צפנת שמואל

מלכות דוד

חלק ב

הרב יוסף ג' כרמל

צפנת שמואל

מלכות דוד

חלק ב: פרקים ח-יז

לע"נ גיבורי מלחמת חרבות ברזל שמסרו נפשם על קידוש השם
(כתבה בפורום ot-hayim.co.il)

Rabbi Yosef G. Carmel
Tsofnat Shmuel
The Reign of David

הרב יוסף ג׳ כרמל
צפנת שמואל
מלכות דוד חלק ב

עריכת לשון: ר׳ אליהו גליל
עיצוב ועימוד: רננה קלרמן פינס, אסתי לנגלב, טובה גוטליב ורעות סון
עיצוב העטיפה: איילת דגן
תמונת העטיפה: באדיבות מכון המקדש

© כל הזכויות שמורות לרב יוסף ג׳ כרמל, 2026

מו״ל: מכון ״ארץ חמדה״ רח׳ ברוריה 2, ירושלים 9318405
טל. 02-5371485 פקס. 02-5379626
info@eretzhemdah.org. www.eretzhemdah.org

ספרי מגיד, הוצאת קורן
ת״ד 4044 ירושלים 91040
טל׳: 02-6330530. פקס: 02-6330534
maggid@korenpub.com
www.korenpub.com

מותר לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני, או אחר כל חלק שהוא מן החומר שבספר זה לצרכי לימוד תוך ציון המקור.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמו״ל.

מסת״ב ISBN 978-965-436-045-6

נדפס בישראל תשפ״ו Printed in Israel 2026

תוכן העניינים

חלק ב

פרקים ח–יז (טקסט) 1
פרק ח (פס׳ א–ג) 23
פרק י 30
פרק ח (פס׳ ג–יח) 52
פרק ט 88
פרק יא 110
פרק יב 148
פרק יג 214
פרק יד 303
פרק טו 342
פרק טז 404
פרק יז 429
הערות לפרק ח (פס׳ א–ג) 463
הערות לפרק י 465
הערות לפרק ח (פס׳ ג–יח) 468
הערות לפרק ט 476
הערות לפרק יא 479
הערות לפרק יב 489
הערות לפרק יג 506
הערות לפרק יד 530
הערות לפרק טו 535
הערות לפרק טז 547
הערות לפרק יז 552

תוכן מפורט

חלק ב

פרקים ח–יז (טקסט) 1

פרק ח (פס׳ א–ג)

הכנעת הפלישתים 24

הכנעת והענשת המואבים 26

המלחמות כנגד הממלכות הארמיות הגדולות 27

פרק י

ביזוי משלחת המנחמים 30

המערכה הראשונה כנגד העמונים והארמים 35

המואבים היו שותפים למארב 41

המערכה השנייה כנגד הארמים: קרב חילם 43

כיצד הצליח דוד לנצח בקרב חילם 47

שינוי יסודי חל ביחסי ישראל וארם 51

פרק ח (פס׳ ג–יח)

המערכה השלישית כנגד הארמים 52

הסכם השלום עם תעי מלך חמת והקדשת השלל 58

המלחמה באדום 60
סיכום הקרבות וסדר הזמנים 65
סיכום מלכות דוד וממשלתו 67
ממשלות דוד 68
הממשלה הראשונה 68
הממשלה השנייה 73
המזכיר 74
יום הזיכרון = יום הדין 77
חזרת בית הכהונה למצב הקבוע 80
כהונתו של פינחס בן אהרן הכהן 80

פרק ט

הקדמה 88
הקשרים בין יהונתן ודוד 89
חיפוש ומציאת מפיבשת 92
הפגישה הראשונה של דוד עם מפיבשת ועם ציבא 96
הצעה אחרת: יחסי דוד ומפיבשת, דוד קיבל לשון הרע 102
כישלון הברית שנכרתה בין יהונתן לדוד, ותוצאותיה 105

פרק יא

הקדמה 110
לקיחת בת שבע 111
מעמדה ההלכתי של בת שבע אשת אוריה, באותה שעה 118
ההיריון והניסיון הראשון לפתרון הבעיה 125
הניסיון השני לפתרון הבעיה: הבגידה באוריה 135
נפילת אוריה בקרב 139
הדיווח לדוד 140

ניסיונו של אבימלך בן גדעון למלוך 143
סיכום ראשון 146

פרק יב

הקדמה 148
משל כבשת הרש 148
תגובת דוד למשל 150
תוכחת נתן הנביא 152
ביאור שיטת חז"ל: כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה 156
שיטת הרמב"ם 164
תשובת דוד והקטנת עונשו 169
תשובת דוד – תהילים פרק נא 170
סיכום פרק נא בתהילים 186
חזרתה של בת שבע בתשובה 187

המשך ביאור פרק יב

הקטנת העונש 187
מות הילד ותגובת דוד 190
הולדת שלמה–ידידיה 194
כיבוש רבת עמון והכנעת העמונים 197
הצעה לביאור פרשת דוד, בת שבע ואוריה 202
במישור הידיעה 204
במישור הבחירה 206
סיכום: הידיעה והבחירה - כל האומר דוד חטא טועה 208

פרק יג

הקדמה 214
מעמדה ההלכתי של תמר 216

הצעה נוספת למעמדה ההלכתי והמשפחתי של תמר 220
יונדב בן שמעה 224
משיחת דוד (שמו"א פרק טז) 226
מדוע נשלח דוד אל השדה? 232
המשיחה 234
הקרב מול גוליית (שמו"א פרק יז) 237
מהו ה"דָּבָר"? 240
העימות עם אליאב 246

פרק יג, פס' ג (המשך)

יונדב בן שמעה 251
המתח בין רבי לרבי חייא 254
המלכודת לתמר 259
השנאה והפירוד המוחלט בין אמנון ותמר 264
תגובת אבשלום 269
רצח אמנון 273
בריחת אבשלום 280
הצעה להסבר חדש של הפרק כולו 284
המאבק על הבכורה–הנהגה בבית יעקב אבינו 285
המאבק על הבכורה–ההנהגה בבית דוד 292
תהילים פרק לח 298

פרק יד

הקדמה 303
יואב משיב את אבשלום לירושלים 303
האישה התקועית 304
משל התקועית–נבואתה 307

דוד שוכנע להחזיר את אבשלום לירושלים 323
מעלותיו של אבשלום כמועמד למלכות 328
אבשלום מאבד את תמיכת יואב וחוזר למעמד רשמי בחצר המלוכה 332
יואב מגיע למסקנה שלא לנטות אחר אבשלום –"כל השורף תבואתו של חבירו–אינו מניח בן ליורשו" (סוטה יא, ע"א)..... 336

פרק טו

הקדמה 340
אבשלום גונב את לב אנשי ישראל 342
הכרזת המרד 349
הצעה חדשה לביאור הרקע למרד אבשלום..... 356
בהיוודע המרד דוד מחליט לעזוב את ירושלים..... 370
בחירת בית הכהונה הקבוע..... 380
דוד מכין את הכלים שיאפשרו את חזרתו לירושלים 384
חוסנו הרוחני של דוד - (תהילים פרק ג) 389
הקב"ה נענה לתפילת דוד 399

פרק טז

הפגישה השניה עם ציבא ותוצאותיה הקשות 404
הפגישת עם שמעי בן גרא, האיש מבחורים 407
ויכוח נוסף עם בני צרויה 413
חושי מצליח להצטרף לחצרו של אבשלום 419
עצת אחיתופל – הקדמה 423
עצות אחיתופל הראשונה 423
הצעה נוספת לביאור העצה הראשונה 426

פרק יז

עצת אחיתופל השניה 429
הצעה נוספת לביאור העצה השניה 432
הקב"ה מפר ומסכל את עצת אחיתופל השניה באמצעות חושי. 434
העברת האזהרה לדוד 444
הסיוע המפתיע שקיבלו אנשיו בבחורים 448
התארגנות דוד במחניים 452
סיכום מרד אבשלום (שלב א) 459
הערות לפרקים ח–יז 463

שמואל ב׳ פרקים ח-יז

ח א וַיְהִי אַחֲרֵי־כֵן וַיַּךְ דָּוִד אֶת־פְּלִשְׁתִּים וַיַּכְנִיעֵם וַיִּקַּח דָּוִד
ב 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
ג מִנְחָה: וַיַּךְ דָּוִד אֶת־הַדַּדְעֶזֶר בֶּן־רְחֹב מֶלֶךְ צוֹבָה בְּלֶכְתּוֹ
ד לְהָשִׁיב יָדוֹ בְּנַהַר־ פרת : וַיִּלְכֹּד דָּוִד מִמֶּנּוּ אֶלֶף וּשְׁבַע־מֵאוֹת
פָּרָשִׁים וְעֶשְׂרִים אֶלֶף אִישׁ רַגְלִי וַיְעַקֵּר דָּוִד אֶת־כָּל־הָרֶכֶב
ה וַיּוֹתֶר מִמֶּנּוּ מֵאָה רָכֶב: וַתָּבֹא אֲרַם דַּמֶּשֶׂק לַעְזֹר לַהַדַּדְעֶזֶר
ו מֶלֶךְ צוֹבָה וַיַּךְ דָּוִד בַּאֲרָם עֶשְׂרִים־וּשְׁנַיִם אֶלֶף אִישׁ: וַיָּשֶׂם
דָּוִד נְצִבִים בַּאֲרַם דַּמֶּשֶׂק וַתְּהִי אֲרָם לְדָוִד לַעֲבָדִים נֹשְׂאֵי
ז מִנְחָה וַיֹּשַׁע יְהוָה אֶת־דָּוִד בְּכֹל אֲשֶׁר הָלָךְ: וַיִּקַּח דָּוִד אֶת
שִׁלְטֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר הָיוּ אֶל עַבְדֵי הַדַּדְעֶזֶר וַיְבִיאֵם יְרוּשָׁלִָם:
ח וּמִבֶּטַח וּמִבֵּרֹתַי עָרֵי הַדַּדְעֶזֶר לָקַח הַמֶּלֶךְ דָּוִד נְחֹשֶׁת
ט הַרְבֵּה מְאֹד: וַיִּשְׁמַע תֹּעִי מֶלֶךְ חֲמָת כִּי הִכָּה
י דָּוִד אֶת כָּל־חֵיל הַדַּדְעֶזֶר: וַיִּשְׁלַח תֹּעִי אֶת־יוֹרָם־בְּנוֹ אֶל־

הַמֶּלֶךְ דָּוִד לִשְׁאָל־לוֹ לְשָׁלוֹם וּלְבָרְכוֹ עַל אֲשֶׁר נִלְחַם
בְּהַדַדְעֶזֶר וַיַּכֵּהוּ כִּי־אִישׁ מִלְחֲמוֹת תָּעִי הָיָה הַדַדְעֶזֶר וּבְיָדוֹ
הָיוּ כְּלֵי־כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב וּכְלֵי נְחֹשֶׁת: גַּם־אֹתָם הִקְדִּישׁ א
הַמֶּלֶךְ דָּוִד לַיהוָה עִם־הַכֶּסֶף וְהַזָּהָב אֲשֶׁר הִקְדִּישׁ מִכָּל־
הַגּוֹיִם אֲשֶׁר כִּבֵּשׁ: מֵאֲרָם וּמִמּוֹאָב וּמִבְּנֵי עַמּוֹן וּמִפְּלִשְׁתִּים ב
וּמֵעֲמָלֵק וּמִשְׁלַל הַדַדְעֶזֶר בֶּן־רְחֹב מֶלֶךְ צוֹבָה: וַיַּעַשׂ דָּוִד ג
שֵׁם בְּשׁוּבוֹ מֵהַכּוֹתוֹ אֶת־אֲרָם בְּגֵיא־מֶלַח שְׁמוֹנָה עָשָׂר אָלֶף:
וַיָּשֶׂם בֶּאֱדוֹם נְצִבִים בְּכָל־אֱדוֹם שָׂם נְצִבִים וַיִּהְיוּ כָל־אֱדוֹם ד
עֲבָדִים לְדָוִד וַיּוֹשַׁע יְהוָה אֶת־דָּוִד בְּכֹל אֲשֶׁר הָלָךְ: וַיִּמְלֹךְ ה
דָּוִד עַל־כָּל־יִשְׂרָאֵל וַיְהִי דָוִד עֹשֶׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה לְכָל־
עַמּוֹ: וְיוֹאָב בֶּן־צְרוּיָה עַל־הַצָּבָא וִיהוֹשָׁפָט בֶּן־אֲחִילוּד ו
מַזְכִּיר: וְצָדוֹק בֶּן־אֲחִיטוּב וַאֲחִימֶלֶךְ בֶּן־אֶבְיָתָר כֹּהֲנִים ז
וּשְׂרָיָה סוֹפֵר: וּבְנָיָהוּ בֶּן־יְהוֹיָדָע וְהַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי וּבְנֵי דָוִד ח
כֹּהֲנִים הָיוּ: וַיֹּאמֶר דָּוִד הֲכִי יֶשׁ־עוֹד אֲשֶׁר נוֹתַר א ט
לְבֵית שָׁאוּל וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד בַּעֲבוּר יְהוֹנָתָן: וּלְבֵית ב
שָׁאוּל עֶבֶד וּשְׁמוֹ צִיבָא וַיִּקְרְאוּ־לוֹ אֶל־דָּוִד וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ
אֵלָיו הַאַתָּה צִיבָא וַיֹּאמֶר עַבְדֶּךָ: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הַאֶפֶס עוֹד ג
אִישׁ לְבֵית שָׁאוּל וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר צִיבָא
אֶל־הַמֶּלֶךְ עוֹד בֵּן לִיהוֹנָתָן נְכֵה רַגְלָיִם: וַיֹּאמֶר־לוֹ הַמֶּלֶךְ ד
אֵיפֹה הוּא וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל־הַמֶּלֶךְ הִנֵּה־הוּא בֵּית מָכִיר
בֶּן־עַמִּיאֵל בְּלוֹ דְבָר: וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיִּקָּחֵהוּ מִבֵּית ה
מָכִיר בֶּן־עַמִּיאֵל מִלּוֹ דְבָר: וַיָּבֹא מְפִיבֹשֶׁת בֶּן־יְהוֹנָתָן בֶּן־ ו
שָׁאוּל אֶל־דָּוִד וַיִּפֹּל עַל־פָּנָיו וַיִּשְׁתָּחוּ וַיֹּאמֶר דָּוִד מְפִיבֹשֶׁת

ז וַיֹּאמֶר הִנֵּה עַבְדֶּךָ: וַיֹּאמֶר לוֹ דָּוִד אַל־תִּירָא כִּי עָשֹׂה
אֶעֱשֶׂה עִמְּךָ חֶסֶד בַּעֲבוּר יְהוֹנָתָן אָבִיךָ וְהֲשִׁבֹתִי לְךָ אֶת־
כָּל־שְׂדֵה שָׁאוּל אָבִיךָ וְאַתָּה תֹּאכַל לֶחֶם עַל־שֻׁלְחָנִי תָּמִיד:
ח וַיִּשְׁתַּחוּ וַיֹּאמֶר מָה עַבְדֶּךָ כִּי פָנִיתָ אֶל־הַכֶּלֶב הַמֵּת אֲשֶׁר
ט כָּמוֹנִי: וַיִּקְרָא הַמֶּלֶךְ אֶל־צִיבָא נַעַר שָׁאוּל וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּל
י אֲשֶׁר הָיָה לְשָׁאוּל וּלְכָל־בֵּיתוֹ נָתַתִּי לְבֶן־אֲדֹנֶיךָ: וְעָבַדְתָּ
לוֹ אֶת־הָאֲדָמָה אַתָּה וּבָנֶיךָ וַעֲבָדֶיךָ וְהֵבֵאתָ וְהָיָה לְבֶן־
אֲדֹנֶיךָ לֶחֶם וַאֲכָלוֹ וּמְפִיבֹשֶׁת בֶּן־אֲדֹנֶיךָ יֹאכַל תָּמִיד לֶחֶם
עַל־שֻׁלְחָנִי וּלְצִיבָא חֲמִשָּׁה עָשָׂר בָּנִים וְעֶשְׂרִים עֲבָדִים:
יא וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל־הַמֶּלֶךְ כְּכֹל אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶת־
עַבְדּוֹ כֵּן יַעֲשֶׂה עַבְדֶּךָ וּמְפִיבֹשֶׁת אֹכֵל עַל־שֻׁלְחָנִי כְּאַחַד
יב מִבְּנֵי הַמֶּלֶךְ: וְלִמְפִיבֹשֶׁת בֵּן־קָטֹן וּשְׁמוֹ מִיכָא וְכֹל מוֹשַׁב
יג בֵּית־צִיבָא עֲבָדִים לִמְפִיבֹשֶׁת: וּמְפִיבֹשֶׁת יֹשֵׁב בִּירוּשָׁלִַם
כִּי עַל־שֻׁלְחַן הַמֶּלֶךְ תָּמִיד הוּא אֹכֵל וְהוּא פִּסֵּחַ שְׁתֵּי
יא רַגְלָיו: וַיְהִי אַחֲרֵי־כֵן וַיָּמָת מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּמְלֹךְ
ב חָנוּן בְּנוֹ תַּחְתָּיו: 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:
ג וַיֹּאמְרוּ שָׂרֵי בְנֵי־עַמּוֹן אֶל־חָנוּן אֲדֹנֵיהֶם הַמְכַבֵּד דָּוִד אֶת־
אָבִיךָ בְּעֵינֶיךָ כִּי־שָׁלַח לְךָ מְנַחֲמִים הֲלוֹא בְּעֲבוּר חֲקֹר
אֶת־הָעִיר וּלְרַגְּלָהּ וּלְהָפְכָהּ שָׁלַח דָּוִד אֶת־עֲבָדָיו אֵלֶיךָ:
ד וַיִּקַּח חָנוּן אֶת־עַבְדֵי דָוִד וַיְגַלַּח אֶת־חֲצִי זְקָנָם וַיִּכְרֹת אֶת־
ה מַדְוֵיהֶם בַּחֵצִי עַד־שְׁתוֹתֵיהֶם וַיְשַׁלְּחֵם: וַיַּגִּדוּ לְדָוִד וַיִּשְׁלַח

לִקְרָאתָם כִּי־הָיוּ הָאֲנָשִׁים נִכְלָמִים מְאֹד וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ שְׁבוּ
בִירִחוֹ עַד־יְצַמַּח זְקָנְכֶם וְשַׁבְתֶּם: וַיִּרְאוּ בְּנֵי עַמּוֹן כִּי נִבְאֲשׁוּ ו
בְּדָוִד וַיִּשְׁלְחוּ בְּנֵי־עַמּוֹן וַיִּשְׂכְּרוּ אֶת־אֲרַם בֵּית־רְחוֹב וְאֶת־
אֲרַם צוֹבָא עֶשְׂרִים אֶלֶף רַגְלִי וְאֶת־מֶלֶךְ מַעֲכָה אֶלֶף אִישׁ
וְאִישׁ טוֹב שְׁנֵים־עָשָׂר אֶלֶף אִישׁ: וַיִּשְׁמַע דָּוִד וַיִּשְׁלַח אֶת־ ז
יוֹאָב וְאֶת כָּל־הַצָּבָא הַגִּבֹּרִים: וַיֵּצְאוּ בְּנֵי עַמּוֹן וַיַּעַרְכוּ ח
מִלְחָמָה פֶּתַח הַשָּׁעַר וַאֲרַם צוֹבָא וּרְחוֹב וְאִישׁ־טוֹב וּמַעֲכָה
לְבַדָּם בַּשָּׂדֶה: וַיַּרְא יוֹאָב כִּי־הָיְתָה אֵלָיו פְּנֵי הַמִּלְחָמָה ט
יִשְׂרָאֵל מִפָּנִים וּמֵאָחוֹר וַיִּבְחַר מִכֹּל בְּחוּרֵי בְיִשְׂרָאֵל וַיְעָרֶךְ לִקְרַאת
אֲרָם: וְאֶת יֶתֶר הָעָם נָתַן בְּיַד אַבְשַׁי אָחִיו וַיְעָרֶךְ לִקְרַאת י
בְּנֵי עַמּוֹן: וַיֹּאמֶר אִם־תֶּחֱזַק אֲרָם מִמֶּנִּי וְהָיְתָה לִי לִישׁוּעָה יא
וְאִם־בְּנֵי עַמּוֹן יֶחֱזְקוּ מִמְּךָ וְהָלַכְתִּי לְהוֹשִׁיעַ לָךְ: חֲזַק יב
וְנִתְחַזַּק בְּעַד עַמֵּנוּ וּבְעַד עָרֵי אֱלֹהֵינוּ וַיהוָה יַעֲשֶׂה הַטּוֹב
בְּעֵינָיו: וַיִּגַּשׁ יוֹאָב וְהָעָם אֲשֶׁר עִמּוֹ לַמִּלְחָמָה בַּאֲרָם וַיָּנֻסוּ יג
מִפָּנָיו: וּבְנֵי עַמּוֹן רָאוּ כִּי־נָס אֲרָם וַיָּנֻסוּ מִפְּנֵי אֲבִישַׁי וַיָּבֹאוּ יד
הָעִיר וַיָּשָׁב יוֹאָב מֵעַל בְּנֵי עַמּוֹן וַיָּבֹא יְרוּשָׁלִָם: וַיַּרְא אֲרָם טו
כִּי נִגַּף לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּאָסְפוּ יָחַד: וַיִּשְׁלַח הֲדַדְעֶזֶר וַיּוֹצֵא טז
אֶת־אֲרָם אֲשֶׁר מֵעֵבֶר הַנָּהָר וַיָּבֹאוּ חֵילָם וְשׁוֹבַךְ שַׂר־צְבָא
הֲדַדְעֶזֶר לִפְנֵיהֶם: וַיֻּגַּד לְדָוִד וַיֶּאֱסֹף אֶת־כָּל־יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲבֹר יז
אֶת־הַיַּרְדֵּן וַיָּבֹא חֵלָאמָה וַיַּעַרְכוּ אֲרָם לִקְרַאת דָּוִד וַיִּלָּחֲמוּ
עִמּוֹ: וַיָּנָס אֲרָם מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּהֲרֹג דָּוִד מֵאֲרָם שִׁבְעִ מֵאוֹת יח
רֶכֶב וְאַרְבָּעִים אֶלֶף פָּרָשִׁים וְאֶת שׁוֹבַךְ שַׂר־צְבָאוֹ הִכָּה
וַיָּמָת שָׁם: וַיִּרְאוּ כָּל־הַמְּלָכִים עַבְדֵי הֲדַדְעֶזֶר כִּי נִגְּפוּ לִפְנֵי יט

יִשְׂרָאֵל וַיְשַׁלְּמוּ אֶת־יִשְׂרָאֵל וַיַּעַבְדוּם וַיִּרְאוּ אֲדָם לְהוֹשִׁיעַ
יא עוֹד אֶת־בְּנֵי עַמּוֹן׃ וַיְהִי לְתִשׁוּבַת הַשָּׁנָה לְעֵת ו
צֵאת הַמְּלָאכִים וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶת־יוֹאָבְ וְאֶת־עֲבָדָיו עִמּוֹ
וְאֶת־כָּל־יִשְׂרָאֵל וַיַּשְׁחִתוּ אֶת־בְּנֵי עַמּוֹן וַיָּצֻרוּ עַל־רַבָּה
יב וְדָוִד יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלִָם׃ וַיְהִי ו לְעֵת הָעֶרֶב וַיָּקָם
דָּוִד מֵעַל מִשְׁכָּבוֹ וַיִּתְהַלֵּךְ עַל־גַּג בֵּית־הַמֶּלֶךְ וַיַּרְא אִשָּׁה
יג רֹחֶצֶת מֵעַל הַגָּג וְהָאִשָּׁה טוֹבַת מַרְאֶה מְאֹד׃ וַיִּשְׁלַח דָּוִד
וַיִּדְרֹשׁ לָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר הֲלוֹא־זֹאת בַּת־שֶׁבַע בַּת־אֱלִיעָם
יד אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי׃ וַיִּשְׁלַחְ דָּוִד מַלְאָכִים וַיִּקָּחֶהָ וַתָּבוֹא
אֵלָיו וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וְהִיא מִתְקַדֶּשֶׁת מִטֻּמְאָתָהּ וַתָּשָׁב אֶל־
טו בֵּיתָהּ׃ וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתִּשְׁלַח וַתַּגֶּד לְדָוִד וַתֹּאמֶר הָרָה
טז אָנֹכִי׃ וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶל־יוֹאָב שְׁלַח אֵלַי אֶת־אוּרִיָּה הַחִתִּי
יז וַיִּשְׁלַח יוֹאָב אֶת־אוּרִיָּה אֶל־דָּוִד׃ וַיָּבֹא אוּרִיָּה אֵלָיו וַיִּשְׁאַל
יח דָּוִד לִשְׁלוֹם יוֹאָבְ וְלִשְׁלוֹם הָעָם וְלִשְׁלוֹם הַמִּלְחָמָה׃ וַיֹּאמֶר
דָּוִד לְאוּרִיָּה רֵד לְבֵיתְךָ וּרְחַץ רַגְלֶיךָ וַיֵּצֵא אוּרִיָּה מִבֵּית
יט הַמֶּלֶךְ וַתֵּצֵא אַחֲרָיו מַשְׂאֵת הַמֶּלֶךְ׃ וַיִּשְׁכַּב אוּרִיָּה פֶּתַח
כ בֵּית הַמֶּלֶךְ אֶת כָּל־עַבְדֵי אֲדֹנָיו וְלֹא יָרַד אֶל־בֵּיתוֹ׃ וַיַּגִּדוּ
לְדָוִד לֵאמֹר לֹא־יָרַד אוּרִיָּה אֶל־בֵּיתוֹ וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־
כא אוּרִיָּה הֲלוֹא מִדֶּרֶךְ אַתָּה בָּא מַדּוּעַ לֹא־יָרַדְתָּ אֶל־בֵּיתֶךָ׃
כב וַיֹּאמֶר אוּרִיָּה אֶל־דָּוִד הָאָרוֹן וְיִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה יֹשְׁבִים
בַּסֻּכּוֹת וַאדֹנִי יוֹאָבְ וְעַבְדֵי אֲדֹנִי עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה חֹנִים וַאֲנִי
אָבוֹא אֶל־בֵּיתִי לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׁכַּב עִם־אִשְׁתִּי חַיֶּךָ
כג וְחֵי נַפְשֶׁךָ אִם־אֶעֱשֶׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה׃ וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־

אוּרִיָּה שֵׁב בָּזֶה גַּם־הַיּוֹם וּמָחָר אֲשַׁלְּחֶךָּ וַיֵּשֶׁב אוּרִיָּה
בִּירוּשָׁלַ͏ִם בַּיּוֹם הַהוּא וּמִמָּחֳרָת: וַיִּקְרָא־לוֹ דָּוִד וַיֹּאכַל ג
לְפָנָיו וַיִּשְׁתְּ וַיְשַׁכְּרֵהוּ וַיֵּצֵא בָּעֶרֶב לִשְׁכַּב בְּמִשְׁכָּבוֹ עִם־
עַבְדֵי אֲדֹנָיו וְאֶל־בֵּיתוֹ לֹא יָרָד: וַיְהִי בַבֹּקֶר וַיִּכְתֹּב דָּוִד יד
סֵפֶר אֶל־יוֹאָב וַיִּשְׁלַח בְּיַד אוּרִיָּה: וַיִּכְתֹּב בַּסֵּפֶר לֵאמֹר טו
הָבוּ אֶת־אוּרִיָּה אֶל־מוּל פְּנֵי הַמִּלְחָמָה הַחֲזָקָה וְשֹׁבְתֶּם
מֵאַחֲרָיו וְנִכָּה וָמֵת: וַיְהִי בְּשָׁמֹר יוֹאָב טז
אֶל־הָעִיר וַיִּתֵּן אֶת־אוּרִיָּה אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יָדַע כִּי אַנְשֵׁי־
חַיִל שָׁם: וַיֵּצְאוּ אַנְשֵׁי הָעִיר וַיִּלָּחֲמוּ אֶת־יוֹאָב וַיִּפֹּל מִן־הָעָם יז
מַעַבְדֵי דָוִד וַיָּמָת גַּם אוּרִיָּה הַחִתִּי: וַיִּשְׁלַח יוֹאָב וַיַּגֶּד לְדָוִד יח
אֶת כָּל־דִּבְרֵי הַמִּלְחָמָה: וַיְצַו אֶת־הַמַּלְאָךְ לֵאמֹר כְּכַלּוֹתְךָ יט
אֶת כָּל־דִּבְרֵי הַמִּלְחָמָה לְדַבֵּר אֶל־הַמֶּלֶךְ: וְהָיָה אִם־תַּעֲלֶה כ
חֲמַת הַמֶּלֶךְ וְאָמַר לְךָ מַדּוּעַ נגַּשְׁתֶּם אֶל־הָעִיר לְהִלָּחֵם
הֲלוֹא יְדַעְתֶּם אֵת אֲשֶׁר־יֹרוּ מֵעַל הַחוֹמָה: מִי־הִכָּה אֶת־ כא
אֲבִימֶלֶךְ בֶּן־יְרֻבֶּשֶׁת הֲלוֹא אִשָּׁה הִשְׁלִיכָה עָלָיו פֶּלַח רֶכֶב
מֵעַל הַחוֹמָה וַיָּמָת בְּתֵבֵץ לָמָּה נגַּשְׁתֶּם אֶל־הַחוֹמָה וְאָמַרְתָּ
גַּם עַבְדְּךָ אוּרִיָּה הַחִתִּי מֵת: וַיֵּלֶךְ הַמַּלְאָךְ וַיָּבֹא וַיַּגֶּד לְדָוִד כב
אֵת כָּל־אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ יוֹאָב: וַיֹּאמֶר הַמַּלְאָךְ אֶל־דָּוִד כִּי־גָבְרוּ כג
עָלֵינוּ הָאֲנָשִׁים וַיֵּצְאוּ אֵלֵינוּ הַשָּׂדֶה וַנְּהִיֶה עֲלֵיהֶם עַד־פֶּתַח
הַשָּׁעַר: וַיֹּרּוּ הַמּוֹרִים אֶל־עֲבָדֶיךָ מֵעַל הַחוֹמָה וַיָּמוּתוּ כד
מֵעַבְדֵי הַמֶּלֶךְ וְגַם עַבְדְּךָ אוּרִיָּה הַחִתִּי מֵת: וַיֹּאמֶר כה
דָּוִד אֶל־הַמַּלְאָךְ כֹּה־תֹאמַר אֶל־יוֹאָב אַל־יֵרַע בְּעֵינֶיךָ
אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה כִּי־כָזֶה וְכָזֶה תֹּאכַל הֶחָרֶב הַחֲזֵק מִלְחַמְתְּךָ

כו אֶל־הָעִיר וְהָרְסָהּ וְחַזְּקֵהוּ: וְתִשְׁמַע אֵשֶׁת אוּרִיָּה כִּי־מֵת
כז אוּרִיָּה אִישָׁהּ וַתִּסְפֹּד עַל־בַּעְלָהּ: וַיַּעֲבֹר הָאֵבֶל וַיִּשְׁלַח דָּוִד
וַיַּאַסְפָהּ אֶל־בֵּיתוֹ וַתְּהִי־לוֹ לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לוֹ בֵּן וַיֵּרַע הַדָּבָר
יב א אֲשֶׁר־עָשָׂה דָּוִד בְּעֵינֵי יְהוָה: וַיִּשְׁלַח יְהוָה אֶת־נָתָן
אֶל־דָּוִד וַיָּבֹא אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ שְׁנֵי אֲנָשִׁים הָיוּ בְּעִיר אֶחָת
ב אֶחָד עָשִׁיר וְאֶחָד רָאשׁ: לֶעָשִׁיר הָיָה צֹאן וּבָקָר הַרְבֵּה
ג מְאֹד: וְלָרָשׁ אֵין־כֹּל כִּי אִם־כִּבְשָׂה אַחַת קְטַנָּה אֲשֶׁר קָנָה
וַיְחַיֶּהָ וַתִּגְדַּל עִמּוֹ וְעִם־בָּנָיו יַחְדָּו מִפִּתּוֹ תֹאכַל וּמִכֹּסוֹ
ד תִּשְׁתֶּה וּבְחֵיקוֹ תִּשְׁכָּב וַתְּהִי־לוֹ כְּבַת: וַיָּבֹא הֵלֶךְ לְאִישׁ
הֶעָשִׁיר וַיַּחְמֹל לָקַחַת מִצֹּאנוֹ וּמִבְּקָרוֹ לַעֲשׂוֹת לָאֹרֵחַ הַבָּא
לוֹ וַיִּקַּח אֶת־כִּבְשַׂת הָאִישׁ הָרָאשׁ וַיַּעֲשֶׂהָ לָאִישׁ הַבָּא
ה אֵלָיו: וַיִּחַר־אַף דָּוִד בָּאִישׁ מְאֹד וַיֹּאמֶר אֶל־
ו נָתָן חַי־יְהוָה כִּי בֶן־מָוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹּאת: וְאֶת־הַכִּבְשָׂה
יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתַּיִם עֵקֶב אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְעַל
ז אֲשֶׁר לֹא־חָמַל: וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל־דָּוִד אַתָּה הָאִישׁ
כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אָנֹכִי מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ עַל־
ח יִשְׂרָאֵל וְאָנֹכִי הִצַּלְתִּיךָ מִיַּד שָׁאוּל: וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת־בֵּית
אֲדֹנֶיךָ וְאֶת־נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל
ט וְיהוּדָה וְאִם־מְעָט וְאוֹסִפָה לְךָ כָּהֵנָּה וְכָהֵנָּה: מַדּוּעַ בָּזִיתָ ו
בְּעֵינַי אֶת־דְּבַר יְהוָה לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינָו אֶת אוּרִיָּה הַחִתִּי הִכִּיתָ
בַחֶרֶב וְאֶת־אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב
י בְּנֵי עַמּוֹן: וְעַתָּה לֹא־תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד־עוֹלָם עֵקֶב כִּי
בְזִתָנִי וַתִּקַּח אֶת־אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי לִהְיוֹת לְךָ

יא לְאִשָּׁה׃ כֹּה ׀ אָמַר יְהוָה הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה
מִבֵּיתֶךָ וְלָקַחְתִּי אֶת־נָשֶׁיךָ לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרֵעֶיךָ וְשָׁכַב
יב עִם־נָשֶׁיךָ לְעֵינֵי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֹּאת׃ כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ בַסָּתֶר
וַאֲנִי אֶעֱשֶׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה נֶגֶד כָּל־יִשְׂרָאֵל וְנֶגֶד
יג הַשָּׁמֶשׁ׃ וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־נָתָן חָטָאתִי
לַיהוָה וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל־דָּוִד גַּם־יְהוָה הֶעֱבִיר
יד חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת׃ אֶפֶס כִּי־נִאֵץ נִאַצְתָּ אֶת־אֹיְבֵי יְהוָה
טו בַּדָּבָר הַזֶּה גַּם הַבֵּן הַיִלּוֹד לְךָ מוֹת יָמוּת׃ וַיֵּלֶךְ נָתָן אֶל־בֵּיתוֹ
וַיִּגֹּף יְהוָה אֶת־הַיֶּלֶד אֲשֶׁר יָלְדָה אֵשֶׁת־אוּרִיָּה לְדָוִד וַיֵּאָנַשׁ׃
טז וַיְבַקֵּשׁ דָּוִד אֶת־הָאֱלֹהִים בְּעַד הַנָּעַר וַיְצַם דָּוִד צוֹם וּבָא
יז וְלָן וְשָׁכַב אָרְצָה׃ וַיָּקֻמוּ זִקְנֵי בֵיתוֹ עָלָיו לַהֲקִימוֹ מִן־הָאָרֶץ
יח וְלֹא אָבָה וְלֹא־בָרָה אִתָּם לָחֶם׃ וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיָּמָת
הַיָּלֶד וַיִּרְאוּ עַבְדֵי דָוִד לְהַגִּיד לוֹ ׀ כִּי־מֵת הַיֶּלֶד כִּי אָמְרוּ
הִנֵּה בְּהְיוֹת הַיֶּלֶד חַי דִּבַּרְנוּ אֵלָיו וְלֹא־שָׁמַע בְּקוֹלֵנוּ וְאֵיךְ
יט נֹאמַר אֵלָיו מֵת הַיֶּלֶד וְעָשָׂה רָעָה׃ וַיַּרְא דָּוִד כִּי עֲבָדָיו
מִתְלַחֲשִׁים וַיָּבֶן דָּוִד כִּי מֵת הַיֶּלֶד וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־עֲבָדָיו
כ הֲמֵת הַיֶּלֶד וַיֹּאמְרוּ מֵת׃ וַיָּקָם דָּוִד מֵהָאָרֶץ וַיִּרְחַץ וַיָּסֶךְ
וַיְחַלֵּף שִׂמְלָתוֹ וַיָּבֹא בֵּית־יְהוָה וַיִּשְׁתָּחוּ וַיָּבֹא אֶל־בֵּיתוֹ
כא וַיִּשְׁאַל וַיָּשִׂימוּ לוֹ לֶחֶם וַיֹּאכַל׃ וַיֹּאמְרוּ עֲבָדָיו אֵלָיו מָה־
הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָ בַּעֲבוּר הַיֶּלֶד חַי צַמְתָּ וַתִּבְךְּ
כב וְכַאֲשֶׁר מֵת הַיֶּלֶד קַמְתָּ וַתֹּאכַל לָחֶם׃ וַיֹּאמֶר בְּעוֹד הַיֶּלֶד
חַי צַמְתִּי וָאֶבְכֶּה כִּי אָמַרְתִּי מִי יוֹדֵעַ יְחֹנְנֵנִי יְהוָה וְחַי הַיָּלֶד׃ וְחַנֵּנִי
כג וְעַתָּה ׀ מֵת לָמָּה זֶּה אֲנִי צָם הַאוּכַל לַהֲשִׁיבוֹ עוֹד אֲנִי הֹלֵךְ

כד אֵלָיו וְהוּא לֹא־יָשׁוּב אֵלָי: וַיְנַחֵם דָּוִד אֶת בַּת־שֶׁבַע אִשְׁתּוֹ
וַיָּבֹא אֵלֶיהָ וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וַתֵּלֶד בֵּן וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שְׁלֹמֹה וַתִּקְרָא
כה וַיהוָה אֲהֵבוֹ: וַיִּשְׁלַח בְּיַד נָתָן הַנָּבִיא וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ
כו יְדִידְיָהּ בַּעֲבוּר יהוה: וַיִּלָּחֶם יוֹאָב בְּרַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן
כז וַיִּלְכֹּד אֶת־עִיר הַמְּלוּכָה: וַיִּשְׁלַח יוֹאָב מַלְאָכִים אֶל־דָּוִד
כח וַיֹּאמֶר נִלְחַמְתִּי בְרַבָּה גַּם־לָכַדְתִּי אֶת־עִיר הַמָּיִם: וְעַתָּה
אֱסֹף אֶת־יֶתֶר הָעָם וְחַנֵּה עַל־הָעִיר וְלָכְדָהּ פֶּן־אֶלְכֹּד אֲנִי
כט אֶת־הָעִיר וְנִקְרָא שְׁמִי עָלֶיהָ: וַיֶּאֱסֹף דָּוִד אֶת־כָּל־הָעָם וַיֵּלֶךְ
ל רַבָּתָה וַיִּלָּחֶם בָּהּ וַיִּלְכְּדָהּ: וַיִּקַּח אֶת־עֲטֶרֶת־מַלְכָּם מֵעַל
רֹאשׁוֹ וּמִשְׁקָלָהּ כִּכַּר זָהָב וְאֶבֶן יְקָרָה וַתְּהִי עַל־רֹאשׁ דָּוִד
לא וּשְׁלַל הָעִיר הוֹצִיא הַרְבֵּה מְאֹד: וְאֶת־הָעָם אֲשֶׁר־בָּהּ הוֹצִיא
וַיָּשֶׂם בַּמְּגֵרָה וּבַחֲרִצֵי הַבַּרְזֶל וּבְמַגְזֵרֹת הַבַּרְזֶל וְהֶעֱבִיר
אוֹתָם בַּמַּלְבֵּן וְכֵן יַעֲשֶׂה לְכֹל עָרֵי בְנֵי־עַמּוֹן וַיָּשָׁב דָּוִד בַּמַּלְבֵּן
יג א וְכָל־הָעָם יְרוּשָׁלִָם: וַיְהִי אַחֲרֵי־כֵן וְלַאבְשָׁלוֹם
בֶּן־דָּוִד אָחוֹת יָפָה וּשְׁמָהּ תָּמָר וַיְאַהֲבָהּ אַמְנוֹן בֶּן־דָּוִד:
ב וַיֵּצֶר לְאַמְנוֹן לְהִתְחַלּוֹת בַּעֲבוּר תָּמָר אֲחֹתוֹ כִּי בְתוּלָה הִיא
ג וַיִּפָּלֵא בְּעֵינֵי אַמְנוֹן לַעֲשׂוֹת לָהּ מְאוּמָה: וּלְאַמְנוֹן רֵעַ וּשְׁמוֹ
ד יוֹנָדָב בֶּן־שִׁמְעָה אֲחִי דָוִד וְיוֹנָדָב אִישׁ חָכָם מְאֹד: וַיֹּאמֶר
לוֹ מַדּוּעַ אַתָּה כָּכָה דַּל בֶּן־הַמֶּלֶךְ בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר הֲלוֹא
תַּגִּיד לִי וַיֹּאמֶר לוֹ אַמְנוֹן אֶת־תָּמָר אֲחוֹת אַבְשָׁלוֹם אָחִי
ה אֲנִי אֹהֵב: וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוֹנָדָב שְׁכַב עַל־מִשְׁכָּבְךָ וְהִתְחָל וּבֹא
אָבִיךָ לִרְאוֹתֶךָ וְאָמַרְתָּ אֵלָיו תָּבֹא נָא תָּמָר אֲחוֹתִי וְתַבְרֵנִי
לֶחֶם וְעָשְׂתָה לְעֵינַי אֶת־הַבְּרִיָּה לְמַעַן אֲשֶׁר אֶרְאֶה וְאָכַלְתִּי

מִדָּה: וַיִּשְׁכַּב אַמְנוֹן וַיִּתְחַל וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ לִרְאוֹתוֹ וַיֹּאמֶר ו
אַמְנוֹן אֶל־הַמֶּלֶךְ תָּבוֹא־נָא תָּמָר אֲחֹתִי וּתְלַבֵּב לְעֵינַי שְׁתֵּי
לְבִבוֹת וְאֶבְרֶה מִיָּדָהּ: וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶל־תָּמָר הַבַּיְתָה לֵאמֹר ז
לְכִי נָא בֵּית אַמְנוֹן אָחִיךְ וַעֲשִׂי־לוֹ הַבְּרִיָּה: וַתֵּלֶךְ תָּמָר בֵּית ח
וַתָּלָשׁ אַמְנוֹן אָחִיהָ וְהוּא שֹׁכֵב וַתִּקַּח אֶת־הַבָּצֵק וַתָּלוּשׁ וַתְּלַבֵּב
לְעֵינָיו וַתְּבַשֵּׁל אֶת־הַלְּבִבוֹת: וַתִּקַּח אֶת־הַמַּשְׂרֵת וַתִּצֹק ט
לְפָנָיו וַיְמָאֵן לֶאֱכוֹל וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן הוֹצִיאוּ כָל־אִישׁ מֵעָלָי
וַיֵּצְאוּ כָל־אִישׁ מֵעָלָיו: וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן אֶל־תָּמָר הָבִיאִי י
הַבְּרִיָּה הַחֶדֶר וְאֶבְרֶה מִיָּדֵךְ וַתִּקַּח תָּמָר אֶת־הַלְּבִבוֹת אֲשֶׁר
עָשְׂתָה וַתָּבֵא לְאַמְנוֹן אָחִיהָ הֶחָדְרָה: וַתַּגֶּשׁ אֵלָיו לֶאֱכֹל יא
וַיַּחֲזֶק־בָּהּ וַיֹּאמֶר לָהּ בּוֹאִי שִׁכְבִי עִמִּי אֲחוֹתִי: וַתֹּאמֶר לוֹ יב
אַל־אָחִי אַל־תְּעַנֵּנִי כִּי לֹא־יֵעָשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל אַל־תַּעֲשֶׂה
אֶת־הַנְּבָלָה הַזֹּאת: וַאֲנִי אָנָה אוֹלִיךְ אֶת־חֶרְפָּתִי וְאַתָּה יג
תִּהְיֶה כְּאַחַד הַנְּבָלִים בְּיִשְׂרָאֵל וְעַתָּה דַּבֶּר־נָא אֶל־הַמֶּלֶךְ
כִּי לֹא יִמְנָעֵנִי מִמֶּךָּ: וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ בְּקוֹלָהּ וַיְחֲזַק מִמֶּנָּה יד
וַיְעַנֶּהָ וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ: וַיִּשְׂנָאֶהָ אַמְנוֹן שִׂנְאָה גְדוֹלָה מְאֹד כִּי טו
גְדוֹלָה הַשִּׂנְאָה אֲשֶׁר שְׂנֵאָהּ מֵאַהֲבָה אֲשֶׁר אֲהֵבָהּ וַיֹּאמֶר־
לָהּ אַמְנוֹן קוּמִי לֵכִי: וַתֹּאמֶר לוֹ אַל־אוֹדֹת הָרָעָה הַגְּדוֹלָה טז
הַזֹּאת מֵאַחֶרֶת אֲשֶׁר־עָשִׂיתָ עִמִּי לְשַׁלְּחֵנִי וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ
לָהּ: וַיִּקְרָא אֶת־נַעֲרוֹ מְשָׁרְתוֹ וַיֹּאמֶר שִׁלְחוּ־נָא אֶת־זֹאת יז
מֵעָלַי הַחוּצָה וּנְעֹל הַדֶּלֶת אַחֲרֶיהָ: וְעָלֶיהָ כְּתֹנֶת פַּסִּים יח
כִּי כֵן תִּלְבַּשְׁן בְּנוֹת־הַמֶּלֶךְ הַבְּתוּלֹת מְעִילִים וַיֹּצֵא אוֹתָהּ
מְשָׁרְתוֹ הַחוּץ וְנָעַל הַדֶּלֶת אַחֲרֶיהָ: וַתִּקַּח תָּמָר אֵפֶר עַל־ יט

רֹאשָׁהּ וּכְתֹנֶת הַפַּסִּים אֲשֶׁר עָלֶיהָ קָרְעָה וַתָּשֶׂם יָדָהּ עַל־
כ רֹאשָׁהּ וַתֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְזָעָקָה: וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ אַבְשָׁלוֹם אָחִיהָ
הֲאַמְנוֹן אָחִיךְ הָיָה עִמָּךְ וְעַתָּה אֲחוֹתִי הַחֲרִישִׁי אָחִיךְ
הוּא אַל־תָּשִׁיתִי אֶת־לִבֵּךְ לַדָּבָר הַזֶּה וַתֵּשֶׁב תָּמָר וְשֹׁמֵמָה
כא בֵּית אַבְשָׁלוֹם אָחִיהָ: וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד שָׁמַע אֵת כָּל־הַדְּבָרִים
כב הָאֵלֶּה וַיִּחַר לוֹ מְאֹד: וְלֹא־דִבֶּר אַבְשָׁלוֹם עִם־אַמְנוֹן לְמֵרָע
וְעַד־טוֹב כִּי־שָׂנֵא אַבְשָׁלוֹם אֶת־אַמְנוֹן עַל־דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה
כג אֶת תָּמָר אֲחֹתוֹ: וַיְהִי לִשְׁנָתַיִם יָמִים וַיִּהְיוּ גֹּזְזִים
לְאַבְשָׁלוֹם בְּבַעַל חָצוֹר אֲשֶׁר עִם־אֶפְרָיִם וַיִּקְרָא אַבְשָׁלוֹם
כד לְכָל־בְּנֵי הַמֶּלֶךְ: וַיָּבֹא אַבְשָׁלוֹם אֶל־הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר הִנֵּה־נָא
כה גֹּזְזִים לְעַבְדֶּךָ יֵלֶךְ־נָא הַמֶּלֶךְ וְעַבָדָיו עִם־עַבְדֶּךָ: וַיֹּאמֶר
הַמֶּלֶךְ אֶל־אַבְשָׁלוֹם נֵלֶךְ כְּלֻנוּ וְלֹא נִכְבַּד עָלֶיךָ וַיִּפְרָץ־
כו בּוֹ וְלֹא־אָבָה לָלֶכֶת וַיְבָרְכֵהוּ: וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם וְלֹא יֵלֶךְ־
נָא אִתָּנוּ אַמְנוֹן אָחִי וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לָמָּה יֵלֵךְ עִמָּךְ:
כז וַיִּפְרָץ־בּוֹ אַבְשָׁלוֹם וַיְשַׁלַּח אִתּוֹ אֶת־אַמְנוֹן וְאֵת כָּל־בְּנֵי
כח הַמֶּלֶךְ: וַיְצַו אַבְשָׁלוֹם אֶת־נְעָרָיו לֵאמֹר רְאוּ־
נָא כְּטוֹב לֵב־אַמְנוֹן בַּיָּיִן וְאָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם הַכּוּ אֶת־אַמְנוֹן
וַהֲמִתֶּם אֹתוֹ אַל־תִּירָאוּ הֲלוֹא כִי אָנֹכִי צִוִּיתִי אֶתְכֶם חִזְקוּ
כט וְהְיוּ לִבְנֵי־חָיִל: וַיַּעֲשׂוּ נַעֲרֵי אַבְשָׁלוֹם לְאַמְנוֹן כַּאֲשֶׁר
צִוָּה אַבְשָׁלוֹם וַיָּקֻמוּ ׀ כָּל־בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּרְכְּבוּ אִישׁ עַל־
ל פִּרְדּוֹ וַיָּנֻסוּ: וַיְהִי הֵמָּה בַדֶּרֶךְ וְהַשְּׁמֻעָה בָּאָה אֶל־דָּוִד
לֵאמֹר הִכָּה אַבְשָׁלוֹם אֶת־כָּל־בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וְלֹא־נוֹתַר מֵהֶם
לא אֶחָד: וַיָּקָם הַמֶּלֶךְ וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו וַיִּשְׁכַּב אָרְצָה

לב וְכָל־עֲבָדָיו נִצָּבִים קְרֹעֵי בְגָדִים: וַיִּתְיַצַּב יוֹנָדָב
בֶּן־שִׁמְעָה אֲחִי־דָוִד וַיֹּאמֶר אַל־יֹאמַר אֲדֹנִי אֶת כָּל־הַנְּעָרִים
בְּנֵי־הַמֶּלֶךְ הֵמִיתוּ כִּי־אַמְנוֹן לְבַדּוֹ מֵת כִּי־עַל־פִּי אַבְשָׁלוֹם
שומה לג הָיְתָה שִׂימָה מִיּוֹם עַנֹּתוֹ אֶת תָּמָר אֲחֹתוֹ: וְעַתָּה אַל־יָשֶׁת
אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶל־לִבּוֹ דָּבָר לֵאמֹר כָּל־בְּנֵי הַמֶּלֶךְ מֵתוּ כִּי־אִם
אַמְנוֹן לְבַדּוֹ מֵת: וּבְרַח אַבְשָׁלוֹם וַיִּשָּׂא הַנַּעַר לד
הַצֹּפֶה אֶת־עֵינָו וַיַּרְא וְהִנֵּה עַם־רַב הֹלְכִים מִדֶּרֶךְ אֲחֲרָיו
מִצַּד הָהָר: וַיֹּאמֶר יוֹנָדָב אֶל־הַמֶּלֶךְ הִנֵּה בְנֵי־הַמֶּלֶךְ בָּאוּ לה
כִּדְבַר עַבְדְּךָ כֵּן הָיָה: וַיְהִי ׀ כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר וְהִנֵּה בְנֵי־הַמֶּלֶךְ לו
בָּאוּ וַיִּשְׂאוּ קוֹלָם וַיִּבְכּוּ וְגַם־הַמֶּלֶךְ וְכָל־עֲבָדָיו בָּכּוּ בְכִי גָדוֹל
עמיהוד מְאֹד: וְאַבְשָׁלוֹם בָּרַח וַיֵּלֶךְ אֶל־תַּלְמַי בֶּן־עַמִּיחוּר מֶלֶךְ לז
גְּשׁוּר וַיִּתְאַבֵּל עַל־בְּנוֹ כָּל־הַיָּמִים: וְאַבְשָׁלוֹם בָּרַח וַיֵּלֶךְ לח
גְּשׁוּר וַיְהִי־שָׁם שָׁלֹשׁ שָׁנִים: וַתְּכַל דָּוִד הַמֶּלֶךְ לָצֵאת אֶל־ לט
אַבְשָׁלוֹם כִּי־נִחַם עַל־אַמְנוֹן כִּי־מֵת: וַיֵּדַע א יד
יוֹאָב בֶּן־צְרוּיָה כִּי־לֵב הַמֶּלֶךְ עַל־אַבְשָׁלוֹם: וַיִּשְׁלַח יוֹאָב ב
תְּקוֹעָה וַיִּקַּח מִשָּׁם אִשָּׁה חֲכָמָה וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ הִתְאַבְּלִי־נָא
וְלִבְשִׁי־נָא בִגְדֵי־אֵבֶל וְאַל־תָּסוּכִי שֶׁמֶן וְהָיִית כְּאִשָּׁה זֶה
יָמִים רַבִּים מִתְאַבֶּלֶת עַל־מֵת: וּבָאת אֶל־הַמֶּלֶךְ וְדִבַּרְתְּ ג
אֵלָיו כַּדָּבָר הַזֶּה וַיָּשֶׂם יוֹאָב אֶת־הַדְּבָרִים בְּפִיהָ: וַתֹּאמֶר ד
הָאִשָּׁה הַתְּקֹעִית אֶל־הַמֶּלֶךְ וַתִּפֹּל עַל־אַפֶּיהָ אַרְצָה
וַתִּשְׁתָּחוּ וַתֹּאמֶר הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ: וַיֹּאמֶר־ ה
לָהּ הַמֶּלֶךְ מַה־לָּךְ וַתֹּאמֶר אָבֵל אִשָּׁה־אַלְמָנָה אָנִי וַיָּמָת
אִישִׁי: וּלְשִׁפְחָתְךָ שְׁנֵי בָנִים וַיְנָצּוּ שְׁנֵיהֶם בַּשָּׂדֶה וְאֵין ו

ז מַצִּיל בֵּינֵיהֶם וַיַּכֵּו הָאָחַד אֶת־הָאֶחָד וַיָּמָת אֹתוֹ: וְהִנֵּה
קָמָה כָל־הַמִּשְׁפָּחָה עַל־שִׁפְחָתֶךָ וַיֹּאמְרוּ תְּנִי ׀ אֶת־מַכֵּה
אָחִיו וּנְמִתֶהוּ בְּנֶפֶשׁ אָחִיו אֲשֶׁר הָרָג וְנַשְׁמִידָה גַּם אֶת־
ח הַיּוֹרֵשׁ וְכִבּוּ אֶת־גַּחֲלָתִי אֲשֶׁר נִשְׁאָרָה לְבִלְתִּי שׂוֹם־לְאִישִׁי שֵׁם
שֵׁם וּשְׁאֵרִית עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ
ט אֶל־הָאִשָּׁה לְכִי לְבֵיתֵךְ וַאֲנִי אֲצַוֶּה עָלָיִךְ: וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה
הַתְּקוֹעִית אֶל־הַמֶּלֶךְ עָלַי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ הֶעָוֹן וְעַל־בֵּית אָבִי
י וְהַמֶּלֶךְ וְכִסְאוֹ נָקִי: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הַמְדַבֵּר
יא אֵלַיִךְ וַהֲבֵאתָ אֵלַי וְלֹא־יֹסִיף עוֹד לָגַעַת בָּךְ: וַתֹּאמֶר יִזְכָּר־
נָא הַמֶּלֶךְ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מהרבית גֹּאֵל הַדָּם לְשַׁחֵת מֵהַרְבַּת
וְלֹא יַשְׁמִידוּ אֶת־בְּנִי וַיֹּאמֶר חַי־יְהוָה אִם־יִפֹּל מִשַּׂעֲרַת
יב בִּנֵךְ אָרְצָה: וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה תִּדַּבֶּר־נָא שִׁפְחָתְךָ אֶל־אֲדֹנִי
יג הַמֶּלֶךְ דָּבָר וַיֹּאמֶר דַּבֵּרִי: וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה
וְלָמָּה חָשַׁבְתְּ כָּזֹאת עַל־עַם אֱלֹהִים וּמִדַּבֵּר הַמֶּלֶךְ הַדָּבָר
יד הַזֶּה כְּאָשֵׁם לְבִלְתִּי הָשִׁיב הַמֶּלֶךְ אֶת־נִדָּחוֹ: כִּי־מוֹת נָמוּת
וְכַמַּיִם הַנִּגָּרִים אַרְצָה אֲשֶׁר לֹא יֵאָסְפוּ וְלֹא־יִשָּׂא אֱלֹהִים
טו נֶפֶשׁ וְחָשַׁב מַחֲשָׁבוֹת לְבִלְתִּי יִדַּח מִמֶּנּוּ נִדָּח: וְעַתָּה אֲשֶׁר־
בָּאתִי לְדַבֵּר אֶל־הַמֶּלֶךְ אֲדֹנִי אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה כִּי יְרָאֻנִי הָעָם
וַתֹּאמֶר שִׁפְחָתְךָ אֲדַבְּרָה־נָּא אֶל־הַמֶּלֶךְ אוּלַי יַעֲשֶׂה הַמֶּלֶךְ
טז אֶת־דְּבַר אֲמָתוֹ: כִּי יִשְׁמַע הַמֶּלֶךְ לְהַצִּיל אֶת־אֲמָתוֹ מִכַּף
יז הָאִישׁ לְהַשְׁמִיד אֹתִי וְאֶת־בְּנִי יַחַד מִנַּחֲלַת אֱלֹהִים: וַתֹּאמֶר
שִׁפְחָתְךָ יְהִי־נָא דְּבַר־אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לְמְנֻחָה כִּי ׀ כְּמַלְאַךְ
הָאֱלֹהִים כֵּן אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לִשְׁמֹעַ הַטּוֹב וְהָרָע וַיהוָה אֱלֹהֶיךָ

יח יְהִי עִמָּךְ: וַיַּעַן הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר אֶל־הָאִשָּׁה אַל־
נָא תְכַחֲדִי מִמֶּנִּי דָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי שֹׁאֵל אֹתָךְ וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה
יט יְדַבֶּר־נָא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הֲיַד יוֹאָב אִתָּךְ בְּכָל־
זֹאת וַתַּעַן הָאִשָּׁה וַתֹּאמֶר חֵי־נַפְשְׁךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אִם־אֶשׁ
לְהַמִּין וּלְהַשְׂמִיל מִכֹּל אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ כִּי־עַבְדְּךָ
יוֹאָב הוּא צִוָּנִי וְהוּא שָׂם בְּפִי שִׁפְחָתֶךָ אֵת כָּל־הַדְּבָרִים
כ הָאֵלֶּה: לְבַעֲבוּר סֹבֵב אֶת־פְּנֵי הַדָּבָר עָשָׂה עַבְדְּךָ יוֹאָב אֶת־
הַדָּבָר הַזֶּה וַאדֹנִי חָכָם כְּחָכְמַת מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים לָדַעַת אֶת־
כא כָּל־אֲשֶׁר בָּאָרֶץ: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל־יוֹאָב הִנֵּה־נָא
עָשִׂיתִי אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְלֵךְ הָשֵׁב אֶת־הַנַּעַר אֶת־אַבְשָׁלוֹם:
כב וַיִּפֹּל יוֹאָב אֶל־פָּנָיו אַרְצָה וַיִּשְׁתַּחוּ וַיְבָרֶךְ אֶת־הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר
יוֹאָב הַיּוֹם יָדַע עַבְדְּךָ כִּי־מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ
כג עַבְדּוֹ אֲשֶׁר־עָשָׂה הַמֶּלֶךְ אֶת־דְּבַר עַבְדּוֹ: וַיָּקָם יוֹאָב וַיֵּלֶךְ גְּשׁוּרָה
כד וַיָּבֵא אֶת־אַבְשָׁלוֹם יְרוּשָׁלִָם: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ
יִסֹּב אֶל־בֵּיתוֹ וּפָנַי לֹא יִרְאֶה וּפְנֵי הַמֶּלֶךְ לֹא
כה רָאָה: וּכְאַבְשָׁלוֹם לֹא־הָיָה אִישׁ־יָפֶה
בְּכָל־יִשְׂרָאֵל לְהִתְהַלֵּל מְאֹד מִכַּף רַגְלוֹ וְעַד קָדְקֳדוֹ לֹא־הָיָה
כו בוֹ מוּם: וּבְגַלְּחוֹ אֶת־רֹאשׁוֹ וְהָיָה מִקֵּץ יָמִים ו לַיָּמִים אֲשֶׁר
יְגַלַּח כִּי־כָבֵד עָלָיו וְגִלָּחוֹ וְשָׁקַל אֶת־שְׂעַר רֹאשׁוֹ מָאתַיִם
כז שְׁקָלִים בְּאֶבֶן הַמֶּלֶךְ: וַיִּוָּלְדוּ לְאַבְשָׁלוֹם שְׁלֹשָׁה בָנִים וּבַת
אַחַת וּשְׁמָהּ תָּמָר הָיְתָה אִשָּׁה יְפַת
כח מַרְאֶה: וַיֵּשֶׁב אַבְשָׁלוֹם בִּירוּשָׁלִַם שְׁנָתַיִם יָמִים
כט וּפְנֵי הַמֶּלֶךְ לֹא רָאָה: וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם אֶל־יוֹאָב לִשְׁלֹחַ

אֹתוֹ אֶל־הַמֶּלֶךְ וְלֹא אָבָה לָבוֹא אֵלָיו וַיִּשְׁלַח עוֹד שֵׁנִית
ל וְלֹא אָבָה לָבוֹא: וַיֹּאמֶר אֶל־עַבָדָיו רְאוּ חֶלְקַת יוֹאָב אֶל־
יָדִי וְלוֹ־שָׁם שְׂעֹרִים לְכוּ והוצתיה בָּאֵשׁ וַיַּצְּתוּ עַבְדֵי וְהַצִּיתֻהָ
לא אַבְשָׁלוֹם אֶת־הַחֶלְקָה בָּאֵשׁ: וַיָּקָם יוֹאָב וַיָּבֹא
אֶל־אַבְשָׁלוֹם הַבַּיְתָה וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָמָּה הִצִּיתוּ עַבָדֶיךָ
לב אֶת־הַחֶלְקָה אֲשֶׁר־לִי בָּאֵשׁ: וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל־יוֹאָב
הִנֵּה שָׁלַחְתִּי אֵלֶיךָ ו לֵאמֹר בֹּא הֵנָּה וְאֶשְׁלְחָה אֹתְךָ אֶל־
הַמֶּלֶךְ לֵאמֹר לָמָּה בָּאתִי מִגְּשׁוּר טוֹב לִי עֹד אֲנִי־שָׁם וְעַתָּה
לג אֶרְאֶה פְּנֵי הַמֶּלֶךְ וְאִם־יֶשׁ־בִּי עָוֹן וְהֵמִתַנִי: וַיָּבֹא יוֹאָב
אֶל־הַמֶּלֶךְ וַיַּגֶּד־לוֹ וַיִּקְרָא אֶל־אַבְשָׁלוֹם וַיָּבֹא אֶל־הַמֶּלֶךְ
וַיִּשְׁתַּחוּ לוֹ עַל־אַפָּיו אַרְצָה לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּשַּׁק הַמֶּלֶךְ
טו א לְאַבְשָׁלוֹם: וַיְהִי מֵאַחֲרֵי כֵן וַיַּעַשׂ לוֹ אַבְשָׁלוֹם
ב מֶרְכָּבָה וְסוּסִים וַחֲמִשִּׁים אִישׁ רָצִים לְפָנָיו: וְהִשְׁכִּים
אַבְשָׁלוֹם וְעָמַד עַל־יַד דֶּרֶךְ הַשָּׁעַר וַיְהִי כָּל־הָאִישׁ אֲשֶׁר־
יִהְיֶה־לוֹ רִיב לָבוֹא אֶל־הַמֶּלֶךְ לַמִּשְׁפָּט וַיִּקְרָא אַבְשָׁלוֹם
אֵלָיו וַיֹּאמֶר אֵי־מִזֶּה עִיר אַתָּה וַיֹּאמֶר מֵאַחַד שִׁבְטֵי־יִשְׂרָאֵל
ג עַבְדֶּךָ: וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְשָׁלוֹם רְאֵה דְבָרֶיךָ טוֹבִים וּנְכֹחִים
ד וְשֹׁמֵעַ אֵין־לְךָ מֵאֵת הַמֶּלֶךְ: וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם מִי־יְשִׂמֵנִי
שֹׁפֵט בָּאָרֶץ וְעָלַי יָבוֹא כָּל־אִישׁ אֲשֶׁר־יִהְיֶה־לוֹ רִיב־
ה וּמִשְׁפָּט וְהִצְדַּקְתִּיו: וְהָיָה בְּקָרֶב־אִישׁ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לוֹ וְשָׁלַח
ו אֶת־יָדוֹ וְהֶחֱזִיק לוֹ וְנָשַׁק לוֹ: וַיַּעַשׂ אַבְשָׁלוֹם כַּדָּבָר הַזֶּה
לְכָל־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־יָבֹאוּ לַמִּשְׁפָּט אֶל־הַמֶּלֶךְ וַיְגַנֵּב
ז אַבְשָׁלוֹם אֶת־לֵב אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל: וַיְהִי מִקֵּץ

אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל־הַמֶּלֶךְ אֵלְכָה נָּא
ח וַאֲשַׁלֵּם אֶת־נִדְרִי אֲשֶׁר־נָדַרְתִּי לַיהוָה בְּחֶבְרוֹן: כִּי־נֵדֶר
יָשׁוּב נָדַר עַבְדְּךָ בְּשִׁבְתִּי בִגְשׁוּר בַּאֲרָם לֵאמֹר אִם־יָשׁוֹב יְשִׁיבֵנִי
ט יהוה יְרוּשָׁלַ͏ִם וְעָבַדְתִּי אֶת־יהוה: וַיֹּאמֶר־לוֹ הַמֶּלֶךְ לֵךְ
י בְּשָׁלוֹם וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ חֶבְרוֹנָה: וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם
מְרַגְּלִים בְּכָל־שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת־קוֹל
יא הַשֹּׁפָר וַאֲמַרְתֶּם מָלַךְ אַבְשָׁלוֹם בְּחֶבְרוֹן: וְאֶת־אַבְשָׁלוֹם
הָלְכ֣וּ מָאתַ֔יִם אִ֖ישׁ מִירוּשָׁלַ֑͏ִם קְרֻאִ֣ים וְהֹלְכִ֔ים לְתֻמָּ֖ם וְלֹ֥א
יב יָדְע֖וּ כָּל־דָּבָֽר: וַיִּשְׁלַח֙ אַבְשָׁלוֹם֙ אֶת־אֲחִיתֹפֶ֣ל הַגִּילֹנִ֔י יוֹעֵ֖ץ
דָּוִ֑ד מֵעִירוֹ֙ מִגִּלֹ֔ה בְּזִבְחֹ֖ו אֶת־הַזְּבָחִ֑ים וַיְהִי֙ הַקֶּ֣שֶׁר אַמִּ֔יץ
יג וְהָעָ֖ם הוֹלֵ֥ךְ וָרַ֛ב אֶת־אַבְשָׁלֽוֹם: וַיָּבֹא֙ הַמַּגִּ֣יד אֶל־דָּוִ֔ד לֵאמֹ֖ר
יד הָיָ֣ה לֵב־אִ֔ישׁ יִשְׂרָאֵ֖ל אַחֲרֵ֣י אַבְשָׁלֽוֹם: וַיֹּ֣אמֶר דָּוִ֔ד לְכָל־
עֲבָדָ֖יו אֲשֶׁר־אִתּ֣וֹ בִירוּשָׁלַ֑͏ִם קוּמ֗וּ וְנִבְרָ֛חָה כִּ֥י לֹא־תִהְיֶה־
לָ֖נוּ פְּלֵיטָ֣ה מִפְּנֵ֣י אַבְשָׁלֹ֑ם מַהֲר֣וּ לָלֶ֔כֶת פֶּן־יְמַהֵ֥ר וְהִשִּׂגָ֖נוּ
טו וְהֵדִ֤יחַ עָלֵ֙ינוּ֙ אֶת־הָרָעָ֔ה וְהִכָּ֥ה הָעִ֖יר לְפִי־חָֽרֶב: וַיֹּאמְר֣וּ
עַבְדֵי־הַמֶּ֗לֶךְ אֶל־הַמֶּ֛לֶךְ כְּכֹ֥ל אֲשֶׁר־יִבְחַ֖ר אֲדֹנֵ֣י הַמֶּ֑לֶךְ הִנֵּ֥ה
טז עֲבָדֶֽיךָ: וַיֵּצֵ֤א הַמֶּ֙לֶךְ֙ וְכָל־בֵּיתֹ֔ו בְּרַגְלָ֑יו וַיַּעֲזֹ֣ב הַמֶּ֗לֶךְ אֵ֚ת
יז עֶשֶׂר֙ נָשִׁ֣ים פִּלַגְשִׁ֔ים לִשְׁמֹ֖ר הַבָּֽיִת: וַיֵּצֵ֤א הַמֶּ֙לֶךְ֙ וְכָל־הָעָ֔ם
יח בְּרַגְלָ֑יו וַיַּעַמְד֖וּ בֵּ֥ית הַמֶּרְחָֽק: וְכָל־עֲבָדָ֗יו עֹבְרִ֤ים עַל־יָדֹו֙
וְכָל־הַכְּרֵתִ֔י וְכָל־הַפְּלֵתִ֖י וְכָל־הַגִּתִּ֑ים שֵׁ֣שׁ־מֵא֗וֹת אִ֚ישׁ
אֲשֶׁר־בָּ֣אוּ בְרַגְלֹ֔ו מִגַּ֖ת עֹבְרִ֥ים עַל־פְּנֵ֖י הַמֶּֽלֶךְ: וַיֹּאמֶר
יט הַמֶּ֙לֶךְ֙ אֶל־אִתַּ֣י הַגִּתִּ֔י לָמָּ֥ה תֵלֵ֖ךְ גַּם־אַתָּ֑ה אִתָּ֣נוּ שׁ֔וּב וְשֵׁ֖ב
כ עִם־הַמֶּ֑לֶךְ כִּי־נָכְרִ֥י אַתָּ֖ה וְגַם־גֹּלֶ֥ה אַתָּ֖ה לִמְקוֹמֶֽךָ: תְּמוֹל ו

בּוֹאֶךָ וְהַיּוֹם אנועך עִמָּנוּ לָלֶכֶת וַאֲנִי הוֹלֵךְ עַל אֲשֶׁר־אֲנִי אֲנִיעַךָ
כא הוֹלֵךְ שׁוּב וְהָשֵׁב אֶת־אַחֶיךָ עִמָּךְ חֶסֶד וֶאֱמֶת: וַיַּעַן אִתַּי
אֶת־הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר חַי־יְהוָה וְחֵי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ כִּי אִם בְּמָקוֹם
אֲשֶׁר יִהְיֶה־שָּׁם ו אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אִם־לְמָוֶת אִם־לְחַיִּים כִּי־שָׁם
כב יִהְיֶה עַבְדֶּךָ: וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־אִתַּי לֵךְ וְעֲבֹר וַיַּעֲבֹר אִתַּי
כג הַגִּתִּי וְכָל־אֲנָשָׁיו וְכָל־ הַטַּף אֲשֶׁר אִתּוֹ: וְכָל־הָאָרֶץ בּוֹכִים
קוֹל גָּדוֹל וְכָל־הָעָם עֹבְרִים וְהַמֶּלֶךְ עֹבֵר בְּנַחַל קִדְרוֹן וְכָל־
כד הָעָם עֹבְרִים עַל־פְּנֵי דֶּרֶךְ אֶת־הַמִּדְבָּר: וְהִנֵּה גַם־צָדוֹק
וְכָל־הַלְוִיִּם אִתּוֹ נֹשְׂאִים אֶת־אֲרוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים וַיַּצִּקוּ
אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיַּעַל אֶבְיָתָר עַד־תֹּם כָּל־הָעָם לַעֲבוֹר
כה מִן־הָעִיר: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְצָדוֹק הָשֵׁב אֶת־
אֲרוֹן הָאֱלֹהִים הָעִיר אִם־אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֵי יְהוָה וְהֵשִׁבַנִּי
כו וְהִרְאַנִי אֹתוֹ וְאֶת־נָוֵהוּ: וְאִם כֹּה יֹאמַר לֹא חָפַצְתִּי בָּךְ
כז הִנֵּנִי יַעֲשֶׂה־לִּי כַּאֲשֶׁר טוֹב בְּעֵינָיו: וַיֹּאמֶר
הַמֶּלֶךְ אֶל־צָדוֹק הַכֹּהֵן הֲרֹאֶה אַתָּה שָׁבָה הָעִיר בְּשָׁלוֹם
כח וַאֲחִימַעַץ בִּנְךָ וְיוֹנָתָן בֶּן־אֶבְיָתָר שְׁנֵי בְנֵיכֶם אִתְּכֶם: רְאוּ
בְּעַרְבוֹת אָנֹכִי מִתְמַהְמֵהַּ בְּעַבְרוֹת הַמִּדְבָּר עַד בּוֹא דָבָר מֵעִמָּכֶם
כט לְהַגִּיד לִי: וַיָּשֶׁב צָדוֹק וְאֶבְיָתָר אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים יְרוּשָׁלָ͏ִם
ל וַיֵּשְׁבוּ שָׁם: וְדָוִד עֹלֶה בְמַעֲלֵה הַזֵּיתִים עֹלֶה ו וּבוֹכֶה וְרֹאשׁ
לוֹ חָפוּי וְהוּא הֹלֵךְ יָחֵף וְכָל־הָעָם אֲשֶׁר־אִתּוֹ חָפוּ אִישׁ
לא רֹאשׁוֹ וְעָלוּ עֹלֶה וּבָכֹה: וְדָוִד הִגִּיד לֵאמֹר אֲחִיתֹפֶל בַּקֹּשְׁרִים
עִם־אַבְשָׁלוֹם וַיֹּאמֶר דָּוִד סַכֶּל־נָא אֶת־עֲצַת אֲחִיתֹפֶל
לב יְהוָה: וַיְהִי דָוִד בָּא עַד־הָרֹאשׁ אֲשֶׁר־יִשְׁתַּחֲוֶה שָׁם לֵאלֹהִים

וְהִנֵּה לִקְרָאתוֹ חוּשַׁי הָאַרְכִּי קָרוּעַ כֻּתָּנְתּוֹ וַאֲדָמָה עַל־
רֹאשׁוֹ: וַיֹּאמֶר לוֹ דָּוִד אִם עָבַרְתָּ אִתִּי וְהָיִתָ עָלַי לְמַשָּׂא: לג
וְאִם־הָעִיר תָּשׁוּב וְאָמַרְתָּ לְאַבְשָׁלוֹם עַבְדְּךָ אֲנִי הַמֶּלֶךְ לד
אֶהְיֶה עֶבֶד אָבִיךָ וַאֲנִי מֵאָז וְעַתָּה וַאֲנִי עַבְדֶּךָ וְהֵפַרְתָּה לִי
אֶת עֲצַת אֲחִיתֹפֶל: וַהֲלוֹא עִמְּךָ שָׁם צָדוֹק וְאֶבְיָתָר הַכֹּהֲנִים לה
וְהָיָה כָּל־הַדָּבָר אֲשֶׁר תִּשְׁמַע מִבֵּית הַמֶּלֶךְ תַּגִּיד לְצָדוֹק
וְלְאֶבְיָתָר הַכֹּהֲנִים: הִנֵּה־שָׁם עִמָּם שְׁנֵי בְנֵיהֶם אֲחִימַעַץ לו
לְצָדוֹק וְיהוֹנָתָן לְאֶבְיָתָר וּשְׁלַחְתֶּם בְּיָדָם אֵלַי כָּל־דָּבָר
אֲשֶׁר תִּשְׁמָעוּ: וַיָּבֹא חוּשַׁי רֵעֵה דָּוִד הָעִיר וְאַבְשָׁלוֹם יָבוֹא לז
יְרוּשָׁלִָם: וְדָוִד עָבַר מְעַט מֵהָרֹאשׁ וְהִנֵּה א טז
צִיבָא נַעַר מְפִיבֹשֶׁת לִקְרָאתוֹ וְצֶמֶד חֲמֹרִים חֲבֻשִׁים וַעֲלֵיהֶם
מָאתַיִם לֶחֶם וּמְאָה צִמּוּקִים וּמְאָה קַיִץ וְנֵבֶל יָיִן: וַיֹּאמֶר ב
הַמֶּלֶךְ אֶל־צִיבָא מָה־אֵלֶּה לָךְ וַיֹּאמֶר צִיבָא הַחֲמֹרִים
וְהַלֶּחֶם לְבֵית־הַמֶּלֶךְ לִרְכֹּב וְהַלֶּחֶם וְהַקַּיִץ לֶאֱכֹל הַנְּעָרִים וְהַיַּיִן
לִשְׁתּוֹת הַיָּעֵף בַּמִּדְבָּר: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ וְאַיֵּה בֶן־אֲדֹנֶיךָ ג
וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל־הַמֶּלֶךְ הִנֵּה יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלִַם כִּי אָמַר
הַיּוֹם יָשִׁיבוּ לִי בֵּית יִשְׂרָאֵל אֶת מַמְלְכוּת אָבִי: וַיֹּאמֶר ד
הַמֶּלֶךְ לְצִבָא הִנֵּה לְךָ כֹּל אֲשֶׁר לִמְפִיבֹשֶׁת וַיֹּאמֶר צִיבָא
הִשְׁתַּחֲוֵיתִי אֶמְצָא־חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ: וּבָא הַמֶּלֶךְ ה
דָּוִד עַד־בַּחוּרִים וְהִנֵּה מִשָּׁם אִישׁ יוֹצֵא מִמִּשְׁפַּחַת בֵּית־
שָׁאוּל וּשְׁמוֹ שִׁמְעִי בֶן־גֵּרָא יֹצֵא יָצוֹא וּמְקַלֵּל: וַיְסַקֵּל ו
בָּאֲבָנִים אֶת־דָּוִד וְאֶת־כָּל־עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ דָּוִד וְכָל־הָעָם
וְכָל־הַגִּבֹּרִים מִימִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ: וְכֹה־אָמַר שִׁמְעִי בְּקַלְלוֹ ז

ח צֵא צֵא אִישׁ הַדָּמִים וְאִישׁ הַבְּלִיָּעַל׃ הֵשִׁיבְ עָלֶיךָ יְהוָה כָּל ו
דְּמֵי בֵּית־שָׁאוּל אֲשֶׁר מָלַכְתָּ תַּחְתָּו וַיִּתֵּן יְהוָה אֶת־הַמְלוּכָה
ט בְּיַד אַבְשָׁלוֹם בִּנֶךָ וְהִנְךָ בְּרָעָתֶךָ כִּי אִישׁ דָּמִים אָתָּה׃ וַיֹּאמֶר
אֲבִישַׁי בֶּן־צְרוּיָה אֶל־הַמֶּלֶךְ לָמָּה יְקַלֵּל הַכֶּלֶב הַמֵּת הַזֶּה
אֶת־אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶעְבְּרָה־נָּא וְאָסִירָה אֶת־
י רֹאשׁוֹ׃ וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ מַה־לִּי וְלָכֶם בְּנֵי צְרוּיָה
כִּי יְקַלֵּל וְכִי יְהוָה אָמַר לוֹ קַלֵּל אֶת־דָּוִד וּמִי יֹאמַר מַדּוּעַ פֹּה
יא עָשִׂיתָה כֵּן׃ וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־אֲבִישַׁי וְאֶל־כָּל־
עֲבָדָיו הִנֵּה בְנִי אֲשֶׁר־יָצָא מִמֵּעַי מְבַקֵּשׁ אֶת־נַפְשִׁי וְאַף
יב כִּי־עַתָּה בֶּן־הַיְמִינִי הַנַּחוּ לוֹ וְיקַלֵּל כִּי־אָמַר לוֹ יְהוָה׃ אוּלַי
יִרְאֶה יְהוָה בְּעֹנִי וְהֵשִׁיב יְהוָה לִי טוֹבָה תַּחַת קִלְלָתוֹ הַיּוֹם בְּעֵינָי
יג הַזֶּה׃ וַיֵּלֶךְ דָּוִד וְאַנְשָׁיו בַּדֶּרֶךְ וְשִׁמְעִי הֹלֵךְ
בְּצַלַע הָהָר לְעֻמָּתוֹ הָלוֹךְ וְיקַלֵּל וְיסַקֵּל בָּאֲבָנִים לְעֻמָּתוֹ
יד וְעַפֵּר בֶּעָפָר׃ וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ וְכָל־הָעָם אֲשֶׁר־
טו אִתּוֹ עֲיֵפִים וַיִּנָּפַשׁ שָׁם׃ וְאַבְשָׁלוֹם וְכָל־הָעָם אִישׁ יִשְׂרָאֵל
טז בָּאוּ יְרוּשָׁלִַם וַאֲחִיתֹפֶל אִתּוֹ׃ וַיְהִי כַּאֲשֶׁר־בָּא חוּשַׁי הָאַרְכִּי
רֵעֵה דָוִד אֶל־אַבְשָׁלוֹם וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אֶל־אַבְשָׁלוֹם יְחִי
יז הַמֶּלֶךְ יְחִי הַמֶּלֶךְ׃ וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל־חוּשַׁי זֶה חַסְדְּךָ
יח אֶת־רֵעֶךָ לָמָּה לֹא־הָלַכְתָּ אֶת־רֵעֶךָ׃ וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אֶל־
אַבְשָׁלוֹם לֹא כִּי אֲשֶׁר בָּחַר יְהוָה וְהָעָם הַזֶּה וְכָל־אִישׁ
יט יִשְׂרָאֵל לְא אֶהְיֶה וְאֹתוֹ אֵשֵׁב׃ וְהַשֵּׁנִית לְמִי אֲנִי אֶעֱבֹד לוֹ
הֲלוֹא לִפְנֵי בְנוֹ כַּאֲשֶׁר עָבַדְתִּי לִפְנֵי אָבִיךָ כֵּן אֶהְיֶה
כ לְפָנֶיךָ׃ וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל־אֲחִיתֹפֶל הָבוּ

לָכֶם עֵצָה מַה־נַּעֲשֶׂה: וַיֹּאמֶר אֲחִיתֹפֶל אֶל־אַבְשָׁלֹם בֹּוא כא
אֶל־פִּלַגְשֵׁי אָבִיךָ אֲשֶׁר הִנִּיחַ לִשְׁמֹור הַבָּיִת וְשָׁמַע כָּל־
יִשְׂרָאֵל כִּי־נִבְאַשְׁתָּ אֶת־אָבִיךָ וְחָזְקוּ יְדֵי כָּל־אֲשֶׁר אִתָּךְ:
וַיִּטּוּ לְאַבְשָׁלֹום הָאֹהֶל עַל־הַגָּג וַיָּבֹא אַבְשָׁלֹום אֶל־פִּלַגְשֵׁי כב
אָבִיו לְעֵינֵי כָּל־יִשְׂרָאֵל: וַעֲצַת אֲחִיתֹפֶל אֲשֶׁר יָעַץ בַּיָּמִים כג
הָהֵם כְּאִישׁ יִשְׁאַל־ בִּדְבַר הָאֱלֹהִים כֵּן כָּל־עֲצַת אֲחִיתֹפֶל איש
גַּם־לְדָוִד גַּם־לְאַבְשָׁלֹם: וַיֹּאמֶר אֲחִיתֹפֶל אֶל־ א יז
אַבְשָׁלֹם אֶבְחֲרָה־נָּא שְׁנֵים־עָשָׂר אֶלֶף אִישׁ וְאָקוּמָה
וְאֶרְדְּפָה אַחֲרֵי־דָוִד הַלָּיְלָה: וְאָבֹוא עָלָיו וְהוּא יָגֵעַ וּרְפֵה ב
יָדַיִם וְהֶחֱרַדְתִּי אֹתֹו וְנָס כָּל־הָעָם אֲשֶׁר־אִתֹּו וְהִכֵּיתִי אֶת־
הַמֶּלֶךְ לְבַדֹּו: וְאָשִׁיבָה כָל־הָעָם אֵלֶיךָ כְּשׁוּב הַכֹּל הָאִישׁ ג
אֲשֶׁר אַתָּה מְבַקֵּשׁ כָּל־הָעָם יִהְיֶה שָׁלֹום: וַיִּישַׁר הַדָּבָר ד
בְּעֵינֵי אַבְשָׁלֹם וּבְעֵינֵי כָּל־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר ה
אַבְשָׁלֹום קְרָא נָא גַּם לְחוּשַׁי הָאַרְכִּי וְנִשְׁמְעָה מַה־בְּפִיו
גַּם־הוּא: וַיָּבֹא חוּשַׁי אֶל־אַבְשָׁלֹום וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלֹום אֵלָיו ו
לֵאמֹר כַּדָּבָר הַזֶּה דִּבֶּר אֲחִיתֹפֶל הֲנַעֲשֶׂה אֶת־דְּבָרֹו אִם־אַיִן
אַתָּה דַּבֵּר: וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אֶל־אַבְשָׁלֹום לֹא־טֹובָה ז
הָעֵצָה אֲשֶׁר־יָעַץ אֲחִיתֹפֶל בַּפַּעַם הַזֹּאת: וַיֹּאמֶר חוּשַׁי ח
אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אֲנָשָׁיו כִּי גִבֹּרִים הֵמָּה וּמָרֵי
נֶפֶשׁ הֵמָּה כְּדֹב שַׁכּוּל בַּשָּׂדֶה וְאָבִיךָ אִישׁ מִלְחָמָה וְלֹא יָלִין
אֶת־הָעָם: הִנֵּה עַתָּה הוּא־נֶחְבָּא בְּאַחַת הַפַּחְתִּים אֹו ט
בְּאַחַד הַמְּקֹומֹת וְהָיָה כִנָּפֵל בָּהֶם בַּתְּחִלָּה וְשָׁמַע הַשֹּׁמֵעַ
וְאָמַר הָיְתָה מַגֵּפָה בָּעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי אַבְשָׁלֹם: וְהוּא גַּם־ י

בֶּן־חַיִל אֲשֶׁר לִבּוֹ כְּלֵב הָאֲרִיֵה הִמֵּס יִמַּס כִּי־יֹדֵעַ כָּל־יִשְׂרָאֵל
א כִּי־גִבּוֹר אָבִיךָ וּבְנֵי־חַיִל אֲשֶׁר אִתּוֹ: כִּי יָעַצְתִּי הֶאָסֹף יֵאָסֵף
עָלֶיךָ כָּל־יִשְׂרָאֵל מִדָּן וְעַד־בְּאֵר שֶׁבַע כַּחוֹל אֲשֶׁר־עַל־הַיָּם
ב לָרֹב וּפָנֶיךָ הֹלְכִים בַּקְרָב: וּבָאנוּ אֵלָיו בְּאַחַת הַמְּקוֹמֹת בְּאַחַד
אֲשֶׁר נִמְצָא שָׁם וְנַחְנוּ עָלָיו כַּאֲשֶׁר יִפֹּל הַטַּל עַל־הָאֲדָמָה
ג וְלֹא־נוֹתַר בּוֹ וּבְכָל־הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־אִתּוֹ גַּם־אֶחָד: וְאִם־
אֶל־עִיר יֵאָסֵף וְהֹשִׁיאוּ כָל־יִשְׂרָאֵל אֶל־הָעִיר הַהִיא חֲבָלִים
וְסָחַבְנוּ אֹתוֹ עַד־הַנַּחַל עַד אֲשֶׁר־לֹא־נִמְצָא שָׁם גַּם־
ד צְרוֹר: וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם וְכָל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל טוֹבָה
עֲצַת חוּשַׁי הָאַרְכִּי מֵעֲצַת אֲחִיתֹפֶל וַיהוָה צִוָּה
לְהָפֵר אֶת־עֲצַת אֲחִיתֹפֶל הַטּוֹבָה לְבַעֲבוּר הָבִיא יְהוָה
ט אֶל־אַבְשָׁלוֹם אֶת־הָרָעָה: וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אֶל־
צָדוֹק וְאֶל־אֶבְיָתָר הַכֹּהֲנִים כָּזֹאת וְכָזֹאת יָעַץ אֲחִיתֹפֶל
אֶת־אַבְשָׁלֹם וְאֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְכָזֹאת וְכָזֹאת יָעַצְתִּי אָנִי:
טז וְעַתָּה שִׁלְחוּ מְהֵרָה וְהַגִּידוּ לְדָוִד לֵאמֹר אַל־תָּלֶן הַלַּיְלָה
בְּעַרְבוֹת הַמִּדְבָּר וְגַם עָבוֹר תַּעֲבֹר פֶּן יִבָּלַע לַמֶּלֶךְ וּלְכָל־
יז הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ: וִיהוֹנָתָן וַאֲחִימַעַץ עֹמְדִים בְּעֵין־רֹגֶל
וְהָלְכָה הַשִּׁפְחָה וְהִגִּידָה לָהֶם וְהֵם יֵלְכוּ וְהִגִּידוּ לַמֶּלֶךְ דָּוִד
יח כִּי לֹא יוּכְלוּ לְהֵרָאוֹת לָבוֹא הָעִירָה: וַיִּרְא אֹתָם נַעַר וַיַּגֶּד
לְאַבְשָׁלֹם וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם מְהֵרָה וַיָּבֹאוּ ׀ אֶל־בֵּית־אִישׁ
יט בְּבַחוּרִים וְלוֹ בְאֵר בַּחֲצֵרוֹ וַיֵּרְדוּ שָׁם: וַתִּקַּח הָאִשָּׁה וַתִּפְרֹשׂ
אֶת־הַמָּסָךְ עַל־פְּנֵי הַבְּאֵר וַתְּשַׁטַּח עָלָיו הָרִפּוֹת וְלֹא נוֹדַע
כ דָּבָר: וַיָּבֹאוּ עַבְדֵי אַבְשָׁלוֹם אֶל־הָאִשָּׁה הַבַּיְתָה וַיֹּאמְרוּ

אַיֵּה אֲחִימַעַץ וִיהוֹנָתָן וַתֹּאמֶר לָהֶם הָאִשָּׁה עֹבְרוּ מִיכַל
א וַיְהִי הַמַּיִם וַיְבַקְשׁוּ וְלֹא מָצָאוּ וַיָּשֻׁבוּ יְרוּשָׁלִָם: וַיְהִי
אַחֲרֵי לֶכְתָּם וַיַּעֲלוּ מִן־הַבְּאֵר וַיֵּלְכוּ וַיַּגִּדוּ לַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיֹּאמְרוּ
אֶל־דָּוִד קוּמוּ וְעִבְרוּ מְהֵרָה אֶת־הַמַּיִם כִּי־כָכָה יָעַץ עֲלֵיכֶם
ב אֲחִיתֹפֶל: וַיָּקָם דָּוִד וְכָל־הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ וַיַּעַבְרוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן
עַד־אוֹר הַבֹּקֶר עַד־אַחַד לֹא נֶעְדָּר אֲשֶׁר לֹא־עָבַר אֶת־
ג הַיַּרְדֵּן: וַאֲחִיתֹפֶל רָאָה כִּי לֹא נֶעֱשְׂתָה עֲצָתוֹ וַיַּחֲבֹשׁ אֶת־
הַחֲמוֹר וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל־בֵּיתוֹ אֶל־עִירוֹ וַיְצַו אֶל־בֵּיתוֹ וַיִּחְנָק
ד וַיָּמָת וַיִּקָּבֵר בְּקֶבֶר אָבִיו: וְדָוִד בָּא מַחֲנָיְמָה
וַאֲבְשָׁלֹם עָבַר אֶת־הַיַּרְדֵּן הוּא וְכָל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ:
ה וְאֶת־עֲמָשָׂא שָׂם אַבְשָׁלֹם תַּחַת יוֹאָב עַל־הַצָּבָא וַעֲמָשָׂא
בֶן־אִישׁ וּשְׁמוֹ יִתְרָא הַיִּשְׂרְאֵלִי אֲשֶׁר־בָּא אֶל־אֲבִיגַל בַּת־
ו נָחָשׁ אֲחוֹת צְרוּיָה אֵם יוֹאָב: וַיִּחַן יִשְׂרָאֵל וַאֲבְשָׁלֹם אֶרֶץ
ז הַגִּלְעָד: וַיְהִי כְּבוֹא דָּוִד מַחֲנָיְמָה וְשֹׁבִי בֶן־נָחָשׁ
מֵרַבַּת בְּנֵי־עַמּוֹן וּמָכִיר בֶּן־עַמִּיאֵל מִלֹּא דְבָר וּבַרְזִלַּי
ח הַגִּלְעָדִי מֵרֹגְלִים: מִשְׁכָּב וְסִפּוֹת וּכְלֵי יוֹצֵר וְחִטִּים וּשְׂעֹרִים
ט וְקֶמַח וְקָלִי וּפוֹל וַעֲדָשִׁים וְקָלִי: וּדְבַשׁ וְחֶמְאָה וְצֹאן
וּשְׁפוֹת בָּקָר הִגִּישׁוּ לְדָוִד וְלָעָם אֲשֶׁר־אִתּוֹ לֶאֱכֹל כִּי
אָמְרוּ הָעָם רָעֵב וְעָיֵף וְצָמֵא בַּמִּדְבָּר:

פרקים ח ו-י

הקדמה

כפי שהסברנו בפרק המבוא[1], פרק ח משמש כפרק החיתום והסיכום של החלק הראשון של שמואל ב׳ - הספר שבעקבות הכתוב ודברי חז״ל כינינו בשם ״דִּבְרֵי דָוִד הָאַחֲרֹנִים״. כל שמונת הפרקים הראשונים עוסקים בהקמת מדינת היהודים העצמאית הראשונה, יסודה וביסוסה. בפרקים אלו מתאר הנביא כיצד דוד המלך העלה את עם ישראל כולו מבירא עמיקתא אל איגרא רמא. המאמץ האדיר והמפעל העצום מתוארים בפרקים א-ח. מכיוון שרק פרשיות העוסקות בהצלחותיו של דוד המלך כלולות בפרקים א-ח, מאורעות קדומים שאינם עוסקים בהצלחותיו כמו פרקים ט ו-י נדחו לפרקים ט-כ. על כן, צריך להסביר כי חלק מהמאורעות שאינם עוסקים בהצלחותיו המתוארים בחלק השני של הספר, בפרקים ט-כ, קדמו בזמן למאורעות שכלולים בפרקים א-ח. תוך כדי הביאור לפרקים ח ו-י נעיר על כך. מאחר שלטענתנו[2] פרק י קודם בזמן לפרק ח, לכן הוא יתפרש מיד לאחר ביאור תחילת פרק ח[3]. סדר המאורעות מפורש גם בפסוק הבא: ״מֵאֲרָם וּמִמּוֹאָב וּמִבְּנֵי עַמּוֹן וּמִפְּלִשְׁתִּים וּמֵעֲמָלֵק וּמִשְׁלַל הֲדַדְעֶזֶר בֶּן רְחֹב מֶלֶךְ צוֹבָה״ (שמו״ב ח, יב).

פרק ח עוסק בשתי סוגיות עיקריות: הראשונה (פסוקים א-יד),

ניצחונותיו הגדולים של דוד המלך וביסוס מעמדו כמלך החשוב ביותר במזרח התיכון. הישגים אלה הם שאִפשרו לשלמה בנו להתחיל את מלכותו בשקט, שלום, שלווה ומנוחה - תנאים שנדרשו כדי לבנות את בית המקדש ולבסס עוד יותר את ממלכתו (בכל אחד מהמאבקים מול העמים השונים נדון בנפרד). הסוגיה השנייה שבה עוסק הפרק, נמצאת בחלקו האחרון (פסוקים טו-יח), העוסק בממשלתו השנייה של דוד המלך. הופעת הממשלה דווקא במקום זה בספר, גם היא מסמנת את סופו של החלק הראשון. הממשלה השלישית תופיע בסוף החלק השני של הספר, בסוף פרק כ.

פרק יח, בדברי הימים א׳ מקביל לפרקנו ונביא את פסוקיו בכל מקום שיש בינם ובין פרקנו שינוי המצריך הסבר.

פרק ח (פס׳ א-ג)

הכנעת הפלישתים

(א) וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וַיַּךְ דָּוִד אֶת פְּלִשְׁתִּים וַיַּכְנִיעֵם וַיִּקַּח דָּוִד אֶת מֶתֶג הָאַמָּה מִיַּד פְּלִשְׁתִּים: / (א) וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וַיַּךְ דָּוִיד אֶת פְּלִשְׁתִּים וַיַּכְנִיעֵם וַיִּקַּח אֶת גַּת וּבְנֹתֶיהָ מִיַּד פְּלִשְׁתִּים: (דהי״א)

וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן

לעיל[4] כבר ציינו שאין הכרח לומר שמשמעות הביטוי ״וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן״ היא ׳אחרי המאורעות עליהם מדובר בפרשייה הקודמת׳, מבחינת סדר הפרקים.

כאמור[5], הפלישתים היו אחד מהעמים שטען לבעלות ושלטון על כל ארץ ישראל. כשהפלישתים (צאצאי יפת) הגיעו מאזור כפתור-כרתים[6], הם גירשו את הפלישתים (צאצאי חם) שישבו בצפון הנגב עוד מימי האבות. אחרי שפלשו מכיוון הים-מערב, הקימו הפלישתים בשפלת החוף ברית של חמש ערים שכללה את הערים עזה, אשקלון ואשדוד, ששכנו על שפת הים התיכון, ואת הערים גת ועקרון, ששכנו

על דרך האורך[7] של ארץ כנען. היא הדרך הבינלאומית שעברה במקביל לים התיכון וחיברה את האימפריה המצרית עם האימפריות המסופוטמיות. עד לתקופת דוד לא הצליח איש ממנהיגי עם ישראל לפגוע פגיעה קשה בפלישתים, לכבוש את אחת מעריהם ו/או ליישב מי מצאצאי יעקב אבינו באזור זה[8].

וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וַיַּךְ דָּוִד אֶת פְּלִשְׁתִּים וַיַּכְנִיעֵם

דוד הוא המנהיג הראשון שעליו מסופר שהכניע את הפלישתים ושִׁעבדם: ״וַיַּךְ דָּוִד אֶת פְּלִשְׁתִּים וַיַּכְנִיעֵם״[9]. ואכן, יונתן תירגם: ״וְתַבְּרִינוּן״, כלומר: שבר אותם ואת שלטונם.

וַיִּקַּח דָּוִד אֶת מֶתֶג הָאַמָּה מִיַּד פְּלִשְׁתִּים / וַיִּקַּח אֶת גַּת וּבְנֹתֶיהָ מִיַּד פְּלִשְׁתִּים (דבהי״א)

כאמור, דוד הוא הראשון שהכניע את הפלישתים בארצם. יונתן תירגם: ״וּנְסִיב דָּוִד יָת תְּקוֹן אַמְתָא מִידָא דִפְלִשְׁתָאֵי״, והרד״ק[10] פירשו: ״אולי היתה אמת המים עוברת בעיר, תקנו אותה לבוא מחוץ לעיר אל העיר, לפיכך נקראת העיר ׳מֶתֶג הָאַמָּה׳״. רש״י, בהסתמך על ההשוואה בין שני המקורות, פירש: ״והיא (העיר גת) נקראת מֶתֶג הָאַמָּה, על שם שהוא מקל רודה בכל פלשתים[11], מטרפולין של מלכים. שלא מצינו בכל סרני פלשתים לא בעזה ובאשדוד ובעקרון ובאשקלון שם מלכות, אלא בגת מצינו ׳אָכִישׁ מֶלֶךְ גַּת׳ (שמו״א כא, יא)״. אכן בעשרות השנים האחרונות פרופ׳ אהרן מאיר מאוניברסיטת בר־אילן, חפר את העיר וחשף את עוצמתה. לפי פירוש זה, דוד הצליח לכבוש את גת, עירו של פטרונו בעבר, אכיש, ובכך לקח את השלטון על כל הפלישתים. זאת, אף על פי שאת ארבע הערים האחרות לא כבש. גם ר״י קרא ביאר: ״ודומה שלפי שגת פלשתים היתה ראש וחוזק לחמשת סרני פלשתים״, והביא ראיה מספר עמוס (ו, ב), ״כעניין שכתוב: ׳וּרְדוּ גַּת פְּלִשְׁתִּים הַטּוֹבִים מִן הַמַּמְלָכוֹת הָאֵלֶּה׳״. לשיטתם אולי צריך לפרש את המילה ״אַמָּה״ מלשון ״אֵם״

(כמו במילה הלועזית מטרופולין, שהיא "עיר ואֵם"[12]). ר"י קרא פירש מתג מלשון מרדע, שוט, שהיה מחובר למוט באורך של אמה. הרלב"ג ביאר "הנה כתוב במקומו בספר דברי הימים 'אֶת גַּת וּבְנֹתֶיהָ' ואולי היה זה המחוז נקרא מתג האמה". ייתכן שהרלב"ג סומך גם על כך שהמילה "מֶתֶג" כוללת בתוכה גם את אותיות שם העיר "**גַּת**". ר"י מטראני הרחיב ופירש "מֶתֶג הָאַמָּה": "מדינות (= ערים) הם, סמוך לגבול פלשתים, ולקחם מהם"[13].

הכנעת והענשת המואבים

(ב) וַיַּךְ אֶת מוֹאָב וַיְמַדְּדֵם בַּחֶבֶל הַשְׁכֵּב אוֹתָם אַרְצָה וַיְמַדֵּד שְׁנֵי חֲבָלִים לְהָמִית וּמְלֹא הַחֶבֶל לְהַחֲיוֹת וַתְּהִי מוֹאָב לְדָוִד לַעֲבָדִים נֹשְׂאֵי מִנְחָה:

וַיַּךְ אֶת מוֹאָב

בני ארץ מואב, ששכנה מזרחית לירדן, הוכו בידי דוד ונענשו בעונש מיוחד. בהמשך נסביר מה פשר העונש ומדוע העניש דוד את המואבים בעונש כה חמור.

וַיְמַדְּדֵם בַּחֶבֶל הַשְׁכֵּב אוֹתָם אַרְצָה וַיְמַדֵּד שְׁנֵי חֲבָלִים לְהָמִית וּמְלֹא הַחֶבֶל לְהַחֲיוֹת

תירגם יונתן: "וּמְשַׁח לְהוֹן בְּעַרְבָא רָמֵי לְאַרְעָא וּמְשַׁח תְּרֵין חַבְלִין לְמִקְטַל וּמְלֵי חַבְלָא לַאֲחָאָה". הסביר הרד"ק דבריו: "כלומר, גורל וחלק". לפי זה, דוד הפיל גורלות על אנשי מואב, שני שליש עלו בגורל להמית והשליש השלישי נותר בחיים. ר"י קרא (ובעקבותיו הרד"ק) פירש שדוד הרגם בדרך זו של השכבה על הארץ ומדידה בחבל (ששימש בתקופה זו למדידת נכסי דלא ניידי) מפני שזו דרך נקמה וביזיון.

בהסבר הסיבה לחומרת העונש, רש"י והראשונים בעקבותיו צעדו בדרך שסלל מדרש תנחומא (בראשית, וירא, כה). נצטט את הרד"ק: "ואמרו בדרש כי עשה זה בעבור שהמיתו אביו ואמו ואחיו, כשנחה

אותם בארץ מואב כשהיה בורח מפני שאול, כמו שאמר ׳וַיַּנְחֵם אֶת פְּנֵי מֶלֶךְ מוֹאָב׳ וגו׳ (שמו״א כב, ד). וכשיצא דוד משם והלך ליער חרת, הרג מלך מואב אביו ואמו ואחיו, חוץ מאחד שברח והחיהו נחש העמוני, הוא החסד שאמר דוד ׳כַּאֲשֶׁר עָשָׂה אָבִיו עִמָּדִי חֶסֶד׳ (שמו״ב י, ב)״. בהמשך דברינו[14], נציע הסבר בעל פן לאומי יותר ואישי פחות, לנקמתו הקשה של דוד במואבים.

וַתְּהִי מוֹאָב לְדָוִד לַעֲבָדִים נֹשְׂאֵי מִנְחָה

תירגם יונתן: ״וַהֲווֹ מוֹאָבָא לְדָוִד לְעַבְדִין נָטְלֵי פְּרָס״, והסביר דבריו הרד״ק: ״כלומר שהיו נושאים לו מס ידוע בכל שנה״[15].

המלחמות כנגד הממלכות הארמיות הגדולות

(ג) וַיַּךְ דָּוִד אֶת הֲדַדְעֶזֶר בֶּן רְחֹב מֶלֶךְ צוֹבָה בְּלֶכְתּוֹ לְהָשִׁיב יָדוֹ בִּנְהַר פְּרָת[16]:
(ד) וַיִּלְכֹּד דָּוִד מִמֶּנּוּ אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת פָּרָשִׁים וְעֶשְׂרִים אֶלֶף אִישׁ רַגְלִי וַיְעַקֵּר דָּוִד אֶת כָּל הָרֶכֶב וַיּוֹתֶר מִמֶּנּוּ מֵאָה רָכֶב:
(ה) וַתָּבֹא אֲרַם דַּמֶּשֶׂק לַעְזוֹר לַהֲדַדְעֶזֶר מֶלֶךְ צוֹבָה וַיַּךְ דָּוִד בַּאֲרָם עֶשְׂרִים וּשְׁנַיִם אֶלֶף אִישׁ:
(ו) וַיָּשֶׂם דָּוִד נְצִבִים בַּאֲרַם דַּמֶּשֶׂק וַתְּהִי אֲרָם לְדָוִד לַעֲבָדִים נֹשְׂאֵי מִנְחָה וַיֹּשַׁע ה׳ אֶת דָּוִד בְּכֹל אֲשֶׁר הָלָךְ:
(ז) וַיִּקַּח דָּוִד אֵת שִׁלְטֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר הָיוּ אֶל עַבְדֵי הֲדַדְעֶזֶר וַיְבִיאֵם יְרוּשָׁלִָם:
(ח) וּמִבָּטַח וּמִבֵּרֹתַי עָרֵי הֲדַדְעֶזֶר לָקַח הַמֶּלֶךְ דָּוִד נְחֹשֶׁת הַרְבֵּה מְאֹד: ס

הקדמה

במקביל לעליית עַם ישראל ממצרים ולהגירת הפלישתים מאיי יון כגון כרתים–כפתור, הגיעו לארץ ישראל הגדולה גם הארמים מאזור

קיר[17], כנראה ארמניה של היום[18]. כך מבואר בנבואת עמוס: "הֲלוֹא כִבְנֵי כֻשִׁיִּים אַתֶּם לִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נְאֻם ה' הֲלוֹא אֶת יִשְׂרָאֵל הֶעֱלֵיתִי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּפְלִשְׁתִּים מִכַּפְתּוֹר וַאֲרָם מִקִּיר" (ט, ז)[19]. הארמים נחלקו לכמה וכמה תת ממלכות, כדוגמא בתקופת אחאב מלך ישראל מצינו חלוקה לשלושים ושתיים ממלכות ארמיות[20]. ממלכות אלו לעיתים התאחדו תחת מנהיגות אחת, לעיתים רק שיתפו פעולה[21] ולעיתים אף נלחמו זו בזו[22]. השטח הגדול שעליו שלטו הארמים השתרע מדרום רמת הגולן ועד הפרת העליון, ובצפון-מערב אפילו מעבר לו (עד לגבול טורקיה של היום). חלק מהממלכות הארמיות היו גדולות וחזקות, כמו חמת, ארם דמשק וארם צובה, וחלקן קטנות יותר, כמו מעכה, גשור ובית רחוב[23].

הארמים הציקו לעם ישראל (לעיתים באכזריות[24]) ונלחמו בו מלחמות רבות, עוד מימי כושן רשעתיים מלך ארם נהריים, בתחילת תקופת השופטים (שופטים ג, ז ואילך), ועד לימי אחז בן יותם מלך יהודה. יחד עם שותפו, פקח בן רמליהו מלך ישראל, צר רצין מלך ארם על ירושלים בשנת ארבע לאחז[25], ואז[26] חיסלו האשורים את ממלכת ארם, כבשו את דמשק והגלו את תושביה (במסע זה גלו גם תושבי הצפון הישראלים ואולי גם יושבי גלעד. עיינו במלכים ב' טו, כט, ובדברי הימים א' ה, כו).

מהפסוקים בפרק ח משמע שדוד חיסל את האויב הארמי והכניעו, אם בדרך של מלחמה, כמו נגד ארם צובה וארם דמשק, ואם בדרכים דיפלומטיות, כמבואר בהמשך בעניין תעי מלך חמת. החצי הראשון של פסוק ו מלמדנו: "וַיָּשֶׂם דָּוִד נְצִבִים בַּאֲרַם דַּמֶּשֶׂק וַתְּהִי אֲרָם לְדָוִד לַעֲבָדִים נוֹשְׂאֵי מִנְחָה", ומכאן המסקנה היא כי שלטונו של דוד בארץ ארם היה כמעט מוחלט. הסיכום (לקמן, פסוק יד), "וַיּוֹשַׁע ה' אֶת דָּוִד בְּכֹל אֲשֶׁר הָלָךְ", מבאר כי הצלחותיו של דוד היו אדירות. לכן, אם נצא מנקודת הנחה כי "יש מוקדם ומאוחר" בסדר הפרקים, קשה מאוד להבין את המתואר בפרק י. שהרי מהמתואר בתחילת פרק י עולה כי חנון, המלך הצעיר שעלה לשלטון ברבת עמון עם מות אביו נחש, זלזל זלזול חמור בשליחיו של דוד, השפיל אותם וביזה אותם.

אלא שכך לא אמורים לנהוג במשלחת של מי שהיכה את שכניו המואבים מכה ניצחת וכואבת מאוד, כמתואר פסוק הקודם. כמו כן, הכתוב מספר שחנון שכר את שירותיהן של הממלכות הארמיות כדי להגן על עצמו, ואם בפרק י מתוארים מאורעות המאוחרים למאורעות המתוארים בפרק ח, לא ברור כיצד צבא ארמי, שהיה מורכב מחיילים של ממלכות ארמיות קטנות, בא לעזרת חנון מלך עמון אחרי שדוד היכה שוק על ירך את הממלכות הארמיות הגדולות ושלט שלטון ללא מצרים בכל ארצם. בהמשך נוכיח גם כי המואבים השתתפו בקרב נגד צבא הגיבורים של יואב ואבישי, המתואר בפרק י, ושוב קשה: כיצד ייתכן שהמואבים נלחמים שוב בדוד אחרי שהוכו מכה ניצחת, כמתואר כבר בפרק ח? - לכן, נחזור לטענתנו המקורית, אותה הסברנו בהקדמה לפרקנו[27] ובפרק המבוא[28], לפיה סדר הפרקים אינו כרונולוגי, ומלחמות ואירועים אחרים המתוארים בפרק י אומנם מופיעים בספר לאחר פרק ח, אך קדמו לו בזמן (וסודרו כך רק מכיוון שבפרק ט מתחיל קובץ חדש העוסק בנפתוליו של דוד). חלק מן המאורעות הכתובים בספר לאחר פרק ח׳ אירעו קודם לו, על ציר הזמן.

המאורעות המופיעים בפרק י וקשורים למלחמה בבני עמון שבה השתתף אוריה החתי, משמשים כהקדמה למאורעות שאירעו בעניין לקיחת בת שבע. לכן, מלחמות אלה מופיעות בקובץ זה, בפרקים ט–כ, אף על פי שמבחינה היסטורית הן קדמו למאורעות המתוארים בפרק ח. כדי להציע הסבר לדבר, נעבור עתה לביאור הפסוקים בפרק י העוסקים במלחמות כנגד העמונים ובמלחמות כנגד הארמים, שכאמור קדמו למלחמות המתוארות בפרק ח, ובעקבותיהן שלט דוד על כל מרחבי המזרח התיכון. לכן נבאר עתה את פרק י, ואחר כך נחזור לביאור פרק ח, לא לפני שנעיר כי לפרק י מקביל פרק יט[29] בדברי הימים א׳ (נציין רק את ההבדלים בין הפרקים שנמצא להם משמעות).

פרק י

הקדמה

חלקו הראשון של פרק י (פסוקים א–ה), עוסק בביזוי משלחת המנחמים ששלח דוד אל חנון מלך בני עמון. החלק השני (ו–יד), עוסק במערכה הראשונה כנגד העמונים והארמים שנשכרו על ידם. החלק השלישי (טו–יט), עוסק במערכה השנייה כנגד הארמים, בחילם.

ביזוי משלחת המנחמים

(א) וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וַיָּמָת מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּמְלֹךְ חָנוּן בְּנוֹ תַּחְתָּיו:
(ב) 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:
(ג) וַיֹּאמְרוּ שָׂרֵי בְנֵי עַמּוֹן אֶל חָנוּן אֲדֹנֵיהֶם הַמְכַבֵּד דָּוִד אֶת אָבִיךָ בְּעֵינֶיךָ כִּי שָׁלַח לְךָ מְנַחֲמִים הֲלוֹא בַּעֲבוּר חֲקוֹר אֶת הָעִיר וּלְרַגְּלָהּ וּלְהָפְכָהּ שָׁלַח דָּוִד אֶת עֲבָדָיו אֵלֶיךָ:
(ד) וַיִּקַּח חָנוּן אֶת עַבְדֵי דָוִד וַיְגַלַּח אֶת חֲצִי זְקָנָם וַיִּכְרֹת אֶת מַדְוֵיהֶם

בַּחֵצִי עַד שְׁתוֹתֵיהֶם וַיְשַׁלְּחֵם:
(ה) וַיַּגִּדוּ לְדָוִד וַיִּשְׁלַח לִקְרָאתָם כִּי הָיוּ הָאֲנָשִׁים נִכְלָמִים מְאֹד וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ שְׁבוּ בִירֵחוֹ עַד יְצַמַּח זְקַנְכֶם וְשַׁבְתֶּם:

(א) וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וַיָּמָת מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּמְלֹךְ חָנוּן בְּנוֹ תַּחְתָּיו:

וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן

כבר ציינו[1] כמה פעמים שאין בשימוש בביטוי זה כדי לקבוע כי המתואר בפרק י אירע מיד אחרי המתואר בפרק ט.

הקדמה

כאשר היו בני ישראל בדרכם ממצרים לכיוון ארץ ישראל, אסר עליהם הקב"ה לפגוע בכמה עמים, ביניהם העמונים: "וְקָרַבְתָּ מוּל בְּנֵי עַמּוֹן אַל תְּצָרֵם וְאַל תִּתְגָּר בָּם כִּי לֹא אֶתֵּן מֵאֶרֶץ בְּנֵי עַמּוֹן לְךָ יְרֻשָּׁה כִּי לִבְנֵי לוֹט נְתַתִּיהָ יְרֻשָּׁה" (דברים ב, יט)[2]. בעקבות התרגומים הסביר הרשב"ם: "בשביל שהיה נכדו של אברהם, וכל שכן אתם, שבני אברהם אתם". אכן, על אף הקרבה המשפחתית, הרחיקה אותם התורה והזהירה: "לֹא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהַל ה' גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל ה' עַד עוֹלָם[3]: ...לֹא תִדְרֹשׁ שְׁלֹמָם וְטֹבָתָם כָּל יָמֶיךָ לְעוֹלָם" (דברים כג, ד–ז).

וַיָּמָת מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּמְלֹךְ חָנוּן בְּנוֹ תַּחְתָּיו:

אחרי ההתנחלות בעבר הירדן, העמונים נלחמו בעם ישראל והציקו לו לאורך תקופת השופטים[4]. גם בימי שאול, תקפו העמונים בראשות נחש העמוני את ישראל, וחנו על יבש גלעד. במצוקתם, בני יבש ביקשו לכרות עמם ברית, ותגובתו של נחש העמוני, מלך בני עמון, הייתה: "בְּזֹאת אֶכְרֹת לָכֶם בִּנְקוֹר לָכֶם כָּל עֵין יָמִין וְשַׂמְתִּיהָ חֶרְפָּה עַל

כָּל יִשְׂרָאֵל״ (שמו״א יא, ב). אישיותו של נחש נשקפת מבעד לפסוק זה.

זה האיש המכונה בפסוקנו ״מלך בני עמון״, וייתכן שהשמטת שמו בפסוק הפותח גם היא בבחינת ביקורת עליו.

(ב) 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:

רש״י, ובעקבותיו שאר הראשונים, הפנו אותנו למדרש (תנחומא [בובר] פרשת וירא, כה), שהזכרנו לעיל[5] בעניין היחס למואבים: ״אמר ר׳ ברכיה בשם ר׳ אלעזר בן פדת: ומה חסד עשה נחש עם דוד, שאמר ׳כַּאֲשֶׁר עָשָׂה אָבִיו עִמָּדִי חֶסֶד׳? אלא כשברח דוד משאול הלך דוד וכל בית אביו אצל מואב, אמר להם קבלו בית אבא... וקבלו אותם, כיון שיצא דוד עמד מלך מואב והרג לאביו ולאמו ולאחיו של דוד, לא נשתייר מהם אלא אחד, שנאמר: ׳ליהודה אליהוא מאחי דוד׳ (על פי: דהי״א כז, יח). אמר ר׳ לוי הכהן בר חלפתא: שלא נשתייר מהם אלא אחד, והיאך נמלט אליהוא, אלא ברח ממלך מואב והלך אצל נחש מלך בני עמון וקבלו, שלח מלך מואב ואמר לנחש: שמא בא אחד מאחי דוד אצלך, אמר לו: לאו, ושמרו עד שבא דוד. לכך אמר דוד אעשה חסד עם חנון בן נחש״.

הרד״ק במקום מפנה אותנו לקטע נוסף ממדרש תנחומא ([ורשא] פרשת פינחס, ה): ״׳לֹא תִדְרֹשׁ שְׁלֹמָם וְטֹבָתָם כָּל יָמֶיךָ לְעוֹלָם׳ (דברים כג, ז) את מוצא במי שבא אליהם במידת רחמים, סוף בא לידי בזיון, ואי זה? זה דוד, שנאמר: ׳וַיֹּאמֶר אֶעֱשֶׂה חֶסֶד עִם חָנוּן בֶּן נָחָשׁ׳, סוף בא לידי בזיון: ׳וַיִּקַּח חָנוּן אֶת עַבְדֵי דָוִד וַיְגַלַּח אֶת חֲצִי זְקָנָם׳ (להלן, ד). ונצטרך להלחם עם ארבע אומות: בני עמון, וארם צובא, ואיש טוב ומלך מעכה. מי גרם לדוד כל זה? שבקש לעשות טובה עם מי שאמר הקב״ה ׳לֹא תִדְרֹשׁ שְׁלֹמָם וְטֹבָתָם׳. אמר לו הקב״ה: דוד, אתה עובר על תורתי? אני כתבתי: ׳לֹא תִדְרֹשׁ שְׁלֹמָם וְטֹבָתָם׳, ואתה עושה עמהם חסד? ׳אַל תְּהִי צַדִּיק הַרְבֵּה׳! (קהלת ז, טז). מכאן שלא יהא

אדם מוותר על דברי התורה״.

עוד צריך לומר, כי חסדו של נחש לא היה חסד, אלא צעד המבוסס על הכלל הידוע ביחסי חוץ בין מדינות: ״אויב אויבי הוא ידידי״. מכיוון ששאול היה שנוא על נחש ועל העמונים, ודוד נרדף בידי שאול, לכן, ורק לכן, עזר נחש לדוד, שלכאורה היה אויב אויבו.

אֶל אָבִיו

פירש ר״י מטראני: ״בעבור אָבִיו״, ומעין זה ברד״ק: ״כמו על אָבִיו״, וכן ׳אֶל הֶהָרִים לֹא אָכָל׳ (יחזקאל יח, ו)״.

(ג) וַיֹּאמְרוּ שָׂרֵי בְנֵי עַמּוֹן אֶל חָנוּן אֲדֹנֵיהֶם הַמְכַבֵּד דָּוִד אֶת אָבִיךָ בְּעֵינֶיךָ כִּי שָׁלַח לְךָ מְנַחֲמִים הֲלוֹא בַּעֲבוּר חֲקוֹר אֶת הָעִיר וּלְרַגְּלָהּ וּלְהָפְכָהּ שָׁלַח דָּוִד אֶת עֲבָדָיו אֵלֶיךָ:

הַמְכַבֵּד דָּוִד אֶת אָבִיךָ בְּעֵינֶיךָ כִּי שָׁלַח לְךָ מְנַחֲמִים

פירש רש״י (ובעקבותיו ר״י קרא ורד״ק): ״הנראה בעיניך שדוד מכבד את אביך? הם מוזהרים ׳לֹא תִדְרֹשׁ שְׁלֹמָם׳ (דברים כג, ז) והוא ידרוש שלומך?״.

הֲלוֹא בַּעֲבוּר חֲקוֹר אֶת הָעִיר וּלְרַגְּלָהּ וּלְהָפְכָהּ שָׁלַח דָּוִד אֶת עֲבָדָיו אֵלֶיךָ

תירגם יונתן: ״הֲלָא בְּדִיל לְמִחְקַר יָת קִרְתָּא וּלְאַלָּוּתַהּ (= לרגל) וּלְמִבְרְקַהּ שְׁלַח דָּוִד יָת עַבְדּוֹהִי לְוָתָךְ״, והסביר הרד״ק: ״לא שלחם אלא לרגל את הארץ: ׳וּלְהָפְכָהּ׳ - כתרגום: ׳וּלְמִבְרְקַהּ׳, כי בודק הדבר יפה הופך הענין מצד אל צד״.

נראה ששריו המנוסים של מלך בני עמון הצעיר זיהו את הסכנה הטמונה בדוד. לוחם עז נפש מצעירותו - כשהרג את גוליית ויצא לפשיטות כמפקד בצבא שאול[6], וגם מזמן שירותו כקצין בצבאו של אכיש, וכוושאל שלו, כשמלך בחברון. קרוב לוודאי שהם גם

שמעו על ניצחונותיו של דוד על צבא הפלישתים באזור עמק רפאים בירושלים. לכן הציעו שרי מלך עמון למלכם לשדר לדוד מסר של כוח ואזהרה: 'אל תתקרב אלינו'.

(ד) וַיִּקַּח חָנוּן אֶת עַבְדֵי דָוִד וַיְגַלַּח אֶת חֲצִי זְקָנָם וַיִּכְרֹת אֶת מַדְוֵיהֶם בַּחֲצִי[7] עַד שְׁתוֹתֵיהֶם וַיְשַׁלְּחֵם: / (ד) וַיִּקַּח חָנוּן אֶת עַבְדֵי דָוִיד וַיְגַלְּחֵם וַיִּכְרֹת אֶת מַדְוֵיהֶם בַּחֲצִי עַד הַמִּפְשָׁעָה וַיְשַׁלְּחֵם (דהי"א)

וַיְגַלַּח

חנון החליט לבזות את שליחי דוד, ולכן הוא גילח צד אחד של פני השליחים, דבר שלא היה ניתן לתיקון מיידי, וכמו שהסביר הרלב"ג: "כדי לנוולם. וזה לאות שלא היה מנהגם לגלח זקנם, שאם היו מגלחים זקנם, היה אפשר להם להסיר הבשת מעליהם בשיגלחו הנשאר מזקנם"[8].

וַיִּכְרֹת אֶת מַדְוֵיהֶם

תירגם יונתן: "וּפְסַק יָת לְבוּשֵׁיהוֹן", ופירש ר"י קרא (ובעקבותיו רד"ק) מלשון מדים = מלבושים, והביא לו ראיה: "כמו 'מִדּוֹ בַד' (ויקרא ו, ג)", ור"י מטראני הוכיח מ"מַדָּיו" (שמו"א יז, לח). רש"י פירש: "חלוקיהם", ורלב"ג ביאר: "המכנסים שיכסה בהם השת והערוה וטנופיהם. והנה קראם מַדְוֵיהֶם, בעבור הטנופים שבהם מאלו המקומות אשר ידחו בהם המותרות הטבעיים. ומזה הענין נקראת האשה הנדה 'דָּוָה' (ויקרא כ, יח), מצד המותר שידחה ממנה אז".

בַּחֲצִי

תירגם יונתן: "עַד פַּלְגֵיהוֹן", כמובן, בממד האורך.

עַד שְׁתוֹתֵיהֶם / עַד הַמִּפְשָׁעָה (דהי"א)

תירגם יונתן: "עַד אֲתַר בֵּית בַּהֲתַתְהוֹן", וכמו שתירגם בצפניה (ג, יט)

את המילה "בָּשְׁתָּם". רש"י פירש (ובעקבותיו ר"י מטראני ורד"ק): "העגבות". ר"י קרא (ובעקבותיו הרד"ק) הוסיף "שכרת מלבושיהם עד מקום הערוה שלהם, כמא דתימא: 'וְחַשּׂוּפַי שֹׁת עֶרְוַת מִצְרָיִם' (ישעיהו כ, ד), וכדי לביישם עשה כך".

(ה) וַיַּגִּדוּ לְדָוִד וַיִּשְׁלַח לִקְרָאתָם כִּי הָיוּ הָאֲנָשִׁים נִכְלָמִים מְאֹד וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ שְׁבוּ בִירֵחוֹ עַד יְצֻמַּח זְקַנְכֶם וְשַׁבְתֶּם:

כמו שהבאנו לעיל (פסוק ד), בשם הרלב"ג, גם הרד"ק הסביר: "ולא אמר לגלח חצי האחר, כי לא היה מנהגם לגלח הזקן ואפילו במספרים, אלא השפם לבד, אלא אם כן משום צער ואבל, כמו שאמר 'מְגַלְּחֵי זָקָן וּקְרֵעֵי בְגָדִים' (ירמיהו מא, ה). וחרפה היא גלוח הזקן, אלא שנהגו כן בארצות אלו שהם ארצות הערלים (= הנוצרים)".

המערכה הראשונה כנגד העמונים והארמים שנשכרו על ידם

(ו) וַיִּרְאוּ בְּנֵי עַמּוֹן כִּי נִבְאֲשׁוּ בְּדָוִד וַיִּשְׁלְחוּ בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּשְׂכְּרוּ אֶת אֲרַם בֵּית רְחוֹב וְאֶת אֲרַם צוֹבָא עֶשְׂרִים אֶלֶף רַגְלִי וְאֶת מֶלֶךְ מַעֲכָה אֶלֶף אִישׁ וְאִישׁ טוֹב שְׁנֵים עָשָׂר אֶלֶף אִישׁ:
(ז) וַיִּשְׁמַע דָּוִד וַיִּשְׁלַח אֶת יוֹאָב וְאֵת כָּל הַצָּבָא הַגִּבֹּרִים:
(ח) וַיֵּצְאוּ בְּנֵי עַמּוֹן וַיַּעַרְכוּ מִלְחָמָה פֶּתַח הַשָּׁעַר וַאֲרַם צוֹבָא וּרְחוֹב וְאִישׁ טוֹב וּמַעֲכָה לְבַדָּם בַּשָּׂדֶה:
(ט) וַיַּרְא יוֹאָב כִּי הָיְתָה אֵלָיו פְּנֵי הַמִּלְחָמָה מִפָּנִים וּמֵאָחוֹר וַיִּבְחַר מִכֹּל בְּחוּרֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲרֹךְ לִקְרַאת אֲרָם:
(י) וְאֵת יֶתֶר הָעָם נָתַן בְּיַד אַבְשַׁי אָחִיו וַיַּעֲרֹךְ לִקְרַאת בְּנֵי עַמּוֹן:
(יא) וַיֹּאמֶר אִם תָּחֲזַק אֲרָם מִמֶּנִּי וְהָיְתָה לִי לִישׁוּעָה וְאִם בְּנֵי עַמּוֹן יֶחֱזְקוּ מִמְּךָ וְהָלַכְתִּי לְהוֹשִׁיעַ לָךְ:
(יב) חֲזַק וְנִתְחַזַּק בְּעַד עַמֵּנוּ וּבְעַד עָרֵי אֱלֹהֵינוּ וַה׳ יַעֲשֶׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיו:

(יג) וַיִּגַּשׁ יוֹאָב וְהָעָם אֲשֶׁר עִמּוֹ לַמִּלְחָמָה בַּאֲרָם וַיָּנֻסוּ מִפָּנָיו:
(יד) וּבְנֵי עַמּוֹן רָאוּ כִּי נָס אֲרָם וַיָּנֻסוּ מִפְּנֵי אֲבִישַׁי וַיָּבֹאוּ הָעִיר וַיָּשָׁב יוֹאָב מֵעַל בְּנֵי עַמּוֹן וַיָּבֹא יְרוּשָׁלָ‍ִם:

(ו) וַיִּרְאוּ בְּנֵי עַמּוֹן כִּי נִבְאֲשׁוּ בְּדָוִד וַיִּשְׁלְחוּ בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּשְׂכְּרוּ אֶת אֲרַם בֵּית רְחוֹב וְאֶת אֲרַם צוֹבָא עֶשְׂרִים אֶלֶף רַגְלִי וְאֶת מֶלֶךְ מַעֲכָה אֶלֶף אִישׁ וְאִישׁ טוֹב שְׁנֵים עָשָׂר אֶלֶף אִישׁ: / (ו) וַיִּרְאוּ בְּנֵי עַמּוֹן כִּי הִתְבָּאֲשׁוּ עִם דָּוִיד וַיִּשְׁלַח חָנוּן וּבְנֵי עַמּוֹן אֶלֶף כִּכַּר כֶּסֶף לִשְׂכֹּר לָהֶם מִן אֲרַם נַהֲרַיִם וּמִן אֲרַם מַעֲכָה וּמִצוֹבָה רֶכֶב וּפָרָשִׁים: (ז) וַיִּשְׂכְּרוּ לָהֶם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף רֶכֶב וְאֶת מֶלֶךְ מַעֲכָה וְאֶת עַמּוֹ וַיָּבֹאוּ וַיַּחֲנוּ לִפְנֵי מֵידְבָא וּבְנֵי עַמּוֹן נֶאֶסְפוּ מֵעָרֵיהֶם וַיָּבֹאוּ לַמִּלְחָמָה: (דהי"א)

וַיִּרְאוּ

התרגום תירגם: "וַחֲזוֹ", מלשון ראייה, שמשמעותה הבנה. ייתכן שהנביא השתמש בלשון זו משום שהיא כוללת גם את המשמעות של יראה ופחד. בני עמון, שלא היו עם גדול וחזק ולכן צבאם לא היה מספיק, חששו מפני תגובתו של דוד. בשל כך הם פנו לעזרת הארמים ושכרו את שירותיהם הצבאיים.

נִבְאֲשׁוּ / הִתְבָּאֲשׁוּ (דהי"א)

התרגום פירש: "אִתְגְּרִיאוּ", כלומר[9], התגרו בדוד ועתה הבינו שדוד יגיב על כך. הרד"ק הסביר: "נתעבו, כמו שיתעב האדם הדבר הנבאש". בלשון זו נוקט גם אכיש (שמו"א כז, יב): "וַיַּאֲמֶן אָכִישׁ בְּדָוִד לֵאמֹר הַבְאֵשׁ הִבְאִישׁ בְּעַמּוֹ בְיִשְׂרָאֵל וְהָיָה לִי לְעֶבֶד עוֹלָם".

וַיִּשְׁלְחוּ בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּשְׂכְּרוּ / וַיִּשְׁלַח חָנוּן וּבְנֵי עַמּוֹן אֶלֶף כִּכַּר כֶּסֶף לִשְׂכֹּר לָהֶם (דהי"א)

על פי המבואר בדברי הימים, העמונים שכרו את שירותיהם של

הארמים באלף כיכר כסף. לפי זה, מדובר בסכום כסף גדול[10].

וַיִּשְׁכְּרוּ אֶת אֲרַם בֵּית רְחוֹב וְאֶת אֲרַם צוֹבָא עֶשְׂרִים אֶלֶף רַגְלִי וְאֶת מֶלֶךְ מַעֲכָה אֶלֶף אִישׁ וְאִישׁ טוֹב שְׁנֵים עָשָׂר אֶלֶף אִישׁ / לִשְׂכֹּר לָהֶם מִן אֲרַם נַהֲרַיִם וּמִן אֲרַם מַעֲכָה וּמִצוֹבָה רֶכֶב וּפָרָשִׁים: וַיִּשְׁכְּרוּ לָהֶם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף רֶכֶב וְאֶת מֶלֶךְ מַעֲכָה וְאֶת עַמּוֹ (דהי״א)

כדי להבין את המספרים נכונה[11], צריך לפרש כי העמונים שכרו כ–32,000 חיילים, רובם רגלים, ובנוסף עליהם גם את חיילי מלך מעכה. הצבא הארמי שנשכר היה מצויד גם ברכב ופרשים.

אֲרַם בֵּית רְחוֹב וְאֶת אֲרַם צוֹבָא / אֲרַם נַהֲרַיִם... וּמִצוֹבָה (דהי״א)

הנביא בספר שמואל מציין שמקור החיילים הוא ״אֲרַם בֵּית רְחוֹב וְאֲרַם צוֹבָא״, ואילו הכתוב בדברי הימים מציין את ״אֲרַם נַהֲרַיִם וצוֹבָה״ כממלכות שמהם באו החיילים.

המפרשים הציעו כמה וכמה זיהויים למקומות אלו. בדעת מקרא על ספר שמואל פירש ש״ארם בית רחוב״ שכנה באזור ״לבוא חמת״ הנזכרת גם כקצה הארץ בפרשת המרגלים: ״וַיַּעֲלוּ וַיָּתֻרוּ אֶת הָאָרֶץ מִמִּדְבַּר צִן עַד רְחֹב לְבֹא חֲמָת״ (במדבר יג, כא), בעוד ״ארם נהרים״ שכנה מזרחית לפרת, בצפון–מערב מסופוטמיה, הרבה יותר רחוק. ״ארם נהרים״ לא נזכרת בפרק ח של ספר שמואל ב׳, אלא רק בדברי הימים.

מכיוון שיש מקומות רבים שנקראו בשם זהה, נציע כי הכתוב המקביל בספר תהילים הוא זה שיכריע בסוגיית זיהוי המקומות הנזכרים. בהמשך דברינו נתייחס לפירוט המובא בפרק ס בספר תהילים[12], שבאמצעותו ניתן גם לפרש את פרקנו; בכותרת הפרק שם מצינו: ״לַמְנַצֵּחַ עַל שׁוּשַׁן עֵדוּת מִכְתָּם לְדָוִד לְלַמֵּד: בְּהַצוֹתוֹ אֶת אֲרַם נַהֲרַיִם וְאֶת אֲרַם צוֹבָה״ (תהילים ס, א–ב). לכן נפרש כי האויב הראשי של דוד היה הדדעזר, מלך צבא–צובה, ובשכנות לארם צובא–צובה

שכנה גם ארם נהריים, שגם היא הייתה תחת ממשלת הדדעזר.

מֶלֶךְ מַעֲכָה

מעכה הוא שם ארמי טיפוסי, כמבואר בתיאור משפחת אברהם: "וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֻּגַּד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר הִנֵּה יָלְדָה מִלְכָּה גַּם הִוא בָּנִים לְנָחוֹר אָחִיךָ: ...וְאֶת קְמוּאֵל אֲבִי אֲרָם: ...וְאֶת בְּתוּאֵל: וּבְתוּאֵל יָלַד אֶת רִבְקָה... וּפִילַגְשׁוֹ וּשְׁמָהּ רְאוּמָה וַתֵּלֶד גַּם הִוא... וְאֶת **מַעֲכָה**" (בראשית כב, כ–כד). עוד כשישב דוד בחברון, הוא נשא את "מַעֲכָה בַּת תַּלְמַי מֶלֶךְ גְּשׁוּר" (שמו"ב ג, ג), וזאת כנראה כחלק מביסוס ממלכת יהודה וכחלק מההכנות להקמת ממלכתו המאוחדת בעתיד[13].

גשור ומעכה שכנו זו לצד זו, ככל הנראה באזור דרום רמת הגולן, לא רחוק מן הגלעד[14], וניתן ללמוד זאת מהפסוקים הבאים: "וְיָאִיר בֶּן מְנַשֶּׁה הָלַךְ וַיִּלְכֹּד אֶת חַוֹּתֵיהֶם וַיִּקְרָא אֹתָהֶן חַוֹּת יָאִיר" (במדבר לב, מא), "יָאִיר בֶּן מְנַשֶּׁה לָקַח אֶת כָּל חֶבֶל אַרְגֹּב עַד גְּבוּל **הַגְּשׁוּרִי וְהַמַּעֲכָתִי** וַיִּקְרָא אֹתָם עַל שְׁמוֹ אֶת הַבָּשָׁן חַוֹּת יָאִיר עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (דברים ג, יד), "בֶּן גֶּבֶר בְּרָמֹת גִּלְעָד לוֹ חַוֹּת יָאִיר בֶּן מְנַשֶּׁה אֲשֶׁר בַּגִּלְעָד לוֹ חֶבֶל אַרְגֹּב אֲשֶׁר בַּבָּשָׁן שִׁשִּׁים עָרִים גְּדֹלוֹת חוֹמָה וּבְרִיחַ נְחֹשֶׁת" (מל"א ד, יג).

וְאִישׁ טוֹב

"וְאִישׁ טוֹב" לא נזכרו בדברי הימים, על אף שהם כלולים בסיכום הכללי. ארץ טוב שכנה גם היא לא רחוק מן הגלעד והיא נזכרת בעניינו של יפתח הגלעדי: "וְיִפְתָּח הַגִּלְעָדִי הָיָה גִּבּוֹר חַיִל... וַיִּבְרַח יִפְתָּח מִפְּנֵי אֶחָיו וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ טוֹב... וַיֵּלְכוּ זְקֵנֵי גִלְעָד לָקַחַת אֶת יִפְתָּח מֵאֶרֶץ טוֹב" (שופטים יא, א–ה). ייתכן שבן טבאל, בן בריתם של פקח בן רמליהו ורצין מלך ארם, היה גם הוא בן ארץ טוב[15].

וַיָּבֹאוּ וַיַּחֲנוּ לִפְנֵי מֵידְבָא וּבְנֵי עַמּוֹן נֶאֱסְפוּ מֵעָרֵיהֶם וַיָּבֹאוּ לַמִּלְחָמָה (דהי״א)

בקטע פסוק זה, המופיע רק בדברי הימים, יש מידע חשוב ביותר להבנת האירועים, והוא שההיערכות לקרב הייתה ״לִפְנֵי מֵידְבָא״.

מידבא שכנה דרומית לחשבון[16], ושתיהן נזכרות בשירת המושלים (במדבר כא, כט-ל): ״אוֹי לְךָ מוֹאָב... וַנִּירֵם אָבַד חֶשְׁבּוֹן... עַד נֹפַח אֲשֶׁר עַד מֵידְבָא״. העיר מידבא הייתה בנחלת שבט ראובן (יהושע יג, טז), אך בחלק מן התקופות שבו המואבים וכבשו אותה, כמבואר בנבואת ישעיהו[17] (טו, ב) על מואב: ״עָלָה הַבַּיִת וְדִיבֹן הַבָּמוֹת לְבֶכִי עַל נְבוֹ וְעַל מֵידְבָא מוֹאָב יְיֵלִיל בְּכָל רֹאשָׁיו קָרְחָה כָּל זָקָן גְּרוּעָה״. נראה שבתקופה שלפני הניצחונות הגדולים של דוד, מידבא הייתה תחת שליטה מואבית[18].

(ז) וַיִּשְׁמַע דָּוִד וַיִּשְׁלַח אֶת יוֹאָב וְאֵת כָּל הַצָּבָא הַגִּבֹּרִים:

הַצָּבָא הַגִּבֹּרִים

יונתן תירגם: ״כָּל חֵילָא דְגִבָּרַיָא״, כלומר, ׳יחידות הגיבורים׳ או ׳צבא הגיבורים׳, וכן פירש ר״י מטראני, שכתב: ״ה״א של הצבא יתר״. לפי זה נסביר שדוד, שלא ידע על שכירת הארמים, לא גייס את כל העם ושלח למלחמה רק את צבא הגיבורים בראשות יואב ואבישי. לעומתם, הרד״ק הסביר, בפירוש השני, ש״פירושו: הצבא והגבורים״. כלומר, למלחמה נשלחו גם הצבא וגם צבא הגיבורים

אומנם, לרשות דוד עמדו תמיד יחידות המילואים שלו, שכללו שניים עשר מחלקות-אוגדות בנות עשרים וארבע אלף חיילים כל אחת[19]. כך הבטיח דוד את ביטחון מדינת היהודים הראשונה, מחד גיסא, ומאידך גיסא, נזהר שלא לעבור על האיסור של ״רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים״ (דברים יז, טז), שמשמעותו היא לא להחזיק צבא קבע גדול[20].

(ח) וַיֵּצְאוּ בְּנֵי עַמּוֹן וַיַּעַרְכוּ מִלְחָמָה פֶּתַח הַשָּׁעַר וַאֲרַם צוֹבָא וּרְחוֹב וְאִישׁ טוֹב וּמַעֲכָה לְבַדָּם בַּשָּׂדֶה:
(ט) וַיַּרְא יוֹאָב כִּי הָיְתָה אֵלָיו פְּנֵי הַמִּלְחָמָה מִפָּנִים וּמֵאָחוֹר וַיִּבְחַר מִכֹּל בְּחוּרֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲרֹךְ לִקְרַאת אֲרָם:
(י) וְאֶת יֶתֶר הָעָם נָתַן בְּיַד אַבְשַׁי אָחִיו וַיַּעֲרֹךְ לִקְרַאת בְּנֵי עַמּוֹן:

יואב ואבישי פגשו את העמונים כאשר הם יצאו: "וַיַּעַרְכוּ מִלְחָמָה פֶּתַח הַשָּׁעַר". כאמור לעיל, בספר שמואל לא מפורש בשערה של איזו עיר התרחשה המלחמה.

כִּי הָיְתָה אֵלָיו פְּנֵי הַמִּלְחָמָה

תירגם יונתן: "אֲרֵי תַקִּיפוּ עֲלוֹהִי עָבְדֵי קְרָבָא", וכן פירש הרד"ק[21]: "ופירוש 'פְּנֵי': הגבורים שהם פְּנֵי הַמִּלְחָמָה שהולכים לפנים". ראוי להעיר שכאן נשאלת השאלה כיצד איש קרבות מהולל כמו יואב בן צרויה, מצא עצמו במלכודת, כשהמלחמה מלפנים ומאחור, כאשר צבא הגיבורים נאלץ להילחם גם כנגד הארמים וגם כנגד העמונים בו זמנית. חז"ל והראשונים לא הסבירו זאת.

וַיִּבְחַר מִכֹּל בְּחוּרֵי יִשְׂרָאֵל

יואב התמודד עם הבעיה שניצבה בפניו בדרך הבאה: הוא חילק את צבאו, ויצא בראש היחידות המובחרות יותר כנגד הארמים החזקים יותר, ואילו אחיו הצעיר יותר, אבישי, יצא עם היתר, כנגד העמונים החזקים פחות.

(יא) וַיֹּאמֶר אִם תָּחֱזַק אֲרָם מִמֶּנִּי וְהָיְתָה לִּי לִישׁוּעָה וְאִם בְּנֵי עַמּוֹן יֶחֱזְקוּ מִמְּךָ וְהָלַכְתִּי לְהוֹשִׁיעַ לָךְ:
(יב) חֲזַק וְנִתְחַזַּק בְּעַד עַמֵּנוּ וּבְעַד עָרֵי אֱלֹהֵינוּ וַה' יַעֲשֶׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיו:

הרד"ק הסביר: "בְּעַד עַמֵּנוּ - שלא יהיו לחרב ולשבי. וּבְעַד עָרֵי אֱלֹהֵינוּ

- שלא יכבשו אותם אויבינו וישבו בהם, אם יתחזקו עלינו וינצחונו. ואם יעשו כן, לא יהיו עָרֵי אֱלֹהֵינוּ אלא ערי אלהים אחרים. וַה' יַעֲשֶׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיו - אנחנו נתחזק בכל כחינו למלחמה וַה' יַעֲשֶׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיו, כי ליי' התשועה". הרלב"ג לימד אותנו גם כאן לקח כללי: "למדנו מזה שאין ראוי לסמוך על הנס, אבל ראוי שישתדל האדם בהצלתו לפי מה שאפשר, ואז יעזור השם יתברך, כי השם יתברך לא יחדש המופתים רק במקומות הכרחיים, כמו שזכרנו פעמים רבות".

יואב חיזק את לוחמיו בשתי דרכים. הראשונה: על ידי חיזוק הערבות ההדדית, כל קבוצה שתצליח לנצח, לא תחלץ את עצמה בלבד, אלא תיחלץ[22] גם לטובת חברתה השנייה: בדברי חיזוק והגברת האמונה בקב"ה ומסירות נפש בעד אלוהי ישראל, עַם ישראל וארצו.

(יג) וַיִּגַּשׁ יוֹאָב וְהָעָם אֲשֶׁר עִמּוֹ לַמִּלְחָמָה בַּאֲרָם וַיָּנֻסוּ מִפָּנָיו:
(יד) וּבְנֵי עַמּוֹן רָאוּ כִּי נָס אֲרָם וַיָּנֻסוּ מִפְּנֵי אֲבִישַׁי וַיָּבֹאוּ הָעִיר וַיָּשָׁב יוֹאָב מֵעַל בְּנֵי עַמּוֹן וַיָּבֹא יְרוּשָׁלִָם:

הצלחתו של יואב במאבק נגד הארמים גרמה למנוסתם, וזאת למרות שיתרון ההפתעה היה לצידם של הארמים (פסוק יג). מנוסה זו גרמה גם לעמונים לסגת לתוך העיר (פסוק יד). למרות ההצלחה הראשונית, יואב ואבישי חזרו לירושלים מבלי להשלים את המשימה של כיבוש רבת עמון והענשת העמונים (פסוק יד).

ננסה להציע הסבר לשתי השאלות שעדיין נשארו פתוחות:
א. כיצד מצא עצמו יואב במצב כה קשה של מלחמה מלפנים ומאחור?
ב. מהפן הלאומי, מדוע נענשו המואבים בעונש כה קשה?

המואבים היו שותפים למארב

בעקבות דברי הראשונים נציע את ההצעה הבאה: דוד היה יכול לשלוח את צבא הגיבורים באחד משלושת המסלולים הבאים:

המסלול הישיר, הקצר: לרדת מירושלים דרך מעלה אדומים[23] לאזור יריחו, אל מעברות הירדן ומשם לעלות אל הרי מואב בכיוון רבת עמון. זו אומנם הדרך הנוחה והקצרה ביותר, אבל חסרונה בצידה, שכן היא מביאה את הכוחות הלוחמים אל חזית האויב. הדרך הגרועה ביותר לתקוף היא מן החזית, שכן מצפים לְבוא אויב משם, ולכן שם גם נמצאים הביצורים החזקים יותר.

המסלול האוגף הצפוני: לצאת מירושלים צפונה על דרך האבות, לעלות במסילה העולה בית אל[24], ולהמשיך דרך ואדי חרמיה לכיוון שכם. באזור תרצה לפנות מזרחה ולחצות את הירדן באזור אדם העיר[25], ואז לעלות דרך עמק סוכות[26] אל הגלעד[27] ולהתקיף את רבת עמון מצפון. החיסרון של מסלול זה היה בחשיפה של הכוחות הלוחמים מכיוון צפון, שם שכן האויב המסוכן ביותר והם הארמים. חיסרון נוסף של מסלול תנועה זו הוא שבמהלכו הכוח עלול להתגלות, מכיוון שרוב הדרך מאוכלסת בצפיפות.

המסלול האוגף הדרומי: לצאת מירושלים דרומה בדרך האבות, להגיע לאזור חברון[28], ולחצות את מדבר יהודה מזרחה דרך אום דארג'. לאחר מכן לחצות את ים המלח באזור ה"לשון", שם, בזמנים רבים, היה הים רדוד או יבש, לעלות להרי מואב ולהתקיף את רבת עמון מדרום. מסלול זה היה בטוח יותר, למרות הצורך לעבור בארץ מואב.

יואב אכן בחר במסלול השלישי, מכיוון שהיה בטוח בכוחו להתמודד עם העמונים וגם עם המואבים, אם הללו יצטרפו לעמונים (נראה שעמון ומואב לא שיתפו פעולה בעת ההיא, כמו שציינו לעיל בשם חז"ל, בעניין אי-הסגרתו של אחי דוד בידי מלך בני עמון לידי מלך מואב).

העמונים עשו את אותו חשבון והכינו ליואב הפתעה כפולה: הם התאחדו עם המואבים - שנתנו לכוח העמוני לחכות לאנשי דוד בתוך העיר מידבא, וכמו שהוכחנו לעיל מהפסוק המפורש בדברי הימים א' (יט, ז): "וַיָּבֹאוּ וַיַּחֲנוּ לִפְנֵי מֵידְבָא וּבְנֵי עַמּוֹן נֶאֶסְפוּ מֵעָרֵיהֶם וַיָּבֹאוּ

לַמִּלְחָמָה". כמו כן, אִפשרו המואבים לכוח הארמי ששכרו העמונים להכין מארב ליואב ואבישי מחוץ לעיר[29]. כאשר כוחותיו של דוד הגיעו לקרבת העיר, הם הותקפו מלפנים ומאחור, בידי העמונים שיצאו מהעיר מידבא ובידי הכוחות הארמים, שהפתיעו בעצם נוכחותם באזור שמדרום לרבת עמון. במעשה זה המואבים 'התעברו על ריב לא להם'[30], הגדישו את הסאה והוסיפו חטא על פשע[31]. בגללם, צבא הגיבורים של דוד כמעט שהושמד, אלמלא גבורתם ואמונתם של יואב, אבישי ואנשיהם.

בכך ענינו על שתי השאלות: כיצד הופתע יואב ומדוע נענשו המואבים בעונש כה חמור.

המערכה השנייה כנגד הארמים: קרב חילם

נמשיך לעיין בפרק י של ספר שמואל ב', ונצטט מהפרק המקביל בדברי הימים א' (פרק יט) כאשר נזהה הבדלים משמעותיים.

(טו) וַיִּרְא אֲרָם כִּי נִגַּף לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּאָסְפוּ יָחַד:
(טז) וַיִּשְׁלַח הֲדַדְעֶזֶר וַיֹּצֵא אֶת אֲרָם אֲשֶׁר מֵעֵבֶר הַנָּהָר וַיָּבֹאוּ חֵילָם וְשוֹבַךְ שַׂר צְבָא הֲדַדְעֶזֶר לִפְנֵיהֶם:
(יז) וַיֻּגַּד לְדָוִד ס וַיֶּאֱסֹף אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲבֹר אֶת הַיִּרְדֵּן וַיָּבֹא חֵלָאמָה וַיַּעַרְכוּ אֲרָם לִקְרַאת דָּוִד וַיִּלָּחֲמוּ עִמּוֹ:
(יח) וַיָּנָס אֲרָם מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּהַרֹג דָּוִד מֵאֲרָם שִׁבְעַ מֵאוֹת רֶכֶב וְאַרְבָּעִים אֶלֶף פָּרָשִׁים וְאֶת שׁוֹבַךְ שַׂר צְבָאוֹ הִכָּה וַיָּמָת שָׁם:
(יט) וַיִּרְאוּ כָּל הַמְּלָכִים עַבְדֵי הֲדַדְעֶזֶר כִּי נִגְּפוּ לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּשְׁלִמוּ אֶת יִשְׂרָאֵל וַיַּעַבְדוּם וַיִּרְאוּ אֲרָם לְהוֹשִׁיעַ עוֹד אֶת בְּנֵי עַמּוֹן: פ

(טו) וַיִּרְא אֲרָם כִּי נִגַּף לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּאָסְפוּ יָחַד:
גם צבא הגיבורים של דוד וגם החיל הארמי חזרו לביתם, חבולים ומוכים. מכתם של הארמים הייתה קשה יותר בגלל כישלונם לנצל

את גורם ההפתעה, ואי-יכולתם לנצל את ההתקפה על חיילי יואב ואבישי מלפנים ומאחור. כאמור לעיל, הארמים נסו מפני חיילי יואב, ויואב ואנשיו חזרו לירושלים, אומנם מבלי להשלים את המשימה.

כפי שציינו לעיל, לעת מצוק התאחדו הממלכות הארמיות ובכך הגבירו מאוד את כוחן, ולכן גם כאן מדגיש הכתוב את איחוד הכוחות הארמי: "וַיֶּאָסְפוּ יָחַד".

(טז) וַיִּשְׁלַח הֲדַדְעֶזֶר וַיֹּצֵא אֶת אֲרַם אֲשֶׁר מֵעֵבֶר הַנָּהָר וַיָּבֹאוּ חֵילָם וְשׁוֹבַךְ שַׂר צְבָא הֲדַדְעֶזֶר לִפְנֵיהֶם: / (טז) וַיַּרְא אֲרָם כִּי נִגְּפוּ לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁלְחוּ מַלְאָכִים וַיּוֹצִיאוּ אֶת אֲרַם אֲשֶׁר מֵעֵבֶר הַנָּהָר וְשׁוֹפַךְ שַׂר צְבָא הֲדַדְעֶזֶר לִפְנֵיהֶם (דהי"א)

וַיִּשְׁלַח הֲדַדְעֶזֶר וַיֹּצֵא אֶת אֲרַם אֲשֶׁר מֵעֵבֶר הַנָּהָר

מלך ארם צובא, הדדעזר, שנראה שמלך על אחת הממלכות הארמיות המרכזיות והחזקות, זיהה את הסיכון שבעלייתו של דוד ככוח משמעותי במזרח התיכון. לכן הוא גייס את כל צבאו ואת הווסאלים שלו, גם אלה ששכנו מעבר לפרת, "מֵעֵבֶר הַנָּהָר", למלחמה בדוד.

וַיָּבֹאוּ חֵילָם

רבו ההצעות לזיהוי "חֵילָם"[32]. נפרט את הצעתנו על סמך ההשוואה לפסוקים המקבילים בדברי הימים ולתוצאות הקרב המופיעות בהמשך הפסוקים. חילם איננה מופיעה כלל בדברי הימים, אבל בפסוק הבא שם מופיע פריט מידע שאינו מופיע בספר שמואל, וזו לשון הכתוב (פסוק יז): "וַיֻּגַּד לְדָוִיד וַיֶּאֱסֹף אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲבֹר הַיַּרְדֵּן וַיָּבֹא אֲלֵהֶם וַיַּעֲרֹךְ אֲלֵהֶם". מההשוואה נלמד כי חילם סמוכה לירדן מצדו המזרחי. הארמים הגיעו מן הצפון, כך שיש שתי אפשרויות לזיהוי חילם: הראשונה, שחילם נמצאת בצפון הגלעד, מדרום לירמוך; והשנייה, שחילם נמצאת בדרום רמת הגולן, מצפון לירמוך. בשני האזורים רמה מישורית. יש לדבר חשיבות, שהרי מהפסוקים הבאים

מוכח שהצבא הארמי התבסס בעיקר על רכב ופרשים, ומבחינתם של הארמים היה עדיף להם להיערך באזור שטוח מבחינה טופוגרפית, כי שם הם יכלו להביא לידי ביטוי את היתרון הגדול של חיל הרכב שלהם.

נעדיף את ההצעה שחילם שכנה בדרום רמת הגולן, כיון שבמקרה זה לא היה הצבא הארמי צריך לעקוף את הירמוך. מבחינת הארמים, השטחים המישוריים של דרום רמת הגולן היו מקום אידיאלי לפגוש את חיל הרגלים העממי של דוד[33], כשמולם הם יציבו את צבא הרכב והפרשים המקצועי, בפיקודו של שובך-שופך.

וְשׁוֹבַךְ שַׂר צְבָא הֲדַדְעֶזֶר לִפְנֵיהֶם / וְשׁוֹפַךְ שַׂר צְבָא הֲדַדְעֶזֶר לִפְנֵיהֶם (דהי״א)

רש״י הסביר ש״על שם שהיה גבור ועריץ מאוד הזכירו בשמו״, אך הוא לא הסביר את פשר שינוי השם של שר צבא הדדעזר. ייתכן שרש״י סובר כדעת הרד״ק, שכתב ״והבי״ת והפ״א קרובים, והם ממוצא אחד (השפתיים), וכן ׳בְּזַר׳ (תהילים סח, לא) - ׳פְּזַר׳ (שם נג, ו)״, ולכן אין צורך להסביר ההבדל. בסוגיה במסכת סוטה (מב ע״ב) הסבירו כך: ״כתיב ׳שׁוֹבַךְ׳, וכתיב ׳שׁוֹפַךְ׳ - רב ושמואל, חד אמר: שופך שמו, ולמה נקרא שמו שובך? שעשוי כשובך, וחד אמר: שובך שמו, ולמה נקרא שמו שופך? שכל הרואה אותו נשפך לפניו כקיתון״. פירש ר״י קרא (ובעקבותיו המיוחס לרש״י): ״וְשׁוֹבַךְ שהיה גבוה כשובך, ושׁוֹפַךְ שהיה שופך דמים״.

(יז) וַיֶּגֶד לְדָוִד ס וַיֶּאֱסֹף אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן וַיָּבֹא חֵלָאמָה וַיַּעַרְכוּ אֲרָם לִקְרַאת דָּוִד וַיִּלָּחֲמוּ עִמּוֹ: / (יז) וַיֻּגַּד לְדָוִיד וַיֶּאֱסֹף אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲבֹר הַיַּרְדֵּן וַיָּבֹא אֲלֵהֶם וַיַּעֲרֹךְ אֲלֵהֶם וַיַּעֲרֹךְ דָּוִיד לִקְרַאת אֲרָם מִלְחָמָה וַיִּלָּחֲמוּ עִמּוֹ: (דהי״א)

חכמי המסורה סימנו פרשה סתומה רק בספר שמואל, אחרי המילים

"וַיַּגֶּד לְדָוִד". חז"ל והראשונים לא פירשו למה. נעיר עוד שלכאורה הכתוב בדברי הימים חוזר על עצמו שלוש פעמים, בכותבו: "וַיָּבֹא אֱלֹהֵם וַיַּעֲרֹךְ אֱלֹהֵם וַיַּעֲרֹךְ דָּוִיד לִקְרַאת אֲרָם מִלְחָמָה". בהמשך ננסה להסביר מה פשר חזרה זו.

