בית המלך — הגג שכבר למדנו אצל שאול ושמואל שהוא מקום של מלכות — ומשם, מלמעלה, הוא רואה.

וצריך לדייק: זה לא היה רגע של יצר שתפס אותו. 'וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיִּדְרֹשׁ לָאִשָּׁה' — הוא בודק, שואל, מברר, ואחר כך שולח מלאכים. תהליך, לא מעידה של רגע. ומכאן הפלא הגדול: דווקא מהקשר הזה נולד שלמה, וכתוב בו 'וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יְדִידְיָהּ' — ידיד ה'. מי שמחבר את שיר השירים, מי שיבנה את בית המקדש. חז"ל אומרים שבת שבע היתה מיועדת לו משנת ימי בראשית, וודאי שיש כאן סוד עמוק — וצריך להודות בפשטות: אין לנו תשובה מלאה איך. אבל אם זה היה סתם סיפור של חולשה, אין הסבר איך דווקא מכאן יוצא בונה הבית.

אחר כך באה שרשרת הכיסוי: המכתב שנשלח ביד אוריה עצמו, התוכנית מול החומה, ומילות התירוץ שהוכנו מראש — 'מִי הִכָּה אֶת אֲבִימֶלֶךְ בֶּן יְרֻבֶּשֶׁת'. ועוד דבר עולה כאן: יואב, שר צבאו של דוד, ביצע ולא שאל שאלות — והמלכות ששמואל הזהיר מפניה מסוגלת להפוך גם אנשים טובים לכלים.

נתן בא אל דוד במשל — וצריך לשאול למה צריך משל בכלל; הרי דוד ידע בעצמו מה עשה. אלא שהמשל מדייק את הטענה: זו טענת גזל, לא טענת עריות. כבשת הרש אינה רכוש — היא נפש, בת בית, 'מִפִּתּוֹ תֹּאכַל וּמִכֹּסוֹ תִּשְׁתֶּה וּבְחֵיקוֹ תִּשְׁכָּב'. ודוד פוסק על עצמו: 'בֶּן מָוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹּאת' — לא פסק הלכתי, אלא פסק מוסרי: מי שמתנהג באכזריות כזאת איבד את עצמו. ואז: 'אַתָּה הָאִישׁ'. חז"ל בשבת עוסקים ברשימה שלמה של סיפורים כאלה, ואומרים על ראובן ובלהה שהמעשה לא היה ככתובו — לא כדי להקל, אלא להפך: כדי ללמדנו כמה חמור בעיני התורה מה שנכתב על אבותינו כמעשה פשוט.

וכאן הנקודה העקרונית. התורה אינה מעמידה לנו דמות אדם אחת ואומרת: זה האידיאל, היה כמוהו. אין דבר כזה אדם מושלם; המושלם הוא רק הקב"ה. כל גדולי התורה עבדו על מידותיהם — ודווקא מפני שהיו בני אדם, אפשר ללמוד מהם. אילו היו נולדים אחרת, בלי מאבק, לא היו יכולים להיות לנו למופת. ואין התורה מספרת חטא אלא כשעונשו בצדו — לא כדי להכתים, אלא כדי שנלמד. והיא חותמת בזה שסיפוריה הם אמת: דווקא משום שאינה מכסה את השגיאות.

ולכן עיקר גדולתו של דוד בסיפור הזה אינה שהוא לא נכשל — אלא התשובה. נתן מזכיר לו: 'אָנֹכִי מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ... וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית אֲדֹנֶיךָ'. הכול ניתן לו מתנת ה', ואפילו נשי המלך שלפניו — 'וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ'. ודוד עונה שתי מילים שמשנות את הכול: 'חָטָאתִי לַה''. לא תירוץ, לא כיסוי — קבלת אחריות. זה המסר שהפרק מותיר לנו: אדם נכשל, וגדולתו נמדדת במה שהוא עושה אחר כך.

וַיִּשְׁנָאֶהָ — בלי בית, בלי שם

אחרי הסיפור של דוד ובת שבע בא פרק י"ג, ומיד מרגישים שהבית השתנה. בדוד ובת שבע, עם כל המורכבות, היה שם תהליך: דוד שולח, דורש, בודק — ומן הקשר ההוא, בסוד שאינו מובן לנו, יוצא בונה הבית. באמנון ותמר אין מזה דבר. הסיפור כולו יצרי מההתחלה ועד הסוף; אין בו בית ואין בו קשר. והפסוקים מדייקים בזה באופן חריף: מיד אחר המעשה נאמר 'וַיִּשְׂנָאֶהָ אַמְנוֹן שִׂנְאָה גְּדוֹלָה מְאֹד, כִּי גְדוֹלָה

הַשְּׁנִאָה אֲשֶׁר שְׂנֵאָהּ מֵאַהֲבָה אֲשֶׁר אֲהֵבָהּ'. האהבה שהיתה נראית כאהבה מתגלה כתאווה בלבד — ואחרי המעשה היא מתהפכת לשנאה גדולה ממנה. ועוד דיוק: כשהוא מגרש אותה, הוא אומר 'שִׁלְחוּ נָא אֶת זֹאת מֵעָלַי הַחוּצָה' — 'זאת'. בלי שם. זו התשובה של הפסוק לשאלה מה היה כאן מראש: לא אישה, לא קשר — דבר.

תמר, דווקא היא, מדברת בשפה של בית: 'אַל אָחִי, אַל תְּעַנֵּנִי... אָנָה אוֹלִיךְ אֶת חֶרְפָּתִי'. היא עוד מנסה להפוך את הרע לקשר, לתקן — ואין עם מי לדבר. והעדות שלה היא עדות חיה: 'אַל אוֹדֹת הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת מֵאַחֶרֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמִּי' — היא מעידה מפיה שהשליחה החוצה, הזריקה האכזרית, חמורה בעיניה אפילו מן המעשה עצמו. 'וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ לָהּ'. והפסוק שמסכם הוא מהקשים בספר: 'וַתֵּשֶׁב תָּמָר וְשֹׁמֵמָה בְּבֵית אַבְשָׁלוֹם אָחִיהָ'. שממה בתוך בית אח.

מכאן מתגלגל השלב הבא. אבשלום שותק — 'וְלֹא דִבֶּר אַבְשָׁלוֹם עִם אַמְנוֹן לְמֵרָע וְעַד טוֹב, כִּי שָׂנֵא אַבְשָׁלוֹם אֶת אַמְנוֹן'. שנתיים הוא מחכה להזדמנות. וכשהיא באה, היא באה דרך בית המלך עצמו: משתה הגוזזים, בקשה שהמלך יבוא, ואחרי שהמלך לא בא — 'יֵלֶךְ נָא הַמֶּלֶךְ וַעֲבָדָיו עִם עַבְדֶּךָ... וְלֹא — יֵלֶךְ נָא אִתָּנוּ אַמְנוֹן אָחִי'. דוד, שאמור היה לדעת את המתח בין האחים, נדחק ושולח את אמנון. הקורא כבר מרגיש שהרגע הזה — שבו אמנון נרצח — הוא גם הרגע שבו אבשלום מתחיל לראות את עצמו כמלך. הסיפור של הבית מתחיל להתפרק מבפנים, ואיש אינו עוצר אותו: לא המלך ששולח, לא האחים שיודעים.

רצוי לדייק גם במה שאין כאן. יש הממהרים להשוות את הסיפור לפרשת דינה ושכם, אבל ההשוואה נכשלת מן היסוד: שם מדובר בגוי שבא לקחת, ובעולם ההוא אפילו אונס היה יכול להיגמר בקידושין; כאן מדובר בתוך הבית, באח ובאחות, ואחרי המעשה — גירוש בלי שם. הפרק הזה אינו עוד סיפור על יצר; הוא הסיפור שבו החטא של המלך חוזר אל תוך ביתו, בדיוק כפי שנתן אמר: 'וְעַתָּה, לֹא תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד עוֹלָם, עֵקֶב כִּי בָזִתָנִי'.

וּפָנַי לֹא יִרְאֶה — השער הנטוש

יואב רואה שלב המלך אל בנו הגולה, ומבין שדוד לבדו לא יגיע לשם. הוא שולח לתקוע ומביא אישה חכמה. חז"ל אומרים: תקוע היתה מקום של שמן זית, ושמן זית מסוגל לחוכמה — כמו שבמקדש יש את הארון ויש את המנורה. הארון הוא תורה שבכתב, דבר ה' כפי שהתגלה; המנורה היא האור שבני אדם מאירים דרכו את

התורה — תורה שבעל פה, החוכמה של בן אדם שלומד ומאיר. והאישה החכמה מתקוע באה דווקא מן העולם הזה: היא אינה מביאה פסוק; היא מביאה הרגשה, טענה שאינה כתובה בשום מקום — ועומדת עליה מול המלך.

והטענה שלה מורכבת. מצד אחד, 'מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ' — הארץ לא תתכפר אלא בדם שופכו; מצד שני, אם יומת גם הבן הנותר, לא יהיה שם ושארית לבית. שאלת הקמת השם. כבר פגשנו אותה במגילת רות: הייבום שם אינו ייבום שבתורה — שם הסכנה היא שהמשפחה כולה תיכחד, ובית מדרשו של בועז הרחיב את החוק לשם. וזו תנועה שאנחנו פוגשים שוב ושוב במלכות בית דוד: דוד שמבקש לבנות בית לה' שלא נצטווה עליו — ומזה נולד המקדש; אביגיל שעוצרת את דוד בטענה שאינה כתובה; חנה שפותחת את כל ספר שמואל בתפילה שבאה מלמטה. זה שורש של תורה שבעל פה: ההרגשה של בן אדם, כשיש לה שורש בתורה, הופכת לתורה.

והאישה מובילה את דוד שלב אחר שלב — מהתחייבות כללית, דרך 'אִם יִפֹּל מִשַּׁעֲרַת בְּנֵךְ אָרְצָה', עד שהיא הופכת את המשל עליו: 'וְלָמָּה חָשַׁבְתָּ כָּזֹאת עַל עַם אֱלֹהִים'. ויש לשאול: מה קשור כאן העם? דוד לא חשב להרוג את אבשלום; הוא פשוט לא החזיר אותו. אבל מלך שאינו משיב את בנו — משאיר את העם בלי מלך לדור הבא. כפי שביקש נתן להוציא מדוד את הפסק מפיו, כך האישה החכמה גורמת לו לומר בעצמו את הדין שלו.

אבשלום חוזר לירושלים — אבל 'וּפְנֵי הַמֶּלֶךְ לֹא רָאָה'. שנתיים הוא יושב בעיר בלי לראות את פני המלך, ואז באה ההתפרצות: שדה יואב בוער, הפגישה, הנשיקה — 'וַיִּשַּׁק הַמֶּלֶךְ לְאַבְשָׁלוֹם'. ומיד אחר כך הפרק הבא נפתח במקום המסוכן ביותר: השער. אבשלום קם בבוקר ועומד על יד דרך השער, וכל איש שיש לו ריב לבוא למשפט אל המלך — הוא תופס אותו קודם. השער אינו פתח של דלת; הוא מרכז השליטה, מקום המשפט. כבר במגילת רות ראינו שהתיקון של בועז התחיל בכך שהוא יושב בשער — אחרי דור שלם שבו הזקנים לא ישבו שם. וכאן אבשלום תופס את השער, ואנחנו חייבים לשאול: איפה דוד? איפה המלך שהמשפט אצלו כל כך מרכזי? הפסוקים שותקים — והשער מלא.

אִם אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֵי ה' — המלך יורד מירושלים

פרשת המלך בתורה מזהירה מן הקישוט החיצוני של המלכות: 'רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים'. לא מפני שאסור למלך סוס — מלך בוודאי יכול — אלא מפני שהמסר של

פרשת המלך הוא הפוך: מלך ישראל אינו גינון של כבוד; הוא אדם שכותב לו משנה תורה ולומד אותה. וכששלמה יתבקש בחלום לבקש, הוא מבקש חוכמה — בדיוק על הקו הזה. אבשלום בוחר בצד השני: 'וַיַּעַשׂ לוֹ אַבְשָׁלוֹם מֶרְכָּבָה וְסוּסִים, וַחֲמִשִּׁים אִישׁ רָצִים לְפָנָיו'. הוא לוקח את התלבושת של המלכות בלי התוכן שלה. ואז הוא עומד על יד דרך השער — וכבר דיברנו שהשער הוא מרכז המשפט והשליטה — ותופס את באי המשפט לפני שיגיעו למלך. צריך לדעת: מלכות ומשפט הם חידוש של דוד. בתורה ובחז"ל, המשפט שייך לסנהדרין ולכהנים; דוד הוא שחיבר את המלכות למשפט, ואחריו שלמה ויהושפט. אבשלום מנצל בדיוק את החיבור הזה — ודוד, שוב, איננו. 'וַיְגַנֵּב אַבְשָׁלוֹם אֶת לֵב אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל'.

והמלך יוצא מן העיר. אבל שני דברים קוראים לתשומת לב בדרך מטה. הראשון: הכהנים מוציאים את הארון איתו — ודוד מחזיר אותם: 'הָשֵׁב אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים הָעִיר. אִם אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֵי ה' — וֶהֱשִׁבַנִי וְהִרְאַנִי אֹתוֹ וְאֶת נָוֵהוּ. וְאִם כֹּה יֹאמַר, לֹא חָפַצְתִּי בָּךְ — הִנֵּנִי, יַעֲשֶׂה לִי כַּאֲשֶׁר טוֹב בְּעֵינָיו'. הארון אינו כלי שמשרת אותנו ונלווה אלינו לכל מקום; יש לו בית, יש לו נווה. והמלך, ברגע הנמוך ביותר שלו, אינו לוקח עמו 'ביטוח' — הוא מפקיד את הכול ביד ה'.

והשני: 'וְדָוִד עֹלֶה בְמַעֲלֵה הַזֵּיתִים עָל�ֹה וּבוֹכֶה וְרֹאשׁ לוֹ חָפוּי וְהוּא הֹלֵךְ יָחֵף'. חפוי ראש — כיסוי הראש — הוא מנהג של אבלות, אבל הפסוק מדייק גם איפה זה קורה: בעלייה אל ראש ההר. כשעומדים על ראש הר הזיתים — רואים משם את הר הבית. ואמרו שדוד היה נוהג, כשהיה מגיע לראש ההוא, להשתחוות שם כלפי מקום המקדש — וזה יסוד למשנה בברכות על כיוון התפילה. גם בבריחה, הראש שלו פונה אל הבית. ובדרך אל המקום שבו הוא משתחווה, הוא גם מתפלל את התפילה המעשית ביותר שלו: 'סַכֵּל נָא אֶת עֲצַת אֲחִיתֹפֶל ה''. הוא יודע שמה שמסכן אותו אינו הכוח — הוא החכם. ומיד הוא גם עושה מעשה: שולח את חושי הארכי חזרה לעיר, שיעמוד שם ויבלבל את עצתם. עד עכשיו פגשנו דוד שנרתע ממלחמת אחים, דוד שנס; כאן הוא מתפלל — ופועל.

ובשולי הבריחה מופיעה גם הדוגמה הנגדית: ציבא בא עם החמורים והאוכל — ועם שקר על מפיבושת. בעוד דוד משאיר את הארון במקומו ובורח מהכיסא, ציבא מחשב פוליטית: מי יחזיק מעמד בסוף, ומה יוצא לי מזה. לצד המלך שאומר 'הִנֵּנִי' — עומד העבד שמוכר את אדוניו בשעת חירום.

כַּאֲשֶׁר יִשְׁאַל אִישׁ בִּדְבַר הָאֱלֹהִים — עצת אחיתופל

בירידה מירושלים קורה עוד דבר, כמעט נסתר: חז"ל אומרים שכאן עוברת הכהונה מאביתר לצדוק. אביתר הוא צאצא של עלי, וכאן נסגר המעגל שנפתח בתחילת ספר שמואל — הכהונה חוזרת לבני פנחס. והסמיכות מדויקת: דווקא ברגע שדוד מחזיר את הארון לעיר ואומר 'יש לו בית, ואני אשמש אותו' — ההפך הגמור מבני עלי, שלקחו את הארון למלחמה כאילו הוא כלי שמשרת אותם — שם נסגר חשבון בית עלי. כהונה אינה שררה שמשתמשים בה; דוד, בייסוריו, מלמד מה היא.

ומי שמחכה במרד הוא הדמות המסתורית של הסיפור: אחיתופל. עליו נאמר ביטוי שלא נאמר כמעט על איש: 'וַעֲצַת אֲחִיתֹפֶל אֲשֶׁר יָעַץ בַּיָּמִים הָהֵם — כַּאֲשֶׁר יִשְׁאַל אִישׁ בִּדְבַר הָאֱלֹהִים'. עצה כמו שאילת אלוקים. למה אדם כזה מצטרף למרד? הנביא לא אומר, וחז"ל משלימים: בת שבע היא נכדתו — היא 'בַּת אֱלִיעָם', ו'אֱלִיעָם בֶּן אֲחִיתֹפֶל הַגִּלֹנִי' נמנה עם גיבורי דוד. אחרי פרק י"א היה לאחיתופל קשה לעמוד מול הסיפור של משפחתו. ובגמרא בסנהדרין אמרו עוד: הוא חשב שממנו תצא המלכות — וטעה; ממנו אכן תצא, דרך הנין שלו, שלמה. החכם הגדול ביותר רואה רחוק — וטועה בקרוב.

מולו ניצב חושי הארכי. אחיתופל וחושי היו צמד, שני יועצים שהלכו יחד — וכאן הם נפרדים: אחד למרד, אחד לדוד. וכשדוד שולח את חושי לבלבל את העצה, הוא שולח אותו לתוך בית מדרשו של יריבו. שתי העצות נפרשות מול אבשלום: אחיתופל אומר — אלך אני אחרי דוד הלילה, 'וְאָבוֹא עָלָיו וְהוּא יָגֵעַ וּרְפֵה יָדַיִם'; חושי אומר ההיפך — 'אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת אָבִיךָ וְאֶת אֲנָשָׁיו כִּי גִבֹּרִים הֵמָּה... כְּדֹב שַׁכּוּל בַּשָּׂדֶה'. זו לא מחלוקת טכנית על זמני יציאה; אלו שתי קריאות של המציאות: האם דוד הנרדף הוא מלך מותש שאפשר לגמור במכה אחת, או הדוב שכבר הוכיח בכל נדודיו שמסוכן לפגוע בו. והפסוק מספר את הפלא בכוונה: 'וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל, טוֹבָה עֲצַת חוּשַׁי הָאַרְכִּי מֵעֲצַת אֲחִיתֹפֶל — וַה' צִוָּה לְהָפֵר אֶת עֲצַת אֲחִיתֹפֶל הַטּוֹבָה'. התפילה של דוד בעליית ההר — 'סַכֶּל נָא אֶת עֲצַת אֲחִיתֹפֶל' — מתקיימת דרך לשונו של חושי.

ובשוליים ממשיכה הניגודיות שמלווה את כל הבריחה: עוד קודם לכן, בדרך הבריחה — שמעי בן גרא, שהולך בצלע ההר ומקלל: 'אִישׁ הַדָּמִים וְאִישׁ הַבְּלִיָּעַל'. האיש הימיני עוד רואה בדוד את הגזלן של בית שאול — כאילו כל הסיפור של דוד היה פיקציה. אבישי מבקש רשות 'אֶעְבְּרָה נָּא וְאָסִירָה אֶת רֹאשׁוֹ' — בני צרויה, נאמנים

כתמיד, חושבים באלימות כתמיד. ודוד עונה את התשובה שמבדילה אותו משניהם: 'כִּי אָמַר לוֹ ה''. הוא קורא את הקללה כחלק ממה שה' מנהל. 'הִנֵּה בְנִי אֲשֶׁר יָצָא מִמֵּעַי מְבַקֵּשׁ אֶת נַפְשִׁי, וְאַף כִּי עַתָּה בֶּן הַיְמִינִי — הַנִּחוּ לוֹ וִיקַלֵּל'. ואז משפט שאין כמוהו לגדולת הנפש: 'אוּלַי יִרְאֶה ה' בְּעֵינִי — וְהֵשִׁיב ה' לִי טוֹבָה תַּחַת קִלְלָתוֹ הַיּוֹם הַזֶּה'. דוד אינו מתגונן; הוא מתפלל שהקללה תהפך לטובה. וכבר ראינו — התפילה שלו נענית.

בְּנִי אַבְשָׁלוֹם — הניצחון שהפך לאבל

הקרב מוכרע, והפסוק עוצר לספר לא על הניצחון אלא על המבשרים. יואב מסרב לשלוח את אחימעץ: 'לֹא אִישׁ בְּשֹׂרָה אַתָּה הַיּוֹם הַזֶּה... כִּי עַל כֵּן בֶּן הַמֶּלֶךְ מֵת'. הוא שולח דווקא את הכושי — מישהו מבחוץ, שלא תיקשר אליו הבשורה הקשה. אחימעץ מתעקש לרוץ, עובר בדרך הכיכר, מגיע ראשון — ואז קולט מה שהבין יואב מראש. הוא מכיר את המלך; הוא זוכר איך הגיב דוד לנער העמלקי שבא לבשר על מות שאול. והמבשר המהיר שרצה כל כך להגיע, מתחיל לגמגם: 'רָאִיתִי הֲמוֹן הַגָּדוֹל... וְלֹא יָדַעְתִּי מָה'. כל העם שמח על הישועה — והפסוק מראה את הפער מול מה שקרוב: דוד יושב בין שני השערים, וכל שאלתו היא 'הֲשָׁלוֹם לַנַּעַר לְאַבְשָׁלוֹם'. ואז: 'וַיִּרְגַּז הַמֶּלֶךְ... וַיֵּבְךְּ, וְכֹה אָמַר בְּלֶכְתּוֹ — בְּנִי אַבְשָׁלוֹם, בְּנִי בְנִי אַבְשָׁלוֹם, מִי יִתֵּן מוּתִי אֲנִי תַּחְתֶּיךָ, אַבְשָׁלוֹם בְּנִי בְנִי'. 'וַתְּהִי הַתְּשׁוּעָה בַּיּוֹם הַהוּא לְאֵבֶל לְכָל הָעָם'.

מה כל כך כאב לו שאבשלום נהרג? נראה שהתשובה נוגעת ליסוד הגדול של דוד שראינו מפרק י"ב: כשנתן מוכיח אותו — 'חָטָאתִי' — 'לֹא תָמוּת'. דוד הוא האיש שמאמין שאפשר ליפול ולחזור, שאדם שטעה אינו אבוד. אבשלום מורד בו — אבל כל עוד הוא חי, הדלת פתוחה. ברגע שהורגים אותו — הוא נגמר כמורד, והתקווה נסגרת. בדיוק כפי שדוד אמר על הקללה של שמעי — 'אוּלַי יִרְאֶה ה' בְּעֵינִי' — כך הוא מחזיק ב'אולי' גם כלפי בנו, עד הרגע האחרון.

והדרך חזרה חושפת את המחיר של אותה בריחה. מפיבושת יורד לקראת המלך — 'וְלֹא עָשָׂה רַגְלָיו וְלֹא עָשָׂה שְׂפָמוֹ, וְאֶת בְּגָדָיו לֹא כִבֵּס' — ומתברר שכל הסיפור היה אחרת: הוא אבל מיום צאת המלך, וציבא רימה אותו ולא הביא לו חמור לרכוב, והוא פיסח — לא יכול היה לבוא בעצמו. דוד, שבשעת המצוקה האמין לשקר ונתן לציבא את הכול, עונה תשובה קצרה: 'לָמָּה תְדַבֵּר עוֹד דְּבָרֶיךָ? אָמַרְתִּי, אַתָּה וְצִיבָא תַּחְלְקוּ אֶת הַשָּׂדֶה'. ומפיבושת עונה את התשובה שמכריעה מי הוא באמת: 'גַּם אֶת הַכֹּל יִקַּח — אַחֲרֵי אֲשֶׁר בָּא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ בְּשָׁלוֹם אֶל בֵּיתוֹ'. האחד רץ למלך עם

חמורים כשחשב שהמלכות עוברת לאחר; השני לא רצה מהכיסא דבר — רק שהמלך ישוב הביתה בשלום.

שֶׁבַע בֶּן בִּכְרִי — שרי הצבא של המלך

המרד השני, של שבע בן בכרי, נפתח בשורת פיקוד תקועה. דוד ממנה את עמשא — שהיה שר הצבא של אבשלום — במקום יואב, ונותן לו שלושה ימים לכנס את יהודה. 'וַיֵּיחֶר מִן הַמּוֹעֵד אֲשֶׁר יְעָדוֹ'. הגמרא אומרת דבר נפלא: הוא בא ומצא אותם יושבים ולומדים מסכת סנהדרין — והבין שלא יכול להוציא אנשים מלימודם. אבל בפשט עולה תמונה קשה: דוד במלכות רועדת, והצבא לא מגיע. אין ברירה — שולחים את אבישי. ואיתו, 'אַנְשֵׁי יוֹאָב'. יואב לא מקבל צו; יואב פשוט שם.

וגבעון חושפת את האמת על הכוח הזה. יואב בא לקראת עמשא, חגור מדיו, 'חֶרֶב מְצֻמֶּדֶת עַל מָתְנָיו בְּתַעְרָהּ' — הכול מכוון מראש. הוא תופס את זקנו של עמשא ביד ימין לנשקו — ומכניס לו את החרב אל החומש, במקום שבו הרג גם את אבנר. בני צרויה, הנאמנים הגדולים של דוד, ממשיכים לנהל מערכת עצמאית בתוך המלכות: דוד ממנה — והם מסירים. המלך שראינו מתפלל 'סַכֵּל נָא אֶת עֲצַת אֲחִיתֹפֶל', צריך להתמודד עם יועצים מסוג אחר — שלא מחכים לשום רשות.

ומול כל זה עומד רקע גדול שכבר נלווה אלינו מהתחלה: מגילת רות. נראה שם את ההפך מכל המרדות האלה. רות המואבייה לא נדבקת לנעמי כי טוב לה — להיפך, נעמי אומרת לה שאין איתה דבר, שאין עתיד, 'שֹׁבְנָה בְנֹתָי'. ההתחברות היא לערכים ולחמות — 'כִּי אֶל אֲשֶׁר תֵּלְכִי אֵלֵךְ' — בלי חשבון של מה ייצא מזה. ומזה יוצא דוד. מול אבשלום שמחשב שערים, ציבא שמחשב שדות, יואב שמחשב חרבות — הבית של דוד נבנה על דבקות בלי תשואה. כששואלים מאיפה למד דוד את זה — התשובה היא הבית, שלושה דורות אחורה.

וַיְהִי רָעָב בִּימֵי דָוִד — החשבון הישן

פרק כ"א פותח במשפט תמוה: 'וַיְהִי רָעָב בִּימֵי דָוִד שָׁלֹשׁ שָׁנִים, שָׁנָה אַחֲרֵי שָׁנָה'. למה רק אחרי שלוש שנים מבקשים את פני ה'? חז"ל אומרים שכל שנה חשבו סיבה אחרת ובדקו — ולא מצאו. דוד לא ממהר לייחס פורענות; הוא מחפש אצלנו קודם. ואז נאמר: 'אֶל שָׁאוּל וְאֶל בֵּית הַדָּמִים, עַל אֲשֶׁר הֵמִית אֶת הַגִּבְעֹנִים'. ומיד שתי

שאלות: איפה ראינו ששאול המית את הגבעונים? ולמה דווקא עכשיו נפתח החשבון?

לראשונה עונים חז"ל בדבר מרחיק לכת ונפלא: שאול הרג את כהני נוב. הגבעונים היו נתינים — סיפקו מים ומזון לכהנים האלה, וזו הייתה פרנסתם. ברגע שהמית את נוב — אבדה פרנסתם. ואיבוד פרנסה של אדם נקרא שֶׁהֵמִיתָהוּ. מצד אחד זה מרחיק; מצד שני — בדיוק העומק שכבר פגשנו: האחריות של השליט אינה רק במה שידו עשתה. והתזמון: כל עוד אין מלכות יציבה אין פותחים חשבונות ציבוריים; עכשיו שיש — הקדוש ברוך הוא אומר, בואו נסדר את הדברים האלה.

ול'אֶל שָׁאוּל' עצמו מוסיפים חז"ל קריאה אחרת: זהו חטא שנעשה כלפי שאול — שלא הספידו אותו. כלומר, בלי למחוק את אשמת שאול בגבעונים, העם חייב חשבון משלו על יחסו למלך המת. כך נכנסת לפרק גם רצפה בת איה, אם שניים מבני שאול, שפורשת את שקה על הסלע מתחילת קציר עד ניתך מים — שומרת על הגופות התלויות מעוף השמים ומחית השדה, חודשים שלמים. ובעקבות מעשה רצפה על הסלע, נאמר איך מסתיים העניין: 'וַיִּקְבְּרוּ אֶת עַצְמוֹת שָׁאוּל וִיהוֹנָתָן בְּנוֹ... וַיֵּעָתֵר אֱלֹהִים לָאָרֶץ אַחֲרֵי כֵן'. המלכות מתקנת לא רק עוול כלכלי; היא מחזירה כבוד — למתים, ודרכם לארץ כולה.

וַיְדַבֵּר דָּוִד אֶת דִּבְרֵי הַשִּׁירָה — מגוליית ועד השירה

לפני השירה עצמה סוגר הפרק הקודם מעגל יפה: דוד ואנשיו נלחמים בארבעה ילידי הרפה — שרידי הענקים. כשדוד עלה לבמה בפעם הראשונה, זה היה מול גוליית; וכשהוא יורד מן הבמה לקראת סוף הספר, הוא עומד שוב מול אותה משפחה — 'אִישׁ מָדוֹן', ענק נוסף שחירף את ישראל. יש פה יותר מסגירה ספרותית: הענקים הם שרידי עולם קדום בעייתי, ודוד — שעל פי המדרש קיבל שבעים שנה מחייו של אדם הראשון — הוא זה שמסיים את תפקיד חיסול השרידים האלה. מה שהתחיל במשה, נמשך ביהושע ובכלב, מסתיים בדוד: הענק האחרון נופל בדיוק כשהמלכות עומדת בשלמותה.

ואז — השירה. 'וַיְדַבֵּר דָּוִד לַה' אֶת דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת, בְּיוֹם הִצִּיל ה' אוֹתוֹ מִכַּף כָּל אֹיְבָיו וּמִכַּף שָׁאוּל'. שירה שמבוססת על כל חייו: הבריחות, הרדיפות, המלחמות — הכול נאסף לתוך תודה אחת. והפתיחה עצמה היא שיעור בתפילה: 'מְהֻלָּל אֶקְרָא ה' — וּמֵאֹיְבַי אִוָּשֵׁעַ'. שתי תנועות תמיד ביחד — הלל ובקשה. מול בן אדם שאתה מודה

לו פעם אחת על ישועה אחת, או מבקש ממנו כשאתה מעריך שיוכל לעזור — מול אלוקים, שהוא נצחי, אתה לעולם גם מהלל וגם מבקש. והישועה באה דרך הקריאה וההילול יחד.

השירה הזאת קיימת גם בתהילים (י"ח), בשינויים קטנים — וכבר ראינו את הכלל: בשירה כופלים מילים ומשפטים, וכשכופלים משנים. הכפילות אינה שגיאה; היא טבע השירה. אבל העומק האמיתי נמצא במבנה הפנימי: אחרי תיאור הצרות — 'כִּי אַפָּפֻנִי מִשְׁבְּרֵי מָוֶת, נַחֲלֵי בְלִיַּעַל יְבַעֲתֻנִי' — מגיע ההיפוך. דוד עובר ממצוקה לכוח: לא רק 'ה' מציל אותי מן האויב', אלא 'ה' נותן לי את הכוח ללכת ולנצח'. והפסוקים מסבירים למה: 'יְגְמְלֵנִי ה' כְּצִדְקָתִי, כְּבֹר יָדַי יָשִׁיב לִי'. הקדוש ברוך הוא מתנהל עם האדם על פי דרכו — מידה כנגד מידה, כפי שכבר שרה חנה בפתיחת הספר: 'רַגְלֵי חֲסִידָיו יִשְׁמֹר'. הנהגת ה' במציאות, בפרטים הקטנים של החיים כאן בארץ ולא רק בשמים — זה העומק של כל ספר שמואל, והשירה היא תמציתו.

וכך נחתמים הפרקים: המלך שהלך 'לִרְעוֹת אֶת צֹאן אָבִיו' ונלקח 'מֵאַחַר הַצֹּאן', מסכם את חייו לא בסיכום פוליטי אלא בשירה. מגוליית ועד ילידי הרפה האחרון, מחורשת זיף ועד ירושלים — 'מִגְדּוֹל יְשׁוּעוֹת מַלְכּוֹ, וְעֹשֶׂה חֶסֶד לִמְשִׁיחוֹ, לְדָוִד וּלְזַרְעוֹ עַד עוֹלָם'.

סיכום

מפרק ט' ועד כ"ב עובר דוד את המעגל השלם של מלכותו. הוא פותח בחסד למפיבושת — הכרת האחר, היוצרת מקום גם למי שהעולם פסל; נכשל כשהוא נשאר בירושלים בשעת מלחמה — ומשלם בביתו; ואז מגיע הרגע שמבדיל אותו מכל דמות אחרת בספר: 'חָטָאתִי'. לא הצדקה, לא הסבר — הכרה. וממנה הכול נובע.

ביתו מתפרק בדיוק בקווים של הכשלון: מה שנלקח מבית אוריה חוזר ונלקח בתוך בית המלך. אבשלום לומד מן הבית את האלימות ואת החשבון הקר, ובונה מרד על התלבושת של מלכות בלי תוכנה — מרכבה, סוסים, חמישים רצים — מול אביו שיורד מן העיר יחף, מחזיר את הארון הביתה, ואומר 'אִם אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֵי ה' — וֶהֱשִׁבַנִי'. וכשהקללה מכה בו מן הצד, הוא אינו נלחם בה אלא קורא אותה: 'כִּי אָמַר לוֹ ה'... אוּלַי יִרְאֶה ה' בְּעֵינִי'.

והתפילה נענית. עצת אחיתופל — 'כַּאֲשֶׁר יִשְׁאַל אִישׁ בִּדְבַר הָאֱלֹהִים' — מופרת דרך חושי; החשבונות הישנים — של שאול, של הגבעונים, של רצפה בת איה — נסגרים

בכבוד; והפרקים נחתמים בדוד הזקן שר את שירת חייו: 'מְהֻלָּל אֶקְרָא ה' וּמֵאֹיְבַי אִוָּשֵׁעַ'. לא מלך שלא נפל — מלך שלמד לקום, וידע מי מקימו.

◆

וַיֹּאמֶר דָּוִד, הֲכִי יֵשׁ עוֹד אֲשֶׁר נוֹתַר לְבֵית שָׁאוּל, וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד בַּעֲבוּר יְהוֹנָתָן

(ט, א)

וַיְהִי לְעֵת הָעֶרֶב וַיָּקָם דָּוִד מֵעַל מִשְׁכָּבוֹ וַיִּתְהַלֵּךְ עַל גַּג בֵּית הַמֶּלֶךְ

(יא, ב)

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל נָתָן חָטָאתִי לַה׳, וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד גַּם ה׳ הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת

(יב, יג)

וְחָשַׁב מַחֲשָׁבוֹת לְבִלְתִּי יִדַּח מִמֶּנּוּ נִדָּח

(יד, יד)

אִם אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֵי ה׳ וֶהֱשִׁבַנִי וְהִרְאַנִי אֹתוֹ וְאֶת נָוֵהוּ, וְאִם כֹּה יֹאמַר לֹא חָפַצְתִּי בָּךְ הִנְנִי יַעֲשֶׂה לִי כַּאֲשֶׁר טוֹב בְּעֵינָיו

(טו, כה–כו)

הַנַּחוּ לוֹ וְיקַלֵּל כִּי אָמַר לוֹ ה׳, אוּלַי יִרְאֶה ה׳ בְּעֵינִי וְהֵשִׁיב ה׳ לִי טוֹבָה תַּחַת קִלְלָתוֹ הַיּוֹם הַזֶּה

(טז, יא–יב)

וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל טוֹבָה עֲצַת חוּשַׁי הָאַרְכִּי מֵעֲצַת אֲחִיתֹפֶל, וַה׳ צִוָּה לְהָפֵר אֶת עֲצַת אֲחִיתֹפֶל הַטּוֹבָה

(יז, יד)

בְּנִי אַבְשָׁלוֹם, בְּנִי בְנִי אַבְשָׁלוֹם, מִי יִתֵּן מוּתִי אֲנִי תַּחְתֶּיךָ, אַבְשָׁלוֹם בְּנִי בְנִי

(יט, א)

מְהֻלָּל אֶקְרָא ה׳ וּמֵאֹיְבַי אִוָּשֵׁעַ

(כב, ד)

לתגובות, הערות ולהצטרפות לרשימת תפוצה לקבלת העלון ומאמרים שבועיים:

shiurimholzman@gmail.com 052-761-5923

נערך על ידי: הרב שלמה שפירא · 050-568-4878

המאמר נערך מתוך תמלולי שיעורים שנמסרו בעבר, ועל דעת העורך בלבד

מן המים

ע ל נ ״ך

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

מעשי דוד האחרונים

אִישׁ מִלְחָמוֹת אַתָּה

לאחר שמסופר לנו בחציו הראשון של ספר שמואל על תהליך עלייתו של דוד למלוכה, מתוך כל הרדיפות שנרדף על צוואריו, איך שהומלך לבסוף על ידי כל העם, ועלה להתיישב בירושלים. מתברר שכנראה זה רגע השיא, כי מכאן ואילך נראה, שלא כל מה שהוא מנסה לעשות הולך בדרך החלקה.

בתחילה זה מתחיל עם מעשה הארון ופרץ עוזה. כשהוא כבר מעלה לבסוף את ארון ברית ה' לירושלים מיכל מבקרת את התנהגותו, ואין לה וולד עד יום מותה, דבר המציב אתגר להמשך מלכותו של דוד. להלן רוצה דוד לבנות בית לה', ונתן הנביא נשלח להגיד לו כי הוא לא יבנה בית לה' אלא זרעו שיבוא אחריו. דוד יושב לפני ה' ומתרצה לפניו כעבד לפני קונו, ומודה לה' ומקבל עליו את הדין.

הענינה הזאת מעיבה בדרך כלל את שמי דוד המלך עד סוף הספר, כשהעניינים לפעמים מסתבכים והולכים, ואינם נפתרים אלא בסוף, כשלאחר התיאור (ד"ה א כא, טז) של חרב המלאך הנטויה והמאיימת על ירושלים, מקים דוד מזבח בגורן ארונה היבוסי, שאז נראה כאילו באה לסיומה מסכת חייו מלאת ההרפתקאות והמכשולים - אל המנוחה.

ננסה לפרט ולהבין את מהלך הדברים מתחילתם עד סיומם מתוך הכתובים.

א. כִּי אִישׁ מִלְחָמוֹת אַתָּה

שמואל (ב, ז, א) נפתח: וַיְהִי, כִּי-יָשַׁב הַמֶּלֶךְ בְּבֵיתוֹ; וַיהוָה **הֵנִיחַ**-לוֹ מִסָּבִיב, מִכָּל-אֹיְבָיו. וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ, אֶל-נָתָן הַנָּבִיא, רְאֵה נָא, אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּבֵית אֲרָזִים; וַאֲרוֹן, הָאֱלֹהִים, יֹשֵׁב, בְּתוֹךְ הַיְרִיעָה. ולבסוף הולך ומתאר: איך שבאה נבואה לנתן הנביא שלא דוד יבנה את הבית, אלא בנו אשר ה' יכין ממלכתו וכסאו יהיה נכון הוא יבנה בית לשמי, ומתוארת תפילת דוד המלך ע"ה כשהוא יושב לפני ה' (כנגד ישיבתו בביתו).

ולהלן בסימן הבא פותח: וַיְהִי אַחֲרֵי־כֵן, וַיַּךְ דָּוִד אֶת־פְּלִשְׁתִּים וַיַּכְנִיעֵם; וַיִּקַּח דָּוִד אֶת־מֶתֶג הָאַמָּה מִיַּד פְּלִשְׁתִּים: וַיַּךְ אֶת־מוֹאָב, וַיְמַדְּדֵם בַּחֶבֶל הַשְׁכֵּב אוֹתָם אַרְצָה, וַיְמַדֵּד שְׁנֵי־חֲבָלִים לְהָמִית, וּמְלֹא הַחֶבֶל לְהַחֲיוֹת; וַתְּהִי מוֹאָב לְדָוִד, לַעֲבָדִים נֹשְׂאֵי מִנְחָה.

ויש לעיין: הלא נאמר לעיל שה' הניח לדוד מכל אויביו, ואיך אנו ממשיכים וקוראים, על מלחמות נוספות של דוד?

כפי הנראה מתברר כי לא יאה לו המנוחה, ותפקידו כאיש מלחמות לא הסתיים, אף שכך היה נראה לכאורה, כי הוא חושב בתחילה עכ"פ להתגרות מלחמה עם מואב, שעשו עמו הרע בהורגם את אביו ואימו (רש"י ח, ב), וממשיך כביכול לסכם ענייניו ולסיים חובותיו כמו עשיית החסד עם מפיבושת בן שאול הפיסח בב' רגליו (שריד ופליט לתפארת כבוד מלכות שאול). אח"כ חושב לעשות חסד עם בני עמון כאשר עשו עמו, אבל הם אינם נותנים בו אמון, ומתפתחת ביניהם מלחמה ממושכת שלא ברצון דוד. במלחמה הזאת דוד המלך אינו רוצה להילחם, (גם אנחנו הלומדים כבר מואסים כביכול במלחמות האלו הממושכות), כי הלא לא זאת הייתה

תוכניתו, והוא שולח את שר צבאו יואב ואבישי אחיו וכל הגיבורים אשר איתם, אבל מתברר כי המלחמה אינה פשוטה כל עיקר, ולעת צאת המלכים שולח דוד המלך שוב את שר צבאו למלחמה, אז מזדמן לדוד המלך הניסיון הגדול של בת שבע וכל מה שאירע בעקבות כך. כנראה מלחמה וניסיון זה גדולים יותר מכל המלחמות שהיו לו לדוד מעודו.

הקריאה במעשי דוד באופן כללי, מזכירה את יעקב שביקש ליישב בשלווה וקפץ עליו רוגזו של יוסף. והקריאה במעשה בת שבע באופן פרטי, מזכירה לנו את אבי אבותיו יהודה ברדתו מהמלכות, לאחר מכירת יוסף, ומעשה תמר שבאה בעקבותיו, גם שם יש ירידה (דהיינו הפסקה במהלך המלכות הציבורית והתכנסות לעניינים הפרטיים), חטא, והודאה, (ובהמשך גם את מעשה בועז וגבורתו במעשה רות, שקרה גם הוא באופן נסתר כידוע). אין ספק כי מעשים אלו מכבשונו של עולם הם באים, והדברים ניכרים גם מהכתובים, שהרי בתחילת הפרשיות נא' לו כי בן יולד לו, ומיכל כבר הוזכר כי לא היה לה וולד עד יום מותה, ואישה אחרת לא באה שם בחשבון, והזדמנה לו דווקא בת שבע בניסיון כזה, ודווקא היא נעשתה אֵם של מלכות, אלא שכל מעשה זה גבוה מעל גבוה הוא, אבל הניסיון והמלחמה והחטא וההודאה והתשובה, והכאב במות הילד, והנחמה בלידת ידידיה, ומלחמות פנים המשפחתיות הכאובות והבלתי פוסקות שבאו אח"כ על דוד, כמו שהובטח לו שאכן בכך ייענש, מלמדים על מסכת חייו הסוערת, שכל מהותם היא המלחמה הבלתי פוסקת והבלתי נגמרת - עד סוף ימיו ממש.

ברי שרק על רקע זה יש לנו לקרוא את המעשים האלה, כי אינם מעשים פרטים וחטאים פרטים של דוד, אלא הם הרקע של כל מלכותו. והטעם שנכתבו, וגם התביעה עליהם ע"י נתן הנביא, הייתה על רקע ביזוי שם שמים, לאמר שאין אלו מעשים פרטים, אלא הם ארוגים לטוב ולמוטב, במסכת מלכותו של דוד המלך היושב על כיסא מלכות ה', וכל המעשים מבטאים את הזעזועים במלכות ה' שלא הייתה עוד שלימה בשעה זו, והייתה אמורה להשתלם במלכות שלמה המלך ע"ה.

ב. דוד הגולה

העונשים האיומים הניחתים על דוד אחרי החטא, כשחזונו של נתן הנביא בפרט מה שנא' לו, 'כֹּה אָמַר ה' הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ וְלָקַחְתִּי אֶת נָשֶׁיךָ לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרֵעֶיךָ וְשָׁכַב עִם נָשֶׁיךָ לְעֵינֵי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֹּאת. כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ בַסָּתֶר וַאֲנִי אֶעֱשֶׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל וְנֶגֶד הַשָּׁמֶשׁ'. מתקיים בברחו מירושלים מפני אבשלום בנו, ובעצת אחיתופל שוכב אבשלום עם פילגשיו אותן הניח דוד 'לשמור הבית', לעיני כל ישראל נגד השמש (טז, כב).

מבחינת הפשט, יש כאן מקום עיון על הנהגת דוד, על מה ולמה עשה כן לברוח מפני אבשלום בנו, ומה היה הרווח בכך, וכי מה ההבדל בין מה שהתארגן למלחמה ביער אפרים כשהוא גולה וחפוי ראש, לבין שהיה עורך עמו מלחמה ממקומו בירושלים, וכי מה ההבדל בין מה שעשה אח"כ בסימן כ' לשבע בן בכרי שחשש ממנו כמבואר שם יותר מאבשלום, ולמה חילק הנהגתו כששם לא חשב לברוח, בעוד כאן ברח, וגרם לאבשלום להתחזק לכאורה במרדו בו, וצריך עיון.

ועל דרך הפשט נראה, שדוד ידע כי בחטאו הוא נענש, והעדיף להיות מבחינת נרדף אשר אלוהים מבקשו. כמו שאומר דוד לאבישי בן צרויה, בקללו אותו שמעי בן גרא קללה נמרצת, בשעה שהוא בורח מירושלים אבל וחפוי ראש 'אוּלַי יִרְאֶה ה' (בעוני) בְּעֵינָי וְהֵשִׁיב ה' לִי טוֹבָה תַּחַת קִלְלָתוֹ הַיּוֹם הַזֶּה'. הרי שחשב זאת לו לטוב להיות מושפל ובורח, וכקבלת הדין, בתקווה שעי"כ יתהפך עליו גזר דינו המר לרחמים מאת ה'.

עוד נקודה המצריכה עיון רב ומעוררת השתאות רבה, היא הנהגת דוד עם מפיבושת הנכה בן יהונתן, האיך קיבל את הלשון הרע של העבד ציבא עליו, ולא עוד אלא שבשובו למלכותו לירושלים, כשהוכיח לו מפיבושת שלא היה בו שמץ של מרד כלפיו, ולא עוד אלא שהתאבל עליו כל אותו זמן, ורק מחמת נכותו לא יכול היה לסכל את עצת עבדו הרעה, לא חזר בו לגמרי, אלא חילק את השדה בינו לציבא. הדברים נוקבים ומזעזעים עד תהום, על מה ולמה עשה כן דוד, והלא לכל אורך הדרך אנו שומעים ממנו רק קבלת הדין, ונפש שפלה, ואפי' בחוזרו

לירושלים, אינו עורך חשבון עם שמעי בן גרא אלא אומר שוב לאבישי '....מַה לִּי וְלָכֶם בְּנֵי צְרוּיָה כִּי תִהְיוּ לִי הַיּוֹם לְשָׂטָן הַיּוֹם יוּמַת אִישׁ בְּיִשְׂרָאֵל כִּי הֲלוֹא יָדַעְתִּי כִּי הַיּוֹם אֲנִי מֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל שִׁמְעִי לֹא תָמוּת וַיִּשָּׁבַע לוֹ הַמֶּלֶךְ, ולמה כאן שינה את הנהגתו בסמוך ונראה (ומפליא איך שבב' המקומות באו הסיפורים סמוכים זל"ז), כלפי מפיבושת הצדיק, ולא נהג אתו כדינו, וצריך עיון גדול.

ומה שנראה מעט בעניין עמוק זה, שכפי מה שנראה לכל אורך הדרך, ראה דוד מלכתחילה את עצמו לא כמולך בחסד גמור על כל שבטי ישראל, ולא חדל לחשוש שמא תיחלק המלוכה בינו לבין בית שאול, וגם נראה שהממלכה עצמה הייתה כל הזמן במתח מתמיד, האם אכן תתאחד המלוכה תחת דוד המלך על כל ישראל, או שמא לא תהיה מלכותו שלימה, ויחול בה איזה קרע על רקע זה; וכמו שמצינו גם להלן את מעשה שמעי בן גרא, ומעשה שבע בן בכרי, המתרחש על רקע המתח הזה עצמו בחזרתו של דוד המלך לירושלים (ס"ס יט). והנה מפליא הדבר, שדווקא אחר כל זאת, כשבורח דוד, הרי הוא בורח למחניים שם הומלך (ש"ב, ב, ח) ע"י אבנר, איש בושת בן שאול - על כל ישראל, והמלחמה בין צבאו לצבא אבשלום מתנהלת דווקא ביער אפרים.

ונראה מזה שהיא הנותנת, שבעוד שאבשלום התנשא למלוך מחברון ואילך כדוד אביו בשעתו, אחר שגנב לב כל שבטי ישראל אליו, הוצרך דוד לעשות את המסע ההפוך לגלות מירושלים למקום הכי רחוק, בו מלכותו הייתה כביכול פחות מובנת מאליה, ודווקא בדרך הייסורים וההשפלה הזאת, היה צריך להחזיר לעצמו את מלכותו בדרך הקשה. ולכן קיבל דוד המלך בהליכתו מירושלים את קללתו הנמרצת של שמעי בן גרא בן הימיני שנזדמן לו שם, ובחזרתו לירושלים, את התנצלותו המבישה והמתרפסת, כי ראה בזה בדיוק את המסע והמסלול אליו יצא ואשר ממנו שב, כשחזרה אליו מלכותו במלחמה ביער אפרים, ובמפורש אנו רואים את המסלול של המלכתו המחודשת שהתחילה דווקא בשאר שבטי ישראל, עד שדוד מתלונן (שם, יט, יד) לזקני יהודה 'אַחַי אַתֶּם עַצְמִי וּבְשָׂרִי אַתֶּם וְלָמָּה תִהְיוּ אַחֲרֹנִים לְהָשִׁיב אֶת הַמֶּלֶךְ'.

ואכן המתח הזה הממשיך בהשבת דוד למלכותו, כמעט קורע שוב את הממלכה, כי דוד המלך אחר ששב למלוך באמת מתחזק בבני יהודה, ושאר בני ישראל מרגישים את הבגידה הדקה הזאת, שעל אף שהם היו הראשונים להחזיר את עטרת המלכות לדוד, אין דוד מלכם מולך עליהם בשווה כעל בני יהודה, ומכאן מרד שבע בן בכרי שתוקע בשופר ואומר לכל ישראל 'אֵין לָנוּ חֵלֶק בְּדָוִד וְלֹא נַחֲלָה לָנוּ בְּבֶן יִשַׁי אִישׁ לְאֹהָלָיו יִשְׂרָאֵל', ואמנם כאן דוד אינו חושש כל עיקר להילחם ממעוזו בירושלים, כי אכן זאת היא מלחמה אשר הייתה נטושה בין ישראל ליהודה, ואשר קיימת באוויר כל הזמן במובן מה, ומקומה הוא יהודה מול ישראל, ומול שבע בן בכרי שמרד במלכותו, ואינה דומה לאויב מבית שקם עליו בדמות בנו, ואשר איים לנשלו ממלכותו – ביהודה, שם הוצרך דווקא לגלות לאפרים, ולהתחיל כביכול מהצד ההפוך - את הכל מהתחלה.

בדרך זו נראה להיכנס ולהבין מעט את הנהגתו של דוד עם מפיבושת, כי הלא בחסדו הכניס דוד כאילו את צרתו אל ביתו, ולא עוד אלא שנתן לו בחסדו ובאהבת נפשו אל אביו, חלק ונחלה ביהודה מכורתו, והנה בשעה שממלכתו נקרעת ממנו, איך לא יאמין ללה"ר של העבד, הלא את אשר יגור בא לו, כי דוד כמו שאכן בסוף אירע, אכן הריח את המתח הזה בממלכה אשר האיחוד המלאכותי משהו, שלא הצליח לאחדה לאורך כל הימים.

דוד המלך אשר ראוי היה שליבו יהיה לב כל ישראל, גם בחזרתו למלכותו לא השכיל לאמץ את ישראל שתמכו בו בברחו מפני בנו, ולבסוף הם שהתחילו להחזירו למלכות, ובמעשה החלוקה הזאת, אכן כמו הפנים - שעתידה המלכות להיקרע ולהיחלק לבסוף.

ורבותינו ברוחב דעתם גילו לנו זאת (שבת נו.): "אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר דוד למפיבושת אתה וציבא תחלקו את השדה, יצתה בת קול ואמרה לו: רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה. אמר רב יהודה אמר רב: אילמלי לא קיבל דוד לשון הרע לא נחלקה מלכות בית דוד, ולא עבדו ישראל עבודה זרה (שעל ידי שנחלקה המלכות העמיד ירבעם העגלים, שלא יעלו ישראל לירושלים לממשלתו של רחבעם - רש"י), ולא גלינו מארצנו".

לב מי לא יסתער למשמע הדברים הנוקבים הללו, כי במעשה קטן לכאורה, טמון עניין גדול כ"כ, כמה יש לנו ללמוד מכך, כי ברחשי הנפש הדקים נזרעים ונטמנים הזרעים אשר מצמיחים פירות לטוב ולמוטב - לנצח נצחים.

לתגובות: 7648551@gmail.com

מעמקי הנ"ך

הרב יחיאל מאיר

גליון שבועי בעיון בספרי הנביאים · ספר שמואל · גליון י"א

חטא דוד ובת שבע

פרשת דוד ובת שבע היא מהקשות שבספרי הנביאים. דוד, שה' בחר בו למלך על ישראל לדורות, ושכל ספר תהלים הוא עדות לדבקותו, רואה אשה רוחצת מעל הגג, לוקח אותה אליו כשבעלה במלחמה, ומשם המעשה מתגלגל עד הריגת אוריה בחרב בני עמון. נתן הנביא בא אליו במשל כבשת הרש, ודוד מודה: "חָטָאתִי לַה'" (שמואל ב יב, יג).

הקושי הגדול כאן הוא לא רק חומרת המעשה, אלא עצם האפשרות שאדם כדוד ייכשל דווקא בדבר זה. במאמר זה נבאר שהתשובה תלויה בהבנת גדלות האדם עצמה, ובשינוי שעבר על נפש האדם מאז ימי דוד ועד דורותינו, וכדלהלן.