(יח) וַיָּנָס אֲרָם מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּהֲרֹג דָּוִד מֵאֲרָם שִׁבְעַ מֵאוֹת רֶכֶב וְאַרְבָּעִים אֶלֶף פָּרָשִׁים וְאֶת שׁוֹבַךְ שַׂר צְבָאוֹ הִכָּה וַיָּמָת שָׁם: / (יח) וַיָּנָס אֲרָם מִלִּפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּהֲרֹג דָּוִיד מֵאֲרָם שִׁבְעַת אֲלָפִים רֶכֶב וְאַרְבָּעִים אֶלֶף אִישׁ רַגְלִי וְאֶת שׁוֹפָךְ שַׂר הַצָּבָא הֵמִית: (דהי"א)

וַיָּנָס אֲרָם

הצבא הארמי המצויד והמקצועי, שלרשותו עמדו גם רכב ופרשים, היה עדיף בהרבה על צבאו של דוד. אכן, הכתוב לא הסביר כיצד הצליח דוד להניס את הארמים או מה גרם למנוסתם בבהילות שגרמה למפלה כל כך משמעותית. גם חז"ל לא מסרו לנו מסורת או הסבר לכך. בהמשך ננסה להציע הסבר שמבוסס על הכלל "דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר" (ירושלמי [וילנא] מסכת ראש השנה פ"ג, ה"ה).

כדי להסביר את ההבדל בנוגע למספרי החיילים בין הכתובים בשמואל ובדברי הימים, כתב הרד"ק: "מה שאמר בזה הספר 'שִׁבְעַ מֵאוֹת רֶכֶב', רוצה לומר: רכב בחור, ולא מנה שאר הרכב, ובדברי הימים מנה את כל הרכב שהיו 'שִׁבְעַת אֲלָפִים'. ובזה הספר מנה הפרשים ולא מנה הרגלים, ושם מנה הרגלים ולא מנה הפרשים". כלומר, לדברי הרד"ק, לארמים היו 7,000 רכבים. מדובר במספר עצום של מרכבות (= רֶכֶב), ולכן פירוש זה קשה, שהרי אין ראיות ממקורות אחרים בתנ"ך או ממקורות חיצוניים, לכך שלצבא כל שהוא באזור היה מספר כה גדול של רכבים-מרכבות. לכן נראה להסביר כי כוונת הכתוב בדברי הימים, "שִׁבְעַת אֲלָפִים רֶכֶב", לומר כי דוד חיסל שבעת אלפים חיילים ששירתו בצבא המרכבות הארמי. לפי זה

דוד פגע ב-700 מרכבות, 7,000 חיילים ששירתו בצבא הרכב, כולל רוכבים וסייסים, 40,000 חיילים ששירתו בחיל הפרשים ו-40,000 חיילים רגלים.

כיצד הצליח דוד לנצח בקרב חילם

עדיין לא מצאנו ידנו ורגלינו בניסיון להסביר כיצד ניצח דוד צבא אדיר ומצויד במיטב כלי הנשק. כדרכנו, נציע לחפש מקור נוסף בכתובים שישפוך אור חדש על הקרב בחילם. בעזרת מקור זה נצליח, בע"ה, להסביר כיצד ניצח צבא המילואים הרגלי והבלתי מקצועי של דוד, את הצבא הארמי העצום שהיו לו למעלה משבע מאות מרכבות וארבעים אלף פרשים מקצועיים.

התשובה הפשטנית היא 'סייעתא דשמיא', אבל גם היא באה ברוב המקרים אחרי השתדלות ובדרך של נס נסתר, כפי שהבאנו לעיל בשם הרלב"ג על פסוק יב[34].

לכן, ננסה לעיין שוב בפרק ס[35] בספר תהילים, הפרק שהזכרנו לעיל[36] בניסיון להבין היכן שכנה ארם נהריים:

(א) לַמְנַצֵּחַ עַל שׁוֹשַׁן עֵדוּת מִכְתָּם לְדָוִד לְלַמֵּד:
(ב) בְּהַצּוֹתוֹ אֶת אֲרַם נַהֲרַיִם וְאֶת אֲרַם צוֹבָה וַיָּשָׁב יוֹאָב וַיַּךְ אֶת אֱדוֹם בְּגֵיא מֶלַח שְׁנֵים עָשָׂר אָלֶף[37]:
(ג) אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ פָּרַצְתָּנוּ אָנַפְתָּ תְּשׁוֹבֵב לָנוּ:
(ד) הִרְעַשְׁתָּה אֶרֶץ פִּצַּמְתָּהּ רְפָה שִׁבָרֶיהָ כִּי מָטָה:
(ה) הֶרְאִיתָה עַמְּךָ קָשָׁה הִשְׁקִיתָנוּ יַיִן תַּרְעֵלָה:
(ו) נָתַתָּה לִירֵאֶיךָ נֵס לְהִתְנוֹסֵס מִפְּנֵי קֶשֶׁט סֶלָה:
(ז) לְמַעַן יֵחָלְצוּן יְדִידֶיךָ הוֹשִׁיעָה יְמִינְךָ וַעֲנֵנִי[38]:
(ח) אֱלֹהִים דִּבֶּר בְּקָדְשׁוֹ אָעִלְזָה אֲחַלְּקָה שְׁכֶם וְעֵמֶק סֻכּוֹת אֲמַדֵּד:
(ט) לִי גִלְעָד וְלִי מְנַשֶּׁה וְאֶפְרַיִם מָעוֹז רֹאשִׁי יְהוּדָה מְחֹקְקִי:
(י) מוֹאָב סִיר רַחְצִי עַל אֱדוֹם אַשְׁלִיךְ נַעֲלִי עָלַי פְּלֶשֶׁת הִתְרֹעָעִי:

(יא) מִי יוֹבִלֵנִי עִיר מָצוֹר מִי נָחַנִי עַד אֱדוֹם:
(יב) הֲלֹא אַתָּה אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ וְלֹא תֵצֵא אֱלֹהִים בְּצִבְאוֹתֵינוּ:
(יג) הָבָה לָנוּ עֶזְרַת מִצָּר וְשָׁוְא תְּשׁוּעַת אָדָם:
(יד) בֵּאלֹהִים נַעֲשֶׂה חָיִל וְהוּא יָבוּס צָרֵינוּ:

פרק זה עוסק בניצחון על הארמים, האויב הגדול והמרכזי של עם ישראל מתקופת השופטים ועד ימי אחז מלך יהודה. כמו כן מזכיר הפרק את תוצאות הניצחון הגדול על הארמים, שאִפשר גם את הענשת האויבים הקטנים יותר: הפלישתים, האדומים והמואבים.

מבנהו של הפרק אומר דרשני!

פסוקים א-ב משמשים מעין כותרת לפרק.

פסוק ג משדר מצוקה, הרגשה של זניחה ונטישה, כעס וגם תפילה לישועה.

פסוק ד מתאר רעש, כלומר, רעידת אדמה, ואת תוצאותיה בשטח - שברים והתמוטטות.

פסוק ה ממשיך לתאר את המצוקה שהובעה בפסוק ג.

פסוקים ו-ז מביעים רגשי תודה על חילוץ וישועה ותפילה להמשכם.

פסוקים ח-ט מתארים מסלול מדרום לצפון-מזרח שלאורכו מושגת אחדות בין בני יהודה ובני יוסף.

פסוקים י-יא מתארים את הניצחונות על העמים הקטנים יותר.

פסוק יב מביע שוב מצוקה קשה.

פסוק יג הוא תפילה לישועה.

פסוק יד מסכם בהודאה והכרה כי הדרך לישועה עוברת דרך הביטחון בקב"ה. רק בסייעתא דשמיא אפשר לנצח גם אויבים חזקים מאוד.

לדעתנו, מזמור זה איננו רק תיאור היסטורי של המאורעות, אלא מבטא ברוח הקודש גם את ההליך הרגשי והנפשי שעבר על המשורר תוך כדי השתתפותו באירוע היסטורי מטלטל.

לפיכך, נציע את ההצעה הבאה: עם חזרתם של יואב ואבישי, בראש צבא הגיבורים שנחלץ מהמארב שטמנו להם העמונים, המואבים והארמים, הבין דוד שכדי לשמור על עצמאותו וכדי לבסס את מדינת היהודים החדשה, עליו להילחם בארמים תחילה. לשם

כך עליו לגייס את כל צבא המילואים שלו ולשתף בקרב את נציגי כל השבטים. האחדות בין בניה של רחל לבניה של לאה חייבת לבוא לידי ביטוי בשטח. הידיעות על התארגנות הצבאות הארמיים בחילם, הכריחה אותו לצאת למסע צפונה כדי לקדם את פני הרעה ולהכריע את הקרב בשטחם, לפני שהם יפלשו לארצו.

דוד ובני צבאו משבט יהודה (יחד עם בני שמעון ובני בנימין) התחילו במסע צפונה, מירושלים לשכם, שם הצטרפו אליהם שבטי מנשה ואפרים, בני יוסף, וכולם יצאו לקרב תחת הנהגת דוד מיהודה.

אֲחַלְּקָה שְׁכֶם...

...וְעֵמֶק סֻכּוֹת אֲמַדֵּד:

וְלִי מְנַשֶּׁה וְאֶפְרַיִם מָעוֹז רֹאשִׁי:

כנראה שבאזור העיר שכם הצטרפו אל צבא דוד גם שבטי הצפון. אף על פי שהם אינם מוזכרים במפורש, בוודאי שהם כלולים בדברי הכתוב שהבאנו לעיל: ״וַיֶּאֱסֹף אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן״ (שמו״ב י׳, יז). באזור שכם, פנה הצבא מזרחה וירד אל הירדן, ומשם, דרך עמק סוכות, עלה אל הגלעד.

....וְעֵמֶק סֻכּוֹת אֲמַדֵּד:

לִי גִלְעָד וְלִי מְנַשֶּׁה וְאֶפְרַיִם מָעוֹז רֹאשִׁי יְהוּדָה מְחֹקְקִי[39]

באזור הגלעד ישבו חצי שבט מנשה, חלק מבני אפרים ומשפחות מבני יהודה ובני בנימין[40].גם אלו הצטרפו לצבאו של דוד, וניתן בהחלט לשער כי גם בני גד ובני ראובן הצטרפו לצבא, שהרי גם הם כלולים בביטוי ״כָּל יִשְׂרָאֵל״ (שמו״ב י׳, יז).

מן הגלעד ירד הצבא הישראלי המאוחד, צבא הרגלים, לכיוון הירמוך, כדי לטפס על רמת הגולן ולהפתיע את הארמים. כאן בא לידי ביטוי החיסרון שהפך ליתרון. לצבא מרכבות קשה הרבה יותר לרדת מן הגלעד לעמק הירדן ולטפס שוב אל עבר רמת הגולן.

תוך כדי טיפוס לכיוון חילם, התרחשה תופעת טבע שאינה נדירה באזור השבר הסורי-אפריקני: רעידת אדמה קשה. הרעש ורגשותיהם

של חיילי דוד, שבתחילה נבהלו מרעידת האדמה, מתוארים כך בכתוב:

אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ פְּרַצְתָּנוּ אָנַפְתָּ תְּשׁוֹבֵב לָנוּ:

הִרְעַשְׁתָּה אֶרֶץ פִּצַּמְתָּהּ רְפָה שְׁבָרֶיהָ כִּי מָטָה:

הִרְאִיתָה עַמְּךָ קָשָׁה הִשְׁקִיתָנוּ יַיִן תַּרְעֵלָה:

בשלב ראשון, חייליו של דוד הבינו בטעות כי משמעותה של רעידת האדמה - "הִרְעַשְׁתָּה אֶרֶץ פִּצַּמְתָּהּ"[41], "רְפָה שְׁבָרֶיהָ כִּי מָטָה"[42] - היא שהקב"ה כועס עליהם: "הִרְאִיתָה עַמְּךָ קָשָׁה הִשְׁקִיתָנוּ יַיִן תַּרְעֵלָה". הם חשבו כי הקב"ה עזבם וכי הוא מכה בהם: "אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ פְּרַצְתָּנוּ אָנַפְתָּ[43] תְּשׁוֹבֵב לָנוּ".

אכן, לאחר ההלם הראשוני, המלך דוד ואנשיו הבינו כי נס גדול מתרחש לעיניהם: "נָתַתָּה לִירֵאֶיךָ נֵס לְהִתְנוֹסֵס מִפְּנֵי קֶשֶׁט סֶלָה". רעידת האדמה שהפחידה את חיילי דוד, גרמה נזק עצום לצבא הרכב הארמי: פני השטח המישוריים שהיו אידיאלים להסתערות חיל הרכב והפרשים נשברו ונחרצו: "הִרְעַשְׁתָּה אֶרֶץ פִּצַּמְתָּהּ רְפָה שְׁבָרֶיהָ כִּי מָטָה". עוד נעיר שבעלי החיים משמשים כסיסמוגרף רגיש במקרה כזה, והאינסטינקטים של הסוסים פעלו ברגעים אלה כנגד רוכביהם. המנוסה והניסיון להסתלק מאזור הסכנה התגברו על ההרגל והאילוף לציית לפקודות. וכך, עם ישראל הבין שהקב"ה הושיע אותם, ורעידת האדמה הייתה למעשה כלי לחילוץ וישועה.

לְמַעַן יֵחָלְצוּן יְדִידֶיךָ הוֹשִׁיעָה יְמִינְךָ וַעֲנֵנִי

בשלב זה הסתערו כוחותיו של דוד על צבא ארם ההמום והמבוהל, שניסה לנוס ולהימלט, והיכו אותו שוק על ירך. הכתוב בתהילים מבאר את מה שסתם הכתוב בספר שמואל, כך: "וַיָּנָס אֲרָם מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּהֲרֹג דָּוִד מֵאֲרָם שִׁבְעַ מֵאוֹת רֶכֶב וְאַרְבָּעִים אֶלֶף פָּרָשִׁים וְאֵת שׁוֹבַךְ שַׂר צְבָאוֹ הִכָּה וַיָּמָת שָׁם".

ייתכן ששלושת השלבים של מתקפת צבא דוד על ארם רמוזים בלשון החוזרת שבה נקט הכתוב בתיאור המתקפה בדברי הימים א'

(יט, יז)[44]: ״וַיָּבֹא אֲלֵהֶם״ - הגעת כוחותיו של דוד לגלעד; ״וַיַּעֲרֹךְ אֲלֵהֶם״ - חיילי דוד טיפסו על המצוק המתנשא מעל הירמוך[45] לקראת התקפת פתע על הארמים; ״וַיַּעֲרֹךְ דָּוִיד לִקְרַאת אֲרָם מִלְחָמָה״ - השלב שבו, לאחר רעידת האדמה, ניצל דוד את הבהלה והמנוסה של הארמים והתקיפם.

לקראת סיום המזמור חוזר דוד על כל התהליך: ההווה אמינא, ההבנה והמסקנה לפיה ׳אנו עשינו את ההשתדלות שלנו, אבל ללא עזרה משמיים היה בלתי אפשרי לנצח ולהביס את האויב׳, וכדלקמן: ״הֲלֹא אַתָּה אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ וְלֹא תֵצֵא אֱלֹהִים בְּצִבְאוֹתֵינוּ״ - ההווה אמינא; ״הָבָה לָנוּ עֶזְרַת מִצָּר וְשָׁוְא תְּשׁוּעַת אָדָם״ - תפילה; ״בֵּאלֹהִים נַעֲשֶׂה חָיִל וְהוּא יָבוּס צָרֵינוּ״ - תודה.

חל שינוי יסודי ביחסי ישראל וארם

עתה נחזור לפסוק האחרון של פרק י בספר שמואל ב׳:

(יט) וַיִּרְאוּ כָל הַמְּלָכִים עַבְדֵי הֲדַדְעֶזֶר כִּי נִגְּפוּ לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיְשָׁלְמוּ אֶת יִשְׂרָאֵל וַיַּעַבְדוּם וַיִּרְאוּ אֲרָם לְהוֹשִׁיעַ עוֹד אֶת בְּנֵי עַמּוֹן׃ פ

בסיומה של המערכה בחילם, חל שינוי מהותי בשני תחומים, כדלקמן:

א. ״וַיִּרְאוּ כָל הַמְּלָכִים עַבְדֵי הֲדַדְעֶזֶר כִּי נִגְּפוּ לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיְשָׁלְמוּ אֶת יִשְׂרָאֵל וַיַּעַבְדוּם״ - מלך ארם צובא, הדדעזר, איבד את הווסאלים שלו - אותן ממלכות ארמיות קטנות, שסרו למשמעתו. ממלכות אלה קשרו מעתה את עתידן עם מדינת היהודים, והן פסקו מלשלם מיסים לארם צובא והחלו לשלם את המס לדוד מלך ישראל.

ב. ״וַיִּרְאוּ אֲרָם לְהוֹשִׁיעַ עוֹד אֶת בְּנֵי עַמּוֹן״ - העמונים הבינו שהם לא יוכלו לסמוך יותר על תמיכה צבאית ארמית, ומעתה דוד היה יכול לשלוח את צבאו לטפל בעמונים, כפי שיפורט

ויפורש בפרק הבא.

פרק ח (פס׳ ג-יח)

המערכה השלישית כנגד הארמים

הצעד הבא שנקט הדדעזר מתואר בפרק ח, מכאן ואילך נחזור וננסה לבארו. נשווה את הפסוקים בפרק זה לפסוקים המקבילים בדברי הימים א׳, פרק יח, ונציין את ההבדלים.

(ג) וַיַּךְ דָּוִד אֶת הֲדַדְעֶזֶר בֶּן רְחֹב מֶלֶךְ צוֹבָה בְּלֶכְתּוֹ לְהָשִׁיב יָדוֹ בִּנְהַר [פְּרָת][1]:
(ד) וַיִּלְכֹּד דָּוִד מִמֶּנּוּ אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת פָּרָשִׁים וְעֶשְׂרִים אֶלֶף אִישׁ רַגְלִי וַיְעַקֵּר דָּוִד אֶת כָּל הָרֶכֶב וַיּוֹתֶר מִמֶּנּוּ מֵאָה רָכֶב:
(ה) וַתָּבֹא אֲרַם דַּמֶּשֶׂק לַעְזוֹר לַהֲדַדְעֶזֶר מֶלֶךְ צוֹבָה וַיַּךְ דָּוִד בַּאֲרָם עֶשְׂרִים וּשְׁנַיִם אֶלֶף אִישׁ:
(ו) וַיָּשֶׂם דָּוִד נְצִבִים בַּאֲרַם דַּמֶּשֶׂק וַתְּהִי אֲרָם לְדָוִד לַעֲבָדִים נוֹשְׂאֵי מִנְחָה וַיֹּשַׁע ה׳ אֶת דָּוִד בְּכֹל אֲשֶׁר הָלָךְ:
(ז) וַיִּקַּח דָּוִד אֵת שִׁלְטֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר הָיוּ אֶל עַבְדֵי הֲדַדְעֶזֶר וַיְבִיאֵם יְרוּשָׁלָם:
(ח) וּמִבָּטַח וּמִבֵּרֹתַי עָרֵי הֲדַדְעֶזֶר לָקַח הַמֶּלֶךְ דָּוִד נְחֹשֶׁת הַרְבֵּה מְאֹד: ס

(ג) וַיַּךְ דָּוִד אֶת הֲדַדְעֶזֶר בֶּן רְחֹב מֶלֶךְ צוֹבָה בְּלֶכְתּוֹ לְהָשִׁיב יָדוֹ בִּנְהַר [פְּרָת][2]: / (ג) וַיַּךְ דָּוִיד אֶת הֲדַדְעֶזֶר מֶלֶךְ צוֹבָה חֲמָתָה בְּלֶכְתּוֹ לְהַצִּיב יָדוֹ בִּנְהַר פְּרָת: (דהי״א)

בְּלֶכְתּוֹ לְהָשִׁיב יָדוֹ בִּנְהַר פְּרָת

יונתן תירגם: ״כַּד אֲזַל לְאַשְׁנָאָה[3] תְּחוּמֵיהּ בִּנְהַר פְּרָת״, כלומר, לשנות

ולהרחיב את גבולו, ובעקבותיו פירש רש״י: ״כתרגומו... שכבש מן הארץ חוץ לגבול ארצו, והרחיב את גבולו״. גם הרד״ק הלך בכיוון זה, אבל הוסיף פרט נוסף: ״כשהלך הדדעזר להשיב גבולו בנהר פרת שהיה משיג גבול ישראל להרחיב גבולו בארצם, וכן תרגם יונתן...״. הרד״ק מנסה לקשר מאורע זה לדברי המשורר בתהילים פרק ס (שהובא לעיל), וזו לשונו: ״וְהֵרַע זה הדדעזר בתחילה לישראל ולקח מארצם - ועל זה אמר דוד ׳אֱלֹהִים זָנַחְתָּנוּ פָּרַצְתָּנוּ׳ וגו׳, ׳הֶרְעַשְׁתָּ[ה] אֶרֶץ פְּצַמְתָּהּ׳ (פסוקים ג–ד) - ועתה בא להעמיד גבולו עד מקום שכבש מארץ ישראל סמוך לנהר פרת. והתחזק דוד עליו עתה ברצון האל והכהו״. פירוש זה, אחרי בקשת המחילה, קשה מכמה וכמה טעמים: א. גבול הארמים לא נזכר, מוזכרת רק היד שמשמעותה שליטה. ב. אין רמז בכתוב כי מסעו של הדדעזר כוון כנגד עם ישראל ג. קשה מאוד להניח כי בתקופה זו גבול ישראל הגיע עד נהר פרת. ד. לפירוש זה לא ברור מה הביא לניצחונו של דוד. הרד״ק שהרגיש בכך הוסיף הסבר מדיליה ׳ברצון האל׳, וצריך עיון, שהרי הכל אך ורק ׳ברצון האל׳ ה. הפרשנות של הרד״ק לפסוקים בתהילים קשה מאוד, שהרי בפרק זה אין כל רמז לסכסוך גבולות או להתקפה ארמית על יישובים ישראלים.

לכן נעדיף את פירושו של ר״י קרא, שכתב: ״בלכתו לְהָשִׁיב אל יָדוֹ ואל חזקתו בְּנְהַר פְּרָת״, כלומר בלכתו של הדדעזר להחזיר לידיו את השליטה והשלטון באזור. לפיכך, נמשיך את הסברנו הקודם ונטען כי פסוק זה הוא המשך ישיר למתואר בפסוק האחרון של פרק י. שם ביאר הנביא כי שליטתו של הדדעזר במלכים שהיו כפופים לו, הווסאלים, התערערה בעקבות מפלתו בקרב חילם. לכן הנביא ממשיך ומבאר בפסוקנו כי דוד ניצל מצב זה ותקף את ממלכתו של הדדעזר מדרום, כאשר זה היה עסוק בניסיון להשליט מחדש את שלטונו על הממלכות הארמיות מצפון, מעבר לפרת[4]. על פי הסברנו, ניצחונו המוחץ של דוד נבע מכך שהדדעזר השאיר את עריו ללא הגנה כשנע צפונה עם צבאו - מתוך מחשבה שדוד לא יעז להתקיפו בארצו. כשהדדעזר חזר, ארצו כבר הייתה בידיו של דוד, ודבר זה

שבר את רוח חייליו - שנפלו כפרי בשל בידי צבא דוד. הסברנו מסביר אפוא גם את המפלה המוחלטת שמתארים הפסוקים הבאים בפירוט.

חֲמָתָה

הכתוב בדברי הימים מוסיף את המילה "חֲמָתָה". לא ברור מה מוסיף פריט מידע זה להבנתנו את שקרה. הרד"ק והמיוחס לרש"י על דברי הימים פירשו שהקרב התרחש בחמת[5].

(ד) וַיִּלְכֹּד דָּוִד מִמֶּנּוּ אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת פָּרָשִׁים וְעֶשְׂרִים אֶלֶף אִישׁ רַגְלִי וַיְעַקֵּר דָּוִד אֶת כָּל הָרֶכֶב וַיּוֹתֶר מִמֶּנּוּ מֵאָה רָכֶב: / (ד) וַיִּלְכֹּד דָּוִיד מִמֶּנּוּ אֶלֶף רֶכֶב וְשִׁבְעַת אֲלָפִים פָּרָשִׁים וְעֶשְׂרִים אֶלֶף אִישׁ רַגְלִי וַיְעַקֵּר דָּוִיד אֶת כָּל הָרֶכֶב וַיּוֹתֵר מִמֶּנּוּ מֵאָה רָכֶב: (דהי"א)

פָּרָשִׁים

יש שהסבירו שהכוונה לרוכבי הסוסים, ויש שהסבירו שהכוונה לסוסים עצמם, שגם הם נקראים פרשים[6]. על פי מה שהסברנו לעיל, דוד שבר את רוח חייליו של הדדעזר, שנסוגו כשהבינו שאין להם להיכן לחזור[7], ולכן דוד היה יכול לקחת כשלל את הסוסים והרכב שלא ניזוקו במלחמה[8].

אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת פָּרָשִׁים / אֶלֶף רֶכֶב וְשִׁבְעַת אֲלָפִים פָּרָשִׁים (דהי"א)

קשה להסביר את ההבדל במספרים. הרד"ק על שמואל (ובעקבותיו גם אברבנאל), הסביר, לשיטתו[9]: "ובדברי הימים 'אֶלֶף רֶכֶב וְשִׁבְעַת אֲלָפִים פָּרָשִׁים', הֵנָּה מנה השרים הגדולים אשר במחנה הדדעזר (1,700), ושם מנה כל הרכב והפרשים (7,000). וכן לא זכר הנה מניין הרכב ושם זכר אותם (1,000)"[10]. לפירושו, קשה מדוע דווקא הרכב, שהוא השלל החשוב ביותר הנזכר גם בסיפא של הפסוקים, לא

נזכר כלל בספר שמואל. לכן נראה להסביר כי המילה ״רֶכֶב״ צריכה להיקרא פעמיים, והפרשים שנימנו בשמואל הם רק שרי העשרות, המפקדים. לכן נקרא ונפרש את הפסוק כך: ״וַיִּלְכֹּד דָּוִד מִמֶּנּוּ אֶלֶף [רכב] וּשְׁבַע מֵאוֹת [מפקדי] פָּרָשִׁים וְעֶשְׂרִים אֶלֶף אִישׁ רַגְלִי וַיְעַקֵּר דָּוִד אֶת כָּל הָרֶכֶב וַיּוֹתֵר מִמֶּנּוּ מֵאָה רָכֶב״.

וַיִּלְכֹּד... וְעֶשְׂרִים אֶלֶף אִישׁ רַגְלִי

יונתן תירגם: ״וַיִּלְכֹּד״ - ״וַאֲחַד״[11], כלומר, ׳ותפס׳. הרד״ק (ובעקבותיו אברבנאל) הסביר: ״ולא אמר ׳ויך׳. נראה כי לא הכה מהם אלא אשר הכה בהלחמם עמהם, ובהתגברו עליהם ונצחם, לכד מהם הסך הזה שאמר, לשבי ולקחת מהם פדיון נפשם, וכן תירגם יונתן: ׳וַיִּלְכֹּד׳ - ׳וַאֲסַר׳, כלומר: אסרם בכבלים עד שפדו עצמן״, ועדיין צריך עיון. לכן, נציע כי ״וַיִּלְכֹּד״ יתפרש בכל אחד מהפרטים לפי ענייננו: הרגם או שלקחם בשבי והפכם לעבדים.

וַיְעַקֵּר דָּוִד אֶת כָּל הָרֶכֶב וַיּוֹתֵר מִמֶּנּוּ מֵאָה רָכֶב

רש״י (ובעקבותיו ר״י קרא, רד״ק, ר״י מטראני ורלב״ג) משבח את דוד המלך על זהירותו במצוות המלך: ״לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים״ (דברים יז, טז). משמעותה של מצווה זו היא איסור על הקמת צבא קבע גדול, המבוסס על מרכבות וסוסים[12].

(ה) וַתָּבֹא אֲרַם דַּמֶּשֶׂק לַעְזֹר לַהֲדַדְעֶזֶר מֶלֶךְ צוֹבָה וַיַּךְ דָּוִד בַּאֲרָם עֶשְׂרִים וּשְׁנַיִם אֶלֶף אִישׁ:

ארם דמשק, בת בריתו של הדדעזר מלך ארם צובא, הייתה אחת מבין הממלכות הארמיות החזקות ביותר. לכן, בפסוק הבא היא נקראת ארם סתם[13]. כך קבע בפשטות, כמה דורות מאוחר יותר, הנביא ישעיהו (ז, ח) שאמר: ״כִּי רֹאשׁ אֲרָם דַּמֶּשֶׂק״[14]. כאשר הבינו אנשי ארם דמשק כי מפלתו השנייה של הדדעזר מסכנת גם אותם, הם ניסו לחוש לעזרתו, אך דוד הביס גם את צבאם הגדול והכה עשרים

ושניים אלף איש מהם.

דַּמֶּשֶׂק

בספר דברי הימים, נזכרת דַּמֶּשֶׂק בצורה הארמית דַּרְמֶשֶׂק[15].

(ו) וַיָּשֶׂם דָּוִד נְצִבִים[16] בַּאֲרַם דַּמֶּשֶׂק וַתְּהִי אֲרָם לְדָוִד לַעֲבָדִים נוֹשְׂאֵי מִנְחָה וַיֹּשַׁע ה׳ אֶת דָּוִד בְּכֹל אֲשֶׁר הָלָךְ׃

נְצִבִים

יונתן תירגם: ״וּמַנֵי דָּוִד אִסְטַרְטִיגִין בַּאֲרַם דַּמֶּשֶׂק״, משמע: מושלים צבאיים, וכן פירש ר״י קרא: ״שומרים למשול בהם, שלא ימרדו בו״. לרלב״ג ברור שהיו מאנשי דוד. אומנם, ייתכן להסביר כי דוד מינה בדמשק מושלים מבני ארם שסרו למשמעתו.

פסוק זה הוא פסוק סיכום המדגיש שלוש נקודות חשובות:

א. נציגיו של דוד משלו מעתה על ארם והם ישבו בדמשק[17].

ב. הארמים שילמו מס לדוד.

ג. הקב״ה סייע בידי דוד בכל אשר פנה. הביטוי: ״וַיֹּשַׁע ה׳ אֶת דָּוִד בְּכֹל אֲשֶׁר הָלָךְ״, מופיע שוב בפרקנו, גם כסיכום לניצחון על אדום (פסוק יד).

(ז) וַיִּקַּח דָּוִד אֶת שִׁלְטֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר הָיוּ אֶל עַבְדֵי הֲדַדְעָזֶר וַיְבִיאֵם יְרוּשָׁלִָם׃ (ח) וּמִבֶּטַח וּמִבֵּרֹתַי עָרֵי הֲדַדְעָזֶר לָקַח הַמֶּלֶךְ דָּוִד נְחֹשֶׁת הַרְבֵּה מְאֹד׃ ס / (ח) וּמִטִּבְחַת וּמִכּוּן עָרֵי הֲדַדְעֶזֶר לָקַח דָּוִיד נְחֹשֶׁת רַבָּה מְאֹד בָּהּ עָשָׂה שְׁלֹמֹה אֶת יָם הַנְּחֹשֶׁת וְאֶת הָעַמּוּדִים וְאֵת כְּלֵי הַנְּחֹשֶׁת׃ (דהי״א)

בעקבות ניצחונו במערכה השלישית והאחרונה כנגד הארמים, לקח דוד המלך שלל רב. דוד, כמו שמפורש בהמשך, הקדיש את השלל לצורך בניין המקדש וכליו[18]. ייתכן לומר שגם כאן הכתוב מדגיש כי דוד הקפיד שלא לעבור על האיסור של ״וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה לוֹ מְאֹד״ (דברים יז, יז)[19].

שִׁלְטֵי הַזָּהָב

פירש רש״י (ובעקבותיו ר״י מטראני): ״אני אומר: שלטים הם אשפות שנותנין בהם חצים, כמה דאת אמר ׳הָבְרוּ הַחִצִּים מִלְּאוּ הַשֶּׁלָטִים׳ (ירמיהו נא, יא)״. לעומתו, ר״י קרא (ורד״ק בעקבותיו) ביאר: ״זה הוא ׳צִנָּה׳ (מל״א א, טז), שהוא עגול״, כלומר: מגיני זהב. ניתן להביא חיזוק לפירוש זה מהפסוק הבא: ״כְּמִגְדַּל דָּוִיד צַוָּארֵךְ בָּנוּי לְתַלְפִּיּוֹת אֶלֶף הַמָּגֵן תָּלוּי עָלָיו כֹּל שִׁלְטֵי הַגִּבּוֹרִים״ (שיר השירים ד, ד).

וּמְבֻּטַח וּמְבֻּרֹתַי / וּמִטְבָּחַת וּמִכּוּן (דהי״א)

פירש הרד״ק: ״׳בֻּטַח׳ ו׳טִבְחַת׳ אחד, אלא שהתיבות הפוכות״, ״וּמְבֻּרֹתַי״ - ״וּמִכּוּן״: ״שני שמות היו להם״. לפי זה מדובר בשתי ערים להן שני שמות[20].

לָקַח דָּוִיד נְחֹשֶׁת רַבָּה מְאֹד בָּהּ עָשָׂה שְׁלֹמֹה אֶת יָם הַנְּחֹשֶׁת וְאֶת הָעַמּוּדִים וְאֵת כְּלֵי הַנְּחֹשֶׁת: (דהי״א)

הכתוב מדגיש כי דוד לקח את הנחושת כשלל, אבל שלמה הוא זה שהשתמש בה לצורך בניין המקדש. ייתכן שיש כאן הרבה יותר מרמז לכך שתוספות הנחושת שהוסיף שלמה המלך בחצר המקדש, לא היו כלולות בתוכניות שאביו הכין עבורו. רשימת התוספות שעליהן הייתה נבואה נמצאת בפסוקים הבאים: ״הַכֹּל בִּכְתָב מִיַּד ה׳ עָלַי הִשְׂכִּיל כֹּל מַלְאֲכוֹת הַתַּבְנִית... וַיִּתֵּן דָּוִיד לִשְׁלֹמֹה בְנוֹ אֶת תַּבְנִית הָאוּלָם וְאֶת בָּתָּיו וְגַנְזַכָּיו וַעֲלִיֹּתָיו וַחֲדָרָיו הַפְּנִימִים וּבֵית הַכַּפֹּרֶת: וְתַבְנִית כֹּל אֲשֶׁר הָיָה רָוּחַ עִמּוֹ לְחַצְרוֹת בֵּית ה׳ וּלְכָל הַלְּשָׁכוֹת סָבִיב לְאֹצְרוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים וּלְאֹצְרוֹת הַקֳּדָשִׁים: ...לַזָּהָב בַּמִּשְׁקָל... וְלִמְנֹרוֹת הַכֶּסֶף בְּמִשְׁקָל לִמְנוֹרָה וְנֵרֹתֶיהָ כַּעֲבוֹדַת מְנוֹרָה וּמְנוֹרָה״ (דהי״א כח, יא–יט). הרשימה איננה כוללת כלים מנחושת, ובוודאי שלא מערכת שלמה וחדשה של כלים מנחושת בחצר, הנזכרים בפסוקינו. התוספות הללו בחצר מלמדות אותנו על הבדל נוסף[21], עקרוני, בין תפיסת המקדש של דוד המלך לבין תפיסת המקדש של בנו, המלך שלמה[22].

הסכם השלום עם תעי מלך חמת וסיכום נושא השלל

(ט) וַיִּשְׁמַע תֹּעִי מֶלֶךְ חֲמָת כִּי הִכָּה דָוִד אֵת כָּל חֵיל הֲדַדְעָזֶר:
(י) וַיִּשְׁלַח תֹּעִי אֶת יוֹרָם בְּנוֹ אֶל הַמֶּלֶךְ דָּוִד לִשְׁאָל לוֹ לְשָׁלוֹם וּלְבָרְכוֹ עַל אֲשֶׁר נִלְחַם בַּהֲדַדְעָזֶר וַיַּכֵּהוּ כִּי אִישׁ מִלְחֲמוֹת תֹּעִי הָיָה הֲדַדְעָזֶר וּבְיָדוֹ הָיוּ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב וּכְלֵי נְחֹשֶׁת:
(יא) גַּם אֹתָם הִקְדִּישׁ הַמֶּלֶךְ דָּוִד לַה' עִם הַכֶּסֶף וְהַזָּהָב אֲשֶׁר הִקְדִּישׁ מִכָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר כִּבֵּשׁ:
(יב) מֵאֲרָם וּמִמּוֹאָב וּמִבְּנֵי עַמּוֹן וּמִפְּלִשְׁתִּים וּמֵעֲמָלֵק וּמִשְׁלַל הֲדַדְעָזֶר בֶּן רְחֹב מֶלֶךְ צוֹבָה:

(ט) וַיִּשְׁמַע תֹּעִי מֶלֶךְ חֲמָת כִּי הִכָּה דָוִד אֵת כָּל חֵיל הֲדַדְעָזֶר:

וַיִּשְׁמַע תֹּעִי מֶלֶךְ חֲמָת

ארם חמת שכנה מצפון לארם צובא ולארם דמשק. כמו הדדעזר, כך תעי היה אחד המלכים החשובים בארם בכלל, ובממלכתו שמרכזה בעיר חמת בפרט[23]. עירו חמת תפסה גם היא מקום חשוב, והיא נזכרת פעמים רבות בתנ"ך[24] ואף זכתה לתואר המכובד "חֲמַת רַבָּה" (עמוס ו, ב)[25].

כִּי הִכָּה דָוִד אֵת כָּל חֵיל הֲדַדְעָזֶר

אחרי שלוש מערכות, חיסל דוד את כל צבאו של הדדעזר, מלך ארם צובא.

(י) וַיִּשְׁלַח תֹּעִי אֶת יוֹרָם בְּנוֹ אֶל הַמֶּלֶךְ דָּוִד לִשְׁאָל לוֹ לְשָׁלוֹם וּלְבָרְכוֹ עַל אֲשֶׁר נִלְחַם בַּהֲדַדְעָזֶר וַיַּכֵּהוּ כִּי אִישׁ מִלְחֲמוֹת תֹּעִי הָיָה הֲדַדְעָזֶר וּבְיָדוֹ הָיוּ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב וּכְלֵי נְחֹשֶׁת:

כבר הזכרנו לעיל כמה פעמים, כי הכלל החזק ביותר בנושא יחסי החוץ של המדינות הוא: ׳אויב אויבי הוא ידידי׳. הצלחותיו של דוד וניצחונותיו המשכנעים מול אויבו של תעי, הדדעזר, הביאו את תעי לשלוח את יורם בנו אל דוד המלך, כדי לכרות עמו ברית.

וּבְיָדוֹ הָיוּ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב וּכְלֵי נְחֹשֶׁת

הברית בין דוד המלך ותעי מלך חמת משמעותה הפיכת תעי לווסאל המעלה מס, וכך אכן פירש הרד״ק (בפירוש השני) את המשך הפסוק: ״וּלְבָרֲכוֹ - ולשאת לפניו מנחה... כי המנחה נקראת ברכה, כמו ׳קַח נָא אֶת בִּרְכָתִי׳ (בראשית לג, יא)״.

וַיִּשְׁלַח תֹּעִי אֶת יוֹרָם בְּנוֹ / וַיִּשְׁלַח אֶת הֲדוֹרָם בְּנוֹ (דהי״א)

חילוף השמות בין ספר שמואל וספר דברי הימים מלמד אותנו דבר חשוב: ״הֲדוֹרָם״ פירושו ׳הדד הוא רם׳, כאשר הדד הוא אליל הרעם[26]. רבים ממלכי ארם כונו הדד או בן הדד[27], כלומר: מי שמולך בחסות אליל זה או מייצג אותו[28]. שינוי שמו של הדורם לשם יורם מרמז על שינוי כיוון מבחינה רוחנית. הכנסת חלק משמו של הקב״ה (״יו״) לתוך שמו של הנסיך הארמי, משמעותה הכרה של הארמים במלכותו של הקב״ה, בבחינת: ״וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו ויאמר כל אשר נשמה באפו, ה׳ אלהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה״ (תפילת ראש השנה, על פי: ישעיהו ב, כב).

לִשְׁאָל לוֹ לְשָׁלוֹם וּלְבָרֲכוֹ

ייתכן שההשפעה הרוחנית על תעי וממלכתו, שהזכרנו לעיל, רמוזה גם בדברי הרד״ק (בפירוש הראשון) הבאים: ״וּלְבָרֲכוֹ - שיצליחהו האל במלחמותיו״.

(יא) גַּם אֹתָם הִקְדִּישׁ הַמֶּלֶךְ דָּוִד לַה׳ עִם הַכֶּסֶף וְהַזָּהָב אֲשֶׁר הִקְדִּישׁ מִכָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר כִּבֵּשׁ:

(יב) מֵאֲרָם וּמִמּוֹאָב וּמִבְּנֵי עַמּוֹן[29] וּמִפְּלִשְׁתִּים וּמֵעֲמָלֵק[30] וּמִשְׁלַל הֲדַדְעֶזֶר בֶּן רְחֹב מֶלֶךְ צוֹבָה: / גַּם אֹתָם הִקְדִּישׁ הַמֶּלֶךְ דָּוִיד לַיהוָה עִם הַכֶּסֶף וְהַזָּהָב אֲשֶׁר נָשָׂא מִכָּל הַגּוֹיִם מֵאֱדוֹם וּמִמּוֹאָב וּמִבְּנֵי עַמּוֹן וּמִפְּלִשְׁתִּים וּמֵעֲמָלֵק: (דהי"א)

פסוקים אלה מסכמים את ניצחונותיו של דוד המלך על כל עמי האזור וגם את כמויות השלל הגדולות שנפלו בידיו. שלל זה הוקדש עקרונית ומעשית לצורך בניין המקדש, שכאמור לעיל[31], היה אחד הדברים החשובים ביותר בחיי דוד. כך סיכם את הדברים "פרשנדתא", רש"י: "כל הפרשיות הללו סמכן אצל פרשה של בית המקדש (פרק ז) לפי שמכל המלחמות הללו קיבץ הקדשות לצרכי הבית"[32]. יתכן והשמטת ארם בדברי הימים היא מכיוון שכאן נזכרים הגויים שמהם נלקח שלל בנוסף על ארם.

המלחמה באדום והסיכום

(יג) וַיַּעַשׂ דָּוִד שֵׁם בְּשׁוּבוֹ מֵהַכּוֹתוֹ אֶת אֲרָם בְּגֵיא מֶלַח שְׁמוֹנָה עָשָׂר אָלֶף:
(יד) וַיָּשֶׂם בֶּאֱדוֹם נְצִבִים בְּכָל אֱדוֹם שָׂם נְצִבִים וַיִּהְיוּ כָל אֱדוֹם עֲבָדִים לְדָוִד וַיּוֹשַׁע ה' אֶת דָּוִד בְּכֹל אֲשֶׁר הָלָךְ:

(יג) וַיַּעַשׂ דָּוִד שֵׁם בְּשׁוּבוֹ מֵהַכּוֹתוֹ אֶת אֲרָם בְּגֵיא מֶלַח שְׁמוֹנָה עָשָׂר אָלֶף: / (יב) וְאַבְשַׁי בֶּן צְרוּיָה הִכָּה אֶת אֱדוֹם בְּגֵיא הַמֶּלַח שְׁמוֹנָה עָשָׂר אָלֶף: (דהי"א)

וַיַּעַשׂ דָּוִד שֵׁם

יונתן תירגם: "וּכְנַשׁ דָּוִד מַשְׁרְיָן", כלומר, כינס את מחנהו–[33]צבאו. רש"י (ובעקבותיו ר"י קרא ור"י מטראני) פירש: "שקבר את ההרוגים שהרג באדום, והוא שם טוב לישראל שקוברים את אויביהם. וכן הוא אומר במלחמת גוג ומגוג 'וְקָבְרוּ כָּל עַם הָאָרֶץ וְהָיָה לָהֶם לְשֵׁם'

(יחזקאל לט, יג). ומנין שקברם דוד? שנאמר בספר מלכים (א׳ יא, טו) ׳וַיְהִי בִּהְיוֹת יוֹאָב בַּאֲדוֹם[34] בַּעֲלוֹת יוֹאָב שַׂר הַצָּבָא לְקַבֵּר אֶת הַחֲלָלִים׳. לפירושו, עשיית שם פירושה עשיית מעשה שגורם לשם טוב לעם ישראל, וממילא לקידוש השם. לעומתו, הרד״ק ביאר: ״כי נצח מלחמה גדולה ויצא שמו בעמים״.

וַיַּעַשׂ דָּוִד שֵׁם בְּשׁוּבוֹ מֵהַכּוֹתוֹ אֶת אֲרָם

ההצלחה הכבירה כנגד הארמים, היא שאִפשרה לדוד ״לטפל״ באויבים המסוכנים פחות, ללא חשש של מלחמה מלפנים ומאחור עקב סיוע ארמי[35] לכן, את הפסוק בספר שמואל צריך לקרוא כך: ״וַיַּעַשׂ דָּוִד שֵׁם בְּשׁוּבוֹ מֵהַכּוֹתוֹ אֶת אֲרָם, (ויך את אדום[36]) בְּגֵיא מֶלַח שְׁמוֹנָה עָשָׂר אָלֶף״, זאת לאור המפורש בפסוק המקביל בדברי הימים א׳: ״וְאַבְשַׁי בֶּן צְרוּיָה **הִכָּה אֶת אֱדוֹם** בְּגֵיא הַמֶּלַח שְׁמוֹנָה עָשָׂר אָלֶף״ (יח, יב).

כדי להשלים את התמונה נצטט גם פסוקים מקבילים מספר תהילים (ס, א-ב), שבדבריו עסקנו לעיל[37]:

(א) לַמְנַצֵּחַ עַל שׁוֹשַׁן עֵדוּת מִכְתָּם לְדָוִד לְלַמֵּד:
(ב) **בְּהַצּוֹתוֹ אֶת אֲרַם נַהֲרַיִם וְאֶת אֲרַם צוֹבָה וַיָּשָׁב יוֹאָב וַיַּךְ אֶת אֱדוֹם בְּגֵיא מֶלַח שְׁנֵים עָשָׂר אָלֶף:**

מתוך עיון בפסוקים המקבילים - בשמואל, בדברי הימים ובתהילים - צריך להבין: מי היכה (דוד, אבישי או יואב) וכמה הוכו (18 אלף או 12 אלף)? - המדרש (בראשית רבה [תיאודור-אלבק] פרשת ויצא, פרשה עד) אינו מסביר את ההבדל בזהות המכֶּה, אלא רק את ההבדל במספר המוכים. וזו לשונו: ״כתוב אחד (תהילים) אומר: ׳שְׁנֵים עָשָׂר אָלֶף׳, וכתוב אחד (בשמואל ודברי הימים) אומר: ׳שְׁמוֹנָה עָשָׂר אָלֶף׳, אלא שתי מלחמות היו, אחת של שנים עשר אלף ואחת של שמנה עשר אלף״. ייתכן שהמדרש נסמך על הביטוי בתהילים, ״וַיָּשָׁב״, שמקבל

את המשמעות הבאה: ׳ושוב חזר יואב והכה עוד שנים עשר אלף אדומים בגיא מלח׳. אכן, קצת קשה: מדוע אין רמז נוסף בכתובים להתרחשותם של שני קרבות? אף על פי כן, רש״י בפירושו על ספר שמואל מצטט את המדרש ומסיק: ״אמור מעתה שתי מלחמות היו״, ולדבריו, בסך הכולל נהרגו שלושים אלף אדומיים בשני הקרבות. בפירושו על ספר תהילים[38], לעומת זאת, רש״י מפרש בצורה שונה: ״וַיָּשָׁב יוֹאָב וַיַּךְ אֶת אֱדוֹם וגו׳ - שמנה עשר אלף הכתובים במלכים (כלומר בשמואל ב׳, פרק ח, ובדברי הימים א׳, פרק יח) הרג אבישי פעם ראשונה ששת אלפים, ויואב שנים עשר אלף כששב מהכות את ארם״. לפי זה צבאו של דוד הרג בסך הכולל רק שמונה עשר אלף אדומים: ששת אלפים מהם נהרגו בידי אבישי, במלחמה הראשונה, ושניים עשר אלף - בידי יואב, במלחמה השנייה. עדיין לא ברור למה כתוב בדבה״י שאבישי היכה שמונה עשר אלף? יתכן שגם על תמיהה זו עונה אברבנאל שאיננו רואה סיבה שמכריחה להסביר שהיו שתי מלחמות, והוא מגדיר פירוש זה במילים ״והוא זר אצלי״. לכן הוא מסביר: ״ונראה שהמלחמה הזאת אבישי התחיל אותה והכה ששת אלפים ושב יואב והשלימה והכה שנים עשר אלף, ועל היסוד הזה יתישבו הפסוקים, כי כאן ייחס המלחמה לדוד להיותו המלך ובידו הכל. ואמר שמונה עשר אלף שהם כלם, ובדברי הימים ייחס אותה לאבישי להיותו בפרט המתחיל אותה, ובספר תהלים זכר מה שעשה יואב בעצמו, ולפי שהוא השלים מה שהתחיל אבישי. לכן אמר שם ׳וַיָּשָׁב יוֹאָב וַיַּךְ אֶת אֱדוֹם׳, כי שב להשלים מה שהתחיל אבישי״. לדבריו, היה רק קרב אחד והוא התנהל עם חזרתו של צבא דוד מהמלחמה (כנראה השנייה) כנגד הארמים; בקרב אחד זה הוכו שמונה עשר אלף אדומים, שליש מהם בידי אבישי ושני שלישים בידי יואב, וכך יסתדרו גם שאלת המספרים, גם שאלת הַמַּכָּה וגם הביטוי ״וַיָּשָׁב״[39].

בְּגֵיא מֶלַח

מסתבר מאוד, כמו שהסברנו לעיל, כי בחזרתו של צבא דוד מקרב

חילם, נוצלה ההצלחה כדי להבטיח את ביטחון מדינתו של דוד מכיוון מזרח. העמונים, המואבים והאדומים הוכו. נראה שהקרב נגד האדומים התרחש באזור דרום ים המלח, שם נחל זרד משמש כגבול הצפוני של ארץ אדום[40]. ייתכן שמלחמת ארבעת המלכים נגד חמשת המלכים בימי אברהם אבינו התרחשה גם היא במקום זה, ככתוב: "כָּל אֵלֶּה חָבְרוּ אֶל עֵמֶק הַשִּׂדִּים הוּא יָם הַמֶּלַח" (בראשית יד, ג), כאשר "גיא" = עמק. במקום זה התרחש גם הקרב שבו הביס אמציה מבית דוד את מלך אדום (מל"א יד, ז; דהי"ב כה, יא), והחזיר חזרה את השליטה באדום לידי ממלכת יהודה[41].

(יד) וַיָּשֶׂם בֶּאֱדוֹם נְצִבִים בְּכָל אֱדוֹם שָׂם נְצִבִים וַיִּהְיוּ כָל אֱדוֹם עַבָדִים לְדָוִד / (יג) וַיָּשֶׂם בֶּאֱדוֹם נְצִיבִים וַיִּהְיוּ כָל אֱדוֹם עֲבָדִים לְדָוִיד (דהי"א)

המפרשים התלבטו בשאלה מה הם הנציבים, ומדוע הצבתם נזכרת פעמיים בספר שמואל "וַיָּשֶׂם בֶּאֱדוֹם נְצִבִים בְּכָל אֱדוֹם שָׂם נְצִבִים", וכן מה עוד הוסיף הכתוב בציינו: "וַיִּהְיוּ כָל אֱדוֹם עֲבָדִים לְדָוִד".

נְצִבִים

במדרש (דברים רבה [וילנא] פרשת דברים, פרשה א) הובאו שתי דעות: "מהו 'נְצִבִים'? ר' סימון אמר: קסטרס (= מושלים), רבנן אמרי: אדריאנטין (= אנדרטאות, אולי של דוד שסימלו את שלטונו)". יונתן תירגם: "וּמַנֵּי בֶּאֱדוֹם אִסְטַרְטִיגִין", כלומר: מושלים צבאיים, כדעה הראשונה במדרש. רש"י הלך גם הוא בדעה זו ופירש: "נְצִבִים - פקידים לגבות מס", ואילו המיוחס לרש"י פירש: "וַיָּשֶׂם בֶּאֱדוֹם נְצִבִים - שלטונים שלא רצה להמליך עליהם מלך", משמע שהבין שדוד מינה נציבים מבני המקום, שישלטו בעמם כווסאלים ויהיו בני חסות שלו[42].

את השאלה מדוע הכתוב חוזר פעמיים על הצבת הנציבים, תירץ הרד"ק כך: "לפי שאמר 'וַיָּשֶׂם [דָּוִד] נְצִבִים בַּאֲרַם דַּמֶּשֶׂק' (לעיל, ו)

אמר: 'בְּכָל אֱדוֹם', שלא תחשוב כי במקום אחד באדום שם נציבים, כמו בארם דמשק שלא שם בשאר ארם, אלא 'בְּכָל אֱדוֹם שָׂם נְצִבִים'". אכן, גם אחרי הסברו עדיין קשה, שהרי היה יכול הכתוב לומר רק 'בכל אדום שם נציבים', ולוותר על הכפילות. אברבנאל ניסה להסביר כך: "והודיע שלא שם אותם הנציבים שמושלים פעם אחת, אבל פעמים הרבה שם אותם, ולזה אמר 'וַיָּשֻׂמוּ בֶּאֱדוֹם נְצִבִים בְּכָל אֱדוֹם שָׂם נְצִבִים', להורות על הִשנות הפעמים ששמם, שהוא מה שיורה ממשלתו על אדום אחרי שפעמים רבות שם עליהם נציבים", ועדיין הדבר צריך עיון.

אנו נציע כי פסוקים אלו קשורים למאבק שבין עם ישראל והאדומים, ששורשיו עמוקים ויסודם במאבק בין יעקב ועשו, שהתחיל בבטן אימם רבקה.

כשהלכה רבקה לדרוש את ה', התשובה שקיבלה הייתה: "וַיֹּאמֶר ה' לָהּ שְׁנֵי גוֹיִם[43] בְּבִטְנֵךְ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ וּלְאֹם מִלְאֹם יֵאֱמָץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר" (בראשית כה, כג). חז"ל (מגילה ו, ע"א), הסבירו בדרך משל: "קסרי וירושלים, אם יאמר לך אדם: חרבו שתיהן - אל תאמן, ישבו שתיהן - אל תאמן. חרבה קסרי וישבה ירושלים, חרבה ירושלים וישבה קסרי - תאמן. שנאמר: 'אִמְלְאָה הָחֳרָבָה' (יחזקאל כו, ב): אם מליאה זו - חרבה זו; אם מליאה זו - חרבה זו. רב נחמן בר יצחק אמר מהכא: 'וּלְאֹם מִלְאֹם יֵאֱמָץ'".

המאבק בין שני האחים, יעקב איש תם ועשו האדמוני, מלווה וילווה את ההיסטוריה של עם ישראל מאז היוולדו ועד ימות המשיח, אז תתקיים נבואת בלעם: "וְהָיָה יְרֵשָׁה שֵׂעִיר אֹיְבָיו וְיִשְׂרָאֵל עֹשֶׂה חָיִל"[44](במדבר כד, יח). ארץ אדום הגרעינית שכנה בהרים שממזרח לקו השבר הסורי-אפריקני, מדרום לים המלח ועד למפרץ אילת. כאשר ידם של בני עשו גברה, הם השתלטו גם על מה שמכונה בימינו "הנגב", על השטחים שממערב לקו השבר. הכתוב מדגיש כי עקב ניצחונו המוחץ של דוד, שלטונו של עם ישראל השתרע לא רק על אדום המערבית-הנגב, אלא על כל ארץ אדום - כולל מה שמכונה היום "הרי אדום". נראה שעקב תנאי השטח הקשים, ארכה מלחמה זו

שישה חודשים[45], כפי שמפורש בספר מלכים א׳: ״וַיְהִי בְּהִיוֹת דָּוִד אֶת אֱדוֹם בַּעֲלוֹת יוֹאָב שַׂר הַצָּבָא לְקַבֵּר אֶת הַחֲלָלִים וַיַּךְ כָּל זָכָר בֶּאֱדוֹם: כִּי שֵׁשֶׁת חֳדָשִׁים יָשַׁב שָׁם יוֹאָב וְכָל יִשְׂרָאֵל עַד הִכְרִית כָּל זָכָר בֶּאֱדוֹם״ (יא, טו–טז). בסופו של המאבק, שלטונו של דוד המלך על אדום היה מוחלט: ״וַיְהִי כָל אֱדוֹם עֲבָדִים לְדָוִד״.

בגלל המשמעות ההיסטורית והרוחנית של הניצחון על האדומים[46] הוא מופיע בסוף הרשימה, לפני ההכרזה המסכמת: ״וַיּוֹשַׁע ה׳ אֶת דָּוִיד בְּכֹל אֲשֶׁר הָלָךְ״.

כאמור לעיל, הכרזה זו משמשת כעין ״פזמון״, המלווה את סיפור הצלחותיו המרשימות של דוד המלך, המסוכמות בפרק זה.

סיכום הקרבות וסדר הזמנים

כדי להקל על הלומדים, נסכם בקיצור את סדר הזמנים של המאורעות והמלחמות על פי הצעתנו:

א. המאורע הראשון היה הפגיעה במשלחת המנחמים ששלח דוד למלך העמונים, חנון בן נחש, לאחר מות אביו. העמונים היו עצמאיים ודוד היה בראשית דרכו מכל הבחינות, ולכן העמונים הרשו לעצמם לזלזל בו ובמשלחתו הדיפלומטית (שמו״ב י, א–ה). בשלב זה דוד עדיין לא נלחם בארץ פלישתים, לא במואבים, לא באדומים וכמובן שלא בארמים שהיוו יחד מעצמה.

ב. העמונים, שבמחשבה שנייה חששו מתגובתו של דוד, כרתו ברית עם המואבים, שכרו צבא ארמי והכינו לצבא דוד מארב בארץ מואב, מדרום למידבא (שם, ו; דהי״א יט, ו–ז)

ג. דוד, שלא היה מודע לשיתוף הפעולה בין העמונים, המואבים והארמים, שלח את צבא הגיבורים לבדו, בראשות יואב ואבישי, כדי להעניש את העמונים. צבא הגיבורים בחר במסלול התנועה הדרומי אל היעד (כמו ששיערו העמונים)

ונפל למארב שהכינו לו. רק אמונה גדולה בקב"ה וגבורה בקרב, אִפשרו את היחלצות צבא הגיבורים וחזרתו לירושלים (שמו"ב י, ז-יד; דהי"א יט, ח-טו)

ד. הארמים הבינו שדוד מסכן אותם, ולכן התאחדו תחת שר צבא הדדעזר ושלחו צבא גדול, שכלל מרכבות ופרשים, לאזור חילם שבדרום רמת הגולן (שמו"ב י, טז; דהי"א יט, טז).

ה. דוד איחד את עם ישראל ויצא בראש צבאו אל הגלעד. משם טיפסו חייליו לכיוון רמת הגולן, ולקראת סוף הטיפוס החלה רעידת אדמה חזקה לזעזע את האזור. הסוסים של צבא ארם נבהלו והצבא הארמי החל להימלט. ודוד ניצל את התזמון המופלא - הנס - והיכה בארמים מכה ניצחת (שמו"ב י, יז-יח; דהי"א יט, יז-יח; תהילים ס[47], א-ט).

ו. הממלכות הארמיות הקטנות, שעד כה חסו תחת כנפי הדדעזר, התחילו מעתה להעלות מס לדוד, וגם הממלכות הקטנות מעבר לנהר פרת מרדו בהדדעזר (שמו"ב י, יט; דהי"א יט, יט).

ז. בחזרתו מחילם, העניש דוד את המואבים והיכה גם את האדומים (תהילים ס, ב; שם, י-יא; שמו"ב ח, ב; שם, יג-יד). נראה שבשלב זה שלח דוד את הצבא בראשות יואב לכבוש את רבת עמון ולהעניש את העמונים שהתבצרו בבירתם (שמו"ב פרק יא)[48].

ח. דוד ניצל את המרידות בהדדעזר והיכה סופית את ממלכתו ואת ממלכת ארם דמשק. כתוצאה מכך תעי מלך חמת הפך להיות ווסאל של דוד. דוד היכה מכה ניצחת גם את הפלישתים בארצם וכבש את גת עירו של אכיש. בסיומם של מאורעות אלו, הפכה ממלכתו של דוד לממלכה החזקה ביותר במזרח התיכון[49](שמו"ב ח א-י).

סיכום מלכות דוד וממשלותיו

(טו) וַיִּמְלֹךְ דָּוִד עַל כָּל יִשְׂרָאֵל וַיְהִי דָוִד עֹשֶׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה לְכָל עַמּוֹ:
(טז) וְיוֹאָב בֶּן צְרוּיָה עַל הַצָּבָא וִיהוֹשָׁפָט בֶּן אֲחִילוּד מַזְכִּיר:
(יז) וְצָדוֹק בֶּן אֲחִיטוּב וַאֲחִימֶלֶךְ בֶּן אֶבְיָתָר כֹּהֲנִים וּשְׂרָיָה סוֹפֵר:
(יח) וּבְנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע וְהַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי וּבְנֵי דָוִד כֹּהֲנִים הָיוּ:

(טו) וַיִּמְלֹךְ דָּוִד עַל כָּל יִשְׂרָאֵל וַיְהִי דָוִד עֹשֶׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה לְכָל עַמּוֹ:
בפסוק זה מסכם הנביא את מלכות דוד, תוך הדגשת שתי נקודות:

א. דוד הצליח לאחד את כל עם ישראל תחת מלכותו. ניתן להבין עד כמה הישג זה משמעותי אם נשים לב לעובדה שבתקופה שבין מנהיגותו של יהושע בן נון לבין חורבן בית ראשון, תקופה שאורכה כאלף שנה, העם היה מאוחד תחת שלטון עצמאי אחד במשך פרק זמן של כ-70 שנה בלבד[50].

ב. מלכות דוד התבססה על שני עקרונות רוחניים: המשפט והצדקה. הגמרא מקשה (סנהדרין ו ע"ב): "והלא כל מקום שיש משפט - אין צדקה, וצדקה - אין משפט!"[51] אכן, נענה ונאמר כי פסוק זה משמש גם כהכרזה כי חזונו של אברהם אבינו התממש, שהרי כך מגדירה התורה את שאיפותיו של הקב"ה אודות אבי האומה: "וְאַבְרָהָם הָיוֹ יִהְיֶה לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם וְנִבְרְכוּ בוֹ כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ: כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת **צְדָקָה וּמִשְׁפָּט** לְמַעַן הָבִיא ה' עַל אַבְרָהָם אֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר עָלָיו" (בראשית יח, יח-יט). השילוב הנפלא בין הדין והחסד, החוק והרגישות, הכלל והיוצא מן הכלל, הם שאִפשרו לדוד לבנות מדינה יהודית שהייתה אור לגויים, כפי שהכריזה מלכת שבא כשבאה לבקר את המלך שלמה, בנו, דור אחד מאוחר יותר: "יְהִי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּרוּךְ אֲשֶׁר חָפֵץ בְּךָ לְתִתְּךָ עַל כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל בְּאַהֲבַת ה' אֶת יִשְׂרָאֵל לְעֹלָם וַיְשִׂימְךָ לְמֶלֶךְ לַעֲשׂוֹת **מִשְׁפָּט וּצְדָקָה**" (מל"א

י, ט). כך גם מסביר הנביא ירמיהו (כב, א-ד) את דרישותיו של הקב"ה ממלכי בית דוד: "כֹּה אָמַר ה' רֵד בֵּית מֶלֶךְ יְהוּדָה וְדִבַּרְתָּ שָׁם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה: וְאָמַרְתָּ שְׁמַע דְּבַר ה' מֶלֶךְ יְהוּדָה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסֵּא דָוִד אַתָּה וַעֲבָדֶיךָ וְעַמְּךָ הַבָּאִים בַּשְּׁעָרִים הָאֵלֶּה: כֹּה אָמַר ה' עֲשׂוּ **מִשְׁפָּט וּצְדָקָה** וְהַצִּילוּ גָּזוּל מִיַּד עָשׁוֹק וְגֵר יָתוֹם וְאַלְמָנָה אַל תּוֹנוּ אַל תַּחְמֹסוּ וְדָם נָקִי אַל תִּשְׁפְּכוּ בַּמָּקוֹם הַזֶּה: כִּי אִם עָשׂוֹ תַּעֲשׂוּ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וּבָאוּ בְשַׁעֲרֵי הַבַּיִת הַזֶּה מְלָכִים יֹשְׁבִים לְדָוִד עַל כִּסְאוֹ רֹכְבִים בָּרֶכֶב וּבַסּוּסִים הוּא וַעֲבָדָיו[52] וְעַמּוֹ". לסיום, נביא גם את דברי הרלב"ג על פסוקנו: "הנה 'צְדָקָה' יאמר על יותר ממה שיאמר 'מִשְׁפָּט', כי למשפט יהיה מה שיחוייב לפי הדין, והצדקה תהיה מה שיחוייב לפי המדות השלימות מההגעה לכל איש הראוי לו, אם לחסד אם למשפט".

ממשלות דוד

שלוש ממשלות של דוד מפורטות בכתובים: הממשלה הראשונה מופיעה בסוף פרק כז של דברי הימים א'. והממשלה השנייה נמצאת בסוף פרקנו והממשלה השלישית נמצאת בסוף פרק כ של ספר שמואל ב'. נציע ונשתדל להוכיח, כי זה סדר הממשלות גם מבחינת סדר הזמנים. אם אכן דברינו נכוחים, הרי שהצבת הממשלות השנייה והשלישית דווקא במיקום זה בספר, מסמנת גם את חלוקת ספר שמואל ב' - 'דברי דוד האחרונים' - לשלושה תתי-ספרים: פרקים א-ח, פרקים ט-כ, ופרקים כא-כד, כפי שהצענו לעיל בפרק ההקדמה[53]. נפרש עתה את פסוקי הממשלה הראשונה והשנייה.

הממשלה הראשונה

כאמור, הממשלה הראשונה נזכרת בדברי הימים א', פרק כז[54]:

(לב) וְיהוֹנָתָן דּוֹד דָּוִיד יוֹעֵץ אִישׁ מֵבִין וְסוֹפֵר הוּא וְיחִיאֵל בֶּן חַכְמוֹנִי עִם בְּנֵי הַמֶּלֶךְ׃
(לג) וַאֲחִיתֹפֶל יוֹעֵץ לַמֶּלֶךְ ס וְחוּשַׁי הָאַרְכִּי רֵעַ הַמֶּלֶךְ׃
(לד) וְאַחֲרֵי אֲחִיתֹפֶל יְהוֹיָדָע בֶּן בְּנָיָהוּ וְאֶבְיָתָר וְשַׂר צָבָא לַמֶּלֶךְ יוֹאָב׃

וְיהוֹנָתָן דּוֹד דָּוִיד

יהונתן שייך לדור הקודם, שהרי הוא דודו של דוד. בממשלות הבאות לא מופיעים שרים מדור זה, לכן ניתן לראות בכך רמז לכך שמדובר בממשלה קודמת בזמן.

יוֹעֵץ

תפקידו של היועץ לא התברר במדויק, אך הוא נזכר בתנ״ך במקומות רבים, הן ביחס למלכות ישראל והן ביחס למלכויות אומות העולם. העובדה שיהונתן דּוֹד דָּוִיד מופיע באותו תפקיד כמו אחיתופל, מוכיחה שמעמדו היה רם.

מבחינת המשמעות, שני הביטויים, להת**ייעץ** ולה**ימלך**, הם היינו הך, ונוצרת כאן משוואה מעניינת לפיה ״יועץ״ = ״מלך״. חיזוק לכך ניתן להביא מנבואתו של הנביא מיכה (ד, ט), שאותה נביא עם טעמי המקרא: ״עַתָּה לָמָּה תָרִיעִי רֵעַ הֲמֶלֶךְ אֵין־בָּךְ אִם־יוֹעֲצֵךְ אָבָד כִּי־הֶחֱזִיקֵךְ חִיל כַּיּוֹלֵדָה״. על פי בעל הטעמים (ואבן עזרא ורד״ק בעקבותיו), יש לפסק ולפרש את הפסוק כך: ״עַתָּה לָמָּה תָרִיעִי רֵעַ״ - ׳למה תרימי צעקה ותגביהי קול תרועה?׳, ״הֲמֶלֶךְ אֵין בָּךְ אִם יוֹעֲצֵךְ אָבָד״. לפירושו, התקבולת שנוצרת היא בין תפקיד היועץ לתפקיד המלך[55]. אומנם, יתכן[56] וניתן גם לפסק ולפרש ״עַתָּה לָמָּה תָרִיעִי״ - ׳למה את צועקת עכשיו?׳, ״רֵעַ הֲמֶלֶךְ אֵין בָּךְ, אִם יוֹעֲצֵךְ אָבָד״ - ׳האם איבדת את רֵעַ המלך או את יועצו?׳. לפי זה, תפקיד היועץ מקביל לתפקיד רֵעַ המלך[57].

ייתכן שצריך לפרש את המושג ״יועץ״ על פי תקבולת אחרת. הנביא ישעיהו הבטיח: ״וְאָשִׁיבָה **שֹׁפְטַיִךְ** כְּבָרִאשֹׁנָה וְיֹ**עֲצַיִךְ** כְּבַתְּחִלָּה אַחֲרֵי

כֵּן יִקָּרֵא לָךְ עִיר הַצֶּדֶק קִרְיָה נֶאֱמָנָה" (א, כו). על פי זה, "יועץ" = "שופט". פסוק זה מצוטט גם בברכה האחת עשרה של תפילת שמונה עשרה "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצנו כבתחילה". ברור שהיא עוסקת בחידוש מערכת המשפט היהודית. מכאן, שוב, ש"יועץ" = "שופט". אומנם, הברכה מסתיימת במילים "מלך אוהב צדקה ומשפט", שמכוונות כלפי מעלה, אולם היא בנויה על יסוד הפסוק העוסק בסיכום מלכות דוד, כפי שהסברנו לעיל, ולכן ניתן להסביר שבברכה זו השופט וגם היועץ מקבילים למלך, וכולם במשמעות של שלטון[58]. חיזוק נוסף להצעתנו ניתן להביא גם מן התקבולת הבאה: "מוֹלִיךְ **יוֹעֲצִים** שׁוֹלָל **וְשֹׁפְטִים** יְהוֹלֵל" (איוב יב, יז).

בספר עזרא מצינו: "כָּל דִּי מִן קֳדָם מַלְכָּא וְשִׁבְעַת יָעֲטֹהִי שְׁלִיחַ לְבַקָּרָא עַל יְהוּד וְלִירוּשְׁלֶם בְּדָת אֱלָהָךְ דִּי בִידָךְ" (ז, יד), והסביר שם המיוחס לרש"י: "וְשִׁבְעַת יָעֲטֹהִי - ושבעת יועציו - הם שבעה רואי פני המלך", הנזכרים במגילת אסתר. אנו יכולים ללמוד גם מכאן כי תפקיד היועץ היה רם וחשוב, מעטים בלבד 'זכו' לראות את פני המלך[59].

אִישׁ מֵבִין

מכיוון שספר דברי הימים נכתב בידי עזרא, מסתבר שכדי להבין את משמעות ביטוי זה, "אִישׁ מֵבִין", יש לחפשו בספרים עזרא ונחמיה. ואכן, שם נראה כי ההבנה של "אִישׁ מֵבִין" היא בתורת ה', כדוגמת הפסוקים הבאים: "...וְהַלְוִיִּם **מְבִינִים** אֶת הָעָם **לַתּוֹרָה** וְהָעָם עַל עָמְדָם: וַיִּקְרְאוּ בַסֵּפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים מְפֹרָשׁ וְשׂוֹם שֶׂכֶל **וַיָּבִינוּ בַּמִּקְרָא:** וַיֹּאמֶר נְחֶמְיָה הוּא הַתִּרְשָׁתָא וְעֶזְרָא הַכֹּהֵן הַסֹּפֵר וְהַלְוִיִּם **הַמְּבִינִים** אֶת הָעָם לְכָל הָעָם הַיּוֹם קָדֹשׁ הוּא לַה' אֱלֹהֵיכֶם אַל תִּתְאַבְּלוּ וְאַל תִּבְכּוּ כִּי בוֹכִים כָּל הָעָם כְּשָׁמְעָם אֶת דִּבְרֵי **הַתּוֹרָה**" (נחמיה ח, ז–ט).

וְסוֹפֵר הוּא

גם את משמעות תפקיד 'הסופר' נחפש בספר עזרא. שם מצינו:

״הוּא עֶזְרָא עָלָה מִבָּבֶל וְהוּא **סֹפֵר** מָהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה...״ (ז, ו). לפי זה, בעברית של התקופה הפרסית יש קשר בין ׳איש מבין׳ ו׳סופר׳, ושניהם קשורים להבנה, פרשנות והוראת התורה. עם כל זה, אם נפרש רק על פי המופיע בספרים עזרא ונחמיה[60], אנו עלולים לחטוא לאמת, שהרי ייתכן בהחלט שצריך לפרש על פי העברית של ימי דוד. ועדיין צריך עיון.

וִיחִיאֵל בֶּן חַכְמוֹנִי עִם בְּנֵי הַמֶּלֶךְ

אזכורו של השר האחראי על בני המלך, תפקיד שאיננו מופיע בממשלות הבאות, גם הוא רומז לזמנה הקדום של ממשלה זו. בהסבר תפקידו הציע הרד״ק: ״שהיה מלמדם ומגדלם״, ובעקבותיו המיוחס לרש״י כתב: ״מגדלן ואומן שלהם מלמדם תרבות״, כנראה שהוא לימדם טכססי מלכות = תרבות ומנהגי שלטון.

ייתכן שיחיאל זה היה אחיו של אחד מגיבורי דוד, ״יָשָׁבְעָם בֶּן חַכְמוֹנִי רֹאשׁ הַשָּׁלִישִׁים״[61](דהי״א יא, יא)[62]. הרלב״ג (דברי הימים א׳ כז, ב) הציע כי שמו של האב הוא זַבְדִּיאֵל כמופיע שם. לפי זה חכמוני הוא כינוי.

וַאֲחִיתֹפֶל יוֹעֵץ לַמֶּלֶךְ

תפקיד היועץ ומעמדו הוסברו לעיל. מעמדו המיוחד של אחיתופל יתברר בביאור הפרקים העוסקים במרד אבשלום[63]. אכן, אחיתופל אינו מופיע בממשלות הבאות; הסכסוך שהתגלע בינו לבין דוד המלך, והתאבדותו בזמן מרד אבשלום (לקמן יז, כג), הם הסיבה לכך[64]. אזכורו של אחיתופל כיועץ למלך הוא הוכחה נוספת לכך שבפסוקים אלו מתוארת ממשלתו הראשונה של דוד המלך. ממשלה זו כיהנה לפני המעשה עם בת שבע ואוריה ולפני מרד אבשלום.

וְחוּשַׁי הָאַרְכִּי רֵעַ הַמֶּלֶךְ:

חושי איננו מופיע בממשלות הבאות. הוא נזכר כמי שלוקח תפקיד

מרכזי באירועים הקשורים למרד אבשלום (פרקים טו–טז). גם שם הוא מכונה "רֵעֶה דָוִד". מאירועים אלו ניתן להבין כי מעמדו היה רם ובעל השפעה. ייתכן מאוד כי חושי היה כבר מבוגר מאוד גם בזמן הממשלה השנייה, ובזמן הממשלה השלישית הוא כבר לא היה בין החיים[65]. נוכחנו לעיל כי ייתכן שתפקיד הרֵעַ היה מקביל לתפקיד היועץ. המיוחס לרש"י הסביר כאן: "שושבינו".

וְאַחֲרֵי אֲחִיתֹפֶל יְהוֹיָדָע בֶּן בְּנָיָהוּ

המיוחס לרש"י והרד"ק הסבירו: "כלומר אחרי שמת אחיתופל והיה יועץ המלך, היו יועציו יהוידע ואביתר". אבל הרלב"ג הסביר "אַחֲרֵי" במשמעות של מעמד, כלומר, שהיועץ הבא בסדר היועצים, מבחינת חשיבותו, היה יהוידע בן בניהו. בנו של יהוידע בן בניהו היה בניהו בן יהוידע המופיע בממשלות הבאות ובממשלתו של שלמה המלך[66]. זו הוכחה נוספת לקדמותה של ממשלה זו.

וְאֶבְיָתָר

אביתר היה בנו של אחימלך, הכוהן הגדול בנוב עיר הכוהנים בימי שאול המלך. לאחר שדואג האדומי הלשין על אחימלך כי הוא שאל בה' עבור דוד (זכות השמורה רק למלך), נתן לו צידה ואת חרב גולית, נתן שאול פקודה לחייליו להרוג את נוב וכהניה. הם סירבו למלא את פקודתו ולכן ציווה את דואג והוא זה שחיסלם (שמו"ב כב, ט–יט). רק אביתר הצליח להימלט עם האורים והתומים אל דוד, וזו לשון הכתוב: "וַיְהִי בִּבְרֹחַ אֶבְיָתָר בֶּן אֲחִימֶלֶךְ אֶל דָּוִד קְעִילָה אֵפוֹד יָרַד בְּיָדוֹ" (שמו"א כג, ו, עיינו גם בר"י מטראני שם). אביתר בן אחימלך היה נכדו של אחיטוב, כמפורש בפסוק הבא: "וַיַּעַן דֹּאֵג הָאֲדֹמִי וְהוּא נִצָּב עַל עַבְדֵי שָׁאוּל וַיֹּאמַר רָאִיתִי אֶת בֶּן יִשַׁי בָּא נֹבָה אֶל אֲחִימֶלֶךְ בֶּן אֲחִטוּב" (שמו"א כב, ט). אחיטוב היה בנו של פינחס בן עלי כמבואר בכתוב: "וַאֲחִיָּה בֶן אֲחִטוּב אֲחִי אִיכָבוֹד בֶּן פִּינְחָס בֶּן עֵלִי כֹּהֵן ה' בְּשִׁלוֹ נֹשֵׂא אֵפוֹד" (שמו"א יד, ג), (אחיה הוא אחיו של אחימלך

או שזה שמו המקוצר של אחימלך). מן מהפסוקים הבאים מוכח כי צאצאי עלי הם צאצאי איתמר בן אהרון: "וְלִבְנֵי אַהֲרֹן מַחְלְקוֹתָם בְּנֵי אַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר: וַיָּמָת נָדָב וַאֲבִיהוּא לִפְנֵי אֲבִיהֶם וּבָנִים לֹא הָיוּ לָהֶם וַיְכַהֲנוּ אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר: וַיֶּחָלְקֵם דָּוִיד וְצָדוֹק מִן בְּנֵי אֶלְעָזָר וַאֲחִימֶלֶךְ מִן בְּנֵי אִיתָמָר לִפְקֻדָּתָם בַּעֲבֹדָתָם" (דהי"א כד, א–ג). אחימלך היה בנו של אביתר, שנקרא על שם סבו שנרצח בנוב. אם כך, ברור כי משפחת עלי משילה הייתה מצאצאי איתמר בן אהרון הכוהן וממילא גם אחימלך וצאצאיו כהני נוב.

בממשלה זו מופיע רק אביתר כמי ששימש בכהונה גדולה[67], והמשיך בכך את מסורת אבותיו כוהני שילה ונוב. כך משמע גם מלשון הגמרא: "'וְאֶבְיָתָר' - אלו אורים ותומים" (ברכות ד ע"א, עיינו שם בראשונים). בהמשך דברינו, נברר מה אירע בנושא הכהונה בימי דוד ושלמה[68].

וְשַׂר צָבָא לַמֶּלֶךְ יוֹאָב

הרד"ק ביאר לכאורה כפשוטו: "ויואב היה שר הצבא". אבל ההשוואה לתוארו של אבנר בן נר, כמבואר בכתוב: "וְאַבְנֵר בֶּן נֵר שַׂר צָבָא אֲשֶׁר לְשָׁאוּל" (שמו"ב ב, ח), מגלה כי יואב בן צרויה, בן אחותו של דוד, ממלא את התפקיד שאבנר[69] מילא בחצרו של שאול: 'שר צבא למלך'. לפי זה, אחרי בקשת המחילה, נציע כי כשם שאבנר היה האחראי על היחידות המיוחדות והאחראי על ביטחון המלך, כך היה גם יואב בשלב ראשון. בהמשך נוכיח כי מעמדו של יואב הלך והתחזק.

הממשלה השנייה

הממשלה השנייה נזכרת בפרקנו שמואל ב', פרק ח:

(טז) וְיוֹאָב בֶּן צְרוּיָה עַל הַצָּבָא וִיהוֹשָׁפָט בֶּן אֲחִילוּד מַזְכִּיר:

(יז) וְצָדוֹק בֶּן אֲחִיטוּב וַאֲחִימֶלֶךְ בֶּן אֶבְיָתָר כֹּהֲנִים וּשְׂרָיָה סוֹפֵר:
(יח) וּבְנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע וְהַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי וּבְנֵי דָוִד כֹּהֲנִים הָיוּ:

(טז) וְיוֹאָב בֶּן צְרוּיָה עַל הַצָּבָא וִיהוֹשָׁפָט בֶּן אֲחִילוּד מַזְכִּיר:

וְיוֹאָב בֶּן צְרוּיָה עַל הַצָּבָא

מעמדו של יואב הלך והתחזק. בממשלה הראשונה מופיע יואב אחרון, שהרי אלו שמופיעים לפניו מבוגרים ממנו בדור אחד או שניים. אכן, בממשלה זו כבר טיפס יואב ממעמד של שר צבא למלך לתפקיד הרמטכ"ל: "עַל הַצָּבָא".

וִיהוֹשָׁפָט בֶּן אֲחִילוּד מַזְכִּיר

המזכיר נזכר לראשונה בממשלה זו, והוא נזכר בהמשך גם בממשלה השלישית וגם בממשלת שלמה (מל"א ד, א–ו). מעמדו של המזכיר היה רם, שהרי הוא נזכר במקום השני בממשלה זו, נחלקו הראשונים בהסבר תפקידו. יונתן תירגם (ובעקבותיו הרד"ק): "מְמַנָּא עַל דָּכְרָנַיָּא", כלומר, הממונה על הזיכרונות. רש"י פירש: "מזכיר איזה דין בא לפניו ראשון, לפוסקו ראשון". ר"י קרא, תלמידו של רש"י, הסביר בעקבותיו: "כי יהיה להם דבר בא אליו, ושפט בין איש ובין רעהו". אכן, אם מדובר בתפקיד טכני בלבד, לא מסתבר שהנביא היה מציבו ברשימת השרים, ובוודאי שלא במיקום זה. ר"י מטראני פירש שהכוונה ליועץ המלך, ולדבריו קשה: אם כך, מדוע מכנה אותו הכתוב בשם "מזכיר" ולא בשם "יועץ"?

ננסה להבין את הדברים, ולהוכיח על פי שיטת הרמב"ן בדרשותיו, כי יונתן, רש"י, ר"י קרא ורד"ק כולם לפירוש אחד נתכוונו. נוכיח זאת באמצעות דיון בבקשתו של יוסף לשר המשקים: "וְהִזְכַּרְתַּנִי אֶל פַּרְעֹה" (בראשית מ, יד).

המזכיר

אם להזכיר פירושו "למנוע שכחה", לא מובנת בקשתו של יוסף

הצדיק משר המשקים: ״וְעָשִׂיתָ נָּא עִמָּדִי חָסֶד וְהִזְכַּרְתַּנִי אֶל פַּרְעֹה וְהוֹצֵאתַנִי מִן הַבַּיִת הַזֶּה״ (בראשית מ, יד), והרי פרעה לא הכירו ובוודאי שגם לא יכול היה לשכוח אותו.

חז״ל דנו את יוסף ברותחין על בקשה זו. כך מצאנו במדרש (בראשית רבה [וילנא] פרשת מקץ, פרשה פט, ג): ״׳אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר שָׂם ה׳ מִבְטַחוֹ׳ (תהילים מ, ה), זה יוסף, ׳וְלֹא פָנָה אֶל רְהָבִים׳ (שם), על ידי שאמר לשר המשקים זכרתני והזכרתני - ניתוסף לו שתי שנים״.

על פי המבואר בסדר עולם רבה[70], יוסף כבר ישב עשר שנים[71] בבית האסורים, לפני שפנה אל שר המשקים. חייו של יוסף בבית הסוהר המצרי היו קשים מנשוא, שהרי מי שנמשל עִם יורדי בור[72] אין חייו חיים. גם בספר תהילים (קה, יח), מתאר המשורר את תלאותיו של יוסף: ״עִנּוּ בַכֶּבֶל רַגְלוֹ[73] בַּרְזֶל בָּאָה נַפְשׁוֹ״. לפחות בחלק מהזמן יוסף היה קשור בשלשלאות ברזל, שהיו כרוכות סביב צווארו (= נַפְשׁוֹ) ורגלו. על פי הפסוק: ״עֵדוּת בִּיהוֹסֵף שָׂמוֹ... הֶסִירוֹתִי מִסֶּבֶל שִׁכְמוֹ כַּפָּיו מִדּוּד תַּעֲבֹרְנָה״ (שם פא, ו–ז), משמע שבבית האסורים יוסף גם הועסק במלאכות קשות.

אכן, הסיכוי של עבד במצרים, בוודאי עבד הנמצא בבית הסוהר ובבור, לפגוש מי משרי פרעה שיש להם גישה ישירה אליו, שאף לאפס. לכן, צריך לבאר: במה חטא יוסף כשפירש את הפגישה עם שר האופים ושר המשקים ופתרון חלומותיהם, כחבל הצלה שנשלח אליו משמיים? - הלא גם במדרגת האמונה הגבוהה של יוסף, אין במידת ההשתדלות כדי לסתור את מידת הביטחון! וכמובן שכל זה מותנה בהשתדלות מותרת. במה אפוא חטא יוסף?

חז״ל (ראש השנה יא ע״א) מסרו לנו כי יוסף יצא מבית האסורים, בראש השנה: ״בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין, מנלן? דכתיב (תהילים פא, ד) ׳תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ: כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא׳...״. כלומר, סמיכות הפסוקים בפרק פא בספר תהילים, מלמדת אותנו על הקשר שבין ראש השנה ויציאתו של יוסף מבית הסוהר, וממילא גם על התאריך שבו נגזרו על יוסף שנתיים נוספות בכלא

המצרי. וזו לשון הכתוב שם:

(א) לַמְנַצֵּחַ עַל הַגִּתִּית לְאָסָף׃
(ב) הַרְנִינוּ לֵאלֹהִים עוּזֵּנוּ הָרִיעוּ לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב׃
(ג) שְׂאוּ זִמְרָה וּתְנוּ תֹף כִּנּוֹר נָעִים עִם נָבֶל׃
(ד) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ׃
(ה) כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב׃
(ו) עֵדוּת בִּיהוֹסֵף שָׂמוֹ בְּצֵאתוֹ עַל אֶרֶץ מִצְרַיִם שְׂפַת לֹא יָדַעְתִּי אֶשְׁמָע׃
(ז) הֲסִירוֹתִי מִסֶּבֶל שִׁכְמוֹ כַּפָּיו מִדּוּד תַּעֲבֹרְנָה׃

ראש השנה נקרא בתורה יום זיכרון: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן **זִכְרוֹן** תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ" (ויקרא כג, כד). מה שקושר יום מיוחד זה לבקשתו של יוסף, שנאמרה בלשון "וְהִזְפַּרְתַּנִי". רמז זה יעזור לנו להבין את תפקידו של **המזכיר**.

כדי להתקדם, ננסה לבחון את שמו של המזכיר, יהוֹשָׁפָט. מלבד יהושפט המזכיר, הדמות המרכזית[74] בתנ"ך הנושאת שם זה היא יהושפט בן אסא, מלך יהודה. יהושפט היה איש רב פעלים, אבל התיקון הגדול שעשה יהושפט במערכת המשפט מודגש מאוד. עזרא הסופר (דהי"ב יט, ד–יא), הקדיש פרשייה שלמה כדי לתאר זאת. וזו לשון הכתוב:

> וַיֵּשֶׁב יְהוֹשָׁפָט בִּירוּשָׁלָם ס וַיָּשָׁב וַיֵּצֵא בָעָם מִבְּאֵר שֶׁבַע עַד הַר אֶפְרַיִם וַיְשִׁיבֵם אֶל ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם׃ וַיַּעֲמֵד שֹׁפְטִים בָּאָרֶץ בְּכָל עָרֵי יְהוּדָה הַבְּצֻרוֹת לְעִיר וָעִיר׃ וַיֹּאמֶר אֶל הַשֹּׁפְטִים רְאוּ מָה אַתֶּם עֹשִׂים כִּי לֹא לְאָדָם תִּשְׁפְּטוּ כִּי לַה' וְעִמָּכֶם בְּדָבַר מִשְׁפָּט׃ וְעַתָּה יְהִי פַּחַד ה' עֲלֵיכֶם שִׁמְרוּ וַעֲשׂוּ כִּי אֵין עִם ה' אֱלֹהֵינוּ עַוְלָה וּמַשָּׂא פָּנִים וּמִקַּח שֹׁחַד׃ וְגַם בִּירוּשָׁלַם הֶעֱמִיד יְהוֹשָׁפָט מִן הַלְוִיִּם וְהַכֹּהֲנִים וּמֵרָאשֵׁי הָאָבוֹת לְיִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפַּט ה' וְלָרִיב וַיָּשֻׁבוּ יְרוּשָׁלָם׃ וַיְצַו עֲלֵיהֶם לֵאמֹר כֹּה תַּעֲשׂוּן בְּיִרְאַת

ה׳ בֶּאֱמוּנָה וּבְלֵבָב שָׁלֵם: וְכָל רִיב אֲשֶׁר יָבוֹא עֲלֵיכֶם מֵאֲחֵיכֶם הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵיהֶם בֵּין דָּם לְדָם בֵּין תּוֹרָה לְמִצְוָה לְחֻקִּים וּלְמִשְׁפָּטִים וְהִזְהַרְתֶּם אֹתָם וְלֹא יֶאְשְׁמוּ לַה׳ וְהָיָה קֶצֶף עֲלֵיכֶם וְעַל אֲחֵיכֶם כֹּה תַּעֲשׂוּן וְלֹא תֶאְשָׁמוּ: וְהִנֵּה אֲמַרְיָהוּ כֹהֵן הָרֹאשׁ עֲלֵיכֶם לְכֹל דְּבַר ה׳ וּזְבַדְיָהוּ בֶן יִשְׁמָעֵאל הַנָּגִיד לְבֵית יְהוּדָה לְכֹל דְּבַר הַמֶּלֶךְ וְשֹׁטְרִים הַלְוִיִּם לִפְנֵיכֶם חִזְקוּ וַעֲשׂוּ וִיהִי ה׳ עִם הַטּוֹב.

ניתן לומר בוודאות כי שמו של יהושפט מבטא את התיקונים הנרחבים שעשה במערכת המשפט, הן בדין התורה והן במשפט המלך.

יום הזיכרון = יום הדין

הרמב״ן, בדרשתו על ראש השנה[75], הקשה קושיה מאוד משמעותית: תפילת ראש השנה מבטאת את תפיסת חז״ל כי בראש השנה כל באי עולם עומדים למשפט, וכאמור: ״היום הרת עולם היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים״, והמקור שהגמרא מביאה לכך מבוסס על הפסוקים בתהילים שציטטנו לעיל[76]. ועדיין קשה: היכן נזכר בתורה עניין כה יסודי וחשוב זה? - הרמב״ן ענה וחידש:

אבל מפני שקראו הכתוב ״יום זכרון׳ ומפני שהוא בחדשו של יום הכיפורים בראש השנה, ירמוז שבו יהיה דין לפני הקדוש ברוך הוא כי בם ידין עמים, בראש השנה יזכור יצוריו וישב לכסא שופט צדק, ואחרי כן בעשרת הימים ישא לפשע עבדיו ויכפר על השבים, כי הזכרון יאמרו אותו הכתובים על הדין בנשפטים, כמו ״כָּל פִּשָׁעָיו אֲשֶׁר עָשָׂה לֹא יִזָּכְרוּ לוֹ״ (יחזקאל יח, כב), ״כָּל צִדְקֹתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה לֹא תִזָּכַרְנָה״ (שם, כד), ״חַטֹּאות נְעוּרַי וּפְשָׁעַי אַל תִּזְכֹּר כְּחַסְדְּךָ זְכָר לִי אַתָּה״ (תהילים כה, ז), ״יַעַן הִזָּכֶרְכֶם בַּפַּח תִּתָּפֵשׂוּ״ (יחזקאל כא, כט), ״וְהוּא

מַזְכִּיר עָוֹן לְהִתָּפֵשׂ" (שם כח, כח), כולם על שעת הדין, וכן "זָכְרָה לִּי אֱלֹהַי עַל זֹאת וְאַל תִּמַּח חֲסָדַי" (נחמיה ה, יט)[77].

חידושו הגדול של הרמב"ן הוא כי היותו של ראש השנה יום הדין מופיעה במפורש בתורה[78]. הרמב"ן חיבר את השורש זכ"ר[79], עם דין ומשפט.

בזכות הסברו של הרמב"ן, אנו יכולים להציע את ההצעה הבאה ולהבין יותר לעומק את התרגום (ובעקבותיו רד"ק), האומר שהמזכיר ממונה על ספר הזיכרונות, ואת רש"י ור"י קרא, שמפרשים שהמזכיר ממונה על מערכת המשפט, סדריה ופעולותיה. נסביר כי יהושפט בן אחילוד המזכיר היה הממונה על מערכת המשפט, ובימינו: שר המשפטים או התובע הכללי או נשיא בית המשפט העליון. עם כינונה של מדינת היהודים הראשונה, ארגן דוד את מערכת המשפט כראוי, ולכן מינה לה ראש, שקיבל את שמו, "יהושפט", מתפקידו. המזכיר היה ממונה על סדר היום המשפטי, כמו שהסביר רש"י, וכך דברי ר"י קרא מתפרשים כפשוטם וגם את דברי הרד"ק המבוססים על התרגום נסביר בכיוון זה. ספר הזיכרונות איננו ספר היסטוריה או לקט סיפורי מעשיות שנקראים על ידי מי שנדדה שנתם, אלא ספר הפרוטוקולים של בתי המשפט. אחשוורוש לא נרדם בלילות, בגלל ניסיון ההתנקשות של בגתן ותרש, והוא קרא בספר הזיכרונות[80] כדי לבדוק האם נעשה עוול במערכת המשפט - קלקול שהיה עלול לגרום לניסיונות התנקשות נוספים, שהרי המלך עומד בראשה.

לאור האמור, מתברר גם ענינו של יוסף. "יוֹם הֻלֶּדֶת אֶת פַּרְעֹה" (בראשית מ, כ) יוסבר כיום שבו עלה פרעה לשלטון; בכל שנה ושנה נחגג יום זה כיום שבו הוכרז פרעה כמלך מלכי המלכים, כאלוהים. ביום זה היה יושב פרעה על כס המשפט וכל נתיניו היו עוברים לפניו ככבני מרון: ברצותו היה מחיה וברצותו היה ממית. כך, את שר האופים המית ואת שר המשקים חנן והחזירו למעמדו. אנו, צאצאי יעקב אבינו, יודעים כי שופט כל הארץ הוא אלוהי ישראל, מלך מלכי המלכים, הקב"ה, שרק לו יאתה המלוכה. ואף על פי כן, מתוך

מצוקה קשה, יוסף הצדיק ביקש להישפט בערכאות של גויים בראש השנה; בקשתו של יוסף משר המשקים, "וְהִזְכַּרְתַּנִי אֶל פַּרְעֹה", היא למעשה הגשת ערעור על גזר דינו בפני בית המשפט העליון של מצרים, שבראשו עמד פרעה. וכך, על אף שיוסף פעל מתוך מצוקה קשה, הוא נתבע על כך, שכן מדקדקים עם מי שנמצא במדרגה רוחנית גבוהה מאוד כמו יוסף[81].

נחזור עתה לביאור הפסוקים בפרקנו העוסקים בממשלה השנייה.

(יז) וְצָדוֹק בֶּן אֲחִיטוּב וַאֲחִימֶלֶךְ בֶּן אֶבְיָתָר כֹּהֲנִים וּשְׂרָיָה סוֹפֵר:

וְצָדוֹק בֶּן אֲחִיטוּב וַאֲחִימֶלֶךְ בֶּן אֶבְיָתָר כֹּהֲנִים

בממשלה הראשונה נזכר רק אביתר, בממשלה השלישית מופיעים "וְצָדוֹק וְאֶבְיָתָר כֹּהֲנִים" (שמו"ב כ, כה), ובממשלה השנייה, מופיעים צדוק ובנו של אביתר, אחימלך. ננסה להבין מה פשר השינויים.

וְצָדוֹק בֶּן אֲחִיטוּב

ראשית נבין לאיזו משפחה משתייכים צדוק ואחיטוב אביו.

הכתוב בדברי הימים מביא את רשימת היחס של פינחס בן אלעזר בן אהרון: "וְאֵלֶּה בְּנֵי אַהֲרֹן אֶלְעָזָר בְּנוֹ פִּינְחָס בְּנוֹ אֲבִישׁוּעַ בְּנוֹ: בֻּקִּי בְנוֹ עֻזִּי בְנוֹ זְרַחְיָה בְנוֹ: מְרָיוֹת בְּנוֹ אֲמַרְיָה בְנוֹ אֲחִיטוּב בְּנוֹ: צָדוֹק בְּנוֹ אֲחִימַעַץ בְּנוֹ[82]" (דהי"א ו, לה-לח). אם כך, צדוק בן אחיטוב[83] הוא צאצא של פינחס בן אלעזר. כך מוכח גם מהפסוקים הבאים: "וְלִבְנֵי אַהֲרֹן מַחְלִקוֹתָם בִּנֵי אַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר: ...וַיֶּחָלְקֵם דָּוִיד וְצָדוֹק מִן בְּנֵי אֶלְעָזָר וַאֲחִימֶלֶךְ מִן בְּנֵי אִיתָמָר לִפְקֻדָּתָם בַּעֲבֹדָתָם" (שם כד, א-ג).

וַאֲחִימֶלֶךְ בֶּן אֶבְיָתָר / וַאֲבִימֶלֶךְ בֶּן אֶבְיָתָר (דהי"א)

הכוהן הגדול הבא הנזכר בכתובים, אחרי פינחס בן אלעזר, הוא עלי הזקן - המכהן במשכן שילה (שמו"א, פרקים א-ג). כבר הוכחנו לעיל[84], כי משפחת עלי, שאביתר ואחימלך (= אבימלך[85]) בנו, הם

המייצגים שלה בדורו של דוד, הייתה מצאצאי איתמר בן אהרון הכוהן.

צריך לבאר מדוע נלקחה הכהונה הגדולה מפינחס וניתנה לצאצאיו של איתמר, ומה התרחש בדורו של דוד.

חזרת בית הכהונה למצב הקבוע

כהונתו של פינחס בן אלעזר בן אהרן הכוהן

בסוף פרשת צו (ויקרא, פרק ח) מסופר איך בשבעת ימי המילואים הכין משה רבנו את אהרון אחיו ואת ארבעת בניו, נדב, אביהו, אלעזר ואיתמר, לשמש בכהונה (ונחלקו חז"ל בשאלה מה היה דינם של הנכדים שכבר נולדו, האם גם הם זכו בכהונה יחד עם הוריהם או לא[86]). לאחר היום השמיני, שבו מתו שני בניו הגדולים של אהרון, נותרו כוהנים רק אלעזר ואיתמר (שם, פרק י).

אהרון שימש בכהונה כמעט בכל ארבעים שנות דור המדבר. עם מותו בהר ההר, הועברה הכהונה הגדולה לאלעזר בנו (במדבר, פרק כ). לקראת הכניסה לארץ ובעקבות הנפילה של בני ישראל בשיטים, התייצב פינחס בן אלעזר הכוהן בהנהגת המאבק כנגד נישואי התערובת - והרג את "זִמְרִי בֶּן סָלוּא נְשִׂיא בֵּית אָב לַשִּׁמְעֹנִי" ואת "כָּזְבִּי בַת צוּר רֹאשׁ אֻמּוֹת בֵּית אָב בְּמִדְיָן הִוא" (במדבר כה, יד-טו). חז"ל לימדונו כי בזכות שישה ניסים[87], לא נענש פינחס על מעשהו וזכה לברכה: "לָכֵן אֱמֹר הִנְנִי נֹתֵן לוֹ אֶת בְּרִיתִי שָׁלוֹם: וְהָיְתָה לוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֻנַּת עוֹלָם תַּחַת אֲשֶׁר קִנֵּא לֵאלֹהָיו וַיְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (שם, יג).

במסכת זבחים (קא ע"ב), מצינו את המחלוקת הבאה: "דאמר רבי אילעי א"ר חנינא: לא נתכהן פינחס עד שהרגו לזמרי, דכתיב: 'וְהָיְתָה לוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֻנַּת עוֹלָם' ('תַּחַת אֲשֶׁר קִנֵּא', אלמא מכאן ואילך הוא - רש"י). רב אשי אמר: עד ששם שלום בין השבטים (בימי יהושע כשבני גד ובני ראובן בנו את המזבח בעבר הירדן ובקשו שאר

שבטים לעלות עליהם לצבא ושלחו את פנחס לדבר עמהם - רש״י), שנאמר: ׳וַיִּשְׁמַע פִּינְחָס הַכֹּהֵן וּנְשִׂיאֵי הָעֵדָה וְרָאשֵׁי אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל׳ וגו׳. ואידך נמי והכתיב: ׳וְהָיְתָה לוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו׳! כי כתיב ההוא - בברכה הוא דכתיב (קרא התם בברכה כתיב, בשרו שלא תפסוק כהונה מזרעו אבל עדיין לא נתכהן - רש״י[88])... ואידך נמי הא כתיב: ׳וַיִּשְׁמַע פִּינְחָס הַכֹּהֵן׳! ההוא ליחס זרעו אחריו (פירוש: מימי משה נתכהן וּכְשֶׁשָּׁם שלום נתייחס ליקרא כהן ולייחס זרעו במעלות כהונה להיותם כהנים גדולים שכן מצינו בדברי הימים [א׳, פרק ה] שלא היו כהנים גדולים אלא מפנחס, ובספרי מפיק ליה מ׳אֶת בְּרִיתִי שָׁלוֹם׳ שעמדו ממנו שמונים כהנים בבית ראשון ושלש מאות בבית שני וכולם נמנו בספרי - תוס׳ ד״ה ואידך)״.

נסכם את הדעות:

א. לדעת ר״א בשם ר״ח, פינחס לא נתכהן עם אהרון ובניו, אך זכה בכהונה כשכר על הריגת זמרי וכזבי. בהמשך, כשמנע מלחמת אחים בימי יהושע, זכו הוא ובניו גם לכהונה גדולה.

ב. לדעת רב אשי, פינחס זכה לכהונה רק כשמנע מלחמת אחים בתקופת יהושע בן נון.

הכתוב מציין כי בימי פילגש בגבעה, בתחילת תקופת השופטים[89], פינחס היה הכוהן הגדול[90]: ״וַיִּשְׁאֲלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּה׳ וְשָׁם אֲרוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים בַּיָּמִים הָהֵם: וּפִינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן עֹמֵד לְפָנָיו בַּיָּמִים הָהֵם...״ (שופטים כ, כז–כח). חז״ל קשרו את פינחס כמנהיג הרוחני של העם, הכוהן הגדול, גם לימי יפתח הגלעדי. המדרש (קהלת רבה [וילנא] פרשה י) מבאר: ״ד״א ׳עֲמַל הַכְּסִילִים תְּיַגְּעֶנּוּ׳, זה יפתח, ׳אֲשֶׁר לֹא יָדַע לָלֶכֶת אֶל עִיר׳, לא היה לו לילך אצל פנחס ויפר לו נדרו?! אלא אמר יפתח: אני ראש וקצין לישראל אלך אצל פנחס? ופנחס אמר: אני כהן גדול בן כהן גדול ואלך אצל עם הארץ? מביני תרייה ספת ההיא עלובתא (באשמת שניהם נהרגה אותה בחורה מסכנה–עלובה), ותרויהון איתחייבון על דמה (ושניהם, פינחס ויפתח, נתחייבו על מותה), יפתח נישול אבר אבר ונקבר, דכתיב (שופטים יב,

ז): 'וַיִּקָּבֵר בְּעָרֵי גִלְעָד', ובכמה מקומות נקבר, דאת אמר: 'וַיִּקָּבֵר בְּעָרֵי גִלְעָד'? - אלא מלמד שהיה נישול אבר אבר ונקבר במקומו. פנחס מה הפסיד? נסתלקה ממנו רוח הקדש מאתים שנה, דכתיב 'ופינחס בן אלעזר נגיד עליהם' אין כתיב כאן, אלא 'וּפִינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר נָגִיד הָיָה עֲלֵיהֶם לְפָנִים ה' עִמּוֹ' (דהי"א ט, כ)".

לפי מדרש זה, פינחס כיהן בכהונה הגדולה שנים רבות[91]. אם כך, נחזור אפוא ונשאל: מדוע הכוהן הגדול אחריו, עלי הכוהן, לא היה צאצא שלו, אלא של איתמר דודו?

ננסה להסביר את התהליך הרוחני בדרך הבאה: פינחס אכן קיבל ברית כהונת עולם, ברכה שכללה גם את ההבטחה שהכהונה הגדולה תהיה באופן קבוע של פינחס וזרעו אחריו. דא עקא, מי שיישם את ההלכה "הבועל ארמית קנאים פוגעים בו", והרג את אחיו זמרי בן סלוא, לא היה מסוגל למנוע בסופו של דבר מלחמות אחים נוראיות, שהרי זו "הלכה ואין מורים כן". במילים אחרות, לא זו המשנה המסודרת של ההלכה הקבועה לדורות. ברור כי מי שהורג אח, לא יוכל למנוע בעתיד מאחרים להרוג אחים. ואם יטען הטוען: הרי הוא קיים את ההלכה! תשובתו בצידו: זו הלכה שאין מורין כן. חז"ל בירושלמי (סנהדרין פ"ט, ה"ז) נקטו בלשון חריפה הרבה יותר כנגד מעשיו: "תני **שלא ברצון חכמים**. ופינחס שלא ברצון חכמים. א"ר יודה בר פזי: ביקשו לנדותו, אילולי שקפצה עליו רוח הקודש". במילים אחרות, חכמים התנגדו למעשהו של פינחס ולדרכו הרוחנית - הקנאות - ולכן ביקשו לנדותו ולהרחיקו מהחברה, כדי שלא ילמדו ממנו התלמידים. רק הגיבוי האלוהי שקיבל, רוח הקודש ששרתה עליו, מנעו את הרחקתו. יחד עם זאת, יש לזכור כי תפקידו העיקרי של הכוהן הגדול הוא לדאוג לרמה רוחנית גבוהה של עם ישראל. הבאת שלום בין בניו של הקב"ה היא האתגר שניצב בפני צאצאיו של אהרון רודף השלום, ולכן אפילו רצח בשוגג הוא עוון שניתלה בצווארי הכוהן הגדול[92]. לשון אחר: ניתן לראות בכוהן הגדול לא רק את ראש הממסד הדתי, אלא גם את "שר החינוך" הממונה על הרמה הרוחנית ולימוד התורה וערכיה בעם ישראל[93].

אומנם, בימי יהושע בן נון ואלעזר בן אהרון הכוהן - אביו של פינחס - הצליח הבן ללכת בדרכי סבו והשכין שלום בין השבטים, אבל לאחר מות יהושע בן נון ותחת הנהגתו הרוחנית של פינחס בן אלעזר, חלה הדרדרות נוראית במצב הרוחני. כבר בימי כושן רשעתיים ועתניאל בן קנז ירד העם לשפל הנורא של מעשה פילגש בגבעה. במלחמת אחים איומה נהרגו בתוך שלושה ימים כשבעים אלף איש (שופטים, פרק כ). הבכי[94] הגיע עד לב השמיים ומי שנשא את האורים והתומים על חזהו היה פינחס[95]. כאמור לעיל, אם בגלל רצח של יהודי אחד בשוגג תולין את הקולר בצווארו של הכוהן הגדול - והרוצח יושב בעיר המקלט עד מותו, כמו שכתוב (במדבר לה, כה): "...וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ" - קל וחומר כאשר יהודים רבים הורגים איש באחיו עד אין מספר. מה הפלא אפוא שפינחס לא הצליח לקבל את התשובות הנכונות לשאלותיו (שופטים כ, יח ואילך)? ההנהגה והמצב המשיכו להידרדר בתקופת השופטים עד שהמנהיג, יפתח הגלעדי, היה 'כגרופית של שקמה' (מדרש תנחומא [בובר] פרשת בחקותי, ז). הוויכוח הנורא שהתנהל בין פינחס ליפתח על גבה של בת יפתח גרם לעונש נורא, כמבואר לעיל (בקהלת רבה), וכך לימדונו חז"ל במקור נוסף (בראשית רבה [וילנא] פרשת חיי שרה, פרשה ס): "...פינחס נטלה ממנו רוח הקדש, הה"ד (דהי"א ט, כ): 'פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר נָגִיד הָיָה עֲלֵיהֶם', הוא נגיד עליהם אין כתיב כאן, אלא נגיד היה, 'לפנים ה' עמו'".

אכן, בתחילת ספר שמואל אנו מוצאים את עלי מכהן ככוהן גדול בשילה. לעיל כבר הוכחנו כי עלי היה צאצא של איתמר, אחיו הקטן של אלעזר אביו של פינחס. גם הרמב"ם, במוסרו את שלשלת הקבלה בהקדמה ליד החזקה, מביא כי "וקבל עלי מן הזקנים ומפינחס"[96]. נראה שהסתלקות רוח הקודש מפינחס גרמה לכך שהכהונה הגדולה הועברה לבני איתמר, לעלי הכוהן ולצאצאיו אחריו.

בהמשך אנו מוצאים שאחימלך היה הכוהן הגדול במשכן נוב, ואביתר בנו נשא את האפוד אצל דוד אחריו - ולצערנו גם אביתר לא הצליח למנוע מלחמות אחים. מלחמת האחים הראשונה בימיו

הייתה לאחר מות שאול, כשאבנר ואנשיו לחמו ביואב ואנשי דוד. על כך קשה לדון את אביתר, שהרי לא הייתה לו השפעה על מחנהו של בית שאול בראשות אבנר. מלחמת האחים השנייה בימיו של אביתר הייתה בזמן מרד אבשלום. מלחמות אחים אלו גרמו לחזרת הכהונה הגדולה לצדוק, מבני אלעזר ופינחס.

לכן, בממשלה הראשונה של דוד מופיע רק אביתר ככוהן. בהמשך, לאחר הצטרפות צדוק, היה נראה שהכהונה הגדולה תתחלק בין שתי המשפחות, בין צדוק ובין בנו של אביתר, וכך מופיע בממשלה השנייה. אכן, בזמן מרד אבשלום[97] החל תהליך ההדחה של משפחת אביתר - שהסתיים בימי שלמה המלך, שביצע את צוואת דוד אביו[98]. עתה ברור מדוע בממשלה השלישית מופיעים רק צדוק ואביתר, ללא בנו של אביתר. עם חזרת הכהונה לבית צדוק, חזרה הכהונה הגדולה למקומה הקבוע[99], ובירור זה השתלב בבירור הכללי שהתרחש בימי דוד, שבו התברר מה הוא המקום הקבוע להשכנת שכינה, מי היא משפחת הכהונה הגדולה הקבועה ומי הוא בית המלכות הקבוע[100].

וּשְׂרָיָה סוֹפֵר: / וְשַׁוְשָׁא סוֹפֵר: (דהי"א)

הראשונים התחבטו בשאלת הגדרת תפקידו של הסופר. רש"י על ספר שמואל סתם דבריו ולא פירש. תלמידו, ר"י קרא, התלבט והציע: "כותב פסקי דינין שפסק המלך, ויש פותרין שאינו כותב פסקי דינין, אלא כותב מנת המלך"[101], ולא הסביר מקור הדברים. ברור שהיה זה תפקיד רם מעלה, שהרי הוא אחד השרים המופיע בשתי הממשלות של דוד, השנייה והשלישית. גם בממשלתו של שלמה הוא מופיע לפני המזכיר (מל"א ד, ג). בימי צדקיהו, ימי החורבן, אנו מוצאים: "...וְאֵת הַסֹּפֵר שַׂר הַצָּבָא הַמַּצְבִּא אֶת עַם הָאָרֶץ" (מל"ב כה, יט). רש"י שם פירש: "שהיה יודע מנין כל עיר ועיר כמה אנשים מוציאה לצבא", אך כנראה שהוא הסביר שמדובר בתפקיד אחד, "הַסֹּפֵר שַׂר הַצָּבָא...", ולכן אין להקיש משם לפסוקנו. ייתכן שבעקבות רש"י שם, פירוש הסופר בממשלת דוד יהיה אדם שקשור יותר לתחומי המניין והמספר, יותר מאשר לתחומי הכתיבה והספר.

השם של הסופר בפרקנו הוא שְׂרָיָה, בפסוק המקביל בדברי הימים - שַׁוְשָׁא, בממשלה השלישית - שְׁוָא[102], ובממשלת שלמה - שִׁישָׁא (מל״א ד, ג). הרד״ק ואברבנאל הסבירו ״ושני שמות היו לו״. ייתכן שמדובר בשם ממקור זר, ולכן על אף שמדובר בשם אחד, היו כמה דרכים שונות להגות אותו.

(יח) וּבְנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע וְהַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי וּבְנֵי דָוִד כֹּהֲנִים הָיוּ׃

וּבְנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע וְהַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי / וּבְנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע עַל הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי (דהי״א)

נראה שבניהו בן יהוידע הוא בנו של יהוידע[103] בן בניהו המופיע בממשלה הראשונה. במקבילה בדברי הימים הוא מופיע בדרגה גבוהה יותר: ״וּבְנָיָה בֶּן יְהוֹיָדָע עַל הַכְּרֵתִי[104] וְהַפְּלֵתִי״. בממשלת שלמה, תפס בניהו את מקומו של יואב בן צרויה ״וּבְנָיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע עַל הַצָּבָא״ (מל״א ד, ד). לפני כן הוא היה גם הממונה על ההוצאה לפועל של צוואת דוד, ולכן הוא זה ש׳טיפל׳ ביואב (שם, פרק ב)[105].

וְהַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי

על פי תרגום יונתן (ורש״י, רד״ק ור״י מטראני בעקבותיו), מי שעל הכרתי והפלתי הוא בעצם ״מְמַנָא עַל קַשְׁתַּיָא וְעַל קַלְעַיָא״ (הקשתים והקלעים). לדבריו, בניהו היה הממונה על הכרתי והפלתי כבר בממשלה השנייה. ר״י קרא (ובעקבותיו הרד״ק כפירוש שני, וכן דעת והרלב״ג על פי הפשט), לעומת זאת, פירש: ״שתי משפחות היו מישראל שהיו סרים אל משמעת המלך ורואים פניו תמיד״. על דרך הדרש הסביר רש״י (ובעקבותיו ר״י קרא) שהכוונה ל״אורים ותומים״. הרלב״ג הסביר על פי הגמרא בברכות (ד ע״א) ״שהם הסנהדרין, ׳כְּרֵתִי׳ - שכורתין דבריהם (כלומר פוסקים) ׳פְּלֵתִי׳ - שמופלאים במעשיהם״. ר״י קרא (וכן במיוחס לרש״י על דברי הימים) הביא פירוש נוסף (לאחר שכנראה לא נחה דעתו מפירושיו הראשונים) בכיוון שונה לחלוטין. וזו לשונו: ״אך דומה שכְּרֵתִי

אומה אחת יש, והם 'שִׁבֵּי חֶבֶל הַיָּם', ונקראים 'גּוֹי כְּרֵתִים' (צפניה ב, ה), ודומה שנטפלו עמו ונלוו אליו לשרתו. ודומה כשם שכְּרֵתִי שם אומה, כך פְּלֵתִי שם אומה". לדבריו, גדודים אלו, שהיו נאמנים לדוד בכל מאודם, היו בני עמים אחרים (שאולי התגיירו[106]) והושפעו עמוקות מדוד עד כדי הערצה בלתי מסויגת אליו לאישיותו וערכיו. ייתכן שהיו חלק מבני הפלישתים שדבקו בו, עוד מזמן שירותו כמפקד בצבא אכיש מלך גת[107]. אם "כְּרֵתִי" אכן רומז לאי כרתים (הוא כפתור), נציע גם על דרך האפשר כי "פְּלֵתִי(י)" רומז ל**פלשת** וגם ל**שפלת** (אזור מגורי הפלישתים) וגם ל**פלט** מלשון פליטה, שהרי הפלישתים מכונים שארית (הפליטה) פעמים מספר בתנ"ך[108].

וּבְנֵי דָוִד כֹּהֲנִים הָיוּ: / וּבְנֵי דָוִיד הָרִאשֹׁנִים לְיַד הַמֶּלֶךְ: (דהי"א)

כֹּהֲנִים הָיוּ

יונתן תירגם (ובעקבותיו, רש"י[109], ר"י קרא, רד"ק, רלב"ג): "וּבְנֵי דָוִד רַבְרְבִין הֲווֹ", כלומר, שרים ומושלים. כמובן שלשון הפסוק בדברי הימים גם היא תומכת בדברי התרגום. הרלב"ג הוסיף והעיר הערה חינוכית-מוסרית: "והנה זה הענין היה סיבה להרבה מהרעות שבאו לדוד, כי אם לא היה הענין כן לא מרד אבשלום, ולא נהרג אמנון ואדניה, כמו שיראה במעט עיון; ובכלל: אם היה משגיח המלך במוסר בניו, לא קרה להם כך". גם ר"י מטראני סבר שהתואר "כֹּהֲנִים" פה, הוא כינוי למעמד שלטוני ולא דתי, והביא ראיה לדבריו מכינויו של יתרו "כֹּהֵן מִדְיָן" (שמות יח, א)[110]. במיוחס לרש"י על דברי הימים (שם), פירש "הָרִאשֹׁנִים לְיַד הַמֶּלֶךְ - פתרונו ובני דוד היו תמיד ראשונים אצל המלך לעשות כל צרכו".

כפירוש על דרך הדרש, מביא הרד"ק שהכוונה שהיו תלמידי חכמים, שהרי מצאנו בשם חז"ל (נדרים סב ע"א) "אמר רבא: שרי ליה לצורבא מרבנן למימר: צורבא מרבנן אנא, שרו לי תיגראי ברישא (מותר לתלמיד חכם לומר 'הקדימו דיני לשל אחרים בשביל כבוד

תורתי׳ - רש״י), דכתיב: ׳וּבְנֵי דָוִד כֹּהֲנִים הָיוּ׳, מה כהן נוטל בראש, אף תלמיד חכם נוטל בראש״[111].

גם מהופעתם של בני דוד כמחזיקים בחלק מרסן השלטון בממשלה זו, מוכח שסדר הממשלות הוא כפי שהצענו. לכן, בממשלה הראשונה הם מופיעים תחת חסות יחיאל בן חכמוני; בממשלה השנייה הם מכהנים; ובממשלה השלישית והאחרונה הם אינם מופיעים כלל, שהרי אמנון כבר נרצח ואבשלום כבר מרד ונהרג, וייתכן שמאורעות אלו גרמו גם להרחקת הבנים האחרים מהחזקה ברסן השלטון, אולי גם כדי להבטיח את בחירתו של שלמה בן בת שבע.

בשולי דברי הראשונים, נציע כי בני דוד הבכורים לאמותיהן, היו אחראים על העבודה בבמות הציבוריות, וזו משמעות הביטוי ״כֹּהֲנִים הָיוּ״, ששימשו בכהונה בפועל[112].

הממשלה השלישית מופיעה בפסוקים האחרונים של פרק כ, ונבאר אותה בע״ה במקומה, לקמן ח״ג).

פרק ט

הקדמה

נחזור ונזכיר לקוראים כי אף על פי שספר שמואל ב׳ נראה במבט ראשון כספר המסודר על פי סרגל זמנים שיש בו מוקדם ומאוחר, כלומר על פי סדר כרונולוגי, כבר הצענו בפרק המבוא[1] ובביאור פרקים ח וְ-י[2], כי אין זה כך - והמאורעות המתוארים בפרק ט, הפותח את סדרת הפרקים ט-כ, קדומים יותר מאלו המתוארים בפרקים הקודמים.

סדרת פרקים זו, ט-כ, שבפתחה אנו עומדים, עוסקת בתיאור קורותיו של דוד המלך, בעיקר מנקודת המבט של נפתוליו האישיים וההתמודדות הקשה שלו עם סדרה ארוכה של ניסיונות מסובכים.

מהחלק הראשון של הספר (פרקים א-ח) משתקפת דמותו של מנהיג שהגיע להישגים מדיניים, ארגוניים ורוחניים מדהימים, דמותו של מי שהעלה את עַם ישראל מבירא עמיקתא של שעבוד לאיגרא רמא של גאולה ועצמאות. בפרקים אלו מופיעה לעינינו דמות של מנהיג לאומי שמצטרף לאבות המייסדים של האומה, אברהם, יצחק ויעקב, בזכות הישגיו הרוחניים האישיים, שגם להם אין אח ורע.

מהחלק השני של הספר (פרקים ט-כ), לעומת זאת, עולה וניצבת לנגד עינינו דמותו של אדם, בן אנוש, ענק במידות רוחניות, שנאלץ

להתמודד עם משימות כמעט בלתי אפשריות - ויכול להם. יכולת ההתמודדות של דוד באה לידי ביטוי על כל צעד ושעל של הדרך, גם כאשר הדרך מלאה מהמורות, נפילות קשות ועליות מדהימות. אם גרף ההצלחות מופיע בפרקי החלק הראשון של הספר (א-ח) כקו רציף העולה בתלילות, הרי שגרף הנפתולים המתאר את המאורעות בפרקי החלק השני של הספר (ט-כ) מבטא גם נפילות, שההתגברות עליהן הביאה את דוד לשיאים חדשים מבחינה אישית ולאומית והפכה אותו לדמות נערצת על הסובבים אותו, בדורו ובכל הדורות שאחריו: על בני עמו ועל שאינם בני ברית, על עַם ישראל ועל חלקים גדולים של האנושות. בכל הדורות, חייו האישיים של דוד, כפי שהם משתקפים בפרקים הללו ובפרקי תהילים המקבילים להם, נתנו השראה לכל יהודי שחיפש מרפא ועידוד בשעות מצוקה והתמודדות עם קשיים. אין זה פלא שדוד הוא היחיד מכל גדולי ישראל שזכה להצטרף אל האבות כמי ששמו נזכר בתפילת שמונה עשרה[3].

בפרקנו, פרק ט, מנסה דוד המלך להתמודד עם האתגר של קיום הבטחתו ושבועתו ליהונתן בן שאול, גיסו, ידיד נפשו ורעו, שאמור היה להיות גם שותפו בשלטון, כפי שנראה בפירוט לקמן.

הקשרים בין יהונתן ודוד

כפי שציינו לעיל, בביאור דברי הכתוב: "גַּם תְּמוֹל גַּם שִׁלְשֹׁם"[4], יהונתן היה הראשון שזיהה את דוד כמנהיג הבא של עם ישראל, מיד לאחר הכאתו של גוליית בידי דוד. כך מתאר הכתוב (שמו"א יח, א-ד) את מערכת היחסים שנרקמה ביניהם:

> וַיְהִי כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר אֶל שָׁאוּל וְנֶפֶשׁ יְהוֹנָתָן נִקְשְׁרָה בְּנֶפֶשׁ דָּוִד וַיֶּאֱהָבֵהוּ[5] יְהוֹנָתָן כְּנַפְשׁוֹ: ...וַיִּכְרֹת יְהוֹנָתָן וְדָוִד בְּרִית בְּאַהֲבָתוֹ אֹתוֹ כְּנַפְשׁוֹ: וַיִּתְפַּשֵּׁט יְהוֹנָתָן אֶת הַמְּעִיל אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתְּנֵהוּ לְדָוִד וּמַדָּיו וְעַד חַרְבּוֹ וְעַד קַשְׁתּוֹ וְעַד חֲגֹרוֹ.

בין השניים נוצרה מערכת רגשית של הערכה ואהבה, שהביאה גם לכריתת ברית. היוזמה לברית באה מצדו של יהונתן, שייצג את הצד החזק יותר. יהונתן גם נקט בצעד סמלי שביטא ויתור על ההנהגה מצדו: מסירת מדיו ונשקו לדוד[6]. כפי שהעברת בגדי הכהונה מאהרון לאלעזר, משמעותה מינויו של אלעזר ככוהן הגדול מעתה ואילך (עיינו בבמדבר כ, כה-כח), כך גם העברת המדים והנשק מיהונתן לדוד, משמעותה העברת הזכויות להנהגה בתחום הביטחוני-שלטוני. לאחר ששאול גילה ליהונתן ולעבדיו על תוכניתו להרוג את דוד, היה זה יהונתן שהצליח לשכנע את שאול לשנות את גישתו לדוד, לפחות בשלב זה, ושאול אף נשבע שלא יפגע בדוד (עיינו שם כ, א-ו).

ניסיונות נוספים של שאול להרוג את דוד, גרמו לו להימלט על נפשו. הוא נפגש עם יהונתן בסתר (שמו"א כ, יב-יז). בפגישה זו קיבלה הברית ביניהם חיזוק נוסף:

וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן אֶל דָּוִד ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כִּי אֶחְקֹר אֶת אָבִי כָּעֵת מָחָר הַשִּׁלִשִׁית וְהִנֵּה טוֹב אֶל דָּוִד וְלֹא אָז אֶשְׁלַח אֵלֶיךָ וְגָלִיתִי אֶת אָזְנֶךָ: כֹּה יַעֲשֶׂה ה' לִיהוֹנָתָן וְכֹה יֹסִיף כִּי יֵיטַב אֶל אָבִי אֶת הָרָעָה עָלֶיךָ וְגָלִיתִי אֶת אָזְנֶךָ וְשִׁלַּחְתִּיךָ וְהָלַכְתָּ לְשָׁלוֹם וְיִהִי ה' עִמָּךְ כַּאֲשֶׁר הָיָה עִם אָבִי: וְלֹא אִם עוֹדֶנִּי חָי וְלֹא תַעֲשֶׂה עִמָּדִי חֶסֶד ה' וְלֹא אָמוּת: וְלֹא תַכְרִית אֶת חַסְדְּךָ מֵעִם בֵּיתִי עַד עוֹלָם וְלֹא בְּהַכְרֹת ה' אֶת אֹיְבֵי דָוִד אִישׁ מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: וַיִּכְרֹת יְהוֹנָתָן עִם בֵּית דָּוִד וּבִקֵּשׁ ה' מִיַּד אֹיְבֵי דָוִד: וַיּוֹסֶף יְהוֹנָתָן לְהַשְׁבִּיעַ אֶת דָּוִד בְּאַהֲבָתוֹ אֹתוֹ כִּי אַהֲבַת נַפְשׁוֹ אֲהֵבוֹ.

יהונתן הבין שהעתיד שייך למלכות דוד, ודוד נשבע לו שלא יפגע באנשי ביתו עד עולם. שבועה זו נצרכה על רקע המנהג האוניברסלי הנפוץ, שהופעל מאוחר יותר גם בישראל[7], לפיו כל מלך שייסד שושלת חדשה השמיד את כל משפחתו של המלך הקודם. גם בפגישה הבאה ביניהם, היחסים האישיים בין דוד ליהונתן התהדקו והברית לדורות חוזקה (שמו"א כ, מא-מב):

...וְדָוִד קָם מֵאֵצֶל הַנֶּגֶב וַיִּפֹּל לְאַפָּיו אַרְצָה וַיִּשְׁתַּחוּ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים וַיִּשְׁקוּ אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וַיִּבְכּוּ אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ עַד דָּוִד הִגְדִּיל: וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן לְדָוִד לֵךְ לְשָׁלוֹם אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְנוּ שְׁנֵינוּ אֲנַחְנוּ בְּשֵׁם ה' לֵאמֹר ה' יִהְיֶה בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זַרְעִי וּבֵין זַרְעֶךָ עַד עוֹלָם.

בפגישתם האחרונה (שמו"א כג, טז–יח), נוסף ממד חדש לברית. וזו לשון הכתוב:

וַיָּקָם יְהוֹנָתָן בֶּן שָׁאוּל וַיֵּלֶךְ אֶל דָּוִד חָרְשָׁה וַיְחַזֵּק אֶת יָדוֹ בֵּאלֹהִים: וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַל תִּירָא כִּי לֹא תִמְצָאֲךָ יַד שָׁאוּל אָבִי וְאַתָּה תִּמְלֹךְ עַל יִשְׂרָאֵל וְאָנֹכִי אֶהְיֶה לְךָ לְמִשְׁנֶה וְגַם שָׁאוּל אָבִי יֹדֵעַ כֵּן: וַיִּכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם בְּרִית לִפְנֵי ה' וַיֵּשֶׁב דָּוִד בַּחֹרְשָׁה וְיהוֹנָתָן הָלַךְ לְבֵיתוֹ.

דוד ויהונתן כרתו ברית שמשמעותה שותפות של יהונתן כמשנה למלך במלכות דוד. אכן, מותו של יהונתן בקרב בהר הגלבוע מנע את יישומה.

עתה מוטל עלינו לבדוק האם קוימו ההבטחות או שח"ו הופרה הברית.

הכתוב דן בסוגיה זו בפרקנו, פרק **ט**, ממשיך בפרק **טז** ומסיים בפרק **יט**, וסימנך: '**ט**'[8].

במבט ראשון, ולאור דברי הראשונים, נראה כי דוד הצליח במשימה. בהמשך נשתדל להעמיק ולברר את הנושא גם באמצעות עיון נוסף בפסוקים ובחינת דברי חז"ל.

נחזור ונזכיר לקוראים, כי על פי הצעתנו, פרק ט מחזיר אותנו שנים רבות אחורה מבחינה כרונולוגית. אין כל ספק שהמאורעות המתוארים בו התרחשו בתחילת מלכות דוד, חלקם גם לפני

המאורעות שמתוארים בפרקים כ–כד, ומבחינת סדר הזמנים הם שייכים (לשיטתנו) לתקופת גד, החוזה שליווה את דוד בתקופת הנדודים, כאשר שאול עדיין מָלך ובתחילת מלכותו של דוד. הדגשנו זאת מכיוון שבפרקנו דוד עדיין לא ידע מי מצאצאיו של שאול נותר בחיים, ואילו בפרק כא דוד כבר מכיר את מפיבשת בן יהונתן, את בניה של מירב בת שאול ואת בניה של רצפה בת איה, פילגש שאול. וזו לשון הכתוב (פסוקים ז–ח):

וַיַּחְמֹל הַמֶּלֶךְ עַל מְפִי בֹשֶׁת בֶּן יְהוֹנָתָן בֶּן שָׁאוּל עַל שְׁבֻעַת ה׳ אֲשֶׁר בֵּינָתָם בֵּין דָּוִד וּבֵין יְהוֹנָתָן בֶּן שָׁאוּל: וַיִּקַּח הַמֶּלֶךְ אֶת שְׁנֵי בְּנֵי רִצְפָּה בַת אַיָּה אֲשֶׁר יָלְדָה לְשָׁאוּל אֶת אַרְמֹנִי וְאֶת מְפִבֹשֶׁת וְאֶת חֲמֵשֶׁת בְּנֵי מִיכַל בַּת שָׁאוּל אֲשֶׁר יָלְדָה לְעַדְרִיאֵל בֶּן בַּרְזִלַּי הַמְּחֹלָתִי.

נבאר את פסוקי פרקנו. נביא את שיטות הראשונים בפירוש הפסוקים, ובשולי גלימותיהם נאחז ונשתדל להאיר בענווה את דרכנו.

חיפוש ומציאת מפיבשת

(א) וַיֹּאמֶר דָּוִד הֲכִי יֶשׁ עוֹד אֲשֶׁר נוֹתַר לְבֵית שָׁאוּל וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד בַּעֲבוּר יְהוֹנָתָן:
(ב) וּלְבֵית שָׁאוּל עֶבֶד וּשְׁמוֹ צִיבָא וַיִּקְרְאוּ לוֹ אֶל דָּוִד וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֵלָיו הַאַתָּה צִיבָא וַיֹּאמֶר עַבְדֶּךָ:
(ג) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הַאֶפֶס עוֹד אִישׁ לְבֵית שָׁאוּל וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ עוֹד בֵּן לִיהוֹנָתָן נְכֵה רַגְלָיִם:
(ד) וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ אֵיפֹה הוּא וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ הִנֵּה הוּא בֵּית מָכִיר בֶּן עַמִּיאֵל בְּלוֹ דְבָר:
(ה) וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיִּקָּחֵהוּ מִבֵּית מָכִיר בֶּן עַמִּיאֵל מִלּוֹ דְבָר:

(א) וַיֹּאמֶר דָּוִד הֲכִי יֶשׁ עוֹד אֲשֶׁר נוֹתַר לְבֵית שָׁאוּל וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד בַּעֲבוּר יְהוֹנָתָן:

הֲכִי יֶשׁ

פירש הרד״ק: ״כטעם האִם, וכן ׳הֲכִי אָמַרְתִּי הָבוּ לִי׳ (איוב ו, כב)״.

אֲשֶׁר נוֹתַר לְבֵית שָׁאוּל וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד בַּעֲבוּר יְהוֹנָתָן

יונתן תירגם ״חֶסֶד״ - ״טִיבוּ״[9]. הרד״ק פירש: ״וטעם זֶכֶר ענין זה הנה, בעבור שנצח המלחמות והיה במנוחה (כמבואר בחלקו הראשון של פרק ח), וסדר הפקידים והממונים (כמבואר בפסוקי הסיום של פרק ח)[10] שם אל לִבו שבועת יהונתן, שאם היה בזרעו אדם ראוי והגון היה ממנה אותו, כמו שאמר לו יהונתן ׳וְאָנֹכִי אֶהְיֶה לְךָ לְמִשְׁנֶה׳ (שמו״א כג, יז), לפיכך שאל אם נוֹתַר לְבֵית שָׁאוּל שיעשה עִמּוֹ חֶסֶד בַּעֲבוּר יְהוֹנָתָן״.

לשיטתו של הרד״ק, פרק ט הינו המשך ישיר לכל המופיע בפרק ח. הרלב״ג, לעומת זאת, איננו מתייחס לסדר המאורעות, והוא מסביר: ״והנה זכר שכבר היה מטוב נפש דָּוִד שהתעורר לעשות חֶסֶד אל הנשאר לְבֵית שָׁאוּל ולזה (כמבואר בפסוקים הבאים) שֹׂם מפיבשת בן יהונתן מאוכלי שולחנו והשיב לו את כל שדה שאול אביו״. ברור שלפי דעת הרלב״ג, פרק זה עוסק בשבחו של דוד.

היוצא מן הדברים הוא שלפי הרד״ק יש מוקדם ומאוחר בסדר הפרקים, ולפי זה, החלטתו של דוד לטפל בהבטחותיו ליהונתן נדחתה עד לאחר כל הניצחונות הצבאיים והפיכת מדינת היהודים הראשונה לאימפריה. לא צעדנו בעקבותיו מכמה סיבות: א. החלוקה של ספר שמואל ב׳ לשלושה תתי-ספרים שונים בולטת מאוד ואי-אפשר להתעלם ממנה. ב. כמעט אין ספק שפרק י קודם לפרק ח, כפי שהסברנו לעיל באריכות, וקשה מאוד להסביר את סדר המלחמות על פי סדר הפרקים. ג. קשה מאוד להניח שבמשך שנים כה רבות, שאלת הנותרים מבית שאול, ובעיקר מזרע יהונתן, לא הטרידה את דוד, הן

מבחינה פוליטית והן מבחינת ביטחון הפנים בממלכתו ד. מחויבותו ליהונתן הייתה מעוגנת בברית ובשבועה, שני גורמים משמעותיים שאין להניח שדוד זלזל ולא טיפל בהם ה. בהמשך השתדלנו להוכיח כי פרקים כא–כד הם קדומים, וכפי שהוכחנו לעיל, פרק זה קודם להם.

בהמשך הביאור לא צעדנו בעקבות רלב"ג, ששיבח את דוד על מעשיו בנושא הטיפול בבנו של יהונתן, מכיוון שבחז"ל מפורש ההיפך, ולדבריהם בפרק כבר זה נטמן זרע פורענות רב-עוצמה, בבחינת טעות גוררת טעות.

(ב) וּלְבֵית שָׁאוּל עֶבֶד וּשְׁמוֹ צִיבָא וַיִּקְרְאוּ לוֹ אֶל דָּוִד וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֵלָיו הַאַתָּה צִיבָא וַיֹּאמֶר עַבְדֶּךָ׃

וּלְבֵית שָׁאוּל עֶבֶד

לדעת רד"ק: "עבד כנעני היה (ציבא) והיה לשאול ולביתו אחריו, כמו שכתוב 'וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם' (ויקרא כה, מו). ובני ציבא ועבדיו כולם היו עבדים לשאול, כמו שאמר 'כֹּל מוֹשַׁב בֵּית צִיבָא וַעֲבָדִים לִמְפִיבֹשֶׁת' (להלן, יב), כי העבדים הם ובניהם וכל אשר להם היו לאדוניהם". מוסיף על כך הרד"ק (וכן פירש אברבנאל): "וכן נראה מדברי רבותינו ז"ל (יבמות סב ע"א) כי ציבא עבד כנעני היה, וכן נראה מהפסוקים". המשיך הרד"ק והקשה: "ואם תאמר: אם כן מה נתן לו דוד באמרו 'הִנֵּה לְךָ כֹּל אֲשֶׁר לִמְפִיבֹשֶׁת' (שמו"ב טז, ד) והלא כל מה שקנה עבד קנה רבו?", ותירץ: "אף על פי כן מצות המלך היתה, והמלך יכול לקחת מזה ולתת לזה"[11]. אחרי בקשת המחילה, מכיוון שלציבא יש בית ועבדים, ומאחר שניתן לאכול על שולחנו והוא נוהג כבעל בית במפיבשת, ואף מנהל משא ומתן עם המלך דוד, נראה שהפשט הוא שציבא היה פקיד גבוה בממשל שאול, ואולי אף האחראי על אחוזות המלך[12], והשוו לתוארו לקמן בפסוק ט: "נַעַר[13] שָׁאוּל". התואר "עֶבֶד" שמור גם לשרים[14].

(ג) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הַאֶפֶס עוֹד אִישׁ לְבֵית שָׁאוּל וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ עוֹד בֵּן לִיהוֹנָתָן נְכֵה רַגְלָיִם:

הַאֶפֶס עוֹד אִישׁ לְבֵית שָׁאוּל

תירגם יונתן: ״וַאֲמַר מַלְכָּא הֲאִית עוֹד גַּבְרָא לְבֵית שָׁאוּל?״, ותמה הרד״ק: ״למה תרגמו יונתן ׳הֲאִית׳?״, שכן פירושו לפי הרד״ק הוא: ״האין עוד?״. וכן הסביר אברבנאל: ״רוצה לומר האם כלם אפסו?״.

וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד אֱלֹהִים

יונתן תירגם: ״וְאֶעְבֵּיד עִמֵּיהּ טִיבוּ מִן קֳדָם יְיָ״, אבל הרד״ק פירש: ״בעבור שבועת אלהים שהיתה ביניהם״. אברבנאל, לעומתם, פירש: ״כי הייתי רוצה לעשות עמו חסד אלקים, והיה זה מפני שבועת אלקים אשר נשבע אליו״, ולשיטתו משמע שהמילה ״אֱלֹהִים״ משמשת גם כתואר לחסד במשמעות של חסד גדול, וגם כמילת קשר לשבועת ה׳ שהייתה בין דוד ליהונתן.

וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ עוֹד בֵּן לִיהוֹנָתָן נְכֵה רַגְלָיִם

תירגם יונתן: ״וַאֲמַר צִיבָא לְמַלְכָּא עוֹד בְּרָא לִיהוֹנָתָן לָקֵי בְּתַרְתֵּין רַגְלוֹהִי״, והמשיך הרד״ק בדרכו של יונתן ופירש: ״שהוכה בנפלו ונפסח בשתי רגליו״[15].

(ד) וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ אֵיפֹה הוּא וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ הִנֵּה הוּא בֵּית מָכִיר בֶּן עַמִּיאֵל בְּלוֹ דְבָר:

בְּלוֹ דְבָר

פירש הרד״ק: ״שם מקום״[16], ובאברבנאל הוסיף עוד פירוש: ״בְּלוֹ דְבָר... או אמר שהיה שם רש (עני) ולא היה לו דבר מה, וזהו אמרו ׳בְּלוֹ דְבָר׳, ר״ל בבלי דבר״[17].

(ה) וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיִּקָּחֵהוּ מִבֵּית מָכִיר בֶּן עַמִּיאֵל מִלּוֹ דְבָר:

הראשונים לא ביארו פסוק זה[18].

הפגישה הראשונה של דוד עם מפיבשת וציבא[19]

(ו) וַיָּבֹא מְפִיבֹשֶׁת בֶּן יְהוֹנָתָן בֶּן שָׁאוּל אֶל דָּוִד וַיִּפֹּל עַל פָּנָיו וַיִּשְׁתָּחוּ וַיֹּאמֶר דָּוִד מְפִיבֹשֶׁת וַיֹּאמֶר הִנֵּה עַבְדֶּךָ:

(ז) 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:

(ח) וַיִּשְׁתַּחוּ וַיֹּאמֶר מָה עַבְדֶּךָ כִּי פָנִיתָ אֶל הַכֶּלֶב הַמֵּת אֲשֶׁר כָּמוֹנִי:

(ט) וַיִּקְרָא הַמֶּלֶךְ אֶל צִיבָא נַעַר שָׁאוּל וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּל אֲשֶׁר הָיָה לְשָׁאוּל וּלְכָל בֵּיתוֹ נָתַתִּי לְבֶן אֲדֹנֶיךָ:

(י) וְעָבַדְתָּ לוֹ אֶת הָאֲדָמָה אַתָּה וּבָנֶיךָ וַעֲבָדֶיךָ וְהֵבֵאתָ וְהָיָה לְבֶן אֲדֹנֶיךָ לֶחֶם וַאֲכָלוֹ וּמְפִיבֹשֶׁת בֶּן אֲדֹנֶיךָ יֹאכַל תָּמִיד לֶחֶם עַל שֻׁלְחָנִי וּלְצִיבָא חֲמִשָּׁה עָשָׂר בָּנִים וְעֶשְׂרִים עֲבָדִים:

(יא) וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ כְּכֹל אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶת עַבְדּוֹ כֵּן יַעֲשֶׂה עַבְדֶּךָ וּמְפִיבֹשֶׁת אֹכֵל עַל שֻׁלְחָנִי כְּאַחַד מִבְּנֵי הַמֶּלֶךְ:

(יב) וְלִמְפִיבֹשֶׁת בֵּן קָטָן וּשְׁמוֹ מִיכָא וְכֹל מוֹשַׁב בֵּית צִיבָא עֲבָדִים לִמְפִיבֹשֶׁת:

(יג) וּמְפִיבֹשֶׁת יֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם כִּי עַל שֻׁלְחַן הַמֶּלֶךְ תָּמִיד הוּא אֹכֵל וְהוּא פִּסֵּחַ שְׁתֵּי רַגְלָיו: פ

(ו) וַיָּבֹא מְפִיבֹשֶׁת בֶּן יְהוֹנָתָן בֶּן שָׁאוּל אֶל דָּוִד וַיִּפֹּל עַל פָּנָיו וַיִּשְׁתָּחוּ וַיֹּאמֶר דָּוִד מְפִיבֹשֶׁת וַיֹּאמֶר הִנֵּה עַבְדֶּךָ:

וַיֹּאמֶר דָּוִד מְפִיבֹשֶׁת

אפשר לפרש מילים אלה כשאלה או כקריאה.

(ז) 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:

אַל תִּירָא

דוד אומר למפיבשת שלא יחשוש, שכן הוא לא ינהג בו כמנהג המלכים שהכריתו בתי מלוכה קודמים, כמבואר לעיל.

כָּל שְׂדֵה שָׁאוּל אָבִיךָ

יונתן תירגם: ״כָּל אַחְסָנַת שָׁאוּל אֲבוּךְ״, והסביר הרד״ק את דבריו: ״׳שְׂדֵה׳ שם כלל לנחלתו״. אכן, הרד״ק הקשה על דברים אלו בשיטת ״ממה נפשך״: ״ומהו זה החֶסֶד, אם שלו נתן לו? כי מפיבשת יורש היה נחלת שאול, ולא היה להם יורש אחר מיהונתן, ובני רצפה בת איה היו גם כן יורשי שאול אף על פי שהיו בני פילגש, ואם כן היאך היה כח ביד דוד לתת הכל למפיבשת?״, וממשיך הרד״ק לדון: ״ואם תאמר: מלך יש לו רשות להעביר נחלה מזה ולתת לזה, כמו שכתוב במשפט המלוכה״, ולכן היה זה חסד לתת את כל הירושה למפיבשת, על כך מקשה הרד״ק ודוחה: ״מה חסד עשה אם נטל משאר יורשים ונתן למפיבשת? אם היה נותן לו משלו, זה היה חסד! ועוד שאמר ׳וַהֲשִׁבֹתִי לְךָ׳, מלמד כי קודם זה נְטלה ממפיבשת נחלתו ומשאר היורשים״. הרד״ק ממשיך ומכריע כשיטת הרמב״ם (הלכות מלכים ד, ו–ז)[20] בנושא משפט המלוכה, ודוחה את האפשרות שלמלך מותר להעביר נחלה מזה ולתת לזה: ״ועוד כי מה שנאמר במשפט המלוכה ׳וְאֶת שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֶת כַּרְמֵיכֶם (הטובים)... יִקָּח׳ (שמו״א ח, יד), כבר כתבנו בפירושים (כמובא בפירוש אברבנאל על שמו״א שם) מה שפירשו רבותינו ז״ל, כי אינו אומר אלא על פירותיהם לפי

שעה (כלומר לקיחת היבול או חלקו באופן זמני, אבל לא החרמת השדות)". הרד"ק מוכיח את דבריו: "ונראה כי הדבר כן, מאחאב, שבקש מנבות כרמו שימכרנו לו ולא רצה (עיינו במל"א כא, א–ג), אילו היה משפט המלוכה לקחת הכרם והשדה הטוב שירצה, למה לא היה לוקח זה? לא היה נחשב לו לגזלה, כי משפט המלוכה הוא", אלא מוכח מכאן שלמלך אין זכות להפקיע נכסי דלא ניידי. הרד"ק ממשיך ומבאר את גבולות סמכויות המלך בנושא גביית המס מנכסי דלא ניידי: "ועוד שאמר במשפט המלוכה 'שְׂדוֹתֵיכֶם וְ(אֶת) כַּרְמֵיכֶם וְזֵיתֵיכֶם' (שמו"א, שם), ולא אמר 'בתיכם', מלמד שעל הפירות אמר. ועוד שאמר 'וְנָתַן לַעֲבָדָיו' (שם) ולא אמר שיקח לעצמו".

בגלל קושיות אלו הציע הרד"ק[21] את ההסבר הבא לחסד שעשה דוד עם מפיבשת, על דרך "ויתכן": "ויתכן לפרש כי דוד זכה בכל נחלת שאול, לפי שאיש בשת ובית שאול היו מורדים במלכות, כי ידוע היה בכל ישראל כי דוד היה מלך אחרי מות שאול, ונמשח על פי יי', ומורד במלכות - הוא ונכסיו נתחייבו למלך. וכן כתוב 'וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית אֲדֹנֶיךָ' (שמו"ב יב, ח). וכיון שהכל שלו (של דוד) ומן הדין זכה בו, ואמר להשיב הכל למפיבשת, חסד גדול עשה עמו, ועוד שנתנו באוכלי שלחנו כל הימים". וקשה על תירוצו זה של הרד"ק, שהרי דוד כרת ברית עם יהונתן לדורות שלא יפגע בו ובזרעו, ואיזה חסד גדול יש בכך שדוד מקיים את בריתו ואיננו מפקיע את ירושתו של יורש יהונתן?!

אומנם לדעת רש"י[22], בניגוד לרמב"ם ולרד"ק שבעקבותיו, "המלך רשאי להעביר נחלה שנא' (שמו"א ח, יד) במשפט המלוכה 'אֶת שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֶת כַּרְמֵיכֶם... יִקַּח וְנָתַן לַעֲבָדָיו'", וזה אפוא החסד שנהג דוד במפיבשת, שנתן לו את כל הירושה.

(ח) וַיִּשְׁתַּחוּ וַיֹּאמֶר מָה עַבְדֶּךָ כִּי פָנִיתָ אֶל הַכֶּלֶב הַמֵּת[23] אֲשֶׁר כָּמוֹנִי:
אברבנאל הסביר: "ומפיבושת הודה לו מאד בהגדיל חסדיו והקטין עצמו והשתחווה לו". ניתן להבין מדוע מפיבשת חושב שדוד הגדיל עמו את חסדו, אבל מצד דוד עדיין הקושיה במקומה עומדת: הלזה

יקרא ״חֶסֶד אֱלֹהִים״?

(ט) וַיִּקְרָא הַמֶּלֶךְ אֶל צִיבָא נַעַר שָׁאוּל וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּל אֲשֶׁר הָיָה לְשָׁאוּל וּלְכָל בֵּיתוֹ נָתַתִּי לְבֶן אֲדֹנֶיךָ:
(י) וְעָבַדְתָּ לוֹ אֶת הָאֲדָמָה אַתָּה וּבָנֶיךָ וַעֲבָדֶיךָ וְהֵבֵאתָ וְהָיָה לְבֶן אֲדֹנֶיךָ לֶחֶם וַאֲכָלוֹ וּמְפִיבֹשֶׁת בֶּן אֲדֹנֶיךָ יֹאכַל תָּמִיד לֶחֶם עַל שֻׁלְחָנִי וּלְצִיבָא חֲמִשָּׁה עָשָׂר בָּנִים וְעֶשְׂרִים עֲבָדִים:

וְעָבַדְתָּ לוֹ אֶת הָאֲדָמָה אַתָּה וּבָנֶיךָ וַעֲבָדֶיךָ וְהֵבֵאתָ

פירש הרד״ק: ״׳וְהֵבֵאתָ׳ - תאסוף מן השדה הביתה. ויש מפרשים אותו ענין ׳תבואה׳, כלומר תעבוד לו את האדמה בכל צרכי עבודה עד שתאסוף התבואה״. לעומתו, אברבנאל הסביר: ״רצונו לומר, ציבא ובניו ועבדיו יעבדו את השדה ותהיה תבואתה למפיבושת, ושהוא ציבא ובניו ועבדיו יאכלו ממנו, ובזה יהיה למפיבושת כבוד וששון ויקר בהיות לו ממה שיתן לעבדיו, עם היות שלא יצטרך אליו הוא למאכלו, וזהו שאמר ׳וְעָבַדְתָּ לּוֹ אֶת הָאֲדָמָה׳ וגו׳ ׳וְהָיָה לְבֶן אֲדֹנֶיךָ לֶחֶם וַאֲכָלוֹ׳, ר״ל שהם יעבדו את השדה והם יאכלו מתבואתו, אבל יהיה כלו למפיבושת ומידו ומשלו יאכלו אותו, והוא עצמו יאכל על שלחן המלך״.

וְהָיָה לְבֶן אֲדֹנֶיךָ לֶחֶם וַאֲכָלוֹ

אף על פי שפשט הדברים הוא שמפיבשת הוא הנושא, ולפי זה האדון הוא שאול או יהונתן, הרד״ק פירש: ״׳וְהָיָה לְבֶן אֲדֹנֶיךָ׳ - מיכא בן מפיבשת. כלומר תבואת האדמה יהיה לֶחֶם לְבֶן אֲדֹנֶיךָ מיכא, וַאֲכָלוֹ״. וקשה, שהרי הכתוב עדיין לא הזכיר את מיכא, והוא מוזכר לראשונה רק בפסוק יב. לכן ר״י קרא הסביר: ״׳לְבֶן אֲדֹנֶיךָ׳, כלומר בני ביתו יתפרנסו ממנו, והוא עצמו (מפיבשת) יֹאכַל תָּמִיד לֶחֶם עַל שֻׁלְחָנִי (על שולחן המלך)״.

וּלְצִיבָא חֲמִשָּׁה עָשָׂר בָּנִים וְעֶשְׂרִים עֲבָדִים:

פירש ר"י קרא: "כלומר: וציבא היה יכול לעבוד את האדמה, לפי שהיו לו חֲמִשָּׁה עָשָׂר בָּנִים וְעֶשְׂרִים עֲבָדִים".

(יא) וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ כְּכֹל אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶת עַבְדּוֹ כֵּן יַעֲשֶׂה עַבְדֶּךָ וּמְפִיבֹשֶׁת אֹכֵל עַל שֻׁלְחָנִי כְּאַחַד מִבְּנֵי הַמֶּלֶךְ:

תירגם יונתן: "וַאֲמַר צִיבָא לְמַלְכָּא כְּכֹל דִּי פַקֵּיד רִבּוֹנִי מַלְכָּא יָת עַבְדֵיהּ כֵּן יַעְבֵּד עַבְדָּךְ וּמְפִיבֹשֶׁת אָכַל עַל פִּתּוֹרִי כְּחַד מִבְּנֵי מַלְכָּא". לשיטתו, כל פסוק זה הוא ציטוט מדברי ציבא - אלא שאז קשה: כיצד מציע ציבא הצעה הסותרת את הנחייתו של דוד? לכן רש"י (ובעקבותיו ר"י מטראני) הסביר: "'כֵּן יַעֲשֶׂה עַבְדֶּךָ וּמְפִיבֹשֶׁת אֹכֵל עַל שֻׁלְחָנִי' - ציבא אמר: 'כֵּן יַעֲשֶׂה עַבְדֶּךָ', ודוד השיב: 'וּמְפִיבֹשֶׁת אֹכֵל עַל שֻׁלְחָנִי'". אלא שעל פירושם קשה, מדוע צריך דוד לחזור על דבריו-הוראותיו פעם שנייה? - וצריך לומר כי התוספת בדברי דוד היא הסיפא, "כְּאַחַד מִבְּנֵי הַמֶּלֶךְ", כי גם בין האוכלים על שולחן המלך היו רמות שונות, ודוד ביקש לחדד שמפיבשת יאכל על שולחנו כאחד מבני המלך.

אברבנאל חלק על רש"י ופירש כתרגום: "והיתה תשובת ציבא שבכל אשר יצוה המלך יעשה. ואמנם מה שאמר הכתוב אחרי זה, 'וּמְפִיבֹשֶׁת אֹכֵל[24] עַל שֻׁלְחָנִי כְּאַחַד מִבְּנֵי הַמֶּלֶךְ', הנכון שהם גם כן דברי ציבא למלך, יאמר אנכי אעשה כדבריך עם היות שעד עתה היה מפיבושת אוכל על שולחני כאחד מבני המלך ולא יצטרך לכל דבר, ולכן אין צריך לו לאכול על שלחן המלך". לדבריו, הסיפא של דברי ציבא אינה עומדת בסתירה להוראותיו של דוד, אלא היא בבחינת הצהרה כי רצונו של דוד, שמפיבשת יאכל כאחד מבני המלך, מתקיים זה מכבר על שולחנו של ציבא. גם לפי פירוש אברבנאל, בוודאי שלא ניתן להסביר כי ציבא היה עבד כנעני, שהרי קשה להבין כיצד אכילה על שולחנו של עבד כנעני מקבילה לאכילה על שולחן המלך.

(יב) וְלִמְפִיבֹשֶׁת בֵּן קָטָן וּשְׁמוֹ מִיכָא וְכֹל מוֹשַׁב בֵּית צִיבָא עֲבָדִים

לִמְפִיבֹשֶׁת׃

וְלִמְפִיבֹשֶׁת בֵּן קָטָן וּשְׁמוֹ מִיכָא

הראשונים לא פירשו חלק זה של הפסוק, ובהמשך נציע את הצעתנו.

וְכֹל מוֹשַׁב בֵּית צִיבָא

יונתן תירגם מילולית: ״וְכֹל מוֹתַב בֵּית צִיבָא״. רש״י פירש: ״בניו ועבדיו״, והוסיף עליו הרד״ק: ״בניו ועבדיו וכל בני ביתו״. קשה עליהם, שהרי הם פירשו לעיל שציבא היה עבד כנעני! וצריך לומר כי לשיטתם גם בחברה שחלק ממנה הוגדר כעבדים, היו רמות ומעמדות שונים של עבדות, וגם עבד יכול היה להחזיק עבדים משלו. ראיה לכך ניתן להביא מדברי התלמוד הירושלמי (ראש השנה [וילנא] פ״ג, סוף ה״ה), על הפסוק: ״וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וַיְצַוֵּם אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶל פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם״ (שמות ו, יג). פסוק זה קשה: הציווי ״אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״ עצמו לא נזכר בו, ולכאורה הפסוק חסר! - הירושלמי משלים את הפער, וזו לשונו: ״דא״ר שמואל בר רב יצחק: ׳וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וַיְצַוֵּם אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׳, על מה ציום? על פרשת שילוח עבדים״. כלומר, גם כשהיו בני ישראל משועבדים למצרים והיו עבדיו של פרעה, היו להם עבדים; שחרור עבדיהם של בני ישראל היה תנאי מקדים לדרישה מפרעה לשחרר את בני ישראל עבדיו[25]. זה היה הציווי הראשון בהליך השחרור והיציאה ממצרים. כלומר, אם נחזור לציבא, גם עבד כנעני יכול להחזיק עבדים.

(יג) וּמְפִיבֹשֶׁת יֹשֵׁב בִּירוּשָׁלִַם כִּי עַל שֻׁלְחַן הַמֶּלֶךְ תָּמִיד הוּא אֹכֵל וְהוּא פִּסֵּחַ שְׁתֵּי רַגְלָיו׃

הראשונים לא פירשו פסוק זה.

הצעה אחרת: מבט כללי על יחסי דוד ומפיבשת, דוד קיבל לשון הרע

כמו שהבטחנו, נשתדל להאיר את הפרק באור נוסף על בסיס דברי חז"ל. כפי שכבר ציינו, לפגישתם הראשונה של דוד המלך ומפיבשת בן יהונתן, המאורע שהתחיל בפרקנו, יש המשך בשני מקומות נוספים בספרנו - בפרק טז ובפרק יט.

נצטט את הפסוקים הרלוונטיים מפרקים אלו.

פרק טז

(א) וְדָוִד עָבַר מְעַט מֵהָרֹאשׁ וְהִנֵּה צִיבָא נַעַר מְפִיבֹשֶׁת לִקְרָאתוֹ וְצֶמֶד חֲמֹרִים חֲבֻשִׁים וַעֲלֵיהֶם מָאתַיִם לֶחֶם וּמֵאָה צִמּוּקִים וּמֵאָה קַיִץ וְנֵבֶל יָיִן:
(ב) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל צִיבָא מָה אֵלֶּה לָךְ וַיֹּאמֶר צִיבָא הַחֲמֹרִים לְבֵית הַמֶּלֶךְ לִרְכֹּב וְהַלֶּחֶם[26] וְהַקַּיִץ לֶאֱכוֹל הַנְּעָרִים וְהַיַּיִן לִשְׁתּוֹת הַיָּעֵף בַּמִּדְבָּר:
(ג) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ וְאַיֵּה בֶּן אֲדֹנֶיךָ וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ הִנֵּה יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם כִּי אָמַר הַיּוֹם יָשִׁיבוּ לִי בֵּית יִשְׂרָאֵל אֵת מַמְלְכוּת אָבִי:
(ד) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְצִבָא הִנֵּה לְךָ כֹּל אֲשֶׁר לִמְפִיבֹשֶׁת וַיֹּאמֶר צִיבָא הִשְׁתַּחֲוֵיתִי אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ:

פרק יט

(כה) וּמְפִיבֹשֶׁת בֶּן שָׁאוּל יָרַד לִקְרַאת הַמֶּלֶךְ וְלֹא עָשָׂה רַגְלָיו וְלֹא עָשָׂה שִׂפְמוֹ וְאֶת בְּגָדָיו לֹא כִבֵּס לְמִן הַיּוֹם לֶכְתּ הַמֶּלֶךְ עַד הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּא בְשָׁלוֹם:
(כו) וַיְהִי כִּי בָא יְרוּשָׁלַם לִקְרַאת הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לָמָּה לֹא הָלַכְתָּ עִמִּי מְפִיבֹשֶׁת:
(כז) וַיֹּאמַר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ עַבְדִּי רִמָּנִי כִּי אָמַר עַבְדְּךָ אֶחְבְּשָׁה לִי הַחֲמוֹר

וְאֶרְכַּב עָלֶיהָ וְאֵלֵךְ אֶת הַמֶּלֶךְ כִּי פִּסֵּחַ עַבְדֶּךָ:
(כח) וַיַּגֶּל בְּעַבְדְּךָ אֶל אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ וַאדֹנִי הַמֶּלֶךְ כְּמַלְאַךְ הָאֱלֹהִים וַעֲשֵׂה הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ:
(כט) כִּי לֹא הָיָה כָּל בֵּית אָבִי כִּי אִם אַנְשֵׁי מָוֶת לַאדֹנִי הַמֶּלֶךְ וַתָּשֶׂת אֶת עַבְדְּךָ בְּאֹכְלֵי שֻׁלְחָנֶךָ וּמַה יֶּשׁ לִי עוֹד צְדָקָה וְלִזְעֹק עוֹד אֶל הַמֶּלֶךְ: פ
(ל) וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לָמָּה תְדַבֵּר עוֹד דְּבָרֶיךָ אָמַרְתִּי אַתָּה וְצִיבָא תַּחְלְקוּ אֶת הַשָּׂדֶה:
(לא) וַיֹּאמֶר מְפִיבֹשֶׁת אֶל הַמֶּלֶךְ גַּם אֶת הַכֹּל יִקָּח אַחֲרֵי אֲשֶׁר בָּא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ בְּשָׁלוֹם אֶל בֵּיתוֹ: ס

את שיטות הראשונים בהסבר הפסוקים נביא תוך כדי פירוש הפרקים טז ו–יט. כאן נסכם ונאמר כי לאחר שדוד כבר נתן למפיבשת את שדה שאול, כמתואר בפרקנו, בהמשך, במהלך מרד אבשלום, הוא חזר בו ממתנתו ונתן את השדה לציבא. דוד עשה זאת משום שציבא סיפר לדוד כי מפיבשת ראה במרד אבשלום שלב מקדים להחזרת המלוכה לבית שאול, ובכך מרד בדוד (פרק טז). עם חזרתו של דוד לירושלים התבררה לדוד האמת, והוא חזר בו חלקית וחילק מחדש את שדה שאול בין ציבא למפיבשת (פרק יט).

במסכת שבת (נו ע״א) דנו חז״ל, בשם רב[27], את דוד ברותחין על הדבר, וזו לשון הסוגיה: ״גופא, רב אמר: קיבל דוד לשון הרע, דכתיב (שמו״ב ט, ד): ׳וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ איפוא[28] הוּא וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ הִנֵּה הוּא בֵּית מָכִיר בֶּן עַמִּיאֵל בְּלוֹ דְבָר׳, וכתיב (שם, ה): ׳וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיִּקָּחֵהוּ מִבֵּית מָכִיר בֶּן עַמִּיאֵל מִלּוֹ דְבָר׳ (בלא דבר - אינו חכם בתורה, והוא מצאו מָלֵא[29] דבר וחכם בתורה - רש״י)״.

לפי הסבר זה, כך צריך להבין את הפסוקים בפרק ט: ציבא אמר לדוד כי מפיבשת יושב בבית עמיאל, אבל אין כל טעם ליצור עמו קשר כי הוא ״כלומניק״, ריק מכל תוכן, **״בלא דבר״**. אומנם, אחרי שמפיבשת הובא אל דוד, הוא גילה כי הוא ׳מלא וגדוש׳ בתוכן, שהוא **״מָלֵא דבר״**[30].

ממשיכה ומקשה הסוגיה: "כדי חזייה דשקרא הוא (אחרי שהתברר לדוד כי ציבא הוא שקרן, כאמור לעיל), כי הדר אלשין עילויה (כשהלשין ציבא על מפיבשת, כשהיה דוד בורח מפני אבשלום) מאי טעמא קיבלה מיניה (מדוע האמין דוד לדברי ציבא)? דכתיב (שמו"ב טז, ג): 'וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ וְאַיֵּה בֶּן אֲדֹנֶיךָ וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ הִנֵּה יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם כִּי אָמַר הַיּוֹם יָשִׁיבוּ לִי בֵּית יִשְׂרָאֵל אֵת מַמְלְכוּת אָבִי'". ומקשה האמורא: "ומנא לן דקיבל מיניה (מנין לנו שאכן דוד האמין לציבא)?" - ומשיב: "דכתיב (שם, ד): 'וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְצִבָא הִנֵּה לְךָ כֹּל אֲשֶׁר לִמְפִיבֹשֶׁת וַיֹּאמֶר צִיבָא הִשְׁתַּחֲוֵיתִי אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ'". כלומר, העברת רכוש מפיבשת לציבא (כמסופר בפרק טז), מוכיחה כי דוד האמין לציבא.

בסוגיה הובאה גם דעה חולקת: "ושמואל אמר: לא קיבל דוד לשון הרע, דברים הניכרים חזא ביה (במפיבושת, כשנהרג אבשלום וחזר דוד למלכותו ובא לפניו לא עשה רגליו ולא עשה שפמו, כסבור דוד שניכרים דברי ציבא, שנצטער על שחזר דוד ולא קישט עצמו, ועוד [באמת], היה [מפיבשת] מצפה שכשישיבוהו [את דוד] במלכות[31] [רק אז] יתנאה ויסתפר, לכך לא קבל [דוד] דבריו [של מפיבשת וחשב שמפיבשת מצטער שדוד חזר], ו(לכן) אמר לו (דוד) אתה וציבא תחלקו השדה, והוא (מפיבשת) השיבו קשה: אין לי לצעוק אלא על מי שהביאך הלום[32] - רש"י); דכתיב (שמו"ב יט, כה-לא): 'וּמְפִבֹשֶׁת בֶּן שָׁאוּל יָרַד לִקְרַאת הַמֶּלֶךְ וְלֹא עָשָׂה רַגְלָיו וְלֹא עָשָׂה שִׂפָמוֹ וְאֶת בְּגָדָיו לֹא כִבֵּס... וַיְהִי כִּי בָא יְרוּשָׁלַם לִקְרַאת הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לָמָּה לֹא הָלַכְתָּ עִמִּי מְפִיבֹשֶׁת: וַיֹּאמַר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ עַבְדִּי רִמָּנִי כִּי אָמַר עַבְדְּךָ אֲחַבְּשָׁה לִּי הַחֲמוֹר וְאֶרְכַּב עָלָיְהָ וְאֵלֵךְ אֶת הַמֶּלֶךְ כִּי פִסֵּחַ עַבְדֶּךָ: וַיִּרְגֹּל בְּעַבְדְּךָ אֶל אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ וַאדֹנִי הַמֶּלֶךְ כְּמַלְאַךְ הָאֱלֹהִים וַעֲשֵׂה הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ... וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לָמָּה תְדַבֵּר עוֹד דְּבָרֶיךָ אָמַרְתִּי אַתָּה וְצִיבָא תַּחְלְקוּ אֶת הַשָּׂדֶה: וַיֹּאמֶר מְפִיבֹשֶׁת אֶל הַמֶּלֶךְ גַּם אֶת הַכֹּל יִקָּח אַחֲרֵי אֲשֶׁר בָּא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ בְּשָׁלוֹם אֶל בֵּיתוֹ'". לפי הסברו של שמואל (האמורא), דוד לא קיבל לשון הרע על מפיבשת, אלא פירש בטעות ובדרך לא נכונה את התנהגותו של מפיבשת עצמו.

לסיכום העניין מביאה הגמרא את המימרה הבאה בשם רב (בעל הדעה שדוד אכן קיבל לשון הרע): ״אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר דוד למפיבשת: ׳אַתָּה וְצִיבָא תַּחְלְקוּ אֶת הַשָּׂדֶה׳ (שמו״ב יט, ל), 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״ (שבת נו ע״א-ע״ב).

כישלון הברית שנכרתה בין יהונתן בן שאול ודוד בן ישי ותוצאותיה

לפי דעתו של רב, שראינו לעיל, בפרק זה נזרע זרע הפורענות שהביא להתמוטטות מפעלו של דוד המלך. פרק זה, הפותח את סדרת הנפתולים שעמם התמודד דוד, יוסבר בדרך הבאה: הברית בין דוד ויהונתן חייבה את דוד לשתף את יהונתן ואת זרעו אחריו בשלטון. כך היה מגיע לסיומו הסכסוך בין יוסף ליהודה, כלומר, בין בניה של רחל לבניה של לאה, סכסוך שהחל בתחילת פרשת וישב. יהונתן היה אמור להיות סגנו של דוד ולשאת בתואר של מלך בני רחל - יוסף. הברית הייתה גם עם זרעו, כמבואר לעיל, תחת הכותרת ״הקשרים בין יהונתן ודוד״[33]. מי שמגדיר מציאות שכזו, מבחינה הלכתית, הוא הראב״ד בהשגותיו על הרמב״ם (הלכות מלכים א, ט). שם הוא מסביר כיצד השותפות בין רחבעם וירבעם הייתה יכולה לבוא לידי ביטוי במציאות. וזו לשונו: ״א״א זה סותר מה שאמר למעלה ולא המלכות בלבד וכו׳, א״ו כן הוא אילו היה ירבעם מלך כשר ובניו כשרים לא היתה מלכות פוסקת מזרעו אבל היתה שניה למלכות בית דוד כגון, קיסר ופלג קיסר״.

דוד אכן רצה בכך, ולכן הכריז בתחילה: ״וְאֶעֱשֶׂה עִמּוֹ (עם מפיבשת) חֶסֶד אֱלֹהִים״, חסד ללא גבולות, חסד ללא רצון לקבל תמורה. אם דוד המלך אכן היה עומד בדבריו, הברית הייתה מתקיימת

ומתממשת, תחילה עם מפיבשת ובהמשך עם צאצאיו המרובים.

מי שעצר את המהלך, גרם לנסיגות במימוש השותפות והכשיל את דוד, היה ציבא[34]. ניתן לזהות מאפיין קבוע ושיטתי בהתנהגותו: ציבא השתמש שוב ושוב בלשון הרע ובהוצאת שם רע על מפיבשת, וזאת כדי להשתלט על אדמותיה של משפחת שאול.

נפרט את מעשיו:

א. "וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ עוֹד בֶּן לִיהוֹנָתָן נְכֵה רַגְלָיִם" - זו לשון הרע (אמת, בכוונה להזיק). נקדים ונסביר כי עד לדורנו[35] הסיכויים של נכה להשתלב בחברה ובוודאי לתפוס מקום בהנהגה שאפו לאפס. מטרתו של ציבא הייתה להשתמש בעובדה הנכונה כי מפיבשת הוא נכה רגליים, כדי להוציא את הרוח ממפרשיו של דוד, שהתכוון למנות את בנו של יהונתן לתפקיד הנהגה ולהציע לו שותפות בשלטון ועוד הטבות מפליגות, "חֶסֶד אֱלֹהִים".

ב. "וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ הִנֵּה הוּא בֵּית מָכִיר בֶּן עַמִּיאֵל בְּלוֹ דְבָר" - זו לשון הרע (אמת, בכוונה להזיק), וגם הוצאת שם רע (שקר, בכוונה להזיק). מפיבשת אכן התארח אצל מכיר בן עמיאל, שהתגורר בעיר לו דבר, אלא שמטרתו של ציבא הייתה להביא לכך שדוד יבין שמפיבשת הוא "כלומניק", ובלשונו של ציבא: "בלא דבר", מה שהיה שקר מוחלט. כך מוכח גם מדברי הגמרא במסכת ברכות (ד ע"א)[36]: "כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, לא חסיד אני? שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה. ולא עוד: אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי, ואומר לו: מפיבשת רבי! יפה דנתי, יפה חייבתי? יפה זכיתי? יפה טהרתי? יפה טמאתי? ולא בושתי. אמר רבי יהושע בריה דרב אידי: מאי קרא? 'וַאֲדַבְּרָה בְעֵדֹתֶיךָ נֶגֶד מְלָכִים וְלֹא אֵבוֹשׁ' (תהילים קיט,

מו), תנא: לא מפיבשת שמו אלא איש בשת שמו, ולמה נקרא שמו מפיבשת? - שהיה מבייש פני דוד בהלכה". כך מוכח גם מדרשת חז"ל (שהובאה לעיל) על הפסוק "וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיִּקָּחֵהוּ מִבֵּית מָכִיר בֶּן עַמִּיאֵל מִלּוֹ דְבָר".

ג. "וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ וְאַיֵּה בֶן אֲדֹנֶיךָ וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ הִנֵּה יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם כִּי אָמַר הַיּוֹם יָשִׁיבוּ לִי בֵּית יִשְׂרָאֵל אֵת מַמְלְכוּת אָבִי" - הוצאת שם רע (שקר, בכוונה להזיק). ציבא שידע כי מפיבשת היה נאמן לדוד והצטער על מרד אבשלום, שיקר לדוד והעליל על מפיבשת כי הוא מורד בדוד, תומך במרד אבשלום ומצפה שהעם ישיב את המלוכה לבית שאול.

גם לשיטת שמואל, בר הפלוגתא של רב, אף על פי שדוד לא קיבל לשון הרע על מפיבשת באירועים המתוארים בפרק יט, מכיוון שראה רגליים לדברי ציבא, ייתכן שקיבל לשון הרע באירועים המתוארים בפרקים ט ו–טז. בכל מקרה, ברור כי דוד לא נתן לצאצאי יהונתן כל מעמד בהנהגת עַם ישראל. וזאת בניגוד לברית ולשבועה שכרת עִם יהונתן רעו[37].

לשיטתנו, נסביר את שני הפסוקים החותמים את פרקנו בדרך הבאה: (יב) וְלִמְפִיבֹשֶׁת בֵּן קָטָן וּשְׁמוֹ מִיכָא וְכֹל מוֹשַׁב בֵּית צִיבָא עֲבָדִים לִמְפִיבֹשֶׁת:

וְלִמְפִיבֹשֶׁת בֵּן קָטָן וּשְׁמוֹ מִיכָא

נאמנים לדברי חז"ל ש"דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר" (ירושלמי ראש השנה פ"ג, ה"ה), נחפש את המקום הנוסף שבו עוסק התנ"ך בסוגיה זו. עיון במגילת היחס של בית שאול (דהי"א ח, לד–מ), מגלה את הפסוקים הבאים: "וּבֶן יְהוֹנָתָן מְרִיב בָּעַל וּמְרִיב בַּעַל הוֹלִיד אֶת מִיכָה: וּבְנֵי מִיכָה... וַיִּהְיוּ בְנֵי אוּלָם אֲנָשִׁים גִּבֹּרֵי חַיִל דֹּרְכֵי קֶשֶׁת וּמַרְבִּים בָּנִים וּבְנֵי בָנִים מֵאָה וַחֲמִשִּׁים כָּל אֵלֶּה מִבְּנֵי בִנְיָמִן". לפי פסוקים אלו, למפיבשת (= מריב בעל), הייתה שושלת

מרובה בצאצאים גיבורי חיל, דרך בנו מיכא (= מיכה). המספר מאה וחמישים הוא סמלי[38] שהרי הוא פי עשר ממספר צאצאיו של ציבא.

אזכור הצאצאים אינו מקרי. דרכו של הכתוב להכריז על פלוני כמי שראוי למלכות היא באמצעות ציון העובדה שהיו לו צאצאים. כדוגמה נביא את תיאור משפחת אבשלום. לפני שמרד באביו, מתוארת משפחתו כך: "וַיִּוָּלְדוּ לְאַבְשָׁלוֹם שְׁלוֹשָׁה בָנִים וּבַת אַחַת וּשְׁמָהּ תָּמָר הִיא הָיְתָה אִשָּׁה יְפַת מַרְאֶה" (שמו"ב יד, כז). לאחר המרד, לעומת זאת, מביא לנו הכתוב מידע שונה לחלוטין: "וְאַבְשָׁלֹם לָקַח וַיַּצֵּב לוֹ בְּחַיָּיו אֶת מַצֵּבֶת אֲשֶׁר בְּעֵמֶק הַמֶּלֶךְ כִּי אָמַר אֵין לִי בֵּן בַּעֲבוּר הַזְכִּיר שְׁמִי וַיִּקְרָא לַמַּצֵּבֶת עַל שְׁמוֹ וַיִּקָּרֵא לָהּ יַד אַבְשָׁלֹם עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (שם יח, יח). האמירה "אין לי בן" משמעותה היא 'אין לי סיכוי למלוך, כי אינני יכול להעמיד שושלת'. גם כשהנביא ירמיהו רוצה ללמדנו כי יהויכין בן יהויקים בן יאשיהו איננו הצאצא שדרכו תימשך שושלת בית דוד, הוא נוקט בתיאור הבא: "כֹּה אָמַר ה' כִּתְבוּ אֶת הָאִישׁ הַזֶּה עֲרִירִי גֶּבֶר לֹא יִצְלַח בְּיָמָיו כִּי לֹא יִצְלַח מִזַּרְעוֹ אִישׁ יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא דָוִד וּמֹשֵׁל עוֹד בִּיהוּדָה" (ירמיהו כב, ל)[39].

ובעקבות דרכו של הכתוב, כך גם דרכם של חז"ל. כך למשל בדרשת חז"ל (סנהדרין כא ע"א) על אודות מה שאירע לאמנון אחרי אונס תמר: "קשרה לו נימא, ועשאתו כרות שפכה". כך, באופן ציורי, מתבטאת המסקנה כי בעקבות מעשהו הנורא נפסל בכורו של דוד ואיבד את הזכות למלוך[40]. כך מבואר גם בדרשות חז"ל (סנהדרין קא ע"ב), בעניין אחיתופל ונבט ושאיפתם למלוך: "תנו רבנן: שלשה ניבטו ולא ראו ואלו הן: נבט, ואחיתופל, ואיצטגניני פרעה. נבט ראה אש שיוצאת מאמתו, הוא סבר איהו מליך, ולא היא - ירבעם הוא דנפק מיניה. אחיתופל ראה צרעת שזרחה לו על אמתו, הוא סבר איהו מלך, ולא היא - בת שבע בתו הוא דנפקא מינה שלמה...".[41] כוח ההולדה מופיע כסימן לתביעת מלכות.

אם דוד היה מקיים את בריתו ושבועתו ליהונתן, הרי שבתוך מספר קטן של דורות בוודאי היו נמצאים בין מאה וחמישים צאצאי יהונתן כאלו שהיו מועמדים מתאימים לשותפות בשלטון, גם מבחינת

היכולת שלהם להגן פיזית על עם ישראל ולהילחם את מלחמותיו. כך דוד היה יכול לקיים את הברית, ולעמוד בשבועתו ליהונתן רעו.

(יג) וּמְפִיבֹשֶׁת יֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם כִּי עַל שֻׁלְחַן הַמֶּלֶךְ תָּמִיד הוּא אֹכֵל וְהוּא פִּסֵּחַ שְׁתֵּי רַגְלָיו:

פסוק זה, שלכאורה איננו מוסיף לנו ידע נוסף על האמור בפסוקים שלפניו, יתבאר בדרך הבאה: דוד חשד במפיבשת שינסה לתפוס חלק בשלטון בעתיד, וחשש ששבט בנימין ינסה שוב לתפוש את ההנהגה והשלטון. כדי למנוע זאת, דוד לא התיר למפיבשת לצאת מירושלים, בוודאי שלא לארץ בנימין (שם בוודאי היו שדות שאול). האירוח הקבוע של מפיבשת על שולחן המלך בירושלים היה גם בבחינת מעצר בית. מעצר שמנע ממנו גם קשר עם צאצאיה האחרים של רחל, אפרים ומנשה. חיזוק לתפישה זו ניתן להביא מההגבלה שהטיל שלמה על שמעי בן גרא, הגבלה שבעיקר מנעה ממנו יצירת קשרים עם בני משפחתו, בני משפחת שאול, ועם בני שבטו, שבט בנימין, שבראשו עמד שמעי בעבר כ"רֹאשׁוֹן לְכָל בֵּית יוֹסֵף" (שמו"ב יט, כא)[42]. חשד זה היווה את 'המצע שקלט' את עלילת הדברים של ציבא, כשהוציא שם רע על מפיבשת בזמן מרד אבשלום, וגרם לדוד לחשוד במפיבשת.

פרק יא

הקדמה

המחלוקת שהתעוררה בדורנו בשאלת הפרשנות של המאורעות המתוארים בפרק זה ובבא אחריו, טלטלה את יושבי בית המדרש ופילגה אותם, זאת נגד הדרכת חז"ל במקומות רבים[1], לפיה "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם". מחלוקת זו, על אף שלרוב היא לשם שמיים, גררה לעיתים התנהלות שעומדת בסתירה גם להדרכה אחרת של חכמים ביחס לתלמידי חכמים: "'לְאַחַד קָרָאתִי נוֹעַם' (זכריה יא, ז)... 'נוֹעַם' - אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל, שמנעימין זה לזה בהלכה" (סנהדרין כד ע"א).

ננסה להביא את הדעות השונות בפירוש הכתוב, כפי שבאו לידי ביטוי בדברי חז"ל ובפירושי הראשונים העיקריים, נסביר את הקשיים העולים מהם, ולאחר מכן, כמנהגנו, נציע את דרכנו, תוך ניסיון להיות נאמנים לכתוב ולהדרכת חז"ל בהבנתו.

ינחו אותנו בלימוד פרשייה קשה זו שלושת העקרונות הבאים:

1. **חתירה לאמת מתוך הבנת מקומנו ביחס לדוד המלך:** אין לנו רשות ויכולת אפילו להתחיל לנסות ולדון את דוד המלך מחד גיסא, אל לנו להעמיד את עצמנו בעמדה של ביקורת כלפי דוד, שהרי הוא כמלאך ומי אנו ומה מעשינו. מאידך גיסא, אין

הדבר פוטר אותנו מלנסות ולהבין את הכתובים המשקפים את המסר של הנביא ומלנסות להעמיק בדברי חז״ל.

2. **בסיס בכתובים:** נחפש פירוש שיש לו אחיזה חזקה בכתוב, שהרי אנו משתדלים לעסוק בדברי הנביא ולהבינם. מבחינתנו, דרך שמתעלמת מן הפסוקים איננה יכולה להיחשב לפרשנות קבילה.

3. **דעת ראשונים רבים:** ננסה לאתר את הדרך המרכזית של חז״ל בהבנת הפסוקים[2]. לשם הבנת דברי חז״ל נביא גם דעות יחידאיות או דעות מיעוט, אם ישנן, אבל נשתדל כאמור לשעבד את ביאורנו לדעת ראשונים רבים.

לקיחת בת שבע

(א) 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 בִּירוּשָׁלָ‍ִם: ס
(ב) וַיְהִי לְעֵת הָעֶרֶב וַיָּקָם דָּוִד מֵעַל מִשְׁכָּבוֹ וַיִּתְהַלֵּךְ עַל גַּג בֵּית הַמֶּלֶךְ וַיַּרְא אִשָּׁה רֹחֶצֶת מֵעַל הַגָּג וְהָאִשָּׁה טוֹבַת מַרְאֶה מְאֹד:
(ג) וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיִּדְרֹשׁ לָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר הֲלוֹא זֹאת בַּת שֶׁבַע בַּת אֱלִיעָם אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי:
(ד) וַיִּשְׁלַח דָּוִד מַלְאָכִים וַיִּקָּחֶהָ וַתָּבוֹא אֵלָיו וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וְהִיא מִתְקַדֶּשֶׁת מִטֻּמְאָתָהּ וַתָּשָׁב אֶל בֵּיתָהּ:

(א) 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 בִּירוּשָׁלָ‍ִם:

וַיְהִי לִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה לְעֵת צֵאת הַמְּלָאכִים

יונתן תירגם: "וַהֲוָה לְזִמַן סוֹפֵהּ דְשַׁתָּא לְעִדַן מְפֵק מַלְכַיָא". רש"י (ור"י קרא ורלב"ג בעקבותיו) פירש: "יש עת בשנה שדרך החיילות לצאת, כשהארץ מלאה קמות, והסוסים מוצאים לאכול בשדה". לעומתם, הרד"ק נקט כתרגום וביאר: "'לִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה': לסוף השנה. שהיא תשובת השמש אל הנקודה ההיא. וחשבון שנה זו מזמן שיצאו אלה המלכים הנזכרים להלחם". כוונתו כנראה למלחמות כנגד העמונים, המואבים וחלק מן הארמים, המתוארות בפרק י. מכיוון שהמערכה הראשונה כנגד העמונים הסתבכה וגררה אחריה מלחמות נוספות, רק כעבור שנה יצא שוב צבא ישראל להעניש את העמונים שהתבצרו בעיר הבירה שלהם. השימוש דווקא בביטוי "לִתְשׁוּבַת", רומז[3] כי הפרקים הבאים נמצאים תחת הכותרת וההכרזה שעיקר עניינם הוא התשובה.

כבר עתה נציע כי השימוש המיוחד בכתיב "הַמְּלָאכִים", ולא 'המלכים', משמש ככותרת לפרשייה קשה זו. הוא בא לרמוז על מלאכי מעלה[4], כדי ללמדנו כי בפרשייה זו ההתמודדות הייתה לא רק בתחום הבחירה האנושית, כי אם גם בתחום הידיעה האלוהית[5]. ונפרש שיחתנו בהמשך[6].

וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶת יוֹאָב וְאֶת עֲבָדָיו עִמּוֹ וְאֶת כָּל יִשְׂרָאֵל וַיַּשְׁחִתוּ אֶת בְּנֵי עַמּוֹן וַיָּצֻרוּ עַל רַבָּה

הראשונים לא העירו על חלק זה של הפסוק. נציע שהכתוב מדגיש כי הופקו לקחים, זאת לאחר שבמערכה הראשונה, המתוארת בפרק י[7] (פסוקים ו–טו), נשלח רק צבא הגיבורים - שמצא עצמו לכוד בין הפטיש הארמי והמואבי והסדן העמוני. לקראת מערכה זו גייס דוד את כל צבאו, כולל יחידות המילואים[8]: "כָּל יִשְׂרָאֵל"; כולם השתתפו במצור על רבת עמון, היא רבה[9], עיר הבירה של בני עמון.

וַיַּשְׁחִתוּ אֶת בְּנֵי עַמּוֹן

פירש ר״י מטראני: ״שהשחיתו כל נחלותיהם מבחוץ״, דהיינו הנחלות שמחוץ לעיר.

וְדָוִד יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלָם

כפי שציינו, גם על קטע זה של הפסוק לא העירו הראשונים. אף על פי כן, המלבי״ם[10] לא חשך את שבט לשונו וביקר כאן בחריפות את דוד[11]. וזו לשונו: ״וַיְהִי לִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה׳. ירמוז שעל ידי שישב המלך בביתו ולא הלך בעצמו ללחום מלחמת ה׳ בא מעשה זו לידו. ולבל תאמר שהיה יגע ורפה ידים ממלחמה הקודמת, אמר שהיה ׳לִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה׳. ולבל תחשוב שלא היה עת ראוי לצאת מפני הקור והגשם, אמר ׳לְעֵת צֵאת המלכים׳, כי היה בחדש סיון שכל מלכי ארץ יוצאים ופניהם בקרב. ולבל תאמר שהיתה מלחמה קטנה שאין כבוד המלך לצאת בה בעצמו, אמר כי שלח אֶת יוֹאָב וְאֶת עֲבָדָיו, שהם כל שרי החיל והגבורים, וְאֶת כָּל יִשְׂרָאֵל, ובזה היה ראוי שילך מלכם לפניהם: והם השחיתו אֶת בְּנֵי עַמּוֹן וַיָּצֻרוּ עַל רַבָּה, שזה נמשך זמן רב, ובכל זאת וְדָוִד יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלָם, ולא בא לעזרת ה׳ בגבורים״[12]. דבריו הנוקבים של המלבי״ם מבוססים על דברי הביקורת של משה רבנו נגד בני גד ובני ראובן: ״הַאַחֵיכֶם יָבֹאוּ לַמִּלְחָמָה וְאַתֶּם תֵּשְׁבוּ פֹּה״ (במדבר לב, ו). ואם נכונה ביקורת זו כלפי העם, קל וחומר, בן בנו של קל וחומר, שהיא נכונה כאשר מדובר במלך ישראל, שעליו נאמר: ״וְיָצָא לְפָנֵינוּ וְנִלְחַם אֶת מִלְחֲמֹתֵנוּ״ (שמו״א ח, כ)[13]. גם בעניין זה מלכותא דארעא היא מעין בבואה של מלכותא דרקיעא, כמפורש בנבואת זכריה (יד, ג): ״וְיָצָא ה׳ וְנִלְחַם בַּגּוֹיִם הָהֵם כְּיוֹם הִלָּחֲמוֹ בְּיוֹם קְרָב״[14].

(ב) וַיְהִי לְעֵת הָעֶרֶב וַיָּקָם דָּוִד מֵעַל מִשְׁכָּבוֹ וַיִּתְהַלֵּךְ עַל גַּג בֵּית הַמֶּלֶךְ וַיַּרְא אִשָּׁה רֹחֶצֶת מֵעַל הַגָּג וְהָאִשָּׁה טוֹבַת מַרְאֶה מְאֹד:

וַיְהִי לְעֵת הָעֶרֶב וַיָּקָם דָּוִד מֵעַל מִשְׁכָּבוֹ

חז"ל דרשו דרשות שמטרתן להסביר כיצד נוצרה סיטואציה כזו ומה גרם לה להתרחש. אכן, דרשות אלה אינן מסבירות את פשט הכתובים, ולכן הראשונים לא הביאום ולא פירשו פסוק זה. מכיוון שהדרשות הללו מעבירות את הדיון למישורים אחרים, שבהם נדון בסיכום הפרשייה, נביא אותן שם[15]. כאן נסביר את הפסוק על רקע דבריו של המלבי"ם, שצוטטו לעיל.

לשיטתו של המלבי"ם, במילים אלו טמונה ביקורת חמורה על דוד, שלא רק שלא יצא בראש העם לקרב, אלא גם לא ויתר על מנוחה שהסתיימה רק לְעֵת הָעֶרֶב. לא היה זה מנהגו הקבוע של דוד המלך לעלות על יצועו בשעות אחר הצהרים, שהרי הכתובים וחז"ל לימדונו כי דוד היה ממעט בשינה.

על דברי דוד, שנכתבו ברוח הקודש בספר תהילים (קיט, סב), "חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ", דרשו חז"ל (ברכות ג ע"ב): "אמר רב אושעיא אמר רבי אחא, הכי קאמר (דוד): מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה. רבי זירא אמר: עד חצות לילה היה מתנמנם כסוס (עוסק בתורה כשהוא מתנמנם, כסוס הזה שאינו נרדם לעולם, אלא מתנמנם ונעור תמיד - רש"י). מכאן ואילך היה מתגבר כארי. רב אשי אמר: עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה, מכאן ואילך בשירות ותשבחות". הוסיפו על כך את מה שמצינו בתלמוד הירושלמי (ברכות פ"א, ה"א): "'קִדְּמוּ עֵינַי אַשְׁמֻרוֹת' (תהילים קיט, קמח), מכל מקום לא הוה שחרא אתיא ומשכח לדוד דמיך (מכל מקום לא היה קורה שבזמן עלות השחר דוד היה ישן) הוא שדוד אמר (שם נז, ט) 'עוּרָה כְבוֹדִי עוּרָה הַנֵּבֶל וְכִנּוֹר אָעִירָה שָׁחַר...', 'אָעִירָה שָׁחַר' - אנא הוינא (אני הייתי) מעורר שחרה (את השחר), שחרה לא הוה מעורר לי. והיה יצרו מקטרגו ואומר לו: דוד, דרכן של מלכים להיות השחר מעוררן, ואת אמר: 'אָעִירָה שָׁחַר'?! דרכן של מלכים להיות ישינין עד שלש שעות, ואת אמר: 'חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם...', ומה היה דוד עושה? - ר' פינחס בשם ר' אלעזר בר' מנחם: היה נוטל נבל וכינור ונותנו מראשותיו ועומד בחצי הלילה ומנגן בהם כדי שישמעו

חבירי תורה. ומה היו חבירי תורה אומרים? ומה אם דוד המלך עוסק בתורה, אנו על אחת כמה וכמה".

למרות כל זאת, חז"ל דרשו את פסוקנו בדרך חמורה ביותר, שאיננה מתחייבת מפשט הכתובים. וזו לשון הסוגיה במסכת סנהדרין (קז ע"א): "מיד[16] 'וַיְהִי לְעֵת הָעֶרֶב וַיָּקָם דָּוִד מֵעַל מִשְׁכָּבוֹ' וגו', אמר רב יהודה: שהפך משכבו של לילה למשכבו של יום (שהיה משמש מטתו ביום כדי שיהא שבע מתשמיש ולא יהרהר אחר אשה כל היום - רש"י) ונתעלמה ממנו הלכה (שהמשביע אברו בתשמיש, רעב ומרבה תאוה - רש"י), אבר קטן יש באדם, משביעו - רעב, ומרעיבו - שבע". שוב נעיר כי לאחר דברי המלבי"ם שהבאנו לעיל, הביקורת מקבלת משמעות חמורה הרבה יותר.

וַיִּתְהַלֵּךְ עַל גַּג בֵּית הַמֶּלֶךְ

חז"ל (סוכה נב ע"ב) לימדונו כלל: "תנא דבי רבי ישמעאל: אם פגע בך מנוול זה (יצר הרע-רש"י) - משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא - נימוח, אם ברזל הוא - מתפוצץ. אם אבן הוא - נימוח, דכתיב: 'הוֹי כָּל צָמֵא לְכוּ לַמַּיִם' (ישעיהו נה, א), וכתיב: 'אבנים שחקו מים' (איוב יד, יט). אם ברזל הוא - מתפוצץ, דכתיב: 'הֲלוֹא כֹה דְבָרִי כָּאֵשׁ נְאֻם ה' וּכְפַטִּישׁ יְפוֹצֵץ סָלַע' (ירמיהו כג, כט)". דוד לא פנה אל בית המדרש, אלא עלה על גג הארמון, אולי כדי ליהנות מהרוח המנשבת בירושלים לעת ערב[17].

וַיַּרְא אִשָּׁה רֹחֶצֶת מֵעַל הַגָּג

יונתן תירגם: "וַחֲזָא אִתְּתָא מִשְׁתַּטְפָא מֵעַל[18] אִגְּרָא". בעקבותיו, הרד"ק (ובעקבותיו אברבנאל) פירש: "הוא ראה אותה מעל הגג שהיתה רוחצת בביתה", כלומר, שדוד היה מעל הגג. לפי זה משמעות הפסוק היא: 'וַיַּרְא מֵעַל הַגָּג, אִשָּׁה רֹחֶצֶת'.

וְהָאִשָּׁה טוֹבַת מַרְאֶה מְאֹד:

הבעיה לא הייתה בראייה, אלא המסקנה שבאה אחרי ההתבוננות היא שהייתה בעייתית. גם עכשיו, אחרי הראייה המקרית והחד-פעמית, היה מצופה מכל אדם, וקל וחומר מדוד המלך, שילך לבית המדרש ולא ימשיך להתבונן[19] ולהסיק מסקנות.

(ג) וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיִּדְרֹשׁ לָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר הֲלוֹא זֹאת בַּת שֶׁבַע בַּת אֱלִיעָם אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי:

וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיִּדְרֹשׁ לָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר

לשיטת הרד"ק, דוד בירר ודרש מי האישה, באמצעות אנשי ביתה, והאם היא אכן בת שבע בת אליעם. וזו לשונו: "דרש לאנשי ביתה בעד האשה: מי היא, אם היא בַּת שֶׁבַע בַּת אֱלִיעָם". לעומתו, אברבנאל הסביר כי דוד שלח את שליחיו לברר מי היא האישה שראה, והם חזרו אליו ואמרו לו שהיא בת שבע בת אליעם, אשת אוריה החתי. וזו לשונו: "וישלח לדרוש ולחקור מי היא ויגידו ויאמרו לו שהיא בת שבע".

בפסוק זה חוזר הכתוב לשימוש בלשון של פסוק א: "**וַיִּשְׁלַח** דָּוִד אֶת יוֹאָב וְאֶת עֲבָדָיו עִמּוֹ וְאֶת כָּל יִשְׂרָאֵל..." - "**וַיִּשְׁלַח** דָּוִד וַיִּדְרֹשׁ לָאִשָּׁה". מכאן ואילך ימשיך הכתוב, לאורך כל הפרשייה, להשתמש בביטוי וַיִּשְׁלַח פעמים רבות מאוד, אולי כדי לרמוז לנו כי כל הבעיות והצרות החלו בשל **שליחת** העם, הצבא ומפקדיו - בזמן שדוד עצמו **נשאר** בביתו.

הֲלוֹא זֹאת בַּת שֶׁבַע בַּת אֱלִיעָם אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי

התשובה שקיבל דוד הכילה תמרורי עצור רבים, ונפרט אותם אחד לאחד, לקמן.

בַּת שֶׁבַע בַּת אֱלִיעָם

על פי הכלל ״לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש״ (סדר עולם רבה, פרק א), יש לפרש שאליעם, אביה של בת שבע, הוא אליעם שהיה חבר ביחידת הגיבורים המובחרת, ששמות חבריה מנויים במגילת גד - היא המגילה החותמת את ספר שמואל ב׳, ׳דברי דוד האחרונים״[20]. שם, תחת הכותרת ״אֵלֶּה שְׁמוֹת הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר לְדָוִד״ (שמו״ב כג, ח), מנויים שמות הלוחמים הנועזים שחרפו נפשם למות בעבור כלל ישראל. חברי היחידה זכו לתואר ״מִן הַשְּׁלֹשִׁים״[21] (שם, כג). על חברי היחידה נמנו גם בני צרויה, בניהו בן יהוידע ואחרים. כל אלו, יחד עם חבריהם, התפרסמו במעשי גבורה מיוחדים (עיינו שם בפסוקים ח–כא), והם שעמדו בראש הצבא והמערכת הביטחונית בהמשך הדרך[22]. גם לוּ יצויר כי בת שבע הייתה רווקה, לא היה זה מן הראוי כי דוד ייקח בדרך זו אף בת, קל וחומר את בתו של אחד הלוחמים, ששם נפשו בכפו יום יום להגנת עמו וארצו בשליחותו של דוד המלך.

אליעם מופיע שם בצירוף שם אביו: ״אֱלִיעָם בֶּן אֲחִיתֹפֶל הַגִּלֹנִי״ (שם, לד). מידע זה מוביל אותנו לתמרור העצור הבא. אביו של אליעם, סבא של בת שבע, היה אחיתופל, וכך מבואר גם בסוגיה בסנהדרין (קא ע״ב, שנצטט שם לקמן[23]. עיינו גם שם סט, ע״ב): ״תנו רבנן: שלשה ניבטו ולא ראו ואלו הן: ...ואחיתופל ...אחיתופל ראה צרעת שזרחה לו על אמתו, הוא סבר איהו מלך (אחיתופל חשב שהוא ימלוך), ולא היא - בת שבע בתו (בת בנו) הוא דנפקא מינה שלמה (והוא שמלך)״.

אחיתופל היה ידיד נפש וחברותא של דוד המלך. בקשרים הלימודיים, הרוחניים והנפשיים שהיו בין דוד ואחיתופל עוסקות הסוגיות הבאות: הראשונה (סנהדרין קו ע״ב - ק״ז ע״א): ״ואמר רבי יוחנן: בתחלה קרא דוד לאחיתופל רבו, ולבסוף קראו חבירו, ולבסוף קראו תלמידו. בתחלה קראו רבו: ׳וְאַתָּה אֱנוֹשׁ כְּעֶרְכִּי אַלּוּפִי וּמְיֻדָּעִי׳ (תהילים נה, יד), ולבסוף קראו חברו: ׳אֲשֶׁר יַחְדָּו נַמְתִּיק סוֹד בְּבֵית אֱלֹהִים נְהַלֵּךְ בְּרָגֶשׁ׳ (שם, טו), ולבסוף קראו תלמידו: ׳גַּם אִישׁ שְׁלוֹמִי אֲשֶׁר בָּטַחְתִּי בוֹ אוֹכֵל לַחְמִי הִגְדִּיל עָלַי עָקֵב׳ (שם מא, י)״. השנייה

(סוכה נג ע"א-ע"ב): "הכי אתמר: בשעה שכרה דוד שיתין (בזמן שדוד התחיל לחפור את היסודות לבניין המקדש) קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא (עלו מי התהום ועמדו להציף את העולם), אמר דוד: מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ונשדיה בתהומא ומנח? (שאל דוד האם יש מישהו שיודע אם מותר על פי ההלכה, לכתוב את שם ה' על גבי חרס ולהשליך אותו למי התהום כדי לעצור את השיטפון)... נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו: ומה לעשות שלום בין איש לאשתו, אמרה תורה: שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, לעשות שלום לכל העולם כולו - על אחת כמה וכמה. אמר ליה (אחיתופל לדוד): שרי (מותר)". אם כן, היעלה על הדעת כי דוד ייקח את נכדתו של רבו וחברו שהיה מי שהמתיק עמו סוד בעניני בניין בית הבחירה, בדרך שכזו?!

בדברינו על פרק ה[24], כבר הזכרנו כי אליעם מופיע גם תחת השם עמיאל. שמות אלה מכילים בקרבם את נוסחת הגיור הידועה מדורי דורות, עוד מימי סבתו הגדולה של דוד המלך, רות המואבייה, שדבקה בחמותה והכריזה: "עַמֵּךְ **עַמִּי וֵאלֹהַיִךְ** אֱלֹהָי" (רות א, טז). רות הצטרפה לעם ישראל הן מהבחינה הרוחנית (קבלת מצוות) והן מהבחינה הלאומית[25]. גם שמו של אחיתופל, יש בו יותר מרמז שהוא גר שנתגייר[26], ועתה הוא אחינו שעזב את התפל[27] והצטרף לעדת המאמינים בקב"ה.

התורה הזהירה פעמים רבות מפני אונאת הגר[28], ואם כך, גם הבירור שהעלה כי בת שבע היא בת ונכדת גרים, היה אמור לעצור את דוד בדרך למימוש הקשר עמה, ובפרט קשר שנוצר בדרך שכזו.

אֵשֶׁת

מעמדה ההלכתי של בת שבע אשת אוריה, באותה שעה

בפסוקנו כינה הכתוב את בת שבע בשם "אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי". אמנם, אין להביא מכאן ראיה כי בת שבע הייתה באותו זמן אשת איש, שהרי

ניתן להסביר שהכוונה היא לכך שבת שבע הייתה אשתו החוקית של אוריה החתי - עד לתחילת המערכה. כך הסברנו גם את לשון הכתוב בעניין אביגיל, שבוודאי הייתה אלמנת נבל הכרמלי בעבר ואשת דוד בהווה, ואף על פי כן כינה אותה הכתוב בשם "אֵשֶׁת נָבָל הַכַּרְמְלִי" (שמו"ב ב, ב; שם ג, ג[29]).

כך מצד אחד. אכן מצד שני, בוודאי שניתן לראות בביטוי זה ביקורת על דוד המלך. נוסיף כי הכתוב כינה כך את בת שבע גם לאחר מות אוריה: "וַתִּשְׁמַע **אֵשֶׁת** אוּרִיָּה כִּי מֵת אוּרִיָּה **אִישָׁהּ** וַתִּסְפֹּד עַל **בַּעְלָהּ**" (שמו"ב יא, כו). אף על פי שבפסוק זה יש שלוש הדגשות של יחסה עם אוריה - "אֵשֶׁת אוּרִיָּה כִּי מֵת אוּרִיָּה אִישָׁהּ וַתִּסְפֹּד עַל בַּעְלָהּ" - גם ממנו אין ראיה למעמדה הפורמלי באותו זמן. ובכל זאת, כאמור לעיל, בשימוש בלשון זו יש לראות בחינה של ביקורת על דוד ואולי גם על בת שבע.

בהמשך הפרק (פסוק טו) פירש רש"י כי בת שבע הייתה באותו הזמן ספק מגורשת[30]. וזו לשונו: "'וְנִכָּה וָמֵת' - כדי שתהא מגורשת למפרע ונמצא שלא בא על אשת איש שכל היוצא למלחמה כותב גט לאשתו על תנאי, אם ימות במלחמה".

נביא תחילה את המקורות ההלכתיים העוסקים בנושא זה ואחר כך את המקורות המדרשיים.

המקור לדברי רש"י הוא דברי חז"ל בסוגיה במסכת שבת (נו ע"א), המסנגרת על דוד: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר דוד חטא - אינו אלא טועה, שנאמר: 'וַיְהִי דָוִד לְכָל דְּרָכָיו מַשְׂכִּיל וַה' עִמּוֹ' וגו' (שמו"א יח, יד)[31], אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו? - אלא מה אני מקיים 'מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה' לַעֲשׂוֹת הָרַע'? - **שביקש לעשות ולא עשה.** אמר רב: רבי דאתי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד[32] ... 'וְאֶת אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה' - ליקוחין יש לך בה. דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו[33], שנאמר: 'וְאֵת עֲשֶׂרֶת חֲרֵצֵי הֶחָלָב הָאֵלֶּה תָּבִיא לְשַׂר הָאָלֶף וְאֶת אַחֶיךָ תִּפְקֹד לְשָׁלוֹם וְאֶת עֶרְבָּתָם תִּקָּח' (שמו"א יז, יח)[34]. מאי 'עֶרְבָּתָם'? תני רב יוסף: דברים המעורבים בינו

לבינה".

דברי רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן, מנסים להתמודד עם ההערצה לדוד המלך ולאישיותו הרוחנית המתבטאת בפסוקים השונים והפער שבין אלו ובין הביקורת הנוקבת עד תהום רבה של הנביא על מעשיו בנושא בת שבע (ואוריה). התירוץ: "**שביקש לעשות ולא עשה**" דורש הסבר, ובהמשך דברינו נציע אותו[35].

דברי רב בשם רבי, מתייחסים לשאלה האם בת שבע הייתה אשת איש, והתשובה לפי רב היא שלילית. אוריה נתן לבת שבע גט, ומבחינה הלכתית-פורמלית היא לא הייתה אשת איש. בביאור השאלה מתי וכיצד פעל גט זה נחלקו הראשונים.

רש"י (שבת, שם) הסביר (כמובא לעיל): "גט כריתות - על תנאי, שאם ימות תהא מגורשת מעכשיו". בעלי התוספות במקום (שם, ד"ה גט כריתות) הקשו וחלקו: "פרש"י על תנאי שאם ימות במלחמה תהא מגורשת מעכשיו. וצריך לומר לפירושו דאף על גב דאוריה בא מן המלחמה התנאי היה שאם לא ישוב בסוף המלחמה שיהא גט. אך קשה דתנן במי שאחזו (גיטין עג ע"א ושם) מה היא באותן הימים (אחרי שקיבלה גט על תנאי), רבי יהודה אומר: הרי היא כאשת איש לכל דבריה, ואם כן לר' יהודה היתה אשת איש גמורה". לכן הם פירשו: "ונראה לר"ת שהיה מגרשה לגמרי בלא שום תנאי, והא דאמרינן בהזהב (ב"מ נט ע"א ושם) מוטב שיבעול אדם ספק אשת איש ואל ילבין פני חבירו ברבים, מנלן מדוד. קרי לה ספק אשת איש לפי שהיו מגרשים בצנעה והעולם סבורים שהיא אשת איש"[36].

מקור נוסף נמצא במסכת כתובות (ט ע"א-ע"ב): "אלא הכי קאמר: אין האשה נאסרת על בעלה בעד אחד אלא בשני עדים, וקינוי וסתירה - אפילו בעד אחד נמי, ופתח פתוח - כשני עדים דמי; וכי תימא, מעשה שהיה (מעשה דבת שבע - רש"י) מפני מה לא אסרוה (על דוד שהרי עדים הרבה ידעו - רש"י[37])? התם אונס הוה. ואיבעית אימא, כי הא דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל היוצא למלחמת בית דוד - גט כריתות כותב לאשתו, דכתיב: 'וְאֶת אַחֶיךָ תִּפְקֹד לְשָׁלוֹם וְאֶת עֶרְבָתָם תִּקָּח'; מאי 'וְאֶת עֶרְבָתָם תִּקָּח'? תני רב

יוסף: דברים המעורבין בינו לבינה". מסוגיה זו משמע שיש שתי דעות בחז"ל, ולפי הדעה הראשונה, בת שבע הייתה אשת איש ולא נאסרה על בעלה (וממילא לא על בועלה, דוד) רק מפני שהייתה אנוסה[38]; לדעה השנייה, בת שבע קיבלה גט.

בעקבות רבים מפרשני המקרא, אנו נעדיף את דברי הסוגיה בשבת על פני אלו של הסוגיה בכתובות. נעשה זאת משום שבמסכת שבת עוסקים חז"ל ישירות בביאור מה שקרה בין דוד ובת שבע ובין דוד ואוריה, ואילו בסוגיה במסכת כתובות עוסקים חז"ל בשאלה עקרונית אחרת, והיא השאלה מתי אישה נאסרת על בעלה, כאשר הדיון בשאלת דוד ובת שבע הוא אגבי[39].

במסכת סנהדרין דרש רבא בשאלה מה היה מעמדה של בת שבע באותו זמן: "דרש רבא: מאי דכתיב 'וּבְצַלְעִי שָׂמְחוּ וְנֶאֱסָפוּ נֶאֱסָפוּ עָלַי נְכִים [וְלֹא יָדַעְתִּי] קָרְעוּ וְלֹא דָמּוּ' (תהילים לה, טו)? אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שאם היו קורעין בשרי - לא היה דמי שותת. ולא עוד אלא בשעה שהם[40] עוסקין בארבע מיתות בית דין, פוסקין ממשנתן ואומרים לי: דוד, הבא על אשת איש, מיתתו במה? אמרתי להם: הבא על אשת איש - מיתתו בחנק, ויש לו חלק לעולם הבא, אבל המלבין פני חבירו ברבים - אין לו חלק לעולם הבא" (קז ע"א)[41].

לכאורה, מדברי רבא היה אפשר לדייק כי בת שבע הייתה אשת איש. אומנם, גם לדעתו ניתן להסביר כי כך התייחסו למצב האנשים שהציקו לדוד, אף על פי שמבחינה הלכתית בת שבע באותו זמן לא הייתה אשת איש, ודוד ענה להם ואמר: "הבא על אשת איש" וכו' רק לשיטתם.

אנו נצעד בדרכם של ראשונים רבים[42], שפירשו שמבחינה הלכתית בת שבע כבר קיבלה גט, כך שבזמן שהובאה לארמונו של דוד המלך היא כבר הייתה גרושה (תוספות), או ספק גרושה - ולאחר מות אוריה בקרב התברר למפרע שכבר נתגרשה (רש"י). אין בהבנה זו כדי להמעיט מחומרת מעשהו של המלך דוד, וכפי שהדברים יבואו לידי ביטוי בתוכחת נתן הנביא ובעונשים שקיבל. נשתדל למצוא גם

חיזוקים מן הכתובים עצמם לשיטה שבת שבע לא הייתה אשת איש, כפי שהתחייבנו לעיל.

נסכם ונאמר שגם אחרי הסבר חז"ל, לפיו לבת שבע היה גט והיא לא הייתה אשת איש מבחינה הלכתית, מבחינה מוסרית בוודאי שדוד היה צריך להתייחס לתמרור אזהרה זה - "אֵשֶׁת" - כתמרור עצור או אין כניסה ברור וחד-משמעי, ולא להביאה לארמונו.

אוּרִיָּה

גם אוריה, כמו חמיו אליעם, היה חבר ביחידת השלושים, יחידת גיבורי דוד, והוא חתם את הרשימה, כמו שמפורש בכתוב: "אוּרִיָּה הַחִתִּי כֹּל שְׁלֹשִׁים וְשִׁבְעָה" (שמו"ב כג, לט[43]). מצאנו מקורות בדברי חז"ל שעל פיהם אוריה היה מפקד יחידת השלושים, ומתוך כך ניתן ללמוד כי בעבר אוריה היה גם מפקדו של דוד[44].

אזכור שמו של אוריה אמור היה לשמש כתמרור עצור נוסף, משמעותי מאוד. לא ייתכן שאשתו של אוריה, שנלחם מדי יום למען עמו וארצו, תילקח על ידי המלך ששלח אותו לחרף נפשו למות, וזאת גם אם היא קיבלה גט כדי להגן עליה (מסכנת העגינות). אין לשער את גודל הנזק[45] הרוחני והמורלי[46], שמעשה שכזה עלול לגרום ללוחמים, לבני משפחותיהם ולעם כולו.

הַחִתִּי:

פירש הרד"ק: "איפשר כי גר היה או ישראל היה וקראו חתי לפי שגר עם בני חת וכן אתי הגתי". כפי שהערנו לעיל[47], מצינו שתי גישות בשאלה כיצד לפרש כינויים מסוג זה, של אנשים שנלוו על דוד, שירתו בצבאו או נמנו על פקידיו. מלשון הרד"ק[48] משמע שהוא נתן עדיפות לדעה כי אוריה היה גר צדק[49]; בנו של הרמב"ם[50], לעומת זאת, מעיד כי לדעת אביו אוריה היה גר תושב[51]. לפיכך, דברינו לעיל, בעניין איסור הונאת הגר וחובת הזהירות באיסור זה, מקבלים כאן משנה תוקף; לקיחת בת שבע - שהיא נכדת גר, בת גר ואשת

גר - בידי דוד המלך, עלולה הייתה להתפרש כניצול של החלש בידי החזק, דבר שהגביר עוד יותר את חילול השם שנגרם כתוצאה מלקיחתה בדרך שבה נלקחה. גם זה היה אמור לשמש לדוד כתמרור עצור. אכן, לצערנו, אף אחד מהתמרורים שמנינו לא עצר את דוד המלך, נעים זמירות ישראל.

(ד) וַיִּשְׁלַח דָּוִד מַלְאָכִים וַיִּקָּחֶהָ וַתָּבוֹא אֵלָיו וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וְהִיא מִתְקַדֶּשֶׁת מִטֻּמְאָתָהּ וַתָּשָׁב אֶל בֵּיתָהּ׃

וַיִּשְׁלַח דָּוִד מַלְאָכִים

המלאכים - השליחים - הם אנשי היחידה שהגנה על דוד, בבחינת ״הִנֵּה מִטָּתוֹ שֶׁלִּ (אביו של) שְׁלֹמֹה שִׁשִּׁים גִּבֹּרִים סָבִיב לָהּ מִגִּבֹּרֵי יִשְׂרָאֵל: כֻּלָּם אֲחֲזֵי חֶרֶב מְלֻמְּדֵי מִלְחָמָה אִישׁ חַרְבּוֹ עַל יְרֵכוֹ מִפַּחַד בַּלֵּילוֹת״ (שיר השירים ג, ז–ח), מה שמכונה היום היחידה לאבטחת אישים. הם נשלחו להביא את בת שבע.

גם כאן, בפסוק המתאר את נקודת השבר של פרשייה זו, הנביא השתמש דווקא בביטויים הלקוחים מפסוק א; ״וַיִּשְׁלַח דָּוִד מַלְאָכִים״ - במקביל לאמור בתחילת הפרשייה: ״לְעֵת צֵאת הַמְּלָאכִים וַיִּשְׁלַח דָּוִד״. זאת, כאמור, כנראה כדי לרמוז שוב שהכשל התחיל בשליחת הצבא ללא התייצבות של דוד המלך בראשו.

וַיִּקָּחֶהָ

השימוש דווקא בלשון זו, ״וַיִּקָּחֶהָ״, יכול לרמוז לכך שדוד היה יכול לשאת את בת שבע כדת משה וישראל, והקידושין היו ״תופסים״ (כלומר פועלים הלכתית, שהרי באשת איש אין קידושין של אחר תופסים). הנביא השתמש בלשון התורה בנושא זה: ״כִּי **יִקַּח** אִישׁ אִשָּׁה״ (דברים כד, א), כדי לתאר ולהגדיר קידושין. כך דייקו גם חז״ל (שבת נו ע״א[52]) מדברי הנביא נתן לקמן (שמו״ב יב, ב): ״וְאֶת אִשְׁתּוֹ **לָקַחְתָּ** לְךָ לְאִשָּׁה׳ - **ליקוחין** יש לך בה״. רמז זה איננו מוציא

את הכתוב מפשוטו, דהיינו שבת שבע נלקחה לבית המלך[53].

וַתָּבוֹא אֵלָיו, וַתִּשְׁכַּב אֶל בֵּיתָהּ

הכתוב איננו מפרש מה היה חלקה של בת שבע במעשה זה. האם הסכימה? האם התנגדה באופן סביל? האם התנגדה באופן פעיל? - הכתוב לא מגלה טפח ולא טפחיים.

עיינו בדברינו לעיל ח"א, בביאור פרק ג[54], שם דייקנו כי הלשון "וַתָּבוֹא אֵלָיו" יכולה לרמוז כי גם לבת שבע היה חלק פעיל במעשה[55]. באופן פשוט, מכיוון שעד כה הפעלים בפסוק עסקו בפעולותיו של דוד, שהוא נושא הפסוק מבחינה תחבירית, הנביא היה אמור לכתוב כאן: 'ויבוא אליה', כך שהשימוש בלשון 'וַתָּבוֹא אֵלָיו', שבו הנושא הוא בת שבע, אומר דרשני. נעיר עוד, כי גם הפועל האחרון בפסוק מתייחס לפעולתה של בת שבע: "וַתִּשְׁכַּב אֶל בֵּיתָהּ". בה במידה היה יכול הכתוב לנקוט בלשון 'וישלחה אֶל בֵּיתָהּ'[56], כך שאפשר לראות גם בזה רמז לחלקה בקשר. בנוסף עיינו בדברינו לעיל ח"א[57], שם הערנו כי יש לברר כמה בנים ילדה בת שבע לדוד קודם שילדה לו את שלמה, וייתכן שגם מעובדה זו יש ללמוד על חלקה של בת שבע במעשה.

וְהִיא מִתְקַדֶּשֶׁת מִטֻּמְאָתָהּ

פירש רש"י: "מנדתה", והוסיף רד"ק: "להודיע כי לא שכב עמה והיא נידה, כי כבר התקדשה מטומאתה, כמו שאמר 'רוֹחֶצֶת' (לעיל, ב). והודיע כי הרחיצה ההיא להתקדש מן הנדות היתה, ולא עבר עליה משום נדה, אלא משום אשת איש. ורבותינו ז"ל אמרו (שבת נו ע"א), כי כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כתב לאשתו, אם ימות במלחמה. לפיכך סבב דוד[58] את מיתת אוריה שתהא מגורשת למפרע". לפי ר"י קרא, לעומת זאת, משמעות ההדגשה "וְהִיא מִתְקַדֶּשֶׁת מִטֻּמְאָתָהּ", היא הכרזה כי לא ייתכן שעיבורה של בת שבע היה קשור לאוריה; ולפי אברבנאל הדבר נכתב כדי להסביר מדוע

התעברה בת שבע מאותה ביאה.

בהמשך לדברינו, נציע אנו לראות בציון העובדה שבת שבע התקדשה מטומאתה הכרזה כי דוד לא עבר על איסור שחייבים עליו כרת, איסור נידה, שכמוה כהכרזה: קל וחומר שלא עבר על איסור שחייבים עליו מיתת בית דין, איסור אשת איש, שהוא איסור חמור יותר[59]. לכן, ציון העובדה שבת שבע נטהרה יכול לשמש כמקור לדברי חז״ל, כי אוריה נתן לבת שבע גט לפני צאתו לקרב, ולכן דוד לא עבר על איסור אשת איש, החמור הרבה יותר מאיסור נידה החמור כשלעצמו.

ההיריון והניסיון הראשון לפתרון הבעיה

(ה) וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתִּשְׁלַח וַתַּגֶּד לְדָוִד וַתֹּאמֶר הָרָה אָנֹכִי:
(ו) וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶל יוֹאָב שִׁלַּח אֵלַי אֶת אוּרִיָּה הַחִתִּי וַיִּשְׁלַח יוֹאָב אֶת אוּרִיָּה אֶל דָּוִד:
(ז) וַיָּבֹא אוּרִיָּה אֵלָיו וַיִּשְׁאַל דָּוִד לִשְׁלוֹם יוֹאָב וְלִשְׁלוֹם הָעָם וְלִשְׁלוֹם הַמִּלְחָמָה:
(ח) וַיֹּאמֶר דָּוִד לְאוּרִיָּה רֵד לְבֵיתְךָ וּרְחַץ רַגְלֶיךָ וַיֵּצֵא אוּרִיָּה מִבֵּית הַמֶּלֶךְ וַתֵּצֵא אַחֲרָיו מַשְׂאַת הַמֶּלֶךְ:
(ט) וַיִּשְׁכַּב אוּרִיָּה פֶּתַח בֵּית הַמֶּלֶךְ אֵת כָּל עַבְדֵי אֲדֹנָיו וְלֹא יָרַד אֶל בֵּיתוֹ:
(י) וַיַּגִּדוּ לְדָוִד לֵאמֹר לֹא יָרַד אוּרִיָּה אֶל בֵּיתוֹ וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אוּרִיָּה הֲלוֹא מִדֶּרֶךְ אַתָּה בָּא מַדּוּעַ לֹא יָרַדְתָּ אֶל בֵּיתֶךָ:
(יא) 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:
(יב) וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אוּרִיָּה שֵׁב בָּזֶה גַּם הַיּוֹם וּמָחָר אֲשַׁלְּחֶךָּ וַיֵּשֶׁב אוּרִיָּה בִּירוּשָׁלַם בַּיּוֹם הַהוּא וּמִמָּחֳרָת:
(יג) וַיִּקְרָא לוֹ דָּוִד וַיֹּאכַל לְפָנָיו וַיֵּשְׁתְּ וַיְשַׂכְּרֵהוּ וַיֵּצֵא בָּעֶרֶב לִשְׁכַּב בְּמִשְׁכָּבוֹ עִם עַבְדֵי אֲדֹנָיו וְאֶל בֵּיתוֹ לֹא יָרָד:

(ה) וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתִּשְׁלַח וַתַּגֶּד לְדָוִד וַתֹּאמֶר הָרָה אָנֹכִי׃

הרלב"ג ואברבנאל הסבירו שהפסקת המחזור החודשי הבהירה לבת שבע די מהר שהיא הרתה לדוד[60].

(ו) וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶל יוֹאָב שְׁלַח אֵלַי אֶת אוּרִיָּה הַחִתִּי וַיִּשְׁלַח יוֹאָב אֶת אוּרִיָּה אֶל דָּוִד׃
רש"י פירש: "שהיה מתכוין שישכב עם אשתו, ויהא סבור שממנו היא מעוברת". לפירושו, מטרת הבאת אוריה הייתה בעיקר להסתיר את המעשה מאוריה וכך ממילא יוסתר המעשה גם מהציבור. הרד"ק לעומתו הסביר: "ודעתו: כדי שישכב עם אשתו, ויאמרו: כי מבעלה הרתה", כלומר המטרה הייתה בעיקר להסתיר את המעשה מהציבור וממילא יוסתר הדבר גם מאוריה. לדעת ר"י קרא הרעיון היה של בת שבע. וז"ל "ותשלח ותגד לדוד ותאמר הרה אנכי - מרמזת לו אסוף את חרפתי, השב את אישי מן המלחמה וישכב עמי, ויהי הולד תלוי בו".

בדומה לפסוק ד, גם בפסוק זה משתמש הנביא שלוש פעמים בשורש **של"ח**: "**וַיִּשְׁלַח** דָּוִד אֶל יוֹאָב **שְׁלַח** אֵלַי אֶת אוּרִיָּה הַחִתִּי **וַיִּשְׁלַח** יוֹאָב אֶת אוּרִיָּה אֶל דָּוִד". הנביא, שהוא בדרך כלל חסכן במילים, שינה מדרכו וציין פעמיים אותה עובדה, לכאורה. בהחלט ניתן היה להסתפק בחלק הראשון של הפסוק, "וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶל יוֹאָב שְׁלַח אֵלַי אֶת אוּרִיָּה הַחִתִּי", ולהמשיך בפסוק הבא: "וַיָּבֹא אוּרִיָּה". מכיוון שהראשונים לא הציעו הסבר לכך, נציע אנו את ההסבר הבא.

ההחלטה של דוד לבקש מיואב שישלח את אוריה אליו לא הייתה פשוטה וקלה, והיא בוודאי נעשתה אחרי התלבטות קשה. דוד מצא את עצמו בין הפטיש והסדן. מצד אחד, אם לא יפעל, לא יהיה שום דבר, שימנע את "פיצוץ" הפרשייה, שהרי את דבר הריונה של בת שבע לא יהיה ניתן להסתיר, חמור מזה, ייתכן שימצא את עצמו יושב

על כס המשפט, כשאוריה יתבע אותה לפניו, אחרי שיחזור מן הקרב וימצא שאשתו "הרה לזנונים"[61]. מעשה תמר ויהודה יחזור על עצמו ביתר חריפות וקושי, כאשר הפעם, הודאה כמו זו של יהודה לא תפתור את הבעיה! מצד שני, גם אם ישלח פקודה אל יואב לשלוח אליו את אוריה, הרי שדוד יחשוף עצמו מבחינה מסוימת, שהרי מיד תעלה על הפרק השאלה, מצד יואב נאמנו ואיש סודו של דוד, מה הסיבה לכך שלדוד היה חשוב להחזיר את אוריה לירושלים ולו לתקופה קצרה של לילה אחד.

בסופה של ההתלבטות, דוד החליט להטיל את יהבו על יואב, שהרי יואב היה האיש הנאמן לו ביותר, עד כה. לכן, בחלק הראשון של הפסוק, ההדגשה היא: "**אֶל יוֹאָב**". החלק השני של הפסוק, לעומת זאת, בא לרמוז על ההתלבטות של יואב מרגע שקיבל את ההוראה ה"משונה" של דוד. יואב בוודאי שאל את עצמו: מדוע עליו להזעיק חבר ומפקד ביחידה כה מובחרת, חוד החנית של הלוחמים, תוך כדי הקרבות, אל ירושלים? האם קרה אסון ח"ו במשפחתו? ואם כן, מדוע לא דוד שיתף את יואב במידע הרלוונטי? ואולי דוד חושד שמשהו איננו פועל כראוי בשדה הקרב, ולכן קרא אליו את אחד מבכירי הלוחמים לבירור הנושא? ואם כן, מדוע הבירור עומד להיעשות מאחורי גבו[62] של יואב[63] ולא יחד עימו? בסופו של דבר, יואב שלח את אוריה כי זו הייתה בקשתו-פקודתו המפורשת של דוד: "וַיִּשְׁלַח יוֹאָב אֶת אוּרִיָּה **אֶל דָּוִד**". ייתכן שכבר אז יואב התחיל לחשוד שמשהו אישי קרה, שהרי דוד נקט בלשון שגילתה את המתרחש בליבו ובמחשבותיו, "שְׁלַח אֵלַי", לשון שהיא מאוד פרטית ואישית. כך גם מודגש בראש הפסוק הבא: "וַיָּבֹא אוּרִיָּה **אֵלָיו**".

(ז) וַיָּבֹא אוּרִיָּה אֵלָיו וַיִּשְׁאַל דָּוִד לִשְׁלוֹם יוֹאָב וְלִשְׁלוֹם הָעָם וְלִשְׁלוֹם הַמִּלְחָמָה׃

וְלִשְׁלוֹם הַמִּלְחָמָה

תירגם יונתן: "וְלִשְׁלַם עַבְדֵי קְרָבָא", ובעקבותיו הרד"ק פירש: "הגבורים העושים המלחמה".

ברור ששאלות אלו היו רק בבחינת כיסוי למטרה האמיתית שבגללה נקרא אוריה אל דוד. גם כאן גילה דוד את צפונותיו, כאשר השאלה הראשונה ששאל הייתה "לִשְׁלוֹם יוֹאָב", בשעה שהיה קשר ישיר ורציף בין יואב שר הצבא לבינו, המלך. במילים אחרות: כדי לברר מה שלום יואב אין צורך להזעיק את אוריה. אלא, כפי שכבר הסברנו, מה שהטריד את דוד הייתה השאלה האם יואב ישתף עמו פעולה. גם השאלות האחרות מיותרות, שהרי השליחים הקבועים העבירו את ה"דיווח לאחור" בתדירות ובדרכים המקובלות. לכן, אין זה פלא שתשובתו של אוריה לא מופיעה בכתוב. אם בגלל שלא הייתה לה שום משמעות, ואם בגלל שדוד כלל לא נתן לאוריה רשות דיבור ושלח אותו מיד למשימה הבאה, כמפורט בפסוק הבא.

(ח) וַיֹּאמֶר דָּוִד לְאוּרִיָּה רֵד לְבֵיתְךָ וּרְחַץ רַגְלֶיךָ וַיֵּצֵא אוּרִיָּה מִבֵּית הַמֶּלֶךְ וַתֵּצֵא אַחֲרָיו מַשְׂאַת הַמֶּלֶךְ:

וּרְחַץ רַגְלֶיךָ

ניתן להסביר כפשוטו, כתרגום יונתן, "וּשְׁטוֹף רִגְלָךְ", שהרי אוריה בא היישר מהדרך ומשדה הקרב, אבל אברבנאל הסביר: "שהוא כנוי לתשמיש המטה".

וַתֵּצֵא אַחֲרָיו מַשְׂאַת הַמֶּלֶךְ:

יונתן (ובעקבותיו רש"י ורד"ק) תירגם: "וּנְפַקַת בַּתְרוֹהִי סְעוּדְתָא דְמַלְכָּא". הוסיף עליהם ר"י קרא: "מנחת המלך, שהמשתה גורם את האדם לידי תאוה". חיזק דבריהם הרלב"ג, מהפסוק: "וַיִּשָּׂא מַשְׂאֹת מֵאֵת פָּנָיו אֲלֵהֶם... (וַיִּשְׁתּוּ וַיִּשְׁכְּרוּ עִמּוֹ)" (בראשית מג, לד).

אומנם, רלב"ג ואברבנאל הציעו גם פירושים אחרים למילה

״מַשְׂאַת״: ״ואפשר שיהיה מענין אבוקה[64] ללותו בבואו אל ביתו ולהראות לו הדרך״, ״ולכבודו״ - דהיינו, משמר כבוד נושא לפידים. וסיכם הרלב״ג: ״והנה חשב דוד לעשות הענין בדרך שיעלם חטאו מהאנשים[65], שלא (ידעו ש)חטא״.

(ט) וַיִּשְׁכַּב [66] אוּרִיָּה פֶּתַח בֵּית הַמֶּלֶךְ אֵת כָּל עַבְדֵי אֲדֹנָיו וְלֹא יָרַד אֶל בֵּיתוֹ׃

פֶּתַח בֵּית הַמֶּלֶךְ אֵת כָּל עַבְדֵי אֲדֹנָיו

הר״י מטראני הסביר: ״בחצר ביתו, עם כָּל עַבְדֵי אֲדֹנָיו השומרים בחצר המלך״. הוסיף על כך אברבנאל: ״והנה אוריה היה אדם נכבד וירא את השם ואיש מלחמה ולא רצה לרדת אל ביתו, פן יחשבו שהתעדן מה והתעלס עם אשתו, ולכן שכב פתח בית המלך עם עבדי המלך שהיו שוכבים שם לשמור את מטתו (של דוד) כמנהג המלכים״.

נוסיף ונציע כי אוריה, שהיה במתח נורא כל הדרך, מאזור רבת עמון לירושלים, כשבראשו ניקרו כל הזמן השאלות, מה קרה, ומדוע הוזעק לירושלים, הפך להיות חשדן עוד יותר לאחר פגישתו עם דוד. על פי ההיגיון, וגם בחושיו האינסטינקטיביים, הוא הבין כי דבר נורא קרה. לכן קודם לכל הוא גמר בליבו לברר את העניין, ורק אחר כך, אולי, לרדת לביתו.

נסביר כי ״פֶּתַח בֵּית הַמֶּלֶךְ״ = שער המלך, ולא החצר[67], שהרי השער איננו דלת כניסה אלא מבנה מבוצר של כמה קומות, כשבכל קומה כמה חדרים. זו משמעותה של המילה ״שער״ במקומות רבים בתנ״ך. כשמדובר על שער העיר מדובר גם על בית הדין וגם על חדרי המשמר. כשמדובר על שער המלך מדובר על החדרים שבהם ישבו הפקידים הגבוהים, כמו מרדכי בשושן הבירה, ועל החדרים שבהם ישבו הממונים על ביטחון המלך ושומריו האישיים, יוצאי היחידות המובחרות. נראה שרבים מפקודיו וחבריו של אוריה, בוגרי יחידת השלושים הנאמנה, שירתו במשמר המלך, ואוריה החליט לבלות את

הלילה במחיצתם. דווקא שם, בחברת היודעים את כל הסודות.

לפי אברבנאל, שפירש כי דוד המלך שלח את אוריה במפורש אל אשתו, בוודאי שאוריה קישר מיד בין הדברים וחיפש את התשובה בכיוון זה. לכן מילותיו של הנביא: "וַיִּשְׁכַּב אוּרִיָּה... אֵת **כָּל** עַבְדֵי אֲדֹנָיו", יתפרשו כך: באותו לילה אוריה לא הלך לישון, אלא עבר בין "**כָּל** עַבְדֵי אֲדֹנָיו", תיחקר אותם וגילה מה התרחש בזמן היעדרותו. אוריה חשף את האמת והחליט החלטה חד-משמעית: לא לשתף פעולה עם דוד ולא לכסות על הנעשה. אוריה מצא את עצמו בין הפטיש והסדן: מצד אחד, היה מנוי וגמור עמו שלא לרדת לביתו, ומצד שני, הוא היה חייב להיזהר מאוד שלא להיכנס למצב שבו יוגדר כמורד במלכות, ובכך תינתן לדוד הזדמנות חדשה לפתור את הבעיה, על ידי הפיכת בת שבע לאלמנה.

נעיר כבר עכשיו כי את דבריו של דוד, "רֵד לְבֵיתְךָ וּרְחַץ רַגְלֶיךָ", אפשר לפרש כפקודה ואפשר לפרש כמתן רשות[68]. בהמשך דברינו נדון בשאלה האם ניתן לדון את אוריה כמי שמרד במלך ולא ביצע את פקודתו. כלל לא ברור שלמלך יש סמכות בתחום זה, שנוגע לחיי הפרט של האזרח. הטענה שלמלך שלטון על אזרחיו גם בתחום אישי זה, תחייב את הטוען למצוא מקור שיש חובת ציות לפקודה כזאת. אכן, גם אם נמצא לכך מקור, עדיין תישאל השאלה אמנם למלך יש סמכות להורות הוראה בתחום זה, כשמטרת ההוראה היא לחפות על מחדל, ואולי אף על חטא חמור, של המלך.

גם שנתו של דוד המלך נדדה באותו לילה. הוא ציפה לבשורה כי אוריה הלך לביתו, ובכך יבוא שלום, לכאורה, על מלך ישראל. אלא שלצערו של דוד, בבוקרו של יום הוא קיבל את הבשורה הבאה:

(י) וַיַּגִּדוּ לְדָוִד לֵאמֹר לֹא יָרַד אוּרִיָּה אֶל בֵּיתוֹ וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אוּרִיָּה הֲלוֹא מִדֶּרֶךְ אַתָּה בָּא מַדּוּעַ לֹא יָרַדְתָּ אֶל בֵּיתֶךָ:

וַיַּגִּדוּ לְדָוִד לֵאמֹר לֹא יָרַד אוּרִיָּה אֶל בֵּיתוֹ

המגידים האלמונים, שפעלו בשליחות דוד, בוודאי היו שייכים גם הם לחבורה שהייתה ממונה על ביטחון המלך. הם שהודיעו לדוד כי אוריה נשאר בשער המלך כל אותו לילה.

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אוּרִיָּה הֲלוֹא מִדֶּרֶךְ אַתָּה בָּא מַדּוּעַ לֹא יָרַדְתָּ אֶל בֵּיתֶךָ:

אף על פי שאין הדבר מפורש, ברור שדוד הזמין אליו שוב את אוריה. דוד לא שאל את אוריה על עניין המערכה לכיבוש רבת עמון, והוא גם לא העמיד את אוריה לדין על אי-מילוי הפקודה, אם אכן הייתה כזאת. דוד חזר ובירר את הנקודה הקריטית מבחינתו: ירידתו של אוריה לביתו. אוריה לא ויתר, ויותר מכך, רמז על הבעיה האמיתית:

(יא) **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:**

תשובתו של אוריה היא מלאכת מחשבת. גם אם אין בירידה אל הבית משום מרידה במלכות, ברור שמתן כבוד גם אין כאן. לכן, מצד אחד, אוריה ניסה בכל כוחו להגיד למלך מה ידוע לו ומה דעתו על מעשיו, ומצד שני, נזהר הוא שלא לומר דברים שעלולים להתפרש כפגיעה בדוד כמלך, מה שעלול היה להביא להיתר לפגוע בו, כמורד במלכות. אברבנאל כתב על דברי אוריה: "השיבו דברים טובים".

ננסה להבין את תשובתו של אוריה לפרטיה.

הָאָרוֹן

ר"י מטראני הקשה: "אפשר שהיה משלח דוד הארון במלחמה[69], [אחר] שהעלה אותו בכבוד גדול?!", ותירץ: "ויש לומר שזהו ארון שבו שברי לוחות מונחים[70], שהיה יוצא עמהם למלחמה תדיר". לעומתו, אברבנאל הסביר: "וכבר כתבתי במה שקדם, שהארון הזה לא היה בו

לא לוחות הברית ולא שברי לוחות, ולכן לא קראו ארון ברית השם אבל היה ארון שעשו להביא בו האפוד והאורים והתומים ...והיה עמהם תמיד במלחמה וכהן עמו כדי לשאול בהם בשעת הצורך". לדעת אברבנאל, אין קשר[71] בין הארון הנזכר בדברי אוריה לבין המחלוקת בשאלה כמה ארונות בנה משה רבנו כחלק מבניין המשכן.

שאלה זו, שכבר הזכרנו לעיל[72], נידונה גם בירושלמי (סוטה פ"ח, ה"ג): "הָאָרוֹן וְיִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה יֹשְׁבִים בַּסָּכּוֹת', והלא ארון בציון היה? (מכאן מוכח שהיו שני ארונות). מה עבדין לה רבנין (כיצד מסבירים את הפסוק רבנן הסוברים שהיה רק ארון אחד?) (סוכות =) סכך, שהיה בקירוי, שעדיין לא נבנה בית הבחירה (הארון היה בעיר דוד במבנה זמני, תחת אוהל או סוכה[73])". לפי הסבר זה, אין מדובר בציון גאוגרפי של מיקום הארון, אלא במצב רוחני, זמני, קודם לבנין המקדש הקבוע.

אם כך, נציע עוד כי ייתכן שאוריה רצה לרמוז לדוד כי במעשהו הוא גירש את השכינה כביכול, ואולי אפילו עיכב את בניין המקדש ואת הכנסת הארון לקודש הקודשים[74]. נפרש שיחתנו: הארון הוא סמל להשכנת השכינה. "החומש השישי" (המצויין על ידי שני נוני"ן הפוכים, עינו דעת רבי, שבת קטז ע"א) - "וַיְהִי בִּנְסֹעַ הָאָרֹן וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה קוּמָה ה' וְיָפֻצוּ אֹיְבֶיךָ וְיָנֻסוּ מְשַׂנְאֶיךָ מִפָּנֶיךָ: וּבְנֻחֹה יֹאמַר שׁוּבָה ה' רִבְבוֹת אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר י, לה-לו) - מלמדנו כי השראת השכינה על מחנה ישראל, דבר שמסמל הארון, תלויה בקדושת המחנה. קדושה זו היא התנאי להצלחה במלחמה ולניצחון על משנאי[75] הקב"ה-שונאי ישראל.

הכרובים שעל הארון הם סמל להשכנת השכינה, וכשפניהם איש אל אחיו משמעות הדבר היא ש"ישראל עושים רצונו של מקום"[76]. בצורת עמידת הכרובים יש יותר מרמז לכך שיחסי אישות בקדושה ובטהרה הם, ורק הם, הגורמים והמזכים ל-"זכו שכינה עמהם"[77](בבא בתרא צט ע"א). סמל נוסף לכך הוא הענן הקשור על האוהל, ובכך יעסוק אוריה בהמשך דבריו.

נראה אפוא שאוריה, בהזכירו את הארון בדבריו, רצה לרמוז לדוד

כי מעשהו רחוק כרחוק מזרח ממערב ממה שסימלו הארון והכרובים שעליו. בתוכחתו הוא זעק: ׳המעשה שעשית איננו משתלב, לא ברעיון של קדושת המחנה, לא בניסיון להשכין שכינה ולא בתוכניות לבנות את המקדש׳. אך דוד עדיין לא היה מוכן לשמוע את הזעקה.

לאחר שאוריה הזכיר את הארון, על כל מה שהוא מסמל, הוא הוסיף ודיבר על ישראל ויהודה, שהתגייסו לעזרת ה׳ בגיבורים, עזבו את ביתם וישבו בסוכות.

וְיִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה יֹשְׁבִים בַּסֻּכּוֹת

הציון של ״סֻכּוֹת״ יכול להתפרש באחת משלוש הדרכים הבאות:

א. צורת החנייה של העם - יונתן תירגם: ״דָּיְרִין בְּמַטַלַיָּא״, כלומר עַם ישראל שגויס למלחמה לן תחת סוכות, ובלשון ימינו ב״אוהלי סיירים״, והתוכחה היא: ׳אתה נשארת ליהנות ממנעמי הארמון, ׳בית ארזים׳, בעוד שהם יֹשְׁבִים בַּסֻּכּוֹת׳.

ב. מקום החנייה של העם - העיר סוכות[78] שימשה כמפקדה הראשית של הכוחות שצרו על רבת עמון. עיר זו, ששכנה בשיפולי הגלעד, נזכרת במקומות רבים בתנ״ך[79]. משם יצאו הכוחות למתקפות על העמונים[80].

ג. רמז לדוד - בהמשך להצעתנו לעיל, כי אוריה רמז לדוד על עניין השכנת השכינה, גם המילה ״סוכות״ תתפרש כך. הסוכה היא בבחינת זכר לישיבה תחת כנפי השכינה, ב׳צלא דמהימנותא׳, תחת ענני הכבוד[81]; סוכה זו היא הענן שהיה קשור מעל לאוהל שרה אימנו, ומאז כל משפחה יהודית שואפת שה׳יו״ד׳ של האיש תתחבר ל׳ה״א׳ של האישה וכך יתקיים בהם: ״זכו שכינה עמהם״ (סוטה יז ע״א). אוריה רמז לדוד כי המעשה שעשה בוודאי שלא משתלב ולא דר בשלום עם שאיפה זו.

וַאדֹנִי יוֹאָב וְעַבְדֵי אֲדֹנִי עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה חֹנִים

ייתכן שאוריה רומז במילים "וְעַבְדֵי אדוני" ליחידת הגיבורים, השלושים, שבראשה עמד יואב ובין לוחמיה נמנה אוריה, וגיבוריה סיכנו את חייהם יום יום, כחוד החנית של הצבא. כפי שהסברנו לעיל, אוריה ניסה 'ללכת בין הטיפות' ולהוכיח את דוד מבלי לתת לו תירוץ לדון אותו כמורד במלכות.

וַאֲנִי אָבוֹא אֶל בֵּיתִי לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׁכַּב עִם אִשְׁתִּי

אוריה רצה שדוד ימשיך את המשפט שהוא לא סיים, באמצעות המילים החסרות: 'כמו שאתה עשית'. דוד, כמובן, לא השלים את דבריו של אוריה, הוא עדיין לא היה פנוי להאזין לתוכחה הכמעט-גלויה[82].

חַיָּךְ וְחֵי נַפְשֶׁךָ

הרד"ק פירש כשבועה חמורה: "חַיָּךְ בעולם הזה וְחֵי נַפְשֶׁךָ בעולם הבא"[83]. כלומר, אוריה נשבע כי לא ילך אל ביתו.

(יב) וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אוּרִיָּה שֵׁב בָּזֶה גַּם הַיּוֹם וּמָחָר אֲשַׁלְּחֶךָּ[84] וַיֵּשֶׁב אוּרִיָּה בִּירוּשָׁלִַם בַּיּוֹם הַהוּא וּמִמָּחֳרָת:

דוד, שלאורך כל הדרך לא הקשיב לאוריה, ניסה לעכב את אוריה בירושלים עוד לילה אחד, בתקווה שאוריה ירד אל ביתו באותו לילה. אכן, למרות שדוד הבטיח לאוריה: "וּמָחָר אֲשַׁלְּחֶךָּ", הוא לא עמד בדיבורו ולא שילחו למחרת בחזרה אל שדה המערכה. הנביא הדגיש זאת באומרו: "וַיֵּשֶׁב אוּרִיָּה בִּירוּשָׁלַם בַּיּוֹם הַהוּא **וּמִמָּחֳרָת**".

(יג) וַיִּקְרָא לוֹ דָּוִד וַיֹּאכַל לְפָנָיו וַיֵּשְׁתְּ וַיְשַׁכְּרֵהוּ וַיֵּצֵא בָּעֶרֶב לִשְׁכַּב בְּמִשְׁכָּבוֹ עִם עַבְדֵי אֲדֹנָיו וְאֶל בֵּיתוֹ לֹא יָרָד:

דוד, שנוכח כי אוריה איננו פוקד את ביתו, ניסה ביום השלישי[85] דרך נוספת להוביל את אוריה אל אשתו: הוא הזמין את אוריה למשתה

שבמסגרתו הוא גרם לאוריה להשתכר. דוד ציפה כי במצב זה של ׳עד דלא ידע׳, רגליו של אוריה יובילו אותו, גם שלא במודע[86], אל ביתו. ר״י קרא פירש בלשון זו: ״שהשכרות משכיח לאדם כל דבר דאבון. כסבור היה דוד: אשכרהו, וישכח ש׳הָאָרוֹן וְיִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה יֹשְׁבִים בַּסֻּכּוֹת׳[87], וילך וישכב עם אשתו״.

הניסיון לא צלח, והנביא סיכם זאת בצורה ברורה: הפעם אוריה נרדם ״**עִם** עַבְדֵי אֲדֹנָיו״. כזכור, כשהנביא תיאר את מה שהתרחש בלילה הראשון הוא נקט בלשון אחרת: ״וַיִּשְׁכַּב אוּרִיָּה פֶּתַח בֵּית הַמֶּלֶךְ **אֵת** כָּל עַבְדֵי אֲדֹנָיו״, וזאת משום שבלילה הראשון הם ישנו והוא היה ער, בעוד שבלילה הזה גם אוריה נרדם יחד איתם בהשפעת היין, ולכן הנביא שינה את לשונו. בשורה התחתונה, אוריה לא נפל בפח, ״וְאֶל בֵּיתוֹ לֹא יָרָד״.

בשולי הדברים נוסיף כי בכך שדרך פעולתו נכשלה, דוד זכה לסייעתא דשמיא עצומה, שהרי אם אוריה היה יורד אל ביתו, כנראה שדוד לעולם לא היה חוזר בתשובה, וח״ו, היה מפסיד את הכול. גם כלל ישראל היו מפסידים את מלכות דוד ואת הזכות של השיעור המופלא בנושא התשובה, כוחה ועוצמתה.

הניסיון השני לפתרון הבעיה: ניסיון הבגידה באוריה

(יד) וַיְהִי בַבֹּקֶר וַיִּכְתֹּב דָּוִד סֵפֶר אֶל יוֹאָב וַיִּשְׁלַח בְּיַד אוּרִיָּה:
(טו) וַיִּכְתֹּב בַּסֵּפֶר לֵאמֹר הָבוּ אֶת אוּרִיָּה אֶל מוּל פְּנֵי הַמִּלְחָמָה הַחֲזָקָה וְשַׁבְתֶּם מֵאַחֲרָיו וְנִכָּה וָמֵת: ס

(יד) וַיְהִי בַבֹּקֶר וַיִּכְתֹּב דָּוִד סֵפֶר אֶל יוֹאָב וַיִּשְׁלַח בְּיַד אוּרִיָּה:

וַיְהִי בַבֹּקֶר

לענ״ד גם בלילה זה נדדה שנתו של דוד. משהגיע הבוקר, וברגע שנוכח דוד כי אוריה איננו מוכן בשום פנים ואופן לרדת אל ביתו,

ניסה דוד להפילו ב"פח המרד" בדרך נוספת.

וַיִּכְתֹּב דָּוִד סֵפֶר אֶל יוֹאָב וַיִּשְׁלַח בְּיַד אוּרִיָּה

דוד שלח בחזרה את אוריה אל יואב, כשספר חתום בידו של אוריה. נוכל רק לשער מה עבר בראשו של אוריה, בדרכו חזרה, ומה חזק היה הרצון שלו לקרוא את דברי הספר, שהרי בוודאי הבין שהספר עוסק בגורלו שלו. אברבנאל ראה בעמידתו של אוריה בניסיון זה, הוכחה למעלתו: "והיה משלמות אוריה שלא ראה את המכתב ולא קרא את אשר בו ונתנו אל יואב, והוא עשה כדבר המלך".

(טו) וַיִּכְתֹּב בַּסֵּפֶר לֵאמֹר הָבוּ אֶת אוּרִיָּה אֶל מוּל פְּנֵי הַמִּלְחָמָה הַחֲזָקָה וְשַׁבְתֶּם[88] מֵאַחֲרָיו וְנִכָּה וָמֵת: ס

הנביא גילה לנו מה היה כתוב בספר שנשלח ליואב: 'שְׁלח את אוריה למשימה, בדרך שתבטיח את מותו'. במילים אחרות, כדי לפתור את הבעיה שהציב אוריה, דוד המלך פקד על יואב לבגוד באוריה, להפקירו ובכך להבטיח את התוצאה המיוחלת: מותו. כך פירש רש"י: "כך תהיה מגורשת למפרע, ונמצא שלא בא על אשת איש". כך פירש גם ר"י קרא: "והניחוהו שם בכובד הַמִּלְחָמָה, שלא תעזרוהו, וְנִכָּה וָמֵת". נצטט גם את דברי סנגורו הגדול של דוד המלך בפרשה זו, המלבי"ם[89], שאף הוא נקט כאן לשון ביקורתית יוצאת דופן בחריפותה: "לכן כסה קלון בערמה"[90].

פקודה מסוג זה, אין כל היתר לבצעה, ואין היא כלולה בחיוב לשמוע בקולו של המלך. כך מפורש גם בדברי חז"ל (סנהדרין מט ע"א): "'וְהֵשִׁיב ה' אֶת דָּמוֹ עַל רֹאשׁוֹ אֲשֶׁר פָּגַע (יואב) בִּשְׁנֵי אֲנָשִׁים צַדִּקִים וְטוֹבִים מִמֶּנּוּ' (אבנר ועמשא. מל"א ב, לב), 'טוֹבִים' - שהיו דורשין אכין ורקין (דכתיב 'רַק חֲזַק וֶאֱמַץ' [יהושע א, ז] - רקין מיעוטין, שאם בא המלך לבטל דברי תורה אין שומעין לו והוא לא דרש - רש"י). 'צַדִּיקִים' - שהן בפה ולא עשו, והוא באיגרת עשה"[91].

בסוף פסוק זה, סימנו חכמי המסורה פרשייה סתומה, אולי כדי

לתאר את שעבר על יואב ברגע שקיבל אגרת שכזו. ברור כי ברגע הראשון לא האמין יואב למה שעיניו רואות. פקודה שכזו בוודאי איננה עומדת בשום מבחן מוסרי, ומנוגדת לכל הערכים התורניים שיואב ודוד האמינו בהם עד כה ומסרו נפשם עליהם. בנוסף, מעשה שכזה הורס את בסיס האמון שבין המפקדים והחיילים ושבין החיילים לבין עצמם. כל מי ששירת אי פעם ביחידה קרבית יודע כי אין קיום לאף יחידה ללא ערך הרעות[92] - המבוסס על אמון, כבוד, נאמנות וערבות הדדית. הוראה דוגמת זו ששלח דוד ליואב יכולה להרוס את אבן השתייה-אבן היסוד של כל הצבא[93].

נקודה נוספת שהופכת פקודה שכזו לבלתי חוקית בעליל, היא החשש שנקיטת צעד מעין זה עלולה לעלות בחייהם של לוחמים נוספים. גם אם אוריה היה חייב מיתה (מה שקשה מאוד לקבל), מה ההיתר לשפוך את דמם של האחרים לריק? - הייתכן שמי שנחשב "כְּמַלְאַךְ אֱלֹהִים" ארבע פעמים (שמו"א כט, ט; שמו"ב יד, יז; שם, כ; שמו"ב יט, כח) ישלח פקודה שכזו?! - יואב בוודאי היה נבוך ביותר למקרא האגרת שקיבל מידי אוריה!

הכתוב לא גילה לנו במפורש מה הייתה תגובתו של יואב. אכן, הכתוב מציין כי לאחר מותו של יואב, הוא נקבר "בְּבֵיתוֹ בַּמִּדְבָּר" (מל"א ב, לד), וחז"ל (סנהדרין מט ע"א) דרשו עובדה זו כדי להבהיר לנו מה הייתה רמתו המוסרית של יואב: "מה מדבר מנוקה מגזל ועריות - אף ביתו של יואב מנוקה מגזל ועריות". לפי זה, למרות הכוח האדיר שהיה ליואב, הוא לא נפל בפחים שהרבה גנרלים, לפניו ואחריו, נפלו בהם. יואב לא ניצל את עוצמתו ותפקידו כדי "לעשות לביתו" מבחינה כלכלית, הוא גם לא ניצל את מרותו וסמכותו בתחום העריות, כפי שהיה נפוץ לצערנו בכל הדורות[94]. ניתן אפוא לשער שיואב גם נשמר מהפקודה הלא-מוסרית ולא ביצע אותה.

אומנם, מצינו בחז"ל גם דעות הסוברות כי יואב ביצע את הפקודה ככתבה וכלשונה, למרות הבעייתיות המוסרית שבה[95]. וזו לשון המדרש: "את מוצא בשעה שכתב דוד ליואב: 'הָבוּ אֶת אוּרִיָּה אֶל מוּל פְּנֵי הַמִּלְחָמָה הַחֲזָקָה וְשַׁבְתֶּם מֵאַחֲרָיו וְנִכָּה וָמֵת', עשה כך

ונהרג[96]!" המדרש מביא גם את התגובה החמורה של קציני הצבא למעשה של יואב: "נתקבצו כל ראשי החילים על יואב להרגו שהיה ראש הגבורים, שכך כתיב בו: 'אוּרִיָּה הַחִתִּי עַל[97] שְׁלֹשִׁים וְשִׁבְעָה' (שמו"ב כג, לט), הראה להם (יואב) את הכתב (וטען שמילא את פקודתו של דוד)" (במדבר רבה [וילנא] פרשת מסעי, פרשה כג). לא ברור מהמדרש כיצד תשובתו של יואב הרגיעה את התסיסה. גם מהמדרש הבא (מדרש שמואל [בובר] פרשה כה, אות ב) משמע שיואב ציית לפקודת דוד: "'וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן', ורבנין אמרי 'אֹתוֹ הָרַגְתָּ', מגיד שהרבה צדיקים כיוצא בו הרג".

כפי שנסביר בהמשך, אנו נבחר בדרך המבוססת על פשט הפסוקים - וכך משמע גם מהתרגום וגם מדברי חז"ל שנפרט בהמשך - ועל פיה יואב לא ביצע את פקודתו של דוד. יואב נטה מדרכו של דוד, כפי שבאה לידי ביטוי ב'ספר' שקיבל מידי אוריה, בגלל כל הסיבות שמנינו לעיל.

המסקנה שהסיק יואב מהפקודה שניתנה לו בספר, נרמזת במקום אחר, וכדלקמן.

בתחילת ספר מלכים עולה על הפרק השאלה מי יהיה ומי ראוי להיות יורשו של דוד. דוד הבטיח את המלוכה לשלמה בנה של בת שבע, אך העם ברובו הגדול תמך דווקא במועמדותו של אדניה בן חגית[98]. יואב בן צרויה שר הצבא ואביתר הכוהן הגדול, יחד עם כל בני המלך, תמכו אף הם באדניה[99]. לאחר בקשת אבישג, החליט שלמה לחסל את ניצני המרד ולקיים את צוואת אביו, ותוך כדי תיאור הדברים מוסר לנו הכתוב פרט קשה ומפתיע ביותר: "כִּי יוֹאָב נָטָה אַחֲרֵי אֲדֹנִיָּה וְאַחֲרֵי אַבְשָׁלוֹם לֹא נָטָה" (מל"א ב, כח). מדוע צריך הנביא להודיענו כי יואב לא היה שותף במרד אבשלום?! - והרי כל 'בר בי רב' יודע כי יואב היה זה שהרג את אבשלום (כנגד פקודתו המפורשת של דוד)! - חז"ל (סנהדרין דף מט ע"א) פירשו פרט זה בדרך לא פחות מפתיעה: "מאי 'לֹא נָטָה'? - אמר רב יהודה: שביקש לנטות ולא נטה". כלומר, היה זמן שבו החליט יואב כי אין זה מן הראוי שדוד ימלוך, ולכן צריך למרוד בו, אלא שלבסוף הוא לא חבר

לאבשלום המורד ונותר לצד דוד.

נציע כי רגע קריאת ספר האיגרת היה רגע הנטייה המדובר: ברגע שיואב קרא את הספר והבין מה קרה (אולי אחרי שאף בירר את הנושא עם אוריה, ידידו, רעו וחברו ליחידה), הוא החליט שאין זה מן הראוי שדוד ימשיך למלוך על ישראל. בהמשך דברינו[100] נבאר מדוע יואב חזר בו, וממה הוא חזר, אך נסכם כי בשלב זה יואב החליט שתי החלטות: הראשונה, לא לבצע את פקודתו של דוד. השנייה, למרוד בהזדמנות קרובה בדוד ולהמליך תחתיו את אחד מבניו, כפי שנלמד מדברי חז״ל שיובאו מיד בהמשך.

נפילת אוריה בקרב

(טז) וַיְהִי בְּשָׁמְר יוֹאָב אֶל הָעִיר וַיִּתֵּן אֶת אוּרִיָּה אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יָדַע כִּי אַנְשֵׁי חַיִל שָׁם:
(יז) וַיֵּצְאוּ אַנְשֵׁי הָעִיר וַיִּלָּחֲמוּ אֶת יוֹאָב וַיִּפֹּל מִן הָעָם מֵעַבְדֵי דָוִד וַיָּמָת גַּם אוּרִיָּה הַחִתִּי:

וַיְהִי בְּשָׁמְר יוֹאָב אֶל הָעִיר

יונתן תירגם: ״וַהֲוָה כַּד צַר יוֹאָב עַל קַרְתָּא״, וכן פירש הרד״ק: ״בשמרו עת לבא עד העיר להלחם״. לפי זה, יואב לא שינה את תוכנית הקרב, ולא שלח את אוריה אל מותו תוך כדי בגידה בו. רק כאשר הגיעו העת והזמן המתאימים למצור, והיה צורך מבצעי להתקרב אל החומה, שלח יואב את אוריה עם חבריו הלוחמים המעולים, וכדלקמן.

אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יָדַע כִּי אַנְשֵׁי חַיִל שָׁם

הראשונים לא הסבירו פסוק זה, לכן נסביר כפשוטו[101], כי כמנהגם של מצביאים נבונים כדי להבטיח את הניצחון, אל מול אנשי החיל של האויב נשלחים אנשי החיל הטובים ביותר של כוחותינו. מהפסוק הבא נוכיח כי גם יואב עצמו השתתף בקרב זה וסיכן את נפשו.

וַיֵּצְאוּ אַנְשֵׁי הָעִיר וַיִּלָּחֲמוּ

מלשון הכתוב מוכח כי היוזמה ההתקפית באה מכיוון העמונים הנצורים. לא היה מדובר אפוא בפעולה שיואב תיכנן, ח"ו, כדי להפיל את אוריה בפח.

אֶת יוֹאָב

אומנם, ניתן להסביר שכוונת הכתוב היא לומר שהעמונים נלחמו עם אנשי יואב. אבל נראה שהפשט הוא שגם יואב נלחם באותו קרב, לא רחוק מאוריה החתי. משמעות הדבר היא שבה במידה שאוריה הוא שנהרג לבסוף בקרב יחד עם חבריו, גם יואב היה עלול לשלם בחייו. בשום פנים ואופן לא היה מדובר במעשה בגידה, ואיש מחבריו של אוריה לא שב מֵאַחֲרָיו וגרם למותו, שלא כפי שביקש דוד מיואב באגרת. גם סיפור נפילתו של אוריה שמופיע בסוף הפסוק מוכיח זאת.

מסיפור הקרב ניתן להסיק כי מן השמיים נגזר על אוריה למות במלחמה. אם דוד לא היה לוקח את בת שבע כמה שבועות קודם לכן, אלא היה ממתין לסיום הקרבות, בת שבע הייתה נישאת לו בהיתר גמור כאלמנת מלחמה, ולא הייתה באה אליו במכאוב (להלן נביא את דברי חז"ל המתייחסים לכך). דוד היה זוכה רק לדברי שבח, ובצדק, על גאולתה של אלמנת אוריה הגיבור. גם העובדה שסיפור נפילתו של אוריה מופיע רק בסוף הפסוק מוכיחה את דברנו.

הדיווח לדוד

(יח) וַיִּשְׁלַח יוֹאָב וַיַּגֶּד לְדָוִד אֵת כָּל דִּבְרֵי הַמִּלְחָמָה:
(יט) וַיְצַו אֶת הַמַּלְאָךְ לֵאמֹר כְּכַלּוֹתְךָ אֵת כָּל דִּבְרֵי הַמִּלְחָמָה לְדַבֵּר אֶל הַמֶּלֶךְ:
(כ) וְהָיָה אִם תַּעֲלֶה חֲמַת הַמֶּלֶךְ וְאָמַר לְךָ מַדּוּעַ נִגַּשְׁתֶּם אֶל הָעִיר לְהִלָּחֵם הֲלוֹא יְדַעְתֶּם אֵת אֲשֶׁר יֹרוּ מֵעַל הַחוֹמָה:

(כא) 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:
(כב) וַיֵּלֶךְ הַמַּלְאָךְ וַיָּבֹא וַיַּגֶּד לְדָוִד אֵת כָּל אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ יוֹאָב:
(כג) וַיֹּאמֶר הַמַּלְאָךְ אֶל דָּוִד כִּי גָּבְרוּ עָלֵינוּ הָאֲנָשִׁים וַיֵּצְאוּ אֵלֵינוּ הַשָּׂדֶה וַנִּהְיֶה עֲלֵיהֶם עַד פֶּתַח הַשָּׁעַר:
(כד) וַיּוֹרוּ[102] הַמּוֹרִים[103] אֶל עֲבָדֶךָ מֵעַל הַחוֹמָה וַיָּמוּתוּ מֵעַבְדֵי הַמֶּלֶךְ וְגַם עַבְדְּךָ אוּרִיָּה הַחִתִּי מֵת: ס
(כה) 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:

(יח) וַיִּשְׁלַח יוֹאָב וַיַּגֶּד לְדָוִד אֶת כָּל דִּבְרֵי הַמִּלְחָמָה:
מפסוק זה מוכח מה שהיה ברור על פי הנוהל בכל צבא: דיווחים צבאיים נשלחו אל דוד באופן קבוע. גם אברבנאל הסביר כי שליחת השליח אל דוד הייתה במסגרת הנוהל הרגיל, שמכונה בעגה הצבאית של היום: "דיווח לאחור". במסגרת זו, יואב דיווח לדוד על פרטי הקרבות - בלי כל קשר לנפילתו של אוריה בקרב. חיזוק להבנה זו ניתן להביא מהביטוי: "וַיַּגֶּד לְדָוִד אֶת כָּל דִּבְרֵי הַמִּלְחָמָה", המופיע בפסוקנו, ושוב בפסוק הבא, שם חוזר יואב על הביטוי: "כְּכַלּוֹתְךָ אֶת כָּל דִּבְרֵי הַמִּלְחָמָה לְדַבֵּר אֶל הַמֶּלֶךְ". משמעות הדברים היא כי היה זה נוהל דיווח קבוע, שעסק בכל המתרחש בשדה הקרב וכלל "אֶת כָּל דִּבְרֵי הַמִּלְחָמָה". אומנם, בדוחק ניתן לומר כי בשל מות אוריה שלח יואב דיווח מיוחד, אומנם אז הביטוי "אֶת כָּל דִּבְרֵי הַמִּלְחָמָה" אינו ברור.

(יט) וַיְצַו אֶת הַמַּלְאָךְ לֵאמֹר כְּכַלּוֹתְךָ אֵת כָּל דִּבְרֵי הַמִּלְחָמָה לְדַבֵּר אֶל הַמֶּלֶךְ:
(כ) וְהָיָה אִם תַּעֲלֶה חֲמַת הַמֶּלֶךְ וְאָמַר לָךְ מַדּוּעַ נִגַּשְׁתֶּם אֶל הָעִיר

לְהַלָּחֵם הֲלוֹא יָדַעְתֶּם אֵת אֲשֶׁר יֹרוּ מֵעַל הַחוֹמָה:
(כא) 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:

בֶּן יְרֻבֶּשֶׁת

פירש רש"י: "הוא גדעון, שעשה מריבה עם הבושת, הוא הבעל". הוסיף אברבנאל ביאור כללי: "וכוונת צוואת יואב זאת אצלי, שאם המלך לא יחרה אפו ולא יאמר דבר, המלאך לא יודיעהו כלל ממיתת אוריה, וזה מפני השומעים שלא יחשבו שהוא היה מבשר בעיניו במיתת אוריה ומזה יבינו שהוא צוה להרגו. אבל אם יעלה חמתו על גשתם אל החומה, אז יאמר המלאך אליו ויותר רע יש עוד אדוני המלך והוא שעבדך אוריה מת שמה, שהוא היה הרשום (= החשוב) מהנופלים שם, והוא על דרך האומרים ויותר רע מזה ששמעת דבר אחר שאומר לך".

עוד הוסיף אברבנאל: "וסֵתֶר הדברים האלה היו שההגשה אל החומה היתה כדי לקיים מצותו במיתת אוריה, ואם כן המלאך יכוון דבריו לצד אחד, והמלך יבין אותם לצד אחר. גם כוון יואב בצווי הזה שלא ירגיש המלאך במיתת אוריה שהיתה בדבר המלך, ולכן לא זכרו אליו כי אם אחרי שהגיד לו את כל דברי המלחמה". אברבנאל סיים את דבריו תוך ציטוט ביקורתי מספר משלי (כו, יח–יט): "כְּמִתְלַהֵלַּהַ הַיֹּרֶה זִקִּים חִצִּים (וָמָוֶת: כֵּן אִישׁ רִמָּה אֶת רֵעֵהוּ וְאָמַר הֲלֹא מְשַׂחֵק אָנִי)". לא ברור האם אברבנאל התכוון למתוח ביקורת[104] רק על דוד, שיזם את המהלך, או גם על יואב, שלשיטתו שיתף פעולה.

אנו נמשיך ללכת בדרכנו ולטעון כי יואב לא שיתף פעולה עם דוד. לפי הסברנו, פסוקים אלו מגלים לנו מה התרחש בראשו של יואב ואילו מחשבות חלפו בראשו. כלומר. באמצעות פסוקים אלו "משקף" לנו הכתוב את עמדתו של יואב.

ניסיונו של אבימלך בן גדעון למלוך

נציע כי בפסוק כ יואב מזהיר את השליח כי ייתכן שחמת המלך תבער בו, בגלל התוצאה הכואבת של הקרב - הפגיעה הקשה ביחידת השלושים שעליה נמנו אוריה, יואב וגיבורים חשובים נוספים. יואב, שלא ביצע את פקודתו של דוד ובכך הצילו מחטא חמור ביותר (בגידה בקצין קרבי, כדי לקחת את אשתו), לא חשש לפרסם את הדבר בין חברי ההנהגה והמפקדים הגבוהים, שהרי החליט למרוד. לכן, יואב אמר לשליח שעליו להדגיש את מותו של אוריה בקרב. כך, אולי, רצה יואב לרמוז לדוד כי הפגיעה הקשה ביחידה החשובה היא תוצאה של מעשיו של דוד ונפילתו המוסרית. בין כך ובין כך, הוציא יואב מפיו דברים שגילו את מחשבותיו: ״מִי הִכָּה אֶת אֲבִימֶלֶךְ בֶּן יְרֻבֶּשֶׁת הֲלוֹא אִשָּׁה הִשְׁלִיכָה עָלָיו פֶּלַח רֶכֶב מֵעַל הַחוֹמָה וַיָּמָת בְּתֵבֵץ[105]״.

כמובא לעיל, רש״י הסביר: ״בן ירובשת - הוא גדעון שעשה מריבה עם הבושת הוא הבעל״. נרחיב את היריעה שפרס בפנינו פרשנדתא: גדעון נקרא גם יְרֻבַּעַל (שופטים ו, לב) על שם מאבקו בעבודה זרה, עבודת הבעל והאשרה, הצד הזכרי והצד הנקבי של עבודה זרה שפלה שעודדה זנות; הוא נקרא ״גדעון״ על שם שגדע את האשרה (הצד הנקבי), ו״ירובעל״ על שם שניתץ את מזבח הבעל (הצד הזכרי. עיינו שופטים שם, בכל הפרק). כאן כינה יואב את גדעון יְרֻבֶּשֶׁת = מריב בעל, שהרי כל ׳מקדש בעל׳ היה בעצם בית בושת לכל דבר ועניין[106].

ההווה אמינא הראשונה להמלכת מלך עלתה כאפשרות מעשית בימי גדעון. בשלב הראשון, גדעון סירב לקבל את ההצעה למלוך ולהעביר את ההנהגה והשלטון לבניו אחריו: ״וַיֹּאמְרוּ אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל גִּדְעוֹן מְשָׁל בָּנוּ גַּם אַתָּה גַּם בִּנְךָ גַּם בֶּן בִּנֶךָ כִּי הוֹשַׁעְתָּנוּ מִיַּד מִדְיָן: וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם גִּדְעוֹן לֹא אֶמְשֹׁל אֲנִי בָּכֶם וְלֹא יִמְשֹׁל בְּנִי בָּכֶם ה׳ יִמְשֹׁל בָּכֶם״ (שופטים ח, כב-כג). בשלב מאוחר יותר, גדעון סטה מדרך זו: הוא בנה מעין ׳מקדש׳ בעופרה עירו[107] והחל לנהוג גינוני מלכות:

"וּלְגִדְעוֹן הָיוּ שִׁבְעִים בָּנִים יֹצְאֵי יֶרֶךְ כִּי נָשִׁים רַבּוֹת הָיוּ לוֹ: וּפִילַגְשׁוֹ אֲשֶׁר בִּשְׁכֶם יָלְדָה לוֹ גַּם הִיא בֵּן וַיָּשֶׂם אֶת שְׁמוֹ אֲבִימֶלֶךְ" (שם, ל-לא). לקיחת נשים רבות משמעותה פעילות דיפלומטית ענפה, ולקיחת הפילגש היא סממן מלכות מובהק[108]. אין זה פלא אפוא כי דווקא בנו מן הפילגש נקרא בשם "אֲבִימֶלֶךְ". לשם זה משמעות כפולה ומכופלת:

א. אבי הוא המלך.

ב. אני הוא המלך הבא, ואני אבי השושלת המלכותית מכאן ולהבא.

בסופו של דבר, רצח אבימלך את כל אחיו - והוא עצמו נהרג כאשר "אִשָּׁה הִשְׁלִיכָה עָלָיו פֶּלַח רֶכֶב מֵעַל הַחוֹמָה" (עיינו: שם, נב-נג). הניסיון הכושל להעמיד מלך בישראל נכשל כישלון חרוץ - בידי אישה. לדעתנו, באזכור זה של סופו המר של אבימלך, ביקש יואב לרמז כי לדעתו, לאחר מה שנעשה עם בת שבע, אשת אוריה, גם הסיכוי של דוד להקים את מוסד המלוכה ולייסד שושלת מלכותית[109], נגדע באיבו, וגם הפעם בגלל אישה. סביר שזה המסר הסמוי והחמוּר של הכתוב באמצעות דבריו של יואב בן צרויה, בנותנו דווקא דוגמה זו.

(כב) וַיֵּלֶךְ הַמַּלְאָךְ וַיָּבֹא וַיַּגֶּד לְדָוִד אֵת כָּל אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ יוֹאָב:

לדעתו של אברבנאל, השליח לא עשה את שליחותו בדרך שבה נצטווה, אלא מסר מיד את כל המידע לדוד, מבלי לחכות לתגובתו. וזו לשונו: "וזכר הכתוב שהמלאך לא שמר מצות יואב, אבל אמר כל הדברים יחד מהמלחמה ומיתת אוריה", כמבואר בשני הפסוקים הבאים:

(כג) וַיֹּאמֶר הַמַּלְאָךְ אֶל דָּוִד כִּי גָבְרוּ עָלֵינוּ הָאֲנָשִׁים וַיֵּצְאוּ אֵלֵינוּ הַשָּׂדֶה וַנְּהִיֶה עֲלֵיהֶם עַד פֶּתַח הַשָּׁעַר:

השליח פתח בהסבר כיצד התפתחה התקרית שבגללה התקרבו הלוחמים אל החומה. לדבריו, היוזמה באה מצד העמונים, מה

שמוכיח שוב שיואב לא תיכנן ויזם מתקפה שבמהלכה יופקר אוריה.

(כד) וַיֹּורוּ הַמּוֹרִים אֶל עַבָדֶךָ מֵעַל הַחוֹמָה וַיָּמוּתוּ מֵעַבְדֵי הַמֶּלֶךְ וְגַם עַבְדְּךָ אוּרִיָּה הַחִתִּי מֵת:

וַיֹּורוּ הַמּוֹרִים

הרד״ק התייחס לנוסח הכתיב ופירש: ״ויראו המוראים - נכתב בשני נחים... וכפל האותיות לחזק כי הורו חצים ואבנים מאד״[110].

אֶל עַבָדֶךָ מֵעַל הַחוֹמָה

יונתן תירגם: ״וּשְׁדוֹ קַשְׁתַיָא בְּעַבְדָיךְ מֵעַל שׁוּרָא״. משמעות הפסוק היא: ׳וַיֹּורוּ הַמּוֹרִים מֵעַל הַחוֹמָה[111] אֶל עַבָדֶךָ׳.

(כה) 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:

רש״י (ור״י מטראני ורד״ק בעקבותיו) פירש: ״׳הַחֲזֵק מִלְחַמְתְּךָ אֶל הָעִיר וְהָרְסָהּ׳ - עד כאן דברי השליחות״. לדבריו, המילה האחרונה בפסוק, ״וְחַזְּקֵהוּ״, היא הנחיה לשליח לחזק את יואב - ולא חלק מהמסר הישיר ליואב. לפירוש זה, דוד בוודאי לא העלה על דעתו מה חושב יואב באמת על מה שקרה. ר״י קרא, לעומת זאת, ביאר: ״וזה פתרון של ׳וְחַזְּקֵהוּ׳ - אתה פלוני השלוח אל יואב, הלא צויתיך: חזקהו ליואב בדבריך, ותאמר לחזק מלחמתו אֶל הָעִיר. ואל יפל לִבו עליו מן האנשים אשר מתו כשגשו להלחם אל החומה״. אברבנאל העלה עוד אפשרות: ״או נפרש ׳וְחַזְּקֵהוּ׳ - בשאר הדברים שיאמר אל יואב, רוצה לומר שיהרוס העיר ויפרוץ אותה, כי אחרי שילכדה הנה הוא יחזק את העיר, שזכר שיוכל להשגב בה מהאויבים״. אם כך, מצינו שלושה פירושים למילה זו: א. הנחיה לחזק את יואב נפשית ב. הנחיה לחזק את יואב להמשיך המלחמה ולסיים את הכיבוש למרות

הנפגעים ג. הנחיה לחזק ולבצר את העיר אחרי הכיבוש, כדי שתשמש מחסה בטוח ללוחמים מפני התקפות נגד עתידיות.

סיכום ראשון

(כו) וַתִּשְׁמַע אֵשֶׁת אוּרִיָּה כִּי מֵת אוּרִיָּה אִישָׁהּ וַתִּסְפֹּד עַל בַּעְלָהּ:
פסוק זה, שלכאורה מוסר לנו מידע טכני, מצטרף למעשה לפסוקים האחרים שבהם הנביא מבקר את מעשיו של דוד המלך. גם אחרי הרמזים בכתוב, ומאמר חז"ל המפורש בדבר הגט שנתן אוריה לבת שבע, פסוק זה מדגיש שלוש פעמים כי נתינת הגט הייתה אך ורק מהלך שבא למנוע עגינות; מבחינה מוסרית, לעומת זאת, בת שבע עודנה "אֵשֶׁת אוּרִיָּה" ואוריה החתי הוא עדיין "אִישָׁהּ"[112], ומנהגי האבלות שנהגה בת שבע, "וַתִּסְפֹּד", היו "עַל בַּעְלָהּ"[113].

(כז) וַיַּעֲבֹר הָאֵבֶל וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיַּאַסְפָהּ אֶל בֵּיתוֹ וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לוֹ בֵּן וַיֵּרַע הַדָּבָר אֲשֶׁר עָשָׂה דָּוִד בְּעֵינֵי ה': פ

וַיַּעֲבֹר הָאֵבֶל וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיַּאַסְפָהּ אֶל בֵּיתוֹ וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה
אברבנאל הוסיף: "ובעבור ימי האבל לקחה דוד לאשה בכתובה וקדושין"[114].

וַיֵּרַע הַדָּבָר אֲשֶׁר עָשָׂה דָּוִד בְּעֵינֵי ה'
סיכם אברבנאל: "והנה אמר הכתוב 'וַיֵּרַע הַדָּבָר אֲשֶׁר עָשָׂה דָּוִד בְּעֵינֵי ה'', לפי שהיה הדבר הזה נסתר מאד ואיש אל ידע בכל אלה, כי אם האלהים שהוא בוחן לבבות וכליות ועיניו משוטטות בכל הארץ וכל דבר לא נכחד ממנו שראה מה שעשה דוד. וזהו אמרו 'בְּעֵינֵי ה'', רוצה לומר בעיני ישראל לא היה הדבר רע ומגונה, כי לא היו יודעים אמתת הדבר, אבל בעיני השם שהיה הכל גלוי לפניו היה הדבר רע".
מדברי חז"ל במקומות רבים, משמע שלפחות בהמשך העם כן

ידע, והשמועה הלכה ופשטה כאש בשדה קוצים. לכן, צריך להסביר כי סיכום הדברים, ״וַיֵּרַע הַדָּבָר אֲשֶׁר עָשָׂה דָוִד בְּעֵינֵי ה׳״, בא להדגיש כי למרות התירוצים ההלכתיים שבהם היה יכול דוד להשתמש כדי להצדיק את מעשיו, מבחינה מוסרית מעשיו היו רעים בעיני ה׳. לכן גם אם נצמד לדברי הסנגוריה של חז״ל, עדיין הסיכום בכתוב הוא חד–משמעי: ״וַיֵּרַע הַדָּבָר אֲשֶׁר עָשָׂה דָוִד בְּעֵינֵי ה׳״[115].

פרק יב

הקדמה

כתשעה חודשים עברו מפגישתם הראשונה של דוד המלך ובת שבע ועד לידת בנם הראשון. כל אותה תקופה המשיך דוד המלך בחייו הרגילים, ולא העלה בדעתו כי יש לתקן את העיוות. נתן הנביא נשלח מיד לאחר לידת הילד "להעיר" את דוד, וזאת כדי ש"נעים זמירות ישראל", מי שהכתוב מעיד עליו: "אָעִירָה שָׁחַר" (תהילים נז, ט), ומי שעליו נאמר: "וַיְהִי דָוִד לְכָל דְּרָכָו מַשְׂכִּיל וַה' עִמּוֹ" (שמו"א יח, יד), יצא למסע ארוך וכואב של תיקון - וילמד את עם ישראל לדורי דורות כיצד שבים בתשובה ומה כוחה של תשובה.

כנראה שהקב"ה בחר בתוכחה עקיפה, באמצעות משל, כדי לעזור לדוד להפנים את המסר ולהתמודד עמו כראוי. מכיוון שקולמוסים רבים נשברו ונהרות דיו נשפכו בהסבר משל כבשת הרש[1], נביא במסגרת ביאור זה רק את פירוש הרד"ק[2] ונעיר עוד הערה אחת קצרה בנידון.

משל כבשת הרש

(א) וַיִּשְׁלַח ה' אֶת נָתָן אֶל דָּוִד וַיָּבֹא אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ שְׁנֵי אֲנָשִׁים הָיוּ בְּעִיר

אֶחָת אֶחָד עָשִׁיר וְאֶחָד רָאשׁ׃
(ב) לְעָשִׁיר הָיָה צֹאן וּבָקָר הַרְבֵּה מְאֹד׃
(ג) וְלָרָשׁ אֵין כִּי אִם כִּבְשָׂה אַחַת קְטַנָּה אֲשֶׁר קָנָה וַיְחַיֶּהָ וַתִּגְדַּל עִמּוֹ וְעִם בָּנָיו יַחְדָּו מִפִּתּוֹ תֹּאכַל וּמִכֹּסוֹ תִּשְׁתֶּה וּבְחֵיקוֹ תִּשְׁכָּב וַתְּהִי לוֹ כְּבַת׃
(ד) וַיָּבֹא הֵלֶךְ לְאִישׁ הֶעָשִׁיר וַיַּחְמֹל לָקַחַת מִצֹּאנוֹ וּמִבְּקָרוֹ לַעֲשׂוֹת לָאֹרֵחַ הַבָּא לוֹ וַיִּקַּח אֶת כִּבְשַׂת הָאִישׁ הָרָאשׁ וַיַּעֲשֶׂהָ לָאִישׁ הַבָּא אֵלָיו׃

הרד״ק סיכם ופירש: ״המשל הזה מבואר, כי דוד הוא העָשִׁיר שהיו לו נשים רבות ואוריה האיש הרָשׁ שלא היתה לו אלא אשתו זאת, ומה שאמר ׳אֲשֶׁר קָנָה׳ כי אדם קונה את אשתו בקדושין, ומה שאמר ׳וַתִּגְדַּל עִמּוֹ וְעִם בָּנָיו יַחְדָּו׳, אמרו כי בנים היו לו מאשה אחרת שהיתה לו, ומתה[3], ו׳הֵלֶךְ׳ ו׳אֹרֵחַ׳ הוא היצר, ו׳הֵלֶךְ׳ ו׳אֹרֵחַ׳ אחד. ורבותינו ז״ל דרשוהו כן, כי יצר הרע בתחילה הוא דומה להֵלֶךְ שעובר על איש ולא ילין עמו, ואחר כך דומה לאֹרֵחַ שעבר על איש ולן עמו, ואחר כך דומה לבעל הבית רוצה לומר שמושל על האיש ולפיכך קראו איש ׳וַיַּעֲשֶׂהָ לָאִישׁ הַבָּא אֵלָיו׳״.

ועתה נוסיף את הערתנו: במשל, בפסוק ג, כתוב: ״וְלָרָשׁ אֵין כִּי אִם כִּבְשָׂה **אַחַת קְטַנָּה** אֲשֶׁר קָנָה וַיְחַיֶּהָ וַתִּגְדַּל עִמּוֹ וְעִם בָּנָיו יַחְדָּו מִפִּתּוֹ תֹּאכַל וּמִכֹּסוֹ תִּשְׁתֶּה **וּבְחֵיקוֹ תִּשְׁכָּב וַתְּהִי לוֹ** כְּבַת״. שלושת הביטויים המודגשים מופיעים שוב בתחילת ספר מלכים, שם הנביא עוסק בשאלה מי ימלוך אחרי דוד, ושם נאמר: **״וּתְהִי לוֹ** סֹכֶנֶת **וְשָׁכְבָה בְחֵיקֶךָ״** (מל״א א, ב), וכן: ״וַתֹּאמֶר שְׁאֵלָה **אַחַת קְטַנָּה**״ (שם ב, כ). קשר לשוני זה מוכיח את הקשר המהותי שבין שתי הסוגיות, כפי שעולה מן הגמרא במסכת סנהדרין (מט ע״א), שציטטנו והסברנו לעיל[4].

בגמרא (שם) הקשה האמורא על הפסוק בתחילת ספר מלכים, המציין ״כִּי יוֹאָב נָטָה אַחֲרֵי אֲדֹנִיָּה וְאַחֲרֵי אַבְשָׁלוֹם לֹא נָטָה״ (מל״א ב, כח): מפרשת הגמרא בדרך מפתיעה כי ״מאי ׳לֹא נָטָה׳? - אמר רב יהודה: שביקש לנטות ולא נטה״. כלומר, האירועים בעניין אוריה ובת שבע גרמו ליואב לנטות לכיוון מרד בדוד. בסופו של דבר, יואב

אומנם חזר בו מנטייתו לתמוך במרד אבשלום[5], אבל הוא לא היה מוכן לקבל את שלמה, בנה של בת שבע, כמלך - ולכן תמך באדניה. השימוש באותן מטבעות לשון ייחודיות במשל כבשת הרש ובתיאור החיפוש אחר יורשו של דוד, כפי שראינו לעיל, מקשר בין הביקורת על דוד המלך שבמשל ובין עמדתו של יואב בשאלת יורשו של דוד ומועמדותו של שלמה בן בת שבע, לתפקיד היושב "עַל כִּסֵּא מַלְכוּת ה' עַל יִשְׂרָאֵל" (דהי"א כח, ה), "עַל כִּסֵּא ה'" (שם כט, כג).

תגובת דוד למשל

(ה) וַיִּחַר אַף דָּוִד בָּאִישׁ מְאֹד וַיֹּאמֶר אֶל נָתָן חַי ה' כִּי בֶן מָוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹּאת:
(ו) וְאֶת הַכִּבְשָׂה יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתָּיִם עֵקֶב אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְעַל אֲשֶׁר לֹא חָמָל:

כִּי בֶן מָוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹּאת

יונתן תירגם כפשוטו: "אֲרֵי גְּבַר חַיָּב קְטוֹל גַּבְרָא דַּעֲבַד דָּא". תגובתו החריפה של דוד צריכה עיון. תחילה, כיצד ייתכן שהוא פסק עונש מוות על חטא בדיני ממונות? שנית, רבותינו כבר קבעו: "קים ליה בדרבה מיניה" (כתובות לג ע"ב ועוד), ולכן אם העשיר הוא בן מוות, הרי שהוא פטור מתשלומים ומדוע אפוא הציע דוד להענישו בשני העונשים: גם בקנס וגם במיתה! למרות זאת, התרגום תירגם כפשוטו, ואולי צריך לומר שבמשפט המלך[6] ייתכן פסק שכזה, כדי להרתיע, ולכן פסק דוד על העשיר גם עונש מוות וגם קנס ממוני.

רש"י תירץ: "הגוזל את העני כאלו נוטל את נפשו, שנאמר 'אֶת נֶפֶשׁ בְּעָלָיו יִקָּח' (משלי א, יט)". לדעתו, צריך לומר שהכוונה במילים "בֶן מָוֶת הָאִישׁ" היא למיתה בידי שמים. כך משמע גם מפירוש הרמב"ן על הפסוק "וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת" (שמות

כא, כט) - וזו לשונו: ״וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת׳ - קבלו רבותינו ז״ל (מכילתא כאן, סנהדרין טו, ע״ב) שהיא מיתה בידי שמים, וכמוהו ׳וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת׳ (במדבר יח, ז), ׳וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ׳ (ויקרא כב, ט). וראיתי שלא בא בתורה בחייבי מיתות ב״ד ׳יומת׳ בלבד, אבל ׳מוֹת יוּמָת׳ נאמר בכולן״. לכן גם כאן, כשהכתוב נקט בלשון ״בֶּן מָוֶת״, ולא בלשון ״מוֹת יוּמָת״, צריך להסביר שהכוונה היא למיתה בידי שמיים.

הרד״ק ביאר: ״ודוד לא הבין כי משל הוא, ואמר כִּי בֶן מָוֶת הוּא. דרך גוזמא, כי לא יתחייב אדם מיתה בעבור גזילה וגניבה, אבל לפי שעשה דבר מכוער אמר כִּי בֶן מָוֶת הוּא הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹּאת״.

וְאֶת הַכִּבְשָׂה יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתָּיִם

לכאורה, מדובר בעונש ממוני, כמפורש בתורה: ״כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה״ (שמות כא, לז). אכן, הרד״ק החמיר בעונשו של העשיר ופירש: ״ומדרך הדקדוק ארבעתים – שמנה״, כנראה בגלל חומרת העוול[7]. במדרש (ספרי דברים פרשת ואתחנן, פיסקה כו), מצינו עוד דעה שהחמירה עמו כפל כפליים: ״רבי חנינה אומר ארבעתים – שִׁשה עשר״[8].

כוונת דוד בתשלום עבור השה הייתה לעונש ממוני, אבל כשנתן הנביא קיבל את דבריו, הם קיבלו משמעות אחרת. לכן, רש״י הסביר את העונש של ״יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתָּיִם״ בצורה הבאה: ״כך אירע לו שלקה בארבעה בנים: הילד ואמנון, תמר[9] ואבשלום״[10]. כלומר, מן השמיים יסובבו הדברים כך שדוד ישלם בארבעה בנים. לדעת הרלב״ג, לעומת זאת, הילד הרביעי שהיווה תשלום על ה״כבשה״ הגזולה היה אדניה בן חגית, ולא תמר.

בדברינו על פרק יא[11] העלינו לדיון את השאלה מה היה מקומה של בת שבע במעשה זה. הבאנו את האפשרות שגם היא נטלה חלק פעיל בקשר. ידידי, הרב יעקב מדן, דייק מפרק ה, פסוק יד, כי גם בת שבע שילמה אַרְבַּעְתָּיִם את הכבשה[12], שהרי שלמה היה בנה החמישי, וארבעת אחיו הגדולים לא היו מועמדים למלכות כי נפטרו צעירים

מאוד, כמו שמפורש בעניין בנה הראשון של בת שבע. אם נסביר כי בנוסף על ארבעת ילדיו של דוד, גם ארבעת בניה הראשונים של בת שבע מתו צעירים, הרי שיובן על פי הפשט כי דוד שילם בשמונה בנים על כבשת הרש, וכפירוש הרד"ק.

תוכחת נתן הנביא

(ז) וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד אַתָּה הָאִישׁ כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אָנֹכִי מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל וְאָנֹכִי הִצַּלְתִּיךָ מִיַּד שָׁאוּל:
(ח) וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית אֲדֹנֶיךָ וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה וְאִם מְעָט וְאוֹסִפָה לְךָ כָּהֵנָּה וְכָהֵנָּה:
(ט) מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה' לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינָי[13] אֵת אוּרִיָּה הַחִתִּי הִכִּיתָ בַחֶרֶב וְאֶת אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן:
(י) וְעַתָּה לֹא תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד עוֹלָם עֵקֶב כִּי בְזִתָנִי וַתִּקַּח אֶת אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי לִהְיוֹת לְךָ לְאִשָּׁה: ס
(יא) כֹּה אָמַר ה' הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ וְלָקַחְתִּי אֶת נָשֶׁיךָ לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרֵעֶיךָ וְשָׁכַב עִם נָשֶׁיךָ לְעֵינֵי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֹּאת:
(יב) כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ בַסָּתֶר וַאֲנִי אֶעֱשֶׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל וְנֶגֶד הַשָּׁמֶשׁ: ס

(ז) וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד אַתָּה הָאִישׁ כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אָנֹכִי מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל וְאָנֹכִי הִצַּלְתִּיךָ מִיַּד שָׁאוּל:

וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד אַתָּה הָאִישׁ

כאשר אנו קוראים מילים אלו, "אַתָּה הָאִישׁ", שומה עלינו לזכור מתי הן נאמרו ובאיזו תקופה. עד לפני כמאתיים שנה, בכל מקום בעולם[14] שבו איש רוח היה מעז להציב תוכחה שכזו בפני כל שליט, הוא היה נעלם מעל פני האדמה בתוך כמה דקות, במקרה הטוב, ובמקרה הגרוע, הוא היה מסיים את חייו בייסורים נוראים, למען יישמעו

ויירא. רק בממלכתו של מלך צדיק כמו דוד המלך[15], התוצאה של התוכחה הייתה הודאה בחטא מצד המלך וחזרה בתשובה מלאה שלו[16].

וְאָנֹכִי הִצַּלְתִּיךָ מִיַּד שָׁאוּל:

ברודפו אחריך, אחרי משיחתך (אברבנאל), שהרי פעמים רבות ניסה שאול להרוג את דוד, ובדרכים שונות ומשונות[17].

(ח) וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית אֲדֹנֶיךָ וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה וְאִם מְעָט וְאוֹסִפָה לְךָ כָּהֵנָּה וְכָהֵנָּה:

וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית אֲדֹנֶיךָ

הרד״ק (ובעקבותיו אברבנאל) הסביר שהכוונה לבית שאול מבחינה פיזית, לארמון: ״כמו שכתבנו כי דוד זכה בנחלת שאול אחרי מות איש בשת״, וזאת מכיוון שלשיטתו איש בושת היה מורד במלכות[18].

במשנה בסנהדרין (יח ע״א) מצינו: ״רבי יהודה אומר: נושא המלך אלמנתו של מלך, שכן מצינו בדוד שנשא אלמנתו של שאול, שנאמר: ׳וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית אֲדֹנֶיךָ וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ׳״. בסוגיה בהמשך (יט ע״ב) מצינו את דעת החולקים על רבי יהודה[19], והם הסבירו: ״תניא, אמרו לו לרבי יהודה: נשים הראויות לו מבית המלך. ומאי נינהו? - מירב ומיכל״. כלומר, לדעתם יש לפרש את המילים ״בֵּית אֲדֹנֶיךָ״ כמוסבות על בני ביתו של המלך. לפירוש זה, צריך להסביר כי הביטוי ״בְּחֵיקֶךָ״ מכוון הן ל״בֵּית אֲדֹנֶיךָ״ והן ל״נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ״. אומנם, יש להעיר שקשה על דעה זו, שהרי כיצד ניתן למנות את מירב כאחת מנשותיו של דוד, אחרי שדוד רק קידשה ולא נשאה[20], ואם כן היא לא ניתנה בחיקו!

בתלמוד הירושלמי (סנהדרין פ״ב, ה״ג), הסבירו את שיטת רבי יהודה בדרך הבאה: ״ר׳ יודן אומר: נושא המלך אלמנת המלך, שמצינו בדוד שנשא אלמנת שאול, שנאמר: ׳וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית

אֲדֹנֶיךָ וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ' - זו רצפה ואביגיל ובת שבע". רצפה הייתה פילגשו של שאול[21], ואביגיל הייתה אלמנתו של נבל הכרמלי, שראה עצמו כמלך וכאדונו של דוד[22]. בעניין הכללתה של בת שבע ברשימה זו, צריך לומר שבעבר הרחוק אוריה היה מפקדו של דוד[23]. ועדיין צריך עיון (ועיינו בקורבן העדה ובפני משה, שם). לשיטה זו, לא ברורה הכפילות שיש לכאורה בפסוק - כלומר, מדוע נזכרים גם "בֵּית אֲדֹנֶיךָ" וגם "נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ".

וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ

בעקבות החולקים בבבלי על רבי יהודה, שאת שיטתם ציטטנו לעיל, פירש רש"י: "מיכל בת שאול", והשמיט את מירב, בגלל הקושי שכבר הערנו עליו. אומנם, בעקבות כך הוא נכנס לדוחק חדש, שהרי לשיטתו לא מובן השימוש בלשון הרבים "נְשֵׁי".

הרד"ק פירש: "'וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ' - עגלה אשת שאול[24] כמו שפירשנו[25] ומיכל בת שאול ושתי הנשים (נקיטת לשון הרבים בפסוק) של שאול היו, האחת היא אשתו (עגלה) והאחת בתו (מיכל). או נאמר (פירוש אחר) כי גם רצפה פלגש שאול, לקח דוד לאשה כדברי הדרש שכתבנו למעלה (שם)".

אברבנאל הציע הבנה חדשה: "ואמרו 'וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ', אין פירושו שהיו נשי שאול לדוד (בפועל), אבל אמר שנשיו הם ברשותו ללקחם אם ירצה, ואין מי שימחה בידו כי היו מותרות לו כפי הדין, שאלמנות המלך מותרות למלך אחר"[26].

בְּחֵיקֶךָ

ייתכן שנתן הנביא השתמש כאן בביטוי זה כדי לקשר בין החסדים שעשה הקב"ה עם דוד ובין הביקורת על מעשיו של דוד, הרמוזה במשל כבשת הרש במילים: "**וּבְחֵיקוֹ** תִּשְׁכָּב"[27].

וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה

פירש ר״י קרא: ״כלומר, שכל מקום שהיית שואל אשה בכל ישראל, לא היו מונעין ממך״.

עוד נציע, כפי שהסברנו לעיל, כי לאחר תקופת יהושע בן נון, דוד היה הראשון שמלך והנהיג את כל ישראל ויהודה. הנביא הזכיר לדוד ׳חסד אל׳ (תרתי משמע, גם חסד אלוהי וגם חסד גדול) זה, כחלק מהתוכחה והדרישה להכרת הטוב, שמשמעותה שמירה על ערכי המוסר, הצדקה והצדק.

וְאִם מְעָט וְאוֹסִפָה לְךָ כָּהֵנָּה וְכָהֵנָּה:

ר״י קרא פירש: ״עד שלא תעשה הרעה הגדולה הזאת״. ומעין זאת פירש רד״ק: ״ואם מעט עמדת, שלא חטאת, אני הייתי מוסיף לך כבוד וגדולה כהנה וכהנה״. לפי זה, אין קשר בין תחילת הפסוק לסופו. החלק הראשון בפסוק, ״וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית אֲדֹנֶיךָ וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ״, עוסק בנשיו של המלך, והחלק השני, ״וְאִם מְעָט וְאוֹסִפָה לְךָ כָּהֵנָּה וְכָהֵנָּה״, עוסק בכבוד ובגדולה.

במשנה בסנהדרין (כא ע״א) מצינו: ״׳לֹא יַרְבֶּה לוֹ נָשִׁים׳ - אלא שמֹנה עשרה. רבי יהודה אומר: מרבה הוא לו, ובלבד שלא יהו מסירות את לִבו. רבי שמעון אומר: אפילו אחת ומסירה את לִבו - הרי זה לא ישאנה, אם כן למה נאמר ׳לֹא יַרְבֶּה לוֹ נָשִׁים׳? - דאפילו כאביגיל״. בסוגיה (שם) ניסו למצוא מהי הדרשה[28] שעליה בנה תנא קמא את דעתו, והציעו: ״הני שמונה עשרה מנלן? - דכתיב (שמו״ב ג, ב–ה): ׳וַיִּוָּלְדוּ לְדָוִד בָּנִים בְּחֶבְרוֹן וַיְהִי בְכוֹרוֹ אַמְנוֹן לַאֲחִינֹעַם הַיִּזְרְעֵאלִת: וּמִשְׁנֵהוּ כִלְאָב לַאֲבִיגַיִל[29] אֵשֶׁת נָבָל הַכַּרְמְלִי וְהַשְּׁלִשִׁי אַבְשָׁלוֹם בֶּן מַעֲכָה בַּת תַּלְמַי מֶלֶךְ גְּשׁוּר: וְהָרְבִיעִי אֲדֹנִיָּה בֶן חַגִּית וְהַחֲמִישִׁי שְׁפַטְיָה בֶן אֲבִיטָל: וְהַשִּׁשִּׁי יִתְרְעָם לְעֶגְלָה אֵשֶׁת דָּוִד אֵלֶּה יֻלְּדוּ לְדָוִד בְּחֶבְרוֹן׳ (מכאן ניתן להסיק כי לדוד היו שש נשים שילדו לו את ששת בכוריו בחברון). וקאמר ליה נביא: אם מעט ואסיפה לך כהנה וכהנה. כהנה - שית (עוד שש), וכהנה - שית (עוד שש). דהוו להו תמני סרי (שמונה

עשרה)"[30]. לפי דרשה זו, הביטוי "וְאִם מְעָט וְאֹסִפָה לְךָ כָּהֵנָּה וְכָהֵנָּה" מתייחס רק לשאלת הנשים, שבהן עסק הפסוק בתחילתו.

אברבנאל סיכם: "ומלבד זה נתן בידו מלכות ישראל ויהודה שהוא העקר. ומה שאמר 'וְאִם מְעָט וְאֹסִפָה לְךָ כָּהֵנָּה וְכָהֵנָּה', דרשוהו חז"ל במסכת סנהדרין, על הנשים שיוסיף לו נשים כהם וכהם, אבל פשט הכתוב יורה שאמרו על המלכות והממשלה, ר"ל שנקל בעיני ה' להוסיף ממלכתו כהנה וכהנה, כי אין מעצור להשם לעשות ככל אשר ירצה. הנה כל זה הוא הנמשל בעושר האיש שזכר".

(ט) מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה' לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינָי אֵת אוּרִיָּה הַחִתִּי הִכִּיתָ בַחֶרֶב וְאֶת אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן:

מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה' לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינָי

פירש ר"י קרא: "אשר כתוב בתורה 'וְאֶל אֵשֶׁת עֲמִיתְךָ לֹא תִתֵּן שְׁכָבְתְּךָ' (ויקרא יח, כ)".

לכאורה המילים הללו, הקשות כדרבנות, סוגרות את הדרך בפני סנגוריו של דוד, שהכריזו: "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה" (שבת נו ע"א). אף על פי כן נפתח את השער, כפי שלימדונו רבותינו.

ביאור שיטת חז"ל: כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה

(ט) מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה' לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינָי אֵת אוּרִיָּה הַחִתִּי הִכִּיתָ בַחֶרֶב וְאֶת אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן:

תחילה נסביר את הדברים על פי הכתובים[31], ולאחר מכן נבאר גם את דברי חז"ל המהפכים בזכותו של דוד ונסביר את הכתובים ככתבם וכלשונם, גם לשיטתם.

מַדּוּעַ בָּזִיתָ

השימוש של הנביאים בביטוי חריף זה שמור למקרים מיוחדים וחמורים. נשווה את התוכחה ש"אִישׁ אֱלֹהִים" (על פי חז"ל: אלקנה[32]) הוכיח את עלי על מעשי בניו, בני הבליעל[33], לתוכחת נתן את דוד מלכנו. וזו לשון הכתוב (שמו"א ב, כז-ל):

וַיָּבֹא אֶל עֵלִי וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה׳ ...וּבָחֹר אֹתוֹ מִכָּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל לִי לְכֹהֵן לַעֲלוֹת עַל מִזְבְּחִי לְהַקְטִיר קְטֹרֶת לָשֵׂאת אֵפוֹד לְפָנָי וָאֶתְּנָה לְבֵית אָבִיךָ אֶת כָּל אִשֵּׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: ...לָכֵן נְאֻם ה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אָמוֹר אָמַרְתִּי בֵיתְךָ וּבֵית אָבִיךָ יִתְהַלְּכוּ לְפָנַי עַד עוֹלָם וְעַתָּה נְאֻם ה׳ חָלִילָה לִּי כִּי מְכַבְּדַי אֲכַבֵּד וּבֹזַי יֵקָלּוּ.

ניתן לראות כי בנבואתו השתמש נתן הנביא בלשון דומה מאוד:

וַיִּשְׁלַח ה׳ אֶת נָתָן אֶל דָּוִד וַיָּבֹא אֵלָיו... 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 וְאֹסִפָה לְךָ כָּהֵנָּה וְכָהֵנָּה: מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה׳ לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינָי.

התנהלותם של בני עלי הביאה לחורבן משכן-מקדש שילה[34] (כמתואר בתהילים עח, נט-סז[35]). משכך, השימוש של נתן הנביא בביטויי התוכחה שנאמרו לבני עלי, העניק משמעות מיוחדת לתוכחתו. משמעות הדברים היא כי ההבטחה שניתנה לדוד בתגובה לבקשתו לבנות את בית המקדש, הבטחה שתמציתה היא "וְהִגִּיד לְךָ ה׳ כִּי **בַיִת** יַעֲשֶׂה לְךָ ה׳" (שמו"ב ז, יא; דהי"א יז, י), עלולה להתבטל.

הלשון "מַדּוּעַ בָּזִיתָ" קיבלה משמעות חמורה מאוד במדרש הבא (ספרי במדבר פרשת קרח, פיסקא קטז): "וכן מצינו שלא נחתם גזר דינן של בני עלי אלא על שנהגו **בזיון** בקדשים וכן הוא אומר: 'גַּם בְּטֶרֶם יַקְטִרוּן אֶת הַחֵלֶב... וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָאִישׁ קַטֵּר יַקְטִירוּן כַּיּוֹם הַחֵלֶב... וַתְּהִי חַטַּאת הַנְּעָרִים גְּדוֹלָה מְאֹד' (שמו"א ב, טו-יז). וכן מצינו שלא נתחתם גזר דינן של אנשי ירושלם אלא על שנהגו מנהג

בזיון בקדשים שנאמר: 'קָדָשַׁי בָּזִית' (יחזקאל כב, ח): 'וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ תִּשָּׂאוּ אֶת עֲוֹן כְּהֻנַּתְכֶם' (במדבר יח, א)". מה קדוש יותר מדבר ה'?! ו"מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה' לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינָי"?!

לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינַי

לשון חריפה זו מצטרפת אל דברי הביקורת הקודמים בפסוק זה. ביטוי מעין זה, **"לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינַי"**, מופיע שוב בדברי נביא - בדברי התוכחה של אליהו הנביא כלפי אחאב מלך ישראל, שם נאמר: "וַיֹּאמֶר אַחְאָב אֶל אֵלִיָּהוּ הַמְצָאתַנִי אֹיְבִי וַיֹּאמֶר מָצָאתִי יַעַן הִתְמַכֶּרְךָ **לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי ה'**"[36] (מל"א כא, כ). אין צורך להכביר מילים כדי להסביר מדוע עתה דבריו של אליהו הנביא (שנאמרו שנים רבות מאוחר יותר) גורמים לביקורת של נתן הנביא להישמע חריפה עוד יותר (למפרע).

אֵת אוּרִיָּה הַחִתִּי הִכִּיתָ בַחֶרֶב

פירש הרד"ק: "כאילו אתה הכיתו, כיון שציוית את יואב לשומו במקום הסכנה". לפי זה, אף על פי שדוד עצמו לא הרג את אוריה, (ויואב לא ביצע את פקודתו)[37], מעלה עליו הכתוב כאילו הרגו, מכיוון שציווה את יואב להציבו במקום של סכנה מרובה והייתה כמעט ודאות שייהרג שם, בוודאי אם ישובו מאחריו.

ניתן למצוא מקור לדעת הרד"ק בדברי המדרש הבא (מדרש תהילים [שוחר טוב; בובר] מזמור ו): "דבר אחר 'יָגְעָתִי בְּאַנְחָתִי' (תהילים ו, ז). דוד עצמו אמר הפסוק עליו על מעשה בת שבע. 'עָשְׁשָׁה מִכַּעַס עֵינִי' (שם, ח). מרוב כעס שאמרו לו: ראו זה שהרג את הרועה (= אוריה), ושבה את הכבשה (= בת שבע), והפיל ישראל בחרב בני עמון (= חבריו של אוריה[38]), והוא נשיא ישראל, ואני בוכה, והעלית עיני עששה, ונעשית עיני כלה 'כְּבֶגֶד אָכָלוֹ עָשׁ' (איוב יג, כח). 'עָתְקָה' (תהילים ו, ח), נסתלקה מאורה, כמה דאת אמר: 'וַיַּעְתֵּק מִשָּׁם הָהָרָה' (בראשית יב, ח), ובכעס שהכעסתי".

מקור נוסף לדעת הרד״ק ניתן להביא מדרשת הירושלמי (סנהדרין פ״ו, ה״ג): ״הוא שדוד אמר ׳הַצִּילָה מֵחֶרֶב נַפְשִׁי...׳ (תהילים כב, כא), ׳מֵחֶרֶב׳ - מחרב אוריה...״.

וְאֶת אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה

גם פשט הלשון בקטע זה של הפסוק, מהווה תוכחה מגולה לדוד, שהרי לפי פסוק זה, דוד לקח את ״אִשְׁתּוֹ״ של אוריה ולא את ׳אלמנתו׳ או ׳גרושתו׳. אברבנאל פירש קטע זה כתוכחה כפולה, וזו לשונו: ״ובזה (כלומר, במילים ׳וְאֶת אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ׳) רמז למה ששכב עמה בראשונה, (ובמילים ׳לָקַחְתָּ[39] לְךָ לְאִשָּׁה׳ רמז) ולמה שלקחה ונשאה לו לאשה אחר כך[40] ומיד אחרי מיתתו״. ביקורתו של הכתוב על דוד, לפי אברבנאל, איננה רק על לקיחת בת שבע בראשונה, אלא רק גם על המהירות שבה לקחה לאישה[41]

וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן:

צריך עיון מה מוסיף חלק זה של הפסוק על האמירה הראשונה בפסוק: ״אֶת אוּרִיָּה הַחִתִּי הִכִּיתָ בַחֶרֶב״, מה עוד שיש לכאורה סתירה בין שתי האמירות. הרד״ק (ואברבנאל בעקבותיו) הקשה: ״אחר שאמר ׳הִכִּיתָ בַחֶרֶב׳ למה אמר ׳וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן׳״, ותירץ: ״רצה לומר, שתי רעות עשית במיתתו, א. שהרגתו, ב. בחרב בני עמון, כלומר שהפלתו ביד שונאי ישראל״. העובדה השנייה מחמירה לדעתו את החטא.

עוד הקשה הרד״ק, ״דבכל התורה כלה אין שליח לדבר עבירה כי בכל מקום השולח פטור והשליח חייב״, ואם כן, יש לתלות את הריגתו של אוריה בראשו של יואב ולא בזה של דוד! - ותירץ הרד״ק: ״הכא שאני שהכתוב קראו הורג, שנאמר ׳וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ׳״. והסביר: ״והטעם, לפי שהיה מלך, ואין עובר על מצותו (כפי שנסביר בהמשך) כאילו הוא הרגו. וכן שאול שצוה להרוג נוב עיר הכהנים כאילו הוא הרגם״. והמשיך הרד״ק והסביר: ״ואף על גב שאין לאדם לעשות

מצות מלך בזה הענין וכיוצא בו (שהרי הכתוב בספר יהושע, על פי דרשת חז"ל, הגביל את חובת הציות למלך), 'כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יַמְרֶה אֶת פִּיךָ... יוּמָת' (יהושע א, יח), יכול אפילו לדבר עבירה? תלמוד לומר 'רַק', אף על פי כן אין כל אדם נזהר בזה ויודע לדרוש אכין ורקין[42], לפיכך העונש על המלך"[43].

דברי הרד"ק מבוססים, כפי שרמז, על דברי חז"ל במסכת קידושין (מב ע"ב), שדנו בנושא השליחות והשליחות לדבר עבירה. וזו לשון הסוגיה (בקטע הנוגע לענייננו): "השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. שילח ביד פיקח - פיקח חייב. ואמאי? נימא: שלוחו של אדם כמותו (ויתחייב שולחו ולא השליח - רש"י)! שאני התם, דאין שליח לדבר עבירה[44] (אין שליח חשוב שליח לדבר עבירה שיתחייב שולחו, אלא הרי הוא כעושה מאיליו - רש"י), דאמרינן: דברי הרב ודברי תלמיד - דברי מי שומעים?"[45].

בהמשך הדיון שם (מג ע"א) מצינו: "והא דתני: האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש - הוא (השליח) חייב, ושולחיו פטור; שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא: שולחיו חייב, שנאמר: 'אֹותוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן' (מוכח שדוד המשלח חייב ולא יואב). מאי טעמיה דשמאי הזקן? קסבר: שני כתובים הבאים כאחד מלמדין, והוא ההוא לא דריש (ויש שליח לדבר עבירה בכל התורה). ואיבעית אימא: לעולם דריש (ואין שליח לדבר עבירה בכל התורה), ומאי חייב? (המשלח) חייב בדיני שמים (מכיוון שגרם להריגה). מכלל דת"ק סבר: אפילו מדיני שמים נמי פטור? (וקשה: מדוע? נהי דאין שליחות, אבל סוף סוף המשלח הוא הגורם ולא גרע משוכר עדי שקר שחייב בדיני שמים, וכן משמע מלשון נתן הנביא: "וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ"), אלא דינא רבה ודינא זוטא איכא בינייהו (לכולי עלמא חייב המשלח בדיני שמים, אלא שלדעת תנא קמא העונש יהיה קל יותר מאשר לדעת שמאי הזקן)"[46].

וממשיכה הגמרא: "ואיבעית אימא: שאני התם (שונה שליחות לעניין הריגה מכל שאר השליחויות לדבר עבירה), דגלי רחמנא: 'אֹותוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן' (והפסוק בספר שמואל הוא אסמכתא

לקבלה מדאורייתא שהייתה לשמאי הזקן). ואידך? הרי לך כחרב בני עמון, מה חרב בני עמון אין אתה נענש עליו, אף אוריה החתי אי אתה נענש עליו (אפילו בדיני שמים); מאי טעמא? מורד במלכות הוה, דקאמר ליה: ׳וַאדֹנִי יוֹאָב וְ[כל] עַבְדֵי אֲדֹנִי עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה חֹנִים׳״.

למסקנה, לרוב הדעות של התנאים והאמוראים בסוגיה זו, אם יואב היה מקיים את פקודתו של דוד המלך, דוד היה חייב על המעשה, אם בדיני אדם ואם בדיני שמיים, בדינא רבה או דינא זוטא. רק למיעוט הדעות, אוריה היה חייב מיתה מדין מורד במלכות. ייתכן שגם לדעת רב, המופיעה בסוגיה בשבת (המובאות בקטע הבא), אוריה לא היה מורד במלכות ולא היה חייב מיתה[47]. גם מהגמרא בסנהדרין מוכח כי אוריה לא היה חייב מיתה וליואב היה אסור לבצע את פקודת דוד: ״׳וְהֵשִׁיב ה׳ אֶת דָּמוֹ עַל רֹאשׁוֹ אֲשֶׁר פָּגַע (יואב) בִּשְׁנֵי אֲנָשִׁים צַדִּקִים וְטֹבִים מִמֶּנּוּ׳ (אבנר ועמשא. מל״א ב, לב), ׳טוֹבִים׳ - שהיו דורשין אכין ורקין (דכתיב ׳רַק חֲזַק וֶאֱמַץ׳ [יהושע א, ז] - רקין מיעוטין, שאם בא המלך לבטל דברי תורה אין שומעין לו והוא לא דרש - רש״י). ׳צַדִּיקִים׳ - שהן בפה ולא עשו, והוא באיגרת עשה״ (סנהדרין מט ע״א). מכך שחז״ל לא דנו את יואב ברותחין על הריגת אוריה, אלא רק על הריגת אבנר ועמשא, מוכח גם שיואב לא בגד באוריה ואפילו לא סיבב את מיתתו בעקיפין. הביקורת על יואב היא כי לא העז להתעמת חזיתית עם דוד בדבר אגרתו–פקודתו[48].

מסוגיה זו ברור כי הדעה שאוריה היה חייב מיתה כמורד במלכות היא רק לפי תירוץ אחד.

פירוש הפסוקים מתוך הנחה שדוד לא חטא באשת איש ולא בהריגת אוריה

הסוגיה במסכת קידושין (מב ע״ב), שהבאנו לעיל, פותחת בפנינו את הפתח להבין את שיטת סנגוריו של דוד המלך - שניסו להתמודד עם האתגר שדברי נתן העמידו בפניהם. ננסה לפרש את דבריהם.

לסוגיה במסכת קידושין יש מקבילה רחבה יותר, ומופיעה במסכת

שבת (נו ע"ב): שממנה ציטטנו לעיל[49], "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר דוד חטא (בבת שבע, קודם שקבלה גט - רש"י) - אינו אלא טועה, שנאמר: 'וַיְהִי דָוִד לְכָל דְּרָכָיו מַשְׂכִּיל וַה' עִמּוֹ'[50] וגו', אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו? אלא מה אני מקיים 'מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה' לַעֲשׂוֹת הָרַע'? - שביקש לעשות (לשכב עמה קודם שקבלה גט שהיה בעלה שולח לה מן המלחמה, שאם ימות לא תיזקק ליבום, או שמא יהרג ואין מעיד עליו, ותתעגן אשתו, או שמא יהא שבוי ותתעגן אשתו[51] - רש"י) ולא עשה".

וממשיכה הגמרא: "אמר רב: רבי דאתי מדוד[52], מהפך ודריש בזכותיה דדוד; 'מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה' לַעֲשׂוֹת הָרַע', רבי אומר: משונה רעה זו מכל רעות שבתורה (בכתיבתה ובלשונה - רש"י), שכל רעות שבתורה כתיב בהו: 'ויעש', וכאן כתיב: 'לַעֲשׂוֹת' - שביקש לעשות ולא עשה".