א] הקושי בחטא דוד

איתא בשבת (נו.): "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה", שכל היוצא למלחמת בית דוד היה כותב גט כריתות לאשתו, ונמצא שבת שבע לא הייתה אשת איש בשעת המעשה. ולכן דרש שם רבי יונתן שהנביא אמר "וְאֶת אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי קָנִיתָ לְךָ לְאִשָּׁה" (שמואל ב יב, ט), כלומר "ליקוחין יש לך בה".

אמנם לימוד זכות זה לא מוסכם. רבי דרש שם "מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה' **לַעֲשׂוֹת** הָרַע" (שם) – שביקש לעשות ולא עשה, ורב אמר עליו: "רבי דאתי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד". וכן בכתובות (ט.) שאלה הגמרא על "מעשה שהיה" (ופירש רש"י שהוא מעשה בת שבע) מפני מה לא נאסרה, והרי אשת איש שזינתה אסורה לבעל ולבועל, ותירצה "התם אונס הוה"; ורק בתירוץ השני הביאה את דברי רבי שמואל בר נחמני על הגט.

ויתר על כן, גם אם נקבל את לימוד הזכות, עיקר החטא במקומו עומד. משל כבשת הרש שהמשיל נתן מלמד שהיה כאן מעשה פסול מאוד: העשיר שיש לו "צֹאן וּבָקָר הַרְבֵּה מְאֹד" לוקח מהרש את כבשתו היחידה (שמואל ב יב, א-ד). ויש כאן גם סרך של ניאוף, שהרי בת שבע עדיין הייתה קשורה לאוריה.

אך הקושי העיקרי הוא בעניין אחר. כל החכמים והצדיקים שאנחנו מכירים ויודעים את דרכם, הן החיים איתנו היום והן גדולי האחרונים, רחוקים מאוד אפילו מניסיון בעניין זה. ואם נשמע על אחד מהם שרצה ללכת לעבור עבירה כזו, ורק לבסוף גבר על יצרו וחזר בו, כבודו יפחת בעינינו. וגם כל אחד מאיתנו, הפשוטים והקטנים, יודע בנפשו שהוא רחוק מאוד מלהיכשל בדבר זה, ואפילו ניסיון של ממש אין לו בו. ואין לתרץ בפשטות ש"כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו" (סוכה נב.), שהרי אנחנו רואים שדווקא הרחוקים מהתורה הם שניסיונם בזה גדול משלנו. והיאך דוד, שה' בחר בו ושצדקתו ודבקותו ידועות לנו, לא רק שנתנסה בדבר זה אלא אף נכשל בו, ונגררו לו ממנו עוד חטאים?

ב] דחיית הביאור בדרך ה"תיקונים"

יש שביקשו לבאר את המעשה על פי הנסתר: שדוד תיקן בו תיקונים גדולים בעולמות העליונים, שאין לנו השגה במעשיו, ושלא הייתה כאן תאווה כלל.

אך הביאור הזה נסתר מהכתוב עצמו. דוד לא בא עליה עד ש"וַיַּרְא אִשָּׁה רֹחֶצֶת מֵעַל הַגָּג **וְהָאִשָּׁה טוֹבַת מַרְאֶה מְאֹד**" (שמואל ב יא, ב), וזו הייתה סיבת חטאו. ואם עשה זאת לשם תיקונים נשגבים, למה המתין עד שראה אותה רוחצת על הגג?

ויתר על כן, האומרים כן לא משבחים את דוד אלא משפילים אותו, ומלמדים עליו חובה ולא זכות. אדם חלש שלא כובש את יצרו ונופל בזנות, אמנם מעשיו מגונים, אך הוא מומר לתיאבון. ה' ברא את האדם עם יצר, "כִּי הוּא יָדַע יִצְרֵנוּ זָכוּר כִּי עָפָר אֲנָחְנוּ" (תהלים קג, יד). אבל מי שבכל מעשיו צדיק וקדוש, ובדעת מלאה עובר על איסור ערווה כדי לתקן תיקונים, דינו גרוע שבעתיים, כמומר להכעיס. ה' ציווה אותנו חוקים ומשפטים לעשותם, מקטן ועד גדול, וזה מה שמוטל עלינו בעולם הזה. ומי שמבכר תיקון עולמות על פני קיום התורה מחליף דברי אלהים חיים בעניינים זרים. זה היה חטאו הגדול של שבתי צבי ימ"ש, שבחשבונות כאלו המיט צרות רבות על עמנו לתקופה ארוכה.

גם התועלת שמדמים בזה היא שקר. המחשבה שבעבירה על דברי אלהים חיים יתוקנו הנהרסות היא מחשבת כסילות. תורת ה' תמימה, והמציאות כולה, על כל רבדיה, מתאימה לה. חוקי ה' ישרים וטובים, והם המתקנים כל הרס ומרפאים כל מחלה, ובוודאי גם את פנימיות העולם, שבלשון המקובלים נקראת "עולמות עליונים". והעובר עבירה מקלקל את העולם כולו, גם את מה שלמעלה ממנו. לכן מוטב לומר כפשוטו שדוד נפל פעם אחת בתאוותו, ולא לתלות במשיח ה' קלון נורא כזה, ששכלו נעקם לחשוב שהרע הוא טוב.

ג] מהי גדלות האדם

כדי להבין את המעשה, צריך קודם לברר את מאמר חז"ל "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו", ומהי אותה גדלות שהיצר גדל עמה.

במה אדם נקרא גדול? אם נאמר שגדלותו בעסק התורה ובקיום המצוות, הרי ירבעם בן נבט חטא והחטיא את ישראל, ובכל זאת היה גדול מכל חכמינו, עד שתפסו הקב"ה בבגדו ואמר לו "חזור בך

ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן" (סנהדרין קב.). וכן אדם הראשון, שמיד כשנברא המרה את פי ה' וחטא בחטא החמור ביותר, שחז"ל החשיבוהו כשלוש העבירות החמורות יחד: "אדם הראשון מין היה... מושך בערלתו היה... כופר בעיקר היה" (סנהדרין לח:), ובגינו נגזרה מיתה על האנושות כולה ובאה רעה על העולם בכל ענייניו, ובכל זאת אין לנו אדם גדול ממנו, עד שאמרו חז"ל שקומתו הייתה "מן הארץ ועד לרקיע" (חגיגה יב.). ואם גדלות האדם לא תלויה בשמירת המצוות, במה היא תלויה? והיאך תלויה הגדלות בעניין שמחוץ לתורה, והרי התורה היא התכלית הגדולה של העולם?

אלא שאדם גדול הוא האדם שגדול **במה שהוא אדם**, וכפשוטו.

ה' ברא את האדם "בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ" (בראשית א, כז). האדם הוא הבריאה הקרובה ביותר לה' והדומה לו; עצם מציאותו ומבנה נפשו הם כביכול כצורה של מעלה, והוא גילוי השכינה הנשגב ביותר שבעולם הזה. לכן אדם הראשון, שה' "וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים" (בראשית ב, ז), היה מלא כולו באור ה', והשיג יותר ממה שהשיג משה: הוא שמע את "קוֹל ה' אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ בַּגָּן לְרוּחַ הַיּוֹם" (בראשית ג, ח), ודיבר עמו פנים אל פנים, ולולא חטאו לא היה מתבייש בדברו עמו.

ובהכרח שאדם זה, שהוא צלם אלהים, שורשו טוב גמור, וגם תשוקותיו ותאוותיו טובות בשורשן, שהרי הן חלק בלתי נפרד מצלם האלהים. גם הכוחות המשתוקקים משתלשלים ממציאות ה', ומצינו עניינים אלו בה' כביכול: "אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי" (במדבר כח, ב) – גם עניין האכילה וגם הנאת הריח. ובדברי הנביאים מצינו הרבה את עניין הזיווג: "כִּי בֹּעֲלַיִךְ עֹשַׂיִךְ ה' צְבָאוֹת שְׁמוֹ" (ישעיה נד, ה), "וּמְשׂוֹשׂ חָתָן עַל כַּלָּה יָשִׂישׂ עָלַיִךְ אֱלֹהָיִךְ" (ישעיה סב, ה). ואם כן, גם כשהכוחות האלו יורדים לאדם, הם לא עניין פחות, אלא גילוי כבוד ה' ככל שאר הכוחות שבאדם [ואין כאן המקום להאריך בעומק הדברים]. אמנם ברור שכאשר האדם משתמש בכוחות אלו בניגוד למטרתם הם נעשים רעים, ודווקא הכוחות שהנפש מתאווה להם וחומדת אותם קרובים להתעוות ולהתקלקל יותר משאר כוחות צלם האלהים שבאדם.

ד] "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו"

יש אנשים שנפשם כבויה ושוככת. רצונם חלש, תאוותיהם מעטות, והרגשותיהם עמומים. כל העולם ומלואו, שה' ברא כדי למלא את נפש האדם באורה, דומם אצלם; הם לא רואים בו תוכן, והוא להם כציץ יבש. כל מה שיאמרו להם יעשו, ולא יעלה על דעתם שאולי ההפך הוא הנכון. אנשים אלו רחוקים מצלם האלהים: הכוחות האנושיים שנאצלו ממנו יתברך כבויים בהם, ו"אין בשר המת מרגיש". וכשם שהם רחוקים מנשמת החיים שה' נפח באדם, "חֵלֶק אֱלוֹהַּ מִמָּעַל" (איוב לא, ב), כך הם רחוקים מכל הכוחות האנושיים שבנפש, ואור ה' חודר לנפשם בחולשה ובכהות. זהו אדם קטן, שכמעט אין בו את עיקר מעלת האדם, כל חד לפום דרגא דיליה.

לעומתו, אדם שנשמתו ממלאת אותו בעוצמתה, ממילא גם כוחות נפשו מתעצמים. גם יצריו גדולים: יש לו הנאה ממאכל ומזיווג, נפשו מרגישה כל דבר היטב, בין בצער ובין בשמחה, ורגשותיו לא עמומים. הוא מרגיש בכל דבר שבעולם מה עניינו ומה הוא אומר לנפש האדם, וממילא נפשו מתחברת לדברים רבים, מוחשיים ומלאי תוכן. גם יחסיו לבני אדם חיים ומלאים

יותר: "כִּי עַזָּה כַמָּוֶת אַהֲבָה קָשָׁה כִשְׁאוֹל קִנְאָה" (שיר השירים ח, ו). אדם זה קרוב יותר למושג "אדם" ולצלם האלהים שבשורש נשמתו; הוא האדם שעליו דיברה התורה ושלמענו נבראה הבריאה. זהו **אדם גדול**.

אך לאדם הגדול אין שום ערובה שיינצל מעיוות כוחותיו יותר מהקטן, והוא לא רחוק מהחטא יותר ממנו. אדרבה, ההפך הוא הנכון. מי שכוחותיו עזים ונפשו הומייה ירבה לחזר גם אחר דרכים מעוותות, כי תאוותיו גדולות ונפשו משוחררת, והוא תר יותר אחר לבבו ואחר עיניו. ואילו האדם הקטן, שאור ה' חודר לנפשו בכהות, שצלם האלהים שבו קטן וחלוש, לא נוטה לחרוג ממסגרותיו. הוא קרוב יותר להישאר בטבע נפשו הפשוט והמסודר מלתור אחר אורחות עקלקלות, ויצרו מסור בידו לעשות כאשר ציווהו אלהיו יותר מהאדם הגדול, שצריך כוח רב כדי לכבול את יצריו ותשוקותיו הגדולים [ומצב משובש זה, שהקרוב יותר לה' קרוב יותר למכשול, שורשו בחטא עץ הדעת, שהרחיק את סדר כוחות האדם מה', ואין כאן המקום להאריך]. ועל זה אמרו חז"ל: "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו".

ה] ירידת הדורות

ככל שהדורות יורדים ומתרחקים מאדם הראשון, מצלם האלהים ומהנשמה שה' נפח באדם, כך האנשים נעשים קטנים יותר. זהו עניין ירידת הדורות, וכך גם בהבנת התורה: כשהעולם כולו דומם לאדם ולא מעביר לו שום רגש חי, היאך יבין מה הוא לולב שיש בו כדי לשמוח לפני ה', איזה לחם הוא לחם עוני, ומה היא מלאכה ותיקון? וירידת הדורות לא עוסקת בצדקות או בריבוי העסק בתורה. אנחנו צדיקים יותר מאנשי בית ראשון, שעבדו עבודה זרה, וכלשון הכתוב "אֲבֹתֵינוּ חָטְאוּ וְאֵינָם וַאֲנַחְנוּ עֲוֹנֹתֵיהֶם סָבָלְנוּ" (איכה ה, ז). אבל ברוחנו ובנשמתנו אנחנו קטנים מכל אדם קדמון, ובוודאי מאבותינו, שהבינו את ענייני התורה וכוונותיה יותר מכל מי שבא אחריהם, מבית שני ואילך.

עיקר השינוי בעם ישראל היה בין בית ראשון לבית שני. כשעם ישראל נותק מארצו ומחייו הטבעיים, ואחר כך חזר אליה על פי ה', כבר היה בו השינוי, וכוחו נחלש. אנשי כנסת הגדולה ראו שעוצמת רגשות האדם היא שגרמה לחטאיו, ובגללה חטאו בעבודה זרה, ולכן קבעו את צורת עבודת ה' על דרך השמיעה לה' ולמצוותיו, ופחות על ההרגש הטבעי שבאדם. זהו שאמרו חז"ל ביומא (סט:) שהרגו את יצרא דעבודה זרה, ואת יצרא דעריות "כחלינהו לעיניה ושבקוהו". כלומר, מאז האדם פחות מונהג על ידי רגשותיו ומלומד יותר לכפות אותם מאשר בבית ראשון. וזה מחמת היחלשות נשמת האדם וכהות אורה: כיוון שהוא לא מרגיש את התוכן שבבריאה, הוא לא חוטא בעבודה זרה, אך גם לא מתנבא; וכיוון שהוא לא מרגיש את עומק נפשו ואת נפש העומדים מולו, גם תאוותו לא חזקה כל כך, והיא עניין חיצוני [וכמובן, שינוי זה, שנקבע על ידי חז"ל, לא ניתן בידי האדם לשנותו ולומר "גדול אני" ולחיות בצורה הטבעית ההיא, כל זמן שאין בו הכוח לעבוד את ה' בשלמות ולכפות יצר גדול כל כך. ולכן ביטלו אותה אנשי כנסת הגדולה, שראו שכבר זמן רב אין בנו הכוחות ההם, ובגלל הכישלון בדבר זה חרב הבית].

וכן אמרו בסנהדרין (עה.): "מיום שחרב בית המקדש ניטלה טעם ביאה וניתנה לעוברי עבירה". כיוון שהאדם לא מרגיש את תוכן הזיווג והחיבור בינו לבין האשה, טעם הביאה אצלו הוא עניין

חיצוני, והוא מרגיש רק את התועלת החיצונית שבזיווג. וזהו עצמו "כחלינהו לעיניה" של יצרא דעריות.

ו] הטבע האנושי בדורות הראשונים

בדורות הראשונים, שהיה להם טעם ביאה ורגשותיהם היו בעוצמתם, גם החיבור עצמו היה מרומם יותר, קשור יותר לתוכנו האמיתי ופחות חיצוני. ממילא גירוי היצר לא היה כוזב כשלנו, ובוודאי לא אצל גדולי הרוח. "נֶזֶם זָהָב בְּאַף חֲזִיר אִשָּׁה יָפָה וְסָרַת טָעַם" (משלי יא, כב) [ואף על פי כן אנחנו צריכים לשמירת העיניים גם מאשה כזו]: כשהיצר עומד בצורתו האמיתית, התאווה לא חושקת בדברים מאוסים. וכשם שהיא לא חושקת במיאוס, כך היא חושקת בעיקר במה שמתאים לה, לנפשה ולשורש נשמתה, ותאוות האדם לא הייתה סתם תאווה לאשה באשר היא אשה.

עוד יש לתת את הדעת, שבתקופה שבה החיים מתנהלים על פי טבעו של האדם ורגשותיו, החיים פחות מתנהלים על ידי כללים, ויותר על ידי רגשות וחוויות. הציבור לא מציב לעצמו כללים גמורים לצורת חייו, אלא כל אחד חי כטבעו ורגשותיו. בזמננו אין לנו ניסיון של ממש בחילול שבת או באכילת נבלות וטריפות, ואף בעריות כמעט אין ניסיון שאדם חושב ברצינות להיכשל בו; ואילו בדברים שלא מוגדרים בכללים ברורים, כמו ביטול תורה, אהבת ה' ויראתו ולשון הרע, אנחנו נוטים יותר להיכשל. בזמנם, כך היה גם ביצרא דעריות ובעבודה זרה: אלו היו טבע מתפרץ שקשה להשתלט עליו, כשם שלנו קשה להשתלט על לשון הרע העומדת בפינו.

ז] חטא דוד כפשוטו

עתה נשוב לחטא דוד ובת שבע. צריך לפרש שהחטא היה כפשוטו [מלבד איסור אשת איש, שיש שיטה שלא עבר עליו כיוון שאוריה נתן גט], ולא חלילה שעבר על רצון ה' מתוך חשבונות זרים. כשראה אותה רוחצת, והאשה טובת מראה מאוד, חשק בה מרוב התאווה שהתעוררה בו, ובגלל זה חטא, ככל אדם שחוטא משום שתקפו יצרו.

אלא שאצלנו התאוות מנותקות משורשן ומתוכנן האמיתי, ולכן עצם התאווה חשודה בעינינו, ואנחנו משתמשים בה רק בצמצום. ובדרך כלל מי שנופל בזה מעיד על עצמו שנפשו פחותה וירודה. אבל כשהתאוות והתשוקות מחוברות לשורשן, הן לא נמצאות "מחוץ למחנה", אלא הן חלק מהצורה השלמה של האדם השלם. וכך מתואר עם ישראל בימי שלמה: "יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל רַבִּים כַּחוֹל אֲשֶׁר עַל הַיָּם לָרֹב **אֹכְלִים וְשֹׁתִים וּשְׂמֵחִים**" (מלכים א ד, כ). וכיוון שהתאווה לא עומדת מחוץ לאדם השלם, גם הטעות בה לא רחוקה ממנו, והוא קרוב ליפול בה. אך הטעות הזו לא שייכת לעומק הטומאה. בלשוננו, היא דומה למי שאכל חלב במקום שומן: בוודאי חטא, אבל זה לא מה שמצטייר אצלנו על אדם שחוטא בעריות, אלא שיצרו הטה אותו, בעניין ישר וראוי, לבחור במה שלא ראוי לו במקום במה שראוי לו.

ח] "ראויה הייתה בת שבע לדוד"

ומה שיש אומרים בשם חכמי הסוד שדוד נתכוון לתקן בזה תיקונים, אין הכוונה כפשוטו, חלילה, אלא כמו שהתבאר: אצל אדם גדול כדוד, ובזמן ההוא, התאווה לא באה על דבר שלא מתאים לשורש נפשו. כשחשק באשה, היה זה משום שהרגיש אליה חיבור, והרגשתו לא הייתה חיצונית אלא פנימית ועמוקה, ממעמקי צלם האלהים שבו. ועל זה אמרו חז"ל בסנהדרין (קז.): "ראויה היתה לדוד בת שבע בת אליעם אלא שאכלה פגה". היא הייתה ראויה מעצם עניינה גם להעמיד את המשך מלכות בית דוד, שהרי בנה הוא שנבחר להמשיך את מלכות דוד, והוא שה' קרא לו "וְיְדִידְיָהּ בַּעֲבוּר ה'" (שמואל ב יב, כה).

ועצם תיקון האדם השלם בצורתו הנכונה הוא התיקון הגדול ביותר, וכל זה כלול בתאווה הפשוטה שלו. זו כוונת האומרים שנתכוון לתקן תיקונים: לשבר את אוזננו שלא הייתה זו תאווה ריקה ופחותה כשלנו, אלא תשוקה ממקום עמוק וראוי, שנתבקשה בשעה שלא הייתה ראויה לו. ולכן גם החטא היה כפשוטו, ודוד עצמו הודה לפני נתן "חָטָאתִי לַה'", וגם התיקון היה כפשוטו: מאותה אשה עצמה יצא שלמה, ידידיה, שבנה את בית ה'.

✦

לתגובות והערות

8484973@gmail.com

מעמקי ים

מאמרים • ספרים • שיעורים

הדפסת מאמר זה

שליחת תגובה

בעניין חטא בת שבע

לתוכן העניינים

בעניין חטא דוד ובת שבע יש כמה תמיהות יסוד. הגדולה מכולם היא איך לאחר חטא חמור כזה ה' ממשיך לאהוב את דוד ולבחור בו. ע"ז היה אפשר לומר שהכל בזכות התשובה. אבל עדיין קשה, ראשית כי היה ראוי שדוד יגרש את בת שבע, ולא ימשיך לחיות עם האשה אשר לקח בחטא. [גם אם לא מצד איסור בועל, מצד עניין האיסור, וכ"ש שיש כאן עניין של הרצחת וגם ירשת]. ושנית שה' בוחר להמשיך את המלכות מן הבן הנולד מן האשה הזו.

מוהר"ר אוריה יסד שהמפתח לענות על השאלות הללו הוא, שתיאור המאורעות בנביא, הוא תיאור כביכול מגמתי. תיאור המציאות הוא כדי להסביר על ידו את מעשי ה', וכיון שמגמת הנביא היא להסביר את כעס ה' ועונשו, אזי הוא מציג את המציאות, בצורה שיובן מאוד חומר החטא. אך בהחלט יתכן שהיו פנים נוספות למציאות, וכשאנו באים להבין את מחשבותיו של דוד, שיתכן גם שבשלהם ה' לא מאס בו לבסוף, אנו צריכים לתת את הלב אליהם.

אך יש בזה קושי מיוחד, שכן איך נוכל לידע את הזויות האחרות של המציאות, אם לא ממה שלמדנו הנביא, וצריכים אנו לחפש ולבקש ולדרוש [תרתי משמע] עד שנבין את מחשבות משיח ה'.

מכמה נקודות בפרשה ניתן להצביע על כך שהחטא לא היה ברור, וממבט אחר על המציאות לא היה כאן חטא. תחילה יש לראות זאת בכך שדוד לא שת אל ליבו שהוא חוטא עד שנתן בא להוכיחו, והרי חטא אשת איש ידוע לכל, ואיך דוד שליבו מכהו על כריתת מעילו של שאול, אין ליבו מכהו על חטא א"א החמור. ואנו רואים שהוא לא רואה שום חטא במעשהו עד כדי שכאשר בא אליו נתן הוא לא מבין את הנמשל.

גם בתוכחה נתן לא מוכיח אותו על החטא של שכיבתו איתה תחת אישה, על כל משמעות הטומאה והתועבה שבזה, אלא על לקיחתו אותה לאשה לאחר מותו. גם היחס של דוד אל הילד צריך הבנה, הרי מדובר בילד שהוא רצה להסתיר את אבהותו עליו, וסבר שיגדל בחיק אוריה, ויחשוב שהוא אביו, והוא ממזר או כעין ממזר, ואיך בכה עליו כל כך.

שליחת תגובה

עוד יש להתבונן בנאמר: וישלח דוד וידרוש לאשה ויאמר הלוא זאת בת שבע בת אליעם אשת אוריה החיתי. וישלח דוד מלאכים וייקחה ותבוא אליו. משמע שהייתה כאן דרישה ובירור, ובעקבות הבירור הוא החליט ללקחה. גם המשיב משיב 'הלוא' זאת, משמע שאיזו תוצאה גדולה יוצאת מכך שזו אשת אוריה החיתי. והיינו תוצאת לקיחתה, כמו שנעשה בפועל. ומכך שרק לאחר הבירור החליט ללקחה, משמע שלא הייתה כאן עברה בעלמא שלא יכול היה לשלוט ביצרו, אלא שבאיזו שהיא דרך הביא אותו הבירור הזה למסקנא שהיא מותרת.

והנה חז"ל אמרו שלא הייתה אשת איש שכל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו. והיה אפש"ל כעין זה, שאוריה החיתי גר תושב היה, וכ"כ ר"א בן הרמב"ם (שו"ת סי' כ"ה) בשם אביו. ושם א"צ גט כריתות, שהדבר תלוי בדעת האשה, כמו"ש בירושלמי (קידושין פ"א ה"א) ששניהן מגרשין זה את זה, וכל שיוצא למלחמה שאפשר שלא יחזור ממנה, יתכן ובתנאים מסוימים זה גם מוסרי שהאשה תעזוב אותו.

ומלבד הסמך שיש לדברי חז"ל ממה שאין נתן מוכיח את דוד על הניאוף כלל, עוד יש למצוא רמז לזה במה שנאמר בעונש: ולקחתי את נשיך, ושכב עם נשיך, ולבסוף נתקיים זה בפלגשים שאינן נשים גמורות. [וזה פשוט שבנשים גמורות לא היה אבשלום עושה תועבה זו לעיני כל ישראל בבואו למלוך, וזה הביאור גם בראובן ובפילגש בגבעה ואכ"מ] ושמא יש ללמוד מכאן, שאף אשת אוריה לא הייתה לו אשה גמורה, שהעונש ראוי הוא להיות מעין החטא, ואם היה חוטא באשה גמורה, היה ראוי גם ליענש באשה גמורה.

אך פשוט שעדיין אין זה מיישב כלל את השאלות, שזה מיישב רק מבחינה דינית, אבל לא מבחינה מוסרית, ואיך אפשר ליטול את אשת חברו שהוא מצפה לחזור אליה, ולהורגו בשביל כך.

ויש לתת את הלב למסגרת הסיפור, הספר מקדים לסיפור החטא את הכתוב: וַיְהִי לִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה לְעֵת צֵאת הַמְּלָאכִים וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶת יוֹאָב וְאֶת עֲבָדָיו עִמּוֹ וְאֶת כָּל יִשְׂרָאֵל וַיַּשְׁחִתוּ אֶת בְּנֵי עַמּוֹן וַיָּצֻרוּ עַל רַבָּה וְדָוִד יוֹשֵׁב

בִּירוּשָׁלָם: ולאחר סיפור המעשה מסיים הנביא: וַיִּלָּחֶם יוֹאָב בְּרַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּלְכֹּד אֶת עִיר הַמְּלוּכָה: וַיִּשְׁלַח יוֹאָב מַלְאָכִים אֶל דָּוִד וַיֹּאמֶר נִלְחַמְתִּי בְרַבָּה גַּם לָכַדְתִּי אֶת עִיר הַמָּיִם: וְעַתָּה אֱסֹף אֶת יֶתֶר הָעָם וַחֲנֵה עַל הָעִיר וְלָכְדָהּ פֶּן אֶלְכֹּד אֲנִי אֶת הָעִיר וְנִקְרָא שְׁמִי עָלֶיהָ: וַיֶּאֱסֹף דָּוִד אֶת כָּל הָעָם וַיֵּלֶךְ רַבָּתָה וַיִּלָּחֶם בָּהּ וַיִּלְכְּדָהּ:

מסגרת הסיפור היא, שדוד יושב בירושלים ויואב הוא זה שנלחם, מציאות שאינה מובנת מאליה, שהמלך אינו משתתף עם העם במלחמה, עד כדי שיואב חושש ששמו יקרא על לכידת עיר הבירה, והוא רואה בזה מעשה שלא יעשה, וקורא את דוד לבוא ברגע האחרון.

≡ לתוכן העניינים

בתוך סיפור המעשה אוריה אומר לדוד: וַיֹּאמֶר אוּרִיָּה אֶל דָּוִד הָאָרוֹן וְיִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה יֹשְׁבִים בַּסֻּכּוֹת וַאדֹנִי יוֹאָב וְעַבְדֵי אֲדֹנִי עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה חֹנִים וַאֲנִי אָבוֹא אֶל בֵּיתִי לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׁכַּב עִם אִשְׁתִּי חַיֶּךָ וְחֵי נַפְשֶׁךָ אִם אֶעֱשֶׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה: יש כאן שני נימוקים למיאון לבוא אל ביתו, האחד הארון וישראל ויהודה חונים בסוכות, שזה נימוק מוסרי מצד עצמו, והשני ואדוני יואב וכל עבדי אדוני, שזה נימוק ששייך רק ללוחם.

חז"ל למדו מן הכתוב ואדוני יואב שאוריה היה מורד במלכות, ויש בזה שני פירושים רש"י פי' שקראו ליואב אדוני, והתוס' פי' מפני שמיאן בדבר המלך לרדת אל ביתו. ונראה שאין כאן סתם מיאון לדבר המלך או אמירת 'אדוני' אלא בכל אחד מהם יש עומק. שהמיאון בדבר המלך, [כפי' תוס'] אינו מיאון בעלמא, אלא הוא מנמק שאין ראוי לאכול ולשתות ולבוא אל אשתו, כשהארון וישראל ויהודה יושבים בסוכות, בו בזמן שדוד יושב בירושלים באותו הזמן ואוכל ושותה, ואינו רואה בכך חיסרון, ויש כאן קריאת תיגר על הנהגת המלך.

נימוק נוסף שהוא מנמק את הסירוב הוא ואדוני יואב וכל עבדי אדוני על פני השדה חונים. אם הכל משרתים של המלך, וכעת המלך קרא לך לשוב מן השליחות, אין סיבה שלא ירד אל ביתו, רק מתוך מבט של אדוני יואב, שהוא אינו חייל של דוד אלא חייל של יואב, הוא לא יכול לרדת אל ביתו כשאדונו במלחמה. ויש כאן העמדת יואב לאדון תחת דוד [וכפי' רש"י].

שני העניינים האלו נעוצים זה בזה, אוריה התמכר אל המלחמה, והוא רואה בה את חזות הכל, לכן הוא סבור שאין ראוי לאדם לרדת אל ביתו לאכול ולשתות בזמן המלחמה, ולכן הוא רואה את שר הצבא כאדונו היחיד.

[ההריגה שהייתה בחרב בני עמון, יש לשמוע בה צליל מסוים, יתכן שאין כאן גדר מורד במלכות גמור להרוג בידים, אך אם המלחמה איבדה אצלך את המשקל הראוי, והיא קודמת אצלך ליחס הנכון למלך ולאשתך, ראוי גם שעל החיים היא תגבר].

יש מקום לחשוב שבדיני בני נח אשה שיש לה עילה על בעלה, שנראה שהוא עזב אותה ואינו חפץ בה עוד, הרשות בידה ללכת ולהיות לאיש אחר.

ומצינו כעין זה בשמשון, (שופטים טו א- ב) וַיְהִי מִיָּמִים בִּימֵי קְצִיר חִטִּים וַיִּפְקֹד שִׁמְשׁוֹן אֶת אִשְׁתּוֹ בְּגְדִי עִזִּים וַיֹּאמֶר אָבֹאָה אֶל אִשְׁתִּי הֶחָדְרָה וְלֹא נְתָנוֹ אָבִיהָ לָבוֹא: וַיֹּאמֶר אָבִיהָ אָמֹר אָמַרְתִּי כִּי שָׂנֹא שְׂנֵאתָהּ וָאֶתְּנֶנָּה לְמֵרֵעֶךָ הֲלֹא אֲחֹתָהּ הַקְּטַנָּה טוֹבָה מִמֶּנָּה תִּהִי נָא לְךָ תַּחְתֶּיהָ: ומבואר שבמנהג בני נח, כשהאיש עוזב את אשתו, אם היא מבינה שאין הוא רוצה בה, אזי היא הולכת לאיש אחר.

דוד מתחילה בירר ושמע שאשה זו היא בת שבע בת אליעם אשת אוריה החיתי, המשמעות בזה לגבי דוד הייתה שהיא אשת גר תושב, וסבר שמכיון שכך, ביכולתה להחליט על עזיבתה אותו, ולכן שלח אליה מלאכים ולקחה. הביטוי ויקחה ותבוא אליו, מורה שהלקיחה כאן היא לקיחה בדברי שכנוע ופיוס על ידי המלאכים, שכן אם הלקיחה היא בכפיה, [או כפיה בדברים] צריך היה לומר ויקחה אליו, ויקחה ותבוא אליו משמע, שהוא מצידו לקחה, וכתגובה לזה היא באה אליו, ודוד רואה בזה התרצות לעזיבת בעלה ולביאה אליו.

יתכן גם שיש כאן רמז, ללקיחת אישות, מלשון כי יקח איש אשה, שמתחילה היה לו לדוד מחשבה שיתכן שיבוא הדבר לידי אישות גמורה, ויתכן שאף הייתה הביאה כעין תנאי שאם לבסוף לא ישוב אוריה תהיה מעיקרא כאן לקיחת אישות. [וא"צ לזה תנאי בפועל, אלא זה בחינת בליבו ובלב כל אדם].

אח"כ מבואר שהאשה שבה לביתה, והיינו שלא סיימה מצידה את הקשר שלה לאוריה, והיא עדיין ציפתה לשובו. ושם ראתה שהיא הרה ושלחה לדוד.

✉ שליחת תגובה

כעת דוד קורא לאוריה, ובוודאי משמע שרוצה להסתיר את המעשה, וכמו שאמר כי אתה עשית בסתר, וטורח שישוב לביתו. אך נראה שבעקבות סירובו של אוריה לרדת לביתו שוב ושוב, סירוב שבעקבותיו דוד שופט אותו כמורד במלכות, דוד רואה בזה גם למפרע חיזוק לזכותה המוסרית של בת שבע לעזוב את בעלה אוריה, שכן הבעל

אשר רואה במלחמה את חזות הכל, עד כדי שכשהוא שב לביתו אינו יורד לביתו, זכותה של אשתו שלא להמתין לשובו [כל עוד בדיני בני נח עסקינן, או אם קיבלה ממנו גט כריתות].

גם אם הריגתו של אוריה מצד עצמה נכונה, אם היא זו שמאפשרת את לקיחת אשתו הרי זה פגום מאוד, וכעין האוסר את האשה בנדר הרי זה לא יישאנה, אך כיון שדוד סבור שבת שבע רשאית לעזוב את אוריה לאחר יחסו אליה במלחמה, אלא שכל עוד הוא חי היא תבוש מלעשות זאת, אין מיתתו כ"כ משמעותית ביחס ללקיחת האשה, ועל כן התיר זאת דוד לעצמו.

לתוכן העניינים

וזהו שאמור בדברי נתן את אוריה החיתי הכית בחרב, ואת אשתו לקחת לך לאשה, ואותו הרגת בחרב בני עמון. וכבר תמהו על הכפילות, כשעניין לקיחת האשה, נכנס בין הכאה להריגה.

ונראה שההריגה אינה חטא, אלא מפני שלקח את אשתו, ולקיחת האשה אינה חטא אלא מפני הריגת בעלה, שהריגת אוריה כמו שנתבאר אינה חטא, שהרי הוא אכן ביזה את המלך מאוד, ואף סרך מרידה היה בזה, אבל החטא הוא מצד האוסר את האשה על בעלה בנדר אל ישאנה, שהחלטתו להרוג את אוריה, הייתה בצירוף שיקול זר של לקיחת אשתו. ואף לקיחת האשה לעצמה אין בה חטא, שכאמור היא יכלה להחליט על עוזבה את בעלה בעקבות השתקעותו במלחמה יותר מדי, אלא שהריגתו כדי לאפשר את זה היא החטא.

ובאמת הסתום רב על הנגלה בזה עשרת מונים, אך יתכן שנגעתי באי אלו נקודות מן האמת הנעלמת שבמחשבות משיח ה'. ויהי רצון שכשם שהיפכתי בזכותיה דדוד, כן יהפך ה' בזכותי ויוציא כאור צדקי בתוך כל בית ישראל.

הדפסת מאמר זה

שליחת תגובה

39

דוד ובת שבע - הקלקול והתיקון

שמואל ב פרק יא, א-ג

וַיְהִי֙ לִתְשׁוּבַ֣ת הַשָּׁנָ֔ה לְעֵ֖ת| צֵ֣את הַמְּלָאכִ֑ים וַיִּשְׁלַ֞ח דָּוִ֣ד אֶת־יוֹאָ֗ב וְאֶת־עֲבָדָיו֙ עִמּ֔וֹ וְאֶת־כָּל־ יִשְׂרָאֵ֖ל וַיַּשְׁחִתוּ֙ אֶת־בְּנֵ֣י עַמּ֔וֹן וַיָּצֻ֖רוּ עַל־רַבָּ֑ה וְדָוִ֖ד יוֹשֵׁ֥ב בִּירוּשָׁלָֽ͏ִם׃ ס וַיְהִי| לְעֵ֣ת הָעֶ֗רֶב וַיָּ֙קָם֙ דָּוִ֔ד מֵעַ֖ל מִשְׁכָּבוֹ֑ וַיִּתְהַלֵּךְ֙ עַל־גַּ֣ג בֵּית־הַמֶּ֔לֶךְ וַיַּ֗רְא אִשָּׁ֛ה רֹחֶ֥צֶת מֵעַ֖ל הַגָּ֑ג וְהָאִשָּׁ֥ה טוֹבַ֥ת מַרְאֶ֖ה מְאֹֽד׃ וַיִּשְׁלַ֤ח דָּוִד֙ וַיִּדְרֹ֣שׁ לָאִשָּׁ֔ה וַיֹּ֖אמֶר הֲלוֹא־זֹ֑את בַּת־שֶׁ֣בַע בַּת־אֱלִיעָ֔ם אֵ֖שֶׁת אוּרִיָּ֥ה הַחִתִּֽי׃

הנביא מתאר כאן את מלחמת ישראל בעמון, בה יצאו כל חיילות בית דוד עם יואב שר הצבא וצרו על רבה, אבל דוד יושב בירושלים ואינו יוצא עמהם.

מיד לאחר מכן בעת הערב קורה המעשה עם בת שבע, בזמן שדוד מתהלך על הגג ורואה אשה רוחצת. יש סמיכות בין הענין שדוד יושב בירושלים ואינו יוצא עם כל הצבא להלחם לבין המקרה שבו הוא חוטא ולוקח את בת שבע אליו. הפרשנים ביארו את תשובת השנה כזמן שבו כל החיילות יוצאים עם מלכיהם בראשם, ודוד נשאר באותו זמן בביתו ולא יצא כמנהג המלכים. ובאותה השארות בבית הוא חוטא.

צורת המקרה היא שדוד מתהלך על הגג, ההליכה על הגג היא לא לצורך מטרה כל שהיא אלא שוטטות בעלמא, שהיא זו שמביאה אותו לראות את בת שבע ולקחת אותה. (המלבי"ם מאריך על פי הירושלמי שבשעה שהיה עוסק בסעודת עצמו היה ישן עד הערב, ופירוש הדבר שלא היה טרוד בענייני המלוכה אלא מתענג בענוגי עצמו).

יש כאן הבחנה מאוד ברורה בין שתי צורות ההנגה שיש למלך. יש אופציה אחת לצאת בראש העם למלחמה ולעסוק בענייני הציבור, שזו היא דרכו הנכונה של מלך, שבה הוא עושה הטוב והישר ופנוי רק להוביל את הממלכה; ויש את האופציה השניה שבה המלך שולח את העם לפניו למלחמה והוא עצמו נשאר בבית, שבאותה הדרך הוא סועד סעודות ומתענג בעינוגים ועוסק ברצונות האישיים שלו. ההמשך הישיר של של אותה הנהגה היא החיפוש וההסכלות סביב והרצון לקחת לו את אותה אשה יפה שהיא בת שבע בת אליעם אשת אוריה החתי.

שמואל ב פרק יא, ד-ה

וַיִּשְׁלַ֥ח דָּוִ֖ד מַלְאָכִ֑ים וַיִּקָּחֶ֣הָ וַתָּבֹ֤א אֵלָיו֙ וַיִּשְׁכַּ֣ב עִמָּ֔הּ וְהִ֥יא מִתְקַדֶּ֖שֶׁת מִטֻּמְאָתָ֑הּ וַתָּ֖שָׁב אֶל־ בֵּיתָֽהּ׃ וַתַּ֣הַר הָאִשָּׁ֔ה וַתִּשְׁלַ֖ח וַתַּגֶּד֙ לְדָוִ֔ד וַתֹּ֖אמֶר הָרָ֥ה אָנֹֽכִי׃

ואמנם, למדונו חז"ל שכל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, ודרשו שכל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו, ועל כן בהמשך השתלשלות הדברים כשמת אוריה במלחמה מתברר שהיתה פנויה מעיקרא ולא בעלה דוד באיסור.

אולם בפשוטו של מקרא ודאי שצורת המעשה היתה ברצון שלילי ומעשה שיסודו בחטא, כמו שנראה בכל הלך הפסוקים ובמהשך בכעס ה' והריגת הולד הנולד מאותו מעשה.

וביותר, שבהמשך הדברים נראה שכוונת דוד היתה שתשאר אשת אוריה ולא ימות במלחמה, ויחשבו כל העם שהולד הנולד הוא בנה של בת שבע מאוריה.

עוד מאמר חז"ל שמצריך תלמוד היא הגמ' בסנהדרין ש'ראויה היתה לדוד בת שבע בת אליעם, אלא שאכלה פגה'. דהיינו, שלקחה לפני הזמן המיועד.

הרעיון שראויה היתה לדוד בת שבע בת אליעם אומר שהצורה הנכונה היא לא שיקח אותה אליו במרמה תחת אוריה, אלא שתהיה פנויה מאוריה ואז ישאה דוד לו לאשה. כלומר, אותו מעשה ראשוני של לקיחת בת שבע הוא עיוות ביסודו, הגם שבאמת היא ראויה לו אחר כך להיות לאשה.

וכאן אנו רואים את המשך השתשלות הענין; הצורה שבה קרה המקרה הוא לא מתוך העיסוק של דוד בצרכי הממלכה אלא ברצונות והצרכים האישיים שלו כאדם ולא כמלך. במסגרת ההסתכלות הזו על המציאות דוד משוטט ורואה את מי שנכונה לו ומתאימה לו ומתוך זה הוא לוקחה אליו וחוטא. הצורה הנכונה בה היה צריך לנהוג היא יציאה עם העם למלחמה והתעסקות בצרכי ציבור. בצורה כזו של התעסקות היתה מגיעה אליו בת שבע בצורה הנכונה שאינה שייכת לבעלה.

שמואל ב פרק יא, ו-יג

וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶל־יוֹאָב שְׁלַח אֵלַי אֶת־אוּרִיָּה הַחִתִּי וַיִּשְׁלַח יוֹאָב אֶת־אוּרִיָּה אֶל־דָּוִד: וַיָּבֹא אוּרִיָּה אֵלָיו וַיִּשְׁאַל דָּוִד לִשְׁלוֹם יוֹאָב וְלִשְׁלוֹם הָעָם וְלִשְׁלוֹם הַמִּלְחָמָה: וַיֹּאמֶר דָּוִד לְאוּרִיָּה רֵד לְבֵיתְךָ וּרְחַץ רַגְלֶיךָ וַיֵּצֵא אוּרִיָּה מִבֵּית הַמֶּלֶךְ וַתֵּצֵא אַחֲרָיו מַשְׂאַת הַמֶּלֶךְ: וַיִּשְׁכַּב אוּרִיָּה פֶּתַח בֵּית הַמֶּלֶךְ אֵת כָּל־עַבְדֵי אֲדֹנָיו וְלֹא יָרַד אֶל־בֵּיתוֹ: וַיַּגִּדוּ לְדָוִד לֵאמֹר לֹא־יָרַד אוּרִיָּה אֶל־בֵּיתוֹ וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־אוּרִיָּה הֲלוֹא מִדֶּרֶךְ אַתָּה בָּא מַדּוּעַ לֹא־יָרַדְתָּ אֶל־בֵּיתֶךָ: וַיֹּאמֶר אוּרִיָּה אֶל־דָּוִד הָאָרוֹן וְיִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה יֹשְׁבִים בַּסֻּכּוֹת וַאדֹנִי יוֹאָב וְעַבְדֵי אֲדֹנִי עַל־ פְּנֵי הַשָּׂדֶה חֹנִים וַאֲנִי אָבוֹא אֶל־בֵּיתִי לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׁכַּב עִם־אִשְׁתִּי חַיֶּךָ וְחֵי נַפְשֶׁךָ אִם־ אֶעֱשֶׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה: וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־אוּרִיָּה שֵׁב בָּזֶה גַּם־הַיּוֹם וּמָחָר אֲשַׁלְּחֶךָּ וַיֵּשֶׁב

אוּרִיָּה בִירוּשָׁלָ͏ִם בַּיּוֹם הַהוּא וּמִסְפָּרֶת: וַיִּקְרָא־לוֹ דָּוִד וַיֹּאכַל לְפָנָיו וַיִּשְׁתְּ וַיְשַׂכְּרֵהוּ וַיֵּצֵא בָּעֶרֶב לִשְׁכַּב בְּמִשְׁכָּבוֹ עִם־עַבְדֵי אֲדֹנָיו וְאֶל־בֵּיתוֹ לֹא יָרָד:

דוד מורה לאוריה אחר המעשה עם בת שבע שירחזור לביתו כדרך כל אדם השב מהמלחמה, אבל אוריה מסרב.

אוריה מתנהג כאן בצורה ההפוכה לגמרי מהנהגת דוד; בעוד שדוד לא יוצא אחרי העם למלחמה ועוסק בצרכיו ורצונותיו עד כדי לקיחת אשה שאינה אשתו אליו - הרי שאוריה לא מוכן אפילו לחזור לביתו ולהיות עם אשתו בטענה שהארון וישראל ויהודה וגם כל החיילים נמצאים בשדה הקרב ואיך אוכל לחזור לביתי. יש לאוריה התמסרות מוחלטת לתפקידו במלחמה לאורך כל המהלך ועד הסוף שלא עזב את הקרב ולא ערער אחרי דוד עד מותו במלחמה.

שמואל ב פרק יא, יד-יז

וַיְהִי בַבֹּקֶר וַיִּכְתֹּב דָּוִד סֵפֶר אֶל־יוֹאָב וַיִּשְׁלַח בְּיַד אוּרִיָּה: וַיִּכְתֹּב בַּסֵּפֶר לֵאמֹר הָבוּ אֶת־אוּרִיָּה אֶל־מוּל פְּנֵי הַמִּלְחָמָה הֶחָזָקָה וְשַׁבְתֶּם מֵאַחֲרָיו וְנִכָּה וָמֵת: ס וַיְהִי בִּשְׁמֹר יוֹאָב אֶל־הָעִיר וַיִּתֵּן אֶת־אוּרִיָּה אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יָדַע כִּי אַנְשֵׁי־חַיִל שָׁם: וַיֵּצְאוּ אַנְשֵׁי הָעִיר וַיִּלָּחֲמוּ אֶת־יוֹאָב וַיִּפֹּל מִן־הָעָם מֵעַבְדֵי דָוִד וַיָּמָת גַּם אוּרִיָּה הַחִתִּי:

דוד שולח ספר ליואב דרך אוריה שבו הוא מצווה את יואב לשולחו אל מול המלחמה החזקה על מנת שימות. אוריה לא מערער אחרי דוד ומוסר את הספר אל יואב.

כאן מתחילה התכנית החדשה של דוד, מאחר שלא צלח בידו להשאיר את בת שבע אצל אוריה, הוא גוזר את דינו למיתה. אבל גם כאן אין זה בצורה של הריגה מכוונת אלא על ידי שיצא אל פני המלחמה החזקה.

נראה כאן שמראש לא היתה הכוונה להעמיד את אוריה במלחמה החזקה, אבל כיון שרצו שימות הניחו אותו שם. וכנראה שהמלחמה החזקה היא דבר מוכרח שאדם שנמצא שם מת. לעומת זאת הגיבורים אשר לדוד היו בכל המלחמות ולא מתו, וכנראה שבאמת לא היו מעולם במלחמה החזקה.

ברשימת הגבורים אשר לדוד אוריה החתי מופיע כאחד מהגבורים, אולם כאן הוא מסיים את תפקידו ועובר למקום ששם בהכרח ימות וממנו לא ישוב.

אפשר להסיק מכאן אולי שהמהלך של דוד בו הוא נשאר בבית ולא יוצא למלחמה ביחד עם חייליו הוא מהלך כללי ויסודי בכל תורת הלחימה של צבא דוד בה הגדולים והגבורים לא היו אלו שיוצאים לפני כולם אלא אדרבה, הם היו מוגנים יותר, ואנשי המיעוטים שהיו חלשים יותר הם אלו שהיו נגפים לפני האויב.

אוריה כאן מיישם בצורה מושלמת את ההיפוך מהנהגת דוד, החל מחוסר הנכונות לחזור לביתו ועד העמידה שלו בקו החזית על מנת למות במלחמה. והגם שהיה זה על פי ציווי של דוד ויואב - אוריה עכ"פ הוא זה שמגלם את אותה עמדה בצורה מושלמת.

חז"ל דורשים על אוריה שהיה מורד במלכות ולכן הרגו דוד, על שקרא ליואב ואדוני יואב בפני דוד. ועל פניו הוא ענין מקרי שאוריה מרד במלכות והחשיב את יואב כאדון לפני דוד ואין בזה קשר לכל השתלשלות העניינים שבהם דוד לקח את בת שבע ועל כן רצה להרוג את אוריה. ועוד שבפשוטם של מקראות אוריה לא בזה את דוד כלל, אלא אדרבה, התמסר מאוד לכל מה שהורו לו ולא רצה בכלל להמרות את פיו.

אולם לפי מה שנראה כאן אזי המרידה המלכות היא לא בהחצפת פנים לדוד או התנערות ממה שהוטל עליו בסמכות דוד - אלא עצם הנהגתו של אוריה היא הנהגה שמגלמת לחלוטין את ההיפך מדעת דוד, בה אוריה לא רואה את עצמו במרכז ומתבטל לחלוטין לכלל, לצבא המלחמה ולמלכות דוד. עצם הנהגתו היא מציאות כזו שסותרת את הנהגת דוד. דבר כזה הוא בבחינה של מרידה במלכותו של דוד.

שמואל ב פרק יא, יח-כה

וַיִּשְׁלַח יוֹאָב וַיַּגֶּד לְדָוִד אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַמִּלְחָמָה: וַיְצַו אֶת־הַמַּלְאָךְ לֵאמֹר כְּכַלּוֹתְךָ אֵת כָּל־דִּבְרֵי הַמִּלְחָמָה לְדַבֵּר אֶל־הַמֶּלֶךְ: וְהָיָה אִם־תַּעֲלֶה חֲמַת הַמֶּלֶךְ וְאָמַר לְךָ מַדּוּעַ נִגַּשְׁתֶּם אֶל־הָעִיר לְהִלָּחֶם הֲלוֹא יְדַעְתֶּם אֵת אֲשֶׁר־יֹרוּ מֵעַל הַחוֹמָה: מִי־הִכָּה אֶת־אֲבִימֶלֶךְ בֶּן־יְרֻבֶּשֶׁת הֲלוֹא־אִשָּׁה הִשְׁלִיכָה עָלָיו פֶּלַח רֶכֶב מֵעַל הַחוֹמָה וַיָּמָת בְּתֵבֵץ לָמָּה נִגַּשְׁתֶּם אֶל־הַחוֹמָה וְאָמַרְתָּ גַּם עַבְדְּךָ אוּרִיָּה הַחִתִּי מֵת: וַיֵּלֶךְ הַמַּלְאָךְ וַיָּבֹא וַיַּגֶּד לְדָוִד אֵת כָּל־אֲשֶׁר שְׁלָחָנִי יוֹאָב: וַיֹּאמֶר הַמַּלְאָךְ אֶל־דָּוִד כִּי־גָבְרוּ עָלֵינוּ הָאֲנָשִׁים וַיֵּצְאוּ אֵלֵינוּ הַשָּׂדֶה וַנְּהִי עֲלֵיהֶם עַד־פֶּתַח הַשָּׁעַר: וַיּוֹרוּ הַמּוֹרִים אֶל־עֲבָדֶיךָ מֵעַל הַחוֹמָה וַיָּמָת מֵעַבְדֵי הַמֶּלֶךְ וְגַם עַבְדְּךָ אוּרִיָּה הַחִתִּי מֵת: ס וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־הַמַּלְאָךְ כֹּה־תֹאמַר אֶל־יוֹאָב אַל־יֵרַע בְּעֵינֶיךָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה כִּי־כָזֹה וְכָזֶה תֹּאכַל הֶחָרֶב הַחֲזֵק מִלְחַמְתְּךָ אֶל־הָעִיר וְהָרְסָהּ וְחַזְּקֵהוּ:

לכאורה הכתובים טעונים ביאור; בפסוקים הקודמים מבואר שדוד הורה על ידי יואב לשלוח את אוריה למלחמה החזקה על מנת שימות, וכאן לכאורה נראה שלא זאת היתה הוראתו. יואב אומר למלאך שילך אל דוד ויספר לו את קורות המלחמה, וחושש מהתגובה של דוד שישאל למה נגשו אל העיר מאחר שיודעים מנסיון העבר את הסכנות הכרוכות בזה ואת העומדים מעל החומה שעלולים להרוג בהם. ובהמשך הדברים התשובה על זה תהיה שגם אוריה מת וזה מה שיניח את דעתו של דוד, ולא נתבאר מהת התשובה שתהיה בזה, הרי עיקר הטענה לא היתה על אוריה אלא על עצם

זה שנגשו לצור על העיר, ועוד, שמות אוריה לא פותר לכאורה את זה שמתו גם שאר אנשי המלחמה.

ותשובת דוד שהשיב אל המלאך היא שאל ירע בעיניך כי כזה וכזה תאכל החרב. ולכאורה אין בתשובתו כלום, ולא התייחס כלל אל הענין שמת אוריה.

ויש מן הפרשנים שביארו את דברי יואב לדוד באופן כזה שלא יבין המלאך שיד מכוונת היתה להמית את אוריה, ועל כן אמר לו שאם תעלה חמת המלך למה נגשו למלחמה יודיענו שאוריה מת, אבל האמת היא שדוד הוא זה שצווה ולא עלה על דעת יואב שיכעס על כך. אולם פירוש זה נשאר קשה, שהרי במפורש יואב אומר לו שמה שיניח את דעתו של דוד הוא שאוריה מת, ובוודאי שאמירה כזו היא אמריה מכוונת לכך שדוד רצה שימות אוריה במלחמה.

ואולי כוונת הדברים שוודאי כוונתו היתה שימות אוריה, אלא שלא התכוין שתהיה באמת מלחמה מסוכנת, ורק אוריה הוא זה שישלח קדימה אל מקום הסכנה. אולם יואב מדגיש שגם אוריה מת, כלומר שצורת ההריגה לא היתה מכוונת דווקא אל אוריה אלא שנכלל בתוך העם שצרו על העיר.

יואב לא סבר שדין אוריה למות בצורה ישירה, וכוונתו היתה להניח לצורת המלחמה להיות שונה מצורת המלחמה המקורית של דוד על ידי שיגשו למקום הסכנה ויחרפו נפשם בשביל לכבוש את העיר, ותוך כדי כך אוריה ימות.