וממשיכה עוד הגמרא ומסבירה: "'אֶת אוּרִיָּה הַחִתִּי הִכִּיתָ בַּחֶרֶב' - שהיה לך לדונו בסנהדרין (על שמרד במלכות, כדלקמן - רש"י) ולא דנת. 'וְאֶת אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה' - ליקוחין יש לך בה (קדושין תופסין בה, שאינה אשת איש, כדשמואל - רש"י). דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו (על תנאי, שאם ימות תהא מגורשת מעכשיו - רש"י), שנאמר: 'וְאֶת עֲשֶׂרֶת חֲרצֵי הֶחָלָב הָאֵלֶּה תָּבִיא לְשַׂר הָאָלֶף וְאֶת אַחֶיךָ תִּפְקֹד לְשָׁלוֹם וְאֶת עֲרֻבָתָם תִּקָּח' (שמו"א יז, יח). מאי 'עֲרֻבָתָם'? תני רב יוסף: דברים המעורבים בינו לבינה (היינו קדושין - תקח - תבטל על ידי גט שתביא להם מן המלחמה - רש"י). 'וְאוֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן', מה חרב בני עמון אי אתה נענש עליו (כאותן שהורגים בני עמון שלא מדעתך - רש"י) - אף אוריה החתי אי אתה נענש עליו. מאי טעמא? - מורד במלכות הוה[53], דאמר ליה: 'וַאדֹנִי יוֹאָב (לאו אורח ארעא לקבל עליו מרות אחרים בפני המלך - רש"י) וְעַבְדֵי אֲדֹנִי עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה חֹנִים'".

בעלי התוספות במסכת קידושין (מג ע"א, ד"ה מורד במלכות) הקשו וחלקו על רש"י: "פי' בקונטרס דמורד היה מהא דקאמר 'אדוֹנִי

יוֹאָב׳ בפני המלך דוד ולא נהירא שהרי יואב לא היה מורד במלכות (ולשון תוספות ישנים יותר נכונים בזה, וז״ל: ואין נראה, דאין זה מורד! דלא בא להמליכו לקרותו מלך - מהרש״א)״. לכן מציעים בעלי התוספות שני פירושים נוספים : א. ״ואומר רבינו מאיר אביו של ר״ת: מה שאמר לו דוד שילך לביתו לאכול ולשתות והוא מיאן בדבר, כדכתיב ׳[כל] עַבְדֵי אֲדֹנִי עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה חֹנִים וַאֲנִי אָבוֹא אֶל בֵּיתִי לֶאֱכֹל׳ וגו׳ בתמיה (כלומר אוריה החציף פניו וענה לדוד בתמיה) ולא היה לו לסרב!״; ב. ״ויש מפרשים דהמרד היה שהקדים לומר ׳אֲדֹנִי יוֹאָב׳ קודם ׳המלך דוד׳״.

אחרי בקשת המחילה, נעיר בענווה כי אם אוריה אכן ידע ממה שנעשה, לא יעלה על הדעת לדונו כמורד במלכות, גם אם טעה בניסוח וגם אם ענה לדוד בתמיהה. אכן, גם אם אוריה לא ידע, עדיין דוד היה חייב להסביר מדוע הוא שולח את אוריה לביתו בזמן שכל חבריו מוסרים את נפשם בקרב, ויהיה זה דחוק מאוד לדונו כחייב מיתה על סירוב לבקשה שאין לה הסבר הגיוני. וכבר הערנו לעיל כי לא ברור שיש למלך סמכות לתת לאזרחי מדינתו פקודות מסוג זה. וצריך עיון גדול.

שני חלקים עיקריים בדברי סנגוריה אלו:

א. החלק הראשון מבהיר כי דוד לא עבר על איסור אשת איש (כמודגש בדברי רש״י), שהרי בסופו של דבר, הגט שנתן אוריה לבת שבע פעל למפרע[54] (רטרואקטיבית, או שהיה גט גמור לשיטת התוספות), ובסופו של דבר התברר כי בזמן שדוד שלח את שליחיו כדי להביא את בת שבע אל ארמונו, היא כבר הייתה מגורשת.

נעיר כבר עתה, כי גם לאחר דברים אלו, מן הפן המוסרי[55] אין שום הצדקה לדרך פעולתו של דוד[56], כפי שהוכיחו הנביא נתן. בהמשך נבאר את הביטוי החוזר, ״**שביקש לעשות ולא עשה**״.

ב. החלק השני בדברים שנכתבו כדי להפך בזכותו של דוד, מוריד מעליו את האחריות על מותו של אוריה, וזאת בשתי דרכים:

הראשונה (והקשה יותר להבנה), אוריה היה חייב מיתה מדין מורד במלכות, ולכן גם אם דוד גרם למותו הרי ש"גברא קטילא קטל" (אדם הרוג הרג). השנייה, לא דוד הרגו אלא העמונים, ומותר למלך לשלוח את חייליו לקרב גם אם חלק מהם ישלמו על כך בחייהם. לכן הפסוק יתבאר כך: "לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינַי" - שביקש לעשות ולא עשה, לא חטא באשת איש ולא עבר על לא תרצח; "אֶת אוּרִיָּה הַחִתִּי הִכִּיתָ בַּחֶרֶב" - מורד במלכות נדון בסייף-בחרב והייתה לך רשות להורגו; "וְאֶת אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה" - לא עברת על איסור אשת איש כי היה לה גט, ולכן יכולת לשאת אותה לאשה; "וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן" - מכיוון שאוריה היה חייב מיתה, גם אם גרמת לכך שייהרג בחרב בני עמון, אי אפשר לחייב אותך על כך מדין לא תרצח, שהרי גם על שאר הרוגי המלחמה אתה פטור[57].

דברינו כאן הם לשיטת המסנגרים על דוד וניתן לומר שלדעה זו (דעת רבי), אוריה אומנם היה חייב מיתה, ונחלקו הראשונים בהסבר מדוע, אבל מפשט הכתובים לא נראה כן (כפי שביארנו לעיל). כך, גם בחז"ל זו דעת יחיד, וגם להלכה לא נפסק כדעה זו, כפי שניתן לראות בדברי הרמב"ם.

שיטת הרמב"ם

שיטת הרמב"ם בנושא זה צריכה ביאור. נצטט תחילה את ההלכה שלכאורה עוסקת בפרשנות למרדו של אוריה:

כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו, אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך או שלא יצא מביתו ויצא חייב מיתה, ואם רצה להרגו יהרג, שנאמר: 'כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יַמְרֶה אֶת פִּיךָ', וכן כל המבזה את המלך או המחרפו יש למלך רשות להרגו, כשמעי בן גרא, ואין למלך רשות להרוג אלא בסייף בלבד, ויש לו לאסור ולהכות בשוטין

לכבודו, אבל לא יפקיר ממון ואם הפקיר הרי זה גזל (הלכות מלכים ג, ח).

הסמ״ג (מצוות עשה קיד) פירש את דברי הרמב״ם - ״אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך״ - על אוריה החיתי, ובעקבותיו כתב בעצמות יוסף (קידושין מג ע״א): ״ומדברי הרמב״ם פרק ג׳ מהל׳ מלכים [ה״ח] נראה דס״ל כדברי ר״מ (אביו של ר״ת), שכתב זה לשונו: אפילו גזר על אחד משאר העם וכו׳״. אבל החיד״א דחה דבריו וכתב: ״הא דאוריה לא דמי, דאוריה כבר השיב לו טעם נכון שלא היה רוצה ללכת לביתו ונראה לו שקבל דבריו המלך, ובכי האי גוונא לא הוי מורד״ (שו״ת חיים שאל חלק א, סימן פט, ס״ק ה). אכן, כאמור, קשה לקבל את האפשרות שלמלך יש רשות להורות לאדם ללכת למקום מסוים ללא צורך מבחינת צרכי המלך או המלכות, ובוודאי שקשה לקבל זאת בנושא שאין לו שום קשר לחובתו של המלך להשליט חוק סדר או לספק ביטחון[58], קל וחומר כאשר מטרתו של המלך היא לכסות על פשעיו הוא. לכן, כנראה, בהלכה זו הזכיר הרמב״ם רק את שמעי בן גרא, שעליו נאסרה היציאה מירושלים כדי למנוע ממנו ארגון מרד כנגד דוד, ולא את אוריה שצדק בסירובו[59]. נציע כי האדם אליו רומז הרמב״ם ברישא של דבריו ״אפילו גזר על אחד שילך למקום פלוני ולא הלך״ הוא עמשא בן יתר, שנצטווה ללכת לגייס את הצבא ולא הלך אלא התעכב אצל ״האבן הגדולה״. עיינו לקמן ח״ג בביאור פרק כ פס׳ ד-ח. גם בהלכות מלכים, פרק ד, שם הרמב״ם מפרש את משפט המלך המופיע בנבואת שמואל (פרק ח), לא מצאנו זכות שכזו. לפיכך נסכם כי לדברינו, לשיטת הרמב״ם אין למלך שלטון על חייו הפרטיים של האדם. סמכותו להגביל תנועה או לשלוח אדם למקום או למשימה יכולה לבא לידי ביטוי רק במסגרת תפקידו של המלך לדאוג לבטחון הפרט והכלל.

במבט ראשון, נראה שהדעה שאוריה היה חייב מיתה מדין מורד במלכות התקבלה לכאורה ללא עוררין, אבל במבט שני, אין הדברים פשוטים כלל וכלל, והם קשים מהרבה בחינות:

א. בדברי חז"ל, בסוגיה בקידושין, כפי שהבאנו לעיל, מוכח כי זו רק דעה אחת מיני רבות. גם הראשונים שרצו להסביר את דעת היחיד בחז"ל שהעלתה אפשרות זו, נחלקו בשאלה מה הרמז למרד בכתוב, ומשמע שהדבר לא ברור. גם מדברי רב בסוגיה במסכת שבת לא מוכח שאוריה היה חייב מיתה[60].

ב. קשה מאוד למצוא בכתובים עצמם רמז לכך שאוריה היה חייב מיתה.

ג. בפשטות, אין בדבריו של אוריה רמז למרד, וכפי שהקשו ראשונים רבים, דווקא ההפך: כל מעשיו מביעים נאמנות לדוד למלכות ישראל ולעם ישראל.

ד. על הדעה שהובאה בראשונים, לפיה אוריה מרד במלכות כשלא ביצע את פקודתו של דוד לרדת לביתו, קשה מאוד: מניין לנו שהמלך רשאי לתת פקודה כזו? - פקודותיו של המלך מחייבות רק כאשר הן נוגעות לפעילותו כמלך וכמי שאחראי על הבטחת הביטחון האישי או הלאומי של בני עמו, אך לא כשהן נוגעות לתחומים אחרים. כשם שהמלך איננו רשאי לפגוע ברכושו הפרטי של אף אדם שלא לצרכי ציבור, כך אין לו רשות להתערב בחייהם הפרטיים של בני זוג הנשואים כדת וכדין. אין מקור לגישה ההפוכה, לא בפרשיית המלך בתורה, לא במשפט המלך (שמו"א ח, יא-יז) ולא במשפט המלוכה (שם י, כה), וכבר ביארנו לעיל כי גם בפסק הרמב"ם ש"כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו, אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך" (שם ג, ח), הצענו שאין כוונתו לאוריה שלא ירד אל ביתו[61].

ה. גם אם נקבל את ההסברים לפיהם דוד היה יכול להעמיד את אוריה לדין כמורד במלכות, אם אכן היה מתקיים דיון ואוריה היה שוטח את טענותיו בפומבי, לא יעלה

על הדעת שלדוד הייתה יכולת מעשית ומוסרית לדון את אוריה למוות בסופו. (ואם יבוא הטוען ויטען כי מלך איננו חייב לדון מורד במלכות בפומבי והוא יכול להורות על הריגתו בסתר, נענה ונאמר כי אסור לנו לתפוס מלוכה בישראל כפי שהיה נהוג במונרכיות של עריצות ברחבי העולם, גם בתחום זה שונה המלכות בישראל מכל חברותיה. הצדק ניתבע מכולם, גם משופט כל הארץ, וק״ו משופט בשר ודם, גם אם הוא מלך).

לכן, בסוף פרק זה[62], נציע הסבר אחר לפסוקים ולדברי חז״ל. לא נפרט אותו כאן משום שההסבר דורש הקדמות רבות ופירוט רב.

(י) וְעַתָּה לֹא תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד עוֹלָם עֵקֶב כִּי בְזִתָנִי וַתִּקַּח אֶת אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי לִהְיוֹת לְךָ לְאִשָּׁה: ס

פסוק זה לא נתפרש על ידי רוב הראשונים, ולכאורה הוא חוזר על הנאמר בפסוק הקודם: ״מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה׳ לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינָי... וְאֶת אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה״ (פסוק ט[63]).

לכן, אברבנאל, לפי שיטתו[64], התעלם מהחלוקה של בעלי המסורה לפסוקים ולפרשיות, ופירש את החצי הראשון של פסוקנו כקשור לפסוק הקודם. לפי הסברו, דוד ישלם על מות אוריה בכך ש״וְעַתָּה לֹא תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד עוֹלָם״, ואילו על לקיחת בת שבע, המבוארת בפסוקנו, ישלם דוד לפי המבואר בפסוקים הבאים (של הפרשייה הבאה):״כֹּה אָמַר ה׳ הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ וְלָקַחְתִּי אֶת נָשֶׁיךָ לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרֵעֶיךָ וְשָׁכַב עִם נְשֵׁיךָ לְעֵינֵי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֹּאת: כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ בַסָּתֶר וַאֲנִי אֶעֱשֶׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל וְנֶגֶד הַשָּׁמֶשׁ״. וזו לשונו של אברבנאל: ״אם על ענין אוריה אמר ׳וְעַתָּה לֹא תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד עוֹלָם׳, וכן היה שנהרגו בניו וגם בכל זרעו היו הרוגים הרבה על זה העון, ואמנם על ענין בת שבע אמר ׳עֵקֶב כִּי בְזִתָנִי וַתִּקַּח אֶת אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי לִהְיוֹת לְךָ לְאִשָּׁה: כֹּה אָמַר ה׳ הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ וְלָקַחְתִּי אֶת נָשֶׁיךָ׳...״. לפי פירוש אברבנאל,

פסוק י שייך לקבוצת הפסוקים העוסקים בעונש ולא בתוכחה. הוא חוזר על הרעיון גם במילים הבאות: "הנה התבאר שאמרו 'וְעַתָּה לֹא תָסוּר חֵרֶב' הוא דבק למעלה, למה שאמר 'וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן', ואמרו 'עֵקֶב אשר בְּזָתָנִי' הוא דבק למטה, עם אמרו 'כֹּה אָמַר ה' הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ וְלָקַחְתִּי אֶת נָשֶׁיךָ לְעֵינֶיךָ'".

(יא) כֹּה אָמַר ה' הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ וְלָקַחְתִּי אֶת נָשֶׁיךָ לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרֵעֶיךָ וְשָׁכַב עִם נָשֶׁיךָ לְעֵינֵי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֹּאת:

וְלָקַחְתִּי אֶת נָשֶׁיךָ

ר"י קרא פירש: "מידה כנגד מידה". בפשטות, עונש כזה מבטא העברת המלכות לאדם זר, והמנהג היה שהמלך החדש מספח להרמונו גם את נשותיו ופילגשיו של המלך הקודם[65]. בסופו של דבר, התברר שהכוונה בנבואה זו היא למעשהו של אבשלום, שקיבל את עצת אחיתופל הרעה ושכב עם פילגשי דוד אביו באוהל על הגג[66], לעין כל (לקמן טז, כ–כב), מידה כנגד מידה.

לְעֵינֶיךָ

הסביר הרד"ק: "כי אפילו תדע לא יהיה בידך למנוע והרי הוא כאילו הוא לעיניך". שהרי דוד, שכבר עזב את ירושלים בשל מרד אבשלום והיה בדרכו אל מעברות הירדן, בוודאי לא חזה במחזה המביש (המתואר בפיסקה הקודמת).

וְנָתַתִּי לְרֵעֶיךָ

רד"ק הציע שני פירושים : א. "כלומר: אחד מאוהביך, ואין לאדם אוהב יותר מבנו" ב. "או למי שירצה להיות (במעמדך) כאילו רעך בשווה בדבר המלוכה (כלומר למתחרה שלך על כס המלכות)".

וְשָׁכַב עִם נָשֶׁיךָ[67]
"הם הפילגשים" - רד"ק[68].

לְעֵינֵי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֹּאת
פירש הרד"ק: "בגלוי, כי בגלוי נכנס אבשלום עמהן באהל (שמו"ב טז, כב)".

(יב) כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ בַסָּתֶר וַאֲנִי אֶעֱשֶׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל וְנֶגֶד הַשָּׁמֶשׁ
העיר על כך ר"י קרא: "מכאן סמכו רבותינו (אבות ד, ד): 'כל המחלל שם שמים בסתר, נפרעין ממנו בגלוי'".

תשובת דוד והקטנת עונשו

(יג) וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל נָתָן חָטָאתִי לַה' ס וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד גַּם ה' הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת:
(יד) אֶפֶס כִּי נִאֵץ נִאַצְתָּ אֶת אֹיְבֵי ה' בַּדָּבָר הַזֶּה גַּם הַבֵּן הַיִּלּוֹד לְךָ מוֹת יָמוּת:

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל נָתָן חָטָאתִי לַה'
על פי חכמי המסורה, מאמרו של דוד מצוי בפרשייה עצמאית. לפני דבריו של דוד (סוף פסוק יב) יש פרשייה סתומה, ולאחריהם יש פרשייה סתומה שנייה (באמצע פסוק יג). כך, הכרזתו האמיצה של דוד מופרדת מהדברים שלפניה ואחריה; לומר לך, יש כאן הכרה מלאה בחטא ללא תירוצים, ללא ניסיון להצדיק, ללא ניסיון למצוא שותפים ולהתחלק עמם באחריות. יש כאן הכרזה חד-משמעית: "חָטָאתִי לַה'", שאחריה כביכול רק שלושה סימני קריאה חדים וברורים.

וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד גַּם ה' הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת:

הסביר אבן עזרא (תהילים נא, ב): "כי מלת 'גַּם' תורה כי (דוד) כבר עשה תשובה, על כן אמר לו 'הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ'". בכל מקום שבו מופיעה המילית "גם" בתנ"ך, תפקידה לרבות, ולכן מסביר אבן עזרא כי בפסוקנו היא באה לרבות את תשובתו של דוד, מה שאִפשר את הכרזתו של נתן: "ה' הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת".

כפי שנסכם בדברינו בסוף הפרק[69], אחד המסרים החשובים ביותר של פרשייה זו הוא מסר התשובה. לכן נקדיש עתה דיון מיוחד כדי להבין ביתר פירוט את הליך התשובה של דוד המלך, לשם כן עליינו לעיין בפרק נא בספר תהילים:

תשובת דוד - תהילים פרק נא

(א) לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד:
(ב) בְּבוֹא[70] אֵלָיו נָתָן הַנָּבִיא כַּאֲשֶׁר בָּא אֶל בַּת שָׁבַע[71]:
(ג) חָנֵּנִי אֱלֹהִים כְּחַסְדֶּךָ כְּרֹב רַחֲמֶיךָ מְחֵה פְשָׁעָי:
(ד) הֶרֶב[72] כַּבְּסֵנִי מֵעֲוֹנִי וּמֵחַטָּאתִי טַהֲרֵנִי:
(ה) כִּי פְשָׁעַי אֲנִי אֵדָע וְחַטָּאתִי נֶגְדִּי תָמִיד:
(ו) לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְשָׁפְטֶךָ:
(ז) הֵן בְּעָוֹן חוֹלָלְתִּי וּבְחֵטְא יֶחֱמַתְנִי אִמִּי:
(ח) הֵן אֱמֶת חָפַצְתָּ בַטֻּחוֹת וּבְסָתֻם חָכְמָה תודיעֵנִי:
(ט) תְּחַטְּאֵנִי בְאֵזוֹב וְאֶטְהָר תְּכַבְּסֵנִי וּמִשֶּׁלֶג אַלְבִּין:
(י) תַּשְׁמִיעֵנִי שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה תָּגֵלְנָה עֲצָמוֹת דִּכִּיתָ:
(יא) הַסְתֵּר פָּנֶיךָ מֵחַטָּאָי וְכָל עֲוֹנֹתַי מְחֵה:
(יב) לֵב טָהוֹר בְּרָא לִי אֱלֹהִים וְרוּחַ נָכוֹן חַדֵּשׁ בְּקִרְבִּי:
(יג) אַל תַּשְׁלִיכֵנִי מִלְּפָנֶיךָ וְרוּחַ קָדְשְׁךָ אַל תִּקַּח מִמֶּנִּי:
(יד) הָשִׁיבָה לִי שְׂשׂוֹן יִשְׁעֶךָ וְרוּחַ נְדִיבָה תִסְמְכֵנִי:
(טו) אֲלַמְּדָה פּוֹשְׁעִים דְּרָכֶיךָ וְחַטָּאִים אֵלֶיךָ יָשׁוּבוּ:

(טז) הַצִּילֵנִי מִדָּמִים אֱלֹהִים אֱלֹהֵי תְּשׁוּעָתִי תְּרַנֵּן לְשׁוֹנִי צִדְקָתֶךָ׃
(יז) אֲדֹנָי שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ׃
(יח) כִּי לֹא תַחְפֹּץ זֶבַח וְאֶתְּנָה עוֹלָה לֹא תִרְצֶה׃
(יט) זִבְחֵי אֱלֹהִים רוּחַ נִשְׁבָּרָה לֵב נִשְׁבָּר וְנִדְכֶּה אֱלֹהִים לֹא תִבְזֶה׃
(כ) הֵיטִיבָה בִרְצוֹנְךָ אֶת צִיּוֹן תִּבְנֶה חוֹמוֹת יְרוּשָׁלָ͏ִם׃
(כא) אָז תַּחְפֹּץ זִבְחֵי צֶדֶק עוֹלָה וְכָלִיל אָז יַעֲלוּ עַל מִזְבַּחֲךָ פָּרִים׃

(א) לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד׃
במזמור זה דוד מכיר בחטאו, חוזר בתשובה, מודה לקב״ה על הזכות לחזור בתשובה, מקבל על עצמו לעתיד את דרך התשובה ומודה על הזכות להורות את דרך התשובה.

(ב) בְּבוֹא אֵלָיו נָתָן הַנָּבִיא כַּאֲשֶׁר בָּא אֶל בַּת שָׁבַע׃
כמובא לעיל, אבן עזרא העיר: ״בהתנבאות נתן על דוד ואמר לו ׳גַּם יי הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת׳ (שמו״ב יב, יג), כי מלת ׳גַּם׳ תורה כי כבר עשה תשובה על כן אמר לו ׳הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ׳״. בהזדמנות זו הוסיף הוא: ״וכבר פירשתי דבר בת שבע כי לא היתה אשת איש באמת״. לדבריו, פסוק זה איננו מתייחס לתוכחת נתן ולמשל כבשת הרש, כי אם לנבואת הנחמה בדבר הסליחה. לעומתו, המאירי פירש: ״והוכיחו במצות האל, והתוודה לפניו ואמר ׳חָטָאתִי לַה׳׳ והוא השיבו ׳גַּם ה׳ הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת׳ ואז חיבר זה המזמור לתפלה על סליחת העון הגדול ההוא״. וכן פירש ר״י מטראני. הרד״ק העיר: ״אבל זאת התפלה אחר שהלך נתן אל ביתו, אמרה״.

(ג) חָנֵּנִי אֱלֹהִים[73] כְּחַסְדֶּךָ כְּרֹב רַחֲמֶיךָ מְחֵה פְשָׁעָי׃

חָנֵּנִי אֱלֹהִים כְּחַסְדֶּךָ
פירש אבן עזרא: ״׳חָנֵּנִי׳ - כאילו התאוה עשתה לו חמס שהתגברה על דעתו״. לפי אבן עזרא, דוד ביקש מהקב״ה חנינה כי בעצם לא

רצה לחטוא אלא שתאוותו התגברה עליו. לעומתו, הרד"ק ביאר: "כלומר מצד המשפט ידעתי כי לא תנקני (על פי איוב ט, כח), (לכן) כחסדך (חנני), לא כפי מעשי". לדבריו, דוד איננו מחפש תירוצים והבחנות אלא מבקש חסד כפשוטו, אף על פי שמצד הדין הוא חייב.

רֹב רַחֲמֶיךָ מְחֵה פְשָׁעָי

אבן עזרא פירש: "וטעם 'פְּשָׁעָי' (ברבים) בעבור דבר בת שבע גם אם בת שבע לא הייתה אשת איש עדיין ניתן לכנות את המעשה לא מוסרי ולכן לשון הרבים מוצדקת ודבר אוריה". לעומתו, המאירי ורד"ק ביארו: "כי היה שואל סליחה לפי דרכו על כלם" (כלומר גם על דברים נוספים, שאינם קשורים בדווקא למאורעות אלה).

(ד) הֶרֶב כַּבְּסֵנִי מֵעֲוֹנִי וּמֵחַטָּאתִי טַהֲרֵנִי׃

הֶרֶב כַּבְּסֵנִי

נחלקו הראשונים מה ביקש דוד מה' שירבה עבורו: יש שפירשו על הרחמים (רד"ק ומאירי), בבקשה שהקב"ה יגביר את מידת הרחמים, ויש שפירשו על הכביסה (ת"י, ראב"ע, רד"ק [בפירוש שני] ור"י מטראני). אם נעביר פירוש זה ללשון דורנו, נסביר כי דוד המלך ביקש מהקב"ה שכדי לנקותו, יכניס אותו להליך כביסה, ישתמש בהרבה חומר ניקוי חריף, לזמן רב (אכן כך היה, המחיר ששילם דוד, היה כבד מנשא. רק ענק מבחינה רוחנית כמו דוד המלך, היה יכול לשרוד הליך תשובה וכפרה שכזה).

כַּבְּסֵנִי מֵעֲוֹנִי

אבן עזרא פירש: "והנה דימה הנשמה שנתגאלה לעשות מה שאיננו נכון (לעשות), כדבר מטונף שהוא צריך לכיבוס".

וּמֵחַטָּאתִי טַהֲרֵנִי

פירש רד״ק: ״שנטמאה הנפש בעון״, ולכן יש צורך בטהרה.

(ה) כִּי פְשָׁעַי אֲנִי אֵדָע וְחַטָּאתִי נֶגְדִּי תָמִיד:

כִּי פְשָׁעַי אֲנִי אֵדָע

הסביר המאירי: ״כלומר: ואתבונן מהם, ולא אכפור אותם לפניך כמו שעשה קין, שאמר ׳הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי׳ (בראשית ד, ט)״. אבן עזרא פירש ״פְּשָׁעַי״ בניגוד ל-״חַטָּאתִי״, שהפשע הוא בתחום של בין אדם לחברו, והחטא - בתחום של בין אדם למקום. לעומתו, רד״ק פירש ״פְּשָׁעַי״ בלשון רבים, כמו בפסוק ג על בת שבע ואוריה.

וְחַטָּאתִי נֶגְדִּי תָמִיד

רש״י (ורד״ק בעקבותיו) הסביר: ״מתוך שאני מתחרט ודואג עליו, נדמה לי כאילו הוא כל שעה לפני״.

(ו) לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְשָׁפְטֶךָ:

לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי

הראשונים התחבטו מאוד בשאלה כיצד לפרש מאמר זה, שכן לכאורה יש בו המעטה בחומרת החטא, שהרי יש במעשי דוד גם היבט של בין אדם לחברו ולא רק היבט של בין אדם למקום, כפי שנדמה שנרמז בביטוי ״לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי״. ועל כן אנו מוצאים כמה כיוונים בהסבר דבריו של דוד המלך. רש״י הסביר: ״לפיכך בידך לסלוח. אף מה שהרעותי לאוריה לא חָטָאתִי אלא לְךָ, שהזהרת על הדבר״. לעומתו, הרד״ק פירש: ״כי חטאי בַּסֵּתֶר היו, כי דבר בת שבע בסתר היה ואין יודע זולתך, ואע״פ שקרא אותה על ידי עבדיו, לא היו יודעים למה קראה[74]. וגם בדבר אוריה אין אדם יודע לבבי, למה סבבתי מיתתו,

אלא אתה. כי אע"פ שכתב ספר ליואב, בהודע הדבר חשבו בני אדם, לפי שעבר מצותו צוה לסבב מיתתו[75]. ואתה ידעת את לבבי, כי בשני הדברים לבבי למרע. ולא אכפור בחטא, כמו שאמר קין: 'לֹא יָדַעְתִּי' (בראשית ד, ט)". לפי כיוון זה, לא בא דוד בדבריו למעט בחומרת החטא, אלא רק נגע בשאלה מי ידע על אודות חטאו, מבלי לנסות לתרץ את מעשיו.

בשם הרס"ג הביא הרד"ק פירוש נוסף: "לְךָ לְבַדְךָ אני אומר: חָטָאתִי, כלומר: לְךָ לְבַדְךָ אני מתוודה ואומר חָטָאתִי וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי". ממשיך הרד"ק: "ומצאנו סיוע לפירושו במה שאמרו רבותינו ז"ל (יומא פו ע"ב[76]): כתיב 'מְכַסֶּה פְּשָׁעָיו לֹא יַצְלִיחַ' (משלי כח, יג), וכתיב 'אַשְׁרֵי נְשׂוּי פֶּשַׁע כְּסוּי חַטָּאָה' (תהילים לב, א)! - בעבירות שבין אדם לחברו 'מְכַסֶּה פְּשָׁעָיו לֹא יַצְלִיחַ', בעבירות שבין אדם למקום... נאמר 'כְּסוּי חֶטְאָה'. ואמרו (ברכות לד ע"ב): 'חציף עלי איניש דמפרש חטאיה'". גם לפירוש זה, אין מצד דוד כל ניסיון להמעיט ולהסיר אחריות מעל כתפיו, וההכרזה היא רק בעניין אי-פרסום הווידוי. עוד הביא הרד"ק: "ואדוני אבי ז"ל פירש: 'לְךָ לְבַדְךָ חָטָאתִי' - כי אילו היה אוריה חי, היה החטא לאל ולו. אבל עתה שהוא מת, לְךָ אני מודה החטא, כי כל חטאתי נשאר לך, ואין לי לבקש מחילה אלא ממך, מדבר בת שבע[77] ומאוריה שסבבתי מיתתו", והמאירי הסביר: "כלומר, שאיני צריך לזה לפיוס בני אדם או להשבת חמס להם, ונמצא העון מעבירות שבין אדם למקום".

גם על פי כל הפירושים הללו, דוד לא ניסה להוריד אחריות מעל כתפיו.

וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי

הסביר המאירי: "ומכל מקום ידעתי דרך כלל, כי תמיד עָשִׂיתִי הָרַע בְּעֵינֶיךָ, ומכיר אני בעצמי, שאם תענישני - הכל יהיה בדין ובמשפט. ונמצאת הכרתי סיבה, שאם יגיעני עונש, אודה שאתה צדיק בהנהגתך עלי וזכאי במשפטיך". שוב נזהר המאירי מלפרש את דברי דוד כאילו הוא מנסה למעט בחטאו.

לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ

פירש רש"י (על פי מדרש שוחר טוב נא, ג)[78]: "אם תמחול לי, תִּצְדַּק בדינך לנוכח כל הרשעים שאינן שבים, שלא יוכלו לומר: אילו עשינו תשובה לא הועלנו". לפירושו, כדאי כביכול לקב"ה לקבל תשובתו של דוד ולמחול לו, כדי שהרשעים לא יוכלו לטעון בבית דין של מעלה: 'לא שבנו בתשובה כי אין בכך תועלת'.

ראב"ע הסביר: "וטעם 'לְמַעַן תִּצְדַּק' קשור עם 'כִּי פְשָׁעַי אֲנִי אֵדָע' (לעיל, ה). הטעם: אני מודה, ואין צריך להוכיחני". פירוש נוסף הביא הראב"ע: "או יהי קשור עם 'חָנֵּנִי' (לעיל, ג), כי אני מודה (בחטאי) ואתה אמרת כי תסלח לשבים - מתודים - מעונם". כך גם פירש הרד"ק: "כלומר: שתשא חטאתי. כמו שאמרת לקין: 'הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת' (בראשית ד, ז). ואמרת למשה בהודיעך אותו את דרכיך: 'נֹשֵׂא עָוֹן וָפֶשַׁע וְחַטָּאָה' (שמות לד, ז)".

לעומתם, ר"י מטראני הסביר: "'לְמַעַן תִּצְדַּק' על 'הֶרֶב כַּבְּסֵנִי' (לעיל, ד) עונה. 'לְמַעַן תִּצְדַּק' - תִּצְדַּק בהתנהגך עם בריותך, ותהיה זכאי בְשָׁפְטֶךָ הבריות. תרגום 'צַדִּיק' (בראשית יח, כג) 'זַכָּאָה' (ת"א)".

אם כך, הראשונים כולם מסכימים שאם הקב"ה יִסְלַח לדוד, הקב"ה, כביכול יצא צדיק. מפני שהוא אמר שמי שיודה יִסְלַח לו, או בגלל מה שהבטיח לקין ולמשה רבינו, או שיצדק בכל זמן שהוא שופט את בריותיו. רש"י מפנה אותנו לאגדתא המופיעה במסכת סנהדרין (קז ע"א), ונצטט אותה במלואה: "אמר רב יהודה אמר רב: לעולם אל יביא אדם עצמו לידי נסיון, שהרי דוד מלך ישראל הביא עצמו לידי נסיון ונכשל. אמר לפניו: רבונו של עולם, מפני מה אומרים, אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב[79] ואין אומרים אלהי דוד? - אמר: אינהו מינסו לי (הם, האבות, עמדו בניסיון), ואת לא מינסית לי (אתה, דוד, עדיין לא עמדת בניסיון), אמר לפניו: רבונו של עולם, בחנני ונסני. שנאמר: 'בְּחָנֵנִי ה' וְנַסֵּנִי צָרְפָה כִלְיוֹתַי וְלִבִּי' (תהילים כו, ב). אמר: מינסנא לך, ועבידנא מילתא בהדך, דלדידהו לא הודעתינהו ואילו אנא קא מודענא לך, דמנסינא לך בדבר ערוה (ענה הקב"ה לדוד, אנסה אותך ואני מודיע לך מראש גם על הניסיון,

מה שלא עשיתי לאבות, ואני גם מודיעך שהניסיון יהיה בענייני ערווה-עריות). מיד: 'וַיְהִי לְעֵת הָעֶרֶב וַיָּקָם דָּוִד מֵעַל מִשְׁכָּבוֹ' וגו'... 'וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיִּדְרֹשׁ לָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר הֲלוֹא זֹאת בַּת שֶׁבַע בַּת אֱלִיעָם אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי: וַיִּשְׁלַח דָּוִד מַלְאָכִים וַיִּקָּחֶהָ וַתָּבוֹא אֵלָיו וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ'... דרש רבא: מאי דכתיב: 'לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְשָׁפְטֶךָ'? אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: גליא וידיעא קמך (גלוי וידוע לפניך) דאי בעיא למכפייה ליצרי - הוה כייפינא (שאילו הייתי רוצה להתגבר על יצרי, הייתי עושה זאת), אלא אמינא, דלא לימרו: עבדא זכי למריה (לא התגברתי, כדי שלא יאמרו העבד נצחו לאדוניו בתוכחתו - רש"י)". אגדתא זו נותנת משמעות נוספת לדברי דוד "למען תצדק בדברך".

שאלת "הידיעה והבחירה" עולה מיד למקרא מדרש זה. בהמשך דברינו[80] נתייחס למדרש ומקומו בפירוש התנהלותו של דוד המלך בפרשייה זו.

(ז) הֵן בְּעָוֹן חוֹלָלְתִּי וּבְחֵטְא יֶחֱמַתְנִי אִמִּי:

הֵן בְּעָוֹן חוֹלָלְתִּי

רש"י פירש שני פירושים: א. "ואיך לא אחטא? ועיקר יצירתי ע"י תשמיש הוא, שכמה עונות באים על ידו"; ב. "ד"א עיקר יצירתי מזכר ונקבה שכלם מלאים עון", שהרי יסודם בעפר הגשמי ולכן אי-אפשר שלא יחטאו (ובעקבותיו פירש כך גם הר"י מטראני)[81]. ראב"ע הוסיף: "בעבור התאוה הנטועה בלב אדם כאילו בְּעָוֹן חוֹלָלְתִּי, והטעם: כי בשעת הלידה היצר הרע נטוע בלב".

המאירי ביאר: "ולדעתי פירושו: כל ימי מימי הולדי, לא עשיתי רק רע, מעת הבריאה והעיבור[82]. ואמר זה על דרך הפלגה, כעניין 'וּפוֹשֵׁעַ מִבֶּטֶן קֹרָא לָךְ' (ישעיהו מח, ח)"[83]. בשם המדרש, לעומת זאת, הסביר המאירי כך: "מלמד שאין לך חסיד שבחסידים שלא יהיה לו צד אחד בְּעָוֹן. ומכל מקום עם כל החטאים, לא סרתי מאחריך,אבל האמת שחפצת נמצא בטוחות (כמבואר בפסוק הבא)".

וּבְחֵטְא יֶחֱמַתְנִי אִמִּי

רש"י פירש: "לשון 'חמימות', כמו 'וַיְחַמְּנָה (הצאן) בְּבוֹאָן לִשְׁתּוֹת' (בראשית ל, לח)". ראב"ע ביאר: "וי"א כי זה רמז לחוה שלא ילדה רק אחר שחטאה"[84].

(ח) הֵן אֱמֶת חָפַצְתָּ בַטֻּחוֹת וּבְסָתֻם חָכְמָה תוֹדִיעֵנִי׃

הֵן אֱמֶת חָפַצְתָּ

פירש רש"י (ובעקבותיו ר"י מטראני): "והריני מודה על האֱמֶת, כי חטאתי". ראב"ע ביאר: "הטעם אף על פי שחטאתי, אמונת לבי באלהותך לא השתבשה, וזה הוא אשר תחפוץ ותרצה מן האדם", והוסיף הרד"ק ביתר פירוט: "הן האֱמֶת שחָפַצְתָּ היא בַטֻּחוֹתַי, כלומר, אעפ"י שחטאתי, היצר גבר עלי, אבל לא עלה בלבי ובכליותי למרוד בך ובמצותיך, אלא התאוה גברה והסיתה אותי לעבור, אבל לא על דרך מרד. כי ידעתי כי רעה אני עושה במעשה ההוא בעברי על מצותיך, ועתה אני מתחרט, לאות כי לא עשיתי במרד ודרך הכעסה, אלא דרך התאוה שגברה עלי".

בַטֻּחוֹת

רש"י (ובעקבותיו ראב"ע [בפירוש השני] ורד"ק) פירש: "אלו כליות שהן חלקות" או "מכוסות בחלב". ועוד הביא רש"י: "ומנחם (מחברת 'טח') חברו עם 'כִּמְטַחֲוֵי קֶשֶׁת' (בראשית כא, טו), ...ופתרונן לשון מֶשֶׁךְ: כי כאשר יש לקשת משך, כן יש משך לדעת (לשכל-להכרה-למודעות)". הכליות, כך נראה, נתפסו בעבר כאיברים שיש להם השפעה על אישיותו של האדם ולא רק כאיברים שהשפעתם מוגבלת לצד הגופני בלבד. שריד לתפיסה זו יש בביטוי "מוסר כליות"[85], שנמצא בשימוש עד היום.

וּבְסָתָם חָכְמָה תוֹדִיעֵנִי

פירש רש"י: "ובלב שהוא סָתֻם הודעתני חָכְמָה להתודות". בכיוון דומה ביארו ראב"ע "וּבְסָתֻם - תורני ותוֹדִיעֵנִי (את) הדבר הנעלם ממני". וכן רד"ק: "הן אמת, ובדבר הסתום תודיעני חכמה שאבין הדברים הסתומים בדרך האמת כי בלִבי לעשות רצונך ותוהה אני ומתחרט על שעברתי על רצונך". מה שכתבנו לעיל בעניין הכליות נכון גם בעניין הלב, ולכן אנו משתמשים בביטויים כגון "שברון לב", "טוב לב", "חכמת לב" וכדומה, וכמו שמפורש גם לקמן, בפסוק יב.

(ט) תְּחַטְּאֵנִי בְאֵזוֹב וְאֶטְהָר תְּכַבְּסֵנִי וּמִשֶּׁלֶג אַלְבִּין:

תְּחַטְּאֵנִי בְאֵזוֹב וְאֶטְהָר

רש"י ביאר: "כמה שמְטהר המצורע וטמא מת"[86]. והוסיף ראב"ע: "דְמה זה המקרה שקרה את הנשמה כנגע צרעת בגוף, על כן תחטאני באזוב (בהמשך הפסוק)". וכן פירש הרד"ק: "כי העון בנפש כמו הכתם בבגד או נגע הצרעת בגוף. ואמר 'תְּחַטְּאֵנִי', כמו שמחטאים בְּאֵזוֹב, שהוא סוף הטהרה שָׁמַזִּים עליו בְּאֵזוֹב, כן תְּחַטְּאֵנִי מעוני. והחטוא הוא הסרת החטא".

וּמִשֶּׁלֶג אַלְבִּין[87]

פירש המאירי: "והוא משל על הכפרה הגמורה".

(י) תַּשְׁמִיעֵנִי שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה תָּגֵלְנָה עֲצָמוֹת דִּכִּיתָ:

תַּשְׁמִיעֵנִי שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה

פירש רש"י (והמאירי בעקבותיו): "(הנובעים מ)סליחת החטא". ראב"ע ביאר שהכוונה של דוד היא להסביר כמה התאבל והצטער בעקבות חטאו, ולכן הוא ביקש מהקב"ה ששון ושמחה. וזו לשונו: "טעם 'שָׂשׂוֹן' בעבור היות נפשו מתאבלת". גם הרד"ק הסביר בכיוון

זה: "תַּשְׁמִיעֵנִי על ידי נביא שסלחת לעוני, ויהיה שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה לנפשי הכואבת ומתאבלת על החטא".

תָּגֵלְנָה עֲצָמוֹת דִּכִּיתָ

פירש רש"י: "'עצמות(י) דִּכִּיתָ' - כשכעסת עלי", וזה יתוקן עם הסליחה. הוסיף על כך המאירי: "'דִּכִּיתָ' - כלומר מבהלתך עלי בהתראת העונש. ואע"פ שנתן הנביא אמר לו: 'גַּם יי' הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ' (שמו"ב יב, יג) לא הבטיחו רק על המיתה (אבל לא על ייסורים ועונשים)", ולכן עדיין היה דוד המלך מבוהל. אבן עזרא הסביר שהששון והשמחה (הנזכרים בחצי הראשון של פסוק) הם מהכיוון הנפשי, הסביר את החלק השני של הפסוק באופן הבא: "גם עֲצָמוֹת תגלנה והוא הגוף". והוסיף הרד"ק: "על דרך 'וְ(ו)שִׁמּוּעָה טוֹבָה תְּדַשֶּׁן עָצֶם' (משלי טו, ל). ... ואמר 'דִּכִּיתָ', כי מפחד עונש האל נבהל ודוכאו עצמיו"[88].

(יא) הַסְתֵּר פָּנֶיךָ מֵחֲטָאָי וְכָל עֲוֹנֹתַי מְחֵה:

הַסְתֵּר פָּנֶיךָ מֵחֲטָאָי

פירש ראב"ע: "דרך משל, והטעם (והנמשל): שלא יראה חרון אף השם". לעומתו, רד"ק (והמאירי בעקבותיו) הסביר שהחטא לא יֵרָאֶה. וזו לשונו: "שלא יהיו נגד פָּנֶיךָ חֲטָאָי אלה לזכרם, ולענשי עליהם עוד".

וְכָל עֲוֹנֹתַי מְחֵה

פירש הרד"ק: "וכן כל עונותי עד היום הזה מחה, כי בכולם אני מתחרט ושב בתשובה לפניך".

(יב) לֵב טָהוֹר בְּרָא לִי אֱלֹהִים וְרוּחַ נָכוֹן חַדֵּשׁ בְּקִרְבִּי:

לֵב טָהוֹר בְּרָא לִי אֱלֹהִים

פירש רש"י: "שלא אכשל עוד". ביאר ראב"ע: "בעבור שהזכיר כי 'חולל בעון' (לעיל, פסוק ז), והטעם: התאווה הנטועה הביאתהו לחטא, יתפלל אל השם שיעזרהו על יצרו, שלא יחטא פעם אחרת חטא כזה. וזה לֵב טָהוֹר". וכן הסביר הרד"ק כתפילה לעתיד: "לֵב טָהוֹר בְּרָא לִי אֱלֹהִים, כי כוונתי טובה מעתה, ואתה עזרני בה וּסְמוֹךְ לבי ורוחי, שיהיה טָהוֹר וְנָכוֹן, שלא ימשול בי יצר הרע עוד. על דרך 'בא לטהר מסייעים אותו' (שבת קד ע"א). וזהו ה'בריאה' וה'חדוש'". המאירי הביא סייעתא לבקשת דוד מנבואת יחזקאל (לו, כו): "וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ".

(יג) אַל תַּשְׁלִיכֵנִי מִלְּפָנֶיךָ וְרוּחַ קָדְשְׁךָ אַל תִּקַּח מִמֶּנִּי:

אַל תַּשְׁלִיכֵנִי מִלְּפָנֶיךָ

פירש ראב"ע (ובעקבותיו הרד"ק): "פחד שיפול ממעלת אנשי רוח הקודש, ומצאנו באחרית ימיו אמר: 'רוּחַ יי' דִּבֶּר בִּי'"[89] (שמו"ב כג, ב)". אבל הרד"ק הסביר: "כאדם השנוא והמתועב, אלא פְּנֵה אלי בעין רחמים ואהבה". עוד הציע הרד"ק בדרכו של ראב"ע: "או פירושו על רוח הקודש, והפסוק כפול (ושני חלקיו עוסקים ברוח הקודש). כי רוח הקודש היתה בו ...ובאותה הרוח היה אומר המזמורים כמו שפירשנו בתחילת הספר, ועתה כשחטא נסתלקה ממנו רוח הקודש והתפלל שלא יקחנה ממנו לעולם, אעפ"י שלקחה ממנו זאת העת, אבל ישיבנה לו. וזהו שאמר: 'וְרוּחַ קָדְשְׁךָ אַל תִּקַּח מִמֶּנִּי'". המאירי הוסיף: "כבר ביארנו[90] שדוד היה מחבר המזמורים ברוח הקודש ובצד נבואה. ונראה שלרוב צערו על העוון נסתלקה נבואתו[91], וקרא ההסתלקות ההוא 'השלכה מלפניו'".

וְרוּחַ קָדְשְׁךָ אַל תִּקַּח מִמֶּנִּי

רש"י פירש: "שלא יהא רוח הקודש מרוחק מִמֶּנִּי".

(יד) הָשִׁיבָה לִּי שְׂשׂוֹן יִשְׁעֶךָ וְרוּחַ נְדִיבָה תִסְמְכֵנִי׃

הָשִׁיבָה לִּי שְׂשׂוֹן יִשְׁעֶךָ

ביאר רש"י: "רוח הקודש שנסתלקה מעלי"[92], והוסיף הרד"ק: "רוח הקודש היא שְׂשׂוֹן הנשמה וְיִשְׁעָהּ". לעומתם, ראב"ע פירש על השמחה כפשוטה, והחמיא מאוד לדוד המלך: "בעבור היותו קודם שיחטא שמח, כי לא חטא מימיו, ע"כ טעם הָשִׁיבָה".

וְרוּחַ נְדִיבָה תִסְמְכֵנִי

נְדִיבָה

פירש רש"י (ור"י מטראני בעקבותיו): "לשון נדיבות[93] קצינות". לדבריהם, דוד המלך ביקש בחלק זה של הפסוק שלא יפסיד את מעמדו כמנהיג.

בביאור הביטוי "תִסְמְכֵנִי", ראב"ע הסביר: "תִסְמְכֵנִי קשורה עם רוּחַ נְדִיבָה, והטעם שתִסְמְכֵנִי רוּחַ נְדִיבָה להתנדב, עד אלמדה" (כמבואר בפסוק הבא). הרד"ק, לעומת זאת, ביאר: "וְרוּחַ נְדִיבָה תִסְמְכֵנִי, היא רוח הקודש שֶׁמְּנַדֶּבֶת דברי שיר ושבח לאל יתברך, והיא בעלת רצון טוב". עוד הפנה הרד"ק את הלומד ללשון הרמב"ם המוסיף פירוש בהלכות תשובה (ו, ד): "וכענין זה שואלין הצדיקים והנביאים בתפלתם מאת ה' לעזרם על האמת... וכן זה שאמר 'וְרוּחַ נְדִיבָה תִסְמְכֵנִי', כלומר תניח רוחי לעשות חפצך ואל יגרמו לי חטאי למונעני מתשובה, אלא תהיה הרשות בידי עד שאחזור ואבין ואדע דרך האמת".

אם כך, מצינו ארבעה פירושים לבקשת דוד: א. רש"י - דוד ביקש מהקב"ה שלא יפסיד את מעמדו כנדיב = כמנהיג וכמלך. ב. ראב"ע - דוד ביקש שהקב"ה יאפשר לו להמשיך להתנדב וללמד את עם ישראל את דרכי ה'. ג. רד"ק - דוד ביקש שרוח הקודש לא תעזוב אותו והוא יוכל להמשיך ולשורר באמצעותה. ד. רמב"ם - דוד ביקש שרוחו תהיה חפצה ודבוקה בה' כדי שיוכל לחזור בתשובה.

ביאור חז"ל לפסוקים אלו (ט-יד)

במסכת סנהדרין (קז ע"א) הסבירו חז"ל שדוד המלך נענש בסדרת עונשים שלא פורטה בספר שמואל, אבל נרמזה בצורה ברורה בספר תהילים בכלל ובפרקנו בפרט. וזו לשון הגמרא:

> אמר רב יהודה אמר רב: שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים[94] נִצְטָרַע דָּוִד, וְנִסְתַּלְּקָה הֵימֶנּוּ שְׁכִינָה, וּפֵירְשׁוּ מִמֶּנּוּ סַנְהֶדְרִין. נִצְטָרַע - דִּכְתִיב (תהילים מא, ט): "תְּחַטְּאֵנִי בְאֵזוֹב וְאֶטְהָר תְּכַבְּסֵנִי וּמִשֶּׁלֶג אַלְבִּין" (שהרי המצורע משתמש באזוב לטהרתו. גם לבן השלג מופיע בהקשר לצרעת בעניין המופתים שמשה קיבל ליד הסנה: "וְהִנֵּה יָדוֹ מְצֹרַעַת כַּשָּׁלֶג". שמות ד, ו. ועיינו גם בבמדבר יב, י). נִסְתַּלְּקָה הֵימֶנּוּ שְׁכִינָה - דִּכְתִיב (שם, יג-יד): ("אַל תַּשְׁלִיכֵנִי מִלְּפָנֶיךָ וְרוּחַ קָדְשְׁךָ אַל תִּקַּח מִמֶּנִּי) הָשִׁיבָה לִּי שְׂשׂוֹן יִשְׁעֶךָ וְרוּחַ נְדִיבָה תִסְמְכֵנִי". וּפֵירְשׁוּ מִמֶּנּוּ סַנְהֶדְרִין - דִּכְתִיב (שם קיט, עט): "יָשׁוּבוּ לִי יְרֵאֶיךָ וְיֹדְעֵי עֵדֹתֶיךָ".

המהר"ל בחידושי האגדות (שם) ביאר:

> פירוש נלקה בגופו ונסתלקה ממנו רוח הקודש השורה על האדם מלמעלה ופרשו ממנו סנהדרין שהם עיני העדה, וכאלו כלל ישראל היו פורשים ממנו. וזהו ענין נדוי עד שהיה בנדוי מלמעלה ולמטה ונלקה בגופו בעצמו ונלקה בכל, כי נלקה בגופו מה שנצטרע, ונלקה בנפשו מה שפירשה ממנו שכינה השורה על הנפש, ופירשו ממנו סנהדרין וזהו ענין שלישי שהוא בזיון אל חלק השכלי שהוא ראוי לכבוד, שפרשו ממנו סנהדרין המשכילים בחכמה וזהו גנאי ובזיון אל השכל והיה נדון בכל חלקיו והבן זה.

(טו) אֲלַמְּדָה פֹּשְׁעִים דְּרָכֶיךָ וְחַטָּאִים אֵלֶיךָ יָשׁוּבוּ:

רש"י (ורד"ק ור"י מטראני בעקבותיו) פירש: "וממני ילמדו וְיָשׁוּבוּ, אם יראו שתסלח לי". הוסיף המאירי: "כשיראו מחֻלָּתִי עם גודל החטא, לא יתיאש אחד מהם מן התשובה, ואם (ואפילו) הפליג למרוד".

ראב״ע הסביר שפסוקנו מקביל לפסוק ה ומשמש כ״תיקון״:

כִּי פְּשָׁעַי אֲנִי אֵדָע / אֲלַמְּדָה פֹּשְׁעִים דְּרָכֶיךָ
וְחַטָּאתִי נֶגְדִּי תָמִיד / וְחַטָּאִים אֵלֶיךָ יָשׁוּבוּ

(טז) הַצִּילֵנִי מִדָּמִים אֱלֹהִים אֱלֹהֵי תְּשׁוּעָתִי תְּרַנֵּן לְשׁוֹנִי צִדְקָתֶךָ:
הַצִּילֵנִי מִדָּמִים אֱלֹהִים
רש״י (ובעקבותיו ראב״ע, רד״ק ומאירי) פירש: ״שלא אמות בחרב, על עונשו של אוריה שהרגתי״[95], ואין להקשות מדוע נקט הכתוב לשון רבים, מפני ש׳דם׳ נאמר ״בלשון יחיד... ובלשון רבים״ (רד״ק). לעומתם, ר״י מטראני פירש דָּמִים = עוונות.

אֱלֹהִים אֱלֹהֵי תְּשׁוּעָתִי
פירש רד״ק: ״ואמר ׳אֱלֹהִים׳, כי אתה יכול ושופט על הכל, ובידך לשפוט ולמחול. ואקרא לך, אֱלֹהֵי תְּשׁוּעָתִי, שתושיעני מזה הדין״.

תְּרַנֵּן לְשׁוֹנִי צִדְקָתֶךָ
הקשה ראב״ע: כיצד יכול דוד להציע ״תְּרַנֵּן לְשׁוֹנִי צִדְקָתֶךָ״, אחרי שבתחילת הפסוק הודה בהריגת אוריה? - ותירץ: ״(דוד טען) כי אינו רוצח וחייב מיתה, כי הוא לא צוה להרוג אותו. רק מחשבתו רעה היתה, לשומו במקום הסכנה״[96]. רד״ק תירץ: ״תְּרַנֵּן לְשׁוֹנִי צִדְקָתֶךָ שתעשה לי, כשתמחול לי״, ובדומה לכך פירש גם ר״י מטראני: ״הצילני מעוונות ואז תרנן נפשי״.

(יז) אֲדֹנָי שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ:
פירש רש״י (ובעקבותיו ר״י מטראני): ״מחול לי, ויהי לי פתחון פה להגיד תְּהִלָּתֶךָ״. ראב״ע פירש: ״יי׳ תעזרני להגיד תְּהִלָּתֶךָ״, בלי קשר לקבלת המחילה, והוסיף על כך הרד״ק: ״אֲדֹנָי - אתה, שאתה אדון

על הכל, שְׂפָתַי תִּפְתָּח - כשתרנן לשוני צדקתך. רוצה לומר, שתשיב לי רוח הקודש, שיופיעו בלשונו דברי השיר כמו שהיה לו מתחילה. וזהו 'שְׂפָתַי תִּפְתָּח' - שיהא בדברי עזר אלהי, 'וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ' - כשיגיד פי תהלתך". רש"י שם את הדגש על הסליחה ואילו רד"ק שם את הדגש על חזרת רוח הקודש, המאירי הביא את שני הפירושים.

בשולי הדברים, נוסיף ונציין כבר עתה כי חכמים בחרו דווקא בפסוק זה כהקדמה לתפילת שמונה עשרה[97], ובסיכום הפרשה[98] נתייחס גם לעובדה זו.

(יח) כִּי לֹא תַחְפֹּץ זֶבַח וְאֶתֵּנָה עוֹלָה לֹא תִרְצֶה:

רש"י (ובעקבותיו ראב"ע) פירש את הפסוק כך שניתן לזהות בו גם הכרזה של דוד המלך: 'חטאתי במזיד'. וזו לשונו: "שאין זֶבַח חטאת בא על המזיד, שאם תַחְפֹּץ אתננו לך". כלומר, מכיוון שהחטא נעשה במזיד, אין לדוד אפשרות להקריב חטאת לכפרה, וזאת משום שקורבן חטאת בא רק על חטא בשוגג. הרד"ק הרחיב את פירוש רש"י וקישר את פסוקנו להלכות תשובה: "אם ידעתי שתַחְפֹּץ זֶבַח על העון אתן אותו. אבל ידעתי כי אתה רוצה יותר בלב נשבר, והנני שב בלב נשבר לפניך. ואע"פ שצוה האל בקרבנות עם הַוִּדּוּי והתשובה, לא צוה בקרבנות אלא על השוגג, אבל הוא מזיד היה, ואין בחטא המזיד קרבן, אלא התשובה בלב נשבר ונדכא (כמבואר בפסוק הבא-יט). ובחטא שבין אדם לחבירו - ההשלמה עמו. ועקר טעם הקרבנות, לא צוה האל עליהם אלא לשבר הלב ולבטל תאות הגוף מלִבו. ובשריפת האימורין דמיון ששורף גם כן התאוות הבהמיות. וצוה בחטא הנעשה בשוגג, כי האל הוא היודע הלבבות, אם הוא שוגג או מזיד, ולו מקריב הקרבן". מתוך דברי הרד"ק ברור שהוא רואה בפסוקים יח-יט מקשה אחת[99].

(יט) זִבְחֵי אֱלֹהִים רוּחַ נִשְׁבָּרָה לֵב נִשְׁבָּר וְנִדְכֶּה אֱלֹהִים לֹא תִבְזֶה:

ביאר ראב"ע: "חשובה היא התשובה כזִבְחֵי אֱלֹהִים. והתשובה היא לֵב נִשְׁבָּר וְנִדְכֶּה". בהמשך לפירושו על הפסוק הקודם, הרד"ק הוסיף: "הזבחים שהוא רוצה הוא רוּחַ נִשְׁבָּרָה ולֵב נִשְׁבָּר. לֹא תִבְזֶה - והזבח

אתה בוזה כאשר אין הלב נשבר, והלֵב נִשְׁבָּר לֹא תִבְזֶה - אע"פ שאין עמו זבח". לדברי שניהם, פסוק זה מגדיר מהי התשובה הרצויה. לעומתם, ר"י מטראני פירש את הפסוק כתפילה: "לֵב נִשְׁבָּר וְנִדְכֶּה שיש לי, אֱלֹהִים לֹא תִבְזֶה".

(כ) הֵיטִיבָה בִרְצוֹנְךָ אֶת צִיּוֹן תִּבְנֶה חוֹמוֹת יְרוּשָׁלָ‍ִם:
פירש רש"י (בעקבות המדרש[100]): "הַיטִיבָה[101] - לבנות בית מקדשך בתוכה בימי שלמה בני". לפי רש"י קצת קשה: כיצד ידע דוד כבר אז ששלמה יהיה הבן שישב על כסאו? - וצריך לומר שתפילתו של דוד הייתה בתחילה כללית, על בנה של בת שבע, ורק לאחר מכן התברר שהכוונה היא דווקא לשלמה.

ראב"ע הביא: "אמר אחד מחכמי ספרד כי אלה השנַים פסוקים הוסיפם אחד מהחסידים שהיה בבבל, שהיה מתנפל לפני השם ומתפלל המזמור הזה. והצריכו לדבר זה, בעבור שלא נודע כי צִיּוֹן הוא המקום הנבחר, רק בעת זקנות דוד"[102]. אומנם, לדעתו, "גם נכון הוא שנאמר ברוח הקודש". וכן דעת שלומי אמוני ישראל, כמבואר בדברי הרד"ק: "בשני הפסוקים האלה האחרונים נראה, ששבה אליו רוח הקודש בעודו מתפלל בזה המזמור, שאמר (בפסוק יד) 'הָשִׁיבָה לִּי שְׂשׂוֹן יִשְׁעֶךָ' וגו'. וכן היה, ששבה לו, כי אלו הפסוקים הם נבואה עתידה. כי ראה ברוח הקודש שעתיד בית המקדש להחרב, ראשון ושני, על העוונות, ואע"פ שהיו מקריבים קרבן תמיד. כיון שהיו מעשיהם רעים בָּזָה האל הקרבנות והחריב המקדש. ובימות המשיח יהיו הקרבנות רצויים, שיהיו כל ישראל בלב אחד לעבוד את יי'. לפיכך אמר: 'הֵיטִיבָה בִרְצוֹנְךָ אֶת צִיּוֹן' וגו'".

(כא) אָז תַּחְפֹּץ זִבְחֵי צֶדֶק עוֹלָה וְכָלִיל אָז יַעֲלוּ עַל מִזְבַּחֲךָ פָּרִים:

זִבְחֵי צֶדֶק עוֹלָה וְכָלִיל

פירש ראב"ע: "'אָז'. 'זִבְחֵי צֶדֶק' - הם השלמים (ויקרא פרק ג),

ו'עוֹלָה' - היא עולת תמיד ומוספים (במדבר פרקים כ-כט), 'וְכָלִיל' - מנחת כהן" (ויקרא ו, יב-טז)".

אָז תַּחְפֹּץ זִבְחֵי צֶדֶק ... אָז יַעֲלוּ עַל מִזְבַּחֲךָ פָּרִים

הרד"ק המשיך לפרש באותו כיוון: "'אָז תַּחְפֹּץ' - כי אותם הזבחים יהיו זִבְחֵי צֶדֶק. והראשונים - זבחי שוא, כמו שאמר (ישעיהו א, יג): 'לֹא תוֹסִיפוּ הָבִיא מִנְחַת שָׁוְא קְטֹרֶת תּוֹעֵבָה הִיא לִי' וגו', אבל בימות המשיח יחפוץ הזבחים, שיהיו זִבְחֵי צֶדֶק. 'עוֹלָה וְכָלִיל' - הוא כפל דבר, כי העוֹלָה היתה כָּלִיל". עוד הביא הרד"ק: "או אמר 'כָּלִיל' על מנחת כהן שהיתה כָּלִיל (כראב"ע). וְזָבַר 'פָּרִים' - על החטאת והשלמים, וְזָבַר 'פָּרִים' והוא הדין לכבשים, אלא זָבַר הגדול שבמין הקרבנות"[103].

סיכום פרק נא בתהילים

פרק נפלא זה מגשר על הפער שיצרה הפרשייה הסתומה המופיעה באמצע פסוק יג של פרקנו. פרק זה מכיל את כל שלושת המרכיבים של כל הליך תשובה: הכרה בחטא, חרטה וקבלה לעתיד, ואין בדברי דוד כל ניסיון הצטדקות או ניסיון, אפילו חלקי, להאשים אנשים אחרים. גם הראשונים שפירשו את הפסוקים לא ניסו להמעיט בחומרת מעשיו של דוד המלך, מחבר הפרק, נעים זמירות ישראל. אדרבה, ראינו כי גם חז"ל הכניסו לתוך הפסוקים מסקנות ברורות ותשובה חד-משמעית לשאלה כיצד הגיבו לחטא חכמי התורה בדורו של דוד המלך ומה היו ההשלכות הרוחניות והגופניות של הנפילה.

אכן, בעקבות כך חוזרת ועולה במלוא עוצמתה השאלה כיצד יש לגשר בין פשט הפסוקים ובין הקביעה החז"לית, שאומצה כאמור בידי רבים מן הפרשנים, ש"כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה". נבאר עתה את המשך הפרק, ובסיומו[104] נביא את הצעתנו לביאור כל הפרשייה.

חזרתה בתשובה של בת שבע

לעיל[105] הבאנו את הדעות השונות בעניין השאלה האם בת שבע שיתפה פעולה עם דוד ואם אכן גם היא שילמה ארבעתים את השה. לפי הדעות שהיא אכן חטאה, ננסה להציע היכן מופיעה חזרתה בתשובה. הבאנו לעיל כי עיון ברשימות היחס של בני דוד בספר דברי הימים, מגלה פרטים נוספים שאינם מופיעים בספר שמואל. וה לשון הכתוב:

"וְאֵלֶּה הָיוּ בְּנֵי דָוִיד אֲשֶׁר נוֹלַד לוֹ ... וְאֵלֶּה נוֹלְדוּ לוֹ בִּירוּשָׁלָיִם שִׁמְעָא וְשׁוֹבָב וְנָתָן וּשְׁלֹמֹה אַרְבָּעָה לְבַת שׁוּעַ בַּת עַמִּיאֵל" (דברי הימים א ג, א וה).

לפי זה, שלמה היה בנה הקטן והחמישי (שהרי הבן הראשון נפטר מיד לאחר הלידה ולא נקרא בשם) של בת שוע בת עמיאל היא בת שבע בת אליעם.

שמות בניה של בת שבע רומזים להליך החזרה בתשובה שדוד ובת שבע עברו:

הראשון שקיבל שם היה שִׁמְעָא שמשמעותו הקשבתי ושמעתי את תוכחת הנביא נתן.

שׁוֹבָב – שם זה קשור בטבורו לענייני חזרה תשובה כלשון הגמרא "שובב – ששיבב את יצרו" (סוטה יב ע"א) כך הבינו גם מחברי הסליחות לצום גדליה (עיינו גם ירמיהו ג' יב ועוד).

קריאת הבן הרביעי בשם נָתָן משמעותו הכרזה: הנביא נתן למרות ואולי בגלל התוכחה שלך, אנו לאות הערכה, קוראים לבננו בשמך.

לפי זה, שמות בניה של בת שבע = בת שוע, מבטאים תהליך של חשבון נפש עמוק וארוך שהוא תנאי ראשון לחזרה מלאה בתשובה.

המשך ביאור פרק יב

הקטנת העונש

נבאר עתה את חציו השני של פסוק יג.

(יג) וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד גַּם ה' הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת:

וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד גַּם ה' הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ

הרד"ק פירש: "'גַּם' - לרבות על וידויו, כלומר: כמו שאתה מתודה, כן הוא (הקב"ה) גַּם כן קבל תשובתך והתודותיך". לפי דבריו, הביטוי "גַּם" מתייחס אל הווידוי של דוד כפי שהוא מופיע בקצרה בחצי הראשון של הפסוק ובפירוט רב בפרק נא בתהילים, כפי שראינו. גם ראב"ע (תהילים נא, ב[106]) הסביר בכיוון זה: "בהתנבאות נתן על דוד ואמר לו: 'גַּם ה' הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת', כי מלת גַּם תורה כי כבר עשה תשובה, על כן אמר לו: הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ".

לא תָמוּת

לכאורה קשה, שהרי כל אדם סופו לעפר! - ולכן הסביר הרד"ק: "ואף על פי שאתה חייב מיתה, האל קבל התודותיך ותשובותיך ולֹא תָמוּת עתה[107]. כלומר: לא תמות מות רשעים, שתרד נפשך בגיהנם כמשפט החוטאים, אבל תענש בעולם הזה בעון הזה. כי עונש הבעילה - 'וְשָׁכַב את נָשֶׁיךָ' (על פי: לעיל, יא), ובכלל הזה הוא המרד שמרד בו אבשלום, כי לא יוכל שישכב עם נשיו אם לא מרד בו בתחלה. ועונש ההריגה - 'לֹא תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד עוֹלָם' (לעיל, י). ועוד זה 'הַבֵּן הַיִּלּוֹד לְךָ, שנולד בעון מוֹת יָמוּת' (לקמן, יד)".

אומנם, אפשר להסביר בפשטות: לא תמות - מיד[108], כפי שחרצת אתה את דינך, או לא תמות בידו של מי שישכב עם נשיך, שהרי מנהג העולם היה שהמנצח הורג את המלך הקודם ואז מספח את נשי המנוצח להרמונו.

(יד) אֶפֶס כִּי נִאֵץ נִאַצְתָּ אֶת אֹיְבֵי ה' בַּדָּבָר הַזֶּה גַּם הַבֵּן הַיִּלּוֹד לְךָ מוֹת יָמוּת:

אֶפֶס כִּי נִאֵץ נִאַצְתָּ אֶת אֹיְבֵי ה'

יונתן תירגם (ובעקבותיו רש"י ורד"ק): "בְּרַם אֲרֵי מִפְּתָם פְּתַחְתָּא פּוּמָא

דְּסָנְאֵי עַמָּא דַיָי בְּפִתְגָמָא הָדֵין". כלומר, אתה דוד גרמת במעשיך לשונאי עמו של הקב"ה לנאץ ולקלל. מעין זה פירש ר"י קרא: "כינוי הוא, כלומר: כי שמחת את אויבי יי׳, הם האומות, שיאמרו מעתה 'אֵין יְשׁוּעָתָה לוֹ בֵּאלֹהִים סֶלָה׳ (תהילים ג, ג). אדם ששבה את הכבשה והרג את הרועה, והפיל את ישראל לחרב, יש לו תשובה עולמית? אתמהא!" רש"י (ובעקבותיו רד"ק) פירש בדרך נוספת: "כנוי הוא זה דרך כבוד למעלה". כלומר, דוד גרם במעשיו לחילול השם נורא, המכונה בפסוק נאצה.

כמובא לעיל, יונתן תירגם "אֶפֶס" - "בְּרַם", כלומר, הגם שלא תמות אתה, תיענש במות ילדך. נביא גם את דברי אברבנאל שפירש בכיוון שונה: "ויותר נכון אצלי שנאמר שראוי לאדם שיהיה נאה דורש ונאה מקיים, ודבר רע ומר הוא מאד שהאדם יחטא בדבר מרבה להוכיח עליו על אחרים, ולכן אמר נתן אל דוד, ה׳ הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ שלֹא תָמוּת, אֶפֶס, רוצה לומר עם היות שנֵאץ נִאַצְתָּ, והיית בימים הראשונים מוכיח בשער ומחרף ומגדף ומנאץ את אויבי יי׳, לפי שיקחו נשי רעיהם, והם האנשים הפושעים העושים כדומה לדבר הזה אשר אתה עשית... ולכן אמר לו הנביא אם אתה היית מנאץ ומחרף אחרים וקורא אותם אויבי יי׳ לפי שיקחו נשי רעיהם וישכבו אותם, או להיותם שופכי דמים, היה ראוי שימיתך האל יתברך על היותך נכשל בדבר ההוא עצמו אשר נאצת את אחרים עליו, ועם כל זה רחם עליך והעביר את חטאתך שלא תמות".

גַּם הַבֵּן הַיִלוֹד לְךָ מוֹת יָמוּת

חטאו של דוד נמחל, ואף על פי כן הסביר אברבנאל : "ואמר נתן שגם כן נגזר בכלל העונשים שהבן הנולד לדוד מבת שבע ימות, והיתה הסבה בזה לפי שנעשה בעון ונתעברה אמו ממנו בימי אוריה ובחטא יחמתהו אמו[109], ולכן לא היה ראוי שיחיה".

מות הילד ותגובת דוד

(טו) וַיֵּלֶךְ נָתָן אֶל בֵּיתוֹ וַיִּגֹּף ה׳ אֶת הַיֶּלֶד אֲשֶׁר יָלְדָה אֵשֶׁת אוּרִיָּה לְדָוִד וַיֵּאָנַשׁ:
(טז) וַיְבַקֵּשׁ דָּוִד אֶת הָאֱלֹהִים בְּעַד הַנָּעַר וַיָּצָם דָּוִד צוֹם וּבָא וְלָן וְשָׁכַב אָרְצָה:
(יז) וַיָּקֻמוּ זִקְנֵי בֵיתוֹ עָלָיו לַהֲקִימוֹ מִן הָאָרֶץ וְלֹא אָבָה וְלֹא בָרָא אִתָּם לָחֶם:
(יח) וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיָּמָת הַיָּלֶד וַיִּרְאוּ עַבְדֵי דָוִד לְהַגִּיד לוֹ כִּי מֵת הַיֶּלֶד כִּי אָמְרוּ הִנֵּה בְהִיוֹת הַיֶּלֶד חַי דִּבַּרְנוּ אֵלָיו וְלֹא שָׁמַע בְּקוֹלֵנוּ וְאֵיךְ נֹאמַר אֵלָיו מֵת הַיֶּלֶד וְעָשָׂה רָעָה:
(יט) וַיַּרְא דָּוִד כִּי עֲבָדָיו מִתְלַחֲשִׁים וַיָּבֶן דָּוִד כִּי מֵת הַיָּלֶד וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל עֲבָדָיו הֲמֵת הַיֶּלֶד וַיֹּאמְרוּ מֵת:
(כ) וַיָּקָם דָּוִד מֵהָאָרֶץ וַיִּרְחַץ וַיָּסָךְ וַיְחַלֵּף שִׂמְלֹתָיו וַיָּבֹא בֵּית ה׳ וַיִּשְׁתָּחוּ וַיָּבֹא אֶל בֵּיתוֹ וַיִּשְׁאַל וַיָּשִׂימוּ לוֹ לֶחֶם וַיֹּאכַל:
(כא) וַיֹּאמְרוּ עֲבָדָיו אֵלָיו מָה הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָה בַּעֲבוּר הַיֶּלֶד חַי צַמְתָּ וַתֵּבְךְּ וְכַאֲשֶׁר מֵת הַיֶּלֶד קַמְתָּ וַתֹּאכַל לָחֶם:
(כב) וַיֹּאמֶר בְּעוֹד הַיֶּלֶד חַי צַמְתִּי וָאֶבְכֶּה כִּי אָמַרְתִּי מִי יוֹדֵעַ וְחַנַּנִי[110] ה׳ וְחַי הַיָּלֶד:
(כג) וְעַתָּה מֵת לָמָּה זֶּה אֲנִי צָם הַאוּכַל לַהֲשִׁיבוֹ עוֹד אֲנִי הֹלֵךְ אֵלָיו וְהוּא לֹא יָשׁוּב אֵלָי:

(טו) וַיֵּלֶךְ נָתָן אֶל בֵּיתוֹ וַיִּגֹּף ה׳ אֶת הַיֶּלֶד אֲשֶׁר יָלְדָה אֵשֶׁת אוּרִיָּה לְדָוִד וַיֵּאָנַשׁ:

וַיֵּלֶךְ נָתָן אֶל בֵּיתוֹ וַיִּגֹּף ה׳ אֶת הַיֶּלֶד

את אזכור הליכת נתן לביתו ניתן להסביר בשתי דרכים, וכמו שפירש הרד״ק: ״להודיע שנפרד ממנו תכף שאמר לו הנבואה, ולא חלק

לו כבוד להאריך ולשבת עמו, כדי להראותו כי כעוס היה עליו״, או: ״פירושו: תכף שהלך נתן אל ביתו וַיִּגֹּף ה׳ אֶת הַיֶּלֶד״, וכן ביאר אברבנאל והוסיף שבכך ״התחילה להתקיים הגזירה האלהית, וראשונה בילד״.

אֲשֶׁר יָלְדָה אֵשֶׁת אוּרִיָּה לְדָוִד

הכתוב ממשיך לכנות את בת שבע בכינוי זה, ״אֵשֶׁת אוּרִיָּה״, גם קרוב לשנה לאחר מות אוריה, וביקורת זו על דוד מצטרפת לקודמותיה[111].

וַיֵּאָנַשׁ

יונתן תירגם: ״וְאִטְעַן״, כמו ״מְטַעֲנֵי חרב״ (ישעיהו יד, יט), כלומר: פגועי-פצועי חרב[112]. גם רש״י פירש: ״לשון חולי״, והוסיפו הרד״ק (והרלב״ג): ״חלה חולי כבד, כמו אנושה מכתך״[113], ואברבנאל ביאר: ״כלומר: שבאו לו כאבים״.

(טז) וַיְבַקֵּשׁ דָּוִד אֶת הָאֱלֹהִים בְּעַד הַנָּעַר וַיָּצָם דָּוִד צוֹם וּבָא וְלָן וְשָׁכַב אָרְצָה:

וַיְבַקֵּשׁ דָּוִד אֶת הָאֱלֹהִים בְּעַד הַנָּעַר[114]

יונתן תירגם: ״וּבְעָא דָוִד רַחֲמִין מִן קֳדָם יְיָ עַל רַבְיָא״. כלומר, דוד ביקש רחמים מלפני ה׳ על בנו. הוסיף הרד״ק: ״אע״פ שהנביא אמר לו ׳מוֹת יָמוּת׳ (לעיל, יד) התפלל בעדו, כמו שאמר ׳מִי יוֹדֵעַ וְחַנַּנִי ה׳ וְחִי הַיֶּלֶד׳ (לקמן, כב). ואף על פי שהיה עונש עונו, הרי עונשו עונש גדול, באמרו לו ׳וְשָׁכַב עִם נָשֶׁיךָ׳ (לעיל, יא) ו׳לֹא תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ׳ (לעיל, י), והתפלל לאל שיעביר ממנו עונש הילד״.

וּבָא וְלָן וְשָׁכַב אָרְצָה

פירש רש״י: ״וּבָא הבית וְלָן בלילה שוכב לארץ״. הרד״ק, לעומתו, ביאר: ״וּבָא מבית יי׳[115] שהיה שם כל היום צם ומתפלל. וכשבא

לביתו לָן בלא אכילה וְשָׁכַב אָרְצָה".

(יז) וַיָּקֻמוּ זִקְנֵי בֵיתוֹ עָלָיו לַהֲקִימוֹ מִן הָאָרֶץ וְלֹא אָבָה וְלֹא בָרָא אִתָּם לָחֶם:

וַיָּקֻמוּ זִקְנֵי בֵיתוֹ עָלָיו

הביטוי "עָלָיו" המופיע בפסוקנו יכול להתפרש כמשמעות הביטוי "מִמַּעַל" בפסוק "שָׂרָפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ" (ישעיהו ו, ב), שמשמעו לשרתו (תרגום ורש"י שם), או לצדו (רד"ק שם).

וְלֹא בָרָא אִתָּם לָחֶם

רש"י פירש: "לשון אכילה[116], וכן 'וְאֶבְרֶה מִיָּדָהּ' (שמו"ב יג, ו)". רד"ק ביאר: "ולא אכל אפילו אכילה מועטת, כי הבריה אכילה מועטת".

לָחֶם

רש"י (ויקרא כא, יז) פירש ש"כל סעודה קרויה לחם", וייתכן כאן לפרשו כפשוטו, כלחם ממש, ואפשר גם להציע כי כל לחם פירושו "בשר", כמשמעו בשפה הערבית וכמו שמשתמע מפסוקים רבים[117].

(יח) וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי[118] 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:
עבדיו של דוד חששו מאוד מתגובתו לבשורת מות הילד, וכמו שהסביר הרד"ק, שמא "ועשה רעה בגופו".

(יט) וַיִּרְא דָּוִד כִּי עֲבָדָיו מִתְלַחֲשִׁים וַיָּבֶן דָּוִד כִּי מֵת הַיֶּלֶד וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל עֲבָדָיו הֲמֵת הַיֶּלֶד וַיֹּאמְרוּ מֵת:

(כ) וַיָּקָם דָּוִד מֵהָאָרֶץ וַיִּרְחַץ וַיָּסָךְ וַיַּחֲלֵף שִׂמְלֹתָיו[119] וַיָּבֹא בֵּית ה׳[120] וַיִּשְׁתָּחוּ וַיָּבֹא אֶל בֵּיתוֹ וַיִּשְׁאַל וַיָּשִׂימוּ לוֹ לֶחֶם וַיֹּאכַל:

וַיִּרְחַץ וַיָּסָךְ וַיַּחֲלֵף שִׂמְלֹתָיו

הראשונים הקשו: כיצד עשה כל זאת - רחץ, סך והחליף שמלותיו - בזמן האבל? - ותירץ הרד״ק: ״יש לפרש כי קודם קבורה עשה כן, שלא נתחייב עדיין באבילות. ובעבור שהיה רוצה לבא בֵּית ה׳ להשתחוות ולהודות על הרעה, רחץ וסך וחלף שמלותיו. שחייב אדם לברך על הרעה להודות את יי׳ ולקבל בשמחה, כשם שהוא מברך על הטובה, שנאמר ׳חֶסֶד וּמִשְׁפָּט אָשִׁירָה׳ (תהילים קא, א): אם חסד - אשירה, אם משפט - אשירה. וכתיב ׳כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם יי׳ אֶקְרָא׳ (תהילים קטז, יג), ׳צָרָה וְיָגוֹן אֶמְצָא: וּבְשֵׁם יי׳ אֶקְרָא׳ (תהילים קטז, ג–ד)״ (ועיינו בברכות ס ע״ב). הרד״ק הוסיף גם כי ״ולא נוכל לפרש כי הרחיצה והסיכה לא היתה ביום המיתה אלא עד הלילה שאחריו, שאין חייב באבילות מן התורה אלא יום מיתה לבד״, וזאת משום שמלשון הפסוק מוכח כי כל הפעולות נעשו מיד לאחר בשורת המיתה, ״שהרי אומר ׳וַיָּקָם דָּוִד מֵהָאָרֶץ וַיִּרְחַץ וַיָּסָךְ׳״[121].

לכן הציע הרד״ק, והסכים עמו אברבנאל, כי ״ויש לפרש עוד כי לא נתחייב דוד באבילות מן התורה כי תוך שלשים יום ללידתו מת הילד והוא ספק נפל אם נולד לשמנה[122] וזהו שאמר ׳וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיָּמָת הַיָּלֶד׳ פירוש שביעי ללידתו כי אם נפרש לחליו רחוק הוא שצם דוד שבעת ימים ושכב ארצה. אלא שביעי ללידתו היה ולא היה חייב באבלות אם לא היה יודע בו שכלו לו חדשיו. לפיכך לא היה חייב באבילות וכששמע שמת הילד רחץ וסך ובא בית יי׳ כדי להודות ולהשתחוות״[123].

(כא) וַיֹּאמְרוּ עֲבָדָיו אֵלָיו מָה הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָה בַּעֲבוּר הַיֶּלֶד חַי צַמְתָּ וַתֵּבְךְּ וְכַאֲשֶׁר מֵת הַיֶּלֶד קַמְתָּ וַתֹּאכַל לָחֶם:

בַּעֲבוּר הַיֶּלֶד חַי צַמְתָּ וַתֵּבְךְ

יונתן תירגם: "עַד דְּרַבְיָא קַיָם צַמְתָּא וּבְכֵית", כלומר, "בעבור" במשמעות של "כל עוד". הרד"ק הציע: "ויש לפרשו כמשמעו בַּעֲבוּר הַיֶּלֶד כשהיה חַי צַמְתָּ", כלומר, בשביל הילד החי.

(כב) וַיֹּאמֶר בְּעוֹד הַיֶּלֶד חַי צַמְתִּי וָאֶבְכֶּה כִּי אָמַרְתִּי מִי יוֹדֵעַ וְחַנַּנִי[124] ה' וְחַי הַיָּלֶד:
(כג) וְעַתָּה מֵת לָמָּה זֶּה אֲנִי צָם הַאוּכַל לַהֲשִׁיבוֹ עוֹד אֲנִי הֹלֵךְ אֵלָיו וְהוּא לֹא יָשׁוּב אֵלָי:

הרד"ק הסביר שיש שתי סיבות לכך שדוד צם ובכה לפני מות הילד ולא אחרי מותו:

א. "צומי ובכיתי לא היה אלא דרך תפילה, כמו שמתפלל אדם על החולה. אבל אחר שמת למה אצום עליו וכי אתפלל על מת שיחיה".

ב. "וגם הילד איננו כדאי לבכות עליו אחר שמת כמו שבוכים על המתים, כי קטן הוא לא בן דעת, שיבכה אדם על אבידתו".

ואם ישאל השואל: מדוע בכה דוד על מות בניו האחרים? - משיב הרד"ק: "כי הנה דוד בכה על אמנון ועל אבשלום, ולא היתה בכיתו להשיבם, אלא דרך צער ואבל", וזאת מכיוון שהיו כבר גדולים וראויים לאבל, בניגוד לבנו מבת שבע.

אברבנאל סיכם: "רוצה לומר שההשתדלות ראוי שתעשה על הדברים האפשריים לא על הנמנעים".

הולדת שלמה-ידידיה

(כד) וַיְנַחֵם דָּוִד אֵת בַּת שֶׁבַע אִשְׁתּוֹ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא[125] אֶת שְׁמוֹ שְׁלֹמֹה וַה' אֲהֵבוֹ:
(כה) וַיִּשְׁלַח בְּיַד נָתָן הַנָּבִיא וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יְדִידְיָה בַּעֲבוּר ה': פ

וַיְנַחֵם דָּוִד אֵת בַּת שֶׁבַע אִשְׁתּוֹ

מות הילד בוודאי פגע קשה גם בבת שבע, שראתה אף היא בכך איתות של ביקורת משמיים. משום כך, חובתו של דוד לדאוג לניחומה הייתה כפולה ומכופלת. נעיר שבפסוקנו נמצאת הפעם הראשונה והיחידה בכל התנ״ך שבה הכתוב משתמש בלשון ״בַּת שֶׁבַע **אִשְׁתּוֹ**״. ההשוואה ללשון המופיעה לעיל, ״אֲשֶׁר יָלְדָה **אֵשֶׁת אוּרִיָּה** לְדָוִד״ (פסוק טו), מדגישה ביטוי זה עוד יותר (רד״ק)[126].

וַיָּבֹא אֵלֶיהָ וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ

הרד״ק הסביר את כפל הלשון: ״להודיע כי לא נתעברה בביאה ראשונה״[127]. את מצוקתה הסביר הרד״ק באמצעות המדרש הבא: ״׳וַיָּבֹא אֵלֶיהָ׳ - בא אליה בטענה, כי היתה נמנעת מלהזקק לו. אמרה לו: הילד מת מפני העון, אפילו יהיה לי בן שלקיימא ממך, יבוזו אחיו אותו מפני שבאת אלי בעון מתחילה! אמר לה דוד: האל מחל לי העון, והבן שיהיה לי ראשון ממך ימלוך אחרי, כי כן שלח לי האל על יד נביא (כמבואר בפסוק הבא). ונשבע לה[128], וזהו שאמרה לו בת שבע ׳הֲלֹא אַתָּה אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲמָתְךָ לֵאמֹר כִּי שְׁלֹמֹה בְּנֵךְ יִמְלֹךְ אַחֲרָי׳ (מל״א א, יז)״.

וַתִּקְרָא[129] אֶת שְׁמוֹ שְׁלֹמֹה וַה׳ אֲהֵבוֹ

(כה) וַיִּשְׁלַח בְּיַד נָתָן הַנָּבִיא וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יְדִידְיָהּ בַּעֲבוּר ה׳: פ

ר״י קרא מפרש כל פסוק בנפרד. את החצי השני של פסוק כד הוא מפרש כך: ״׳ויקרא[130] אֶת שְׁמוֹ שְׁלֹמֹה׳ - על שם כי שלום ושקט יהיה בימיו, וכן בדברי הימים הוא אומר ׳שְׁלֹמֹה יִהְיֶה שְׁמוֹ, כִּי שָׁלוֹם׳ יהיה ׳בְּיָמָיו׳ (דהי״א כב, ח-ט)״. את פסוק כה הוא מפרש כך: ״׳וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יְדִידְיָהּ׳ - בשביל שהיה אוהבו הקב״ה. ומנין אתה יודע כי ׳ה׳ אֲהֵבוֹ׳ (לעיל, כד)? - לפי ששלח בְּיַד נָתָן הַנָּבִיא וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יְדִידְיָהּ כלומר: אהוב יה״[131].

לעומתו, הרד״ק פירש את שני הפסוקים כאחד. נצטט את דבריו

ונוסיף הסבר: "הכתוב אומר כי הקדוש ברוך הוא קרא אותו שְׁלֹמֹה כמו שאומר בדברי הימים, שאמר דוד 'וַיְהִי עָלַי דְּבַר יי'...' וגו' 'כִּי שְׁלֹמֹה יִהְיֶה שְׁמוֹ וְשָׁלוֹם וָשֶׁקֶט אֶתֵּן עַל יִשְׂרָאֵל בְּיָמָיו' (דהי"א כב, ח–ט). לפיכך אמר 'וַה' אֲהֵבוֹ', כמו שאמר 'הוא יהיה לי לבן ואני אהיה לו לאב[132]' (שם, י). וקרי 'וַתִּקְרָא' - בת שבע קראה שְׁמוֹ שְׁלֹמֹה, כמו שאמר לה דוד בשם הנביא. וטעם וַיִּשְׁלַח בְּיַד נָתָן למעלה ממנו: למה קראה שמו שלמה? כי כן שלח האל ביד הנביא. וכמו וי"ו 'וַיִּשְׁלַח' זו, 'הֵן אַתָּה קָצַפְתָּ וַנֶּחֱטָא' (ישעיהו סד, ד) למה קצפת? בעבור כי חטאנו. ומה שאמר 'וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יְדִידְיָהּ' - דוד קרא שמו 'יְדִידְיָהּ' מעצמו, לפי שאמר לו הנביא כי ה' אֲהֵבוֹ, קרא הוא אֶת שְׁמוֹ יְדִידְיָהּ. זהו 'בַּעֲבוּר ה'' - בעבור כי ה' אֲהֵבוֹ". לפירושו, בת שבע קראה לבנה שלמה בעקבות נבואתו של נתן, שבה נאמר כי הקב"ה קרא לו כך על שם השלום והשקט שיהיה בימיו ויחסי האב והבן שיהיו בין שלמה והקב"ה; את השם ידידיה נתן דוד בעצמו, אחרי שהבין מנבואת נתן כי הקב"ה אוהב את בנו. ה"וַיִּקְרָא" המופיע בכתיב של פסוק כד מתייחס אל הקב"ה, ולעומתו ה"וַיִּקְרָא" המופיע בפסוק כה מתייחס אל דוד המלך.

הרלב"ג סיכם את הפרשייה במילים הבאות: "ראוי שיתבאר לך מזה שדוד לא חטא למפרע בענין אשת איש, אחר שמת בעלה, כי ההולך למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו, ואחר שמת במלחמה נתבאר הענין, למפרע, שלא היתה אשת אוריה כשבא עליה דוד. שאם לא היה הענין כן, איך לא צוהו הש"י ע"י נביאו שיעזבה? כי האשה המזנה אסורה לבעל ואסורה לבועל, כמו שנתבאר בענין הסוטה (משנה סוטה ה, א). ואיך אהב השם יתברך את הילד, ורצה שתהיה ממנו הממלכה? אבל על כל פנים ראוי שנאמין כי לא חטא דוד בבעילת בת שבע, אחר שכבר נהרג אוריה בדבר המלחמה. והנה לולי מהר דוד, הנה היתה לו בת שבע לאשה, אחר שאנחנו רואים שכבר רצה השם יתברך שתהיה ממנה הממלכה, אשר נשבע השם שתהיה לדוד. ולזה אמרו (סנהדרין קז ע"א) ראויה היתה בת שבע לדוד אלא שאכלה[133] פגה"[134].

כיבוש רבת עמון והכנעת העמונים

(כו) וַיִּלָּחֶם יוֹאָב בְּרַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּלְכֹּד אֶת עִיר הַמְּלוּכָה:
(כז) וַיִּשְׁלַח יוֹאָב מַלְאָכִים אֶל דָּוִד וַיֹּאמֶר נִלְחַמְתִּי בְרַבָּה גַּם לָכַדְתִּי אֶת עִיר הַמָּיִם:
(כח) וְעַתָּה אֱסֹף אֶת יֶתֶר הָעָם וַחֲנֵה עַל הָעִיר וְלָכְדָהּ פֶּן אָלְכֹּד אֲנִי אֶת הָעִיר וְנִקְרָא שְׁמִי עָלֶיהָ:
(כט) וַיֶּאֱסֹף דָּוִד אֶת כָּל הָעָם וַיֵּלֶךְ רַבָּתָה וַיִּלָּחֶם בָּהּ וַיִּלְכְּדָהּ:
(ל) וַיִּקַּח אֶת עֲטֶרֶת מַלְכָּם מֵעַל רֹאשׁוֹ וּמִשְׁקָלָהּ כִּכַּר זָהָב וְאֶבֶן יְקָרָה וַתְּהִי עַל רֹאשׁ דָּוִד וְשָׁלַל הָעִיר הוֹצִיא הַרְבֵּה מְאֹד:
(לא) וְאֶת הָעָם אֲשֶׁר בָּהּ הוֹצִיא וַיָּשֶׂם בַּמְּגֵרָה וּבַחֲרִיצֵי הַבַּרְזֶל וּבְמַגְזֵרֹת הַבַּרְזֶל וְהֶעֱבִיר אוֹתָם בַּמַּלְבֵּן[135] וְכֵן יַעֲשֶׂה לְכֹל עָרֵי בְנֵי עַמּוֹן וַיָּשָׁב דָּוִד וְכָל הָעָם יְרוּשָׁלָ‍ִם: פ

לפסוקים אלו פרשייה מקבילה בדברי הימים א׳, פרק כ:
(א) וַיְהִי לְעֵת תְּשׁוּבַת הַשָּׁנָה לְעֵת צֵאת הַמְּלָכִים וַיְנַהֵג יוֹאָב אֶת חֵיל הַצָּבָא וַיַּשְׁחֵת אֶת אֶרֶץ בְּנֵי עַמּוֹן וַיָּבֹא וַיָּצַר אֶת רַבָּה וְדָוִיד יֹשֵׁב בִּירוּשָׁלָ‍ִם וַיַּךְ יוֹאָב אֶת רַבָּה וַיֶּהֶרְסָהָ:
(ב) וַיִּקַּח דָּוִיד אֶת עֲטֶרֶת מַלְכָּם מֵעַל רֹאשׁוֹ וַיִּמְצָאָהּ מִשְׁקַל כִּכַּר זָהָב וּבָהּ אֶבֶן יְקָרָה וַתְּהִי עַל רֹאשׁ דָּוִיד וּשְׁלַל הָעִיר הוֹצִיא הַרְבֵּה מְאֹד:
(ג) וְאֶת הָעָם אֲשֶׁר בָּהּ הוֹצִיא וַיָּשֵׂר בַּמְּגֵרָה וּבַחֲרִיצֵי הַבַּרְזֶל וּבַמְּגֵרוֹת וְכֵן יַעֲשֶׂה דָוִיד לְכֹל עָרֵי בְנֵי עַמּוֹן וַיָּשָׁב דָּוִיד וְכָל הָעָם יְרוּשָׁלָ‍ִם: פ

נתחיל בפירוש הפסוקים בפרקנו, ונשווה אותם לפרשייה המקבילה במידת הצורך.

(כו) וַיִּלָּחֶם יוֹאָב בְּרַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּלְכֹּד אֶת עִיר הַמְּלוּכָה:

וַיִּלָּחֶם יוֹאָב בְּרַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן

מכיוון שהמערכה על רבת עמון החלה כמה חודשים לפני הפגישה הראשונה בין דוד ובת שבע, והיא ילדה לפחות שני ילדים מאז תחילת התהליך, מסתבר שהמתואר בפרשייה זו התרחש לפני שדוד סיים את הליך התשובה[136]. הנביא בספר שמואל כתב את הדברים בסדר זה, וְאִיחֵר את סיפור כיבוש רבת עמון והכנעת העמונים, כדי ללמדנו שהנחת כתר הניצחון על ראשו של דוד, מקבלת משמעות אמתית רק לאחר שניצח גם במערכה הרוחנית, המערכה על התשובה. כלומר, רק אחרי שהסתיים הליך התשובה - הכיבוש הרוחני, הייתה משמעות לכיבוש הפיזי של רבת עמון. לכן נכתבו הדברים בסדר זה, שלא כפי סדר התרחשות המאורעות בשטח.

וַיִּלְכֹּד אֶת עִיר הַמְּלוּכָה:

תירגם יונתן: "וּכְבַשׁ יָת קִרְיַת מַלְכוּתָא". פירש רש"י: "שני חיזוקי חומה היו בה: חיצונה ופנימית. העיר החיצונה - עיר המלוכה, והפנימית - למבצר ולחוזק". וצריך להסביר לדבריו כי 'קרית הממשלה' של רבת עמון, המכונה עיר המלוכה, הקיפה את ארמון המלך שהיה מבוצר יותר. רש"י לא הסביר מה היא "עיר המים", המופיעה בפסוק הבא, אך הרד"ק ביאר: "'עִיר הַמְּלוּכָה' - עיר שהיכל המלך בה. והיא נקראת עִיר הַמַּיִם, שבאותה העיר היו המים, ולא בשאר העיר שהיו יושבים בה העם. ועיר המים זאת היתה בצד העיר האחרת, לא בתוכה. וכבש יואב תחלה עִיר הַמַּיִם והאחרת נוחה להיכבש, אלא שלא רצה ללכדה, לכבוד דוד".

(כז) וַיִּשְׁלַח יוֹאָב מַלְאָכִים אֶל דָּוִד וַיֹּאמֶר נִלְחַמְתִּי בְרַבָּה גַּם לָכַדְתִּי אֶת עִיר הַמָּיִם:

גַּם לָכַדְתִּי אֶת עִיר הַמָּיִם

ר"י קרא פירש: "מקצת העִיר אשר על הַמָּיִם, אבל מצודת העיר

בפנים לא לכד״. לפי זה, בפסוקנו יש מידע נוסף. פסוק כו מספר על כיבוש העיר החיצונה (כרש״י), ובפסוק כז מבואר שבנוסף על כך השתלט יואב גם על מקורות המים של העיר[137]. תפיסת אזור חשוב זה הבטיחה את נפילתו המהירה של ארמון המלך. לפירושו, השימוש בביטוי ״גַּם״ ברור. לשיטת הרד״ק, לעומת זאת, פסוק זה מוסיף כי מקור המים של רבת עמון היה בעיר המלוכה (שכיבושה תואר בפסוק הקודם). בין כך ובין כך, לאחר לכידת העיר הגיע הזמן להזמין את דוד לסיים את המלאכה, כדי שתקרא על שמו.

(כח) וְעַתָּה אֱסֹף אֶת יֶתֶר הָעָם וַחֲנֵה עַל הָעִיר וְלָכְדָהּ פֶּן אָלְכֹּד אֲנִי אֶת הָעִיר וְנִקְרָא שְׁמִי עָלֶיהָ׃
(כט) וַיֶּאֱסֹף דָּוִד אֶת כָּל הָעָם וַיֵּלֶךְ רַבָּתָה וַיִּלָּחֶם בָּהּ וַיִּלְכְּדָהּ׃

כפי שכבר ציינו לעיל[138], יואב היה האיש הנאמן ביותר לדוד המלך. אכן, למרות שבנקודת זמן זו יואב כנראה כבר החליט למרוד בדוד, כפי שביארנו לעיל, כדי שלא לגלות את צפונותיו, יואב הזמין את דוד לסיים את המלאכה.

וְעַתָּה אֱסֹף אֶת יֶתֶר הָעָם וַחֲנֵה עַל הָעִיר וְלָכְדָהּ

יש שהקשו: והרי למערכה זו גייס דוד את כל העם, ומה אפוא פשר העצה: ״וְעַתָּה אֱסֹף אֶת יֶתֶר הָעָם״? - וצריך לומר שרוב הצבא חנה ליד סוכות, במקום מוגן הרבה יותר[139]. אכן, לקראת סיום המערכה הציע יואב לדוד להזמין את כולם להצטרף לשלב הגמר של הניצחון ולחנות ליד רבת עמון. דוד קיבל את עצת יואב והשתתף יחד עם כל הצבא בכיבוש הסופי של רבת עמון, עיר הבירה של ממלכת בני עמון.

(ל) וַיִּקַּח אֶת עֲטֶרֶת מַלְכָּם מֵעַל רֹאשׁוֹ וּמִשְׁקָלָהּ כִּכַּר זָהָב וְאֶבֶן יְקָרָה וַתְּהִי עַל רֹאשׁ דָּוִד וּשְׁלַל הָעִיר הוֹצִיא הַרְבֵּה מְאֹד׃

וַיַּקַּח אֶת עֲטָרַת מַלְכָּם מֵעַל רֹאשׁוֹ

יונתן תירגם (ובעקבותיו הרד"ק): "וּנְסִיב יָת כְּלִילָא דְמַלְכְּהוֹן מֵעַל רֵישֵׁיהּ". כלומר, דוד לקח את כתרו של מלך עמון. רש"י, בעקבות חז"ל, פירש: "תועבת בני עמון, מִלכֹּם שמו - לשון מולך". לדבריו, אין הכוונה לכתר המלכות של חנון מלך עמון, אלא לכתר שקישט את ראשו של האליל העמוני - המולך. מקור הדברים בסוגיה במסכת עבודה זרה (מד ע"א), שם הגמרא שאלה כיצד נהנה דוד מאיסור עבודה זרה: "ומי שרי? איסורי הנאה נינהו!", ותירצה: "אמר רב נחמן: איתי הגיתי בא וביטלה"[140].

וּמִשְׁקָלָהּ כִּכַּר זָהָב וְאֶבֶן יְקָרָה וַתְּהִי עַל רֹאשׁ דָּוִד

בהמשך הסוגיה במסכת עבודה זרה, שציטטנו לעיל, הקשו: "משקלה ככר זהב, היכי מצי מנח לה?". כלומר, הרי אדם איננו יכול לסבול משקל כה כבד על ראשו! - ותירצו שלושה תירוצים: א. "אמר רב יהודה אמר רב: ראויה לנוח על ראש דוד". כלומר, שלדוד היו יכולות נשיאה מיוחדות. גם ר"י קרא פירש כך: "ואל תתמה על אדם אשר נחתו קשת נחושה זרועותיו, אם היה סובל עטרה שמשקלה ככר זהב! ואף הכתוב בא ללמדך שבחו של דוד, שממה שהיה יכול לסבול על ראשו עטרת שמשקלה ככר זהב, אַתְּ לָמֵד גבורתו"[141] ב. "רבי יוסי ברבי חנינא אמר: אבן שואבת היתה בה דהות דרא לה". כלומר, מעל כסאו של דוד הותקן מגנט שמשך את הכתר כלפי מעלה[142] כדי שלא יכביד על ראשו של דוד, וכן הביא הרד"ק (כפירוש שני) ג. "רבי אלעזר אמר: אבן יקרה היתה בה ששוה ככר זהב", וכן הביא אברבנאל (כפירוש שני) והסביר: "וְאֶבֶן יְקָרָה" = מֵאֶבֶן יְקָרָה.

הרד"ק הביא עוד שני פירושים: ד. הכתר לא היה מונח על ראשו של דוד, כי אם היה מחובר לכיסאו, מעל לראשו ה. "ויש לפרש עוד כי לא היתה על ראשו תמיד אלא פעמים היתה על ראשו ויכול לסובלה זמן מועט שהיתה על ראשו", והסכים עמו אברבנאל.

(לא) וְאֶת הָעָם אֲשֶׁר בָּהּ הוֹצִיא וַיָּשֶׂם בַּמְּגֵרָה וּבַחֲרִצֵי הַבַּרְזֶל וּבְמַגְזְרֹת הַבַּרְזֶל וְהֶעֱבִיר אוֹתָם בַּמַּלְבֵּן וְכֵן יַעֲשֶׂה לְכֹל עָרֵי בְנֵי עַמּוֹן וַיָּשָׁב דָּוִד וְכָל הָעָם יְרוּשָׁלָ‍ִם

וְאֶת הָעָם אֲשֶׁר בָּהּ הוֹצִיא

כתוצאה מכיבוש רבת עמון, לקח דוד שלל רב מהעיר (כמבואר בפסוק הקודם), וגם שבויים רבים נפלו בידו. נראה שכך קרה גם בשאר ערי העמונים, כמבואר בהמשך פסוקנו.

וַיָּשֶׂם בַּמְּגֵרָה וּבַחֲרִצֵי הַבַּרְזֶל וּבְמַגְזְרֹת הַבַּרְזֶל / וַיָּשַׂר בַּמְּגֵרָה וּבַחֲרִיצֵי הַבַּרְזֶל וּבַמְּגֵרוֹת (דהי״א)

נחלקו רבותינו בפירוש הדברים. יונתן תירגם: ״וְיַת עַמָּא דְּבָהּ אַפֵּיק וּמְסַר יָתְהוֹן בְּמְסָרִין וּבְמוֹרִיגֵי פַּרְזְלָא וּבְמִגְזֵרֵי פַּרְזְלָא וּגְרַר יָתְהוֹן בְּשׁוּקַיָּא״, וביאר דבריו רש״י (ובעקבותיו רד״ק): ״׳מְגֵרָה וחרצים וּמַגְזְרֹת׳ - מיני יסורים הם. ׳מְגֵרָה׳ - סכין פגום פגימות הרבה תכופות זו לזו[143]. חריצים - הוא ׳מוֹרַג חָרוּץ׳ (ישעיהו מא, טו) מלא חריצים[144], כמו ׳פְּצִירָה פִּים׳ (שמו״א יג, כא)״. הרלב״ג הוסיף: ״רוצה לומר: ששם העם אשר בה בזה המשפט שיש בו אכזריות מה שלא יעלם, והנה היה רצונו בזה שייראו שאר האומות מלהלחם בישראל ...ויש באלו הדברים מן האכזריות, יותר מההריגה בחרב פיפיות״.

וְהֶעֱבִיר אוֹתָם בַּמַּלְבֵּן

תירגם יונתן: ״וּגְרַר יָתְהוֹן בְּשׁוּקַיָּא״, ובעקבותיו פירש רש״י: ״בטיט חוצות״. לעומתו, רד״ק ביאר דברי יונתן באופן הבא: ״רוצה לומר, שגררם בחוצות שהם מחופין בלבנים״. אבל לדעת רד״ק (וכן הרלב״ג)[145]: ״שרפם במקום ששורפים הלבנים. וכתוב (כתיב) ׳במלכן׳ בכ״ף, רוצה לומר: במקום המולך, באש שהיו מעבירים בני עמון בניהם למולך. כי מלכום שקוץ בני עמון, והוא המולך״[146].
בין כך ובין כך, לפעולותיו של דוד כנגד העמונים יש להתייחס משתי

בחינות: הראשונה, המנהג הרווח בימיו[147] ביחס לשבויים ונכבשים[148]. השנייה, השתלשלות היחסים בין בני עמון ובין עַם ישראל באותה תקופה: תחילה, "הסכם השלום" הנורא שהציע נחש העמוני לבני יבש גלעד, עִם עליית שאול למלכות: "וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם נָחָשׁ הָעַמּוֹנִי בְּזֹאת אֶכְרֹת לָכֶם בְּנָקוֹר לָכֶם כָּל עֵין יָמִין וְשַׂמְתִּיהָ חֶרְפָּה עַל כָּל יִשְׂרָאֵל" (שמו"א יא, ב); לאחר מכן, ביזוי משלחת התנחומים אל חנון בן נחש מלך עמון (לעיל י, ד–ה); ובהמשך, המארב שהכינו העמונים לצבא הגיבורים של דוד, תוך שיתוף פעולה עם הארמים והמואבים (שם, ו–טו). אכזריותם של העמונים כלפי בני ישראל שישבו בעבר הירדן המזרחי באה לידי ביטוי גם כמאתיים שנה מאוחר יותר, בנבואת עמוס: "כֹּה אָמַר ה' עַל שְׁלֹשָׁה פִּשְׁעֵי בְנֵי עַמּוֹן וְעַל אַרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ עַל בְּקָעָם הָרוֹת הַגִּלְעָד לְמַעַן הַרְחִיב אֶת גְּבוּלָם" (א, יג).

וַיָּשָׁב דָּוִד וְכָל הָעָם יְרוּשָׁלָם: פ

פסוק זה חותם את כל הפרשייה ומסכם אותה באופן חיובי, וזאת בניגוד לפסוק הפותח שלה, שבו נאמר: "וַיְהִי לִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה לְעֵת צֵאת הַמַּלְאָכִים וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶת יוֹאָב וְאֶת עֲבָדָיו עִמּוֹ וְאֶת כָּל יִשְׂרָאֵל וַיַּשְׁחִתוּ אֶת בְּנֵי עַמּוֹן וַיָּצֻרוּ עַל רַבָּה וְדָוִד יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלָם"[149] - עתה: "וַיָּשָׁב דָּוִד וְכָל הָעָם יְרוּשָׁלָם".

הצעה לביאור פרשת דוד, בת שבע ואוריה

הקדמה

לאחר שפרשנו את היריעה, הן מבחינת הפסוקים ופירושי הראשונים והן מבחינת המקורות בחז"ל, ננסה לסכם ולהציע בענווה סיכום לפרשה קשה זו. נחלק את דברינו לשני חלקים ונעסוק בשני היבטים

של העניין. אומנם, שני ההיבטים מצויים בשני מישורים מקבילים, כך שלכאורה אינם נפגשים, אך בשורש העניין הם משלימים זה את זה ונותנים ממד עומק נוסף לפרשייה סבוכה ומטלטלת זו. הסיבה לחלוקה זו קשורה בטבורה לכך ששורש הנושא הוא עניין התשובה. תופעת התשובה, מעצם מהותה, ניתנת להבנה רק אם נצליח לגשר מעל התהום המפרידה בין הידיעה והבחירה[150]. וכך סיכם את הנושא מורה דור הגאולה, הראי"ה זצ"ל, בספרו היסודי "אורות התשובה" (פרק טז, א1):

> אחד מהיסודות של התשובה, במחשבתו של האדם, הוא הכרת האחריות של האדם על מעשיו, שבא מתוך אמונת הבחירה החפשית של האדם. וזהו גם כן תוכן הוידוי המחובר עם מצות התשובה, שמודה האדם שאין שום ענין אחד, שיש להאשימו על החטא ותוצאותיו, כי-אם אותו בעצמו. ובזה הוא מברר לעצמו את חופש רצונו ועוצם יכלתו על סדרי חייו ומעשיו, ומתוך כך הוא מפנה לפניו את הדרך לשוב אל ה', לחדש את חייו בסדר הטוב, אשר יכיר שהוא מוצלח בעדו כאשר ישאב ממקור הדעת, המתחבר אל קדושת אור התורה, המשיבת נפש.
>
> ואחרי הידיעה הבהירה, שהשאלה על-דבר שני הפכים בנושא אחד היא רק תכונה יחסית לנו, לגבי שכלנו המוגבל, ואינה שייכת כלל בחק בורא כל, אדון כל החקים, וסיבת כל הסיבות, מקור החכמה ובונה התבונה, ברוך הוא, הננו נכונים להבין שיש מקום גם להשקפה של בחירתו של האדם וחופשו וגם לאי-בחירתו ואי-חופשו, והדברים נמשכים מכל הזרמים שבהויה. אך כל זמן שלא שב האדם מחטאו, לא סידר לו את ארחות תשובתו, הרי הוא מונח תחת הסבל של בחירתו והאשמה של כל מעשיו, וכל תוצאותיהם הרעות מוטלות עליו. אמנם אחרי הארת התשובה מיד נמסרים למפרע כל המגרעות שבחייו, וכל המעשים, שלגבי ערכו של האדם אינם טובים, ותוצאותיהן הן מרות לו, לרשות הגבוה, וכולם

נערכים מחוץ ליסוד חופשו ובחירתו, ומצטרפים הם לרשות ההנהגה העליונה, רשות הגבוה, אשר כל מעשינו פעלת לנו.

אם נבקש לסכם את דברי הראי״ה, המסקנה שעולה מהם היא כדלקמן: במישור הבחירה, דהיינו מישור הבחירה החופשית שניתנת בידי כל אדם, האחריות לבחירותיו מוטלת על כתפיו. הוא, ורק הוא, אחראי לתוצאות. הבנה זו היא הפותחת את השער אל דרך התשובה, שמאפשרת תיקון והתחדשות, שהן מאפשרות בתורן חיבור מחדש אל הקב״ה, שכינתו ותורתו. במקביל, לאחר תהליך התשובה בשלמותו, ורק לאחריו, ניתן להעביר את האחריות כלפי מעלה במישור הידיעה האלוהית, ולקחת בחשבון גם החלטות שנתקבלו במישור הידיעה.

במישור הידיעה

בתשובה לשאלה כיצד התחיל להתגלגל כדור השלג, שהרי היה הכרח להפסיק את ההידרדרות עוד בתחילת הדרך, ענו חז״ל במסכת סנהדרין (קז ע״א), שלוש תשובות:

א. ״דרש רבא: מאי דכתיב ׳כִּי אֲנִי לְצֶלַע נָכוֹן וּמַכְאוֹבִי נֶגְדִּי תָמִיד׳ (תהילים לח, יח) - ראויה היתה בת שבע בת אליעם לדוד משׁשת ימי בראשית, אלא שבאה אליו במכאוב. וכן תנא דבי רבי ישמעאל: ראויה היתה לדוד בת שבע בת אליעם, אלא שאכלה פגה״[151]. כלומר, במישור הידיעה, העליון, האלוהי, היה ברור מראש כי שתי הנשמות הללו, של דוד ובת שבע, קשורות היו מראש בקשר בל יינתק. כפי שהסברנו לעיל ח״א בפרק המבוא[152], דוד הוא הצדיק שהוגדר רוחנית בפסוק ״שֶׁבַע יִפּוֹל צַדִּיק וָקָם״ (משלי כד, טז). הוא המתאים לקבל את ה״מלכות״ שהיא המידה השביעית[153]. לכן דוד מוגדר בכתוב במילים ״דָּוִיד הַשְּׁבִעִי״ (דהי״א ב, טו). לפי המדרש, דוד קשור בטבורו למספר שבע בדרכים רבות: דוד נולד בשבת, בשבועות, וגם נפטר מן העולם ביום[154] ובתאריך זה. דוד מלך בחברון שבע שנים, וחי שבעים שנה[155]. לכן גם ברור מדוע

בת שבע היא הדמות המרכזית והמשמעותית ביותר בחייו[156].

ב. דוד הכניס עצמו למלכוד, כפי שהסברנו לעיל[157], בכך שביקש להעמיד את עצמו בניסיון, כמבואר שם בהמשך: "אמר רב יהודה אמר רב: לעולם אל יביא אדם עצמו לידי נסיון, שהרי דוד מלך ישראל הביא עצמו לידי נסיון ונכשל ...דרש רבא: מאי דכתיב: 'לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְשָׁפְטֶךָ' (תהילים נא, ו)? - אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: גליא וידיעא קמך דאי בעיא למכפייה ליצרי - הוה כייפינא (גלוי וידוע לפניך שהייתי יכול להתגבר על יצרי), אלא אמינא, דלא לימרו: עבדא זכי למריה (לא התגברתי, כדי שלא יאמרו: העבד נצחו לאדוניו בתוכחתו - רש"י). והיינו דכתיב: 'בָּחַנְתָּ לִבִּי פָּקַדְתָּ לַיְלָה צְרַפְתַּנִי בַל תִּמְצָא זַמֹּתִי בַּל יַעֲבָר פִּי' (שם יז, ג). אמר: איכו זממא נפל בפומיה דמאן דסני לי, ולא אמר כי הא מילתא (מי יתן והיה בפי רסן, ואפשר לעכב את דברי שלא אומר דבר זה של "בחנני..." - רש"י)". המסקנה החד-משמעית מפרשייה זו, בקל וחומר בן בנו של קל וחומר, היא שהאדם יתרחק תמיד, ככל יכולתו, ממצב שבו יאלץ להתמודד עם ניסיון[158].

ג. בת שבע לא רחצה עצמה במקום גלוי ודוד לא התהלך במקום שממנו היה יכול לראות את בת שבע הרוחצת. הקב"ה הוא זה שגלגל את העניין, באמצעות ה"שטן". כמוסבר שם: "'וַיִּתְהַלֵּךְ עַל גַּג בֵּית הַמֶּלֶךְ וַיַּרְא אִשָּׁה רֹחֶצֶת מֵעַל הַגָּג וְהָאִשָּׁה טוֹבַת מַרְאֶה מְאֹד' (שמו"ב יא, ב), בת שבע הוה קא חייפא רישא (חפפה ראשה. כהכנה לטבילתה - על פי רש"י, שם) תותי חלתא (בת שבע רחצה עצמה מוסתרת מאחורי כוורת), אתא שטן אידמי ליה כציפרתא (בא השטן ונדמה לו לדוד כציפור), פתק ביה גירא (ירה דוד חץ בציפור ופגע בכוורת), פתקה לחלתא, איגליה וחזייה (הכה החץ בכוורת, כלומר שהכה ושברה, לישנא אחרינא: פתחה - שברה ונפתחה - רש"י, וכך

ראה את בת שבע)... דרש רבא: מאי דכתיב: 'לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד בַּה' חָסִיתִי אֵיךְ תֹּאמְרוּ לְנַפְשִׁי נודִי הַרְכֶם צִפּוֹר' (תהילים יא, א)? אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מחול לי על אותו עון, שלא יאמרו: הר שבכם (מלך שלכם - רש"י) צפור נדדתו (דעל ידי צפור נטרד, כדאמר אדמי ליה כצפור - רש"י)".

מסדרת המדרשים[159] הללו ניתן ללמוד כי מבחינת התוכנית של הקב"ה, במישור הידיעה האלוהית, ייעודו של דוד המלך משׁשת ימי בראשית[160] היה להתחתן עם בת שבע, ולכן הכניס עצמו דוד לדרך ללא מוצא, והשטן הכשילו. כל זה איננו מוריד את האחריות מעל כתפיו של דוד המלך, במישור הבחירה החופשית. לכן, כל ההסברים הללו לא פטרו את דוד מלחזור בתשובה, וגם לא פטרו אותו מהעונשים הכבדים מנשוא שהושתו עליו. אכן, התשובה השלמה, במישור הבחירה החופשית, השאירה את דוד על כס המלוכה והפחיתה את רמת העונש. בהמשך נסביר שוב מה בין שאול לדוד בהקשר זה.

במישור הבחירה

דוד ובת שבע

הכתוב איננו מאפשר לנו בשום פנים ואופן לטעון כי דוד לא חטא, וגם חז"ל והראשונים לא חשכו את שבט לשונם בביקורתם על דוד. לכן, נציע את הדרך הבאה בפירוש הפרשה: אנו נצעד בדרכם של חכמים (חז"ל), שרבים מהראשונים נקטו בה, לפיה "כל האומר דוד חטא" באשת איש, "אינו אלא טועה" - וזאת מכיוון שאוריה נתן לאשתו גט כריתות (לרש"י - גט על תנאי, ולבעלי התוספות - גט גמור).

לפיכך, הביקורת של הנביא, ובעקבותיו הביקורת של חז"ל והראשונים, היא על הפן המוסרי של הפרשייה: לא ייתכן שאשת לוחם, שקיבלה גט כדי להצילה מעגינות, תילקח בסתר[161] אל המלך;

קל וחומר שלא ייתכן שהמלך, שלא יצא לקרב, ינצל את אשתו של לוחם המחרף את נפשו למות בשדה הקרב, וישלח את שליחיו כדי להביאה אל ביתו בחשאי. פרשה זו באה ללמדנו שתירוץ פורמלי איננו יכול ללמד זכות על מי שלא פעל על פי אמות המוסר של עם ישראל, שהם מסורת בידינו עוד מתקופת האבות.

גם מעשה שכזה, שניתן לתרצו בתירוצים פורמליים על פי כללי הלכה, לא יתכפר ללא תשובה מלאה, קל וחומר למי שעבר על ההלכה ממש. הפרשה גם באה ללמדנו, כי גם לאחר שנתברר (למפרע) כי בת שבע לא הייתה אשת איש בזמן שדוד לקחה, וגם אחרי שדוד התחרט ושב בתשובה שלמה, לא ויתר הקב"ה לדוד. מה שדוד עשה בסתר לאשת אוריה, עשה אבשלום לפילגשיו לעין כל ונגד השמש (בגלל חילול השם הנורא).

מבחינה מוסרית, בת שבע נחשבה כאשת אוריה החתי גם לאחר קבלת הגט או הפעלתו למפרע. לקיחתה בידי דוד נחשבת כגנבת השה וטביחתו ומחייבת תשלום של (לפחות) ארבעה בנים. בעקבות הנפילה, חייו של דוד המלך הפכו למסכת ייסורים קשה ובלתי נסבלת, שרק אדם גיבור שבגיבורים, פיזית ורוחנית, ובסדר גודל יוצא דופן כדוד המלך, היה יכול לשרוד אותה.

השיעור שדוד לימד לדורות בנושא התשובה, כלל בתוכו גם את האזהרה מפני התוצאות הקשות של החטא. אם יקום אדם ויכריז שהוא ילך בדרכו של דוד המלך וגם יחזור בתשובה, לא רק שנזהיר אותו כי "האומר: אחטא ואשוב, אחטא ואשוב - אין מספיקין בידו לעשות תשובה" (יומא פה ע"ב; רמב"ם, הלכות תשובה ד, א), אלא גם נשאל אותו האם הוא מוכן גם לשלם את המחיר שדוד שילם[162], למרות תשובתו.

דוד ואוריה

הכתוב בנושא אוריה מחייב אותנו לדון בנושא מות אוריה לעומקו. מצד אחד, הכתוב הכריז: "אֶת אוּרִיָּה הַחִתִּי הִכִּיתָ בַּחֶרֶב" (שמו"ב יב, ט), ושוב: "אֲשֶׁר עָשָׂה דָוִד אֶת הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה' וְלֹא סָר מִכֹּל אֲשֶׁר צִוָּהוּ

כֹּל יְמֵי חַיָּיו רַק בִּדְבַר אוּרִיָּה הַחִתִּי" (מל"א טו, ה), ומכך משמע שדוד נתבע על מות אוריה; מצד שני, הכתוב כמעט במפורש "פטר" את דוד ממותו של אוריה, ככתוב: "וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן" (שם).

בדברינו לעיל, בביאור פסוק ט[163], הבאנו את המקורות בחז"ל ואת שיטות הראשונים בהסבר הפסוקים הללו. עתה נוסיף את ההצעה הבאה: דוד המלך חטא בכך שציווה על בגידה באוריה, ועל שליחתו למשימה בדרך שתבטיח את אי-חזרתו ואת הכאתו בחרב בני עמון: "וַיִּכְתֹּב בַּסֵּפֶר לֵאמֹר הָבוּ אֶת אוּרִיָּה אֶל מוּל פְּנֵי הַמִּלְחָמָה הַחֲזָקָה וְשַׁבְתֶּם מֵאַחֲרָיו וְנִכָּה וָמֵת" (שמו"ב יא, טו). פקודה בלתי חוקית בעליל זו, היא שהביאה את הנביא לתלות בצווארי דוד את האשמה החמורה של הכאת אוריה.

בסופו של דבר, יואב לא ביצע את פקודתו של דוד המלך, ולכן באופן רשמי אי אפשר היה לדון את דוד כרוצח. אכן, מבחינה מוסרית, פסק דינו של דוד, "כִּי בֶן מָוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹאת" (שם, ה), ופסק דינו של נתן, "וְעַתָּה לֹא תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד עוֹלָם" (שם, י), עדיין עומדים בתוקפם. רק חזרתו בתשובה של דוד המתיקה את הגזרה: "גַּם ה' הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת" (שם יג). כל הניסיונות להצדיק את דוד בכך שמבחינה פורמלית אוריה היה חייב מיתה כמורד במלכות, לא נתקבלו כנראה ולא הועילו כדי לפטור את דוד. זאת, כמו שהקשו הראשונים, משום שאוריה היה נאמן מאוד לדוד וכלל לא התכוון למרוד בו. למעשה, דווקא הפקודה לאוריה ללכת לביתו היא זו שחתרה תחת אושיות המלכות והיא זו שהייתה בלתי חוקית, שכן מטרתה היחידה הייתה לכסות על דבר פשע ומעשה בלתי מוסרי מכל בחינה שהיא. מעשה שברגע שהתגלה, פגע פגיעה חמורה ביחסו של הציבור למלכות דוד[164] ובנכונות למסור את הנפש עבור עם ישראל.

סיכום: הידיעה והבחירה - כל האומר דוד חטא טועה

נציע עתה את המקורות בדברי חז"ל להצעה זו.

חז"ל[165] חזרו כמה פעמים על ההכרזה שטועה מי שאומר שדוד חטא: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר דוד חטא - אינו אלא טועה, שנאמר: 'וַיְהִי דָוִד לְכָל דְּרָכָיו מַשְׂכִּיל וַה' עִמּוֹ' וגו', אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו? אלא מה אני מקיים 'מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע' - שביקש לעשות ולא עשה. אמר רב: רבי דאתי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד; 'מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה' לַעֲשׂוֹת הָרַע', רבי אומר: משונה רעה זו מכל רעות שבתורה, שכל רעות שבתורה כתיב בהו 'ויעש' וכאן כתיב 'לעשות' - שביקש לעשות ולא עשה" (שבת נו ע"א).

נצרף לכך את דברי חז"ל שהנחו אותנו בפרק המבוא: "אמר רב הונא: כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה סייעיה; שאול באחת - ועלתה לו, דוד בשתים - ולא עלתה לו" (יומא כב ע"ב). לקביעה הכל כך מטרידה, "שאול באחת - ועלתה לו, דוד בשתים - ולא עלתה לו", הקדים רב הונא הקדמה: "כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה סייעיה". והסביר רש"י: "כמה סמוך ומובטח, ואין צריך לחלות ולדאג מכל רעה, מי שהקדוש ברוך הוא בעזרו, שהרי מצינו שאול נכשל באחת - ועלתה לו לרעה לקונסו מיתה, לבטל מלכותו, ודוד נכשל בשתים ולא עלתה לו לרעה". סוגיה זו שייכת כנראה לדיון במישור הידיעה האלוהית. במישור זה הקב"ה סייע לדוד ולא סייע לשאול, ולכן שאול נדחה מפני דוד.

נשתדל להעביר את הדיון למישור הבחירה ולהמשיך להסביר לפי דרכו של רש"י בנידון. במישור של הבחירה החופשית, דוד לא בחר בטוב, שכן הוא בחר לקחת את בת שבע, גם לפני שאוריה מת, ולשלוח את המכתב ליואב כדי להבטיח את מותו של אוריה. אבל כל זה רק תחת ההגדרה של "ביקש לעשות". הקב"ה היה בעזרו, ובסופו של דבר אוריה מת במלחמה, ובת שבע לא הייתה אשת איש. יואב לא ביצע את פקודתו של דוד שנשלחה במכתב, וממילא לא דוד הוא שהרג את אוריה, אלא העמונים. מאחר שבמישור הבחירה יש מקום לדון את האדם על פי מעשיו, ולא על פי מה שביקש לעשות[166], לכן, "כל האומר דוד חטא - אינו אלא טועה", שכן בפועל הוא רק "ביקש

לעשות", אבל לא עשה.

ובכל זאת, המסר העולה מפרשה זו הוא שגם על כוונה דנים את האדם, בוודאי במקום שיש חילול השם, כאשר דין כזה על כוונה שמור כנראה רק לצדיקים[167]. התירוצים הפורמליים - היה גט! הפקודה לא בוצעה! - אינם פוטרים מתשובה ואינם פוטרים מעונש.

רק אחרי תובנה זו, ניתן להבין מדוע במישור של הידיעה האלוהית הועמד דוד בניסיון הקשה. ההסבר הוא שדוד ביקש זאת, "בחנני ונסני", והכול התחיל ונגמר בבחירה החופשית של דוד. אמת, לאחר שדוד ביקש לנסותו, הוא לא היה יכול לעמוד בניסיון, וזאת כדי שלא יאמרו "עבדא זכי למריה" (סנהדרין קז, ע"א), ובכל זאת, זכה דוד לסייעתא דשמיא ובשורה התחתונה לא חטא לא באשת איש ולא ברצח[168].

אם נתבונן לעומק הדברים, גם בקשתו של דוד המלך (שם) להיזכר בפתיחה של תפילת שמונה עשרה, כש"אמר לפניו: רבונו של עולם, מפני מה אומרים, אלהי אברהם, אלהי יצחק ואלהי יעקב, ואין אומרים אלהי דוד?", נתקבלה, שהרי אנו פותחים את תפילת שמונה עשרה בפסוק "אֲדֹנָי שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ" (תהילים נא, יז) הלקוח מפרק התשובה של דוד[169]. דוד הוא גם הדמות היחידה מלבד האבות שנזכרת בגוף התפילה, וקובעי הנוסח קבעו ברוח הקודש כי יש להזכירו בתפילה פעמיים, במילים "וכיסא דוד" ו"את צמח דוד". קדם לו רק אברהם אבינו[170], שמוזכר פעמיים, במילים "אלוהי אברהם" ו"מגן אברהם", ואיש לא זכה לזה אחריו.

נסיים את דברינו לפרקים אלה, בהסבר הקושיה מדוע לא תיקן דוד את מעשיו בהיפרדות מבת שבע לאחר תוכחת הנביא, שהרי התשובה תלויה בעזיבת החטא. רבנו מאיר שמחה הכהן מדווינסק, בספרו "משך חכמה" (דברים, פרק ל), תירץ:

> והנראה לי משום דכיון דהיתה מותרת לו מצד הדין, אם כן אם יקחנה אחר, הוי נושא אשתו של מלך, ואסור להשתמש אף בשרביטו של מלך. לכן תהא עגונה כל ימיה ונמצא תקנתו קלקלתה. וכמה קשה גירושין אמרו, כל שכן שתהא עגונה כל

ימיה גלמודה. לכן לא היה באפשרי לעשות תשובת המשקל לגרשה[171].

נלמד מדבריו עקרון חשוב: אין להחמיר על עצמך, או לקבל על עצמך הנהגה טובה שמשמעותה עלייה רוחנית, אם ח"ו דבר זה נעשה על גבו ועל חשבונו של אחר. אכן, אחרי בקשת המחילה נציע כיוון נוסף ועקרוני לא פחות.

אחד המסרים החשובים ביותר של פרשה עצובה זו הוא המסר האופטימי, המשמח והמרומם[172] של התשובה. ללא תשובה אין תקווה, והמסר הוא כפול: א. אין מחילה ללא תשובה, על כל שלביה; ב. אחרי תשובה מאהבה, הזדונות הופכות לזכויות[173]. אחרי התשובה מאהבה מתרחש המהפך החשוב, שבא לידי ביטוי גם בהכרזה של חז"ל שהתשובה קדמה לעולם[174].

מינויה של בת שבע ל"אִמה של מלכות"[175], כמתואר בתחילת ספר מלכים א' (ב, יט), "וַיֵּשֶׁב עַל כִּסְאוֹ וַיָּשֶׂם כִּסֵּא לְאֵם הַמֶּלֶךְ וַתֵּשֶׁב לִימִינוֹ", חוזר ומשדר מסר עקרוני לשעה ולדורות: יש תשובה בעולם! לכן, כל כך חשוב גם שדווקא שלמה הוא זה שישב על כסאו של דוד. המציאות המתוארת בפסוק הבא: "וַיֵּשֶׁב שְׁלֹמֹה עַל כִּסֵּא ה' לְמֶלֶךְ תַּחַת דָּוִיד אָבִיו" (דהי"א כט, כג), איננה מנציחה את החטא ח"ו, אלא מנציחה לדורות את כוח התשובה, ומכריזה לדורות כי מלכות דוד היא חלק מערכי היסוד הנצחיים של עם ישראל, לעולמי עד.

כיסא דוד יכון לעולם רק ברגע שבנה של בת שבע ישב על כיסאו. זה פשר הכרזתה של בת שבע, "יחי אדוני המלך דוד לעולם", לאחר הבשורה כי דוד בחר בשלמה בנה כמי שישב על כסאו: "וַיִּשְׁבַּע הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמַר חַי ה' אֲשֶׁר פָּדָה אֶת נַפְשִׁי מִכָּל צָרָה: כִּי כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְךָ בַּה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כִּי שְׁלֹמֹה בְנֵךְ יִמְלֹךְ אַחֲרַי וְהוּא יֵשֵׁב עַל כִּסְאִי תַּחְתָּי כִּי כֵן אֶעֱשֶׂה הַיּוֹם הַזֶּה: וַתִּקֹּד בַּת שֶׁבַע אַפַּיִם אֶרֶץ וַתִּשְׁתַּחוּ לַמֶּלֶךְ וַתֹּאמֶר יְחִי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעֹלָם" (מל"א א, כט-לא) - הא בהא תליא[176].

לסיכום נקודה זו נעיר שאי אפשר לגרש את בת שבע משתי סיבות: הראשונה, כמו שהסביר ה"משך חכמה", והשנייה, משום

שבגירושה המסר של כוח התשובה עלול ח״ו להיפגע[177].

לאור האמור עד כה, עתה נוכל להבין את דברי חז״ל (עבודה זרה ד ע״ב - ה ע״א):

א״ר יוחנן משום ר״ש בן יוחאי: לא דוד ראוי לאותו מעשה, ולא ישראל ראוין לאותו מעשה; לא דוד ראוי לאותו מעשה, דכתיב: ״וְלִבִּי חָלַל בְּקִרְבִּי״ (תהילים כט, כב) (כלומר: אין לי יצר הרע בתוך ליבי)... אלא למה עשו? לומר לך, שאם חטא יחיד - אומרים לו: כלך אצל יחיד, ואם חטאו צבור - אומרים להו לכו אצל צבור. וצריכא, דאי אשמועינן יחיד, משום דלא מפרסם חטאיה (לכן אין חילול השם ולכן מועילה התשובה), אבל צבור דמפרסם חטאיהו (ויש גם חילול השם) אימא לא (אולי לא מועילה התשובה); ואי אשמועינן צבור, משום דנפישי רחמייהו (שהרחמים עליהם מרובים), אבל יחיד דלא אלימא זכותיה (שזכותו איננה כל כך חזקה, כמו ציבור) אימא לא (ולא תועיל תשובתו), צריכא. והיינו דרבי שמואל בר נחמני א״ר יונתן: מאי דכתיב: ״נְאֻם דָּוִד בֶּן יִשַׁי וּנְאֻם הַגֶּבֶר הֻקַם עָל״ (שמו״ב כג, א)? נאם דוד בן ישי שהקים עולה של תשובה, וזכה ללמד את עם ישראל את ערך וכוח התשובה.

כך מבואר גם בדברי חז״ל הבאים (סנהדרין קז ע״ב):

אמר לפניו: רבונו של עולם, מחול לי על אותו עון. – מחול לך. – ״עֲשֵׂה עִמִּי אוֹת לְטוֹבָה וְיִרְאוּ שֹׂנְאַי וְיֵבֹשׁוּ כִּי אַתָּה ה׳ עֲזַרְתַּנִי וְנִחַמְתָּנִי״ (תהילים פו, יז). – אמר ליה (ענה הקב״ה לדוד): בחייך איני מודיע, אבל אני מודיע בחיי שלמה בנך. בשעה שבנה שלמה את בית המקדש ביקש להכניס ארון לבית קדשי הקדשים, דבקו שערים זה בזה. אמר עשרים וארבעה רננות ולא נענה. אמר: ״שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד מִי זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד ה׳ עִזּוּז וְגִבּוֹר ה׳ גִּבּוֹר מִלְחָמָה״, ונאמר: ״שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד״ וגו׳ (תהילים כד, ז–ט) - ולא נענה, כיון שאמר: ״ה׳ אֱלֹהִים אַל תָּשֵׁב פְּנֵי מְשִׁיחֶךָ זָכְרָה לְחַסְדֵי דָוִד

עַבְדֶּךָ" (דהי"ב ו, מב) - מיד נענה. באותה שעה נהפכו פני שונאי דוד כשולי קדירה, וידעו כל ישראל שמחל לו הקדוש ברוך הוא על אותו העון.

פרק יג

הקדמה

פרשייה כאובה זו, המכונה בפי העם מעשה אמנון ותמר[1], צריכה עיון רב. אין ספק שהיא קשורה בטבורה לפרשייה הקודמת העוסקת במאורעות הקשורים לדוד המלך, אשתו בת שבע, ואוריה אישה הראשון. כדרכנו, ננסה להביא את שיטות הראשונים המרכזיות ואז נוכל לאחוז בשולי גלימותיהם ולהציע מבט נוסף, וייתכן שלאחר ההסברים נוכל לתת כותרת אחרת, חדשה, לפרשייה זו[2].

בפרשייה זו שלוש דמויות פעילות המשפיעות על השתלשלות האירועים וחומרתם, ונזכירן לפי סדר הופעתן בפסוקים: הדמות הראשונה, אבשלום בן מעכה, בנו השלישי של דוד, ששאף לתפוס את כס המלוכה במוקדם או במאוחר; הדמות השנייה, אמנון, בכורו של דוד ובנה של אחינֹעם - שלמרות היותה אשתו השלישית[3] של דוד, ילדה לו את אמנון, שהיה בכור הבכורות. לכן, בזמן שאירעה הפרשייה, כיהן כיורש העצר וראה עצמו כמי שעתיד לשבת על כיסאו של דוד אביו[4]; הדמות השלישית היא יונדב בן שמעה, אחיינו של דוד, שהיה בקשר הדוק עם אבשלום והיה גם רעו של אמנון. נקדים את המאוחר וכבר עתה נטען כי בפרשייה זו מתחולל מאבק לחיים ולמוות סביב השאלה מי הוא הראוי לשבת על כס המלכות ומי הוא

אשר, בעקבות טעויותיו, יהא "תשלום בעבור כבשת הרש". לצערנו ולבושת המשתתפים, מאבק נטול מעצורים זה הביא את השותפים בו לנקודות שפל נמוכות ביותר.

(א) וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וּלְאַבְשָׁלוֹם בֶּן דָּוִד אָחוֹת יָפָה וּשְׁמָהּ תָּמָר וַיֶּאֱהָבָהּ אַמְנוֹן בֶּן דָּוִד:
(ב) וַיֵּצֶר לְאַמְנוֹן לְהִתְחַלּוֹת בַּעֲבוּר תָּמָר אֲחֹתוֹ כִּי בְתוּלָה הִיא וַיִּפָּלֵא בְּעֵינֵי אַמְנוֹן לַעֲשׂוֹת לָהּ מְאוּמָה:
(ג) וּלְאַמְנוֹן רֵעַ וּשְׁמוֹ יוֹנָדָב בֶּן שִׁמְעָה אֲחִי דָוִד וְיוֹנָדָב אִישׁ חָכָם מְאֹד:
(ד) וַיֹּאמֶר לוֹ מַדּוּעַ אַתָּה כָּכָה דַּל בֶּן הַמֶּלֶךְ בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר הֲלוֹא תַּגִּיד לִי וַיֹּאמֶר לוֹ אַמְנוֹן אֶת תָּמָר אֲחוֹת אַבְשָׁלוֹם אָחִי אֲנִי אֹהֵב:
(ה) וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוֹנָדָב שְׁכַב עַל מִשְׁכָּבְךָ וְהִתְחָל וּבְא אָבִיךָ לִרְאוֹתָךְ וְאָמַרְתָּ אֵלָיו תָּבֹא נָא תָּמָר אֲחוֹתִי וְתַכְרֵנִי לֶחֶם וְעָשְׂתָה לְעֵינַי אֶת הַבִּרְיָה לְמַעַן אֲשֶׁר אֶרְאֶה וְאָכַלְתִּי מִיָּדָהּ:
(ו) וַיִּשְׁכַּב אַמְנוֹן וַיִּתְחָל וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ לִרְאוֹתוֹ וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן אֶל הַמֶּלֶךְ תָּבוֹא נָא תָּמָר אֲחֹתִי וּתְלַבֵּב לְעֵינַי שְׁתֵּי לְבִבוֹת וְאֶבְרֶה מִיָּדָהּ:
(ז) וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶל תָּמָר הַבַּיְתָה לֵאמֹר לְכִי נָא בֵּית אַמְנוֹן אָחִיךְ וַעֲשִׂי לוֹ הַבִּרְיָה:
(ח) וַתֵּלֶךְ תָּמָר בֵּית אַמְנוֹן אָחִיהָ וְהוּא שֹׁכֵב וַתִּקַּח אֶת הַבָּצֵק וַתָּלָשׁ[5] וַתְּלַבֵּב לְעֵינָיו וַתְּבַשֵּׁל אֶת הַלְּבִבוֹת:
(ט) וַתִּקַּח אֶת הַמַּשְׂרֵת וַתִּצֹק לְפָנָיו וַיְמָאֵן לֶאֱכוֹל וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן הוֹצִיאוּ כָל אִישׁ מֵעָלַי וַיֵּצְאוּ כָל אִישׁ מֵעָלָיו:
(י) וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן אֶל תָּמָר הָבִיאִי הַבִּרְיָה הַחֶדֶר וְאֶבְרֶה מִיָּדֵךְ וַתִּקַּח תָּמָר אֶת הַלְּבִבוֹת אֲשֶׁר עָשְׂתָה וַתָּבֵא לְאַמְנוֹן אָחִיהָ הֶחָדְרָה:
(יא) וַתַּגֶּשׁ אֵלָיו לֶאֱכֹל וַיַּחֲזֵק בָּהּ וַיֹּאמֶר לָהּ בּוֹאִי שִׁכְבִי עִמִּי אֲחוֹתִי:
(יב) וַתֹּאמֶר לוֹ אַל אָחִי אַל תְּעַנֵּנִי כִּי לֹא יֵעָשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל אַל תַּעֲשֵׂה אֶת הַנְּבָלָה הַזֹּאת:
(יג) וַאֲנִי אָנָה אוֹלִיךְ אֶת חֶרְפָּתִי וְאַתָּה תִּהְיֶה כְּאַחַד הַנְּבָלִים בְּיִשְׂרָאֵל

וְעַתָּה דַּבֶּר נָא אֶל הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יִמְנָעֵנִי מִמֶּךָּ:
(יד) וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ בְּקוֹלָהּ וַיֶּחֱזַק מִמֶּנָּה וַיְעַנֶּהָ וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ:

(א) וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וּלְאַבְשָׁלוֹם בֶּן דָּוִד אָחוֹת יָפָה וּשְׁמָהּ תָּמָר וַיֶּאֱהָבָהּ אַמְנוֹן בֶּן דָּוִד:

וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן

גם למאן דאמר שמביטוי זה, "ויהי אחרי כן", אין ללמוד שפרשיית דוד ובת שבע ופרשיית אמנון ותמר סמוכות זו לזו מבחינת סדר הזמנים, אין כל ספק שמבחינה עניינית הקשר ביניהן הדוק. מסתבר מאוד שיש ביניהן גם סמיכות מבחינת סדר הזמנים. כך הסביר אברבנאל: "אחרי שספר הכתוב חטאת דוד בענין בת שבע ואוריה החתי, זכר אחריו העונשים אשר הענישו האל יתברך עליו, ראשונה במיתת הילד, ושנית בענין תמר ששכב אמנון עמה ויענה, גמול מה ששכב דוד עם בת שבע בחיי בעלה, ושלישית בהריגת אמנון שהרגו אבשלום על אותה הבעילה האסורה. גמול למיתת אוריה שהמיתו דוד בעבור אשתו". למרות הסברינו לעיל כי דוד לא חטא, לא באשת איש ולא ברצח אוריה, המחיר ששילם דוד על מעשיו היה כבד מנשוא.

לכולי עלמא, במותו של אמנון שילם דוד תשלום נוסף "בעבור כבשת הרש". לעיל, בביאור פרק יב[6], הסברנו כי יש בחז"ל הרואים גם באונס תמר אחד מארבעת התשלומים "בעבור השה" שנגנב ונטבח[7].

מעמדה ההלכתי של תמר

וּלְאַבְשָׁלוֹם בֶּן דָּוִד אָחוֹת יָפָה

כפי שציינו לעיל, אבשלום הוא הנזכר ראשון בפרקנו, ובפסוקנו תמר מיוחסת אליו כ"אחות". לעיל ח"א בפרק ג, פסוק ג, נתבאר כי

אבשלום היה בנה של מעכה[8] בת תלמי מלך גשור, וגם תמר אחותו הייתה בתה. לכן, רש״י (ובעקבותיו ר״י מטראני) הסביר: ״שהיתה בת אמו״, וזאת כדי להדגיש שתמר, בדומה לאבשלום, הייתה בת מעכה, אבל בניגוד אליו, היא לא הייתה בת דוד מבחינה הלכתית.

דעת רש״י מבוססת על דברי חז״ל הבאים (סנהדרין כא ע״א): ״ואמר רב יהודה אמר רב: תמר בת יפת תואר היתה[9], שנאמר: ׳וְעַתָּה דַּבֵּר נָא אֶל הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יִמְנָעֵנִי מִמֶּךָּ׳ (להלן, יג). ואי סלקא דעתך בת נישואין הואי, אחתיה מי הוה שריא ליה? - אלא שמע מינה בת יפת תואר היתה (מכך שתמר הציעה לאמנון, כמבואר בהמשך הפרק, לשאת אותה לאישה בהסכמת דוד אביו, מוכח שאין היא נחשבת ככת דוד[10], כיון שהייתה בת אשת יפת תואר)״. המדרש (תנחומא [בובר] פרשת כי תצא [א]), מותח ביקורת על כך שדוד נשא את מעכה בת תלמי מלך גשור. וזו לשונו: ״׳כִּי תֵצֵא לַמִּלְחָמָה׳ וגו׳ ׳וְשָׁבִיתָ שִׁבְיוֹ׳ (דברים כא, י). שנו רבותינו: מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה, ׳וְרָאִיתָ בַּשִּׁבְיָה אֵשֶׁת יְפַת תֹּאַר...׳, מה כתיב אחריו? ׳כִּי תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים׳ (שם, טו), שתי נשים בבית, מריבה בבית, ועוד האחת אהובה, והאחת שנואה... מה כתיב אחריו? ׳כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה׳ (שם, יח), כל מאן דנסיב יפת תואר נפיק מינייהו בן סורר ומורה, שכן מצינו בדוד, על שחמד מעכה בת תלמי מלך גשור בצאתו למלחמה, יצא ממנו אבשלום, שביקש להרוג אותו, ושכב עם נשיו לעיני כל ישראל ולעיני השמש, ועל ידו נהרגו כמה רבבות מישראל, ועשה מחלוקת בישראל״.

בתלמוד הירושלמי (מכות פ״ב ה״ו), נחלקו רבי יוחנן, איש טבריה הארץ ישראלי, וחכמי בבל בשם רב, שעזב את ארץ ישראל וירד לבבל להקים שם עולה של תורה, בשאלה מתי התירה תורה לבוא על אשת יפת תואר - ״רבי יוחנן שלח לרבנין דתמן (שישבו שם, בבבל): תרתין מילין אתון אמרין בשם רב (שתי הלכות אתם מוסרים בשם רב) ולית אינון כן (ואינכם צודקים); אתון אמרין בשם רב: יפת תואר לא התירו בה אלא בעילה ראשונה בלבד (ומותר לבוא פעם אחת אל אשת יפת תואר גם קודם שנתגיירה), ואני (רבי יוחנן) אומר:

לא בעילה ראשונה ולא בעילה אחרונה, אלא לאחר כל המעשים, (שנאמר:) 'וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ' (דברים כא, יג), אחר כל המעשים (כלומר, רק לאחר שהובאה לביתו של האיש והשלימה את גיורה והליך הפיכתה לאשתו החוקית עם כל הזכויות)". בפשטות, הסוגיה בבבלי (סנהדרין כא ע"א), שהביאה את דברי רב יהודה בשם רב, היא הדעה שרבי יוחנן בירושלמי חלק עליה. כלומר, לדעת רב, דוד בא על מעכה קודם שנתגיירה, ולכן תמר לא נחשבה הלכתית כבתו, וממילא אמנון יכול היה לבקש את רשות אביו לשאת אותה לאשה.

עיון בדברי הראשונים בהסבר דברי הסוגיה במסכת סנהדרין (כא ע"א), שצוטטה לעיל, נותן לנו תמונה רחבה יותר.

רש"י הסביר: "תמר - אחות אבשלום בת יפת תואר היתה, קודם שנתגיירה בלב שלם מעכה אמו, ילדה לו לדוד את תמר, והיתה אצלו בתורת יפת תואר". משמע שרש"י מחדש חידוש עצום. גם לשיטה שאסרה ביאה ראשונה באשת יפת תואר קודם הבאת השבויה הביתה, אם האיש בא עליה אחרי שהתגיירה, אלא שעשתה זאת עדיין שלא בלב שלם, בנו או בתו ממנה אינם יהודים[11], וממילא הם אינם נחשבים כצאצאיו מבחינה הלכתית. לכן, תמר, שהייתה גדולה מאבשלום, איננה נחשבת בתו של דוד מבחינת דיני יוחסין, ואילו אבשלום שנולד לאחר שהגיור של אימו הושלם והיה בלב שלם, נחשב כבנו של דוד לכל דבר. לשיטה זו אפשר להבין שגם הסוגיה בבבלי בשם רב מסכימה עם רבי יוחנן בירושלמי.

בהמשך הסוגיה הסביר רש"י באופן מעט שונה: "עדיין לא נתגיירה אמו כשילדתה, ותנן: ולד שפחה וכותית[12] מישראל - אין לו קורבת אב". לא ברור אם רש"י חזר בו מחידושו (דבר שהוא פחות סביר) או שרש"י סמך על מה שפירש קודם לכן[13]. היד רמה והר"ן בחידושים[14] (סנהדרין שם) והרד"ק (על שמו"ב יג, א) פירשו שדברי רב בסוגיה בסנהדרין הם לשיטתו בירושלמי, כלומר שביאה ראשונה הותרה גם קודם הגיור, ולכן תמר היא בתו מן הכותית שאיננה מתייחסת אחריו. לדבריהם, הסוגיה בבבלי מבטאת את דעת רב, שרבי יוחנן בירושלמי

חלק עליה. גם הרמב"ם (הלכות מלכים ח, ח), הסביר שכיוון שמעכה התעברה מדוד קודם לגיורה, לכן תמר לא נחשבה הלכתית כבתו של דוד. וזו לשונו: "נתעברה מביאה ראשונה הרי הולד גר, ואינו בנו לדבר מן הדברים מפני שהוא מן העכו"ם, אלא בית דין מטבילין אותו על דעתם, ותמר מביאה ראשונה של יפת תואר היתה, אבל אבשלום נולד מאחר הנישואין, נמצאת תמר אחות אבשלום מאמו ומותרת להנשא לאמנון, וכן הוא אומר: 'דַּבֶּר נָא אֶל הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יִמְנָעֵנִי מִמֶּךָּ' (פסוק יג)".

את ההצעה שאִמה של תמר התעברה מדוד בגויותה, ומסיבה זו אין תמר נחשבת מבחינה הלכתית כבתו של דוד ומשום כך הייתה יכולה להינשא לאמנון, תקף אברבנאל בחריפות. וזו לשונו: "וכפי הפשט והסברא הישרה הדעת הזה רחוק הוא ממני והשכל לא יסבלהו. כי עם היות שנודה ששכב דוד עם מעכה קודם שנתגיירה, מה שלא נזכר בכתוב ואינו ראוי למלך בוטח בה' כמוהו כי אם שתתגייר אליו ראשונה (כי אין ספק שהיא ברצונה תבחר מיד להנשא למלך דוד) ...הנה עכ"ז אחרי שילדה מעכה את בתו לדוד בהיותה כבר גיורית יהודית איך יהיה הבדל בינה ובין אבשלום? שניהם (ר"ל אבשלום ותמר) היו בני דוד, שניהם היו ממעכה, שניהם נולדו בהיותה גיורית ואשת המלך, ואיך נאמר שהיא שלפי שנתעברה אִמה ממנה יום או יומים קודם שתתגייר תהיה מותרת לאמנון אחיה? ומה שאמרו (קדושין סח ע"ב) שאין הבן הבא מן השפחה או מן הגויה נקרא בן ישראל, זה אמת בהיותה אִמה שפחה או גויה, אבל אם נתעברה שעה אחת קודם שתתגייר ונתגיירה וילדה הבן או הבת בקדושה ובטהרה, הייטב בעיני ה' שנדין אותה כגויה ונתיר את ערותה? והבן הנולד ביהדות יקרא גוי? ובני השפחה הכנענית להיותה מתמדת בשפחותה היה ראוי שהאשה וילדיה תהיה לאדוניה, כי הבנים במולדתם חלקם היותר גדול הוא מצד האם. וכ"ש בהיות האם שפחה והאיש גם כן עבד, שעם היות שהוא יצא בשביעית אין ראוי שיצאו הבנים שהם מולדת בית. ואין הנדון הזה דומה לראיה לענין תמר ואמנון שהיו אחים מצד אביהם, והתורה הזהירה בעריות ואמרה (ויקרא יח, ט) 'בת

אביו או בת אמו[15] מוֹלֶדֶת בַּיִת אוֹ מוֹלֶדֶת חוּץ״[16].

לבעלי התוספות (סנהדרין שם, ד״ה דאי ס״ד), בשם ר״ת, יש הסבר נוסף בדבר מעמדה ההלכתי של תמר: הם דנו בשאלה כיצד הייתה תמר מותרת לאמנון, למאן דאמר שאסורה גם ביאה ראשונה - ועל פי הסברם תמר היא כלל לא בתו של דוד, ולא היה שום קשר אבהות, גם לא ביולוגי, בין דוד ותמר, אלא שהיא הייתה רק בת בית בארמונו ולכן כונתה ״בת מלך״. וזו לשונם: ״דתמר לא היתה בת דוד שאִמה כבר היתה מעוברת כשבאת למלחמה והא דכתיב (שמו״ב יג, יח) ׳כִּי כֵן תלבשנה בְּנוֹת המלכים[17] מְעִילִים׳, מתוך שגדלה בחיקו של דוד[18], קרי לה בת מלך״.

הצעה נוספת למעמדה ההלכתי והמשפחתי של תמר

אחרי בקשת המחילה, נציע אפשרות נוספת להסבר מעמדה של תמר. אם נעיין במקורות שציטטנו לעיל, נגלה שיש הבדל בין לשון הסוגיה במסכת סנהדרין לבין לשון מדרש תנחומא. הגמרא מגדירה את תמר כבתה של אשת יפת תואר בצורה פשוטה, ואילו המדרש כותב בצורה כללית יותר: ״על שחמד מעכה בת תלמי מלך גשור בצאתו למלחמה״.

אם דוד אכן לקח את מעכה כתוצאה מניצחון במלחמה כנגד הארמים, קשה להבין כיצד מעכה נמצאת ברשימת הנשים של דוד כמלך יהודה, בחברון. הייתכן שדוד יצא למלחמות כנגד אויבים רחוקים בצפון, בזמן שמלך על שבט אחד, שבט יהודה, בדרום הארץ? מה עוד שבזמן זה היה עסוק במאבק כנגד בני משפחת שאול, אבנר ואיש בושת, שמלכו במחניים אשר בגלעד, ושלטו בצפון במידה מסוימת. לעיל גם הסברנו כי מבחינות רבות מסתבר מאוד שבתקופה זו דוד היה עדיין רק מושל יהודה תחת חסות הפלישתים[19]. מלחמה בארמים בתקופה זו, גם אם מדובר בממלכה קטנה, נראית בלתי הגיונית.

לכן, נציע כי בשבע השנים[20] שבהן דוד מלך בחברון על שבט יהודה, הוא בנה קשרים דיפלומטיים לטווח ארוך. בשלב זה דוד היה

יכול לעשות זאת רק עם ממלכות קטנות[21] כמו גשור, ששכנה ככל הנראה ממזרח לכינרת ובדרום הגולן ממלכות גשור ומעכה גבלו בנחלת מנשה שבבשן (״עַד גְּבוּל הַגִּשׁוּרִי וְהַמַּעֲכָתִי״ דברים ג, יד), ולרוב היו בקשרים טובים עם שבטי ישראל, אבל בעת צרה לישראל, כמו במלחמת יואב מול בני עמון[22], הצטרפה ממלכת מעכה לארמים, שכנראה שכנה מצפון לגשור, בצפון רמת הגולן, ואילו גשור שמרה על נאמנות לדוד[23] - ומכך נלמד על עומק הקשר שנוצר עם גשור, עוד מראשית מלכות דוד.

דוד קשר את הקשרים עם הארמים באמצעות בני משפחתו שגרו בגלעד. בני משפחת דוד, שהיו בני שבט יהודה, התגוררו בגלעד עקב קשרי החיתון שנוצרו בין מכיר בן מנשה וחצרון בן יהודה[24]. לבני שבט מנשה היו קשרים מיוחדים עם ממלכות ארמיות, בעיקר סמוך לגלעד[25], עוד מימי מנשה בן יעקב, כפי שמוכח מהפסוק הבא: ״בְּנֵי מְנַשֶּׁה אַשְׁרִיאֵל אֲשֶׁר יָלָדָה פִּילַגְשׁוֹ הָאֲרַמִּיָּה יָלְדָה אֶת מָכִיר אֲבִי גִלְעָד״ (דהי״א ז, יד). קולמוסים רבים נשתברו בניסיון להבין פסוק זה. נצטט את לשון המלבי״ם: ״פה נשבר לאנשי חיל כל רשפי קשת״. בפשטות, למנשה בן יוסף היו שתי נשים, אחת ישראלית, והשנייה פילגש ארמית[26], כלומר, נסיכה ארמית מאזור הגלעד.

המלך דוד ידע שקשרים דיפלומטיים והכרה בין-לאומית הינם מרכיב חשוב בבניינה של מדינה יהודית עצמאית. לכן, נכרתה הברית עם תלמי מלך גשור, כגורם משמעותי במזרח התיכון שהכיר כבר אז בכוחו העולה של דוד[27]. לקיחת מעכה כאישה הייתה חלק בלתי נפרד ממהלך זה. מכיוון שלקיחתה מסמלת את עליונותו של דוד, ניתן לראות גם בלקיחתה מעשה של לקיחת ״אשת יפת תואר״. כך נשא דוד את מעכה, בתו של תלמי מלך גשור[28], עוד בהיותו מלך יהודה בחברון, ובכך פתח כבר אז שגרירות ארמית בחברון[29]. למעכה הנסיכה הארמית, בתו של המלך, הייתה בת קטנה שהצטרפה לאִמה במסעה לחברון והיא אומצה בידי דוד וגדלה בארמונו: תמר[30]. לכן, ברור שבת זו לא נחשבה כבתו של דוד, לא מבחינה ביולוגית ולא מבחינת הלכות אישות ויוחסין.

הצעה זו פותחת פתח רחב יותר להבנת פרשיית אשת יפת תואר. יסודה של הלכה זו בהלכות מלכים ודיפלומטיה. המלך, כאחראי על קשרי החוץ של מדינת היהודים, נאלץ לשאת נשים נוכריות כדי לפתוח שגרירויות בבירתו. חלק מפעילות זו נעשה בדרכי שלום, באמצעות משא ומתן דיפלומטי, וחלק כתוצאה של ניצחון במלחמה. בשני המקרים, המלך החלש נחשב כווסאל (בן חסות). לעולם, בתו של המלך החלש[31] נתנה כאישה (או כפילגש) למלך החזק[32].