יש כאן גישה עמוקה לדעתו של אוריה; אוריה עצמו הוא זה שרואה כך את פני המלחמה, אוריה הוא זה שמקריב את עצמו ואת רצונותיו בשביל העם ובשביל המלחמה לעומת דוד שלא נוהג בצורת המלחמה הזו ולא רוצה לסכן את עצמו ואת אנשיו בשביל מטרת המלחמה. יואב בהנהגתו זו נותן לאוריה לנהוג בצורה שבה הוא רואה את פני המלחמה וממילא מותו יהיה מוות מוצדק וראוי ולא מוות מכוון על ידי דוד.

דוד כששומע את דבר המלחמה מקבל את צורת הלחימה הזו ואומר למלאך שכזו וכזה תאכל החרב, דהיינו שיש מקום לצורה כזו של מלחמה. אם נגשים אל העיר לצור עליה ולכובשה יתכן שימותו גם ממיטב הלוחמים. וכך הוא מבכם דברי המלחמה ומקבל את דבריו של יואב.

שמואל ב פרק יא, כו-כז

וַתִּשְׁמַע֙ אֵ֣שֶׁת אֽוּרִיָּ֔ה כִּי־מֵ֥ת אוּרִיָּ֖ה אִישָׁ֑הּ וַתִּסְפֹּ֥ד עַל־בַּעְלָֽהּ׃ וַיַּעֲבֹ֤ר הָאֵבֶל֙ וַיִּשְׁלַ֣ח דָּוִ֔ד וַיַּאַסְפָ֖הּ אֶל־בֵּית֑וֹ וַתְּהִי־לֹ֣ו לְאִשָּׁ֗ה וַתֵּ֤לֶד לֹו֙ בֵּ֔ן וַיִּרַ֛ע הַדָּבָ֥ר אֲשֶׁר־ עָשָׂ֖ה דָּוִ֥ד בְּעֵינֵ֖י יְקֹוָֽק׃ פ

הנביא מתאר את הבשורה שמקבלת אשת אוריה על מות בעלה. כאן עדיין אין התייחסות לבת שבע כאשה בפני עצמה ובוודאי שלא שייכת לדוד - אלא אשת אוריה. לאורך כל הזמן מאז שלקחה דוד וגם אחר כך היא עדיין נאמנת בלבה לבעלה אוריה, ואף לאחר שמת היא בוכה וסופדת על בעלה שמת. היא עדיין מתייחסת לגמרי לבעלה אוריה. גם אחרי שתם האבל ולקחה דוד אליו לאשה עדיין אין כאן ניחומים אמיתיים והיא לא מתחברת בלבה אל דוד.

מיד אחר כך הפסוק ממשיך שהיא ילדה לו בן, ואז הרע הדבר אל ה'. יש סמיכות ושייכות בין המקרים והעניינים; דבר ראשון זה שהיא בוכה על בעלה אוריה ולא משלימה עם מותו, דבר שני הוא הלידה של הבן שנולד לה מדוד. דבר שלישי הרעת הדבר בעיני ה'.

לכאורה אין באמת קשר בין הדברים, הרי בסדר הפסוקים נאמר הרבה לפני כן שהיא הרה מדוד, ושם לא נאמר שהיה הדבר רע בעיני ה'. רק אחרי מות אוריה הדבר נעשה כביכול רע בעיני ה'.

ויותר נראה שעיקר הרעת הדבר הוא לא על עצם החטא אלא במציאות הוולד שנולד לדוד בזמן כזה שבת שבע בוכה על אוריה. הנקודה העקרונית של הדבר הרע היא זה שיש מצב של אישות בין דוד לבת שבע שנעשית בצורה לא נכונה, שיש לקיחה של אשה שהיא אשת אוריה אל דוד. ולדבר כזה לא יתכן המשך, לא יתכן מציאות של ולד מקשר כזה וצורת נישואים כאלו, ועל כן שנולד הילד שהוא הביטוי וההמשכיות של צורת הקשר הזו - אז המציאות הזו שנמצאת בעולם היא מציאות רעה בעיני ה'.

[הרעיון המקורי של דוד להשאיר את אוריה תחת בת שבע לא היה מקיים אמנם ולד שיצא מדוד אצל בת שבע תחת בעלה שהוא מעשה לא נכון ולא ראוי, אבל התקיימות הילד הוא בצורת הנישואין הנכונה של בת שבע עם בעלה אוריה. אבל שיש כאן צורה של בית עם ולד והמשכיות שמנסה להתקיים תחת הרצון של בת שבע לבעלה שאיננו - הוא מעשה רע.]

כאן רואים את המשך הנהגתו של דוד לאורך כל הדרך, שהולך אחר לבו ורצונותיו ולא מקיים את צורך העם, וגם לא את צרכיה ורצונותיה של בת שבע. בתוך מקום כזה נולד לו הוולד מבת שבע אשת אוריה, וכאן יצא הקצף מלפני ה'.

שמואל ב פרק יב, א-ד

וַיִּשְׁלַח יְקֹוָק אֶת־נָתָן אֶל־דָּוִד וַיָּבֹא אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ שְׁנֵי אֲנָשִׁים הָיוּ בְּעִיר אַחַת אֶחָד עָשִׁיר וְאֶחָד רָאשׁ: לֶעָשִׁיר הָיָה צֹאן וּבָקָר הַרְבֵּה מְאֹד: וְלָרָשׁ אֵין־כֹּל כִּי אִם־כִּבְשָׂה אַחַת קְטַנָּה אֲשֶׁר קָנָה וַיְחַיֶּהָ וַתִּגְדַּל עִמּוֹ וְעִם־בָּנָיו יַחְדָּו מִפִּתּוֹ תֹאכַל וּמִכֹּסוֹ תִשְׁתֶּה וּבְחֵיקוֹ תִשְׁכָּב וַתְּהִי־

לוֹ כְּבֶת: וַיָּבֹא הַלָּךְ לְאִישׁ הֶעָשִׁיר וַיַּחְמֹל לָקַחַת מִצֹּאנוֹ וּמִבְּקָרוֹ לַעֲשׂוֹת לָאֹרֵחַ הַבָּא־לוֹ וַיִּקַּח אֶת־כִּבְשַׂת הָאִישׁ הָרָאשׁ וַיַּעֲשֶׂהָ לָאִישׁ הַבָּא אֵלָיו:

כאן מובא המשל של נתן אל דוד; המשל הוא על כבשת הרש שלקחה העשיר על מנת לתת להלך הבא אליו. ורעיון המשל הוא דוד המלך שיש לו כל ורוב נשים ולקח מאוריה הרש את אשתו היחידה אשר אהב. אולם במעשה של דוד לא היה הלך או אדם אחר שנתן לו את בת שבע, אלא שלקחה לעצמו. ומה ענין ההלך שנכנס כאן.

בחז"ל מובא שההלך הוא היצר הרע, שמתחילה הוא הלך ואחר כך נעשה אורח. והדבר הנאמר כאן הוא שדוד פנה אחרי היצר הרע ורצה לתת לו את מבוקשו, ומפני זה נשתעבד לו והלך אחריו עד שעשה את כל המעשה.

ובדקדוק הפסוקים יש שייכות לשונית בין ההתייחסות של ההליכה על הגג של דוד שמשם התחיל כל המעשה ובין ההלך במשל שנתן לו העשיר את כבשת הרש. ורעיון הדבר הוא ההליכה והשוטטות שלא מתמקדת בעשייה נכונה אלא בהליכה אחר הרצונות והמאוויים שמביאה את ההתעלמות מצרכי השני וההליכה בדרך הנכונה.

ובעומק הענין, המעשה של העשיר לתת לו את כבשת הרש לא נעשה בכוונה להרע וגם לא מתוך תאווה מודעת, אלא באופן כזה שמתפתה לחשוב על צרכי ההלך ולדאוג לו באופן שמתעלם מקיומו של הרש. בצורה כזו העשיר סבור שעושה מעשה של חסד, אבל למעשה הוא גזל מהרש את הכבשה היחידה שהיתה לו. שעל ידי כך לא רק שבפועל גזל מאדם אחר עשיר כשה שגם זה לכשעצמו גזילה ומעשה שלא יעשה - אלא גם שקיים את היפך מה שנתכוין לו, שכוונתו היתה להיטיב למסכן שהוא ההלך, ובפועל אמלל את העני הרש פי כמה והרס את חייו.

מובא לעיל מדרש חז"ל על כך שהיתה בת שבע ראויה לו אלא שאכלה פגה. דוד שראה את בת שבע לא פעל מתוך התאוות גרידא אלא שסבר בכך שעושה את המעשה המוסרי והנכון ביותר, אבל על זה ממשיל המשל שלפעמים אדם הולך אחרי יצרו וגורם לו לעוות לגמרי את המציאות.

הנמשל המתבקש הוא לא רק שלא היה לו לקחת את בת שבע, אלא שההתמקדות שלו ברצונותיו גרמה לו לחשוב שכביכול הוא גומל טובה ועושה את המעשה הנכון, שמקיים את הזיווג שהיה ראוי לו בכך שלוקח אליו את בת שבע. אבל בפועל מה שקרה הוא שלקח לאוריה את אשתו ובכך הרע גם לאוריה וגם לבת שבע שלא התנחמה אחריו והמשיכה בלבה להיות נאמנת לו.

שמואל ב פרק יב, ה-יב

וַיִּחַר־אַף דָּוִד בָּאִישׁ מְאֹד וַיֹּאמֶר אֶל־נָתָן חַי־יְקֹוָק כִּי בֶן־מָוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹּאת: וְאֶת־
הַכִּבְשָׂה יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתָּיִם עֵקֶב אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְעַל אֲשֶׁר לֹא־חָמָל: וַיֹּאמֶר נָתָן
אֶל־דָּוִד אַתָּה הָאִישׁ כֹּה־אָמַר יְקֹוָק אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אָנֹכִי מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ עַל־ יִשְׂרָאֵל וְאָנֹכִי
הִצַּלְתִּיךָ מִיַּד שָׁאוּל: וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת־בֵּית אֲדֹנֶיךָ וְאֶת־נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת־
בֵּית יִשְׂרָאֵל וְיִהוּדָה וְאִם־ מְעָט וְאֹסִפָה לְךָ כָּהֵנָּה וְכָהֵנָּה: מַדּוּעַ בָּזִיתָ| אֶת־דְּבַר יְקֹוָק לַעֲשׂוֹת
הָרַע בְּעֵינָיו אֶת אוּרִיָּה הַחִתִּי הִכִּיתָ בַחֶרֶב וְאֶת־ אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב
בְּנֵי עַמּוֹן: וְעַתָּה לֹא־תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד־עוֹלָם עֵקֶב כִּי בְזִתָנִי וַתִּקַּח אֶת־אֵשֶׁת אוּרִיָּה
הַחִתִּי לִהְיוֹת לְךָ לְאִשָּׁה: ס כֹּה| אָמַר יְקֹוָק הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ וְלָקַחְתִּי אֶת־נָשֶׁיךָ
לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרֵעֶךָ וְשָׁכַב עִם־נָשֶׁיךָ לְעֵינֵי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֹּאת: כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ בַסָּתֶר וַאֲנִי אֶעֱשֶׂה
אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה נֶגֶד כָּל־יִשְׂרָאֵל וְנֶגֶד הַשָּׁמֶשׁ: ס

כשנתן מספר לדוד את המשל, דוד כועס ופוסק שבן מוות הוא. הוא לא מייחס עדיין את המשל והמעשה אליו ולא מבין שדבר ה' מופנה אליו להאשימו בכל המעשה שעשה.

היכולת שיש במשל מעבר לצוה רגילה של העברת המסר באופן ישיר - היא שלא מתייחסים באופן ישיר למקרה. כשדוד עושה את המעשה עם בת שבע ואוריה הוא לא רואה את העיוות והחיסרון שיש בזה, מאחר שהנהגתו הובילה אותו לראות את המציאות בצורה כזו. אבל כשממשילים את המשל על מקרה אחר ואדם אחר - אז יש באפשרותו לשפוט בצורה נכונה ואובייקטיבית את המקרה ולפסוק שבן מוות האיש העושה זאת.

ומיד אחר כך נתן משיב לו את הוא האיש. אחרי שדוד שפט את המקרה והבין את ההגיון שעומד מאחורי השפיטה הזו - יש ביכולתו להבין את ההקבלה של זה אל חייו האישיים והמקרה שעשה.

ההאשמה שמטיל עליו ה' ביד נתן הנביא היא לא רק בלקיחת בת שבע אליו לאשה ושליחת אוריה לשדה הקרב, אלא גם בהריגת אוריה על ידי חרב בני עמון. כלומר, הגם שצורת הריגתו היא על ידי חרב בני עמון - עדיין ההתייחסות למעשה היא של דוד. והגם שיואב עשה את כל המעשה באופן כזה שיהיה מקרי על ידי המלחמה, מכל מקום הנהגתו של דוד שלחה את אוריה לקרב על מנת זה שימות במלחמה החזקה. זה שאוריה היה מוכן לחרף נפשו בשביל המלחמה לא מונעת את האשמה מדוד שעל פי הנהגתו נעשה הדבר הזה בצורה מכוונת.

העונש שמטיל עליו ה' מיד אחר כך הוא שיתקיים בו מדה כנגד מדה, שלא תסור חרב מביתו ואת נשיו יקחו לעיניו. וביתר תוקף, שאתה עשית זאת בסתר, ואני אעשה זאת בגלוי.

כל צורת הנהגתו של דוד היא מקרית ולא מכוונת, החל מעצם לקיחת בת שבע בזמן שאוריה במלחמה והיא איננה תחת בעלה, וכלה בשליחת אוריה לקרב שימות על ידי בני עמון. וכוונתו היתה שבזה תותר לו גם בת שבע למפרע שיתברר היא מגורשת. אבל התוכחה שמופנה אליו היא שכל פרטי המעשה יסודם בהליכה אחרי היצר שהוא דבר מכוון שנעשה מבחירה וגרם לעיוות הצדק והדין. התיקון של דבר כזה הוא בירור האמת וההבחנה מה נכון ומה לא נכון, להבהיר לעיני השמש ולעיני כל העם את עוצמת המעשים וחומרתם.

שמואל ב פרק יב, יג-כג

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־נָתָן חָטָאתִי לַיקֹוָק ס וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל־דָּוִד גַּם־יקֹוָק הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת: אֲפֶס כִּי־נִאֵץ נִאַצְתָּ אֶת־אֹיְבֵי יקֹוָק בַּדָּבָר הַזֶּה גַּם הַבֵּן הַיִּלּוֹד לְךָ מוֹת יָמוּת: וַיֵּלֶךְ נָתָן אֶל־בֵּיתוֹ וַיִּגֹּף יקֹוָק אֶת־הַיֶּלֶד אֲשֶׁר יָלְדָה אֵשֶׁת־אוּרִיָּה לְדָוִד וַיֵּאָנַשׁ: וַיְבַקֵּשׁ דָּוִד אֶת־הָאֱלֹהִים בְּעַד הַנָּעַר וַיָּצֶם דָּוִד צוֹם וּבָא וְלָן וְשָׁכַב אָרְצָה: וַיָּקֻמוּ זִקְנֵי בֵיתוֹ עָלָיו לַהֲקִימוֹ מִן־הָאָרֶץ וְלֹא אָבָה וְלֹא־בָרָא אִתָּם לָחֶם: וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיָּמָת הַיָּלֶד וַיִּרְאוּ עַבְדֵי דָוִד לְהַגִּיד לוֹ כִּי־מֵת הַיֶּלֶד כִּי אָמְרוּ הִנֵּה בִהְיוֹת הַיֶּלֶד חַי דִּבַּרְנוּ אֵלָיו וְלֹא־שָׁמַע בְּקוֹלֵנוּ וְאֵיךְ נֹאמַר אֵלָיו מֵת הַיֶּלֶד וְעָשָׂה רָעָה: וַיַּרְא דָּוִד כִּי עֲבָדָיו מִתְהַלָּחֲשִׁים וַיָּבֶן דָּוִד כִּי מֵת הַיֶּלֶד וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־עֲבָדָיו הֲמֵת הַיֶּלֶד וַיֹּאמְרוּ מֵת: וַיָּקָם דָּוִד מֵהָאָרֶץ וַיִּרְחַץ וַיָּסָךְ וַיְחַלֵּף שִׂמְלֹתָיו וַיָּבֹא בֵית־יקֹוָק וַיִּשְׁתָּחוּ וַיָּבֹא אֶל־בֵּיתוֹ וַיִּשְׁאַל וַיָּשִׂימוּ לוֹ לֶחֶם וַיֹּאכַל: וַיֹּאמְרוּ עֲבָדָיו אֵלָיו מָה־הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָה בַּעֲבוּר הַיֶּלֶד חַי צַמְתָּ וַתִּבְךְּ וְכַאֲשֶׁר מֵת הַיֶּלֶד קַמְתָּ וַתֹּאכַל לָחֶם: וַיֹּאמֶר בְּעוֹד הַיֶּלֶד חַי צַמְתִּי וָאֶבְכֶּה כִּי אָמַרְתִּי מִי יוֹדֵעַ יחנני וְחַנַּנִי יקֹוָק וְחַי הַיָּלֶד: וְעַתָּה מֵת לָמָּה זֶּה אֲנִי צָם הַאוּכַל לַהֲשִׁיבוֹ עוֹד אֲנִי הֹלֵךְ אֵלָיו וְהוּא לֹא־יָשׁוּב אֵלָי:

בשעה שדוד מודה שחטא לה' אומר לו נתן שה' העביר חטאתך ולא תמות. הרעיון שמובא כאן הוא שיש מקום לתשובה ולתיקון. בעוד שעד עכשיו המשיך את הנהגתו הראשונה שהלך אחרי רצונותיו ומחשבותיו, עכשיו שראה את את הקלקול יש יכולת לתקן. אבל הולד הוא פרי הקלקול, מה שנולד מתוך אותו עיוות. ואת זה אי אפשר לתקן.

דוד צם ומבקש רחמים על הילד שיחיה, שהרי לא יומתו בנים על אבות ולא רצה שימות בעקבות המעשה שעשה. אבל בפועל את הנעשה אין להשיב ומעוות לא יוכל לתקון, ואין זכות קיום לילד הזה.

ומאחר שמת הילד קם מבכיו וצומו ואכל לחם. עבדיו תמהו לפשר המעשה, אבל דוד אומר שכל הסיבה שהצטער הוא שבנו הולך למות, אך מאחר שכבר מת אין להשיבו. שאני הולך אליו והוא לא ישוב אלי. רעיון הדבר הוא שההמשכיות שלו כילד של דוד נשארת קיימת, אבל אין לה מקום במציאות הקיימת בעולם, ומאחר שכבר אינו נמצא במסגרת החיים בעולם - הרי כלפי מה שמעבר לקיום האנושי אני הולך אליו, הוא ממשיך להיות בני, ובמקום כזה אין שייכות לצער ולכאב.

שמואל ב פרק יב, כד-כה

וַיְנַחֵם דָּוִד אֶת בַּת־שֶׁבַע אִשְׁתּוֹ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וַתֵּלֶד בֵּן וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שְׁלֹמֹה וַיקֹוָק אֲהֵבוֹ: וַיִּשְׁלַח בְּיַד נָתָן הַנָּבִיא וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ יְדִידְיָהּ בַּעֲבוּר יְקֹוָק: פ

המשך הסיפור הוא שדוד משנה את המהלך שבו נהג מתחילת המעשה ועד עכשיו. ומכיון שכך הוא לא נשאר בעולמו ורצונותיו, אלא פונה לצרכי השאר; הוא מנחם את בת שבע אשתו ונוהג בה מנהג בעל. ומתוך מציאות כזו היא בת שבע אשתו וכבר לא נחשבת את אוריה.

מתוך אותה מציאות נולד להם בן חדש, והבן הזה הוא המשך של קיום נכון וטוב, והשם שבחרו לקרוא לו הוא שלמה. יש הבחנה של קרי וכתיב, שבכתיב מי שקרא לו את השם הוא דוד, שכן הוא זה שבפועל קורא את השם, אבל בקריא נאמר שבת שבע היא זו שקוראת לו גם גכן, כלומר זה כבר לא מציאות עצמית של דוד אלא מציאות משותפת של שניהם ביחד. ומציאות כזו היא מציאות אמיתית של שלמות.

ה' שולח את נתן הנביא וקורא לו ידידיה, כלומר שהבן הזה הוא מי שמקיים את הידידות והקשר הנכון, ואהוב הוא לפני המקום. המציאות של הבן הזה היא לא רק בין דוד לאשתו אלא גם כלפי ה', בעבור ה'. ובזה נתקן ונשלם כל הענין.

וְאֶת הַבְּהֵמָה יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתָּיִם

תשלומי הגניבה ומשל כבשת הרש

הרב דוד פורמן והרב אליעזר רובנוביץ

א

פרשת תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמישה

בפרשת משפטים מופיעים דיני תשלומי הגניבה, בסתם גניבה הגנב משלם תשלומי כפל, ובגניבת שור ושה אם הגנב גם טבח או מכר הוא משלם תשלומי ארבעה וחמישה:

> כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ, חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה. אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים. אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ. אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה, מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים, שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם. (שמות כא, לז – כב, ג)

ויש להתבונן בפרשה.

השאלות בפרשה

א. עצם הדין של תשלומי ארבעה וחמישה צריך ביאור, מה עניינו? מדוע עונש כה חמור, פי ארבעה מהגניבה עצמה או אפילו פי חמישה; היכן מצאנו קנס כה גדול?

והנה בגמרא (ב"ק סז,ב): "תניא אמר ר' עקיבא, מפני מה אמרה תורה טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה, מפני שנשתרש בחטא", דהיינו שהתחזק בחטא שהגניבה לעולם לא תחזור לבעליה. ובגמרא (סח,א) אמר רבא בניסוח אחר: "מפני ששנה בחטא", דהיינו שהוסיף עוד לחטוא. ועדיין צריך ביאור, מדוע עונש כה חמור פי ארבעה מהגניבה עצמה, וביותר קשה מפי חמישה, שזהו יותר מכפול מהגניבה עצמה עם הכפל; וכי על השתרשות בחטא או שניות בחטא ראוי לחייב יותר מעל הגניבה עצמה?

ב. מדוע דווקא בשור או שה? אם יש חומרה יתירה על מי שנשתרש בחטא או שנה בחטא, עונש זה ראוי להיות בכל גניבה, מה יש דווקא בשור ושה? ומצאנו בגמרא (ב"ק עט,ב) שחז"ל עמדו על החילוק בין תשלומי שור לתשלומי שה,[א] אך מה החילוק בין שור ושה לשאר גניבות?

ואם הטעם הוא משום שהם עומדים למלאכה, אזי גם גניבת חמור ראויה להיות בכלל הפרשה, אך התורה אמרה: "חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה", ללמד: "שור ושה אין, מידי אחרינא לא" (ב"ק סז,ב).

ג. סדר הפרשה תמוה. אם יש חומרה יתירה בטביחה ומכירה, לכאורה את זה צריך ללמד אחרי שמלמדים את דיני גניבה רגילה. דהיינו שקודם ללמד את דין תשלומי כפל, ואחר כך ללמד שאם נשתרש בחטא או שנה בחטא משלם ארבעה או חמישה. אך סדר הפרשה הפוך: בתחילה נאמרו דיני תשלומי ארבעה וחמישה, ורק בסוף נאמר שאם הגניבה עדיין בידו, משלם שנים. מדוע כך נסדרה הפרשה?

ובעניין הזה באמת נראה, שהתורה מתחילה מהעונש החמור ויורדת אל הקל, ועל כן מתחילה בשור שמשלם חמישה, ואחר כך שה שמשלם ארבע, ואחר כך אם לא טבח ומכר שמשלם שנים כמו בכל הגניבות. אבל עצם הסדר הזה תמוה, מדוע התורה מדברת על החומרות היתירות לפני שהעמידה את הדין הבסיסי?

ד. סידור דיני הבא במחתרת המופיעים בדיוק באמצע הפרשה תמוה לחלוטין. מה הם קשורים לגניבת שור או שה? ומדוע היה צריך לסדר אותם בדיוק בין שני הפסוקים המדברים על התשלומים? מקומן של הלכות אלו ראוי להיות או לפני או אחרי ולא בדיוק באמצע.

המשנה במסכת בבא קמא

כדי להיכנס יותר לסוגיה זו, יש ללמוד את המשנה הראשונה בפרק ז' של מסכת בבא קמא:

> מְרֻבֶּה מִדַּת תַּשְׁלוּמֵי כֶּפֶל מִמִּדַּת תַּשְׁלוּמֵי אַרְבָּעָה וַחֲמִשָּׁה, שֶׁמִּדַּת תַּשְׁלוּמֵי כֶּפֶל נוֹהֶגֶת בֵּין בְּדָבָר שֶׁיֵּשׁ בּוֹ רוּחַ חַיִּים וּבֵין בְּדָבָר שֶׁאֵין בּוֹ רוּחַ חַיִּים, וּמִדַּת תַּשְׁלוּמֵי אַרְבָּעָה וַחֲמִשָּׁה אֵינָהּ נוֹהֶגֶת אֶלָּא בְּשׁוֹר וָשֶׂה בִּלְבַד, שֶׁנֶּאֱמַר "כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ וְגוֹ'".
>
> אֵין הַגּוֹנֵב אַחַר הַגַּנָּב מְשַׁלֵּם תַּשְׁלוּמֵי כֶּפֶל, וְלֹא הַטּוֹבֵחַ וְלֹא הַמּוֹכֵר אַחַר הַגַּנָּב מְשַׁלֵּם תַּשְׁלוּמֵי אַרְבָּעָה וַחֲמִשָּׁה.

וגם במשנה זו יש להתבונן:

א. וז"ל רש"י על הפסוק: "אמר ר' יוחנן בן זכאי, חס המקום על כבודן של בריות, שור שהולך ברגליו ולא נתבזה בו הגנב לנושאו על כתפו, משלם חמישה, שה שנשאו על כתפו, משלם ארבעה, הואיל ונתבזה בו. אמר ר' מאיר, בא וראה כמה גדולה כחה של מלאכה, שור שבטלו ממלאכתו, חמישה, שה שלא בטלו ממלאכתו, ארבעה".

א. המשנה מתחילה בהבחנה: "שְׁמִדַּת תַּשְׁלוּמֵי כֶּפֶל נוֹהֶגֶת בֵּין בְּדָבָר שֶׁיֵּשׁ בּוֹ רוּחַ חַיִּים וּבֵין בְּדָבָר שֶׁאֵין בּוֹ רוּחַ חַיִּים", ולפי ההבחנה הזאת, היינו מצפים שהמשנה תסיים את המשפט: "וּמִדַּת תַּשְׁלוּמֵי אַרְבָּעָה וַחֲמִשָּׁה אֵינָהּ נוֹהֶגֶת אֶלָּא **בדבר שיש בו רוח חיים** בִּלְבַד". אבל לא כך נאמר, אלא: "אֵינָהּ נוֹהֶגֶת אֶלָּא **בְּשׁוֹר וָשֶׂה** בִּלְבַד". ואם כן, מדוע המשנה פתחה עם נושא של רוח חיים, ראוי היה לכתוב כך: "שְׁמִדַּת תַּשְׁלוּמֵי כֶּפֶל נוֹהֶגֶת **בכל דבר**, וּמִדַּת תַּשְׁלוּמֵי אַרְבָּעָה וַחֲמִשָּׁה אֵינָהּ נוֹהֶגֶת אֶלָּא בְּשׁוֹר וָשֶׂה בִּלְבַד"; מנין להכניס נושא של רוח חיים לתוך המשוואה?

ב. באותה משנה נכללה הלכה נוספת: "אֵין הַגּוֹנֵב אַחַר הַגַּנָּב מְשַׁלֵּם תַּשְׁלוּמֵי כֶּפֶל, וְלֹא הַטּוֹבֵחַ וְלֹא הַמּוֹכֵר אַחַר הַגַּנָּב מְשַׁלֵּם תַּשְׁלוּמֵי אַרְבָּעָה וַחֲמִשָּׁה"; האם יש קשר בין ההלכה הזו להלכה הראשונה של המשנה? לכאורה מקומה של הלכה זו ראוי להיות בהמשך הפרק, לאחר שנאמרו כל דיני תשלומי ארבעה וחמישה, שיש עוד פרט הלכתי שהגונב אחר הגנב פטור מתשלומי כפל וארבעה וחמישה. מדוע הפרט הזה מופיע מיד עם תחילת הפרק באותה משנה שמעמידה את ההבחנה בין תשלומי ארבעה וחמישה לתשלומי כפל?

לגנוב דבר שיש בו רוח חיים

כדי להבין את הדברים, נעמוד תחילה על ההבחנה בין דבר שיש בו רוח חיים לדבר שאין בו רוח חיים. הנה נראה ברור, שהמשנה מתייחסת אל הפסוק בפרשה: "אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה, מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה **חַיִּים**, שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם". ובאה לומר, שבכל זאת יש תשלומי כפל גם בדבר שאין בו רוח חיים. ושם בגמרא (ב"ק סב,ב) חז"ל לומדים זאת מפסוק אחר: "עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע, עַל שׁוֹר, עַל חֲמוֹר, עַל שֶׂה, עַל שַׂלְמָה, עַל כָּל אֲבֵדָה וגו', אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ" (שמות כב, ח).

אלא שלפי זה יש לשאול, מדוע בפסוק הקודם היה חשוב לתורה להדגיש שמדובר בדבר שיש בו רוח חיים, והרי אותו דין קיים גם אם לא היה בו רוח חיים?[ב] ומדברי המשנה נראה, שבכל זאת יש להעמיד את ההבחנה הזאת, וללמוד את הפרשה מתוך היחס הזה שהיא מדברת על גניבת דבר שיש בו רוח חיים.

ויש להרהר בכך. האם יש הבדל בין גניבת דבר שיש בו רוח חיים לדבר שאין בו רוח חיים? מדוע היה ראוי שיהיה כזה הבדל בדיני הגניבה? האם יותר חמור לגנוב דבר שיש בו רוח חיים? – נראה לטעון שכן. וכאן אנו מתחילים ביישוב השאלות על הפרשה שפתחנו בהן.

ב. והגם שבגמרא דרשו את המילה 'חַיִּים' – "אחייה לקרן כעין שגנב" שצריך לשלם כשעת הגניבה (ב"ק סד,ב), ועוד הלכות נוספות, עדיין המשנה מבחינה על פי הפסוק הזה בין דבר שיש בו רוח חיים לדבר שאין בו רוח חיים.

סדר דיני הגניבה

אם לימוד הפרשה אמור להיות מתוך יחס של גניבת דבר שיש בו רוח חיים, הבה נקרא את תחילתה שוב מתוך היחס הזה: "כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ" – אדם גנב דבר שיש בו רוח חיים וטבח אותו או מכר. האם מקרה זה מזכיר אולי הלכה נוספת? איפה עוד יש סיפור של אדם שגנב דבר שיש בו רוח חיים ומכר אותו?

הרי זהו הדין האמור מוקדם יותר בפרשת משפטים: "וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ מוֹת יוּמָת" (שמות כא, טז). נראה אם כן, שהפרשה הזאת באה להרחיב את אותה הלכה. יש דין במי שגנב אדם, ויש דין במי שגנב בעלי חיים, שגם בזה יש עונש מאוד מאוד חמור.

ויש גם קשרים לשוניים בין הפרשיות. הפרשה מתחילה: "כִּי יִגְנֹב אִישׁ" כנגד: "וְגֹנֵב אִישׁ", בסוף הפרשה נאמר: "אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ" כנגד: "וְנִמְצָא בְיָדוֹ", ובאמצעה מופיעים דיני הבא במחתרת: "וְהֻכָּה וָמֵת" כנגד: "מוֹת יוּמָת". ובזה יש מעט טעם להופעת דיני הבא במחתרת בפרשה זו, ללמד שלגנב הזה יש גם עונש כלשהו של מוות.

ובזה ניתן להבין את סדר הפרשה, שהיא מתחילה מהחמור ויורדת אל הקל, מפני שהתורה בסך הכול מרחיבה את מה שהתחילה בו בגניבת איש ומכירתו. ועל כן אומרת התורה, שלא רק הגונב איש ומוכרו מקבל עונש מוות, אלא גם הגונב בעלי חיים ומוכרם מקבל עונש חמור מאוד מאוד שכולל גם אופן של מוות, וזהו בגניבת שור או שה. ולאחר מכן התורה יורדת אל האופן הקל יותר שמחייב רק עונש כפל.

אלא שזה עצמו צריך ביאור, מדוע לגניבת בעלי חיים יש חומרה שהיא קרובה לגניבת איש?

יחס התורה לעוון הגניבה

נראה, שזהו מפני שכאשר יש לאדם בעלי חיים, הוא מפתח איתם קשר ומערכת יחסים. הגניבה הזו אינה גניבת רכוש בלבד, אלא יש בה גם פגיעה חמורה במערכת היחסים של האדם עם נכסיו.

וכאן יש יסוד גדול שהתורה מלמדת ביחס לדיני הגניבה ותשלומיה. אפשר לראות את הגנב כמי שגנב רכוש, וכל דיני התשלומים אינם אלא אמצעים למנוע ממנו לגנוב שוב. אך אפשר לראות את כל העניין במבט פנימי יותר. הגנב לא גנב רק רכוש; הוא פוגע בזולת לא רק בבחינה ממונית; הוא פוגע בזולת בכל כך הרבה רבדים, עד שלפעמים אפשר להתייחס אליו כמעט כמי שגנב את הנפש עצמה. ואת הרעיונות האלה נראה שבאה התורה לארוז בתוך דיני הגניבה ותשלומיה.

כל אלו ההלכות האמורות בדיני תשלומי הגניבה, מגלמות בתוכן רעיונות כיצד להתייחס לפגיעה בזולת בדרך של גניבה. יש גונב איש שזהו המקרה החמור מכולם, המגלם את כל רבדי הפגיעה בזולת, ודינו במיתה, אבל אפשר גם לפגוע בזולת רק בחלק מהרבדים, ואת זה התורה מלמדת

בפרשייה זו של גניבת בעלי חיים, ובהמשך הפרשה גם בגניבת חפצים. וכך כל אחד מתשלומי הגניבה משקף עוד רעיון של פגיעה בזולת.

ולשם הבנת הדברים, יש ללמוד מקור נוסף הנוגע בדיוק בנקודה הזאת, הוא סיפור דוד ובת שבע ומשל כבשת הרש בספר שמואל.

◇◆◇

ב
משל כבשת הרש

לאחר מעשה דוד ובת שבע, שהנביא חותם אותו עם הפסוק הקשה: "וַיֵּרַע הַדָּבָר אֲשֶׁר עָשָׂה דָּוִד בְּעֵינֵי ה'" (שמואל ב' יא, כז), שלח ה' את נתן הנביא להוכיח את דוד:

> וַיִּשְׁלַח ה' אֶת נָתָן אֶל דָּוִד וַיָּבֹא אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ, שְׁנֵי אֲנָשִׁים הָיוּ בְּעִיר אֶחָת אֶחָד עָשִׁיר וְאֶחָד רָאשׁ. לֶעָשִׁיר הָיָה צֹאן וּבָקָר הַרְבֵּה מְאֹד. וְלָרָשׁ אֵין כֹּל, כִּי אִם כִּבְשָׂה אַחַת קְטַנָּה אֲשֶׁר קָנָה, וַיְחַיֶּהָ וַתִּגְדַּל עִמּוֹ וְעִם בָּנָיו יַחְדָּו, מִפִּתּוֹ תֹאכַל וּמִכֹּסוֹ תִשְׁתֶּה וּבְחֵיקוֹ תִשְׁכָּב, וַתְּהִי לוֹ כְּבַת. וַיָּבֹא הֵלֶךְ לְאִישׁ הֶעָשִׁיר, וַיַּחְמֹל לָקַחַת מִצֹּאנוֹ וּמִבְּקָרוֹ לַעֲשׂוֹת לָאֹרֵחַ הַבָּא לוֹ, וַיִּקַּח אֶת כִּבְשַׂת הָאִישׁ הָרָאשׁ וַיַּעֲשֶׂהָ לָאִישׁ הַבָּא אֵלָיו.
>
> וַיִּחַר אַף דָּוִד בָּאִישׁ מְאֹד, וַיֹּאמֶר אֶל נָתָן חַי ה' כִּי בֶן מָוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹאת. וְאֶת הַכִּבְשָׂה יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתָּיִם, עֵקֶב אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְעַל אֲשֶׁר לֹא חָמָל.
>
> וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד אַתָּה הָאִישׁ, כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אָנֹכִי מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל וְאָנֹכִי הִצַּלְתִּיךָ מִיַּד שָׁאוּל. וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית אֲדֹנֶיךָ וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ, וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה, וְאִם מְעָט וְאוֹסִפָה לְךָ כָּהֵנָּה וְכָהֵנָּה. מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה' לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינָי, אֶת אוּרִיָּה הַחִתִּי הִכִּיתָ בַחֶרֶב וְאֶת אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה, וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן וכו'. (שמואל ב' יב, א-ט)

חומרת החטא

נשים לב כיצד נתן הנביא מציג את אותה כבשה קטנה: "וְלָרָשׁ אֵין כֹּל, כִּי אִם כִּבְשָׂה אַחַת קְטַנָּה אֲשֶׁר קָנָה, וַיְחַיֶּהָ וַתִּגְדַּל עִמּוֹ וְעִם בָּנָיו יַחְדָּו, מִפִּתּוֹ תֹאכַל וּמִכֹּסוֹ תִשְׁתֶּה וּבְחֵיקוֹ תִשְׁכָּב, וַתְּהִי לוֹ כְּבַת". זהו תיאור מלא של פיתוח מערכת יחסים עם אותה כבשה. היא חלק מהמשפחה. וכאשר העשיר הולך ולוקח לרש את הכבשה, הוא לא רק גונב כבשה, הוא קורע אותה מהמשפחה שלה, וקורע את המשפחה שלה ממנה.

ומטעם זה דוד המלך מגיב בזעם: "וַיִּחַר אַף דָּוִד בָּאִישׁ מְאֹד, וַיֹּאמֶר אֶל נָתָן חַי ה' כִּי בֶן מָוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹאת. וְאֶת הַכִּבְשָׂה יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתָּיִם, עֵקֶב אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְעַל אֲשֶׁר לֹא חָמָל". דוד

מדגיש שזהו עונש חמור בגלל הפרת כל כללי המוסר, שהעשיר כך ישתמש בכוחו לגנוב מהעני החלש, ולהשחית בגסות את חייו ואת הקשרים המשפחתיים שלו. ודוד גם גוזר את העונש על האיש הזה: "בֶּן מָוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹּאת, וְאֶת הַכִּבְשָׂה יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתָּיִם". ונראה שכוונתו לומר שזהו הפרת דרכי המוסר המחייבים עונש מוות, אך בפועל יש להשית על האיש הזה **תשלומי ארבעה!**

וכאן יש קיום לתשלומי ארבעה וחמישה, שזהו בדיוק מה שאומרת התורה לשלם בגניבת השה וטביחתו: "וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה". אך יתירה מזו ניתן ללמוד מסיפור זה, שהעונש החמור הזה בא לשקף את חומרת המעשה מבחינה מוסרית. ובפרט לאור מה שהתבאר שהדין הזה הוא הרחבה לפסוק: "וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ מוֹת יוּמָת", מבואר ביותר מה שאומר דוד המלך: "כִּי בֶן מָוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹּאת", שמבחינה מוסרית ראוי להטיל על האיש עונש מוות מפני שהוא חוטא באותו חטא של גניבת איש ומכירתו, אלא שבפועל אומרת התורה להטיל עליו עונש של תשלומי ארבעה.

אלא שעדיין הדבר טעון הסבר, מדוע זהו חטא כל כך חמור? וכדי להבין את הדברים, נראה שיש להיכנס יותר אל הסיפור ואל משל כבשת הרש ולשאול שאלה מהותית.

וטבחו או מכרו במעשה דוד ובת שבע

הנה נתן הנביא אומר לדוד: "אַתָּה הָאִישׁ!", ובסיפור דוד ובת שבע, דוד נהג כאותו עשיר שגנב את כבשת הרש. אלא שלכאורה, חלק אחד מהותי נראה חסר.

אם עורכים השוואת דמויות בין המשל והנמשל: העשיר הוא דוד, הרש הוא אוריה, והכבשה הגנובה היא בת שבע.[ג] ואם כן נשאלת השאלה: היכן היא הטביחה? הרי אם העונש שאמר דוד "וְאֶת הַכִּבְשָׂה יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתָּיִם" מבוסס על תשלומי גניבה עם טביחה או מכירה, הלא בת שבע לא נטבחה?

ואולם אם חושבים על הסיפור, באמת יש בסיפור של דוד ובת שבע איזו שהיא טביחה: דוד דאג שאוריה החתי ייהרג במלחמה.

ויש לחזק את ההבנה הזו. הנה יש כלל גדול בדיני התורה ש"אין שליח לדבר עבירה" מלבד בכמה עבירות בהן יש שליח לדבר עבירה. אחת מהן היא בעבירה הזו של טביחה ומכירה: "אמר רבא אמר רחמנא 'טְבָחוֹ וּ מְכָרוֹ', מה מכירה על ידי אחר אף טביחה על ידי אחר. דבי רבי ישמעאל תנא

ג. יש להוסיף השוואה לשתי דמויות: **א.** "לְעָשִׁיר הָיָה צֹאן וּבָקָר הַרְבֵּה מְאֹד", מהו העושר שהיה לדוד? זהו בעיקר מיכל בת שאול, וכמו שאמר לו נתן: "וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית אֲדֹנֶיךָ וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ, וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה", ואין הוא צריך לפנות לקחת את אשת אוריה החתי. ובפרט שמיכל בת שאול ניתנה לו בעבור שהרג את גלית, ושם אמר שאול: "וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר יַכֶּנּוּ **יַעְשְׁרֶנּוּ הַמֶּלֶךְ עֹשֶׁר גָּדוֹל וְאֶת בִּתּוֹ יִתֵּן לוֹ** וגו'" (שמואל א' יז, כה). **ב.** "וַיָּבֹא הֵלֶךְ לְאִישׁ הֶעָשִׁיר", מי הוא האורח שבא לדוד? נראה, שהאורח הוא הקב"ה. הקב"ה הבטיח לדוד שעתיד להיוולד לו בן שיבנה את בית המקדש. דוד מחפש ממי להוליד את הבן הזה. מסיבות אישיות הוא בחר שלא להוליד אותו דרך אשתו מיכל, ככל הנראה בעקבות המתח והויכוח שהיה לו עמה בשמואל ב' סוף פרק ו', ובחר להוליד את הבן הזה דרך בת שבע. וזהו שאמר לו נתן שגנב את כבשת הרש כדי לעשות עבור האורח.

'או' לרבות את השליח. דבי חזקיה תנא 'תַּחַת' לרבות את השליח" (כתובות לג,ב). ואולם, דעת שמאי הזקן היא שברציחה יש שליח לדבר עבירה, ולכל הפחות בדיני שמים; ומנין הוא לומד זאת? אומרת הגמרא (קידושין מג,א) שזהו מסיפור דוד ובת שבע: "שנאמר, אֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן". ושם הגמרא דנה כיצד שאר השיטות יפרשו את הפסוק. ולפי המתבאר, ייתכן שבאמת כאן זה חריג, מפני שדנים כאן בדיני טביחה או מכירה, ובטביחה או מכירה לכולי עלמא יש שליח לדבר עבירה.

אך השאלה היא, שאוריה אינו הכבשה הנגנבת, הוא הרש שממנו נגנבה הכבשה; היאך אפשר לחבר בין גניבת הכבשה לטביחת בעליה כדי לחייב בתשלומי ארבעה וחמישה? לכאורה המשל אינו דומה לנמשל?

אלא אם כן נפרש, שזו היא בדיוק חומרת העוון בגניבת הכבשה וטביחתה: הנתק והקרע בין הכבשה לבעליה. ובמובן הזה, זה כלל לא משנה את מי טובחים, את הכבשה או את בעליה, מערכת היחסים הזו הושחתה עולמית. במעשה דוד ובת שבע, דוד לקח יחידה אחת הנקראת אוריה-בת שבע ופירק אותה; גנב את בת שבע ודאג להרוג את אוריה, קרע וניתק את מערכת היחסים שביניהם לנצח.

הבא במחתרת במעשה דוד ובת שבע

ובזה ניתן להבין דבר נוסף. עמדנו על התמיהה מדוע התורה כוללת את דיני הבא במחתרת באמצע דיני תשלומי הגניבה. אכן לאור המתבאר בסיפור זה, ניתן להבין יותר את שייכות העניין.

מדוע אמרה התורה שלגנב הבא במחתרת אין לו דמים? בגמרא מסכת סנהדרין (עב,א) ביארו חז"ל שזו היא הרחבה לדיני רודף: "אמר רבא, מאי טעמא דמחתרת? חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, והאי מימר אמר אי אזילנא קאי לאפאי ולא שביק לי ואי קאי לאפאי קטילנא ליה, והתורה אמרה אם בא להורגך השכם להורגו". והיינו, מפני שהגנב לקח בחשבון שאולי בעל הבית יעמוד על ממונו, וגמר בלבו להורגו אם יעכב על ידו, ועל כן יש לגנב דין רודף שמותר להורגו.

כעת נשאל: האם במעשה דוד ובת שבע יש איזה חלק שמזכיר את הרעיון הזה? נראה, שזהו בדיוק מה שאירע בין דוד לאוריה לאחר שנודע לדוד שבת שבע הרתה. דוד שלח לקרוא לאוריה מן המלחמה, וכאשר הגיע אליו ניסה לשדל אותו שירד לביתו ויפקוד את אשתו, ובכך יהא סבור שממנו היא מעוברת (עי' רש"י). וכל זה הוא המשך הגניבה על ידי טשטוש הראיות. אך אוריה לא עשה כדבר דוד, ולא הסכים לרדת לביתו, ובכך הרי הוא כמי שעמד על ממונו ולא היה מוכן להגן על הגנב מן הגניבה.

ומה קורה כאשר אדם עומד על ממונו? אומר רבא בגמרא, שהגנב גומר בדעתו שאם בעל הבית יעכב על ידו יהרגהו. וכך בדיוק היה. כאשר לא הסכים אוריה לרדת לביתו, שלח דוד בידו מכתב ליואב שר הצבא לוודא שאוריה ימות במלחמה. ויש למצוא גם קשר לשוני. בפרשת הבא במחתרת

נאמר: "אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב **וְהֻכָּה וָמֵת**, אֵין לוֹ דָּמִים", ובמעשה דוד ובת שבע נאמר: "וַיִּכְתֹּב בַּסֵּפֶר לֵאמֹר הָבוּ אֶת אוּרִיָּה אֶל מוּל פְּנֵי הַמִּלְחָמָה הַחֲזָקָה וְשַׁבְתֶּם מֵאַחֲרָיו **וְנִכָּה וָמֵת**". אך ההבדל בין הפרשיות ברור, גבי הבא במחתרת הגנב מת, ובמעשה דוד ובת שבע הנגנב מת. וזהו שאומר רבא, שלגנב יש דין רודף, ואם לא יהרגו אותו, הוא יהרוג את בעל הבית.[ד]

כאשר הגנב קורע את הקשר שבין בעל הבית לבין רכושו, את הטביחה אפשר לעשות בשתי דרכים. הוא יכול לטבוח את השה עצמו, או לפעמים הוא יכול לבוא להרוג את בעל הבית, ואף זהו בכלל דיני הפרשה. וכלפי הריגת בעל הבית אמרה התורה שיש בכך עונש מוות: "אֵין לוֹ דָּמִים". וכן ראינו את דברי דוד: "כִּי בֶן מָוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹּאת", מפני שהפרשה כוללת עונש של מוות על הפגיעה החמורה בזולת.

ועם ההבנות האלה, שעיקר המכוון בתורה בתשלומי הגניבה הוא כלפי הפרות כללי המוסר הקיימות בגניבה, נראה שניתן לשוב להתבונן בדיני הגניבה ולקבל בהם הבנה עמוקה.

◇ ◆ ◇

לחיבור זה יש המשך של שני פרקים נוספים המבארים את עומק תשלומי כפל ותשלומי ד' וה'. ניתן להשיג את החיבור השלם דרך שליחת ההערות או במייל:

alephbetahebrew@gmail.com

ד. וניתן לראות בהמשך הסיפור, שאותו חטא של דוד שהרג את אוריה הביא אותו לזלזל גם בחייהם של חייליו האחרים, בבחינת עבירה גוררת עבירה. שכך שלח יואב ביד המלאך שיספר לדוד אודות האבידות במלחמה: "וְהָיָה אִם תַּעֲלֶה חֲמַת הַמֶּלֶךְ וְאָמַר לְךָ מַדּוּעַ נִגַּשְׁתֶּם אֶל הָעִיר לְהִלָּחֵם הֲלוֹא יָדַעְתֶּם אֵת אֲשֶׁר יֹרוּ מֵעַל הַחוֹמָה וכו', וְאָמַרְתָּ גַּם עַבְדְּךָ אוּרִיָּה הַחִתִּי מֵת". ידע יואב, שכאשר ישמע דוד שאוריה מת, תנוח דעתו ולא יתן לבו למות שאר החיילים. וכך באמת היה: "וַיֵּלֶךְ הַמַּלְאָךְ וַיָּבֹא וַיַּג�ֵּד לְדָוִד אֵת כָּל אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ יוֹאָב וכו', וַיֹּרוּ הַמּוֹרִאים אֶל עֲבָדֶיךָ מֵעַל הַחוֹמָה וַיָּמוּתוּ מֵעַבְדֵי הַמֶּלֶךְ, וְגַם עַבְדְּךָ אוּרִיָּה הַחִתִּי מֵת. וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל הַמַּלְאָךְ, כֹּה תֹאמַר אֶל יוֹאָב, אַל יֵרַע בְּעֵינֶיךָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה, כִּי כָזֶה וְכָזֶה תֹּאכַל הֶחָרֶב, הַחֲזֵק מִלְחַמְתְּךָ אֶל הָעִיר וְהָרְסָהּ וְחַזְּקֵהוּ" (שמואל ב' יא, יח-כה).

חזון נפרץ

הרב מתתיהו רובין

אדם דוד משיח

חטא דוד ותשובתו – בין אדם הראשון למשיח

פתיחה

פרשת חטא דוד וביתו חוזרת על פרשת חטא אדם הראשון ובניו, כמעט שלב אחר שלב. אלא שבנקודה אחת דוד שונה מאדם: דוד הודה. בזה הקים עולה של תשובה, ומתוכה נפתחה דרך לתקן את חטא אדם עצמו. הדרך מתחילה אצל שלמה, ונשלמת רק בבן דוד.

מאדם לדוד

"מִכֹּל עֵץ הַגָּן"

לאדם הראשון היה שפע, "מִכֹּל עֵץ הַגָּן אָכֹל תֹּאכֵל" (בראשית ב, טז). רק על עץ אחד נצטווה "לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ" (שם יז), ובכל זאת חטא ואכל מעץ הדעת. אף לדוד היה שפע, וכך אמר לו נתן בשם ה': "וָאֶתְּנָה לְךָ... וְאִם מְעָט, וְאוֹסִפָה לְךָ כָּהֵנָּה וְכָהֵנָּה" (שמ"ב יב, ח). וכבר במשל של נתן יש לעשיר "צֹאן וּבָקָר הַרְבֵּה מְאֹד", ולרש "אֵין כֹּל כִּי אִם כִּבְשָׂה אַחַת קְטַנָּה" (שם ב–ג), כעץ אחד בין כל עצי הגן.

ובכל זאת הלכו אחר מראה העיניים, ראו "טוב" ולקחו: "וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה כִּי **טוֹב** הָעֵץ... וַתִּקַּח" (בראשית ג, ו), וכנגדו "וַיַּרְא אִשָּׁה... וְהָאִשָּׁה **טוֹבַת** מַרְאֶה מְאֹד... וַיִּקָּחֶהָ" (יא, ב–ד).[1]

דוד אינו נעצר בחטא הראשון. אחר חטא 'עץ הדעת' הוא ממשיך וחוטא בחטא ההריגה של קין, ושולח להרוג את אוריה: "הָבוּ אֶת אוּרִיָּה... וְנִכֶּה וָמֵת" (יא, טו). אצל אדם התפרס החטא על שני דורות, ודוד עשה את שניהם גם יחד. נמצא א"כ שבזה חטאו גדול יותר.

"אַיֶּכָּה"

בעקבות החטא שניהם מסתתרים. בגן "וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ... בְּתוֹךְ עֵץ הַגָּן" (בראשית ג, ח). דוד מסתיר בדרך אחרת. תחילה הוא שולח את אוריה לביתו, "רֵד לְבֵיתְךָ" (יא, ח), ואף משכר אותו, "וַיְשַׁכְּרֵהוּ" (שם יג). משלא הצליח, הוא שולח את המכתב "בְּיַד אוּרִיָּה" (שם יד), ולבסוף "וַיַּאַסְפָהּ אֶל בֵּיתוֹ וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה" (שם כז), כאילו לא קרה דבר. אבל מה' אין הסתרה. שם "וַיִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל יְהוָה" (בראשית ג, ח), וכאן "וַיֵּרַע הַדָּבָר אֲשֶׁר עָשָׂה דָּוִד בְּעֵינֵי יְהוָה" (יא, כז).

ה' פונה אליהם לא בהאשמה ישירה, אלא פותח עמם בדברים. לאדם הוא אומר "אַיֶּכָּה" (בראשית ג, ט), ולקין "אֵי הֶבֶל אָחִיךָ" (שם ד, ט). אף לדוד פותח נתן במשל.

[1] שם החטא היה על ידי האשה, וגם כאן דוד נמשל בפי התקועית לאשה, כפי שיתבאר להלן.

"חָטָאתִי לַיהוָה"

כאן ההבדל הגדול, והוא בתגובה. אדם, חוה וקין לא הודו באשמה כשנשאלו. אדם אמר "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי" (ג, יב), חוה "הַנָּחָשׁ הִשִּׁיאַנִי" (שם יג), וקין "לֹא יָדַעְתִּי, הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי" (ד, ט). כל אחד מהם מגלגל את האשמה על אחר. דוד, לעומתם, הודה מיד ואמר "חָטָאתִי לַיהוָה" (יב, יג), בלי להטיל את האשמה על איש.

על שניהם עמד עונש מוות. לאדם נאמר "כִּי בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת" (בראשית ב, יז), ודוד פסק על עצמו "כִּי בֶן מָוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹּאת" (יב, ה). אלא שדוד זכה בתשובתו להעביר את העונש, "גַּם יְהוָה הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ, לֹא תָמוּת" (יב, יג). ואף שבנקודה זו חטאו היה גדול משל אדם, הועילה תשובתו. לאדם לא נאמר כך, אלא "וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב" (בראשית ג, יט).[2]

בכך הקים דוד עולה של תשובה.[3] תחילתה של התשובה היא בחינת תשובה מיראה, שזדונות נעשות לו כשגגות,[4] ועדיין צריכה כפרה. אמנם נאמר לו "לֹא תָמוּת", אבל עדיין נגזרו עליו ייסורים רבים: "גַּם הַבֵּן הַיִּלּוֹד לְךָ מוֹת יָמוּת" (יב, יד), ו"לֹא תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד עוֹלָם" (שם י). הייסורים הם כפרתו. מה שנגזר על אדם "מוֹת תָּמוּת", נהפך אצל דוד לייסורים.