המלך הוא האחראי על הבטחת הביטחון של אזרחי ממלכתו ועל קשרי החוץ. לכן הותר לו לשאת בת עם זר. כאשר העם התגייס ויצא למלחמה, כשהמלך בראשו, הייתה הווה אמינא שיש להרחיב את ההיתר לקחת בנות עם זר גם ללוחמים. אומנם, הדרישה לכתחילה מן הצבא הישראלי היא לשמור על קדושתו: "כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ" (דברים כג, טו). משום כך, בתוך מחנה מלחמה אסור אפילו להיפנות: "וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְיָצָאתָ שָּׁמָּה חוּץ: וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל אֲזֵנֶךָ וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ וְחָפַרְתָּה בָהּ וְשַׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צֵאָתֶךָ" (שם, יג–יד)[33]. אף על פי כן, מתוך הכרה בחולשות האנושיות, הסבירו חז"ל שבדיעבד[34] הותר לקחת אשת יפת תואר, וזאת משום ש"לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות" (קידושין כא ע"ב–כב ע"א), וכך "הותרה"[35] אשת יפת תואר. לכן מתבקשת גם אזהרת חז"ל שדרשו את סמיכות הפרשיות והזהירו מפני המדרון החלקלק, של עברה גוררת עברה. מדרון שראשיתו באשת יפת תואר[36] וסופו בבן סורר ומורה. במדרש ההלכה (ספרי דברים פרשת כי תצא, פיסקא ריח) נקטו חז"ל בלשון מאוד חריפה: "אביו של זה חשק יפת תואר והכניס שטן לתוך ביתו ונעשה בנו סורר ומורה וסופו להמיתו מיתה משונה".

סכנה מסוג זה קיימת גם כאשר המלך נושא נסיכה זרה, כחלק ממשא ומתן דיפלומטי[37]. על כן, נציע כי חז"ל מכנים את מעכה בשם "אשת יפת תואר", אף על פי שלא נלקחה במלחמה, וזאת משום

שהיא נישאה לדוד כחלק מבניין ״משרד החוץ״ של ממלכת דוד, עוד בהיותו מלך בחברון. מעכה הגיעה לחברון עם בתה הקטנה תמר, שגדלה תחילה כבת בביתו של דוד, ולאחר מכן כבת חסותו של אחיה מאֵם, אבשלום, כפי שמופיע בפרקנו[38].

לאחר שהבאנו את הדעות השונות בעניין ייחוסה של תמר, נעיר כי הכתוב מייחס את תמר לאבשלום ולא לדוד, ופרט זה מחזק את הכיוון הפרשני לפיו תמר לא הייתה בתו של דוד. בהמשך דברינו נתייחס לכך ונציע עוד הסבר.

וַיֶּאֱהָבֶהָ אַמְנוֹן בֶּן דָּוִד

אפשר להסביר את אהבתו של אמנון לתמר בדרך הרגילה של התעוררות קשר נפשי ולעיתים גם רוחני, שמוביל להקמת בית נאמן בישראל. חז״ל (אבות ה, טז) הבינו אחרת וטרחו להדגיש שלא מדובר באהבה טהורה ותמימה. וזו לשונם: ״כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר - בטלה אהבה, ושאינה תלויה בדבר - אינה בטלה לעולם. איזו היא אהבה התלויה בדבר? - זו אהבת אמנון ותמר. ושאינה תלויה בדבר? - זו אהבת דוד ויהונתן״. וכן פירש רש״י (שם): ״כגון אמנון שלא אהב את תמר אלא לשם ניאוף״[39].

(ב) וַיֵּצֶר לְאַמְנוֹן לְהִתְחַלּוֹת בַּעֲבוּר תָּמָר אֲחֹתוֹ כִּי בְתוּלָה הִיא וַיִּפָּלֵא בְּעֵינֵי אַמְנוֹן לַעֲשׂוֹת לָהּ מְאוּמָה:

וַיֵּצֶר לְאַמְנוֹן

ביטוי זה יכול לשמש כמקור לפירוש רש״י על הפסוק הקודם. יצר העריות הוא שגרם לאמנון לפעול כפי שפעל, כדי להביא לסיפוקו. ייתכן שהשימוש בביטוי זה היווה גם מקור לדברי חז״ל, שהנגידו את יחסו של אמנון לתמר עם הקשר הטהור, הזך והנקי מיצרים שהיה בין דוד ויונתן. שהרי גם בקינה על מות שאול ויונתן, השתמש דוד בביטוי קרוב: ״צַר לִי עָלֶיךָ אָחִי יְהוֹנָתָן נָעַמְתָּ לִי מְאֹד נִפְלְאַתָה אַהֲבָתְךָ

לִי מֵאַהֲבַת נָשִׁים" (שמו"ב א, כו). בפשטות, כוונת הכתוב היא לומר כי היה קשה לאמנון למצוא דרך כדי לבצע את זממו בתמר. אף על פי שצר קשור לצרה ומצוקה, כמו בפסוק "צַר וּמָצוֹק מְצָאוּנִי" (תהילים קיט, קמג), הוא קשור גם לצער.

לְהִתְחַלּוֹת

אף על פי שהכתוב נקט בבניין התפעל, פירש רש"י: "עד שנחלה". והוסיף הרד"ק: "עד שהיה נראה חולה מרוב חשקו בה".

כִּי בְתוּלָה הִיא

רש"י פירש: "צנועה בבית ואינה יוצאת לחוץ". רד"ק הסביר: "לפיכך חָשַׁק בה חשק יותר חזק".

וַיִּפָּלֵא בְּעֵינֵי אַמְנוֹן לַעֲשׂוֹת לָהּ מְאוּמָה

פירש רש"י (ובעקבותיו ר"י קרא), שמכיוון שהייתה צנועה, "לפיכך 'וַיִּפָּלֵא בְּעֵינֵי אַמְנוֹן' וגו' נכסה ונעלם ממנו מה תואנה יכול לבקש וישכב עמה כמו 'כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ' (דברים יז, ח) 'ארי יתכסי ממך'"[40]. גם רד"ק הסביר באותו כיוון, אבל פירש "וַיִּפָּלֵא" מלשון פלא: "ויש מפרשים (רש"י) כי הוא טעם למלת 'וַיִּפָּלֵא בְּעֵינֵי אַמְנוֹן', אף על פי שהוא עשה באחרונה. כלומר: נפלא בעיניו הדבר היאך יוכל לשכב עמה, כי לא היתה יוצאה מביתה", והיינו הך.

יונדב בן שמעה

בשלב זה של הדיון נראה כי היוזם של המהלך הנורא כנגד תמר היה אמנון, שנסתייע בעצתו של יונדב החכם מאוד, כמבואר בפסוקים הבאים. אומנם, כפי שיתבאר בהמשך, עיון בפרק יוכיח כי יונדב היה שותף סוד לכל מהלכיו של אבשלום. במבט שני נראה כי אמנון הפך לכלי משחק בידי אבשלום, כאשר יונדב מסייע בידו. בהמשך

דברינו ננסה להוכיח כי יונדב השתמש גם באמנון וגם באבשלום[41], כדי להשיג את מטרותיו הוא.

(ג) וּלְאַמְנוֹן רֵעַ וּשְׁמוֹ יוֹנָדָב בֶּן שִׁמְעָה אֲחִי דָוִד וְיוֹנָדָב אִישׁ חָכָם מְאֹד:

וּלְאַמְנוֹן רֵעַ

יונתן תירגם: "וּלְאַמְנוֹן שׁוֹשְׁבִינָא", כלומר, חבר קרוב. אומנם מצאנו בתנ"ך כי "רֵעַ" פירושו "יועץ", כמו בתקבולת שבפסוק הבא: "וַאֲחִיתֹפֶל יוֹעֵץ לַמֶּלֶךְ ס וְחוּשַׁי הָאַרְכִּי רֵעַ הַמֶּלֶךְ" (דהי"א כז, לג)[42]. ייתכן שהכתוב נקט לשון "רֵעַ" כדי לחברו לביטוי "מְרֵעִים" שמופיע פעמים רבות בתנ"ך, ולעולם בצורה שלילית[43].

וּשְׁמוֹ יוֹנָדָב בֶּן שִׁמְעָה אֲחִי דָוִד

הקדמה

חז"ל והראשונים לא ביארו כיצד ולמה התערב יונדב בפרשייה הקשה המתוארת בפרקנו, פרשייה שבה אח אונס את אחותו ואח אחר רוצח את אחיו האנס. שני מאורעות קשים מנשוא, שכל אחד מהם היה יכול לקרוע את משפחת דוד לקרעים בלתי ניתנים לאיחוי. שבר שלכאורה אין לו תיקון ותקנה.

נשאל את השאלה מכיוון אחר: איך ייתכן שיונדב, אחיינו של דוד המלך ונכדו של ישי, שמת רק "בעטיו של נחש"[44], ייתן עצה כה שפלה ומכוערת, ומה הניע את יונדב לרדת כה נמוך? - כדי לנסות ולתת תשובה לשאלות הקשות הללו, נקדיש דיון מיוחד לִשְׁמְעָה וצאצאיו וליחסם אל דוד המלך.

נבדוק זאת תוך כדי בירור מה שאירע בביתו של ישי במעמד משיחת דוד כמלך בידי שמואל הרואה, ותוצאות בירור זה ישפכו אור חדש על כל הפרשייה, המופיעה בפרקנו.

משיחת דוד

המקור הראשון המספר אודות שִׁמְעָה הוא הפרשייה העוסקת במשיחת דוד בסתר, בבית אביו, בידי הנביא. שמעה היה בנו השלישי של ישי, הוא מופיע שם בשם שַׁמָּה. וזו לשון הכתוב:

שמואל א', פרק טז

(א) וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל עַד מָתַי אַתָּה מִתְאַבֵּל אֶל שָׁאוּל וַאֲנִי מְאַסְתִּיו מִמְּלֹךְ עַל יִשְׂרָאֵל מַלֵּא קַרְנְךָ שֶׁמֶן וְלֵךְ אֶשְׁלָחֲךָ אֶל יִשַׁי בֵּית הַלַּחְמִי כִּי רָאִיתִי בְּבָנָיו לִי מֶלֶךְ:

(ב) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֵיךְ אֵלֵךְ וְשָׁמַע שָׁאוּל וַהֲרָגָנִי[45] ס וַיֹּאמֶר ה' עֶגְלַת בָּקָר תִּקַּח בְּיָדֶךָ וְאָמַרְתָּ לִזְבֹּחַ לַה' בָּאתִי:

(ג) וְקָרָאתָ לְיִשַׁי בַּזֶּבַח וְאָנֹכִי אוֹדִיעֲךָ אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה וּמָשַׁחְתָּ לִי אֵת אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ:

(ד) וַיַּעַשׂ שְׁמוּאֵל אֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' וַיָּבֹא בֵּית לָחֶם וַיֶּחֶרְדוּ זִקְנֵי הָעִיר לִקְרָאתוֹ וַיֹּאמֶר שָׁלֹם בּוֹאֶךָ:

(ה) וַיֹּאמֶר שָׁלוֹם לִזְבֹּחַ לַה' בָּאתִי הִתְקַדְּשׁוּ וּבָאתֶם אִתִּי בַּזֶּבַח וַיְקַדֵּשׁ אֶת יִשַׁי וְאֶת בָּנָיו וַיִּקְרָא לָהֶם לַזָּבַח:

(ו) וַיְהִי בְּבוֹאָם וַיַּרְא אֶת אֱלִיאָב וַיֹּאמֶר אַךְ נֶגֶד ה' מְשִׁיחוֹ:

(ז) וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל אַל תַּבֵּט אֶל מַרְאֵהוּ וְאֶל גְּבֹהַּ קוֹמָתוֹ כִּי מְאַסְתִּיהוּ כִּי לֹא אֲשֶׁר יִרְאֶה הָאָדָם כִּי הָאָדָם יִרְאֶה לָעֵינַיִם וַה' יִרְאֶה לַלֵּבָב:

(ח) וַיִּקְרָא יִשַׁי אֶל אֲבִינָדָב וַיַּעֲבִרֵהוּ לִפְנֵי שְׁמוּאֵל וַיֹּאמֶר גַּם בָּזֶה לֹא בָחַר ה':

(ט) וַיַּעֲבֵר יִשַׁי שַׁמָּה וַיֹּאמֶר גַּם בָּזֶה לֹא בָחַר ה':

(י) וַיַּעֲבֵר יִשַׁי שִׁבְעַת בָּנָיו לִפְנֵי שְׁמוּאֵל וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל יִשַׁי לֹא בָחַר ה' בָּאֵלֶּה:

(יא) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל יִשַׁי הֲתַמּוּ הַנְּעָרִים וַיֹּאמֶר עוֹד שָׁאַר הַקָּטָן וְהִנֵּה

רֹעֶה בַּצֹּאן וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל יִשַׁי שִׁלְחָה וְקָחֶנּוּ כִּי לֹא נָסֹב עַד בֹּאוֹ פֹּה:
(יב) וַיְשַׁלַּח וַיְבִיאֵהוּ וְהוּא אַדְמוֹנִי עִם יְפֵה עֵינַיִם וְטוֹב רֹאִי פ וַיֹּאמֶר ה׳ קוּם מְשָׁחֵהוּ כִּי זֶה הוּא:
(יג) וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו וַתִּצְלַח רוּחַ ה׳ אֶל דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וָמָעְלָה וַיָּקָם שְׁמוּאֵל וַיֵּלֶךְ הָרָמָתָה: ס

בפסוק א מתוארת הסיבה לשליחותו של שמואל הנביא, "עַד מָתַי אַתָּה מִתְאַבֵּל אֶל שָׁאוּל וַאֲנִי מְאַסְתִּיו מִמְּלֹךְ עַל יִשְׂרָאֵל", תוך הדגשה כי המשימה היא למשוח מישהו מבית לחם יהודה: "וְלֵךְ אֶשְׁלָחֲךָ אֶל יִשַׁי בֵּית הַלַּחְמִי כִּי רָאִיתִי בְּבָנָיו לִי מֶלֶךְ". כך מתקשר המאורע הזה למאורעות המתוארים במגילת רות, העוסקת בעיקר בסוגיית מגילת היוחסין המלכותית של לאה ובנה יהודה[46]. מבחינה זו, שליחתו של שמואל היא מאורע מכונן בתולדות עם ישראל, ואירוע המשיחה הוא רגע של מפנה במאבק ההיסטורי בין רחל ולאה, יוסף ויהודה. את מקומו של שאול, מבני בניה של רחל, עומד לתפוס בן ישי, מבני בניה של לאה.

בפסוקים ב–ה מתואר סיפור הכיסוי של שמואל הנביא, ובפסוק ו הכתוב מתחיל לתאר את המאורע החשוב, אשר התרחש בבית ישי:

(ו) וַיְהִי בְּבוֹאָם וַיַּרְא אֶת אֱלִיאָב וַיֹּאמֶר אַךְ נֶגֶד ה׳ מְשִׁיחוֹ:
אליאב היה בכור בניו של ישי. כך מבואר ברשימות היחס של חצרון בן פרץ (אבי שושלת המלוכה) בן יהודה (דהי"א ב, יג–טו): "וְאִישַׁי הוֹלִיד אֶת בְּכֹרוֹ אֶת אֱלִיאָב וַאֲבִינָדָב הַשֵּׁנִי וְשִׁמְעָא[47] הַשְּׁלִישִׁי: נְתַנְאֵל הָרְבִיעִי רַדַּי הַחֲמִישִׁי: אֹצֶם הַשִּׁשִּׁי דָּוִיד הַשְּׁבִעִי". נעיר כבר כאן כי דוד נמנה במקום השביעי, וזאת אף על פי שלישי היו שמונה בנים[48].

מפסוק זה משמע, וכך מסתבר, כי ישי דאג לכך כי אליאב הבכור יהיה הראשון שיוצג בפני שמואל הנביא, לא רק מצד סדר הבנים, כי אם גם מצד מעלותיו. תגובתו של הנביא, "וַיֹּאמֶר[49] אַךְ נֶגֶד ה׳ מְשִׁיחוֹ", מוכיחה כי גם שמואל הסכים עם ישי. למותר לציין כי

כנראה גם אליאב עצמו היה בטוח כי הוא זה שיקבל את המלוכה. ואכן, בעקבות תרגום יונתן, "וַחֲזָא יָת אֱלִיאָב וַאֲמַר בְּרַם תָּקִין קֳדָם יְיָ מְשִׁיחֵיהּ", רבים מן הראשונים מסכימים כי שמואל הנביא התרשם מאוד מאליאב. כך פירש רש"י (ובעקבותיו ר"י קרא): "אמת, זה הוא ההגון למלכות"[50].

תגובתו של הקב"ה (פסוק ז) הייתה חריפה מאוד[51]: "אַל תַּבֵּט אֶל מַרְאֵהוּ וְאֶל גְּבֹהַ קוֹמָתוֹ כִּי מְאַסְתִּיהוּ כִּי לֹא אֲשֶׁר יִרְאֶה הָאָדָם כִּי הָאָדָם יִרְאֶה לָעֵינַיִם וַה' יִרְאֶה לַלֵּבָב". הביטוי "כִּי מְאַסְתִּיהוּ" קושר את אליאב לשאול (פסוק א) ומוכיח שבדומה לשאול, גם אליאב היה ראוי ונדחה. כך מפורש בדברי חז"ל (פסחים סו ע"ב): "'כִּי מְאַסְתִּיהוּ' - מכלל דהוה רחים (= אהוב) ליה עד האידנא".

חז"ל (פסחים, שם) דנו בשאלה מה גרם לפסילתו של אליאב: "אמר רבי מני בר פטיש: כל שכועס, אפילו פוסקין עליו גדולה מן השמים - מורידין אותו. מנלן? - מאליאב, שנאמר: 'וַיִּחַר אַף אֱלִיאָב בְּדָוִד וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה יָרַדְתָּ...' (שמו"א יז, כח)". במדרש שמואל (פרשה יט, ה) הביטוי קצת שונה: "למה שהיה קפדן". הקושי בפירוש זה הוא שהמעשה הזה, כלומר, הכעס והקפדנות של אליאב, עדיין לא התרחשו בזמן ששמואל נשלח למשוח מחליף לשאול מבני ישי (בהנחה שהפרקים מסודרים על פי סדר הזמנים), ומדוע הקב"ה הוכיח את שמואל על שלא ידע על כך? מכל מקום, בהמשך דברינו נדון במה שקרה בפגישה זו בין אליאב ודוד. הרד"ק הסביר בכיוון שונה: "ומאסתיהו למלכות כי איננו הגון לפי לבבו". לפי דבריו, אליאב לא היה ראוי למלכות בגלל דברים שהיו טמונים בליבו ולא נתפרשו.

אחרי בקשת המחילה, נציע פירוש הנסמך על לשון הכתוב במקום, ומבוסס על הנחת היסוד של חז"ל כי אליאב היה ראוי. כאמור, הנחת היסוד שלנו היא כי לשמואל היה מבט נבואי על המציאות, ושהוא אכן בחן את המועמדות של אליאב שלא על פי קריטריונים חיצוניים. לכן, ברור היה כי אליאב היה איש המעלה גם מבחינת תכונותיו הרוחניות ואישיותו הפנימית (לפחות על פי אמות המידה של מלכות שאול). זו הסיבה שהייתה הווה אמינא חזקה שהוא אכן המועמד

הראוי. אלא שהקב"ה הסביר לרואה כי יש דברים שגם הוא לא יכול לראות. אכן, אליאב שהיה ראוי ובעל מעלה גבוהה מאוד, סבל מבעיה אופיינית לאנשים כאלה: גם הוא חשב כך! ולכאורה בצדק, שהרי היה לו על מה לסמוך. גבהות לבו, שנסמכה על מעלותיו, היא זו שהכשילה אותו. הכתוב רומז על כך בדרך הבאה: "אַל תַּבֵּט אֶל מַרְאֵהוּ וְאֶל גְּבַהּ קוֹמָתוֹ ... וַה' יִרְאֶה לַלֵּבָב". כלומר ליבו של אליאב גבה בגלל שאכן היה גבוה מבחינה רוחנית ולא רק מבחינה גשמית. הקב"ה לימד את הנביא שמואל, ובאמצעות נבואתו גם אותנו, כי גם מועמד הראוי מכל הבחינות, כפי ששמואל הרואה ראה במבט פנימי ונוקב, אם אותו מועמד חושב עצמו לראוי, הרי שבאמת איננו ראוי[52]. את זה גם שמואל הרואה לא היה יכול לראות. לכן, כפי שנבאר בהמשך, דווקא דוד, שעליו נאמר: "עוֹד שָׁאַר הַקָּטָן" (שם, יא), ושאמר על עצמו: "וְאָנֹכִי תוֹלַעַת וְלֹא אִישׁ" (תהילים כב, ז), הוא זה שנבחר ולא אחיו הגדול.

אברבנאל הביא פירוש נוסף שהוא מאוד משבחו, וזו לשונו: "ומה נאה אצלי מה שפירשו אחרים בזה, ששמואל ראה את אליאב ושהיה בלתי יפה כי אם כעור ומגונה, ולכן אמר אך נגד ה' משיחו על שאול. כאומר הנה נגד ה' שאול שהוא משיחו ותוארו נאה למלכות, ומה לו לבקש פחותים כאלה? והאל יתברך השיבו 'אַל תַּבֵּט אֶל מַרְאֵהוּ וְאֶל גְּבַהּ קוֹמָתוֹ כִּי מְאַסְתִּיהוּ', וגבוה הקומה נאמר על שאול, כמו שאמר 'משכמו ומעלה גבוה מכל העם' (שמו"א ט, ב)... והודיעו שהיה שאול בלתי שלם בנפשו, עם היותו בכחות הגופיות מובחר ומשובח מהעם, רומז למה שאמרתי שחטא [שאול] במיעוט אמונה ובמיעוט אהבתו את ה'". לפי פירוש זה, בכתוב לא מפורש מדוע אליאב לא נבחר וגם אין בו ביקורת על שמואל ביחס לאליאב. בנוסף, לפי פירוש זה, דבריו של שמואל לא כוונו כלפי אליאב אלא כלפי שאול.

לאחר שמועמדותו של אליאב נפסלה, העביר ישי את "מִשְּׁנֵהוּ אֲבִינָדָב"[53] (פסוק ח), אך גם בו "לֹא בָחַר ה'".

כמועמדו השלישי הציג ישי את "שַׁמָּה" (פסוק ט), הוא שִׁמְעָה[54], הוא שִׁמְעָא, הוא שמעי[55].

וַיַּעֲבֵר יִשַׁי שִׁבְעָה (פסוק ט)

גם כאן הייתה התשובה: "וַיֹּאמֶר גַּם בָּזֶה לֹא בָחַר ה'".

ברגע זה ישי איננו מעדיף אף אחד מן הבנים הנותרים על פני חבריו, ולכן הכתוב מסכם (פסוק י): "וַיַּעֲבֵר יִשַׁי שִׁבְעַת בָּנָיו לִפְנֵי שְׁמוּאֵל". לפי זה, בפעם האחרונה העביר ישי את הבן הרביעי, הבן החמישי, הבן השישי והבן השמיני[56], כולם כאחד. גם כאן התשובה הייתה חד-משמעית: "וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל יִשַׁי לֹא בָחַר ה' בָּאֵלֶּה".

נוכל לסכם כי מוכח שמועמדותם של שלושת האחים הבכירים, ובתוכם שמה-שמעה-שמעא-שמעי, הייתה עדיפה מבחינתו של ישי אבי המשפחה, והוא ראה בהם מועמדים מתאימים למלכות[57]. אכן, שלושתם נדחו בידי שמואל על פי הנבואה, ונראה שראו דחייה זאת כעלבון אישי. אל העלבון הצטרפה כנראה גם הקנאה בדוד[58], לאחר שנמשח.

כבר עכשיו נעלה לדיון את השאלה מדוע הבן השביעי, דוד, לא הוצג כלל. את התשובה נביא מיד בהמשך.

שמואל שהיה נבוך, פנה אל ישי בשאלה:

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל יִשַׁי הֲתַמּוּ הַנְּעָרִים? (פסוק יא)

תשובתו של ישי הייתה מפתיעה:

וַיֹּאמֶר עוֹד שָׁאַר הַקָּטָן

ישי ניבא ולא ידע מה ניבא. אף על פי שדוד לא היה קטן האחים (מובא לעיל), ישי (בנבואה) כינהו "הקטן" בגלל ענוותנותו, שהיא התכונה ההכרחית לקבלת כתר המלכות. כך גם הסביר המלבי"ם: "וקרא לדוד 'קָטָן' על שהיה מקטין את עצמו".

הנימוק לאי נוכחותו של דוד שצורף לתשובה, לא היה מספֵּק:

וְהִנֵּה רֹעֶה בַּצֹּאן

לכן תגובתו של הנביא הייתה נחרצת וכללה גם איום:

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל יִשַׁי שִׁלְחָה וְקָחֵנוּ כִּי לֹא נָסֹב עַד בֹּאוֹ פֹּה:
ישי[59] שלח להביא את דוד:
וַיִּשְׁלַח וַיְבִיאֵהוּ (פסוק יב)

ואז הופתע שמואל הנביא:
וְהוּא אַדְמוֹנִי עִם יְפֵה עֵינַיִם וְטוֹב רֹאִי

וְהוּא אַדְמוֹנִי
יונתן תירגם: "וְהוּא סַמוֹק", כמו אונקלוס בבראשית (כה, כה) בעניין עשו. רש"י בבראשית (שם) פירש ודרש: "סימן הוא, שיהא שופך דמים", ורד"ק (שם) ביאר: "וברוב הנולדים יצאו אדומים אלא ר"ל אדמוני חזק באדמימות"[60].

עִם יְפֵה עֵינַיִם וְטוֹב רֹאִי פ[61]
חז"ל (בראשית רבה [וילנא] פרשת תולדות, פרשה סג) לימדונו כי אישיותו ומראהו של דוד אִתגרו את הנביא, וזו לשון המדרש: "וכיון שראה שמואל את דוד אדמוני... נתיירא ואמר[62] אף זה שופך דמים כעֲשָׂו (שהרי כאמור, גם על עשו נאמר [בראשית כה, כה]: "וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אַדְמוֹנִי כֻּלּוֹ כְּאַדֶּרֶת שֵׂעָר וַיִּקְרְאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו"), אמר לו הקדוש ברוך הוא: 'עִם יְפֵה עֵינַיִם', עֵשָׂו מדעת עצמו הוא הורג, אבל זה מדעת סנהדרין הוא הורג (שהרי אחד הכינויים לסנהדרין בכתוב הוא: "עֵינֵי הָעֵדָה" [במדבר טו, כד])". כמובן שהביטוי וְטוֹב רֹאִי קשור ליְפֵה עֵינַיִם. ייתכן שהפרשה הפתוחה באמצע הפסוק רומזת למבוכה שאחזה בנביא.

וַיֹּאמֶר ה' קוּם מְשָׁחֵהוּ כִּי זֶה הוּא:

הרד"ק הסביר את המילה "קוּם" כ"ענין זירוז", והמדרש (מדרש תנאים לדברים פרק א, יז) מבאר מדוע היה צריך לזרז את הנביא: "(כיוון שראוהו) התחיל שמואל מזלזל בו, מיד קצף עליו הקדוש ברוך הוא ואמר לו: 'קוּם מְשָׁחֵהוּ כִּי זֶה הוּא'. קום בגערה אמר לו, קום מלפניו, משיחי עומד ואתה יושב".

אם כך, נוכל לסכם כי ישי, בניו הגדולים ואפילו שמואל הנביא לא ראו בדוד מועמד למלכות. הדברים מפורשים בהמשך המדרש (שם): "וכשמלך (דוד) מה הוא אומר: 'אֶבֶן מָאֲסוּ הַבּוֹנִים הָיְתָה לְרֹאשׁ פִּנָּה' (תהילים קיח, כב), 'הַבּוֹנִים' זה שמואל וישי, 'הָיְתָה לְרֹאשׁ פִּנָּה' היה (דוד) ראש למלכים"[63].

נעבור עתה, במאמר מוסגר, לדון בשאלה מדוע הורחק דוד מלכתחילה מבית ישי, או, במילים אחרות:

מדוע נשלח דוד אל השדה?

במדרש תנאים (שם) מצאנו את ההסבר הבא: "דָּוִיד הַשְּׁבִעִי", ולמה נקרא 'קָטָן'? שהיה מאוס בעיני אביו, מפני שכשהיה קטן היה מתנבא[64] ואומר: עתיד אני להחריב את מקומות פלשתים ולהרוג מהן אדם גדול ושמו גלית ועתיד אני לבנות בית המקדש, מה עשה בו אביו? הניחו לרעות את הצאן". על פי דברי חז"ל אלו, דוד הצעיר טען כי הוא נביא והשמיע נבואות שהיו נראות באותו הזמן כבלתי מתקבלות על הדעת. משום כך הרחיקו ישי אביו מן הבית ושלח אותו לרעות את הצאן בשדה.

הנבואות של דוד נתפסו כמוזרות[65], מפני שכפי שהסברנו לעיל[66], מזה מאות בשנים (למעט תקופות קצרות), שבט יהודה היה משועבד לפלישתים ונאנק תחת עול הכבד. האפשרות של שחרור מעול השעבוד נראתה כחלומות באספמיא, בוודאי אם נוסיף לכך גם

את היומרה להכריע ענק ולבנות את בית המקדש, ובוודאי ובוודאי כאשר מי שמתיימר לעשות זאת, וכביכול מציג עצמו כנביא, הוא נער צעיר[67]. אין פלא אפוא כי דוד מסר לנו בספר תהילים כי "מוּזָר[68] הָיִיתִי לְאֶחָי וְנָכְרִי לִבְנֵי אִמִּי" (סט, ט).

אחרי בקשת המחילה, נוסיף בשולי הדברים הצעה נוספת להסבר על פי דברי חז"ל. מראהו של דוד הביא לידי ביטוי שתי תכונות אופי מנוגדות: מצד אחד, דוד היה אַדְמוֹנִי, מה שהביא את רואיו להרגשה שהוא איש קשה, שמסוגל לטפל ביד קָשָׁה במי שיתמודד מולו, גם במחיר של שפיכת דם, ובלשון חז"ל: "קשה כעץ"; מצד שני, דוד היה גם יְפֵה עֵינַיִם, מה שביטא עדינות, רוך וחמלה, ובלשון חז"ל: "עדין כתולעת". וכך חז"ל תיארו את דוד, כאשר כבר ישב על כס המלכות (כנראה בדמות ראשון גיבוריו)[69]: "'הוּא עֲדִינוֹ הָעֶצְנִי' - כשהיה יושב ועוסק בתורה - היה מעדן עצמו כתולעת, ובשעה שיוצא למלחמה - היה מקשה עצמו כעץ" (מועד קטן טז ע"ב). ייתכן מאוד שישי ובני משפחתו לא ידעו כיצד להתמודד עם הניגודים הללו, וראו בתופעה זו דבר מוזר מאוד - ולכן הם שלחו את דוד לשדה כרועה, שם היה יכול להביא לידי ביטוי חיובי את שתי התכונות שלו: בהיותו אַדְמוֹנִי, להתמודד עם פגעי הטבע והחיות הרעות[70], מצד אחד, ומצד שני, בהיותו יְפֵה עֵינַיִם, להיות מומחה בטיפול רך ועדין בטלאים הרכים[71]. על פי דברים אלו, נסביר גם את הפסוקים הבאים בתהילים: "מוּזָר הָיִיתִי לְאֶחָי וְנָכְרִי לִבְנֵי אִמִּי" (סט, ט) ו"כִּי אָבִי[72] וְאִמִּי עֲזָבוּנִי וַה' יַאַסְפֵנִי"[73] (שם כז, י).

עוד נציע כי ישי ובניו הגדולים חששו שדוד הצעיר, בגלל דברי נבואתו, יפגע בנציב פלישתים שישב בבית לחם, כמבואר במפורש בכתוב: "וּמַצַּב פְּלִשְׁתִּים אָז בֵּית לָחֶם" (שמו"ב כג, יד וברד"ק שם) וכן "וְנְצִיב פְּלִשְׁתִּים אָז בְּבֵית לָחֶם" (דהי"א יא, טז, ז[74]). במצב שבו שבט יהודה היה משועבד לפלישתים, כפי שביארנו לעיל[75], מעשה שכזה היה עלול להמיט אסון על כל בני העיר, ולכן שלח ישי את דוד רחוק, אל השדה עם הצאן.

המשיחה

(יג) וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו וַתִּצְלַח רוּחַ ה׳ אֶל דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וָמָעְלָה וַיָּקָם שְׁמוּאֵל וַיֵּלֶךְ הָרָמָתָה:

בְּקֶרֶב אֶחָיו

יונתן תירגם כפשוטו: "בְּגוֹ אֲחוֹהִי"[76], לעומתו, ר"י קרא הסביר: "מכל אחיו... וכולם יצאו". וכך גם הרד"ק ביאר: "לומר שנבחר מכלם". אם כך, ר"י קרא והרד"ק[77] סוברים שדוד נמשח בסתר, ואפילו לא בפני ישי ואחיו. גם אברבנאל ביאר בדרך זו: "אין פירושו שבתוכם ולפניהם משח אותו, כי אם שבחר אותו מקרב אחיו והבדילו מהם ואז משחו בינו לבין עצמו, או לפני אביו לבד"[78].

גם אם נצעד בכיוון של תרגום יונתן, שישי ובניו היו נוכחים במעמד המשיחה, עדיין קשה היה להם לקבל את הכרעת הנביא. קל יותר להבין זאת על רקע ההבנה שגם הנביא בעצמו לא קיבל במלואה את הכרעת הנבואה, כפי שנסביר עוד בהמשך.

וַתִּצְלַח רוּחַ ה׳ אֶל דָּוִד

תירגם יונתן (ובעקבותיו הרד"ק) כי המשיחה נתנה לדוד כוח של נבואה: "וּשְׁרַת רוּחַ נְבוּאָה מִן קֳדָם יְיָ עַל דָּוִד". לפי מה שהבאנו לעיל בשם חז"ל, דוד קיבל נבואה כבר בהיותו צעיר, עוד לפני המשיחה, ולפיכך נסביר כי עתה היה מדובר בהתגברות רוח הנבואה. רש"י, לעומתו, פירש: "רוח גבורה". לדעת הרד"ק רוח ה׳ כוללת את שני הכוחות: הכוח הנפשי המשפיע על הכוחות הגופניים: "וזאת רוח הגבורה העירה את דוד להרוג את הארי והדוב והפלשתי", והרוחני-נשמתי: "וכן רוח הקדש נולדה בו מהיום ההוא ומעלה, ואמר השירים והמזמורים ברוח הקדש שנולדה בו, כי בכלל רוּחַ ה׳ רוח הקדש ורוח גבורה". הוסיף על כך אברבנאל: "ואפשר לפרש ותצלח עליו רוח השם כפשוטו, שבכל אשר היה עושה השם מצליח"[79].

וַיָּקָם שְׁמוּאֵל וַיֵּלֶךְ הָרָמָתָה

הכתוב איננו מפרש מה התרחש בביתו של ישי לאחר ששמואל קם וחזר אל ביתו: "וַיָּקָם שְׁמוּאֵל וַיֵּלֶךְ הָרָמָתָה". ייתכן שהשימוש דווקא בביטויים אלו בא להדגיש את מורת רוחו של הנביא מהבחירה של הקב"ה, שהרי כדי למשוח את דוד היה צורך בזירוז כפול: "קוּם מְשָׁחֵהוּ כִּי זֶה הוּא", אבל עתה, אחרי שהקב"ה כפה עליו את המשימה, שמואל הנביא הזדרז מעצמו, קם והלך לו: "וַיָּקָם שְׁמוּאֵל וַיֵּלֶךְ הָרָמָתָה". רק בדרך אגב, כמסיח לפי תומו, הכתוב מגלה לנו בפרשייה הבאה (כפי שנפרט בהמשך) כי דוד חזר אל השדה[80] לרעות את הצאן, ולא קיבל כל מעמד מיוחד בבית ישי. מכאן שהאחים בוודאי שלא ראו בו עדיין מנהיג.

גם לפי השיטות שדוד נמשח שלא בפני אחיו, ברור שהוא לא נדחה ממשיחה בפניהם, כמו שאירע להם, כך שאחיו בוודאי נפגעו; קל וחומר אם הוא נמשח בפניהם, שאז ברור שמי שבוודאי נפגע היו שלושת האחים הגדולים: אליאב, אבינדב ושמה. אחים אלו קינאו בדוד ולא יכלו דברו לשלום, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בפגישת אליאב ודוד בשדה הקרב, קודם להכאת גוליית[81]. האחים קינאו במי שכלל לא היה מועמד, היה צעיר מהם וגם "מִזְעָר". קנאה זו השפיעה השפעה עמוקה לטווח הקצר ולטווח הארוך, כמו שנפרט בהמשך. חז"ל הזהירו בחריפות מתוצאותיה של קנאה וכדוגמא הביאו את קנאת אחי יוסף[82] ואת קנאת שאול בדוד[83].

הפרשייה הבאה מסבירה לנו, כיצד נבואתו של שמואל ומשיחת דוד החלו לקבל משמעות מעשית, קמעא קמעא:

(יד) וְרוּחַ ה' סָרָה מֵעִם שָׁאוּל וּבִעַתַּתּוּ רוּחַ רָעָה מֵאֵת ה':
(טו) וַיֹּאמְרוּ עַבְדֵי שָׁאוּל אֵלָיו הִנֵּה נָא רוּחַ אֱלֹהִים רָעָה מְבַעַתֶּךָּ:
(טז) יֹאמַר נָא אֲדֹנֵנוּ עֲבָדֶיךָ לְפָנֶיךָ יְבַקְשׁוּ אִישׁ יֹדֵעַ מְנַגֵּן בַּכִּנּוֹר וְהָיָה בְּהְיוֹת עָלֶיךָ רוּחַ אֱלֹהִים רָעָה וְנִגֵּן בְּיָדוֹ וְטוֹב לָךְ: פ

(יז) וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל עֲבָדָיו רְאוּ נָא לִי אִישׁ מֵיטִיב לְנַגֵּן וַהֲבִיאוֹתֶם אֵלָי:
(יח) וַיַּעַן אֶחָד מֵהַנְּעָרִים וַיֹּאמֶר הִנֵּה רָאִיתִי בֵּן לְיִשַׁי בֵּית הַלַּחְמִי יֹדֵעַ נַגֵּן וְגִבּוֹר חַיִל וְאִישׁ מִלְחָמָה וּנְבוֹן דָּבָר וְאִישׁ תֹּאַר וַה' עִמּוֹ:
(יט) וַיִּשְׁלַח שָׁאוּל מַלְאָכִים אֶל יִשַׁי וַיֹּאמֶר שִׁלְחָה אֵלַי אֶת דָּוִד בִּנְךָ אֲשֶׁר בַּצֹּאן:
(כ) וַיִּקַּח יִשַׁי חֲמוֹר לֶחֶם וְנֹאד יַיִן וּגְדִי עִזִּים אֶחָד וַיִּשְׁלַח בְּיַד דָּוִד בְּנוֹ אֶל שָׁאוּל:
(כא) וַיָּבֹא דָוִד אֶל שָׁאוּל וַיַּעֲמֹד לְפָנָיו וַיֶּאֱהָבֵהוּ מְאֹד[84] וַיְהִי לוֹ נֹשֵׂא כֵלִים:
(כב) וַיִּשְׁלַח שָׁאוּל אֶל יִשַׁי לֵאמֹר יַעֲמָד נָא דָוִד לְפָנַי כִּי מָצָא חֵן בְּעֵינָי:
(כג) וְהָיָה בִּהְיוֹת רוּחַ אֱלֹהִים אֶל שָׁאוּל וְלָקַח דָּוִד אֶת הַכִּנּוֹר וְנִגֵּן בְּיָדוֹ וְרָוַח לְשָׁאוּל וְטוֹב לוֹ וְסָרָה מֵעָלָיו רוּחַ הָרָעָה: פ

מול "וַתִּצְלַח רוּחַ ה' אֶל דָּוִד" מדגיש הכתוב שני דברים: ראשית, "וְרוּחַ ה' סָרָה מֵעִם שָׁאוּל"; שנית, "וּבְעַתַּתּוּ רוּחַ רָעָה מֵאֵת ה'". השימוש בביטוי "וַתִּצְלַח" ביחס לדוד, מדגיש את הליך ההדחה שהחל לקבל משמעות מעשית, שהרי **"וַתִּצְלַח"** היא מילה מנחה בהקשר למאורעות שהתרחשו אחרי משיחת שאול בסתר, ברמה. וזו לשון הכתוב שם: "בְּלֶכְתְּךָ הַיּוֹם מֵעִמָּדִי וּמָצָאתָ שְׁנֵי אֲנָשִׁים עִם קְבֻרַת רָחֵל בִּגְבוּל בִּנְיָמִן **בְּצֶלְצַח** וְאָמְרוּ אֵלֶיךָ נִמְצְאוּ הָאֲתֹנוֹת אֲשֶׁר הָלַכְתָּ לְבַקֵּשׁ... **וְצָלְחָה** עָלֶיךָ רוּחַ ה' וְהִתְנַבֵּיתָ עִמָּם וְנֶהְפַּכְתָּ לְאִישׁ אַחֵר: ...וְיָבֹאוּ שָׁם הַגִּבְעָתָה וְהִנֵּה חֶבֶל נְבִאִים לִקְרָאתוֹ **וַתִּצְלַח** עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים וַיִּתְנַבֵּא בְּתוֹכָם" (שמו"א י, ב–י).

פרשייה זו מאפשרת לנו לקבל תמונה נוספת של דוד ותיאור אישיותו הרבגונית מכיוונים חשובים נוספים: דוד הוא "יֹדֵעַ נַגֵּן וְגִבּוֹר חַיִל וְאִישׁ מִלְחָמָה וּנְבוֹן דָּבָר וְאִישׁ תֹּאַר וַה' עִמּוֹ".

מצד אחד, "יֹדֵעַ נַגֵּן" - איש רוחני, אומן; מצד שני, "וְגִבּוֹר חַיִל וְאִישׁ מִלְחָמָה" - איש מעשי וחזק פיזית. מצד אחד, "וּנְבוֹן דָּבָר" - משכיל ובעל יכולת שכלית; מצד שני, "וְאִישׁ תֹּאַר" - איש מרשים

מבחינה חיצונית[85].

מדבריו של שאול, "וַיִּשְׁלַח שָׁאוּל מַלְאָכִים אֶל יִשַׁי וַיֹּאמֶר שִׁלְחָה אֵלַי אֶת דָּוִד בְּנֶךָ אֲשֶׁר בַּצֹּאן", אנו למדים כי גם לאחר המשיחה המשיך דוד בתפקידו כרועה[86], מה שהכשיר אותו לתפקידי ההנהגה בהמשך[87].

כאמור לעיל, כנראה שלמשך תקופות קצרות, דוד שימש כמנגן-נשא כלים בחצרו של שאול. בכל פעם, לאחר שמצבו של שאול השתפר, הוא חזר אל אזור בית לחם ולעיסוקיו עם הצאן.

הקרב מול גוליית (שמואל א פרק יז)

לאחר זמן מסוים, שלא פורש בכתוב, אספו הפלישתים את צבאם למלחמה, כמבואר בכתוב: "וַיַּאַסְפוּ פְלִשְׁתִּים אֶת מַחֲנֵיהֶם לַמִּלְחָמָה וַיֵּאָסְפוּ שֹׂכֹה אֲשֶׁר לִיהוּדָה וַיַּחֲנוּ בֵּין שׂוֹכֹה וּבֵין עֲזֵקָה בְּאֶפֶס דַּמִּים" (שמו"א יז, א). גם מפסוק זה ניתן להוכיח כי הפלישתים שלטו בארץ יהודה, שהרי הם קבעו את מחנה המלחמה שלהם ב"שֹׂכֹה אֲשֶׁר לִיהוּדָה".

ממחנות פלישתים יצא ענק, "גָּלְיָת שְׁמוֹ מִגַּת גָּבְהוֹ שֵׁשׁ אַמּוֹת וָזָרֶת... וְעֵץ חֲנִיתוֹ כִּמְנוֹר אֹרְגִים" (שם ד; שם, ז). איש זה חרף את "מַעַרְכוֹת יִשְׂרָאֵל" (שם י) ואיש לא העז להתייצב מולו. כך סיכם זאת הכתוב: "וַיִּשְׁמַע שָׁאוּל וְכָל יִשְׂרָאֵל אֶת דִּבְרֵי הַפְּלִשְׁתִּי הָאֵלֶּה וַיֵּחַתּוּ וַיִּרְאוּ מְאֹד: פ" (שם, יא).

מצוקתו של שאול הייתה קשה, מכיוון שנבואתו של שמואל, "כִּי מָאַסְתָּה אֶת דְּבַר ה' וַיִּמְאָסְךָ[88] ה' מִהְיוֹת מֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (שם טו, כו), הדהדה באוזניו בכל פעם שדברי הערל הפלישתי נישאו מעל עמק האלה. הכאב התעצם כאשר שאול נוכח לראות שגם בנו הגיבור, יונתן[89], איננו מסוגל להתמודד ולהנהיג. ייתכן שהפרשייה הפתוחה מסמלת את המבוכה שבאה בעקבות האימה והיראה שהתעצמו.

כאן הכתוב מפסיק את הדיון בעניין שאול ומפנה את הזרקור שוב למה שהתרחש בעבר הקרוב, במשפחת ישי:

(יב) וְדָוִד בֶּן אִישׁ אֶפְרָתִי הַזֶּה מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה וּשְׁמוֹ יִשַׁי וְלוֹ שְׁמֹנָה בָנִים וְהָאִישׁ בִּימֵי שָׁאוּל זָקֵן בָּא בָאֲנָשִׁים:
(יג) וַיֵּלְכוּ שְׁלֹשֶׁת בְּנֵי יִשַׁי הַגְּדֹלִים הָלְכוּ אַחֲרֵי שָׁאוּל לַמִּלְחָמָה וְשֵׁם שְׁלֹשֶׁת בָּנָיו אֲשֶׁר הָלְכוּ בַּמִּלְחָמָה אֱלִיאָב הַבְּכוֹר וּמִשְׁנֵהוּ אֲבִינָדָב וְהַשְּׁלִשִׁי שַׁמָּה:
(יד) וְדָוִד הוּא הַקָּטָן וּשְׁלֹשָׁה הַגְּדֹלִים הָלְכוּ אַחֲרֵי שָׁאוּל: ס

ציון הצטרפותם של שלשת בניו הגדולים של ישי לצבא שאול רק בפסוקים אלה משמשת כהוכחה שבני שבט יהודה לא גוייסו על ידי שאול ושלוחמים משבט יהודה לא הצטרפו לצבא שאול עם היציאה למלחמה[90]. עד כה צבא שאול מכונה: "אִישׁ יִשְׂרָאֵל" (שם ב). כך מכנה אותם ישי (לקמן יט) וגם הנביא (לקמן כה). אנשי יהודה נזכרים רק לאחר הכאת גלית בהקשר של המרדף אחרי הפלישתים הבורחים (שם נא). לכן ברור למה בפסוקים אלו מודגש פעמיים כי לישי החשוב[91] היו שלושה בנים גדולים שלא גויסו בידי שאול, אלא שהם בשליחות אביהם "הָלְכוּ אַחֲרֵי שָׁאוּל לַמִּלְחָמָה". השלושה נזכרים בשמותיהם, כהנגדה למול דוד הקטן (וזאת אף על פי שהיה אח שהיה קטן ממנו, כמו שנתבאר לעיל). בדיוק כמו בפרשיית המשיחה, רק הם (ולא אחיהם) "הָלְכוּ אַחֲרֵי שָׁאוּל לַמִּלְחָמָה". נחזור ונשאל: מה פשר הדגשים הללו? - בהמשך לדברינו לעיל, נציע כי ישי הבין שהגיע הזמן שהדחת שאול תצא אל הפועל. כלומר, הגיע הזמן של מציאת מחליף לשאול - שהקב"ה מאס במלכותו. אי יכולתם של שאול ויונתן לצאת כנגד הפלישתים ולא כנגד הענק המחרף הביאה אותו למסקנה זו. הוא ידע שהמועמד ייבחר מבין צאצאי פרץ, חצרון ורם. לאחר ביקור שמואל הנביא בביתו הוא היה בטוח שהמלך המחליף יהיה אחד משלושת בניו הגדולים, שאותם טרח להציע אחד אחד לפניו. ישי הבין שמי שיושיע את ישראל הוא זה שיחליף את שאול, ולכן שלח לשדה הקרב את שלושת המועמדים שלו. דא עקא, במשך

ארבעים יום המשיך גוליית לחרף "מַעַרְכוֹת אֱלֹהִים חַיִּים", ורוח ה' לא צלחה גם על אף אחד מבניו של ישי שנמצאו שם, במערכה.

זה היה הזמן שבו ישי בית הלחמי הבין שאולי היה ממש בדבריו- נבואותיו של דוד הקטן, ואולי הוא טעה כשלא קיבל את נבואת שמואל (שכאמור לעיל בעצמו לא היה שלם עם נבואתו). הוא החליט להעמיד את הנושא במבחן ולשלוח את דוד לשדה הקרב[92]. התירוץ היה משלוח אספקה לאחים ודרישת שלומם, כנהוג באותה תקופה[93]:

(יז) וַיֹּאמֶר יִשַׁי לְדָוִד בְּנוֹ קַח נָא לְאַחֶיךָ אֵיפַת הַקָּלִיא הַזֶּה וַעֲשָׂרָה לֶחֶם הַזֶּה וְהָרֵץ הַמַּחֲנֶה לְאַחֶיךָ:

(יח) וְאֵת עֲשֶׂרֶת חֲרִיצֵי הֶחָלָב הָאֵלֶּה תָּבִיא לְשַׂר הָאָלֶף וְאֶת אַחֶיךָ תִּפְקֹד לְשָׁלוֹם וְאֶת עֵרְבָתָם תִּקָּח:

דוד ביצע את השליחות במלואה, הוא הפקיד את הכלים "עַל יַד שׁוֹמֵר הַכֵּלִים... וַיָּבֹא וַיִּשְׁאַל לְאֶחָיו לְשָׁלוֹם" (שם כב), ואז הוא התחיל "**לְדַבֵּר**" - וזו המילה המנחה בפסוקים הבאים:

(כג) וְהוּא מְדַבֵּר עִמָּם וְהִנֵּה אִישׁ הַבֵּנַיִם עוֹלֶה גָּלְיָת הַפְּלִשְׁתִּי שְׁמוֹ מִגַּת מִמַּעַרְכוֹת[94] פְּלִשְׁתִּים **וַיְדַבֵּר כַּדְּבָרִים** הָאֵלֶּה וַיִּשְׁמַע דָּוִד:

(כד) וְכֹל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בִּרְאוֹתָם אֶת הָאִישׁ וַיָּנֻסוּ מִפָּנָיו וַיִּירְאוּ מְאֹד:

(כה) וַיֹּאמֶר אִישׁ יִשְׂרָאֵל הַרְאִיתֶם הָאִישׁ הָעֹלֶה הַזֶּה כִּי לְחָרֵף אֶת יִשְׂרָאֵל עֹלֶה וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר יַכֶּנּוּ יַעְשְׁרֶנּוּ הַמֶּלֶךְ עֹשֶׁר גָּדוֹל וְאֶת בִּתּוֹ יִתֶּן לוֹ וְאֶת בֵּית אָבִיו יַעֲשֶׂה חָפְשִׁי בְּיִשְׂרָאֵל:

(כו) וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל הָאֲנָשִׁים הָעֹמְדִים עִמּוֹ לֵאמֹר מַה יֵּעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר יַכֶּה אֶת הַפְּלִשְׁתִּי הַלָּז וְהֵסִיר חֶרְפָּה מֵעַל יִשְׂרָאֵל כִּי מִי הַפְּלִשְׁתִּי הֶעָרֵל הַזֶּה כִּי חֵרֵף מַעַרְכוֹת אֱלֹהִים חַיִּים:

(כז) וַיֹּאמֶר לוֹ הָעָם **כַּדָּבָר** הַזֶּה לֵאמֹר כֹּה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר יַכֶּנּוּ:

(כח) וַיִּשְׁמַע אֱלִיאָב אָחִיו הַגָּדוֹל **בְּדַבְּרוֹ** אֶל הָאֲנָשִׁים וַיִּחַר אַף אֱלִיאָב בְּדָוִד וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה יָרַדְתָּ וְעַל מִי נָטַשְׁתָּ מְעַט הַצֹּאן הַהֵנָּה בַּמִּדְבָּר אֲנִי יָדַעְתִּי אֶת זְדֹנְךָ וְאֵת רֹעַ לְבָבֶךָ כִּי לְמַעַן רְאוֹת הַמִּלְחָמָה יָרָדְתָּ:

(כט) וַיֹּאמֶר דָּוִד מֶה עָשִׂיתִי עָתָּה הֲלוֹא **דָבָר** הוּא:

(ל) וַיִּסֹּב מֵאֶצְלוֹ אֶל מוּל אַחֵר וַיֹּאמֶר **כַּדָּבָר** הַזֶּה וַיְשִׁבֻהוּ הָעָם דָּבָר **כַּדָּבָר** הָרִאשׁוֹן:

מהו ה"דָּבָר"?

כדי לפתור את החידה שבכותרת, נצטרך לחזור אחורה בזמן, לימי יעקב ובניו - יוסף ואחיו[95]. שם, בתחילת פרשת וישב, עולה לדיון השאלה מי הוא המנהיג הבא של בני ישראל. יעקב מקבל החלטה משמעותית ביותר ונותן את כתונת הפסים, שהיא בגדי שרד של מנהל[96] כפי שהסביר אברבנאל[97], ליוסף, שהיה עד כה רועה את אחיו בצאן. וזו לשון הכתוב:

בראשית פרק לז

(א) וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מְגוּרֵי אָבִיו בְּאֶרֶץ כְּנָעַן:
(ב) אֵלֶּה תֹּלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נַעַר אֶת בְּנֵי בִלְהָה וְאֶת בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו[98] וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת דִּבָּתָם רָעָה אֶל אֲבִיהֶם:
(ג) וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זְקֻנִים הוּא לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים:

מינויו של יוסף כמנהל (כמבואר לעיל) גרר אחריו תגובה נזעמת של האחים:

(ד) וַיִּרְאוּ אֶחָיו כִּי אֹתוֹ אָהַב אֲבִיהֶם מִכָּל אֶחָיו וַיִּשְׂנְאוּ אֹתוֹ וְלֹא יָכְלוּ דַּבְּרוֹ לְשָׁלֹם:

הצעד הבא היה משמעותי הרבה יותר:

(ה) וַיַּחֲלֹם יוֹסֵף חֲלוֹם וַיַּגֶּד לְאֶחָיו וַיּוֹסִפוּ עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ:
(ו) וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם שִׁמְעוּ נָא הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלָמְתִּי:

(ז) וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ מְאַלְּמִים אֲלֻמִּים בְּתוֹךְ הַשָּׂדֶה וְהִנֵּה קָמָה אֲלֻמָּתִי וְגַם נִצָּבָה וְהִנֵּה תְסֻבֶּינָה אֲלֻמֹּתֵיכֶם וַתִּשְׁתַּחֲוֶיןָ לַאֲלֻמָּתִי:
(ח) וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֶחָיו הֲמָלֹךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מָשׁוֹל תִּמְשֹׁל בָּנוּ וַיּוֹסִפוּ עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ עַל חֲלֹמֹתָיו וְעַל דְּבָרָיו:

נסב את תשומת לב הלומדים לכך כי נראה שבפסוק ה מתואר אירוע ראשון[99], ובפסוקים ו–ח מתואר אירוע נוסף, ונציע לכך את ההסבר הבא: יוסף לא הסתפק במעמד שאביו הקנה לו. בוקר אחד הוא הודיע לאחים כי גם הקב"ה בחר בו והוא זה שיקבל את הנבואות בדור הבא, כמו האבות, אברהם יצחק ויעקב, לפניו. כל החלומות בספר בראשית, ללא יוצא מן הכלל[100], הם חלומות נבואיים; הקב"ה נגלה אל האבות ואל אחרים בנבואה, במחזה ובחלום. נביא לכך שתי דוגמאות: "אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הָיָה דְבַר ה' אֶל אַבְרָם בַּמַּחֲזֶה לֵאמֹר אַל תִּירָא אַבְרָם... וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ לָבוֹא וְתַרְדֵּמָה נָפְלָה עַל אַבְרָם" (בראשית טו, א; שם, יב); "וַיַּחֲלֹם וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה וְרֹאשׁוֹ מַגִּיעַ הַשָּׁמָיְמָה וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ" (שם כח, יב).

בשלב הראשון המתואר בפסוק ה, יוסף הודיע לאחים כי הוא החולם הבא, כלומר, שהוא הנביא הבא, והוא נבחר על ידי השכינה כמנהיג הרוחני[101] של המשפחה, על כל נספחיה.

מי שכתב זאת כמעט במפורש היה הרמב"ן, רבם של כל ישראל, בפירושו על פרשת וישב (בראשית מב, ט). הרמב"ן ביקש לתרץ את השאלה מדוע יוסף לא הודיע ליעקב אביו שהוא חי ברגע שהתמנה למשנה למלך, לדעתו חייבים לומר כי יוסף הבין שהחלום היה מסר אמיתי משמיים, נבואה שחייבים להגשימה. וזו לשונו: "ולולי כן היה יוסף חוטא חטא גדול לצער את אביו ולהעמידו ימים רבים בשכול ואבל על שמעון ועליו, ואף אם היה רצונו לצער את אחיו קצת איך לא יחמול על שיבת אביו, אבל את הכל עשה יפה בעתו לקיים החלומות כי ידע שיתקיימו באמת". כך הבין גם הגר"א בתשובה ב"אדרת אליהו" (סוף מקץ): "שלפיכך הקדימה התורה לכתוב 'וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֶת הַחֲלֹמוֹת' (שם), להודיע שכל מה שעשה לא עשה אלא מרוב צדקתו שיתקיימו החלומות, שלא להכחיש רצון וגזירת עליון".

בהמשך נביא ראשונים נוספים שהבינו כך.

התוצאה של ההודעה לאחים הייתה: "וַיּוֹסִפוּ עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ". ה"עוֹד" בא להוסיף על השנאה הנזכרת בפסוק ג.

בפסוקים ו-ז מתואר השלב הבא: יוסף החליט לפרט את תוכן החלום הנבואי שלו[102]. נביא שני פירושים כדי להסביר צעד זה:

א. יוסף פירט את חלומו כדי שלא להיות בבחינת "נביא הכובש את נבואתו", כמבואר בפירוש הרא"ש (שם): "וא"ת איש כמוהו כיוסף נבון וחכם איך היה מספר חלומותיו לעיני אחיו אחר שהיה יודע שהיו שונאין אותו על חלומותיו ועל דבריו ובכל יום היה מוסיף קנאה בינו וביניהם. ויש לומר דיוסף היה בר חכים ורואה באספקלרייא המאירה ואמרינן 'הכובש נבואתו במיתה' (סנהדרין יא, ה), פירוש המעלים ומכסה את הנבואה שהראו לו מן השמים חייב מיתה בידי שמים. אמר מוטב שאפול בידי אדם ומספק אנצל בידי שמים, משאפול בידי שמים חלילה, 'נִפְלָה נָּא בְיַד ה' כִּי רַבִּים רַחֲמָיו' (שמו"ב כד, יד)".

ב. יוסף פירט את חלומו כי רצה לשמר את האחווה בינו ובין אחיו. לפי פירוש זה, המבוסס על דברי אברבנאל[103], יוסף חשב שהאחים שונאים אותו מכיוון שהם חושבים שאם הוא הנבחר הם יידחו לגמרי מ"עם סגולה" - כפי שהיה בדורות הקודמים בין בניו של אברהם, וביתר שאת בין בניו של יצחק, וזאת למרות שיעקב ועשו היו תאומים. לכן סיפר להם יוסף את חלומו - שבו הם נשארים יחד באותו שדה[104] - כשמטרתו הייתה להרגיע את האווירה בין האחים. התוצאה הייתה הפוכה, כמובן.

תגובת האחים הייתה חריפה וכללה שתי ביקורות:

(ח) וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֶחָיו הֲמָלֹךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מָשׁוֹל תִּמְשֹׁל בָּנוּ וַיּוֹסִפוּ עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ עַל חֲלֹמֹתָיו וְעַל דְּבָרָיו:

עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ

פירוש: בנוסף על השנאות המוזכרות בפסוקים ג ו–ה.

עַל חֲלֹמֹתָיו[105]

על סיפור תוכן החלום.

וְעַל דְּבָרָיו

על הטענה שהוא קיבל נבואה.

כעבור זמן מה, יוסף קיבל חלום נבואי נוסף ואסף את אחיו כדי לשתף אותם בו[106]:

(ט) וַיַּחֲלֹם עוֹד חֲלוֹם אַחֵר וַיְסַפֵּר אֹתוֹ לְאֶחָיו וַיֹּאמֶר הִנֵּה חָלַמְתִּי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי:

הכתוב איננו מוסר לנו מה הייתה תגובת האחים, אבל הוא מוסיף שיוסף חזר שוב על דבריו, והפעם, בשונה מהעבר, סיפר את הדברים גם לאביו, בנוכחות אחיו:

(י) וַיְסַפֵּר אֶל אָבִיו וְאֶל אֶחָיו וַיִּגְעַר בּוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר לוֹ מָה הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלָמְתָּ הֲבוֹא נָבוֹא אֲנִי וְאִמְּךָ וְאַחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה:

את דברי יוסף ניתן היה לפרש בשתי דרכים: הראשונה, שהקב"ה המליך את יוסף לא רק על בני משפחתו, אלא על כל העולם כולו, כולל השמש והירח השולטים לכאורה ברקיע (כפי שאכן קרה בהמשך, במצרים שהייתה אימפריה ושימשה כמרכז העולמי התרבותי[107] והכלכלי של אותה תקופה); הדרך השנייה היא פרשנות מצמצמת בהרבה, המכפיפה גם את ההורים ליוסף. יעקב אבינו בחר בפרשנות השנייה.

תגובתם של האחים והאב הייתה שונה:

(יא) וַיָּקָנְאוּ בוֹ אֶחָיו וְאָבִיו שָׁמַר אֶת הַדָּבָר:
האחים קינאו ביוסף, ואילו אביו - "שָׁמַר אֶת **הַדָּבָר**".
בפירוש המילה "שָׁמַר" - התרגום נצמד למשמעות הפשוטה, "נטר", והמיוחס ליונתן דייק: "נָטַר בְּלִבֵּיהּ". אכן, רש"י[108] הוסיף שיעקב "היה ממתין ומצפה מתי יבא", ודבריו פותחים בפנינו את הפתח להסביר גם את הביטוי הבא: "אֶת **הַדָּבָר**". רש"י והראשונים במקום לא הסבירו את פשר הביטוי, אבל רש"י על הפסוקים: "וְאֵלֶּה **דִּבְרֵי** דָּוִד הָאַחֲרֹנִים נְאֻם דָּוִד בֶּן יִשַׁי וּנְאֻם הַגֶּבֶר הֻקַם עָל מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וּנְעִים זְמִרוֹת יִשְׂרָאֵל: רוּחַ ה' **דִּבֶּר** בִּי וּמִלָּתוֹ עַל לְשׁוֹנִי" (שמו"ב כג, א-ב), לימדנו כלל חשוב: "וְאֵלֶּה דִּבְרֵי דָוִד' - נבואת דוד", 'דִּבֶּר בִּי' - השרה בי רוח קדשו ונדבר בי, וכל לשון נבואה נופל בו לשון דבר בי, כמו ' הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר (ה') הֲלֹא גַּם בָּנוּ דִּבֶּר' (במדבר יב, ב) וטעמו של דבר לפי שהרוח נכנס בו בקרב הנביא ומדבר בו".

נוכיח את דברינו תוך בחינה של פרשיה משמעותית מאוד מבחינת נושא הנבואה. שתי פרשיות בספר דברים עוסקות בנביא. הראשונה (דברים יג, ב-ו), עוסקת בנביא שמנסה להוכיח את אמיתות דבריו באמצעות אות או מופת. השניה עוסקת בנביא שמקבילו הוא משה רבנו - "נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי יָקִים לְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן" (שם, יח, טו)[109].

ברור מה היא המילה המנחה בפרשיה זו: "כְּכֹל אֲשֶׁר שָׁאַלְתָּ מֵעִם ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּיוֹם הַקָּהָל לֵאמֹר לֹא אֹסֵף לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה' אֱלֹהָי וְאֶת הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא אֶרְאֶה עוֹד וְלֹא אָמוּת: וַיֹּאמֶר ה' אֵלָי הֵיטִיבוּ אֲשֶׁר **דִּבֵּרוּ**: נָבִיא אָקִים לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ וְנָתַתִּי **דְבָרַי** בְּפִיו **וְדִבֶּר** אֲלֵיהֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ:וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל **דְּבָרַי** אֲשֶׁר **יְדַבֵּר** בִּשְׁמִי אָנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעִמּוֹ: אַךְ הַנָּבִיא אֲשֶׁר יָזִיד **לְדַבֵּר** **דָּבָר** בִּשְׁמִי אֵת אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו **לְדַבֵּר** וַאֲשֶׁר **יְדַבֵּר** בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמֵת הַנָּבִיא הַהוּא: וְכִי תֹאמַר בִּלְבָבֶךָ אֵיכָה נֵדַע אֶת **הַדָּבָר** אֲשֶׁר לֹא **דִבְּרוֹ** ה': אֲשֶׁר **יְדַבֵּר** הַנָּבִיא בְּשֵׁם ה' וְלֹא יִהְיֶה **הַדָּבָר** וְלֹא יָבֹא הוּא **הַדָּבָר** אֲשֶׁר לֹא **דִבְּרוֹ** ה' בְּזָדוֹן **דִּבְּרוֹ** הַנָּבִיא לֹא תָגוּר מִמֶּנּוּ" (דברים יח, טז - כב).

הבנה זו פותחת בפנינו דרך להבנה של כותרות רבות, כגון: **"וַיְדַבֵּר"**, הפתיחה[109] למעמד הר סיני - מעמד הפיכת עם ישראל לנביאים - שבו נאמר: "אֵלֶּה **הַדְּבָרִים** אֲשֶׁר **תְּדַבֵּר** אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות יט, ו), הפתיחה לספר דברים - נבואות משה: "אֵלֶּה **הַדְּבָרִים** אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל" (דברים א, א), הנבואה שחזה ישעיהו הנביא: "**הַדָּבָר** אֲשֶׁר חָזָה יְשַׁעְיָהוּ בֶּן אָמוֹץ עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלָם" (ישעיהו ב, א), "**דִּבְרֵי** יִרְמְיָהוּ[110] בֶּן חִלְקִיָּהוּ מִן הַכֹּהֲנִים אֲשֶׁר בַּעֲנָתוֹת בְּאֶרֶץ בִּנְיָמִן" (ירמיהו א, א), הסיום: "...עַד הֵנָּה **דִּבְרֵי** יִרְמְיָהוּ" (שם נא, סד). ועוד[111].

נסכם כי **דָּבָר** יכול להתפרש כנבואה כאשר זה מתאים להקשר והסימן המובהק הוא הופעתו כמילה מנחה בפרשיה.

אם כך, פסוק זה מצביע על מהפך במחשבתו של יעקב אבינו. אם עד כה הוא פקפק[113] בהכרזתו של יוסף כי קיבל נבואה, מעתה הוא החל לצפות שהחזון יהפוך למציאות. "וְאָבִיו שָׁמַר אֶת **הַדָּבָר**" פירושו ש"היה ממתין ומצפה מתי יבא" - "**הַדָּבָר**". כלומר, משמעות העניין היא ציפייה להתגשמות **הנבואה**. יעקב אבינו ציפה לישועה שעליה ניבא יוסף: עולם שמונהג בידי בנה הבכור של רחל, אשתו העיקרית[114]. לעומתו, האחים (בעיקר ארבעת הגדולים) קינאו ביוסף ולא היו מוכנים לקבל יומרה זו של האח הקטן, בן צרתה של אימם כלל וכלל. כאמור, בהמשך ביאור הפרק נוכיח כי מה שקרה בבית יעקב חזר על עצמו מבחינות רבות בבית דוד, וכפי שכבר הוכחנו לעיל בביאור מה שהתרחש בבית ישי. קשר זה מודגש גם בקשר הלשוני בין סיפור שליחת יוסף בידי יעקב אל אחיו וסיפור שליחת דוד בידי ישי אל אחיו. וזה לשון הפסוקים.

"וַיֹּאמֶר לוֹ לֶךְ נָא רְאֵה אֶת שְׁלוֹם אַחֶיךָ" (בראשית לז, יד), "וַיֹּאמֶר יִשַׁי לְדָוִד בְּנוֹ קַח נָא לְאַחֶיךָ אֵיפַת הַקָּלִיא הַזֶּה וַעֲשָׂרָה לֶחֶם הַזֶּה וְהָרֵץ הַמַּחֲנֶה לְאַחֶיךָ: "וְאֵת עֲשֶׂרֶת חֲרִיצֵי הֶחָלָב הָאֵלֶּה תָּבִיא לְשַׂר הָאָלֶף וְאֶת אַחֶיךָ תִּפְקֹד לְשָׁלוֹם וְאֶת עֵרְבָתָם תִּקָּח: (שמו"א יז, יז - יח)

העימות עם אליאב

נחזור עתה אל הפסוקים המתארים את הגעתו של דוד אל שדה הקרב והעימות עם אליאב, מתוך הבנה כי הביטוי "**דָּבָר**" יכול להתפרש כנבואה. נחזור גם אל דברי חז"ל כי ישי שלח את דוד אל השדה בגלל שהכריז על עצמו כנביא בגיל צעיר מאוד, ובגלל תוכן נבואותיו. נצטט שוב את המדרש: "דוד השביעי, ולמה נקרא 'קָטָן'? שהיה מאוס בעיני אביו, מפני שכשהיה קטן היה מתנבא ואומר: עתיד אני להחריב את מקומות פלשתים ולהרוג מהן אדם גדול ושמו גלית ועתיד אני לבנות בית המקדש" (מדרש תנאים לדברים פרק א, יז).

הקשר החזק בין השליחות של יוסף והשליחות של דוד מודגשים בפסוקים בדרך נוספת. הערבון מופיע, כמצוטט לעיל, בבקשתו של ישי מדוד " וְאֶת **עֲרֻבָּתָם** תִּקָּח". בבראשית הוא מופיע מיד אחרי מכירת יוסף בסיפור ירידתו של יהודה ופגישתו עם תמר: "וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֲשַׁלַּח גְּדִי עִזִּים מִן הַצֹּאן וַתֹּאמֶר אִם תִּתֵּן **עֵרָבוֹן** עַד שָׁלְחֵךְ: וַיֹּאמֶר מָה **הָעֵרָבוֹן** אֲשֶׁר אֶתֵּן לָךְ וַתֹּאמֶר חֹתָמְךָ וּפְתִילֶךָ וּמַטְּךָ אֲשֶׁר בְּיָדֶךָ וַיִּתֶּן לָהּ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ וַתַּהַר לוֹ: ... וַיִּשְׁלַח יְהוּדָה אֶת גְּדִי הָעִזִּים בְּיַד רֵעֵהוּ הָעֲדֻלָמִי לָקַחַת **הָעֵרָבוֹן** מִיַּד הָאִשָּׁה וְלֹא מְצָאָהּ" (בראשית לח, יז-כ). הוא רמוז גם במילה '**רעב**' שהתרגש ובא על משפחת יעקב (ועל כל המרחב), הוא מופיע שוב בדברי יהודה המשכנע את יעקב להרשות לבנימין לרדת עם האחים שנותרו מצריימה: "וַיֹּאמֶר יְהוּדָה אֶל יִשְׂרָאֵל אָבִיו שִׁלְחָה הַנַּעַר אִתִּי ... אָנֹכִי אֶעֶרְבֶנּוּ מִיָּדִי תְּבַקְשֶׁנּוּ" (שם מג, ח-ט) ושוב במפורש וברמז בדברי יהודה אל יוסף: "כִּי עַבְדְּךָ **עָרַב** אֶת הַנַּעַר מֵעִם אָבִי ... כִּי אֵיךְ אֶעֱלֶה אֶל אָבִי וְהַנַּעַר אֵינֶנּוּ אִתִּי פֶּן אֶרְאֶה **בָרָע** אֲשֶׁר יִמְצָא אֶת אָבִי" (שם מד, לב-לד). קשר לשוני זה מופיע במדרש הבא המקשר את הדברים גם לחלומותיו נבואותיו של דוד בענין בניין בית המקדש. "אמר ישי לדוד בנו, הרי השעה לקיים אותו **הערבות** של זקינך **שערב** את בנימין מיד אביו, שנאמר "אנכי **אערב**נו", אלא לך והוצא אותו מ**ערב**ותו, שנאמר "ואת אחיך תפקוד לשלום[115] ואת **ערוב**תם תקח" (שמו"א' יז, יח), ואין ערובתם אלא

ערבות, מה עשה דוד, הלך וקיים את **הערבות**, והרג את גלית. א"ל הקדוש ברוך הוא חייך כשם שנתת את נפשך על שאול, שהוא משבטו של בנימן, כשם שעשה יהודה זקינך על בנימן, שנאמר "ועתה ישב נא עבדך תחת הנער עבד לאדוני" (בראשית מד, לג) כך אני נותן בית המקדש בגבולך, ובגבול בנימין" (תנחומא פרשת ויגש סימן ח)[116].

נציע עתה ביאור חדש לפסוקים:

(כג) וְהוּא מְדַבֵּר עִמָּם וְהִנֵּה אִישׁ הַבֵּנַיִם עוֹלֶה גָּלְיָת הַפְּלִשְׁתִּי שְׁמוֹ מִגַּת מִמַּעַרְכוֹת פְּלִשְׁתִּים וַיְדַבֵּר כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁמַע דָּוִד:

"וְהוּא **מְדַבֵּר** עִמָּם", פירושו כי דוד החל להשמיע שוב את נבואותיו, אותן נבואות שהשמיע בעבר בבית אביו ישי; מול נבואותיו של דוד, גוליית השמיע את דברי הרהב שלו: "**וַיְדַבֵּר** כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה".

(כד) וְכֹל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בִּרְאוֹתָם אֶת הָאִישׁ וַיָּנֻסוּ מִפָּנָיו וַיִּירְאוּ מְאֹד:

בתחילה גברה עוצמתו של גוליית על נבואותיו של דוד, ויראה גדולה נפלה על האנשים, ולכן הם החלו לנוס[117].

(כה) וַיֹּאמֶר אִישׁ יִשְׂרָאֵל הַרְאִיתֶם הָאִישׁ הָעֹלֶה הַזֶּה כִּי לְחָרֵף אֶת יִשְׂרָאֵל עֹלֶה וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר יַכֶּנּוּ יַעְשְׁרֶנּוּ הַמֶּלֶךְ עֹשֶׁר גָּדוֹל וְאֶת בִּתּוֹ יִתֶּן לוֹ וְאֶת בֵּית אָבִיו יַעֲשֶׂה חָפְשִׁי בְּיִשְׂרָאֵל:

לא ברור מה מקומו של פסוק זה על סרגל הזמנים של מלחמה זו. מהכתוב לא ברור האם הַפְּרסים לאיש שיכה את גוליית הוכרזו כבר ביום הראשון שבו עלה הפלישתי לְחָרֵף, או כמה ימים מאוחר יותר, כאשר התברר שאין איש שמוכן לצאת נגדו, או שהכרוז יצא לראשונה דווקא באותו יום שבו דוד הגיע לשדה המערכה, לאחר שעברו כבר ארבעים יום מתחילת החרופים (פסוק טז). אברבנאל הסביר שהפרסום היה קודם לבואו של דוד, ולכן דוד היה צריך לשאול ולברר.

וַיֹּאמֶר אִישׁ יִשְׂרָאֵל

לא ברור מה פשר הביטוי "אִישׁ יִשְׂרָאֵל" כאן, וגם הראשונים לא ביארו אותו[118]. אכן, כמעט[119] בכל מקום שבו הוא מופיע בתנ"ך, ניתן להסבירו במשמעות של "מנהיג" או "מנהיגי הציבור"[120]. גם כאן נסביר שהכוונה היא שההנהגה הצבאית פרסמה את רשימת הגמולים שיקבל כל מי שיכה את גוליית.

יַעְשְׁרֶנּוּ הַמֶּלֶךְ עֹשֶׁר גָּדוֹל

פרס כספי גבוה הובטח[121] למנצח.

וְאֶת בִּתּוֹ יִתֶּן לוֹ

כלומר, מי שיכה את גוליית יישא את בת המלך ובכך יהפוך לנסיך, וכך יהיה גם בעל סיכוי לשבת על כס המלכות[122].

וְאֶת בֵּית אָבִיו יַעֲשֶׂה חָפְשִׁי בְּיִשְׂרָאֵל

יונתן תירגם: "יַעֲבֵיד חוֹרִין רַבְרְבִין בְּיִשְׂרָאֵל", והסביר הרד"ק את דעתו: "ורצונו לומר יעשה, שישים בית אביו להיות מגדולי המלכות לכל דבר". לעומת זאת, רש"י הסביר (וצעדו בעקבותיו ר"י קרא והרד"ק): "'חָפְשִׁי' - מדברים האמורים במשפטי המלוכה". אם נשתמש בלשון ימינו, הכוונה היא לפטור מחובת המס למלך[123].

(כו) וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל הָאֲנָשִׁים הָעֹמְדִים עִמּוֹ לֵאמֹר מַה יֵּעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר יַכֶּה אֶת הַפְּלִשְׁתִּי הַלָּזוֹ וְהֵסִיר חֶרְפָּה מֵעַל יִשְׂרָאֵל כִּי מִי הַפְּלִשְׁתִּי הֶעָרֵל הַזֶּה כִּי חֵרֵף מַעַרְכוֹת אֱלֹהִים חַיִּים:

כמובא לעיל, מכיוון שדוד לא שמע את ההודעה הרשמית ממקור ראשון, הוא המשיך לברר האם אכן כך הם פני הדברים.

(כז) וַיֹּאמֶר לוֹ הָעָם כַּדָּבָר הַזֶּה לֵאמֹר כֹּה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר יַכֶּנּוּ:
הכתוב משתמש שוב בביטוי "כַּדָּבָר", וזאת מכיוון שזו המילה המנחה בפרשייה זו, כפי שציינו לעיל.

(כח) וַיִּשְׁמַע אֱלִיאָב אָחִיו הַגָּדוֹל בְּדַבְּרוֹ אֶל הָאֲנָשִׁים וַיִּחַר אַף אֱלִיאָב בְּדָוִד וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה יָרַדְתָּ וְעַל מִי נָטַשְׁתָּ מְעַט הַצֹּאן הָהֵנָּה בַּמִּדְבָּר אֲנִי יָדַעְתִּי אֶת זְדֹנְךָ וְאֵת רֹעַ לְבָבֶךָ כִּי לְמַעַן רְאוֹת הַמִּלְחָמָה יָרָדְתָּ:
הרד"ק פירש שחרה אפו של אליאב, "כי הבין כי רצון דוד היה להלחם עם הפלשתי, והיה רחוק בעיניו שינצל מידו אם ילחם עמו, לפיכך חרה אפו בו". לדבריו, אליאב רצה בטובתם של דוד ושל אביו ישי. הדברים אינם מסתדרים עם העלבון וגסות הרוח שהיו בדבריו. לכן, אחרי בקשת המחילה, נציע כי עתה מחזיר אותנו הכתוב לוויכוח שהתרחש בבית ישי מזה שנים. הוויכוח שהלך והתעצם עם ביקורו של שמואל הנביא ומשיחת דוד. אליאב האח הגדול, ששמע שוב את נבואותיו של דוד "בְּדַבְּרוֹ אֶל הָאֲנָשִׁים", והפעם בפרהסיה, זעם על דוד ופנה אליו בחרון אף ובכעס[124]. אליאב האשים את דוד האדמוני שהוא בא "לראות דם".

מסתבר מאוד כי דבריו החריפים של אליאב, שדיבר כנראה גם בשם שני אחיו, הושפעו מאוד מההשפלה שחוו בבית אביהם בזמן ביקורו של הנביא שמואל. אז, למרות תמיכתו החד-משמעית של אביהם במועמדותם, הם, הגדולים, נדחו מפני דוד הצעיר, "הקטן". נראה שהקנאה העבירה את אליאב על דעתו.

(כט) וַיֹּאמֶר דָּוִד מֶה עָשִׂיתִי עָתָּה הֲלוֹא דָבָר הוּא:
ר"י קרא נדחק ופירש: "וכי אמרתי להלחם עם הפלשתי? אני שאלתי: מה יעשה לאיש אשר יכנו, ולא מפני שרצוני להלחם עמו". וזהו שאמר: "הֲלוֹא דָּבָר הוּא". גם הרד"ק צעד בכיוון דומה, אך שונה, ונדחק והסביר[125]: "כלומר אם דברתי לא עשיתי דבר, ואין רצוני לעשות אף על פי שאני מדבר". פירושיהם קשים מאוד, שהרי

לדבריהם דוד לא אמר אמת. לכן נחזור להצעתנו ונפרש את תשובתו של דוד, "מֶה עָשִׂיתִי עָתָּה הֲלוֹא דָּבָר הוּא", רומזת לכך שהנבואה היא זו שהכריעה במחלוקת ולא גבהות לבו של דוד. כמו שהבאנו לעיל, "אין דבר אלא לשון נבואה" (אוצר מדרשים [אייזנשטיין] עקיבא, רבי, עמוד 412, ד"ה דל"ת ד"ל), ולכן נפרש כאן שדוד ענה לאחיו כי אין להם להאשימו בזדון ורוע לב, שהרי מדובר בהכרעה על פי הגבורה, באמצעות דברי נבואה[126].

(ל) וַיִּסֹּב מֵאֶצְלוֹ אֶל מוּל אַחֵר וַיֹּאמֶר כַּדָּבָר הַזֶּה וַיְשִׁבֻהוּ הָעָם דָּבָר כַּדָּבָר הָרִאשׁוֹן:

חז"ל והראשונים לא פירשו פסוק זה ולא הסבירו את פשר החזרה המשולשת על הביטוי דָּבָר. לכן, נחזור ונציע כי גם בפסוק זה, השימוש המשולש במילה המנחה יתפרש דבר דבור על אופניו על פי הצעתנו. דוד המשיך להשמיע את נבואותיו, וקהל שומעיו ענו לו: "קריינא דאיגרתא איהו ליהווי פרוונקא", או: 'הפָּרסים הגדולים ממתינים לך, אם אכן דבריך נכוחים ואמיתיים'.

על פי דברינו אלה יתבאר יפה גם הפסוק הבא:

(לא) וַיִּשָּׁמְעוּ הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר דָּוִד וַיַּגִּדוּ לִפְנֵי שָׁאוּל וַיִּקָּחֵהוּ:

דבר נבואותיו של דוד הגיע לאוזני שאול והוא הוזמן לשיחה עם המלך. הזמנה זו היא שפתחה בפני דוד את הדרך הארוכה להגשמת נבואותיו. דרך שהחלה בהכאת גוליית, עברה בשחרור עַם ישראל מעול השעבוד של הפלישתים, והגיעה אף להקמת מדינה יהודית עצמאית. השיא היה בדור הבא, כאשר שלמה, בנו של דוד, בנה את המקדש בירושלים[127].

המשך פירוש פרק יג, פסוק ג[128]

יוֹנָדָב בֶּן שִׁמְעָה

נחזור עתה לשאלות שהעלנו לעיל[129], סביב התערבותו של יונדב בפרשייה הקשה המתוארת בפרקנו. כזכור, בפרשייה זו אח אונס את אחותו ואח אחר רוצח את אחיו האנס, שני מאורעות נוראים, שכל אחד מהם לבדו היה יכול לנתץ את משפחת דוד לקרעים בלתי ניתן לתיקון וליצור שבר שלכאורה אין לו תיקון ותקנה, קל וחומר שניהם גם יחד.

נחזור עתה ונשאל את השאלה מכיוון אחר: האם ייתכן שאחיינו של דוד המלך ונכדו של ישי, שהיה אחד מגדולי הדור שמת רק "בעטיו של נחש", ייתן עצה שרק שפל שבשפלים נותן? מה גרם לו "לרדת למקום כל כך נמוך"? מה דחף את יונדב להשיא עצה שכזו? - תשובתנו היא כי החשבון, שנפתח ביום שבו שמואל בחר בדוד ולא באחיו, נשאר פתוח. נכדיו של ישי, הבנים של שמעה ושל עמינדב ואליאב אחיו, חיו יום יום תחת הרושם שנעשה להם עוול והמלוכה נלקחה מהם שלא בצדק.

שנים רבות לאחר מכן, זיהה יונדב בנו של שמעה את ה"הזדמנות", לשיטתו, להחזיר לדוד כגמולו, מידה כנגד מידה. כאשר זיהה כי אבשלום הצעיר רוצה למלוך על חשבון אחיו הגדול אמנון, הוא החליט לסייע בידו. כך הוא רצה להפיל בפח את אמנון, בכור הבכורות של דוד, ולנקום בדוד על כך שבגללו, לפי תפיסתו, נדחה אביו הבכיר מן המלוכה.

צרה תגרור צרה, שהרי אבשלום יפגע באמנון על רקע חילול כבוד אחותו, וכך דוד ייפגע פעמיים - גם מהאונס של בתו וגם מרצח בנו - והצער והכאב יורידו אותו ביגון שאולה. גם אם דוד ישרוד, כך סבר יונדב, המצב בביתו של דוד בוודאי יתערער בעקבות האונס והרצח בתוך המשפחה, וסדקים יתגלו בבית המלכות הנוכחי. אונס אכזרי של אחות בידי אחיה יורש העצר, שרצה ללכת בעקבותיהם

של "בני האלוהים" הקדמונים, יהווה בוודאי מאורע מטלטל, "רעידת אדמה" של ממש, שימוטט את ארמון דוד. זה יהיה הזמן שבו יתעורר העם שיתנגד לישיבת בנו של דוד על כסאו ויתחדש הסיכוי של יונדב לזכות במלוכה, כבנו של אחיו הגדול של דוד. גם החלשות מעמדו של דוד בעקבות המאורעות עם בת שבע ואוריה דחפה את יונדב לכיוון זה. יונדב כמו אחרים לא הבינו את עוצמת תשובתו של דוד ומשמעותה לדורות.

משיחתו של דוד "עלתה כיתה" וקיבלה גם את הכרת העם[130], לאחר הכאת גלית. מי שביטאו זאת היו הנשים בשירתן ובמחולותיהן. כך מפורש בכתוב: "וַיְהִי בְּבוֹאָם בְּשׁוּב דָּוִד מֵהַכּוֹת אֶת הַפְּלִשְׁתִּי וַתֵּצֶאנָה הַנָּשִׁים מִכָּל עָרֵי יִשְׂרָאֵל לָשִׁיר[131] וְהַמְּחֹלוֹת... וַתַּעֲנֶינָה הַנָּשִׁים הַמְשַׂחֲקוֹת וַתֹּאמַרְן הִכָּה שָׁאוּל בַּאֲלָפָיו[132] וְדָוִד בְּרִבְבֹתָיו". גם שאול הבין זאת לעומק וזו תגובתו: "וַיִּחַר לְשָׁאוּל מְאֹד וַיֵּרַע בְּעֵינָיו הַדָּבָר הַזֶּה וַיֹּאמֶר נָתְנוּ לְדָוִד רְבָבוֹת וְלִי נָתְנוּ הָאֲלָפִים וְעוֹד לוֹ אַךְ הַמְּלוּכָה: וַיְהִי שָׁאוּל עוֹיֵן[133] אֶת דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וָהָלְאָה" (שמואל א' יח, ו-ט). הכאת גלית היא שהציבה את דוד בגלוי כמועמד ראוי למלכות.

עתה עלינו להסביר "הא כיצד?" - כלומר, מאחר שדוד כבר הוכיח, באמצעות הכאת גוליית, כי הוא הראוי והנבחר להושיע את ישראל וכי נבואתו אמת, צריך להבין כיצד אפוא התמודדו אחיו הגדולים של דוד ובניהם עם הדבר ומה הייתה טענתם הנגדית.

נסביר כי אומנם דוד היה מוכן לחרף נפשו למות, כשנלחם בגוליית הפלישתי למען כלל ישראל, אלא שגם בני שמעה היו לוחמים העשויים ללא חת. גם להם הייתה נכונות למסור את נפשם למען כלל ישראל - ויותר מכך: גם הם עצמם היו מעורבים, כדוד, בהריגת ענק פלישתי נוסף, מבני הָרָפָה, שחירף וגידף שם אלוהים חיים, כמפורש בכתוב לקמן (כא, כ-כא, ועיינו גם בדברי הימים א' כ, ו-ז): "וַתְּהִי עוֹד מִלְחָמָה בְּגַת וַיְהִי אִישׁ מָדוֹן[134] וְאֶצְבְּעֹת יָדָיו וְאֶצְבְּעֹת רַגְלָיו שֵׁשׁ וָשֵׁשׁ עֶשְׂרִים וְאַרְבַּע מִסְפָּר וְגַם הוּא יֻלַּד לְהָרָפָה: וַיְחָרֵף אֶת יִשְׂרָאֵל וַיַּכֵּהוּ יְהוֹנָתָן בֶּן שִׁמְעָה[135] אֲחִי דָוִד". מעשה גבורה זה חיזק אפוא עוד יותר את תביעתם של בני שמעא-שמעה-שמה

למלכות, ולתפיסתם שימש כטענה נגדית שמקזזת את הכאת גוליית בידי דוד.

אך ייתכן שיש מקום להציע טענה נוספת, מחודשת יותר: נטען עתה כי יהונתן בן שמעה אחי דוד, שהכה את בן הרפה, הוא הוא יונדב בן שמעה אחי דוד, שהרי שמותיהם כמעט זהים: יהו-נתן = יו-נדב. מדובר בשתי הופעות של אותו שם, בעלות אותה משמעות, ואפשר גם ששמו השני של יהונדב היה יהונתן. נעיר שגם דוד מופיע שם בשמו השני[136]: בספרי שמואל ונתן[137] הוא נקרא דוד ובספר גד[138](שמו״ב כא, יט) הוא נקרא פעם אחת גם אלחנן. שהרי מצינו שם[139]: ״וַתְּהִי עוֹד הַמִּלְחָמָה בְּגֹב עִם פְּלִשְׁתִּים וַיַּךְ אֶלְחָנָן בֶּן יַעְרֵי אֹרְגִים בֵּית הַלַּחְמִי אֵת גָּלְיָת הַגִּתִּי וְעֵץ חֲנִיתוֹ כִּמְנוֹר אֹרְגִים״. משמע שאלחנן הוא דוד.

אם דוד-אלחנן קנה את זכותו למלכות בזכות גבורתו בהכאת גוליית, אזי גם יהונתן-יונדב קנה את זכותו למלוך בזכות גבורתו בהכאת איש מדון בן הרפה. גם גוליית וגם איש מדון, שניהם בני הרפה[140] ושניהם חרפו מערכות אלוהים חיים. כאמור לעיל, לשיטתו של יונדב בן שמה-שמעה, אחרי מה שקרה עם בת שבע ואוריה, דוד איבד את זכותו למלוך, והמלכות הייתה צריכה לחזור אל בנו של שמעה, אחיו הגדול יותר של דוד, כמו שחשבו ישי ואולי גם שמואל. כך, כאשר יונדב ייעץ יונדב לאמנון, הוא כביכול עזר לאבשלום לסלק את אמנון מכס המלכות וממעמדו כיורש עצר, אולם כוונתו האמתית הייתה להשתמש בתמר כדי לסלק מדרכו את אמנון, בשלב הראשון, ואת אבשלום שיהרוג את אמנון בכורו של דוד, בשלב השני, כדי שבסופו של דבר הוא עצמו, יונדב, יזכה במלוכה[141].

בשולי הדברים נוסיף עוד, כי שמו של הענק הפלישתי[142], על פי דברינו, מקבל משמעות עמוקה הרבה יותר. ״איש מדון״ פירושו האיש שגרם לריב ומדון. מדון הוא, כנראה, ריב הרבה יותר קשה ואולי גם ריב שהמעורבים בו נקטו בפעולות לא-שגרתיות, בעלות משמעות חמורה יותר[143]; הריגתו של איש מדון החריפה את הריב בתוך משפחת ישי. מעשיו המכוערים של יונדב-יהונתן בן שמעי -

שהרג בגבורתו את איש מדון, אבל הכניס את המדון למשפחה - גרמו לריב ומדון במשמעות החריפה ביותר של הביטוי, בתוך משפחת דוד, כמתואר בפסוקנו.

המתח בין רבי ורבי חייא

אי-אפשר לטעון טענות כאלו מבלי להביא להן מקורות בדברי חז"ל. לכן, נוכיח עתה את דברינו מחמישה מקורות שונים בדברי חז"ל, שהמכנה המשותף להם הוא מחלוקת זו, שקיבלה ביטוי מחודש שנים רבות מאוחר יותר, וכדלקמן:

א. במסכת כתובות (סב ע"ב) מצינו: "רבי איעסק ליה לבריה בי רבי חייא (להשיא [לבנו את] בתו של רבי חייא - רש"י), כי מטא למיכתב כתובה נח נפשה דרביתא (בזמן כתיבת הכתובה מתה[144] הכלה, בתו של רבי חייא). אמר רבי: ח"ו פסולא איכא (שלא היו מהוגנים לזוג אחד - רש"י)? יתיבו ועיינו במשפחות, (ואז גילו כי) רבי אתי משפטיה בן אביטל (שפטיה בן דוד היה, אביטל שם אשת דוד[145]) ור' חייא אתי משמעי אחי דוד[146] (וזהו הפסול שרבי היה מבית דוד ולא היתה בת הבאה משמעי הוגנת לבנו שלא היתה בת מלכים - רש"י).

לדברינו, ברור ממקור זה כי המתח בין המשפחות המשיך להתקיים גם אלף שנים לאחר שיונדב בן שמעה נתן את עצתו המכוערת כיצד להרוס את בית דוד. רבי יהודה הנשיא לא היה יכול לקבל שנכדתו הגדולה של שמעי-שמה-שמעה-שמעא, שטען לכתר כנגד דוד, ובנו יונדב, שניסה להרוס את משפחת דוד, תתחתן עם צאצא של משפחת דוד המלך. כפי שרש"י הסביר, כי לדעת רבי טענתם של סב סבו של רבי חייא שמעה ובנו יונדב, איננה מקובלת כלל וכלל, משפחה זו איננה משפחת מלוכה ולכן החתונה איננה יכולה להתקיים כדי שלא תהיה כל הווה אמינא לטענה זו.

ב. במסכת הוריות (יא ע"ב) מצינו: "בעא מיניה רבי (רבי

יהודה הנשיא) מרבי חייא: כגון אני מהו בשעיר (רבי שחי כמאה שנים אחרי חורבן בית שני, שאל את רבי חייא שאלה תאורטית, אם בית המקדש היה קיים והייתי חוטא, האם הייתי צריך להקריב שעיר כנשיא = מלך, כמבואר בספר ויקרא (ד, כב-כג): ״אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה׳ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם: ...וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים״, או שהייתי נחשב כהדיוט והייתי מתכפר בשעירה, כמבואר בפסוקים שם (כז-כח): ״וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִּשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה׳ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא״. אמר ליה (רבי חייא לרבי): הרי צרתך בבבל (כלומר, כיוון שבבבל מכהן כראש העם היהודי ריש גלותא, אתה אינך נחשב כמלך ועל כן היית מתכפר בשעירה כהדיוט). איתיביה (הקשה רבי על רבי חייא): מלכי ישראל ומלכי בית דוד, אלו מביאים לעצמם ואלו מביאים לעצמם! (הרי בזמן בית ראשון גם למלך יהודה, שמלך בירושלים, היה דין מלך, וגם למלך ישראל, שמלך בשומרון, היה דין מלך[147]. כלומר, שניהם היו מתכפרים בשעיר. אם כך מדוע העובדה שיש מנהיג אחר בבבל פוגעת במעמדי כמלך? כמנהיג של עם ישראל החי בשטחי האיפריה הרומית). אמר ליה (ענה רבי חייא לרבי): התם (בזמן שתי הממלכות, יהודה וישראל) לא כייפי אהדדי (אף אחד מהמלכים לא היה כפוף לשני, ושניהם, גם מלך יהודה וגם מלך ישראל, היו מלכים עצמאיים) הכא (כאן, בימינו, המצב שונה) אנן כייפינן להו לדידהו (אנחנו כאן בארץ ישראל כפופים לריש גלותא שנמצא בבבל, ולכן אין לך דין מלך-נשיא, אלא דין הדיוט[148]). רב ספרא מתני הכי, בעא מיניה רבי מרבי חייא: כגון אני מהו בשעיר? א״ל: התם ׳שבט׳ (שם בבבל, המנהיג היהודי בבבל = ריש גלותא, הוא במעמד של שבט[149], כלומר, מנהיג פוליטי), הכא ׳מחוקק׳ (כאן בארץ ישראל, המנהיג הוא רק סמכות רוחנית תורנית[150]

והוא רק מחוקק, לכן אינך מלך), ותניא: 'לֹא יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה' - זה ראש גולה שבבבל, שרודה את ישראל במקל[151]; 'וּמְחֹקֵק[152] מִבֵּין רַגְלָיו' - אלו בני בניו של הלל, שמלמדים תורה לישראל ברבים"[153].

לא ברור מדוע הדבר מטריד כל כך את רבי ורבי חייא, שהרי השאלה איננה מעשית, שכן בית המקדש חרב לצערנו כבר לפני שנים רבות! אכן, לפי הסברנו, הדברים ברורים: הדיון, שהוא תיאורטי מבחינות רבות, עדיין היה מונח על שולחנם של רבי יהודה הנשיא ורבי חייא כדיון תאורטי שיש לו גם השלכות מעשיות. רבי טען: 'אני ממשפחת המלוכה', ורבי חייא, מצאצאיו של שמעי-שמה-שמעה אחי דוד, לא היה מוכן (נפשית) עדיין לקבל את ההכרעה בדבר בחירת דוד למלכות. לכן הוא ערער על סמכותו של רבי יהודה הנשיא כמלך, והמשיך לטעון בתוקף, גם אם נימוקיו אינם מכריעים, כי רבי היה מתכפר בשעירה, כהדיוט, ולא כמלך. כפי שיתברר בהמשך (בסעיף ד) הלכה למעשה גם לדעת רבי חייא ומשפחתו דוד הוא שנבחר לשעה ולדורות. אומנם כשם שלרבי היה חשוב להדגיש שרבי חייא איננו חלק מהמשפחה המלכותית היה חשוב לרבי חייא לעורר את השאלה התיאורטית גם על רבי. רבי חייא סבר שרבי מחמיר עמו יותר מידי.

ג. ראיה נוספת לכך שדברינו אכן נכוחים נביא מהסוגיה בכתובות (קג ע"א-ע"ב), העוסקת בין היתר בשאלה מדוע לא מינו את רבי חייא במקומו של רבי: "ת"ר: בשעת פטירתו של רבי[154]...והא הוה ר' חייא! (ומדוע לא מינו אותו במקום רבי?) - (מתרצת הגמרא) נח נפשיה (רבי חייא נפטר לפני רבי). והאמר ר' חייא: אני ראיתי קברו של רבי והורדתי עליו דמעות! (ואם כן רבי חייא היה חי כשרבי נפטר!) (עונה הגמרא) איפוך (רבי הוא שראה את קברו של רבי חייא ובכה). (מקשה הגמרא) והאמר רבי חייא: אותו היום שמת

רבי בטלה קדושה! איפוך (ומתרצת כנ״ל). והתניא: כשחלה רבי, נכנס ר׳ חייא אצלו ומצאו שהוא בוכה, אמר לו: רבי, מפני מה אתה בוכה? והתניא: מת מתוך השחוק - סימן יפה לו... (מוכח שרבי חלה ונפטר לפני רבי חייא) איבעית אימא: (ומתרצת כנ״ל) איפוך; ואיבעית אימא (תירוץ שני לכל הקושיות): לעולם לא תיפוך (אכן רבי נפטר לפני רבי חייא), ר׳ חייא עסוק במצות הוה, ורבי סבר: לא אפגריה (רבי לא מינה את רבי חייא לשבת על כסאו אחרי מותו, כי לא רצה להפסיקו מפעילותו החשובה)״. גם מסוגיה זו עולה כי שאלת מינויו של רבי חייא, מצאצאי שמעי אחי דוד, במקומו של רבי, מצאצאי דוד המלך, הטרידה מאוד את חכמים - ועל פי דברינו ברור מדוע!

ד. במסכת ראש השנה (כה ע״א), מובא המעשה הבא: ״רבי חייא חזייא לסיהרא דהוה קאי בצפרא דעשרים ותשעה, שקל קלא פתק ביה, אמר: לאורתא בעינן לקדושי בך, ואת קיימת הכא? זיל איכסי! אמר ליה רבי לרבי חייא: זיל לעין טב וקדשיה לירחא, ושלח לי סימנא: דוד מלך ישראל חי וקים״. נלאו ראשונים[155] +אחרונים[156] ואחרוני האחרונים[157] להסביר מה מסתתר מאחורי מעשים אלה (לכן גם לא צרפנו תרגום והסבר). גם אם לא נבין את המשמעות של כל פרט בסוגיא זו, ברור מהדברים כי בין רבי ורבי חייא מתקיים דיון תמידי בנושא מלכותו של דוד המלך ומשמעותה לדורות. גמרא זו תובן עוד יותר אחרי שנביא את המקור הבא.

ה. ראיה אחרונה ומכרעת (לענ״ד) נביא מהסוגיה במסכת סנהדרין (לח ע״א): ״יהודה וחזקיה בני רבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמי רבי (בניו של רבי חייא השתתפו בסעודה בביתו של רבי), ולא הוו קא אמרי ולא מידי (בניו של רבי חייא שתקו ולא הוציאו מילה מפיהם, כנראה שזו הייתה דרכם להביע את מורת רוחם). אמר להו (רבי לאנשיו): אגברו חמרא אדרדקי,

כי היכי דלימרו מילתא (תשקו את הצעירים יין, כדי שיפתחו את פיהם וידברו). כיון דאיבסום (אחרי ששתו יין ונתבסמו), פתחו (בני רבי חייא, יהודה וחזקיה, את פיהם) ואמרו: אין בן דוד בא עד שיכלו שני בתי אבות מישראל, ואלו הן: ראש גולה שבבבל, ונשיא שבארץ ישראל, שנאמר[158]... אמר להם (רבי לבניו של רבי חייא): בניי, קוצים אתם מטילין לי בעיניי? (למה אתם פוגעים בי ו"דוקרים אותי בעיניי", שהרי אתם טוענים שיש נבואה שההנהגה מבית דוד תכלה גם בארץ ישראל וגם בבבל). אמר לו רבי חייא: רבי, אל ירע בעיניך, יין ניתן בשבעים אותיות, וסוד ניתן בשבעים אותיות, נכנס יין - יצא סוד".

לכאורה, לא ברור כיצד ניחם רבי חייא את רבי כשאמר לו ש"נכנס יין - יצא סוד", ואיך ניסה להסביר את דברי בניו באופן שלא יפגע ברבי יהודה הנשיא. אכן, לפי דברינו הכול ברור: בניו של רבי חייא היו נאמנים לדרכו של אביהם, שקשה היה לו מאוד להשלים עם ההחלטה שצאצא של שמעא-שמעה-שמעי-שמה, ראש משפחתם והאח הגדול של דוד, איננו יכול לקבל מעמד מנהיגותי גם בימיהם, לכן הם הביעו את מורת רוחם ממעמדו המלכותי של רבי באמצעות שתיקתם. על כן, לא הכירו בפומבי במנהיגותו של רבי וגם לא במנהיגותו של ריש גלותא, שהלא שני אלו (הנשיא וריש גלותא) הם צאצאי דוד, האח הקטן. אמנם אחרי ששתו יין יצא הסוד[159], שגם רבי חייא ובניו יודעים ומודים כי דוד זכה במלכות בדין וגם לעתיד לבוא, מי שיבוא לגאול את ישראל הוא בן דוד ולא בן שמעי! ללא השפעת היין, קשה היה להם להודות בכך מהסיבה שהסברנו לעיל, וממילא היה קשה להם להודות במעמדו של רבי כנשיא שאין על גביו אלא ה' אלוהיו. אחרי שנכנס היין יצא הסוד והתגלה כי גם הם יודעים ומודים בכך שהגאולה תבוא כאשר עַם ישראל יזכה

שוב לעצמאות מדינית[160], וממילא תפקיד ריש גלותא בבבל, שתחת שלטון הפרתים, ותפקיד הנשיא בארץ ישראל, שתחת השלטון הרומאי, יתבטלו שניהם, וכמו שהתפללו הכוהנים הגדולים בכל יום כיפור כי בראש ההנהגה יעמוד צאצא מבית דוד.

על רקע זה מוארת באור עוד יותר מיוחד עמדתו של רבי, בעניין ״כל האומר...״ וההדגשה שם בסוגיה (שבת נו, ע״ב): ״אמר רב: רבי דאתי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד״[161].

המלכודת לתמר

(ג) ...וְיוֹנָדָב אִישׁ חָכָם מְאֹד

חז״ל (אבות דרבי נתן נוסחא ב, פרק טז) דרשו: ״׳אל תתחבר לרשע׳ (אבות א, ז) זה יונדב בן שמעה אחי דוד שנקרא חכם, שנאמר: ׳וְיוֹנָדָב אִישׁ חָכָם מְאֹד׳, להרע ולא להיטיב. רבי אומר: שוה לו אילו נקרא טיפש ולא נקרא חכם״. ובעקבותיהם פירש רש״י: ״חכם לרשעה״. הוסיף על כך הרד״ק: ״וְיוֹנָדָב היה חָכָם מְאֹד ובעל תחבולות, ויעץ אמנון תחבולה שתבא לפניו. ואמרו ׳וְיוֹנָדָב אִישׁ חָכָם מְאֹד׳ חכם לרשעה״, וכן הרלב״ג: ״רוצה לומר: למצוא תחבולות לעשות רע. והנה השיאהו לעשות מה שהיה קשה בעיניו (של אמנון) עשייתו, אך כאשר ראה שהסכימה עצת יונדב בזה, התיר לעצמו עשייתו״.

(ד) וַיֹּאמֶר לוֹ מַדּוּעַ אַתָּה כָּכָה דַּל בֶּן הַמֶּלֶךְ בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר הֲלוֹא תַּגִּיד לִי וַיֹּאמֶר לוֹ אַמְנוֹן אֶת תָּמָר אֲחוֹת אַבְשָׁלוֹם אָחִי אֲנִי אֹהֵב:

וַיֹּאמֶר לוֹ מַדּוּעַ אַתָּה כָּכָה דַּל בֶּן הַמֶּלֶךְ

״דַּל״ לפי התרגום פירושו: ״חֲשׁוֹךְ״. כלומר, שפניו של אמנון הושחרו[162]. רש״י (ור״י מטראני בעקבותיו) פירש: ״כחוש, כמו ׳דַּלּוֹת וְרָעוֹת תֹּאַר׳ (בראשית מא, יט)״. הרד״ק שילב את שני הפירושים וביאר: ״חלוש וכחוש ורע פנים״.

ייתכן מאוד כי "דַּל" בעברית מקראית פירושו המקורי הוא "חולה", וכמו בתהילים: "אַשְׁרֵי מַשְׂכִּיל אֶל דָּל בְּיוֹם רָעָה יְמַלְּטֵהוּ ה': ה' יִשְׁמְרֵהוּ וִיחַיֵּהוּ וְאָשֻׁר בָּאָרֶץ... ה' יִסְעָדֶנּוּ עַל עֶרֶשׂ דְּוָי כָּל מִשְׁכָּבוֹ הָפַכְתָּ בְחָלְיוֹ: אֲנִי אָמַרְתִּי ה' חָנֵּנִי רְפָאָה נַפְשִׁי כִּי חָטָאתִי לָךְ" (תהילים מא, ב–ה). כך יתפרש גם הפסוק בבראשית בעניין חלום פרעה: "דַּלּוֹת וְרָעוֹת תֹּאַר מְאֹד" = חולות ובעלות מראה רע. כך גם פירשו חז"ל במסכת נדרים (מ, ע"א): "אין דל אלא חולה". כיוון שהעני היה לרוב גם חולה, החלו להשתמש במושג "דל" גם כדי לתאר דוחק כלכלי, ולכן יש גם פסוקים שבהם הדל הוא בוודאי עני ורש.

בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר

הסביר הרד"ק: "כי בלילה היתה מחשבתו עליה והיה ער בעבורה, ובבקר היו פניו רעים". ניתן להסביר את כפל המילה "בבוקר" גם כך: יונדב שאל את אמנון מדוע הוא קם מעל משכבו כל כך מוקדם, "בבוקר בבוקר", והלא "דרך בני מלכים לעמוד בג' שעות" (פסיקתא זוטרתא [לקח טוב] שמות פרשת בא, פרק יב).

וַיֹּאמֶר לוֹ אַמְנוֹן אָח תָּמָר אֲחוֹת אַבְשָׁלֹם אָחִי אֲנִי אֹהֵב:

כבר עתה נכריז ונאמר כי השימוש המרובה במילה "אח" על הטיותיה השונות בפרק זה, בא ללמדנו את המחיר היקר של אי האחווה. אי האחווה בולטת כבר בחצי השני של ספר בראשית, והשואה בין המתרחש בין בני יעקב לבין המתרחש בין בני ישי ובין בני דוד, תלווה אותנו בניסיון להבנת חלקים משמעותיים של פרק זה.

(ה) וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוֹנָדָב שְׁכַב עַל מִשְׁכָּבְךָ וְהִתְחַל וּבָא אָבִיךָ לִרְאוֹתֶךָ וְאָמַרְתָּ אֵלָיו תָּבֹא נָא תָּמָר אֲחוֹתִי וְתַכְלֵנִי לֶחֶם[163] וְעָשְׂתָה לְעֵינַי אֶת הַבִּרְיָה לְמַעַן אֲשֶׁר אֶרְאֶה וְאָכַלְתִּי מִיָּדָהּ:

וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוֹנָדָב שְׁכַב עַל מִשְׁכָּבְךָ וְהִתְחָל

רד״ק פירש: ״וְהִתְחָל״ - ״הראה עצמך חולה״. כלומר, התחזה לחולה.

וְעָשִׂתָה לְעֵינַי אֶת הַבְּרִיָּה

רש״י בעקבות התרגום ביאר: ״את הסעודה״, והרד״ק פירש: ״(את) המאכל״.

תָּבוֹא נָא

יונתן תירגם לשיטתו (בביאור המילה 'נא'): ״תֵּיתֵי כְעַן״ (וכן בפסוק הבא). כלומר, 'תבוא עכשיו'. אחרי בקשת המחילה, נראה שיש לפרש כאן ״נָא״ מלשון נימוס ובקשה (וכן בפסוק הבא)[164].

(ו) וַיִּשְׁכַּב אַמְנוֹן וַיִּתְחָל וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ לִרְאוֹתוֹ וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן אֶל הַמֶּלֶךְ תָּבוֹא נָא תָּמָר אֲחֹתִי וּתְלַבֵּב לְעֵינַי שְׁתֵּי לְבִבוֹת וְאֶבְרָה מִיָּדָהּ:

וּתְלַבֵּב לְעֵינַי שְׁתֵּי לְבִבוֹת

יונתן תירגם: ״וְתַחֲלוֹט[163] לְעֵינַי תַּרְתֵּין חֲלִיטָתָא״, וביאר דבריו הרד״ק: ״והחלוט ידוע בדברי רבותינו ז״ל (פסחים לט ע״ב) שחולטין הבצק במים רותחין מאד״. אומנם בסנהדרין (כא ע״א) מצינו: ״אמר רב יהודה אמר רב: שעשתה לו מיני טיגון״, ובעקבותיהם פירש הרלב״ג: ״הוא מעשה מרחשת״.

(ז) וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶל תָּמָר הַבַּיְתָה לֵאמֹר לְכִי נָא בֵּית אַמְנוֹן אָחִיךְ וַעֲשִׂי לוֹ הַבְּרִיָּה:
(ח) וַתֵּלֶךְ תָּמָר בֵּית אַמְנוֹן אָחִיהָ וְהוּא שֹׁכֵב וַתִּקַּח אֶת הַבָּצֵק וַתָּלָשׁ וַתְּלַבֵּב לְעֵינָיו וַתְּבַשֵּׁל אֶת הַלְּבִבוֹת:

וַתְּלַבֵּב לְעֵינָיו וַתְּבַשֵּׁל אֶת הַלְּבִבוֹת:

כדי ל"עשות שלום" בין הגמרא והתרגום, פירש רש"י: "ותחלוט סולת מורבכת במים רותחין תחלה ואח"כ בשמן". הוסיף הרלב"ג: "בשלה אותן בשמן באלפס. והנה אמר בשול גם על הצלי, אמר 'וַיְבַשְּׁלוּ (את)[165] הַפֶּסַח' (דהי"ב לה, יג)".

(ט) וַתִּקַּח אֶת הַמַּשְׁרֵת וַתִּצֹק לְפָנָיו וַיָּמָאֵן לֶאֱכוֹל וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן הוֹצִיאוּ כָל אִישׁ מֵעָלָי וַיֵּצְאוּ כָל אִישׁ מֵעָלָיו:

וַתִּקַּח אֶת הַמַּשְׁרֵת

תירגם יונתן: "וּנְסֵיבַת יָת מַסְרִיתָא", ופירש רש"י (ורד"ק בעקבותיו): "תרגום של מחבת מסריתא". אומנם הרלב"ג הסביר: "'הַמַּשְׁרֵת' - אלפס".

וַתִּצֹק לְפָנָיו

פירש הרלב"ג: "והנה עשתה זה לְפָנָיו, בעבור שכבר דקדק אמנון שתלבב לעיניו את הלביבות". ההיגיון מאחורי הבקשה היה שהכנת האוכל (מלעיל) בפני האוכל (מלרע) מגבירה את התיאבון.

(י) וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן אֶל תָּמָר הָבִיאִי הַבְּרִיָה הַחֶדֶר וְאֶבְרָה מִיָּדֵךְ וַתִּקַּח תָּמָר אֶת הַלְּבִבוֹת אֲשֶׁר עָשָׂתָה וַתָּבֵא לְאַמְנוֹן אָחִיהָ הֶחָדְרָה:
(יא) וַתַּגֶּשׁ אֵלָיו לֶאֱכֹל וַיַּחֲזֶק בָּהּ וַיֹּאמֶר לָהּ בּוֹאִי שִׁכְבִי עִמִּי אֲחוֹתִי:

גם בפסוקים אלו וגם בפסוק הבא מודגש השימוש במילה "אח".

(יב) וַתֹּאמֶר לוֹ אַל אָחִי אַל תְּעַנֵּנִי כִּי לֹא יֵעָשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל אַל תַּעֲשֵׂה אֶת הַנְּבָלָה הַזֹּאת:
פירש הרלב"ג: "אמרה שלא יֵעָשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל לבא על אשה דרך

זנות, אם לא יהיה דרך אישות". הסבר הרלב"ג הוא לפי השיטה כי אמנון היה רשאי הלכתית לשאת את תמר. לעומתו, אברבנאל הסביר: "והיא בקשה ממנו 'אַל אָחִי אַל תְּעַנֵּנִי' וגו', ורצתה בזה לתת ג' טענות חזקות לשאין ראוי לעשותו, האחד מפאת המעשה, הב' מפאת כבודה, הג' מפאת כבודו". והוא מפרט את שלוש הטענות: "אם מפאת המעשה אמרה 'אַל אָחִי אַל תְּעַנֵּנִי', והוא נאמר בתמיהה, כאלו אמרה וכי אינך אחי? הלא אחי אתה, ולכן אין ראוי שתעננני, 'כִּי לֹא יֵעָשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל', רוצה לומר לשכב אדם עם אחותו ולגלות ערותה, ולכן 'אַל תַּעֲשֶׂה הַנְּבָלָה הַזֹּאת'. ואם מפאת כבודה, אמרה 'וַאֲנִי אָנָה אוֹלִיךְ אֶת חֶרְפָּתִי', רוצה לומר מלבד החטא הנה יש עוד בחינת חרפתי. ואם מפאת כבוד אמנון, אמרה 'וְאַתָּה תִּהְיֶה כְּאַחַד הַנְּבָלִים בְּיִשְׂרָאֵל'. ולפי שהוא בחשקו, לא היה מבחין בין האמת והשקר ולא היה מבדיל בין הטוב ובין הרע".

(יג) וַאֲנִי אָנָה אוֹלִיךְ אֶת חֶרְפָּתִי וְאַתָּה תִּהְיֶה כְּאַחַד הַנְּבָלִים בְּיִשְׂרָאֵל וְעַתָּה דַּבֶּר נָא אֶל הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יִמְנָעֵנִי מִמֶּךָּ׃

וְעַתָּה דַּבֶּר נָא אֶל הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יִמְנָעֵנִי מִמֶּךָּ

כפי שביארנו לעיל, ישנן שתי אפשרויות: הראשונה היא שתמר לא הייתה אחותו של אמנון מבחינה ביולוגית - אם לשיטות שהיא הגיעה יחד עם אִמה לארמונו של דוד, אם לשיטות שאִמה נתעברה מאחר קודם שדוד לקחה, והיא פגשה לראשונה את דוד בהיותה מעוברת; האפשרות השנייה היא שעל אף שתמר הייתה אחותו מבחינה ביולוגית, היא לא הייתה אחותו מבחינה הלכתית - לפי השיטות שאִמה נתעברה מדוד עוד בגויותה - ולכן תמר מוגדרת כמי שחייבת בגיור מבחינת הלכות אישות ויוחסין. לפי כל ההסברים הללו, אם אמנון היה מבקש לשאת את תמר לאישה הוא יכול היה לעשות זאת.

לעומתם, כפי שהובא לעיל, אברבנאל סבר שהיא הייתה בתו של דוד ולא הייתה כל אפשרות הלכתית שאמנון יישא אותה לאישה

כדת משה וישראל. לכן הוא הסביר ש"הוסיפה לומר לו דברי התול אולי יתפתה אליהם, והוא אמרה 'וְעַתָּה דַּבֵּר נָא אֶל הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יְמָנָעֵנִי מִמֶּךָּ', רוצה לומר אם חולה אהבה אתה דבר נא אל המלך, ולפי שאין דבר עומד בפני פקוח נפש (יומא פב ע"א), הוא לא ימנעני ממך, כי עם היותי ערוה לך יבחר בו יותר ממיתתך, וזה ענין 'כִּי לֹא יְמָנָעֵנִי מִמֶּךָּ'. ואמרה זה לדחותו בקַשׁ, כדי שבאותה שעה לא יעשה דבר. והוא מאשר הבין שהיו דבריה אלה אונאת דברים ומאמרי תפל להנצל מידו, לא שמע אליה ולא אבה ויחזק בה ויענה, ויראה שהיא השתדלה בכל כחה להנצל ממנו, וַיֶּחֱזַק הוא מִמֶּנָּה".

בהמשך דברינו נשתדל להסביר מדוע גם לשיטות שהיה יכול לשאתה, אמנון בחר לקחתה דווקא בדרך המכוערת שבה לקחה.

(יד) וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ בְּקוֹלָהּ וַיֶּחֱזַק מִמֶּנָּה וַיְעַנֶּהָ וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ:

לצערנו ולבושתנו אין מה להוסיף על דברי הכתוב. בהמשך דברינו[167] נעיר על לשון הפסוק הרומזת למקרה מקביל ונורא.

השנאה והפירוד המוחלט בין אמנון ותמר

השנאה

(טו) וַיִּשְׂנָאֶהָ אַמְנוֹן שִׂנְאָה גְדוֹלָה מְאֹד כִּי גְדוֹלָה הַשִּׂנְאָה אֲשֶׁר שְׂנֵאָהּ מֵאַהֲבָה אֲשֶׁר אֲהֵבָהּ וַיֹּאמֶר לָהּ אַמְנוֹן קוּמִי לֵכִי:

וַיִּשְׂנָאֶהָ אַמְנוֹן שִׂנְאָה גְדוֹלָה מְאֹד כִּי גְדוֹלָה הַשִּׂנְאָה אֲשֶׁר שְׂנֵאָהּ מֵאַהֲבָה אֲשֶׁר אֲהֵבָהּ

נחלקו חכמים מה פשר השִׂנְאָה הגְדוֹלָה הנזכרת בפסוק. נפרש את הדבר לפי הפשט תחילה ואז ננסה להבין את עומק דברי חז"ל בדרש.

ר"י מטראני הסביר: "לאחר שמילא תאוותו - שנאה, שלא יאמר לו המלך: קח אותה לאשה". הרד"ק פירש את כל המאורע כגזרת

עליון[168] במישור הידיעה: ״זאת השנאה היתה סבה מאת השם, כדי להגדיל החרפה בשלחו אותה מביתו ויהיה אבשלום יותר שונא אותו עד מות, עד שחשב להרגו. וזה המעשה היה עונש דוד על מעשה בת שבע ואוריה שבעונש ההוא נעשית בביתו זמה הבאה לידי חרב, לקיים מה שאמר לו הנביא ׳לֹא תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ׳. וכן בדבר אבשלום זמה וחרב, הכל מדה כנגד מדה״[169]. לעומתו, הרלב״ג הוריד את ההסבר אל מישור הבחירה, וזו לשונו: ״ידמה שנתעצמה כפי יכלתה לחלוק על רצונו, ואולי הכאיבה אותו בזה ההתעצמות שהיה ביניהם. או אמרה לו דברי חרפות, ולזה שנאה, כי כבר אמרה לו ׳וְאַתָּה תִּהְיֶה כְּאַחַד הַנְּבָלִים בְּיִשְׂרָאֵל׳ (לעיל, יג). או אולי אמרה לו דברים יותר קשים מאלו״.

אברבנאל, אחרי שהביא את דעות קודמיו, הוסיף: ״וגם נוכל לומר עוד שהפועל המגונה, זה דרכו, שבהשלמתו יקנה האדם ממנו חרטה רבה ושנאה גדולה, וכמאמר המדיני הרשעים מלאים חרטות, ולכן אמנון לא עצר כח לראותה עוד בהתחרטו ממה שעשה״.

רש״י פירש על דרך הדרש: ״אמרו רבותינו נימא נקשרה לו ועשאתו כרות שפכה״. המקור לפירושו הוא בסוגיה בסנהדרין (כא ע״א), שממנה ציטטנו לעיל: ״׳וַיִּשְׂנָאֶהָ אַמְנוֹן שִׂנְאָה גְּדוֹלָה מְאֹד׳, מאי טעמא? - אמר רבי יצחק: נימא נקשרה לו, ועשאתו כרות שפכה. – וכי נקשרה לו, איהי מאי עבדה? – אלא אימא: קשרה לו נימא, ועשאתו כרות שפכה. – איני? והא דרש רבא: מאי דכתיב: ׳וַיֵּצֵא לָךְ שֵׁם בַּגּוֹיִם בְּיָפְיֵךְ׳ (יחזקאל טז, יד) - שאין להן לבנות ישראל לא שער בית השחי ולא בית הערוה? - שאני תמר, דבת יפת תואר הואי״.

לפי זה, תמר סירסה את אמנון תוך כדי מעשה האונס, ועדיין צריך לבאר מה רצו ללמדנו חכמים בדבריהם.

נראה להציע את ההצעה הבאה: כמו שהסברנו לעיל[170], על פי ההלכה למלך יש סמכויות יתר בשלושה תחומים: בדיני ממונות, בדיני נפשות ובדיני אישות. לעיתים קרובות, מלכים ונסיכים (ושאר בעלי שררה) הרחיבו את סמכויותיהם בשלושת התחומים מעבר

למותר. בנידון דידן, אמנון, שהיה בכור הבכורות וכנראה שימש כיורש עצר, ראה עצמו בחטאו כבר כמלך. כפי שהזכרנו לעיל, הוא הלך בדרכם של החוטאים הקדמונים, בני האלוהים, שעליהם מסופר: "וַיִּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ" (בראשית ו, ב), וכמו שהסבירו רש"י ורמב"ן (שם): "בני השרים והשופטים... כי יקחו אותם לנשים דרך חמס". אמנון, בעצת יצרו, רצה להכריז קבל עם ועדה: 'אני המלך הבא', והוא עשה זאת באמצעות לקיחת תמר בלא רשותה, שהרי המלך לוקח אישה בעל כורחה.

אומנם, מיד אחרי שביצע את זממו, הבין אמנון שבמעשה זה פסל עצמו למלכות. הוא הבין שהוא נפל בפח שטמנו לו (כפי שנסביר בהמשך). דרכו של הכתוב להכריז שפלוני ראוי למלכות היא באמצעות ההכרזה על בניו; דרכו של הכתוב להכריז כי פלוני נפסל למלכות היא באמצעות ההכרזה שאין לו בנים[171]. שהרי כבר ביארנו לעיל[172] שההבדל בין מלך לשאר מנהיגים הוא בכך שמלך הוא חלק משושלת. גם חכמים נקטו בסגנון זה, וכשרצו להכריז שפלוני, אמנון למשל, לא יהיה מלך, הם הכריזו כי הפך לכרות שפכה, כלומר, שהוא איננו ראוי להוליד וממילא איננו מלך[173].

ייתכן שהמקור לדברי חז"ל נמצא בפסוקים הבאים בספר ירמיהו (פרק כב):

(כח) הַעָצֵב נִבְזֶה נָפוּץ הָאִישׁ הַזֶּה כֶּנֶיהוּ אִם כְּלִי אֵין חֵפֶץ בּוֹ מַדּוּעַ הוּטְלוּ הוּא וְזַרְעוֹ וְהָשְׁלְכוּ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא יָדָעוּ:

...

(ל) כֹּה אָמַר ה' כִּתְבוּ אֶת הָאִישׁ הַזֶּה עֲרִירִי גֶּבֶר לֹא יִצְלַח בְּיָמָיו כִּי לֹא יִצְלַח מִזַּרְעוֹ אִישׁ יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא דָוִד וּמֹשֵׁל עוֹד בִּיהוּדָה:

פסוק כח עוסק ביהויכין שהיה כלוא בכלא הבבלי, בלי יכולת להתחתן ולהוליד ילדים על פי הטבע. על פי נבואתו של ירמיהו[174], מלכות בית דוד תמשך דרך צדקיהו בן חמוטל-אשת יאשיהו, ולא

דרך יהויכין בן יהויקים בן זבודה-אשת יאשיהו. זרעו של יהויכין ילך לאיבוד[175], ומכיוון שכך, לא יהיו לו צאצאים בעתיד לכן הוא איננו מלך, לא בהווה ולא בעתיד.

פסוק ל, על פי הצעתנו, עוסק באמנון בן דוד, שאיבד את זכותו למלוך ולשבת על כיסא דוד אביו, והפך ל״כרות שפכה״. ירמיהו מזכיר את שניהם יחד משום שאמנון הוא הראשון מבית דוד שכך אירע לו, ואילו יהויכין הוא זה שאמור להיות האחרון בשושלת זו.

לפי הסברנו, זו הסיבה לכך שאמנון שנא כל כך את תמר; כמנהגם של חוטאים רבים, במקום להאשים את עצמו, הוא האשים אותה בהפסד האפשרות למלוך אחרי דוד.

(טז) וַתֹּאמֶר לוֹ אַל אוֹדֹת הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת מֵאַחֶרֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמִּי לְשַׁלְּחֵנִי וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ לָהּ׃

אַל אוֹדֹת הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת

יונתן תירגם: ״אַל אוֹדֹת״ - ״עַל עֵיסַק״. לפי זה ״**אַל** אוֹדֹת״ פירושו ״**עַל** אוֹדֹת״. רש״י, לעומתו, פירש: ״אַל תעשה אוֹדֹת הָרָעָה הַזֹּאת של שילוח, אשר היא גדולה מן הָאַחֶרֶת שֶׁעָשִׂיתָ עִמִּי ועניתני, ועוד תוסיף רעה ממנה, לְשַׁלְּחֵנִי״. לפירושו, אין צורך לשנות מהמשמעות הפשוטה של המילה ״אַל״, שהיא מילת שלילה. אברבנאל הוסיף עוד אפשרות להבנת העניין: ״ולכן אמרה תמר ׳אַל אוֹדֹת הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת מֵאַחֶרֶת׳, רוצה לומר הנה אודות הרעה הגדולה הזאת נמשכו ובאו מהרעה האחרת, כי לפי ששכב עמה שלחה מביתו, ובאה אחר כך רעת השליחות מרעת העינוי והשכיבה עמה״. כלומר, נוצרה שרשרת של עברות, שכמנהגן גוררות אחת את השנייה.

הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת מֵאַחֶרֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמִּי לְשַׁלְּחֵנִי

רד״ק הסביר: ״אַל יהיה זה הדבר לְשַׁלְּחֵנִי כי גדולה הָרָעָה הַזֹּאת וחרפה ובזיון יותר מֵאַחֶרֶת שעשית עמי כי אותה בסתר וזאת בגלוי״,

והוסיף אברבנאל: "והנה תמר התבוששה מאד מצאתה מביתו יחידה בעצם היום, באופן שכל רואיה ירגישו בדבר".

(יז) וַיִּקְרָא אֶת נַעֲרוֹ מְשָׁרְתוֹ וַיֹּאמֶר שִׁלְחוּ נָא אֶת זֹאת מֵעָלַי הַחוּצָה וּנְעֹל הַדֶּלֶת אַחֲרֶיהָ:

שִׁלְחוּ נָא

יונתן תירגם: "שַׁלְחוּ כְעַן". כלומר, סלקו אותה מיד, כמובן שהביטוי "נָא" לא יתפרש כאן כלשון נימוסית, אלא במשמעות של 'עכשיו' או 'מיד'[176], כמו ב"וַיֹּאמֶר עֵשָׂו אֶל יַעֲקֹב הַלְעִיטֵנִי נָא מִן הָאָדֹם הָאָדֹם הַזֶּה[177]" (בראשית כה, ל). אגב, בפסוק "אָנָּא ה' הוֹשִׁיעָה נָּא אָנָּא ה' הַצְלִיחָה נָּא" (תהילים קיח, כה), המילה "אָנָּא" תתפרש מלשון נימוס ובקשה, והמילה "נָא" - במשמעות של מיד, עכשיו.

(יח) וְעָלֶיהָ כְּתֹנֶת פַּסִּים כִּי כֵן תִּלְבַּשְׁן בְּנוֹת הַמֶּלֶךְ הַבְּתוּלֹת מְעִילִים וַיֹּצֵא אוֹתָהּ מְשָׁרְתוֹ הַחוּץ וְנָעַל הַדֶּלֶת אַחֲרֶיהָ:

כְּתֹנֶת פַּסִּים

יונתן תירגם כפשוטו: "כְּתוּנָא דְפַסֵּי". הרלב"ג פירש: "לבוש מצבעים מתחלפים, היה דרך משל כשיעור פסת יד מצבע אחד, וכן תמשך מצבעים רבים". הרמב"ן (שמות כח, ב) הסביר "שפירושו מרוקמת כדמות פסים", ובדעת זקנים מבעלי התוספות (בראשית לז, ג) ביארו: "'כְּתֹנֶת פַּסִּים'. סביבות פס ידו", כלומר, לבוש בני המעמד העליון, לבוש נסיכות, כפי שהסברנו לעיל[178]. בגדי הפועלים והעבדים היו עם שרוולים קצרים לידיים, והגיעו עד הברך ברגליים, כדי שיהיה להם נוח לעבוד עבודה פיזית. לעומתם, השליטים - המנהלים - הנסיכים, נהגו ללבוש בגדים שכיסו את הידיים עד הפרק, ואת הרגליים - עד הקרסול.

(יט) וַתִּקַּח תָּמָר אֵפֶר עַל רֹאשָׁהּ וּכְתֹנֶת הַפַּסִּים אֲשֶׁר עָלֶיהָ קָרָעָה וַתָּשֶׂם יָדָהּ עַל רֹאשָׁהּ וַתֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְזָעָקָה:

וַתָּשֶׂם יָדָהּ עַל רֹאשָׁהּ

הנביא ירמיהו ניבא על ממלכת יהודה וירושלים ששמה מבטחה על אשור ומצרים: ״גַּם מֵאֵת זֶה תֵּצְאִי וְיָדַיִךְ עַל רֹאשֵׁךְ כִּי מָאַס ה׳ בְּמִבְטַחַיִךְ וְלֹא תַצְלִיחִי לָהֶם״ (ב, לז), ופירש שם הרד״ק: ״ומה שאמר ׳וְיָדַיִךְ עַל רֹאשֵׁךְ׳ כי כן דרך האשה הצועקת על אידה, הולכת וידיה על ראשה כמו שאמר בתמר״.

וַתֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְזָעָקָה

תירגם יונתן: ״וַאֲזָלַת מֵיזַל וּצְוָחַת״, ופירש הרד״ק דבריו: ״׳הָלוֹךְ וְזָעָקָה׳ - כלומר הולכת וזועקת״ (הווה מתמשך)[179]. והביא עוד הרד״ק: ״ואמרו רבותינו ז״ל (סנהדרין כא ע״א) בקבלה בידם, כי באותה שעה גזרו על ייחוד הפנויה, שאמרו בנות מלכים כך בנות הדיוטות על אחת כמה וכמה. בצנועות כך, בפרוצות על אחת כמה וכמה. עמדו בית דינו של דוד וגזרו ואסרו להתייחד אדם עם הפנויה״. הוסיף אברבנאל: ״וספר הכתוב, שכאשר שלחה מביתו בבזיון נמרץ, קרעה תמר בגדיה הנחמדים והעלתה עפר על ראשה ותשם ידיה על ראשה ותלך הלוך וצעקה, והיה זה כדי שתגלה רעתו בקהל וכל השומע ידע כי אנוסה היתה, והוא על דרך (דברים כב, כז): ׳צָעֲקָה הַנַּעֲרָה (הַמְאֹרָשָׂה) וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ״[180].

תגובת אבשלום

(כ) וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ אַבְשָׁלוֹם אָחִיהָ הֲאַמְינוֹן אָחִיךְ הָיָה עִמָּךְ וְעַתָּה אֲחוֹתִי הַחֲרִישִׁי אָחִיךְ הוּא אַל תָּשִׁיתִי אֶת לִבֵּךְ לַדָּבָר הַזֶּה וַתֵּשֶׁב תָּמָר וְשֹׁמֵמָה בֵּית אַבְשָׁלוֹם אָחִיהָ:

וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ אַבְשָׁלוֹם אָחִיךְ

כבר הערנו לעיל כי המילה "אח" על הטיותיה השונות חוזרת רבות ומודגשת בפרקנו. בפסוקנו הדבר בולט עוד יותר, מאחר שהכתוב חוזר עליה חמש פעמים בפסוק אחד: "אָחִיהָ", "אָחִיךְ", "אֲחוֹתִי", "הָאָחִיךְ", "אָחִיהָ".

הַאֲמִינוֹן

העיר הרד"ק: "דרך בזיון"[181]. כלומר, שיבוש השם הוא דרך להביע זלזול באמנון.

וְעַתָּה אֲחוֹתִי הַחֲרִישִׁי אָחִיךְ הוּא אַל תָּשִׂיתִי אֶת לִבֵּךְ לַדָּבָר הַזֶּה

דברי אבשלום לתמר, "הַחֲרִישִׁי אָחִיךְ הוּא אַל תָּשִׂיתִי אֶת לִבֵּךְ לַדָּבָר הַזֶּה", מצריכים ביאור: מה פשר דבריו ומה טעמם ונימוקם?! - הרלב"ג ניסה לפשט את הדברים וביאר: "'אָחִיךְ הוּא' - רוצה לומר: ואין ראוי לפרסם גנותו". דבריו קשים ביותר! וכי אמנון נהג כאח בתמר?! ומדוע אפוא שתמר תנהג כלפיו כאחות? ואף על פי כן, גם אברבנאל שלשיטתו תמר הייתה אחותו הביולוגית של אמנון פירש כך: "וכאשר שמע אבשלום הדבר הרע הזה, אמר לתמר 'הַחֲרִישִׁי', ר"ל שלא תרים בחוץ קולה עוד שאחיה ועצמה ובשרה הוא". ועדיין צריך עיון. בהמשך דברינו נשתדל לבאר גם נקודה זו.

דבריו הלא-הגיוניים של אבשלום מוכיחים לדעתנו כי הייתה לו כוונה נסתרת, והיא סילוקו של אמנון מכס יורש העצר[182], וידו הייתה במעל הזה. לטענתנו, אבשלום היה שותפו ומשלחו של יונדב[183], ומטרתו הייתה להכשיל את אמנון גם במחיר הנורא שאחותו תמר שילמה. אבשלום לא רצה שאמנון ייענש עתה, אלא היה מעוניין לחכות עד שהוא יעניש את אמנון באמצעות רצח, ש"יפתח" לו את הדרך אל המלכות, ולכן הוא ביקש מתמר שתחריש.

אַל תָּשֵׁית אֶת לִבְּךָ לַדָּבָר הַזֶּה

קטע זה של הפסוק קשה עוד יותר, וגם דברי הרד״ק ואברבנאל אינם מסבירים דברים קשים אלו.

וַתֵּשֶׁב תָּמָר וְשֹׁמֵמָה בֵּית אַבְשָׁלוֹם אָחִיהָ

העיר ר״י קרא בשם דונש (ורד״ק בעקבותיו[184]): ״שהו״ו היא יתירה, כמו ׳עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה׳ (שמות טו, ב) שפתרונו: היה לי לישועה, וכן ׳וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הַיּוֹשְׁבִים בְּעָרֵי יְהוּדָה וַיִּמְלֹךְ עֲלֵיהֶם רְחַבְעָם׳ (מל״א יב, יז), שהוא כמו מלך עליהם רחבעם וכן רבים, אף כאן פתרונו: וַתֵּשֶׁב תָּמָר שוממה״. אומנם, ר״י קרא פירש אחרת: ״ואני אומר שכל הוי״ן הללו אינן יתירין, כמו כאן ׳וַתֵּשֶׁב תָּמָר וְשֹׁמֵמָה׳ שאין הוי״ו יתירה, אלא זה פתרונו: וַתֵּשֶׁב תָּמָר והרבה כאיבה וצערה״[185]. הרלב״ג פירש: ״ידמה כי לבשתה ולדאגתה היתה שם בלי חברה, כטעם אמרו ׳כָּל שְׁעָרֶיהָ שׁוֹמְמִים׳[186] (איכה א, ד), ׳כִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוֹמֵמָה׳ (ישעיהו נד, א)״. לפירושו, חלק זה של הפסוק מתאר את מצבה הנפשי הקשה של תמר לאחר האונס הנורא[187].

(כא) וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד שָׁמַע אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּחַר לוֹ מְאֹד:

רש״י ורד״ק לא הסבירו מדוע דוד לא העניש את אמנון ואף לא גער בו. ייתכן שהם סמכו על דברי חז״ל הבאים: ״א״ר יוחנן: מאי דכתיב: ׳וַיְהִי בִּימֵי שְׁפֹט הַשֹּׁפְטִים׳? - דור ששופט את שופטיו, אומר לו: טול קיסם מבין שיניך, אומר לו: טול קורה מבין עיניך״ (בבא בתרא טו ע״ב). לאחר מה שקרה עם בת שבע ואוריה, דוד המלך לא יכול היה להוכיח את בניו.

אכן מצאנו במדרש (קהלת רבה [וילנא] פרשה ז, א [ג]) ביקורת על כך שדוד לא הוכיח את אמנון. וזו לשון המדרש: ״׳טוֹב כַּעַס מִשְּׂחוֹק׳. אמר שלמה... וכן אמנון, טוב היה לו אם כעס דוד אבא על אמנון קמעא, משחוק ששחקה עליו מדת הדין, ולמה? ׳כִּי בְרֹעַ פָּנִים יִיטַב לֵב׳ (קהלת ז, ג), אלא ׳כִּי אַמְנוֹן לְבַדּוֹ מֵת׳ (לקמן פסוק לב. ואוי

לאותה נחמה)".

אומנם, אברבנאל הסביר בכיוון הפוך לחלוטין, וזו לשונו: "ואמנם למה דוד לא עשה משפט על זה אחר ששמע את כל הדברים וירע בעיניו? הסבה אצלי היא, לפי שכפי הדין הבא על אחת מהעריות במזיד חייב כרת, שנ' (ויקרא יח, כט) 'כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכֹּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתוּ הַנְּפָשׁוֹת הָעֹשֹׂת'. ויש מן העריות שהוא במיתת בית דין יותר על הכרת שהוא שוה בכלן, והם: הבא על אמו ועל אשת אביו ועל אשת בנו... שאלה הם בסקילה... אבל כל שאר העריות אשר ערות האחות מכללם הם בכרת בלבד, ואין בהם מיתת בית דין אבל יש בהם מלקות, וזה אם היו שם עדים והתראה, שכל חייבי כריתות לוקין כמו שהתבאר בתלמוד (מכות פ"ג ובכריתות פ"א) והביאו הרמב"ם בספר קדושה, הלכות אסורי ביאה, פרק ראשון. ומאחר שאמנון שכב עם אחותו לא היה חייב מיתת בית דין ולא גם כן מלקות, לפי שלא היו שם עדים והתראה ונשאר ענינו אם כן בכרת לבד, ומפני זה לא המיתו דוד ע"ה על זה, כל שכן שהיה אמנון הבן הבכור העתיד לירש המלכות, ואין ספק שהוכיחו בדברים ואם לא נזכר בכתוב". אכן, קשה להלום את דבריו של אברבנאל, שהרי תפקידו של המלך הוא לגדור גדר גם במקום שעל פי שורת הדין אי אפשר להעניש[188]; ועוד קשה: אם דוד אכן הוכיח את אמנון, כפירושו, מדוע אין רמז לכך בכתוב?

(כב) וְלֹא דִבֶּר אַבְשָׁלוֹם עִם אַמְנוֹן לְמֵרָע וְעַד טוֹב כִּי שָׂנֵא אַבְשָׁלוֹם אֶת אַמְנוֹן עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת תָּמָר אֲחֹתוֹ: פ

וְלֹא דִבֶּר אַבְשָׁלוֹם עִם אַמְנוֹן לְמֵרָע וְעַד טוֹב

הרלב"ג לימדנו: "למדנו מזה כי כבר תוכר השנאה כשיעמוד האדם מלדבר עם רעהו מפני השנאה למרע ועד טוב". חיזק את דבריו אברבנאל: "וידענו מזה שהאיבה והשנאה גדרה האמתית הוא בהעדר הדבור מטוב ועד רע, ולכן אמר (דברים ד, מב): 'וְהוּא לֹא שֹׂנֵא לוֹ

מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם׳, שאם לא דבר עמו שלושה ימים אינו גולה״. אמנם לגופו של עניין, אברבנאל חולק על הרלב״ג ומסביר את הפסוקים בדרך הבאה: ״ואז שתקה תמר ותשב בביתו, וגם זה היתה סבה מאת השם להריגת אמנון, שהיה אבשלום יוצא ורואה אותה נכנס ורואה בחרפתה והיותה שוממה, ולכן השתדל על נקמתה... ואני אחשוב שאבשלום היה מדבר כל היום עם אמנון אחיו, שאם לא היה כן איך היה הולך לגוזזי צאנו לאכול ולשתות עמו? (כמבואר בהמשך הפסוקים). אבל כוונת הכתוב שאבשלום לא דבר עם אמנון כלל בזה הענין על שענה את תמר, עם היותו מדבר עמו בשאר הענינים כלם, והיה זה לפי שהאנשים הנוטרים איבה לא יוכיחו את רעיהם, והשנאה פועלת בהם מבפנים עם השתיקה, עד שלכן צותה התורה (ויקרא יט, יז): ׳הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא׳. רצונו לומר שיוכיחהו בדברים ועם זה ידבר וירוח לו ולא יבא להרגו, והוא אמרו ׳וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא׳, וזהו ׳וְלֹא דִבֶּר אַבְשָׁלוֹם עִם אַמְנוֹן לְמֵרָע וְעַד טוֹב כִּי שָׂנֵא אַבְשָׁלוֹם אֶת אַמְנוֹן׳. וביאר הכתוב באיזה ענין לא דבר אליו, ואמר ׳עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה׳, ואין זה סמוך ל׳כִּי שָׂנֵא אַבְשָׁלוֹם׳, אבל הוא סמוך למעלה״. לדבריו, צריך לקרוא את הפסוק בדרך הבאה: ׳וְלֹא דִבֶּר אַבְשָׁלוֹם עִם אַמְנוֹן לְמֵרָע וְעַד טוֹב עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת תָּמָר אֲחֹתוֹ - כִּי שָׂנֵא אַבְשָׁלוֹם אֶת אַמְנוֹן׳.

רצח אמנון

(כג) וַיְהִי לִשְׁנָתַיִם יָמִים וַיִּהְיוּ גֹּזְזִים לְאַבְשָׁלוֹם בְּבַעַל חָצוֹר אֲשֶׁר עִם אֶפְרָיִם וַיִּקְרָא אַבְשָׁלוֹם לְכָל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ׃
(כד) וַיָּבֹא אַבְשָׁלוֹם אֶל הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא גֹּזְזִים לְעַבְדֶּךָ יֵלֶךְ נָא הַמֶּלֶךְ וַעֲבָדָיו עִם עַבְדֶּךָ׃
(כה) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל אַבְשָׁלוֹם אַל בְּנִי אַל נָא נֵלֵךְ כֻּלָּנוּ וְלֹא נִכְבַּד עָלֶיךָ וַיִּפְרָץ בּוֹ וְלֹא אָבָה לָלֶכֶת וַיְבָרְכֵהוּ׃
(כו) וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם וָלֹא יֵלֵךְ נָא אִתָּנוּ אַמְנוֹן אָחִי וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לָמָּה

יֵלֵךְ עִמָּךְ׃
(כז) וַיִּפְרָץ בּוֹ אַבְשָׁלוֹם וַיְשַׁלַּח אֶת אַמְנוֹן וְאֵת כָּל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ׃ ס
(כח) וַיְצַו אַבְשָׁלוֹם אֶת נְעָרָיו לֵאמֹר רְאוּ נָא כְּטוֹב לֵב אַמְנוֹן בַּיַּיִן וְאָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם הַכּוּ אֶת אַמְנוֹן וַהֲמִתֶּם אֹתוֹ אַל תִּירָאוּ הֲלוֹא כִּי אָנֹכִי צִוִּיתִי אֶתְכֶם חִזְקוּ וְהְיוּ לִבְנֵי חָיִל׃
(כט) וַיַּעֲשׂוּ נַעֲרֵי אַבְשָׁלוֹם לְאַמְנוֹן כַּאֲשֶׁר צִוָּה אַבְשָׁלוֹם וַיָּקֻמוּ כָּל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּרְכְּבוּ אִישׁ עַל פִּרְדּוֹ וַיָּנֻסוּ׃
(ל) וַיְהִי הֵמָּה בַדֶּרֶךְ וְהַשְּׁמֻעָה בָּאָה אֶל דָּוִד לֵאמֹר הִכָּה אַבְשָׁלוֹם אֶת כָּל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וְלֹא נוֹתַר מֵהֶם אֶחָד׃ ס
(לא) וַיָּקָם הַמֶּלֶךְ וַיִּקְרַע אֶת בְּגָדָיו וַיִּשְׁכַּב אָרְצָה וְכָל עֲבָדָיו נִצָּבִים קְרֻעֵי בְגָדִים׃ ס
(לב) וַיַּעַן יוֹנָדָב בֶּן שִׁמְעָה אֲחִי דָוִד וַיֹּאמֶר אַל יֹאמַר אֲדֹנִי אֵת כָּל הַנְּעָרִים בְּנֵי הַמֶּלֶךְ הֵמִיתוּ כִּי אַמְנוֹן לְבַדּוֹ מֵת כִּי עַל פִּי אַבְשָׁלוֹם הָיְתָה שׂוּמָה מִיּוֹם עַנּוֹתוֹ אֶת תָּמָר אֲחֹתוֹ׃
(לג) וְעַתָּה אַל יָשֵׂם אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶל לִבּוֹ דָּבָר לֵאמֹר כָּל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ מֵתוּ כִּי אִם[189] אַמְנוֹן לְבַדּוֹ מֵת׃ פ

(כג) וַיְהִי לִשְׁנָתַיִם יָמִים וַיִּהְיוּ גֹּזְזִים לְאַבְשָׁלוֹם בְּבַעַל חָצוֹר אֲשֶׁר עִם אֶפְרָיִם וַיִּקְרָא אַבְשָׁלוֹם לְכָל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ׃

וַיְהִי לִשְׁנָתַיִם יָמִים וַיִּהְיוּ גֹּזְזִים לְאַבְשָׁלוֹם

פירש רש"י: "ודרכם היה לעשות משתה בגזוז את צאנם". הוסיף הרד"ק (ובעקבותיו רלב"ג): "וכן בענין נבל" (שמו"א כה, לו)[190]. אברבנאל הוסיף וביאר: "ספר הכתוב איך נענש אמנון על חטאו, ואיך התחיל להתקיים ייעוד הנביא לדוד 'לֹא תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ' (לעיל יב, י). ואמנם למה היה זה אחרי שנתים ימים שהם שתי שנים... והראוי שנאמר הוא שאמנון היה נשמר מאבשלום, ולכן הוצרך אבשלום להחניפו שנתים ימים, באופן שיחשוב אמנון כי כבר עברה משטמתו

ונשכח הדבר מלִבו כדי שיבטח בו וילך עמו, כי בזולת זאת התחבולה לא היה אמנון בוטח באבשלום, ולכן אחרי שתי שנים בעלות אבשלום לגזוז את צאנו, שהיה מנהגם לעשות שם משתה ושמחה, קרא אל כל בני המלך שילכו לאכול ולשמוח עמו״[191].

בְּבַעַל חָצוֹר אֲשֶׁר עִם אֶפְרָיִם

רד״ק הסביר: ״סמוך לארץ אפרים, וכן ׳וַיֵּשֶׁב יִצְחָק עִם בְּאֵר לַחַי רֹאִי׳ (בראשית כה, יא)״. הר בעל חצור הוא הנקודה הגבוהה ביותר בשומרון[192], והוא שוכן צפונית לעפרה אשר בבנימין.

(כד) וַיָּבֹא אַבְשָׁלוֹם אֶל הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא גֹּזְזִים לְעַבְדֶּךָ יֵלֵךְ נָא הַמֶּלֶךְ וַעֲבָדָיו עִם עַבְדֶּךָ:

הסביר הרלב״ג: ״והנה היה מתחבולת אבשלום ששאל מהמלך שילך הוא ועבדיו עמו לשמוח ולאכול ולשתות עמו, כי ידע כי זה דבר בלתי ראוי שיתרצה בו המלך. גם עשה זה כדי שיתרצה דוד לשלוח אמנון עמו, ולא יתן אל לִבו את דבר אמנון: השנאה הראויה בין אבשלום ובין אמנון על דבר תמר אחותו. והנה היה אמנון הבן הבכור לדוד שהיה ראוי שימלוך אחריו, ולזה נתעצב דוד יותר באמנון מזולתו משאר הבנים״. והוסיף אברבנאל: ״ומלבד זה הנה עוד דרש אל המלך אביו, שילך שמה הוא ועבדיו, ולא דרש אבשלום שילך המלך להיותו חפץ בהליכתו, כי אם להסיר ספק מלִבו כדי שיבטח המלך בטוב כוונתו, מה שלא היה אלו דרש אבשלום על הליכת אחיו לבדם שמה״.

(כה) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל אַבְשָׁלוֹם אַל בְּנִי אַל נָא נֵלֵךְ כֻּלָּנוּ וְלֹא נִכְבַּד עָלֶיךָ וַיִּפְרָץ בּוֹ[193] וְלֹא אָבָה לָלֶכֶת וַיְבָרֲכֵהוּ:

אַל בְּנִי אַל נָא נֵלֵךְ כֻּלָּנוּ וְלֹא נִכְבַּד עָלֶיךָ

הסביר רד״ק: ״שלא תהיה הליכת כולנו עמך כבדות, לרוב ההוצאה״.

נציין שהכתוב נקט בלשון "**אַל** בְּנִי **אַל** נָא" הדומה ללשון שבה התחננה תמר אל אמנון: "וַתֹּאמֶר לוֹ **אַל** אָחִי **אַל** תְּעַנֵּנִי", וזאת כדי להדגיש לקורא את העניין שהקב"ה "מודד סאה בסאה", מידה כנגד מידה[194]; כך, המלכודת למי שלא הקשיב לתחנוני אחותו, נטמנה תוך שימוש באותה לשון שבה התחננה אליו. הנביא מצטט את דברי דוד שהקב"ה שם בפיו את הדברים כדי ללמדנו עיקרון זה בהנהגת הקב"ה את עולמו.

וְלֹא אָבָה לָלֶכֶת וַיְבָרֲכֵהוּ

גם כאן הכתוב משתמש באותה לשון המופיעה בעניין פשעיו של אמנון פעמיים, כדי לקשר בין החטא והעונש, מידה כנגד מידה: "וְ**לֹא אָבָה** לִשְׁמֹעַ בְּקוֹלָהּ וַיֶּחֱזַק מִמֶּנָּה וַיְעַנֶּהָ וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ", "וַתֹּאמֶר לוֹ אַל אוֹדֹת הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת מֵאַחֶרֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמִּי לְשַׁלְּחֵנִי **וְלֹא אָבָה** לִשְׁמֹעַ לָהּ".

(כו) וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם וְלֹא יֵלֵךְ נָא אִתָּנוּ אַמְנוֹן אָחִי וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לָמָּה יֵלֵךְ עִמָּךְ׃

וְלֹא יֵלֵךְ נָא

יונתן לשיטתו תרגם כְּעַן=עכשיו, אבל מסתבר כדעת הרד"ק: "דרך בקשה כמו 'וַיֹּאמֶר נַעֲמָן וְלֹא יְתֵן **נָא** לְעַבְדְּךָ מַשָּׂא צֶמֶד פְּרָדִים אֲדָמָה כִּי לוֹא יַעֲשֶׂה עוֹד עַבְדְּךָ עֹלָה וָזֶבַח לֵאלֹהִים אֲחֵרִים כִּי אִם לַה'" (מל"ב ה, יז)".

וְלֹא יֵלֵךְ נָא אִתָּנוּ אַמְנוֹן אָחִי

רש"י פירש: "ואם לא יכול אתה ללכת, יֵלֵךְ נָא עמנו אַמְנוֹן". הוסיף על כך אברבנאל: "ואז אמר אבשלום 'וְלֹא יֵלֵךְ נָא אִתָּנוּ אַמְנוֹן אָחִי' ויורה שעם היות שאבשלום כבר קרא כל בני המלך לא נכנס אמנון בתוכם, כי היה יורש המלכות ודינו קרוב לדין המלך, ולזה אמר 'וְלֹא

יֵלֶךְ נָא אֶתָּנוּ אַמְנוֹן אָחִי׳, ר״ל מאחר שאתה אדוני המלך לא תלך, הנה אמנון לחשש הכבוד לא ירצה גם כן ללכת״.

(כז) וַיִּפְרָץ בּוֹ אַבְשָׁלוֹם וַיְשַׁלַּח אִתּוֹ אֶת אַמְנוֹן וְאֵת כָּל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ: ס

וַיִּפְרָץ[195] **בּוֹ**

הסביר רד״ק: ״כמו הפוך (חילוף סדר האותיות) ויפצר״ (כמו בבראשית יט, ג).

(כח) וַיְצַו אַבְשָׁלוֹם אֶת נְעָרָיו לֵאמֹר רְאוּ נָא כִּטוֹב לֵב אַמְנוֹן בַּיַּיִן וְאָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם הַכּוּ אֶת אַמְנוֹן וַהֲמִתֶּם אֹתוֹ אַל תִּירָאוּ הֲלוֹא כִּי אָנֹכִי צִוִּיתִי אֶתְכֶם:

וַיְצַו אַבְשָׁלוֹם אֶת נְעָרָיו לֵאמֹר רְאוּ נָא

הביטוי ״נָא״ בפסוק זה[196] יכול להתפרש גם מלשון נימוס, שהרי אבשלום רוצה לשדל את נעריו לבצע את פקודתו הלא-חוקית, אבל הוא יכול להתפרש גם מלשון ציווי ובמשמעות של ׳מיד׳. כלומר, אבשלום אומר לנעריו שברגע שהם יזהו כי אמנון שיכור, אזי, מיד וללא כל שיהוי, עליהם להכותו.

הַכּוּ אֶת אַמְנוֹן וַהֲמִתֶּם אֹתוֹ

ביאר אברבנאל: ״(וחזר) ואמר ׳וַהֲמִתֶּם אֹתוֹ׳, רצונו לומר: שלא יסורו מעליו עד שתצא נפשו״.

אַל תִּירָאוּ הֲלוֹא כִּי אָנֹכִי צִוִּיתִי אֶתְכֶם חִזְקוּ וִהְיוּ לִבְנֵי חָיִל:

פירש רד״ק: ״׳הֲלוֹא׳ - המלה הזאת באה פעמים לענין זירוז וחזוק וכן ׳וַיִּפֶן אֵלָיו ה׳ וַיֹּאמֶר לֵךְ בְּכֹחֲךָ זֶה וְהוֹשַׁעְתָּ אֶת יִשְׂרָאֵל מִכַּף מִדְיָן הֲלֹא שְׁלַחְתִּיךָ׳ (שופטים ו, יד), ׳וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת כַּד הַשֶּׁמֶן וַיִּצֹק עַל רֹאשׁוֹ (של שאול) וַיִּשָּׁקֵהוּ וַיֹּאמֶר הֲלוֹא כִּי מְשָׁחֲךָ ה׳ עַל נַחֲלָתוֹ לְנָגִיד׳ (שמו״א י, א)״. הוסיף אברבנאל: ״ואמר עוד אבשלום לנעריו ׳אַל תִּירָאוּ׳... כלומר אל תראו ואל תערצו לומר איך נשלח ידינו בבן

המלך? כי אינכם עושים זה מעצמכם אבל אני צויתי אתכם, ואלי תיוחס האשמה ולא לכם, ואין עליכם כי אם להיות בני חיל ולעשות מצות אדוניכם"[197].

(כט) וַיַּעֲשׂוּ נַעֲרֵי אַבְשָׁלוֹם לְאַמְנוֹן כַּאֲשֶׁר צִוָּה אַבְשָׁלוֹם וַיָּקֻמוּ כָּל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּרְכְּבוּ אִישׁ עַל פִּרְדּוֹ וַיָּנֻסוּ:
הסביר אברבנאל: "והנערים עשו כדבר אבשלום ובני המלך ברחו כי חשבו שהיה כוונת אבשלום להמית כלם". גם עצם המחשבה הראשונית הזאת של בני המלך יכולה ללמד עד כמה היה אבשלום שפל.

(ל) וַיְהִי הֵמָּה בַדֶּרֶךְ וְהַשְּׁמֻעָה בָּאָה אֶל דָּוִד לֵאמֹר הִכָּה אַבְשָׁלוֹם אֶת כָּל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וְלֹא נוֹתַר מֵהֶם אֶחָד: ס
(לא) וַיָּקָם הַמֶּלֶךְ וַיִּקְרַע אֶת בְּגָדָיו וַיִּשְׁכַּב אָרְצָה וְכָל עֲבָדָיו נִצָּבִים קְרֻעֵי בְגָדִים: ס
אין לשער את גודל התדהמה שאחזה בדוד ובעבדיו בהגיע השמועה הנוראה. דוד האמין לשמועה, ולא רק בגלל ההיכרות שלו עם אבשלום ואישיותו הבעייתית אלא בעיקר בגלל נבואת נתן: "וְעַתָּה לֹא תָסוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד עוֹלָם" (לעיל יב, י).