שניהם גם מגורשים. "וַיְגָרֶשׁ אֶת הָאָדָם" (בראשית ג, כד), ואף דוד בורח מירושלים: "קוּמוּ וְנִבְרָחָה" (טו, יד).[5] אלא שאצל אדם אין חזרה, ואצל דוד, בזכות תשובתו, יש: "וֶהֱשִׁבַנִי וְהֵרְאַנִי אֹתוֹ וְאֶת נָוֵהוּ" (טו, כה). ואכן שב לירושלים.

"לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ"

החטא של אדם אינו נגמר בו. מיד הוא שב וממשיך אצל הבנים, וסיפור קין חוזר על סיפור הגן כמעט מילה במילה: "וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ" (ד, ז), כמו "וְאֶל אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ" (ג, טז).[6]

זו א"כ התדרדרות של החטא. בתחילה הנחש עומד מבחוץ. משחטא האדם, החטא נכנס לפנים ומגיע מתוך המשפחה עצמה: "לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ" (ד, ז).

אצל דוד הדבר אף נאמר במפורש: "הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ" (יב, יא). שתי העבירות נגזרות על ביתו, וממשיכות בו. על ההריגה נאמר "לֹא תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד עוֹלָם" (שם י),[7] ועל בת שבע "וְשָׁכַב עִם נָשֶׁיךָ" (שם יא).

אצל אדם, כאמור, חטאו היה חטא אחד, ואצל בנו חטא אחר. דוד חטא בשני החטאים גם יחד, ולכן העביר את שניהם לשני בניו, לכל אחד חטא אחר: אמנון לקח את חטא בת שבע, ואבשלום את הריגת אוריה.

כך מיד אחר כך. "וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶל תָּמָר" (יג, ז), כמו "וַיִּשְׁלַח דָּוִד... וַיִּקָּחֶהָ" (יא, ד). בהריגת אמנון חוזרת הריגת אוריה. דוד שיכר את אוריה, "וַיְשַׁכְּרֵהוּ" (יא, יג), ואבשלום המתין "כְּטוֹב לֵב אַמְנוֹן בַּיָּיִן" (יג, כח). דוד ציווה "הָבוּ אֶת אוּרִיָּה... וְנִכֶּה וָמֵת" (יא, טו), ואבשלום ציווה את נעריו "וַהֲמִתֶּם אֹתוֹ" (יג, כח).[8]

---

[2] ומכל מקום שניהם שווים בכך שחל עליהם עונש מוות, שאינו מתקיים כפשוטו. וכפי שנראה להלן, גם דוד נקרא בפי התקועית כאיש מת.

[3] מועד קטן טז, ב.

[4] יומא פו, ב.

[5] גם הכיוון זהה. אדם יוצא אל "מִקֶּדֶם לְגַן עֵדֶן" (בראשית ג, כד), ובריחתו של דוד כולה מזרחה: דרך קדרון והר הזיתים, ועד מעבר לירדן (טו, כג, ל; יז, כב).

[6] וכן:
"מֶה עָשִׂיתָ" (ד, י) כמו "מַה זֹּאת עָשִׂית" (ג, יג).
"אָרוּר אַתָּה מִן הָאֲדָמָה" (ד, יא) כמו "אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ" (ג, יז).
"גֹּרַשְׁתָּ אֹתִי" (ד, יד) ו"קִדְמַת עֵדֶן" (ד, טז) כמו "וַיְגָרֶשׁ אֶת הָאָדָם" ו"מִקֶּדֶם לְגַן עֵדֶן" (ג, כד).

[7] כמו "לַהַט הַחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת" (בראשית ג, כד).

[8] וכן:

"וַיְהִי בְּהְיוֹתָם בַּשָּׂדֶה"

האשה התקועית כבר עמדה על ההקבלה, וניצלה אותה לצורך החזרת אבשלום. במשל שלה שני אחים "וַיִּנָּצוּ שְׁנֵיהֶם בַּשָּׂדֶה, וְאֵין מַצִּיל בֵּינֵיהֶם" (יד, ו), כמו "וַיְהִי בִּהְיוֹתָם בַּשָּׂדֶה, וַיָּקָם קַיִן אֶל הֶבֶל אָחִיו" (בראשית ד, ח). קין גורש "מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (שם יד), והיא חוששת שלא יישאר לאישה "שֵׁם וּשְׁאֵרִית עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (פס' ז). לקין שם ה' אות "לְבִלְתִּי הַכּוֹת אֹתוֹ כָּל מֹצְאוֹ" (שם טו), ואילו לה אין מי שיגן על בנה מפני גואל הדם, אלא המלך.

ונראה שיואב הלביש את האשה במצבו של דוד. על דוד נאמר "וַיִּתְאַבֵּל עַל בְּנוֹ כָּל הַיָּמִים" (יג, לז), ואת האשה ציווה להיות "כְּאִשָּׁה זֶה יָמִים רַבִּים מִתְאַבֶּלֶת עַל מֵת" (פס' ב). ואולי גם האיש המת רומז לדוד, שפסק על עצמו "בֶּן מָוֶת הָאִישׁ", כאדם שנאמר לו "מוֹת תָּמוּת", ואף הוא חי.

דוד עונה לה כמו שענה ה' לקין. כמו שה' שם לקין אות, נשבע דוד "חַי יְהוָה אִם יִפֹּל מִשַּׂעֲרַת בְּנֵךְ אָרְצָה" (פס' יא). אבל "וַיֵּצֵא קַיִן מִלִּפְנֵי יְהוָה" (בראשית ד, טז), וכך דוד מחזיר את אבשלום, אבל "יִסֹּב אֶל בֵּיתוֹ, וּפָנַי לֹא יִרְאֶה" (פס' כד). אבשלום לא השלים עם כך, כמו שקין לא השלים. אלא שקין אמר "עֲוֹנִי", ואבשלום אומר "וְאִם יֶשׁ בִּי עָוֹן, וְהֲמִתָנִי" (פס' לב).

והמציאות הביאה כאן אירוניה. האשה קוראת לבן "הַיּוֹרֵשׁ" (פס' ז), ומבקשת להציל אותו כדי להעמיד לבעלה המת שם ושארית. הבן שניצל הוא שביקש אחר כך להמית את אביו החי: "הִנֵּה בְנִי אֲשֶׁר יָצָא מִמֵּעַי מְבַקֵּשׁ אֶת נַפְשִׁי" (טז, יא).[9] אבשלום אינו היורש. הוא בדיוק ההפך, ומי שיהיה באמת הבן הוא שלמה. שניהם נקראו על שם השלום, ושני השמות קרובים: אחרי "וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁלֹמֹה" (יב, כד), ובתום מלחמת רבה, נפתח הסיפור הבא "וּלְאַבְשָׁלוֹם" (יג, א). לדוד אמרה האשה "יְהִי נָא דְבַר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לְמְנוּחָה" (פס' יז), ושלמה הוא שנקרא "אִישׁ מְנוּחָה" (דה"א כב, ט).

מדוד למשיח

מכאן עוברים מן החטא אל התיקון. חטאו של אדם היה בדעת, ולכן התשובה עליו אינה רק חרטה על המעשה, אלא תיקון הדעת עצמה. ונראה שכל קומה בתשובה היא גם קומה בתיקון הדעת.

"לְהָבִין בֵּין טוֹב לְרָע"

חוט אחד עובר בכל השרשרת, מאדם ועד שלמה: דעת טוב ורע. אדם לקח אותה בחטא, "וְהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע" (בראשית ג, ה), והיא חוזרת בבית דוד.

האשה התקועית אומרת לדוד "כְּמַלְאַךְ הָאֱלֹהִים כֵּן אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לִשְׁמֹעַ הַטּוֹב וְהָרָע" (יד, יז). אתה יודע לשמוע את שני הצדדים, את הטוב ואת הרע, ולהכריע כראוי. וכך היא מנמקת את בואה אליו, ובעצם מבקשת ממנו לוותר על הרע ולחוס על בנו אבשלום. הדימוי למלאך האלהים, שיודע לשמוע בין טוב לרע, בנוי על 'והייתם כאלהים יודעי טוב ורע'. אלא שכאן לא אמרה שיהיה כאלהים שהוא מושג שנפסל אצל אדם, אלא כמלאך האלהים.

אבשלום לקח את זה צעד קדימה. את דרכו אל המלוכה הוא מתחיל כשופט. הוא עומד בשער, ולכל מי שבא לדין הוא אומר "רְאֵה דְבָרֶיךָ טוֹבִים וּנְכֹחִים, וְשֹׁמֵעַ אֵין לְךָ מֵאֵת הַמֶּלֶךְ... מִי יְשִׂמַנִי שֹׁפֵט בָּאָרֶץ... וְהִצְדַּקְתִּיו" (טו, ג–ד). אצלו אין רע כלל, כולם טובים. ובזה עצמו הוא מאשים את דוד: "וְשֹׁמֵעַ אֵין לְךָ".

דוד הקטין את הדבר לפני יואב, "אַל יֵרַע בְּעֵינֶיךָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה" (יא, כה), ועכשיו מקטינים את הדבר לפניו, "אַל יָשֵׂם אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶל לִבּוֹ דָּבָר" (יג, לג).

בת שבע "וַתִּסְפֹּד עַל בַּעְלָהּ" (יא, כו), ודוד "וַיִּתְאַבֵּל עַל בְּנוֹ" (יג, לז).

[9] "אֲשֶׁר יָצָא מִמֵּעַי" היא לשון הבטחת ה' על היורש: "וַהֲקִימֹתִי אֶת זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ וַהֲכִינֹתִי אֶת מַמְלַכְתּוֹ" (ז, יב). (וכן לאברהם: "כִּי אִם אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ הוּא יִירָשֶׁךָ", בראשית טו, ד.) האשה קראה לו "הַיּוֹרֵשׁ" (פס' ז), ווה שהיה אמור לרשת את דוד מבקש את נפשו.

מי שזוכה באמת לקחת זאת למקום הטוב הוא הבן האחר, היורש האמיתי, שלמה: "וְנָתַתָּ לְעַבְדְּךָ לֵב שֹׁמֵעַ לִשְׁפֹּט אֶת עַמְּךָ, לְהָבִין בֵּין טוֹב לְרָע" (מ"א ג, ט). ובאמת אצלו נאמר "בֵּין טוֹב לְרָע": להבדיל בין הטוב לרע, ולא לערבב אותם.

ואכן משפטו הראשון של שלמה מקביל לסיפור התקועית. הנשים באות לבדן לפני המלך, בלי איש שיגן עליהן (מ"א ג, טז). הדבר קרה בלי עדים: "אֵין זָר אִתָּנוּ בַּבַּיִת" (שם יח), כמו "בַּשָּׂדֶה וְאֵין מַצִּיל" (פס' ו). בן אחד מת ובן אחד חי: "בְּנִי הַחַי וּבִנֵךְ הַמֵּת" (מ"א ג, כב). ומבקשים על חיי הבן: "וְהָמֵת אַל תְּמִיתֶהוּ" (שם כו).

את ההבחנה בין טוב לרע עשה שלמה בתחבולה, "קְחוּ לִי חָרֶב... גִּזְרוּ אֶת הַיֶּלֶד הַחַי לִשְׁנָיִם" (שם כד–כה), כמעשה יואב.[10] אלא שיואב עשה תחבולה כדי להערים על דוד, ושלמה עשה תחבולה כדי להבין בין טוב לרע. על דוד אמרה האשה בחנופה "וַאדֹנִי חָכָם כְּחָכְמַת מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים" (פס' כ), ועל שלמה נאמר באמת "כִּי חָכְמַת אֱלֹהִים בְּקִרְבּוֹ לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט" (מ"א ג, כח). לכן על דוד עשו אחרים תחבולת חכמה, ושלמה עשה תחבולה חכמה על הנשים. ואף מצא את הבדויה לפני שפסק, ודוד גילה רק אחרי שכבר נשבע.

"כִּי אֵין אָדָם אֲשֶׁר לֹא יֶחֱטָא"

גם אצל אדם, מי שהמשיך אותו בסופו של דבר לא היה הבן הראשון. עיקר הזרע היה משת, "כִּי שָׁת לִי אֱלֹהִים זֶרַע אַחֵר" (בראשית ד, כה), וקין אינו נכלל ב"סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם" (שם ה, א). אף כאן הזרע אינו ממשיך מאבשלום, אלא משלמה.

מכאן אפשר לראות את סוף שני הסיפורים. בשני הבתים יש חלקים טובים וחלקים רעים, ושניהם עוברים לבנים. החלק הרע אינו ממשיך, והחלק הטוב ממשיך. אצל אדם, קין לוקח את החטא, ושת הוא שנולד "בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ" (בראשית ה, ג), והיינו בצלם אלהים. אצל דוד, אמנון לקח את החטא הראשון, ואבשלום את ההריגה. שניהם לקחו את החטאים ולא את התשובה, ושניהם נהרגו. שלמה לקח את התשובה, והוא שהמשיך את דוד.

שלמה אף דרש בעצמו על התשובה בבנין הבית: "כִּי יֶחֶטְאוּ לָךְ, כִּי אֵין **אָדָם** אֲשֶׁר לֹא יֶחֱטָא" (מ"א ח, מו). אין אדם אשר לא יחטא, כי אפילו 'אדם' הראשון חטא. הוא מתפלל על מי שגלו, כאדם, קין ודוד, "וְשָׁבוּ וְהִתְחַנְּנוּ אֵלֶיךָ... לֵאמֹר חָטָאנוּ וְהֶעֱוִינוּ רָשָׁעְנוּ" (שם מז), "וְשָׁבוּ אֵלֶיךָ בְּכָל לְבָבָם" (שם מח), "וְשָׁמַעְתָּ הַשָּׁמַיִם... וְסָלַחְתָּ" (שם מט–נ).

"וַיֶּאֱהַב שְׁלֹמֹה אֶת יְהוָה"

ההבדל ביניהם הוא שאצל אדם, שת הוא למרות החטא, בגלל הנקודה השורשית, הצלם אלהים, והוא כדמותו. זה תיקון שהולך אחורה, אל מה שהיה לפני החטא. את מה שנלקח בחטא, "יֹדְעֵי טוֹב וָרָע", שת אינו מתקן. אצל דוד, שלמה הוא בגלל התשובה, ומסמל אותה. התיקון שלו הולך קדימה, ומתקן דווקא את הדעת. הוא מבקש "לְהָבִין בֵּין טוֹב לְרָע" ומקבל אותה מאת ה', ולא בלקיחה. אצל אדם הדעת והחיים לא יכלו לבוא יחד. משאכל מעץ הדעת, נסגרה "דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים" (בראשית ג, כד). אצל שלמה הדעת אינה סותרת את החיים, ואף הדרך מוצעת לו: "וְאִם תֵּלֵךְ **בִּדְרָכַי**... וְהַאֲרַכְתִּי אֶת יָמֶיךָ" (מ"א ג, יד).

לכן שת נקרא שת, "כִּי שָׁת לִי אֱלֹהִים זֶרַע אַחֵר תַּחַת הֶבֶל" (בראשית ד, כה). חוה מבקשת את מה שאבד, ושם הבן מחזיר אותה אל הבל. דוד אומר על הילד שמת "אֲנִי הֹלֵךְ אֵלָיו, וְהוּא לֹא יָשׁוּב אֵלָי" (יב, כג). הוא יודע שמה שאבד לא יחזור, וממנו הולך קדימה: "וַיְנַחֵם דָּוִד... וַתֵּלֶד בֵּן" (שם כד). שלמה נקרא "יְדִידְיָהּ בַּעֲבוּר יְהוָה" (שם כה), כי "וַיהוָה אֲהֵבוֹ" (שם כד).

זו כבר קומה אחרת בתשובה, בחינת תשובה מאהבה, שזדונות נעשות לו כזכויות. מתוך החטא עם בת שבע נולד מי שה' אוהב, ואף הוא אהב את ה': "וַיֶּאֱהַב שְׁלֹמֹה אֶת יְהוָה" (מ"א ג, ג). וכבר ראינו שביקש בתפילתו "וְשָׁבוּ אֵלֶיךָ בְּכָל

[10] עד כאן החרב חוסמת והורגת: "לַהַט הַחֶרֶב" שומר את הדרך (בראשית ג, כד), ו"לֹא תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתֶךָ" (יב, י). אצל שלמה החרב מצילה את הילד.

לְבָבָם", ובהמשך הפסוק "וּבְכָל נַפְשָׁם" (שם ח, מח), כלשון פרשת "וְאָהַבְתָּ אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ" (דברים ו, ה).

"שְׁנֵי כְרוּבִים"

אף בבנין הבית הולך שלמה קדימה. אל הגן עצמו אין דרך חזרה: "וַיַּשְׁכֵּן מִקֶּדֶם לְגַן עֵדֶן אֶת הַכְּרֻבִים" (בראשית ג, כד). הכרובים עומדים בחוץ, ותפקידם לסגור. שלמה אינו חוזר לגן. הוא בונה בית, ואת הכרובים הוא מכניס פנימה: "וַיַּעַשׂ בַּדְּבִיר שְׁנֵי כְרוּבִים" (מ"א ו, כג), ועל קירות הבית "כְּרוּבִים וְתִמֹרֹת וּפְטוּרֵי צִצִּים" (שם כט). שם שמרו הכרובים על הדרך, וכאן ה' אומר "וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (שם יג). התיקון אינו החזרת הגן הישן, אלא השראת השכינה בעולם שאחרי הגן.

גם שיר השירים שכתב שלמה מלא בתיאור גן עדן החדש שנבנה בבית המקדש. ואכן הבית עצמו בנוי כגן: ארזים, "פְּקָעִים וּפְטוּרֵי צִצִּים" (מ"א ו, יח), "תִּמֹרֹת" (שם כט), "רִמֹּנִים" (שם ז, יח) ו"מַעֲשֵׂה שׁוּשָׁן" (שם יט). ובשיר השירים: "קֹרוֹת בָּתֵּינוּ אֲרָזִים" (שה"ש א, יז), "פַּרְדֵּס רִמּוֹנִים" (שם ד, יג), "כְּשׁוֹשַׁנָּה בֵּין הַחוֹחִים" (שם ב, ב), "קוֹמָתֵךְ דָּמְתָה לְתָמָר" (שם ז, ח).

ובספר משלי מרבה שלמה לדבר על הדעת, וכן על החיים. הדעת חוזרת בו עשרות פעמים, כבר מפתיחתו: "לָדַעַת חָכְמָה וּמוּסָר" (משלי א, ב), "יִרְאַת יְהוָה רֵאשִׁית דָּעַת" (שם ז). וכן החיים: "עֵץ חַיִּים" אינו נזכר במקרא אלא בגן ובספר משלי, ובמשלי ארבע פעמים, כגון "עֵץ חַיִּים הִיא לַמַּחֲזִיקִים בָּהּ" (שם ג, יח).

"אָהַב נָשִׁים נָכְרִיּוֹת"

הדעת בבית דוד באה דרך השמיעה: התקועית אומרת "לִשְׁמֹעַ הַטּוֹב וְהָרָע", ואבשלום "וְשֹׁמֵעַ אֵין לְךָ". וגם על שלמה נאמר "לֵב שֹׁמֵעַ" (מ"א ג, ט). ונראה שלב ששומע מבחוץ יכול לשמוע גם דברים אחרים, בפרט מתוך האהבה. ואכן באותה אהבה בעצמה נפל שלמה: "וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אָהַב נָשִׁים נָכְרִיּוֹת רַבּוֹת" (שם יא, א), "בָּהֶם דָּבַק שְׁלֹמֹה לְאַהֲבָה" (שם ב), "וְלֹא הָיָה לְבָבוֹ שָׁלֵם" (שם ד).

דעתו של שלמה מושפעת מהחוץ, וזה חטא אדם עצמו: "כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ" (בראשית ג, יז). כל ספר משלי עניינו ללמד את החכמה, "שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ" (משלי א, ח). שלמה אף לימד ש"עֵץ חַיִּים הִיא לַמַּחֲזִיקִים בָּהּ", אבל הוא עצמו לא החזיק בה עד הסוף.

והנה מהלך חייו של שלמה כולו בדעת. בתחילה, בגבעון, הוא אומר על עצמו "וְאָנֹכִי נַעַר קָטֹן, לֹא אֵדַע צֵאת וָבֹא" (מ"א ג, ז). כאדם, הוא מתחיל כילד שאינו יודע, ומבקש את הדעת, "לְהָבִין בֵּין טוֹב לְרָע" (שם ט). אלא שהוא מבקש אותה מאת ה', ואינו לוקח.[11] ובסוף, "וַיְהִי לְעֵת זִקְנַת שְׁלֹמֹה נָשָׁיו הִטּוּ אֶת לְבָבוֹ" (שם יא, ד). הזקנה לא יישבה את דעתו, אלא הטתה את לבו.

"וְלֹא לְמִשְׁמַע אָזְנָיו"

השלב הבא הוא משיח בן דוד. עליו נאמר "רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת יְהוָה... וְלֹא לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוֹט, וְלֹא לְמִשְׁמַע אָזְנָיו יוֹכִיחַ" (ישעיה יא, ב–ג). שלמה ביקש לב שומע כדי לשפוט, ומשיח שופט שלא לפי משמע אזניו.[12] משיח אינו מושפע מן החוץ, ובימיו אף לא ילמדו את דעת ה': "וְלֹא יְלַמְּדוּ עוֹד אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ... לֵאמֹר דְּעוּ אֶת יְהוָה, כִּי כוּלָּם יֵדְעוּ אוֹתִי"

[11] ובגבעון ניתנה לו הדעת בלי תנאי, "הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ לֵב חָכָם וְנָבוֹן" (מ"א ג, יב), ואילו החיים בתנאי: "וְאִם תֵּלֵךְ בִּדְרָכַי... וְהַאֲרַכְתִּי אֶת יָמֶיךָ" (שם יד). את הדעת תיקן שלמה, ואת עץ החיים לא השיג.

[12] וכמו שדרשו: ביקש קהלת לדון דינים שבלב, שלא בעדים ושלא בהתראה, ויצאה בת קול ואמרה "וְכָתוּב יָשָׁר" (ראש השנה כא, ב).

(ירמיה לא, לג). דוד היה צריך לצוות את בנו "דַּע אֶת אֱלֹהֵי אָבִיךָ וְעָבְדֵהוּ בְּלֵב שָׁלֵם" (דה"א כח, ט), ולעתיד לבא לא יצטרכו לומר "דעו".

משיח יתקן גם הוא את הדעת, אלא שאצלו היראה והאהבה לא יבואו מתוך ההתמודדות עם החטא, אלא מתוך דעת פנימית: "וַהֲרִיחוֹ בְּיִרְאַת יְהוָה" (ישעיה יא, ג), "דמורח ודאין".[13] זו דעת שבאה ממקום של שיבה אל העצמיות, מידיעת צלם אלהים שבו.

דוד ביקש במזמור תשובתו, "בְּבוֹא אֵלָיו נָתָן הַנָּבִיא" (תהלים נא, ב): "לֵב טָהוֹר בְּרָא לִי אֱלֹהִים, וְרוּחַ נָכוֹן חַדֵּשׁ בְּקִרְבִּי" (שם יב). הוא היה בשלב הבקשה, ואצל בן דוד זה אכן יהיה: "וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ, וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם" (יחזקאל לו, כו), "וּמָל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ" (דברים ל, ו). את לבו של שלמה הטו נשיו, ולב נימול אין מי שיטה אותו.

"בְּצֶלֶם אֱלֹהִים"

וכבר כתבו הקדמונים: אד"ם, ראשי תיבות אדם דוד משיח.[14] אלו שלושת השלבים העיקריים בתיקון הדעת. אדם, שביסודו היה לו צלם אלהים, ולקח את הדעת. דוד ושלמה, שהתמודדו עם הדעת עצמה. ומשיח, שיחזור מהדעת אל צלם אלהים.

והם כשלבי חייו של אדם. אדם הראשון הוא כילד, ועדיין אין לו דעת טוב ורע, כמו שנאמר "וּבְנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ הַיּוֹם טוֹב וָרָע" (דברים א, לט). הוא נופל, וממשיך ללכת מכוח היסוד. דוד הוא הבוגר, שיודע איך לקום מהנפילות, ומתקדם הלאה בדרך חדשה. ומלך המשיח הוא זקן, אלא זקן שהוא כצעיר: דעתו מתיישבת עליו. הוא אינו יודע בחושיו, אלא "דמורח ודאין" מלבו, מצלם אלהים שבו. ושלמה עבר את כל השלבים בעצמו, מ"נַעַר קָטֹן" ועד "וְזִקְנַת שְׁלֹמֹה".[15]

אדם הוא ההתחלה, ומשיח הוא התכלית. כל הדרך הארוכה היא דרכו של דוד, דרך התשובה, שמביאה את היראה ואת האהבה עד שניטעות בלבבות, ונברא מכוחן לב חדש ורוח חדשה.

כך חטא דוד וביתו חוזר על חטא אדם ובניו. בבית דוד יש לראשונה מי שמתקן את החטא, ומבית דוד יבוא מי שיתקן את הלב שממנו בא החטא.

אשמח לתגובות וביקורות, הערות והארות: 1981441p@gmail.com

[13] סנהדרין צג, ב.

[14] מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, פרשת וישב; רקאנטי על התורה, בראשית.

[15] ובין השלבים עומדים עוד שניים. שאול הוא כמתבגר, שמתרסק בנפילותיו. ברזילי הוא הזקן: "בֶּן שְׁמֹנִים שָׁנָה אָנֹכִי הַיּוֹם, הַאֵדַע בֵּין טוֹב לְרָע? אִם יִטְעַם עַבְדְּךָ אֶת אֲשֶׁר אֹכַל... אִם אֶשְׁמַע עוֹד בְּקוֹל שָׁרִים וְשָׁרוֹת" (שמ"ב יט, לו). הוא כבר אינו חוטא, אבל לא מתוך תיקון, אלא להפך: אין לו עוד דעת טוב ורע. ומשיח הוא זקן אחר, שדעתו מתיישבת עליו, וכמו ששנינו: "זקני תורה, כל זמן שמזקינין דעתן מתיישבת עליהן" (קנים ג, ו).

לתוכן העניינים

נקמה קרה: מאחורי פרשת אמנון ותמר

שמואל ב פרק י"ג

מאחורי הקלעים של הטרגדיה המלכותית בבית דוד, אי שם בין מסדרונות הארמון שטופי היצרים, מסתתר מושך בחוטים שקט ומחושב. על פני השטח, סיפורם של אמנון, תמר ואבשלום נראה כמו התפרצות ספונטנית של תאווה, פגיעה ושפיכות דמים. אך קריאה מעמיקה בסאבטקסט המקראי חושפת תמונה אפלה ומרתקת הרבה יותר. האירועים הללו לא היו יד המקרה, אלא מהלך שחמט קר ומתוכנן היטב, שאותו הוביל יונדב בן שמעה.

> **"וּלְאַמְנוֹן רֵעַ וּשְׁמוֹ יוֹנָדָב בֶּן שִׁמְעָה אֲחִי דָוִד וְיוֹנָדָב אִישׁ חָכָם מְאֹד"** (שמואל ב י"ג, ג)

❖ שורש הטינה: משיחת דוד למלך

כדי להבין את המניע של יונדב, צריך לחזור דור אחד אחורה, לרגע שבו הנביא שמואל משח את דוד למלך. באותו מעמד, שמואל דילג בזה אחר זה על אחיו הגדולים של דוד – ובהם שמעה, אביו של יונדב – ובחר דווקא בצעיר שבהם. יונדב גדל בצל העלבון המשפחתי הזה, כשהוא נושא בלבו טינה עמוקה על כך שאביו ודודיו הודחו ממעמד הבכורה. כמי שמתואר במקרא כ**"איש חכם מאוד"**, וחז"ל אף כינו אותו **"חכם להרע"**, יונדב לא חיפש עימות חזיתי עם דוד המלך. במקום זאת, הוא בחר לנקום בו מבפנים, באמצעות סכסוך משפחתי שיערער את יציבות הממלכה כולה.

❖ העצה והמלכודת: הצגת התבערה בבית המלך

כשיונדב זיהה את תשוקתו החולנית של בן דודו אמנון לתמר, הוא ראה בכך את ההזדמנות המושלמת. העצה שלו לאמנון, להתחזות לחולה כדי לבודד את תמר בחדרו, לא הייתה תמימה כלל. כמי שמכיר היטב את נבכי החצר, יונדב ידע שפגיעה בתמר תציתת בהכרח אש אצל אחיה המלא, אבשלום.

ואכן, הפיצוץ היה בלתי נמנע. אמנון, שהיה הבכור ולכן יורש העצר הטבעי לכתר, הפך למטרה עבור אבשלום השאפתן. עבור אבשלום, שהיה בעל ייחוס מלכותי מובהק מצד אמו ובעל שאיפות פוליטיות גדולות, רצח אמנון שירת מטרה כפולה. מצד אחד הוא נקם את כבודה המחולל של אחותו, ומצד שני הוא סילק מהדרך את המכשול המרכזי שבינו לבין כס המלוכה. בשלב הבא אבשלום סולל את דרכו אל המלוכה.

לתוכן העניינים

יונדב, בעל ההבנה הפוליטית, זיהה את האספירציות הפוליטיות של בן דודו אבשלום. היה צריך רק את הטריגר. הפגיעה בתמר, זו ההזדמנות לה חיכה אבשלום, וזו המתנה אותה העניק לו יונדב.

❖ בקיאותו של יונדב בפרטי האירוע מעוררת סימני שאלה

הוכחה מצמררת לכך שיונדב תמרן את כולם מראש מתגלה מיד לאחר הרצח. כשהשמועה המבוהלת מגיעה לירושלים כאילו אבשלום טבח בכל בני המלך, הארמון כולו שוקע באבל ובבהלה. היחיד ששומר על קור רוח הוא יונדב, שמיד מרגיע את דוד ומסביר לו בביטחון מוחלט שרק אמנון לבדו מת, שכן אבשלום תכנן זאת מיום הפגיעה בתמר.

> **"וַיְהִי הֵמָּה בַדֶּרֶךְ וְהַשְּׁמֻעָה בָּאָה אֶל דָּוִד לֵאמֹר הִכָּה אַבְשָׁלוֹם אֶת כָּל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וְלֹא נוֹתַר מֵהֶם אֶחָד. וַיָּקָם הַמֶּלֶךְ וַיִּקְרַע אֶת בְּגָדָיו וַיִּשְׁכַּב אָרְצָה וְכָל עֲבָדָיו נִצָּבִים קְרֵעֵי בְגָדִים. וַיַּעַן יוֹנָדָב בֶּן שִׁמְעָה אֲחִי דָוִד וַיֹּאמֶר אַל יֹאמַר אֲדֹנִי אֶת כָּל הַנְּעָרִים בְּנֵי הַמֶּלֶךְ הֵמִיתוּ כִּי אַמְנוֹן לְבַדּוֹ מֵת כִּי עַל פִּי אַבְשָׁלוֹם הָיְתָה שׂוּמָה מִיּוֹם עַנּוֹתוֹ אֶת תָּמָר אֲחֹתוֹ. וְעַתָּה אַל יָשֵׂם אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶל לִבּוֹ דָּבָר לֵאמֹר כָּל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ מֵתוּ כִּי (אם) אַמְנוֹן לְבַדּוֹ מֵת"** (שמואל ב י"ג, ל"א-ל"ג)

השליטה הפנומנלית של יונדב בפרטי האירוע ובהלך רוחו של אבשלום חושפת שהוא לא רק קרא את המהלך, אלא ביים אותו מתחילתו ועד סופו.

❖ מידה כנגד מידה

במעשיו אלו, הוביל יונדב מהלך של **מידה כנגד מידה** באופן קשה ומכאיב. בדור הראשון, דוד הצעיר עקף את אביו של יונדב ואת אחיו הבכורים בדרך אל הכתר. בדור הבא, בעזרתו השקטה של יונדב, אבשלום הצעיר עקף את אחיו הבכור אמנון בדרך אל השלטון. הנקמה של יונדב הושלמה – שלטונו של דוד מתרסק מבפנים, בדיוק כפי שתכנן.

◆ ◆ ◆

לתגובות והערות: stzv2020@gmail.com

דרשות המתחדשות

הרב דוד קפלן

שמואל ב ט – כב

מלך של רחמים

א.

מנודה ומצורע.

לאחר חטא בת שבע דוד מנודה ומצורע – כך אמרו חכמים: שישה חודשים נצטרע דוד, ופירשו ממנו סנהדרין, ונסתלקה ממנו שכינה.[1] וזה מבואר בתהלים, בכמה מקומות:

1. הצרעת והטהרה באזוב, כטהרת המצורע: "**תְּחַטְּאֵנִי בְאֵזוֹב** וְאֶטְהָר תְּכַבְּסֵנִי וּמִשֶּׁלֶג אַלְבִּין" (תהלים נא, ט).
2. הנגע בבשר: "**אֵין־מְתֹם בִּבְשָׂרִי** מִפְּנֵי זַעְמֶךָ אֵין־שָׁלוֹם בַּעֲצָמַי מִפְּנֵי חַטָּאתִי" (תהלים לח, ד).
3. הריחוק של המצורע: "אֹהֲבַי וְרֵעַי **מִנֶּגֶד נִגְעִי יַעֲמֹדוּ** וּקְרוֹבַי מֵרָחֹק עָמָדוּ" (תהלים לח, יב).
4. הסתלקות השכינה: "אַל־תַּשְׁלִיכֵנִי מִלְּפָנֶיךָ **וְרוּחַ קָדְשְׁךָ אַל־תִּקַּח מִמֶּנִּי**" (תהלים נא, יג); "**הָשִׁיבָה לִּי** שְׂשׂוֹן יִשְׁעֶךָ" (שם נא, יד).
5. הנידוי מהסנהדרין: "**יָשׁוּבוּ לִי יְרֵאֶיךָ** וְיֹדְעֵי עֵדֹתֶיךָ" (תהלים קיט, עט).

הארון נשאר בעיר.

ה' עוזב את דוד, ולכן הוא מנודה לשכינה ולסנהדרין. ולכן דוד לא לוקח את הארון איתו במרד אבשלום. צדוק והלויים כבר נושאים את הארון ויוצאים עמו מן העיר, ודוד משיב אותו:

> וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְצָדוֹק **הָשֵׁב אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים הָעִיר** אִם־אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֵי יְהוָה וֶהֱשִׁבַנִי וְהִרְאַנִי אֹתוֹ וְאֶת־נָוֵהוּ. וְאִם כֹּה יֹאמַר לֹא חָפַצְתִּי בָּךְ הִנְנִי יַעֲשֶׂה־לִּי כַּאֲשֶׁר טוֹב בְּעֵינָיו. (שמואל ב טו, כה–כו)

וזה משום שהיות וה' עזבו, הוא לא לוקח את הארון – "אֲרוֹן הַבְּרִית אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ" (יהושע ג, יא) – בכוח איתו. אלא אם ה' ירצה, הוא יחזור. וזה ההיפך הגמור ממה שעשו בימי עלי, שלקחו את הארון למלחמה

[1] סנהדרין קז ע"א; יומא כב ע"ב.

בכוח, כאילו הוא מושיע מעצמו – "נִקְחָה אֵלֵינוּ מִשְׁלֹה אֶת־אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה וְיָבֹא בְקִרְבֵּנוּ **וְיוֹשִׁעֵנוּ** מִכַּף אֹיְבֵינוּ" (שמואל א ד, ג) – ונלקח הארון. דוד יודע שאי אפשר להכריח את השכינה לבוא; אפשר רק להתחנן שתשוב.

ה' אמר לו קלל.

וכך הוא אומר לשמעי:

> וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ מַה־לִּי וְלָכֶם בְּנֵי צְרוְיָה כֹּה יְקַלֵּל **כִּי יְהוָה אָמַר לוֹ קַלֵּל אֶת־דָּוִד** וּמִי יֹאמַר מַדּוּעַ עָשִׂיתָה כֵּן. (שמואל ב טז, י)

ונראה שזה משום שה' לא איתו, ולכן ה' נמצא בצד של מתנגדיו. ולכן דוד אינו נלחם בקללה, אלא מקבל אותה כגזירה, ומקווה לחנינה – "אוּלַי יִרְאֶה יְהוָה בְּעֵינִי וְהֵשִׁיב יְהוָה לִי טוֹבָה תַּחַת קִלְלָתוֹ הַיּוֹם הַזֶּה" (שמואל ב טז, יב).[2] וכך הוא יוצא מירושלים – "עֹלֶה וּבוֹכֶה וְרֹאשׁ לוֹ חָפוּי וְהוּא הֹלֵךְ יָחֵף" (שמואל ב טו, ל) – כמנודה וכאבל.

ב.

פרק ט – כולו חסד.

בפרק ט כולו חסדים. דוד מתחסד עם מפיבושת, אף שהיה ראוי, כדרך המלכים, להרוג את כל משפחת שאול:

> וַיֹּאמֶר דָּוִד הֲכִי יֶשׁ־עוֹד אֲשֶׁר נוֹתַר לְבֵית שָׁאוּל **וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד** בַּעֲבוּר יְהוֹנָתָן. (שמואל ב ט, א)

וזה משום השבועה ליונתן – "וְלֹא־תַכְרִת אֶת־חַסְדְּךָ מֵעִם בֵּיתִי עַד־עוֹלָם" (שמואל א כ, טו). ולא רק שאינו הורגו, אלא "וַהֲשִׁבֹתִי לְךָ אֶת־כָּל־שְׂדֵה שָׁאוּל אָבִיךָ וְאַתָּה תֹּאכַל לֶחֶם עַל־שֻׁלְחָנִי תָּמִיד" (שמואל ב ט, ז).

וכן בתחילת פרק י הוא ממשיך באותה מידה, ושולח לנחם את חנון – "אֶעֱשֶׂה־חֶסֶד עִם־חָנוּן בֶּן־נָחָשׁ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה אָבִיו עִמָּדִי חֶסֶד **וַיִּשְׁלַח דָּוִד לְנַחֲמוֹ**" (שמואל ב י, ב).

חסד, חנינה ונחמה.

וכן בהמשך. דוד כועס על האיש שבמשל נתן, ועיקר הכעס הוא על שלא חמל:

> וְאֶת־הַכִּבְשָׂה יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתַּיִם עֵקֶב אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה **וְעַל אֲשֶׁר לֹא־חָמָל**. (שמואל ב יב, ו)

ודוד מבקש חנינה על הילד – "מִי יוֹדֵעַ **וְחַנַּנִי יְהוָה** וְחַי הַיָּלֶד" (שמואל ב יב, כב) – ואחר כך מנחם את בת שבע – "**וַיְנַחֵם דָּוִד** אֵת בַּת־שֶׁבַע אִשְׁתּוֹ" (שמואל ב יב, כד).

[2] כך לפי הקרי, "בְּעֵינִי"; והכתיב "בעוני".

כל פרקים אלו הם חסד וחנינה ורחמים. ודוד הוא מלך של רחמים: מרחם על בנו המורד בו – "**לְאַט־לִי לַנַּעַר** לְאַבְשָׁלוֹם" (שמואל ב יח, ה); ועל שמעי בן גרא, שקילל אותו – "לֹא תָמוּת יְיַשָּׁבַע לוֹ הַמֶּלֶךְ" (שמואל ב יט, כד); ועוד. והכל כמידת רחמי ה', כמו שאמר דוד בעצמו:

> נִפְּלָה־נָּא בְיַד־יְהוָה **כִּי־רַבִּים רַחֲמָיו** וּבְיַד־אָדָם אַל־אֶפֹּלָה. (שמואל ב כד, יד)

ויש לשים לב: מפיבושת אומר על עצמו "מָה עַבְדְּךָ כִּי פָנִיתָ **אֶל־הַכֶּלֶב הַמֵּת** אֲשֶׁר כָּמוֹנִי" (שמואל ב ט, ח), ואבישי אומר על שמעי "לָמָּה יְקַלֵּל **הַכֶּלֶב הַמֵּת הַזֶּה** אֶת־אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ" (שמואל ב טז, ט). שניהם מבית שאול, ושניהם "כלב מת" – ועל שניהם דוד מרחם.

פרק י – חנון.

ואילו בפרק י, שם חנון – שהוא גם לשון חנינה – דוד שולח לנחמו, אבל חנון חושד בו – "הֲלוֹא בַעֲבוּר חֲקוֹר אֶת־הָעִיר וּלְרַגְּלָהּ וּלְהָפְכָהּ" (שמואל ב י, ג) – ומבזה את שליחיו:

> וַיִּקַּח חָנוּן אֶת־עַבְדֵי דָוִד **וַיְגַלַּח אֶת־חֲצִי זְקָנָם וַיִּכְרֹת אֶת־מַדְוֵיהֶם בַּחֲצִי** עַד שְׁתוֹתֵיהֶם וַיְשַׁלְּחֵם. (שמואל ב י, ד)

ומשם פורצת מלחמה, ודוד יוצא להילחם, ומתנהגים עם עמון באכזריות גדולה:

> וְאֶת־הָעָם אֲשֶׁר־בָּהּ הוֹצִיא **וַיָּשֶׂם בַּמְּגֵרָה וּבַחֲרָצֵי הַבַּרְזֶל וּבְמַגְזְרֹת הַבַּרְזֶל וְהֶעֱבִיר אוֹתָם בַּמַּלְבֵּן** וְכֵן יַעֲשֶׂה לְכֹל עָרֵי בְנֵי־עַמּוֹן. (שמואל ב יב, לא)

ובעצם זה פרק ט – מידת הרחמים של דוד, מול פרק י – מידת האכזריות מול האויב. מי שמקבל את החסד, זוכה לרחמים גמורים; ומי שדוחה את החסד ומבזה את הנחמה, מקבל אכזריות גמורה. ודווקא מי ששמו "חנון" – הוא שאינו יודע לקבל חנינה.

ג.

השיטה של דוד.

דוד לעולם סבור הפוך מכל מה שציפו שיגיב:

1. **המבשר על מות שאול.** הנער העמלקי בא אל דוד וסבור שיקבל שכר על שהרג את שאול – אבל דוד הורגו: "דָּמְךָ עַל־רֹאשֶׁךָ כִּי פִיךָ עָנָה בְךָ לֵאמֹר אָנֹכִי מַתֵּתִי אֶת־מְשִׁיחַ יְהוָה" (שמואל ב א, טז). וכך דוד עצמו מתאר: "וְהוּא־הָיָה כִמְבַשֵּׁר בְּעֵינָיו וָאֶחֱזָה בּוֹ וָאֶהְרְגֵהוּ בְּצִקְלָג **אֲשֶׁר לְתִתִּי־לוֹ בְּשׂרָה**" (שמואל ב ד, י).
2. **הקינה על שאול.** במקום לשמוח על מות אויבו – "וַיְקֹנֵן דָּוִד אֶת־הַקִּינָה הַזֹּאת עַל־שָׁאוּל וְעַל־יְהוֹנָתָן בְּנוֹ" (שמואל ב א, יז).
3. **רכב ובענה.** מביאים לו את ראש איש בושת, וסבורים שיקבלו שכר – ודוד הורגם: "אַף כִּי־אֲנָשִׁים רְשָׁעִים הָרְגוּ אֶת־אִישׁ־צַדִּיק בְּבֵיתוֹ עַל־מִשְׁכָּבוֹ" (שמואל ב ד, יא).
4. **אבנר.** יואב הורג את שר הצבא של בית שאול, ודוד במקום לשמוח – סופד ומקלל את יואב: "קִרְעוּ בִגְדֵיכֶם וְחִגְרוּ שַׂקִּים וְסִפְדוּ לִפְנֵי אַבְנֵר וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד הֹלֵךְ אַחֲרֵי הַמִּטָּה" (שמואל ב ג, לא).

5. **הריקוד לפני הארון.** מיכל מצפה שמלך ינהג בכבוד – "מַה־נִּכְבַּד הַיּוֹם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל" (שמואל ב ו, כ) – ודוד משיב: "וּנְקַלֹּתִי עוֹד מִזֹּאת וְהָיִיתִי שָׁפָל בְּעֵינָי" (שם ו, כב).
6. **מפיבושת.** מכל בית שאול היה צפוי שיכרית את הנותרים – ודוד מושיבו על שולחנו.
7. **הילד של בת שבע.** כל עוד הילד חי – צם ובוכה, וכשמת – קם ואוכל. ועבדיו אינם מבינים: "**מָה־הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָה** בַּעֲבוּר הַיֶּלֶד חַי צַמְתָּ וַתֵּבְךְּ וְכַאֲשֶׁר מֵת הַיֶּלֶד קַמְתָּ וַתֹּאכַל לָחֶם" (שמואל ב יב, כא).
8. **הארון.** כולם יוצאים עם הארון, ודוד משיבו העירה (שמואל ב טו, כה).
9. **שמעי.** אבישי מבקש להסיר את ראשו – ודוד: "מַה־לִּי וְלָכֶם בְּנֵי צְרוּיָה" (שמואל ב טז, י). וכן בשובו, כשכולם סבורים שעכשיו ייפרע ממנו – "הַיּוֹם יוּמַת אִישׁ בְּיִשְׂרָאֵל" (שמואל ב יט, כג).

וכבר בספר שמואל א, במערה, אנשי דוד סבורים שהגיעה העת – "הִנֵּה הַיּוֹם אֲשֶׁר־אָמַר יְהוָה אֵלֶיךָ הִנֵּה אָנֹכִי נֹתֵן אֶת־אֹיִבְךָ בְּיָדֶךָ" (שמואל א כד, ה) – ודוד: "חָלִילָה לִּי מֵיהוָה אִם־אֶעֱשֶׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה לַאדֹנִי לִמְשִׁיחַ יְהוָה" (שם כד, ז).

אבשלום – הפסגה.

הפסגה של כל זה היא אבשלום. בנו מורד בו ומבקש את נפשו, ודוד מצווה "לְאַט־לִי לַנַּעַר", וכששומע על מותו:

> וַיִּרְגַּז הַמֶּלֶךְ וַיַּעַל עַל־עֲלִיַּת הַשַּׁעַר וַיֵּבְךְּ וְכֹה אָמַר בְּלֶכְתּוֹ בְּנִי אַבְשָׁלוֹם בְּנִי בְנִי אַבְשָׁלוֹם **מִי־יִתֵּן מוּתִי אֲנִי תַחְתֶּיךָ** אַבְשָׁלוֹם בְּנִי בְנִי. (שמואל ב יט, א)

ושם באמת יואב מאיים על המלך, מרוב שהוא אינו מסוגל להבין את החלטת המלך:

> **לְאַהֲבָה אֶת־שֹׂנְאֶיךָ וְלִשְׂנֹא אֶת־אֹהֲבֶיךָ**... וְעַתָּה קוּם צֵא וְדַבֵּר עַל־לֵב עֲבָדֶיךָ כִּי בַיהוָה נִשְׁבַּעְתִּי כִּי־אֵינְךָ יוֹצֵא אִם־לָן אִישׁ אִתְּךָ הַלַּיְלָה. (שמואל ב יט, ז–ח)

יואב מגדיר בדיוק את השיטה של דוד – "לאהבה את שונאיך" – אלא שבעיניו זו חולשה, ובעיני דוד זו מידת הרחמים. וזה מה שדוד עצמו אמר על בני צרויה: "וְאָנֹכִי הַיּוֹם רַךְ וּמָשׁוּחַ מֶלֶךְ וְהָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה בְּנֵי צְרוּיָה קָשִׁים מִמֶּנִּי" (שמואל ב ג, לט). דוד רך, ובני צרויה קשים.

ד.

לא תמיד רחמים.

אבל מכל אלה עולה התמונה, שדוד לא תמיד מרחם, אלא פעמים שהוא מתאכזר נוראות: על המבשר שאמר שהרג את שאול – הורגו מיד; ועל רכב ובענה שהרגו את איש בושת – "וַיְקַצְּצוּ אֶת־יְדֵיהֶם וְאֶת־רַגְלֵיהֶם" (שמואל ב ד, יב). ובהמשך גם את יואב יצווה ביד שלמה להורגו:

> וְעָשִׂיתָ כְּחָכְמָתֶךָ **וְלֹא־תוֹרֵד שֵׂיבָתוֹ בְּשָׁלוֹם שְׁאוֹל**. (מלכים א ב, ו)

וכן את שמעי עצמו, שנשבע לו "לא תמות" – "וְעַתָּה אַל־תְּנַקֵּהוּ... **וְהוֹרַדְתָּ אֶת־שֵׂיבָתוֹ בְּדָם שְׁאוֹל**" (מלכים א ב, ט).

ואם כן, מהו הביאור במהלך של דוד? למה תמיד הוא עושה הפוך ממה שכולם סבורים – פעם מרחם במקום שציפו לנקמה, ופעם מתאכזר במקום שציפו לשכר?

בן סורר ומורה.

והדבר מחריף אצל אבשלום. אבשלום הוא בן סורר, וכמו שאמרו חכמים, גם נולד מיפת תואר[3] – "אַבְשָׁלוֹם בֶּן־מַעֲכָה בַּת־תַּלְמַי מֶלֶךְ גְּשׁוּר" (שמואל ב ג, ג). ואם כן, למה דוד מרחם עליו?

בפשטות, כאן השורש לזה שאמרו חכמים על בן סורר ומורה:

> בן סורר ומורה **לא היה ולא עתיד להיות**, ולמה נכתב? **דרוש וקבל שכר**... וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי, יוציאוהו אביו ואמו לסקלו? (סנהדרין עא ע"א)

כלומר, אב אינו מסוגל להוציא את בנו לסקילה. ודוד הוא האב שאינו מסוגל – "מִי־יִתֵּן מוּתִי אֲנִי תַחְתֶּיךָ".

ביתו של ה'.

אבל נראה על דרך האמת, שכל הסיפור של דוד הוא סיפור של ה'. דוד הוא הכסא והבית של ה', וביתו נבחר להיות הבית של ה':

> וְנֶאֱמַן בֵּיתְךָ וּמַמְלַכְתְּךָ עַד־עוֹלָם לְפָנֶיךָ **כִּסְאֲךָ** יִהְיֶה נָכוֹן עַד־עוֹלָם. (שמואל ב ז, טז)

וכך מפורש בדברי הימים על שלמה בנו – "וַיֵּשֶׁב שְׁלֹמֹה **עַל־כִּסֵּא יְהוָה** לְמֶלֶךְ תַּחַת־דָּוִיד אָבִיו" (דברי הימים א כט, כג). כסא דוד הוא כסא ה'.

ולכן דוד עוזב את הארמון – "וַיֵּצֵא הַמֶּלֶךְ וְכָל־בֵּיתוֹ בְּרַגְלָיו" (שמואל ב טו, טז) – כי זה בית ה', והארון יישאר שם, ולא יבוא עם דוד. כי לא ה' עוזב את דוד, אלא דוד צריך לעזוב את בית ה'. ואם כן מה שאמרנו לעיל, שה' עזב את דוד, צריך להבין כך: לא השכינה יצאה מן הבית, אלא דוד יצא ממנו, והשכינה נשארת במקומה – "הָשֵׁב אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים הָעִיר... וְהִרְאַנִי אֹתוֹ וְאֶת־נָוֵהוּ".

לכן דוד סבור, שכל מה שאבשלום עושה, הוא משום שהוא נמצא בבית ה'. ואף מה שאבשלום בא אל פלגשי אביו על הגג – "לְעֵינֵי כָּל־יִשְׂרָאֵל" (שמואל ב טז, כב) – אינו אלא קיום דבר ה' ביד נתן: "הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה **מִבֵּיתֶךָ**... וְשָׁכַב עִם־נָשֶׁיךָ לְעֵינֵי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֹּאת" (שמואל ב יב, יא). ולכן אין לו להורגו כבן סורר, כי הכל מתנהל על פי ה' – כמו שאמר על שמעי: "כִּי יְהוָה אָמַר לוֹ קַלֵּל".

הילד.

וכמו כן כשהילד מת, דוד לא מתאבל. מלבד מה שאין אבלות על נפל,[4] והילד מת ביום השביעי – "וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיָּמָת הַיָּלֶד" (שמואל ב יב, יח) – עיקר הטעם הוא, מפני שה' הרגו – "וַיִּגֹּף יְהוָה אֶת־הַיֶּלֶד" (שמואל ב יב, טו) – ואין לו להתאבל עליו:

> וְעַתָּה מֵת לָמָּה זֶּה אֲנִי צָם הַאוּכַל לַהֲשִׁיבוֹ עוֹד **אֲנִי הֹלֵךְ אֵלָיו וְהוּא לֹא־יָשׁוּב אֵלָי**. (שמואל ב יב, כג)

[3] סנהדרין כא ע"א: תמר בת יפת תואר הייתה. ומעכה אמה של תמר היא אם אבשלום.

[4] ראה שבת קלה ע"ב: כל ששהה שלושים יום באדם אינו נפל.

השורש של ההפכים.

ומעתה מתבארת השיטה של דוד. כל העם מודדים את המעשים לפי דוד – מה טוב לדוד, מי הוא אויבו ומי אוהבו. ולכן המבשר על מות שאול סבור שיקבל שכר, ואבישי סבור שיש להסיר את ראש שמעי, ויואב סבור שעל המלך לשמוח במות אבשלום. אבל דוד מודד הכל לפי ה': במקום שה' פועל – בקללת שמעי, במרד אבשלום, במות הילד – דוד מקבל ומרחם, ואינו פושט יד; ובמקום שאדם פושט יד במשיח ה' ובאיש צדיק – המבשר, רכב ובענה, יואב שהרג את אבנר ואת עמשא – דוד מתאכזר. ולכן תמיד הוא עושה הפוך ממה שכולם סבורים, כי הם רואים את דוד, ודוד רואה את ה', וכאמור זה משום שדוד הוא משיח ה'.

לקבלת העלון ולהערות:
tora.vedaat1@gmail.com
7616592@gmail.com

לתוכן העניינים

עיונים

הרב יוסף וידר שליט"א

דוד ואבשלום

וַיִּרְגַּז הַמֶּלֶךְ וַיַּעַל עַל עֲלִיַּת הַשַּׁעַר וַיֵּבְךְּ וְכֹה אָמַר בְּלֶכְתּוֹ בְּנִי אַבְשָׁלוֹם בְּנִי בְנִי אַבְשָׁלוֹם מִי יִתֵּן מוּתִי אֲנִי תַחְתֶּיךָ אַבְשָׁלוֹם בְּנִי בְנִי׃

דבר פלא ראינו כאן אשר לא תכילנו הדעת בהסתכלות ראשונה שאומר דוד מי יתן מותי אני תחתיך. ומפני מה עדיף אבשלום עליו ואדרבה. ועוד יש להתבונן במחלוקת דוד ויואב שדוד מזהיר ואומר לאט לי בנער באבשלום ויואב תוקע בלבו שבטים והורגו. ועוד צ"ע היאך יואב עובר על מצות המלך אף אם סובר שלא כמוהו. ועוד מצינו אח"כ שדבר יואב אל המלך קשות "בה' נִשְׁבַּעְתִּי כִּי אִינְךָ יוֹצֵא אִם יָלִין אִישׁ אִתְּךָ הַלַּיְלָה וְרָעָה לְךָ זֹאת מִכָּל הָרָעָה אֲשֶׁר בָּאָה עָלֶיךָ מִנְּעֻרֶיךָ עַד עָתָּה". וכן עוד נחלק עם דוד בעת בא אבנר לשלום מֶה עָשִׂיתָה הִנֵּה בָא אַבְנֵר אֵלֶיךָ לָמָּה זֶּה שִׁלַּחְתּוֹ וַיֵּלֶךְ הָלוֹךְ. וכן אמרו (סנהדרין מט) ואחרי אבשלום לא נטה שבקש לנטות ולא נטה.