(לב) וַיַּעַן יוֹנָדָב בֶּן שִׁמְעָה אֲחִי דָוִד וַיֹּאמֶר אַל יֹאמַר אֲדֹנִי אֵת כָּל הַנְּעָרִים בְּנֵי הַמֶּלֶךְ הֵמִיתוּ כִּי אַמְנוֹן לְבַדּוֹ מֵת כִּי עַל פִּי אַבְשָׁלוֹם הָיְתָה שׂוּמָה מִיּוֹם עַנּוֹתוֹ אֵת תָּמָר אֲחֹתוֹ:

וַיַּעַן יוֹנָדָב בֶּן שִׁמְעָה אֲחִי דָוִד וַיֹּאמֶר אַל יֹאמַר אֲדֹנִי אֵת כָּל הַנְּעָרִים בְּנֵי הַמֶּלֶךְ הֵמִיתוּ כִּי אַמְנוֹן לְבַדּוֹ מֵת
הסביר אברבנאל: "אבל יונדב בן שמעה אחי דוד, שהיה שם עם המלך, הבין אמתת הדבר, לפי שהוא היה יועץ בליעל הפעל המגונה ההוא".

לשיטתנו נציע כי ייתכן שתוכניתו של יונדב הייתה לשכנע את אבשלום להרוג את כל בני המלך, ואז היה ברור שדוד יהרוג בתגובה את אבשלום כרוצח. כך, תיסלל מעצמה הדרך למלכותו של יונדב בן שמעה בן ישי. אלא שאבשלום לא קיבל את עצתו של יונדב והחליט להרוג את אמנון לבדו. יונדב, שהיה שותף סוד, ידע שעצתו לא התקבלה, ולכן הוא עדכן את דוד ואולי גם חשף שלא במתכוון את שותפותו במזימה. לכן ייתכן שדוד, שזיהה את שותפותו, הרגו! וזו הסיבה שהוא ״נעלם״ לקראת סוף הפרק.

כִּי עַל פִּי אַבְשָׁלוֹם הָיְתָה שׂוּמָה

יונתן תירגם: ״אֲרֵי בְלִבָּא דְאַבְשָׁלוֹם הֲוַת כְּמָנָא״[198], כלומר היה כמון = מוסתר. לפי זה, לאבשלום הייתה כוונה נסתרת מאחורי תוכנית זו, עוד מיום שאמנון עינה את תמר. והביא הרד״ק שיונתן פירש לשיטתו: ״וכן תרגום ׳אֲשֶׁר שָׂם לוֹ בַּדֶּרֶךְ׳ (שמו״א טו, ב) ׳דְכְמַן לֵיהּ׳״.

לעומת זאת, רש״י פירש ״שׂוּמָה״ מלשון פקודה: ״בציויו של אבשלום היתה צוואה זו נישומת על עבדיו, להרוג את אמנון״. ר״י קרא ביאר: ״שהיה מארב אותו, ודומה לו ׳שִׂים לְךָ אֹרֵב׳ (יהושע ח, ב). הרד״ק הסביר ש״שׂוּמָה״ = פעולה: ״כלומר: הריגת אמנון היתה שׂוּמָה בפיו, כי תמיד היה מספר ברעתו, מִיּוֹם עַנּוֹתוֹ אֶת תָּמָר אֲחוֹתוֹ״. קרוב לזה גם ברלב״ג: ״רצונו לומר: שדבר זה היה מסודר בפי אבשלום תמיד מִיּוֹם עַנּוֹתוֹ אֶת תָּמָר אֲחוֹתוֹ, כי כאשר תמצא ידו יקח נקמתו ממנו״. אכן, אם כך, קצת קשה על הסברו, מדוע לא נזהר אמנון מאבשלום והלך ללא הגנה אל האירוע? וצריך להסביר כי אבשלום עשה זאת רק עם בני המעגל הקרוב ביותר, שכלל גם את יונדב.

(לג) וְעַתָּה אַל יָשֵׂם אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶל לִבּוֹ דָּבָר לֵאמֹר כָּל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ מֵתוּ כִּי אִם אַמְנוֹן לְבַדּוֹ מֵת׃

בוודאי שאמירה זו לא הייתה באמת נחמה. עבור דוד המלך, רציחתו

של אמנון הייתה המשך התקיימות הנבואה והגזרה שגזר על עצמו, על אודות תשלום ארבעתיים בעבור השה, במות בניו (ובתו)[199] בעבור דמי אוריה החתי.

בריחת אבשלום

(לד) וַיִּבְרַח אַבְשָׁלוֹם וַיִּשָּׂא הַנַּעַר הַצֹּפֶה אֶת עֵינָיו[200] וַיַּרְא וְהִנֵּה עַם רַב הֹלְכִים מִדֶּרֶךְ אַחֲרָיו מִצַּד הָהָר:
(לה) וַיֹּאמֶר יוֹנָדָב אֶל הַמֶּלֶךְ הִנֵּה בְנֵי הַמֶּלֶךְ בָּאוּ כִּדְבַר עַבְדְּךָ כֵּן הָיָה:
(לו) וַיְהִי כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר וְהִנֵּה בְנֵי הַמֶּלֶךְ בָּאוּ וַיִּשְׂאוּ קוֹלָם וַיִּבְכּוּ וְגַם הַמֶּלֶךְ וְכָל עֲבָדָיו בָּכוּ בְּכִי גָּדוֹל מְאֹד:
(לז) וְאַבְשָׁלוֹם בָּרַח וַיֵּלֶךְ אֶל תַּלְמַי בֶּן עַמִּיהוּד[201] מֶלֶךְ גְּשׁוּר וַיִּתְאַבֵּל עַל בְּנוֹ כָּל הַיָּמִים:
(לח) וְאַבְשָׁלוֹם בָּרַח וַיֵּלֶךְ גְּשׁוּר וַיְהִי שָׁם שָׁלֹשׁ שָׁנִים:
(לט) וַתְּכַל דָּוִד הַמֶּלֶךְ לָצֵאת אֶל אַבְשָׁלוֹם כִּי נִחַם עַל אַמְנוֹן כִּי מֵת: ס

(לד) וַיִּבְרַח אַבְשָׁלוֹם וַיִּשָּׂא הַנַּעַר הַצֹּפֶה אֶת עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה עַם רַב הֹלְכִים מִדֶּרֶךְ אַחֲרָיו מִצַּד הָהָר:

וַיִּבְרַח אַבְשָׁלוֹם

ניתן לראות במילים אלו כותרת לכל הפרשייה הבאה, ולכן העניין חוזר ונשנה גם בפסוקים הבאים.

וְהִנֵּה עַם רַב

פירש הרד"ק: "זה העם היו בני המלך ושאר העם שהיו שם, שנסו ובאו לירושלם".

וַיִּשָּׂא הַנַּעַר הַצֹּפֶה אֶת עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה עָם רַב הֹלְכִים מִדַּרְכּוֹ אַחֲרָיו

פירש ר״י מטראני: ״פירוש: הוא היה צופה, והיו פניו בדרך שהלכו, והם היו באים מאחריו. מפני שברחו דרך עקלתון מן הפחד שהיה להם, שלא ירדוף אבשלום אחריהם ויהרגם״.

(לה) וַיֹּאמֶר יוֹנָדָב אֶל הַמֶּלֶךְ הִנֵּה בְנֵי הַמֶּלֶךְ בָּאוּ כִּדְבַר עַבְדְּךָ כֵּן הָיָה:

הרד״ק פירש: ״הצופה אמר לו: כי עם בא, והוא אמר למלך כי בְּנֵי הַמֶּלֶךְ בָּאוּ״. נציע עוד כי יונדב, שהבין כי חשף את עצמו כמי שהיה בסוד המזימה, איבד את חוכמתו וניסה להתחנף אל דוד על ידי נחמה שאיננה נחמה כלל וכלל.

(לו) וַיְהִי כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר וְהִנֵּה בְנֵי הַמֶּלֶךְ בָּאוּ וַיִּשְׂאוּ קוֹלָם וַיִּבְכּוּ וְגַם הַמֶּלֶךְ וְכָל עֲבָדָיו בָּכוּ בְּכִי גָּדוֹל מְאֹד:

לאורך כל הדרך מאז מעשה בת שבע ואוריה, ליוו הבכי והזעקה את דוד. הזעקה נזכרת בפרקנו, לעיל בפסוק יט, ובפסוקנו מוזכר הבכי שלוש פעמים. עיינו גם בשמואל ב׳ יב, כא; שם, כב; טו, ל (פעמיים); יט, א; שם, ב. הזעקה מהדהדת גם בפרק יט, פסוק ה.

(לז) וְאַבְשָׁלוֹם בָּרַח וַיֵּלֶךְ אֶל תַּלְמַי בֶּן עַמִּיהוּד מֶלֶךְ גְּשׁוּר וַיִּתְאַבֵּל עַל בְּנוֹ כָּל הַיָּמִים:

וְאַבְשָׁלוֹם בָּרַח

ניתן להסביר כי האזכור החוזר של בריחת אבשלום, ״וְאַבְשָׁלוֹם בָּרַח״, נצרכה רק כדי לחברה אל המשך הפסוק ולהסביר להיכן ברח. אכן, הצענו לעיל כי הבריחה הנזכרת בפסוק לד היא רק כותרת, ועתה נוסיף ונציע עוד כי הבריחה הנזכרת בפסוקנו היא תיאור

הבריחה עצמה, מבחינה פיזית, ותיאור של הניסיון למצוא מקלט מדיני ומחסה מפני העונש - אצל סבו מצד אימו.

וַיֵּלֶךְ אֶל תַּלְמַי בֶּן עַמִּיהוּד

ביאר רד"ק: "שהיה אבי אמו", והוסיף ר"י מטראני: "כדכתיב לעיל: 'וְהַשְּׁלִשִׁי אַבְשָׁלוֹם בֶּן מַעֲכָה בַּת תַּלְמַי מֶלֶךְ גְּשׁוּר' (ג, ג)".

וַיִּתְאַבֵּל עַל בְּנוֹ כָּל הַיָּמִים

תירגם יונתן: "וְאִתְאַבַּל עַל בְּרֵיהּ כָּל יוֹמַיָּא". כלומר, דוד התאבל על אמנון כל ימיו. לעומתו, הרד"ק פירש, תוך קישור פסוקנו לפסוק הבא, ש"דוד היה מתאבל על אמנון בְּנוֹ כָּל הַיָּמִים שזוכר אחר כן, והם שלוש שנים שהיה אבשלום בגשור".

(לח) וְאַבְשָׁלוֹם בָּרַח וַיֵּלֶךְ גְּשׁוּר וַיְהִי שָׁם שָׁלֹשׁ שָׁנִים:

על השאלה: מדוע חזר הכתוב שוב על העובדה שאבשלום ברח לגשור? ענה אברבנאל: "והנה הוסיף הכתוב לומר 'וְאַבְשָׁלוֹם בָּרַח וַיֵּלֶךְ גְּשׁוּר', לפי שבראשונה כשברח היה עומד בחצר בית המלך (תלמי) והולך אתו כאשר ילך, וכאשר ראה שאביו התאבל על בנו ימים רבים מאד, פחד אבשלום אולי ישלח אחריו אביו להשיג ממנו נקמה באחת מערי הפרזות או בלכתו מפה אל פה עם המלך, ולכן לא רצה ללכת עוד עם מלך גשור מעיר לעיר ובדרכים, וילך וישב תמיד בגשור שהיתה עיר מלוכה ומבצר חזק, וישב שם שלוש שנים שלא יצא משם אנה ואנה[202] וזהו ענין אמרו שנית 'וְאַבְשָׁלוֹם בָּרַח וַיֵּלֶךְ גְּשׁוּר וַיְהִי שָׁם שלוש שָׁנִים'".

נציע עוד כי הכתוב חוזר ומדגיש את הבריחה, משום שנוסף על הבריחה הפיזית, אבשלום ברח גם מהאחריות שקיבל על עצמו להתמודד עם תוצאות הרצח, בניגוד למה שהבטיח לעבדיו[203].

(לט) וַתְּכַל דָּוִד הַמֶּלֶךְ לָצֵאת אֶל אַבְשָׁלוֹם כִּי נִחַם עַל אַמְנוֹן כִּי מֵת׃ ס

וַתְּכַל דָּוִד הַמֶּלֶךְ לָצֵאת אֶל אַבְשָׁלוֹם

יונתן תירגם: "וְחַמֵּידַת[204] נַפְשָׁא דְדָוִד מַלְכָּא". בעקבותיו, רש"י (ור"י קרא ורלב"ג בעקבותיו) פירש: "הרי זה מקרא קצר: וַתְּכַל נפש דָּוִד... כמו 'נִכְסְפָה וְגַם כָּלְתָה' (תהילים פד, ג) לשון תאוה". הוסיף הרלב"ג וביאר: "וַתְּכַל נפש דָּוִד הַמֶּלֶךְ לָצֵאת אֶל אַבְשָׁלוֹם להביאו אליו". לעומתם, הרד"ק חידש בשם אבן עזרא שהכוונה לאשת דוד: "והחכם רבי אברהם ב"ע פירש וַתְּכַל אשת דָּוִד... כלומר: אשתו (מעכה) אם אבשלום, בקשה מדוד מאד, עד שהתאוה דוד אל אבשלום, והתאוה שיצא אחד מנעריו בעבורו. וזהו שאמר 'לָצֵאת אֶל אַבְשָׁלוֹם'". אברבנאל בשם האפודי פירש: "והטיב לראות האפוד, שכתב שדוד כל השלוש שנים בהיותו מתאבל על בנו היה יוצא תמיד לבקש נקמתו מאבשלום, ואחרי הזמן הזה השתדלה אם אבשלום או תמר אחותו או בתו עם המלך ומנעה אותו לצאת עוד לבקש הנקמה מאבשלום, והשתדלה בזה עתה לפי שראתה כי ניחם המלך על מיתת אמנון, ולפי שכבר היה מקבל תנחומין עליו מצאה האשה מקום למונעו מהיציאה. ויהיה 'וַתְּכַל' מגזרת (תהילים מ, יב) 'לֹא תִכְלָא רַחֲמֶיךָ מִמֶּנִּי'. או יהיה פירוש 'וַתְּכַל דָּוִד', שמנע דוד את עבדיו מלצאת אל אבשלום, ר"ל שלא יצאו עוד לבקשו, ויחסר כאן מ"ם הקשור כמו (יהושע י, יג) 'עַד יִקֹּם גּוֹי אֹיְבָיו', (שמות יט, יב) 'הִשָּׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בָּהָר'".

כִּי מֵת

פירש ר"י מטראני: "אשר מת".

הצעה להסבר חדש של הפרק כולו[205]

הקדמה

בדברינו לעיל, בעניין יונדב בן שמעה[206], הסברנו את הקשר שבין פרקנו לבין סיפור יוסף ואחיו, ועתה נרחיב את היריעה. בפרקנו מצויים ביטויים רבים שלהם מקבילות בשליש האחרון של ספר בראשית, החל מפרק לד ואילך, כאשר חלקם ביטויים יחידאיים המופיעים אך ורק בחלק זה של ספר בראשית ובפרקנו. נמנה אותם עתה אחד לאחד:

שמואל ב', פרק יג	בראשית
אָחוֹת, אֲחוֹתוֹ, אֲחִי, אֲחוֹתִי, אָחִיךְ, אָחִיהָ[207]	כאמור לעיל[208], בכל הפרשיות העוסקות בעניין דינה ויוסף ואחיו מרובה מאוד השימוש במילה "אח" על הטיותיה[209].
וּלְאַבְשָׁלוֹם בֶּן דָּוִד אָחוֹת יָפָה[210] וּשְׁמָהּ תָּמָר[211]	וַיִּקַּח יְהוּדָה אִשָּׁה לְעֵר בְּכוֹרוֹ וּשְׁמָהּ תָּמָר: (לח, ו)
וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן הוֹצִיאוּ כָל אִישׁ מֵעָלָי	וְלֹא יָכֹל יוֹסֵף לְהִתְאַפֵּק לְכֹל הַנִּצָּבִים עָלָיו וַיִּקְרָא הוֹצִיאוּ כָל אִישׁ מֵעָלָי (מה, א)
וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶל תָּמָר הַבַּיְתָה לֵאמֹר לְכִי נָא בֵּית אַמְנוֹן אָחִיךְ וַעֲשִׂי לוֹ הַבְּרִיָּה: וַתֵּלֶךְ תָּמָר בֵּית אַמְנוֹן אָחִיהָ	וַיְהִי כְּהַיּוֹם הַזֶּה וַיָּבֹא הַבַּיְתָה לַעֲשׂוֹת מְלַאכְתּוֹ וְאֵין אִישׁ מֵאַנְשֵׁי הַבַּיִת שָׁם בַּבָּיִת: (לט, יא)

וַיַּחֲזֵק בָּהּ וַיֹּאמֶר לָהּ בּוֹאִי שִׁכְבִי עִמִּי[212] אֲחוֹתִי	וְלֹא שָׁמַע אֵלֶיהָ לִשְׁכַּב אֶצְלָהּ לִהְיוֹת עִמָּהּ: וַתִּתְפְּשֵׂהוּ בְּבִגְדוֹ לֵאמֹר שִׁכְבָה עִמִּי (לט, יב)
וַתֹּאמֶר לוֹ אַל אָחִי אַל תְּעַנֵּנִי כִּי לֹא יֵעָשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל אַל תַּעֲשֵׂה אֶת הַנְּבָלָה הַזֹּאת[213]:	וּבְנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ מִן הַשָּׂדֶה כְּשָׁמְעָם וַיִּתְעַצְּבוּ הָאֲנָשִׁים וַיִּחַר לָהֶם מְאֹד כִּי נְבָלָה עָשָׂה בְיִשְׂרָאֵל לִשְׁכַּב אֶת בַּת יַעֲקֹב וְכֵן לֹא יֵעָשֶׂה: (לד, ז)
וַיֶּחֱזַק מִמֶּנָּה וַיְעַנֶּהָ וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ[214]	וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ וַיְעַנֶּהָ (לד, ב)
וְעָלֶיהָ כְּתֹנֶת פַּסִּים	וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זְקֻנִים הוּא לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים: (לז, ג)
וּכְתֹנֶת הַפַּסִּים אֲשֶׁר עָלֶיהָ קָרָעָה	וַיִּקְחוּ אֶת כְּתֹנֶת יוֹסֵף וַיִּשְׁחֲטוּ שְׂעִיר עִזִּים וַיִּטְבְּלוּ אֶת הַכְּתֹנֶת בַּדָּם: וַיְשַׁלְּחוּ אֶת כְּתֹנֶת הַפַּסִּים וַיָּבִיאוּ אֶל אֲבִיהֶם וַיֹּאמְרוּ זֹאת מָצָאנוּ הַכֶּר נָא הַכְּתֹנֶת בִּנְךָ הִוא אִם לֹא: וַיַּכִּירָהּ וַיֹּאמֶר כְּתֹנֶת בְּנִי חַיָּה רָעָה אֲכָלָתְהוּ טָרֹף טֹרַף יוֹסֵף[215]: (לז, לא-לג)

נוסיף עוד ונדגיש כי בכל פרקנו (פרק יג) אין אזכור של שם משמותיו של הקב"ה, וכך גם בפרק דינה בבראשית (פרק לד) ובפרק יוסף ואחיו עד מכירתו (פרק לז)[216].

לאחר שנוכחנו כי הקשר הלשוני שבין פרקנו ובין סיפור קורות משפחת יעקב בספר בראשית הוא קשר חזק ביותר, ננסה עתה להבין את מהותו.

המאבק על הבכורה-הנהגה בבית יעקב אבינו

בביתו של יעקב אבינו היו ארבעה בכורות: ראובן, יוסף, גד ודן. גד

בן זלפה ודן בן בלהה נספחו בהתאמה[217] לבכורותיהם של הנשים הבכירות, לאה ורחל. בנוסף על ראובן ויוסף, במאבק על הנהגת הדור הבא השתתפו גם שמעון, לוי ויהודה בני לאה.

מכיוון שהאבות כיהנו כמנהיגים של ציבור גדול - מחנה האבות - הם נחשבו כמלכים. במישור הלאומי וכמנהיגי ציבור, רוב שיחם והגיונם היה עם מקביליהם. כך לימדנו הרמב"ן (בראשית כה, לד): "אבל היו האבות כלם כמלכים, ומלכי גוים באים לפניהם וכורתים עמהם ברית", ונוכיח את דבריו מכמה בחינות.

כמו שטען בקצרה הרמב"ן, השיג והשיח של אברהם, יצחק ויעקב היה עם מלכים ושרים. כך, אברהם נפגש עם פרעה[218] (שם יב, י ואילך), נלחם עם ארבעת המלכים (שם יד, א ואילך), נשא ונתן עם מלך סדום ומלכי צדק מלך שלם (שם יד, יז-יח ואילך), ועם אבימלך מלך גרר (שם כ, ב ואילך). יצחק נפגש עם אבימלך מלך פלשתים (שם כו, ב ואילך), ויעקב[219] עם חמור נשיא הארץ[220] (שם לד, ו ואילך), ועם פרעה מלך מצרים (שם מז, ז). גם לבן, שעמו נפגש יעקב, היה מנהיג ארמי וכנראה בעל צבא (שם לא, כג ואילך[221]).

נשותיהם של האבות גם הן היו נסיכות: שרי-שרה, כשמה כן היא[222], בת מלכים המכונה גם "הגבירה", תואר השמור לאשת המלך או "אֵם המלך"[223]. בת משפחתה, מִלְכָּה אשת נָחוֹר אֲחִי אַבְרָהָם, היא אֵם שמונת השבטים הארמיים מבני הגבירה (כל הארבעה האחרים הם בני פילגשו[224] של נחור, רְאוּמָה. בראשית יא, כט; שם כב, כ-כד, וברש"י שם). על פי המדרש, גם הגר היא בת מלכים (בראשית רבה פרשה מה, ד"ה ושרי אשת), והצטרפה אליה בת אבימלך. וזו לשון המדרש: "אמר ר"ש בן יוחאי: הגר בתו של פרעה היתה, וכיון שראה פרעה מעשים שנעשו לשרה בביתו, נטל בתו ונתנה לו, אמר: מוטב שתהא בתי שפחה בבית זה, ולא גבירה בבית אחר, הה"ד (בראשית טז, א) 'וְלָהּ שִׁפְחָה מִצְרִית וּשְׁמָהּ הָגָר'... אף אבימלך כיון שראה נסים שנעשו לשרה בביתו, נטל בתו ונתנה לו, אמר: מוטב שתהא בתי שפחה בבית הזה, ולא גבירה בבית אחרת, הה"ד (תהילים מה, י): 'בְּנוֹת מְלָכִים בְּיִקָרוֹתֶיךָ'". לפי הפשט, גם קטורה היא נסיכה, היא

אם מדין וממילא בניה ונכדיה הם ראשי שבטים במדין (בראשית כה, א ואילך), וגם "בְּנֵי הַפִּילַגְשִׁים" הנזכרים שם (פסוק ה) רומזים לכיוון זה, שהרי פילגשים יש אך ורק למשפחת המלוכה, לפי שיטת הרמב"ם (הלכות מלכים ד, ד. ראייתו היא מכך שבכל מקום שהכתוב מזכיר פילגש, זה תמיד בהקשר של מלכות. ועיינו במחלוקתו עם הרמב"ן בנושא). רבקה היא בת לשושלת נחור, ולכן היא נסיכה - וממילא גם רחל ולאה, זלפה ובלהה. הכתוב מכנה את בלהה "פילגש"[225], כפי שנפרט מיד להלן.

כאמור לעיל, גם מלחמותיהם של האבות רומזות, על פי הפשט, על כך שלרשותם עמדו מחנות גדולים[226]. כדי להעמיד צבא בן למעלה משלוש מאות לוחמים (בראשית יד, יד), יש צורך בעוד אלפי תומכי לחימה, וכמו שטוען הרמב"ם, "עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות והם אנשי בית אברהם" (הלכות עבודת כוכבים א, ג). כאמור, ללבן היה מחנה צבא וכך גם ליעקב שהתמודד עמו, וכאמור כרת עמו ברית[227] (שם פרק לא).

הרד"ק בפירושו לתהילים, על הפסוק "אַל תִּגְּעוּ בִמְשִׁיחָי" (קה, טו), מסביר גם הוא כי "נסיכים וגדולים היו והיו נכבדים אצל מלכים כאילו היו מלכים משוחים". לפי זה, כינויו של אברהם בפי בני חת, אנשי חברון, "נְשִׂיא אֱלֹהִים אַתָּה בְּתוֹכֵנוּ" (בראשית כג, ו) אינו לתפארת המליצה בלבד, אלא מתאים הוא להגדרת חז"ל למי שעומד בראש "ואין על גביו אלא ה' אלהיו" (משנה הוריות ג, ג).

לכן, גם מי שראה עצמו כמנהיג של הדור הבא, אחרי שלושת האבות, היה עלול ליפול בפח של תביעת השררה, הירושה וההנהגה - אך בדרך אסורה.

שאלת היורש עלתה על הפרק למעשה לראשונה רק לאחר מותה של רחל. כל עוד הייתה רחל בחיים, היה ברור כי היא אשתו העיקרית של יעקב. חתונתו עם לאה הייתה מעשה שבדיעבד, ורק כתוצאה מרמאותו של לבן-נבל הארמי-הרמאי, חותנו. ראובן היה הבכור מרגע היוולדו, אבל מעל "כתרו" ריחפה עננה של שאלת מעמדה של אמו מול מעמדה של אחותה הצעירה, המועדפת. עם מותה של

רחל בדרך, והעברת מיטתו של יעקב לאהלה של בלהה (רש"י[228] על הפסוקים הבאים), ראובן החליט לעשות מעשה שלכאורה יבהיר את המצב, אז התרחש האירוע הבא:

> וַתָּמָת רָחֵל וַתִּקָּבֶר בְּדֶרֶךְ אֶפְרָתָה הִוא בֵּית לָחֶם: וַיִּסַּע יַעֲקֹב מַצֵּבָה עַל קִבְרָתָהּ הִוא מַצֶּבֶת קִבְרַת רָחֵל עַד הַיּוֹם: וַיִּסַּע יִשְׂרָאֵל וַיֵּט אָהֳלָה מֵהָלְאָה לְמִגְדַּל עֵדֶר: וַיְהִי בִּשְׁכֹּן יִשְׂרָאֵל בָּאָרֶץ הַהִוא וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת בִּלְהָה פִּילֶגֶשׁ אָבִיו וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל[229] (בראשית לה, יט–כב).

לפני מותו לימד אותנו יעקב אבינו מה דעתו על מעשה זה:

> רְאוּבֵן בְּכֹרִי אַתָּה כֹּחִי וְרֵאשִׁית אוֹנִי יֶתֶר שְׂאֵת וְיֶתֶר עָז: פַּחַז כַּמַּיִם אַל תּוֹתַר כִּי עָלִיתָ מִשְׁכְּבֵי אָבִיךָ אָז חִלַּלְתָּ יְצוּעִי עָלָה (בראשית מט, ג–ד)

גם מחבר דברי הימים, שלפי חז"ל הוא עזרא הסופר, כתב בעקבותיו והכריז כך:

> וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל כִּי הוּא הַבְּכוֹר וּבְחַלְלוֹ יְצוּעֵי אָבִיו נִתְּנָה בְּכֹרָתוֹ לִבְנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל וְלֹא לְהִתְיַחֵשׂ לַבְּכֹרָה: כִּי יְהוּדָה גָּבַר בְּאֶחָיו וּלְנָגִיד מִמֶּנּוּ וְהַבְּכֹרָה לְיוֹסֵף: (דהי"א ה, א–ב)

ראובן הפסיד את בכורתו על רקע כישלון בענייני עריות[230].

נחזור על דברינו לעיל בנידון[231]. על הפסוק: "וַיְהִי בִּשְׁכֹּן יִשְׂרָאֵל בָּאָרֶץ הַהִוא וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת בִּלְהָה פִּילֶגֶשׁ אָבִיו וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל פ וַיִּהְיוּ בְנֵי יַעֲקֹב שְׁנֵים עָשָׂר" כבר העיר הרב יוסף צבי הרץ[232], בפירושו לתורה (בראשית לה, כב), כי זו הפעם היחידה שבה מכונה בלהה בשם "פילגש". גם חז"ל מכנים תמיד את בני בלהה וזלפה בשם "בני השפחות" ולא "בני הפילגשים". לכן, לדבריו, להופעה המשולשת של הביטוי "פִּילֶגֶשׁ אָבִי" בתנ"ך, יש משמעות אחת והיא תביעת ההנהגה ו/או המלכות. זו המשמעות של מעשהו של ראובן[233], זו גם המשמעות של מעשהו הנורא של אבשלום: "וַיַּטּוּ לְאַבְשָׁלוֹם הָאֹהֶל עַל הַגָּג וַיָּבֹא אַבְשָׁלוֹם אֶל פִּלַגְשֵׁי אָבִיו לְעֵינֵי כָּל יִשְׂרָאֵל" (שמו"ב

טז, כב), וכך יתפרש גם מעשהו של אבנר בן נר ע"פ טענתו של איש בושת "מדוע באתה אל פלגש אבי" שמו"ב ג, ז). לכן מובנת מאוד תגובתו החריפה של איש בושת למעשה.

כמו שהסברנו לעיל[234], על פי ההלכה למלך יש סמכויות יתר בשלושה תחומים: בדיני ממונות, בדיני נפשות ובדיני אישות. לעיתים קרובות, מלכים ונסיכים הרחיבו את סמכויותיהם מעבר למותר לפחות באחד משלושת התחומים. ראובן רצה להכריז בפני כל המשפחה: 'אני היורש והמנהיג' = המלך הבא, והוא עשה זאת באמצעות לקיחת פילגש אביו. התוצאה הייתה ברורה: ראובן הפסיד את הזכות להנהיג.

גם "שְׁכֶם בֶּן חֲמוֹר הַחִוִּי נְשִׂיא הָאָרֶץ" לקח את דינה בדרך זו כדי להכריז: 'אני אדוני הארץ הזו', וכיורש העצר, של נשיא = מלך שכם, הוא אינו זקוק לרשות כדי לקחת אישה. כיוון שדינה היא בת מלך, במעשה זה קובע שכם גם את ההיררכיה בין שני המלכים. הכרזה זו של שכם התנגשה חזיתית עם תביעת ההנהגה של שמעון ולוי, שראו עצמם כאדוני הארץ. לכן, כתגובה ללקיחת דינה בידי שכם בן חמור, הם נטלו לעצמם את הסמכות לדון בדיני נפשות, וזאת על אף שעדיין לא קיבלו את ההנהגה לידיהם. הזכות להכריז מלחמה, ולמעשה לדון דיני נפשות, שמורה אך ורק למלך. למרות זאת, שמעון ולוי הכריזו מלחמה על בני שכם והרגו את אנשי העיר, כמו שמפורש בכתוב: "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיוֹתָם כֹּאֲבִים וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אֲחֵי דִינָה אִישׁ חַרְבּוֹ וַיָּבֹאוּ עַל הָעִיר בֶּטַח וַיַּהַרְגוּ כָּל זָכָר" (בראשית לד, כה).

תגובתו המסכמת של יעקב למעשה האחים הגיעה רק לפני מותו, היא הייתה נחרצת ביותר: "שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אַחִים[235] כְּלֵי חָמָס מְכֵרֹתֵיהֶם" (שם מט, ה).

כפי שהסברנו לעיל, ברגע שיוסף, בנה הבכור של אשתו המועדפת של יעקב, הגיע לבגרות, גיל שבע עשרה, מינה אותו יעקב אביו כיורש המיועד[236]. מעמדו של יוסף הוכרז באמצעות כתונת הפסים שאביו הלבישו:

וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מְגוּרֵי אָבִיו בְּאֶרֶץ כְּנָעַן: אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן... וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זְקֻנִים הוּא לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים: וַיִּרְאוּ אֶחָיו כִּי אֹתוֹ אָהַב אֲבִיהֶם מִכָּל אֶחָיו וַיִּשְׂנְאוּ אֹתוֹ וְלֹא יָכְלוּ דַּבְּרוֹ לְשָׁלֹם (בראשית לז, א-ד).

האחים לא קיבלו את החלטתו של יעקב אביהם, בוודאי לא אלו שראו עצמם מועמדים מועדפים עליו. למרות זאת, יוסף לא ויתר וטען למלכות ולהנהגה, כפי שהסברנו לעיל[237].

היו מבין האחים שבקשו לפגוע ביוסף בידיים ולהורגו:

וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו הִנֵּה בַּעַל הַחֲלֹמוֹת הַלָּזֶה בָּא: וְעַתָּה לְכוּ וְנַהַרְגֵהוּ וְנַשְׁלִכֵהוּ בְּאַחַד הַבֹּרוֹת וְאָמַרְנוּ חַיָּה רָעָה אֲכָלָתְהוּ וְנִרְאֶה מַה יִּהְיוּ חֲלֹמֹתָיו (שם, יט-כ).

חז"ל (בראשית רבה [תיאודור-אלבק] פרשת ויחי, פרשה צז) זיהו את הדוברים-האחים, אֲחֵי דִינָה, עם שמעון ולוי: "אלא אחים הן בעצה, נטלו הם עצה על שכם והרגום שנאמר: 'וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שִׁמְעוֹן וְלֵוִי', והם נטלו עצה על יוסף ובקשו להרגו שנאמר: 'וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו' וגו' 'וְעַתָּה לְכוּ וְנַהַרְגֵהוּ'. ומי הם? - אם תאמר ראובן, הרי ראובן ביקש להצילו, שנאמר: 'וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיַּצִּלֵהוּ' (שם לז, כא), ואם יהודה, הרי כבר נאמר: 'וַיֹּאמֶר יְהוּדָה אֶל אֶחָיו מַה בֶּצַע כִּי נַהֲרֹג אֶת אָחִינוּ' (שם לז, כו), ואם תאמר בני השפחות, והרי כבר נאמר: 'וְהוּא נַעַר אֶת בְּנֵי בִלְהָה' (שם לז, ב), אלא מי הם? 'וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו', זה שמעון ולוי, דכתיב בהו: 'שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אַחִים כְּלֵי חָמָס מְכֵרֹתֵיהֶם'".

גם הם הבינו כי עניין החלומות עמד אז למבחן, כפי שמודגש בלשון המדרש (שם): "'וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו הִנֵּה בַּעַל הַחֲלֹמוֹת', רבנן אמרי: היידי ליה, אתא וטעין חלמיה (הנה הוא בא, טעון בחלומותיו)".

ההצעה של שמעון ולוי להרוג את יוסף אחיהם, על אף שלא הגיעה לכלל מימוש, גרמה להדחתם:

בְּסֹדָם אַל תָּבֹא נַפְשִׁי בִּקְהָלָם אַל תֵּחַד כְּבֹדִי כִּי בְאַפָּם הָרְגוּ

אִישׁ וּבְרִצֹנָם עִקְּרוּ שׁוֹר: אָרוּר אַפָּם כִּי עָז וְעֶבְרָתָם כִּי קָשָׁתָה אֲחַלְּקֵם בְּיַעֲקֹב וַאֲפִיצֵם בְּיִשְׂרָאֵל (שם מט, ו–ז).

הרצון "לעקר את השור" הוא למעשה ההצעה להרוג את יוסף, שסמלו הוא שור, כפי שמתבאר מברכת משה (דברים לג, יג–יז): "וּלְיוֹסֵף אָמַר... תָּבוֹאתָה לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקָדְקֹד נְזִיר אֶחָיו: בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו בָּהֶם עַמִּים יְנַגַּח יַחְדָּו אַפְסֵי אָרֶץ וְהֵם רִבְבוֹת אֶפְרַיִם וְהֵם אַלְפֵי מְנַשֶּׁה".

כשמדובר בְּאחים, גם הצעה לקחת נפשות פוסלת להנהגה. יוסף, לעומתם, הוא זה שנבחר להנהיג, שכן הוא עמד בניסיונות בשני התחומים מתוך השלושה שבהם למלך יש סמכויות יתר:

א. יוסף עמד בניסיון בענייני עריות, כשלא נפל ברשתה של אשת פוטיפר: "וַיְהִי כְּדַבְּרָהּ אֶל יוֹסֵף יוֹם יוֹם וְלֹא שָׁמַע אֵלֶיהָ לִשְׁכַּב אֶצְלָהּ לִהְיוֹת עִמָּהּ[238]: וַיְהִי כְּהַיּוֹם הַזֶּה וַיָּבֹא הַבַּיְתָה לַעֲשׂוֹת מְלַאכְתּוֹ וְאֵין אִישׁ מֵאַנְשֵׁי הַבַּיִת שָׁם בַּבָּיִת: וַתִּתְפְּשֵׂהוּ בְּבִגְדּוֹ לֵאמֹר שִׁכְבָה עִמִּי וַיַּעֲזֹב בִּגְדּוֹ בְּיָדָהּ וַיָּנָס וַיֵּצֵא הַחוּצָה" (שם לט, י–יב).

ב. יוסף עמד בניסיון בענייני נפשות ולא ניצל את עוצמתו וכוחו כדי לפגוע באחיו. הוא לא הרג את שמעון ולוי שבקשו להורגו ולא השאיר את יהודה כעבד למרות המכירה. יוסף ציווה: "הוֹצִיאוּ כָל אִישׁ מֵעָלָי"[239] כדי להכריז: "אֲנִי יוֹסֵף אֲחִיכֶם" (שם מה, א–ד)[240].

גם יהודה נבחר להנהיג, אף על פי שנכשל בשלב ראשון בשני תחומים מתוך השלושה:

א. נכשל בענייני אישות עם תמר.

ב. נכשל בענייני נפשות כאשר מכר את יוסף אחיו לעבדות. גנבת נפשות שקולה כרצח[241].

כישלונו של יהודה תוקן באמצעות הליך תשובה כפול, מזכך ומרפא:

א. יהודה הודה ברבים בטעותו, ויש מחז"ל שפירשו שאף נשא

את תמר לאישה[242], ובכך תיקן את מעשיו, כמתואר בכתוב: "הוּא מוּצָאת וְהִיא שָׁלְחָה אֶל חָמִיהָ לֵאמֹר לְאִישׁ אֲשֶׁר אֵלֶּה לוֹ אָנֹכִי הָרָה וַתֹּאמֶר הַכֶּר נָא לְמִי הַחֹתָמֶת וְהַפְּתִילִים וְהַמַּטֶּה הָאֵלֶּה: וַיַּכֶּר יְהוּדָה וַיֹּאמֶר צָדְקָה מִמֶּנִּי כִּי עַל כֵּן לֹא נְתַתִּיהָ לְשֵׁלָה בְנִי וְלֹא יָסַף עוֹד לְדַעְתָּהּ" (בראשית לח, כה-כו).

תשובתו התקבלה, כמפורש גם בדברי חז"ל: "יהודה הודה ולא בוש, מה היה סופו? נחל חיי העולם הבא" (סוטה ז ע"ב). ובהמשך (שם י ע"ב): "'וַיַּכֶּר יְהוּדָה וַיֹּאמֶר צָדְקָה מִמֶּנִּי' - היינו דאמר רב חנין בר ביזנא א"ר שמעון חסידא: ...יהודה שקדש שם שמים בפרהסיא - זכה ונקרא כולו על שמו של הקדוש ברוך הוא".

ב. כתיקון למכירתו של יוסף לעבדות, הציע עצמו יהודה כעבד למשנה למלך מצרים, כדי להציל את בנימין: "וְעַתָּה יֵשֶׁב נָא עַבְדְּךָ תַּחַת הַנַּעַר עֶבֶד לַאדֹנִי וְהַנַּעַר יַעַל עִם אֶחָיו: כִּי אֵיךְ אֶעֱלֶה אֶל אָבִי וְהַנַּעַר אֵינֶנּוּ אִתִּי פֶּן אֶרְאֶה בָרָע אֲשֶׁר יִמְצָא אֶת אָבִי" (שם מד, לג-לד).

בזכות הליך התשובה, הוויכוח שהחל עם בנה הבכור של רחל, הסתיים בוויתור מוחלט של מנהיג (= בכיר) בניה של לאה. רק כך היה אפשר להשיב את האחווה לבית יעקב. אכן, לעומת יהודה בן לאה שהורה דרך תשובה, בבחינת "שֶׁבַע יִפּוֹל צַדִּיק וָקָם" (משלי כד, טז)[243], יוסף בן רחל, שהוא בחינת "צַדִּיק יְסוֹד עוֹלָם" (שם י, כה), לא נפל ועמד בשני הניסיונות.

נשווה את קורות בני יעקב להתרחשויות בבית דוד. נקבל את ההשוואה הבאה:

המאבק על ההנהגה בבית דוד

דוד, כיהודה ראש משפחתו, אומנם נפל, בענייני אישות

עם בת שבע וגם בענייני נפשות עם אוריה, אבל לא ויתר! אע"פ שנפל, התגבר כארי וקם, בבחינת "שֶׁבַע יִפּוֹל צַדִּיק וָקָם". כל חלקי התשובה: ההכרה בחטא, העזיבה והקבלה לעתיד, מתוארים בכתוב, כפי שהסברנו לעיל בביאור פרק נא בתהילים. תשובתו המלאה של דוד אִפשרה לו להישאר על כיסאו.

בניו של דוד, לעומת זאת, איבדו את הסיכוי למלכות, כבניו האחרים של יעקב. אמנון, בדומה לראובן, נכשל כישלון חרוץ בענייני עריות, כאשר אנס את תמר והפסיד את עתידו. המלכות ברחה[244] מאבשלום והפכה מבחינתו בלתי ניתנת להשגה, בדומה (במידה מסוימת) לשמעון ולוי, כאשר נכשל בענייני נפשות ורצח את אמנון.

ראובן, שמעון ולוי שונים מאמנון ואבשלום: בני יעקב הללו המשיכו להיות חלק משבטי י-ה, שכן ראובן חזר בתשובה (אומנם, תשובתו לא הייתה באותה רמה של תשובת יהודה ודוד, שזכו להקים עולה של תשובה), ושמעון ולוי לא מימשו את רצונם לפגוע ביוסף[245]. אמנון ואבשלום, לעומת זאת, נדחו לעולם משושלת המלכות, ושילמו בחייהם, והפכו לתשלום "בעבור ה"שה".

ההדגשה בפרקנו היא על כך שהתנהגות כזו אינה ראויה כלל ובעיקר בין אחים, לכן המילה "אח" חוזרת בפרק כל כך הרבה פעמים.

בהמשך לדברים אלו נציע הסבר לפרקנו:

(א) וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וּלְאַבְשָׁלוֹם בֶּן דָּוִד אָחוֹת יָפָה וּשְׁמָהּ תָּמָר וַיֶּאֱהָבֶהָ אַמְנוֹן בֶּן דָּוִד:

האיש המרכזי בפרקנו הוא אבשלום בן דוד, ולכן תמר מיוחסת אליו. אבשלום ראה עצמו כמי שראוי לקבל את המלוכה בעקבות כישלונותיו של דוד אביו. אבשלום התנשא לאמר: 'אני אמלך'[246]. הוא הבין שמי שעומד בדרכו הוא בכור הבכורות, אמנון בן אחינועם היזרעאלית. אבשלום זיהה נקודת חולשה אצל אחיו הגדול: הוא שם לב כי אמנון חשק בתמר אחותו. כאמור, הנביא מרבה להשתמש

במילה "אח" בפרקנו (בעקבות הכתוב בבראשית), וזאת כדי ללמדנו כי מי שפוגע באחווה ולא מתקן, לא רק שלא זוכה למלכות אלא גם מפסיד הכול.

(ב) וַיֵּצֶר לְאַמְנוֹן לְהִתְחַלּוֹת בַּעֲבוּר תָּמָר אֲחֹתוֹ כִּי בְתוּלָה הִיא וַיִּפָּלֵא בְּעֵינֵי אַמְנוֹן לַעֲשׂוֹת לָהּ מְאוּמָה:
אמנון, שלא היה מסוגל להתמודד עם יצרו, מצא עצמו במיצר. המצוקה התחזקה, כביכול, מכיוון שהמשימה להשגת תמר הצנועה הייתה משימה בלתי אפשרית. אמנון לא הסתיר את תאוותו, ואבשלום זיהה הזדמנות לסלקו ממעמדו כבכור הבכורות. הוא ידע כי משכבר הימים מועדים יורשי עצר להכריז על מעמדם באמצעות לקיחת נשים שלא בחופה וקידושין. הוא זמם לגרום לאמנון להיכשל עם תמר ובכך לסלול את דרכו שלו אל המלוכה, שכן הוא עצמו היה הבא בתור[247] ברשימת הבכורות. הוא החליט לשתף במזימה את יונדב בן שמעה אחי דוד שהיה רֵעַ של שניהם.

(ג) וּלְאַמְנוֹן רֵעַ וּשְׁמוֹ יוֹנָדָב בֶּן שִׁמְעָה אֲחִי דָוִד וְיוֹנָדָב אִישׁ חָכָם מְאֹד:

יונדב-יונתן[248], שהיה איש חכם מאוד להרע, זיהה גם הוא את "הזדמנות חייו". לשיטתו, כמוסבר לעיל, אביו שמעה-שמעא-שמה-שמעי היה עדיף על דוד כמועמד למלכות, ולכן המלכות הייתה שייכת לו, כמי שהרג את איש מדון בן הרפה, אחיו של גוליית. הוא החליט לשתף פעולה למראית עין עם אבשלום, כדי להפיל את אמנון ב"פח העריות", מתוך הבנה כי בשלב הבא אבשלום יחסל את אמנון וייפול אחריו ב"פח הנפשות". במצב זה, משפחתו של דוד תלך מן הפח אל הפחת ותיכנס לתוהו ובוהו, מצב שהוא יוכל לנצל כדי להשתלט על כס המלוכה.

(ד) וַיֹּאמֶר לוֹ מַדּוּעַ אַתָּה כָּכָה דַּל בֶּן הַמֶּלֶךְ בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר הֲלוֹא תַּגִּיד לִי

וַיֹּאמֶר לוֹ אַמְנוֹן אָת תָּמָר אֲחוֹת אַבְשָׁלוֹם אָחִי אֲנִי אֹהֵב:
יונדב פתח בדברים עם אמנון כדי להציע לו "עצת אחיתופל"[249].
נחזור שוב ונעיר כי הכתוב מדגיש את היעדר האחווה דווקא מתוך שימוש מופרז במילה "אח" על הטיותיה.

(ה) וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוֹנָדָב שְׁכַב עַל מִשְׁכָּבְךָ וְהִתְחָל וּבָא אָבִיךָ לִרְאוֹתֶךָ וְאָמַרְתָּ אֵלָיו תָּבֹא נָא תָּמָר אֲחוֹתִי וְתַכְלֵנִי לֶחֶם וְעָשְׂתָה לְעֵינַי אֶת הַבְּרִיָּה לְמַעַן אֲשֶׁר אֶרְאֶה וְאָכַלְתִּי מִיָּדָהּ:
(ו) וַיִּשְׁכַּב אַמְנוֹן וַיִּתְחָל וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ לִרְאוֹתוֹ וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן אֶל הַמֶּלֶךְ תָּבוֹא נָא תָּמָר אֲחֹתִי וּתְלַבֵּב לְעֵינַי שְׁתֵּי לְבִבוֹת וְאֶבְרֶה מִיָּדָהּ:
(ז) וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶל תָּמָר הַבַּיְתָה לֵאמֹר לְכִי נָא בֵּית אַמְנוֹן אָחִיךְ וַעֲשִׂי לוֹ הַבְּרִיָּה:
(ח) וַתֵּלֶךְ תָּמָר בֵּית אַמְנוֹן אָחִיהָ וְהוּא שֹׁכֵב וַתִּקַּח אֶת הַבָּצֵק וַתָּלָשׁ וַתְּלַבֵּב לְעֵינָיו וַתְּבַשֵּׁל אֶת הַלְּבִבוֹת:
(ט) וַתִּקַּח אֶת הַמַּשְׂרֵת וַתֵּצֶק לְפָנָיו וַיְמָאֵן לֶאֱכוֹל וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן הוֹצִיאוּ כָל אִישׁ מֵעָלַי וַיֵּצְאוּ כָל אִישׁ מֵעָלָיו:
(י) וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן אֶל תָּמָר הָבִיאִי הַבְּרִיָּה הַחֶדֶר וְאֶבְרֶה מִיָּדֵךְ וַתִּקַּח תָּמָר אֶת הַלְּבִבוֹת אֲשֶׁר עָשָׂתָה וַתָּבֵא לְאַמְנוֹן אָחִיהָ הֶחָדְרָה:
(יא) וַתַּגֶּשׁ אֵלָיו לֶאֱכֹל וַיַּחֲזֶק בָּהּ וַיֹּאמֶר לָהּ בּוֹאִי שִׁכְבִי עִמִּי אֲחוֹתִי:
(יב) וַתֹּאמֶר לוֹ אַל אָחִי אַל תְּעַנֵּנִי כִּי לֹא יֵעָשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל אַל תַּעֲשֵׂה אֶת הַנְּבָלָה הַזֹּאת:
(יג) וַאֲנִי אָנָה אוֹלִיךְ אֶת חֶרְפָּתִי וְאַתָּה תִּהְיֶה כְּאַחַד הַנְּבָלִים בְּיִשְׂרָאֵל וְעַתָּה דַּבֶּר נָא אֶל הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יִמְנָעֵנִי מִמֶּךָּ:
(יד) וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ בְּקוֹלָהּ וַיֶּחֱזַק מִמֶּנָּה וַיְעַנֶּהָ וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ:

יונדב השיא את עצתו לאמנון, שפעל על פי ההוראות שקיבל וביצע את זממו באחותו. הכתוב נקט בביטויים ייחודיים הקשורים למאבק ההנהגה בבית יעקב, כדי לקשר בין הפרשייה שבפרקנו לפרשיות

שבספר בראשית, וכדי ללמדנו כי בניו של דוד, תחילה אמנון ואחר כך אבשלום, נפסלו להנהגה מסיבות דומות לאלו שבגללן נפסלו ראובן ואחר כך שמעון ולוי.

(טו) וַיִּשְׂנָאֶהָ אַמְנוֹן שִׂנְאָה גְדוֹלָה מְאֹד כִּי גְדוֹלָה הַשִּׂנְאָה אֲשֶׁר שְׂנֵאָהּ מֵאַהֲבָה אֲשֶׁר אֲהֵבָהּ וַיֹּאמֶר לָהּ אַמְנוֹן קוּמִי לֵכִי:
(טז) וַתֹּאמֶר לוֹ אַל אוֹדֹת הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת מֵאַחֶרֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמִּי לְשַׁלְּחֵנִי וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ לָהּ:
(יז) וַיִּקְרָא אֶת נַעֲרוֹ מְשָׁרְתוֹ וַיֹּאמֶר שִׁלְחוּ נָא אֶת זֹאת מֵעָלַי הַחוּצָה וּנְעֹל הַדֶּלֶת אַחֲרֶיהָ:
(יח) וְעָלֶיהָ כְּתֹנֶת פַּסִּים כִּי כֵן תִּלְבַּשְׁן בְּנוֹת הַמֶּלֶךְ הַבְּתוּלֹת מְעִילִים וַיֹּצֵא אוֹתָהּ מְשָׁרְתוֹ הַחוּץ וְנָעַל הַדֶּלֶת אַחֲרֶיהָ:
(יט) וַתִּקַּח תָּמָר אֵפֶר עַל רֹאשָׁהּ וּכְתֹנֶת הַפַּסִּים אֲשֶׁר עָלֶיהָ קָרָעָה וַתָּשֶׂם יָדָהּ עַל רֹאשָׁהּ וַתֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְזָעָקָה:
(כ) וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ אַבְשָׁלוֹם אָחִיהָ הֲאַמְנוֹן אָחִיךְ הָיָה עִמָּךְ וְעַתָּה אֲחוֹתִי הַחֲרִישִׁי אָחִיךְ הוּא אַל תָּשִׁיתִי אֶת לִבֵּךְ לַדָּבָר הַזֶּה וַתֵּשֶׁב תָּמָר וְשֹׁמֵמָה בֵּית אַבְשָׁלוֹם אָחִיהָ:
(כא) וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד שָׁמַע אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּחַר לוֹ מְאֹד:
(כב) וְלֹא דִבֶּר אַבְשָׁלוֹם עִם אַמְנוֹן לְמֵרָע וְעַד טוֹב[250] כִּי שָׂנֵא אַבְשָׁלוֹם אֶת אַמְנוֹן עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת תָּמָר אֲחֹתוֹ: פ

אמנון, שהבין כי נפל בפח ואיבד את הזכות למלוך, "נימה קשרה לו", החל לשנוא את תמר אחותו. אבשלום, שהבין זאת ויזם זאת, המתין בסבלנות ובעורמה לרגע הנקמה, שתפתח בפניו סופית את הדרך אל הכס הנכסף. דוד, שנוכח שהעונש שעליו הכריז נתן התממש, באשמתו, לא היה מסוגל להגיב על המאורעות. הנביא ממשיך להשתמש בביטויים המיוחדים לשליש האחרון של ספר בראשית, וכך מפנה אותנו שוב ושוב להשוות בין הבתים, בית יעקב ובית דוד. לכן הכתוב בפרקנו מדגיש כי אבשלום איננו דואג לאחותו, אלא מנצל אותה בדרך מכוערת ביותר לצורך קידום תוכניותיו

הפוליטיות[251]; זאת בניגוד לשמעון ולוי, שדאגו לדינה אחותם ונהגו בעניינה כאחים.

(כג) וַיְהִי לִשְׁנָתַיִם יָמִים וַיְהִיוּ גֹזְזִים לְאַבְשָׁלוֹם בְּבַעַל חָצוֹר אֲשֶׁר עִם אֶפְרָיִם וַיִּקְרָא אַבְשָׁלוֹם לְכָל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ:
...
(כח) וַיְצַו אַבְשָׁלוֹם אֶת נְעָרָיו לֵאמֹר רְאוּ נָא כְּטוֹב לֵב אַמְנוֹן בַּיַּיִן וְאָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם הַכּוּ אֶת אַמְנוֹן וַהֲמִתֶּם אֹתוֹ אַל תִּירָאוּ הֲלוֹא כִּי אָנֹכִי צִוִּיתִי אֶתְכֶם חִזְקוּ וִהְיוּ לִבְנֵי חָיִל:
(כט) וַיַּעֲשׂוּ נַעֲרֵי אַבְשָׁלוֹם לְאַמְנוֹן כַּאֲשֶׁר צִוָּה אַבְשָׁלוֹם...
(לא) וַיָּקָם הַמֶּלֶךְ וַיִּקְרַע אֶת בְּגָדָיו וַיִּשְׁכַּב אָרְצָה וְכָל עֲבָדָיו נִצָּבִים קְרֻעֵי בְגָדִים: ס

כעבור שנתיים הגיעה עת הנקם. אבשלום ועבדיו חיסלו את יורש העצר אמנון. עתה, אבשלום נפסל למלכות בגלל ענייני נפשות, כמו שמעון ולוי בני יעקב. בנוסף, כבן סורר ומורה, בנה של אשת יפת תואר, אבשלום היה חשוד גם על הריגת כל אחיו.

(לב) וַיַּעַן יוֹנָדָב בֶּן שִׁמְעָה אֲחִי דָוִד וַיֹּאמֶר אַל יֹאמַר אֲדֹנִי אֵת כָּל הַנְּעָרִים בְּנֵי הַמֶּלֶךְ הֵמִיתוּ כִּי אַמְנוֹן לְבַדּוֹ מֵת כִּי עַל פִּי אַבְשָׁלוֹם הָיְתָה שׂוּמָה מִיּוֹם עַנּוֹתוֹ אֵת תָּמָר אֲחֹתוֹ:
(לג) וְעַתָּה אַל יָשֵׂם אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶל לִבּוֹ דָּבָר לֵאמֹר כָּל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ מֵתוּ כִּי אִם אַמְנוֹן לְבַדּוֹ מֵת: פ

כאמור לעיל, תנחומי ההבל של יונדב מוכיחים שיש בהחלט מקום להבין כי הוא היה בין אלו שתכננו לפרטי פרטים את רצח אמנון, וכנראה אף מעבר לכך, כמבואר לעיל. לכן, יונדב יכול להבטיח לדוד כי רק אמנון נרצח.

(לד) וַיִּבְרַח אַבְשָׁלוֹם ...
(לז) וְאַבְשָׁלוֹם בָּרַח וַיֵּלֶךְ אֶל תַּלְמַי בֶּן עַמִּיהוּד מֶלֶךְ גְּשׁוּר...

(לח) וְאַבְשָׁלוֹם בָּרַח וַיֵּלֶךְ גְּשׁוּר ...
שלא כמו יהודה, שקיבל אחריות על מעשיו, אבשלום ברח מדוד, ברח מעבדיו וברח מנשיאה באחריות. דוד, שהבין כי הוא נמצא בהליך של תשלום 'ארבעתיים את השה', האשים את עצמו בקורה לו ולבני משפחתו. לכן, געגועיו לאבשלום גברו על כעסו עליו כרוצח אחיו.
נציע עתה שהכותרת לפרק זה היא:

"הכנות ראשונות למרד אבשלום".

לסיכום נציע לקשר לפרקנו פרק נוסף.

פרק לח מספר תהילים

נציע כי ייתכן שדוד כתב את פרק לח בתהילים לאחר מות בנה הראשון של בת שבע, אונס תמר ורציחת אמנון, ארועים שנמשכו לאורך כמה שנים.
(א) מִזְמוֹר לְדָוִד לְהַזְכִּיר:
דוד היה מודע לכך כי הקב"ה דן את דינו[252] והוא תיאר את מכאוביו הגופניים והרוחניים. מידת הדין הייתה מתוחה כנגדו, והוא חש כי הקב"ה כועס עליו, ולכן הוא משמש כלוח מטרה לחיצים, גופו פצוע, עצמותיו שבורות, והמשא כבד מנשוא (כמתואר בפסוקים הבאים).

(ב) ה' אַל בְּקֶצְפְּךָ תוֹכִיחֵנִי וּבַחֲמָתְךָ תְיַסְּרֵנִי:
(ג) כִּי חִצֶּיךָ נִחֲתוּ בִי וַתִּנְחַת עָלַי יָדֶךָ:
(ד) אֵין מְתֹם בִּבְשָׂרִי מִפְּנֵי זַעְמֶךָ אֵין שָׁלוֹם בַּעֲצָמַי מִפְּנֵי חַטָּאתִי:
(ה) כִּי עֲוֹנֹתַי עָבְרוּ רֹאשִׁי כְּמַשָּׂא כָּבֵד יִכְבְּדוּ מִמֶּנִּי:
(ו) הִבְאִישׁוּ נָמַקּוּ חַבּוּרֹתָי מִפְּנֵי אִוַּלְתִּי:
(ז) נַעֲוֵיתִי שַׁחֹתִי עַד מְאֹד כָּל הַיּוֹם קֹדֵר הִלָּכְתִּי:
(ח) כִּי כְסָלַי מָלְאוּ נִקְלֶה וְאֵין מְתֹם בִּבְשָׂרִי:

(ט) נְפוּגוֹתִי וְנִדְכֵּיתִי עַד מְאֹד שָׁאַגְתִּי מִנַּהֲמַת לִבִּי:
(י) אֲדֹנָי נֶגְדְּךָ כָל תַּאֲוָתִי וַאֲנָחָתִי מִמְּךָ לֹא נִסְתָּרָה:
(יא) לִבִּי סְחַרְחַר עֲזָבַנִי כֹּחִי וְאוֹר עֵינַי גַּם הֵם אֵין אִתִּי:

צערו של דוד, בעקבות העונשים והאסונות שניתכו על ראשו, היה נורא. כאמור, סבלו של דוד היה במישור הפיזיולוגי וגם במישור הרוחני והנפשי.

(יב) אֹהֲבַי וְרֵעַי מִנֶּגֶד נִגְעִי יַעֲמֹדוּ וּקְרוֹבַי מֵרָחֹק עָמָדוּ:

אֹהֲבַי וְרֵעַי מִנֶּגֶד נִגְעִי יַעֲמֹדוּ

ייתכן שגם פסוק זה שימש כמקור לדברי חז"ל (סנהדרין קז ע"א) כי חכמים, חברי הסנהדרין, רחקו ממנו, וכמפורש בגמרא: "אמר רב יהודה אמר רב: שִׁשה חדשים נצטרע דוד, ונסתלקה הימנו שכינה, ופירשו ממנו סנהדרין"[253].

וּקְרוֹבַי מֵרָחֹק עָמָדוּ

ייתכן שכאן יש רמז נוסף לקרוביו של דוד, בני משפחתו, שקיוו לקבל את המלכות במקומו.

(יג) וַיְנַקְּשׁוּ מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי וְדֹרְשֵׁי רָעָתִי דִּבְּרוּ הַוּוֹת וּמִרְמוֹת כָּל הַיּוֹם יֶהְגּוּ:

וַיְנַקְּשׁוּ מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי וְדֹרְשֵׁי רָעָתִי

אויביו של דוד - בני משפחת שאול מבקש נפשו, שמעי בן גרא[254] ואחרים - ראו באסונות שהתרחשו בבית דוד סימנים משמיים כנגדו וכנגד דרכו, והם לא החמיצו כל הזדמנות להביכו. הם כנראה גם טמנו לו מלכודות–מוקשים, "וַיְנַקְּשׁוּ", וחז"ל נתנו לנו דוגמאות למעמדים שבהם ניסו שונאי דוד להביכו[255].

במדרש מצאנו שהייתה קבוצה בעם ישראל שהגדירה את עצמה

כ"שונאי דוד" גם שנים אחרי מותו, ונראה שהם אלו שנקראים בפסוקנו בשם "דֹּרְשֵׁי רָעָתִי". במסכת סנהדרין (קז ע"ב) מובא: "בשעה שבנה שלמה את בית המקדש ביקש להכניס ארון לבית קדשי הקדשים, דבקו שערים זה בזה. אמר עשרים וארבעה רננות ולא נענה. אמר: 'שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד: מִי זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד ה' עִזּוּז וְגִבּוֹר ה' גִּבּוֹר מִלְחָמָה', ונאמר: 'שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד' וגו' (תהילים כד, ז–ט) - ולא נענה, כיון שאמר: 'ה' אֱלֹהִים אַל תָּשֵׁב פְּנֵי מְשִׁיחֶיךָ זָכְרָה לְחַסְדֵי דָוִיד עַבְדֶּךָ' (דהי"ב ו, מב) - מיד נענה. באותה שעה נהפכו פני **שונאי דוד** כשולי קדירה, וידעו כל ישראל שמחל לו הקדוש ברוך הוא על אותו העון".

כנראה שקבוצה זו לא הייתה קטנה, שהרי דוד מעיד על עצמו בזמן מרד אבשלום: "ה' מָה **רַבּוּ** צָרָי **רַבִּים** קָמִים עָלָי: **רַבִּים** אֹמְרִים לְנַפְשִׁי אֵין יְשׁוּעָתָה לּוֹ בֵּאלֹהִים סֶלָה" (תהילים ג, ב–ג). שלוש פעמים מדגיש דוד המלך כי מדובר בקבוצת שונאים בעלת מספר רב של חברים. גם במזמור הבא (תהילים סט, ה)[256] הדגיש דוד: "**רַבּוּ** מִשַּׂעֲרוֹת רֹאשִׁי שֹׂנְאַי חִנָּם **עָצְמוּ** מַצְמִיתַי אֹיְבַי שֶׁקֶר".

דִּבְּרוּ הַוּוֹת וּמִרְמוֹת כָּל הַיּוֹם יֶהְגּוּ

הביטוי "דִּבְּרוּ הַוּוֹת" נתפרש על ידי הרד"ק כ'דברים רעים'. נציע שהכוונה לאנשים שתמכו בגישתו של דואג האדומי, שניסה להטיל דופי בייחוסו של דוד. הקשר לדואג וחבריו מודגש גם על ידי השימוש בביטוי "וּמִרְמוֹת", המקביל לביטוי בתהילים (נה, כד): "אַנְשֵׁי דָמִים וּמִרְמָה לֹא יֶחֱצוּ יְמֵיהֶם וַאֲנִי אֶבְטַח בָּךְ", שאותו דרשו חז"ל (סנהדרין קו ע"ב)[257] על דואג האדומי: "תניא נמי הכי: 'אַנְשֵׁי דָמִים וּמִרְמָה לֹא יֶחֱצוּ יְמֵיהֶם', כל שנותיו של דואג לא היו אלא שלושים וארבע"[258]. נחזק את ההסבר גם באמצעות הפסוקים הבאים הלקוחים מפרק העוסק בדואג האדומי: "לַמְנַצֵּחַ מַשְׂכִּיל לְדָוִד: בְּבוֹא דוֹאֵג הָאֲדֹמִי וַיַּגֶּד לְשָׁאוּל... אָהַבְתָּ כָל דִּבְרֵי בָלַע לְשׁוֹן מִרְמָה" (תהילים נ, א–ו).

(יד) וַאֲנִי כְּחֵרֵשׁ לֹא אֶשְׁמָע וּכְאִלֵּם לֹא יִפְתַּח פִּיו׃
(טו) וָאֱהִי כְּאִישׁ אֲשֶׁר לֹא שֹׁמֵעַ וְאֵין בְּפִיו תּוֹכָחוֹת׃
(טז) כִּי לְךָ ה׳ הוֹחָלְתִּי אַתָּה תַּעֲנֶה אֲדֹנָי אֱלֹהָי׃
(יז) כִּי אָמַרְתִּי פֶּן יִשְׂמְחוּ לִי בְּמוֹט רַגְלִי עָלַי הִגְדִּילוּ׃
באותם ימים קשים, כשהצרות תכפו בביתו של דוד, שונאיו של דוד ומתנגדיו פתחו פיהם בשמחה כנגדו. דוד לא ענה להם, והיה בבחינת הנעלב ואינו עולב, שומע חרפתו ואינו משיב[259].

(יח) כִּי אֲנִי לְצֶלַע נָכוֹן וּמַכְאוֹבִי נֶגְדִּי תָמִיד׃
כמובא לעיל[260], חז״ל קשרו בין הצלע לבין בת שבע: ״דרש רבא: מאי דכתיב ׳כִּי אֲנִי לְצֶלַע נָכוֹן וּמַכְאוֹבִי נֶגְדִּי תָּמִיד׳? - ראויה היתה בת שבע בת אליעם לדוד משׁשת ימי בראשית, אלא שבאה אליו במכאוב. וכן תנא דבי רבי ישמעאל: ראויה היתה לדוד בת שבע בת אליעם, אלא שאכלה פגה. דרש רבא: מאי דכתיב ׳וּבְצַלְעִי שָׂמְחוּ וְנֶאֱסָפוּ נֶאֱסָפוּ עָלַי נֵכִים [וְלֹא יָדַעְתִּי] קָרְעוּ וְלֹא דָמּוּ׳? - אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שאם היו קורעין בשרי - לא היה דמי שותת. ולא עוד אלא בשעה שהם עוסקין בארבע מיתות בית דין - פוסקין ממשנתן ואומרים לי: דוד, הבא על אשת איש מיתתו במה?״ (סנהדרין קז ע״א). גם במדרש (ילקוט שמעוני שמואל ב, רמז קנא)[261] דרשו את הביטוי ״לְצֶלַע נָכוֹן״ כרמז על בת שבע, אשתו של דוד ש״נבנתה״ מצלעו: ״׳וְשִׁמְעִי הֹלֵךְ בְּצֵלַע הָהָר׳, שהזכיר מעשה הצלע, והוא שדוד אומר: ׳כִּי אֲנִי לְצֶלַע נָכוֹן׳. א״ל: ׳וְהִנְּךָ בְּרֶעְתֶּךָ׳. מהו ׳וְהִנְּךָ׳? אמר רבי אבא בר כהנא: אסקופי (עגלה[262]) של בת שבע מהלכת לפני דוד״. משני המקורות מוכח כי שונאיו ומתנגדיו של דוד ניצלו כל הזדמנות כדי להכאיב לו בנושא.

(יט) כִּי עֲוֹנִי אַגִּיד אֶדְאַג מֵחַטָּאתִי׃
(כ) וְאֹיְבַי חַיִּים עָצְמוּ וַרְבּוּ שֹׂנְאַי שָׁקֶר׃

(כא) וּמְשַׁלְּמֵי רָעָה תַּחַת טוֹבָה יִשְׂטְנוּנִי תַּחַת רדופי רָדְפִי טוֹב:
(כב) אַל תַּעַזְבֵנִי ה׳ אֱלֹהַי אַל תִּרְחַק מִמֶּנִּי:
(כג) חוּשָׁה לְעֶזְרָתִי אֲדֹנָי תְּשׁוּעָתִי:

מכיוון שדוד נשען תמיד על הקב״ה והתחזק באלוהיו[263], הוא לא נשבר, גם בגלל שהבין שעונשים אלה קשורים למעשיו והם חלק מתהליך חזרתו בתשובה. זאת למרות הקשיים העצומים והעונשים הנוראים.

בשולי הדברים, נוסיף עוד לסיום כי בפרקים לט-מא של ספר תהילים ניתן למצוא מקבילות רבות למופיע בספר איוב. אם ספר איוב אכן נכתב בתקופת ספר בראשית[264], אזי בפרקים אלו בתהילים דוד טוען שגם הוא נענש כאיוב, והדיונים המופיעים בספר איוב רלוונטיים גם לגביו.

פרק יד

הקדמה

בדברינו לעיל[1] הצענו כי הכותרת לפרק יג היא: "**הכנות ראשונות למרד אבשלום**". אבשלום סילק את אמנון ממעמדו כיורש העצר ובשלב השני רצחו. בכך, כביכול, סלל את דרכו שלו למעמד זה ומשם לכס המלוכה. יונדב היה אמור לשמש ככלי שרת למזימתו של אבשלום, אבל הוא ניסה להפוך את אבשלום למי שיסלול את דרכו שלו לכס המלוכה, באמצעות הריסתו של בית דוד. מזימה זו לא צלחה כיוון שדוד לא נשבר, לכן אבשלום היה יכול להמשיך בהכנותיו. מאחר שעברו שלוש שנים בין שני הפרקים, הכותרת שנציע לפרק זה היא: "**עוד הכנות למרד אבשלום**". בפרק זה יתבררו שלושה נושאים נוספים: א. יואב משיב את אבשלום לירושלים (פסוקים א–כד) ב. הסבר מדוע מועמדותו של אבשלום אכן הייתה בעלת בסיס מוצק וחזק (פסוקים כה–כז) ג. תשובה לשאלה: מה גרם ליואב לחזור בו מתוכניתו להצטרף[2] למרד אבשלום. (פסוקים כח–לג).

יואב משיב את אבשלום לירושלים

(א) וַיֵּדַע יוֹאָב בֶּן צְרוּיָה כִּי לֵב הַמֶּלֶךְ עַל אַבְשָׁלוֹם:
(ב) וַיִּשְׁלַח יוֹאָב תְּקוֹעָה וַיִּקַּח מִשָּׁם אִשָּׁה חֲכָמָה וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ הִתְאַבְּלִי

נָא וְלִבְשִׁי נָא בִּגְדֵי אֵבֶל וְאַל תָּסוּכִי שֶׁמֶן וְהָיִית כְּאִשָּׁה זֶה יָמִים רַבִּים מִתְאַבֶּלֶת עַל מֵת:
(ג) וּבָאת אֶל הַמֶּלֶךְ וְדִבַּרְתְּ אֵלָיו כַּדָּבָר הַזֶּה וַיָּשֶׂם יוֹאָב אֶת הַדְּבָרִים בְּפִיהָ:

(א) וַיֵּדַע יוֹאָב בֶּן צְרוּיָה כִּי לֵב הַמֶּלֶךְ עַל אַבְשָׁלוֹם:
הרד"ק פירש כי יואב "הכיר מתוך דבריו (של דוד, שהוא רוצה בהחזרת אבשלום לירושלים), וירא (יואב חשש) מאמור לו (לדוד) בפירוש, ושלח לו הדבר על ידי סבה וגילגול דברים". האברבנאל, לעומתו, הסביר בכיוון מנוגד: "וספר הכתוב שעם היות שדוד מנע עצמו או מנע את עבדיו מצאת אחרי אבשלום (לגשור, כדי לפגוע בו[3]), הנה עם כל זה ידע יואב בן צרויה כי לב המלך על אבשלום, רצונו לומר: שהיה לִבו להנקם ממנו עם היות שלא יצא אליו. ולפי שידע שהיתה האיבה והשנאה עדיין בלִבו להנקם מאבשלום, הוצרך יואב לבקש אשה חכמה ושתבא אל המלך באותה התחבולה שיזכור, ולולא שידע יואב שנאת דוד עדיין לבנו, עד שגם אחרי בואו אמר: 'יִסֹּב אֶל בֵּיתוֹ וּפָנַי לֹא יִרְאֶה', היה יואב מדבר זה אליו פנים בפנים, אבל נמנע מזה ובקש את האשה התקועית, מפני שנאתו שהיתה עדיין תקועה בלבו (של דוד)". לדבריו, ליואב היה ברור שדוד איננו מעוניין בחזרת אבשלום אלא בהענשתו, ולכן יואב לא פנה לדוד ישירות. נאחז בשולי גלימותיהם ונציע כי יואב חשש להציע ישירות לדוד להחזיר את אבשלום, מכיוון שכוונתו האמיתית של יואב הייתה למרוד בו יחד עם אבשלום[4], וכמים הפנים לפנים, דוד בחכמתו היה עלול לזהות זאת. לכן בחר יואב בדרך העקיפה והפעיל את האישה התקועית, כמבואר להלן.

האישה התקועית

(ב) וַיִּשְׁלַח יוֹאָב תְּקוֹעָה וַיִּקַּח מִשָּׁם אִשָּׁה חֲכָמָה וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ הִתְאַבְּלִי

נָא וְלִבְשִׁי נָא בְגְדֵי אֵבֶל וְאַל תָּסוּכִי שֶׁמֶן וְהָיִית כְּאִשָּׁה זֶה יָמִים רַבִּים מִתְאַבֶּלֶת עַל מֵת׃

וַיִּשְׁלַח יוֹאָב תְּקוֹעָה

רש״י (ורד״ק בעקבותיו) פירש בעקבות חז״ל (מנחות פה ע״ב) שקבעו: ״מאי שנא ׳תְּקוֹעָה׳? אמר רבי יוחנן: מתוך שרגילין בשמן זית, חכמה מצויה בהן. תנו רבנן: ׳וְטֹבֵל בַּשֶּׁמֶן רַגְלוֹ׳ (דברים לג, כד) - זה חלקו של אשר, שמושך שמן כמעין״. לפי פירוש זה, תקוע היא תקוע הגלילית[5] ששכנה בנחלת אשר. גם ר״י קרא הסביר: ״שאילו היה לוקח אשה מירושלים, היה דוד מכירה. לכך לקחה מתקוע שהוא רחוק מירושלים, כדי שלא יכירנה דוד״. ועוד הוסיף: ״במקום שהחכם מצוי, שם מבקשין אותו (אף על פי שהמקום רחוק)״. אומנם, גם אם נסביר שתקוע מצויה בסביבות ירושלים ולא בגליל, עדיין דבריו של ר״י קרא במקומם עומדים, שכן תקוע שביהודה מספיק רחוקה כדי שדוד לא יכיר את אנשיה. אכן, האברבנאל הביא: ״והאפודי הוכיח שהיתה מחלק בנימין. והנה היתה תקוע בהר, כמו שאמר (ירמיהו ו, א): ׳וּבְתְקוֹעַ תִּקְעוּ שׁוֹפָר׳, להיות שם צופה והיתה קרובה אל ירושלם, באמרו (שם): ׳הָעִזּוּ בְּנֵי בִנְיָמִן מִקֶּרֶב יְרוּשָׁלַם וּבִתְקוֹעַ תִּקְעוּ שׁוֹפָר׳, ומפני זה היו אנשיה פקחים, כמו שאמרו הטבעיים כי האנשים ההריים הם בעלי תחבולה ופקחות, והם גם כן בריאים וחזקים ואמיצי לב״. נאחז בשולי גלימותיהם ונוסיף כי על פי הפשט, תקוע היא עיר בארץ יהודה[6] ששכנה מדרום לירושלים, וכנראה הייתה גם עירו של עמוס הנביא; גם בימינו תקוע ובנותיה שוכנות באזור זה. העדפנו זיהוי זה מכיוון שמסתבר יותר שכדי לטפל בנושא רגיש זה, הזמין יואב אישה חכמה משבטו ולא משבט אחר. יואב שיער שעל אף שתקוע ביהודה קרובה לירושלים, קלושים הסיכויים שדוד יזהה את האישה החכמה ויבחין בתחבולתו.

וַיִּקַּח מִשָּׁם אִשָּׁה חֲכָמָה

הרלב"ג ביאר: "רוצה לומר: יודעת לסדר דבריה בחכמה ובשכל". על כך הוסיף האברבנאל: "באופן שתשקיף על מה שישים בפיה, וגם שאולי לא ימשכו הדברים בינה לבין המלך, על האופן שחשב יואב, ובהיותה פקחת תשיב ותענה כפי הראוי". רבנו בחיי על שירת הים (שמות טו, כ) הוסיף: "ומה ששורה הנבואה על אשה[7] ...ועוד תמצא עקרים גדולים שבתורה מפורשים ע"י נשים, כענין ה'עולם הבא' הנקרא 'צְרוֹר הַחַיִּים' ע"י אביגיל ...וענין ה'גלגול'[8] ע"י התקועית". מוכח מדבריו כי ראה בתקועית נביאה וחכמה.

הִתְאַבְּלִי נָא וְלִבְשִׁי נָא בִגְדֵי אֵבֶל

כפי שהיה נהוג בזמנים רבים ובמקומות רבים.

וְאַל תָּסוּכִי שֶׁמֶן

פסוק זה משמש כמקור לאיסור סיכה של האבל (רמב"ם הלכות אבל ה, ג[9]).

וְהָיִית כְּאִשָּׁה זֶה יָמִים רַבִּים מִתְאַבֶּלֶת עַל מֵת

כוונת הדברים: 'וְהָיִית כְּאִשָּׁה, הַמִּתְאַבֶּלֶת עַל מֵת זֶה יָמִים רַבִּים'. והוסיף הרלב"ג: "ותבכה ותתאבל בהיותה לפני המלך".

(ג) וּבָאת אֶל הַמֶּלֶךְ וְדִבַּרְתְּ אֵלָיו כַּדָּבָר הַזֶּה וַיָּשֶׂם יוֹאָב אֶת הַדְּבָרִים בְּפִיהָ:

וַיָּשֶׂם יוֹאָב אֶת הַדְּבָרִים בְּפִיהָ

הרד"ק הבין שיואב נתן הוראות מדויקות ונוסח מתוכנן מראש לתקועית. ובכל זאת, חכמתה הייתה נחוצה למקרה שהשיחה תתפתח שלא כמתוכנן. וזו לשונו: "אמרו, אם הוא סדר את המשל בפיה, מה

היה צריך לאשה חכמה? לפי שתדע להשיב בחכמה למה שאמר לה המלך כי יואב לא היה יודע מענה המלך שישים בפיה כל הדברים אלא כלל הדברים סדר לה״. והוסיף הרד״ק פירוש נוסף: ״ויש לפרש גם כן כי הוא סִפר לה המעשה, והיא תִקנה המשל״.

משל התקועית

(ד) וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הַתְּקוֹעִית אֶל הַמֶּלֶךְ וַתִּפֹּל עַל אַפֶּיהָ אַרְצָה וַתִּשְׁתָּחוּ וַתֹּאמֶר הוֹשִׁעָה הַמֶּלֶךְ: ס
(ה) וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ מַה לָּךְ וַתֹּאמֶר אֻמְנָם אִשָּׁה אַלְמָנָה אָנִי וַיָּמָת אישי:
(ו) וּלְשִׁפְחָתְךָ שְׁנֵי בָנִים וַיְנָצּוּ שְׁנֵיהֶם בַּשָּׂדֶה וְאֵין מַצִּיל בֵּינֵיהֶם וַיַּכֵּהוּ הָאֶחָד אֶת הָאֶחָד וַיָּמֶת אֹתוֹ:
(ז) וְהִנֵּה קָמָה כָל הַמִּשְׁפָּחָה עַל שִׁפְחָתֶךָ וַיֹּאמְרוּ תְּנִי אֶת מַכֵּה אָחִיו וּנְמִתֵהוּ בְּנֶפֶשׁ אָחִיו אֲשֶׁר הָרָג וְנַשְׁמִידָה גַּם אֶת הַיּוֹרֵשׁ וְכִבּוּ אֶת גַּחֲלָתִי אֲשֶׁר נִשְׁאָרָה לְבִלְתִּי שִׂים[10] לְאִישִׁי שֵׁם וּשְׁאֵרִית עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: פ
(ח) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל הָאִשָּׁה לְכִי לְבֵיתֵךְ וַאֲנִי אֲצַוֶּה עָלָיִךְ:
(ט) וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הַתְּקוֹעִית אֶל הַמֶּלֶךְ עָלַי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ הֶעָוֹן וְעַל בֵּית אָבִי וְהַמֶּלֶךְ וְכִסְאוֹ נָקִי: ס
(י) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הַמְדַבֵּר אֵלַיִךְ וַהֲבֵאתוֹ אֵלַי וְלֹא יֹסִיף עוֹד לָגַעַת בָּךְ:
(יא) וַתֹּאמֶר יִזְכָּר נָא הַמֶּלֶךְ אֶת ה׳ אֱלֹהֶיךָ מֵהַרְבַּת[11] גֹּאֵל הַדָּם לְשַׁחֵת וְלֹא יַשְׁמִידוּ אֶת בְּנִי וַיֹּאמֶר חַי ה׳ אִם יִפֹּל מִשַּׂעֲרַת בִּנֵךְ אָרְצָה:
(יב) וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה תְּדַבֶּר נָא שִׁפְחָתְךָ אֶל אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּבָר וַיֹּאמֶר דַּבֵּרִי: ס
(יג) וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה וְלָמָּה חָשַׁבְתָּה כָּזֹאת עַל עַם אֱלֹהִים וּמִדַּבֵּר הַמֶּלֶךְ הַדָּבָר הַזֶּה כְּאָשֵׁם לְבִלְתִּי הָשִׁיב הַמֶּלֶךְ אֶת נִדְּחוֹ:
(יד) כִּי מוֹת נָמוּת וְכַמַּיִם הַנִּגָּרִים אַרְצָה אֲשֶׁר לֹא יֵאָסְפוּ וְלֹא יִשָּׂא אֱלֹהִים נֶפֶשׁ וְחָשַׁב מַחֲשָׁבוֹת לְבִלְתִּי יִדַּח מִמֶּנּוּ נִדָּח:
(טו) וְעַתָּה אֲשֶׁר בָּאתִי לְדַבֵּר אֶל הַמֶּלֶךְ אֲדֹנִי אֶת הַדָּבָר הַזֶּה כִּי יְרֵאֻנִי

הָעָם וַתֹּאמֶר שִׁפְחָתְךָ אֲדַבְּרָה נָּא אֶל הַמֶּלֶךְ אוּלַי יַעֲשֶׂה הַמֶּלֶךְ אֶת דְּבַר אֲמָתוֹ:
(טז) כִּי יִשְׁמַע הַמֶּלֶךְ לְהַצִּיל אֶת אֲמָתוֹ מִכַּף הָאִישׁ לְהַשְׁמִיד אֹתִי וְאֶת בְּנִי יַחַד מִנַּחֲלַת אֱלֹהִים:
(יז) וַתֹּאמֶר שִׁפְחָתְךָ יְהִי נָא דְּבַר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לְמְנוּחָה כִּי כְּמַלְאַךְ הָאֱלֹהִים כֵּן אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לִשְׁמֹעַ הַטּוֹב וְהָרָע ה׳ אֱלֹהֶיךָ יְהִי עִמָּךְ: פ

(ד) וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הַתְּקֹעִית אֶל הַמֶּלֶךְ וַתִּפֹּל עַל אַפֶּיהָ אַרְצָה וַתִּשְׁתָּחוּ וַתֹּאמֶר הוֹשִׁעָה הַמֶּלֶךְ: ס

וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הַתְּקֹעִית אֶל הַמֶּלֶךְ

לכאורה, לא פירט הכתוב מה אמרה בראשונה התקועית אל המלך, וכן תירגם יונתן: ״וַאֲמַרַת אִתְּתָא דְּמִתְקוֹעַ לְמַלְכָּא״. אומנם, הרד״ק (ובעקבותיו האברבנאל) הביא: ״ת״י ואתת איתתא״, וזאת משום שכנראה הייתה לפניהם גרסה אחרת בכתוב: ׳ותבא׳[12]. עוד הביא הרד״ק: ״ואדוני אבי ז״ל פירשו כן, כי ׳וַתֹּאמֶר׳ הראשון ליושבי השער אמרה: אל המלך אני רוצה להכנס, והם אמרו לה: לא ישמע לך המלך כי רבים עומדים עליו. וזהו שאמרה ׳כִּי יְרֵאֻנִי הָעָם׳ (להלן, טו), כלומר: הפחידוני, כי אמרו לי שלא תשמע דברי. וכשנכנסה אמרה ׳הוֹשִׁעָה הַמֶּלֶךְ׳ כדרך הצועקים״. האברבנאל הביא עוד בשם האפודי: ״פירשו: שאמרה האישה לפני המלך בבואה לפניו מה שראוי שיאמרו הבאים לפני המלך, כאלו תאמר יחי המלך והדומה לזה״, וסיכם: ״ולפי שלשלשת הפירושים האלו יחסרו בכתוב דברים על כל פנים (העיקר חסר מן הספר), אחשוב אני בו שהוא כלל ופרט, ושהוא דבק עם הפסוק הקודם[13], יאמר ׳וַיָּשֶׂם יוֹאָב אֶת הַדְּבָרִים בְּפִיהָ: וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הַתְּקֹעִית אֶל הַמֶּלֶךְ׳, ר״ל שאמרה לפניו כל הדברים אשר שם יואב בפיה, ואחר כך ספר בפרט איך היו הדברים ששם בפיה ומה הוא הדבר שהיא אמרה אל המלך, ואמר שהיא ראשונה, בבואה לפניו, נפלה על אפיה ארצה״.

ננסה לתמוך בפירושו של אבי הרד״ק ונציע את ההצעה הבאה: האישה התקועית התייצבה מול שער הארמון והכריזה: ׳אני צריכה להיכנס אל המלך בדחיפות׳, ובלשון המקרא: ״וַתֹּאמֶר: אֶל הַמֶּלֶךְ״. הכרזה זו, ״אֶל הַמֶּלֶךְ״, משמעותה פנייה ישירה אל הערכאה הגבוהה ביותר, והיא שקולה בימינו, לשם המשל, לפנייה ישירה אל בית המשפט העליון בשבתו כבג״ץ[14] ולא כערכאת ערעור עליונה. מצד אחד, מי שהשתמש בפרוצדורה-הליך זה, שלא לצורך וללא הצדקה של שעת חירום, היה עלול להיענש בחומרה. מצד שני, הליך זה אִפשר קבלת מענה במקרים דחופים, כאשר הצעידה במסלול העתירה הרגיל הייתה עלולה לגרום לנזק בלתי הפיך. השלב הבא בהליך מסוג זה הוא הנפילה אפיים וההשתחוויה, המלוות בהכרזה המופיעה בסוף הפסוק, ״וַתֹּאמֶר הוֹשִׁעָה הַמֶּלֶךְ״. כך התאפשר גם לאנשים הפשוטים לבקש צדק מן המלך, אנשים שבדרכים המקובלות לא יכלו להביא את זעקתם לאוזניו.

דוגמה נוספת לשימוש בהליך זה נמצאת במקרה הנורא המתואר בספר מלכים ב׳ (ו, כד-כט): ״וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וַיִּקְבֹּץ בֶּן הֲדַד מֶלֶךְ אֲרָם אֶת כָּל מַחֲנֵהוּ וַיַּעַל וַיָּצַר עַל שֹׁמְרוֹן: וַיְהִי רָעָב גָּדוֹל בְּשֹׁמְרוֹן וְהִנֵּה צָרִים עָלֶיהָ עַד הֱיוֹת רֹאשׁ חֲמוֹר בְּשְׁמֹנִים כֶּסֶף וְרֹבַע הַקַּב דִּבְיוֹנִים[15] בַּחֲמִשָּׁה כָסֶף: וַיְהִי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל עֹבֵר עַל הַחֹמָה וְאִשָּׁה צָעֲקָה אֵלָיו לֵאמֹר **הוֹשִׁיעָה אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ**: וַיֹּאמֶר אַל יוֹשִׁעֵךְ ה׳ מֵאַיִן אוֹשִׁיעֵךְ הֶמִן הַגֹּרֶן אוֹ מִן הַיֶּקֶב: וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ מַה לָּךְ וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הַזֹּאת אָמְרָה אֵלַי תְּנִי אֶת בְּנֵךְ וְנֹאכְלֶנּוּ הַיּוֹם וְאֶת בְּנִי נֹאכַל מָחָר: וַנְּבַשֵּׁל אֶת בְּנִי וַנֹּאכְלֵהוּ וָאֹמַר אֵלֶיהָ בַּיּוֹם הָאַחֵר תְּנִי אֶת בְּנֵךְ וְנֹאכְלֶנּוּ וַתַּחְבֵּא אֶת בְּנָהּ...״. הפנייה הראשונה של האישה ״אֶל הַמֶּלֶךְ״ איננה מופיעה בכתוב, שהרי האישה לא התייצבה בשערי הארמון אלא ניסתה לפגוש את המלך תוך כדי סיורו על החומה. המלך, שחשב שהאישה פונה אליו כדי לבקש אוכל, ענה לה בכעס הנובע מכאב עצום, אך מכיוון שהאישה כנראה הסבירה למלך שלא מדובר בסיוע רגיל, אלא שהיא מבקשת להפעיל את ההליך הנ״ל, המלך נענה לבקשתה[16].

(ה) וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ מַה לָּךְ וַתֹּאמֶר אֲבָל אִשָּׁה אַלְמָנָה אָנִי וַיָּמָת אִישִׁי׃

וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ מַה לָּךְ

גם ביטוי זה, "מַה לָּךְ", הוא כנראה חלק מהנוסח המקובל, כאשר הליך מסוג זה מתבצע [17]. כך נראה גם מהמקורשהובא לעיל בביאור פס' ד: "ויאמר לה המלך מה לך..." (מלכים ב' ו, וכן מאסתר ה, ג)

וַתֹּאמֶר אֲבָל

תירגם יונתן: "וַאֲמַרַת בְּקוּשְׁטָא". ייתכן שזו הצהרה נוספת, ומשמעותה: התחייבות לומר את האמת ורק את האמת, כמו שכל יהודי מחויב ממעמד הר סיני, ק"ו בעמדו לדרוש צדק.

אִשָּׁה אַלְמָנָה אָנִי וַיָּמָת אִישִׁי

כפל הדברים הוסבר כך על ידי הרד"ק: "אלא כך אמרה אני אִשָּׁה אַלְמָנָה זה ימים, אבל עתה אחשוב שמת אִישִׁי היום, אם יהרגו בני הנשאר לי". כלומר, הפגיעה בבנה תציף מחדש את כאבה על מות אישה וכיבוי גחלתו כמוסבר בהמשך. האברבנאל תירץ אחרת: "חשבו המפרשים שהמלך שאלה מה הדבר אשר תבקש עליו הישועה וההצלה, ושהיא ספרה הענין, והקדימה שהיא אלמנה כדי לעורר רחמיו, ושמת אישי פירושו וכבר מת אישי ימים רבים". הוא הוסיף על כך דיון המשקף את המציאות החברתית-סוציולוגית בזמנו ובמקומו: "ואני אחשוב שהמלך אמר: 'מַה לָּךְ?' כדי להוכיחה למה תבוא צועקת לפניו, האם אין לה בעל שיבוא לדרוש מאתו את דבר המשפט? או אם היתה צועקת מהבעל כי יכנה בשבט? וזהו 'מַה לָּךְ', ר"ל מה הדבר המיוחד לך שתבוא(י) את ולא בא אישך? והיא השיבה אבל 'אִשָּׁה אַלְמָנָה אָנִי', ר"ל אינני צועקת מבעלי, איני מורדת ואשת מדנים, כי אלמנה אני, ולזה באתי לפניך לפי שאישי אין אתי. ולפי שהאלמנות בלשוננו יאמר על האשה שמת בעלה או על האשה שנפרד בעלה ממנה בחיים, כמו שאמר בנשי דוד (לעיל כ,

ג) ׳ותהיין[18] צְרֵרוֹת עַד יוֹם מֻתָּן אַלְמְנוּת חַיּוּת׳, לזה הוצרכה לפרש ׳וַיָּמָת אִישִׁי׳. או אמרה זה להגיד שבעלה מת במנוחה נכונה והלך אל בית עולמו, והיא בסערה רבה הולכת מחיל על חיל, על דרך (שאמר בעל השיר מהצדיקים שמתו) ׳סעו המה למנוחות, עזבו אותנו לאנחות׳, וזה מאמר הנשים האלמנות המצטערות על קושי זמנם, למה שמתו בעליהם בשובה ונחת ונשארו המה לסבול עונותיהם, ושהמה היו בוחרות מות מחיים״.

ואפשר להציע כי כפלה דבריה, כדרך האנשים המתרגשים ומתנים צערם, גם כדי לעורר את רחמי השומע.

(ו) וּלְשִׁפְחָתְךָ שְׁנֵי בָנִים וַיִּנָּצוּ שְׁנֵיהֶם בַּשָּׂדֶה וְאֵין מַצִּיל בֵּינֵיהֶם וַיַּכֵּהוּ הָאֶחָד אֶת הָאֶחָד וַיָּמֶת אֹתוֹ:

וּלְשִׁפְחָתְךָ שְׁנֵי בָנִים וַיִּנָּצוּ שְׁנֵיהֶם בַּשָּׂדֶה

יש כאן יותר מרמז לרצח הראשון בתולדות האנושות, כשקין הרג את הבל בהיותם לבדם בשדה (בראשית ד, ח). וכך הסביר האברבנאל: ״רעם זה אין ספק, שכוונה גם כן האשה התקועית לעשות משל ענינה דומה לענין אדם הראשון, שהיו לו שני בנים קין והבל, וינצו שניהם בשדה, ויקם קין על הבל אחיו ויהרגהו. ועם כל זה לא המיתו הקדוש ברוך הוא, אבל שם לו אות לבלתי הכות אותו כל מוצאו. ולפי שהיה זה לאדם הראשון תוכחת מגולה ויסורין קשים מאד, והוא עם כל זה לא הרג את בנו, ככה דוד המלך במה שקרה לו ישמור לפיו מחסום ויצדיק את הדין וינחם כאשר עשה אדם הראשון״.

וַיִּנָּצוּ שְׁנֵיהֶם בַּשָּׂדֶה

האברבנאל פירש (אולי בעקבות ר״י מטראני לקמן פסוק ח): ״רצונו לומר: שהיה מריבה ביניהם חוץ לעיר ולא היו שם עדים והתראה, ולכן מן הדין אין ראוי שיהרג בנה. ואמרה זה להעיר בענין אבשלום שהרג את אמנון בשדה[19] ולא היה שם התראה, ולכן מן הדין לא היה

חייב מיתה"[20].

וְאֵין מַצִּיל בֵּינֵיהֶם

הסביר האברבנאל: "רצונו לומר: שכאשר היו במריבה וקטטה ובשנאה בעיר לא נכנס אדם ביניהם לשום שלום וליסר את הרשע. ואמרה זה לרמוז לדוד, שכאשר אמנון עִנה את תמר לא ייסר אותו כראוי ולא השתדל לשום שלום בין אחים, ומזה נמשך מה שנמשך".

וַיַּכֵּהוּ הָאֶחָד אֶת הָאֶחָד וַיָּמֶת אֹתוֹ

פירש האברבנאל: "רצונו לומר: שהכה אחד מבניו את האחר והוא התחיל בפשע ובהכאה, ואז המוכה ההוא במרת נפשו המית אותו, רצונו לומר: את אשר הכהו. והיה (גם) זה כדי להקל בענשו ושלא יהיה חייב מיתה ולא גלות, כי יוכל ההורג לטעון הלא הייתי נרדף! ולא יכולתי להציל נפשי כי אם בנפש הרודף. ואמרה זה לרמוז אל אמנון שהוא התחיל ראשונה לחטוא ולענות את תמר ולחרף בזה את אבשלום, ולכן היה הוא המכה ראשונה ודמו בראשו".

(ז) וְהִנֵּה קָמָה כָל הַמִּשְׁפָּחָה עַל שִׁפְחָתֶךָ וַיֹּאמְרוּ תְּנִי אֶת מַכֵּה אָחִיו וּנְמִתֶהוּ בְּנֶפֶשׁ אָחִיו אֲשֶׁר הָרָג וְנַשְׁמִידָה גַּם אֶת הַיּוֹרֵשׁ וְכִבּוּ אֶת גַּחֲלָתִי אֲשֶׁר נִשְׁאָרָה לְבִלְתִּי שִׂים לְאִישִׁי שֵׁם וּשְׁאֵרִית עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: פ

וְהִנֵּה קָמָה כָל הַמִּשְׁפָּחָה עַל שִׁפְחָתֶךָ וַיֹּאמְרוּ תְּנִי אֶת מַכֵּה אָחִיו וּנְמִתֶהוּ בְּנֶפֶשׁ אָחִיו אֲשֶׁר הָרָג

הרלב"ג הסביר כי על פי דבריה, בני המשפחה ראו עצמם גואלי הדם. אומנם גם לגואל הדם אסור לפגוע ברוצח קודם שיצא דינו לחיוב, בבית הדין, ולכן היה ברור לתקועית שטענה מסוג זה לא תתקבל אצל דוד, כפי שאכן התברר בהמשך.

וְנַשְׁמִידָה גַּם אֶת הַיּוֹרֵשׁ

רד״ק (ואברבנאל בעקבותיו) פירש כי מילים אלו לא נאמרו בידי בני המשפחה, אלא מדובר בתוספת של התקועית. מטרת התוספת הייתה להסביר מה העניין האמיתי של בני המשפחה בהריגת האח שנותר, שהוא רצונם לזכות בירושת האב[21]. מאחורי דבריה מסתתרת המגמה להגן על רוצח אחיו מפני המקטרגים.

וְכִבּוּ אֶת גַּחַלְתִּי

פירש רד״ק: ״המאירה לי אחרי מות אישי ובני האחר״. ניתן להציע כי חום הגוף הוא סימן חיים. כלומר, האישה רומזת כי אם בנה השני ייהרג, היא תחשב כמתה, כגוף קר.

(ח) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל הָאִשָּׁה לְכִי לְבֵיתֵךְ וַאֲנִי אֲצַוֶּה עָלָיִךְ׃

וַאֲנִי אֲצַוֶּה עָלָיִךְ

ר״י קרא (ובעקבותיו רד״ק) פירש: אֲצַוֶּה בני המשפחה עָלָיִךְ, ״שלא ישמידו את בנך״. כלומר, דוד המלך עצמו יצווה את בני המשפחה על אודות האישה ובנה. לעומתו, האברבנאל הביא: ״והאפודי כתב: שכוון דוד במאמר הראשון לומר שיצוה אחד מעבדיו ומשריו לדבר אל גואלי הדם שלא ימיתו את בנה, ויעשה בדבר משפט וצדקה ורחמים״. לדבריו, דוד המלך יצווה שליח מטעמו לתת הוראות לגואלי הדם, הם קרובי המשפחה, על אודות בנה[22]. ר״י מטראני ביאר בכיוון אחר לגמרי: ״פירוש: שלא היו שם עדים והתראה, אינו דין שימות״. כלומר, לדבריו, הציווי שמוזכר בפסוק הוא פסק דין סופי מטעם המלך, לפיו האח לא חייב מיתה[23], דבר שאיננו ברור מהפירושים הקודמים.

(ט) וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הַתְּקוֹעִית אֶל הַמֶּלֶךְ עָלַי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ הֶעָוֹן וְעַל בֵּית אָבִי וְהַמֶּלֶךְ וְכִסְאוֹ נָקִי׃ ס

עָלַי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ הָעָוֹן וְעַל בֵּית אָבִי

הראשונים מאוחדים בהסבר דבריה של התקועית: מצד אחד, היא כמובן לא הסתפקה בפתרון שהציע דוד המלך, ומצד שני, היא דיברה אליו בכבוד רב. וזו לשון רש"י בפירוש דבריה: "כנוי הוא זה לכבודו. כלומר: אתה מדחה אותי, לאמר: 'אני מצוה עליך' (על פי: לעיל, ח), ואני אלך לדרכי, ואתה לא תצוה עלי, ובני יהרג, על מי העון הזה?". והוסיף על כך הרלב"ג: "והנה אמרה זה דרך מוסר, להראות שהמלך אשר בזה (בדרך זו) לא יקח עצה שלא להצילו".

(י) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הַמְדַבֵּר אֵלַיִךְ וַהֲבֵאתוֹ אֵלַי וְלֹא יֹסִיף עוֹד לָגַעַת בָּךְ׃

הַמְדַבֵּר אֵלַיִךְ

הסביר הרד"ק: "מבני המשפחה, תביאי אותו אלי ואני אצוה לו, וְלֹא יֹסִיף עוֹד לָגַעַת בָּךְ". ור"י מטראני ביאר: "כל מי (באופן כללי) שיבוא לדבר אליך להרוג את בנך, הביאהו אלי, ואני אצוה עליו שלא יֹסִיף ליגע בו".

וַהֲבֵאתוֹ אֵלַי

דקדק הרד"ק: "ואמר 'וַהֲבֵאתוֹ', והיה לו לומר מדרך הדקדוק 'והבאתיו', בחירק התי"ו, כי לנקבה הוא מדבר. אבל אמר 'וַהֲבֵאתוֹ', כנגד אחד מנעריו העומדים שם, כי האשה לא היתה יכולה להביאו, אם לא עם אחד מנערי המלך".

(יא) וַתֹּאמֶר יִזְכָּר נָא הַמֶּלֶךְ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ מֵהַרְבַּת גֹּאֵל הַדָּם לְשַׁחֵת וְלֹא יַשְׁמִידוּ אֶת בְּנִי וַיֹּאמֶר חַי ה' אִם יִפֹּל מִשַּׂעֲרַת בְּנֵךְ אָרְצָה׃

יִזְכָּר נָא הַמֶּלֶךְ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ[24] מֵהַרְבַּת גֹּאֵל הַדָּם לְשַׁחֵת

יונתן תירגם: "וַאֲמַרַת יְדַכַּר כְּעַן מַלְכָּא מַה דְכְתִיב בִּסְפַר אוֹרָיְתָא דַיְיָ אֱלָהָךְ בְּדִיל לְאַסְגָאָה אוֹרְחָא קֳדָם גָּאֵל דְּמָא לְחַבָּלָא", ורש"י בעקבותיו

פירש: ״שהקפיד על אורך הדרך (לעיר המקלט), להציל נפשות, שנאמר ׳וְהִשְׁיגוֹ כִּי יִרְבֶּה הַדֶּרֶךְ׳ (דברים יט, ה), וזהו ׳מֵהַרְבַּת גֹּאֵל הַדָּם לְשַׁחֵת׳ - ואתה דוחה אותי״. לעומתו, הרד״ק (בעקבות ר״י קרא) הסביר: ״רצתה לומר, שיוציא שבועה מפיו שלא יומת בנה. ולמה? ׳מֵהַרְבַּת גֹּאֵל הַדָּם׳, כלומר שהיו רבים גואלי הדם[25], ואם יצוה המלך לאחד, יבא האחר ויהרגנו. אבל אם ישבע המלך שלא יומת, ישמעו הגואלים השבועה ויירא ולא יגעו בו״. כיוון שלישי נפתח על ידי הרלב״ג: ״רוצה לומר, שלא ירבו גואלי הדם לְשַׁחֵת, כי אין זה מחֹק גואלי הדם, כי זה הנשאר הוא גם כן קרובם. וכאילו אמרה שיִזָּכֵר לפניו שיאמר להם, שאין ראוי להם מצד היותם גואלי הדם שירבו לשפוך דם קרוביהם״. לפי רש״י, התקועית פונה למלך ואומרת לו שהוא שצריך לזכור את שכתוב בתורה. לפי הרד״ק, התקועית מבקשת מדוד להשבע. לפי הרלב״ג, התקועית אומרת למלך שהוא צריך להזכיר לגואלי הדם מהי הדרך הנכונה שבה עליהם להתנהג עם בנה.

הראשונים הסכימו כי על פי דין תורה, האח שהרג לא היה חייב מיתה, וממילא הייתה על המלך חובה להגן עליו. הרלב״ג העלה אפשרות נוספת: ״ואפשר עוד שאף על פי שהיה בן מות לפי משפטי התורה, הנה היה יכולת למלך להצילו ל׳הוראת שעה״. לדעתו, התקועית ביקשה מהמלך שיפעיל את סמכות החנינה[26], שמעמדו כמלך מקנה לו, בהוראת שעה, ולא על פי כללי ההלכה הקבועים.

וַיֹּאמֶר חַי ה׳ אִם יִפֹּל מִשַּׂעֲרַת בְּנֵךְ אָרְצָה

יונתן תירגם: ״וַאֲמַר קָיֵם הוּא יְיָ אִם יִפּוֹל מִסְעַר רֵישׁ בְּרִיךְ לְאַרְעָא״, ובעקבותיו ר״י קרא (והרד״ק) פירש שכוונת הכתוב היא: ״מִשַּׂעֲרַת ראש בְּנֵךְ״. נוסיף ונאמר שמכיוון שהדברים נכתבו בתנ״ך, הרי שהם דברי נבואה והם אכן התקיימו כפשוטם ממש, שהרי בהמשך מסופר שאבשלום נהרג כשהוא תלוי בשערו (לקמן יח, ט), כך שמשער ראשו אכן לא נפל ארצה, במותו.

התקועית הבינה שהיא עדיין לא השיגה את מבוקשה וכי דוד עוד לא הפנים את המסר כי מדובר בעצם בבניו, אמנון ואבשלום, ולכן היא המשיכה בדבריה:

(יב) וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה תְּדַבֶּר נָא שִׁפְחָתְךָ אֶל אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּבָר וַיֹּאמֶר דַּבֵּרִי: ר"י קרא ביאר: "יש לתור ולדרוש, שבכל הדברים שדברה אליו, לא אמרה: 'תְּדַבֶּר נָא שִׁפְחָתְךָ אֶל אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּבָר' כי אם עכשיו. ויש לתהות בדבר: וכי יש אדם שצועק אל המלך ובאמצע דבריו אומר לו: הנה נא הואלתי לדבר אל המלך? אלא משפסק דוד דינו של מכה אחיו, שלא יפול משערת ראשו ארצה, מיד באתה התקועית לגלות לו על שדיברה דברים הללו, ותתחנן לו שדין שדָן לאחרים ידין לבנו. וכך אמרה לו: 'תְּדַבֶּר נָא שִׁפְחָתְךָ' וגו' - מעתה אין לי לדבר אלא דבר אחד, כי לא תחזור בך בדין זה לעולם". לעומתו, רד"ק הסביר: "אחרי אשר נתן לה מה ששאלה ממנו, רצתה לגלות לו קצת הדברים ברמיזה, כדי שיבין כי על דבר אבשלום באה".

נוסיף עוד הערה. בפסוק זה מופיע השורש דב"ר שלוש פעמים: "וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה תְּדַבֶּר נָא שִׁפְחָתְךָ אֶל אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּבָר וַיֹּאמֶר דַּבֵּרִי". מכאן ניתן להביא ראיה נוספת לטענתנו[27] שמילה מנחה זו משמעותה נבואה, שהרי בפסוק הבא תחל התקועית בנאום נבואי שעוסק בנסתרות, כפי שהבאנו לעיל[28] בשם רבנו בחיי.

(יג) וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה וְלָמָּה חָשַׁבְתָּה כָזֹאת עַל עַם אֱלֹהִים וּמִדַּבֵּר הַמֶּלֶךְ הַדָּבָר הַזֶּה כְּאָשֵׁם לְבִלְתִּי הָשִׁיב הַמֶּלֶךְ אֶת נִדְּחוֹ:

פסוק זה נתבאר על ידי הראשונים בכמה דרכים, ונציע את שיטותיהם אחת לאחת: רש"י ביאר את טענתה כך: איך ייתכן "'וְלָמָּה חָשַׁבְתָּה' - שחשדת את ישראל (עַם אֱלֹהִים) שיבאו להרוג את השני בלא עדים והתראה, 'וּמִדַּבֵּר הַמֶּלֶךְ הַדָּבָר הַזֶּה כְּאָשֵׁם' - והדבר הזה שחרצת לאחרים, שאמרת לי לא 'יִפֹּל מִשַּׂעֲרַת בְּנֵךְ אָרְצָה' (לעיל, יא), עכשיו שאגלה לך שאין הדבר הזה אלא על שני בניך, אל תתחרט לאמר:

דברתי הדבר הזה כְּאָשֵׁם[29] והנני חוזר בי, לְבִלְתִּי הָשִׁיב הַמֶּלֶךְ אֶת אבשלום בנו, שנִדח ממנו וברח לו״.

ר״י קרא פירש בדרך זו: ״וְלָמָּה חָשַׁבְתָּה׳ - וכי תעלה על דעתך, שיהיו בישראל בני אדם רשעים כל כך, שיראו מכה אחיו, וישובו ויאמרו ׳תְּנִי אֶת מַכֵּה אָחִיו וּנְמִתֶהוּ בְּנֶפֶשׁ אָחִיו אֲשֶׁר הָרָג וְנַשְׁמִידָה גַּם אֶת הַיּוֹרֵשׁ׳? (לעיל, ז), חייך! שכל הדברים שדברתי עד עכשיו, אינו אלא כנגד אבשלום שהרג את אחיו, וקמה עליו כל המשפחה להכותו נפש, בנפש אחיו אשר הרג. ונמצא שישמידו גם את היורש, וכבו את גחלתך אשר נשאר, אבל מעתה שחרצת דינו של מכה אחיו באחרים, יזהר המלך שלא יחזור בו. ׳וּמְדַבֵּר הַמֶּלֶךְ הַדָּבָר הַזֶּה כְּאָשֵׁם׳ - שלא ידבר הַמֶּלֶךְ את הַדָּבָר הַזֶּה כחוטא, שיחזור בדבורו, ׳לְבִלְתִּי הָשִׁיב הַמֶּלֶךְ אֶת נִדְּחוֹ׳ - נדח שלו, אבשלום - כאשר דבר על אחרים, אלא דין שדן לאחרים יהיה דן אף לבנו״.

לשיטת הרד״ק (ובעקבותיו רלב״ג), צריך לפרש את דברי התקועית כך: ״וְלָמָּה חָשַׁבְתָּה׳ - כי לא יאמינו שאתה נשבעת שלא ימות בני, אבל יאמרו (בני המשפחה[30]): אם דִּבֶּר הַמֶּלֶךְ הַדָּבָר הַזֶּה, כְּאדם אָשֵׁם וכשוגג דבר אותו. שהרי הוא אינו משיב אבשלום, שהוא נִדְּחוֹ לפי שהרג אמנון אחיו, ואיך נשבע הוא שזה שהרג את אחיו לא יומת ולא יברח?״.

דברי התקועית התבררו והעמיקו, כמבואר בפסוק:

(יד) כִּי מוֹת נָמוּת וְכַמַּיִם הַנִּגָּרִים אַרְצָה אֲשֶׁר לֹא יֵאָסֵפוּ וְלֹא יִשָּׂא אֱלֹהִים נֶפֶשׁ וְחָשַׁב מַחֲשָׁבוֹת לְבִלְתִּי יַדַּח מִמֶּנּוּ נִדָּח:

יונתן תירגם את חציו הראשון של הפסוק באופן מילולי, ואת חציו השני באופן לא-מילולי, כמשל: ״אֲרֵי מִיתָא דְמָאִית הָא כְמַיָא דְמִתְאַשְׁדִין לְאַרְעָא דְלָא אִפְשָׁר לְהוֹן דְיִסְתְּפוֹן כֵּין לֵית אִפְשָׁר לְדַיָנָא דְקוּשְׁטָא לְקַבָּלָא מָמוֹן דְשַׁקַר (שוחד, כופר, עושק)[31] וְדִמְחַשֵׁיב מַחְשָׁבָן בְּדִיל דְלָא לְבַדָּרָא מְנֵיהּ בְּדִוּר״[32].

לא ברור מה פשר דבריו בסוף הפסוק, אך מכל מקום נדגיש כי

לדבריו משמעות הביטוי "אֱלֹהִים" הנזכר בפסוק אינה במשמעות של קודש, אלא במשמעות של חול, והכוונה היא לשופטים-הדיינים, המכונים גם בתורה בשם זה[33]. בהמשך דברינו, לאחר שנסקור את הסברי הראשונים, נציע גם פירוש לדברי תרגום יונתן.

לעומתו, רש"י פירש: "'כִּי מוֹת נָמוּת' - ודיינו באותו עונש (ולכן אין צורך להעניש בעונש נוסף, לא את בנה של התקועית, במשל, ולא את בנו של המלך, אבשלום, במציאות). 'וְלֹא יִשָּׂא אֱלֹהִים נֶפֶשׁ' (הקב"ה איננו נושא פנים לשום נפש) לא יציל איש מן המיתה. 'וְחָשַׁב' - לפיכך וְחָשַׁב המלך מַחֲשָׁבוֹת לְבִלְתִּי יִדַּח מִמֶּנּוּ נִדָּח (ויחזיר את אבשלום)".

ר"י קרא פירש: "כלומר, למה אני אומרת לך (בפסוק הקודם) הָשֵׁב הַמֶּלֶךְ אֶת נִדְּחוֹ, כלומר, את אבשלום, כִּי מוֹת נָמוּת כולנו, שאם ימות (אבשלום) במקום אשר ברח (גשור) ואין המלך (דוד) רואהו או המלך ימות כאן ואין בנו רואהו, אז יקשה הנותר אחריו, שהרי כַּמַּיִם הַנִּגָּרִים אַרְצָה אֲשֶׁר לֹא יֵאָסֵפוּ לאחר שנשפכו, כך לא ישוב הרוח", ואי אפשר יהיה להחזיר המצב לקדמותו.

ר"י מטראני הסביר: "'כִּי מוֹת נָמוּת וְכַמַּיִם הַנִּגָּרִים אַרְצָה אֲשֶׁר לֹא יֵאָסֵפוּ' - כך אנחנו דומים. וְלֹא יִשָּׂא אֱלֹהִים נֶפֶשׁ אדם שלא ימות, ואין אדם יכול לבטוח בחייו, ואם לא עכשיו אימתי תשיב את בנך? ויש למלך לחשוב מַחֲשָׁבוֹת לְבִלְתִּי יִדַּח מִמֶּנּוּ הנִדָּח ותאסף את בנך אליך קודם מותך".

הרד"ק, לאחר שפירש כקודמיו את הרישא של הפסוק - "כִּי מוֹת נָמוּת וְכַמַּיִם הַנִּגָּרִים אַרְצָה אֲשֶׁר לֹא יֵאָסֵפוּ" - "כלנו סופנו למות וכמו המים הנגרים ארצה אשר לא יאספו אחרי השפכם במקום מדרון שנגרים כן נפשות בני אדם לא יאספו עוד אל הגוף מדרך הטבע אלא במעשה נס בתחיית המתים" - הסביר את המשך הפסוק בכיוון אחר: "'וְלֹא יִשָּׂא אֱלֹהִים נֶפֶשׁ' - שלא יוציאנה מן הגוף, כלומר, לא ישא פני כל איש כי כלנו נמות ואין על האדם להרבות שפיכות דם אלא למעטו כמו שיוכל, ואם יהרוג אדם חבירו לא צוה המקום להרגו אם לא הרגו במזיד בעדים ובהתראה כדי למעט שפיכות הדם, ואם הרגו

שוגג צוה שיגלה עד זמן ידוע, ולא יהרגו אותו אפילו הרגו מזיד, אם אין שם עדים והתראה, וז״ש ׳וְחָשַׁב מַחֲשָׁבוֹת לְבִלְתִּי יִדַּח מִמֶּנּוּ נִדָּח׳ - אלהים חשב מחשבות ושם משפטים לבלתי ידח ההורג״, ולכן אין להרוג את הורג אחיו.

רלב״ג משך את הפירוש לכיוון חדש: ״׳וְלֹא יִשָּׂא אֱלֹהִים נֶפֶשׁ׳ - להציל מהמות, רוצה לומר, שלא יכובד בזה הענין שום אדם. וְלֹא יִשָּׂא פני נֶפֶשׁ בזה, כי סוף כל אדם למות, והנה וְחָשַׁב השם יתברך מַחֲשָׁבוֹת, להמית בני האדם במינים שונים ובסבות שונות, בדרך שלא יהיה נִדָּח מן המות אחד מן האנשים, שידמה בנפשו לברוח מהמות. וכאילו אמרה זה, להעיר כי אולי מאת הש״י היתה נסבה להמית את אמנון, כי הוא חושב מחשבות לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו״.

רבנו בחיי בפירושו לתורה (שמות טו, כ)[34] פירש פסוק זה כרמז לעניין גלגול הנשמות, ואין לנו חלק בנסתרות.

נסכם בקיצור[35] את נאום התקועית, על פי שיטת האברבנאל[36]:

פסוקים ד-יא: בקשת רשות הדיבור, המשל והשגת המטרה הראשונה: ״והנכון אצלי שהאשה סדרה המשל עד כאן, ואחרי שהשיגה כוונת דרושה מהצלת בנה במה שנשבע לה המלך שלא יפול משערת ראש בנה ארצה...״.

פסוקים ה-טז: בקשת רשות דיבור בפעם השנייה, ביאור הנמשל ודברי ביקורת על עמדתו של דוד, בנושא הענשת אבשלום: ״... ביארה הנמשל וכוונת דבריה שהוא ענין אבשלום, ושכל דבריה עד כה היו משל ומליצה דברי חכמים וחידותם, ולזה לקחה רשות שני לדבר לפני המלך בענין שנוגע במלך, והתחילה לדבר בנמשל ואמרה אל המלך ׳וְלָמָּה חָשַׁבְתָּה כָּזֹאת עַל עַם אֱלֹהִים וּמִדַּבֵּר הַמֶּלֶךְ׳ וגומר״.

הביקורת של התקועית נחלקת לשנים, לפי פירוש האברבנאל:

א. ״האשם הראשון כנוגע בבני משפחתה במה שחשב עליהם שהם עם אלהים שיהיו כל כך אכזריים שיבקשו את בנה להרגו ולהרבות בדם, וחשדת אותם שיהרגוהו בלי עדים והתראה, ואמרה זה להפליגה ברוע הענין שיומת האיש ההורג

בלי התראה, ושאין ראוי לחשוד על כן את עם אלהים ואנשים יראי חטא".

ב. "האשם השני הוא בעצם דוד, והוא אם היה הצלת הבן ההורג דבר נאות וטוב אצלו ומשפטו חרוץ שלא ימות בנה ההורג, אם כן איך יעשה הוא בענין אבשלום בחלוף זה? וזהו אמרה ומדבר המלך הדבר הזה כאשם, רצונה לומר: במה שדברת ונשבעת בענין בני שלא יפול משערת ראשו ארצה אתה אשם וחוטא, בהיותך בלתי משיב את אבשלום בנך שהוא נדח בארץ אויבי יי'".

ההסבר של אברבנאל[37], וגם חלק מהסברי הראשונים שהובאו לעיל, עלולים להוביל למסקנה שהתורה, הנבואה וההלכה מתנגדים לעונש מוות. אכן, על אף שמחד גיסא, נכון שזהירות מופלגת נדרשת בטרם הפעלת עונש זה, מאידך גיסא, אי אפשר לבטל את פשט הכתובים ואת האזהרות החמורות המופיעות בתורה כנגד ויתור לחייב מיתה בעוון רצח, כמבואר בפסוקים הבאים:

וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי מוֹת יוּמָת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן: וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ: וְלֹא תְטַמֵּא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי ה' שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (במדבר לה, לא-לד).

בשולי הדברים, נציע הערה כללית על דברי התקועית, בכיוון של הרוח המנשבת מדברי תרגום יונתן ורבנו בחיי. האישה התקועית הייתה חכמה ונביאה, ודבריה אינם בנויים כנאום מסודר של מי שבא לטעון בבית הדין. מצד אחד, היא התחפשה[38] לאישה אלמנה ושכולה, שרגשותיה מציפים אותה, והיא נרגשת ומבוהלת גם בגלל מצבה וגם בגלל המעמד המיוחד של הופעה לפני המלך; מצד שני, היא משמשת כנביאה ועוסקת בנסתרות, כפי שהסביר רבנו בחיי. ניתן להוסיף לכך

גם את המצב הנפשי המיוחד שבו היו נתונים הנביאים בזמן נבואתם. בנוסף, מטרתה הייתה לעורר את המלך לחשוב שוב על אבשלום בנו, בכיוון של "כרחם אב על בנים", אך בלי לפרש בצורה ברורה את שיחתה. משום כך, הכתוב ציטט את דיבורה המיוחד כפי שהוא, דיבור בהול שיש בו סטייה מכוונת מלשון מסודרת דבר דבור על אופניו. כך, בדיבורה, התקועית מערבת יחד, בדרך רמז ובהתבטאות עמומה במכוון, את סיפורה שלה עם סיפורו האישי של המלך.

אכן, עדיין נותרת קשה השאלה כיצד הסבירו הראשונים את דבריה כאילו יש בהם ביקורת על עונש המוות - בשעה שהתורה אוסרת באיסור חמור על הוויתור לרוצחים.

התקועית המשיכה בנאומה והוסיפה:

(טו) וְעַתָּה אֲשֶׁר בָּאתִי לְדַבֵּר אֶל הַמֶּלֶךְ אֲדֹנִי אֶת הַדָּבָר הַזֶּה כִּי יֵרְאֻנִי הָעָם וַתֹּאמֶר שִׁפְחָתְךָ אֲדַבְּרָה נָּא אֶל הַמֶּלֶךְ אוּלַי יַעֲשֶׂה הַמֶּלֶךְ אֶת דְּבַר אֲמָתֹו:

וְעַתָּה אֲשֶׁר בָּאתִי לְדַבֵּר אֶל הַמֶּלֶךְ אֲדֹנִי אֶת הַדָּבָר הַזֶּה כִּי יֵרְאֻנִי הָעָם

פירש רש"י: "בכינוי עלי ועל בני (כלומר: היא מסבירה שהשתמשה בדרך של משל וסיפור עליה ועל בניה, כדי לרמוז למלך על בניו) כִּי יֵרְאֻנִי הָעָם - הפחידוני מלבקש את אדוני על בנו, פן יכעוס עלי". גם ר"י קרא הסביר בכיוון זה, תוך שהוא רואה במילים "כִּי יֵרְאֻנִי הָעָם"[39] את תוכן דבריה של התקועית. וזו לשונו: "מה שאמרתי לו, שהעם אומרים (שהמשפחה דורשת: 'תְּנִי) אֶת מַכֵּה אָחִיו וּנְמִתֵּהוּ בְּנֶפֶשׁ אָחִיו' (לעיל, ז), אשר מפחידים ומייראים אותי, לא היו דברים מעולם".

וַתֹּאמֶר שִׁפְחָתְךָ אֲדַבְּרָה נָּא אֶל הַמֶּלֶךְ אוּלַי יַעֲשֶׂה הַמֶּלֶךְ אֶת דְּבַר אֲמָתוֹ

הסביר ר"י קרא: לכן באתי אל המלך בדרך זו, דהיינו, "שאמרה שפחתך, אֲדַבְּרָה נָּא אֶל הַמֶּלֶךְ האיך ידין דין זה שאירע לבנו, לאחרים".

(טז) כִּי יִשְׁמַע הַמֶּלֶךְ לְהַצִּיל אֶת אֲמָתוֹ מִכַּף הָאִישׁ לְהַשְׁמִיד אֹתִי וְאֶת בְּנִי יַחַד מִנַּחֲלַת אֱלֹהִים:

קצת קשה: מדוע חזרה התקועית על המשל? - ולכן פירש ר"י קרא שהיא הסבירה כי היה ברור לה שאם ישמע המלך סיפור נורא שכזה, הוא בוודאי יוציא פסק דין חד-משמעי להגנת בנה, וממילא:

(יז) וַתֹּאמֶר שִׁפְחָתְךָ יְהִי נָא דְבַר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לְמְנוּחָה כִּי כְּמַלְאַךְ הָאֱלֹהִים כֵּן אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לִשְׁמֹעַ הַטּוֹב וְהָרָע ה' אֱלֹהֶיךָ יְהִי עִמָּךְ: פ

יְהִי נָא דְבַר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לְמְנוּחָה

"לְמְנוּחָה" - לאבשלום, וכמו שהסביר רש"י (ובעקבותיו ר"י קרא): "מאחר שצוה המלך עלי, יהיה דברו לְמְנוּחָה לבנו, כי לא ישוב מדברו"[40].

כִּי כְּמַלְאַךְ הָאֱלֹהִים כֵּן אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לִשְׁמֹעַ הַטּוֹב וְהָרָע

פירש רש"י: "ולא יחזירנו כעס ושנאה מדברו הטוב". לרש"י, דוד הוא כמלאך, מכיוון שהוא אינו נותן לרגש להשפיע על המלצות השכל. הוסיף ר"י קרא: "כִּי כְּמַלְאַךְ הָאֱלֹהִים שאין חוזר בדבורו, כך לא יחזור בו אדוני המלך". לר"י קרא, דוד הוא כמלאך בגלל יושרו ואמינותו. רלב"ג ביאר: "כי מה שישפט באלו הדברים שיבאו לפניו מהַטּוֹב וְהָרָע, ישפוט בתכלית מה שאפשר מהטוב והיושר והחמלה, כאילו הוא מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים"[41]. לפי הרלב"ג, דוד הוא כמלאך מכיוון שיש לו יכולת שיפוטית המשלבת הבנה עמוקה עם רגישות. נזכיר

כאן שכבר הערנו לעיל[42] כי דוד המלך הוא האישיות היחידה בכל התנ״ך שכונתה ארבע פעמים בכינוי ״כְּמַלְאַךְ הָאֱלֹהִים״.

דוד שוכנע להחזיר את אבשלום לירושלים

(יח) וַיַּעַן הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר אֶל הָאִשָּׁה אַל נָא תְכַחֲדִי מִמֶּנִּי דָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי שֹׁאֵל אֹתָךְ וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה יְדַבֶּר נָא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ:
(יט) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הֲיַד יוֹאָב אִתָּךְ בְּכָל זֹאת וַתַּעַן הָאִשָּׁה וַתֹּאמֶר חַי נַפְשְׁךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אִם אִישׁ לְהַמִּין וּלְהַשְׂמִיל מִכֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ כִּי עַבְדְּךָ יוֹאָב הוּא צִוָּנִי וְהוּא שָׂם בְּפִי שִׁפְחָתֶךָ אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה:
(כ) לְסֹבֵב סַבֵּב אֶת פְּנֵי הַדָּבָר עָשָׂה עַבְדְּךָ יוֹאָב אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וַאדֹנִי חָכָם כְּחָכְמַת מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים לָדַעַת אֵת כָּל אֲשֶׁר בָּאָרֶץ: ס
(כא) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל יוֹאָב הִנֵּה נָא עָשִׂיתִי אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְלֵךְ הָשֵׁב אֶת הַנַּעַר אֶת אַבְשָׁלוֹם:
(כב) וַיִּפֹּל יוֹאָב אֶל פָּנָיו אַרְצָה וַיִּשְׁתַּחוּ וַיְבָרֶךְ אֶת הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר יוֹאָב הַיּוֹם יָדַע עַבְדְּךָ כִּי מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר עָשָׂה הַמֶּלֶךְ אֶת דְּבַר עַבְדּוֹ[43]:
(כג) וַיָּקָם יוֹאָב וַיֵּלֶךְ גְּשׁוּרָה וַיָּבֵא אֶת אַבְשָׁלוֹם יְרוּשָׁלָם: פ
(כד) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ יִסֹּב אֶל בֵּיתוֹ וּפָנַי לֹא יִרְאֶה וַיִּסֹּב אַבְשָׁלוֹם אֶל בֵּיתוֹ וּפְנֵי הַמֶּלֶךְ לֹא רָאָה: ס

נבאר עתה את הפסוקים.

(יח) וַיַּעַן הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר אֶל הָאִשָּׁה אַל נָא תְכַחֲדִי מִמֶּנִּי דָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי שֹׁאֵל אֹתָךְ וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה יְדַבֶּר נָא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ:
פירש האברבנאל: ״כאשר ראה המלך שהאשה הציקתהו בדברי חכמה הבין שלא נפלה בזה היא מעצמה, כי מה לה לבוא להתחנן על אבשלום ואין לה עמו דבר?״, ולכן דוד שאל:

(יט) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הֲיַד יוֹאָב אִתָּךְ בְּכָל זֹאת וַתַּעַן הָאִשָּׁה וַתֹּאמֶר חֵי נַפְשְׁךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אִם אִישׁ לְהַמִּין וּלְהַשְׂמִיל מִכֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ כִּי עַבְדְּךָ יוֹאָב הוּא צִוָּנִי וְהוּא שָׂם בְּפִי שִׁפְחָתֶךָ אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה:

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הֲיַד יוֹאָב

פירש הרד"ק: "עצתו ודברו".

אִם אִישׁ

תירגם יונתן: "אִם אִית", ובעקבותיו פירש רש"י (ר"י קרא, ר"י מטראני ורלב"ג): "כמו אם יש. וכן 'הַאִשׁ בֵּית רָשָׁע' (מיכה ו, י), כמו היש". לעומתם, הרד"ק פירש: "'אִישׁ' חסר יו"ד והוא כמשמעו", כלומר: "איש".

לְהַמִּין וּלְהַשְׂמִיל

תירגם יונתן: "לְמִסְטֵי לְיַמִּינָא וְלִסְמָלָא", ובעקבותיו כתב ר"י קרא (ור"י מטראני): "כמו להיימין".

מִכֹּל אֲשֶׁר

הרד"ק לשיטתו ביאר: "ואם נפרש 'איש' כמשמעו, יהיה פירושו כן: אִם אִישׁ אחר צוני לְהַמִּין וּלְהַשְׂמִיל מִכֹּל הדברים האלה, אלא כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ כן הוא, כִּי עַבְדְּךָ יוֹאָב הוּא צִוָּנִי. ויהיה 'אֲשֶׁר' כמו כאשר"[44]. כלומר, התקועית הודתה בפני המלך שיואב הוא העומד מאחורי דבריה, הוא ולא איש אחר מלבדו.

מִכֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ

פירש רלב"ג: "כי כן הוא האמת". שלא ישלחו אחריו לקחת אותו משם ממקום שברח ושם ישב ואל ייירא מפני המשפחה.

(כ) לְבַעֲבוּר סֹבֵב אֶת פְּנֵי הַדָּבָר עָשָׂה עַבְדְּךָ יוֹאָב אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וַאדֹנִי חָכָם כְּחָכְמַת מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים לָדַעַת אֶת כָּל אֲשֶׁר בָּאָרֶץ׃ ס

לְבַעֲבוּר סֹבֵב אֶת פְּנֵי הַדָּבָר

פירש רש״י: ״׳לְבַעֲבוּר סֹבֵב׳ - לגלגל, עד שיצא דבר בנו של מלך לאור״. הרלב״ג שם דגש על פירוש הביטוי ״פְּנֵי הַדָּבָר״, וזו לשונו: ״הנה ׳פְּנֵי הַדָּבָר׳ הוא מה שראוי שיפנה הדבר אליו, והוא התכלית הראוי. וכאלו אמרה שהוא עשה כן כדי שיגיע התכלית הראוי״.

וַאדֹנִי חָכָם

פירש רש״י: ״והבנת כי מאת יוֹאָב יצאת״. כלומר, חוכמתו של דוד הביאה אותו להבנה כי יואב הוא שסבב הדבר. חוכמה המצביעה על הבנה עמוקה של העומדים לפניו, ומתוכה חכמה זו הבין דוד שרק יואב מסוגל להעז לתכנן ולבצע מהלך שכזה.

כְּחָכְמַת מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים

עיינו בביאור פסוק יז[45].

לָדַעַת אֶת כָּל אֲשֶׁר בָּאָרֶץ

הסביר הרד״ק: ״בין בדבריך בין בדברי[46] אחרים״. וביאר האברבנאל: ״וזהו ׳וַאדֹנִי חָכָם כְּחָכְמַת מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים לָדַעַת אֶת אֲשֶׁר בָּאָרֶץ׳. רצונו לומר: לדעת הדברים האנושיים כלם ומי הוא המסדר אותם ומי הוא המניע הראשון בהם״.

האברבנאל הוסיף: ״והנה ראתה האשה החכמה לגלות אל המלך שהיה יד יואב עמה בדבר הזה, בהיות שהוא העלימו, לפי שראתה בפני המלך שחפץ בדבר, ו׳בְּאוֹר פְּנֵי מֶלֶךְ חַיִּים׳ (משלי טז, טו), ומאשר ראתהו שמח ונעלז בדבריה לא רצתה להעלימו עוד. ושבחה את דוד שמשכלו נפל עליו ומיד הכיר הדברים שהם דברי יואב״.

הכתוב לא פירט מה הייתה תשובתו הסופית של דוד המלך

לבקשתה של האישה החכמה מתקוע, אבל ניתן להבין את תשובתו מתוך דבריו של המלך אל יואב, המובאים בפסוק הבא. לדעת האברבנאל, המלך אכן כלל לא נתן תשובה לתקועית, אלא נתן בכוונה את התשובה ליואב בעצמו, כפי שיתבאר בפסוק הבא. דבריו מסתברים מאוד, שכן התברר כי האישה בעצם לא ביקשה דבר, אלא פעלה בשם יואב וכשליחתו.

(כא) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל יוֹאָב הִנֵּה נָא עָשִׂיתִי אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְלֵךְ הָשֵׁב אֶת הַנַּעַר אֶת אַבְשָׁלוֹם:
הסביר האברבנאל: "ואז לא רצה המלך לתת תשובת הענין וסליחת אבשלום אל האשה, אבל שלח בעד יואב ואמר לו הנה עשיתי את הדבר הזה, רוצה לומר לכפר לחטאת אבשלום בעבורך", כלומר, בעבור יואב.

הִנֵּה נָא עָשִׂיתִי

פירש הרד"ק: "ששמעתי לדברי האשה המדברת אלי במצותיך". כך הנוסח בכתבי היד ובדפוסים המצויים בידינו. אבל בידי הרד"ק (ובעקבותיו בידי האברבנאל) היה נוסח שבו מופיעים קרי וכתיב למילה "עָשִׂיתִי": "כתוב 'עָשִׂתִי' וקרי 'עשית'" - "ופירוש לאותה הנסחא: אתה עָשִׂית הַדָּבָר הַזֶּה, לשלח לי התקועית לסבב פני הדבר על אַבְשָׁלוֹם, לך השיבו כדברך".

וְלֵךְ הָשֵׁב אֶת הַנַּעַר אֶת אַבְשָׁלוֹם

אברבנאל: "כי המתחיל במצוה אומרים לו גמור".

(כב) וַיִּפֹּל יוֹאָב אֶל פָּנָיו אַרְצָה וַיִּשְׁתַּחוּ וַיְבָרֶךְ אֶת הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר יוֹאָב הַיּוֹם יָדַע עַבְדְּךָ כִּי מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר עָשָׂה הַמֶּלֶךְ אֶת דְּבַר עַבְדּוֹ:

וַיֹּאמֶר יוֹאָב הַיּוֹם יָדַע עַבְדְּךָ כִּי מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ
לדעתו של הרד״ק[47], לפיה דוד רצה להחזיר את אבשלום, לא מובן פשר הכרזתו זו של יואב. וצריך לומר שיואב רצה להקל על דוד בקבלת ההחלטה להחזיר את אבשלום ובכך גם להכשיר את רצח אמנון, ולכן החמיא לדוד שכביכול עשה זאת בעבורו. אבל לפי דעת האברבנאל[48], לפיה דוד התנגד נחרצות להחזרת אבשלום ורצה להעניש בחומרה, ברורה הכרזתו זו של יואב.

וַיִּפֹּל יוֹאָב אֶל פָּנָיו אַרְצָה
פירש הרד״ק: ״כמו על פניו״.

(כג) וַיָּקָם יוֹאָב וַיֵּלֶךְ גְּשׁוּרָה וַיָּבֵא אֶת אַבְשָׁלוֹם יְרוּשָׁלָם: פ
(כד) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ יִסֹּב אֶל בֵּיתוֹ וּפָנַי לֹא יֵרֶאֶה וַיִּסֹּב אַבְשָׁלוֹם אֶל בֵּיתוֹ וּפְנֵי הַמֶּלֶךְ לֹא רָאָה: ס
הראשונים לא העירו על שני הפסוקים הללו.
אחרי בקשת המחילה, נעיר הערה ונציע הצעה להבנתם של הפסוקים: לדעתנו, דוד הסכים לחזרתו של אבשלום לירושלים, אבל לא הסכים להחזירו למעמדו כאחד המועמדים לתפקיד יורש העצר. מפסוק זה, ניתן להביא ראיה נוספת[49] לפירוש האברבנאל, וכנגד פירוש הרד״ק על פסוק א ואחר כך לאורך שאר הפרק.

את הביטויים ״וּפָנַי לֹא יֵרֶאֶה״ ו״וּפְנֵי הַמֶּלֶךְ לֹא רָאָה״, נסביר לא כהרחקה אישית אלא כהרחקה פוליטית. בתרבויות רבות מאוד לאורך ההיסטוריה, כל מי שלא היה בדרגה גבוהה מאוד בחצרו של המלך, לא היה רשאי לראותו. היו גם מקומות שבהם לאף אחד לא הייתה הזכות לראות את המלך, שכן הוא היה במדרגה של אלוה, ולהבדיל, כמו שכתוב בתורה כלפי הקב״ה: ״וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנָי כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי״ (שמות לג, כ). שוב להבדיל, ברשימת הגולים המיוחדים שנבוזרדן, שר הטבחים בחצרו של נבוכדנצר, הגלה מירושלים, מופיעים אנשים שהגדרתם היא ״**מַרְאֵי פְּנֵי הַמֶּלֶךְ**״

(מל"ב כה, יט; ירמיהו נב, כה). גם בחצרו של אחשוורוש הייתה רק קבוצת מצומצמת של שרים שזכתה להיות במעמד של "**רֹאֵי פְּנֵי הַמֶּלֶךְ** הַיֹּשְׁבִים רִאשֹׁנָה בַּמַּלְכוּת" (אסתר א, יד). מקור מעניין נוסף הוא תעודה אשורית מימי אסרחדון, בנו ויורשו של סנחריב, ובה סיפור אודות אשורי שלא היה מספיק רם מעלה ולכן הובא לפני (בן) המלך כשפניו מכוסות, מה שלא אִפשר לו לראות את (בן) המלך[50].

לכן, נציע כי דוד אומנם החזיר את אבשלום לירושלים, אבל בשלב זה לא נתן לו כל מעמד רשמי, לא כרואה פני המלך ולא כיורש העצר.

מעלותיו של אבשלום כמועמד למלכות

(כה) וּכְאַבְשָׁלוֹם לֹא הָיָה אִישׁ יָפֶה בְּכָל יִשְׂרָאֵל לְהַלֵּל מְאֹד מִכַּף רַגְלוֹ וְעַד קָדְקֳדוֹ לֹא הָיָה בּוֹ מוּם:
(כו) וּבְגַלְּחוֹ אֶת רֹאשׁוֹ וְהָיָה מִקֵּץ יָמִים לַיָּמִים אֲשֶׁר יְגַלַּח כִּי כָבֵד עָלָיו וְגִלְּחוֹ וְשָׁקַל אֶת שְׂעַר רֹאשׁוֹ מָאתַיִם שְׁקָלִים בְּאֶבֶן הַמֶּלֶךְ:
(כז) וַיִּוָּלְדוּ לְאַבְשָׁלוֹם שְׁלֹשָׁה בָנִים וּבַת אַחַת וּשְׁמָהּ תָּמָר הִיא הָיְתָה אִשָּׁה יְפַת מַרְאֶה: פ

הקדמה

כפי שהצענו בדברינו לעיל[51], גם פרק יד עוסק בהכנות ובפעולות שהיוו הקדמה למרד אבשלום. שלושת הפסוקים הבאים, המהווים את הפרשייה הבאה, עוסקים בסוגיה זו. מטרתם להסביר מדוע הייתה תמיכה ציבורית חזקה כל כך במועמדות של אבשלום לתפקיד יורשו של דוד המלך, ובכללה אפילו תמיכה במהלך שלו להחליף את דוד ולהדיחו בחייו[52].

(כה) וּכְאַבְשָׁלוֹם לֹא הָיָה אִישׁ יָפֶה[53] בְּכָל יִשְׂרָאֵל לְהַלֵּל מְאֹד מִכַּף רַגְלוֹ וְעַד קָדְקֳדוֹ לֹא הָיָה בּוֹ מוּם:

הרד״ק הסביר שיופיו הוא שהכשילו וגרם למרדו, לכן פתח הכתוב בתיאור יופיו של אבשלום. וזו לשונו: ״סמוך לסיפור המרד שמרד באביו ספר מה גרם לו זה. כי היה יָפֶה, וּבְכָל יִשְׂרָאֵל לא היה כמוהו, ונתגאה ביופיו ובשערו, וחשב כי אין ראוי למלוכה מבני דוד כמוהו, ומרד״[54]. כמו שכבר הערנו לעיל, האברבנאל הסביר את כל הפרשה בכיוון מנוגד לכיוונו של הרד״ק. וזו לשונו: ״ואני אחשוב שזכר הכתוב שהיה דוד כל כך עצב על הריגת אמנון, שגם אחרי דברי האשה ובוא אבשלום ירושלם, לא רצה לראותו, עם היותו איש כל כך יפה שלא היה בכל ישראל כמוהו להלל מאד מכף רגלו וגומר, רצונו לומר: שיש אנשים יפים בדבר אחד ואינם כן בדבר אחר, והוא לא היה כן, כי היה מהולל בתושבחות[55] בכל איבריו ולא היה בו מום כלל, ומלבד יופי תוארו הנה עוד היו עוד שערות ראשו תלתלים מסולאים בפז, ועם כל זה שהיה אבשלום יפה תואר ויפה מראה, הבן יקיר לו ונער שעשועים, לא היה רוצה אביו לראותו״.

בשיפולי גלימותיהם של הראשונים נאחז ונציע כיוון אחר להבנת הפסוקים הללו: הפסוק שבו אנו עוסקים, מתאר מדוע הציבור חשב כי אבשלום ראוי למלכות. יופיו החיצוני של אבשלום הביא לידי ביטוי את יופיו הפנימי ואת אישיותו המיוחדת במינה לטובה. השלמות המתוארת בחצי השני של הפסוק גם היא רומזת לשלמות הרוחנית. כך נסביר גם את הפסוקים בספר מלכים העוסקים באדניה בן חגית, שהכתוב השווה אותו לאבשלום: ״וַאֲדֹנִיָּה בֶן חַגִּית מִתְנַשֵּׂא לֵאמֹר אֲנִי אֶמְלֹךְ וַיַּעַשׂ לוֹ רֶכֶב וּפָרָשִׁים וַחֲמִשִּׁים אִישׁ רָצִים לְפָנָיו: וְלֹא עֲצָבוֹ אָבִיו מִיָּמָיו לֵאמֹר מַדּוּעַ כָּכָה עָשִׂיתָ וְגַם הוּא טוֹב תֹּאַר מְאֹד וְאֹתוֹ יָלְדָה (חגית) אַחֲרֵי (שמעכה ילדה את) אַבְשָׁלוֹם״ (מל״א א, ה–ו). נציע שדוד לא הוכיח את אדניה דווקא מפני שהיה מושלם[56], וכך הסביר את הפסוקים רבי צדוק הכהן מלובלין: ״אדוניהו דכתיב ביה ׳וְלֹא עֲצָבוֹ אָבִיו מִיָּמָיו׳ וגו׳. וחלילה לדוד שלא יוכיחו מדוע ככה עשית. אלא ודאי שלא עשה אדוניהו דבר שירע בעיני דוד מימיו שיוכיחו על זה[57] ...והנה בשם אדניהו נמצא שלוש אותיות יה״ו משם הוי״ה ונחסרה ה׳ אחרונה שכנגד מלכות. וכן נמצא בשמו שלוש

אותיות אד"נ משם אדנ"י ונחסרה אות י'" (פרי צדיק בראשית, פרשת חיי שרה). לדבריו, אדניהו היה צדיק גמור ואיש ללא דופי, ולכן לא הוכיחו אביו מימיו, שהרי לא היה על מה להוכיחו. הרמז לכך מצוי גם בשמו, שכל כולו מורכב משני שמותיו החשובים של הקב"ה, שם הויה ושם אדנות. מכיון שהכתוב השווה בין שני האחים, בין אבשלום הגדול ואחיו הצעיר יותר אדניהו, נוכל גם אנו להסיק כי גם אבשלום היה איש עם פוטנציאל אדיר של שלמות: "לֹא הָיָה אִישׁ יָפֶה בְּכָל יִשְׂרָאֵל לְהַלֵּל מְאֹד מִכַּף רַגְלוֹ וְעַד קָדְקֳדוֹ לֹא הָיָה בוֹ מוּם" - לא גשמי ולא רוחני. שמו של אבשלום מורכב אף הוא משני שמותיו של הקב"ה: "אַבְ" - אבינו שבשמיים, אבינו מלכנו, ו"שָׁלוֹם" - שגם הוא שמו של הקב"ה (שבת י ע"ב).

כגודל הציפייה, כך לבסוף היה גודל האכזבה. דוד שהכיר במעלותיו התרומיות של בנו, אבשלום, רצה מאוד לראותו כאחד מממשיכי דרכו[58] - אלא שרצח אמנון הראה לדוד שמעלותיו של אבשלום הן גם חסרונותיו. מצד אחד, אכזבתו של דוד הייתה גדולה מאוד, ומצד שני, הוא האשים את עצמו כמי שגרם לאבשלום לחטוא ולממש את נבואת נתן בדבר התשלום "וְאֶת הַכִּבְשָׂה יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתָּיִם" (שמו"ב יב, ו), המבוססת על דברי התורה "וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה" (שמות כא, לז). לכן, מצד אחד, דוד הניח לאבשלום בגלותו, ומצד שני, נענה להפצרותיו של יואב להחזירו. בשלב זה אבשלום חזר לירושלים כאיש פרטי, אבל זה מה שאִפשר לו להתחיל ולצבור תמיכה עממית, שהרי מעלותיו היו גלויות וחסרונותיו הוסתרו.

(כו) וּבְגַלְּחוֹ אֶת רֹאשׁוֹ וְהָיָה מִקֵּץ יָמִים לַיָּמִים אֲשֶׁר יְגַלְּחֵם כִּי כָבֵד עָלָיו וְגִלָּחוֹ וְשָׁקַל אֶת שְׂעַר רֹאשׁוֹ מָאתַיִם שְׁקָלִים בְּאֶבֶן הַמֶּלֶךְ:

הרד"ק פירש כי לפי פשט הפסוקים: "הוא היה מגדל שערו ליופי שערו להתגאות בו ולהתנאות, ומשנה לשנה כשהיה כבד עליו שלא יוכל לסבל, היה מגלחו". את פירוש האברבנאל הבאנו בביאור הפסוק הקודם. שני ראשונים אלו לא צעדו בעקבות חז"ל, שדרשו ולמדו מכאן הלכות נזירות. וזו לשון הסוגיה במסכת נזיר (ד ע"ב - ה

ע״א): ״דתניא, רבי אומר: אבשלום נזיר עולם היה, שנאמר: ׳וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל הַמֶּלֶךְ אֵלְכָה נָּא וַאֲשַׁלֵּם אֶת נִדְרִי אֲשֶׁר נָדַרְתִּי לַה׳ בְּחֶבְרוֹן׳, ומגלח אחד לשנים עשר חדש, שנא׳: ׳וְהָיָה מִקֵּץ יָמִים לַיָּמִים׳, וילף ימים ימים מבתי ערי חומה, מה התם י״ב חדש, אף כאן י״ב חדש; ר׳ נהוראי אומר: מגלח אחת לל׳ יום; רבי יוסי אומר: מגלח מערב שבת לערב שבת, שכן מצינו בבני מלכים שמגלחים מערב שבת לערב שבת״. הרלב״ג, לעומתם, טען כי ניתן ללמוד מפשט הכתובים שאבשלום היה נזיר. וזו לשונו: הרי נכתב ״כִּי כָבֵד עָלָיו וְגִלְּחוֹ״ - ״מגיד שלולא שכבד עליו לא היה מגלח אותו, וזה לאות כי היה נזיר מגדל פרע שער ראשו. ולפי שהנזיר לתגלחת הוא נזיר לשאר הדברים אשר בהם הנזירות, כמו שביארנו בפרשת נזיר (במדבר ו, א), למדנו שהוא היה נזיר. ולפי שזה היה מנהגו תמיד משנה לשנה, כמו שספר בזה המקום, למדנו מזה שאבשלום היה נזיר עולם״.

בשיפולי גלימותיהם נאחז ונמשיך ונפרש כי, מצד אחד, אבשלום התגאה בשערו המיוחד ואולי אף ראה בכך סימן משמיים לכך שהוא ראוי למלכות, אך, מצד שני, הוא רצה להסתיר את כוונותיו ושאיפותיו לכוח ושלטון, ולכן נדר נזירות כדי לשדר איפוק ושליטה ביצרים. זו הסיבה שגם תרם את משקל שערו, כפי שהציע הרלב״ג (ובעקבותיו האברבנאל), ב״כסף או זהב לבית המקדש או לעניים״. נוסיף כי בנוסף לתרגיל זה ב״יחסי הציבור״, אבשלום רצה גם להסיר חשד מצד דוד ולהראות עצמו כתומך בבניין בית המקדש, נושא שהיה חשוב מאוד בעיני דוד המלך, כפי שנתבאר לעיל ח״א בביאור פרק ז[59], וכפי שיתבאר בהמשך, בביאור הפרק הבא[60].

בְּאֶבֶן הַמֶּלֶךְ

תירגם יונתן: ״בְּמַתְקָלָא דְמַלְכָּא״, ופירש ר״י קרא: ״במשקל הַמֶּלֶךְ״. הביא ראיה לכך הרד״ק: ״כמו ׳לֹא יִהְיֶה לְךָ בְּכִיסְךָ אֶבֶן וָאָבֶן׳ (דברים כה, יג)״, ותירגם (שם) אונקלוס: ״לָא יְהֵי לָךְ בְּכִיסָךְ מַתקַל וּמַתקַל רַב וּזְעֵיר״.

(כז) וַיִּוָּלְדוּ לְאַבְשָׁלוֹם שְׁלוֹשָׁה בָנִים וּבַת אַחַת וּשְׁמָהּ תָּמָר הִיא הָיְתָה אִשָּׁה יְפַת מַרְאֶה: פ

האברבנאל המשיך והסביר לשיטתו: "גם זכר שהיו לו שְׁלוֹשָׁה בָנִים וּבַת אַחַת יפה מאד, ועם היות שהאדם יתפתה אל בנו בעבור בניו, כי בני הבנים חשוקים אצל הזקנים יותר מהבנים, וכל שכן, בהיותם ילדי שעשועים, והיו לאבשלום בנים זכרים ובת יפה מאד, הנה עם כל זה, לא היה דוד רוצה לראותו".

בהמשך לדברינו לעיל[61], כי דרכם של הכתוב ושל חז"ל להודיע כי פלוני ראוי למלכות באמצעות הזכרת צאצאיו או אזכור יכולת ההולדה, ושפלוני אינו ראוי למלכות באמצעות אזכור חיסרון בצאצאים או פגיעה ביכולת ההולדה, גם פסוק זה משמש כהכרזה כי בשלב זה אבשלום הוא מועמד ראוי למלכות. אם בפרק יג הכתוב מבקר את אבשלום כי לא דאג לאחותו האנוסה, "וַתֵּשֶׁב תָּמָר וְשֹׁמֵמָה בֵּית אַבְשָׁלוֹם אָחִיהָ", הרי שבפסוקנו נזכר מעין "תיקון"; באמצעות בתו תמר, הקים אבשלום, כביכול שם לאחותו.

אבשלום מאבד את תמיכת יואב וחוזר למעמד רשמי בחצר המלוכה

(כח) וַיֵּשֶׁב אַבְשָׁלוֹם בִּירוּשָׁלִַם שְׁנָתַיִם יָמִים וּפְנֵי הַמֶּלֶךְ לֹא רָאָה:
(כט) וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם אֶל יוֹאָב לִשְׁלֹחַ אֹתוֹ אֶל הַמֶּלֶךְ וְלֹא אָבָה לָבוֹא אֵלָיו וַיִּשְׁלַח עוֹד שֵׁנִית וְלֹא אָבָה לָבוֹא:
(ל) וַיֹּאמֶר אֶל עֲבָדָיו רְאוּ חֶלְקַת יוֹאָב אֶל יָדִי וְלוֹ שָׁם שְׂעֹרִים לְכוּ וְהַצִּיתוּהָ[62] בָאֵשׁ וַיַּצְתוּ עַבְדֵי אַבְשָׁלוֹם אֶת הַחֶלְקָה בָּאֵשׁ: פ
(לא) וַיָּקָם יוֹאָב וַיָּבֹא אֶל אַבְשָׁלוֹם הַבַּיְתָה וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָמָּה הִצִּיתוּ עַבָדֶיךָ אֶת הַחֶלְקָה אֲשֶׁר לִי בָּאֵשׁ:
(לב) וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל יוֹאָב הִנֵּה שָׁלַחְתִּי אֵלֶיךָ לֵאמֹר בֹּא הֵנָּה וְאֶשְׁלְחָה אוֹתְךָ אֶל הַמֶּלֶךְ לֵאמֹר לָמָּה בָּאתִי מִגְּשׁוּר טוֹב לִי עֹד

אֲנִי שָׁם וְעַתָּה אֶרְאֶה פְּנֵי הַמֶּלֶךְ וְאִם יֶשׁ בִּי עָוֹן וֶהֱמִתָנִי׃
(לג) וַיָּבֹא יוֹאָב אֶל הַמֶּלֶךְ וַיַּגֶּד לוֹ וַיִּקְרָא אֶל אַבְשָׁלוֹם וַיָּבֹא אֵל הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁתַּחוּ לוֹ עַל אַפָּיו אַרְצָה לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּשַּׁק הַמֶּלֶךְ לְאַבְשָׁלוֹם׃ פ

(כח) וַיֵּשֶׁב אַבְשָׁלוֹם בִּירוּשָׁלַ͏ִם שְׁנָתַיִם יָמִים וּפְנֵי הַמֶּלֶךְ לֹא רָאָה׃
גם אחרי שנתיים של ישיבה מחודשת בירושלים, דוד המלך לא נתן לאבשלום מעמד רשמי, בוודאי שלא מינוי גבוה שכלל גם סמכויות שלטוניות. אבשלום חיכה שנתיים לפני שרצח את אמנון וגם כאן חיכה שנתיים. ציון עובדה זו יתכן ומרמז לכוונות זדוניות של אבשלום בשני המקרים.

(כט) וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם אֶל יוֹאָב לִשְׁלֹחַ אֹתוֹ אֶל הַמֶּלֶךְ וְלֹא אָבָה לָבוֹא אֵלָיו וַיִּשְׁלַח עוֹד שֵׁנִית וְלֹא אָבָה לָבוֹא׃
אבשלום, שראה ביואב בן ברית להכנות לקראת המרד וכמי שדאג להחזירו לירושלים, איבד את סבלנותו. עתה הוא החל לראות ביואב מתחרה ופירש את אי-תמיכתו של יואב בחזרתו למעמד של רואה פני המלך, כקריאת תיגר על מעמדו כמלך הבא. כנראה שאבשלום קרא היטב את המצב. יואב התחיל לחשוש שהרעיון להחליף את דוד המלך העניו והצדיק בבן המושלם, אבל הגאוותן, שעשה הכול כדי שכולם יכירו במעלותיו והכריז על כך בכל הזדמנות, יסודו היה טעות. לכן הוא לא הסכים לעזור לאבשלום להתקבל לראיון אצל אביו המלך.

אבשלום החליט לנקוט בפעולה שמטרתה הייתה הכרזה ברורה כלפי יואב: ׳אני יורש העצר ואתה חייב לציית לפקודתי׳.

הצתת הבית או השדה, הפעולה שבה נקט אבשלום כנגד יואב, כפי שנראה לקמן, שימשה במקרים רבים כדרך להכריז מי הוא השליט. נביא לכך שתי דוגמאות: הראשונה, מאיומי בני אפרים על יפתח: ״וַיִּצָּעֵק אִישׁ אֶפְרַיִם וַיַּעֲבֹר צָפוֹנָה וַיֹּאמְרוּ לְיִפְתָּח מַדּוּעַ עָבַרְתָּ לְהִלָּחֵם בִּבְנֵי עַמּוֹן וְלָנוּ לֹא קָרָאתָ לָלֶכֶת עִמָּךְ בֵּיתְךָ נִשְׂרֹף עָלֶיךָ בָּאֵשׁ״

(שופטים יב, א)[63]; השנייה, מפעולותיו של שמשון בתחילת דרכו, (המתוארות בפרק יד ובתחילת פרק טו של ספר שופטים המשובצים בביטויים רבים שמשמעותם שלטון). בשלב הראשון לקיחת בנות פלישתים בידי שמשון הייתה בבחינת הכרזה: 'אני שולט בכם'. בשלב השני המרעים הפלישתים, שהתנגדו לכך ולא הכירו בשלטון ועליונות שמשון, איימו על אשת שמשון: "וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיֹּאמְרוּ לְאֵשֶׁת שִׁמְשׁוֹן פַּתִּי אֶת אִישֵׁךְ וְיַגֶּד לָנוּ אֶת הַחִידָה פֶּן נִשְׂרֹף אוֹתָךְ וְאֶת בֵּית אָבִיךְ בָּאֵשׁ הַלְיָרְשֵׁנוּ קְרָאתֶם לָנוּ הֲלֹא" (שופטים יד, טו). בשלב השלישי, שמשון מגיב בשריפת שדות פלישתים לאחר שלא הכירו בשלטונו עליהם: "וַיְהִי מִיָּמִים בִּימֵי קְצִיר חִטִּים וַיִּפְקֹד שִׁמְשׁוֹן אֶת אִשְׁתּוֹ בִּגְדִי עִזִּים וַיֹּאמֶר אָבֹאָה אֶל אִשְׁתִּי הֶחָדְרָה וְלֹא נְתָנוֹ אָבִיהָ לָבוֹא: ...וַיֹּאמֶר לָהֶם שִׁמְשׁוֹן נְקִיתִי הַפַּעַם מִפְּלִשְׁתִּים כִּי עֹשֶׂה אֲנִי עִמָּם רָעָה: וַיֵּלֶךְ שִׁמְשׁוֹן וַיִּלְכֹּד שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שׁוּעָלִים וַיִּקַּח לַפִּדִים וַיֵּפֶן זָנָב אֶל זָנָב וַיָּשֶׂם לַפִּיד אֶחָד בֵּין שְׁנֵי הַזְּנָבוֹת בַּתָּוֶךְ: וַיַּבְעֵר אֵשׁ בַּלַּפִּידִים וַיְשַׁלַּח בְּקָמוֹת פְּלִשְׁתִּים וַיַּבְעֵר מִגָּדִישׁ וְעַד קָמָה וְעַד כֶּרֶם זָיִת" (שופטים טו, א–ה). בשלב הרביעי, הפלישתים מגיבים: "וַיֹּאמְרוּ פְּלִשְׁתִּים מִי עָשָׂה זֹאת וַיֹּאמְרוּ שִׁמְשׁוֹן חֲתַן הַתִּמְנִי כִּי לָקַח אֶת אִשְׁתּוֹ וַיִּתְּנָהּ לְמֵרֵעֵהוּ וַיַּעֲלוּ פְּלִשְׁתִּים וַיִּשְׂרְפוּ אוֹתָהּ וְאֶת אָבִיהָ בָּאֵשׁ" (שם, ו).