והענין שענין המלך יש בו ב' בחי' האחד שראוי לעם ליטפל אליו מפני שהוא אדם המעלה (עי' תפילת דוד) והשני מפני שצריך שיהיה מנהיג לעם וע"כ ישימו אחד בראשם. והנה יואב לא ראה את העיקר אלא במלכות לכך אם האיש דוד נוהג שלא כראוי להעמדת המלוכה אזי יעבור על דבריו ויעשה את הראוי. ויכול אף למרוד בו אם יחשוב שטובה היא לעם. משא"כ דוד סבור שעיקר הדבר הוא דוד האדם. ולא בבחי' היות דוד מעולה מן הכל שהרי אמר ואנכי תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם אלא שכל אדם ואדם הוא העיקר במלכות ולא המערכת. ואם אין אנשים פרטיים אין טעם בכל המערכת. ואמנם אחר ויש פרטים כלול מהם גוף המלכות ומעולה מן הפרטים. אך אם יתבטלו הפרטים אל הכלל הרי אין כאן כלל כלל. והוא ענין דור הפלגה כנודע. ולכך אומר דוד מי יתן מותי תחתיך אין הכונה לדוד האדם אלא לדוד המלך מי יתן ימות המלך ולא ימות האדם. וזה היה ענין אבשלום שהיה יפה עד מאד והיה נזיר עולם שבא להעמיד את האדם בראש ולבטל המלכות כעומדת מעל האדם. ככתוב וְהָיָה בְּקָרֵב אִישׁ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לוֹ וְשָׁלַח אֶת יָדוֹ וְהֶחֱזִיק לוֹ וְנָשַׁק לוֹ. ואומר לחושי זֶה חַסְדְּךָ אֶת רֵעֶךָ לָמָּה לֹא הָלַכְתָּ אֶת רֵעֶךָ. על אף שפקעה מלכותו. ונפל בקבלו עצת חושי אשר אמר לו "לֹא כִּי אֲשֶׁר בָּחַר ה' וְהָעָם הַזֶּה וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל (לא) לוֹ אֶהְיֶה וְאִתּוֹ אֵשֵׁב". כאומר אין ידידותי עם דוד האדם אלא עם המלך. שנתגלה שאינו עומד באמת בטענתו לאדם ויל"ע. דלא כדוד שכלל שניהם כמש"נ לעיל. וכן מצינו שבעבור דוד את הירדן אמרו ישראל ליהודה עֶשֶׂר יָדוֹת לִי בַּמֶּלֶךְ וְגַם בְּדָוִד אֲנִי מִמְּךָ. כלומר בדוד האדם. וצורת המלכות של דוד המשתפת האדם עם הכלל היא משפחה והאב עומד בראש וממילא כשהמלך הוא אב הרי חפץ בחיי בנו. אמנם צורת מיתת אבשלום שנתפס בשערו באילן ועמד בין השמים והארץ. והיינו כי האדם כשמעמיד עצמו כעומד בפנ"ע ואינו מצורף עם הצבור להתכלל בהם ולהתאחד הרי כנתלה במחשבותיו הם שערותיו מעל הארץ.

וענין שאול היה ג"כ העמדת אדם המעלה בראש העם באופן של רחוק והתבדלות ככתוב בו בָּחוּר וָטוֹב וְאֵין אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל טוֹב מִמֶּנּוּ מִשִּׁכְמוֹ וָמַעְלָה גָּבַהּ מִכָּל הָעָם ומשו"ה מחל על כבודו שהאדם באשר הוא אינו יכול להעמיד עצמו לענוש אחרים אלא כאשר בא בשם המלכות ולכך נענש כמו שאמרו (יומא כב) מפני מה נענש שאול מפני שמחל על כבודו ואמרו שם מפני מה לא נמשכה מלכות בית שאול מפני שלא היה בו שום דופי ועי'. ומיכל בת שאול טענה נגד דוד מה נכבד היום מלך ישראל אשר נגלה היום לעיני אמהות עבדיו דהיינו שדרך המלך להבדל מן העם ומפני כך לא זכתה לבן כי אין הענין בהעמדת מערכת מלוכה ואף לא בהתבטלות העם לאדם פרטי אלא ענין המלוכה הוא באהבה שבין האב לבניו ואומר שמעוני אחי ועמי. ושאול אף בבנו נתן עיניו לעשותו גל של עצמות כאשר עבר על דעתו ועי'.

ומעתה ישמע חכם ויוסף לקח כי אף במלכות ה' כן הענין. כי הוא מלך חפץ בחיים שאין הרצון במערכת שתתפקד כראוי ובחטוא אחד ומזיק למערכת מיד יצא דינו לאבדון חלילה אלא הרצון הוא בחיי כל בן ובן. והבא להעמיד המלכות בדריסת הבנים הרי הוא כיואב אשר יצא דינו לבסוף. אך מצד שני ודאי שיש כאן את ענין המלכות אשר מעמיד את תקון העולם ושכר ועונש. אך אף העונש הוא מוסר אב ככתוב כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה. וממילא עבודת ה' הנרצית לפניו אינה בקיום מצוותיו לבד אלא בהתהלכות עמו כאשר השתבחו בזה אבותינו ונצטוו בזה אלא שדרך קרבתו ואהבתו הם קיום מצוותיו.

ענין המסירה ביד הגבעונים דאף שנצטוינו לא יומתו אבות על בנים וגו' אי"ז ציווי אלא לישראל ונכרים שדנו להמית אבות על בנים דינם דין והגבעונים לא מבני ישראל המה וכיון שבדין הוא רשאים ישראל למסור להם החייבים מיתה בדיניהם ואפשר דהיינו נמי טעמא שהלינו נבלתם ועי'. עוד אפשר דלעולם אין פגם להמית אבות על בנים בב' עמים אלא דבעם אחד לא יומתו שהאחוה בין העם כולו מונעת מיתת אבות על בנים שענינה מיתת המשפחה כא' וכאן כל העם אחים ואין נהרג אלא הרשע ועי' והגבעונים לא מבני ישראל המה לפיכך רשאים להרוג אבות על בנים ורשאים ישראל למסור להם ועי'.

הדפסת מאמר זה

שליחת תגובה

בס"ד

קרא מקרא

הרב ישראל מאיר - הארות במקרא

צדק ושלום נשקו

בית דוד ובית יואב

בתוך מלכות דוד יש מאבק תמידי, מהפצעת מלכותו בימי רדיפות שאול ועד סוף ימיו, בין "**בית דוד**" לבין "**בית יואב**" כמו שמכנה אותו דוד בקללתו, זהו בית בתוך בית, הוא כולל את יואב ואחיו שמייצגים בדרך כלל גישה יותר מיליטנטית ביחס לצורה בה צריכה המלכות להתנהל, לעומת דוד שדרכו בדרך יותר מעודנת ומפשרת

כאמור את ניצניו של הוויכוח רואים בימי בורחו משאול, במעשה שאול במערה ובמעשה החנית וצפחת המים, שם דוד מצליח לעמוד בתוקף נגדם ולא נותן לגעת במשיח ה', בהמשך פוגשים זאת בהריגת אבנר שם גוברת ידו של יואב והוא הורג את אבנר נגד רצון דוד ודוד חסר יכולת להכניע אותו ואומר "**אנוכי היום רך ומשוח מלך והאנשים האלה בני צרויה קשים ממני**"

בהמשך זה חוזר על עצמו בהריגת אבשלום שדוד מזהיר מפניה מאוד, ויואב הורג את אבשלום, ומגיע לשיאו כשיואב מאיים על דוד במרד אם לא יראה את תוקף מלכותו נוכח הריגת אבשלום, וזה מופיע גם בוויכוח בין אבישי לדוד פעמיים ביחס לשמעי בן גירא גם בבריחה מירושלים וגם בשיבה ודוד אומר פעמיים "**מה לי ולכם בני צרויה**" כאומר אין רצוני בכם ובדרככם

בפעם האחרונה מופיע הוויכוח הזה לגבי עמשא, שדוד רוצה לקחתו לשר צבא, ויואב הורג אותו

צריך להבין את שורשי הוויכוח הקבוע בין בית דוד לבית יואב

ויש מקום אחד שנראה כאילו התפקידים מתהפכים, במשל **האישה התקועית**, אבשלום בורח בעקבות רצח אמנון, ויואב מבקש להחזירו ושולח דברים באמצעות האישה התקועית, תוכן דבריו שההתעקשות על נקמת דמו של אמנון רעה לדוד כי הוא בנו ולכן צריך למחול לו, דוד מקבל את דבריו, ועדיין לא רוצה לראות את פני אבשלום, עד שיואב דואג גם לזה, בסופו של דבר הוויכוח חוזר ומתהפך במיתת אבשלום

ולכאורה כל אחד כאן מייצג את הצד השני, צריך להבין מה קרה

רוממות דוד מעל השיקולים האישיים

בוויכוחים של דוד ויואב יש כמה סוגי טענות לדוד, בכל מצב לפי העניין, מול שאול הטענה הייתה "**מי שלח ידו במשיח ה' ונקה**" ו"**משל הקדמוני**" [כפי שהתבאר בהרחבה במקומו], מול אבשלום הטיעון היה "**אבשלום בני**" –אהבת הבן, במעשה שמעי בן גרא בפעם הראשונה הטענה הייתה "**ה' אמר לו קלל**", בפעם השנייה אמר "**היום אני מלך על ישראל**", ואילו מול אבנר ועמשא סבר באמת שאלו אנשים צדיקים שעול להורגם

היינו שלכאורה בחלק מהוויכוחים זו הייתה טענה עקרונית ואמיתית, בחלק רק סברה של התנהלות נכונה, ובחלק רגשותיו והשקפותיו של דוד

יואב וביתו לעומת זאת תמיד עומדים על המשפט עד הסוף ולא מוותרים, לא מוכנים לשתוק לשאול על הרדיפה הלא מוצדקת, ובהמשך לאבנר ועמשא, לא מקבלים את אהבת הבן במקום מרד, גם ערך שלום המלכות עצמה אינו קיים כשניצב כבוד המלכות שביזה שמעי בן גירא

זאת אומרת שלמרות שיש פנים שונות לוויכוח, העיקרון תמיד שאצל דוד לא תמיד המשפט והנקם חייב להיות בידיו כאן ועכשיו, הוא מבין שיש דברים שהם מעבר וצריך לחיות איתם, הוא מבין שיש דברים שגבוה מעל גבוה שומר, ויש דברים שראוי לדחות ולא נכונים עכשיו

האדם בטבעו תובע את הצדק של עצמו באופן מידי, ואילו לראות את הצד השני ולשפוט מלמעלה במשקל הצדק, הרחמים, או שאר ההשלכות שיש מהמעשה הם פעולה שצריכים התרוממות מהמקום האישי

ניתן לראות למשל במעשה שמעי בן גרא שהפרגמטיות הזו של דוד אינה נובעת רק משיקולי פוליטיקה שיכולים להיות צודקים, אלא היא מתחילה גבוה הרבה יותר, היא נובעת מההבנה שלא כל המציאות מתנהלת לפי איך שהיא מסתדרת איתי, דווקא בגלל זה מצליח דוד לאחד סביבו את כל עם ישראל כשהוא מוכיח להם במות אבנר למשל שבאמת הוא לא מזוהה עם המלחמה בבית שאול ועם הריגת אבנר

מעשה שמעי בן גירא השני מואר אחרת כשמתחילים עם המעשה הראשון ורואים שדוד לא הורג אותו כי "**ה' אמר לו קלל**" כך שכאשר חוזר לא הורג אותו כי היום הוא מלך על ישראל זה לא רק מהלך פוליטי אלא ההבנה שזה שהוא מלך לא אומר שצריכה המציאות להתנהל לפי צו ליבו בלבד, וזה נשלם בסוף ימי דוד כשרואים שדוד לא מתעלם מהצדק והנקם שצריך להיעשות בשמעי, רק שהוא מצליח לרומם זאת מהמקום האישי למקום של קיום המלכות בכך שמוסר זאת לבנו

האישה התקועית

לפי זה אולי יבואר ההיפוך בויכוח של יואב ודוד בנאום האישה התקועית, כשדוד יודע שבנו אינו בסדר וראוי לדחייה הוא אינו מותר לו, ולמרות שבליבו מאוד אוהב אותו וכנראה לא רוצה להרוג אותו כלל, אבל לא יכול לתת לגיטימציה למעשים כאלו גם כשזה לא מסתדר עם אהבתו

אבל אצל יואב אין את העיקרון הזה והשיקול המרכזי הוא איך שהצדק האישי שלו דורש, ובזה דווקא מזדהה עם אבשלום שהרג את אמנון, במקום של תביעת הצדק האישי המשקל של כמה עונש מגיע לשני ובאיזה מצב וכו' לא קיים כמעט ולא אמנון ראוי לכל עונש בלא משפט

בנאום האישה התקועית יואב בחוכמתו מצליח להשתמש בעקרונות של דוד ביחס לנקמה וגאולת דם כדי לעורר את דוד לקבל את עמדתו במקרה זה, ודוד מיד מזהה שיואב עומד מאחורי זה, כי הנידונים הללו נמצאים בוויכוח ביניהם כבר מימי קדם

האישה התקועית יודעת לקלוע לליבו של דוד במדויק, זה ביטוי אמיתי של משנת חייו, המלך החושב **לבלתי ידח ממנו נידח** ואינו רוצה שיהיו חיי נתיניו **כמים הניגרים** ומחפש את השלום יחד עם הצדק, בהמשך מגלים שדוד צדק באי החזרת אבשלום והשימוש של יואב בטיעוניו של דוד במקרה זה היו מטעים

"חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף"

ניתן לסכם את דרכו של דוד בתיאור של משורר הקודש "**חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף**", המפגש בין החסד והרחמים לבין האמת הנוקבת ברחמי שאול ואבשלום, והמפגש בין הצדק ודרישת הנקם לבין השלום במעשי אבנר עמשא ושמעי בן גירא

האמת באופן טבעי נראית כמתנגשת עם החסד והרחמים כי אינה מסוגלת לקבל דברים מעוותים, כמו מלך שרודף את עבדו הנאמן, ובן שמורד באביו, אבל דוד רוצה להפגיש ביניהם, כי בהתנגשות האמת לא מתגלית ומתחברת לעולם, ולכן הוא מרפה ונותן לזה לצמוח לאט לאט

הצדק בטבעו מתנגש עם השלום, כי לא נותן מקום לרשע כשמעי בן גירא חוסר נאמנות וכדומה, אבל השלום "נאלץ" לוותר ולהאריך אף, ודוד מתעקש להפגיש ביניהם שלא תהיה התנגשות, וכך בסוף משמים מתגלה הצדק עד "**צדיק כתמר יפרח וכו' להגיד כי ישר ה' צורי ולא עולתה בו**"

לתגובות a0548593267@gmail.com

ה׳ שופטנו ה׳ מחוקקנו ה׳ מלכנו הוא יושיענו

ביאורים, מחשבות והרגשות

ספר שמואל

❖

וזאת להודיע שההערות נכתבו בצורת דיבור ולשבר את האוזן ולא יעלה על הדעת שהננו יכולים להבין משהו מגדלותם של אלו, המה הגיבורים אשר מעולם אנשי השם. והכל לפי מה שנדרשנו להבין את דברי התורה שנכתבה לנו ושנבין ממנה מה שהננו יכולים להבין ממנה ואם כן ודאי יש לזה אחיזה באמת אך אין לתפוס כלל על הלשון אם אינה מספיק מכבדת ח״ו או כדומה כי נכתב כשיח ולא כראוי לעלות עלי גיליון.

יהונתן שלנגר

y0534125651@gmail.com

פרק ח' – י'

מלחמות דוד בארם. צריך לברר איפה זה צובא, ואיפה זה דמשק, ומה זה ארם דמשק, כי יש פה בעצם שני מלחמות עם אנשים דומים, מלחמה ראשונה שבסופה הכה את אדום בגיא מלח, ששם הוא נלחם עם: הדדעזר מלך צובא ועם: ארם דמשק.

במלחמה השניה שארם מגיעים להילחם עם בני עמון בתחילה הוא נלחם עם: ארם בית רחוב ועם: ארם צובא ועם: מלך מעכה ואיש טוב.

ואחרי זה במלחמה השניה שארם ניגף הוא מגיע עוד פעם וקורא ל: ארם אשר מעבר הנהר, ומי שקורא להם הוא הדדעזר, רואים שהדדעזר לא היה בעבר הנהר.

ויתכן שארם צובא והדדעזר מלך צובא זה אותם אנשים, וחוץ מזה יש ארם דמשק וארם אשר בעבר הנהר. ארם דמשק היתה עם הדדעזר בפעם הראשונה וארם בית רחוב וארם אשר בעבר הנהר היו עם הדדעזר פעם שניה.

ויש לזה קצת סמך מתהילים ס ששם כתוב בשובו מהכותו את ארם נהריים ואת ארם צובא. אלא שזה בעיה כי אם ככה ארם נהרים גם היתה במלחמה הראשונה ומשמע שלא היתה אלא במלחמה השניה וזה גם מסתדר יותר שאז זה גם ארם צובא וגם ארם נהריים ביחד ארם צובא זה הדדעזר וארם נהרים זה ארם אשר מעבר לנהר.

ויכול להיות שהפסוק ויעש דוד שם מתיחס באמת למלחמה השניה רק סדרו אותו שם בגלל שרצו לסדר את כל המקומות שדוד שם בהם נציבים.

ובכל מקרה יש מה להבין כאן איך הדדעזר מתאושש אחרי שהכה דוד את כל חילו ואין זה קושיא כי נשאר לו עוד חיל.

פרק י"א

ויהי לתשובת השנה לעת צאת המלאכים וישלח דוד את יואב ויצורו על רבה וישחיתו את בני עמון ודוד יושב בירושלים.

ענין מעשה דוד ובת שבע כבר ביארו כל החכמים [ויסוד הדבר קראתי בכתבי הרב יחיאל מאיר שליט"א] כי כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו, והיינו שככל שהאדם יותר מושלם בצלם אלהים ממילא כל כוחות החים שלו גדולים יותר והוא נהנה יותר מעניני החומר. ומה שמצינו בכל חכמי הדורות האחרונים שלא היו כך, ולעומת זאת בתנ"ך וגם בגמרא יש דוגמאות כאלו לאלפים הפירוש הוא שאחרי שה' עזב את הארץ באמת החומר איבד קצת את הגילוי האלהי שלו, "מיום שחרב בית המקדש ניטל טעם ביאה וניתן לעוברי עבירה".

ובאמת החיים שלהם היו מחוברים עם פנימיות וחיצוניות למשל כשכתוב "ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה ויאהב יעקב את רחל" שהמשמעות שהוא אהבה כי היא היתה יפת תואר, וחז"ל דורשים שראה את מעשיה הטובים, זה לא שני דברים אלא שהוא אחד מאוחד כידוע מהגר"א על פי" הפסוק "שקר החן והבל היופי, אשה יראת ה' היא תתהלל – בחן וביופי".

וזה מה שאמרו חז"ל "ראויה היתה בת שבע לדוד מששת ימי בראשית אלא שאכלה פגה", כי כשהוא ראה אותה הוא ראה שיש ביניהם חיבור אמיתי ותא חזי שהלא דבר הוא ששמה

בת שבע ודוד הוא השביעי וגם על פי האמת ומלך המשיח יצא ממנה וצער דוד על הבן הראשון.

מ״מ נראה מהמקראות שלא חטא באשת איש כי לא הוכיחו על זה, וזה הדעה הרווחת בחז״ל שכל היוצא למלחמת בית דוד וכו׳, וע״ד הפשט אולי נאמר שמותר למלך להפקיע את נשי עבדיו כדרך אפקעינהו דחכמים. וגם הריגת אוריה לא היתה ממש שלא כדין שהרי אומר דוד ״לך לבדך חטאתי״, אלא אוריה התחצף למלך ועבר על דבריו כמו שביארו חז״ל.

פרק י״ב

ועל כל פנים וירע הדבר בעיני ה׳ כמו שמבאר לו בתוכחתו. והנה יש לנו כאן לימודים עצומים על עניני החטא ותשובתו, נכתוב אותם כלפינו.

ויאמר נתן אל דוד: **א - ת - ה ה - א - י - ש** ...

זוהי אם כן עוצמתה של אשמה, כשאדם מבין את המקום שבו הוא נמצא בחדות ובבהירות מתוך מבט אוביקטיבי. בעוד הוא בתוך הסיפור של עצמו גם אם יוכיחו אותו הוא לא ירגיש אשמה כל כך גדולה כי הוא חווה את הסיפור מנקודת המבט של עצמו. אבל אחרי שהוא נהיה שופט חיצוני על הסיפור ויאמרו לו – אתה האיש! אז יאמר להרים כסוני ולגבעות נפלו עלי.

כה אמר ה׳ אלהי ישראל, אנוכי משחתיך למלך על ישראל ואנוכי הצלתיך מיד שאול ואתנה לך את בית אדוניך ואת נשי אדוניך בחיקיך – הכונה כנראה למיכל או בצורה מטאפורית, ואתנה לך את כל ישראל ויהודה ואם מעט ואוסיפה לך כהנה וכהנה.

הרגשה הפשוטה של האדם ביחס לחטא בעידנא דרתיח יצר הרע היא ש״זה מה שיש לי, אם אני לא יקבל את זה אני יפסיד הרבה״.

ואורח חיים תוכחות מוסר מה שאומר ה׳ לאדם: יש לך הכל! נתתי לך כך, וכך, ואם מעט ואוסיפה לך כהנה וכנה, באמת מה שחסר לך זה התאוה הספציפית הזאת? וכשאדם מתחבר לנקודה הזאת ולכל המעלות הטובות שהוא הגיע אליהם ברוח ובגשם ממילא התאוה כבר לא משתלטת לו על מכלול החיים.

ויאמר דוד אל נתן **ח - ט - א - ת - י ל - ה׳** ...

מיד, בלי להצטדק, בלי להתייסר ביסורי מצפון מיגעים, מתוך הכרה ברורה במקום האנושי עומד דוד ואומר חטאתי לה׳! ולא כשאול שהצטדק וגם אחרי זה לא היה מוכן להבין שיכול להיות שהוא לא מרוצה לה׳. והנה יש כאן פרשה ואולי פרש דוד אל החדר וחיבר את מזמור נ״א.

ויבקש דוד את האלהים בעד הנער וכו׳, וימת הילד, ויקם דוד וירחץ ויסך וגו׳, ויאמרו לו עבדיו מה זאת עשית בעוד הילד חי צמת ותבך וכאשר מת קמת ותאכל לחם, ויאמר להם בעוד הילד חי צמתי ואבכה כי אמרתי מי יודע וחנני האלהים, ועתה מת למה זה אני צם האוכל להשיבו אני הולך אליו וגו׳.

הנה אי אפשר להסביר שהנקודה היתה שהוא יפגש אתו לעתיד, כי הרי אם כן עקרת כל צער על ילד שמת, ולמה על אבשלום שמת בכה דוד הרבה ולא חשב על הטענה הזאת.

ועוד יש להתבונן שנאמר "וינחם את דוד את בת שבע אשתו" ורואים כאילו רק היא צריכה ניחומים ומדוע מ"ש מכל ילד שמת.

ונראה שהנושא כאן הוא כלל לא חיי הילד, אלא מה שענינו מבטא את כישלון דוד, ואם ה' יחיה אותו, הא משמע שהמעשה נדחק ונתרצה, וממשיכים את המהלך הקודם, אבל אם הוא מת הרי שהמעשה נדחה מהמציאות לגמרי ולא היה בו ריצוי לפני ה' ולכן היה אכפת לדוד כל כך על חיי הילד, כי אם הוא מת זה קיום של "נאצת את אויבי ה' בדבר הזה – גם הילד הילוד לך מות ימות" אבל אם הוא יחיה לא דן את זה ה' כך.

ואם כן למה כשהנער מת דוד קם ורוחץ ובא בית ה' ויאכל לחם? כאן יש יסוד גדול לעבודת התשובה והחיים בכלל: **להתחיל מחדש!** וכמו שכתוב כי נפלתי קמתי, שזה תכלית הכל להמשיך בסערה לעבוד את ה', נכון המצב עכשיו אחרת נכון יש כאן שינוי בדרגה אבל עכשיו ממשיכים את עבודת ה' והוא רוצה בנו, וכמאמר המזמר ר' יאיר: "רואה בביזיון שלי במר שהרגשתי איך התחלתי כל פעם שוב מחדש", ונראה שנוצצה בו רוח הקודש לכוון להרגשת דוד.

ולכן ה' מתרצה בזיווג בת שבע ודוד, ויקרא את שמו שלמה וה' אהבו, כי כן דרכו כי חסיד הוא לא יטור לעולם כי רוח מלפניו יעטוף, ולכן דוקא בבן שנולד מבת שבע הוא מתרצה. ולכן מודגש שהמשיכו את המלחמה בבני עמון ונצחו.

פרק י"ג

אמנון ותמר. הסיפור תמוה וביאורו קשור למה שהסברנו בהקדמה לענין בת שבע. ונראה שהכל הקדמה למרד אבשלום גם מבחינה טכנית איך התגלגלו הדברים שאבשלום הרג את אמנון וברח וחזר ומרד, וגם מבחינה מהותית שמלמדת על מצב העם והמלך.

הנה היה זה אחרי ענין דוד ובת שבע ומה הרגיש דוד באותה שעה, כי אפר כלחם אכלתי ושיקווי בבכי מסכתי מפני זעמך וקצפך כי נשאתני ותשליכני, ובצערו הגדול נראה שלכן קיבל מה שהושת עליו משמים, וראה במעשה אמנון ובהריגתו עונש על חטאיו, ואולי ראה בזה קצת קיום של ושכב עם נשיך נגד השמש הזאת, ולכן לא עושה כלום לאמנון [אלא שזה לא מוכרח כי עכ"פ הוא בכור המלך, תא חזי כמה המלך מצטער עליו ואמנם מסתבר שיש כאן גם את הענין הזה בפרט שזה היה סוג החטא שלו עצמו איך יוכל להעניש את אמנון עליו לולא זה למה לא הוכיחו לפחות קשה], והנה כלל הענין הוא שדוד מראה חוסר משילות מסוים שודאי גרם לעם לנטות אחרי אבשלום כמו שמפורש בענין.

רמזו שענין שתי לביבות קשור ללב, לבבתני אחותי כלה. וענין ועשתה לעיני את הבריה, להגדיל תאבוני כי לחולה לא יהיה תאבון למאכל.

כי גודלה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה. כי הרגיש דפוק במה שעשה, וכיון שזה התבטא בה שנא אותה מאוד, ועוד שלא התממשה באמת אהבתו כי לא נישאה לו וכמו כל תאוה נהיה, ומעשים שבכל יום כך הם.

ותכל דוד המלך לצאת אל אבשלום כי ניחם על אמנון כי מת. זה היופי בדוד, ההרגשות הפנימיות והכנות, והמהלך הזה של הבן הרע שהמלך חפץ בו הוא לכל אורך הסיפור עם אבשלום, ויש להבין משמעותו לגבינו ואם רומז לעם ישראל.

פרק י"ד

ענין האשה התקועית מבואר רק איך היא מגלה את זה למלך לא כל כך תפסתי, **"ולמה חשבת כזאת על עם אלהים**, הרי ברור שהסיפור לא היה כך באמת, **ומדבר המלך את הדבר הזה כאשם**, או – יוצא לפי דבריך שאתה אשם, או מה שאתה חושב כזאת על עם אלהים זה בגלל שאתה אשם, **לבלתי השיב המלך את נדחו**, בזה שהמלך לא משיב את נדחו. **כי מות נמות וכמים הנגרים ארצה אשר לא יאספו, ולא ישא אלהים נפש**, כלומר, כולנו הולכים למות, וזה לא תפסתי, ולכן מה? לאן היא חותרת? בפשטות זה אמור להיות ההמשך **וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח**, מי חשב? ה'? מתי? ומה זה קשור לכי מות נמות? ושאר הענין מבואר. רק שצריך לדעת מה הענין של יואב לעשות את זה באופן הזה ומובן.

והנה יואב כדרכו מסדר למלך את הענינים, ואבשלום נוהג אתו באותה מטבע.

פרק ט"ו – כ'

הנה מיד בלי לחשוב פעמיים דוד עוזב את העיר לחלוטין והדבר מענין למה שלא ינסה לפתוח במשא ומתן ומדוע נוטש, ונראה שזה מצד שני דברים, א' כמו שכתבנו כמה פעמים על היחס בין עם ישראל לדוד ב' דוד ראה בכל זה עונש משמים ולכן לא רצה כלל להתנגד וכמו שאומר לצדוק "השב את ארון האלהים העיר אם טוב בעיני ה' והראני אותו ואת נוהו", ומה שיעשה ה' יהיה טוב בעיניו.

שש מאות האיש מגת לכאורה הם האנשים שהיו נאמנים לדוד עוד מזמן רדיפת שאול, ונראה שמלבדם יש את אתי הגתי שהצטרף אליהם.

באמת יש להבין לעומק את מרד אבשלום ויחסו כלפי דוד. על זה אמר דוד לכאורה ואני אמרתי בחפזי נגרזתי מנגד עיניך, ואמר מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו... רבים אומרים לנפשי אין ישועתה לו באלהים סלה. וזה שהשאיר את הארון בירושלים ואמר "אם טוב בעיני ה' והשיבני והראני אותו ואת נוהו. ואם כה יאמר לא חפצתי בך הנני יעשה לי כאשר טוב בעיניו", אולי לכן התקפל כל כך מהר מול אבשלום וודאי שראה בזה עונש על חטאו כמו שהתקיים אז באמת "ושכב את נשיך לעיני השמש הזאת".

ובאמת עניין שמעי בן גרא שלא הרגו אינו כמו שנפוץ לבארו שלא היה עניין להרגו כי הכל משמים. כי היה מורד במלכות ומעולם לא נמנע דוד מנקמה באויביו אם לא בשביל צורך. וכאן הוא כמו שאומר "הנה בני אשר יצא ממעי מבקש את נפשי ואף גם עתה בן הימיני, הניחו לו ויקלל כי אמר לו ה', כלומר אחר שהקב"ה דוחה אותי מעל פניו אין זה ראוי להתנגד לזה ולהתנהג כמלך, מה שלא הרגו כשחזר הוא מטעם הפוך "היום אני יודע כי אני מלך על ישראל לא יומת איש בישראל", וכמו שאמר שאול בהמלכתו כשרצו להרוג את האנשים האומרים מי שאול כי ימלוך עלינו ואמר לא יומת איש היום הזה כי עשה ה' תשועה בישראל, שבזמן ישועת ה' לא ראוי להרוג ולערבב את השמחה, ואחרי זה אכן נקם בו כמו שמצוה את שלמה.

והרבה לימוד על נאמנות יש כאן, ובריתת קיימת, ורע אמת, גם במעשה ציבא שדוד נתבע על זה כמו שאמרו חז"ל "בשעה שאמר אתה וציבא תחלקו את השדה יצאה ב"ק ואמרה רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה", כי היה כאן פגם של הפרת ברית ליהונתן, לעומת קיום בריתות אחרות עם ברזילי הגלעדי ועם אתי הגתי וחושי הארכי. ויש להבין הענין [בזהירות נאמר כי אולי זה קשור לתרעומת שהיתה על כל פנים לדוד על בית שאול וכמו שאומר מפיבושת בעצמו "כי לא היו כל בית אבי כי אם אנשי מוות לאדוני המלך", ואין לנו רשות לדון בענין בלי הבנה מבוררת].

אכן אבא נשאר אבא, "בני אבשלום! בני, בני אבשלום! מי יתן מותי אני תחתיך! בני אבשלום, אבשלום בני בני!!!... והמלך לאט את פניו ויזעק המלך קול גדול ב-נ-י א-ב-ש-ל-ו-ם א-ב-ש-ל-ו-ם ב-נ-י ב-נ-י..."

ויש כאן עוד הרבה מה להבין, ומסתמא רמוז גם בשם אבשלום שדומה לשלמה, ומה שהציב לו יד בירושלים והסיבה שהזכירו זה הכתובים, וגודל צערו של דוד עליו יותר מאדוניה. ולא תפסתי את עומק העניין, והי' יגלה לנו ברצונו נפלאות מתורתו.

פרק כ"א

ויהי רעב בימי דוד... ויאמר ה' על שאול ואל בית הדמים אשר המית את הגבעונים... והגבעונים לא מבני ישראל המה ויבקש שאול להכותם בקנאותו לישראל ויהודה...

מתגלה לנו כאן משהו על אופי מלכות שאול שלא ידענו, שהוא רצה להשמיד את הגבעונים, וכנראה זה היה חלק ממגמה כללית שלו להמית את כל האומות שנשארו להחטיא את ישראל והתמקד בגבעונים כי הם ישבו בתוכם והרגישו כנראה מידי בטוב ושאול קינא לישראל ויהודה וביקש להכותם.

ומעניין שדוד הוא זה שנוקם את נקמתם, וכנראה זה קשור למהלך הכללי של דוד אם כי לא ברור בדיוק במה אולי בצורת אישיותו שהיתה יותר מכילה. ויש לעיין.

ואת חמשת בני מיכל בת שאול אשר ילדה לעדריאל, כידוע מירב ילדה אותם וכנראה מיכל גידלה אותם וכן פירשו חז"ל.

אלה יולדו להרפה בגת ויפלו ביד דוד וביד עבדיו. נראה שזה המיגור האחרון של הענקים בארץ כנען כי אחרי זה לא מתועדים עוד ענקים. ועיין בפירושו של אליהו כ"ץ על המגמה של בני שם להכרית את כנען מארץ ישראל ועל ענקי כנען ואפשר לומר שדוד השלים את המלאכה והוא כובש את ירושלים והכל והכל.

פרק כ"ב

וידבר דוד לה' את דברי השירה הזאת ביום הציל ה' אותו מכף כל אויביו ומכף שאול.

השירה מתחלקת באופן כללי לשלוש:

1. הצרה והזעקה לה', יציאתו להושיע את עבדו והצלתו
2. הנהגת ה' עם הצדיקים כצדקתם
3. כח המלחמה שה' נותן ביד עבדיו

והנה בשלב הראשון מתואר לעין הרואה תיאור חי ומופשט שה׳ שומע מההיכל שלו את הזעקה של העבד שלו שמגיעים אליו אויבים כמו שיטפון במדבר, מיד ה׳ כועס מאוד וחורה לו, גוער וצועק ומגערתו יש רעידות אדמה והארץ גועשת, מיד ה׳ מוריד את השמים שיהיו משטח לרדת עליו, לוקח ענן וכרוב ורוכב על כנפי רוח וטס למקום המערכה.

כדי שלא יראו אותו יוצא מהשמים ה׳ שם סביבו עננים וערפל, ומהאור שנמצא אצלו הוא יוצר ברקים ושולח אותם על ראשי האויבים להשמידם, ואת ידו הוא שולח מתוך הענן להוציא את הטובע ולהצילו.

וצריך לדעת שלא היה חילוק אצלם בין המשל לנמשל, ומבחינתם באמת כך זה קרה ואין כאן סתירה לשלילת הגשמות, רק הגילוי האלהי נתפס כגילוי אנושי באמת.

החלק השני הוא שדוד מתפאר שה׳ הציל אותו כי הוא צדיק, וזה יכול לצרום ממבט ראשון שהרי אסור לאדם להתפאר במעשיו ולתלות בזכותו, אבל באמת לא יתכן אחרת כי אם יש ברית ותמיד כשאנחנו מקבלים רע אנחנו אומרים בגלל שהיינו גוי נבל ולא חכם, אם כן כשאנחנו מקבלים טוב אנחנו אמורים לומר שזה בגלל שה׳ חפץ בנו כי שמרנו דרכיו ולולא זאת זה ברית חסרת טעם.

ונכנס שם בתוכו אמירה קצרה על מלחמת העבד בעצמו, ״כי בכה ארוץ גדוד״, וזה כנראה יותר מתוך הדיבור על הנהגת ה׳ הכללית ועדיין לא תיאור השלב השלישי.

בחלק השלישי מתואר לא רק שה׳ עוזר בעצמו לעבדו אלא נותן לו לעשות את העבודה, שהוא נלחם ומנצח.

וזה שני מהלכים בישועת ה׳, ״מגן עזרך ואשר חרב גאוותך״, ״כי דרכתי לי יהודה קשת מלאתי אפריים״. שיש בחינה שאנחנו נלחמים בשם ה׳ ויש בחינה שה׳ נלחם בנו, ומזה ומזה אל תנח ידך ואם שניהם כאחד טובים.

ומסיים מגדול ישועות מלכו ועושה חסד למשיחו וכשירת חנה ויתן עוז למלכו וירם קרן משיחו.



מדור הערות

שמואל ב ט – כב · פרשת ויצא

הערות והארות על הפרקים

לתוכן העניינים

שמואל ב ט – יח

❖ פרק ט ❖

וַיֹּאמֶר דָּוִד הֲכִי יֶשׁ־עוֹד אֲשֶׁר נוֹתַר לְבֵית שָׁאוּל וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד בַּעֲבוּר יְהוֹנָתָן. (ט, א) דוד משאיר את בית שאול משום יהונתן דייקא.

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הַאֶפֶס עוֹד אִישׁ לְבֵית שָׁאוּל וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל־הַמֶּלֶךְ עוֹד בֵּן לִיהוֹנָתָן נְכֵה רַגְלָיִם. (ט, ג) יהונתן ביקש מדוד: "וְלֹא אִם־עוֹדֶנִּי חָי וְלֹא־תַעֲשֶׂה עִמָּדִי **חֶסֶד ה'** וְלֹא אָמוּת" (שמואל א כ, יד), וכעת דוד משיב למפיבשת "חסד אלהים". צריך ביאור בהבדל שבין שם הוי"ה לשם אלהים לעניין זה.

וַיֹּאמֶר לוֹ דָּוִד אַל־תִּירָא כִּי עָשֹׂה אֶעֱשֶׂה עִמְּךָ חֶסֶד בַּעֲבוּר יְהוֹנָתָן אָבִיךָ וַהֲשִׁבֹתִי לְךָ אֶת־כָּל־שְׂדֵה שָׁאוּל אָבִיךָ וְאַתָּה תֹּאכַל לֶחֶם עַל־שֻׁלְחָנִי תָּמִיד. (ט, ז) מקביל ללחם הפנים, שנאמר בו "תמיד": "וְנָתַתָּ עַל־הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי **תָּמִיד**" (שמות כה, ל). וגם דוד אכל מלחם הפנים בנוב: "וַיִּתֶּן־לוֹ הַכֹּהֵן קֹדֶשׁ כִּי לֹא־הָיָה שָׁם לֶחֶם כִּי־אִם־לֶחֶם הַפָּנִים הַמּוּסָרִים מִלִּפְנֵי ה' לָשׂוּם לֶחֶם חֹם בְּיוֹם הִלָּקְחוֹ" (שמואל א כא, ז).

וַיִּשְׁתַּחוּ וַיֹּאמֶר מָה עַבְדֶּךָ כִּי פָנִיתָ אֶל־הַכֶּלֶב הַמֵּת אֲשֶׁר כָּמוֹנִי. (ט, ח) הופעות "כלב" בספר שמואל:

- "וַיֹּאמֶר הַפְלִשְׁתִּי אֶל־דָּוִד **הַכֶּלֶב** אָנֹכִי כִּי־אַתָּה בָא־אֵלַי בַּמַּקלוֹת" (שמואל א יז, מג) – גלית לדוד.
- "אַחֲרֵי מִי יָצָא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי מִי אַתָּה רֹדֵף אַחֲרֵי **כֶּלֶב מֵת** אַחֲרֵי פַּרְעֹשׁ אֶחָד" (שמואל א כד, טו) – דוד לשאול.
- "וְהָאִישׁ קָשֶׁה וְרַע מַעַלְלִים וְהוּא **כָלְבִּי**" (שמואל א כה, ג) – על נבל (קרי "כָּלְבִּי").
- "וַיֹּאמֶר **הָרֹאשׁ כֶּלֶב** אָנֹכִי אֲשֶׁר לִיהוּדָה" (ג, ח) – אבנר לאיש בשת.
- "פָּנִיתָ אֶל־**הַכֶּלֶב הַמֵּת** אֲשֶׁר כָּמוֹנִי" (ט, ח) – מפיבשת לדוד, כאן.
- "לָמָּה יְקַלֵּל **הַכֶּלֶב הַמֵּת** הַזֶּה אֶת־אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ" (טז, ט) – אבישי על שמעי.

וּמְפִיבֹשֶׁת יֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם כִּי עַל־שֻׁלְחַן הַמֶּלֶךְ תָּמִיד הוּא אֹכֵל וְהוּא פִּסֵּחַ שְׁתֵּי רַגְלָיו. (ט, יג) תימה, הרי הפסחים הם "שנואי נפש דוד", ככתוב: "וְאֶת־הַפִּסְחִים וְאֶת־הָעִוְרִים שְׂנֻאֵי נֶפֶשׁ דָּוִד עַל־כֵּן יֹאמְרוּ עִוֵּר וּפִסֵּחַ לֹא יָבוֹא אֶל־הַבָּיִת" (לעיל ה, ח)?

ונראה שדוד שנא את הפסחים, שהרי נאמר: "לֹא־תִזְבַּח לַה' אֱלֹהֶיךָ שׁוֹר וָשֶׂה אֲשֶׁר יִהְיֶה בּוֹ **מוּם** כֹּל דָּבָר רָע כִּי **תוֹעֲבַת ה' אֱלֹהֶיךָ הוּא**" (דברים יז, א). ודוד – ביתו הוא בית ה', וכפי שנתבאר בפרקים הקודמים שה' בחר בו ובביתו, ולכן דוד שונא את הפסחים כמו ה'.

ולכן גם שולחנו של דוד דומה לשולחן לחם הפנים, וכאמור.

ואולי לכן דוד מביא את מפיבשת בתורת "חסד אלהים", שהוא כהוראת שעה להביא אליו את הפיסח לביתו משום השבועה, ולכן הוא מתחסד עם יהונתן.

❖ פרק י ❖

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶעֱשֶׂה־חֶסֶד עִם־חָנוּן בֶּן־נָחָשׁ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה אָבִיו עִמָּדִי חֶסֶד וַיִּשְׁלַח דָּוִד לְנַחֲמוֹ בְּיַד־עֲבָדָיו אֶל־אָבִיו וַיָּבֹאוּ עַבְדֵי דָוִד אֶרֶץ בְּנֵי עַמּוֹן. (י, ב) "חנון" – מלשון "רחום וחנון", וכן "חסד": "אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת" (שמות לד, ו). ודוד שולח לנחמו.

וַיִּקַּח חָנוּן אֶת־עַבְדֵי דָוִד וַיְגַלַּח אֶת־חֲצִי זְקָנָם וַיִּכְרֹת אֶת־מַדְוֵיהֶם בַּחֲצִי עַד שְׁתוֹתֵיהֶם וַיְשַׁלְּחֵם. (י, ד) זה בא אחר החסד עם ציבא, ובהמשך דוד יחלק את השדה לחצי בין ציבא למפיבשת: "אָמַרְתִּי אַתָּה וְצִיבָא תַּחְלְקוּ אֶת־הַשָּׂדֶה" (להלן יט, ל). ויואב במלחמה זו מחלק את העם לחצי – חצי אצלו וחצי אצל אבישי (להלן פסוקים ט–י).

חֲזַק וְנִתְחַזַּק בְּעַד־עַמֵּנוּ וּבְעַד עָרֵי אֱלֹהֵינוּ וַה' יַעֲשֶׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיו. (י, יב) הביטוי "הטוב בעיניך / בעיניו" מופיע הרבה בספר שמואל:

- "עֲשֵׂי הַטּוֹב בְּעֵינַיִךְ שְׁבִי עַד־גָּמְלֵךְ" (שמואל א א, כג) – אלקנה לחנה.
- "וַיֹּאמַר ה' הוּא הַטּוֹב בְּעֵינָו יַעֲשֶׂה" (שמואל א ג, יח) – עלי.
- "וַעֲשִׂיתֶם לָנוּ כְּכָל־הַטּוֹב בְּעֵינֵיכֶם" (שמואל א יא, י) – אנשי יביש לנחש.
- "וַיֹּאמְרוּ כָּל־הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עֲשֵׂה" (שמואל א יד, לו) – העם לשאול (וכן שם פסוק מ).
- "הִנְנִי יַעֲשֶׂה־לִּי כַּאֲשֶׁר טוֹב בְּעֵינָיו" (טו, כו) – דוד בבורחו מפני אבשלום.
- "וַאדֹנִי הַמֶּלֶךְ כְּמַלְאַךְ הָאֱלֹהִים וַעֲשֵׂה הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ" (יט, כח) – מפיבשת לדוד (וכן שם פסוקים יט, לח, לט).
- "יִקַּח וְיַעַל אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ הַטּוֹב בְּעֵינָיו" (כד, כב) – ארונה לדוד.

זו היא השיטה של דוד, שאומר שה' יעשה הטוב בעיניו, וכך אומר דוד עצמו בבורחו מפני אבשלום: "וְאִם כֹּה יֹאמַר לֹא חָפַצְתִּי בָּךְ הִנְנִי יַעֲשֶׂה־לִּי כַּאֲשֶׁר טוֹב בְּעֵינָיו" (טו, כו), וכעין דברי עלי: "וַיֹּאמַר ה' הוּא הַטּוֹב בְּעֵינָו יַעֲשֶׂה" (שמואל א ג, יח).

ספר דברים מדגיש את הטוב בעיני ה': "וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב בְּעֵינֵי" (דברים ו, יח), "כִּי תַעֲשֶׂה הַטּוֹב וְהַיָּשָׁר בְּעֵינֵי" (דברים יב, כח), וזה המעבר לבית המקדש אצל שלמה.

❖ פרק יא ❖

וַיְהִי לִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה לְעֵת צֵאת הַמְּלָכִים וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶת־יוֹאָב וְאֶת־עֲבָדָיו עִמּוֹ וְאֶת־כָּל־יִשְׂרָאֵל וַיַּשְׁחִתוּ אֶת־בְּנֵי עַמּוֹן וַיָּצֻרוּ עַל־רַבָּה וְדָוִד יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלָ‍ִם. (יא, א) "לתשובת השנה" – לשון התורה בספר שמות: "בצאת השנה" "וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה" (שמות כג, טז), ו"תקופת השנה" "וְחַג הָאָסִיף תְּקוּפַת הַשָּׁנָה" (שמות לד, כב).

"לעת צאת המלכים" – יתכן שהכוונה שיוצאים לנפוש, או שהכוונה שיוצאים לקרב לקראת סוף השנה, ולכן דוד שולח להשחית את בני עמון.

"ודוד יושב בירושלם" – יתכן שמעשה פרק כא כבר קרה קודם לכן, וכבר נשבעו שדוד לא יצא למלחמה: "אָז נִשְׁבְּעוּ אַנְשֵׁי־דָוִד לוֹ לֵאמֹר לֹא־תֵצֵא עוֹד אִתָּנוּ לַמִּלְחָמָה" (להלן כא, יז), ולכן לא יצא. אבל סדר הכתיבה מלמד שהמשך הסיפור בא משום שדוד אינו יוצא לקרב, ולכן נשאר לבדו בירושלים וראה אשה רוחצת.

וַיְהִי לְעֵת הָעֶרֶב וַיָּקָם דָּוִד מֵעַל מִשְׁכָּבוֹ וַיִּתְהַלֵּךְ עַל־גַּג בֵּית־הַמֶּלֶךְ וַיַּרְא אִשָּׁה רֹחֶצֶת מֵעַל הַגָּג וְהָאִשָּׁה טוֹבַת מַרְאֶה מְאֹד. (יא, ב) למה דוד ישן כה מוקדם? ואולי קם ממשכבו כי לא הלך לקרב ודאג לשלומם, וכפי ששלח ליואב בהמשך.

"ויתהלך על הגג" – לעיל שמואל דיבר עם שאול על הגג: "וַיְדַבֵּר עִם־שָׁאוּל עַל־הַגָּג" (שמואל א ט, כה), ובבוקר "וַיִּקְרָא שְׁמוּאֵל אֶל־שָׁאוּל הַגָּגָה" (שמואל א ט, כו). עוד מופיע הגג:

- "וַיָּשֻׁבוּ לְאַבְשָׁלוֹם הָאֹהֶל עַל־הַגָּג וַיָּבֹא אַבְשָׁלוֹם אֶל־פִּלַגְשֵׁי אָבִיו לְעֵינֵי כָּל־יִשְׂרָאֵל" (שמואל ב טז, כב) – אבשלום.
- "וַיֵּלֶךְ הַצֹּפֶה אֶל־גַּג הַשַּׁעַר אֶל־הַחוֹמָה" (יח, כד) – הצופה, בשעה שדוד ממתין לבשורה על אבשלום.

"ויתהלך" – דוד מתהלך, וזה כנגד המשכן, שה' מתהלך, כמו שכתוב: "וָאֶהְיֶה מִתְהַלֵּךְ בְּאֹהֶל וּבְמִשְׁכָּן" (ז, ו); אבל שלמה בונה לה' בית.

וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיִּדְרֹשׁ לָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר הֲלוֹא־זֹאת בַּת־שֶׁבַע בַּת־אֱלִיעָם אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי. (יא, ג) לשון השליחות ("וישלח", "שלח") מופיעה בפרק יא לבדו שתים עשרה פעמים, ובפרקים אלו יותר משלושים פעמים, ואין לזה דוגמה בכל הנ"ך.

"וידרש לאשה" – בספר שמואל לשון דרישה נאמרה "בְּלֶכְתּוֹ לִדְרוֹשׁ אֱלֹהִים" (שמואל א ט, ט), ואצל שאול – דרישה בבעלת אוב: "בַּקְּשׁוּ־לִי אֵשֶׁת בַּעֲלַת־אוֹב וְאֵלְכָה אֵלֶיהָ וְאֶדְרְשָׁה־בָּהּ" (שמואל א כח, ז). ואצל דוד לא נאמרה דרישה בה' אלא "וישאל דוד בה'" (שמואל ב ב, א; ה, יט), וכאן הדרישה היא לאשה.

וַיִּשְׁלַח דָּוִד מַלְאָכִים וַיִּקָּחֶהָ וַתָּבוֹא אֵלָיו וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וְהִיא מִתְקַדֶּשֶׁת מִטֻּמְאָתָהּ וַתָּשָׁב אֶל־בֵּיתָהּ. (יא, ד) "מתקדשת מטמאתה" – מנידתה. והקדושה היא היפך הטומאה, ולא נאמר "מטהרת".

ולמה רחצה באמצע השבוע? נראה שרוחצת שמא בעלה יבוא בכל עת, ולכן למדו מכאן חכמים שהבא מן הדרך – אשתו בחזקת טהרה, כי היא חוששת שמא יבוא בכל רגע, ומתקדשת תמיד.

וַיָּבֹא אוּרִיָּה אֵלָיו וַיִּשְׁאַל דָּוִד לִשְׁלוֹם יוֹאָב וְלִשְׁלוֹם הָעָם וְלִשְׁלוֹם הַמִּלְחָמָה. (יא, ז) "לשלום המלחמה" – וקהלת יאמר: "עֵת מִלְחָמָה וְעֵת שָׁלוֹם" (קהלת ג, ח).

וַיֹּאמֶר אוּרִיָּה אֶל־דָּוִד הָאָרוֹן וְיִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה יֹשְׁבִים בַּסֻּכוֹת וַאדֹנִי יוֹאָב וְעַבְדֵי אֲדֹנִי עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה חֹנִים וַאֲנִי אָבוֹא אֶל־בֵּיתִי לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׁכַּב עִם־אִשְׁתִּי חַיֶּךָ וְחֵי נַפְשֶׁךָ אִם־אֶעֱשֶׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה. (יא, יא) לעיל הארון יושב באהל: "וָאֶהְיֶה מִתְהַלֵּךְ בְּאֹהֶל וּבְמִשְׁכָּן" (ז, ו), וכעת הוא בסוכה. וכנראה זו "סכות" שבה עשה יעקב סוכות: "וְיַעֲקֹב נָסַע סֻכֹּתָה וַיִּבֶן לוֹ בָּיִת וּלְמִקְנֵהוּ עָשָׂה סֻכֹּת עַל־כֵּן קָרָא שֵׁם־הַמָּקוֹם סֻכּוֹת" (בראשית לג, יז), ושם עשה ה' סוכות לישראל בצאתם ממצרים: "כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (ויקרא כג, מג).

וַיַּעֲבֹר הָאֵבֶל וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיַּאַסְפָהּ אֶל־בֵּיתוֹ וַתְּהִי־לוֹ לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לוֹ בֵּן וַיֵּרַע הַדָּבָר אֲשֶׁר־עָשָׂה דָּוִד בְּעֵינֵי ה'. (יא, כז) מכאן נראה שרק אחר שאספה היה הדבר רע בעיני ה'. אבל בהמשך נאמר על כך שהכה את אוריה ולקח את אשתו: "אֵת אוּרִיָּה הַחִתִּי הִכִּיתָ בַחֶרֶב וְאֶת־אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה" (יב, ט).

"וירע הדבר ... בעיני ה'" – כמו שראינו שהביטוי "טוב בעיניך" מופיע רבות אצל דוד.

❖ פרק יב ❖

וְלָרָשׁ אֵין־כֹּל כִּי אִם־כִּבְשָׂה אַחַת קְטַנָּה אֲשֶׁר קָנָה וַיְחַיֶּהָ וַתִּגְדַּל עִמּוֹ וְעִם־בָּנָיו יַחְדָּו מִפִּתּוֹ תֹּאכַל וּמִכֹּסוֹ תִּשְׁתֶּה וּבְחֵיקוֹ תִּשְׁכָּב וַתְּהִי־לוֹ כְּבַת. (יב, ג) מבואר שבת שבע הייתה קטנה, ואוריה אספה אליו ודאג לה כבת, וגידלה וטיפחה.