לכן נקט אבשלום בפעולה של הצתה כנגד יואב, כפי שמתואר בפסוק הבא:

(ל) וַיֹּאמֶר אֶל עֲבָדָיו רְאוּ חֶלְקַת יוֹאָב אֶל יָדִי וְלוֹ שָׁם שְׂעֹרִים לְכוּ וְהַצִּיתוּהָ[64] בָּאֵשׁ וַיַּצְּתוּ עַבְדֵי אַבְשָׁלוֹם אֶת הַחֶלְקָה בָּאֵשׁ: פ

אֶל יָדִי

תירגם יונתן: "דְּסְמִיכָא לְדִילִי", ופירש דבריו רש"י (והרד"ק בעקבותיו): "סמוך לשדותי, במקום שאני יכול להזיק". כאמור, הצתת חלקת השעורים באש היוותה סימן אזהרה של אבשלום כלפי יואב: 'אל תשכח מי הוא יורש העצר ולכן מי הוא המלך הבא!'

(לא) וַיָּקָם יוֹאָב וַיָּבֹא אֶל אַבְשָׁלוֹם הַבָּיְתָה וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָמָּה הִצִּיתוּ עַבָדֶיךָ אֶת הַחֶלְקָה אֲשֶׁר לִי בָּאֵשׁ:

יואב הוכיח את אבשלום על מעשהו.

(לב) וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל יוֹאָב הִנֵּה שָׁלַחְתִּי אֵלֶיךָ לֵאמֹר בֹּא הֵנָּה וְאֶשְׁלְחָה אֹתְךָ אֶל הַמֶּלֶךְ לֵאמֹר לָמָּה בָּאתִי מִגְּשׁוּר טוֹב לִי עֹד אֲנִי שָׁם וְעַתָּה אֶרְאֶה פְּנֵי הַמֶּלֶךְ וְאִם יֶשׁ בִּי עָוֹן וֶהֱמִתָנִי:
ר״י קרא פירש את דבריו של אבשלום בדרך הבאה: ״שבעודני שם, היה כל אדם מתיירא לפשוט יד בי, שהיו סבורין שהמלך (תלמי, סבו של אבשלום מצד אימו) אוהבני, עכשיו שרואין שאני כאן אצל אבא, ואינו מניחני לראות את פניו, כל אחד ואחד סבור לומר שאבא מבקש להמיתני, ׳וְהָיָה כָּל מֹצְאִי יַהַרְגֵנִי׳ (בראשית ד, יד)״.

וְאִם יֶשׁ בִּי עָוֹן
פירש רד״ק: ״כי לא לחנם הרגתי אמנון, כי הוא עִנה תמר אחותי, וביזה אותה בתכלית הבִּזיון״.

וֶהֱמִתָנִי[65]
פירש רש״י: ״ויהרוג אותי המלך (דוד)״. בכל מקרה, מפסוק זה מוכח כי חזרתו של אבשלום לירושלים ולבני משפחתו לא הייתה בראש מעייניו. המטרה של אבשלום הייתה מסומנת מראש: השתלטות על השלטון ומערכותיו. מבחינתו, גם כפיפותו של יואב אליו הייתה קריטית, לכן הוא סיים את דבריו באמירה: ״וְאִם יֶשׁ בִּי עָוֹן וֶהֱמִתָנִי״, שהרי שאיפת חיי לא תבוא לידי מימוש.

(לג) וַיָּבֹא יוֹאָב אֶל הַמֶּלֶךְ וַיַּגֶּד לוֹ וַיִּקְרָא אֶל אַבְשָׁלוֹם וַיָּבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁתַּחוּ לוֹ עַל אַפָּיו אַרְצָה לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּשַּׁק הַמֶּלֶךְ לְאַבְשָׁלוֹם: פ

יואב החליט בשלב זה לשחק את המשחק, כלומר, להפגין נאמנות לאבשלום, ולחכות בינתיים לשעת כושר כדי לטפל בו.

וַיִּשַּׁק הַמֶּלֶךְ לְאַבְשָׁלוֹם

העיר הרלב"ג: "הנה לא נשקו בפיו, ולזה היתה הנשיקה נקשרת עם אות למ"ד" (הרלב"ג מסכים בזאת עם שיטת האברבנאל). עם זאת גם לשיטתם, כאמור לעיל, בשלב זה החזיר דוד את אבשלום למעמד רשמי בחצר המלוכה, כבכור הבכורות וכמועמד להיות יורש העצר[66], וזאת בהמלצתו של יואב.

יואב מגיע למסקנה שלא לנטות אחר אבשלום

"כל השורף תבואתו של חבירו - אינו מניח בן ליורשו" (סוטה יא ע"א).

לעיל[67], הבאנו בשם חז"ל כי אחרי שיואב קיבל את המכתב עם פקודתו של דוד: "הָבוּ אֶת אוּרִיָּה אֶל מוּל פְּנֵי הַמִּלְחָמָה הַחֲזָקָה וְשַׁבְתֶּם מֵאַחֲרָיו וְנִכָּה וָמֵת", החליט יואב להדיח את דוד ולהמליך במקומו את אבשלום (המושלם). נציע עתה כי הרגע שבו יואב החליט, היה הרגע שבו הוא ראה את חלקת השעורים שלו עולה באש. ברגע זה הבין יואב סופית שדוד המלך עולה לאין ערוך מבחינה מוסרית על אבשלום בנו. נפרש את הדברים ונציע גם היכן חז"ל אמרו את דברם בסוגיה זו.

ב"ספר גד"[68] (שמו"ב כג, יא–יז) מופיעים הפסוקים הבאים:

> וְאַחֲרָיו שַׁמָּא בֶן אָגֵא הָרָרִי וַיֵּאָסְפוּ פְלִשְׁתִּים לַחַיָּה וַתְּהִי שָׁם חֶלְקַת הַשָּׂדֶה מְלֵאָה עֲדָשִׁים וְהָעָם נָס מִפְּנֵי פְלִשְׁתִּים: וַיִּתְיַצֵּב בְּתוֹךְ הַחֶלְקָה וַיַּצִּילֶהָ וַיַּךְ אֶת פְּלִשְׁתִּים וַיַּעַשׂ ה' תְּשׁוּעָה גְּדוֹלָה: ס ...וְדָוִד אָז בַּמְּצוּדָה וּמַצַּב פְּלִשְׁתִּים אָז בֵּית לָחֶם: וַיִּתְאַוֶּה דָּוִד וַיֹּאמֶר מִי יַשְׁקֵנִי מַיִם מִבְּאֵר בֵּית לֶחֶם אֲשֶׁר בַּשָּׁעַר: וַיִּבְקְעוּ שְׁלֹשֶׁת הַגִּבֹּרִים בְּמַחֲנֵה פְלִשְׁתִּים וַיִּשְׁאֲבוּ מַיִם מִבְּאֵר בֵּית לֶחֶם אֲשֶׁר בַּשַּׁעַר וַיִּשְׂאוּ וַיָּבִאוּ אֶל דָּוִד וְלֹא אָבָה לִשְׁתּוֹתָם וַיַּסֵּךְ אֹתָם

לַה׳: וַיֹּאמֶר חָלִילָה לִּי ה׳ מֵעֲשֹׂתִי זֹאת הֲדַם הָאֲנָשִׁים הַהֹלְכִים בְּנַפְשׁוֹתָם וְלֹא אָבָה לִשְׁתּוֹתָם אֱלֶה עָשׂוּ שְׁלֹשֶׁת הַגִּבֹּרִים.

בפסוקים המקבילים בדברי הימים א׳ (יא, יג–יט), מופיעה אותה פרשייה, אך עם הבדל קטן ומשמעותי לענייננו:

הוּא הָיָה עִם דָּוִיד בַּפַּס דַּמִּים וְהַפְּלִשְׁתִּים נֶאֶסְפוּ שָׁם לַמִּלְחָמָה וַתְּהִי חֶלְקַת הַשָּׂדֶה מְלֵאָה שְׂעֹרִים וְהָעָם נָסוּ מִפְּנֵי פְּלִשְׁתִּים: ...וַיֹּאמֶר חָלִילָה לִּי מֵאֱלֹהַי מֵעֲשׂוֹת זֹאת הֲדַם הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה אֶשְׁתֶּה בְנַפְשׁוֹתָם כִּי בְנַפְשׁוֹתָם הֵבִיאוּם וְלֹא אָבָה לִשְׁתּוֹתָם אֵלֶּה עָשׂוּ שְׁלֹשֶׁת הַגִּבּוֹרִים.

הנוסח בדברי הימים מאפשר לקשר בין חלקת השעורים של יואב, שנשרפה בידי עבדי אבשלום, לבין חלקת השעורים, שלא נשרפה בידי חיילי דוד.

חז״ל (בבא קמא ס ע״ב[69]) דרשו פסוקים אלו והפכו את הרצון לשתות מים מבור בית לחם, אשר בשער, לרצון לקבל פסק הלכה מבית הדין, שישב בשער העיר בית לחם, שהרי ״אין מים אלא תורה״ (בבא קמא יז ע״א). מתוך סוגיה זו גם מתבררת התמיהה על כך שדוד שפך את המים וניסכם ולא שתה אותם. וזו לשון הסוגיה:

״וַיִּתְאַוֶּה דָּוִד וַיֹּאמַר מִי יַשְׁקֵנִי מַיִם מִבּוֹר[70] בֵּית לֶחֶם אֲשֶׁר בַּשָּׁעַר״... - מאי קא מיבעיא ליה? ...רב הונא אמר: גדישים דשעורים דישראל הוו דהוו מטמרי פלשתים בהו (יחידה פלישתית תפסה מחסה ומסתור בתוך חלקת שדה מלאה שעורים של ישראלים), וקא מיבעיא ליה: מהו להציל עצמו בממון חבירו? שלחו ליה: אסור להציל עצמו בממון חבירו, אבל אתה מלך אתה, ומלך פורץ (גדר שדה אחרים - רש״י) לעשות לו דרך ואין מוחין בידו... ״וַיְצַלּוּהָ״ (שלא ישרפוה הואיל ואסור להציל את עצמו בממון חבירו - רש״י[71])״.

את דברי הסוגיה במלואה נביא תוך ביאור פרק כג[72].

כפי שהסברנו לעיל[73], שבט יהודה היה משועבד לפלישתים מימים ימימה וגדודי פלישתים ישבו במחנות וגם קיימו סיורים אלימים ברחבי הרי יהודה. כך היה המצב במשך רוב רובה של תקופת

השופטים וכך היה גם בחלק מימי שאול. דוד קיבל על עצמו לדאוג לביטחונם של בני שבטו, ולכן נלחם בשוסים[74] וגם בפלישתים, כאשר הדבר היה נדרש. בפסוקים אלו בספר שמואל ובספר דברי הימים מתוארת מציאות כזו. חיל מַצָּב (של ה)פְּלִשְׁתִּים (ישב) אָז (ב)בֵּית לָחֶם והיה צורך לשלוח שלושה לוחמים נועזים לבית הדין בעירו של דוד כדי לשאול את הדיינים דבר הלכה. הבעיה שהטרידה את דוד הייתה האם הוא רשאי הלכתית לשרוף שדה שעורים שאינו שלו, כדי להבטיח את ביטחונו ואת ביטחונם של אחרים. הספק נבע מכך שדוד כבר נמשח בידי הנביא, אבל טרם קיבל את הסכמת העם או לפחות את הסכמת השבט. בית הדין של בית לחם ענה לדוד תשובה חד-משמעית: לאדם פרטי אסור להציל עצמו על ידי פגיעה בממון חברו, אבל לך מותר - שהרי אתה חשוב כמלך. דוד ניסך את המים ושפך אותם, כלומר, לא קיבל את הפסק, אלא החמיר על עצמו ולא שרף את השדה. את הבעיה שהציבו הפלישתים הוא בחר לפתור בדרך הקשה יותר עבורו, וזאת משום שלנהוג כמלך לפני שקיבל סמכות של מלך משמעותה הפקרות בדיני נפשות, דיני ממונות והלכות אישות, דבר שדוד לא רצה לעשות. דוד עצר את עצמו ולא פעל בדרך זו, ודווקא לכן הוא זכה בסופו של יום למלכות.

כאשר יואב ראה את שדה השעורים שלו עולה באש, והבין שהמציתים הם עבדיו של אבשלום, הוא נזכר באביו של אבשלום, דוד, שנהג אחרת לגמרי ברכושם של אחרים. דוד, למרות פסק הדין המתיר שקיבל, החמיר על עצמו ולא שרף את השדה, למרות שהדבר היה יכול להקל עליו ולחסוך סכנה ממשית. אבשלום, לעומתו, שרף את שדה השעורים של יואב ללא היסוס, וזאת רק כדי ללמדו לקח וכדי לרמוז לו רמז עשֵׂן מי יהיה המלך בעתיד. ברגע זה החליט יואב כי הוא לעולם לא ימרוד בדוד המלך, האיש המוסרי ביותר שהוא פגש מעודו. גם אם אין הוא מסוגל להבין את מעשיו של דוד בהקשר של אוריה ובת שבע, יואב ידע שדוד הוא צדיק מאוד ובוודאי שאבשלום איננו מגיע לקרסוליו[75].

חז"ל הביעו את הרעיון הזה תוך שימוש בביטויים מיוחדים,

כפי שביארנו לעיל בדברינו על פסוק כז, שם ציין הכתוב: "וַיִּוָּלְדוּ לְאַבְשָׁלוֹם שְׁלוֹשָׁה בָנִים וּבַת אַחַת". והקשו על כך חז"ל: והרי כתוב אחר מעיד: "וְאַבְשָׁלֹם לָקַח וַיַּצֵּב לוֹ בְּחַיָּו אֶת מַצֵּבֶת אֲשֶׁר בְּעֵמֶק הַמֶּלֶךְ כִּי אָמַר **אֵין לִי בֵּן** בַּעֲבוּר הַזְכִּיר שְׁמִי" (שמו"ב יח, יח). וזו לשון הסוגיה במסכת סוטה (יא ע"א):

"כִּי אָמַר אֵין לִי בֵּן" - ולא הוו ליה בני? והכתיב: "וַיִּוָּלְדוּ לְאַבְשָׁלוֹם שְׁלוֹשָׁה בָנִים וּבַת אַחַת"! אמר רב יצחק בר אבדימי: שלא היה לו בן הגון למלכות. רב חסדא אמר: גמירי (כך קיבלנו מרבותינו): כל השורף תבואתו של חבירו - אינו מניח בן ליורשו, ואיהו (אבשלום) קלייה לדיואב (שרף את שדהו של יואב), דכתיב: "וַיֹּאמֶר אֶל עֲבָדָיו רְאוּ חֶלְקַת יוֹאָב אֶל יָדִי וְלוֹ שָׁם שְׂעֹרִים לְכוּ וְהַצִּיתוּהָ בָאֵשׁ וַיַּצְּתוּ עַבְדֵי אַבְשָׁלוֹם אֶת הַחֶלְקָה בָּאֵשׁ".

רב יצחק בר אבדימי ורב חסדא אינם חולקים, אלא מביעים את אותו רעיון במילים שונות. כבר הסברנו לעיל ח"א, בביאור פרק ז[76], כי ההגדרה של מלכות היא מלך בן מלך, ואם כן "אינו מניח בן ליורשו" פירושו: מאבד את זכותו למלוך. וזה גם פירושו של הביטוי "שלא היה לו בן הגון למלכות", שמשמעותו היא שהוא לא יהיה מלך.

אם כך, זכינו למצוא גם מקור בדברי חז"ל, שממנו משמע כי ברגע שעבדי אבשלום שרפו את שדה השעורים של יואב, נשרף גם הסיכוי של אבשלום למלוך במקום או אחרי דוד. בסופו של דבר התברר שזה גם מה שחרץ את גורלו של אבשלום והפך אותו לבן מוות מבחינתו של יואב.

פרקים טו-טז-יז

מרד אבשלום

הקדמה

הנביא הקדיש חלק גדול מאוד מספר שמואל ב׳ לעיסוק במרד אבשלום על הבטיו השונים. מדובר בלא פחות משבעה פרקים, יג-יט, שעוסקים במישרין או כמעט במישרין במרד, שעליהם ניתן להוסיף גם את פרק כ, כפי שנסביר לקמן בהרחבה[1].

לעיל, בפרק יג, משתף אותנו הנביא בתוכניתו הנוראה של אבשלום לסילוק אמנון ממעמדו כיורש העצר וחיסולו הפיזי (וכפי שטענו, השותף הנוסף למזימות הוא יונדב בן שמעה אחי דוד, שהיה רעו של אמנון וגם של אבשלום, שניסה לנצל את תוכניתו של אבשלום כדי לפגוע בשלושתם, ובעיקר בדוד). בפרק יד ממשיך הכתוב לעסוק בפעולות נוספות של אבשלום ויואב לקראת המרד, והכתוב גם מסביר מדוע, לכאורה, אבשלום היה מועמד מוצלח ביותר לתפקיד המלך. על אף שחזרתו של אבשלום למעמד מלכותי, כמתואר בסיום הפרק, נראית כהצלחה אדירה שלו, למעשה דווקא שם נטמן זרע כישלונו של **מרד אבשלום**. הפרקים טו, טז, יז עוסקים במרד עצמו, ולכן ניתן להם את הכותרת מרד אבשלום. פרקים יח ו-יט עוסקים בדיכוי המרד ובחיסול אבשלום. פרק כ עוסק ברובו במרד שבע בן בכרי, ותוך כדי ביאורו נסביר את הקשר הישיר והעקיף שלו למרד

אבשלום, ובכך יעלה מספר הפרקים העוסקים במרד לשמונה.

בפרקים טו–יז מתוארת תחילה הדרך שבה גנב אבשלום את לב העם, מה שאִפשר את פרוץ המרד בפועל. גם לאחר ההכרזה על המרד, עדיין לא נוצר עימות ישיר בין דוד ובין בנו המורד, וגם לא בין אנשיהם. הכתוב מלמדנו את אשר התרחש בשני המחנות ואת הדרכים השונות שבהן בחרו דוד הצדיק, מצד אחד, ואבשלום בנו הסורר, מצד שני, כדי להתמודד עם האתגרים שהוצבו בפניהם. כפי שכבר ציינו לעיל, לחלוקה לפרקים אין כל משמעות רוחנית מבחינת היהדות[2], ולכן נפרש את הפרקים טו–יז כיחידה אחת. כאמור, בפרקים יח–כ מתוארים המאורעות שאירעו לאחר ששני הצבאות התעמתו, אבשלום נהרג ודוד ניסה לחזור אל כס מלכותו על כלל ישראל בירושלים, וגם אותם נפרש כיחידה אחת.

פרק טו

אבשלום גונב את לב אנשי ישראל

הקדמה

בפסוקים א-ו מתאר הכתוב כיצד זכה אבשלום לתמיכת העם. הוא גנב את לב העם ויצר בסיס תמיכה רחב - שיהיה עתיד להצטרף אליו כשיגיע זמן המרידה. כדרכנו, נביא את דברי הראשונים ולאחר מכן ננסה להסביר מדוע עדיין הדברים קשים מאוד להבנה, שהרי לא ברור על איזה רקע העם היה מוכן לסכן את כל ההישגים ולמרוד בדוד. קשיים אלו יחייבו אותנו בהמשך לנסות ולהציע, בדחילו ורחימו, הסבר חדש לפסוקי הפרק.

(א) וַיְהִי מֵאַחֲרֵי כֵן וַיַּעַשׂ לוֹ אַבְשָׁלוֹם מֶרְכָּבָה וְסוּסִים וַחֲמִשִּׁים אִישׁ רָצִים לְפָנָיו:
(ב) וְהִשְׁכִּים אַבְשָׁלוֹם וְעָמַד עַל יַד דֶּרֶךְ הַשָּׁעַר וַיְהִי כָּל הָאִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ רִיב לָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ לַמִּשְׁפָּט וַיִּקְרָא אַבְשָׁלוֹם אֵלָיו וַיֹּאמֶר אֵי מִזֶּה עִיר אַתָּה וַיֹּאמֶר מֵאַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל עַבְדֶּךָ:

(ג) וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְשָׁלוֹם רְאֵה דְבָרֶךָ טוֹבִים וּנְכֹחִים וְשֹׁמֵעַ אֵין לְךָ מֵאֵת הַמֶּלֶךְ׃
(ד) וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם מִי יְשִׂמֵנִי שֹׁפֵט בָּאָרֶץ וְעָלַי יָבוֹא כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ רִיב וּמִשְׁפָּט וְהִצְדַּקְתִּיו׃
(ה) וְהָיָה בִּקְרֶב אִישׁ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לוֹ וְשָׁלַח אֶת יָדוֹ וְהֶחֱזִיק לוֹ וְנָשַׁק לוֹ׃
(ו) וַיַּעַשׂ אַבְשָׁלוֹם כַּדָּבָר הַזֶּה לְכָל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָבֹאוּ לַמִּשְׁפָּט אֶל הַמֶּלֶךְ וַיְגַנֵּב אַבְשָׁלוֹם אֶת לֵב אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל׃ פ

(א) וַיְהִי מֵאַחֲרֵי כֵן וַיַּעַשׂ לוֹ אַבְשָׁלוֹם מֶרְכָּבָה וְסוּסִים וַחֲמִשִּׁים אִישׁ רָצִים לְפָנָיו׃

וַיְהִי מֵאַחֲרֵי כֵן

בפסוקים אלה[3] אין כל ספק שיש סמיכות זמנים[4] וקשר מהותי ועניני בין הפרשייה האחרונה בפרק יד ובין הפרשייה הראשונה בפרק טו.

עם החזרתו של אבשלום למעמד 'רואה פני המלך' - כמבואר לעיל: "וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל יוֹאָב הִנֵּה שָׁלַחְתִּי אֵלֶיךָ לֵאמֹר בֹּא הֵנָּה וְאֶשְׁלְחָה אֹתְךָ אֶל הַמֶּלֶךְ לֵאמֹר לָמָּה בָּאתִי מִגְּשׁוּר טוֹב לִי עֹד אֲנִי שָׁם **וְעַתָּה אֶרְאֶה פְּנֵי הַמֶּלֶךְ** וְאִם יֶשׁ בִּי עָוֹן וֶהֱמִתָנִי: וַיָּבֹא יוֹאָב אֶל הַמֶּלֶךְ וַיַּגֶּד לוֹ וַיִּקְרָא אֶל אַבְשָׁלוֹם וַיָּבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁתַּחוּ לוֹ עַל אַפָּיו אַרְצָה לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּשַּׁק הַמֶּלֶךְ לְאַבְשָׁלוֹם" (יד, לב-לג[5]) - החל אבשלום, שראה עצמו עתה כבכור הבכורות[6] ויורש העצר, לנהוג מנהגי מלכות.

וַיַּעַשׂ לוֹ אַבְשָׁלוֹם מֶרְכָּבָה וְסוּסִים וַחֲמִשִּׁים אִישׁ רָצִים לְפָנָיו

הרלב"ג הסביר: "הנה מפני שלא היה מדרך מלכי ישראל להרבות סוסים, כמו שהזהירה התורה (דברים יט, טז), הנה היה הענין הזה דבר גדול בחוק אבשלום, כי לא היה מלך". לדבריו, מנהגו של אבשלום היה יוצא דופן. קצת קשה על פירוש זה מכך שאבשלום לא הרבה סוס ורכב (בפסוק נזכרים מרכבה אחת וכמה סוסים). לכן נראה להסביר כי

במעשה זה אבשלום הכריז על עצמו, ללא רשות מדוד, כי הוא יורש העצר והוא זה שיהיה המלך הבא. כך מוכח גם מהתנהגותו הדומה של אדניה בן חגית, המתוארת בתחילת ספר מלכים א׳ (א, ה–ו), שם הכתוב גם משווה בין אבשלום, אחיו למחצה, ובינו, כשהוא מזכיר את שניהם יחד: ״וַאֲדֹנִיָּה בֶן חַגִּית מִתְנַשֵּׂא לֵאמֹר אֲנִי אֶמְלֹךְ וַיַּעַשׂ לוֹ רֶכֶב וּפָרָשִׁים[7] וַחֲמִשִּׁים אִישׁ רָצִים לְפָנָיו: וְלֹא עֲצָבוֹ אָבִיו מִיָּמָיו לֵאמֹר מַדּוּעַ כָּכָה עָשִׂיתָ וְגַם הוּא טוֹב תֹּאַר מְאֹד וְאֹתוֹ יָלְדָה (חגית) אַחֲרֵי (שמעכה ילדה את) אַבְשָׁלוֹם״.

וַחֲמִשִּׁים אִישׁ רָצִים לְפָנָיו

רש״י פירש את עניין הריצה: ״כולם נטולי טחול וחקוקי כפות רגלים״, ומקורו בסוגיה במסכת סנהדרין (כא ע״ב), שם אמר רב יהודה אמר רב: ״כולן נטולי טחול, וחקוקי כפות רגלים היו (נטולי טחול - על ידי סם, שהטחול מכבידו לאדם, וחקוקי כפות הרגלים - אין בשר בפרסותיהם ורצים על הקוצים ועל הברקנין ואינן ניזוקין - רש״י)״. הרד״ק (במלכים א׳, שם) הסביר מה הייתה המטרה של הליווי: ״שהיו הולכין לפניו בכלי זיין כמנהג המלכים שהולכים לפניהם״. דרכם של נסיכים לנוע בדרכים עם משמר כבוד ואבטחה, ובוודאי שמי שרצה להיראות כיורש העצר ״הידר״ מאוד בנושא זה.

(ב) וְהַשְׁכֵּים אַבְשָׁלוֹם וְעָמַד עַל יַד דֶּרֶךְ הַשָּׁעַר וַיְהִי כָּל הָאִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ רִיב לָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ לַמִּשְׁפָּט וַיִּקְרָא אַבְשָׁלוֹם אֵלָיו וַיֹּאמֶר אֵי מִזֶּה עִיר אַתָּה וַיֹּאמֶר מֵאַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל עַבְדֶּךָ:

וְהַשְׁכֵּים אַבְשָׁלוֹם

פירש רש״י (ובעקבותיו הרד״ק): ״בכל בֹּקר״. כלומר, אף על פי שדרכם של מלכים ובני מלכים לקום בג׳ שעות ולא להשכים (ברכות ג ע״ב), יש לומר שאהבת השלטון, תאוותו וחמדתו ״מקלקלת את השורה״ (בראשית רבה [וילנא] פרשת וירא פרשה נה, ח [כב, ג]), ולכן

אבשלום השכים בכל בוקר על אף שהיה בן מלך[8].

וְעָמַד עַל יַד דֶּרֶךְ הַשָּׁעַר

יונתן תירגם: ״וְקָאֵים עַל כֵּיבַשׁ אוֹרַח תַּרְעָא״, וברד״ק הסבירו: ״(על) מסילת הדרך (אל השער)״. הרלב״ג ביאר: ״רוצה לומר, שהוא עמד על מקום ששם יעברו העוברים לבֹא אל שער המלך״. אברבנאל הוסיף: ״רוצה לומר, שהוא על דרך בית המשפט שנקרא שער, כמו שאמר (דברים כב, טו) ׳אֶל זִקְנֵי הָעִיר הַשָּׁעָרָה׳״.

וַיְהִי כָּל הָאִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ רִיב לָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ לַמִּשְׁפָּט

חז״ל והראשונים לא הסבירו מדוע הגיעו האנשים הללו ״אֶל הַמֶּלֶךְ לַמִּשְׁפָּט״, ובאילו מקרים. אכן, ברור כי רוב האנשים שהיה להם ריב הגיעו אל בתי הדין בעירם, ורק מעטים הגיעו אל בית דינו של המלך[9].

וַיִּקְרָא אַבְשָׁלוֹם אֵלָיו וַיֹּאמֶר אֵי מִזֶּה עִיר אַתָּה

הסביר אברבנאל כי הייתה זו חנופה: ״להראות להם אהבה בדרשו מכל ענייניהם״. ניתן להבין שהכוונה של אבשלום הייתה לפתוח בשיחת רעים. אומנם, הדבר קצת קשה בכל מקרה, כי תשובתם של באי שער המלך לא הייתה ממין השאלה ובינם ובין אבשלום לא התפתח דו–שיח.

וַיֹּאמֶר מֵאַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל עַבְדֶּךָ

פירש רש״י: ״משבט פלוני״. גם על פירושו קשה, שהרי אין קשר בין השאלה והתשובה, כמבואר מיד בהמשך בקושיות האלשיך.

(ג) וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְשָׁלוֹם רְאֵה דְבָרֶךָ טוֹבִים וּנְכֹחִים וְשֹׁמֵעַ אֵין לְךָ מֵאֵת הַמֶּלֶךְ׃

חז"ל והראשונים על אתר לא נתנו פשר לדבריו הלא-הגיוניים, לכאורה, של אבשלום. נצטט את קושיותיו של האלשיך (דברים טז, יח ד"ה או יהיה כי בא ללמד) בנידון: "והנה ראוי לשים לב מה זו שאלה אי מזה עיר אתה מה איכפת ליה? וגם תשובת האיש יראה 'קרה כשלג' באומרו 'מֵאַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל עַבְדֶּךָ', כי לא היה מגלה עירו. ועוד שהיה משיב שלא כענין כי הוא שאל על העיר והוא השיב על השבט. ועוד אומרו רְאֵה דְבָרֶךָ טוֹבִים וּנְכֹחִים, כי הלא עד כה לא סיפר טענותיו שיאמר לו שדבריו טובים ונכוחים? ועוד אומרו 'מִי יְשָׂמֵנִי' כו' איך יתכן שכל הבא לפניו יצדיקהו? האם אפשר ל'זכות שטרא לבי תרי?'[10] הלא אם אחד יצדק שכנגדו יתחייב?"[11]. כתשובה לקושייה על אבשלום, איך הוא אמר לכל אחד ואחד מבאי שער המלך "רְאֵה דְבָרֶךָ טוֹבִים וּנְכֹחִים", על אף שלא שמע טענותיו כלל, תירץ אברבנאל: "הוא דרך עצה ולמוד, כאומר ראה והתקן דבריך באופן שיהיו טובים ונכוחים". כאמור, בהמשך דברינו נציע בענווה פירוש חדש.

וְשֹׁמֵעַ אֵין לְךָ מֵאֵת הַמֶּלֶךְ:

הסביר אברבנאל: "רוצה לומר אין כאן שופט שישמע טענותיך, וזה הוא לאשמת המלך כי עליו מוטל דבר המשפט (הוא זה שצריך למנות שופטים והוא איננו עושה זאת)". והדבר קשה, וכבר הקשה ה"חיי אדם" (בהקדמה לספרו): "והיותר תמוה שהרי הכתוב מעיד על דוד שעושה צדקה ומשפט (שמו"ב ח, טו), ואיך לא סקלוהו על אמרו 'וְשֹׁמֵעַ אֵין לְךָ מֵאֵת הַמֶּלֶךְ'?".

נחזק את דבריו, מדברי הירושלמי (ברכות פ"ב, ה"א) הבאים: "'והיה כי ימלאו ימיך'[12], א"ר שמואל בר נחמני: אמר הקדוש ברוך הוא לדוד: דוד ימים מלאים אני מונה לך, איני מונה לך ימים חסירים, כלום שלמה בנך בונה בית המקדש לא להקריב בו קרבנות? חביב עלי משפט וצדקה שאתה עושה יותר מן הקרבנות! ומה טעם? "עֲשֹׂה צְדָקָה וּמִשְׁפָּט נִבְחָר לַה' מִזָּבַח" (משלי כא, ג)". אם כך, כיצד הצליח אבשלום לשכנע את העם לתמוך בו, כשהוא, כביכול, מציע להם

תיקונים במערכת המשפט, והרי מערכת המשפט של דוד כבר הייתה מתוקנת ומלאת צדק[13]?

(ד) וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם מִי יְשִׂמֵנִי שֹׁפֵט בָּאָרֶץ וְעָלַי יָבוֹא כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ רִיב וּמִשְׁפָּט וְהִצְדַּקְתִּיו:

וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם מִי יְשִׂמֵנִי שֹׁפֵט בָּאָרֶץ

יונתן תירגם: "וַאֲמַר אַבְשָׁלוֹם מַן יְמַנַּנִי דַּיָּנָא בְּאַרְעָא". לדעתו, ה"שֹּׁפֵט" שנזכר בפסוק זה בא במשמעות של "דיין". וכן פירש אברבנאל, והוסיף כי אבשלום נקט בטקטיקה של הסתרת כוונותיו האמתיות. וזו לשונו: "ואין הכוונה שירצה למלוך, כי אם להיות שופט תחת אביו, ואמר שופט בארץ ולא מלך בארץ, להעלים כוונתו, וגם לפי ששמיעת דבר בעלי הריב והצדקתם כפי המשפט, יאות לשופט ולא למלך". ראייתו של אברבנאל צריכה עיון, שהרי "שֹׁפֵט" יכול להתפרש באותה מידה גם כ"שליט ומלך", כמו השופטים של ספר שופטים - שמצד אחד, אין ראיה מפשט הכתובים שמי מהם ישב על כס המשפט כדיין, ומצד שני, ברור שכולם עסקו בהנהגה ואחזו ברסן השלטון[14]. כאמור, נראה בפשטות שאבשלום היה חפץ מאוד במלכות ולא ניסה להסתיר זאת כלל. מה עוד שלכאורה הדבר מגיע לו מתוקף מעמדו הנוכחי כבכור הבכורות.

וְעָלַי יָבוֹא

פירש הרד"ק: "כמו 'ואלי'. ורבים 'על' במקום 'אל'".

וְעָלַי יָבוֹא כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ רִיב וּמִשְׁפָּט

אברבנאל לשיטתו ביאר: "שבהיותו שופט (יעשה זאת בדרך הגונה), שלא ישפוט על ידי אמצעי, כי אם בעצמו".

וְהִצְדַּקְתִּיו

תירגם יונתן (ובעקבותיו רש"י ורד"ק): "וַאֲדִינֵיה בְקִשׁוֹט", ותרגם ר"י קרא בחזרה, דבריו לעברית שכתב: "ואעשה לו משפט צדק"[15]. ושוב חוזרת ועולה קושיית האלשיך, והפעם על התרגום: איך יתכן שלשני בעלי הדין הבטיח אבשלום את אותה הבטחה? - לכן אברבנאל מנסה לתרץ: "יחקור וידרוש ויוציאהו לאור לאמתתו", ועדיין צריך עיון.

(ה) וְהָיָה בִּקְרָב אִישׁ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לוֹ וְשָׁלַח אֶת יָדוֹ וְהֶחֱזִיק לוֹ וְנָשַׁק לוֹ:
פירש ר"י קרא שזה היה חלק מן החנופה של אבשלום, שרצה להעביר מסר של 'איני גדול ממך' לכל האנשים שעימם בא במגע בשער המלך. אכן, קשה כיצד הדברים מסתדרים עם התנשאותו של אבשלום וענוותנותו של דוד.

(ו) וַיַּעַשׂ אַבְשָׁלוֹם כַּדָּבָר הַזֶּה לְכָל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָבֹאוּ לַמִּשְׁפָּט אֶל הַמֶּלֶךְ וַיְגַנֵּב אַבְשָׁלוֹם אֶת לֵב אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל: פ

וַיְגַנֵּב אַבְשָׁלוֹם אֶת לֵב אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל

פירש הרלב"ג: "רוצה לומר: באלו הכזבים. כאלו גנב לִבם מאת המלך דוד ולקחו לו, כי בזה משך לב העם אליו". הדברים קשים, שהרי אי אפשר לשקר לכולם כל הזמן. נצטט בהקשר זה את לשון אברבנאל: "איך הסכימו ישראל וכל העם עם אבשלום בדבר הרע הזה? ואיך מרד כל ישראל במלך דוד? ואיך בקשו להרגו ולהמיתו על לא חמס בכפיו בהיותו משיח אלקי יעקב ואשר הושיעם מידי פלשתים פעמים רבות? ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם[16] שהחזיקו עם אבשלום בקשר המגונה הזה?". נוסיף עליו ונשאל: דוד המלך העלה את ישראל מבירא עמיקתא לאיגרא רמא, מכל הבחינות - הן מבחינה לאומית, ביטחונית, מדינית, כלכלית וחברתית, הן מבחינות של חיי הפרט - ולמה אפוא היה כדאי להם לסכן את כל ההישגים הללו ולהחליף את דוד ברוצח אחיו? להחליף בעל ניסיון רב באיש

צעיר שעדיין לא הוכיח עצמו בשום תחום?

כמו שהבטחנו לעיל, נציע את דברינו לאחר שנביא את פירושי הראשונים על הפסוקים הבאים, המתארים את פרוץ המרד.

הכרזת המרד

(ז) וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל הַמֶּלֶךְ אֵלְכָה נָּא וַאֲשַׁלֵּם אֶת נִדְרִי אֲשֶׁר נָדַרְתִּי לַה׳ בְּחֶבְרוֹן:
(ח) כִּי נֵדֶר נָדַר עַבְדְּךָ בְּשִׁבְתִּי בִגְשׁוּר בַּאֲרָם לֵאמֹר אִם יָשׁוֹב[17] יְשִׁיבֵנִי ה׳ יְרוּשָׁלַם וְעָבַדְתִּי אֶת ה׳:
(ט) וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לֵךְ בְּשָׁלוֹם וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ חֶבְרוֹנָה: פ
(י) וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם מְרַגְּלִים בְּכָל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת קוֹל הַשֹּׁפָר וַאֲמַרְתֶּם מָלַךְ אַבְשָׁלוֹם בְּחֶבְרוֹן:
(יא) וְאֶת אַבְשָׁלוֹם הָלְכוּ מָאתַיִם אִישׁ מִירוּשָׁלַם קְרֻאִים וְהֹלְכִים לְתֻמָּם וְלֹא יָדְעוּ כָּל דָּבָר:
(יב) וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם אֶת אֲחִיתֹפֶל הַגִּילֹנִי יוֹעֵץ דָּוִד מֵעִירוֹ מִגִּלֹה בְּזָבְחוֹ אֶת הַזְּבָחִים וַיְהִי הַקֶּשֶׁר אַמִּץ וְהָעָם הוֹלֵךְ וָרַב אֶת אַבְשָׁלוֹם:

(ז) וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל הַמֶּלֶךְ אֵלְכָה נָּא וַאֲשַׁלֵּם אֶת נִדְרִי אֲשֶׁר נָדַרְתִּי לַה׳ בְּחֶבְרוֹן:

וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים שָׁנָה

בעקבות דברי הסוגיה במסכת נזיר (ה ע״א): ״הני ארבעים שנה מאי עבידתייהו? ר׳ נהוראי אומר משום רבי יהושע: לקץ מ׳ שנה ששאלו להן מלך״, פירש רש״י (ובעקבותיו ר״י קרא): ״׳מִקֵּץ אַרְבָּעִים שָׁנָה׳ - ששאלו ישראל מלך לשמואל, נתגלגל מרד והשפלה במלכות״. והרחיב הרד״ק (בעקבות סדר עולם רבה פרק יד, והסוגיה במסכת תמורה[18] יד ע״ב–טו ע״א): ״ואמרו אותה שנה ששאלו להם מלך, עשירית שלשמואל היתה, ומלך שמואל עם שאול שנה אחת, ושתים

שמלך שאול בעצמו הרי שלש. ושלושים ושבע שלדוד הרי ארבעים. כי בשנת שלשים ושבע שלדוד מרד אבשלום. ואמר זמן זה במרד אבשלום, כי לקץ ארבעים שנה ששאלו להם ישראל מלך, יצא מרד במלכותם ונהרגו מישראל רבים". לדעתם, מאז שעם ישראל ביקש משמואל להמליך עליהם מלך (שמו"א ח, ה) ועד שפרץ המרד, עברו ארבעים שנה.

הרלב"ג הציע כמה השערות ביחס למספר שנים זה: א. "יתכן שאלו אַרְבָּעִים שָׁנָה התחילו מעת צמיחת המלכות בישראל, רוצה לומר: מעת המשח שאול" ב. "או התחילו מעת שלמות אַרְבָּעִים שָׁנָה מעת דוד" ג. "ואולי הוגד על דרך נבואה שאַרְבָּעִים שָׁנָה יעמוד מלכות דוד, ולזה חשב אבשלום שאז יהיה העת שתסור המלוכה מדוד, ודמה מפני זה שכבר תשלם מחשבתו בהריגת אביו לסבב שתהיה הממלכה לו". אברבנאל התקיף בחריפות את ההשערה הראשונה (ולא קיבל גם את ההשערה השנייה); לדעתו, עברו כבר למעלה מחמישים שנה מאז שביקשו מלך. לכן הוא צידד בהשערה השלישית: "אבל האַרְבָּעִים שָׁנָה האלה הם למלכות דוד שהיו בקירוב מארבעים שנה שנמלך והוא היה בן שלשים שנה במלכו, הרי לך שהיה אז קרוב לשבעים שנה והיה זקן וחלש מאד. גם הארבעים שנה אמר על שנות אבשלום שנולד בחברון בתחלת מלכות אביו והיה אם כן אז קרוב לארבעים שנה, והם השנים הראויים להבין אמרי בינה, לצאת ולבוא במלחמה. ולפי שלא היו ארבעים שנה בדיוק אמר 'וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים שָׁנָה', ר"ל בעשר הרביעי". בהשערה זו צידד גם הר"י מטראני, שכתב שמדובר בשנת הארבעים למלכות דוד: "שבסוף ימיו היה המעשה הזה". אכן, לעניות דעתנו גם ההצעה השלישית של הרלב"ג קשה, שהרי אין לה מקור, לא בכתוב ולא בדברי חז"ל; אין גם בסיס הגיוני להיגד נבואי שכזה.

לכל השיטות הללו, מרד אבשלום ומרד שבע בן בכרי (המתוארים בפרקים טו–כ בספר שמואל ב'), המאבק עם אדניה בן חגית ותומכיו, והמלכת שלמה הראשונה (המתוארים בפרק א של ספר מלכים א' ובפרק ב, פסוקים א–י), וכן הכנסים ההמוניים שבהם הומלך שלמה

שוב ושוב (המתוארים בדברי הימים א׳, פרקים כח–כט), אירעו כולם בתוך פחות משלוש שנים, וזה קשה. מה עוד שכבר הערנו לעיל כי קשה מאוד לקבל כפשט, כי כל מלכותו של שאול נכללת בתקופה של שנתיים עד שלוש שנים ולא יותר[19].

אחרי בקשת המחילה, נציע כי האזכור של ארבעים השנים משמעותו כי הסתיימה תקופה, שהרי במקומות רבים מאוד בתנ״ך ״ארבעים שנה״ מסמל תקופה. כך, למשל, ״וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אָכְלוּ אֶת הַמָּן אַרְבָּעִים שָׁנָה עַד בֹּאָם אֶל אֶרֶץ נוֹשָׁבֶת״ (שמות טז, לה), כך ״וַתִּשְׁקֹט הָאָרֶץ אַרְבָּעִים שָׁנָה״ (שופטים ג, יא; ה, לא; ח, כח; יג, א; שמו״א ד, יח; מל״א יא, מב), וכך גם ״אַרְבָּעִים שָׁנָה אָקוּט בְּדוֹר״ (תהילים צה, י). המסר הוא שמרד אבשלום היה עלול להיות סימן רוחני מובהק לסיום תקופת המלוכה בישראל וכישלונה (החשש הכללי מן המלוכה בישראל בא לידי ביטוי בנבואה המופיעה בפרק ח של ספר שמואל א׳). רק חזרתו בתשובה של דוד, והתנהגותו הנעלה בזמן המרד, אִפשרו את המשך השושלת של בית דוד ומלכות ישראל.

נוסף עוד, במאמר מוסגר, כי ההיסטוריה של עם ישראל בנויה מתקופות של ארבעים שנה כפול שתיים עשרה, כלומר ממחזורים של כארבע מאות ושמונים שנה[20].

נציע הסבר הוסף, ייתכן שהכוונה היא שעברו ארבעים שנה מאז שדוד ״היה מתנבא ואומר עתיד אני להחריב את מקומות פלשתים ולהרוג מהן אדם גדול ושמו גלית ועתיד אני לבנות בית המקדש״ (מדרש תנאים לדברים א, יז)[21]. להכרזה על בניין בית המקדש הייתה משמעות עצומה בנושא שעמד על הפרק, בעניין מרד אבשלום, כפי מה שנסביר לקמן.

וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל הַמֶּלֶךְ אֵלְכָה נָּא וַאֲשַׁלֵּם אֶת נִדְרִי אֲשֶׁר נָדַרְתִּי לַה׳ בְּחֶבְרוֹן[22]:

רש״י פירש: ״אֵלְכָה נָּא׳ - בְּחֶבְרוֹן, ׳וַאֲשַׁלֵּם אֶת נִדְרִי׳ - אמרו רבותינו (סוטה לד ע״ב): להביא כבשים מחברון, כי שם היו כבשים

שמנים". לדבריו, ההקרבה הייתה אמורה להיות באזור ירושלים, וכנראה בגבעון, שם עמד המשכן. לעומתו, הרד"ק הסביר: "וַאֲשַׁלֵּם אֶת נְדָרַי - אמר שיקריב קרבן נדרו בְּחֶבְרוֹן, אֲשֶׁר נדר בגשור. כי שעת היתר הבמות היה, והיה אדם מקריב בכל מקום שירצה אף על פי שאהל מועד היה בגבעון". הרד"ק לא קיבל את פרוש רש"י בשם רבותינו, בגלל פשט הכתוב, שהרי כתוב "בחברון", ולדבריהם "מחברון" מבעי ליה.

מדוע אבשלום ביקש להקריב דווקא בחברון? מה ההיגיון בכך? הציע הרד"ק (בעקבות ר"י קרא): "ומן הנראה, מה שהלך לחברון להקריב, לפי שהיה דעתו למרוד ולמלוך, בחר המקום שהוקם בו אביו למלוך". הסבר זה קשה, שהרי כוונתו הייתה למרוד באביו ולמה אפוא שינסה להידמות אליו? וצריך לומר שמצד אחד, אבשלום רצה למרוד באביו, ומצד שני, רצה גם לשמור בידיו את היתרון של היותו בן המלך, ולכן בחר להקריב דווקא בחברון, המקום שבו אביו החל למלוך. הרלב"ג הוסיף נקודה נוספת על דברי הרד"ק בהסבר היתרון שבהקרבה בחברון. וזו לשונו: "...מפני שראה אבשלום ששם צמחה המלוכה לדוד והצליח בה, חשב שיהיה המקום גורם ולזה בחר ללכת לחברון". והדברים קשים: אם דוד הצליח במלכותו שהתחילה בחברון, כיצד חשב אבשלום שיצליח לשכנע את העם למרוד בדוד? - שאלה זו היא שאלה כללית על מרד אבשלום, שדבריו של הרלב"ג מחזקים אותה.

לעיל ח"א, בביאור פרק ב, תחת הכותרת "תביעת המלכות של כלב בן יפונה וצאצאיו", הסברנו שבחברון התגוררו צאצאי כלב שראו את עצמם כמשפחה המלכותית, לכל הפחות של שבט יהודה, ומתוך כך התנגדו למלכות דוד. יתכן שאבשלום, על אף שהיה בנו של דוד, יצר עמם קשר תוך ניצול העיקרון: "אויב אויבי הוא ידידי".

לעיל בביאור פרק יג, פסוק א[23], הבאנו שלאבשלום היה קשר מיוחד לחברון, מכיוון שבחברון נפתחה שגרירות של ממלכת גשור הארמית, כאשר דוד נשא את מעכה, אֵם אבשלום, כשמלך שם[24]. יתכן שחלק מסויים מהאנשים שהיו קשורים לכך נשארו לגור בחברון גם

אחרי שדוד עבר לירושלים.

בין לשיטת רש״י בעקבות חז״ל, שרק הכבשים הובאו מחברון, ובין לשיטת הראשונים, החולקת ומפרשת כי ההקרבה עצמה הייתה בחברון, קשה: מדוע היה צריך אבשלום לקבל רשות מיוחדת מדוד ומה הצורך להדגיש את המובא בפסוק הבא, שהנדר נידר בגשור?

(ח) כִּי נֵדֶר נָדַר עַבְדְּךָ בְּשִׁבְתִּי בְגִשּׁוּר בַּאֲרָם לֵאמֹר אִם יָשׁוֹב יְשִׁיבֵנִי ה׳ יְרוּשָׁלַ͏ִם וְעָבַדְתִּי אֶת ה׳:

וְעָבַדְתִּי אֶת ה׳

פירש רלב״ג: ״רוצה לומר: לזבוח לו זבחים״.

(ט) וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לֵךְ בְּשָׁלוֹם וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ חֶבְרוֹנָה:

לֵךְ בְּשָׁלוֹם

אברבנאל הסביר שדוד הזהירו שלא יחזור על התנהגותו בעבר, אז ביקש ללכת לגוז את צאנו ולבסוף רצח את אמנון אחיו למחצה. חז״ל (ברכות סד ע״א) למדו מכאן שהנפרד מחברו יברכו ב״לֵךְ בְּשָׁלוֹם״ כמו שבירך יתרו את משה חתנו (שמות ד, יח), ולא ב״לֵךְ בְּשָׁלוֹם״[25] כמו שדוד ברך את אבשלום.

(י) וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם מְרַגְּלִים בְּכָל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת קוֹל הַשֹּׁפָר וַאֲמַרְתֶּם מָלַךְ אַבְשָׁלוֹם בְּחֶבְרוֹן:

הראשונים לא ביארו פסוק זה. צריך עיון מה התרחש בחברון, שסימל את תחילת המרד, והאם נערך שם טקס משיחה או המלכה? נשתדל לענות על כך בהמשך[26].

(יא) וְאֶת אַבְשָׁלוֹם הָלְכוּ מָאתַיִם אִישׁ מִירוּשָׁלַ͏ִם קְרֻאִים וְהֹלְכִים לְתֻמָּם וְלֹא יָדְעוּ כָּל דָּבָר:

קְרֵאִים וְהוֹלְכִים לְתֻמָּם

הרד"ק, לשיטתו, פירש: "קראם שילכו עמו לחברון שילך שם להקריב קרבן, והם לא ידעו דבר המרד שהיה בלִבו". גם רש"י וגם הרד"ק הפנו אותנו לסוגיה בירושלמי (סוטה פ"א, ה"ח), שם נאמר: "אמר ליה: ומה את בעי כדון? (שאל דוד את אבשלום: מה הנך מבקש עכשיו?). אמר ליה: כתוב חד פיתק דתרין גוברין דנסבינון עימי (כתוב לי בבקשה פתק שאתה מבקש משני אנשים ללוות אותי). אמר ליה: אמור לי למאן דאת בעי ואנא כתוב (ענה לו דוד: אמור לי את מי אתה רוצה להזמין ואכתוב לך). אמר ליה: כתוב לה סתם ואנא למאן דבעי אנא נסב (ביקש אבשלום מדוד שיכתוב לו בקשה בלי להזכיר שמות מסוימים והוא יחליט בהמשך את מי להזמין). כתב ליה סתם (דוד הסכים וכתב מבלי לפרט שמות). אזל וצמת ליה תרין תרין גוברין עד דצמת ליה מאתן גוברין (הלך אבשלום והשתמש בהזמנה הפתוחה כדי להזמין זוגות זוגות של אנשים עד שהזמין מאתיים אנשים תלמידי חכמים חשובים, כמבואר מיד לקמן). הדא הוא דכתיב (כמו שכתוב): 'וְאֶת אַבְשָׁלוֹם הָלְכוּ מָאתַיִם אִישׁ מִירוּשָׁלַם קְרֵאִים וְהוֹלְכִים לְתֻמָּם וְלֹא יָדְעוּ כָּל דָּבָר' מאבשלום, ולא ידעו כל דבר מעצת אחיתופל[27]. רבי הונא בשם רבי אחא: וכולהו ראשי סנהדריות היו (כלומר, אבשלום ניצל את מכתבו של דוד כדי להביא לכך שמשלחת מכובדת מאוד תלווה אותו לחברון)".

חז"ל והראשונים לא הסבירו כיצד אבשלום השתמש בפועל בנוכחותם של ראשי סנהדריות לתמיכה במרד. וקשה, שכן ברגע שאנשי אבשלום היו ממליכים אותו, הם היו מכריזים שאין הם מסכימים לכך או לפחות לא תומכים באבשלום.

(יב) וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם אֶת אֲחִיתֹפֶל הַגִּילֹנִי יוֹעֵץ דָּוִד מֵעִירוֹ מִגִּלֹה בְּזָבְחוֹ אֶת הַזְּבָחִים וַיְהִי הַקֶּשֶׁר אַמִּץ וְהָעָם הוֹלֵךְ וָרָב אֶת אַבְשָׁלוֹם:

וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם אֶת אֲחִיתֹפֶל הַגִּילֹנִי

פירש רד״ק שלמרות שכתוב אֶת הכוונה היא: ״כמו ׳אל אחיתופל׳, וכן ׳וְאֶת בֵּית יי׳ אֲנִי הֹלֵךְ׳ (שופטים יט, יח) כמו ׳ואל בית יי׳״. כפירוש שני הוא מציע להשאיר את ה״אֶת״ במשמעותו הרגילה: ״או פירושו ׳וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם׳ ויקח ׳אֶת אֲחִיתֹפֶל הַגִּילֹנִי מֵעִירוֹ מִגְּלֹה׳ ויבא אליו וקשר עמו״.

וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם אֶת אֲחִיתֹפֶל הַגִּילֹנִי יוֹעֵץ דָּוִד מֵעִירוֹ מִגְּלֹה

פירש רד״ק את הסיפא של החצי הראשון של הפסוק: ״בחברון שלח לאחיתופל שיצא מֵעִירוֹ מִגְּלֹה״. הוסיף הרלב״ג: ״יתכן ששלחו אל חברון מִגְּלֹה, לא מירושלם, ליראתו שמא לא יתרצה אחיתופל להיות כנגד דוד. ואם היה אומר לו זה בירושלים, אולי היה אחיתופל מגיד זה לדוד כי הוא יועץ דוד״.

בהמשך דברינו נמשיך ונטען כי הדגש בפסוק זה הוא על כך שאחיתופל היה בעברו יועץ דוד, ואילו עתה הוא שותף מרכזי במרד ואולי אף למעלה מזה.

בְּזָבְחוֹ אֶת הַזְּבָחִים

לא ברור מה הקשר בין המרד ובין הזבחים שכך כך מודגשים בפסוק המלמד על הכרזת המרד לקמן נסביר את חשיבותו של פרט זה.

וַיְהִי הַקֶּשֶׁר אַמִּץ וְהָעָם הוֹלֵךְ וָרָב אֶת אַבְשָׁלוֹם

חז״ל והראשונים בעקבותיהם לא הסבירו איך הצליח המרד כל כך, שהרי לא יתכן שדברי אבשלום ומעשי החנופה שלו כלפי האנשים שבאו לבית הדין של המלך, הם שסחפו עם רב לתמוך באבשלום ולסכן את כל ההישגים שהושגו בתקופת מלכות דוד, כפי שהוקשה לעיל.

הצעה חדשה לביאור הרקע למרד אבשלום

תשובה גם לשאלות מדוע בחר אבשלום בחברון ומדוע נזקק לרשות מיוחדת כדי ללכת לשם

הקדמה

ברגע שדוד הכריז שבכוונתו לבנות את בית המקדש, כמתואר לעיל בפרק ז וכפי שמתואר באריכות בפרקים יז, כא–כו, כח ו–כט בספר דברי הימים א׳ (שם מסופר על כל ההכנות המעשיות לבניין הבית), הוא גם הכריז כי תקופת היתר הבמות, שהחלה עם חורבן שילה, עומדת להסתיים.

כך מתואר התהליך במשניות זבחים (יד, ד–ח):

> עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות... משהוקם המשכן נאסרו הבמות... באו לגלגל והותרו הבמות... באו לשילה נאסרו הבמות... באו לנוב ולגבעון (משחרבה שילה) הותרו הבמות... באו לירושלים נאסרו הבמות, ולא היה להם עוד היתר...

הלשון שבה נקטה המשנה[28], ״באו לירושלים נאסרו הבמות״, ולא ׳משנבנה המקדש נאסרו הבמות׳, יתכן שרומזת לכך שדוד הכריז על איסור[29] ההקרבה בבמות, עוד קודם לבניין המקדש, וכחלק מההכרזה על ירושלים כמרכז הרוחני ומקום המקדש לדורות. אומנם, מבחינה הלכתית, האיסור נכנס לתוקף רק עם בניין המקדש, כמו שמפורש ברמב״ם הלכות בית הבחירה א, ג: ״כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית ליי׳ ולהקריב בהן קרבן, ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה, שבה נאמר: ׳וַיֹּאמֶר דָּוִיד זֶה הוּא בֵּית יי׳ הָאֱלֹהִים וְזֶה מִזְבֵּחַ לְעֹלָה לְיִשְׂרָאֵל׳ (דהי״א כב, א), ואומר: ׳זֹאת מְנוּחָתִי עֲדֵי עַד׳ (תהילים קלב, יד)״. כנראה שדוד רצה להכין את הציבור למהפך הרוחני, ולהכינו

לשינוי ההלכתי הגדול שיתרחש עם בנין המקדש, בית עולמים בירושלים. ולשם כך עשה זאת בשלבים. כך אולי חשב שיהיה קל יותר לציבור לקבל את הדברים ותהיה פחות התנגדות לשינוי במציאות ההתנגדות לא פחתה והתוצאות היו קשות. נשתדל להוכיח טענה והצעה זו לאורך ביאור פרקים טו-כ. למעשה עבודת הבמות נמשכה עוד כארבע מאות שנים, עד שיאשיהו[30] המלך הפסיקה, ביד חזקה ובזרוע נטויה.

נקדים הקדמה נוספת כאמור הבמה הגדולה, ששימשה כמרכז רוחני להקרבת קרבנות ציבור, הייתה בזמן זה בגבעון ומבחינה הלכתית הוגדרה כבמה גדולה[31]. שם המשיכו להקריב תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם, עד לבניין המקדש (ואולי גם אחר כך, כמו שיבואר מיד). גם אחרי הכרזתו של דוד על בנין המקדש, הפעילות שם לא נפגעה וכאמור לא פסקה. בנוסף לכך היו גם במות ציבוריות בכל עיר וכפר, שם התאסף הציבור בימי חג ומועד לחגוג יחד בהקרבת קרבנות. מזבחות - במות אלה עמדו במקומות מרכזיים וציבוריים כגון בשער העיר. דוגמא למזבח כזה נזכרת בכתוב הבא: "וַיָּבֵא אֶת כָּל הַכֹּהֲנִים מֵעָרֵי יְהוּדָה וַיְטַמֵּא אֶת הַבָּמוֹת אֲשֶׁר קִטְּרוּ שָׁמָּה הַכֹּהֲנִים מִגֶּבַע עַד בְּאֵר שָׁבַע וְנָתַץ אֶת בָּמוֹת הַשְּׁעָרִים אֲשֶׁר פֶּתַח שַׁעַר יְהוֹשֻׁעַ שַׂר הָעִיר אֲשֶׁר עַל שְׂמֹאול אִישׁ בְּשַׁעַר הָעִיר" (מלכים ב' כג, ח, עיינו גם ברד"ק ובמלבי"ם שם).

בנוסף לבמות הציבוריות היו גם במות פרטיות בתוך מתחמי המגורים של כל משפחה. במות מסוג זה נזכרות בתוספתא: "במתו שבראש גגו אין יחיד מקריב עליה אלא עולה ושלמים בלבד" (זבחים (צוקרמאנדל) פרק יג הלכה טו).

הגיוני כי הבמות הציבוריות נהנו מתקציבי אחזקה ופיתוח מהקופה הציבורית, שהייתה בשליטת המלך. לכן, הצעתנו היא שדוד הפעיל את האיסור קודם זמנו, כרמוז בלשון המשנה והגמרא, רק על במות השערים הציבוריות, שכאמור היו בשליטת המלך. לעיל בביאור הביטוי "וּבְנֵי דָוִד כֹּהֲנִים הָיוּ" המופיע בממשלת דוד השניה (ח, יח), הצענו כי בני דוד הבכורים לאמותיהן שימשו כאחראים על

העבודה בבמות אלה, עד להכרזה זו.

מניעת ההקרבה בבמות הציבוריות, קודם לבנין המקדש, פגיעתה קשה ומשמעותה מאוד חמורה, שהרי היא הקשתה מאד על הקרבת קרבנות שהיוותה מרכיב מרכזי בעבודת ה'. נציע עתה כי גם אם דוד לא אסר לגמרי את ההקרבה בבמות הציבוריות, ברגע שהכריז על כוונתו לבנות את בית המקדש, הוא הפסיק את המימון המלכותי לבמות הציבור שהיו בכל עיר ועיר. מסתבר שגם אסר על בניו הבכורים להמשיך ולהקריב שם ולנהל את המרכזים הרוחניים הללו. נוכיח זאת מן הכתובים בהמשך. בבמות הפרטיות לא רצה דוד להפסיק את העבודה, שהרי מבחינה הלכתית עדיין לא הסתיים זמן היתר הבמות[32] וגם מבחינה טכנית היה קשה מאוד לאכוף החלטה זו.

הכרזה זו עוררה התמרמרות מרובה בקרב העם, וכנראה שגם בזמן שמשכן שילה עמד על תילו המשיך העם להקריב בבמות. נוכל ללמוד שכך היה מקל וחומר, שהרי גם לאחר שנבנה המקדש ונאסרו הבמות עולמית, העם לא ויתר על ההקרבה בבמות. למעשה, גם המלכים הצדיקים ביהודה לא נלחמו בתופעה זו והמשיכו בעצמם להקריב בבמות. אפילו שלמה בונה המקדש המשיך כנראה להקריב בבמות[33], כמבואר בכתוב:

> רַק הָעָם מְזַבְּחִים בַּבָּמוֹת כִּי לֹא נִבְנָה בַיִת לְשֵׁם ה' עַד הַיָּמִים הָהֵם: פ וַיֶּאֱהַב שְׁלֹמֹה אֶת ה' לָלֶכֶת בְּחֻקּוֹת דָּוִד אָבִיו רַק בַּבָּמוֹת הוּא מְזַבֵּחַ וּמַקְטִיר (גם אחרי שנבנה הבית וכנגד דרכו של אביו דוד) (מל"א ג, ב-ג).

כך ביאר גם רבנו מאיר שמחה הכֹהן ב"משך חכמה" (דברים יב, יג-יד): "וַיֶּאֱהַב שְׁלֹמֹה [אֶת ה'] לָלֶכֶת בְּחֻקּוֹת דָּוִד אָבִיו, רַק בַּבָּמוֹת הוּא מְזַבֵּחַ וּמַקְטִיר' - שלא שמר כפי מה שצוה דוד אביו שלא יקטירו ויקריבו בבמות"[34].

ההכרזה: "רַק הַבָּמוֹת לֹא סָרוּ עוֹד הָעָם מְזַבְּחִים וּמְקַטְּרִים בַּבָּמוֹת" (מל"ב יב, ד) חוזרת[35] על עצמה לאורך כל ימי הבית הראשון. יוצאי הדופן היו כאמור חזקיהו, שניסה להילחם בבמות[36] ולא הצליח, ויאשיהו, שבמאמצים כבירים ותוך שימוש בכוח רב, הצליח למגר

את התופעה[37].

הדבקות של העם בהקרבה בבמות נעוצה עמוק ברצון לחוש קרבה לבורא המשגיח בכל רגע, בבחינת: "וַאֲנִי קִרְבַת אֱלֹהִים לִי טוֹב" (תהילים עג, כח, זו גם אחת המשמעויות העיקריות של המילה קורבן). הרלב"ג (מל"א ג, ב) הוסיף בהסבר המעלה שהייתה בהקרבה בבמות: "להגיע אליו הנבואה כי יש בהעלאת העולות רושם בהגעת הנבואה". הנצי"ב בהקדמתו לשיר השירים, "רינה של תורה", הסביר: "...ועל זה התכלית אמר שלמה המלך שיר השירים לעורר אהבת ה' בלב ישראל. ומשום הכי אמרו חז"ל (ברכות נז ע"ב): הרואה שיר השירים בחלום יצפה לחסידות, ופירש"י שהוא בקשת אהבת ה', הכוונה שיהיו ישראל אוהבים את ה' ...וביותר התעורר שלמה לזה בשעה שבנה את בית המקדש ונאספו הבמות שהיו רגילים חסידי הדור להקריב ולהשיג על ידי זה אהבת ה', ועתה נשבת זאת הסיבה לעורר זה **התענוג העז כמות**, וכמו שבמדבר נתעוררו חמִשים ומאתים איש גדולי ישראל אשר תשוקה זו היה בוער בקרבם לעשות מחלוקת ולהביא עצמם לידי סכנה, כמו שבארנו ריש פרשת קרח. וזה היה הסיבה אשר אפילו בימי יהושפט ואסא המלכים החסידים, לא עצרו כח למנוע מלזבוח ולהקטיר בבמות...".

לכן מובן מדוע הציבור, שכל כך התענג והתעלה מבחינה רוחנית בעקבות הקרבת הקורבנות, היה מוכן לסכן כל כך הרבה כדי להבטיח את המשך ההקרבה בכל מקום. רגשות דתיים היו מאז ומעולם בסיס להקרבה וויתור עד כדי מסירות נפש.

כאמור, הבמות היו מפוזרות בכל רחבי הארץ. במות משפחתיות היו סמוכות למגורים המשפחתיים, ובמות ציבוריות היו, כנראה, במקומות מרכזיים בכל עיר, לשירות ההמון שהתאסף סביבם בימי חג ומועד. הבמות היו מרכז החיים הרוחניים והחברתיים של היחיד ושל הקהילה, וההתעלות הרוחנית נסובה סביב הקרבת הקורבנות. רבים לא הסכימו לוותר עליהן, בוודאי לא "גבאי הבמות", שעסקו בצרכי ציבור ועיסוק זה מילא את עולמם הרוחני.

למרות כל זה, התורה ציוותה, שברגע שיתברר מהו המקום אשר

בחר ה' ויבנה בית עולמים, תיאסר ההקרבה בשאר המקומות, וזו לשון הכתוב (דברים יב, ה-יא):

כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָּׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם:...לֹא תַעֲשׂוּן כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עֹשִׂים פֹּה הַיּוֹם אִישׁ כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו: כִּי לֹא בָאתֶם עַד עָתָּה אֶל הַמְּנוּחָה וְאֶל הַנַּחֲלָה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: וַעֲבַרְתֶּם אֶת הַיַּרְדֵּן וישַׁבְתֶּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵיכֶם מַנְחִיל אֶתְכֶם וְהֵנִיחַ לָכֶם מִכָּל אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וישַׁבְתֶּם בֶּטַח: וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם שָּׁמָּה תָּבִיאוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם עוֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וּתְרֻמַת יֶדְכֶם וְכֹל מִבְחַר נִדְרֵיכֶם אֲשֶׁר תִּדְּרוּ לַה'.

יתכן שגם בין החכמים היו דעות שונות שהֵד להן אפשר למצוא במחלוקת התנאים הבאה:

ת"ר: "כִּי לֹא בָאתֶם עַד עָתָּה אֶל הַמְּנוּחָה וְאֶל הַנַּחֲלָה" (דברים יב, ט), "מְנוּחָה" - זו שילה, "נַחֲלָה" - זו ירושלים... דברי רבי יהודה; ר"ש אומר: "מְנוּחָה" - זו ירושלים, "נַחֲלָה" - זו שילה... תנא דבי רבי ישמעאל: זו וזו שילה, רבי שמעון בן יוחי אומר: זו וזו ירושלים (זבחים קיט ע"א)[38].

לפי דרשתו של תנא דבי רבי ישמעאל, לכאורה, אין מקור לאיסור הבמות עולמית אחרי בניין בית המקדש בירושלים, כמו אחרי שילה. גם לפי דרשת ר"ש ניתן לומר שכשם שהבמות הותרו אחרי חורבן שילה, כך הן הותרו אחרי חורבן ירושלים, ואכמ"ל.

מכל מקום, הלכה למעשה פסק הרמב"ם (בית הבחירה א, ג):

כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית ליי' ולהקריב בהן קרבן, ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה שבה נאמר: "וַיֹּאמֶר דָּוִיד זֶה הוּא בֵּית יי' הָאֱלֹהִים וְזֶה מִזְבֵּחַ לְעֹלָה לְיִשְׂרָאֵל" (דהי"א כב, א)[39] ואומר: "זֹאת מְנוּחָתִי עֲדֵי עַד" (תהילים קלב, יד).

לכן כאמור, מאוד מסתבר שדוד נקט בדרך חכמה והכין את הציבור בשלבים למהפך הגדול. בשלב ראשון הוא לא הכריז על איסור הבמות, אלא רק הודיע על הפסקת המימון הציבורי לבמות הציבוריות ועל הפסקת מתן החסות של המשפחה המלכותית[40] לפעילות שם. רק לאחר בניין הבית, שלמה יאסור (כך קיווה דוד) את העבודה בבמות באופן מוחלט וסופי[41].

אף על פי כן, ההתנגדות העממית לפעולותיו של דוד הייתה חזקה מאוד. משל למה הדבר דומה? לכך שהשלטון בימינו היה מודיע כי בקרוב כל בתי הכנסת יסגרו, והתפילה תותר אך ורק בירושלים, וגם שם, רק בכותל המערבי או בהר הבית. רבני בתי הכנסת, הגבאים, הממסד הדתי כולו, וגם ציבור המתפללים, לא היו מוכנים לוותר על מקדשי המעט ששוכנים בסמוך למקום מגוריהם ואשר ממלאים אותם רגשי קודש בכל פעולותיהם, לאורך היום, במעגל השנה ובאירועי הודיה משפחתיים וקרבנות תודה. לכן, ההתמרמרות על ביטול הבמות בעתיד הייתה רבה, ולשם הסרת מה שנתפס לשיטתם כאיום על חייהם הרוחניים, היו מוכנים בני הדור ההוא להקריב הרבה (תרתי משמע). התמרמרות זו הצטרפה לכעס ולביקורת שפשתה בציבור בעקבות המאורעות שאירעו בעניין בת שבע, אוריה, אונס תמר ורצח אמנון ואי-תגובת דוד.

מי שזיהה את הפוטנציאל למרד בנסיבות אלה, היה האיש שלא היו לו כל מעצורים בדרכו אל כס המלכות: אבשלום בן מעכה (לצידו פעל, כאמור לעיל, וכמו שיוסבר לקמן, אחיתופל, מסיבותיו הוא).

עתה נעבור לפרש את פסוקי הפרק על בסיס הבנה זו, בדרך שתשתדל לענות על כל התמיהות שהעלינו לעיל.

(א) וַיְהִי מֵאַחֲרֵי כֵן וַיַּעַשׂ לוֹ אַבְשָׁלוֹם מֶרְכָּבָה וְסוּסִים וַחֲמִשִּׁים אִישׁ רָצִים לְפָנָיו:

לאחר כל המאורעות הקשים, החליט אבשלום, שזיהה את הפוטנציאל למרד בעקבות התסיסה, להכריז על עצמו כיורש העצר. הוא החל לנהוג גינוני מלכות, ובשלב זה[42] הוא לא איים על מלכותו של אביו.

(ב) וְהִשְׁכִּים אַבְשָׁלוֹם וְעָמַד עַל יַד דֶּרֶךְ הַשָּׁעַר וַיְהִי כָּל הָאִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ רִיב לָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ לַמִּשְׁפָּט וַיִּקְרָא אַבְשָׁלוֹם אֵלָיו וַיֹּאמֶר אֵי מִזֶּה עִיר אַתָּה וַיֹּאמֶר מֵאַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל עַבְדֶּךָ:

אבשלום החל במסע יחסי ציבור, והציג את עצמו כמי שיבטל את הכיוון הרוחני החדש שעליו הכריז דוד אביו. לכן השכים אבשלום מדי בוקר וחיכה למשלחות ולנציגים, שהגיעו מכל רחבי הארץ כדי להתלונן על מגמתו של המלך וכנגד הצווים החדשים שהוציא בעניין ההקרבה בבמות הציבוריות. למשלחות אלו היה "רִיב לָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ לַמִּשְׁפָּט", והריב היה דווקא עם המלך, על סדרי השלטון והפגיעה בממסד הדתי המקומי, ולא סכסוך ממוני בין שני צדדים פרטיים. לכן אבשלום, שהחל לארגן את התמיכה העממית בכל רחבי הארץ, רצה לדעת איזו עיר הייתה מיוצגת על ידי כל משלחת, והדבר היה חשוב מבחינתו. תשובת הנציגים הייתה אכן מפורטת: "מֵאַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל עַבְדֶּךָ". כלומר, 'אני מייצג את המנהיגות המקומית' = 'שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל'. לעיל[43] הסברנו כי "שבט" = "מנהיג".

(ג) וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְשָׁלוֹם רְאֵה דְבָרֶךָ טוֹבִים וּנְכֹחִים וְשֹׁמֵעַ אֵין לְךָ מֵאֵת הַמֶּלֶךְ:

אבשלום הודיע לנציגי המנהיגות המקומית שהוא בהחלט מסכים עמם. הוא גם יכול היה להודיע להם כי אין כל סיכוי שדוד המלך ישנה את מדיניותו. חלק מן האנשים השתכנע, סב על עקביו וחזר למקום מושבו ממורמר. חלק אחר נכנס לראיון אצל המלך - ודבריהם אכן נדחו, תמיד. אבשלום הרוויח רווח כפול מדבריו לבאים: א. הוא יצר בסיס תמיכה עממי נרחב, וכך רכש לו ידידים בכל עיר ועיר. ב. הוא הוריד את מספר המשלחות שהגיעו אל דוד כדי להתלונן, וכך הטעה את דוד ביחס לעומק התסיסה והכעס.

(ד) וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם מִי יְשִׂמֵנִי שֹׁפֵט בָּאָרֶץ וְעָלַי יָבוֹא כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה

לוֹ רִיב וּמִשְׁפָּט וְהִצְדַּקְתִּיו:
אבשלום המשיך במסע הסברה, שבו הוא אכן הבטיח לכל הפונים כי כאשר הוא ימלוך ויהיה שופט כל הארץ, גישתם תתקבל והיא זו שתוצדק על ידי המלך. אבשלום הבטיח להם שלא רק שהוא לא יאסור את ההקרבה בבמות, אלא הוא אף ימשיך במימון העבודה בבמות הציבוריות.

(ה) וְהָיָה בְּקָרֶב אִישׁ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לוֹ וְשָׁלַח אֶת יָדוֹ וְהֶחֱזִיק לוֹ וְנָשַׁק לוֹ:
דיבוריו של אבשלום לוו במעשי חנופה שמשכו את לב האנשים.

(ו) וַיַּעַשׂ אַבְשָׁלוֹם כַּדָּבָר הַזֶּה לְכָל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָבֹאוּ לַמִּשְׁפָּט אֶל הַמֶּלֶךְ וַיְגַנֵּב אַבְשָׁלוֹם אֶת לֵב אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל: פ
כל אלו שייצגו ציבור גדול, "כָּל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָבֹאוּ לַמִּשְׁפָּט אֶל הַמֶּלֶךְ", הצטרפו למחנהו של אבשלום שגנב את ליבם. אחרי שחזרו למקומם הם הפיצו את הבטחותיו של אבשלום, דבר שהגביר מאוד את התמיכה בבן המורד.

(ז) וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל הַמֶּלֶךְ אֵלְכָה נָּא וַאֲשַׁלֵּם אֶת נִדְרִי אֲשֶׁר נָדַרְתִּי לַה' בְּחֶבְרוֹן:
כפי שהצענו לעיל, מקץ ארבעים שנה לנבואתו הראשונה של דוד בדבר בניין בית המקדש, נקודת זמן שמשמעותה הפוטנציאלית היא הפסקת ההקרבה בבמות, אבשלום ביקש רשות מיוחדת מדוד ללכת ולהקריב בבמה הציבורית בחברון. היה צורך ברשות שכזו, שכן דוד כבר הפסיק את התמיכה הממלכתית בבמות אלה. לפי מה שהצענו לעיל[44], דוד גם ביטל את מינוי בניו הבכורים לאימותיהם כאחראים על העבודה בבמות הציבוריות.

משום כך, הקרבה בבמה הציבורית בחברון הייתה בבחינת הכרזה כנגד מדיניות דוד. לכן השתמש אבשלום בתירוץ הנדר, כדי להבהיר שאין לו ברירה אלא ללכת ולהקריב בחברון. הנדר נעשה בגשור,

כפי שמבואר בפסוק הבא, ועל פי הנדר, ההקרבה אמורה להיות[45] דווקא בחברון, שהייתה עיר הבירה של שבט יהודה, ושם הייתה הבמה המרכזית של בני שבטו של אבשלום. בשבתו בגשור לא ידע אבשלום לטענתו על הכרזתו של דוד.

(ח) כִּי נֵדֶר נָדַר עַבְדְּךָ בְּשִׁבְתִּי בִגְשׁוּר בַּאֲרָם לֵאמֹר אִם יָשׁוֹב יְשִׁיבֵנִי ה׳ יְרוּשָׁלַם וְעָבַדְתִּי אֶת ה׳:

תירוצו של אבשלום, שהנדר נידר בגשור, בא להסביר כי השינוי בתחום הבמות הציבורית התרחש בזמן שאבשלום גלה לגשור. לכן אבשלום, שלטענתו לא היה מודע להחמרה במדיניות הפסקת העבודה בבמות, נדר להקריב בחברון. אבשלום גם הדגיש בדבריו כי ״אִם יָשׁוֹב יְשִׁיבֵנִי ה׳ יְרוּשָׁלַם״ הוא יקיים את נדרו, ובכך ביקש להכריז שאין הוא חולק על מרכזיותה וחשיבותה של ירושלים, דבר שהיה חשוב מאוד לאביו, ולכן אין לחשוש מלהתיר לו להקריב בציבור בחברון באופן חד-פעמי.

(ט) וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לֵךְ בְּשָׁלוֹם וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ חֶבְרוֹנָה: פ

הכרזתו של אבשלום בעד ירושלים, והתירוץ שנתן, סיפקו את דוד. לכן הוא התיר לבנו הצבוע ותאב השלטון ללכת להקריב בחברון.

(י) וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם מְרַגְּלִים בְּכָל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת קוֹל הַשֹּׁפָר וַאֲמַרְתֶּם מָלַךְ אַבְשָׁלוֹם בְּחֶבְרוֹן:

אבשלום הודיע לכל תומכיו, המנהיגים המקומיים, כי המרד, שמשמעותו חידוש ההקרבה בכל הבמות הציבוריות, יֵצֵא מן הכוח אל הפועל כאשר הוא יקריב בבמה בחברון. ההקרבה תהיה גם הכרזה שמשמעותה היא: ׳אנו רוצים באבשלום כמנהיג׳, ׳אנו מעוניינים בשלטון שיתמוך בדרכנו הרוחנית והדתית׳. לכן, ההקרבה תלווה בתקיעות שופר, שיסמלו את המלכת אבשלום ואת ביטול ההכרזה על מרכזיותה ובלעדיותה של ירושלים. יתכן שזו גם הכרזה כי

חברון היא בירת הממלכה בעתיד[46], וגם הכרזה זו תהיה התרסה כנגד חידושו של דוד המלך.

(יא) וְאֶת אַבְשָׁלוֹם הָלְכוּ מָאתַיִם אִישׁ מִירוּשָׁלַם קְרֻאִים וְהֹלְכִים לְתֻמָּם וְלֹא יָדְעוּ כָּל דָּבָר:
כדי ליצור מצג שווא, לפיו גם ידידיו הטובים של דוד המלך תומכים בחידוש ההקרבה בחברון, לקח עימו אבשלום בדרכי מרמה מאתיים קרואים, אנשי שם, ראשי סנהדראות, וזאת באמצעות המכתב שקיבל מדוד. המכתב אישר, כביכול, שדוד חזר בו ממדיניותו הקודמת, שכהכנה לקראת התקופה שבה יאסרו כל סוגי הבמות באופן מוחלט ולעולם, אסרה פעילות מכאן ולהבא בבמות הציבוריות.
רק למרד על רקע דתי[47] היה סיכוי להצליח כנגד דוד המלך. רק למען מטרה כזו היה העם מוכן לסכן את כל ההישגים שאליהם הגיע תחת הנהגת דוד. אף על פי שהחידושים הדתיים של דוד היו נכונים, מעוגנים במקורות וזכו לתמיכת הנביאים שמואל, גד ונתן (ובסופו של דבר גם התקבלו להלכה לדורות), הם לא התקבלו בשלב זה על ידי 'עמך ישראל'. משום כך, רוב הציבור הצטרף למרד של אבשלום, כמפורש להלן.

(יב) וַיִּשְׁלַח אַבְשָׁלוֹם אֶת אֲחִיתֹפֶל הַגִּילֹנִי יוֹעֵץ דָּוִד מֵעִירוֹ מִגִּלֹה בְּזָבְחוֹ אֶת הַזְּבָחִים וַיְהִי הַקֶּשֶׁר אַמִּץ וְהָעָם הוֹלֵךְ וָרַב אֶת אַבְשָׁלוֹם:

אֲחִיתֹפֶל הַגִּילֹנִי

אחיתופל נזכר בכתוב פעמיים לפני אזכורו הנוכחי: לראשונה (מבחינת סדר הזמנים) הוא נזכר כיועצו הבכיר של דוד, בממשלתו הראשונה המופיעה בדברי הימים א' (כז, לג-לד): "וַאֲחִיתֹפֶל יוֹעֵץ לַמֶּלֶךְ ס וְחוּשַׁי הָאַרְכִי רֵעַ הַמֶּלֶךְ: וְאַחֲרֵי אֲחִיתֹפֶל יְהוֹיָדָע בֶּן בְּנָיָהוּ ...". בביאור פרק ח[48], הסברנו מה משמעותו של המושג "יועץ". בממשלות הבאות אחיתופל איננו מופיע, ובהמשך נסביר מדוע.

בפעם השנייה הוא נזכר בעקיפין, לעיל בפרק יא, פסוק ג[49]: ״וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיִּדְרֹשׁ לָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר הֲלוֹא זֹאת בַּת שֶׁבַע בַּת אֱלִיעָם אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי״. בפרק כג, פסוק לד, מבואר כי ״אֱלִיעָם (הוא) בֶּן אֲחִיתֹפֶל הַגִּלֹנִי״, והמסקנה המתבקשת היא כי בת שבע בת אליעם היא נכדתו של אחיתופל הגילוני. כך הבינו גם חז״ל בסוגיה בסנהדרין (קא ע״ב. עיינו גם שם, סט ע״ב): ״תנו רבנן: שלשה ניבטו ולא ראו, ואלו הן: ...ואחיתופל ...אחיתופל ראה צרעת שזרחה לו על אמתו, הוא סבר איהו מלך (אחיתופל חשב שהוא ימלוך), ולא היא, בת שבע בתו (בת בנו) הוא דנפקא מינה שלמה (והוא שמלך)״. בהמשך דברינו נלמד דברים נוספים ממדרש זה.

כפי שיבואר לקמן, אחיתופל תופס מקום מרכזי בפרקים העוסקים במרד אבשלום. כאן נסב את תשומת לב הלומדים לפסוק המתאר את מעמדו הרוחני והתורני של אחיתופל (טז, כג): ״וַעֲצַת אֲחִיתֹפֶל אֲשֶׁר יָעַץ בַּיָּמִים הָהֵם כַּאֲשֶׁר יִשְׁאַל אִישׁ[50] בִּדְבַר הָאֱלֹהִים כֵּן כָּל עֲצַת אֲחִיתֹפֶל גַּם לְדָוִד גַּם לְאַבְשָׁלֹם״. פסוק זה מעמיד את אחיתופל כמי שהיה שקול כנגד האורים והתומים[51], מעמד ייחודי שאין לו אח ורע בכל התנ״ך.

לכן, אין זה מפתיע כי על פי חז״ל, אחיתופל היה ידיד נפש וחברותא של דוד המלך. בקשרים הלימודיים, הרוחניים והנפשיים שהיו בין דוד ואחיתופל, עוסקות שתי הסוגיות הבאות: הראשונה בסנהדרין (קו ע״ב - קז ע״א): ״ואמר רבי יוחנן: בתחלה קרא דוד לאחיתופל רבו, ולבסוף קראו חבירו, ולבסוף קראו תלמידו. בתחלה קראו רבו - ׳וְאַתָּה אֱנוֹשׁ כְּעֶרְכִּי אַלּוּפִי וּמְיֻדָּעִי׳ (תהילים נה, יד), ולבסוף קראו חברו - ׳אֲשֶׁר יַחְדָּו נַמְתִּיק סוֹד בְּבֵית אֱלֹהִים נְהַלֵּךְ בְּרָגֶשׁ׳ (שם, טו), ולבסוף קראו תלמידו - ׳גַּם אִישׁ שְׁלוֹמִי אֲשֶׁר בָּטַחְתִּי בוֹ אוֹכֵל לַחְמִי (= לומד תורתי) הִגְדִּיל עָלַי עָקֵב׳ (שם מא, י)״.

השנייה בסוכה (נג ע״א-ע״ב): ״הכי אתמר: בשעה שכרה דוד שיתין (בזמן שדוד התחיל לחפור את היסודות לבניין המקדש) קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא (עלו מי התהום ועמדו להציף את העולם), אמר דוד: מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ונשדיה

בתהומא ומנח? (שאל דוד: האם יש מישהו שיודע אם מותר על פי ההלכה, לכתוב את שם ה' על גבי חרס ולהשליך אותו למי התהום כדי לעצור את השיטפון?) ...נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו: ומה לעשות שלום בין איש לאשתו, אמרה תורה: שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, לעשות שלום לכל העולם כולו - על אחת כמה וכמה? אמר ליה (אחיתופל לדוד): שרי (מותר). כתב שם אחספא, שדי אתהומא, נחת וקם אדוכתיה[52] (כתב דוד את השם המפורש על חרס, זרקו לתהום והשיטפון נעצר)".

לענייננו, ניתן לסכם כי הצטרפותו של אחיתופל הגילוני, יועצו המכובד של דוד והחברותא שלו בענייני בנין המקדש, לתומכי המרד בראשות אבשלום, הייתה משמעותית מאוד להצלחת המרידה.

כאן המקום להדגיש שוב את המשמעות האדירה של אזכור זביחת הזבחים הנזכרת בפסוק המכריז על המרד. מדובר על לב העניין, סביבה נבנה המרד ונבנתה האוירה הציבורית שאיפשרה אותו. ברגע שקול השופר הושמע נערכה זביחה סימולטנית בכל רחבי הארץ, רוב הציבור הצטרף לזביחת הזבחים, כאמור בתמיכתו של אחיתופל. נמשיך ונבאר זאת בהמשך דברינו. נחזור עתה, לסוגיה הראשונה בסנהדרין (קא ע"ב, שאותה נצטט במלואה. עיינו גם: שם, סט ע"ב): "תנו רבנן: ...ירבעם - שעשה מריבה בין ישראל לאביהם שבשמים. בן נבט - בן שניבט ולא ראה. תנא: הוא נבט, הוא מיכה, הוא שבע בן בכרי. נבט - שניבט ולא ראה, מיכה - שנתמכמך בבנין, ומה שמו? - שבע בן בכרי שמו. תנו רבנן: שלשה ניבטו ולא ראו, ואלו הן: נבט, ואחיתופל, ואיצטגניני פרעה. נבט ראה (ראה מראה הקרוב לנבואה) אש שיוצאת מאמתו, הוא סבר איהו מליך (נבט שהוא שבע בן בכרי, חשב שהוא ימלוך ולכן מרד בדוד[53]), ולא היא - ירבעם הוא דנפק מיניה (ירבעם בנו הוא שמלך). אחיתופל ראה (קיבל חזון הקרוב לנבואה) צרעת שזרחה לו על אמתו, הוא סבר איהו מלך (אחיתופל חשב שהוא ימלוך), ולא היא - בת שבע בתו (בת בנו) הוא דנפקא מינה שלמה (והוא שמלך)".

שניים מתוך השלושה ש"ניבטו ולא ראו", הם אנשים שחשבו

(וטעו) שקיבלו נבואה (= מראה) שהם ימלכו. מכיוון שלא הייתה זו נבואה, הדברים לא היו ברורים, והכוונה האמיתית של אותו מחזה הייתה שהצאצא שלהם ימלוך; כך, ירבעם, בנו של שבע בן בכרי, הוא שמלך, ולא שבע עצמו, וכך, נכדתו של אחיתופל, בת שבע, היא שמלכה, ולא אחיתופל עצמו.

ברור אם כן כי אחיתופל ושבע ראו עצמם מועמדים למלכות, וכפי שהסביר רש"י (סנהדרין, שם) על שבע: "ולכן נתאמץ שבע בן בכרי וקבץ כל ישראל אליו והיה רוצה למלוך, כדכתיב במקרא", וכפי שהסביר רש"י (שם) גם על אחיתופל: "ולכך נעשה יועץ לאבשלום כדי שתשוב המלוכה מדוד לאבשלום, ובין כך ובין כך יתגלגל הדבר ותשוב אליו". נשים לב שרש"י מחדש לנו כי אחיתופל היה ערמומי מאוד: אחיתופל תיכנן להשתמש באבשלום כדי להדיח את דוד ואז לתפוס את מקומו. ה"יד רמה" (שם) מסביר עוד: "ומשום הכי סייעיה לאבשלום (משום כך סייע אחיתופל לאבשלום), סבר כל כמה דקאי דוד לא יכילנא למיקם במלכותא (אחיתופל הבין שכל עוד דוד יושב על כס המלכות אין לו סיכוי לתפוס את כס השלטון), משום דגבור הוא ובעל עצה הוא וגרירי ישראל בתריה (ועם ישראל ילך אחריו) אסייעיה (אסייע) לאבשלום ולא הוינא נוגע בדבר (ולכאורה לא יהיה לי חלק ישיר בהדחתו) ולכי אזיל דוד קאמינא עילוי אבשלום (ואחרי דוד יודח בידי בנו, אפעל נגד אבשלום ואתפוס את מקומו)"[54].

בהמשך נשתדל להוכיח מן הכתובים כי זו הייתה כוונת אחיתופל.

בְּזָבְחוֹ אֶת הַזְּבָחִים וַיְהִי הַקֶּשֶׁר אַמִּץ וְהָעָם הוֹלֵךְ וָרָב אֶת אַבְשָׁלוֹם:

עתה גם ברור ומובן מדוע הכתוב מדגיש את עניין ההקרבה, בְּזָבְחוֹ אֶת הַזְּבָחִים, כחלק מהותי וחשוב של הכרזת המרד, וַיְהִי הַקֶּשֶׁר אַמִּץ – שהרי ההקרבה בבמות הציבוריות היא היא הקשר האמיץ כנגד דוד ודרכו. וְהָעָם הוֹלֵךְ וָרָב אֶת אַבְשָׁלוֹם – המונים הצטרפו למחאה שאבשלום ייצג כנגד המגמה להפסיק את היתר הבמות.

ואם ישאל השואל, מדוע הדברים אינם מפורשים עוד יותר

בכתוב, נסביר כי הנביא רצה להצניע את התמיכה בהקרבה בבמות, בוודאי בתקופה שקדמה ליאשיהו שהצליח לבער את הנגע. סברה שכזו מצינו גם בדברי המשך חכמה. רבנו מאיר שמחה הכהן מדוינסק הקשה מדוע ירידת האש מן השמים על המזבח שבנה דוד עם גילוי "המקום" בהר הבית בירושלים איננה נזכרת בספר שמואל והיא מופיעה בכתובים רק בספר דברי הימים, שם מצינו: "וַיִּתֵּן דָּוִיד לְאָרְנָן בַּמָּקוֹם שְׁקְלֵי זָהָב מִשְׁקָל שֵׁשׁ מֵאוֹת: וַיִּבֶן שָׁם דָּוִיד מִזְבֵּחַ לַה' וַיַּעַל עֹלוֹת וּשְׁלָמִים וַיִּקְרָא אֶל ה' וַיַּעֲנֵהוּ בָאֵשׁ מִן הַשָּׁמַיִם עַל מִזְבַּח הָעֹלָה" (דברי הימים א' כא, כה - כו). כך גם ענין ירידת האש בחנוכת המקדש בימי שלמה אינה נזכרת בספר מלכים אלא רק בדברי הימים שם מצינו: "וּכְכַלּוֹת שְׁלֹמֹה לְהִתְפַּלֵּל וְהָאֵשׁ יָרְדָה מֵהַשָּׁמַיִם וַתֹּאכַל הָעֹלָה וְהַזְּבָחִים וּכְבוֹד ה' מָלֵא אֶת הַבָּיִת" (דברי הימים ב' ז, א). ותירץ: שאצל אליהו בהר הכרמל נאמר: "וַתִּפֹּל אֵשׁ ה' וַתֹּאכַל אֶת הָעֹלָה וְאֶת הָעֵצִים וְאֶת הָאֲבָנִים וְאֶת הֶעָפָר וְאֶת הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּתְּעָלָה לִחֵכָה" (מלכים א' יח, לח), בפשטות מדובר על הקרבה בבמה בזמן איסור הבמות[55], התוצאה הייתה: "ולכן, לדעתי, לא היה בכח של מלכי יהודה הצדיקים כמו אסא, יהושפט, יותם למנוע את העם מלזבוח בבמות לשם שמים באיסור שחוטי חוץ, כיון שראו העם ששרתה שכינה בהר הכרמל. ולכן, לדעתי, משום זה לא נזכר בספר מלכים בחינוך בית המקדש בימי שלמה, [ובשמואל גם בעת בנה דוד מזבח בגורן ארונה היבוסי] מה דכתיב בספר דברי הימים "וככלות שלמה להתפלל יצאה אש מאת ה' מן השמים וכו'". משום דבמלכים כתוב מה שנפל האש בימי אליהו בהר הכרמל, אם כן אין זה התעלות למקדש מה שנענה דוד באש ושלמה בחינוכם, לכן לא נזכר רק מה שכבוד ה' מלא הבית. ולפי זה נראה לי דלא כתוב "ותצא אש מלפני ה'" כמו בשמיני ודברי הימים גבי דוד, רק כתוב "ותפל אש ה' וכו'"... (משך חכמה הפטרות פרשת כי תשא ד"ה ותפל אש ה'). פירוט ההתנגדות לדוד יכול היה עוד יותר להפריע למלחמה בבמות שהייתה כה קשה. כמובן שאחרי הצלחת מאבקו של יאשיהו אין כל בעיה לפרסם זאת[56].

בהיוודע המרד, דוד מחליט לעזוב את ירושלים

(יג) וַיָּבֹא הַמַּגִּיד אֶל דָּוִד לֵאמֹר הָיָה לֵב אִישׁ יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי אַבְשָׁלוֹם:
(יד) וַיֹּאמֶר דָּוִד לְכָל עֲבָדָיו אֲשֶׁר אִתּוֹ בִּירוּשָׁלַם קוּמוּ וְנִבְרָחָה כִּי לֹא תִהְיֶה לָנוּ פְלֵיטָה מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם מַהֲרוּ לָלֶכֶת פֶּן יְמַהֵר וְהִשִּׂגָנוּ וְהִדִּיחַ עָלֵינוּ אֶת הָרָעָה וְהִכָּה הָעִיר לְפִי חָרֶב:
(טו) וַיֹּאמְרוּ עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ אֶל הַמֶּלֶךְ כְּכֹל אֲשֶׁר יִבְחַר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ הִנֵּה עֲבָדֶיךָ:
(טז) וַיֵּצֵא הַמֶּלֶךְ וְכָל בֵּיתוֹ בְּרַגְלָיו וַיַּעֲזֹב הַמֶּלֶךְ אֵת עֶשֶׂר נָשִׁים פִּלַגְשִׁים לִשְׁמֹר הַבָּיִת:
(יז) וַיֵּצֵא הַמֶּלֶךְ וְכָל הָעָם בְּרַגְלָיו וַיַּעַמְדוּ בֵּית הַמֶּרְחָק:
(יח) וְכָל עֲבָדָיו עֹבְרִים עַל יָדוֹ וְכָל הַכְּרֵתִי וְכָל הַפְּלֵתִי וְכָל הַגִּתִּים שֵׁשׁ מֵאוֹת אִישׁ אֲשֶׁר בָּאוּ בְרַגְלוֹ מִגַּת עֹבְרִים עַל פְּנֵי הַמֶּלֶךְ:
(יט) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל אִתַּי הַגִּתִּי לָמָּה תֵלֵךְ גַּם אַתָּה אִתָּנוּ שׁוּב וְשֵׁב עִם הַמֶּלֶךְ כִּי נָכְרִי אַתָּה וְגַם גֹּלֶה אַתָּה לִמְקוֹמֶךָ:
(כ) תְּמוֹל בּוֹאֲךָ וְהַיּוֹם אֲנִיעֲךָ[57] עִמָּנוּ לָלֶכֶת וַאֲנִי הוֹלֵךְ עַל אֲשֶׁר אֲנִי הוֹלֵךְ שׁוּב וְהָשֵׁב אֶת אַחֶיךָ עִמָּךְ חֶסֶד וֶאֱמֶת:
(כא) וַיַּעַן אִתַּי אֶת הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמַר חַי ה׳ וְחֵי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ כִּי אִם[58] בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִהְיֶה שָׁם אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אִם לְמָוֶת אִם לְחַיִּים כִּי שָׁם יִהְיֶה עַבְדֶּךָ:
(כב) וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אִתַּי לֵךְ וַעֲבֹר וַיַּעֲבֹר אִתַּי הַגִּתִּי וְכָל אֲנָשָׁיו וְכָל הַטַּף אֲשֶׁר אִתּוֹ:
(כג) וְכָל הָאָרֶץ בּוֹכִים קוֹל גָּדוֹל וְכָל הָעָם עֹבְרִים וְהַמֶּלֶךְ עֹבֵר בְּנַחַל קִדְרוֹן וְכָל הָעָם עֹבְרִים עַל פְּנֵי דֶּרֶךְ אֶת הַמִּדְבָּר:

(יג) וַיָּבֹא הַמַּגִּיד אֶל דָּוִד לֵאמֹר הָיָה לֵב אִישׁ יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי אַבְשָׁלוֹם:

וַיָּבֹא הַמַּגִּיד

פירש אברבנאל: "יגיד הכתוב שכאשר בא המגיד אל דוד הודיעו מה

שהיה״. נוסיף כי מגיד זה כנראה היה אחד מאנשי הביטחון שסבבו את דוד, חבר ביחידת האבטחה שתפקידה היה לשמור על ביטחון המלך ולדווח לו על מאורעות שעלולים לסכן את מלכותו. נזכיר כי אותם אנשים הם גם אלו שהיו בסוד בואה של בת שבע, אשת אוריה, לארמונו של דוד. הקשר בין שני המאורעות ברור: מעשיו של אבשלום קשורים בטבורם לעונשים שהוטלו על דוד לאחר מעשה בת שבע ואוריה.

הָיָה לֵב אִישׁ יִשְׂרָאֵל

אבשלום אומנם גנב את ליבם של ישראל, אבל הוא גם הצליח לאחד את לב ישראל ולעשותם בשלב זה איש אחד בלב אחד, אחריו, ונגד דוד.

(יד) וַיֹּאמֶר דָּוִד לְכָל עֲבָדָיו אֲשֶׁר אִתּוֹ בִּירוּשָׁלַם קוּמוּ וְנִבְרָחָה כִּי לֹא תִהְיֶה לָנוּ פְלֵיטָה מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם מַהֲרוּ לָלֶכֶת פֶּן יְמַהֵר וְהִשִּׂגָנוּ וְהִדִּיחַ עָלֵינוּ אֶת הָרָעָה וְהִכָּה הָעִיר לְפִי חָרֶב[59]:

מדוע החליט דוד המלך לעזוב את ירושלים, במקום להתבצר בה ולסמוך על חומותיה החזקות? - הרד״ק פירש: ״כי אם לא נהיה בעיר לא יבא אל העיר, ואם יבא אל העיר וימצא אותנו בעיר לא תִהְיֶה לָנוּ פְלֵיטָה ממנו, ויכה את הָעִיר לְפִי חָרֶב, זהו שאמר ׳פֶּן יְמַהֵר׳ - קודם שיעשה דבר אחר, שיחשב שימצאני, הנה לפיכך נמהר אנחנו לברוח״. דבריו קשים. לא ברור מדוע עזיבת העיר תביא לכך שאבשלום לא יגיע לשם, והרי ירושלים היא עיר הבירה, וארמון המלוכה ושאר סמלי השלטון נמצאים שם! כמו כן, לדבריו, לא ברור מדוע דוד לא יכול היה להתבצר בעיר. בהתבסס על הביטוי: ״וְהִדִּיחַ עָלֵינוּ אֶת הָרָעָה״, הוסיף הרד״ק: ״ובדרש (שוחר טוב ג, ג) ׳שלא ידון אותנו כעיר הנדחת׳״. עוד הוסיף הרד״ק: ״ועוד אמרו (שם) ׳נטל בעל הכוס להדיח את הכוס, אינו זז ממקומו עד שימרקנו׳. כלומר

כיון שהתחיל הפורענות לבא, ירא אני שלא נכלה ממנו". כלומר, דוד הבין שהקב"ה מענישו בזמן זה, ולכן אין טעם להיאבק באבשלום אלא צריך עתה לברוח כדי להינצל. גם הצעה זו קשה, שהרי דוד לא הרים ידיים לגמרי אלא נקט צעדים מעשיים כדי לסכל את המרד, כפי שיבואר בהמשך[60]. וצריך לומר בדוחק, לשיטתו של אברבנאל, כי דוד הבין שמטרתו הראשונה של אבשלום הייתה לפגוע בו, בדוד, כאשר בשלב זה לפחות אבשלום לא עתיד לפגוע בירושלים, ולכן הבין דוד שעזיבת העיר תביא לכך שאבשלום לא יגיע אליה.

בשיפולי גלימותיהם של הראשונים נאחז ונציע כי דוד היה נאמן לשיטתו שיש להימנע ככל האפשר ממלחמת אחים, ולכן הוא עזב את העיר ללא מלחמה. החיסרון של הסבר זה הוא שהעיקר חסר מן הספר, והנימוק העיקרי לעזיבת דוד לא מופיע כלל בכתוב[61].

נציע, לשיטתנו, כי המחלוקת בין דוד לבין אבשלום נסובה על אודות בחירת ירושלים, בניין בית הבחירה דווקא בה והפיכת ירושלים למרכז היחיד והקבוע לעבודת ה'. עם בחירה זו יפסלו שאר המקומות ותיאסר עולמית ההקרבה בבמות. אכן, אם דוד יישאר בירושלים ויתבצר בה, ובסופו של קרב אבשלום ינצח, הרי שיש חשש גדול שהוא יהרוס את העיר עד היסוד ויכה את יושביה, כמו שעשה, להבדיל, יהושע לירייחו. אם ח"ו דבר זה יקרה, כל מפעלו הרוחני של דוד ייהרס ומי יודע אם תהיה לו אי פעם תקומה. לכן בחר דוד לעזוב את העיר בחופזה, כדי שלא לתת בידי אבשלום כל תירוץ שהוא לפגוע בירושלים בבת עינו[62], מקום בית הבחירה. גם במנוסתו, דוד ינקוט בפעולות נוספות שמטרתן הכרזה שזה המקום ואין בלתו. בהמשך (בביאור פסוק כה) נבהיר עוד את שיטתו של דוד בנושא זה.

(טו) וַיֹּאמְרוּ עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ אֶל הַמֶּלֶךְ כְּכֹל אֲשֶׁר יִבְחַר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ הִנֵּה עֲבָדֶיךָ׃

נאמנותם של שרי-עבדי דוד בולטת מאוד לאורך כל הדרך.

(טז) וַיֵּצֵא הַמֶּלֶךְ וְכָל בֵּיתוֹ בְּרַגְלָיו וַיַּעֲזֹב הַמֶּלֶךְ אֵת עֶשֶׂר נָשִׁים פִּלַגְשִׁים לִשְׁמֹר הַבָּיִת:

וְכָל בֵּיתוֹ

פירש ר״י מטראני: ״אלו הן נשיו שהוליכם עמו״, כנראה בהסתמכות על דרשת חז״ל במשנה (יומא א, א): ״׳וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ׳ (ויקרא טז, ו) זו אשתו״.

בְּרַגְלָיו

החלטתו של דוד לוותר על סוסיו ומרכבתו צריכה ביאור. אם אכן הכוונה לציין שהמחנה התנהל בהליכה היה צריך לכתוב ברגליהם. קושי דומה עולה גם מלשון הפסוק הבא (יז) וכן בזה שאחריו (יח). לכן נציע כי בְּרַגְלָיו - בְּרַגְלוֹ משמעותו בעקבותיו[63].

וַיַּעֲזֹב הַמֶּלֶךְ אֵת עֶשֶׂר נָשִׁים פִּלַגְשִׁים לִשְׁמֹר הַבָּיִת

גם החלטתו להשאיר בארמון דווקא את הפילגשים צריכה ביאור, גם הנימוק להשארתם בארמון צריך עיון: ממתי פילגשים משמשות כשומרות? הרלב״ג פירש: ״הנה לא רכב על סוסים כדי שלא יתפרסם לכתו, כי הרואים אותו הולך ברגליו לא יחשבו שהוא דוד, וישלם לו מפני זה יותר ההמלט מיד אבשלום״. וזה דחוק, שהרי מתברר בהמשך כי מחנה של מאות לוחמים הקיפו את דוד, דבר שמסגיר מיד שמדובר במחנה המלך. לקמן (טז, א וגם טז, ה) מפורש שלא הייתה בעיה לזהות כי דוד עומד בראש המחנה. גם אברבנאל נדחק והסביר: ״ומהירות הדרך היה כ״כ שהלכו ברגליהם כי לא לקחו בהמות ללכת בהם, כמ״ש ׳וְהוּא הֹלֵךְ יָחֵף וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ׳״. כלומר, לפי פירושו, דוד עזב בחופזה את הארמון ולא הספיק לקחת עימו דבר. גם לשיטתו עדיין לא ברור מדוע לקח דוד את נשיו, אך השאיר מאחוריו את פילגשיו.

אומנם כבר הבאנו לעיל את ההצעה כי ברגליו משמעותו

בעקבותיו, אף על פי כן נציע, לשיטתנו, כי דוד השאיר את כל סממני המלוכה בירושלים: הרכב, הסוסים והפילגשים. כך הכריז: 'אומנם עזבתי את העיר, אבל ירושלים תישאר לנצח עיר מלוכה, קריית מלך רב'[64]. אין צורך להכביר במילים בשאלה מדוע סוס ורכב הם סממני מלוכה. כמו כן, כפי שכבר הסברנו לעיל[65], רק למלך מותר לקחת פילגשים, ובכל מקום בתנ"ך שבו מוזכר עניין הפילגש, הדבר תמיד קשור לשאלת המלכות. לכן דוד ויתר עליהן. כך מחד גיסא. מאידך גיסא, יש בהשארת הפילגשים גם הכרזה: 'אני עוד אחזור', שכן 'הן שומרות על מעמדי כמלך'. כלומר, "לִשְׁמֹר הַבַּיִת" פירושו לשמור את בית המלוכה.

ניתן להציע גם כי דוד חשש שאיבד את מעמדו ההלכתי כמלך (כפי שנסביר לקמן), ומתוך כך גם ההיתר שלו לקחת פילגשים כבר לא היה בתוקף[66].

(יז) וַיֵּצֵא הַמֶּלֶךְ וְכָל הָעָם בְּרַגְלָיו וַיַּעַמְדוּ בֵּית הַמֶּרְחָק:

לא ברור מה מוסיף פסוק זה על קודמו, וגם לא ברורה משמעותו של הביטוי "בֵּית הַמֶּרְחָק". ייתכן שהמפתח להבנה נמצא במדרש הבא (במדבר רבה [וילנא] פרשת במדבר, פרשה ג)[67]: "'וַיַּעַמְדוּ בֵּית הַמֶּרְחָק'. ר' יהושע בן לוי אמר: נידוהו. אעפ"כ[68] קיבל עליו נדוייו, הה"ד: 'וְדָוִד עֹלֶה בְמַעֲלֵה הַזֵּיתִים עֹלֶה וּבוֹכֶה וְרֹאשׁ לוֹ חָפוּי' (להלן, ל)... ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמר: שִׁשה הם שנבחרו: כהונה, לויה, ישראל, מלכות בית דוד, ירושלים, בית המקדש... מלכות בית דוד מנין? שנאמר: 'וַיִּבְחַר בְּדָוִד עַבְדּוֹ' (תהילים עח, ע); ירושלים מניין? שנאמר: 'הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי בָהּ' (מל"א יא, לב); בית המקדש מנין? דכתיב: 'בָּחַרְתִּי וְהִקְדַּשְׁתִּי אֶת הַבַּיִת הַזֶּה' (דהי"ב ז, טז). אמר דוד: אשרי מי שהקב"ה בחר בו ואשרי מי הוא שקירבו". ממדרש זה מוכח כדברינו, שמרד אבשלום נסוב סביב השאלה של בחירת ירושלים ובית המקדש, כאשר בחירתו של דוד הייתה תלויה בשתי הבחירות האחרונות. שלוש הבחירות הראשונות - בחירת עַם ישראל, שכוללת בתוכה את הבחירה בכוהנים, לוויים וישראלים -

קדמו שנים מרובות לשלוש האחרונות - בחירת מלכות בית דוד, ירושלים והמקדש. כשם ששלוש הבחירות הראשונות נעשו כאחת, כך גם שלוש האחרונות. משמעות מרד אבשלום היא דחיית דרכו הרוחנית וההלכתית של דוד, והכרזה עליו כעל מעין ״זקן ממרא״, שלכל הפחות יש לנדותו[69]. בהמשך יתברר כי גם התשובה לשאלה מי יהיה ראש השושלת הקבועה של הכוהנים הגדולים, תינתן בזמן מרד אבשלום.

(יח) וְכָל עֲבָדָיו עֹבְרִים עַל יָדוֹ וְכָל הַכְּרֵתִי וְכָל הַפְּלֵתִי וְכָל הַגִּתִּים שֵׁשׁ מֵאוֹת אִישׁ אֲשֶׁר בָּאוּ בְרַגְלוֹ מִגַּת עֹבְרִים עַל פְּנֵי הַמֶּלֶךְ׃

כפי שציינו לעיל, שריו-עבדיו של דוד היו נאמנים לו ולא עזבוהו. הם העריצו אותו, התייחסו אליו כמלאך והלכו אחריו באש ובמים. כאמור לעיל גם כאן יתבאר **בְרַגְלוֹ** בעקבותיו.

וְכָל עֲבָדָיו עֹבְרִים עַל יָדוֹ

רש״י פירש: ״אצלו, הוא עומד והם עוברים״. ורד״ק ביאר: ״כמו לפניו, כמו שאמר: ׳עַל פְּנֵי הַמֶּלֶךְ׳״.

וְכָל הַכְּרֵתִי וְכָל הַפְּלֵתִי

יונתן תירגם: ״וְכָל קַשָׁתָיָא וְכָל קַלְעָיָא״. לפי דבריו, מדובר אפוא ביחידת עילית צבאית שהגנה על המלך, והייתה צמודה אליו כשהיא נכונה לכל משימה. הרד״ק, לאחר שהביא את דברי יונתן, העלה עוד שתי אפשרויות: א. ״ואפשר שהיו משפחות ידועות בישראל״; ב. רבותינו ז״ל פירשו: ״אלו אורים ותומים״[70]. הרד״ק הקשה עליהם: ״ומלת ׳וְכָל׳ קשה לפירושם״, שהרי מדובר על בגד כהונה של הכוהן הגדול. כדי לתרץ את קושייתו פירש הרלב״ג: ״הם היו שתי משפחות בתכלית החכמה ומהם היו סנהדרין[71], כמו שיתבאר אחר זה. וידמה שהסנהדרין נקראו כך, כי הם כורתין הדין במה שיבא לפניהם, כי אחריהם אין ללכת לאחרים למעלה מהם, והם גם כן מבארים כל

מה שיפלא למשפט, באיזה דבר שיהיה מדברי התורה, כמו שנתבאר בפירוש 'כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָּבָר לַמִּשְׁפָּט' (דברים יז, ח), ואמר 'כָּל הַכְּתֻבִים וְכָל הַפְּלֵתִי', לפי שהיו שם לפניהם שורות מהתלמידים, להקים מהם כשיצטרך. ולזה אמר כי כלם עברו עם דוד"[72]. אם נצרף את שתי השיטות, האחת הרואה בכרתי ופלתי יחידת גיבורים, והשנייה הרואה בהם גדולי תורה, נוכל להציע כי "וְכָל הַכְּתֻבִים וְכָל הַפְּלֵתִי" הם אלו ששילבו לימוד ושאיפה לגדלות בתורה, עם שירות צבאי משמעותי[73]. כך הם הלכו בעקבותיו של מורם ורבם, דוד המלך-עדינו העצני.

וְכָל הַגִּתִּים שֵׁשׁ מֵאוֹת אִישׁ אֲשֶׁר בָּאוּ בְרַגְלוֹ מִגַּת

תירגם יונתן: "וְכָל גִּתָּאֵי שִׁית מְאָה גַּבְרָא דְּאָתָן עִמֵּיהּ מִגַּת". הרד"ק הבין שיונתן תירגם "בְּרַגְלוֹ" במשמעות של "דְּאָתָן עִמֵּיהּ", כלומר, 'אלו שעמו', כשהכוונה היא לאיתי הגיתי שעמד בראשם. הבנתו של הרד"ק, אחרי בקשת המחילה, איננה מוכרחת, שהרי הפסוק עוסק בדוד - ואז משמעותו היא שאותם שש מאות איש באו עם דוד מגת לפני שנים רבות, כאשר דוד נטש את אכיש מלך גת ועלה למלוך בחברון. יונתן לא חיווה את דעתו בשאלה אם הגיתים הללו היו נכרים-פלישתים, שגרו במקור בגת והצטרפו אל דוד, או ישראלים, שגרו שם ונקראו על שם מקומם. גם אם מדובר בנכרים, יתכן בהחלט שהם התגיירו לאחר שהושפעו מאישיותו המיוחדת של דוד. מדברי רב נחמן בסוגיה בעבודה זרה (מד ע"א), "איתי הגיתי בא וביטלה"[74], מוכח שהבין שאיתי ואנשיו נשארו בגויותם (לפחות עד המלחמות כנגד בני עמון). הרד"ק הביא דעה זו, אבל הוסיף: "ולפי דעתי כי ישראלים היו[75] שהיו מתגוררים בגת ובאו עתה לעזרת דוד". לדעתו, "בָּאוּ בְרַגְלוֹ" פירושו: 'בעבורו', כמו: "וַיְבָרֶךְ יי' אֹתְךָ לְרַגְלִי" (בראשית ל, ל) - "בעבורי". בשיפולי גלימתו נאחז ונוסיף כי מסתבר לפרש "בָּאוּ בְרַגְלוֹ" במשמעות של 'בגללו' וכמו שהצענו לעיל בעקבותיו, אבל לא מסתבר לפרש כי באו עתה, שהרי עזיבת ירושלים נעשתה בחופזה והדרך הארוכה מגת בוודאי ארכה יומיים-שלושה לכל הפחות. לכן נחזור להצעתנו, כי איתי ושש מאות הגיבורים שבראשם

עמד, היו במקור פלישתים, והם הצטרפו למחנהו של דוד, אם כגרי צדק[76] ואם כגרי תושב, שנים רבות לפני מרד אבשלום[77]. כך משמע גם מן הפסוק הבא ומפירושו של רש״י שם.

(יט) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל אִתַּי הַגִּתִּי לָמָּה תֵלֵךְ גַּם אַתָּה אִתָּנוּ שׁוּב וְשֵׁב עִם הַמֶּלֶךְ כִּי נָכְרִי אַתָּה וְגַם גֹּלֶה אַתָּה לִמְקוֹמֶךָ:

וְשֵׁב עִם הַמֶּלֶךְ

פירש רש״י: ״עִם הַמֶּלֶךְ׳ - עם אבשלום״. נחלקו רד״ק ואברבנאל בשאלה מדוע כינה דוד המלך את אבשלום המורד בשם ״המלך״. לדעת הרד״ק מדובר בהשלמה עם המציאות ועם הבחירה של העם, ״שרצו ישראל להמליכו״. אברבנאל, לעומתו, פירש שהדגש הוא על בחירת ה׳: ״לפי שאשר יבחר יי׳ בו וכל ישראל הוא הראוי להקרא מלך״. לדבריו, לאבשלום מגיע התואר מלך גם על פי ההלכה והדין[78].

כִּי נָכְרִי אַתָּה

ביאר רש״י: ״ואנחנו בורחים מאין צידה ומזון, ומתוך שאתה נָכְרִי לא תמצא מרחמים״. משמע שלדעת רש״י איתי הוא זר שנתקרב והצטרף אל דוד. לעומתו, הרד״ק לשיטתו הסביר: ״לפי שהתגורר בגת ימים רבים ואולי נולד שם. ועתה באת מקרוב כמו נָכְרִי אַתָּה עדיין (מבחינה גאוגרפית אף על פי שהיה יהודי), וגֹלֶה אַתָּה, איך אניעך עוד? ופי׳ ׳גֹּלֶה׳ מטלטל, כי לשון גלות יש שהוא טלטול השבי, והוא הרוב. ויש שהוא טלטול בלא שבי, אלא ממקום למקום כמו זה. וכן ׳וַיַּגְלוּם אֶל מָנַחַת׳ (דהי״א ח, ו)״. לדעתו, הגרות נזכרת רק בגלל שינוי מקום המגורים. ר״י קרא פירש בדרך שונה לחלוטין: ״׳כִּי נָכְרִי אַתָּה׳ - מה לך אם אני מלך או בני?״.

וְגַם גֹּלֶה אַתָּה לִמְקוֹמֶךָ

רש״י פירש שדוד אמר לאיתי שגם אם הוא אינו מקבל את הצעתו

להישאר בירושלים תחת אבשלום כמלך, "שאינך רוצה להיות עמו למקומך חזור לך", לגת, "כי לא טוב לכתך עמי שהרי תמול[79] באת". לעומתו, הסביר ר"י קרא[80] (ובעקבותיו ר"י מטראני): "'לִמְקוֹמֶךָ' משמעותו ממקומך, כמו 'וַיִּשְׁאֲלוּ אַנְשֵׁי הַמָּקוֹם לְאִשְׁתּוֹ' (בראשית כו, ז), שפתרונו: וישאלו מאשתו מי היא"[81]. הרלב"ג שם דגש על לשון ההווה שבה נוקט הכתוב (במקום לשון עבר), ולכן הוא פירש: "יתכן שלא היה יושב בירושלם כי אם זמן מועט, והיה תמיד נע ונד למקומו להעתיק משם קניניו". כדי לחזק את פירושו, מצטט הרלב"ג מהפסוק הבא: "ולזה אמר לו כִּי נָכְרִי אַתָּה. ואמר לו גם כן 'תְּמוֹל בּוֹאֲךָ וְהַיּוֹם אֲנִיעֲךָ עִמָּנוּ לָלֶכֶת'".

(כ) תְּמוֹל בּוֹאֲךָ וְהַיּוֹם אֲנִיעֲךָ עִמָּנוּ לָלֶכֶת וַאֲנִי הוֹלֵךְ עַל אֲשֶׁר אֲנִי הוֹלֵךְ שׁוּב וְהָשֵׁב אֶת אַחֶיךָ עִמָּךְ חֶסֶד וֶאֱמֶת:

תְּמוֹל בּוֹאֲךָ וְהַיּוֹם אֲנִיעֲךָ עִמָּנוּ לָלֶכֶת וַאֲנִי הוֹלֵךְ עַל אֲשֶׁר אֲנִי הוֹלֵךְ

תירגם יונתן: "וַאֲנָא אָזֵיל לַאֲתַר דְּלֵית אֲנָא יְדַע לְאָן אֲנָא אָזֵיל". רש"י הוסיף בעקבותיו: "ואני אין לי מקום שאוכל להושיבך שם ולהימלט, כי אֲנִי הוֹלֵךְ אל אֲשֶׁר יקרני המקרה ללכת יום ויום. כשאשמע שהרודפים כאן, אני בורח כאן".

עַל אֲשֶׁר אֲנִי הוֹלֵךְ

רד"ק (בעקבות רש"י) פירש: "על כמו אל, כמו 'וַתִּתְפַּלֵּל עַל יי'' (שמו"א א, י)".

וְהָשֵׁב אֶת אַחֶיךָ עִמָּךְ

פירש רד"ק: "הם הגִתים, שש מאות איש שבאו עמו מגת".

חֶסֶד וֶאֱמֶת

יונתן תירגם: "וַאֲתֵיב יָת אֱחָךְ עִמָּךְ וַעֲבֵיד עִמְּהוֹן טִיבוּ וּקְשׁוֹט". כלומר, מי שזכאים ליחס זה של חסד ואמת הם אנשיו של איתי. גם ר"י מטראני פירש כך בדרך הבאה: "פירוש: מקרא קצר הוא: ועשה עמהם חֶסֶד וֶאֱמֶת מפני שגלו עמו, וזה היה הגדול שבהם, היה אומר לו: תגמול להם חסד ואמת (כמו שתרגם יונתן)". אבל רש"י[82] פירש: "אני מחזיק בך טובת חֶסֶד וֶאֱמֶת שעשית עמדי". והוסיף החזקוני (בראשית מז, כט) ולימדנו כלל: "חסד ואמת הוא תשלום גמול לפנים משורת הדין".

(כא) וַיַּעַן אִתַּי אֶת הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמַר חַי ה׳ וְחֵי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ כִּי אִם[83] בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִהְיֶה שָּׁם אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אִם לְמָוֶת אִם לְחַיִּים כִּי שָׁם יִהְיֶה עַבְדֶּךָ:
גם מפסוק זה נלמד עד כמה היו עבדיו של דוד נאמנים לו, מתוך הערצה עצומה לאישיותו הנעלה.

(כב) וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אִתַּי לֵךְ וַעֲבֹר וַיַּעֲבֹר אִתַּי הַגִּתִּי וְכָל אֲנָשָׁיו וְכָל הַטַּף אֲשֶׁר אִתּוֹ:
הראשונים לא פירשו פסוק זה, צריך עיון מדוע הביטוי "עֲבֹר" חוזר על עצמו חמש פעמים בשלושת הפסוקים כב-כד[84].

(כג) וְכָל הָאָרֶץ בּוֹכִים קוֹל גָּדוֹל וְכָל הָעָם עֹבְרִים וְהַמֶּלֶךְ עֹבֵר בְּנַחַל קִדְרוֹן וְכָל הָעָם עֹבְרִים עַל פְּנֵי דֶּרֶךְ אֶת הַמִּדְבָּר:
המציאות הקשה של בן סורר המורד באביו הצדיק, הביאה את המעורבים לבכי, כמפורט בפסוקנו ובהמשך בפסוק ל.

עַל פְּנֵי דֶּרֶךְ אֶת הַמִּדְבָּר

פירש רד"ק: "כמו 'אל המדבר', וכן 'וְהָרְאָה אֶת הַכֹּהֵן' (ויקרא יג, מט) שמשמעותו 'אל הכהן'"[85].

בחירת בית הכהונה הקבוע

החלטת דוד להשאיר את ארון הברית בירושלים

(כד) וְהִנֵּה גַם צָדוֹק וְכָל הַלְוִיִּם אִתּוֹ נֹשְׂאִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים
וַיִּצְקוּ אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיַּעַל אֶבְיָתָר עַד תֹּם כָּל הָעָם לַעֲבוֹר מִן הָעִיר:
(כה) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְצָדוֹק הָשֵׁב אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים הָעִיר אִם אֶמְצָא חֵן
בְּעֵינֵי ה׳ וֶהֱשִׁבַנִי וְהִרְאַנִי אֹתוֹ וְאֶת נָוֵהוּ:
(כו) וְאִם כֹּה יֹאמַר לֹא חָפַצְתִּי בָּךְ הִנְנִי יַעֲשֶׂה לִי כַּאֲשֶׁר טוֹב בְּעֵינָיו: ס

(כד) וְהִנֵּה גַם צָדוֹק וְכָל הַלְוִיִּם אִתּוֹ נֹשְׂאִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים
וַיִּצְקוּ אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיַּעַל אֶבְיָתָר עַד תֹּם כָּל הָעָם לַעֲבוֹר מִן הָעִיר:

וַיִּצְקוּ אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים

יונתן תירגם: ״וַאֲקִימוּ יָת אֲרוֹנָא״, ורש״י פירש בעקבותיו: ״כמו ויציגו״[86]. הרד״ק (ור״י מטראני) פירש: ״כמו ׳ויעמידו׳, וכן ׳וַיִּצְקֵם לִפְנֵי יי״ (יהושע ז, כג)״.

וַיִּצְקוּ אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיַּעַל אֶבְיָתָר עַד תֹּם כָּל הָעָם לַעֲבוֹר מִן הָעִיר:

פירש רש״י: ״הרי זה מקרא מסורס: (כלומר, צריך לקרוא את הפסוק בסדר הבא): וַיִּצְקוּ אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים עַד תֹּם כָּל הָעָם לַעֲבוֹר מִן הָעִיר, וַיַּעַל אֶבְיָתָר״.

וַיַּעַל אֶבְיָתָר

יונתן תירגם מילולית: ״וּסְלִיק אֶבְיָתָר״. רש״י פירש בעקבות חז״ל: ״אותו היום נסתלק מן הכהונה, ששאל באורים ותומים ולא נענה, ונכנס צדוק תחתיו. וכן שנינו בסדר עולם (פרק יד) ובמסכת יומא

(עג ע״ב)״.

נביא את דבריהם בהרחבה. בסדר עולם מצינו: ״בברוח דוד מפני אבשלום בנו, היה אביתר עומד (מכהן ככוהן גדול), עד שעלה דוד במעלה הזיתים, ושאל באורים ותומים, ונסתלק אביתר מן הכהונה גדולה, ונכנס צדוק תחתיו, והחזירו את הארון למקומו״; ובמסכת יומא מצינו: ״למה נקרא שמן אורים ותומים? אורים - שמאירין את דבריהן, תומים - שמשלימין את דבריהן ...כיצד נעשית? רבי יוחנן אומר: בולטות, ריש לקיש אומר: מצטרפות... מיתיבי: כל כהן שאינו מדבר ברוח הקודש ושכינה שורה עליו - אין שואלין בו, שהרי שאל צדוק (כשהיה דוד בורח מפני אבשלום - רש״י) ועלתה לו (ונענה), אביתר ולא עלתה לו (ולא נענה), שנאמר: ׳וַיַּעַל אֶבְיָתָר עַד תֹּם כָּל הָעָם׳ וגו׳ (מדקתני דבעי כהן המדבר ברוח הקודש אלמא לא בולטות ולא מצטרפות היו, דאם כן למה לי רוח הקודש? - רש״י) - סיועי הוה מסייע בהדייהו (כהן בהדי אורים ותומים, הלכך אם כהן כשר היה וראוי לשרות שכינה עליו האותיות בולטות או מצטרפות על ידו כשנשאלין בו, ואם לאו לא בולטות ולא מצטרפות - רש״י)״.

רד״ק הוסיף לפרש בעקבות דברי חז״ל: ״כמו שפירשנו בספר יהושע (יז, יד), כי השואל באורים ותומים, הכהן הנשאל, רוח הקדש היתה שורה עליו, ובה היה מכוין ומשיב השאלה, עם מה שהיה נראה לו באורים ותומים, כמו שפירשנו בסוף ספר שופטים (כ, כח). וכיון שראה דוד כן, כי נסתלקה רוח הקדש מאביתר, ידע שהגיע זמן הקללה, שקילל הקדוש ברוך הוא זרע עלי. ואביתר היה מזרע עלי שהיה מבני איתמר[87], וצדוק מזרע פנחס, ונתקיימה בו הברכה שבירכו הקדוש ברוך הוא, כמו שכתוב ׳וְהָיְתָה לּוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֻנַּת עוֹלָם׳ (במדבר כה, יג). אבל לא נמשח צדוק לכהן גדול עדיין, אלא שנתמנה לכהן גדול עד יום מלוך שלמה, שמשחוהו, כמו שכתוב ׳וַיִּמְשְׁחוּ לַיי׳ לְנָגִיד וּלְצָדוֹק לְכֹהֵן׳ (דהי״א כט, כב). כי הקללה היתה תלויה עד מלוך שלמה, כמו שכתוב ׳וַיְגָרֶשׁ שְׁלֹמֹה אֶת אֶבְיָתָר מִהְיוֹת כֹּהֵן׳ (מל״א ב, כז), כי הכתוב אומר ׳וְהִבַּטְתָּ צַר מָעוֹן בְּכֹל אֲשֶׁר

ייטֵיב אֶת יִשְׂרָאֵל׳ (שמו״א ב, לב[88]), וה׳מָעוֹן׳ הוא בית המקדש, ובית המקדש לא נבנה עד שלמה״.

אומנם, כפירוש ראשון הרד״ק ביאר[89] ש״לפי פשט הכתוב יראה כי פירוש ׳וַיַּעַל אֶבְיָתָר׳: נסתלק לצד אחד עם הארון עַד תֹּם כָּל הָעָם לַעֲבוֹר מִן הָעִיר רצונו לומר: מירושלם״.

נבאר את שני הפסוקים הבאים ולאחר מכן נחזור ונבאר את המהלך מראשיתו.

(כה) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְצָדוֹק הָשֵׁב אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים הָעִיר אִם אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֵי ה׳ וֶהֱשִׁבַנִי וְהִרְאַנִי אֹתוֹ וְאֶת נָוֵהוּ:

אִם אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֵי ה׳

תירגם יונתן: ״אִם אַשְׁכַּח רַחֲמִין קֳדָם יְיָ״.

וְהִרְאַנִי אֹתוֹ

תירגם יונתן: ״וְיַתְיְבִינַנִי וְיַחְזְיַנַנִי קֳדָמוֹהִי״. כלומר, אחזור ואראה לפניו, לפני הקב״ה.

וְאֶת נָוֵהוּ

תירגם יונתן: ״וְאֶפְלַח קֳדָמוֹהִי בְּבֵית מַקְדְּשֵׁיהּ״. לעומתו, הרד״ק פירש: ״הבית שהיה שם הארון, ופירוש ׳אֹתוֹ׳: שישיבני לאהבתו ויחפוץ בי. כי עתה בלקחו עונש עוונו היה מרוחק ממנו, כאדם שמעלים עיניו משונאו ואינו רואהו״.

(כו) וְאִם כֹּה יֹאמַר לֹא חָפַצְתִּי בָּךְ הִנְנִי יַעֲשֶׂה לִי כַּאֲשֶׁר טוֹב בְּעֵינָיו: ס

הִנְנִי

פירש רד״ק: ״כלומר: אקבל גזירותיו באהבה״. ויש לפרש שדוד סירב לקחת את הארון עימו, אף על פי שהיה יכול לנצל את הצטרפות

הארון כדי לחזק את מעמדו ולחזק את מחנהו במאבק מול אבשלום, משום שהאמין כי כל שיטתו הרוחנית שהייתה מבוססת על נבואה, עמדה למבחן. מלכותו של דוד ללא ירושלים מאבדת את עיקר משמעותה. החזרת הארון לתקופת הנדודים מעמידה בסימן שאלה את כל מפעלו החינוכי-רוחני. לכן אם הוא צודק, הקב״ה יחזיר אותו לירושלים, מקום הארון והשכנת השכינה הקבוע לעולם. השארת הארון במקומו היא הכרזה חד-משמעית - אם אני צודק הקב״ה יחזיר אותי לכאן, לירושלים עיר הקודש והמקדש.

סיכום

לעיל, בביאור פרק ח[90], הסברנו כי בימי דוד ושלמה התבררה גם שאלת בחירת המשפחה הקבועה של הכוהנים הגדולים. לכן בימיהם חזרה הכהונה אל צאצאי פינחס בן אלעזר בן אהרון הכוהן, שלו הובטחה ברית כהונת עולם. אחד השלבים המכריעים בהליך התרחש ברגע ששני ראשי משפחות הכוהנים, אביתר מבני איתמר וצדוק מבני פינחס בן אלעזר, רצו לקחת ארון הברית עימם ולהצטרף אל דוד בצאתו מירושלים. דוד הבין שהדבר סותר את הדרך שאליה חינך ובה האמין כל חייו, שכן, לשיטתו התורנית-רוחנית של דוד, הגיע זמן הקביעות ותקופת נדודי השכינה הסתיימה! ברגע שנבחרה ירושלים! כל שאר המקומות נפסלו לעבודת ה׳, וכשיבנה בית המקדש בירושלים, יאסרו הבמות עולמית. דוד לא הסכים לחדש את תקופת נדודי השכינה, והוא דאג להשארת הארון והכוהנים בירושלים, משום שדוד טען כי אם הוא צודק בשיטתו ודרכו, הקב״ה יחזיר אותו למלוך בירושלים ולעסוק בתכנון המקדש ואיסוף החומרים שיבטיחו את בניין בית המקדש בעיר הבירה. אכן, דוד סבר שאם הוא טועה ח״ו, ואבשלום וחבר מרעיו צודקים, הרי שתמיכת הכוהנים ונוכחות הארון במחנהו לא תעזור לו[91]. לכן יש גם לברר מי היא משפחת הכוהנים הקבועה. ברגע שאביתר לא הצליח לשאול באורים ותומים, התחיל הבירור. הליך ההדחה של אביתר, שהיה

מצאצאי עלי הכוהן, שהיה מבני איתמר, החל עתה, ויסתיים בזמן מרד אדוניה, כאשר שלמה יגרש את אביתר לענתות. שתי השאלות החשובות: האם דוד מתחיל שושלת מלכות קבועה, והאם ירושלים נבחרה כמקום השכינה הקבוע, נתבררו בזמן מרד אבשלום[92] - שחלק על דוד וחלק על מרכזיותה של ירושלים.

דוד מכין את הכלים שיאפשרו את חזרתו אל כס המלכות, בירושלים

בניית המחתרת כנגד אבשלום, בירושלים

(כז) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל צָדוֹק הַכֹּהֵן הֲרֹאֶה אַתָּה שׁוֹבָה הָעִיר בְּשָׁלוֹם וַאֲחִימַעַץ בִּנְךָ וְיוֹנָתָן בֶּן אֶבְיָתָר שְׁנֵי בְנֵיכֶם אִתְּכֶם:
(כח) רְאוּ אָנֹכִי מִתְמַהְמֵהַּ בְּעַרְבוֹת הַמִּדְבָּר עַד בּוֹא דָבָר מֵעִמָּכֶם לְהַגִּיד לִי:
(כט) וַיָּשֶׁב צָדוֹק וְאֶבְיָתָר אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים יְרוּשָׁלָ͏ִם וַיֵּשְׁבוּ שָׁם:
(ל) וְדָוִד עֹלֶה בְמַעֲלֵה הַזֵּיתִים עָלֹה וּבוֹכֶה וְרֹאשׁ לוֹ חָפוּי וְהוּא הֹלֵךְ יָחֵף וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ חָפוּ אִישׁ רֹאשׁוֹ וְעָלוּ עָל�ֹה וּבָכֹה:
(לא) וְדָוִד הֻגַּיד לֵאמֹר אֲחִיתֹפֶל בַּקֹּשְׁרִים עִם אַבְשָׁלוֹם וַיֹּאמֶר דָּוִד סַכֶּל נָא אֶת עֲצַת אֲחִיתֹפֶל ה':
(לב) וַיְהִי דָוִד בָּא עַד הָרֹאשׁ אֲשֶׁר יִשְׁתַּחֲוֶה שָׁם לֵאלֹהִים וְהִנֵּה לִקְרָאתוֹ חוּשַׁי הָאַרְכִּי קָרוּעַ כֻּתָּנְתּוֹ וַאֲדָמָה עַל רֹאשׁוֹ:
(לג) וַיֹּאמֶר לוֹ דָּוִד אִם עָבַרְתָּ אִתִּי וְהָיִתָ עָלַי לְמַשָּׂא:
(לד) וְאִם הָעִיר תָּשׁוּב וְאָמַרְתָּ לְאַבְשָׁלוֹם עַבְדְּךָ אֲנִי הַמֶּלֶךְ אֶהְיֶה עָבָד אָבִיךָ וַאֲנִי מֵאָז וְעַתָּה וַאֲנִי עַבְדֶּךָ וְהֵפַרְתָּה לִי אֵת עֲצַת אֲחִיתֹפֶל:
(לה) וַהֲלוֹא עִמְּךָ שָׁם צָדוֹק וְאֶבְיָתָר הַכֹּהֲנִים וְהָיָה כָּל הַדָּבָר אֲשֶׁר תִּשְׁמַע מִבֵּית הַמֶּלֶךְ תַּגִּיד לְצָדוֹק וּלְאֶבְיָתָר הַכֹּהֲנִים:
(לו) הִנֵּה שָׁם עִמָּם שְׁנֵי בְנֵיהֶם אֲחִימַעַץ לְצָדוֹק וְיוֹנָתָן לְאֶבְיָתָר וּשְׁלַחְתֶּם בִּיָדָם אֵלַי כָּל דָּבָר אֲשֶׁר תִּשְׁמָעוּ:

(לז) וַיָּבֹא חוּשַׁי רֵעֵה דָוִד הָעִיר וְאַבְשָׁלֹם יָבוֹא[93] יְרוּשָׁלָ͏ִם׃

הקדמה

כפי שיפורט בהמשך, מפעולותיו של דוד ברגעים קשים אלו ניתן ללמוד רבות. נעיר כבר עתה כי הלקח הראשון הוא שאין סתירה בין אמונה ובין השתדלות בדרך מותרת. דוד בוטח ונשען על אלוהיו, ובמקביל נוקט את כל הפעולות שיאפשרו לו לחזור אל כיסאו ולהמשיך בדרכו הרוחנית, הדרך שהוא מאמין בצדקתה. מי שמבקש סייעתא דשמיא איננו פטור מהצורך לנקוט באמצעים מותרים שאותם צריך לנקוט, כדי שיהיה לברכה על מה לחול. הכנת המחתרת ורשת המודיעין בירושלים היא הכלי שבאמצעותו יעזור הקב״ה לדוד ויצליח דרכו. בנוסף, דוד איננו חדל להתפלל ולנהוג בענווה, מה שמגביר עוד יותר את הסיכוי להצלחה מתוך קבלת סיוע ממרום.

(כז) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל צָדוֹק הַכֹּהֵן הֲרֹאֶה אַתָּה שׁוֹבָה הָעִיר בְּשָׁלוֹם וַאֲחִימַעַץ בִּנְךָ וִיהוֹנָתָן בֶּן אֶבְיָתָר שְׁנֵי בְנֵיכֶם אִתְּכֶם׃

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל צָדוֹק הַכֹּהֵן הֲרֹאֶה אַתָּה שׁוֹבָה הָעִיר בְּשָׁלוֹם

יונתן תירגם: ״חָזוֵא אַתְּ תּוּב״, ופירשו הרד״ק: ״כלומר נביא אתה[94]. שראה ששרתה עליו רוח הקדש ונענה אותו היום באורים ותומים. אמר לו: טוב הוא שתשוב הָעִיר ותודיעני משם כל דבר״. לעומתו, רש״י (ובעקבותיו ר״י קרא, רד״ק[95] ור״י מטראני) פירש את הפסוק על ידי הוספת המילה ״אם״: ״אם רואה אתה שעצה נכונה היא שֹׁבָה הָעִיר...״. הרלב״ג פירש: ״רוצה לומר: ואתה רואה אלו הענינים לאי זה תכלית פונים[96], שתלך עמנו להגיד לנו זה, בודאי צריך אני בזה לקחת עצה בדברים לפי מה שיגלה מענינם, ולזה טוב שתשוב הָעִיר בְּשָׁלוֹם...״.

וַאֲחִימַעַץ בִּנְךָ וְיהוֹנָתָן בֶּן אֶבְיָתָר שְׁנֵי בְנֵיכֶם אִתְּכֶם

פירש רש"י: "ובידם תוכלו להודיעני מה שתשמעו מבית המלך, ולפי מה שתודיעוני אימלט". הוסיף רלב"ג: "וידמה שהיו להם בנים אחרים, אך בחר דוד באלו להיותם יותר חכמים ויותר ראויים מהאחרים, ולזה אמר אחר זה (להלן, לו) 'הִנֵּה שָׁם עִמָּם שְׁנֵי בְנֵיהֶם אֲחִימַעַץ לְצָדוֹק וְיהוֹנָתָן לְאֶבְיָתָר'".

(כח) רְאוּ אָנֹכִי מִתְמַהְמֵהַּ בְּעַרְבוֹת[97] הַמִּדְבָּר עַד בּוֹא דָבָר מֵעִמָּכֶם לְהַגִּיד לִי:

בְּעַרְבוֹת הַמִּדְבָּר

יונתן תירגם מילולית: "בְּמֵישְׁרֵי מַדְבְּרָא". העיר הרד"ק: "'בעברות הַמִּדְבָּר' - כן כתוב, וקרי 'בְּעַרְבוֹת'. ופירוש הכתוב: בעבר נחל קדרון. ופירוש הקרי כתרגומו: 'בְּמֵישְׁרֵי מַדְבְּרָא', ושניהם נכונים בענין אלא שהקרי יותר קרוב". אחרי בקשת המחילה, נעדיף לפרש כי הכתיב רומז למעברות הירדן ולא לעבר השני של הקדרון[98] שהרי קשה להניח כי דוד התמהמה כל כך קרוב לירושלים, במקום שהיה כל כך קל לאבשלום ולאנשיו להתקיפו.

(כט) וַיָּשֶׁב צָדוֹק וְאֶבְיָתָר אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים יְרוּשָׁלַ͏ִם וַיֵּשְׁבוּ שָׁם:

כאמור, למרות מצבו הקשה והנואש לכאורה, דוד לא איבד את עשתונותיו. הוא דבק בדרכו הרוחנית, והתחיל להכין את הכלים שיאפשרו לו לחזור אל כס מלכותו ולדרכו בעבודת ה'. עוז רוחו וחוזק אמונתו של דוד יתגלו עוד יותר בפסוקים הבאים.

(ל) וְדָוִד עֹלֶה בְמַעֲלֵה הַזֵּיתִים עָלֹה וּבוֹכֶה וְרֹאשׁ לוֹ חָפוּי וְהוּא הֹלֵךְ יָחֵף וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ חָפוּ אִישׁ רֹאשׁוֹ וְעָלוּ עָלֹה וּבָכֹה:

וְדָוִד עֹלֶה בְּמַעֲלֵה הַזֵּיתִים

תירגם יונתן (ורש״י בעקבותיו): ״וְדָוִד סָלֵיק בְּמִסְקַנָּא דְטוּר זֵיתַיָּא״. כלומר, במעלה הר הזיתים[99].

וְרֹאשׁ לוֹ חָפוּי

יונתן תירגם: ״וְרֵישׁ לֵיהּ מְכָרַךְ״, ובעקבותיו רש״י פירש: ״מכרך, כדרך האבלים״. הוסיף ר״י מטראני: ״כסה ראשו (וחלץ מנעליו) כדרך האבלים״. יש להוסיף שמצבו הקשה של דוד מודגש גם באמצעות ההשוואה הנוצרת, להבדיל, אחרי קריאת הפסוקים במגילת אסתר שם מפלתו של המן הרשע, מתוארת בדרך דומה: ״וְהָמָן נִדְחַף אֶל בֵּיתוֹ אָבֵל וַחֲפוּי רֹאשׁ״ (אסתר ו, יב). נקודת ההתחלה הנמוכה כל כך של דוד, מדגישה ביתר שאת את הצלחתו בסוף המרד.

עֹלֶה וּבוֹכֶה וְרֹאשׁ לוֹ חָפוּי וְהוּא הֹלֵךְ יָחֵף וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ חָפוּ אִישׁ רֹאשׁוֹ וְעָלוּ עָל�ֹה וּבָכֹה׃

הרושם הראשוני המתקבל מקריאת פסוק זה היא של חייל שבור, העוזב את שדה המערכה יחף, בוכה, אבל וחפוי ראש. גם חייליו הגיבורים של דוד, שהפילו בעבר את אימתם על כל שונאי ישראל במזרח התיכון, מתגלים לכאורה בפסוק זה כאבלים השבורים לרסיסים. עיון מעמיק יותר יגלה לנו כי למרות השבר החיצוני, דוד ואנשיו מתגלים כאנשי המעלה; העלייה שלהם במעלה הר הזיתים אינה רק עלייה מבחינה גאוגרפית, אלא גם עלייה מבחינה רוחנית - הם במלוא עוצמתם[100]. לכן, אין זה מקרה שחמש פעמים חוזר הכתוב על השורש **על״ה**: ״וְדָוִד **עֹלֶה בְּמַעֲלֵה** הַזֵּיתִים **עֹלֶה** וּבוֹכֶה וְרֹאשׁ לוֹ חָפוּי וְהוּא הֹלֵךְ יָחֵף וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ חָפוּ אִישׁ רֹאשׁוֹ **וְעָלוּ עָלֹה** וּבָכֹה״. גם בשעתו הקשה דוד מתגלה שוב כאיש המעלה.

(לא) וְדָוִד הֻגַּד לֵאמֹר אֲחִיתֹפֶל בַּקֹּשְׁרִים עִם אַבְשָׁלוֹם וַיֹּאמֶר דָּוִד סַכֶּל נָא אֶת עֲצַת אֲחִיתֹפֶל ה׳׃

וְדָוִד הַגִּיד

יונתן תירגם: "וְלִדָוִד[101] אִתְחַוָא (הוגד) לְמֵימָר", ובעקבותיו פירש גם רש"י (וכן ר"י קרא והרד"ק): "ולְדָוִד הִגִּיד המגיד"[102].

לֵאמֹר אֲחִיתֹפֶל בַּקֹּשְׁרִים עִם אַבְשָׁלוֹם

בשורת איוב זו, כי גם אחיתופל בקושרים נגדו, הייתה עלולה לרסק את דוד בשעתו הקשה, וזאת מכמה סיבות, שפירטנו לעיל[103] ונפרט שוב עתה:

א. מעמדו הרוחני של אחיתופל. הכתוב בפרק הבא (טז, כג), מוסר לנו "וַעֲצַת אֲחִיתֹפֶל אֲשֶׁר יָעַץ בַּיָּמִים הָהֵם כַּאֲשֶׁר יִשְׁאַל אִישׁ[104] בִּדְבַר הָאֱלֹהִים כֵּן כָּל עֲצַת אֲחִיתֹפֶל גַּם לְדָוִד גַּם לְאַבְשָׁלֹם". דוד, שוויתר על ליווי הארון וראשי הכוהנים עם האורים ותומים, נאלץ להתמודד עם ה"בשורה" שמי ששקול כאורים ותומים, תומך באבשלום.

ב. הקשר האישי עם אחיתופל. אחיתופל היה ידיד נפשו של דוד, רבו, חברו ותלמידו, כמבואר בגמרא (סנהדרין קו ע"ב - קז ע"א): "ואמר רבי יוחנן: בתחלה קרא דוד לאחיתופל רבו, ולבסוף קראו חבירו, ולבסוף קראו תלמידו"[105]. יחדיו הם עסקו בסוגיות בניין המקדש, כמבואר בגמרא (סוכה נג ע"א-ע"ב; מכות יא ע"א)[106].

ג. הקשר בין אחיתופל לבת שבע. אחיתופל היה סבא של בת שבע, כך שדוד היה יכול לראות בהצטרפותו של אחיתופל למורדים עונש על מה שאירע עם בת שבע ואוריה.

וַיֹּאמֶר דָּוִד סַכֵּל

תירגם יונתן: "וַאֲמַר דָּוִד קַלְקֵל", ורש"י בעקבותיו פירש: "'סַכֵּל' - קלקל, כמו 'וְהַסָּכָל יֵרְבֶּה דְבָרִים' (קהלת י, יד)". לכן גם ר"י מטראני פירש: "לשון 'סכלות'".

וַיֹּאמֶר דָּוִד סַכֶּל נָא

יונתן תירגם: "וַאֲמַר דָּוִד קַלְקֵיל כְּעַן יָת מִלְכָּא דַּאֲחִיתוֹפֶל יְיָ". כלומר, סכל נא את עצת אחיתופל עכשיו (= כְּעַן). מכיוון שתפילתו הקצרה של דוד מזכירה בסגנונה את תפילת משה על מרים אחותו, נציע, אחרי בקשת המחילה, כי הביטוי "נָא" יתפרש כאילו נכתב פעמיים: הראשונה מלשון 'בבקשה' והשנייה מלשון 'עכשיו'. כאמור, תפילה זו מזכירה את תפילתו של משה רבנו: "אֵל נָא רְפָא נָא לָהּ" (במדבר יב, יג), שבה ה"נָא" הראשון יתפרש מלשון 'בבקשה' והשני מלשון 'עכשיו'[107].

חוסנו הרוחני של דוד - עיון בתהילים פרק ג

עוצמת אישיותו של דוד באה לידי ביטוי גם בספר תהילים (פרק ג), שנושא את הכותרת: "מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ". נבאר את הפרק על פי שיטות הראשונים (ואחר כך נמשיך בביאור פסוקי פרק טו כסדרם[108]).

תהילים, פרק ג

(א) מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ:
(ב) ה' מָה רַבּוּ צָרָי רַבִּים קָמִים עָלָי:
(ג) רַבִּים אֹמְרִים לְנַפְשִׁי אֵין יְשׁוּעָתָה לּוֹ בֵּאלֹהִים סֶלָה:
(ד) וְאַתָּה ה' מָגֵן בַּעֲדִי כְּבוֹדִי וּמֵרִים רֹאשִׁי:
(ה) קוֹלִי אֶל ה' אֶקְרָא וַיַּעֲנֵנִי מֵהַר קָדְשׁוֹ סֶלָה:
(ו) אֲנִי שָׁכַבְתִּי וָאִישָׁנָה הֱקִיצוֹתִי כִּי ה' יִסְמְכֵנִי:
(ז) לֹא אִירָא מֵרִבְבוֹת עָם אֲשֶׁר סָבִיב שָׁתוּ עָלָי:
(ח) קוּמָה ה' הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהַי כִּי הִכִּיתָ אֶת כָּל אֹיְבַי לֶחִי שִׁנֵּי רְשָׁעִים שִׁבַּרְתָּ:
(ט) לַה' הַיְשׁוּעָה עַל עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ סֶלָה:
נבאר את המזמור:

(א) מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ:

מִזְמוֹר לְדָוִד

רש"י פתח את פירושו לפרק, בדברים הבאים: "הרבה דרשות דרשו בני אגדה בדבר". אנו נצטט כמה מהן: הגמרא (ברכות ז ע"ב) הקשתה ותירצה: "'מִזְמוֹר לְדָוִד'? קינה לדוד מיבעי ליה! אמר רבי שמעון בן אבישלום[109]: משל למה הדבר דומה? - לאדם שיצא עליו שטר חוב, קודם שפרעו היה עצב, לאחר שפרעו שמח; אף כן דוד, כיון שאמר לו הקדוש ברוך הוא: 'הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ' - היה עצב, אמר: שמא עבד או ממזר הוא דלא חייס עלי (שלא ירחם עלי)[110]. כיון דחזא דאבשלום הוא - שמח, משום הכי אמר: 'מִזְמוֹר'". כלומר, דוד שמח שנבואת נתן נתקיימה בבנו, שהוא ישב על כסאו ולא זר פחות המעלה, שלא ירחם עליו[111].

עוד מצינו במדרש (מדרש תהלים [שוחר טוב; בובר] מזמור ג): "אימתי אמר דוד המזמור הזה, כשהיה עולה במעלה הזיתים עולה ובוכה. אם בוכה למה מזמר, ואם מזמר למה בוכה? אמר ר' אבא בר כהנא: משל למה הדבר דומה? למלך שכעס על בנו וטרדו מפלטין שלו (מארמונו), ושלח המלך פדגוגו (מחנכו) אחריו, הלך ומצאו בוכה ומזמר, אמר ליה פדגוגו: למה אתה בוכה ומזמר? אמר ליה: בוכה אני שהכעסתי את אבי, ומזמר אני שלא דנני להריגה, אלא לטרידה (לגירוש), ולא דיי שלא הרגני, אלא שטרדני אצל דוכסין ואיפרכסין (שהם הכרתי, הפלתי ושאר הגיבורים וידידי דוד שהצטרפו אליו בברחו מפני אבשלום בנו)".

עוד הוסיף המדרש (שם): "אמר ר' יודן: כך אמר דוד, יעקב ברח... משה ברח... אליהו ברח... אף אני בורח כמותן, התחיל ואמר: 'זָכַרְתִּי מִשְׁפָּטֶיךָ מֵעוֹלָם יי' וָאֶתְנֶחָם' (תהילים קיט, נב), זכרתי מדת הדין (שהפכה בסוף למידת הרחמים) שבה נהגת את הראשונים, ונחמתני".

רד"ק הפנה לדברי חז"ל ואז הוסיף פירוש פשוט: "ולפי דרך

הפשט, כי המזמורים לא היו נקראים 'מזמורים' בשעת מעשה, אלא על שם שהיו מזמרים בהם בבית המקדש... וכלם הנאמרים על דוד, בשעת מעשה היה דוד בהם בסכנה[112]. אלא לאחר שֶׁנִּצַּל מכולם - היו מזמורים כלם, ושבח והודאה לאל יתברך. והנאמרים על הגלות - יהיו מזמורים בשוב הגלות".

(ב) ה' מָה רַבּוּ צָרָי רַבִּים קָמִים עָלָי:

ה' מָה

הסביר אבן עזרא: "(לשון זו) בלשון הקודש נופל על דבר נכבד ונבזה כמו 'מָה רַבּוּ מַעֲשֶׂיךָ' (נכבד) (תהילים קד, כד) - 'מָה אֱנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ' (נבזה) (תהילים ח, ה) ובמקום הזה - לתמה (בתמיה)". כלומר, לפי פירושו, דוד תמה מדוע כל כך הרבה אנשים התייצבו כנגדו.

רַבּוּ צָרָי

הסביר ר"י קרא: "אילו אחרים קמו עלי הייתי צועק מָה רַבּוּ צָרָי, כל שכן עתה כשבני קם עלי". אבן עזרא פירש: "יש מהם צרים כבני בנימין".

רַבִּים קָמִים עָלָי

במדרש (פסיקתא דרב כהנא [מנדלבוים] פיסקא ב, כי תשא) דרשו "שהיו רבים בתורה", ולכן רש"י (ובעקבותיו רד"ק) הסביר "רַבִּים" מלשון 'גדולים'[113], וזו לשונו: "בני אדם גדולים בתורה, גדולים בחכמה, גדולים בעושר, גדולים בקומה. כגון שאול וילידי הרפה ודואג ואחיתופל". אבן עזרא ביאר: "וישראל נחלקו בו לג' חלקים יש מהם צרים כבני בנימין (כמבואר לעיל) ויש מהם קמים והם בנו ועמשא וקרובים (אחרים) ויש אחרים אומרים כי נפל ולא יוסיף קום (כמבואר בפסוק הבא, על פי עמוס ה, ב)". רד"ק ביאר: "כי אפילו בני נהפך לי לאויב, וַעֲמָשָׂא בן אחותו היה עם אבשלום, ורוב ישראל

שנטה לבבם אחרי אבשלום, וזהו טעם הכפל. 'רַבִּים קָמִים עָלָי' - וכולם היו קָמִים עליו ומתייעצים להלחם עמו. ושמעי בן גרא שהעיז פניו לחרפו ולסקלו באבנים".

(ג) רַבִּים אֹמְרִים לְנַפְשִׁי אֵין יְשׁוּעָתָה לוֹ בֵּאלֹהִים סֶלָה:

רַבִּים אֹמְרִים לְנַפְשִׁי

רש"י פירש: "על נפשי", וכן כתב אבן עזרא: "בעבור נַפְשִׁי, כדרך 'וְאָמַר פַּרְעֹה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל' (שמות יד, ג)", שפירושו 'על בני ישראל'.

אֵין יְשׁוּעָתָה לוֹ בֵּאלֹהִים

פירש רש"י: "לפי שבא על אשת איש", ומקורו כנראה בפסיקתא (שם), שהסבירה: "(רבים) אומרים לדוד, אדם ששבה את הכבשה והרג את הרועה והפיל ישראל בחרב[114], יש לו תשועה? 'אֵין יְשׁוּעָתָה לוֹ בֵּאלֹהִים סֶלָה'"[115]. הוסיף הרד"ק: "והטעם: כי רַבִּים מחכמי ישראל, כמו אחיתופל ואחרים, היו חושבים כי מיי' היה לו זה העונש על דבר בת שבע, כמו שהיה. אבל היו חושבים שלא תשוב המלוכה לו לעולם. לפיכך היו אחרי אבשלום ומרדו בו והיו אומרים, אין לו חלק לעולם הבא. לפיכך אמר 'לְנַפְשִׁי'. ואמר: 'אֵין יְשׁוּעָתָה לוֹ' - אין ישועה לו בעולם הזה, לא ינצל מיד אבשלום ואֵין יְשׁוּעָתָה לנפשו בעולם הבא. לפיכך אמר גם כן 'יְשׁוּעָתָה', רוצה לומר: ישועה וישועה, כי כל כפל תוספת לכפל ענין". אבל ר"י מטראני ביאר: "התיו יתירה כתיו 'אֵימָתָה' (שמות טו, טז)". וכן אבן עזרא הסביר: "התיו סימן ללשון נקיבה דרך צחות".