וַיָּבֹא הֵלֶךְ לְאִישׁ הֶעָשִׁיר וַיַּחְמֹל לָקַחַת מִצֹּאנוֹ וּמִבְקָרוֹ לַעֲשׂוֹת לָאֹרֵחַ הַבָּא־לוֹ וַיִּקַּח אֶת־כִּבְשַׂת הָאִישׁ הָרָאשׁ וַיַּעֲשֶׂהָ לָאִישׁ הַבָּא אֵלָיו. (יב, ד) דוד בפרקים אלו עשה חסד, וחמל, ושלח לנחם; וכן כאן – חמל לקחת מנשיו הרבות, ובמקום זה לקח את בת שבע. ולכן כעס דוד על אשר לא חמל. ובהמשך דוד מנחם את בת שבע (יב, כד), ואומר: "מִי יוֹדֵעַ וְחַנַּנִי

ה' וְחַי הַיֶּלֶד" (יב, כב). כל פרקים אלו הם חסד וחנינה ורחמים. ודוד הוא מלך של רחמים, ומרחם על בנו המורד בו, ועל שמעי בן גרא, ועוד – והכל כמידת רחמי ה'.

וְעַתָּה לֹא־תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד־עוֹלָם עֵקֶב כִּי בְזִתָנִי וַתִּקַּח אֶת־אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי לִהְיוֹת לְךָ לְאִשָּׁה. (יב, י) "עקב כי בזתני" – כנגד "מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת־דְּבַר־ה' לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינָיו אֶת־אוּרִיָּה הַחִתִּי" (יב, ט) נאמר בתורה: "כִּי דְבַר־ה' בָּזָה וְאֶת־מִצְוָתוֹ הֵפֵר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָהּ בָּהּ" (במדבר טו, לא), וזה קשור לגזירת החרב.

כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ בַסָּתֶר וַאֲנִי אֶעֱשֶׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה נֶגֶד כָּל־יִשְׂרָאֵל וְנֶגֶד הַשָּׁמֶשׁ. (יב, יב) "ונגד השמש" – וגם את בני שאול הוקיעו להלן: "וְהוֹקַעֲנוּם לַה'" (כא, ו), אך שם לא נאמר "נגד השמש". הלשון "והוקע ... נגד השמש" נאמרה במעשה בעל פעור: "וְהוֹקַע אוֹתָם לַה' נֶגֶד הַשָּׁמֶשׁ" (במדבר כה, ד).

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־נָתָן חָטָאתִי לַה' וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל־דָּוִד גַּם־ה' הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת. (יב, יג) הרי שאם לא היה ה' מעביר את החטא – היה מת, ורק משום שה' נושא חטא ומעבירו מעל פניו – לא מת.

וַיְבַקֵּשׁ דָּוִד אֶת־הָאֱלֹהִים בְּעַד הַנָּעַר וַיָּצָם דָּוִד צוֹם וּבָא וְלָן וְשָׁכַב אָרְצָה. (יב, טז) "ושכב ארצה" – הרי שבצום לא ישכב על המטה.

וַיָּקָם דָּוִד מֵהָאָרֶץ וַיִּרְחַץ וַיָּסָךְ וַיְחַלֵּף שִׂמְלֹתָיו וַיָּבֹא בֵּית־ה' וַיִּשְׁתָּחוּ וַיָּבֹא אֶל־בֵּיתוֹ וַיִּשְׁאַל וַיָּשִׂימוּ לוֹ לֶחֶם וַיֹּאכַל. (יב, כ) "וירחץ" – מכאן שעל נפל לא מתאבלים. וגם יש לומר שזה כמו אהרן שלא התאבל, כי זה עונש על החטא: "רָאשֵׁיכֶם אַל־תִּפְרָעוּ וּבִגְדֵיכֶם לֹא־תִפְרֹמוּ וְלֹא תָמֻתוּ" (ויקרא י, ו).

וַיְנַחֵם דָּוִד אֵת בַּת־שֶׁבַע אִשְׁתּוֹ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שְׁלֹמֹה וַה' אֲהֵבוֹ. (יב, כד) "שלמה" – הכל שלם, "שלום המלחמה" (לעיל יא, ז). נראה שהביאה הקודמת לא הייתה במצב של שלום, כי הכינה עצמה לבעלה כאמור, וזו הכוונה שאמרו חז"ל ש"אכלה פגה" (סנהדרין קז, א); אבל הפעם זה היה אחר שניחמה, והייתה שלמה.

"וה' אהבו" – מה הכוונה, ובמה בא הדבר לידי ביטוי? ובפסוק הבא: "וַיִּשְׁלַח בְּיַד נָתָן הַנָּבִיא וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ יְדִידְיָהּ בַּעֲבוּר ה'" (שמואל ב יב, כה).

❖ פרק יג ❖

וַתֹּאמֶר לוֹ אַל־אָחִי אַל־תְּעַנֵּנִי כִּי לֹא־יֵעָשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל אַל־תַּעֲשֶׂה אֶת־הַנְּבָלָה הַזֹּאת. (יג, יב) לשון זו נאמרה גם בדינה: "כִּי־נְבָלָה עָשָׂה בְיִשְׂרָאֵל לִשְׁכַּב אֶת־בַּת־יַעֲקֹב וְכֵן לֹא יֵעָשֶׂה" (בראשית לד, ז), ובמוציא שם רע: "כִּי־עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל" (דברים כב, כא), וכן בפילגש בגבעה: "אַל־תַּעֲשׂוּ אֶת־הַנְּבָלָה הַזֹּאת" (שופטים יט, כג).

וְעָלֶיהָ כְּתֹנֶת פַּסִּים כִּי כֵן תִּלְבַּשְׁן בְּנוֹת־הַמֶּלֶךְ הַבְּתוּלֹת מְעִילִים וַיֹּצֵא אוֹתָהּ מְשָׁרְתוֹ הַחוּץ וְנָעַל הַדֶּלֶת אַחֲרֶיהָ. (יג, יח) "כתנת פסים" – כמו יוסף: "וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים" (בראשית לז, ג), והרי שזה בגד של מלכות.

והנה ההקבלות בין סיפור אמנון ותמר ליוסף ואשת פוטיפר:

יוסף (בראשית)	אמנון ותמר (שמואל ב יג)
"וַיְהִי יוֹסֵף יְפֵה־תֹאַר וִיפֵה מַרְאֶה" (לט, ו)	"אָחוֹת יָפָה וּשְׁמָהּ תָּמָר" (יג, א)
"וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים" (לז, ג)	"וְעָלֶיהָ כְּתֹנֶת פַּסִּים כִּי כֵן תִּלְבַּשְׁן בְּנוֹת־הַמֶּלֶךְ הַבְּתוּלֹת מְעִילִים" (יג, יח)

יוסף (בראשית)	אמנון ותמר (שמואל ב יג)
"וַתִּתְפְּשֵׂהוּ בִּבְגְדוֹ לֵאמֹר **שִׁכְבָה עִמִּי**" (לט, יב)	"וַיַּחֲזֵק־בָּהּ וַיֹּאמֶר לָהּ בּוֹאִי **שִׁכְבִי עִמִּי** אֲחוֹתִי" (יג, יא)
"וְלֹא־שָׁמַע **אֵלֶיהָ** לִשְׁכַּב אֶצְלָהּ" (לט, י)	"**וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ** בְּקוֹלָהּ" (יג, יד)
"**וְאֵין אִישׁ** מֵאַנְשֵׁי הַבַּיִת שָׁם בַּבָּיִת" (לט, יא)	"הוֹצִיאוּ **כָל־אִישׁ** מֵעָלָי" (יג, ט)
"וְאֵיךְ אֶעֱשֶׂה הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת" (לט, ט)	"אַל־אוֹדֹת **הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת**" (יג, טז)
"וַיָּנָס וַיֵּצֵא **הַחוּצָה**" (לט, יב)	"שַׁלְחוּ־נָא אֶת־זֹאת מֵעָלַי **הַחוּצָה** וּנְעֹל הַדֶּלֶת אַחֲרֶיהָ" (יג, יז)
"וַיִּשָּׁנְאוּ אֹתוֹ **וְלֹא יָכְלוּ דַּבְּרוֹ** לְשָׁלֹם" (לז, ד)	"**וְלֹא־דִבֶּר** אַבְשָׁלוֹם עִם־אַמְנוֹן לְמֵרָע וְעַד־טוֹב כִּי־**שָׂנֵא** אַבְשָׁלוֹם אֶת־אַמְנוֹן עַל־דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת תָּמָר אֲחֹתוֹ" (יג, כב)
"וַיִּקְרַע יַעֲקֹב שִׂמְלֹתָיו וַיָּשֶׂם שַׂק בְּמָתְנָיו" (לז, לד)	"**וּכְתֹנֶת** הַפַּסִּים אֲשֶׁר עָלֶיהָ **קָרָעָה**" (יג, יט)
"וַיִּתְאַבֵּל **עַל־בְּנוֹ** יָמִים רַבִּים" (לז, לד)	"**וַיִּתְאַבֵּל עַל־בְּנוֹ** כָּל־הַיָּמִים" (יג, לז)

ויש גם הקבלות לדינה:

דינה (בראשית לד)	אמנון ותמר (שמואל ב יג)
"**וַיַּאֲהַב** אֶת־הַנַּעֲרָ" (לד, ג)	"**וַיַּאֲהָבֶהָ** אַמְנוֹן בֶּן־דָּוִד" (יג, א)
"וַיִּקַּח אֹתָהּ **וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ וַיְעַנֶּהָ**" (לד, ב)	"וַיֶּחֱזַק מִמֶּנָּה **וַיְעַנֶּהָ וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ**" (יג, יד)
"**וְהֶחֱרַשׁ** יַעֲקֹב עַד־בֹּאָם" (לד, ה)	"וְעַתָּה אֲחוֹתִי **הַחֲרִישִׁי** אָחִיךְ הוּא אַל־תָּשִׁיתִי אֶת־לִבֵּךְ" (יג, כ)
"**כְּשָׁמְעָם** וַיִּתְעַצְּבוּ הָאֲנָשִׁים **וַיִּחַר** לָהֶם **מְאֹד**" (לד, ז)	"וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד **שָׁמַע** אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה **וַיִּחַר** לוֹ **מְאֹד**" (יג, כא)
"כִּי־**נְבָלָה** עָשָׂה **בְיִשְׂרָאֵל** לִשְׁכַּב אֶת־בַּת־יַעֲקֹב **וְכֵן לֹא יֵעָשֶׂה**" (לד, ז)	"כִּי **לֹא־יֵעָשֶׂה** כֵּן **בְּיִשְׂרָאֵל** אַל־תַּעֲשֶׂה אֶת־**הַנְּבָלָה** הַזֹּאת" (יג, יב)
"כִּי־**חֻרְפָּה** הוּא לָנוּ" (לד, יד)	"וַאֲנִי אָנָה אוֹלִיךְ אֶת־**חֶרְפָּתִי**" (יג, יג)
"וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיוֹתָם כֹּאֲבִים וַיִּקְחוּ שְׁנֵי־בְנֵי־יַעֲקֹב שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אֲחֵי דִינָה אִישׁ חַרְבּוֹ" (לד, כה)	"רְאוּ נָא כְּטוֹב לֵב־אַמְנוֹן בַּיַּיִן" (יג, כח)

ויש גם הקבלות ליהודה ותמר:

יהודה ותמר (בראשית לח)	אמנון ותמר (שמואל ב יג)
"וַיִּקַּח יְהוּדָה אִשָּׁה לְעֵר בְּכוֹרוֹ **וּשְׁמָהּ תָּמָר**" (לח, ו)	"וּלְאַבְשָׁלוֹם בֶּן־דָּוִד אָחוֹת יָפָה **וּשְׁמָהּ תָּמָר**" (יג, א)
"וַיַּעַל עַל־**גַּזְזֵי** צֹאנוֹ הוּא וְחִירָה רֵעֵהוּ הָעֲדֻלָּמִי תִּמְנָתָה" (לח, יב)	"וַיִּהְיוּ **גֹּזְזִים** לְאַבְשָׁלוֹם" (יג, כג)
"הָבָה־נָּא **אָבוֹא** אֵלַיִךְ" (לח, טז)	"**בּוֹאִי** שִׁכְבִי עִמִּי אֲחוֹתִי" (יג, יא)
"כִּי רָאָתָה כִּי־גָדַל שֵׁלָה וְהוּא לֹא־נִתְּנָה לוֹ לְאִשָּׁה" (לח, יד)	"וְעַתָּה דַּבֶּר־נָא אֶל־הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יִמְנָעֵנִי מִמֶּךָּ" (יג, יג)
"וַתָּסַר צְעִיפָהּ מֵעָלֶיהָ וַתִּתְלַבַּשׁ בִּגְדֵי אַלְמְנוּתָהּ" (לח, יט)	"וַתִּקַּח תָּמָר אֵפֶר עַל־רֹאשָׁהּ וּכְתֹנֶת הַפַּסִּים אֲשֶׁר עָלֶיהָ קָרָעָה וַתָּשֶׂם יָדָהּ עַל־רֹאשָׁהּ וַתֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְזָעָקָה" (יג, יט)

לתוכן העניינים
שליחת תגובה
88

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל־אַבְשָׁלוֹם אַל־בְּנִי אַל־נָא נֵלֵךְ כֻּלָּנוּ וְלֹא נִכְבַּד עָלֶיךָ וַיִּפְרָץ־בּוֹ וְלֹא־אָבָה לָלֶכֶת וַיְבָרֲכֵהוּ. (יג, כה) "אל בני" – בספר שמואל דוד אומר "בני" רק על אבשלום:

- "הִנֵּה בְנִי אֲשֶׁר־יָצָא מִמֵּעַי מְבַקֵּשׁ אֶת־נַפְשִׁי" (טז, יא)
- "בְּנִי אַבְשָׁלוֹם בְּנִי בְנִי" (יט, א)
- "וַיִּזְעַק הַמֶּלֶךְ קוֹל גָּדוֹל בְּנִי אַבְשָׁלוֹם אַבְשָׁלוֹם בְּנִי בְנִי" (יט, ה)

ו"אל בני" נאמר גם בדברי עלי לבניו: "**אַל בָּנָי** כִּי לוֹא־טוֹבָה הַשְּׁמֻעָה אֲשֶׁר אָנֹכִי שֹׁמֵעַ מַעֲבִרִים עַם־ה'" (שמואל א ב, כד).

וכבר לעיל ראינו את ההקבלות בין דוד לעלי.

וַיִּפְרָץ־בּוֹ אַבְשָׁלוֹם וַיְשַׁלַּח אִתּוֹ אֶת־אַמְנוֹן וְאֵת כָּל־בְּנֵי הַמֶּלֶךְ. (יג, כז) "ויפרץ בו אבשלום" – זו הפעם הראשונה שדוד נכנע למה שמשכנעים אותו. הפעמים שלא שמע להם עד כה:

- "וַיַּשְׁמַע דָּוִד אֶת־אֲנָשָׁיו בַּדְּבָרִים וְלֹא נָתָן לָקוּם אֶל־שָׁאוּל" (שמואל א כד, ח) – במערה, כשאנשיו הסיתוהו לפגוע בשאול.
- "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־אֲבִישַׁי אַל־תַּשְׁחִיתֵהוּ כִּי מִי שָׁלַח יָדוֹ בִּמְשִׁיחַ ה' וְנָקָה" (שמואל א כו, ט) – אל אבישי, במחנה שאול.
- "וַיָּקֻמוּ זִקְנֵי בֵיתוֹ עָלָיו לַהֲקִימוֹ מִן־הָאָרֶץ וְלֹא אָבָה וְלֹא־בָרָא אִתָּם לָחֶם" (שמואל ב יב, יז) – זקני ביתו בצום על הילד.
- "וַיִּפְרָץ־בּוֹ וְלֹא־אָבָה לָלֶכֶת" (יג, כה) – באותו מעמד עצמו, קודם שנכנע.

❖ פרק יד ❖

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ יִסֹּב אֶל־בֵּיתוֹ וּפָנַי לֹא יִרְאֶה וַיִּסֹּב אַבְשָׁלוֹם אֶל־בֵּיתוֹ וּפְנֵי הַמֶּלֶךְ לֹא רָאָה. (יד, כד) "ופני לא יראה" – מכאן השורש לדברי ישעיהו: "כִּי תָבֹאוּ **לֵרָאוֹת פָּנָי** מִי־בִקֵּשׁ זֹאת מִיָּדְכֶם" וגו' "יְדֵיכֶם **דָּמִים** מָלֵאוּ" (ישעיה א).

חזרת אבשלום הייתה מכוח דבר יואב, ודוד מתנגד; ובהמשך זה מתהפך, ודוד מתאבל על מות בנו שיואב הרגו.

❖ פרק טו ❖

וַיַּעַשׂ אַבְשָׁלוֹם כַּדָּבָר הַזֶּה לְכָל־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־יָבֹאוּ לַמִּשְׁפָּט אֶל־הַמֶּלֶךְ וַיְגַנֵּב אַבְשָׁלוֹם אֶת־לֵב אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל. (טו, ו) הכל מלא "לב":

- "אַל־תָּשֶׁת אֶת־לִבֵּךְ לַדָּבָר הַזֶּה" (יג, כ)
- "רְאוּ נָא כְּטוֹב לֵב־אַמְנוֹן בַּיַּיִן" (יג, כח)
- "וְעַתָּה אַל־יָשֵׂם אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶל־לִבּוֹ" (יג, לג)
- "וַיֵּדַע יוֹאָב בֶּן־צְרוּיָה כִּי־לֵב הַמֶּלֶךְ עַל־אַבְשָׁלוֹם" (יד, א)
- "הָיָה לֶב־אִישׁ יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי אַבְשָׁלוֹם" (טו, יג)
- "וְהוּא גַם־בֶּן־חַיִל אֲשֶׁר לִבּוֹ כְּלֵב הָאֲרִיֵה" (יז, י)

וזה הכל משום שדוד הוא "לב": "כִּי הָאָדָם יִרְאֶה לָעֵינַיִם וַה' יִרְאֶה **לַלֵּבָב**" (שמואל א טז, ז), ואילו אבשלום הוא כמו שאול, שהיה "מִשִּׁכְמוֹ וָמַעְלָה גָּבֹהַּ מִכָּל־הָעָם" (שמואל א ט, ב), ואבשלום – "מִכַּף רַגְלוֹ וְעַד קָדְקֳדוֹ" (יד, כה); בחינת "האדם יראה לעינים". ולכן הוא אומר: "**רְאֵה** דְּבָרֶךָ טוֹבִים וּנְכֹחִים וְשֹׁמֵעַ אֵין־לְךָ מֵאֵת הַמֶּלֶךְ" (טו, ג).

וַיֹּאמֶר־לוֹ הַמֶּלֶךְ לֵךְ בְּשָׁלוֹם וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ חֶבְרוֹנָה. (טו, ט) "וילך חברונה" – שם מלך דוד בראשונה: "וַיְהִי מִסְפַּר הַיָּמִים אֲשֶׁר הָיָה דָוִד מֶלֶךְ בְּחֶבְרוֹן עַל־בֵּית יְהוּדָה שֶׁבַע שָׁנִים וְשִׁשָּׁה חֳדָשִׁים" (שמואל ב ב, יא), ולכן הולך לשם, להתחיל את המלכות מתחילתה.

וְדָוִד עֹלֶה בְמַעֲלֵה הַזֵּיתִים עֹלֶה וּבוֹכֶה וְרֹאשׁ לוֹ חָפוּי וְהוּא הֹלֵךְ יָחֵף וְכָל־הָעָם אֲשֶׁר־אִתּוֹ חָפוּ אִישׁ רֹאשׁוֹ וְעָלוּ עֹלֶה וּבָכֹה. (טו, ל) "ועלו עלה ובכה" – "הָלוֹךְ וֵלֵךְ וּבָכֹה" (תהלים קכו, ו).

❖ פרק טז ❖

וּבָא הַמֶּלֶךְ דָּוִד עַד־בַּחוּרִים וְהִנֵּה מִשָּׁם אִישׁ יוֹצֵא מִמִּשְׁפַּחַת בֵּית־שָׁאוּל וּשְׁמוֹ שִׁמְעִי בֶן־גֵּרָא יֹצֵא יָצוֹא וּמְקַלֵּל. (טז, ה) "יצא יצוא" – וכן אמר: "צֵא צֵא אִישׁ הַדָּמִים וְאִישׁ הַבְּלִיָּעַל" (טז, ז) – "צא צא", "איש ... ואיש"; ו"וְעִפַּר בֶּעָפָר" (טז, יג). הכל כפול.

וַיְטוּ לְאַבְשָׁלוֹם הָאֹהֶל עַל־הַגָּג וַיָּבֹא אַבְשָׁלוֹם אֶל־פִּלַגְשֵׁי אָבִיו לְעֵינֵי כָּל־יִשְׂרָאֵל. (טז, כב) "על הגג" – ושם שכב; ודוד לקח את בת שבע מן הגג (לעיל יא, ב).

❖ פרק יז ❖

וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אַנָשָׁיו כִּי גִבֹּרִים הֵמָּה וּמָרֵי נֶפֶשׁ הֵמָּה כְּדֹב שַׁכּוּל בַּשָּׂדֶה וְאָבִיךָ אִישׁ מִלְחָמָה וְלֹא יָלִין אֶת־הָעָם. (יז, ח) **וְהוּא גַם־בֶּן־חַיִל אֲשֶׁר לִבּוֹ כְּלֵב הָאַרְיֵה הִמֵּס יִמָּס כִּי־יֹדֵעַ כָּל־יִשְׂרָאֵל כִּי־גִבּוֹר אָבִיךָ וּבְנֵי־חַיִל אֲשֶׁר אִתּוֹ.** (יז, י) "כדב שכול ... לבו כלב האריה" – "גַּם אֶת־הָאֲרִי גַּם־הַדֹּוב הִכָּה עַבְדֶּךָ" (שמואל א יז, לו).

❖ פרק יח ❖

וַיְשַׁלַּח דָּוִד אֶת־הָעָם הַשְּׁלִשִׁית בְּיַד־יוֹאָב וְהַשְּׁלִשִׁית בְּיַד אֲבִישַׁי בֶּן־צְרוּיָה אֲחִי יוֹאָב וְהַשְּׁלִשִׁת בְּיַד אִתַּי הַגִּתִּי וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל־הָעָם יָצֹא אֵצֵא גַּם־אֲנִי עִמָּכֶם. (יח, ב) "יצא אצא" – וכמו שמעי, ש"יצא יצוא" (לעיל טז, ה).

◆ ◆ ◆

אור הנביאים

הערות על סדר הפסוקים שמואל פרקים (ב)ט-(ב)כב

ההערות נכתבו תוך כדי לימוד

הרב אליהו ובר

אדום וארם

ב,ח,יג: 'ויעש דוד שם בשבו מהכותו את ארם בגיא מלח שמונה עשר אלף: וישם באדום נצבים בכל אדום שם נצבים ויהי כל אדום עבדים לדוד ויושע יי את דוד בכל אשר הלך:' ובתהילים פרק ס' 'למנצח על שושן עדות מכתם לדוד ללמד בהצותו את ארם נהרים ואת ארם צובה וישב יואב ויך את אדום בגיא מלח שנים עשר אלף' ונראה שבהכאת ארם ואדום סיים את כל האויבים ולכן מודה בשירה על כל האומות, ובדברי הימים (א' יח') כתוב שאבישי הכה את אדום בגיא המלח, ובמלכים ודברי הימים כתוב יח' אלף ובתהילים יב' אלף וצ"ע, ונראה קשר בין ארם בצפון לאדום בדרום שהיה ביניהם איזה הסכם שלום וקשר ביניהם ולכן ההכאות שלהם מקבילות.

הכבשה ישלם ארבעתים

העונש שגזר דוד על האיש העשיר הוא כדין התורה שמשלם 'ארבע צאן תחת השה' אבל על העוול שעשה רצה להענישו במוות והוא מדין המלוכה להעניש על עוולה ואינו לפי סדרי הדין הרגילים (ולכן לא שייך כאן קים ליה בדרבה מיניה), וכשאמר לו נתן 'אתה האיש' [והוא רמז לדוד שנלקח מאחרי הצאן בשונה משאול שנלקח מהבקר ונכתב כבר לעיל) היה לו להעניש את דוד רק על העוול הגדול שעשה (כי לא שייך כאן תשלום), אבל הקב"ה מחל לו ובמקום להמית הענישו כדרך התשלומים ותחילה העניש בבן הנולד שהוא ימות בעוון האב וימחל עוון האב, ומלבד זאת אמרו חז"ל (יומא כב:) שנענש גם בד' בנים שזה אמנון ותמר ואבשלום אבל עיקר העונש היה בתחילת העניין במות הילד, וגם בלקיחת נשיו בהמשך וכמבואר בדברי נתן.

דיני מי שמתו מוטל לפניו

וירחץ ויסך וגו' דנו הפוסקים בהיתר הרחיצה שדעת הרמב"ם שאונן מותר לרחוץ ולסוך והיה לפני הקבורה והרמב"ן בתורת האדם דס"ל שאונן אסור ברחיצה פירש שהיה ספק נפל כי מת תוך שלשים יום לפטירה וכן כתב הרד"ק בפירושו, ועוד כתב הרד"ק שאולי היה בלילה שאנינות לילה דרבנן, ובחידושי הר"ן (מו"ק טו:) כתב שמלך מותר לרחוץ פניו ואין לו לנהוג אבילות ולכן הותר לו, וביארו עוד במפרשים כאן שרצה לעלות לבית יי ולכן מותר לו שלא לעלות מנוול לבית יי (ואין הכוונה בית יי כפשוטו שהרי לא היה בית עדיין אלא האהל שנטה לארון יי), ובמסכת שמחות (פרק ו) איתא שאין לאבל להיכנס להר הבית עד היום השלישי לאבילותו, אבל כאן הוא לא להר הבית אלא לאהל הארון ואולי דיניו שונים, אבל חז"ל (בבלי סוטה מ: וירושלמי יומא ג ב) למדו מישיבת דוד לפני הארון היתר ישיבה בעזרה למלכי בית דוד ואם למדין ממנו אז מבינים שהיה לזה דין מקדש וצ"ע.

מי קרא שלמה?

ב,יב,כ לפי הכתיב דוד קרא שלמה ולפי הקרי בת שבע קראה שלמה וביד נתן הנביא נקרא ידידיה אבל נשאר שמו לדורות שלמה.

מי אבי תמר

תמר אחות אבשלום לא היתה אחות של אמנון כי אם היתה אחותו לא היתה מותרת לו ולא היה לה לומר 'דבר נא אל המלך כי לא ימנעני ממך' אלא כמו שביארו חכמים שהיא היתה בת יפת תואר ודוד בא על ה'יפת תואר' במלחמה ולכן אין הבת מתייחסת אחריו ואבשלום שנולד אחר כך אז מתייחס אחרי דוד ותמר היא אחותו מאם מדין התורה, ואמנון מותר בה ואף שהיא אחותו מאב מכל מקום כיון שעיבורה שלא בקדושה אינה מתייחסת אחרי אביה, או שנולדה קודם למלחמה ומותרת אף באבשלום וכיון שגדלה בבית דוד לבשה מעילים כבנות המלך (תוספות בסנהדרין כא. ביארו לחד מ"ד שההריון היה לפני המלחמה רק נלקחה לבית דוד ואז ילדה וממילא אינה בת של דוד כלל).

מעשה נבל חוזר? תמר אומרת לאמנון 'וַאֲנִי אָנָה אוֹלִיךְ אֶת חֶרְפָּתִי וְאַתָּה תִּהְיֶה כְּאַחַד הַנְּבָלִים בְּיִשְׂרָאֵל וְעַתָּה דַּבֶּר נָא אֶל הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יִמְנָעֵנִי מִמֶּךָּ' ונראה כאן רמז לענייננו של נבל הכרמלי שגם הוא מת בשעה שהיו גוזזים צאנו ובמעשה הזה נהרג אמנון בעת גיזת הצאן של אבשלום.

יונדב בן שמעה יונדב בן שמעה אחי דוד הוא היה היועץ לרעה של אמנון ואחר כך הוא ידע מראש על רצח אמנון בידי אבשלום, בכתובות (סב:) אמרו שרבי חייא הוא מצאצאי שמעה אחי דוד ואינו מתאים לרבי שהיה משפטיה בן אביטל, כלומר מדוד המלך עצמו, ונראה שאין הבעיה במישהו שהוא לא מזרע דוד עצמו אלא החיסרון בשמעה אחי דוד שבנו יונדב גרם לקלקול אצל אמנון ואולי גם אצל אבשלום (היה לו גם בן שנקרא יהונתן עיין לקמן שמואל ב' כא כ ודברי הימים א' כ ז), ולמעלה אצל הבנים שעברו אצל ישי מוזכרים רק שמות שלשת הגדולים והשלישי בהם הוא שמה שגם לא נבחר ואולי היה כאן איזה קנאה ונסיון לקבל את המלוכה וצ"ע.

ללמד זכות על בני יי

יואב אומר שהוא מצא חן בעיני המלך, ונראה לי שהבין שכשממליץ טוב על בניו זה הדרך למצוא חן בעיניו כי ככה הוא משיב בן לאביו, ובהמשך כשהרג את אבשלום דוד רצה להעבירו מתפקידו ולתת לעמשא למלא את מקומו, ובאמת טעם יואב היה שכיון שהמלך לבו יוצא לבניו לפני העם אין ברירה וצריך להשיב את אבשלום וממילא עשה את זה רק לצורך העם ולא לצורך המלך עצמו, ומכל מקום מהפרשה לומדים שמי שרוצה למצוא חן בעיני יי יתברך שימליץ זכות על בניו, וזה מה שאמרו ביומא (עז.) 'אמר הקדוש ברוך הוא מי הוא זה שמלמד זכות על בני אמרו לפניו רבונו של עולם גבריאל אמר להם יבא שנאמר ואני באתי בדבריך'.

תמר: לאבשלום היה בת אחת ושמה תמר, והוא היה בן של מעכה בת תלמי מלך גשור, ומצינו (מלכים א טו ב, דברי הימים ב יא כ) מצינו שהיה לו בת שמה מעכה בת אבישלום (בדה"י: אבשלום), ובתוספות ביומא (לח:) ובכתובות (קד:) כתבו שזה היה איש אחר שנקרא אבישלום ולא ציינו לדברי

הימים שקראו לו אבשלום, ועיין שם בהגהות בצד התלמוד, ומכל מקום השם 'מעכה' חוזר אצל אם אבשלום ובת אבשלום אף אם אינו אותו אחד הוא מראה על עניין קשור, וברד"ק (במלכים שם וכן בהמשך א טו י עיי"ש) כתב שהיא היתה בת אבשלום בן דוד עיי"ש, ועיין ביבמות (לד:) כל מועכות של בית רבי תמר שמן עיי"ש ומדובר על תמר אשת יהודה, ונראה אולי שמרמז גם על עניין מעכה בת אבשלום שהיה שמה תמר מעיקרא וצ"ע, ובהמשך (ב' יח יח) 'כי אמר אין לי בן' וכתב רש"י שאין לו בן חשוב למלא את מקומו ורד"ק הביא זה הפירוש והביא עוד פירוש שמתו בניו בחייו.

שעורים: אבשלום שורף את חלקת השעורים אשר ליואב, ואולי מרמז לו על עניין המלוכה שבספר רות בעז רימז לרות ב'שש השעורים' כמבואר בגמרא בסנהדרין (צא.:).

שש מאות איש ב,טו,יח: הולכים עם דוד שש מאות איש וזה המספר שיצאו כנגד נבל (א,כה,יג) ושיצאו לקראת עמלק (א,ל,ט) וגם במלחמת שאול בפלשתים (א,יג,טו) אבל בהמשך כשדוד בעבר הירדן כבר היו אצלו שרי אלפים ושרי מאות וממילא הצטרפו אליו עוד, מכל מקום הנאמנים היו שש מאות איש שהלכו אתו לכל מקום.

מבחן הקשר עם בנימין: דוד עובר מבחן על נאמנותו לשבט בנימין ואצל ציבא קצת נופל במבחן הנאמנות ומיד אחר כך אצל שמעי חוזר ההצלחה במבחן הנאמנות, וחז"ל הזכירו כעין זה שמלכות בית דוד התחלקה עקב מעשה ציבא שאתה וציבא תחלקו השדה.

עצת אחיתופל: כמובן מהמקראות שעצות אחיתופל הם עצות טובות וגם העצה שתכנן לרדוף אחרי דוד רק חושי הצליח לסכל את העצה הטובה, אבל המושג 'עצת אחיתופל' כעצה לא טובה זה לא נכון כי עצותיו היו כמו אורים ותומים, והכתוב מעיד 'עצת אחיתפל הטובה'.

יער אפרים בעבר הירדן? כתב רש"י וכעין זה רד"ק 'ומהיכן היה יער לאפרים בעבר הירדן מזרחה שלא ניתן שם חלק אלא לבני גד ולבני ראובן ולמנשה אלא מתוך שהתנה יהושע שיהיו מרעין בחורשין והיה

אותו היער סמוך לאפרים אלא שהירדן מפסיק היו מרעין שם בהמותיהם היה נקרא יער אפרים'

דוד ויואב

נראה שדוד לא רוצה את יואב כלל עקב הריגת אבשלום או מטעמים אחרים ולכן דוד מודיע לעמשא שהוא יהיה שר הצבא במקום יואב ואח"כ כשעמשא מתאחר הוא שולח את אבישי בן צרויה (גם עליו היה לו קפידה בקשר לשמעי בן גרא) אבל אבישי לוקח את אנשי יואב... (נראה לי שיואב ואבישי מחשבים חשבונות צבאיים בלבד, ובדרך הזו ודאי שאין מקום למנות שר צבא מי שהיה עתה עם המורדים אבל דוד מתכנן כאן מלוכה של שלום בישראל ולכן מוותר לבנימין ומוחל על עלבונו וממנה שר צבא דווקא מי שהיה שותף במרד).

ונראה בעומק העניין שיש כאן ויכוח שמקביל למה שאמרו במגילה לגבי אחשורוש אם היה מלך טיפש או חכם והאם לקרב את קרוביו קודם או את הרחוקים ודוד מנסה להתחבר לכל העם ויואב ואבישי טוענים לגדולת שבט יהודה וזה מה שהיה אבשלום ובהמשך אדוניהו ולעומתם דוד רצה חיבור עם כל השבטים ובכל פעם שהלך אחרי יואב בעניין הזה היה לו הפסד.

ומכל מקום יש בדברי דוד לזקני יהודה תוכחה מיוחדת שהקרובים אל המלך יותר צריכים להיות מן המשיבים אותו אל ביתו, ובריטב"א (סוכה כז:) כתב לגבי להקביל פני רבו שאם הוא עמו בעיר צריך כל יום ובמקום קרוב כל חדש או שבת ובמקום רחוק חייב אדם להקביל פני רבו ברגל, וכל שכן השכינה שבני ירושלים שהם קרוב למלכות דורשים את ציון יותר, ובמשנה בכתובות (ז ד) המדיר את אשתו שלא תלך לבית אביה בזמן שהוא עמה בעיר חדש אחד יקיים שנים יוציא ויתן כתובה ובזמן שהוא בעיר אחרת רגל אחד יקיים שלשה יוציא ויתן כתובה.

הספד שאול: בגמרא (יבמות עח:) מבואר שהיה קפידא שלא הספידו את שאול כראוי ואמר דוד שכבר עבר יב' חדש וממילא אי אפשר, אבל על ידי שעשה ליקוט עצמות אפשר לומר עליהם דברי קילוסין כמבואר במסכת שמחות יב ד) ובירושלמי מועד קטן (א ה), וככה היה יכול דוד להספידו הספד גדול כראוי לכבודו.

ויעתר אלהים לארץ אחרי כן: מהדברים נראה שזה אחרי קבורת כולם אבל קודם לכן נאמר שהיו תלויים עד ניתך מים עליהם ואם כן ברגע שהגיע החורף יי נעתר לארץ, ואולי הכוונה עד ניתך מים היינו עד שהגיע העת שהמים יכולים לרדת ועדיין לא נענה ורק כשקברם ולא היה קללת אלהים תלוי אז נעתר אלהים לארץ.

רות מול ערפה

חז"ל (סוטה מב:) ביארו שהרפה זו ערפה וזה מה שאמרו 'אמר רבי יצחק אמר הקדוש ברוך הוא יבואו בני הנשוקה ויפלו ביד בני הדבוקה דרש רבא בשכר ארבע דמעות שהורידה ערפה על חמותה זכתה ויצאו ממנה ארבעה גבורים שנאמר ותשאנה קולן ותבכינה עוד' ישבי נהרג על ידי אבישי בן צרויה שהיא אחות דוד (מצאצאי רות), וכן איש מדון נהרג על ידי בן אחיו של דוד, וסבכי ואלחנן לא ברור אם הם מזרע רות, רק לגבי אלחנן שהרג את גלית מבואר (רות רבה ב ב, תרגום יונתן ועוד) שזה דוד כי ההבנה שזה אותו גלית שהרג דוד וכן מבואר בגמרא סוטה (שם) וממילא הוא גם מזרע רות, ונשאר רק סבכי החושתי לא כתוב איך הוא מזרע רות.

ההיכל בשירת דוד

'וישמע מהיכלו קולי' קשה הרי לא היה היכל ולא נראה שדוד מתייחס לבמה שבגבעון כי הרי כל הזמן עומד לפני הארון וישב לפני יי וכו', אמנם כשמת בנו כתוב (ב,יב,כ) ויבוא בית יי ואולי שקרא לאהל של הארון בית יי וגם היכל, וכן בגלותו (ב,טו,כה) הזכיר 'והראני אתו ואת נוהו' ושם מדבר על הארון שרצו להגלותו עמהם, אמנם כאן אפשר לבאר שזה היכל שלמעלה, ואולי על פי סיום השירה 'מגדול ישועות מלכו ועושה חסד למשיחו לדוד ולזרעו' נראה שזה תוספת לשירה ואם כן אולי גם היכלו זה תוספת.

צור: תואר להקדוש ברוך הוא בשירת האזינו (8 פעמים) ובשירת דוד (4 פעמים) נקרא 'צור' ותואר כזה נמצא בעוד כמה מקומות אבל בדרך שירה יש בשתי השירות האלו כמה פעמים, והנהיגו הקדמונים לקרוא כהפטרה של שירת האזינו את שירת דוד ונראה שהם מקבילים.

ט, ח הכלב המת אשר כמוני. כינוי זה של כלב מת מופיע ג' פעמים בתנ"ך. האחת לעיל (ש"א כד, יד) שכינה דוד את עצמו לפני שאול 'כלב מת', השניה כאן והשלישית אצל שמעי בן גרא (לקמן טז, ט) שקראו אבישי 'הכלב המת הזה'. ונראה שיש שייכות בין כינוי זה לבין המתח שבין דוד המלך לבית בנימין.
ומצינו עוד ממתנגדי דוד שנקראו כלב, וכגון גלית שכינה עצמו כלב, וכן נבל היה כלבי (שהיינו מבני כלב, אבל נראה שהוא רומז ג"כ לאותו ענין), והמאבק של דוד בהם שייך ג"כ למערכת שבינו לבין שאול.
ובאמת יש לעיין קצת מדוע כלב הוא כינוי גנאי כל כך, ובשלמא פרעוש הוא דבר קטן ובזוי, אבל כלב הוא בעל חי גדול ותועלתי. ונראה שהוא בזוי בכך שהוא זנב ולא ראש והוא מסולק במקל, והוא ההיפך של אריה, שמסמל עוז ומנהיגות. וכן אמר שלמה (קהלת ט, ד) "כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת" (וכן נזכרו יחד פעמיים בתהלים פכ"ב).
ויהודה נמשל לאריה, וכן על דוד נאמר (לקמן יז, י) "אשר לבו כלב האריה". ונראה שהניגוד לזה הוא כלב, ולכן מתנגדיו משתמשים בלשון זו כלפיו, וכן הוא עצמו בבואו להקטין עצמו לפני שאול אמר שהוא כלב מת ולאפוקי אריה חי.

יב, ט את אוריה החתי הכית בחרב ואת אשתו לקחת לך לאשה. נראה שהוא על דרך מה שאמר אליהו לאחאב על דבר נבות (לקמן כא, יט) "הרצחת וגם ירשת".

יג, יב כי לא יעשה כן בישראל. היא הלשון שנאמרה אצל דינה שנבלה עשה בישראל וכן לא יעשה. ובאמת גם כאן עשה אבשלום דין עבור תמר אחותו בדומה למה ששמעון ולוי עשו דין עבור אחותם.

שם כה ויפרץ בו. הוא לשון הפצרה ועתירה, אבל נראה שנרמזה בזה גם התפרצות למלכות, שהיה אבשלום גם הוא מבית פרץ כדוד אביו. וכאן התחיל שרש מרידתו שעשה דין לעצמו (וכן מלכות שלמה התחילה לכאורה במות אמנון).
וגם אצל נבל שאמר לדוד שרבו המתפרצים היה זה על ידי גז צאנו.
ובאמת בפעם ההיא רצה דוד לקבל מחגיגת גז הצאן של נבל, ונבל לא הסכים לו, וביזה אותו בכך שהוא מתפרץ, וכאן להיפך אבשלום רצה שיבוא דוד לחגיגת הגז ופרץ בו, ודוד סירב.
ובאמת מצינו את אירוע הגזיזה הזה עוד ב' פעמים בתנ"ך. האחת אצל לבן שיעקב ברח ממנו בזמן שהלך לגזוז צאנו, וזה אחר שאמר יעקב ללבן (בראשית ל, ל) "כי מעט אשר היה לך לפני ויפרץ לרב", והשני בזמן שעלה יהודה לגזוז את צאנו, שאז באה אליו תמר ומזה נולד פרץ, ועיין.

יד, ב ויקח משם אשה חכמה. מצינו כמה וכמה נאומים ודיבורים נאים של נשים, וכגון שירת דבורה ותפילת חנה ודברי האשה התקועית כאן ודברי האשה החכמה ליואב.
ולשון אשה חכמה מצינו רק כאן ואצל שבע בן בכרי (ואשה חכמת לב במשכן). ויש מעט משותף בדבריהן שאמרו להציל את מה שנשאר.

שם ד ותאמר האשה התקעית אל המלך. פרשה זו דומה מאד למה שהוכיחו נתן על דבר בת שבע, שהביא לפניו משפט, ואח"כ הוכיח לו שהסיפור הוא משל למעשה שנעשה עמו, ודרך כך חרץ את דינו.
ועוד מצינו בסוף ימי דוד כיוצא בזה, שבאו נתן ובת שבע לדבר אליו על דבר המלכת שלמה, ואמנם שם לא הביאו משל אלא רק זממו מזימות היאך לדבר לפניו.
והנה כאשר החזיר דוד את אבשלום לא רצה לראות את פניו, ואבשלום לא היה מוכן לקבל זאת, ואמר שאם המלך החזיר אותו שיראה את פניו, ואם יש בו עון ימיתהו. וכן היה גם אצל דוד כאשר הביאו עמו את הארון סירב, ואמר שאם ימצא חן בעיני ד' ישיבו אל נוהו, ואם לא, יעשה לו כטוב בעיניו (ויש בזה ניגוד לשאול שכאשר ד' לא ענהו הלך והעלה אלהים מן הארץ באוב). ונראה שיש שייכות בין גירוש אבשלום וראית פני דוד לבין בריחת דוד וראית פני ד'.

שם ו וינצו שניהם בשדה. מעשה זה דומה לקין והבל שבהיותם בשדה הכה קין את הבל. והקב"ה רצה להרגו וניחם על זה. רק ששם אדם וחוה היו שניהם בחיים ונולדו להם בנים ובנות אחרים.

שם ח ואני אצוה עליך. ק"ק היאך שייך לעשות כן, והלא הזהירה התורה שלא להחניף לארץ ולא לקחת כופר לנפש רוצח. ואולי מיירי שאין עדים וכאמור שאין מציל ביניהם, וכ"כ רש"י. וא"כ קשה היאך יהרגו גואלי הדם, ומנין יודעים שהוא הרוצח. ועוד קשה לפי"ז שאין המשל דומה לנמשל, כי ידעו העדים שאבשלום ציוה על הריגת אמנון. ובהמשך הזכירה היא עצמה את הקב"ה בענין גואל הדם, וביארו המפרשים שכוונתה לפרשת ערי מקלט (ולכתוב בתורה ושפטו העדה והצילו העדה). אמנם כל זה הוא דוקא בשוגג, ובמזיד אדרבה חייבה התורה שנעשה משפט לרוצח.
ואולי כל תביעת הריגת הרוצח היא מחמת הנרצח, ולכן במקום כזה יש כאן כעין יבום והקמת שם על ידי הרוצח, ושייכת בזה מחילה. ועדיין ק"ק מה שהזכירה לו את דברי ד', וצ"ע.
וביותר קשה מה שאמרה לו שאיך חשב כזאת על עם א-להים.

טז, י מה לי ולכם בני צריה. הנה לעיל (ש"א פכ"ו) ג"כ רצו אבישי להרוג את שאול, ודוד מנע זאת ממנו וגם שם מסר דוד דינו לשמים וביקש שבזכות שגדלה נפש שאול בעיניו תגדל נפשו בעיני ד'.

יז, טז ועתה שלחו מהרה וגו'. היינו שהזהירם שיחששו לצד שלא תתקיים עצתו. ובאמת לאחר שהזהירם לא היתה נצרכת עצתו כל כך. והדבר דומה למה שהיה אצל דוד ויונתן שאמר לו הרמז עם החצים, ובסוף לא הוצרכו לרמז הזה אלא דיבר עמו בפירוש.

יט, א מי יתן מותי תחתיך. נראה ברור שאמר זאת בכאבו וצערו, אבל בודאי לא נתכוון לזה ברצינות, שהרי אם היה רוצה למות תחת אבשלום היה יכול לעשות זאת בקלות. ורצונו היה שישאר אבשלום חי.

כ, א לאהליו ישראל. מצינו לשון אהלים גם כשנהרג אבשלום וישראל נסו איש לאהליו, וכן מצינו עוד כמה פעמים ביהושע ובשופטים ובשמואל ומלכים ועוד. וקשה לומר שהתגוררו עדיין באהלים שנים כה רבות, ולא בנו בתים קבועים לשבת בהם. ואף אם היו כאלו שעדיין התגוררו באהלים (וכגון אצל יעל אשת חבר הקיני שבודאי מדובר על אהל כפשוטו), קשה לומר שבסתם כאשר מדובר על פיזור מזכירים את ישראל כשוכני אהלים.
ובאמת יש לציין שכמעט תמיד מוזכרים אהלים בקשר של פיזור, וכגון כאן ואצל ירבעם שמדובר על עזיבת מלכות דוד, וכן לאחר הריגת שבע בן בכרי, וכן במנוסה כגון ישראל מפני פלשתים, אצל אבשלום, אצל יהורם ואצל אמציהו ויהואש, וכן גדעון לקח ג' מאות לוחמים והשאר פוזרו לאהליהם, וכן שאול בחר ג' אלפים ואת השאר שילח לאהליהם.
ויתכן שלשון אהל אין משמעו דוקא בית יריעה, אלא עניינו מקום שעוטף ומאהיל. ובדרך כלל בית נקרא על שם בניינו ולא על כך שהוא אהל. אבל כאשר מדובר על מעון פרטי שאינו משותף, נוקטים אהל כלשון כוללת, והוא כמו לומר שכל אחד הלך לפינה שלו.
[ויתכן גם שכאן נאמר כהנגדה לבית, וכפי שאמרו ראה ביתך דוד, והיינו שיעזבו את הבתים וילכו לאהלים. ואולי גם יש בזה משמעות של ניידות, וכמו שהקב"ה אמר לדוד (לעיל פ"ז) שלא יבנה לו בית, והוא היה מתהלך באהל ובמשכן. ובאמת לשון אהל משמש גם כניגוד לבית בירמיהו (לה, ז) ועוד, ויש לומר שאי"ז המשמעות העצמית, אלא רק לאפוקי אהל שהוא בית. ולכן במקום שבאים להוציא מבית קבוע באופן מיוחד ראוי להשתמש בלשון אהל גם על בתים רגילים].
וראיה לכך שבית ג"כ קרוי אהל, מדברי דוד (תהלים קלב, ג) "אם אבא באהל ביתי".
ויש לעיין במה שאמרו במעשה פילגש בגבעה "לא נלך איש לאהלו ולא נסור איש לביתו" האם הכוונה לאהל של יריעות והיו אז עדיין חלק מהעם באהלים וחלק בבתים, ולכן נקטו את ב' הדוגמאות (ואם היו נוקטים רק אהלים אולי בעלי הבתים היו שבים, וכעין מי שבנה בית שחוזר מעורכי המלחמה. ורק אח"כ כאשר עברו כולם לבתים לא חשו לדקדק בלשון). ובאמת נזכר שם אהל גם בעיקר המעשה, ונראה קצת שהיה אהל כפשוטו. או שכפלו הענין במילות שונות, שלא ילכו לאהליהם, ולא יסורו לבתיהם.

שם ד ואתה פה עמד. הוא הלשון שאמר ד' למשה (דברים ה, כח) ויל"ע.

כא, כב את ארבעת אלה ילדו להרפה בגת ויפלו ביד דוד וביד עבדיו. נראה שגם אם לא היתה הרפה ערפה עצמה, יש בזה מן הסמליות שדוד שנולד לרות יכה הוא ועבדיו את אויבי ישראל שהם בני הרפה. ובפשוטו יותר נראה

שהוא איש ולא אשה, וכ"כ הרד"ק, אבל נקרא בה"א רפויה והוא רומז לעניינה של ערפה (ועיקר שם הרפה הוא מרפאים כמש"כ המפרשים).

כב, ט ואש מפיו תאכל וגו'. כאן תיאר את המרכבה, שהיא מראה כבוד ד' כאש אוכלת, וסביבה נוגה ענן וערפל. ואותה ראו בני ישראל על הר סיני והיתה עמם במשכן, ומשה ראה אותה בסנה בלי ענן וביקש לשוב ולראותה לאחר חטא העגל. וראוה נביאים כאליהו, ישעיהו ויחזקאל באופנים שונים.
והרוח הוא ענין הכרובים וכנפיהם, שהיו מקום מושב השכינה שבמשכן.
ונראה שהפסוקים כאן מקבילים ביחוד לאמור בישעיהו (ד, ה-ו) "וברא ד' על כל מכון הר ציון ועל מקראה ענן יומם ועשן ונגה אש להבה לילה כי על כל כבוד חפה; וסכה תהיה לצל יומם מחרב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר". ומכון הר ציון שייך לדוד.
וכן ענין הסוכה חוזר אצל דוד כאן וכמה פעמים בתהלים. ואולי הוא ענין סוכת דויד הנופלת (עמוס ט, יא).

לפי לוח לימוד הנ״ך · ג׳–ט׳ כסלו תשפ״ז

הערות על ספר שמואל

מאת הרב אוריה עינבל שליט״א

שמואל ב פרקים ה–כד

פרק ה

מדוע הלך דוד אל היבוסי

סתם הכתוב ולא פירש מדוע הלך דוד אל היבוסי בראשונה. מן ההמשך משמע שרצה מצודה, ומצודה אינה במדבר אלא ביישוב. ואפשר עוד, שמשעה שהומלך גם על בנימין, שבטו של שאול, מקומו באמצע, במקום המשותף – וזה היבוסי. ועוד: כל הערים הקיימות כבר נהגו כך או כך עם שאול או עם דוד, ולכן הלך אל מקום בתולי; והיבוסי נקרא "יושב הארץ" – הם שם מאז ומעולם.

"וה' אלהי צבאות עמו"

כמדומה שלא נכתב ביטוי כזה עד כאן. מצינו "וה' עמו", וכאן "ה' אלהי צבאות" – השם שחידשה חנה. ומשמע שכל גדילתו היא דרך גבורת הצבא וניצחון האויבים, ובזה הוא הולך וגדול. ולהלן: "ויברך את העם בשם ה' צבאות".

"וישלח חירם מלך צר"

לא נאמר שביקשו ממנו. ויש שאמר שמכאן נתעורר דוד להכין בית לה', אף שלא נתבקש.

"ויעלו כל פלשתים לבקש את דוד"

הלשון זרה. ונראה שדוד היה אצלם יוצא ובא ונאמן להם – כך סברו – והם עמדו לו מול שאול; ולכן באו אליו עצמו, כמי שבאים לסגור עמו חשבון. ומבואר שכל זמן שמלך על יהודה לא הפריע להם, ורק כשנעשה מלך תחת מלכות שאול – באו.

"קול צעדה בראשי הבכאים"

יש כאן מצד אחד תחבולת המארב; ומאידך, קול צעדת הפלשתים ההולכים ונכנסים אל המארב – הוא קול ה' היוצא לפניו: "כי אז יצא ה' לפניך".

העצבים

כאן נאמר שנשאו את העצבים שעזבו הפלשתים – לכאורה כדין עבודה זרה של נכרי שנתבטלה; ובדברי הימים נאמר שנשרפו באש.

"מגבע" – והארון אשר בגבעה

"ויך את פלשתים מגבע" – וצריך ביאור כיצד הגיעו מעמק רפאים צפונה עד גבע. ומיד אחר כך הולכים להעלות את הארון "מבית אבינדב אשר בגבעה", ומשמע שיש קשר בין הדברים.

הברית בחברון

גם במעבר מחברון לירושלים כרת דוד ברית עם הזקנים – כברית שביום השמיני, המוציאה מימי טומאה לימי טהרה. ואפשר ששבע שנות מלחמות דוד בחברון הן כעין שבע שנות מלחמות גוג שדרשו חז"ל על "חצבה עמודיה שבעה".

פרק ו

"גרן נכון"

"נכון" משמע יציב – ודווקא שם שמטו הבקר. ואפשר שכאן היתה צריכה להתחיל שירת הפרות.

ארון האלהים וארון ה'

בתחילה נאמר "ארון האלהים" ואחר כך "ארון ה'", ושמעתי: כשמוציאים אותו נקרא ארון האלהים, וכשמביאים אותו אל מקומו נקרא ארון ה'.

שתי ההעלאות

בתחילה העלו "במנענעים ובצלצלים" ובשמחה, ולאחר מכן "בתרועה ובקול שופר": התחילו מסוכות, וחזרו והתחילו מראש השנה; וסוכות יהיה בחנוכת הבית בימי שלמה.

"פרץ עזה"

הארון מגלה את עצמו לישראל ולעולם מחדש בכוחות עצמו, בלא איש – "ויקץ כישן"; אין מי שעוזר לו. וזה עוזא. והארון הרי נושא את נושאיו: הכבוד נושא, והכבוד מרומם – "כי מכבדי אכבד ובזי יקלו".

פרק ז

מצוות בניין הבית

הרמב"ם בתחילת הלכות בית הבחירה כתב שמצוות עשה לבנות בית לה'. וצריך עיון, שהרי מקרא מפורש כאן: "הדבר דברתי את אחד שבטי ישראל... למה לא בניתם לי בית ארזים". ומבואר שמצוות "ועשו לי מקדש" מתקיימת באוהל; וכן מוכח ממה שאמר ר' אליעזר: שמעתי שכשהיו בונים בהיכל עושים קלעים להיכל – הרי שנחשב היכל גם במחיצות של אוהל. והחיוב לבנות בית הוא מדברי קבלה. ואין להשיב מ"בית ה'" האמור בתורה בביכורים ובאתנן, שהרי פשוט שדינים אלו נוהגים גם במשכן, ולא נאמר שבמצוות אלו דווקא צריך בית ולא אהל.

"בבית ארזים" – והקרשים עומדים

אף כשיש בית לשם ה', עדיין הארון עומד תמיד למסע, וקרשים מזומנים להיות לו משכן – "עצי שטים עומדים", ודרשו חז"ל: עומדים לעולמי עולמים. וזהו "זכרתי לך חסד נעוריך". וגם כשקורות בתינו ארזים – העצים עומדים.

פרקים יא–יב

"אוריה החתי"

"אם לקח יעקב אשה מבנות חת... למה לי חיים".

"והיא מתקדשת מטמאתה"

מהו "והיא מתקדשת מטמאתה"? ולא נאמר נטהרת מטומאתה, או רוחצת מטומאתה. להכנה לעיסוק בקודש קוראים טהרה, וצ"ע היכן מצינו לשון כה"ג.

כוחה של הודאת "חטאתי"

העיקר שהמעשה בא ללמד הוא שדוד אומר מיד "חטאתי" ועושה תשובה נוראה כזו – ואין כדבר הזה בכל העולם כולו. וזה משיח.

"ותהי לו לאשה"

בכך שלקח דוד את בת שבע לאשה, ואף הבטיח לה שבנה ימלוך, מונח עניין "ולו תהיה לאשה". שהרי הנוח ביותר לדוד היה להניח את המעשה הזה בצד וללכת הלאה; ובזה שהוא קובע שהיורש יהיה בן אותו מעשה נורא, הוא אומר: אני עומד מאחורי המעשה; זה מה שעשיתי, ואני מקבל עלי את האחריות ואת כל התוצאות לדורי דורות; כך ייכתב בספר דברי הימים שלי, ואיני מנסה לטשטש זאת באמירת "טעיתי" – אלא אשא במלוא המחיר. וזה מה שעל האונס לעשות כשהוא נושא את אנוסתו.

ומה שמבואר בגמ' שנידונה בת שבע כאנוסה – אין הכוונה שנלקחה בכוח, אלא שכשהמלך אומר לא שאלו אותה מה היא חושבת על כך, וגדר האונס הוא מצד הדין, שאי אפשר לאוסרה על בעלה.

"רבי דאתי מדוד מהפך בזכותיה"

אם רבי, שבא מדוד, מהפך בזכותו – הרי שמי שמהפך בזכותו הוא מדוד. ומי שיודע לבאר את מעשה בת שבע ואוריה – בו נשמת משיח, שעניין המשיח הוא לתקן את אותו החטא; ולכן לפעמים שאי אפשר אפילו לחכמים מופלגים בתורה לעמוד על העניין.

ולפעמים שייך חיסרון אצל אנשים גדולים, שאין להם יצר הרע, וכמבואר בחז"ל; שכל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו.

ולכן יש הלומדים מכך בטעות, שדרך התורה והמצוות היא דווקא ההתרחקות מכל המציאות, וממילא ביטול כל מציאות היצרים. ומכך נמשכת בעיה, שאותו אדם חושב על עצמו שמפני שיש לו יצר א"כ הווי אומר שאיני לא צדיק ולא חסיד – וזה אינו נכון. אינו מבין שמה שנתן ה' לו או לדורו הזה את היצר, סימן הוא שיש בו גדלות שיכול לתקן במקום הזה, ומישהו אחר או דור אחר, לא היו יכולים.

ולפעמים יש בחינה שהשייכות של יהודי ליצר, היא משום שהוא שייך בבחינה זו לגאולה, שתפקידו לתקן יותר את העולם ואת הרוע. ובמקום להסתכל על כך שיש לו יצר כביכול קטן ונפילות כביכול מכוערות, הוא מחמיץ את עיקר המסר של הנביאים פה: שמי שיש לו שייכות לזה, שייך לתפקידים של דוד ושל משיח, של גאולה, של תשובה ושל תיקון. ואם אינו יודע זאת, יחיה בקטנות, ולא יידע שתהלים ושמואל מדברים אליו, והקב"ה מדבר אליו דרכם.

"בנות שבע"

הובא בדרך רמז: תאנים נקראות במשנה "בנות שבע"; וחז"ל אמרו: ראויה היתה בת שבע לדוד, אלא שאכלה פגה. ובחז"ל: לעתיד לבוא תאנה אומרת לאדם בשבת – אל תקוץ אותי.

שלמה ואחיתופל

שלמה הוא מבני בניו של אחיתופל. והוא תיקון החכמה והעצה והתושיה.

פרק יג

"מעילים"

"כי כן תלבשן בנות המלך הבתולת מעילים" – זה המעיל הבא משילה לאורך כל הספר, עד מעילו של אחיה השילוני.

"שלחו נא את זאת מעלי"

זו בחינת לאו הניתק לעשה, ואמנון ביטל את העשה: "ולו תהיה לאשה... לא יוכל שלחה כל ימיו".

פרק יד

האשה החכמה התקועית

שלוש נשים חכמות הן: אביגיל, האשה התקועית, והאשה החכמה מאבל בית מעכה; ושלושתן עוסקות בסוגיית החיים והמוות, הדם והנחלה – מקין ועד "כי מות נמות", וכל מה שבדרך: עיר מקלט, יבום וגאולה, הכלל והפרט, החטא והשאול.

יוצאי מצרים נמנעו מאות בשנים כמעט מלדבר על מה שלאחר המוות – הוא שהיה עיקר עניינה של מצרים, והתורה באה להיות היפוכה; ורק יחידות, כתקועית וכאביגיל, מדברות אל אופן השארת הנפש – ולא דבר ריק הוא.

ובדבריה מבואר עניין הירושה וה"שם": המשפחה היא המשכו של האדם, והיא הנקראת שמו – "לבלתי שים לאישי שם ושארית על פני האדמה"; והוא עניין היבום, גאולת הדם וגאולת השדות. ואף הטוב שעושה ההורג בשגגה לאחר מכן הוא כחיים חדשים שבהם גם הנהרג מוצא נחמה ופיוס, כעין יבום, תחת גאולת הדם – והדברים רמוזים בפרשה זו.

"חכמות נשים בנתה ביתה"

כל הספר נשים חכמות: חנה, ואשת פינחס, ומיכל, ואביגיל, והאשה התקועית, והאשה החכמה, ובת שבע; והרבה מעניינן סובב על השארת הנפש ותחיית המתים. וכל הגאולה ומלכות בית דוד מועמדות על ידי נשים, כי המלכות היא בחינת התעוררות הנוקבא.

פרקים טו–יט – מרד אבשלום

◆ דוד רוצה המשכיות

דוד מבקש תמיד המשכיות ואיחוד כוחות: יהונתן, מירב, מיכל, אבנר, איש בשת, בת שבע, אבשלום, עמשא. ולכן לא רצה לנצח את אבשלום ואת חצי ישראל, אלא לתפוס את אבשלום ולייסרו – "מה עשית", עבירה גוררת עבירה – ואבשלום יחזור בתשובה, שזו דרך דוד, וימלוך אחריו, ותהיה המשכיות ואחדות.

וכשמורד אבשלום דוד אומר בלבו: אני הרי חייב מיתה – "אתה האיש" – ובני מת בעווני, ואני שהבאתי את המיתה על ביתי; ואילו אמות אני, אבשלום ימשיך את בית דוד. והרי ה' הבטיח "ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם" – והוא ישיב את אבשלום בתשובה שלמה, וכך תימשך המלכות, ואדרבה יתקדש שם שמים, שהמלך שחטא מת. "ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים". (ראה מבי מדרשא גיליון פה.)

◆ אבשלום ושיטתו

אבשלום ביקש להיות המשיח, תחת שלמה, ושיטה אחרת היתה לו – והוא יפה תואר ונזיר, היפך שלמה. ויסוד אחד היה בידו, שבו קנה את לב ישראל, והוא מתפקיד המשיח: שאמר לכולם שהם צודקים. וזה נכון, שזה עניין משיח; אלא שצריכים לקדום לו מוסר וצירוף.

ויש לעיין: מה החילוק בין סוג משפט אבשלום לסוג משפט דוד, האם משפט אבשלום הוא יותר בחינת משפט שלמה, או לאידך גיסא אולי התיימר אבשלום להשיב סוג משפט שהיה קודם דוד, או שאבשלום רק טען שהוא מחזיר את מצבו של משפט דוד כפי שנהג לפני החטא. והאריכו באחרונים.

◆ "השב את ארון האלהים העיר"

בבריחת דוד הארון כביכול בידיו של דוד – כשם שהיה, להבדיל, בידי חפני ופינחס – והיה לו ליטלו עמו. והוא עושה מעשה לא טבעי: מכריע להשאיר את העיקר בצד של המורדים, ומבחינתו הוא מביא את ההכרעה ביד ה', אבל לא כדבר השקול, אלא כדבר שצריך התחדשות של השבה – "אם אמצא חן בעיני ה' והשבני... ואם כה יאמר לא חפצתי בך, הנני, יעשה לי כאשר טוב בעיניו" (ושונה הדבר מ"ה' הוא הטוב בעיניו יעשה" שאמר עלי, שהיא הנהגה שונה לגמרי).

◆ "אשר יחדו נמתיק סוד"

דוד מתאונן על אחיתופל: "אשר יחדו נמתיק סוד, בבית אלהים נהלך ברגש" – הוא שגילה לו את סוד השם המפורש בשיתין של המקדש בשעת הדינים, ובזה גילה לו את סוד המתקת הדינים; וההמתקה היא בחינת "יחדו".

◆ עצת אחיתופל ועצת חושי

האם היה דוד מלין את העם באותו לילה? חושי אמר שלא; ובמזמור "בברחו מפני אבשלום" אומר דוד "אני שכבתי ואישנה". ובעיקרו של דבר, לבו של דוד אכן כלב האריה, כתיאורו של חושי; אבל באותו היום היה דוד כנזוף, וכל הנהגתו היתה שונה, ולכן באמת הלין את אנשיו – ואחיתופל הבין שכך יהיה. וחושי, שראה את דוד כמה שעות קודם לכן, ידע כמה קלע אחיתופל לאמת; ומה שתיאר את דוד כלב האריה – זה התיאור המקובל, ולכן זה שכנע את כולם. וא"כ רק ליתר ביטחון שלח את הנערים; ו"הקיצותי כי ה' יסמכני" – אלו הנערים ששלח חושי להקיצו.

"ושבי בן נחש מרבת בני עמון"

דוד בורח מפני אבשלום ומגיע עד מחניים, ומי שמביא לו שם מזון הוא שובי בן נחש מרבת בני עמון – המקום שבו הוכה אוריה; ושם הוא מוצא את עצמו בבריחתו.

"כי קלל את משיח ה'"

כך עונה אבישי – וזה מה שלמדו מדוד כל הימים; (מלבד לגבי אבשלום שהוא בן משיח ה').

"היום יומת איש בישראל"

דומה לשאול בהמלכתו: "לא יומת איש ביום הזה".

"תחלקו את השדה"

צריך עיון, שלכאורה היה הדין צריך להיות "יהא מונח עד שיבוא אליהו". ובשל כך נחלקה המלכות – עד שיבוא אליהו.

"גם את הכל יקח" – ולכן בנימין אכן נותן את כל חלקו למלכות יהודה.

וצום גדליה – שלא חשש ללשון הרע – הוא היפך חטא דוד וציבא, שבגללו נחלקה המלכות.

"בני אבשלום בני בני"

דוד, שלבו כלב האריה ולא יחת מפני אדם, דבר אחד היה ממיס את לבבו כמים הניגרים ארצה – "בני". הבנים היו אצלו עניין מעל הכל; וגם כל חטא בת שבע היה בעבור הבן, כמו שמבואר.

"ברזלי"

אחרי שנשק לאבשלום, כאן בברזילי פעם שנייה; ולפני כן – נשיקת יהונתן.

ברזילי אומר "האדע בין טוב לרע" – שאבד לו היצר; כלשון הכתוב "ובניכם אשר לא ידעו היום טוב ורע".

פרק כא

הגבעונים ובני שאול

קבלת הגבעונים בימי יהושע היתה משום קידוש השם, כדברי חז"ל; וגם כאן, מה שמקבלים את בקשתם הוא מדין קידוש השם. ביאתם היתה הצטרפות בעייתית לישראל; וכאן, בזכות שקיבלו את בקשתם, נתגיירו גרי אמת מאה וחמישים אלף (חז"ל). ואחר ששאול החריב את נוב, ונפגעו הגבעונים ונקמו בבני שאול – עברה הבמה הגדולה דווקא לגבעון.

פרק כב

שירת דוד

שירת הנחלה – היא שירת דוד. תקופת שירת ישראל, והעמדת המשוררים, היא בספר שמואל (המשך שירת חנה).

ושירת השלום – היא שירת שלמה.

פרק כג

ניסוך המים

חנה חידשה "ואשפך את נפשי לפני ה'"; ואז שמואל – "וישאבו מים וישפכו לפני ה'", והוא שאמר "להקשיב מחלב אילים". ודוד מנסך את המים שהביאו לו מבאר בית לחם, "ויסך אתם לה'"; והוא שאמר "צמאה לך נפשי".

פרק כד

המניין והמגפה

המגפה באה מספירה שאינה למקדש – הפיכת בני האדם למספרים; וכשמונים את כל ישראל, ולא שבט אחד בלבד, צריך לתת כסף – כופר נפש. והתיקון היה בגורן ארוונה: לקבוע שהמסגרת של המלכות אינה אלא אמצעי למקדש, ללב של ישראל ולשכינה – וכך היה צריך להיות מלכתחילה כמבואר בתורה שהמניין הוא למשכן.

"גד הנביא חזה דוד"

גד החוזה ונתן הנביא – זו תקופת המעבר מרואה וחוזה לנביא, המעבר משופטים למלכים: בימי השופטים העיקר המראה והצורה, ובימי המלכים – הדיבור. (ובבהגר"א פירש בעניין אחר).

ספר הרואה – ועצירת הנגף

שמואל הוא ספר הרואה. הכל מחפשים ומתאווים להשראת השכינה; והשכינה היא ב"הר ה' יראה", ששם ייראה כל זכורך. אמנם הראייה מביאה לנגף: כך אנשי בית שמש, כך פרץ עוזא, וכך חפני ופינחס ועלי; הראייה מסוכנת, ומי יהין לראות ולהביא אליו את ארון ה'. ודוד רואה את המלאך בגורן ארוונה, ושם הוא עוצר את הנגף – ועושה "ירא–שלם": יראה גדולה, וראייה שאין בה נגף אלא היא מביאה שלמות ושלום ושלמה.

ושמואל הוא הספר של "כל העדה כולם קדושים": במשכן ערער קרח והיה נגף, ואהרן עצר את הנגף; ובספר שמואל הנגף הוא בכהני שילה ונוב עצמם – ומי שעוצר את הנגף בסוף הוא דוד.

ושמואל שקול כמשה ואהרן, ואהרן ופנחס עצרו את הנגף, וכאן דוד הוא בחינת כהן.

דוד (לעומת שאול ושמואל) מקריב לכאו' רק כשיש עונש (וכן בעוזא). וזה המבואר בחז"ל "טוב לי יום בחצריך מאלף". ועיקר תיקונו של דוד הוא בזמירות היו לי חוקיך, בשירת הלב.

תורה ודעת

הערות בנ"ך – ספר שמואל ב

גיליון מס' 7 · שבוע ז' · ג'–ט' כסלו תשפ"ז · שמואל ב פרקים ה–כד

הערות החברים בלימוד בבית המדרש

שמואל ב – פרק ה

ה – עליית דוד בשמואל ובדברי הימים

מכאן ואילך מתוארת עליית דוד עד שישב על כסא מלכותו בירושלים. בדברי הימים קיצר הכתוב מאוד: לא סיפר את המלחמה שבין בית שאול לבית דוד, אלא שבאו כל ישראל להמליך את דוד ותו לא. ונראה שדברי הימים, שהוא ספר מלכי יהודה, אינו רואה בירידת בית שאול עניין עיקרי, שהרי המלוכה ניתנה לדוד ממות שאול; ואילו ספר שמואל מתאר את דרכו הארוכה של דוד – ניסיון אחר ניסיון, בתהליכים טבעיים – עד שנמצא ראוי למלכות: שלא קיבל שום תמיכה למלכותו מהריגת אנשי בית שאול, ואדרבה המית את המבשרים. ואף בכיבוש המצודה נחלקו הספרים: כאן נאמר עניין העורים והפסחים ולא נתפרש שכרו של המכה, ובדברי הימים נאמר "כל מכה יבוסי בראשונה יהיה לראש ולשר" ולא נזכרו העורים והפסחים. ואפשר שכאן לא נתפרש הדבר משום שעליית יואב – שדוד לא חפץ בדרכיו הקשות – היתה לו לצנינים.

ה, א–ב – "הננו עצמך ובשרך אנחנו"

כך אמרו שבטי ישראל לדוד, והחזירו ליהודה את דבריו על יוסף: "כי אחינו בשרנו הוא". "אתה תרעה את עמי את ישראל" – דוד היה רועה, ולכן נאמר לו לרעות את ישראל; וכן משה במראה הסנה, וכן יעקב.

ה, ו–ח – העורים והפסחים

נראה שכיבוש המצודה היה דבר מפחיד, ודוד עצמו לא העז; ולכן הבטיח, כמבואר בדברי הימים, שהמכה בראשונה יהיה לראש ולשר – ואפשר שקיווה שאחר יצליח ויתמנה תחת יואב – ולבסוף עלה יואב. "על כן יאמרו עור ופסח לא יבוא אל הבית" – מקביל לפסול עיוור ופיסח להקרבה.

לדעת הרלב"ג על דרך הפשט היו אלו צלמים בצורת עורים ופסחים שהגנו על המצודה. ואפשר שיש בהם רמז לכל מה שעמד בדרכו של דוד עד כה: מפיבושת היה פיסח, ושאול ועבדיו היו כעיוורים, שלא רצו לראות את מה שראו כל ישראל. עד עתה לא נלחם דוד בדבר, אלא המתין שתבוא המלוכה בעתה; ורק כאן, בשבתו במצודת ציון, נתן ביטוי לכל מה שעבר עליו.

ה, ו – "וילך המלך ואנשיו ירושלם אל..."

לאחר שמשחו את דוד למלך על כל ישראל הוכרח לעזוב את העיר חברון שהיתה ברית המלכות רק ביחס ליהודה, אך כאשר קיבלו כל ישראל את מלכותו היה מן הראוי שעיר המלוכה תהיה במקום שיש לו שייכות עבור כל ישראל ודבר זה היה בירושלים ששכנה בגבולות יהודה ובנימין, כאשר בנימין הוא השבט שבידו היתה המלוכה עד עתה ובכך שדוד מתקרב לנחלתו הוא מקבל את מלכותו מבנימין ומשאול.

ה, ו – "אל היבסי יושב הארץ"

כאן יש לברר מדוע הלך דווקא לעיר שעדיין היתה בידי אומות אחרות ולא עלה אל אחת מן הערים הקיימות. ולכאורה היה זה במכוון בכדי להקים עיר חדשה למלוכה כאשר כל עיקרה הוא לייעד אותה למלוכה. ובדומה לזה מוצאים בעמרי שהתחיל שושלת מלוכה חדשה וקנה עיר חדשה (שומרון) והפכה לעיר מלכותו.

ה, י – "וילך דוד הלוך וגדול"

שכבש את מה שבני יהודה לא העזו לכבוש שנים רבות, ושחיבר את ביתו אל הר ציון.

ה, יד–טז – שמות הילודים בירושלים

"שמוע" – שמיעה, במקום ש"ה' יראה"; וכן "אלישמע". ו"אלידע" – ידיעה, כמו שנאמר למעלה "וידע דוד כי הכינו ה' למלך על ישראל".

ה, כ–כא – בעל פרצים; "ויעזבו שם את עצביהם"

"פרץ ה' את איבי לפני כפרץ מים" – דוד הוא מבני פרץ. "ויעזבו שם את עצביהם וישאם דוד ואנשיו" – העזיבה היא הביטול, ולכן נטלם דוד: זהו הניצחון, שאלוהיהם בידו. ומקביל לרחל שלקחה את התרפים.

ה, כא – "ויעזבו שם את עצביהם וישאם דוד ואנשיו"

צריך ביאור מדוע הזכיר זאת הכתוב. ולכאורה המשמעות של זה היא שאלילי הפלשתים נפלו לפני דוד, ואם כן הדבר מקביל ומתקן את נפילת הארון ביד הפלשתים בימי עלי, ובלקיחת אלילי הפלשתים וחילולם חוזר הארון לכבודו.

ה, כד – "קול צעדה בראשי הבכאים"

גם אחרי שנבחר, בבואו להילחם בפלשתים בעמק רפאים בפעם השנייה, הוצרך להמתין לקול הצעדה – להראות שאין מלחמתו בידו, ושעליו להמתין לקול ה' המנהל את עולמו בדרכים נסתרות, כבכל דרכו הארוכה עד המלוכה; ורק אז: "כי אז יצא ה' לפניך".

פרק ו

ו – ארון האלהים וארון ה'

בפרשת העלאת הארון מתחלפים הכינויים "ארון האלהים" ו"ארון ה'" חליפות. וכיוצא בזה בשביית הארון: במלחמה נאמר "וארון אלהים נלקח", ובהכותו את דגון – "ארון ה'". ואפשר שזה המסר: לא מן הארון אתה מתייירא אלא ממי ששיכן שמו עליו, וכפתיחת הכתוב כאן – "ארון האלהים אשר נקרא שם שם ה' צבאות ישב הכרבים עליו". וזה חטאו של עוזא, שביקש לאחוז בארון ולא זכר שהארון מונהג מלמעלה; וזו טעותה של מיכל, שחסה על כבוד דוד – כמבקשת לחלוק כבוד לתלמיד בפני רבו.

ו, ג – "וירכבו את ארון"

בלויים נאמר 'בכתף ישאו', ובחז"ל אמרו שנכשל דוד בדבר שאין נכשלים בו תינוקות של בית רבן. ויש לברר כיצד הגיע לטעות זו. ולכאורה הראשונים ששמו את ארון ה' בעגלה היו הפלשתים, לאחר שהארון נשבה בידם והכה בהם שלחוהו חזרה לנחלת ישראל בעגלה. והפלשתים גם חידשו את הרעיון שצריך עגלה חדשה וכך גם נהג דוד שתהיה זו עגלה חדשה. וכמדומה שסבר דוד שכיוון שהארון נשבה ביד פלשתים וחזר לישראל בתוך עגלה אם כן יש לומר שזוהי הצורה שבה הקב"ה רוצה שהארון יסתובב מעתה כאשר הוא נישא על גבי העגלה ולא על גבי הכתף. (ויש בזה גם טעם, שבעצם בשביית הארון הודיע ה' כי אינו רוצה שישראל ישאו את ארונו, ולאחר מכן כביכול דאג לעצמו, יש מקום לומר שצריך לשמר את הצורה שבה הוליך ה' את הארון ולהשאירו בעגלה ולא לקחתו שנית בכתף).

ו, ח – "פרץ ה' פרץ בעזה"

זרח הוציא יד, ואחר כך פרץ פרץ. ולכן חרה לדוד, שהוא מבני פרץ, על אשר פרץ ה' בעוזה. וכנגדו ירבעם: "וירם יד במלך", ושם נאמר ששלמה "סגר את פרץ עיר דוד אביו".

ו, טז – "ותרא את המלך דוד מפזז..."

בפעם הראשונה שהעלה את הארון היה עליו חרון אף ולכן עוזא מת, כך שבאמת הפיזוז והכרכור לפני ה' אינו פשוט, ומכל מקום כעת היה הפיזוז במקומו ולכן כעס דוד על מיכל כמבואר להלן.

ו, טז–כא – מיכל, התפילין וכובד הראש

אמרו חז"ל שמיכל בת שאול היתה מנחת תפילין. ויש שקשר את הדבר לכאן: דוד מפזז ומכרכר, והיא עומדת כנגדו בכובד ראש – כמי שאימת התפילין עליה, שאין נוהגים בהן שחוק וקלות ראש. מיכל אחזה שעמידת עבד לפני אדונו היא בתכלית הנקיות והצניעות, כאביה "הנחבא אל הכלים"; וכשכרכר דוד בכל עוז, עלתה מחדש השאלה איזו דרך היא הנכונה – של אביה או של בעלה. ועל כך תשובתו החריפה של דוד: "אשר בחר בי מאביך ומכל ביתו... ושחקתי לפני ה'".

פרק ז

ז–יב – "כי איש מלחמות אתה"

כשישב המלך בביתו וה' הניח לו מכל אויביו, ביקש לבנות בית; ומיד אחר כך: "ויהי אחרי כן ויך דוד את פלשתים", ומואב, וצובה. ומתברר שלא נאה לו המנוחה, ושתפקידו כאיש מלחמות לא תם. הוא מבקש לסיים את חובותיו – חסד עם מפיבושת, חסד עם חנון בן נחש – אך בני עמון אינם מאמינים לו, ונפתחת מלחמה ממושכת שלא ברצונו; הוא שולח את יואב, ואז, לעת צאת המלכים, מזדמן לו הניסיון הגדול.

הקריאה מזכירה את יעקב שביקש לישב בשלווה וקפץ עליו רוגזו של יוסף; ומעשה בת שבע מזכיר את יהודה אבי אבותיו ברדתו מאת אחיו ומעשה תמר – ירידה, חטא והודאה. והדברים ניכרים מן הכתובים: בתחילת הפרשיות נתבשר דוד שבן ייוולד לו, ולמיכל לא היה ולד, ודווקא בת שבע נעשתה אם המלכות. אין לקרוא את המעשים האלה כמעשים פרטיים של דוד, אלא כרקע של כל מלכותו – המלחמה, החטא, ההודאה והתשובה, הכאב במות הילד, הנחמה בלידת ידידיה, ומלחמות הבית שבאו אחר כך – מסכת חיים שכל מהותה מלחמה שאינה פוסקת עד סוף ימיו.

ז, א – "וה' הניח לו מסביב מכל איביו"

ולהלן מבואר שנלחם עוד כמה וכמה מלחמות ואף נהרגו בהם מאנשי דוד. ומבואר שלמרות המנוחה אין זה סותר שתהיינה אחר כך מלחמות ואפילו אם יהרגו בהם מישראל. ואם כן עיקר המנוחה הוא יציבותה של המלכה שהיא כבר לא צריכה להיאבק על עצם קיומה. ובזה הדבר שונה מכל ימי השופטים ומזמן יהושע שבהם עדיין היו לישראל אויבים שהעיקו עליהם בקלות רבה, ועוד שברבים מן הזמנים היו האויבים ממש בתוכם, והם הכנענים ולאחר מכן הפלשתים שמשלו בישראל.

ז, ו – "ואהיה מתהלך באהל ובמשכן"

כל עוד היה האוהל מיטלטל בזמן המדבר מובן הלשון 'מתהלך', אך הלא מזה שלש מאות שנה שהיה האוהל קבוע בשילה ואם כן מה פשר הביטוי 'ואהיה מתהלך' הלא הוא היה קבוע במקומו. ולא מצאתי מקור, אך כמדומה שכל המקומות בהם נזכר שהארון יוצא למלחמה אינו אלא עד לבנין הבית אך לאחריו אין מקור לכך שהארון היה יוצא למלחמה.

ז, ח – "ועתה כה תאמר לעבדי לדוד"

זוהי כפילות, שהרי בתחילה כבר אמר 'לך ואמרת אל עבדי אל דוד'. וכמדומה שהחלק הראשון הוא התשובה לכך שהקב"ה אינו רוצה שדוד יבנה בית, ואילו החלק השני מפרט את ההבטחות לדוד, ובכדי להראות את רצינותן חוזר הקב"ה ומגולל את כל הסיפור של דוד כיצד עלה ממקום נמוך של הליכה אחר הצאן והפך לנגיד על עם ישראל, וההמשך לזה הן כל ההבטחות

האמורות בפסוקים אלו עד הפסגה של 'הוא יבנה בית לשמי כו' אני אהיה לו לאב והוא יהיה לי לבן'. וכמדומה שלכן הנבואה פותחת בלשון עבר (ו' קמוצה) ועוברת ללשון עתיד (ו' שבאית, ו' ההיפוך).

ז, יא – "כי בית יעשה לך ה'"

מסדר הפרשה יוצא כך. לדוד יש בית, לכן הוא רוצה לבנות גם לה' בית, ה' אומר לו אל תבנה לי בית, ואני אעשה לך בית. כלומר הקב"ה משיב שהבית של דוד עצמו עדיין חסר וצריך לבנות אותו. ואם כן יוצא שהקב"ה מסכים עם עצם הסברא של דוד שכיוון שלדוד יש בית מן הראוי שיבנה בית לה', אלא שהקב"ה אינו מחשיב עדיין את ביתו של דוד לבית אלא רק עם העברת מלכותו לזרעו.

ז, יב – "והקימתי את זרעך אחריך אשר יצא ממעיך"

'יצא' י' וצ' צרויות, לשון עתיד ומשמע שהמלך העתידי עדיין לא נולד והוא לא יבחר מקרב ילדיו של דוד שכבר נולדו. ויש להבין מדוע צריך זרע חדש בשביל להמשיך את דוד ומה לא טוב בבנים שנולדו כבר בעבר. ומשמע שיש עקרון שה' רוצה בבנים שנולדו לדוד לאחר שעבר לירושלים. ואולי זה שורש הבחירה בשלמה כיוון שזוהי האשה שלקח דוד בירושלים (ובבן אחר מהנשים הקודמות יש בזה טעם לפגם שהמלך לא יהיה הבכור לאימו).

ז, יד – "והוא יהיה לי לבן אשר בהעותו והכחתיו"

לכאורה אין זו נבואת זעם אלא להיפך שהדרך להבטיח שמלכי בית דוד ישארו בממלכתם מן ההכרח הוא להוכיחם ועל ידי כך להחזירם למוטב.

פרק ח

ח, א – "ויהי אחרי כן ויך דוד..."

הכתוב משייך את המלחמה הזו ל'ויהי אחרי כן', ומשתמע שבעקבות בקשתו של דוד להקים את המקדש ודחייתה מגיעה מלחמה זו. ועיין עוד בדברי ה' לדוד 'ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה'. וכל פסוק זה משתמש בווי"ם שבאיות של לשון עתיד. ואם כן אפשר לפרש שדוד מבין שעדיין אין זה נקרא שעם ישראל נטוע, ועדיין בני עוולה עשויים לבוא ולענותו כבראשונה, ולכן מטרת המלחמה כעת היא לא להגן על ישראל אלא להכניע את הפלשתים. וזוהי הסיבה לכך שבשונה מהמלחמות עד עתה שהן בעיקרן מלחמות הגנה, המלחמות כעת נראות מלחמות יזומות ששואפות להכריע.

ח, ג – "ויך דוד את הדדעזר בן..."

מלחמה זו כבר חורגת מהאויבים הטבעיים של ישראל המופיעים בכל ספר שופטים, ונראה שגם היא שייכת לכל תנופת המלחמה האמורה מעלה שמטרתה אינה הגנה אלא נטיעה והסרת אפשרות מבני עוולה לענות את ישראל.

פרק ט

ט, א–יא – ציבא

"הכי יש עוד אשר נותר לבית שאול ואעשה עמו חסד בעבור יהונתן" – כל מלך חדש שואל על בית המלך שקדם לו; אלא שדוד שואל שלא כדי לעשות דין אלא כדי לעשות חסד. הכתוב מגלה לנו את כוונתו מיד, אך בעיני הסובבים אותו פשוט שאין החסד אלא אמתלה, וכך סבור גם בן יהונתן המסתתר. והנה ציבא מוסר בחפץ לב את מקומו של זרע אדוניו – כשלפי הנראה הוא נמסר למיתה. בעיניו הוא מנקה מן הארץ את בעלי הנחלה שהוא יושב עליה. אבל הכל מתהפך עליו: "כל אשר היה לשאול ולכל ביתו נתתי לבן אדניך", והוא ובניו ועבדיו יעבדו לו את האדמה. והדבר מזכיר את המן, שהיה בטוח שעצתו מתקיימת, ונמצא משרת את שנוא נפשו. ציבא עונה "ככל אשר יצוה אדני המלך את עבדו כן יעשה עבדך", וממתין לשעת כושר. הקריאה הזו שופכת אור על המשך דרכו; וחבל שדוד לא שם לב לכך כבר כאן.

פרק י

י, ב – "ויאמר דוד אעשה חסד עם..."

ושאול, תחילת מלחמותיו היו עם נחש. ואפשר שזוהי הסיבה שנחש עשה חסד עם דוד כיוון ששנא את שאול. ואמרו בזה חז"ל שמכל מקום למרות שהיה לו הכרת הטוב אל נחש מכל מקום עבר דוד בשליחות זו על האיסור של 'לא תדרוש שלומם וטובתם'. וברש"י, שהסיבה בגללה סברו עבדי חנון כי דוד שלח את שליחיו בעבור רגל את הארץ היא בדיוק הפסוק הזה, ועולה כי הפסוק של 'לא תדרוש שלומם וטובתם' קיים את עצמו למרות שדוד עבר עליו.

פרק יא

יא – יהודה ודוד

ידועות ההשוואות שבין מעשה יהודה למעשה דוד. ויש שהוסיף עליהן את השמות: בת שוע – בת שבע; שלה – שלמה; אונן – אמנון; חירה – חירם.

יא – נבל ואביגיל, אוריה ובת שבע

מעשה נבל ואביגיל (שמואל א כה) מטרים את מעשה בת שבע: גם שם עמד דוד לבוא בדמים באיש שנידון אצלו כמורד, וסופו שנשא את אשתו – אלא ששם נעצר ברגע האחרון בתבונת אביגיל. ובמדרש חז"ל אמרה לו "עדיין לא יצא טבעך בעולם": הכל ראוי, אך בעתו ובזמנו. והוא שאמרו כאן: ראויה היתה בת שבע לדוד, אלא שאכלה פגה.

יא – "וישלח"

השורש של"ח חוזר במעשה פעם אחר פעם: "וישלח דוד וידרש לאשה", "וישלח דוד מלאכים ויקחה", "ותשלח ותגד לדוד",

"וישלח דוד אל יואב שלח אלי את אוריה החתי וישלח יואב את אוריה", וכן הלאה עד מותו של אוריה; ובסוף הפרשה, כנגד כל אלה – "וישלח ביד נתן הנביא ויקרא את שמו ידידיה".

יא, א – "ויהי לתשובת השנה לעת צאת..."

שוב אנו רואים כי יואב נשלח לבדו ודוד לא יוצא בעצמו. וכמדומה, שהמלחמה מול בני עמון נחשבה למלחמה מקומית ולכן דוד לא יצא אליה גם בפעם הראשונה וגם בפעם השניה, אלא שבפעם הראשונה כאשר הגיעו הארמים ראה יואב שהוא נמצא בסכנה גדולה וכמבואר לעיל ('וה' יעשה הטוב בעיניו'), ועל אף שהצליח להתגבר ולהיחלץ מכל מקום לא היה בזה משום פתרון לבעיית החילות הארמיים העצומים. ולכן למלחמה גדולה וחזקה זו מול הארמים יצא דוד בעצמו. אך לאחר שהארמים הוכנעו והשלימו עם ישראל שוב חזרה המלחמה למימדיה של מלחמה מקומית של ענישת בני עמון על מעשיהם המכוערים ולכן רק יואב יוצא אליה.

יא, ב – "ויהי לעת הערב ויקם דוד מעל משכבו"

צריך ביאור מדוע דוד קם מעל משכבו לעת הערב, והלא ההנהגה הרגילה הינה להיפך. ובחז"ל (סנהדרין קז.) שהפך משכבו של לילה לשל יום ונשתכחה ממנו הלכה דמשביעו רעב.

יא, ב – "וירא אשה רחצת מעל הגג"

צריך ביאור מדוע בת שבע רחצה על הגג במקום שהוא נגלה לאנשים. וצריך תלמוד.

יא, ג – "בת שבע"

יש שביאר את השם על פי מה שאמרו חז"ל על שרה, בת עשרים כבת שבע ליופי – שהיא יפה כבת שבע. ועוד: מין תאנים נקרא בש"ס "בנות שבע", ומין אחר "בנות שוח", ושניהם קרובים לשמותיה, שבדברי הימים היא נקראת בת שוע; ואלו תאנים משובחות, המשמשות לקינוח סעודה. ויש בזה טעם למה שאמרו חז"ל: ראויה היתה בת שבע לדוד משנת ימי בראשית, אלא שאכלה פגה – תאנה שעדיין לא הבשילה; ובנות שוח עושות את פירותיהן רק לאחר שלוש שנים, ועשויים לאוכלן פגות. ובמדרש: התאנים שאכל אדם הראשון בנות שוח היו. ויש לעיין: אם ראויה היתה לו, מדוע נישאה כלל לאוריה? ומשמע שיש עניין עקרוני שיתאחר הדבר. ונראה שמקור דברי חז"ל הוא ששלמה, תכלית בית דוד, נולד מבת שבע וה' אהבו מלידתו – הרי שזיווגם היה ראוי מתחילתו.

יא, ד – "והיא מתקדשת מטמאתה"

לכאורה הכתוב בא לבאר שהיתה טהורה, אלא שהוא תמוה למול חומר איסור אשת איש. והעיר בזה המלבי"ם. אלא שקצת תמוה לפרש כן, כי הכתוב לא מזכיר את זה אלא כדרך אגב לאחר שכיבתו של דוד עימה, ולא בדברי השליחים אליו קודם לכן. ואולי יש לפרש שזוהי הקדמה לכך שיכל דוד להטיל על אוריה שירד לביתו בידיעה שיפקוד אותה שהרי היא טהורה כעת מטומאתה. ועוד אפשר שהוא הקדמה לכך שהיה ברור שאין ההריון מאוריה באשר היתה טמאה וטבלה, (אלא שאין הדבר עומד על פי מה שמבואר בגמ' שבזמנם היו הנשים רואות גם בזמן ההריון). וצריך תלמוד.

יא, ט – "וישכב אוריה פתח בית המלך..."

החליף הכתוב מלשון 'המלך' ללשון עבדי 'אדוניו'. ולכאורה באמת הכוונה היא לעבדי יואב ולכן שינה הכתוב את הלשון. (וגם להלן הדגיש הכתוב שישן עם עבדי אדוני. ואם כנים הדברים הרי שהכתוב רומז לשאלת הנאמנות של אוריה למי היא נתונה. וכמו שאמרו ז"ל שאוריה מרד במלכות באומרו 'ואדוני יואב', וגם שם בלשון אוריה נמצא הביטוי 'וכל עבדי אדוני' המוסב על יואב).

יא, יא – "ואני אבוא אל ביתי"

"ואני אבוא אל ביתי לאכל ולשתות ולשכב עם אשתי" – אפשר לשמוע בדברי אוריה גם תוכחה: הארון וישראל ויהודה יושבים בסוכות, ויואב ועבדי המלך חונים על פני השדה – ואתה תבוא אל ביתי?

ונחלקו הלומדים אם ידע אוריה את אשר נעשה. יש שהוכיח שידע: רבים מדי היו מעורבים בדבר – שליחים לדרוש באשה, מלאכים להביאה, וקריאת הבעל משדה הקרב – ודברים כאלה נודעים במהרה; וקשה לתלות במקרה שאמר למלך בדיוק את מה שהמלך ביקש שיעשה. ויש שדחה: בפעם הראשונה לא אמר אוריה דבר, שלא היה לו טעם להתהדר לפני המלך בהנהגתו; ורק כשדחקו דוד נאלץ לפרש את טעמו – ודברים כאלה מצויים בפי לוחמים השבים מן המערכה.

יא, טו–יז – "ושבתם מאחריו ונכה ומת"

דוד כתב "ושבתם מאחריו ונכה ומת" – שייפול אוריה לבדו; ובפועל "ויפל מן העם מעבדי דוד וימת גם אוריה החתי", שנפלו עמו גם אחרים. ואפשר שיואב הוא ששינה, ואפשר שלא היה מנוס מכך, שאילו נסוגו מאחרי אוריה לבדו היה הדבר נראה כמנוסה וכמזימה. ומכל מקום נתן לא הזכיר בתוכחתו אלא את אוריה: "ואתו הרגת בחרב בני עמון".

יא, כ–כא – דברי יואב אל המלאך

הכתוב מאריך שלא כדרכו בדברי יואב אל המלאך. ויש שראה רמז בדוגמה שבחר: "מי הכה את אבימלך בן ירבשת הלוא אשה השליכה עליו פלח רכב" – אשה היא שהפילה את הגיבור. ועוד: יואב תולה את הבשורה על מות אוריה ב"אם תעלה חמת המלך", כמי שיודע שבשורה זו היא שתשכך את חמתו; והמלאך ודאי תמה מה שמחה יש למלך במות אחד מגיבוריו. ומכל זה נראה שיואב ידע היטב מה הביא את המלך לבקש את מות אוריה – ודבריו ביטוי לכעסו על כך.

פרק יב

יב, א – הצורך במשל

מן הצורך במשל נראה שדוד לא ראה את מעשהו כחטא עד שבא נתן; שהרי מי שנכשל בכזאת, לבו נוקפו יומם ולילה, ומשמע את פסיעות הנביא כבר היה יודע על מה בא. וכעין זה באחי יוסף,

שעברו עליהם שנים רבות עד שאמרו "אבל אשמים אנחנו". ומכאן שהיו למעשה פנים אחרים, שיש להם מקום לאחר התשובה – עד שדוד נשאר עם בת שבע, וה' בוחר בבן הנולד ממנה; ואף על פי כן חטא ונענש, כפי שהדברים מוצגים בפי הנביא.

יב, א–ד – משל כבשת הרש

מיהו ה"הלך" שבמשל, ומהי הסעודה? ואפשר שההלך רומז לקב"ה, שאמר לדוד "ואהיה מתהלך באהל ובמשכן". דוד ביקש לבנות בית, והשיבו נתן שלא הוא יבנה אלא בנו אשר יצא ממעיו; כלומר שעליו להקים בית ולהוליד את הבן. והנה בא ה"הלך" אל העשיר – כדברי דוד עצמו: "אנכי יושב בבית ארזים וארון האלהים ישב בתוך היריעה" – והעשיר חמל לקחת מצאנו, ולקח את כבשת הרש. ויש בזה ביזוי, שביקש דוד לבנות את בית ה' בדרך עקלקלה כזו. ואף על פי כן זכה בתשובתו ושלמה נעשה אותו הבן; אלא שהבן הראשון מת, וכדברי חז"ל: ראויה היתה בת שבע לדוד, אלא שאכלה פגה.

ועוד אפשר לקרוא את משל כבשת הרש כסיפור לקיחת מיכל מדוד בידי שאול.

ובלשון המשל: בתחילה "הלך", אחר כך "ארח", ולבסוף "האיש הבא אליו" – ודרשוהו חז"ל (סוכה נב:) על יצר הרע, שבתחילה הוא כהלך ולבסוף כבעל הבית. ו"ויחמל לקחת מצאנו ומבקרו" – אפשר שהכוונה שדוד חמל על עצמו: יכול היה להציל בהודאה שהוא האיש, והעדיף ליטול את כבשת הרש.

יב, ו – "ואת הכבשה ישלם ארבעתים"

בדברי הימים נמנו בני בת שבע: "שמעא ושובב ונתן ושלמה ארבעה לבת שוע בת עמיאל" – הרי ששלמה נמנה אחרון, אחרי הילד שלא נקרא בשמו, שמעא, שובב ונתן. ויש שהציע שאלו הם ה"ארבעתים": ילד אחר ילד נולד ומת, ודוד ובת שבע לא נתייאשו. ועוד: לאבשלום נולדו שלושה בנים ובת, ובסופו אמר "אין לי בן" – הרי שגם נכדים איבד דוד בחייו.

יב, ט – "ואת אשתו לקחת לך לאשה"

ודרשו ז"ל ליקוחין יש לך בה שכל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו. ויש להטעים בזה שיש בזה גם סיבה לפגם, שאמנם נקודה זו מפחיתה מחומר איסור אשת איש, אך מאידך יש בה חומרה נוספת, שאנשי המלחמה היו יוצאים למלחמתו של דוד ובשם זה הם היו נותנים גט לנשותיהם, ואילו דוד הלך וניצל את הנאמנות הזו שהיו מתירים נשותיהם בשביל מלחמתו בכדי לקחת את אשת אוריה.

ועוד אפשר שזו טענת הנביא: בכך שלקחה לו לאשה הראה שלא נרתע ממעשהו הראשון, שהרי הדבר הראשון שהיה עליו לעשות הוא לפרוש ממנה. ושני הדברים שמונה נתן – "את אוריה החתי הכית בחרב" ו"את אשתו לקחת לך לאשה" – שניהם המשכו של החטא הראשון: זה בכיסויו, וזה בהחזקה בו.

יב, י – "ועתה לא תסור חרב מביתך עד עולם"

נראה קצת שזוהי קללה מעבר לכך שאנשים מסויימים ימותו בחרב, אלא שכביכול תדיר תתהפך חרב מעל בית המלך. ונראה קצת לדרוש בזה, שבדרך כלל יואב עשה מעשי רצח בניגוד לדעתו של דוד, ואילו כאן פתאום מתהפך הענין ויואב הופך להיות כלי שרת ביד דוד לרצח, וכביכול דוד מסכים כעת לדרכו של יואב שהיה משתמש בשלום ובתכסיסים כדי לשפוך דם כמבואר בתחילת מלכים 'וישם דמי מלחמה בשלום ויתן דמי מלחמה בחגורתו וגו'. ואם כן, תוכן הקללה הוא, שכיוון שדוד הלך בדרך זו של רציחה ערמומית בכדי להשיג את מטרותיו, שוב יהיה זה אופי בית המלוכה וממילא תמיד תרחף חרב מעל המלך ואנשיו. וקללה זו היא סתירה למנוחה ולישיבת דוד בביתו, ובמידה מסויימת, לכל בנין בית המקדש.

יב, יב – "כי אתה עשית בסתר"

ענין זה של ההסתרה גרם לחטאו של דוד לגדול בהרבה כיוון שהיה צריך להרוג את אוריה. אך מלשון הנביא נראה שהיה חומר מיוחד בהסתרת החטא. (ויש לעיין בזה שהרי ודאי עדיף שאדם יעשה את חטאיו בסתר מאשר בגלוי. וצריך תלמוד).

יב – "בצר הרחבת לי"

בירושלמי תענית: אמר דוד לפני הקב"ה, כל צרה שהייתי נכנס לה אתה היית מרחיבה לי; נכנסתי לצרתה של בת שבע – ונתת לי את שלמה; נכנסתי לצרתן של ישראל – ונתת לי את בית המקדש. שני הדברים הגדולים – שלמה ומציאת מקום המקדש – החלו בשתי הנפילות, בעת צרה. ולכך האומר "דוד חטא" אינו רק טועה, אלא מחמיץ את העיקר. וזהו שורש כל עניין התשובה.

יב, טו – "ויגף ה' את הילד אשר..."

הדגיש הכתוב שהוא הילד שנולד מאשתו של אוריה. ואפשר לפרש שגזירת מותו היתה מכיוון שהיה כעין ממזר, ואף אם אמנם לא היתה אשת איש, מכל מקום הרי היתה דומה לאשת איש, ובנה קרוב לממזרות, ולפיכך קראה כאן הכתוב בשם 'אשת אוריה'.

יב, טו–כד – הילד הראשון והשני

הבן הראשון מת, והשני נרצה מיד – "וה' אהבו": הראשון קודם התשובה, והשני לאחריה. ונראה שיש כאן לימוד: אף שזדונות נעשים זכויות, ודווקא בת שבע תהיה אם שלמה, אין הדבר מכשיר את החטא עצמו; הבן שנולד מן המעשה הראשון לא יעמוד, והנישואין יעמדו, ומהם ייצא הבן השני. ויש לדקדק בלשון הכתוב: "וישלח דוד ויאספה אל ביתו ותהי לו לאשה" – לא לקיחה אלא אסיפה.

יב, כד – "ותקרא את שמו שלמה וה' אהבו"

יש לברר טעם קריאתה בשם שלמה. ועוד יש להבין כיצד זה ששלמה נאהב על ידי ה' כבר בלידתו. ובפרט שהוא בנו של דוד מבת שבע שגרמה לדוד ליפול בחטא וכיצד יתכן שדווקא בנו הנבחר של דוד יהיה מכזה זיווג.

יב, כח – "פן אלכד אני את העיר..."

מבואר שיואב חשש ממצב שבו הוא ילכוד את העיר, ובכך יקרא שמו כלוכד ומנצח בני עמון. ויש לברר מפני מה מבאר זאת הנביא. ולכאורה הסיבה לכך היא שיואב הבין את פשר הריגתו של אוריה

כמרידה במלכות בכך שאוריה היה נאמן יותר מידי ליואב ולמלחמתו במקום לדוד עצמו שהורה לו לשוב לביתו, ואם כן הסיפור הזה משלים את ההבנה על משמעותה של הריגת אוריה.

פרק יג

יג – אמנון ותמר, יוסף ואחיו, יהודה ותמר

הפסוקים זועקים הקבלות למכירת יוסף ולמעשה יהודה ותמר: כתונת פסים; אישה ששמה תמר; שנאת אחים הנגמרת בדם; לבוש המעיד על מעמדה של האישה – בגדי אלמנות שם, מעיל הבתולות כאן; הגז; אב השולח את בנו או בתו אל אחיו, ומשם מפלתם; "הוציאו כל איש מעלי"; "וימאן" – שם יוסף ממאן, וכאן להפך; "ויענה וישכב אתה" ו"כי לא יעשה כן בישראל" – כבדינה; "כי נחם" – כביהודה בגז. ופעמיים מצינו במקרא כתונת פסים: של יוסף, שהוכתמה בדם; ושל תמר, שקרעה אותה באבלה.

"ויחר לו מאד" – ולא עשה דבר, כי הוא עצמו נכשל; וזה חלק מקריסת מלכותו, ובגלל אותו מעשה. ואבשלום מגלה כאן מנהיגות, ובעיקר מרדנות, שתתפתח בהמשך.

יג, א – "ויהי אחרי כן"

ציין הכתוב את זמן האירוע לאחר מלחמת עמון ומעשה בת שבע. ולכאורה יש לכך משמעות גם כעונש לדוד, וגם לכך שדוד לא יכול היה להוכיח את אמנון על פניו כאשר זה יאמר לו טול קורה מבין עיניך.

יג, א – "ולאבשלום בן דוד אחות יפה ושמה תמר"

אבשלום הוא בנה של מעכה בת מלך גשור. ולכאורה הוא גשור הנמצאת בדרום ארץ ישראל ולא גשור הנמצאת בעבר הירדן שהרי דוד הסתובב בדרום מערב הארץ ולא במזרחה של הארץ מעבר לירדן. (לאחר שפנה ממואב, וזוהי אשתו השלישית כך שלכאורה לקחה רק לאחר המעשה בכרמל שביהודה). ואפשר שלכן היתה תמר במצב ביניים שמחד היתה מצאצאי מלכים ומאידך לא היה מן הראוי לקחתה כיוון שהיתה בתה של מעכה מן הנכרים או על כל פנים מדוד בגויותה.

יג, א – "אמנון בן דוד"

אמנון נהג במידת מה כדרך שנהג דוד, וזה בעצם המשך של מעשה בת שבע ואחד מהתוצאות שלו, שהרואה את עצמו כיורש העצר ינהג אף הוא בגבהות לב ויקח אשה ויענה.

יג, ב – "ויפלא בעיני אמנון לעשות לה מאומה"

משמע שכבר מלכתחילה היתה דעת אמנון לרעה ושלא בדרך נישואין.

יג, ה – "ועשתה לעיני את הבריה למען..."

יש לברר מה חשב דוד על בקשה זו. ומדוע יוצרך שדווקא תמר תבשל ודווקא לעיניו ולאכול מידה. ולעיל מבואר 'ויצר לאמנון להתחלות בעבור תמר אחותו כי בתולה היא', ופירשו בזה המפרשים שכיוון שהיא בתולה לא היה יכול לפגשה כיוון שהיתה נמצאת בהיכל המלך בלי לצאת. ומתמיה שמהתנהגות שאינה יוצאת כלל, היא מגיעה ומאכילה את אמנון שאינו אח של ממש כדרך אם ואשה. ויתירה מכך, הבקשה לא מעוררת שום תמיהה אצל דוד.

יג, ו – "שתי לבבות"

"ותלבב לעיני שתי לבבות" – וכנגדו בשיר השירים: "לבבתני אחתי כלה לבבתני באחת מעיניך". ותמר אין לה אלא לב אחד.

יג, יא – "בואי שכבי עמי אחותי"

הלשון אחותי מורה שבא לפייסה בזה שהוא אחיה ולכך מתאים שתסכים לשכב עימו. (ואכן להלן רואים שאבשלום טוען טענה זו בכדי לגרום לתמר לשתוק).

יג, יב – "אל תענני כי לא יעשה..."

תמר מגדירה זאת כנבלה. ובמקרא בדרך כלל מונח המושג נבלה על ניאוף, במעשה שכם, בדין נערה המאורסה, בפילגש בגבעה. (מעשה עכן גם הוא מוגדר כנבלה). יש לציין ביחוד, שבכל מקום זה לא מוגדר רק כשם תואר עצמי של נבלה, אלא תמיד הוא נסמך על כך שזו נבלה שנעשתה בישראל. וצריך תלמוד.

יג, יג – "ועתה דבר נא אל המלך..."

לכאורה צדקה תמר בדבריה, ואם כן צריך ביאור מפני מה לא הלך אמנון בדרך פשוטה זו, ומדוע עשה נבלה זו.

יג, טו – "וישנאה אמנון שנאה גדולה מאד"

יש לשאול: בשכם נאמר "ותדבק נפשו בדינה בת יעקב", ובאמנון להפך. ובאבות שנינו שאהבת אמנון ותמר היא אהבה התלויה בדבר, שבטל דבר ובטלה אהבה. מדוע לא נתקיים הדבר בשכם?

שני מעשי אונס נכתבו במקרא, של דינה ושל תמר. ובדינה מבואר שבעקבות האונס דבקה נפשו בבת יעקב. ויש לברר שורש ההבדל בין שני המקרים שבזה הביא האונס לדביקות נפש האיש בנפש האשה לעומת אמנון שהאונס הביאו לידי שנאה עזה ונוראה.

יג, יח – "מעילים"

מעיל מכפר על לשון הרע (זבחים פח, ב); וספר שמואל הוא ספר הלשונות הרעות.

יג, כא – "והמלך דוד שמע את כל..."

ומאידך למרות כל החרון לא הכריח את אמנון לקיים את מצוות התורה. ואפשר שהיה זה משום שעתה כבר תמר לא רצתה כיוון שכבר נתגלתה בושתה. ועוד אפשר שלא יכל דוד להוכיחו לאמנון כיוון שהיה אמנון יכול להשיב לו טול קורה מבין עיניך. ואם כנים הדברים הרי שמתברר שעצם מעשה בת שבע הוא הוא שגרם לכך שדוד לא יכול היה למלוך כראוי כיוון שלא היה יכול לשפוט את החוטאים כדינם.

יג, כח – "ואמרתי אליכם הכו את אמנון והמתם אתו"

נראה, שלא חשב אבשלום את מעשהו שאינו מן הדין, כי כיוון שדוד לא תבע את כבודה של תמר הרי שאבשלום בהיותו בן המלך

והראוי למלוך אחריו עשה באמנון את דין המלך כראוי לו, להפחיד הפושעים. (ופשוט שכאשר עוזיה נצטרע ויותם שפט את העם במקומו היה יותם שופט כמשפט המלך ואין צריך שהמלך עצמו ישפוט במשפט המלך אלא הראויים הממונים לזה מטעמו או כפי המנהג יכולים לשפוט ולהוציא צדק). וחלק ממעשהו של אבשלום הוא הקדמה לאמירתו של אבשלום לעם להלן 'שומע אין לך מאת המלך' שהמלך לא שמע את עינויה של תמר ולא שפט את אמנון, ובכך הניח מקום לאבשלום לשפוט ולעשות מלוכה, והריגתו של אבשלום שמהווה משפט הנעשה למרות קיומו של המלך מהווה מעשה מרידה המקדים למרד אבשלום.

יג, לו–לט – רחמי דוד על בניו

יש לשאול: אמנון עשה נבלה גדולה, ואף שלא היה לאבשלום להורגו – מדוע מצטער דוד כל כך, ואינו מתנחם? מובן שהיה רוגז על אבשלום; אבל הוא מרחם על אמנון בתורו ועל אבשלום בתורו. ואין זה חשש מפני התפוררות הממלכה, אלא עצם הרחמים על בניו. ונאמר בזה: דוד, מתחילה ועד סוף, לבו רך על ילדיו, וכן על בני יהונתן, והיחס האנושי הזה היה חשוב לו מכל המלכות; ויואב סבר בתוקף שלא כך. וטבעי הדבר ששר הצבא דואג למלכות, והמלך פורץ גדר – שאנושיותו של המלך היא הדוגמה החשובה מכל.

יג, לו – "וגם המלך וכל עבדיו בכו..."

ולעיל גבי הילד שמת קם דוד ורחץ וסך. ונראה פשוט ששם לא היה בר קיימא ונפטר ביומו השביעי ולכן אין להתאבל עליו, ולעומת זאת כאן נהרג בנו בגדלותו שהוא בנו בכורו, כוחו וראשית אונו.

פרק יד

יד – יואב, אבשלום ודוד

יואב ראה שדוד רוצה להשיב את אבשלום ומנוע מכך, וכדרכו עשה מעשה כדי שהדבר יקרה. בעיניו הוא משיב לירושלים את יורש העצר, מתוך דאגה ליציבות הממלכה; ובמשל ששם בפי התקועית יש רק שני בנים. אבל אבשלום, שלא די לו בשיבה לירושלים, שורף את חלקת יואב: בכך השיג את הפגישה עם המלך, והפסיד את לב יואב – וזו תתברר כטעות גורלית. בסוף המרד אנו רואים את יואב נשבר, עד כדי רמז של איום על דוד; הסבילות שעטפה את דוד מאז החטא הטריפה את דעתו. "כי יואב נטה אחרי אדניה ואחרי אבשלום לא נטה" – וכמה קרוב היה לנטות. ואילו הצטרף יואב לאבשלום, לא היה דוד עומד במרד.

מאז החטא הכל מערימים על דוד: נתן הנביא במשל, אמנון, אבשלום, האישה התקועית. ולאורך כל הפרשה מניעים את המאורעות אנשים חכמים – יונדב, האישה החכמה מתקוע, אחיתופל – כולם חכמים להרע. ובנו האחר של דוד מבקש בגבעון חכמה אחרת: "לב שמע לשפט את עמך להבין בין טוב לרע".

יד, א – "וידע יואב בן צריה כי..."

ולהלן במרד אבשלום יודע יואב כי לב המלך על אבשלום וכפי שנתפרסמה פקודת דוד שלא לפגוע באבשלום, ובכל זאת הרגו יואב, והזהיר את דוד שאם לא ישמח בנצחון יורידו ממלכותו. ודבר זה מלמד לכאורה שלא היתה זו דאגתו של יואב לדוד הגורם היחיד להבאתו של אבשלום חזרה לירושלים.

יד, יא – "אם יפל משערת בנך ארצה"

כלשון העם על יהונתן: "אם יפל משערת ראשו ארצה".

יד, כד – "ויאמר המלך יסב אל ביתו..."

נראה כי הוראה זו באה רק עם בואו של אבשלום לירושלים, מה שמורה שעדיין היה המלך חוכך אם נהג כשורה בהשיבו את אבשלום. ואם היה יודע אבשלום מראש שהכוונה היא להשיבו לירושלים ולבטל את פסק דין מותו מבלי להשיבו אל אביו לא היה חוזר, כמו שאמר ליואב 'למה באתי מגשור וכו'.

פרק טו

טו–כ – דוד הגולה

מדוע ברח דוד מפני אבשלום, ולא ערך מלחמה ממקומו בירושלים, כפי שעשה אחר כך לשבע בן בכרי, שממנו חשש יותר? ונראה שדוד ידע שבחטאו הוא נענש, והעדיף להיות נרדף ומושפל, בקבלת הדין, כדבריו על קללת שמעי: "אולי יראה ה' בעיני והשיב ה' לי טובה תחת קללתו היום הזה".

ועוד: אבשלום התנשא למלוך מחברון, כדוד אביו בשעתו; ודוד הוצרך לעשות את המסע ההפוך – לגלות מירושלים אל המקום שבו מלכותו מובנת מאליה פחות מכל, אל מחניים, מקום מלכות איש בושת, ולהשיב לעצמו את המלוכה בדרך הקשה. ולכן קיבל בהליכתו את קללת שמעי, ובשובו את התנצלותו. ושיבת המלוכה אכן מתחילה בשאר שבטי ישראל, עד שדוד שולח לזקני יהודה: "אחי אתם עצמי ובשרי אתם ולמה תהיו אחרנים להשיב את המלך". אבל משחזר, התחזק ביהודה, וישראל חשו בדבר; ומכאן "אין לנו חלק בדוד ולא נחלה לנו בבן ישי". וכאן אין דוד חושש להילחם מירושלים: זו המלחמה שבין ישראל ליהודה, התלויה באוויר כל הזמן, ואינה דומה לאויב מבית.

טו, ז – "אלכה נא ואשלם את נדרי..."

קצת צריך ביאור, שהרי המשכן לא שכן בחברון אלא בגבעון והארון היה אצל דוד בירושלים, וכמו כן מושא הנדר של אבשלום הוא שיבתו לירושלים, ואם כן מדוע שיזבח דווקא בחברון, וכיצד הסביר זאת לדוד.

טו, ח – "כי נדר נדר עבדך בשבתי..."

יש לשים לב כי אמתלאתו של אבשלום להליכתו לחברון אינה רק השאת דעת דוד אלא יש בה מעין סתירה פנימית. שהלא אבשלום אומר שהוא הולך לעבוד את ה' כיוון שהוא השיבו ירושלים, ואם זוהי דרכו של אבשלום הרי שגם בדוד שהשיבו ירושלים הוא צריך לנהוג כך ולעובדו. ויתכן, שאכן דוד לא נתן לו לעובדו וכמו שמבואר לעיל 'מי ישימני שופט בארץ' ולמרות רצונו לא שמו דוד לשופט בארץ.

טו, יב – "בזבחו את הזבחים"

מבואר שאכן זבח אבשלום את הזבחים ולא השתמש בהם כאמתלא בעלמא. וכמה פעמים אנו מוצאים שהמלכת מלכים היא על זביחת זבחים, בשאול, בדוד, באבשלום ובאדוניהו.

טו, טז – "לשמר הבית"

יש לשאול: מה משמעות הדבר מצד דוד – שלא השאיר חיל משמר, כמנוצח, מחד; ושלא הפקיר את ביתו, מאידך?

טו, כג–כד – יציאת דוד מירושלים והכניסה לארץ

יש כאן הקבלה הפוכה לכניסת ישראל לארץ בימי יהושע. דוד עומד בנחל קדרון והעם עובר על פניו, והארון מוצג במקומו עד תום כל העם לעבור – כארון שעמד בירדן עד שעבר כל העם. ובהמשך (פרק יז): שני שליחים שנשארו מאחור, משתפי פעולה מתוך העיר, גילוי הדבר, ואישה המסתירה אותם ומטעה את הרודפים – כמרגלי יריחו ורחב. אלא שהכיוונים הפוכים: שם מעבר הירדן פנימה, לכיבוש הארץ; וכאן מירושלים החוצה, אל המדבר ועבר הירדן.

טו, כד – "נשאים את ארון ברית"

זו הפעם האחרונה שמבואר בכתוב שהארון יצא למלחמות וכדומה. ולאחר מכן הארון כבר עובר לבית ששלמה בנה. ובכל המלחמות לא מוזכר יותר הארון ויש שדקדקו להוכיח שהארון לא יצא יותר למלחמות מדברי אביה מלך יהודה כנגד ירבעם 'והנה עמנו בראש האלהים וכהנינו וחצוצרות התרועה וכו' (דברי הימים ב יג יב), ולא הזכיר בדבריו את ארון האלהים שהוא היותר חשוב מן הכל. ומשמע שיותר לא יצא הארון למלחמות ולכאורה הוא נובע מכך שמעתה יש לארון בית ולא אוהל וממילא הוא כבר בנחלתו ואינו צריך לצאת יותר.

טו, כד – "ויצקו את ארון האלהים"

מלשון הצגה או הנחה. אך נראה שבא הכתוב לרמוז בזה שהיתה זו הצקה לארון שמצא את מקומו בירושלים ועתה באו להוציאו. והרמז כאן הוא כי לא מצינו במקום אחר לשון יציקה אלא בנוזל ולא בגוף. (מלבד שלל עכן שהיה חרם, וגם שם הוציאוהו ממקומו שהיה באוהלו של עכן והוציאוהו והציגוהו בפני ה', ויש בזה משום הצקה, וגם יש כאן רמז מצד לשון הצגה, שהציגו דבר האמור להיות בהסתר בפומבי כמו שלל עכן שהיה מוחבא והפכוהו לגלוי).

טו, כו – "ואם כה יאמר לא חפצתי בך"

מבואר שדוד היה סבור שיתכן שכעת הקב"ה מואס בו ומסירו ממלכותו. ולכאורה פירוש המאיסה היא מהבית אותו הקים מבת שבע כאשר הובטח לו ביד נתן הנביא וכאשר אבשלום מולך הוא מבטל את אותו הבית.

פרק טז

טז, ד – "ויאמר המלך לצבא הנה לך כל אשר"

מעשהו זה של דוד עומד בסתירה לדרך שהתנהל בארון ובשמעי שבא לקללו והוא שותק ולא לוקח את הארון עימו, ואילו כאן הוא מחלק קרקעות כביכול הוא יודע בבירור שיחזור ואינו אומר ה' אמר לו למפיבושת, כשם שאמר על שמעי להלן.

טז, ז–ח – מה טען שמעי

"השיב עליך ה' כל דמי בית שאול אשר מלכת תחתיו" – ולכאורה אין הטענה מובנת: הפלשתים הם שהרגו את שאול ובניו, וכל מי שנגע לרעה בזרע שאול נענש בידי דוד. ונראה שבעיני שמעי הדברים נראו אחרת: דוד נחשד במרד בשאול, ולאחר זמן עבר אל אכיש מלך גת; שנה וארבעה חודשים אחר כך נפלו שאול ובניו במלחמה עם הפלשתים, ודוד נעשה מלך על יהודה, ולאחר זמן על כל ישראל. במבטו של שמעי הכל נראה מכוון.

ובזה מתבאר עונשו של שמעי בימי שלמה: נאסר עליו לצאת מירושלים, והוא קם "וילך גתה אל אכיש" – נכשל בדיוק במה שחשד בו את דוד.

טז, ח – "ויתן ה' את המלוכה ביד אבשלום בנך"

וזהו עונש מיוחד שהעומד מביתו קם עליו, ונראה שהוא מידה כנגד מידה על פי הבנתו של שמעי, שכפי שדוד קם על שאול שגדלו ונשאו בביתו והפכו לחתן המלך, כך גם אבשלום בן המלך קם כנגדו.

טז, ט – "ויאמר אבישי בן צרויה אל..."

יש לציין ההבדל בין יואב לאבישי, שלמרות ששניהם רוצים להרוג, הרי שיואב לא שואל את דוד והורג כנגד רצונו, כך באבנר, באבשלום, וכל שכן בעמשא שהוא ממש מרידה במלכות, ואבישי בשני הפעמים רק רוצה להרוג ומנסה להשיג אישור מהמלך להרוג, ואז דוד מסרב.

טז, י – "כה יקלל וכי"

הנה ודאי לא חשב דוד כי עליו לקבל את מרד אבשלום ולעבור לגור בארץ אחרת אלא נלחם על מלכותו כנגד אבשלום. ובכל זאת אמר דוד שה' אמר לשמעי קלל. ולכאורה מדוע, והלא כפי שה' אמר לשמעי קלל כך גם אמר ה' לאבשלום מרוד, ואם כן מדוע בזה דוד נוקט מעשה ובזה שותק. וודאי שלא ראה בזה דוד נבואה ושליחות של ממש מה' שהרי להלן במלכים מבואר שדוד מצוה את שלמה למצוא עילה להרוג את שמעי, מה שמראה שהיה זה חטא כנגד דוד. ולכאורה התשובה היא שוודאי שאבשלום אינו צודק במרדו כנגד דוד, אך עצם זה שהוא מצליח למרוד זה אומר שהקב"ה פותח לו פתח וזה עצמו עונשו של דוד, אך עדיין דוד יכול להלחם בו ולקחת את מלכותו בשנית. אבל לגבי שמעי אין זה מרד אבשלום עצמו שהוא שלא כדין אלא זו רק תוצאה מעצם קיומה של המרידה ששמעי אינו רואה בעיה לקלל את דוד בפומבי, והמצב הזה הוא ודאי נעשה על ידי ה'. ועדיין צ"ת.

טז, כב – "לעיני כל ישראל"

נבואת נתן, "ושכב עם נשיך לעיני השמש הזאת", משמעה הפשוט הוא שמלכותו תילקח ממנו בחייו ותעבור לאחר. ובמרד אבשלום קיבל דוד את החסד שבדין: העונש נתקיים כפי שנאמר – אך לא באובדן גמור של המלכות. הוא גולה, אבל חי, ועתיד לשוב ולמלוך ולבחור את יורשו.

וכבר ראובן עלה על יצועי אביו.

טז, כג – "ועצת אחיתפל אשר יעץ בימים..."

לכאורה היה צריך להזכיר זאת בתחילת הסיפור כאשר הזכיר את ביאת אחיתופל אל אבשלום או את דאגתו של דוד מכך. ולכאורה בא הכתוב להדגיש את המיוחדות בכך שאבשלום לא הסתפק בעצת אחיתופל ולבסוף לא שמע אליה. עוד נראה שבא להסביר כיצד יתכן שעשה אבשלום כמעשה הזה של שכיבה עם פילגשי אביו, שכיוון שהיתה עצתו של אחיתופל כה נחשבת לא היתה בידו ברירה מלבד לעשות כדבריו. וגם זה מחזק את הפלא בכך שאבשלום אינו שומע לאחיתופל בעצתו הבאה.

פרק יז

יז, א – "ויאמר אחיתפל אל אבשלם אבחרה נא"

לא המתין אחיתופל לשאלה נוספת מצד אבשלום, כי באמת עצתו לא נסתיימה בבוא אבשלום אל פילגשי אביו אלא ההמשך שלה הוא המרדף של אחיתופל אחר דוד. ונראה שחלק ממטרת העצה הקודמת לאבשלום היתה להכין לא רק את העם להריגתו של דוד אלא גם את אבשלום עצמו, וכמו שרואים שאבשלום לא רצה בעצתו של אחיתופל לילך ולהרוג את דוד ונראה שחלק מאי רצונו בה הוא חששו מהריגת אביו.

יז, ג – "כשוב הכל האיש אשר אתה..."

אחיתופל מבאר את דבריו שמטרתו בהריגת דוד היא בכדי להביא שלום על העם. ויש לציין כי בחז"ל נתבארה עצת אחיתופל שאמר ומה בכדי ליתן שלום בין איש לאשתו ציווה הקב"ה למחות את שמו ובשביל כל העולם כולו על אחת כמה וכמה. ויש לרמוז בזה שגם כאן אמר אחיתופל שיש להרוג את דוד בשביל השלום וכמו שיש למחוק את השם בשביל השלום.

יז, יד – "וה' צוה להפר את עצת..."

יש לעיין, וכי אין הקב"ה יכול ליתן הנצחון ביד דוד גם מבלי הסיבוב של העצות של אחיתופל וחושי. ואמנם, יש לציין כי ה' נענה כאן לתפילתו של דוד 'הפר עצת אחיתופל ה' שזו הפעם היחידה שדוד פונה לה' בכל המרד. אך גם בזה הדבר תמוה, וכי כל שאלת המרד תלויה בעצות ולא בשום דבר מעבר לזה ומה הענין של דוד להתפלל באופן מיוחד דווקא על האופן של עצת אחיתופל.

יז, כג – "ואחיתפל ראה כי לא נעשתה עצתו ויחבש"

לשון הכתוב מורה שהיתה פעולתו של אחיתופל מחושבת ביותר ולא רק כפחד אלא הוא ראה באופן הבהיר ביותר כי הנצחון יהיה לדוד. וכמדומה שהסיבה שאחיתופל כבר היה נתון במיצר היא בגלל עצתו הראשונה שהבאישה את אבשלום בעיני דוד, אך יותר מזה הבאישה את אחיתופל בעיני דוד, ולולי ששמע אבשלום לעצה הראשונה יכל אחיתופל ליפול על דוד או להצטרף אליו כפי שעמשא עבר לצידו של דוד לאחר מות אבשלום. אלא שהוא עצמו בעצתו הביא עליו את קיצו.

פרק יח

יח, יד – "ויאמר יואב לא כן אחילה לפניך"

נהג כאן יואב בניגוד לציוויו המפורש של דוד שלא להרוג את אבשלום. ונראה, שמה שגרם לכך היה זה שבעצם דוד לא היה מלך ממש באותם הימים והיה מתכפר בשעירה, ולכן חשב יואב שאינו צריך לשמוע לו ואדרבא הוא זה שממליך את דוד ולכן צריך דוד להתבטל לדרכו במידת מה. עוד יש לציין שאכן ציוויו של דוד שלא להרוג את אבשלום היה בנוסח לא מפורש שהורה 'אל תהרגו את אבשלום' אלא רק 'לאט לי בנער', אבל אם אין ברירה לא ציוה. וטען יואב שהריגת אבשלום היא זו שאפשרה להפסיק את המלחמה ואת המוות בשני הצדדים הלוחמים.

יח, טו – "ויסבו עשרה נערים"

כך אין את מי להאשים; שכן שנינו: הכוהו עשרה בני אדם בעשרה מקלות, בין בבת אחת בין בזה אחר זה – פטורין.

יח, יז – "ויצבו עליו גל אבנים גדול מאד"

כך נעשה בעכן ובמלך העי, ובשניהם נאמר "גל אבנים גדול" (יהושע ז, כו; ח, כט). והוא המשך ההקבלה שבין מרד אבשלום לימי הכניסה לארץ.

יח, יח – "יד אבשלום"

דוד אינו שולח יד בשאול; אבשלום שולח יד, ומציב לו יד. "ויצבו עליו גל אבנים גדול מאד" – ואבשלום הציב לו מצבת.

פרק יט

יט, י–מד – סדר השבת המלכות

הפרק מסודר לפי עניינו: תחילה נכונות העם להשיב את המלך; אחריה איש יהודה, שהלך אחר אבשלום, והוא הראשון לשוב ולהכיר במלכות; אחריו בני בנימין – שמעי ומפיבושת; ולבסוף גמול החסד לברזילי. וכל זה כשהמלך עומד על הירדן – כעמידתו בנחל קדרון בצאתו. ונראה שמבחינת סדר הזמנים קדם ברזילי, שליווהו עד הירדן; וכן מפיבושת, שנאמר בו "ירד לקראת המלך" אף שהמעשה היה בירושלים. אלא שהכתוב סידר את הדברים לפי מהותם: קודם השלום עם המתנגדים, ואחר כך הגמול לאוהבים.

יט, א–ח – "מי יתן מותי אני תחתיך"

דוד נתכוון כפשוטו: הרי רצה לצאת בעצמו למלחמה, ומנעוהו. ולכן תגובת העם: "ויתגנב העם ביום ההוא לבוא העיר". ויואב מתעלם מכך שדוד מעדיף את אבשלום על חייו שלו, ומדגיש רק את עבדיו: "לאהבה את שנאיך ולשנא את אהביך".

יט, א – "וירגז המלך ויעל על עלית השער ויבך"

נראה שתגובה זו היא טבעית לאב שמשכל את בנו, למרות שבנו מרד במלכותו, שהרי בסופו של דבר בנו הוא. וכדרך שמצינו בהלכות בא במחתרת שאם הבן בא על אביו מותר להרגו אך אם האב בא במחתרת אסור להרגו כיוון שודאי שלא יהרוג את בנו.

יט, ט – "ויבא כל העם לפני המלך..."

לעיל כבר נכתב שכאשר תקע יואב בשופר לקחו ישראל את גויית אבשלום והניחו אותה בתוך גל האבנים ואילו ישראל ברחו איש לאוהליו. אלא שכעת חזר הכתוב לציין את מעשי העם וישראל לאחר המערכה. ונראה שכיוון שדוד בכה והתאבל הרי שהסיום של המערכה לא היה שלם כיוון שהעם היו כמתגנבים כאנשים הבורחים מן המערכה, ורק כעת כאשר דוד קיבל את פניהם בא הסיום המלכותי של המלחמה.

יט, י–טו – יהודה האחרונים

ונאמר בזה: בלב בני יהודה היתה מרירות על דוד. הם ציפו שייטיב עמם במשרות ובשדות – כדברי שאול לאנשי בנימין, "גם לכלכם יתן בן ישי שדות וכרמים" – ודוד לא עשה כן. ולכן היו האחרונים להשיב את המלך; ודוד ממנה את עמשא על הצבא, להראות שאין בלבו על שבט יהודה, שהיו הראשונים ללכת אחר אבשלום.

יט, כא – "והנה באתי היום ראשון לכל בית יוסף"

ביארו המפרשים איך נקרא שמעי על בית יוסף, אך לא נתפרש בדבריהם מפני מה נקט שמעי בלשון מחודשת זו שלא נמצאת קודם לכן. ואפשר, שבא שמעי להרבות בחשיבות ביאתו לפני דוד ולכך כלל בשבטו את כל בני רחל כאומר שהוא מייצג חלק גדול וחשוב מן העם, ולכן מן הראוי למחול לו. וכמדומה שהמלבי"ם נתכוין לרמוז בכעין זה. ועל פי זה יש לפרש שלשון 'ראשון לכל בית יוסף' מתפרשת לא רק כהקדמה בזמן אלא היא רומזת על מעמדו של שמעי כראשון לכל בית יוסף.

יט, כב – "כי קלל את משיח ה'"

נראה כי אבישי רומז בלשונו לשיחתם הקודמת של אבישי ודוד המוזכרת בנביא, שבה אבישי רצה להרוג את שאול ודוד השיבו 'אל תשחיתהו כי מי שלח ידו במשיח ה' וניקה'. ושם דוד חידש שלמרות שכבר נמשח דוד והוא הראוי להיות מלך על ישראל ואילו שאול נמאס בנבואתו של שמואל, מכל מקום עדיין אי אפשר לשלוח יד במשיח ה'. ועל כן אבישי מזכיר את המילים 'משיח ה' דייקא ולא את המלך וזאת מפני שאכן מלכותו של דוד באותו הזמן שבו קללו שמעי היתה מעורערת ובדומה למלכותו של שאול, אך עם כל זאת הלא דוד היה משיח ה' ובתור שכזה צריך להמית את מי שקללו.

יט, כו – "ויאמר לו המלך למה לא..."

נראה כי על פי ראות עיני דוד עד שנפגש עם מפיבושת היה מפיבושת בעיניו כבן מוות על בגידתו בבריתו עם דוד ועל מחשבתו להשיב אליו את המלוכה, ובזה הוא יוצא מהברית שכרת יהונתן עם דוד כי דוד יהיה המלך והוא יהיה לו למשנה. ויש בזה משום הסבר להמשך הדין ודברים בין דוד למפיבושת.

יט, ל – "אתה וציבא תחלקו את השדה"

הדבר מתמיה: לכל אורך הדרך אנו שומעים מדוד קבלת דין ונפש שפלה, ואף עם שמעי אינו עורך חשבון; ואילו כאן, אחרי שנתברר שמפיבושת התאבל עליו כל הימים, אינו חוזר בו לגמרי. ונראה שדוד ראה את עצמו כל העת כמי שמלכותו על כל ישראל אינה מובנת מאליה, והממלכה עמדה במתח מתמיד. את מפיבושת הכניס בחסדו אל ביתו; וכשנקרעה ממלכתו – איך לא יאמין לדברי העבד? ובחלוקה הזו כמו הפנים את החלוקה העתידה, וכדברי חז"ל (שבת נו): בשעה שאמר דוד למפיבושת "אתה וציבא תחלקו את השדה", יצתה בת קול ואמרה: רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה. ברחשי הנפש הדקים נזרעים הזרעים המצמיחים פירות לדורות.

ועוד נאמר: ה"תחלקו" הוא דרכו של דוד, והיא השיטה שכנגדה יצא אבשלום באומרו "ושמע אין לך מאת המלך" – שהמלך רואה תמיד צדדים נוספים וחותר לפשרה. דוד עניינו לחבר בין צדדים סותרים, ואבשלום חתר לאמת חותכת. אבל במקום שעצם המלכות עומדת למבחן אין מקום לפשרה: על כבוד משיח ה' אין דוד מתפשר לעולם, וכאן, בשאלת נאמנותו של בית שאול, התפשר. ובנימין, שהוא נקודת החיבור שבין יהודה ליוסף, כאילו נחלק: חציו נמסר ליהודה, וחציו האחר נעלם.

ויש שפירש שנענש דוד כאן לא על קבלת לשון הרע בלבד, אלא על שהפר בכך את הברית שכרת עם יהונתן, כשנטל מבנו את אדמתו. וכן פירש רש"י את הכתוב "ויכרת יהונתן עם בית דוד ובקש ה' מיד איבי דוד" (שמואל א כ, טז) – כינה הכתוב, והכוונה שביקש הקב"ה את העוון מיד דוד כשעבר על הברית ואמר "אתה וציבא תחלקו את השדה".

יט, ל – "ויאמר לו המלך למה תדבר..."

לכאורה לעיל דוד אמר לציבא שהוא יקח את הכל. ולכאורה או שפירש דוד את דבריו או שדוד כעת במשא ומתן כבר אמר פסק זה למפיבושת וכאשר מפיבושת המשיך להכביר מילים אמר לו המלך 'למה תדבר עוד דבריך'. וכמדומה שבאמת לא היתה לדוד הדרך לבדוק את האמת הצרופה, וכעת חשש מאוד מפני מרידות נוספות, ולאידך גיסא לא רצה להפר את בריתו עם יונתן והבטחתו לשאול, ועל כן השאיר הדברים במצב ביניים. ובחז"ל שעבר בזה דוד שקיבל לשון הרע, ולכאורה כוונתם שכיוון שהיה המצב לא מוכרע לא היה לו לדוד אף לחתוך את הדין לאמצע אלא היה עליו להשאיר את מפיבושת על כבודו הראשון.

יט, לב – "וברזלי הגלעדי ירד"

מעשה זה קדם לפגישה של דוד ומפיבושת ובכל זאת הקדים הכתוב את פגישת דוד עם מפיבושת שהתקיימה בירושלים

לפרידתו של דוד מברזילי שהתרחשה בירדן. ועולה כי הכתוב בכוונה הדגיש וחיבר את הסיפור של שמעי לזה של מפיבושת להנגיד ביניהם. שאת שמעי שקללו סלח דוד, ואילו את מפיבושת שהועללה עליו עלילת שוא שפט דוד בחומרה. וכמדומה שהוא המשך לטענתו של יואב 'לאהבה את שונאיך ולשנוא את אוהביך', שדוד אינו מקבל את מיתת אבשלום וחושב שלא היו צריכים להרגו, במקום לשמוח בכך שכל העם והעבדים שהלכו עימו הצליחו ולא נפלו במלחמה. ואפשר, שיש בזה דבר עקרוני שכיוון שדוד קיבל עליו את אשר נעשה כנגדו כדין שמים, הרי שאת השונאים הברורים לו הוא מקבל בשלוה, כיוון שהוא רואה בהם את קיום דינו של מקום ולכן אינו נוטר להם באופן אישי.

יט, לו – ברזילי

אמרו חז"ל (שבת קנב.) על ברזילי "שטוף בזימה הוה". ויש לשאול מניין להם – והלא אף אין ברור אם היה ישראל או נכרי. ואפשר שאין כוונתם אלא שהיה אדם השקוע בענייני העולם הזה ובהנאותיו, ולפיכך הבין את הישיבה בבית המלך כ"אם אשמע עוד בקול שרים ושרות" – ולא כהתחברות אל הנביאים וגדולי הדור שהיו שם. ולולי דברי חז"ל היה אפשר להביא מכאן ראיה לסברת האגרות משה, ש"תרי קלי לא משתמעי" נאמר גם לעניין קול באישה.

יט, לו – "בן שמנים שנה אנכי היום..."

לכאורה תשובתו של ברזילי אינה ממין הענין, שהרי ודאי שדוד אינו מתכוין להחזיר לו ברווזים טעימים יותר מאשר התרנגולים שאכל הוא במחניים, אלא זוהי זכות להיות מאוכלי שולחן המלך וקרוב אליו, ואם כן מדוע הוא מאריך כל כך בתיאור חוסר יכולתו להנות ממנעמי העולם. ומה שהיה צריך לומר שאין בכוחו לילך עד לארמון המלך שהוא מרוחק מביתו וכדו'. וחז"ל האריכו בענינו של ברזילי שהיה שטוף בזימה.

יט, מג – "כי קרוב המלך אלי"

ציינו בלשונם מילת 'המלך' ולא אמרו כי קרוב דוד אלי. ונראה שאם היו אומרים כי קרוב דוד אלי היה בזה פחות טענה כנגד בני יהודה, כי באמת דוד קרוב אליהם, אך לומר ש'המלך' קרוב אלי, זו כבר בעיה חמורה בעיני ישראל שהרי המלך צריך להיות משותף לכל העם ולא רק של שבט יהודה. אלא שיש לציין בהקשר זה את הפסוק בדברי הימים 'ויבחר ה' אלהי ישראל בי מכל בית אבי להיות למלך על ישראל לעולם כי ביהודה בחר לנגיד וכו'. ומבואר שאכן מלכותו של דוד נשענת על היות יהודה נגיד על כל העם ולא רק כאדם פרטי.

פרק כ

כ, א – "שבע בן בכרי איש ימיני"

ממשפחת בכר שבבנימין; ומיד אחריו – שבעת המוקעים ממשפחת שאול.

כ, א – "אין לנו חלק בדוד ולא..."

נראה כי אין המדובר במרד שמעביר את המלוכה לאיש אחר, אלא זהו מרד בכל עיקרה של המלוכה שישראל רוצים לשוב לזמן שקודם המלכות. וכן משמע מכך שלא מוזכר ששבע בן בכרי תפס מלוכה ואף באבל בית המעכה לא נראה ששבע בן בכרי משל בה אלא היה רק כאחד מן היושבים בה ותו לא.

כ, ה – "ויוחר מן המועד אשר יעדו"

ולא גילה הכתוב מפני מה נתעכב. ותוצאת העיכוב הזה היתה שדוד שוב נאלץ להזדקק לשירותם של בני צרויה, בתחילה הוא שולח את אבישי ולאחר מכן יואב מצטרף אליו ונראה שמכוח השליחות המיוחדת הזו שהוטלה על אבישי גבר כוחו של יואב והעז להרוג את עמשא. ונראה שבדווקא לא פירש הכתוב מפני מה נתעכב עמשא, כיוון שהיה מקום לפרש זאת בשני פנים, או שהיה עיכוב כל שהו שגרם לו שלא להצליח לאסוף את אנשי יהודה, או שעמשא המתין לראות כיצד יפול דבר במאבק שבין שבע בן בכרי לדוד. ומתוך ספק זה יכול היה יואב להרגו כמורד במלכות.

כ, י – "ועמשא לא נשמר"

ויש הפסק פרשה לפני 'ויואב ואבישי אחיו וגו'. ונראה שכעת התהפך הסדר של המרדף שעד עתה המפקד על המרדף היה אבישי שלקח עימו את אנשי יואב, ושניהם תחתיו של עמשא שר הצבא, ואילו עתה נקרא המרדף על שם יואב ואבישי בלבד כאשר יואב מוזכר הראשון והוא חוזר לכהן כשר הצבא בפועל.

כ, כב – "ויואב שב ירושלם אל המלך"

בכך חותם הכתוב את הפרשה: יואב שב אל המלך ירושלימה ואינו חושש להראות שם את פניו. ובזה תם ניסיונו של דוד להסירו משררתו; והיא גם הקדמה למה שאירע אחר כך עם אדוניהו.

פרק כא

כא, א – "ויהי רעב בימי דוד שלש שנים"

לשון הכתוב מורה כי הסיפור הזה אינו המשך לסיפורים הקודמים אלא הוא סיפור נפרד אשר אירע בימי דוד בלי ליתן לנו הידיעה באיזה שלב היה כי באמת אין הוא מהווה חלק מהמארג של הסיפורים האחרים. ואף הסיפורים האחרים הם על כל הגבורות שעשו דוד ואנשיו אך אין הם חלק מרצף הסיפור על מלכות דוד. לאחר מכן מביא הכתוב את שירתו של דוד על מלכותו, ושמות גיבוריו. שני הסיפורים בהם חותם הספר הם סיפור מניית ישראל שכרוך בסיפור הקמת המזבח בגורן ארונה היבוסי, ונאריך בזה במקומו בעז"ה.

כא, א – "על אשר המית את הגבענים"

יש דבר פלא שבמקרא לא מבואר בשום מקום חטא לשאול בהריגת נוב עיר הכהנים וגם בחז"ל לא מצאתי בפירוש אלא בדרך רמז בלבד (שנתבייש לומר שלא ענוהו באורים ותומים כיוון שהרג את כהני נוב). ואילו חטא הגבעונים שלא היה אלא נספח להריגת העיר נוב נתבע ממנו ושילם עליו בחיי בניו. ולפי פירוש חז"ל שלא

הרג שאול בגבעונים אלא רק נגדעה פרנסתם על ידי שהרג את הכהנים הוא קשה ביותר כיצד על חטא שכזה נהרגו בניו של שאול, עונש כה נורא שגם אינו כדין התורה.

כא, ב – "ובני ישראל נשבעו להם"

בפשטות בא הכתוב לבאר כיצד יש חטא בהריגת הגבעונים, שהם "מיתר האמרי". ונראה שיש כאן גם ביאור לעצם העבירה, שאינה הריגה בלבד אלא הפרת שבועה שנשבעו בשם ה'.

כא, ב – "ויבקש שאול להכתם בקנאתו לבני ישראל ויהודה"

לכאורה הריגת הגבעונים הינה חלק מהריגת נוב עיר הכהנים, בפרט על פי פירוש חז"ל שזהו כל החטא כלפי הגבעונים, ואף אם היתה הריגה בפועל של הגבעונים מכל מקום היה זה כחלק מהריגת נוב עיר הכהנים שנחשבה כמורדת במלכות על ידי שאול. ואם כן מדוע מזכיר הכתוב את קנאתו של שאול לבני ישראל ויהודה. עוד צריך ביאור, הלא הכתוב כבר הזכיר שחטאו של שאול היה בהריגתו את הגבעונים, ואם כן מדוע חוזר הכתוב לומר 'ויבקש שאול להכותם'.

כא – הנשים בספר שמואל

"צררות עד יום מתן אלמנות חיות" – יש בספר שמואל כמה וכמה נשים אומללות, כמיכל בת שאול, שחייהן היטלטלו וכבודן נרמס, ככלי במשחקי השלטון. והדמות הטרגית ביותר, דמות מופת של אהבה גדולה, היא רצפה בת איה. מלבד האישה החכמה מאבל בית מעכה, הספר גדוש בנשים שגורל חייהן להיות כלי בידי אחרים. והדבר בולט עוד יותר כשנזכרים בספר שופטים: אמנם שם "איש הישר בעיניו יעשה", אבל כמעט כל העלילות שבו נסובו סביב נשים, והן שהנהיגו את המציאות; ואף חנה בת תקופת השופטים היא. יש משהו במעבר אל המלוכה ששינה את מעמד האישה בישראל.

כא, י–יד – רצפה בת איה והגשם

רצפה שומרת על המוקעים "עד נתך מים עליהם מן השמים", וה' עדיין אינו נעתר. אמנם היה צריך לפרוע את חוב הגבעונים, אבל המתים לא כובדו. ומשהבין דוד שיש לכבד את כל בית שאול – ראשית קבר את עצמות שאול ויהונתן, ואגבם את המוקעים – מיד: "ויעתר אלהים לארץ אחרי כן".

כא, יד – "ויעתר אלהים לארץ אחרי כן"

דקדק הכתוב שההעתרות לארץ היתה רק לאחר קבורתם של שאול ויהונתן ושבעת בני שאול המוקעים, ללמד שלא היה זה אלא עונש על חטאם אך עדיין שאול הוא בחיר ה'. וכמו שאמרו חז"ל שתבע הקב"ה גם את כבודו של שאול שלא נספד כהלכה. נראה קצת לומר שעל הריגת נוב עיר הכהנים לא היה אפשר לדון את שאול שהרי חשבם למורדים במלכות, אלא שכיוון שלא היה כדין ונתערב בזה גם הריגה כללית שבאה ופגעה גם בגבעונים הרי שכאן יש מקום לחטא להתפס. וצל"ת.

כא, טו–כב – ילידי הרפה

מפני מה הושמה פרשה זו כאן, ולא במקומה במלחמות דוד? ויש שביאר שכל החטיבה האחרונה של הספר, מן הרעב ואילך, היא כעין נספח לו. ועיקר עניינה של הפרשה לשבח את גבורת דוד ואנשיו שהכריעו את ענקי הפלשתים; שהרי עצם הניצחון על הפלשתים כבר סופר בתחילת מלכותו.

פרק כד

כד, א – "ויסף אף ה' לחרות בישראל"

לשון ויוסף עם ו' מוסיף על ענין ראשון מורה שמדובר בכעס הנוסף על הכעס שהיה קודם לכן, והאחרון שמוזכר בספר זה הוא הרעב שהיה בימי דוד שלש שנים. ואם כן משמע שלא היה מעשה זה לקראת סיום חיי דוד כפי המשתמע מסדר הכתובים, ואם כן משמע שבדווקא שם הכתוב מעשה זה עם סיום הספר כיוון שסיפור זה מהווה תכלית וסיום אמיתי לכל פעולותיהם של שמואל ודוד. חיזוק נוסף לכך שמעשה זה נסמך על סיפור הרעב היא הלשון שנקט הכתוב בסיום הסיפור 'ויעתר ה' לארץ', וכן הוא לעיל בענין הרעב.

כד, א – "ויסת את דוד בהם"

הדרך שבה יצא חרון האף אל הפועל יוצאת דופן: לא הביא הקב"ה צרה על ישראל, אלא סיבב שיעשה דוד מעשה שבעטיו יבוא חרון האף. וצריך ביאור לשם מה כל הסיבוב הזה.

כד, ב – "ופקדו את העם וידעתי את מספר העם"

המקומות שבהם פקדו את עם ישראל הם עם הקמת המשכן, כאשר הקימו את מחנות הצבא לקראת כניסתם לארץ, ולסוף ארבעים שנה כאשר באו ליכנס לארץ שנית. ולכאורה גם טעמו של דוד במנין זה הוא שהבין שחלק מעשיית המלוכה או בנין המקדש כולל את המפקד, וידיעת המספר נותנת את חשיבות המלוכה והמקדש.

כד, ד – "ויחזק דבר המלך אל יואב"

כמדומה שזו הפעם היחידה שיש ויכוח בין יואב לדוד, ויואב הוא הנכנע. ואמנם לא קיים את הציווי בשלמות, כמבואר בדברי הימים (א כא), אך את עיקרו קיים.

כד, יב – שלושת העונשים

כמדומה שזה המקום היחיד שבו הקב"ה מציע כמה עונשים, והנענש בוחר לו אחד מהם. וצריך תלמוד.

כד, יג–יד – "צר לי מאד"

שניים אמרו "צר לי מאד". שאול: "צר לי מאד ופלשתים נלחמים בי ואלהים סר מעלי" – ופנה אל בעלת האוב. ודוד: "צר לי מאד נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפלה".

מדוע הרעב אינו בכלל "נפלה נא ביד ה'"? ואפשר שהמיתה ברעב אינה פעולה הנעשית ביד ה' כדבר, אלא באה ממילא משנעצרו השמים;

והדבר הוא "יד ה'", כדרשתם "ובידו הגדולה – זה הדבר". וכן אמר דוד למעלה: "כי אם ה' יגפנו או יומו יבוא ומת או במלחמה ירד ונספה".

ועוד נאמר: בבחירה בדבר יש מבחן לעומק תשובתו של דוד. רעב ומלחמה אינם פוגעים באמת במלך ובביתו, העשירים והמוגנים; המגפה אינה מבחינה בין מלך לפשוטי העם. הבחירה בה אינה רק נפילה ביד ה', אלא גם היכללות בתוך העם בלי מחיצות. ובסופה מוסר דוד את נפשו על ישראל: "הנה אנכי חטאתי ואנכי העויתי ואלה הצאן מה עשו תהי נא ידך בי ובבית אבי" – כעין עקדה, ושוב בהר המוריה מלאך נעצר.

כד, טז – המלאך בירושלים

המלאך שולח ידו לירושלים לשחתה, וה' אומר לו "רב עתה הרף ידך". וכנגדו בזכריה: "יגער ה' בך השטן ויגער ה' בך הבחר בירושלם".

כד, יח – "ויבא גד"

שני נביאים נתנבאו לדוד (מלבד שמואל), והם גד ונתן. ולכאורה הראשון שבהם היה גד שהרי כבר בשעת שבת דוד במצודה נתנבא גד לדוד 'לא תשב במצודה' (א כב ה), כך גם הנביא האחרון שמצינו שמדבר עם דוד הוא נתן (ויש לדחות שהדבר נובע מכך שהוא לצורך קיום נבואת נתן אודות שלמה). ואם אכן גד הוא הנביא הראשון, מחזק הדבר את מה שכתבנו בתחילת הפרק שהסיפור אודות בניית המזבח אינו בסוף ימי דוד אלא באמצעם.

כד, יח – "עלה הקם לה' מזבח"

הבחירה של הקב"ה במקום המקדש נתפרשה דרך הבחירה במזבח, ולא דרך בחירה בקודש הקדשים, מקום הארון. ובאמת בתורה עצם הציווי הוא על הקרבת הקרבנות במקום מסויים שבו יבחר ה', אך יחודיות המקום נוצרת מכך שה' משכן את שמו שם. כלומר, לגבינו הנושא הוא היכן להקריב את הקרבנות, אך זה נוצר מבחירת המקום. אלא שבפועל נראה כי הקב"ה בחר במקום המזבח עצמו ולא רק במקום השכנת השם.

ויש לתת לב שעד כאן לא מצינו שבחר הקב"ה במקום מסוים בארץ ישראל.

כד, כב – "ויאמר ארונה אל דוד יקח ויעל"

סיפור זה דומה לסיפור של אברהם ועפרון כאשר עפרון מציע לתת במתנה אך בסוף הוא נעתר לקבל תשלום, וכך גם כאן ארונה מציע מתנה אך לבסוף הוא מקבל תשלום. אך כמדומה שיש חילוקים ביניהם, שכן הכתוב מציין 'את הכל נתן ארונה המלך למלך', ומשמע שמצד ארונה באמת הנתינה היתה גמורה ומוחלטת, ולכן דוד בשונה מאברהם לא רק נותן כסף אלא הוא מתוכח ולא מסכים לקבל את הנתינה שהיתה כבר, ורק לאחר מכן הוא קונה את המקום.

כד, כד – "עלות חנם"

"ולא אעלה לה' אלהי עלות חנם" – וכך אמרו בשבועות (יד) שמסתבר שאין הכהנים מתכפרים בדבר שאין להם בו חסרון ממון.

כד, כד – "ולא אעלה לה'"

כל ארץ ישראל נכבשה על ידי ישראל מבלי לתת ליושב הארץ תשלום על כך, אך כאשר מגיע דוד לבניית מזבח הוא לא רוצה לקחת את השטח בכוח ולא במתנה אלא דווקא בתשלום.

כד, כה – "ויעל עלות ושלמים"

בציווי ה' לא הוזכרו עולות ושלמים, ואכן בדברי הימים (א כא כח) מבואר שהיה זה ממחשבתו של דוד להעלות עולות ושלמים כיוון שענהו ה', אלא שלא יכל לזבוח במזבח שבגבעון מרוב פחדו ולכן הקריבם במזבח הזה שבנה עתה. ומתוך זה הגיע דוד למסקנה 'ויאמר דוד זה הוא בית ה' האלהים וזה מזבח לעולה לישראל'. וזה מחזק עוד את השאלה האמורה מעלה, שדוד מצד עצמו היה הולך לזבוח בגבעון ורק מרוב פחדו לא יכול היה לעשות כן, ומתוך כך נתבררה בחירת המקום. וצריך תלמוד.

סיום

סיום הספר – המסעות

ספר שמואל כולו הוא ספר מסעות, חיצוניים ופנימיים, של שלוש דמויותיו. שמואל סובב מדי שנה בבית אל ובגלגל ובמצפה, "ותשבתו הרמתה כי שם ביתו": בימיו חרבה שילה והארון גלה, והוא לא נזקק למקום, כי דבר ה' שהוא מורה לעם במסעותיו הוא מקומו. שאול הולך לאיבוד במסעותיו, כאתונות שאבדו לאביו: מן התמימות הראשונה, דרך הרדיפה, ועד המסע אל בעלת האוב וחזרה אל המוות. ודוד – גם משהניח לו ה' מכל אויביו לא תמו מסעותיו, והגלות מפני בנו היא כתמונת ראי של גלותו הראשונה מפני שאול. והמסעות מובילים אל מה שידע דוד מתחילה ועד סוף: "נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפלה". בסוף הספר קונה דוד את הגורן ובונה בה מזבח, במקום שבו ייבנה הבית שהוא מנוחה ונחלה, והמגפה נעצרת; ודומה שהמסע עשוי סוף סוף להסתיים.

ועוד: דוד עשה את הדרך מחברון לירושלים, ושם באה כעין עקדה שלו; וזו דרכו של אברהם, שאמר "בהר ה' יראה", ודוד השלים.

ההערות נערכו עריכה קלה לאיחוד הסגנון; האחריות לתוכן על הכותבים. תיקונים, הערות והארות יתקבלו בברכה בכתובת: 7162173@gmail.com
ליקוט, סידור ועימוד: fibelfinef@gmail.com

מן המים

ע ל נ"ך

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

סיכום ספר שמואל

א. המאגד של כל האישים בספר הוא מסעותיהם

אם ניתן לסכם את ספרינו ספר שמואל המשמעותי כל כך, אפשר לומר שהוא ספר מסע חיצוני ופנימי של כל אחד משלוש הדמויות המרכזיות שלו. שמואל, שאול, ודוד, כולם נמצאים במעין מסע, שבו הם מגלים את המטרה והתפקיד שלהם, או להפך הם הולכים ומסתבכים בו - ועל ידו.

שמואל הולך ומחזר בערי ישראל, ושב תמיד לנקודה הראשונה שלו, כמו שנא' (שמואל א, ז, טז): וְהָלַךְ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה וְסָבַב בֵּית-אֵל וְהַגִּלְגָּל וְהַמִּצְפָּה וְשָׁפַט אֶת-יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל-הַמְּקוֹמוֹת הָאֵלֶּה. וּתְשֻׁבָתוֹ הָרָמָתָה כִּי-שָׁם בֵּיתוֹ וְשָׁם שָׁפָט אֶת-יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן-שָׁם מִזְבֵּחַ לה'. שמואל נמצא במסלול האיתן של שופט ישראל, אשר נמצא במרחב ולא מצטמצם למקום כשילה, אין לשכוח שבימיו חרב שילה, והארון גלה, לא הייתה מנוחה ולא נחלה, אבל שמואל לא הוצרך לכך, כי דבר ה' אשר אותו הוא מורה לעם במסעותיו, הוא מקומו האמיתי, ותשובתו הרמתה.

שאול המלך הראשון, הולך לאיבוד ממש במסעותיו, כמו האתונות אותן איבד אביו, בתחילת דרכו. הוא תועה במהלך חייו, מהתמימות הראשונית, דרך הרדיפה והתגלויות הנבואה כאחד מבני הנביאים המפילות אותו על פניו (א, יט, כד), עד הסוף המר, המסע שלו לבית בעלת האוב ובחזרה לקראת המוות הוודאי - הוא אחד מהמסעות הטרגיים ביותר.

דוד המלך: מסכת חייו הסוערת, מאפשרת לו להבין כי הוא לא יושב במנוחה בביתו, וכי גם אם ה' נתן לו מנוחה מכל אויביו, המסעות שלו לא נגמרו, והן רק התחילו במובן אפי' עמוק ופנימי יותר מעתה ואילך, והצורך בגלות שלו בסוף ליער אפרים כשהוא נרדף ע"י בנו, משמש לנו כעין מראה הפוכה לגלות הראשונה שלו ע"י שאול במדברות א"י.

המסעות הללו מובילות אותנו למסקנה אחת שהייתה ידועה לדוד מהתחלה ועד הסוף, כדבריו בסוף הספר (ב, כד, יד): צַר לִי מְאֹד, נִפְּלָה נָּא בְיַד יְהוָה כִּי רַבִּים (רחמו) רַחֲמָיו, וּבְיַד אָדָם אַל אֶפֹּלָה.

בסוף הספר קונה דוד בדבר ה' אשר ביד גד החוזה את גורן ארונה היבוסי שם הוא בונה את המזבח, במקום שבו יבנה בית המקדש העתיד להיות מנוחה ונחלה, וכשהוא מקריב קרבן עולה ושלמים על המזבח שם, נעתר לו ה' ונעצרת המגפה מעל ישראל. דוד הופך את המזבח הזה למזבח הקבוע שלו כי נבעת מפני חרב מלאך ה', וזה מה שמהווה את המקום והמזבח הזה להפוך להלן לבית העולמים.

המסעות האלה מסתיימים בספר הזה. להלן בספר מלכים יעלה למלוך שלמה המלך, הוא בניגוד לאישים המתוארים כאן, יושב על כיסא מלכותו בירושלים, וממנו הוא שולט בכיפה על כל רחבי ממלכתו. הוא גם בונה את בית המקדש כבית קבוע לה'. זה הסיפור של הקביעות לעומת הארעיות והנדודים המאפיינים את האישים שבספר הזה, טרום עידן הקביעות של איש תחת תאנתו של ספר מלכים, בו הושלמה ונקבעה המלוכה בישראל.

ב. הנשים שבספר שמואל

בולטות במיוחד בספרינו הנשים הידועות לתהילה, כחנה הנענית בתפילתה להוליד את שמואל הרואה, וכן אביגיל טובת השכל ויפת התואר, שדוד מברך אותה על שמנעה ממנו מבוא בדמים, ולוקחה לו לאישה אחרי מות בעלה נבל הכרמלי. כמו כן אנו נתקלים בשתי נשים אלמוניות, שנקראות 'הנשים החכמות': האשה התקועית (ב, יד, א, כד) המסבבת את לב דוד להחזיר את בנו אבשלום, והאישה החכמה מאבל בית מעכה (שם כ) הממלטת עיר ואם בישראל בראשו של שבע בן בכרי.

נראה שיש לנשים חכמות מקום מיוחד בספרינו, מכיון שהוא ספר התהוות המלוכה בישראל, ונשים הן המהוות את ההמשכיות של עם ישראל, לכן בפרט בזמנים של התהוות: כמו במצרים, וכן בספר שמואל, הן תופסות מקום מיוחד.

לתגובות: 7648551@gmail.com

להדפסה

הלחצנים פועלים ב-Adobe Acrobat Reader. בתצוגת הדפדפן אפשר להדפיס לפי טווח העמודים המצוין.

מדור מאמרים

הרב אריה מאיר – האב והבן – למשמעותה של נבואת נתן	עמ' 12–13	הדפסה
הרב אורי הולצמן – אולי יראה ה' בעיני והשיב ה' לי טובה	עמ' 14–26	הדפסה
הרב משה מרדכי אייכנשטיין – מעשי דוד האחרונים	עמ' 27–30	הדפסה
הרב יחיאל מאיר – חטא דוד ובת שבע	עמ' 31–36	הדפסה
הרב צבי אריה סטפנסקי – בעניין חטא בת שבע	עמ' 37–39	הדפסה
דוד ובת שבע – הקלקול והתיקון	עמ' 40–49	הדפסה
הרב דוד פורמן והרב אליעזר רובנוביץ – ואת הכבשה ישלם ארבעתים – תשלומי הגניבה ומשל כבשת הרש	עמ' 50–57	הדפסה
הרב מתתיהו רובין – אדם, דוד, משיח – חטא דוד ותשובתו	עמ' 58–63	הדפסה
הרב שמעון צוויגנבאום – נקמה קרה – מאחורי פרשת אמנון ותמר	עמ' 64–65	הדפסה
הרב דוד קפלן – דרשות המתחדשות – מלך של רחמים	עמ' 66–71	הדפסה
הרב יוסף וידר – דוד ואבשלום	עמ' 72–72	הדפסה
הרב ישראל מאיר – צדק ושלום נשקו – בית דוד ובית יואב	עמ' 73–75	הדפסה
הרב יהונתן שלנגר – ביאורים, מחשבות והרגשות – שמואל ב ח–כב	עמ' 76–82	הדפסה

מדור הערות

הרב דוד קפלן – קוצין – הערות על סדר הפסוקים, שמואל ב ט–יח	עמ' 84–90	הדפסה
הרב אליהו ובר – אור הנביאים – הערות על סדר הפסוקים	עמ' 91–96	הדפסה
הרב מנחם וולף – הערות בספר שמואל (ב ט–כב)	עמ' 97–99	הדפסה
הרב אוריה עינבל – הערות על ספר שמואל ב, פרקים ה–כד	עמ' 100–106	הדפסה
הערות החברים בלימוד בבית המדרש	עמ' 107–119	הדפסה
הרב משה מרדכי אייכנשטיין – מן המים – סיכום ספר שמואל	עמ' 120–121	הדפסה

הדפסת הקובץ כולו

להערות ופרטים להצטרפות: toravnach@gmail.com