סֶלָה

בחבקוק[116] (ג, ג): מצינו "אֱלוֹהַּ מִתֵּימָן יָבוֹא וְקָדוֹשׁ מֵהַר פָּארָן סֶלָה". יונתן תירגם: "בְּמִמְתַּן אוֹרָיְתָא לְעַמֵּיהּ (כשנתן הקב"ה את התורה לעמו) אֱלָהָא מְדָרוֹמָא אִתְגְּלִי (אלהים התגלה מדרום) וְקַדִּישָׁא מִטּוּרָא

דְּפָארָן (והקדוש ברוך הוא התגלה מהר פארן) בִּגְבוּרַת עָלְמִין (בגבורה נצחית)". בעקבותיו הביא אבן עזרא פירוש זה: "ורבים יפרשו 'סֶלָה' כמו לנצח (= לעולם)", אבל חלק עליו: "ואיננו נכון...", ובמקום זאת הציע: "והנכון כי טעם 'סֶלָה' - כמו 'כן הוא', או 'ככה' 'ואמת הדבר ונכון הוא'". לעומתם, ר"י מטראני הסביר: "אז היה מכה בכלי השיר ומנגן והוא מלשון 'מְסִילָה' (ישעיהו יא, טז)". כלומר, לפי פירושו "סֶלָה" הוא סימן מוזיקלי[117]. גם הרד"ק צעד בדרך זו: "ואני אומר כי איננה מלת ענין, וּפֵרוּשָׁהּ לשון הגבהה, מן 'סֹלּוּ סֹלּוּ הַמְּסִלָּה' (ישעיהו סב, י), כלומר: באותו המקום שהיא נזכרת ונקראת זאת המלה, היתה הרמת קול המזמור".

(ד) וְאַתָּה ה' מָגֵן בַּעֲדִי כְּבוֹדִי וּמֵרִים רֹאשִׁי:

וְאַתָּה ה' מָגֵן בַּעֲדִי

פירש ר"י קרא: "שאמרת 'גַּם יי' הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת' (שמו"ב יב, יג)". לפי אבן עזרא, "מָגֵן" הוא "שֵׁם, ואינו פועל"[118]. כלומר, הקב"ה משמש כמגן (כלי להגנה) של דוד. הרד"ק ביאר לכיוון דומה: "היפך דבריהם, שאומרים שאין לי תקוה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא. הם חושבים ואומרים כן, וְאַתָּה תעשה עמי בהיפך ותהיה מָגֵן בַּעֲדִי להצילני בעולם הזה, ומָגֵן כְּבוֹדִי לעולם הבא".

כְּבוֹדִי

פירש אבן עזרא: "כי כל המנצח יש לו כבוד". לעומתו, רד"ק הסביר: "והכבוד הוא הנפש, כמו 'וַיָּגֶל כְּבוֹדִי' (מזמור טז, ט), 'לְמַעַן יְזַמֶּרְךָ כָבוֹד' (מזמור ל, יג). ומָגֵן שזכר עומד במקום שנים, מגן בעדי ומגן כבודי (כמפורש לעיל)". ועוד הציע: "או פירוש כבודי, היפך הקלון שהיה לו בברחו", כאבן עזרא.

וּמֵרִים רֹאשִׁי

הסביר רד"ק: "שלא אבוש, ולא יפלו פני בפני אויבי, אלא אלך בקוממיות ובהרמת הראש. כי כשתצילני יכירו וידעו כי אתה מחלת לי העון, בזה העונש שתענישני".

(ה) קוֹלִי אֶל ה׳ אֶקְרָא וַיַּעֲנֵנִי מֵהַר קָדְשׁוֹ סֶלָה:

קוֹלִי אֶל ה׳ אֶקְרָא וַיַּעֲנֵנִי

פירש ר"י קרא: "פתרונו: בכל עת שקראתי אליך והוא ענני מֵהַר קָדְשׁוֹ סֶלָה". וכן ביאר ר"י מטראני: "תמיד הייתי רגיל לקרֹא אֶל ה׳ ולהתפלל לפניו". לעומתם, אבן עזרא ביאר: "והטעם: אני לא אבוא במלחמה, רק ארים קוֹלִי בתפלה". וצריך עיון, שהרי דוד רצה לצאת למלחמה כנגד צבא אבשלום (לקמן יח, ב), כפי שיצא כנגד צבאות אויביו. וכך עשה כמעט כל ימי חייו. רד"ק הסביר: "קוֹלִי אֶל ה׳ שאֶקְרָא לו מצרה. 'וַיַּעֲנֵנִי', עבר במקום עתיד, וכמוהו רבים" עוד הציע: "או הוא כמשמעו, כי בטוח היה בזה". ועוד ביאר: "או רוח הקודש הופיעה על לשונו כן. והוא הנכון, כי כבר פירשנו, כי ברוח הקודש נאמרו כל המזמורים, וברוב הנבואות נמצא שהוא מדבר עבר במקום עתיד, שהוא כאילו נעשה הדבר, כיון שנאמר ברוח הקודש". בפירושו הראשון, הרד"ק מסכים עם ר"י קרא ור"י מטראני; בפירושו השני מסביר הרד"ק כי ביטחונו של דוד בקב"ה היה כה חזק עד שגם העתיד היה נחשב אצלו כעבר; לפי פירושו השלישי של הרד"ק, דברי דוד נאמרו ברוח הקודש כנבואה, ולכן העתיד הוא כעבר, כי לנביא ידוע מראש העתיד, שהרי הקב"ה גילה לו אותו.

וַיַּעֲנֵנִי מֵהַר קָדְשׁוֹ סֶלָה

פירש אבן עזרא: "בעבור הארון שהיה בציון (על פי מל"א ח, א[119]) נקרא הר הקודש וזה קודם דבר ארונה היבוסי (שמו"ב כד, יח ואילך)"[120].

הרד"ק הציע כמה פירושים: א. "נוכל לפרש מהר המוריה, אף על פי שלא היה עדיין קודש. אולי קבלה היתה אצלם כי שם יהיה בית המקדש. ומפני זה עלה דוד בברחו במעלה הזיתים ומשם השתחוה לאל, כי משם אדם רואה המקום ההוא"[121]. ב. "או פירוש 'מֵהַר קָדְשׁוֹ', מהר ציון[122] ששם היה הארון" ג. "או פירוש 'מֵהַר קָדְשׁוֹ', מן השמים, כמו 'מִי יִשְׁכֹּן בְּהַר קָדְשֶׁךָ' (מזמור טו, א)".

(ו) אֲנִי שָׁכַבְתִּי וָאִישָׁנָה הֱקִיצוֹתִי כִּי ה' יִסְמְכֵנִי:

רש"י פירש: "לְבי (היה) אטום בדאגה ופחד", אבל "'הֱקִיצוֹתִי' - מדאגתי, כי בטחתי שיי' יִסְמְכֵנִי". בכיוון דומה הסביר גם ר"י מטראני: "כלומר: הייתי כישן ונרדם מפחד אויבי, ו'הֱקִיצוֹתִי כִּי יי' יִסְמְכֵנִי'". ר"י קרא ביאר: "כלומר: משעת שכיבה עד שעה שאני מקיץ משנתי, אפילו בשעת שינה, לֹא אִירָא מֵרִבְבוֹת (כמופיע בפסוק הבא) כִּי ה' יִסְמְכֵנִי, ומקרא זה כמו: 'בְּשָׁכְבְּךָ תִּשְׁמֹר עָלֶיךָ' (משלי ו, כב)". אבן עזרא, בפירושו הראשון[123], ביאר שפסוק זה נאמר בלילה שלפני הקרב (נגד אבשלום ואנשיו): "לבטח אשכבה ואישן, בלילה שהיתה למחרת המלחמה". רד"ק ביאר בפירושו הראשון על דרך הפשט: "'שָׁכַבְתִּי' - בבטח ואישן בשלום, כאדם שאין לו פחד. ו'הֱקִיצוֹתִי' - ואינני נבהל כאדם הישן מתוך הצרה, שהוא נבהל בהקיצו, כי בעודו ישן יראה חלומות רעים כמו שחושב בלִבו מִפחדו. ולמה אני בוטח בך כל כך? כי ידעתי כִּי ה' יִסְמְכֵנִי". והוסיף פירוש נוסף: "או פירושו: כשָׁכַבְתִּי וָאִישָׁנָה וֶהֱקִיצוֹתִי, כי כן ראיתי בחלומי"[124]. עוד הביא הרד"ק בשם מדרש תהלים, שוחר טוב (שם): "'אֲנִי שָׁכַבְתִּי' - מן הנבואה, 'וָאִישָׁנָה' - מרוח הקודש (אחרי מה שקרה עם בת שבע[125]), 'הֱקִיצוֹתִי' - על ידי חושי הארכי, 'כִּי ה' יִסְמְכֵנִי' - על ידי נתן הנביא. רוצה לומר: כי דוד - נסתלקה ממנו רוח הקודש מפני העצבון והפחד שהיה בו, ורוח הקודש אינה שורה אלא מתוך שמחה (שבת ל ע"ב). וכשראה חושי הארכי (שמו"ב טו, לב) שמח בו, שידע שהוא יפר לו עצת אחיתופל, והקיץ ושרתה עליו רוח הקודש. ואמר: 'כִּי ה' יִסְמְכֵנִי' - על ידי נתן הנביא, שאמר לו: 'גַּם יי' הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת'

(שם יב, יג)". לפי מדרש זה, פסוק זה נאמר לאחר הפגישה עם חושי, הנזכרת לקמן טו, לב.

(ז) לֹא אִירָא מֵרִבְבוֹת עָם אֲשֶׁר סָבִיב שָׁתוּ עָלָי:

לא אִירָא מֵרִבְבוֹת עָם

פירש הרד"ק: "כי כל ישראל היו עם אבשלום, לבד מאשר היו עם דוד בירושלם שיצאו עמו, ואותם שנתאספו אליו אחר כן". כלומר, שדוד לא היה ירא מהעם הרב שנהה אחרי אבשלום. ייתכן שהשימוש בביטוי "רִבְבוֹת" בא להזכיר כי ההכרה הראשונית בדוד כיורשו של שאול, באה לידי ביטוי בשירתן של הנשים המשחקות (שמו"א יח, ז): "וַתַּעֲנֶינָה הַנָּשִׁים הַמְשַׂחֲקוֹת וַתֹּאמַרְן הִכָּה שָׁאוּל בַּאֲלָפָיו וְדָוִד בְּרִבְבֹתָיו"[126]. לכן, לכאורה, רוחו של דוד הייתה אמורה ליפול - שהרי אבשלום קיבל עתה את הרבבות, משום כך דוד הדגיש: 'אני מתחזק בה' אלוהי[127] ולכן לא אירא'.

אֲשֶׁר סָבִיב שָׁתוּ עָלָי

פירש רש"י (ובעקבותיו רד"ק בפירושו הראשון): "לשון 'שְׁאֵיָה' (ישעיהו כד, יב = השחתה-חורבן)". ועוד הביא: "'שָׁתוּ' כמו 'שָׂמוּ' כמו (שמות י, א) 'לְמַעַן שִׁתִי אֹתֹתַי'". אבן עזרא (ובעקבותיו רד"ק בפירושו השני) הציע: "נלחמו, כמו 'שׁת שָׁתוּ הַשָּׁעָרָה' (ישעיהו כב, ז), ויש שפירשו מלשון 'שָׁתוֹת' (תהילים יא, ג), והטעם כמו 'רשתות', על מלת 'סָבִיב'". כלומר, ניסו ללכוד אותי ברשת.

(ח) קוּמָה ה' הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהַי כִּי הִכִּיתָ אֶת כָּל אֹיְבַי לֶחִי שִׁנֵּי רְשָׁעִים שִׁבַּרְתָּ:

קוּמָה[128] ה'

ייתכן[129] שדוד נוקט בלשון התורה (במדבר י, לה): "וַיְהִי בִּנְסֹעַ הָאָרֹן וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה קוּמָה ה' וְיָפֻצוּ אֹיְבֶיךָ וְיָנֻסוּ מְשַׂנְאֶיךָ מִפָּנֶיךָ". פסוק

זה עוסק בניצחון על האויבים, והשימוש בביטוי זה מזכיר גם את זכותו של דוד, שוויתר במודע על לקיחת הארון איתו בעת בריחתו (כמבואר לעיל, בפסוק כה).

הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהַי

כנגד מה שטענו אויביו נגדו (לעיל, פסוק ג): "רַבִּים אֹמְרִים לְנַפְשִׁי אֵין יְשׁוּעָתָה לוֹ בֵּאלֹהִים סֶלָה" (על פי אבן עזרא).

כִּי הִכִּיתָ אֶת כָּל אֹיְבַי לֶחִי

פירש רש"י (ובעקבותיו ר"י מטראני ורד"ק): "מכת בזיון היא כמו דאת אמר (איכה ג, ל) 'יִתֵּן לְמַכֵּהוּ לֶחִי', 'בַּשֵּׁבֶט יַכּוּ עַל הַלְּחִי' (מיכה ד, יד)". ועוד הביא רש"י בשם המדרש (שוחר טוב ג, ז) שהדברים רומזים למפלתו של אחיתופל שחנק עצמו בגרונו (סמוך ללחי). וזו לשון המדרש: "ר' לוי אמר: זו מכת הפה, שנאמר: 'וַיְצַו אֶל בֵּיתוֹ וַיֶּחֱנַק'" (לקמן, פסוק כג)[130]. אבן עזרא פירש כי הפסוק חסר ויש להוסיף עליו מילה או אות שימוש, כדלקמן: 'כִּי הִכִּיתָ אֶת כָּל אֹיְבַי **מכת** לֶחִי' או 'כִּי הִכִּיתָ אֶת כָּל אֹיְבַי **בלֶחִי**'[131]. הרד"ק ביאר שדוד התפלל: "'כִּי הִכִּיתָ אֶת כָּל אֹיְבַי' - פעמים רבות הושעתני והִכִּיתָ אֹיְבַי, כן תעשה עתה". עוד הציע: "או פירושו על זאת המלחמה, והוא כמו שפירשנו 'וַיַּעֲנֵנִי מֵהַר קָדְשׁוֹ' (לעיל, ה)".

שִׁנֵּי רְשָׁעִים שִׁבַּרְתָּ

הסביר רש"י: "גבורתם". ייתכן שהדימוי הוא לגבורה בעולם החי, שם ניצחון בא לידי ביטוי בפגיעה במנוצח באמצעות שִׁניו של המנצח. אלא שפה מדובר במצב הפוך, שבו הניצחון מבוטא באמצעות פגיעה בשיניו של המנוצח, ללא קשר לשיני המנצח. כך גם ביאר הרד"ק: "והם (שיני הרשעים) אותם שהיו אומרים לטרפו, והוא על דרך 'וְאֶשַּׁבְּרָה מְתַלְּעוֹת עַוָּל' (איוב כט, יז)". הוסיף אבן עזרא: "כנגד 'רַבִּים

אֹמְרִים לְנַפְשִׁי' (לעיל, ג. לדבריו, ה'שן' היא רמז ל'פה' שבאמצעותו טענו הרשעים כי דוד הוא הרשע ש'אין לו ישועה'), אז יתברר לכל כי 'לַה' הַיְשׁוּעָה', כי הוא יושיע מי שיחפוץ בו". ומכיוון שההכאה תהיה בלחי, התוצאה תהיה: "שִׁנֵּי רְשָׁעִים שִׁבַּרְתָּ".

(ט) לַה' הַיְשׁוּעָה עַל עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ סֶּלָה:
פירש רש"י: "עליו (על הקב"ה) להושיע את עבדיו ועמו, ועל עמו מוטל לברך ולהודות לו סֶּלָה". הוסיף הרד"ק: "וכאשר תושיעני אודה ואומר: לַה' הַיְשׁוּעָה, ולא יִוָּשַׁע אדם בזולתו".

עַל עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ סֶּלָה

ביאר ר"י קרא: "ועל הניסים שאתה עושה לעמך ישראל חובה עליהם ומוטל עליהם לברך אותך סלה, על הניסים ועל הנפלאות שאתה עושה לנו". לדבריו, חובת הברכה מוטלת על עם ישראל, ובו הפסוק עוסק. לעומתו, אבן עזרא פירש: "'עַל עַמְּךָ' - הם הנלחמים בעבור דוד כי הם עם יי' באמת. ולא ככה העוזרים לבן (אף על פי שהם רוב העם) לקשור על אביו. והנה התפלל שיברכם השם ולא יפקד מהם במלחמה איש". לפי ביאורו, הברכה של הקב"ה מגיעה לאנשי דוד ולא לתומכי אבשלום, הבן המורד באביו, ועל זה התפלל דוד. גם רד"ק פירש את הדברים כתפילה של דוד על אנשיו: "'עַל עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ סֶּלָה', שלא ימותו עַמְּךָ במלחמה הזאת". אבן עזרא מביא אפשרות נוספת שאין מדובר בתפילה של דוד אלא בנבואה שלו: "או התנבא".

נסכם ונאמר כי גם מפרק תהילים זה נוכל ללמוד על מצבו הרוחני של דוד בימים קשים אלו בבריחתו מירושלים, הפרק מלמד שדוד ניצב כצוק איתן, שבסיסו אמונה וביטחון בקב"ה ובצדקת הדרך.

נחזור עתה לביאור הפסוקים בספר **שמואל ב׳, פרק טו.**

הקב״ה נענה לתפילת דוד

(לב) וַיְהִי דָוִד בָּא עַד הָרֹאשׁ אֲשֶׁר יִשְׁתַּחֲוֶה שָׁם לֵאלֹהִים וְהִנֵּה לִקְרָאתוֹ חוּשַׁי הָאַרְכִּי קָרוּעַ כֻּתָּנְתּוֹ וַאֲדָמָה עַל רֹאשׁוֹ:

וַיְהִי דָוִד בָּא עַד הָרֹאשׁ

יונתן תירגם (ורש״י ורד״ק בעקבותיו): ״וַהֲוָה דָּוִד אֲתָא עַד רֵישׁ טוּרַיָא״. כלומר, דוד הגיע עד פסגת הר הזיתים. כפי שהסברנו לעיל, בפסוק ל, הטופוגרפיה משמשת גם כסימן למצב הרוחני וההגעה לראש ההר באה ללמדנו, כאמור, שדוד הגיע לשיא של אמונה וביטחון בקב״ה.

אֲשֶׁר יִשְׁתַּחֲוֶה שָׁם לֵאלֹהִים

רש״י (ובעקבותיו ר״י מטראני) פירש: ״אשר היה רגיל להשתחוות שם. כשהיה בא לירושלים היה רואה משם את האֹהל שהארון בתוכו והיה משתחוה״. לעומתו, הרלב״ג ביאר: ״זהו הר הזיתים שהיה אצל ירושלים אצל בית המקדש. וידמה, כי לקדושת המקום ההוא (הר הזיתים), היה דוד נוהג בהיותו שם, להשתחוות שָׁם לשם יתעלה״. כלומר, הסמיכות הגאוגרפית למקום המקדש (בעתיד) מקדשת את המקום, בלי קשר לשאלה מה רואים משם[132]. מדברי הרד״ק, ״שָׁם היה רצונו שיִשְׁתַּחֲוֶה, כמו שאמר ׳עֹלֶה בְמַעֲלֵה הַזֵּיתִים׳ (לעיל ל). ועשה כן, לפי שהיה נפרד ממקום המקדש, ולא היה יודע אם ישוב עוד, כאדם הלוקח רשות מאוהבו בגלותו״, מוכח, כפי שהסברנו לעיל, שדוד הבין כי כל מפעלו הרוחני, שעיקרו בניין ירושלים והמקדש במרכזה, עמד בימים אלו למבחן[133].

הרד״ק (בפירושו לפסוק ל) הִקשה: ״ואף על פי שלא היה שם אז בית, גם מקום הבית בעצמו לא היה ידוע, עד שאמר גד הנביא

לדוד שיבנה מזבח בגורן ארונה?" ותירץ: "אעפ"כ, גבול המקום היה ידוע בקבלה, כי בהר המוריה יהיה בית יי' אבל לא היו יודעין באי זה מקום, עד שאמר גד לדוד (שמו"ב כד, יט)". על פי מה שהצענו בפרק המבוא[134], דהיינו, שפרקים כא-כד הם קדומים ונכתבו בידי גד החוזה, הקושייה לא מתחילה[135].

בשולי הדברים נוסיף כי בהמשך למה שלימדנו דוד בהגעתו עד לשיא, הוא לימדנו גם כי הדרך להישאר זקוף, גם בעת משבר, היא בהשתחוויה לאל. לפי דרכו של הרב'ה מקוצק[136] נאמר כי דוד לימדנו שאין דבר יותר זקוף מגו כפוף, לפני הבורא.

וְהִנֵּה לִקְרָאתוֹ חוּשַׁי הָאַרְכִּי

מכיוון שדוד עומד בניסיון האמונה והביטחון, ואיננו מרפה גם מההשתדלות המותרת, הקב"ה בא לעזרו ושולח לו את רעו[137], ידידו ויועצו משכבר הימים, חוּשַׁי הָאַרְכִּי, שיעזור בהמשך להתגבר על עצתו של אחיתופל אויבו.

הָאַרְכִּי

במדרש (שוחר טוב תהילים ג, ג) מובא: "ר' יהודה ור' נחמיה ורבנן, חד אמר: למה נקרא שמו חושי הארכי? שהיה מארכי דוד (שהיה שר וגדול בממשלת דוד[138]), וחד אמר: שעל ידו נתבססה מלכות בית דוד, ועל ידו נתקנה מלכות בית דוד[139] (ולא נקטעה במרד אבשלום), וחד אמר: על שם עירו נקרא". בעקבות המדרש פירש הרד"ק: "על שם מקומו נקרא כן, והוא הנזכר בנחלת בני יוסף 'אֶל גְּבוּל הָאַרְכִּי עֲטָרוֹת' (יהושע טז, ב)". אברבנאל הביא מדרש נוסף (שוחר טוב, מזמור נה): "כיון שראהו אמר ליה יש ארוכה (= מרפא) למכתי[140]". ייתכן שניתן להציע זאת גם כפרשנות נוספת לדעה השנייה במדרש (הקודם), דהיינו, שעל ידו של חושי הארכי נתקנה ונתרפאה מלכות דוד מהשבר הנורא של מרד אבשלום ובאה לו ארוכה.

לפי כל הפירושים, הופעתו של חושי מיד לאחר ה"בשורה" כי גם

אחיתופל בקושרים, היא אכן אירוע מכונן. ואכן, חושי הוא זה שהפר את עצת אחיתופל הטובה והציל את דוד. זוהי גם תרופה וחיזוק של הצטרפות שר חשוב למחנה דוד, ופתח להמשך מלכותו. גם לפי הפירוש ש״ארכי״ הוא שם של מקום, ולא רמז לרפואה-ארוכה, יש בהצטרפותו של הארכי בשורה טובה למחנה דוד, שהרי אדם חשוב מבני יוסף הצטרף אל תומכי דוד, שהם ברובם[141] מבני יהודה.

קָרוּעַ כֻּתָּנְתּוֹ וַאֲדָמָה עַל רֹאשׁוֹ

כמנהג האבלים (עיינו לעיל עמוד 387, בביאור פסוק ל).

(לג) וַיֹּאמֶר לוֹ דָּוִד אִם עָבַרְתָּ אִתִּי וְהָיִתָ עָלַי לְמַשָּׂא:

דוד הסביר לחושי ידידו הנאמן כי התועלת שבהצטרפותו למחנהו, נופלת בהרבה מהתועלת שחושי עשוי להביא בהצטרפותו כסוכן סמוי, ״חפרפרת״, למחנהו של אבשלום. על פי תרגום יונתן, דוד הסביר לחושי כך: ״אִם עֲבַרְתָּא עִמִּי וּתְהֵי עָלַי לְמָטוּל״, כלומר, לנטל. הוסיף רד״ק: ״ופירוש ׳לְמַשָּׂא׳: לטורח, כי רבים אשר עתה עמי, לצער ולדאגה שאני בהם״. לעומת זאת, ״ומן העיר תועילני בעצתך״, כמבואר בפסוק הבא. הרלב״ג הסביר: ״יתכן שלא היה גבור, והיה זקן, והיתה מפני זה תנועתו כבדה״, ולכן הצטרפותו למחנה דוד הייתה עלולה להכביד ולעכב את תנועת דוד ואנשיו.

(לד) וְאִם הָעִיר תָּשׁוּב וְאָמַרְתָּ לְאַבְשָׁלוֹם עַבְדְּךָ אֲנִי הַמֶּלֶךְ אֶהְיֶה עֶבֶד אָבִיךָ וַאֲנִי מֵאָז וְעַתָּה וַאֲנִי עַבְדֶּךָ וְהֵפַרְתָּה לִי אֶת עֲצַת אֲחִיתֹפֶל:

לדעת רש״י כדי להבין פסוק זה לאשורו, יש להשתמש בשיטת ״ומקרא מסורס הוא״. כלומר, יש לקרוא את הפסוק בשיטת ״סרסהו ודרשהו״[142]. לכן, יש לקרוא את הפסוק בסדר הבא של המילים: ׳עַבְדְּךָ אֲנִי הַמֶּלֶךְ אֶהְיֶה וַאֲנִי עֶבֶד אָבִיךָ מֵאָז״. הרד״ק איננו מציע ללכת בדרך זו והוא מפרש : ״עַבְדְּךָ אֲנִי הַמֶּלֶךְ אֶהְיֶה – מהיום ואילך אהיה עַבְדֶּךָ, כמו שהייתי עֶבֶד אָבִיךָ אני מֵאָז, וְעַתָּה אהיה אני עַבְדֶּךָ״.

אומנם בפסוק כתוב וַאֲנִי, לכן מסביר הרד"ק: "וי"ו וַאֲנִי נוספת כוי"ו 'בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא[143] אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת הַמָּקוֹם מֵרָחֹק' (בראשית כב, ד) וזולתה. וכן דרך הלשון בהרבה מקומות, וכן דרך לשון הערב בפה". אומנם, על פי ר"י מטראני, גם ה-ו"ו של "וַאֲנִי" השני מיותרת. וזו לשונו: "הוי"ו של 'וַאֲנִי' הראשון והאחרון יתירים, וזהו פתרונו: עֶבֶד אָבִיךָ אני מֵאָז, וְעַתָּה אני אהיה עַבְדֶּךָ". עצתו של דוד לחושי היא להציג את עצמו כמשרת המלך באשר הוא, מה שמכונה בלע"ז Civil Servant, כלומר משרת הציבור.

(לה) וַהֲלוֹא עִמְּךָ שָׁם צָדוֹק וְאֶבְיָתָר הַכֹּהֲנִים וְהָיָה כָּל הַדָּבָר אֲשֶׁר תִּשְׁמַע מִבֵּית הַמֶּלֶךְ תַּגִּיד לְצָדוֹק וּלְאֶבְיָתָר הַכֹּהֲנִים:

וַהֲלוֹא עִמְּךָ שָׁם צָדוֹק וְאֶבְיָתָר הַכֹּהֲנִים

דוד ממשיך "לטוות את החוטים" ולקשר בין חברי המחתרת - בין חושי היועץ לבין ההנהגה הרוחנית - הכוהנים צדוק ואביתר.

וְהָיָה כָּל הַדָּבָר אֲשֶׁר תִּשְׁמַע מִבֵּית הַמֶּלֶךְ

דוד מכנה שוב[144] את אבשלום בתואר מלך, מתוך הכרה במציאות ומתוך חשש הלכתי שאכן זהו מעמדו של אבשלום, לפחות ברגע זה.

(לו) הִנֵּה שָׁם עִמָּם שְׁנֵי בְנֵיהֶם אֲחִימַעַץ לְצָדוֹק וְיוֹנָתָן לְאֶבְיָתָר וּשְׁלַחְתֶּם בְּיָדָם אֵלַי כָּל דָּבָר אֲשֶׁר תִּשְׁמָעוּ:

היכולת ליהנות מפירות הידיעות שחושי יצליח להשיג, מההתייעצויות הפנימיות "במטבחו" של אבשלום, תלויה בהחלט באפשרות להעברת המידע אל דוד. אחימעץ ויהונתן, נאמני דוד ובניהם הצעירים וקלי הרגליים של ראשי משפחות הכהונה, נבחרו להיות מעבירי המידע. בהמשך, ישתף אותנו הכתוב בפרטים לגבי מבצע העברת הידיעות.

(לז) וַיָּבֹא חוּשַׁי רֵעֵה דָוִד הָעִיר וְאַבְשָׁלֹם יָבוֹא יְרוּשָׁלָ‍ִם:

הרד״ק הדגיש ש״כשבא חוּשַׁי הארכי, באותה שעה היה אבשלום נכנס לִירוּשָׁלָם״. רש״י פירש: ״׳וַיָּבֹא יְרוּשָׁלָם׳ - נתן לבו שיבא אל ירושלם״ כדי להסביר את השימוש בלשון הווה במקום בלשון עבר כמתבקש. לא ברור מדוע טרח הכתוב לציין עובדה זו ומה היא מוסיפה להבנת הפרשייה. יתכן והשינוי רומז, שהקב״ה סייע ביד דוד וגרם לאבשלום להחליט לבוא לירושלים ולא להקים את מטהו במקום אחר, וזאת כדי שחושי יוכל לפוגשו ולסכל את עצת אחיתופל.

פרק טז

הפגישה השניה עם ציבא ותוצאותיה הקשות

(א) וְדָוִד עָבַר מְעַט מֵהָרֹאשׁ וְהִנֵּה צִיבָא נַעַר מְפִיבֹשֶׁת[1] לִקְרָאתוֹ וְצֶמֶד חֲמֹרִים חֲבֻשִׁים וַעֲלֵיהֶם מָאתַיִם לֶחֶם וּמְאָה צִמּוּקִים וּמְאָה קַיִץ וְנֵבֶל יָיִן:
(ב) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל צִיבָא מָה אֵלֶּה לָךְ וַיֹּאמֶר צִיבָא הַחֲמֹרִים לְבֵית הַמֶּלֶךְ לִרְכֹּב וְהַלֶּחֶם וְהַקַּיִץ לֶאֱכֹל הַנְּעָרִים וְהַיַּיִן לִשְׁתּוֹת הַיָּעֵף בַּמִּדְבָּר:
(ג) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ וְאַיֵּה בֶּן אֲדֹנֶיךָ וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ הִנֵּה יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם כִּי אָמַר הַיּוֹם יָשִׁיבוּ לִי בֵּית יִשְׂרָאֵל אֵת מַמְלְכוּת אָבִי:
(ד) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְצִבָא הִנֵּה לְךָ כֹּל אֲשֶׁר לִמְפִיבֹשֶׁת וַיֹּאמֶר צִיבָא הִשְׁתַּחֲוֵיתִי אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ:

הקדמה

בפסוקים אלה דן הכתוב שוב ביחסי דוד, מפיבושת וציבא[2]. גם לפי הדעה בחז"ל המְקַלָּה עם דוד, דוד טעה בפרשנות של מעשי מפיבושת. לפי הדעה המחמירה עם דוד, לעומת זאת, דוד אכן קיבל לשון הרע על מפיבושת, לשון הרע שהיא בדרגה של הוצאת שם רע[3]. לפרשייה זו השפעה חזקה מאוד על תולדות עמנו ומלכות בית דוד,

כפי שכבר ביארנו בשם חז״ל. נצטט שוב את דבריהם (שבת דף נו ע״א/ע״ב):

> אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר דוד למפיבשת 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.

הצענו לעיל, בביאור פרק ט[4], כי חששו של דוד ממרד נגדו, שיהיה מבוסס על משפחת שאול, גרם לתקלה זו. נבאר את הקורה בפגישה עם ציבא (המתוארת בפסוקים א-ד) על פי דברי הראשונים, ולאחר מכן נקשר זאת לפרשייה הבאה, העוסקת בפגישה הראשונה עם שמעי בן גרא (המתוארת בפסוקים ה-יג בפרק זה).

(א) וְדָוִד עָבַר מְעַט מֵהָרֹאשׁ וְהִנֵּה צִיבָא נַעַר מְפִיבֹשֶׁת לִקְרָאתוֹ וְצֶמֶד חֲמֹרִים חֲבֻשִׁים וַעֲלֵיהֶם מָאתַיִם לֶחֶם וּמֵאָה צִמּוּקִים וּמֵאָה קַיִץ וְנֵבֶל יָיִן:

וְדָוִד עָבַר מְעַט מֵהָרֹאשׁ

התיאור הטופוגרפי - וכפי שתירגם יונתן: ״וְדָוִד עָבַר זְעֵיר מֵרֵישׁ טוּרָא״, כלומר, עבר מעט את פסגת הר הזיתים - בא ללמדנו כי דוד ואנשיו החלו לגלוש מטה במורדותיו המזרחיים של ההר. כפי שהסברנו לעיל (בביאור פסוקים ל ו-לב), התיאור הטופוגרפי משמש גם כאמצעי לתיאור מצבו הרוחני של דוד באותו רגע. דוד שהגיע לשיא של אמונה וביטחון בראש הר הזיתים, נתקל בבעיה שגורמת לו ״לאבד גובה״ ולרדת[5] מראש ההר מבחינה רוחנית[6].

וְהִנֵּה צִיבָא נַעַר מְפִיבֹשֶׁת לִקְרָאתוֹ

ציבא מכונה ״נַעַר״ כמה פעמים[7]. על הדעות השונות בעניין מעמדו

של ציבא עיינו לעיל בביאור פרק ט, פסוק ב[8], שם הוא מכונה גם "עֶבֶד" ("וּלְבֵית שָׁאוּל עֶבֶד"); הצענו שם כי ציבא היה פקיד גבוה בממשל שאול, ואולי גם האחראי על אחוזות המלך.

וְצֶמֶד חֲמֹרִים חֲבֻשִׁים וַעֲלֵיהֶם מָאתַיִם לֶחֶם וּמְאָה צִמּוּקִים וּמְאָה קַיִץ וְנֵבֶל יָיִן:

ציבא הביא לדוד ואנשיו אספקה שתעזור להם לעבור את הדרך אל עבר הירדן עם פחות קשיים. הוא דאג גם לחמורים שיישאו על גבם את החלשים, ועליהם שלח גם לחם, צימוקים, דבלים ויין, שהיה נמהל במים והיווה מרכיב חשוב בכל סעודה בתקופתם.

וּמְאָה קַיִץ

יונתן תירגם (ורש"י בעקבותיו): "וּמְאָה מָנָן דְּבִילְתָּא"[9]. הוסיף הרד"ק: "מאה ליטרין שלתאנין יבשים. ונקרא 'דבלת': שמכבשין הרבה מן התאנים היבישים יחד ועושין מהם כמו ככר לחם, ונקרא 'דְּבֶלֶת תְּאֵנִים' (מל"ב כ, ז)". המונח "קַיִץ", הנזכר בפסוקנו, הוא המקור לכך שהאיש העוסק בקטיף תאנים ועיבודם נקרא "קַיָּץ"[10]. בעקבות הרד"ק (על פסוק ב), הרלב"ג הרחיב את משמעות הביטוי ופירש: "רוצה לומר: מהפירות המיובשים בקיץ". כלומר, ולא רק תאנים.

(ב) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל צִיבָא מָה אֵלֶּה לָךְ וַיֹּאמֶר צִיבָא הַחֲמֹרִים לְבֵית הַמֶּלֶךְ לִרְכֹּב וְהַלֶּחֶם וְהַקַּיִץ לֶאֱכֹל הַנְּעָרִים וְהַיַּיִן לִשְׁתּוֹת הַיָּעֵף בַּמִּדְבָּר:

הַחֲמֹרִים לְבֵית הַמֶּלֶךְ לִרְכֹּב

פירש הרד"ק: "לנשי המלך"[11].

(ג) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ וְאַיֵּה בֶּן אֲדֹנֶיךָ וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ הִנֵּה יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם כִּי אָמַר הַיּוֹם יָשִׁיבוּ לִי בֵּית יִשְׂרָאֵל אֵת מַמְלְכוּת אָבִי:

דוד, שכאמור לעיל, חשש ממרד בהנהגת משפחת שאול ובני בנימין,

שאל על אודות התנהגות מפיבושת. ציבא שזיהה את ההזדמנות, וכבר למד בפגישתו הראשונה עם דוד המלך, המתוארת בפרק ט[12], מה כוחם של לשון הרע והוצאת שם רע, נקט באותה הדרך, והוציא שם רע על מפיבושת והאשים אותו בבוגדנות; לטענתו של ציבא, מפיבושת ציפה שמרד אבשלום ייכשל ואז תחזור המלוכה ל״ממשלה הראשונה״[13], כלומר, לצאצאי המלך הראשון שעמד על ישראל, שאול הצדיק.

(ד) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְצִבָא הִנֵּה לְךָ כֹּל אֲשֶׁר לִמְפִי בֹשֶׁת וַיֹּאמֶר צִיבָא הִשְׁתַּחֲוֵיתִי אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ׃

ציבא הצליח להטות את לב דוד לטובתו, ודוד נתן לו את כל אשר למפיבושת. כבר הסברנו לעיל[14] כי ההאזנה ללשון הרע גרמה להפרת הברית עם יונתן וזרעו, והבאנו את דברי חז״ל על משמעותה של החלטה זו לדורות. עתה אנו צריכים לשאול לא רק מה גרם לדוד להאמין לציבא, אלא מדוע היה חשוב לדוד לשמור על יחסים טובים עימו. את התשובה לכך נקבל בפרק יט, ושם נסביר את העניין[15].

תחילת ההידרדרות במורד הרוחני גרמה לכך שהקב״ה הציב בפני דוד ניסיון נוסף (ולא עונש[16]). העמידה באתגר החדש תאפשר לדוד לחזור למסלול של עלייה, שבסופו יחזור דוד אל רום כיסאו המלכותי, הן מהצד ההנהגתי והן מהצד הרוחני. האתגר הרוחני הבא היה הפגישה עם שמעי בן גרא הימיני, האיש מבחורים.

פגישת דוד ושמעי בן גרא, האיש מבחורים

(ה) וּבָא הַמֶּלֶךְ דָּוִד עַד בַּחוּרִים וְהִנֵּה מִשָּׁם אִישׁ יוֹצֵא מִמִּשְׁפַּחַת בֵּית שָׁאוּל וּשְׁמוֹ שִׁמְעִי בֶן גֵּרָא יֹצֵא יָצוֹא וּמְקַלֵּל׃

(ו) וַיְסַקֵּל בָּאֲבָנִים אֶת דָּוִד וְאֶת כָּל עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ דָּוִד וְכָל הָעָם וְכָל הַגִּבֹּרִים מִימִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ׃

(ז) וְכֹה אָמַר שִׁמְעִי בְּקַלְלוֹ צֵא צֵא אִישׁ הַדָּמִים וְאִישׁ הַבְּלִיָּעַל׃

(ח) הֵשִׁיב עָלֶיךָ ה׳ כָּל דְּמֵי בֵית שָׁאוּל אֲשֶׁר מָלַכְתָּ תַּחְתָּיו וַיִּתֵּן ה׳ אֶת הַמְּלוּכָה בְּיַד אַבְשָׁלוֹם בְּנֶךָ וְהִנְּךָ בְּרָעָתֶךָ כִּי אִישׁ דָּמִים אָתָּה:
(ט) וַיֹּאמֶר אֲבִישַׁי בֶּן צְרוּיָה אֶל הַמֶּלֶךְ לָמָּה יְקַלֵּל הַכֶּלֶב הַמֵּת הַזֶּה אֶת אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶעְבְּרָה נָּא וְאָסִירָה אֶת רֹאשׁוֹ: ס
(י) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ מַה לִּי וְלָכֶם בְּנֵי צְרָיָה כֹּה[17] יְקַלֵּל כִּי[18] ה׳ אָמַר לוֹ קַלֵּל אֶת דָּוִד וּמִי יֹאמַר מַדּוּעַ עָשִׂיתָה כֵּן: ס
(יא) וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אֲבִישַׁי וְאֶל כָּל עֲבָדָיו הִנֵּה בְנִי אֲשֶׁר יָצָא מִמֵּעַי מְבַקֵּשׁ אֶת נַפְשִׁי וְאַף כִּי עַתָּה בֶּן הַיְמִינִי הַנִּחוּ לוֹ וִיקַלֵּל כִּי אָמַר לוֹ ה׳:
(יב) אוּלַי יִרְאֶה ה׳ בְּעֵינִי[19] וְהֵשִׁיב ה׳ לִי טוֹבָה תַּחַת קִלְלָתוֹ הַיּוֹם הַזֶּה:
(יג) וַיֵּלֶךְ דָּוִד וַאֲנָשָׁיו בַּדָּרֶךְ ס וְשִׁמְעִי הֹלֵךְ בְּצַלַע הָהָר לְעָמָּתוֹ הָלוֹךְ וְיָקַלֵּל וַיְסַקֵּל בָּאֲבָנִים לְעָמָּתוֹ וְעַפַּר בֶּעָפָר: פ

הקדמה

קשריו ויחסיו של דוד עם שמעי בן גרא נזכרים בכתוב כמה וכמה פעמים: ההופעה הראשונה שלהם מצויה כאן, הנושא נדון בפעם השנייה ברמז, כפי שיוסבר לקמן, בפרק הבא[20]. דוד ושמעי נפגשו שוב גם לאחר מרד אבשלום (שמו״ב יט, יז–כד). שמעי נזכר גם בצוואתו של דוד (מל״א ב, ח–ט) וממילא שוב בספר מלכים (שם, לו–מו). בעקיפין נזכר הקשר בין דוד לשמעי גם במגילת אסתר (ב, ה). כשנגיע לפרק יט, נציע, תוך עיון במקורות ובעקבות דברי חז״ל, הסבר לכל הפרשיות יחד.

(ה) וּבָא הַמֶּלֶךְ דָּוִד עַד בַּחוּרִים וְהִנֵּה מִשָּׁם אִישׁ יוֹצֵא מִמִּשְׁפַּחַת בֵּית שָׁאוּל וּשְׁמוֹ שִׁמְעִי בֶן גֵּרָא יֹצֵא יָצוֹא וּמְקַלֵּל:

וּבָא הַמֶּלֶךְ דָּוִד

לעיתים מכנה הכתוב את דוד בשמו ללא תואר, ולעיתים, כמו בפסוקנו, בתוארו: ״הַמֶּלֶךְ דָּוִד״. כפי שהסברנו לעיל, הספק מרחף

באוויר, האם לדוד דין מלך בימים אלו או לא, והדבר מתבטא גם בצורה השונה של אזכור שמו, לעיתים עם תואר המלך ולעיתים ללא.

עַד בַּחוּרִים

יונתן תירגם: "עַד עַלְמַת". פירש ר"י קרא: "שם המקום הוא", והוסיף עליו הרד"ק: "עיר מבני בנימין[21] (שניתנה ללווים) ונקראה בדברי הימים 'עָלֶמֶת')דהי"א ו, מה) ו'עָלֶמֶת' ו'בַּחוּרִים' אחד הוא"[22].

וְהִנֵּה מְשָׁם אִישׁ יוֹצֵא

כפי שהסברנו לעיל[23], הכינוי "אִישׁ" בא במקרים רבים לציין חשיבות, והדבר נכון גם במקרה זה. לקמן[24] נשתדל להוכיח מן הכתובים כי שמעי היה ראש לכל בני יוסף ובנימין. מדברי חז"ל נוסיף ונוכיח כי מעמדו הרוחני של שמעי היה גבוה מאוד[25]. בפסוק זה, הצירוף "עַד **בַּחוּרִים** וְהִנֵּה מְשָׁם **אִישׁ**", בא לקשר את שמעי עם האיש מבחורים שנפגוש בפרק הבא (פסוק יח[26]).

מִמִּשְׁפַּחַת בֵּית שָׁאוּל וּשְׁמוֹ שִׁמְעִי בֶן גֵּרָא

הכתוב מציין כי שמעי היה קרוב משפחתו של שאול, וכך משמע גם מהפסוק המציג את מרדכי היהודי: "אִישׁ יְהוּדִי הָיָה בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה וּשְׁמוֹ מָרְדֳּכַי בֶּן יָאִיר בֶּן **שִׁמְעִי** בֶּן קִישׁ[27] אִישׁ יְמִינִי" (אסתר ב, ה).

כפי שמפורש בפסוקים הבאים, חלק מחרון אפו של שמעי נבע מהשאלה שעסקנו בה בפרק המבוא[28], והיא: "שאול באחת ועלתה לו דוד בשתיים ולא עלתה לו?". כלומר, מדוע החליף דוד את שאול ותפס את מקומו. יתכן שמאחורי שאלה זו עמדה קושייה קשה עוד יותר, והיא מדוע מועמד משבט יהודה, מבניה של לאה, תפס את ההנהגה מידי בניה של רחל[29]. מאבק זה בין יהודה ויוסף מלווה אותנו, לצערנו, מתחילת פרשת וישב בספר בראשית - והוא יסתיים רק כאשר שני העצים יתאחדו, כמו שניבא יחזקאל (לז, טו–כח): "וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר: וְאַתָּה בֶן אָדָם קַח לְךָ עֵץ אֶחָד וּכְתֹב עָלָיו לִיהוּדָה

וְלִבְנֵי יִשְׂרָאֵל חֲבֵרָיו[30] וּלְקַח עֵץ אֶחָד וּכְתוֹב עָלָיו לִיוֹסֵף עֵץ אֶפְרַיִם וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל חֲבֵרָיו[31]: וְקָרַב אֹתָם אֶחָד אֶל אֶחָד לְךָ לְעֵץ אֶחָד וְהָיוּ לַאֲחָדִים בְּיָדֶךָ: ...וְדַבֵּר אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' הִנֵּה אֲנִי לֹקֵחַ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֵּין הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הָלְכוּ שָׁם וְקִבַּצְתִּי אֹתָם מִסָּבִיב וְהֵבֵאתִי אוֹתָם אֶל אַדְמָתָם: וְעָשִׂיתִי אֹתָם לְגוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ בְּהָרֵי יִשְׂרָאֵל וּמֶלֶךְ אֶחָד יִהְיֶה לְכֻלָּם לְמֶלֶךְ וְלֹא יִהְיוּ[32] עוֹד לִשְׁנֵי גוֹיִם וְלֹא יֵחָצוּ עוֹד לִשְׁתֵּי מַמְלָכוֹת עוֹד: ...וְהָיוּ לִי לְעָם וַאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים: וְעַבְדִּי דָוִד מֶלֶךְ עֲלֵיהֶם וְרוֹעֶה אֶחָד יִהְיֶה לְכֻלָּם וּבְמִשְׁפָּטַי יֵלֵכוּ וְחֻקֹּתַי יִשְׁמְרוּ וְעָשׂוּ אוֹתָם: וְיָשְׁבוּ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְעַבְדִּי לְיַעֲקֹב אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בָהּ אֲבוֹתֵיכֶם וְיָשְׁבוּ עָלֶיהָ הֵמָּה וּבְנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם עַד עוֹלָם וְדָוִד עַבְדִּי נָשִׂיא לָהֶם לְעוֹלָם: וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית שָׁלוֹם בְּרִית עוֹלָם יִהְיֶה אוֹתָם וּנְתַתִּים וְהִרְבֵּיתִי אוֹתָם וְנָתַתִּי אֶת מִקְדָּשִׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם: וְהָיָה מִשְׁכָּנִי עֲלֵיהֶם וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים וְהֵמָּה יִהְיוּ לִי לְעָם: וְיָדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי אֲנִי ה' מְקַדֵּשׁ אֶת יִשְׂרָאֵל בִּהְיוֹת מִקְדָּשִׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם". העימות מתגלה ביתר שאת עם עליית דוד לשלטון[33].

יֹצֵא יָצוֹא וּמְקַלֵּל

יונתן תירגם כפשוטו: "אָזֵיל מֵיזַל וּמְלָטֵיט". רש"י (דברים כא, כג) הוסיף ביאור: "כל קללה שבמקרא לשון הקל וזלזול, כמו (מל"א ב, ח) 'וְהוּא קִלְלַנִי קְלָלָה נִמְרֶצֶת' (העוסק גם הוא בעניין שמעי ודוד)".

(ו) וַיְסַקֵּל בָּאֲבָנִים אֶת דָּוִד וְאֶת כָּל עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ דָּוִד וְכָל הָעָם וְכָל הַגִּבֹּרִים מִימִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ:

וַיְסַקֵּל בָּאֲבָנִים

תירגם יונתן: "וּמְרַגֵּם[34] בְּאַבְנַיָּא", והוסיף הרשב"ם (בראשית מג, לב) בעקבות זקנו: "דרך בזיון כמו שמצינו בשמעי בן גרא 'יצא יצוא ומקלל, ויסקל', קילל דוד וסיקל בעפר, דרך ביזיון".

וְכָל הָעָם וְכָל הַגִּבֹּרִים מִימִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ

פירש הרד״ק: ״כל העם והַגִּבֹּרִים שהיו מימין דָּוִד ומשמאלו, היה מסקל באבנים״. כלומר, שמעי רגם באבנים את דוד וכל מלוויו. וצריך ביאור, מדוע לא חשש שמעי שדוד ואנשיו יפגעו בו? וצריך לומר ששמעי לא חשש משום שניצל את תוואי השטח לטובתו. דוד ואנשיו הלכו בדרך על שפת הערוץ, ושמעי היה מעברו השני של הערוץ העמוק שהפריד ביניהם. תוואי שטח כזה נפוץ מאוד באזור מדבר יהודה, המשתרע ממזרח להר הזיתים.

(ז) וְכֹה אָמַר שִׁמְעִי בְּקַלְלוֹ צֵא צֵא אִישׁ הַדָּמִים וְאִישׁ הַבְּלִיָּעַל׃

צֵא צֵא אִישׁ הַדָּמִים

תירגם יונתן: ״פּוֹק פּוֹק גְּבַר חַיָּיב קְטוֹל״. כלומר, לפי שמעי, דוד הוא שחייב מיתה. לעומתו, הרד״ק הסביר (על פי הפסוק הבא): ״ויש לפרשו שחשדו בדמי איש בשת ובדמי אבנר״. כלומר, דוד הוא הרוצח, מי שהרג ללא הצדקה את איש בושת בן שאול ואת אבנר בן נר (שר צבאו ובן דודו של שאול[35]). הרלב״ג הסביר באופן כללי יותר: ״יתכן שקראו ׳אִישׁ הַדָּמִים׳ כי דמים רבים שפך״[36]. יתכן מאוד שהוא רמז גם לדמי אוריה החיתי (ועיינו בהסבר הרלב״ג לביטוי הבא).

וְאִישׁ הַבְּלִיָּעַל

תירגם יונתן: ״וּגְבַר רַשְׁיַע״, ולא פירט מדוע (כמו בביטוי הקודם). הרלב״ג פירש: ״וקראו ׳אִישׁ הַבְּלִיָּעַל׳ - על דבר בת שבע אשת אוריה החִתי״.

(ח) הֵשִׁיב עָלֶיךָ ה׳ כָּל דְּמֵי בֵית שָׁאוּל אֲשֶׁר מָלַכְתָּ תַּחְתָּיו וַיִּתֵּן ה׳ אֶת הַמְלוּכָה בְּיַד אַבְשָׁלוֹם בְּנֶךָ וְהִנְּךָ בְּרָעָתֶךָ כִּי אִישׁ דָּמִים אָתָּה׃

הֵשִׁיב עָלֶיךָ ה' כָּל דְּמֵי בֵית שָׁאוּל אֲשֶׁר מָלַכְתָּ תַּחְתָּיו

תירגם יונתן: "אָתִיב עֲלָךְ יְיָ כָּל חוֹבֵי בֵּית שָׁאוּל דְּמַלַכְתָּא תְּחוֹתוֹהִי"[37]. התרגום מציע שהדמים הנזכרים בפסוק הם חובות[38].

וַיִּתֵּן ה' אֶת הַמְּלוּכָה בְּיַד אַבְשָׁלוֹם בְּנֶךָ וְהִנְּךָ בְּרָעָתֶךָ כִּי אִישׁ דָּמִים אָתָּה

ר"י קרא פירש: "כלומר: ואעפ"י שעברה עליך את הרעה הגדולה הזאת, הנך עומד בְּרָעָתֶךָ, עדיין באותה רעה שהייתה עומד, כשהיתה מלכותך מקויימת בידך, בה אתה עומד עדיין, כִּי אִישׁ דָּמִים אָתָּה". אברבנאל ביאר ששמעי קילל את דוד בשלוש קללות: "פירושו אצלי ששלשה רעות גדולות יעדו שיבואו עליו. האחת אמרו 'הֵשִׁיב עָלֶיךָ ה' כָּל דְּמֵי בֵית שָׁאוּל אֲשֶׁר מָלַכְתָּ תַּחְתָּיו', רוצה לומר: אמת הוא שבית שאול נעשה בית הדמים כי כל בניו מתו בחרב, ועתה ישיב השם עליך את כל דמי בית שאול, כלומר שימותו בניך גם כן על ידי חרב, כי כבר מת אמנון, והדמים שהיו בבית שאול יהיו כמותם בביתך. השנית: אמרו 'וַיִּתֵּן ה' אֶת הַמְּלוּכָה בְּיַד אַבְשָׁלוֹם בְּנֶךָ', רוצה לומר: הנה לשאול לא היה חרפה גדולה אשר קמת עליו, לפי שלא היית בנו, אבל אתה אנושה מכתך, שהבן אשר יצא ממעיך קם עליך, והיותר קשה מזה הוא שמלכות אבשלום הוא מאת ה' אשר בטחת בו וזהו 'וַיִּתֵּן ה''. השלישית אמרו 'וְהִנְּךָ בְּרָעָתֶךָ', רוצה לומר: שאול לא ראה בימיו רעתו ולא קם מלך בחייו, אבל אתה תראה ברעתך והבטת צר מעון ובימיך חרפתך, והסבה בכל זה: כִּי 'אִישׁ דָּמִים אָתָּה'".

קללתו של שמעי מתוארת גם בצוואתו של דוד לשלמה בנו: "וְהִנֵּה עִמְּךָ שִׁמְעִי בֶן גֵּרָא בֶן הַיְמִינִי מִבַּחֻרִים וְהוּא קִלְלַנִי קְלָלָה נִמְרֶצֶת (מל"א ב, ח). רש"י פירש: "'נִמְרֶצֶת' - "מפורשת כמו 'מַה נִּמְרְצוּ' (איוב ו, כה) כמו 'מה נמלצו'". ר"י קרא (ובעקבותיו רד"ק) ביאר: "קללה חזקה כמו 'מַה נִּמְרְצוּ אִמְרֵי יֹשֶׁר' (שם) שפתרונו מה נאמצו אמרי יושר", מלשון חוזק, וכמו שביאר הרלב"ג: "חזקה וקשה".

חז"ל במסכת שבת (קה ע"א) ביארו את המילה "נמרצת" על

דרך נוטריקון: ״רב אחא בר יעקב אמר: והוא קללני קללה נמרצ״ת - נוטריקון: נואף הוא, מואבי הוא, רוצח הוא, צורר הוא, תועבה הוא״. על פי דברים אלו, שמעי ביקר את דוד קשות ובבוטות: ״נואף״ - המעשה עם בת שבע; ״מואבי״ - ואינך ראוי לבוא בקהל[39]; ״רוצח״ - על פי ההקשרים הקודמים, כנראה שהכוונה גם לאוריה ולא רק לבית שאול; ״צורר״ ו״תועבה״ - כנראה לאפושי ריתחא[40].

ויכוח נוסף עם בני צרויה

שמואל ב פרק טז פסוק ט - יג

(ט) וַיֹּאמֶר אֲבִישַׁי בֶּן צְרוּיָה אֶל הַמֶּלֶךְ לָמָּה יְקַלֵּל הַכֶּלֶב הַמֵּת הַזֶּה אֶת אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶעְבְּרָה נָּא וְאָסִירָה אֶת רֹאשׁוֹ: ס (י) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ מַה לִּי וְלָכֶם בְּנֵי צְרוָיָה כֹּה יְקַלֵּל כִּי ה׳ אָמַר לוֹ קַלֵּל אֶת דָּוִד וּמִי יֹאמַר מַדּוּעַ עָשִׂיתָ כֵּן: ס (יא) וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אֲבִישַׁי וְאֶל כָּל עֲבָדָיו הִנֵּה בְנִי אֲשֶׁר יָצָא מִמֵּעַי מְבַקֵּשׁ אֶת נַפְשִׁי וְאַף כִּי עַתָּה בֶּן הַיְמִינִי הַנִּחוּ לוֹ וִיקַלֵּל כִּי אָמַר לוֹ ה׳: (יב) אוּלַי יִרְאֶה ה׳ בְּעֵינִי וְהֵשִׁיב ה׳ לִי טוֹבָה תַּחַת קִלְלָתוֹ הַיּוֹם הַזֶּה: (יג) וַיֵּלֶךְ דָּוִד וַאֲנָשָׁיו בַּדָּרֶךְ ס וְשִׁמְעִי הֹלֵךְ בְּצֵלַע הָהָר לְעֻמָּתוֹ הָלוֹךְ וְקִלֵּל וְיסַקֵּל בָּאָבָנִים לְעֻמָּתוֹ וְעִפַּר בֶּעָפָר: פ

הקדמה

כבר הסברנו[41] כי הייתה מחלוקת עקרונית בין בני צרויה ובין דוד בסוגיית המלכות, וההבדלים בין השיטות באים לידי ביטוי גם בוויכוח הנוכחי. כמו בפרשיות נוספות, כנראה שגם בפרשייה זו לא כל מה שנאמר נכתב לדורות. הרמז לכך הוא הפרשיות הסתומות, המופיעות תוך כדי הדברים ויוצרות פערים שניתן וצריך להשלימם בפרשנות.

(ט) וַיֹּאמֶר אֲבִישַׁי בֶּן צְרוּיָה אֶל הַמֶּלֶךְ לָמָּה יְקַלֵּל הַכֶּלֶב הַמֵּת הַזֶּה אֶת אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֶעְבְּרָה נָּא[42] וְאָסִירָה אֶת רֹאשׁוֹ: ס

אבישי היה הראשון שהציע לדוד - ולשיטתו, "הַמֶּלֶךְ" - לפגוע בשמעי, כנראה מדין "מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול, דאמר מר: 'שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ' (דברים יז, טו) - שתהא אימתו עליך!" (כתובות יז, ע"א ועוד). לשיטתו של אבישי, לדוד דין מלך גם בזמן מרד אבשלום, ולכן יש לקיים בשמעי דין "פסיק רישה": "וְאָסִירָה אֶת רֹאשׁוֹ". מבחינתו של אבישי, שמעי כבר חשוב כ"כֶּלֶב המֵת". וכך, נראה שלאבישי, הלוחם המהולל, הייתה היכולת להשיג את שמעי ולהורגו, למרות התוואי הטופוגרפי שהפריד בין מחנה דוד ובין שמעי, כפי שתיארנו לעיל.

גם בדברי חז"ל מצאנו[43] מחלוקת בשאלה האם בזמן מרד אבשלום היה לדוד דין מלך. נסכם שוב את הדעות שהבאנו שם, ונוסיף עליהן מקור חדש.

בתלמוד הירושלמי (ראש השנה פ"א ה"א), מצאנו שתי דעות: א. "רב חונא אמר: כל אותן שִׁשה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום בנו, בשעירה היה מתכפר כהדיוט". לדעת רב חונא, דוד המלך צדק בכך כשטען שאין להרוג את שמעי, שהרי היה אז 'הדיוט' - אדם פשוט, בלי סמכויות של מלך ב. "א"ר יודן בי ר' שלום: כתיב (מל"א יא, טז): 'כִּי שֵׁשֶׁת חֳדָשִׁים יָשַׁב שָׁם (באדום) יוֹאָב וְכָל יִשְׂרָאֵל'. אמר לו הקדוש ברוך הוא: אני אמרתי לך (דברים ב, ה): 'אַל תִּתְגָּרוּ בָם', וביקשת להתגרות בם - חייך שאינן נימנין לך". לפי דעה זו, ששת החודשים של המלחמה באדום לא נמנו לימי מלכות דוד, אבל תקופת מרד אבשלום נמנתה עליהם - וממילא דוד היה מלך, ושמעי היה מורד במלכות, על כל המשתמע מכך.

בתלמוד הבבלי (סנהדרין קז ע"א-ע"ב) מצאנו דעה התומכת בדעת ר' יודן בי ר' שלום: "אמר רב יהודה אמר רב: שִׁשה חֳדשים נצטרע דוד, ונסתלקה הימנו שכינה, ופירשו ממנו סנהדרין. נצטרע - דכתיב: 'תְּחַטְּאֵנִי בְאֵזוֹב וְאֶטְהָר תְּכַבְּסֵנִי וּמִשֶּׁלֶג אַלְבִּין' (תהילים נא,

ט); נסתלקה הימנו שכינה - דכתיב: ׳הָשִׁיבָה לִּי שְׂשׂוֹן יִשְׁעֶךָ וְרוּחַ נְדִיבָה תִסְמְכֵנִי׳ (שם, יד); ופרשו ממנו סנהדרין - דכתיב: ׳יָשׁוּבוּ לִי יִרְאֶיךָ׳ (שם קיט, עט). שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים מִנַּלָּן? - דכתיב (מל״א ב, יא): ׳וְהַיָּמִים אֲשֶׁר מָלַךְ דָּוִד עַל יִשְׂרָאֵל אַרְבָּעִים שָׁנָה, בְּחֶבְרוֹן מָלַךְ שֶׁבַע שָׁנִים וּבִירוּשָׁלַם מָלַךְ שְׁלֹשִׁים וְשָׁלֹשׁ שָׁנִים׳, וכתיב (שמו״א ה, ה): ׳בְּחֶבְרוֹן מָלַךְ עַל יְהוּדָה שֶׁבַע שָׁנִים וְשִׁשָּׁה חֳדָשִׁים׳ וגו׳, והני שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים לא קחשיב, שמע מינה נצטרע״. לדעתו של רב יהודה בשם רב, אחרי המאורע עם בת שבע ואוריה, איבד דוד את הזכות למלוך לתקופה של שישה חודשים, אבל בזמן מרד אבשלום לדוד היה דין מלך, וממילא שמעי היה מורד במלכות.

מקור נוסף הדן בשאלה זו מופיע במסכת מגילה (יב ע״ב - יג ע״א): ״׳אִישׁ יְהוּדִי הָיָה בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה וּשְׁמוֹ מָרְדֳּכַי בֶּן יָאִיר בֶּן שִׁמְעִי בֶּן קִישׁ אִישׁ יְמִינִי׳ (אסתר ב, ה). מאי קאמר? ...קרי ליה ׳יְהוּדִי׳ - אלמא מיהודה קאתי! (משמע שהוא צאצא של שבט יהודה), וקרי ליה ׳יְמִינִי׳ - אלמא מבנימין קאתי! (משמע שהוא צאצא של שבט בנימין)... ורבנן אמרי: משפחות מתגרות זו בזו, משפחת יהודה אומרת: אנא גרים דמתיליד מרדכי (אנחנו גרמנו להולדת מרדכי), דלא קטליה דוד לשמעי בן גרא (דוד משבט יהודה לא הרג את שמעי, ובזכות זה נולד מי שהושיע את ישראל מהמן הרשע), ומשפחת בנימין אמרה: מינאי קאתי (הזכות לנס פורים היא שלנו, שהרי מרדכי בא משבטנו). רבא אמר: כנסת ישראל אמרה לאידך גיסא: ראו מה עשה לי יהודי ומה שילם לי ימיני, מה עשה לי יהודי - דלא קטליה דוד לשמעי (בגלל שדוד לא הרג את שמעי אף על פי שהיה חייב מיתה - רש״י), דאיתיליד מיניה מרדכי (לכן נולד מרדכי משמעי), דמיקני ביה המן (שהתגרה בהמן וסיכן את כלל ישראל). ומה שילם לי ימיני - דלא קטליה (שלא הרג) שאול לאגג, דאיתיליד מיניה המן (שנולד ממנו המן האגגי), דמצער לישראל (שציער את עם ישראל וכמעט גרם להשמדתם)״[44].

לפי סוגיה זו, רבנן ורבא נחלקו בשאלה האם היה מן הראוי להרוג את שמעי בן גרא. לדעת רבנן, דוד צדק כשלא הרגו, ובזכות זה נולד

מרדכי שהציל את עם ישראל מגזירותיו של המן. לפי רבא, בני צרויה צדקו ומן הראוי היה להרוג את שמעי ולמנוע את לידתו של מרדכי, שכן מרדכי הוא שעורר את קנאת המן, הבעיר את חמתו וסיכן בכך את עם ישראל כולו.

כפי שנבאר בהמשך, דוד רצה להחמיר על עצמו, ולא הסכים לפעול כנגד שמעי בהסתמך על דיני המלכות. תשובתו של דוד לאבישי, כך נראה, איננה מופיעה בכתוב - מכיוון שבפסוק הבא פונה דוד אל הרבים, ולא אל היחיד, אבישי. נראה אפוא שבשלב השני של הוויכוח, הצטרפו אל אבישי גם אחיו יואב ואנשים נוספים מנאמני דוד, ודוד פנה בדבריו אל כולם יחד.

(י) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ מַה לִּי וְלָכֶם בְּנֵי צְרוָיָה כֹּה יְקַלֵּל כִּי ה' אָמַר לוֹ קַלֵּל אֶת דָּוִד וּמִי יֹאמַר מַדּוּעַ עָשִׂיתָה כֵּן: ס

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ מַה לִּי וְלָכֶם בְּנֵי צְרוָיָה

הסתייגותו של דוד מהצעתו של אבישי וחבריו מזכירה לנו את תגובתו של דוד להריגת אבנר בידי יואב, שאירעה כנראה בסיוע של אבישי, ובה האמירה החותכת: "וְהָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה בְּנֵי צְרוּיָה קָשִׁים מִמֶּנִּי" (שמו"ב ג, לט). בהמשך לאמור בפירוש הפסוק הקודם, גם הביטוי "בְּנֵי צְרוָיָה" מוכיח כי יואב הצטרף לעמדתו של אבישי אחיו.

כִּי ה' אָמַר לוֹ קַלֵּל אֶת דָּוִד וּמִי יֹאמַר מַדּוּעַ עָשִׂיתָה כֵּן: ס

יונתן תירגם מילולית: "אֲרֵי יְיָ אֲמַר לֵיהּ לָטֵיט יָת דָּוִד וּמַן יֵימַר מָדֵּין עֲבַדְתָּא כֵּין". הדברים קשים, שכן מניין לדוד כי הקב"ה שלח את שמעי לומר דברים אלו? לכן פירש רש"י: "אפשר אדם כמותו שהוא ראש לסנהדרין יקלל את המלך, אם לא שנאמר לו מאת הקדוש ברוך הוא". ועדיין קשה, שהרי לא ידוע לנו כי שמעי היה נביא! לכן הסביר הרד"ק[45] שמדובר בלשון השאלה או הפלגה: "כאילו אמר לו (הקב"ה) 'קַלֵּל אֶת דָּוִד', כי הוא רוצה בטלטולי זה. או פירוש: הוא

(הקב״ה) העיר את רוחו (של שמעי ולא באמצעות נבואה) לבזות אותי, לעונש עוני״.

משמעותה של הפרשייה הסתומה שבסוף הפסוק היא, כנראה, שבני צרויה ותומכיהם לא קיבלו את דבריו של דוד והמשיכו להתווכח עימו.

(יא) וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אֲבִישַׁי וְאֶל כָּל עֲבָדָיו הִנֵּה בְנִי אֲשֶׁר יָצָא מִמֵּעַי מְבַקֵּשׁ אֶת נַפְשִׁי וְאַף כִּי עַתָּה בֶּן הַיְמִינִי הַנִּחוּ לוֹ וִיקַלֵּל כִּי אָמַר לוֹ ה׳:

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אֲבִישַׁי וְאֶל כָּל עֲבָדָיו

אם מהפסוק הקודם ניתן היה לומר שדווקא יואב הוא שהצטרף אל אבישי, מפסוק זה מוכח כי כָּל עֲבָדָיו של דוד תמכו ברגע זה בגישת בני צרויה.

הִנֵּה בְנִי אֲשֶׁר יָצָא מִמֵּעַי מְבַקֵּשׁ אֶת נַפְשִׁי וְאַף כִּי עַתָּה בֶּן הַיְמִינִי

את הנימוק החדש שהיה בפי דוד נסביר באופן הבא: אבשלום היה חייב בכבודו של דוד גם מדין כיבוד ומורא אב ואם וגם מדין כבוד ומורא מלכות. שמעי, לעומת זאת, היה חייב בכבודו של דוד רק מדין כבוד ומורא מלכות. צריך אפוא לדון אותו לכף זכות, אמר דוד לאנשיו, שכן הוא למד את ההיתר לפגוע בכבוד דוד בקל וחומר מבנו של דוד, אבשלום. על כן אין להורגו, כי טעותו היא סוג של שגגה. אף על פי שטענתו של דוד הייתה טענה חלשה מאוד, ניסיונו ללמד זכות היה מבוסס על נחישותו שלא לאפשר את הפגיעה בשמעי, לפחות כל עוד לא היה ברור לדוד שיש לו דין מלך בזמן זה. לכן, המשיך דוד וטען, אפילו אם שמעי הוא שוגג קרוב למזיד, לא כדאי לפגוע בו בגלל הנימוק הבא:

הַנְּחוּ לוֹ וְיַקַּלֵּל כִּי אָמַר לוֹ ה׳

כבר טענתי, אמר דוד לבני צרויה ועבדיו, ששמעי כנראה מביא לידי ביטוי מעשי את רצון ה׳ שאיענש, וגם אם תטענו כנגדי שאין זה נכון, הוסיף דוד, הרי שיש לי נימוק נוסף לכך שיש להימנע מפגיעה בשמעי:

(יב) אוּלַי יִרְאֶה ה׳ בְּעֵינִי וְהֵשִׁיב ה׳ לִי טוֹבָה תַּחַת קִלְלָתוֹ הַיּוֹם הַזֶּה:

אוּלַי יִרְאֶה ה׳ בְּעֵינִי

תירגם יונתן: ״מָאִים גְּלֵי קֳדָם יְיָ דְּמַעַת עֵינִי״, וכן פירשו בעקבותיו רש״י, ר״י קרא ור״י מטראני, כי הקב״ה מגן על החלשים והנפגעים, הבוכים בכאבם. לעומתם, הרד״ק ביאר אומנם באותו כיוון, אבל מבחינה לשונית הסביר שהמילה ״בְּעֵינִי״ היא ״כמו בעניני[46] שאני בו. וכן בדברי רבותינו ז״ל (ברכות כט ע״א): ׳מעין כל ברכה וברכה׳ - כמו ׳מעניין׳״. הרלב״ג הרחיב דבריו: ״רוצה לומר: אולי ישגיח השם בעבור עיני. והרצון בזה: בעבור מה שעיני רואה מהבזויים האלו, ואני סובלם לכבוד השם יתברך, ואף על פי שיש לאל ידי להנקם משמעי[47], הנה מפני זאת התכונה הטובה אשר אני בה מסבול[48] אלו החרפות, אולי ישיב לי השם יתברך טוֹבָה תַּחַת קִלְלָתוֹ אשר קלל אותי הַיּוֹם הַזֶּה״.

בכל מקרה, לפי כל הראשונים, דוד מוכיח את המתנגדים לדרכו וטוען כלפיהם שגם אם הם צודקים, כדאי להבליג, שהרי כל ביזיון נזקף לזכותו של דוד. נסכם זאת גם במילותיו של אברבנאל: ״רצה לומר אולי ישגיח האל יתברך בעוני והחרפה אשר אני סובל, ויהיה זה כפרת אשמותי, ולהיותי סובל זה בסבר פנים יפות ומודה על הרעה, ישיב השם לי טובה תחת קללתו. הנה ספר שבדברים הקדושים האלה מנע דוד את אבישי ואת כל עבדיו מבוא בדמי שמעי, בהיותו מצדיק עליו את הדין״.

(יג) וַיֵּלֶךְ דָּוִד וַאֲנָשָׁיו בַּדָּרֶךְ ס וְשִׁמְעִי הֹלֵךְ בְּצֵלַע[49] הָהָר לְעֻמָּתוֹ הָלוֹךְ וַיְקַלֵּל וַיְסַקֵּל בָּאֲבָנִים לְעֻמָּתוֹ וְעַפַּר בֶּעָפָר׃ פ

הָלוֹךְ וַיְקַלֵּל וַיְסַקֵּל בָּאֲבָנִים לְעֻמָּתוֹ

ביאר הרד"ק: "כי לא היו משיגים אותו האבנים והעפר, כי רחוק היה ממנו אלא לְעֻמָּתוֹ היה מסקל". אחרי בקשת המחילה, נעיר שלעיל הצענו כי בקו אווירי המרחק ביניהם לא היה גדול, אבל שמעי סמך על הערוץ העמוק שהפריד בינו ובין מחנה דוד. אומנם בני צרויה ופיקודיהם, חיילי דוד, ידעו להתגבר גם על מכשולים שכאלה[50] - ולכן הציעו לפגוע בשמעי. גם לפי שיטתנו, שהמרחק בין שמעי לדוד לא היה רב, יתכן ששמעי עדיין היה מעבר לטווח שבו זריקת אבנים עשויה להיות מסכנת חיים, ועיקר הסקילה שסקל את דוד ואנשיו הייתה למטרת ביזיון.

וְעַפַּר בֶּעָפָר

פירש ר"י קרא: "זרק עפר לְעֻמָּתוֹ", והוסיף הרד"ק: "הכפל לחזק הענין... וכמוהו 'מְקֻרְקָר קְרֵ' (ישעיהו כה, ה)". בהמשך לדרכנו נוסיף כי גם באמצע פסוק זה יש פרשייה סתומה שמטרתה להדגיש כי דוד ואנשיו המשיכו בדרכם. כלומר, דוד דבק בעמדתו ולא הניח לאנשיו לפגוע בשמעי. אנשי דוד המשיכו לטעון את טענותיהם, אבל מנהיגותו של דוד היא שהכריעה את הכף ומנעה את הפגיעה בשמעי. עוד נציין כי בסוף הפסוק יש פרשייה פתוחה שבאה להפריד בין פסוק יג לפסוק יד, וגם לה יש משמעות, כפי שנבאר בהמשך, בביאור פרק יט[51], שם גם נסביר מה עבר על שמעי לאחר שדוד התרחק.

חושי מצליח להצטרף לחצרו של אבשלום

(יד) וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ עֲיֵפִים וַיִּנָּפֶשׁ שָׁם׃
(טו) וְאַבְשָׁלוֹם וְכָל הָעָם אִישׁ יִשְׂרָאֵל בָּאוּ יְרוּשָׁלִָם וַאֲחִיתֹפֶל אִתּוֹ׃

(טז) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר בָּא חוּשַׁי הָאַרְכִּי רֵעֶה דָּוִד אֶל אַבְשָׁלוֹם וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אֶל אַבְשָׁלוֹם יְחִי הַמֶּלֶךְ יְחִי הַמֶּלֶךְ:
(יז) וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל חוּשַׁי זֶה חַסְדְּךָ אֶת רֵעֶךָ לָמָּה לֹא הָלַכְתָּ אֶת רֵעֶךָ:
(יח) וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אֶל אַבְשָׁלוֹם לֹא כִּי אֲשֶׁר בָּחַר ה' וְהָעָם הַזֶּה וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל לוֹ אֶהְיֶה וְאִתּוֹ אֵשֵׁב:
(יט) וְהַשֵּׁנִית לְמִי אֲנִי אָעֳבֹד הֲלוֹא לִפְנֵי בְנוֹ כַּאֲשֶׁר עָבַדְתִּי לִפְנֵי אָבִיךָ כֵּן אֶהְיֶה לְפָנֶיךָ: פ

(יד) וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ עֲיֵפִים וַיִּנָּפֵשׁ שָׁם:

וַיִּנָּפֵשׁ שָׁם

יונתן לא פירש מהו המקום שעליו נאמר: "וַיִּנָּפֵשׁ שָׁם", ורק תירגם: "וְנַח תַּמָּן". לעומתו, רש"י (ור"י מטראני בעקבותיו) ביאר: "בבחורים", והוסיף הרד"ק: "כמו שאמר למעלה 'וּבָא הַמֶּלֶךְ דָּוִד עַד בַּחוּרִים' (פסוק ה)". וצריך ביאור בשאלה מה כוונתם, שהרי היישוב בחורים שכן בארץ בנימין, ובו התגוררו בני משפחתו של שאול, כאשר שמעי היה מראשי הקהל במקום, ולכן לא הגיוני שדוד קבע את מקום מנוחתו דווקא שם. מה גם שבחורים שוכנת במרחק קצר מאוד מירושלים, ולא ייתכן שדוד יסכן את מחנהו וישאיר את אנשיו במקום שבו אנשי אבשלום יכולים לפגוע בהם בקלות וללא מאמץ. לכן נסביר בענווה ובדוחק שאולי גם רש"י, רד"ק ור"י מטראני התכוונו לכך שהתנהגותו של דוד בבחורים והעמידה בניסיון - ההימנעות מפגיעה בשמעי - הביאו לו סייעתא דשמיא ואת היכולת להינפש קרוב למעברות הירדן. ועדיין צריך עיון גדול.

(טו) וְאַבְשָׁלוֹם וְכָל הָעָם אִישׁ יִשְׂרָאֵל בָּאוּ יְרוּשָׁלַם וַאֲחִיתֹפֶל אִתּוֹ:
הראשונים לא ביארו פסוק זה. נעיר רק שגם פסוק זה מציין כי, בסייעתא דשמיא, אבשלום החליט להגיע לירושלים ולקבוע בה את

מקומו, כך שלא רק שפגישתו עם חושי התקיימה, אלא היא גם לא התעכבה. לא זו אף זו, אבשלום ששם לו מטרה לפגוע במעמדה של ירושלים, הוא זה שהביא לכך שכָּל הָעָם אִישׁ יִשְׂרָאֵל בָּאוּ יְרוּשָׁלָם.

(טז) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר בָּא חוּשַׁי הָאַרְכִּי רֵעֶה דָוִד אֶל אַבְשָׁלוֹם וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אֶל אַבְשָׁלוֹם יְחִי הַמֶּלֶךְ יְחִי הַמֶּלֶךְ:
חושי קיבל את פני אבשלום בהכרזה כפולה: "יְחִי הַמֶּלֶךְ יְחִי הַמֶּלֶךְ". התורה לימדה אותנו: "מִדָּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק" (שמות כג, ז), ומשום כך, גם במקום שבו מותר לא להגיד את האמת, יש להשתדל למעט בשקר, ואם אפשר, יש להשתמש בביטויים שניתן להבינם בכמה דרכים. גם כאן ניתן לומר שחושי בהחלט יכול היה להתכוון לדוד באומרו "יחי המלך", שכן הוא עדיין ראה את דוד כמלך. אבשלום יכול להבין את ההכרזה כמופנית כלפיו. חושי הניח, כנראה, שאבשלום שהחניף לאחרים אהב גם הוא חנופה. ואכן, זוהי מחמאה גדולה מאוד לאבשלום, שרעו ויועצו של דוד משכבר הימים[52] עובר למחנהו.

(יז) וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל חוּשַׁי זֶה חַסְדְּךָ אֶת רֵעֶךָ לָמָּה לֹא הָלַכְתָּ אֶת רֵעֶךָ:
אבשלום העמיד את חושי בניסיון והקשה עליו: כיצד אתה בוגד ברֵעֶךָ? הוא מדגיש זאת פעמיים ואולי גם רומז בכך למעמדו של חושי כ"רֵעֶה דָוִד", כמודגש בפסוק הקודם[53].

(יח) וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אֶל אַבְשָׁלוֹם לֹא כִּי אֲשֶׁר בָּחַר ה׳ וְהָעָם הַזֶּה וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל (לא כתיב) לוֹ אֶהְיֶה וְאִתּוֹ אֵשֵׁב:
חושי נחלץ מהמלכודת שטמן לו אבשלום בדרך אלגנטית: הוא המשיך להכריז הכרזות, שמצד אחד יכולות להתפרש כחנופה לאבשלום, ומצד שני - כהצהרת נאמנות למלך (לדוד) שהוא מי שהקב"ה בחר בו והוא הצדיק מבין השניים.

(לא כתיב) לוֹ אֶהְיֶה

הרד"ק, שלשיטתו הקרי והכתיב הם שרומזים על כפל המשמעות, פירש: "כתוב באל"ף וקרי בו"ו. ופירוש הכתוב דרך תמיהא והקרי כמשמעו". כלומר, לפי הכתיב משמעות הפסוק היא: 'היתכן שלא אהיה עם מי שהקב"ה והעם בחרו?!'

המיוחס לר"י קרא הציע כי חושי התכוון לומר: 'אני נשאר נאמן למי שהקב"ה בחר בו ולמי שהָעָם הַזֶּה וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בחרו בו, לוֹ אֶהְיֶה נאמן וְאִתּוֹ אֵשֵׁב כשהדבר יתאפשר'. המטרה הייתה לגרום אבשלום להבין שחושי חושב שהקב"ה בחר עתה באבשלום, וכך גם כל העם, ולכן חושי כמשרת ציבור נאמן, בחר לשבת עם אבשלום ולשרת אותו. כאמור גם כאן נקט חושי לשון דו-משמעית.

(יט) וְהַשֵּׁנִית לְמִי אֲנִי אֶעֱבֹד הֲלוֹא לִפְנֵי בְנוֹ כַּאֲשֶׁר עָבַדְתִּי לִפְנֵי אָבִיךָ כֵּן אֶהְיֶה לְפָנֶיךָ:

וְהַשֵּׁנִית לְמִי אֲנִי אֶעֱבֹד הֲלוֹא לִפְנֵי בְנוֹ

פירש ר"י קרא: "כלומר: וזאת שנית, כמו: טעם אחר בדבר, אפילו כשאעבוד אותך, עדיין איני מורד באביך שהרי אתה בְּנוֹ". זו גם כוונת הרד"ק: "כלומר: משני פנים היה הדין עלי לבא אליך".

כַּאֲשֶׁר עָבַדְתִּי לִפְנֵי אָבִיךָ כֵּן אֶהְיֶה לְפָנֶיךָ

כאן, לכאורה, נאלץ חושי שלא לומר את האמת, אבל ייתכן לפרש שמשום כך הוא שינה בלשונו, שאמר שאת דוד הוא עבד, אבל לגבי אבשלום הוא אמר שהוא רק יהיה לפניו. אפשר להציע לפרש את לשונו של חושי גם בדרך הבאה: "כַּאֲשֶׁר עָבַדְתִּי לִפְנֵי אָבִיךָ כֵּן אֶהְיֶה לְפָנֶיךָ" - 'ואעבוד את אביך', הוסיף חושי בליבו[54]. או שנציע לפרש שחושי רק אומר - אני אמשיך לעשות עכשיו (כאשר אהיה לפניך) בדיוק מה שעשיתי עד עכשיו (כאשר עבדתי לפני אביך). לפי זה כלול בדבריו גם המסר שימשיך להיות נאמן לדוד.

מהמשך הפסוקים מוכח שבסייעתא דשמיא, התקבלה תפילתו של דוד ואבשלום קיבל את דבריו של חושי. כך נפתחה הדרך לסיכול עצתו הטובה של אחיתופל.

עצות אחיתופל

הקדמה

אחיתופל נתבקש על ידי אבשלום לתת עצה ונתן עצה ראשונה רעה. לאחר מכן התנדב לתת עצה שנייה, שהייתה יכולה להזיק מאוד לדוד, עצה שהכתוב מכנה בשם "טובה". רק בהתערבות של הקב"ה לא נתקבלה עצה זו. בהמשך נסביר איך שתי העצות היו אמורות לשרת את מטרותיו הנסתרות של אחיתופל.

העצה הראשונה

(כ) וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל אֲחִיתֹפֶל הָבוּ לָכֶם עֵצָה מַה נַּעֲשֶׂה:
(כא) וַיֹּאמֶר אֲחִיתֹפֶל אֶל אַבְשָׁלֹם בּוֹא אֶל פִּלַגְשֵׁי אָבִיךָ אֲשֶׁר הִנִּיחַ לִשְׁמוֹר הַבָּיִת וְשָׁמַע כָּל יִשְׂרָאֵל כִּי נִבְאַשְׁתָּ אֶת אָבִיךָ וְחָזְקוּ יְדֵי כָּל אֲשֶׁר אִתָּךְ:
(כב) וַיִּטּוּ לְאַבְשָׁלוֹם הָאֹהֶל עַל הַגָּג וַיָּבֹא אַבְשָׁלוֹם אֶל פִּלַגְשֵׁי אָבִיו לְעֵינֵי כָּל יִשְׂרָאֵל:
(כג) וַעֲצַת אֲחִיתֹפֶל אֲשֶׁר יָעַץ בַּיָּמִים הָהֵם כַּאֲשֶׁר יִשְׁאַל אִישׁ בִּדְבַר הָאֱלֹהִים כֵּן כָּל עֲצַת אֲחִיתֹפֶל גַּם לְדָוִד גַּם לְאַבְשָׁלֹם: ס

הקדמה

הנביא לא ביאר לנו מדוע אבשלום נזקק לעצה דווקא בשעה שהכול התנהל לפי התוכנית. לכאורה, המרד הצליח, הציבור נהה אחרי אבשלום ודוד לא נלחם כנגדו ולא התבצר בירושלים. אכן, מעצתו של אחיתופל נוכל ללמוד כי ההתלהבות הראשונית של העם התפוגגה - ואת מקומה התחילו לתפוס חששות שונים ובמיוחד החשש שמא אבשלום איננו אמין דיו. כך פירשו בעמוד הבא רש"י ור"י קרא: העם החל לחשוש שמא בסופו של יום, אבשלום ישלים עם אביו דוד, שיסלח לו 'כרחם אב על בנים', ומי שישלם את המחיר יהיו המורדים. לכן, אבשלום ביקש מאחיתופל עצה כיצד לחזק את אמינותו. יתכן עוד שהשאלה מה לעשות עם פילגשי המלך עלתה גם קודם לעצת אחיתופל, שהרי מנהגו של עולם היה שהמלך החדש יורש את הרמונו של קודמו. אבשלום היה זקוק לדמות תורנית מהמעלה הראשונה שתתיר לו[55] איסורי עריות[56].

(כ) וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל אֲחִיתֹפֶל הָבוּ לָכֶם עֵצָה מַה נַּעֲשֶׂה:

על השאלה מדוע השתמש אבשלום בלשון רבים, "לָכֶם", ענה הרד"ק (ובעקבותיו אברבנאל) שתי תשובות: א. "לשון תפארת", כלומר, אבשלום כיבד את אחיתופל ולכן פנה אליו בלשון רבים. ב. "אתה והחכמים אשר אתך"[57].

(כא) וַיֹּאמֶר אֲחִיתֹפֶל אֶל אַבְשָׁלֹם בּוֹא אֶל פִּלַגְשֵׁי אָבִיךָ אֲשֶׁר הִנִּיחַ לִשְׁמוֹר הַבָּיִת וְשָׁמַע כָּל יִשְׂרָאֵל כִּי נִבְאַשְׁתָּ אֶת אָבִיךָ וְחָזְקוּ יְדֵי כָּל אֲשֶׁר אִתָּךְ:

וַיֹּאמֶר אֲחִיתֹפֶל אֶל אַבְשָׁלֹם בּוֹא אֶל פִּלַגְשֵׁי אָבִיךָ אֲשֶׁר הִנִּיחַ לִשְׁמוֹר הַבָּיִת

הראשונים לא הסבירו את חלקו הראשון של הפסוק. לכן נציע, כפי שכבר הסברנו[58], כי הפילגש שימשה כסמל למלכות - והשימוש שעשה אבשלום בשרביטו של המלך[59] משמעותו אפוא היא הכרזה בקול רם: ׳אני המלך׳. שם הבאנו גם את חידושו של הרב הרץ שהוכיח כי בכל פעם שמופיע הביטוי ״בּוֹא אֶל פִּלַגְשֵׁי אָבִיךָ״[60], משמעותו היא תביעה ברורה של הנהגה ומלכות. כך נבין את פשר עצתו הנוראה של אחיתופל, שלמעשה יעץ לאבשלום: ׳הכרז קבל עם ועדה כי אתה המלך׳. כיעורה של עצה זו אינו זקוק להסבר והרחבה[61]. ייתכן ששתיקתם של הראשונים גם היא ביקורת מהדהדת על עצה זו ומעשה זה. כפי שהסברנו לעיל, מתוך תשובת אחיתופל נלמד מה הייתה שאלתו של אבשלום.

וְשָׁמַע כָּל יִשְׂרָאֵל כִּי נִבְאַשְׁתָּ אֶת אָבִיךָ וְחָזְקוּ יְדֵי כָּל אֲשֶׁר אִתָּךְ

תירגם יונתן: ״וְיִשְׁמְעוּן כָּל יִשְׂרָאֵל אֲרֵי אִתְגָּרִיתָא בַּאֲבוּךְ וְיִתְקְפוּן יְדֵי כָּל דְּעִמָּךְ״. רש״י פירש בעקבותיו: ״כי עתה ידם רפה לעזור לך, שאומרים בלבם: הבן יתחרט אצל אביו, ואנו נהיה שנואים למלך״. ר״י קרא (ור״י מטראני בעקבותיו) המשיך ופירט: ״שעד שלא תעשה לאביך דבר המסור ללב, יהו נרפים ידי כל אשר אתך לעזור לך, שיחשוב כל אחד ואחד: מה לי לעזור את אבשלום, והיום ומחר יתפייס עם אביו, ונשארתי אני בשנאה שיהיה דוד שונא אותי?! אלא עשה דבר שלא תוכל שוב להתפייס עמו וְחָזְקוּ יְדֵי כָּל אֲשֶׁר אִתָּךְ״. לדבריהם, עצתו של אחיתופל הייתה לטובת אבשלום, ומטרתה הייתה ״לשרוף את הגשרים״ בין הבן לאב כדי למנוע את החשש של חזרתו האפשרית של אבשלום אל אביו, ובכך לחזק את התמיכה הציבורית במורד.

ר״י מטראני ביאר כי כוונתו הנסתרת של אחיתופל הייתה לנקום בדוד, וזו לשונו: ״וזה הגמול שילם לו אחיתופל בעבור ששכב דוד עם בת שבע בת בנו, דכתיב במעשה בת שבע (יא, ג) ׳בַּת שֶׁבַע בַּת אֱלִיעָם׳ ולפנים (בהמשך הספר) ב(רשימת) גיבורי דוד (כג, לד) כתיב ׳אֱלִיעָם בֶּן אֲחִיתֹפֶל הַגִּלֹנִי׳״. ר״י מטראני, הטוען כי עצתו של

אחיתופל לא הייתה "לשם שמיים", פתח בפנינו כיוון נוסף שמצאנו לו מקור גם בדברי חז"ל.

הצעה נוספת לביאור העצה הראשונה

אחרי בקשת המחילה נציע כיוון אחר, שכבר הערנו עליו [62], המבוסס על כך שאחיתופל היה "איש דמים ומרמה", וראה עצמו כמי שהקב"ה ייעד אותו למלכות. נצטט את המקורות בחז"ל שעליהם ביססנו את דברינו:

> כתיב (תהילים ה, ז): "תְּאַבֵּד דֹּבְרֵי כָזָב אִישׁ דָּמִים וּמִרְמָה יְתָעֵב ה'", מדבר בדואג ואחיתופל, דוברי כזב הן ודיבורן... זה התיר גילוי עריות ושפיכת דמים, וזה התיר גילוי עריות ושפיכות דמים, שנאמר באחיתופל: "בּוֹא אֶל פִּלַגְשֵׁי אָבִיךָ", ושפיכות דמים דכתיב: "וְאָבוֹא עָלָיו וְהוּא יָגֵעַ וּרְפֵה יָדַיִם", וכתיב: "וְהַכֵּיתִי אֶת הַמֶּלֶךְ לְבַדּוֹ" (לקמן יז, ב) (בראשית רבה [וילנא] פרשת נח, פרשה לב. עיינו גם בסנהדרין סט ע"ב).

מדברי חז"ל אלו משמע שצריך לפרש את עצת אחיתופל כמזימה שמבוססת על שקר וכזב. אף על פי שאחיתופל, לכאורה, הציע עצה לטובת אבשלום, כוונה נסתרת הייתה טמונה בדבריו; אחיתופל התיר לאבשלום איסורי עריות כדי להכשילו. הכוונה מבוארת בדברי חז"ל הבאים (שכבר ציטטנו לעיל):

> תנו רבנן: שלשה ניבטו ולא ראו, ואלו הן: נבט, ואחיתופל, ואיצטגניני פרעה. נבט ראה אש שיוצאת מאמתו (ראה אש שפרצה מכלי ההולדה שלו), הוא סבר איהו מליך (הוא הסיק מכאן שהוא עתיד למלוך), ולא היא - ירבעם הוא דנפק מיניה (הוא טעה כי הכוונה הייתה לבנו ירבעם, שאכן זכה למלוך); אחיתופל ראה צרעת שזרחה לו על אמתו (אחיתופל ראה צרעת זורחת, כלומר בוהקת, על כלי ההולדה שלו), הוא סבר איהו מלך (מסקנתו הייתה שהוא יהיה המלך), ולא היא - בת שבע בתו הוא דנפקא מינה שלמה (טעותו נבעה מכך שלא

הבין ששלמה נינו הוא זה שימלוך)... (סנהדרין קא ע"ב).
מכאן נלמד כי אחיתופל סבר שהוא קיבל מראה שהמלכות מגיעה לו והוא יחליף את דוד. לכן, בשלב הראשון, החליט אחיתופל להצטרף למרד אבשלום, וזאת כדי להוריד את דוד ממעמדו ולגרום לו לעזוב את כס המלכות ולברוח מירושלים. בשלב השני, ברגע שתתבקש עצתו כצפוי, אחיתופל תיכנן לתת לאבשלום "עצת אחיתופל" שתכשילו בחטא עריות מאוס. כך העם יבין שאבשלום איננו ראוי למלכות, כמו אחיו אמנון וכמו (לכאורה) אביהם של השניים - דוד. בשלב הבא, השלישי, אחיתופל יציע להרוג את דוד, וכך דרכו של אחיתופל אל כס המלכות תהיה פנויה אז יתקיים החזיון שלכאורה קיבל.

(כב) וַיֵּטוּ לְאַבְשָׁלוֹם הָאֹהֶל עַל הַגָּג וַיָּבֹא אַבְשָׁלוֹם אֶל פִּלַגְשֵׁי אָבִיו לְעֵינֵי כָּל יִשְׂרָאֵל:
כדי לרכך במעט את חומרת המעשה וכיעורו, פירש הרד"ק: "וישכב אבשלום עמהן תוך האהלים. וזהו 'לְעֵינֵי כָּל יִשְׂרָאֵל', כי כולם ראו שנכנס עמהן לסתר תוך האוהלים". הרלב"ג ניסה להסביר מדוע מעשהו היה כביכול 'כשר הלכתית' אף על פי שהיה 'מדיף ריח נורא ומכוער ביותר': "ולפי שהפלגשים בלא כתובה ובלא קדושין, שם דינם כדין 'מפותת האב' שהיא מותרת לבן". נעיר כי הגדרתו ההלכתית אינה מקובלת על הכל[63], לכן גם הרלב"ג הוסיף: "ואולי לא חשש אחיתופל (לבעיה ההלכתית), ואף על פי שתהיה בזה יציאה מדרכי התורה, הלא תראה שכבר יעץ לו להמית אביו". נוסיף על דבריהם את דבריו הנכוחים והחדים כתער של הנביא עמוס (ב, ז): "וְאִישׁ וְאָבִיו יֵלְכוּ אֶל הַנַּעֲרָה לְמַעַן חַלֵּל אֶת שֵׁם קָדְשִׁי"!

ר"י קרא העיר ש"אותה שעה נתקיים 'כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ בַסָּתֶר וַאֲנִי אֶעֱשֶׂה אֶת הַדָּבָר... נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל וְנֶגֶד הַשָּׁמֶשׁ' (שמו"ב יב, יב)". אם נדייק בכתוב נגלה שאחיתופל רק יעץ לאבשלום לבוא אל פילגשי אביו, אך אבשלום בלהיטותו לפרסם את היותו המלך בדרך הבוטה ביותר, החליט מדעתו לעשות זאת "עַל הַגָּג", "לְעֵינֵי כָּל יִשְׂרָאֵל",

ובכך קיים את נבואת נתן, כפי שהעיר ר"י קרא. נוסיף על כך שהעונש על מה שהתחיל על הגג - "וַיִּתְהַלֵּךְ עַל גַּג בֵּית הַמֶּלֶךְ וַיַּרְא אִשָּׁה רֹחֶצֶת מֵעַל הַגָּג" (שמו"ב יא, ב)[64], התקיים גם הוא על הגג.

(כג) וַעֲצַת אֲחִיתֹפֶל אֲשֶׁר יָעַץ בַּיָּמִים הָהֵם כַּאֲשֶׁר יִשְׁאַל אִישׁ[65] בִּדְבַר הָאֱלֹהִים כֵּן כָּל עֲצַת אֲחִיתֹפֶל גַּם לְדָוִד גַּם לְאַבְשָׁלֹם: ס

הרד"ק, פירש: "'אִישׁ' קרי ולא כתיב, והכתוב רוצה לומר על דוד כֵּן היתה עצתו נכונה ומתאמתת לְדָוִד, כמו שאמר בדברי הימים (א' כז, לג) 'וַאֲחִיתֹפֶל יוֹעֵץ לַמֶּלֶךְ'. וקרי 'אִישׁ' כלומר: לכל אדם המתיעץ בו (ומה שאמר 'לְדָוִד', כי לא היה לו יועץ תמיד). ומה שאמר 'גַּם לְדָוִד גַּם לְאַבְשָׁלֹם' - האחד לרבות על חבירו, כמו 'גַּם צֹאנְכֶם גַּם בְּקַרְכֶם קְחוּ' (שמות יב, לב), כי עתה שב להיות יועץ אבשלום כמו שהיה יועץ דוד". הוסיף הרד"ק: "ובדרש (שוחר טוב ג, ד) 'אִישׁ' קרי ולא כתיב, לא היה איש אלא מלאך". כלומר, המדרש מעצים את גדולתו של אחיתופל, וכרום מעלתו - כך עומק תהום נפילתו.

לדעת הרד"ק, שתי העצות היו טובות לאבשלום: "ואף על פי שזה היתה עצתו תחילת עצתו לאבשלום, דבר הפילגשים עצה נכונה היתה, ואף על פי שהיתה לרעה, כי בדבר ההוא חזקו ידי כל אשר אתו, וידעו כי לא יעשה עוד אביו שלום עמו (כמבואר לעיל). וגם העצה הזאת האחרת היתה נכונה, ואלו נעשתה היה נהרג דוד כדברו, אלא שהקב"ה צוה להפר העצה". כך גם דעת רלב"ג: "והנה עם כל זה ספר, כי עצתו היתה תמיד בתכלית מה שאפשר מהטוב להגיע אל התכלית לדוד, בהיותו יועץ דוד. ואחר שהיה בקושרים היתה עצתו גם כן שלמה לאבשלום כנגד דוד".

בהמשך להצעתנו לעיל, גם כאן פסוק זה מסביר כי עצת אחיתופל הראשונה התקבלה על ידי אבשלום, חרף כיעורה וחרף האיסור שכנראה יש בה, עקב מעמדו הרוחני והתורני הנכבד של אחיתופל. בנוסף, אחרי בקשת המחילה, נמשיך להסביר גם את עצת אחיתופל השנייה בהמשך להצעתנו לעיל, ונטען כי אחיתופל השתמש באבשלום כדי להשיג את המלוכה לעצמו, ולשם היו מכוונות שתי עצותיו.

פרק יז

הקדמה

כאמור, אין כל סיבה הגיונית להפריד במקום זה את הפרקים, ולכן נמשיך לפרש אותם ברצף.

העצה השנייה

(א) וַיֹּאמֶר אֲחִיתֹפֶל אֶל אַבְשָׁלֹם אֶבְחֲרָה נָּא שְׁנֵים עָשָׂר אֶלֶף אִישׁ וְאָקוּמָה וְאֶרְדְּפָה אַחֲרֵי דָוִד הַלָּיְלָה:
(ב) וְאָבוֹא עָלָיו וְהוּא יָגֵעַ וּרְפֵה יָדַיִם וְהַחֲרַדְתִּי אֹתוֹ וְנָס כָּל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ וְהִכֵּיתִי אֶת הַמֶּלֶךְ לְבַדּוֹ:
(ג) וְאָשִׁיבָה כָל הָעָם אֵלֶיךָ כְּשׁוּב הַכֹּל הָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה מְבַקֵּשׁ כָּל הָעָם יִהְיֶה שָׁלוֹם:
(ד) וַיִּישַׁר הַדָּבָר בְּעֵינֵי אַבְשָׁלֹם וּבְעֵינֵי כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: ס

(א) וַיֹּאמֶר אֲחִיתֹפֶל אֶל אַבְשָׁלֹם אֶבְחֲרָה נָּא שְׁנֵים עָשָׂר אֶלֶף אִישׁ וְאָקוּמָה וְאֶרְדְּפָה אַחֲרֵי דָוִד הַלָּיְלָה:

וַיֹּאמֶר אֲחִיתֹפֶל אֶל אַבְשָׁלֹם

מפשט הכתוב משמע כי את העצה השנייה נתן אחיתופל "בהתנדבות", ללא שנתבקש לכך. דבר זה מחזק חיזוק נוסף את טענתנו כי בבסיס עצותיו של אחיתופל עמדה טובתו האישית והוא פעל פעל רק כדי להשיג את מטרתו, המלכות לעצמו, ולכן הוא גם יוזם המהלך.

אֶבְחֲרָה נָּא

אבחרה עכשיו תכף ומיד, העניין דחוף.

שְׁנֵים עָשָׂר אֶלֶף אִישׁ

פירש הרד"ק: "אלף מכל שבט ושבט"[1].

וְאָקוּמָה וְאֶרְדְּפָה אַחֲרֵי דָוִד הַלָּיְלָה

אחיתופל בחר את מילותיו בקפידה. הוא איננו מכנה את דוד "אביך" וכמובן שלא "המלך", אלא "דוד" סתם, ללא כל תואר. בנוסף, אחיתופל מדגיש את הצורך בפעולה זריזה ומהירה, שנועדה לפגוע בדוד לפני שימצא זמן להתארגנות.

(ב) וְאָבוֹא עָלָיו וְהוּא יָגֵעַ וּרְפֵה יָדַיִם וְהַחֲרַדְתִּי אֹתוֹ וְנָס כָּל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ וְהִכֵּיתִי אֶת הַמֶּלֶךְ לְבַדּוֹ:

אחיתופל החכם ממשיך לברור את מילותיו בזהירות. הוא מדבר על דוד במילים עקיפות: "עָלָיו", "וְהוּא", "אֹתוֹ", "אִתּוֹ", וזאת כדי לנתק את הקשר הרגשי שבין הבן ואביו.

וְהִכֵּיתִי אֶת הַמֶּלֶךְ לְבַדּוֹ

כיוון שמדובר בהצעה להרוג את דוד, אביו של אבשלום, בוחר אחיתופל בכינוי "הַמֶּלֶךְ", כדי להדגיש בפני אבשלום כי יש הווה

אמינא שדוד עדיין נושא בתואר זה. כל עוד דוד קיים, הוא רומז לו, הוא עדיין "מֶלֶךְ", ולכן לא תיכון מלכותו של אבשלום. לכן, חייבים להכות את המלך, להודיע קבל עם ועדה כי תמה תקופתו, בבחינת המלך מת יחי המלך החדש אבשלום

(ג) וְאָשִׁיבָה כָל הָעָם אֵלֶיךָ כְּשׁוּב הַכֹּל הָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה מְבַקֵּשׁ כָּל הָעָם יִהְיֶה שָׁלוֹם:

יונתן תירגם: "וַאֲתֵיב כָּל עַמָּא לְוָתָךְ יְתוּבוּן כֻּלְהוֹן בָּתַר דְּיִתְקְטַל גֻּבְרָא דְּאַתְּ בָּעֵי כָּל עַמָּא יְהֵי שְׁלָם", ובעקבותיו פירש רש"י (ור"י קרא) שאחיתופל הבטיח להשיב לאבשלום את תמיכת כל העם, כולל אלו שעדיין תמכו בדוד. וזו לשונו: "'הָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה מְבַקֵּשׁ' - יעשה בו בקשתך ויהרג, ואחר כך כָּל הָעָם יִהְיֶה שָׁלוֹם וזה מקרא קצר", ולכן יש להוסיף לפסוק מילים אלו, כדי שיובן. הוסיף הרלב"ג: "כי ממיתת דוד ימשך שישובו כל ישראל אליך. ויהיה זה סיבה שלא תשחית עמך אשר אתך או אשר את דוד, אך יִהְיֶה כל העם שָׁלוֹם, בלי מלחמה כי אחר מותו לא יתכן שתהיה שם מלחמה כלל על זה"[2].

לעומתו, רד"ק ביאר: "'כְּשׁוּב הַכֹּל' - כשוב כל דבר שירצה אדם להשיב אליו, כן נקל לי להשיב כָּל הָעָם אֵלֶיךָ".

אברבנאל ביאר (בכיוון של יונתן ורש"י): "ואני אחשוב בפירושו שיאמר 'וְאָשִׁיבָה כָל הָעָם אֵלֶיךָ', רוצה לומר האנשים אשר עם דוד, 'כְּשׁוּב הַכֹּל הָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה מְבַקֵּשׁ', כלומר כאשר שבו כל ישראל אל האיש אשר אתה מבקש שהוא דוד (שבמות שאול שבו כל ישראל אליו) ככה במות דוד ישובו כל ישראל אל אבשלום, כי יקרה לו עם אנשי דוד, מה שקרה לדוד עם אנשי שאול".

הָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה מְבַקֵּשׁ

לדעת הרד"ק, כפי שהסברנו לעיל, גם בפסוק זה אחיתופל מדבר על דוד המלך, אביו של אבשלום, בלי לכנותו ישירות בשמו או בתוארו, כדי לבזותו, כפי שעשה לעיל גם בפסוק א, כשכינה את דוד המלך

בשם "דוד" בלבד, כאחד העם - וזאת מתוך שנאתו של אחיתופל לדוד. אחרי בקשת המחילה, נציע, כפי שכבר הצענו לעיל, את ההסבר לפיו אחיתופל דיבר על דוד רק בצורה עקיפה, בלי להזכיר אפילו את שמו של דוד או שהוא אביו של אבשלום, כדי להקל על אבשלום ולאפשר לו לקבל את העצה לפגוע בדוד אביו.

(ד) וַיִּישַׁר הַדָּבָר בְּעֵינֵי אַבְשָׁלֹם וּבְעֵינֵי כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל:

כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל

רש"י העיר: "זקני אשמאי", כביקורת על הסכמתם להרוג את דוד נעים זמירות ישראל - "הַגֶּבֶר הֶקַם עָל" (שמו"ב כג, א). הרלב"ג פירש: "הנה כל חכמי ישראל הסכימו בזאת העצה כי גם האמינו בדברי אבשלום אל העם, שאין אביו רוצה לעשות דין ומשפט לאחד מהבאים לפניו. עם שזה היה מהשם יתברך לענוש את דוד על דבר אוריה החִתי". לפי שני הפירושים, עצתו של אחיתופל הייתה טובה לאבשלום גם אם לא הייתה ראויה מצד האמת, שהרי דוד היה צדיק.

הצעה נוספת לביאור העצה השנייה

בהמשך לשיטתנו לעיל, כי אחיתופל רצה להגיע לכס המלוכה והשתמש באבשלום כדי לסלק את דוד מדרכו, נסביר כך גם את עצתו השנייה.

(א) וַיֹּאמֶר אֲחִיתֹפֶל אֶל אַבְשָׁלֹם אֶבְחֲרָה נָּא שְׁנֵים עָשָׂר אֶלֶף אִישׁ וְאָקוּמָה וְאֶרְדְּפָה אַחֲרֵי דָוִד הַלָּיְלָה:

אחיתופל לא חיכה שאבשלום יבקש ממנו עצה נוספת. השאיפה להגיע לכס המלכות ולממש את מה שחשב כנבואה, דחפה אותו להציע מיוזמתו את ההצעה הבאה: להרוג כמה שיותר מהר את דוד. גאוותו באה לידי ביטוי בכך שהוא שם עצמו במרכז. הוא יבחר, הוא

יקום, הוא ירדוף, הוא המנהיג המחליט והמוציא לפועל, הוא המנהיג של שנים עשר שבטי יה, שיהיו מיוצגים בצבאו.

(ב) וְאָבוֹא עָלָיו וְהוּא יָגֵעַ וּרְפֵה יָדָיִם וְהַחֲרַדְתִּי אֹתוֹ וְנָס כָּל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ וְהִכֵּיתִי אֶת הַמֶּלֶךְ לְבַדּוֹ:
מאווייו הנסתרים של אחיתופל באים לידי ביטוי גם בפסוק זה. **הוא** אחיתופל **יבוא** על דוד, **הוא** יחריד אותו ואת העם אשר איתו, **הוא** יכה את המלך הקודם לְבַדּוֹ - תרתי משמע, רק את דוד לבדו אבל גם רק אחיתופל לבדו הוא שיעשה זאת.

אחיתופל ניסה לשכנע את אבשלום לקבל את עצתו גם באמצעות הצגת דוד המלך כ"יָגֵעַ וּרְפֵה יָדָיִם" שקל להחרידו. לדברי אחיתופל, הוא יצליח לחסל את דוד בקלות וללא פגיעה בחלקי העם שנאמנים עדיין לדוד, כך שגם הם יצטרפו לאבשלום לאחר מכן. אומנם, כאמור, המטרה האמיתית של אחיתופל הייתה לגרום להם להעריץ את אחיתופל המנהיג, שלא פגע בהם, ולבחור בו כמלכם - תחת אבשלום.

(ג) וְאָשִׁיבָה כָל הָעָם אֵלֶיךָ כְּשׁוּב הַכֹּל הָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה מְבַקֵּשׁ כָּל הָעָם יִהְיֶה שָׁלוֹם:
אחיתופל נוקט בלשון שאיננה ברורה כדי להסתיר את כוונתו האמיתית, שהיא להמליך את עצמו, ולא לעזור לאבשלום. כשאחיתופל יחזור מן המערכה בראש הכוח, לאחר הצלחת המבצע, איש לא יפקפק בכוחו להנהיג את העם כמלך.

(ד) וַיִּישַׁר הַדָּבָר בְּעֵינֵי אַבְשָׁלוֹם וּבְעֵינֵי כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל:
בשלב הראשון, קודם שהקב"ה העלה ארוכה למכתו של דוד, היה נראה שעצת אחיתופל השנייה, שהייתה טובה (כביכול) לאבשלום, עומדת להתקבל. רק התערבות אלוהית מנעה זאת.

סיכום

ברקע המאורעות, שבמבט ראשון נראים כמרד בהנהגת אבשלום, הבכור הרביעי של דוד, מתרחש עוד מאורע נוסף; אבשלום "הצליח", לגרום לסילוק יורש העצר, אמנון, ממעמדו ואף להביא לרציחתו. בהמשך, אבשלום הצליח לגנוב את לב העם ולשכנע אותם, במסווה של נימוקים דתיים, שעליהם למרוד בדוד. אבל אבשלום לא הצליח להתמודד עם מתחרה רב-עוצמה, חכם ובעל מה שהיה נראה כרוח הקודש, אחיתופל, שהשתמש בו כדי לתפוס לעצמו את כס המלכות. במאבק מול אחיתופל, שלכאורה שימש בתפקיד יועצו הבכיר, אבשלום הפסיד. הוא קיבל את עצתו הראשונה של אחיתופל, וכך פסל עצמו מלשבת על כיסא ה'. את עצתו השנייה הוא דחה, אך רק בגלל התערבות אלוהית, ששלחה את חושי הארכי לעזרת דוד. אם מרד אבשלום היה מצליח בסופו של יום, אחיתופל לא היה זוכה שמנכדתו ייבנה בית המלכות הקבוע לדורות, בית דוד ושלמה.

הקב"ה מפר ומסכל את עצת אחיתופל באמצעות חושי

(ה) וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם קְרָא נָא גַם לְחוּשַׁי הָאַרְכִּי וְנִשְׁמְעָה מַה בְּפִיו גַּם הוּא:
(ו) וַיָּבֹא חוּשַׁי אֶל אַבְשָׁלוֹם וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֵלָיו לֵאמֹר כַּדָּבָר הַזֶּה דִּבֶּר אֲחִיתֹפֶל הֲנַעֲשֶׂה אֶת דְּבָרוֹ אִם אַיִן אַתָּה דַּבֵּר: ס
(ז) וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אֶל אַבְשָׁלוֹם לֹא טוֹבָה הָעֵצָה אֲשֶׁר יָעַץ אֲחִיתֹפֶל בַּפַּעַם הַזֹּאת:
(ח) וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת אָבִיךָ וְאֶת אֲנָשָׁיו כִּי גִבֹּרִים הֵמָּה וּמָרֵי נֶפֶשׁ הֵמָּה כְּדֹב שַׁכּוּל בַּשָּׂדֶה וְאָבִיךָ אִישׁ מִלְחָמָה וְלֹא יָלִין אֶת הָעָם:
(ט) הִנֵּה עַתָּה הוּא נֶחְבָּא בְּאַחַת הַפַּחָתִים אוֹ בְּאַחַד הַמְּקוֹמוֹת וְהָיָה כִּנְפֹל בָּהֶם בַּתְּחִלָּה וְשָׁמַע הַשֹּׁמֵעַ וְאָמַר הָיְתָה מַגֵּפָה בָּעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי אַבְשָׁלֹם:

(י) וְהוּא גַּם בֶּן חַיִל אֲשֶׁר לִבּוֹ כְּלֵב הָאַרְיֵה הִמֵּס יִמָּס כִּי יֹדֵעַ כָּל יִשְׂרָאֵל כִּי גִבּוֹר אָבִיךָ וּבְנֵי חַיִל אֲשֶׁר אִתּוֹ:
(יא) כִּי יָעַצְתִּי הֵאָסֹף יֵאָסֵף עָלֶיךָ כָּל יִשְׂרָאֵל מִדָּן וְעַד בְּאֵר שֶׁבַע כַּחוֹל אֲשֶׁר עַל הַיָּם לָרֹב וּפָנֶיךָ הֹלְכִים בַּקְרָב:
(יב) וּבָאנוּ אֵלָיו בְּאַחַד הַמְּקוֹמֹת אֲשֶׁר נִמְצָא שָׁם וְנַחְנוּ עָלָיו כַּאֲשֶׁר יִפֹּל הַטַּל עַל הָאֲדָמָה וְלֹא נוֹתַר בּוֹ וּבְכָל הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ גַּם אֶחָד:
(יג) וְאִם אֶל עִיר יֵאָסֵף וְהִשִּׁיאוּ כָל יִשְׂרָאֵל אֶל הָעִיר הַהִיא חֲבָלִים וְסָחַבְנוּ אֹתוֹ עַד הַנַּחַל עַד אֲשֶׁר לֹא נִמְצָא שָׁם גַּם צְרוֹר: פ
(יד) וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל טוֹבָה עֲצַת חוּשַׁי הָאַרְכִּי מֵעֲצַת אֲחִיתֹפֶל ס֫ וַה׳ צִוָּה לְהָפֵר אֶת עֲצַת אֲחִיתֹפֶל הַטּוֹבָה לְבַעֲבוּר הָבִיא ה׳ אֶל אַבְשָׁלוֹם אֶת הָרָעָה: ס

(ה) וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם קְרָא נָא גַּם לְחוּשַׁי הָאַרְכִּי וְנִשְׁמְעָה מַה בְּפִיו גַּם הוּא:
הראשונים לא הסבירו מדוע פנה אבשלום לחושי. כפי שציינו לעיל, עצתו השנייה של אחיתופל לא ניתנה כמענה לבקשה של אבשלום, זאת בניגוד לבקשה לשמוע גם את דעת חושי. צריך להסביר מה גרם לאבשלום לבקש זאת. ניתן להסביר זאת כהתערבות אלוהית, ניסית, כמענה לתפילתו של דוד: ״סַכֵּל נָא אֶת עֲצַת אֲחִיתֹפֶל ה״ (לעיל טו, לא), אבל הסבר זה מופיע רק כסיבה להעדפת עצת חושי, ולא כסיבה לבקשת עצתו מלכתחילה. לכן נסביר כי אבשלום שם לב ללהיטותו של אחיתופל לתפוס את ההנהגה, כמוסבר לעיל. להיטות זו הראיגה אותו, כמובן, ולכן ביקש אבשלום לשמוע חוות דעת ועצה נוספים.

(ו) וַיָּבֹא חוּשַׁי אֶל אַבְשָׁלוֹם וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֵלָיו לֵאמֹר כַּדָּבָר הַזֶּה דִּבֶּר אֲחִיתֹפֶל הֲנַעֲשֶׂה אֶת דְּבָרוֹ אִם אַיִן אַתָּה דַּבֵּר:
הראשונים לא הוסיפו ביאור לפסוק זה. משני הפסוקים האחרונים מוכח, כי בשלב הראשון אבשלום עדיין פקפק בנאמנותו של חושי אליו. לכן חושי לא היה נוכח בזמן שאחיתופל הציג את שתי עצותיו. מלשון הכתוב ניתן גם ללמוד כי כאשר חושי הגיע אל אבשלום,

אחיתופל כבר עזב את המקום, ולכן אבשלום הוא שהציג את עצת אחיתופל בפני חושי. נראה שאחיתופל לא נכח במקום משום שמיהר להתחיל בהכנות מעשיות להפעלת תוכניתו, אחרי שהיה בטוח שעצתו התקבלה על לב אבשלום. בסופו של דבר, גודל אכזבתו היה כגודל ציפיותיו. נעיר כי השורש **דב"ר** חוזר בפסוק זה ארבע פעמים: "וַיָּבֹא חוּשַׁי אֶל אַבְשָׁלוֹם וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֵלָיו לֵאמֹר כַּדָּבָר הַזֶּה דִּבֶּר אֲחִיתֹפֶל הֲנַעֲשֶׂה אֶת דְּבָרוֹ אִם אַיִן אַתָּה דַּבֵּר". כבר ביארנו[4] כי שורש זה רומז במקומות רבים לדברי נבואה. מכיוון שמעמדו של אחיתופל היה כשל אורים ותומים[5], נראה שאבשלום מבקש לשמוע מחושי הדרכה ברמה שגם היא תהיה כשל "דָּבָר". עיון בתחילת הפסוק הבא מראה כי חושי לא התיימר לדבר בשמו של הקב"ה[6], ולכן רק אמר:

(ז) וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אֶל אַבְשָׁלוֹם לֹא טוֹבָה הָעֵצָה אֲשֶׁר יָעַץ אֲחִיתֹפֶל בַּפַּעַם הַזֹּאת:

וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אֶל אַבְשָׁלוֹם לֹא טוֹבָה הָעֵצָה

חושי, גם הוא יודע לברור את מילותיו, והוא נזהר מלתקוף בצורה בוטה את אחיתופל. הוא מכיר את מעמדו המיוחד של אחיתופל, ולכן הוא אינו מכנה את עצת אחיתופל "עצה רעה", אלא רק "לֹא טוֹבָה".

בַּפַּעַם הַזֹּאת

פירש הרד"ק: "אף על פי שכל עצותיו נכונות, בַּפַּעַם הַזֹּאת חטא בעצתו". הרד"ק מפרש כי חושי נזהר בכבודו של אחיתופל.

(ח) וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת אָבִיךָ וְאֶת אֲנָשָׁיו כִּי גִבֹּרִים הֵמָּה וּמָרֵי נֶפֶשׁ הֵמָּה כְּדֹב שַׁכּוּל בַּשָּׂדֶה וְאָבִיךָ אִישׁ מִלְחָמָה וְלֹא יָלִין אֶת הָעָם:

וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת אָבִיךָ

כאמור לעיל, חושי בוחר את מילותיו בקפידה: הוא מנסה לעורר את רגשותיו של אבשלום כבן, ולכן הוא משתמש בביטוי ״יָדַעְתָּ״, שמשמעותו בכל מקום היא משמעות של קרבה[7], ואת דוד הוא מכנה בתואר ״אָבִיךָ״.

וְאֶת אֲנָשָׁיו

חושי מבקר את עצת אחיתופל, שטען הוא יפגע בדוד לבדו. חושי טוען כנגדו שאי אפשר להפריד ביניהם, הם ״אֲנָשָׁיו״ - הצמודים לו ונאמנים לו.

כִּי גִבֹּרִים הֵמָּה וּמָרֵי נֶפֶשׁ הֵמָּה

כנגד טענתו של אחיתופל, ״וְנָס כָּל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ״, טוען חושי הארכי: ״כִּי גִבֹּרִים הֵמָּה וּמָרֵי נֶפֶשׁ הֵמָּה״.

כְּדֹב שַׁכּוּל בַּשָּׂדֶה

הסביר הרד״ק: ״שהוא מר נפש כשהרגו לו גוריו, והוא נלחם עם אדם אשר ימצא בחזקה ובמרירות לב״. נוסיף כי ייתכן שמטרת דברי חושי היא להזכיר לו שדוד מסוכן אף יותר מדוב שכול, שהרי דוד כבר הרג דוב שכול בשדה, כמבואר בכתוב, כאשר דוד מנסה לשכנע את שאול כי יש לו הידע והיכולת להילחם בגוליית הפלישתי: ״גַּם הַדֹּב הִכָּה עַבְדֶּךָ״ (שמו״א יז, לו), ובמדרש המובא ברש״י (שם): ״הרי אלו רבוין... ודוב ושני ילדיו״. הרלב״ג פירש אחרת: ״ר״ל כדוב טורף ולרוב טרפו קראו ׳שַׁכּוּל׳ היותו משכל״, לדבריו, הדוב הוא המסוכן, הוא גורם לאחרים להיות שכולים.

וְאָבִיךָ

שוב משתמש חושי בביטוי שנועד לנגוע ברגשותיו של אבשלום הבן כלפי אביו דוד.

אִישׁ מִלְחָמָה

פירש רש"י: "ויודע עינייני מלחמה וטכסיסיה וטיב מארב", וזה כנגד דברי אחיתופל: "וְהוּא נָגֵעַ וּרְפֵה יָדַיִם". רד"ק הציע: "כי הוא אִישׁ יודע מִלְחָמָה"[8].

וְלֹא יָלִין אֶת הָעָם

פירש רש"י: "'וְאָבִיךָ אִישׁ מִלְחָמָה'... ובטוח הוא שתרדוף הלילה לבא עליו, לפיכך לֹא יָלִין עם שאר הָעָם". הוסיף הרד"ק: "אלא יחבא 'בְּאַחַת הַפְּחָתִים' (להלן, ט) ולא ידע אדם את מקומו. אם כן מה שאמר אחיתופל 'וְהִכֵּיתִי אֶת הַמֶּלֶךְ לְבַדּוֹ' (לעיל, ב), זה לא יהיה, אם כן עצתו בטלה". לדבריהם, "אֶת הָעָם" פירושו 'עם העם'. לעומתם, הרלב"ג פירש: "ומפני זה לֹא יָלִין אֶת הָעָם בשום מלון מפורסם, אבל הוּא נֶחְבָּא עתה באחת מהמקומות אשר יתכן לו ההחבא שם". לדבריו, "אֶת הָעָם" יתפרש כפשוטו.

(ט) הִנֵּה עַתָּה הוּא נֶחְבָּא בְּאַחַת הַפְּחָתִים אוֹ בְּאַחַד הַמְּקוֹמֹת וְהָיָה כִּנְפֹל בָּהֶם בַּתְּחִלָּה וְשָׁמַע הַשֹּׁמֵעַ וְאָמַר הָיְתָה מַגֵּפָה בָּעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי אַבְשָׁלֹם:

הִנֵּה עַתָּה הוּא נֶחְבָּא בְּאַחַת הַפְּחָתִים[9]

הסביר רש"י (לשיטתו): "וכשתבא על מחנה העם אשר אתו, הוא לא יהיה שם שתהרגנו", ולכן עצת אחיתופל איננה טובה. יתכן ויש כאן רמז ספרותי מטרים לסופו של אבשלום שהושלך אל הפחת הגדול[10].

אוֹ בְּאַחַד הַמְּקוֹמֹת

פירש רד"ק: "שיוכל להחבא שם".

וְהָיָה כִּנְפֹל בָּהֶם בַּתְּחִלָּה

ביאר רש"י: "אני אמרתי לך, כי אנשיו גיבורים ומרי נפש. ואם יהרגו

בעמך ותהיה בהם מפלה, במלחמה זו שהיא ראשונה...״. זהו נימוק נוסף המבאר את חולשתה של עצת אחיתופל.

וְשָׁמַע הַשֹּׁמֵעַ וְאָמַר הָיְתָה מַגֵּפָה בָּעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי אַבְשָׁלֹם:

ביאר רש״י: ״וְשָׁמַע הַשֹּׁמֵעַ מכל ישראל הבאים להתחבר אליך וְאָמַר הָיְתָה מַגֵּפָה בָּעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי אַבְשָׁלֹם״. רד״ק, לעומתו, ביאר שהכתוב עוסק באותם שנים עשר אלף אנשים שאחיתופל רצה לעמוד בראשם. וזו לשונו: ״כי המלחמה שהיא בלילה לא יבחין אדם בין מערכה זו למערכה אחרת אשר כנגדה, והראשונים מאלו שנים עשר אלף שיפלו על חיל דוד, וחיל דוד הם נשמרים וערוכים ועומדים על עומדם וילחמו כנגד הנופלים עליהם, ותהיה הצעקה ביניהם. ושמע השומע מאלו שנים עשר אלף, מהאחרונים שבהם, כשישמעו הצעקה, וידע כי חיל דוד הם גבורים ומרי נפש ונלחמים בחזקה, ויאמר הַשֹּׁמֵעַ: 'הָיְתָה מַגֵּפָה בָּעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי אַבְשָׁלֹם', והם המנוצחים, כי לא יבחינו בלילה״.

(י) וְהוּא גַּם בֶּן חַיִל אֲשֶׁר לִבּוֹ כְּלֵב הָאַרְיֵה הִמֵּס יִמָּס כִּי יֹדֵעַ כָּל יִשְׂרָאֵל כִּי גִבּוֹר אָבִיךָ וּבְנֵי חַיִל אֲשֶׁר אִתּוֹ:

וְהוּא גַּם בֶּן חַיִל

פירש רש״י (ובעקבותיו ר״י קרא ור״י מטראני) כי: ״אותו השומע, אפילו הוא בֶּן חַיִל וְלִבּוֹ כְּלֵב הָאַרְיֵה, הִמֵּס יִמָּס בפחד ורעדה, ולא יתקשר עוד אליך, כי יאמר: כבר התחיל ליפול, נענש הוא על אביו, ולא יצליח״. לעומת זאת הרד״ק ביאר: ״וְהוּא אחיתופל שהוא בֶּן חַיִל, שאמר 'אֶבְחֲרָה נָּא שְׁנֵים עָשָׂר אֶלֶף' (לעיל, א), אף על פי שהוא בֶּן חַיִל וְלִבּוֹ כְּלֵב הָאַרְיֵה - שבחו כדי שלא יראה כי כדי לגנותו הוא מדבר, לפיכך אמר: אפילו שלִבּוֹ כְּלֵב הָאַרְיֵה - הִמֵּס יִמָּס לקול השמועה שישמע, ויחשוב כי אנשיו הם המנוצחים וימָּס[11] לבבו, אלא עצתי שתהיה המלחמה ביום״. לכן עצתו של אחיתופל איננה טובה.

אֲשֶׁר לִבּוֹ כְּלֵב הָאַרְיֵה הִמֵּס יִמָּס

על פי רש"י ורד"ק (כמובא לעיל), יש לשים אחרי ביטוי זה סימן קריאה, והוא עוסק באחיתופל או בלוחמיו. לעומתם, ר"י מטראני מסביר שיש לקרוא אותו בתמיהה. כנראה שכוונתו שחושי עוסק לאורך כל פסוק זה בדוד[12], כמו שמפורש בסוף הפסוק. לדבריו, גם כאן רומז חושי לגבורתו של דוד שהיכה לא רק את הדוב אלא גם את האריה, ככתוב: "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל שָׁאוּל רֹעֶה הָיָה עַבְדְּךָ לְאָבִיו בַּצֹּאן וּבָא הָאֲרִי וְאֶת הַדֹּב וְנָשָׂא שֶׂה מֵהָעֵדֶר: וְיָצָאתִי אַחֲרָיו וְהִכִּתִיו וְהִצַּלְתִּי מִפִּיו וַיָּקָם עָלַי וְהֶחֱזַקְתִּי בִּזְקָנוֹ וְהִכִּתִיו וַהֲמִיתִיו: גַּם אֶת הָאֲרִי גַּם הַדֹּב הִכָּה עַבְדֶּךָ" (שמו"ב יז, לד–לו).

כִּי יֹדֵעַ כָּל יִשְׂרָאֵל כִּי גִבּוֹר אָבִיךָ וּבְנֵי חַיִל אֲשֶׁר אִתּוֹ

גם כאן מקפיד חושי (כמוסבר לעיל) לכנות את דוד בשם "אָבִיךָ", והוא טוען שאי אפשר להפריד בין דוד ובין אנשיו, "בְּנֵי חַיִל אֲשֶׁר אִתּוֹ", בניגוד למה שניסה אחיתופל להציע[13].

(יא) כִּי יָעַצְתִּי הֵאָסֹף יֵאָסֵף עָלֶיךָ כָּל יִשְׂרָאֵל מִדָּן וְעַד בְּאֵר שֶׁבַע כַּחוֹל אֲשֶׁר עַל הַיָּם לָרֹב וּפָנֶיךָ הֹלְכִים בַּקְּרָב:

כִּי יָעַצְתִּי

רש"י פירש: "כִּי זאת עצתי".

הֵאָסֹף יֵאָסֵף עָלֶיךָ כָּל יִשְׂרָאֵל

פירש רד"ק: "אלא עצתי שתהיה המלחמה ביום, וידיעת כָּל יִשְׂרָאֵל שיאספו מִדָּן וְעַד בְּאֵר שֶׁבַע, ובגלוי תהיה המלחמה".

כָּל יִשְׂרָאֵל מִדָּן וְעַד בְּאֵר שֶׁבַע כַּחוֹל אֲשֶׁר עַל הַיָּם לָרֹב

תחום היישוב היהודי הצפוף בארץ ישראל היה "מִדָּן וְעַד בְּאֵר

שֶׁבַע״. לכן, ביטוי זה נזכר בהקשרים רבים כביטוי המכוון לכלל עם ישראל[14]. מכיוון שביטוי זה נזכר גם בעניין הנהגתם של שמואל הנביא (שמו״א ג, כ) ודוד המלך (שמו״ב ג, י), יתכן שחושי בחר להזכירו כרמז לברכה שגם מלכותו ומנהיגותו של אבשלום יתקבלו על כלל הציבור שיושב שם, וזאת להבדיל מעצתו של אחיתופל שהדגישה את מנהיגותו שלו עצמו.

וּפָנֶיךָ הֹלְכִים בַּקְרָב

תירגם יונתן: ״וְאַתְּ תְּהֵי אָזֵיל בְּרֵישַׁנָא״, ורש״י בעקבותיו, כשהכוונה כמובן היא שהוא, אבשלום, ילך בראש. הרד״ק פירש: ״אתה תהיה במלחמה, לא כמו שאמר אחיתופל שילך הוא עם שנים עשר אלף איש, ותשב אתה בירושלם, והוא ישיב לך כל ישראל. לא טובה עצתו, כי טוב הוא שתלך אתה במלחמה, כי יותר יתחזקו ישראל להלחם כשתהיה אתה במלחמה. ופירוש ׳וּפָנֶיךָ הֹלְכִים בַּקְרָב׳: שתלך אתה בעצמך, ולא תשלח אחר במקומך. וכן ׳אִם אֵין פָּנֶיךָ הֹלְכִים׳ (שמות לג, טו). ואמרו כינוי ׳ההליכה׳ ב׳פנים׳, כי בהם השמירה וההשגחה כאשר ילך האדם״. בהמשך להצעתנו דלעיל, נוסיף עוד כי חושי, שהרגיש שאבשלום חושש לפגיעה במנהיגותו, הדגיש בדבריו כי לפי עצתו שלו אבשלום הוא שיצא בראש.

(יב) וּבָאנוּ אֵלָיו בְּאַחַד[15] הַמְּקוֹמֹת אֲשֶׁר נִמְצָא שָׁם וְנַחְנוּ עָלָיו כַּאֲשֶׁר יִפֹּל הַטַּל עַל הָאֲדָמָה וְלֹא נוֹתַר בּוֹ וּבְכָל הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ גַּם אֶחָד:

וּבָאנוּ אֵלָיו בְּאַחַד הַמְּקוֹמֹת אֲשֶׁר נִמְצָא שָׁם

נציע שחושי נקט בלשון שבה נקט לעיל, ״הִנֵּה עַתָּה הוּא נֶחְבָּא בְּאַחַת הַפָּחָתִים או בְּאַחַד הַמְּקוֹמֹת״ (לעיל, ט), כדי להדגיש שעל פי עצתו, ולהבדיל מעצת אחיתופל, אין משמעות למקום שבו יבחר דוד לשהות.

וְנַחְנוּ עָלָיו

רש"י פירש: "ננוח עליו, לשון 'חנייה' כמו 'וַיָּנַח בְּכֹל גְּבוּל מִצְרָיִם' (שמות י, יד), 'נָחָה אֲרָם עַל אֶפְרָיִם' (ישעיהו ז, ב)[16]".

וְנַחְנוּ עָלָיו כַּאֲשֶׁר יִפֹּל הַטַּל עַל הָאֲדָמָה

פירש הרד"ק: "שמכסה עַל פני הָאֲדָמָה כן נחנה עָלָיו".

וְלֹא נוֹתַר בּוֹ

פירש הרד"ק: "כמו 'ולא יָוֹתֵר' עבר במקום עתיד, ורבים כמוהו".

וּבְכָל הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ גַּם אֶחָד

להבדיל מעצת אחיתופל, חושי הציע כי יש להבטיח שאיש מתומכי דוד לא יישאר בחיים.

(יג) וְאִם אֶל עִיר יֵאָסֵף וְהִשִּׁיאוּ כָל יִשְׂרָאֵל אֶל הָעִיר הַהִיא חֲבָלִים וְסָחַבְנוּ אֹתוֹ עַד הַנַּחַל עַד אֲשֶׁר לֹא נִמְצָא שָׁם גַּם צְרוֹר: פ

וְאִם אֶל עִיר יֵאָסֵף

אחד היתרונות הגדולים של עצת אחיתופל היה שההתקפה על דוד תהיה מיידית, דבר שלא יאפשר לדוד להתארגן או להתבצר בעיר חומה, מה שעלול לדחות את ההכרעה לזמן רב. לכן על חושי לתת תשובה לבעיה זו בדבריו.

וְהִשִּׁיאוּ כָל יִשְׂרָאֵל אֶל הָעִיר הַהִיא חֲבָלִים

יונתן תירגם (ובעקבותיו רש"י ור"י קרא): "וְיִתְכַּנְּשׁוּן כָּל יִשְׂרָאֵל עַל קַרְתָּא הַהִיא וְיַקְפוּנַהּ מַשָּׁרְיָן" (= מחנות). הוסיף רש"י: "חֲבָלִים כמו 'חֶבֶל נְבִיאִים' (שמו"ב י, ה), 'חֶבְלֵי רְשָׁעִים עִוְּדֻנִי' (תהילים קיט, סא). הרד"ק הציע שכוונת יונתן היא על "חבלי האהלים אשר במחנה".

וְסָחַבְנוּ אֹתוֹ עַד הַנַּחַל

פירש רש"י: "חומת העיר נסחוב אל הגיא (= נחל)". הרד"ק הוסיף רד"ק: "דרך גוזמא אמר, כלומר: כל כך יהיו יִשְׂרָאֵל רבים, שאפילו ירימו חֲבָלִים אֶל הָעִיר למשכה ולסחבה עַד הַנַּחַל יוכלו לעשותו עַד אֲשֶׁר לֹא ישאר בעיר אפילו אבן אחת. ומה שאמר 'אֹתוֹ' וזכר עוד 'עִיר' שהיא לשון נקבה, 'אֹתוֹ' אמר על מגדל עוז שיהיה בתוך העיר. כלומר: אפילו יהיה מגדל עוז בתוך העיר, שיאסוף עליו הכל, יסחבו העיר והמגדל".

עַד אֲשֶׁר לֹא נִמְצָא שָׁם גַּם צְרוֹר

תירגם יונתן: "עַד דְּלָא נַשְׁאַר תַּמָּן אַבְנָא", ובעקבותיו ר"י קרא פירש: "'צְרוֹר' - אבן".

(יד) וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל טוֹבָה עֲצַת חוּשַׁי הָאַרְכִּי מֵעֲצַת אֲחִיתֹפֶל ס[17] וַה' צִוָּה לְהָפֵר אֶת עֲצַת אֲחִיתֹפֶל הַטּוֹבָה לְבַעֲבוּר הָבִיא ה' אֶל אַבְשָׁלוֹם אֶת הָרָעָה: ס

וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל

מכך שזקני ישראל, שנזכרו לעיל (פסוק ד), לא נזכרים בפסוקנו, דייק הרלב"ג: "זה מורה כי זקני ישראל לא הסכימו בזאת העצה השנית". אומנם, מלשון הפסוק הבא מוכח לכאורה שהזקנים היו מעורבים בשתי העצות.

טוֹבָה עֲצַת חוּשַׁי הָאַרְכִּי מֵעֲצַת אֲחִיתֹפֶל וַה' צִוָּה לְהָפֵר אֶת עֲצַת אֲחִיתֹפֶל הַטּוֹבָה

תפילתו של דוד התקבלה וחייו ניצלו, שהרי אם הייתה מתקבלת עצת אחיתופל, כנראה שאבשלום היה מצליח להרוג את דוד. בסייעתא דשמיא, חושי הצליח במשימה הקשה, וכמו שהסביר ר"י מטראני: "היא הייתה עיצה טובה לאבשלום, שיעמוד הוא בירושלם,

וישלח אחריו חיל אחר חיל עד שייגעהו ויתפשהו. וחושי נתכוון שיצא הוא למלחמה ויראו ישראל את אדוניהם (דוד) ויבשו ויחפרו ממנו, ויתפשו אבשלום ויהרגוהו".

אכן, היות עצת אחיתופל טובה מזו של חושי אינה עומדת בסתירה למה שהסברנו לעיל, לפיו כוונתו של אחיתופל הייתה לנצל את המשימה כדי לתפוס את השלטון מאבשלום. עצתו של אחיתופל כיצד לפגוע בדוד אכן הייתה טובה יותר מזו של חושי, והיא כוונה כדי לפגוע בדוד, כשלב ראשון בתוכניתו של אחיתופל להשתלט על כס המלכות.

כנראה שמטרת הפרשייה הפתוחה שבין פסוק יג לפסוק יד והפרשייה הסתומה שבאמצע פסוק יד, היא לרמוז לעימות החריף שהתפתח בחצרו של אבשלום בין תומכי עצת אחיתופל לתומכי עצת חושי. ויכוח זה הוכרע בסופו של דבר רק בהתערבות ממרום.

העברת האזהרה לדוד והסיוע המפתיע שקיבלו אנשיו בבחורים

(טו) וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אֶל צָדוֹק וְאֶל אֶבְיָתָר הַכֹּהֲנִים כָּזֹאת וְכָזֹאת יָעַץ אֲחִיתֹפֶל אֶת אַבְשָׁלוֹם וְאֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְכָזֹאת וְכָזֹאת יָעַצְתִּי אָנִי:
(טז) וְעַתָּה שִׁלְחוּ מְהֵרָה וְהַגִּידוּ לְדָוִד לֵאמֹר אַל תָּלֶן הַלַּיְלָה בְּעַרְבוֹת הַמִּדְבָּר וְגַם עָבוֹר תַּעֲבוֹר פֶּן יְבֻלַּע לַמֶּלֶךְ וּלְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ:
(יז) וְיהוֹנָתָן וַאֲחִימַעַץ עֹמְדִים בְּעֵין רֹגֶל וְהָלְכָה הַשִּׁפְחָה וְהִגִּידָה לָהֶם וְהֵם יֵלְכוּ וְהִגִּידוּ לַמֶּלֶךְ דָּוִד כִּי לֹא יוּכְלוּ לְהֵרָאוֹת לָבוֹא הָעִירָה:
(יח) וַיַּרְא אֹתָם נַעַר וַיַּגֶּד לְאַבְשָׁלוֹם וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם מְהֵרָה וַיָּבֹאוּ אֶל בֵּית אִישׁ בְּבַחוּרִים וְלוֹ בְאֵר בַּחֲצֵרוֹ וַיֵּרְדוּ שָׁם:
(יט) וַתִּקַּח הָאִשָּׁה וַתִּפְרֹשׂ אֶת הַמָּסָךְ עַל פְּנֵי הַבְּאֵר וַתִּשְׁטַח עָלָיו הָרִפּוֹת וְלֹא נוֹדַע דָּבָר:
(כ) וַיָּבֹאוּ עַבְדֵי אַבְשָׁלוֹם אֶל הָאִשָּׁה הַבַּיְתָה וַיֹּאמְרוּ אַיֵּה אֲחִימַעַץ וִיהוֹנָתָן וַתֹּאמֶר לָהֶם הָאִשָּׁה עָבְרוּ מִיכַל הַמָּיִם וַיְבַקְשׁוּ וְלֹא מָצָאוּ וַיָּשֻׁבוּ

יְרוּשָׁלִָם: ס
(כא) וַיְהִי אַחֲרֵי לֶכְתָּם וַיַּעֲלוּ מֵהַבְּאֵר וַיֵּלְכוּ וַיַּגִּדוּ לַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיֹּאמְרוּ אֶל דָּוִד קוּמוּ וְעִבְרוּ מְהֵרָה אֶת הַמַּיִם כִּי כָכָה יָעַץ עֲלֵיכֶם אֲחִיתֹפֶל:
(כב) וַיָּקָם דָּוִד וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ וַיַּעַבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן עַד אוֹר הַבֹּקֶר עַד אַחַד לֹא נֶעְדָּר אֲשֶׁר לֹא עָבַר אֶת הַיַּרְדֵּן:
(כג) וַאֲחִיתֹפֶל רָאָה כִּי לֹא נֶעֱשְׂתָה עֲצָתוֹ וַיַּחֲבֹשׁ אֶת הַחֲמוֹר וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל בֵּיתוֹ אֶל עִירוֹ וַיְצַו אֶל בֵּיתוֹ וַיֶּחְנַק וַיָּמָת וַיִּקָּבֵר בְּקֶבֶר אָבִיו: ס

(טו) וַיֹּאמֶר חוּשַׁי אֶל צָדוֹק וְאֶל אֶבְיָתָר הַכֹּהֲנִים כָּזֹאת וְכָזֹאת יָעַץ אֲחִיתֹפֶל אֶת אַבְשָׁלֹם וְאֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְכָזֹאת וְכָזֹאת יָעַצְתִּי אָנִי:
חושי, שידע שעצת אחיתופל טובה יותר (כמבואר ברש״י על הפסוק הבא) חשש שהיא תתקבל, לא חיכה להכרעה ומיד הפעיל את חברי ״המחתרת״, צדוק ואביתר ראשי משפחות הכהונה, כדי להעביר לדוד את האזהרה על אודות שתי העצות.

(טז) וְעַתָּה שִׁלְחוּ מְהֵרָה וְהַגִּידוּ לְדָוִד לֵאמֹר אַל תָּלֶן הַלַּיְלָה בְּעַרְבוֹת הַמִּדְבָּר וְגַם עָבוֹר תַּעֲבוֹר פֶּן יְבֻלַּע לַמֶּלֶךְ וּלְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ:

וְעַתָּה שִׁלְחוּ מְהֵרָה

כמוסבר לעיל, אם עצתו של אחיתופל תתקבל, הסכנה למחנה דוד תהיה מיידית, ועל כן מהירות התגובה חשובה ביותר. הדבר מודגש באמצעות שימוש כפול במילות זירוז, ״וְעַתָּה״, ו״מְהֵרָה״.

שִׁלְחוּ מְהֵרָה וְהַגִּידוּ לְדָוִד לֵאמֹר

פירש הרד״ק: ״לבניכם יהונתן ואחימעץ שהיו חוץ לעיר״ ו״על ידיהם הגידו לְדָוִד״.

אַל תָּלֶן הַלַּיְלָה בְּעַרְבוֹת הַמִּדְבָּר

לעיל, בביאור פרק טו, פסוק כח[18], הסברנו כי דוד התמהמה והתכוון ללון בצד המערבי של מעברות הירדן.

וְגַם עָבוֹר תַּעֲבוֹר

פירש רש"י: "את הירדן", כלומר, לכיוון מזרח.

פֶּן יְבֻלַּע

יונתן תירגם: "דִילְמָא יִתְהֲנֵי לְמַלְכָּא", והעיר על כך הרד"ק: "ולא ידעתי מה". ואולי צריך לומר שיונתן תירגם בלשון סגי נהור. רש"י פירש כי חושי, שידע כי עצת אחיתופל טובה מעצתו, חשש שעצתו לא תתקבל, וזו לשונו: "שלא יעצתיו לטובה, ויעשה כדברי אחיתופל". רש"י ממשיך ומסביר: "יאמר לו בסתר ובבליעה"[19]. כלומר, חושי חשש שאחיתופל ישכנע, בסתר ובהבלעה, את אבשלום לקבל את עצתו, מבלי שחושי יגלה זאת. רד"ק ביאר בכיוון אחר, וזו לשונו: "פן ישחת, כמו 'אִם יְבַלְּעֻנוּ מִמְּקֹמוֹ' (איוב ח, יח), כי ירא אני שמא יעשו עצת אחיתופל, אף על פי שאמרו לי כי טובה עצתי מעצתו, אולי תתהפך דעתם עדיין לעצת אחיתופל". גם לדבריו, כמו לדעת רש"י, חושי דאג שמא דוד המלך יפגע[20], ההבדל ביניהם הוא בפירוש הביטוי "יְבֻלַּע".

(יז) וִיהוֹנָתָן וַאֲחִימַעַץ עֹמְדִים בְּעֵין רֹגֵל וְהָלְכָה הַשִּׁפְחָה וְהִגִּידָה לָהֶם וְהֵם יֵלְכוּ וְהִגִּידוּ לַמֶּלֶךְ דָּוִד כִּי לֹא יוּכְלוּ לְהֵרָאוֹת לָבוֹא הָעִירָה:

הקדמה

אנשיו של דוד התארגנו במחתרת בירושלים בדרך הבאה: חושי הארכי הצטרף אל חבר יועציו של אבשלום, כדי להיות קרוב למוקד קבלת ההחלטות. מטרתו, בשלב הראשון, הייתה לתת לאבשלום

עצות שנראות כאילו הן לטובתו, אבל מטרתן האמיתית היא להכשיל את אבשלום ולעזור לדוד לחזור אל כסאו. אכן, בשלב השני, היה הכרח לשלוח את המידע החשוב, שהגיע לידיו מתוקף מעמדו כיועץ, אל דוד כדי להזהירו. שני העומדים בראש משפחות הכהונה, צדוק ואביתר, הם שהיו אמורים לקבל את המידע מחושי - ולהעבירו לדוד באמצעות בניהם קלי הרגליים, שהמתינו מחוץ לעיר, ליד עין רוגל.

בְּעֵין רֹגֵל

מעיין עין רוגל מכונה בארמית "עֵין קַצְרָא" (תרגום יונתן). כלומר, 'המעיין שמימיו שימשו לכביסה'. כמו שהסביר רש"י (ובעקבותיו הרד"ק והר"י מטראני): "כובסי בגדי צמר, שחובטין אותם שם שבועטים אותם ברגל". מעיין זה נבע לא רחוק ממעיין הגיחון[21], במפגש של נחל קדרון וגיא בן הינום[22], וליד מקום זה שכן כנראה גם גן המלך המפורסם[23], "גינת אגוז", הנזכר בשיר השירים[24].

היתרון הראשון של מקום זה היה שיהונתן ואחימעץ יכלו להסתתר בין העצים וליהנות ממי המעיין ומהפירות, מבלי להיות תלויים באספקה שתסכן אותם ותגלה את מקום מחבואם. למיקום זה היה יתרון נוסף, מבחינת הדרכים שאליהן ניתן לפנות משם: ירידה בגיא בן הינום ובנחל קדרון לכיוון דרום ומזרח, עלייה בנחל קדרון לכיוון צפון מזרח, ועלייה בגיא בן הינום לכיוון צפון מערב. בסופו של דבר, כנראה שהם בחרו את המעלה של הר הזיתים לכיוון מזרח (אולי בעקבות דוד).

וְהָלְכָה הַשִּׁפְחָה

השפחה (של בית צדוק - רד"ק[25]), אולי שואבת המים, הייתה אמורה להעביר להם את המידע, שכן היא הייתה יכולה לצאת מן העיר לכיוון המעיין, ולחזור ממנו, בלי לעורר חשד.

הסיוע המפתיע בבחורים

(יח) וַיַּרְא אֹתָם נַעַר וַיַּגֶּד לְאַבְשָׁלֹם וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם מְהֵרָה וַיָּבֹאוּ אֶל בֵּית אִישׁ בְּבַחוּרִים וְלוֹ בְאֵר בַּחֲצֵרוֹ וַיֵּרְדוּ שָׁם:

וַיַּרְא אֹתָם נַעַר וַיַּגֶּד לְאַבְשָׁלֹם

אבשלום שידע שיש לדוד תומכים בירושלים, פיזר את "סוכניו" בנקודות קריטיות בעיר, ואחד מהם זיהה את בני הכוהנים מקבלים מידע מהשפחה, ולאחר מכן פותחים בתנועה מזרחה, לכיוון מחנהו של דוד. אותו סוכן דיווח על כך ואבשלום שלח מיד כוח לעצרם.

וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם מְהֵרָה

שני השליחים מיהרו לדרכם, על פי ההוראה שקיבלו מחושי. יש אפשרות שגם הם שמו לב ל"סוכן" שזיהה אותם.

וַיָּבֹאוּ אֶל בֵּית אִישׁ בְּבַחוּרִים

בשלב מסוים, יהונתן ואחימעץ בוודאי זיהו שמתנהל מרדף אחריהם, ולכן הם באו "אֶל בֵּית אִישׁ בְּבַחוּרִים", כדי להסתתר שם מפני רודפיהם. הראשונים לא הסבירו מדוע שליחיו של דוד בחרו להסתתר בכפר שאנשיו היו משבט בנימין[26], ולא עוד אלא שאחד ממנהיגי הכפר היה האיש שיצא בחריפות נגד דוד, כמתואר לעיל (טז, ה): "וּבָא הַמֶּלֶךְ דָּוִד עַד בַּחוּרִים וְהִנֵּה מִשָּׁם אִישׁ יוֹצֵא מִמִּשְׁפַּחַת בֵּית שָׁאוּל וּשְׁמוֹ שִׁמְעִי בֶן גֵּרָא יֹצֵא יָצוֹא וּמְקַלֵּל...". דחוק להסביר שהם נכנסו דווקא ל'גוב האריות' כי חשבו ששם לא יחפשו אותם, שהרי מוכח מהפסוקים הבאים שהדבר לא עזר להם; ועוד, שהנזק שבכך וודאי הרבה יותר מהתועלת המסופקת. לכן ניתן להסביר שמכיוון שהרודפים התקרבו אליהם, מחוסר ברירה הם נאלצו להיכנס לכפר "עוין" זה, וקיוו למצוא גם בכפר זה ידיד ותומך של דוד[27].

נציע לקוראים לצעוד בכיוון אחר, בעקבות רבותינו ז"ל במדרש

שמואל (פרשה לב, [ד]) המפרשים פסוק זה על פי הכלל: ״לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש״[28]. כפי שכבר הערנו, הביטוי ״**אִישׁ בְּבַחוּרִים**״ הופיע כבר לעיל (טז, ה): ״וּבָא הַמֶּלֶךְ דָּוִד עַד **בַּחוּרִים** וְהִנֵּה מְשָׁם **אִישׁ**״, ואם כך מדובר באותו האיש הנזכר לעיל. וזו לשון המדרש: ״אמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן: מפני מה זכו מרדכי ואסתר להעשות נס זה על ידם? מפני אשתו של שמעי אֵם אביהם, שהצילה שני צדיקים מן ההריגה, ואלו הן אחימעץ ויונתן, בשעה שרדפו עבדי אבשלום אחריהם, רצו והכניסו[29] לביתו של שמעי, מה עשתה אותה הצדקת? הכניסה אותם בתוך הבאר, ופירעה את עצמה וישבה על פי הבאר, כדי שתציל את שני הצדיקים מן המיתה, כיון שנכנסו עבדי אבשלום וראו אותה שהיא[30] מפורעת, חזרו לאחוריהם, אמרו איפשר שני צדיקים חבויין בתוך הבאר ואשה חשובה כזו מפורעת עליהם? מנא לך? דהכי כתיב (בפסוק הבא): ׳וַתִּקַּח הָאִשָּׁה וַתִּפְרֹשׂ אֶת הַמָּסָךְ עַל פְּנֵי הַבְּאֵר וַתִּשְׁטַח עָלָיו הָרִפּוֹת׳״. במבט ראשון, מדרש זה נראה תמוה. היתכן ששמעי, מחרפו ושונאו של דוד, יסתיר בביתו את שליחיו–תומכיו של דוד? בביאור הפגישה השנייה של דוד ושמעי, המופיעה בפרק יט[31] נציע הסבר למעשיהם של שני הצדיקים, שליחי דוד, ושל הצדקת, אשת שמעי[32]. כדי להבין את הנושא בשלמותו, אנו זקוקים לפסוקים שם.

(יט) וַתִּקַּח הָאִשָּׁה וַתִּפְרֹשׂ אֶת הַמָּסָךְ עַל פְּנֵי הַבְּאֵר וַתִּשְׁטַח עָלָיו הָרִפּוֹת וְלֹא נוֹדַע דָּבָר׃

וַתִּפְרֹשׂ אֶת הַמָּסָךְ

תירגם יונתן: ״וּנְסִיבַת אִתְּתָא וּפַרְסַת יָת פְּרָסָא״, כלומר, את המסך[33], וכן פירש רש״י: ״את הוילון״.

עַל פְּנֵי הַבְּאֵר

תירגם יונתן: ״עַל פּוּמָא דְּבֵירָא״, ובעקבותיו פירש הרד״ק: ״כמו ׳על

פי הבאר'... והענין אחד כי פי הבאר הוא פניו".

וַתִּשְׁטַח עָלָיו הָרִפּוֹת

תירגם יונתן: "וּשְׁטָחַת עֲלוֹהִי דְקִילָן", ורש"י (ובעקבותיו רד"ק ורלב"ג) פירש: "חטין כתושות".

במדרש שמואל (שהובא לעיל), הסבירו חז"ל מדוע עבדי אבשלום לא חיפשו בתוך הבאר, וזו לשונו: "מהו 'וַתִּשְׁטַח עָלָיו הָרִפּוֹת'? שהירפה וניוולה את עצמה, כדי שתציל את שני הצדיקים מן המיתה. אמר לה הקדוש ברוך הוא: הואיל וביזית את עצמך על שני הצדיקים הללו, אני אוציא ממך שני צדיקים שיעמדו בפרצותיהן של ישראל, ובשבילן[34] אני מציל את ישראל מן ההריגה". הוסיף על כך ילקוט שמעוני (אסתר, רמז תתרנג): "ופרעה ראשה וישבה על המסך כאשה שנפנה לצרכה, באו עבדי אבשלום ומצאוה שהיתה יושבת וראשה פרוע, אמרו עבדי אבשלום אפשר שהצדיקים בתוך הבאר וזו יושבת עליהם, מיד חזרו". כנראה שבעקבות מדרש זה פירש ר"י קרא: "'הָרִפּוֹת'- פתרון: השערות שלה, כמו 'וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה' (במדבר ה, יח) ובתרגום ירושלמי: 'וְיִפְרַעִית רֵיפְתָהא'"[35].

(כ) וַיָּבֹאוּ עַבְדֵי אַבְשָׁלוֹם אֶל הָאִשָּׁה הַבַּיְתָה וַיֹּאמְרוּ אַיֵּה אֲחִימַעַץ וִיהוֹנָתָן וַתֹּאמֶר לָהֶם הָאִשָּׁה עָבְרוּ מִיכַל הַמָּיִם וַיְבַקְשׁוּ וְלֹא מָצְאוּ וַיָּשֻׁבוּ יְרוּשָׁלָם׃ ס

וַתֹּאמֶר לָהֶם הָאִשָּׁה עָבְרוּ מִיכַל הַמָּיִם

תירגם יונתן (ובעקבותיו ר"י קרא ור"י מטראני): "כְּבָר עֲבַרוּ יַרְדְנָא". צריך לבאר שכוונתו היא שהם עברו את בחורים לכיוון הירדן, שהרי בחורים רחוקה מן הירדן. רש"י העיר: "'מִיכַל הַמָּיִם' - איני יודע לו פתרון"[36] ובעקבותיו הרד"ק כתב: "אין לו חבר", אבל הציע: "ולפי עניינו כמו 'פלג מים' (ע"פ ישעיהו לב, ב)".

(כא) וַיְהִי אַחֲרֵי לֶכְתָּם וַיַּעֲלוּ מֵהַבְּאֵר וַיֵּלְכוּ וַיַּגִּדוּ לַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיֹּאמְרוּ אֶל דָּוִד קוּמוּ וְעִבְרוּ מְהֵרָה אֶת הַמַּיִם כִּי כָכָה יָעַץ עֲלֵיכֶם אֲחִיתֹפֶל:
יהונתן ואחימעץ הבינו שניצלו מרודפיהם, ולכן המשיכו במשימתם - להזהיר את דוד מפני עצת אחיתופל.

(כב) וַיָּקָם דָּוִד וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ וַיַּעַבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן עַד אוֹר הַבֹּקֶר עַד אַחַד לֹא נֶעְדָּר אֲשֶׁר לֹא עָבַר אֶת הַיַּרְדֵּן:
במשך הלילה, מתוך זהירות, דוד העביר את כל מחנהו לעבר הירדן המזרחי.

(כג) וַאֲחִיתֹפֶל רָאָה כִּי לֹא נֶעֱשְׂתָה עֲצָתוֹ וַיַּחֲבֹשׁ אֶת הַחֲמוֹר וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל בֵּיתוֹ אֶל עִירוֹ וַיְצַו אֶל בֵּיתוֹ וַיֶּחְנַק וַיָּמָת וַיִּקָּבֵר בְּקֶבֶר אָבִיו: ס

וַאֲחִיתֹפֶל רָאָה כִּי לֹא נֶעֱשְׂתָה עֲצָתוֹ

תירגם יונתן: "וַאֲחִיתוֹפֶל חֲזָא אֲרֵי לָא אִתְקַיַּם מִלְכֵיהּ" (= עצתו, כמו להימלך ולהתייעץ[37]). הצענו לעיל, כי תוכניתו של אחיתופל הייתה להשתמש באבשלום כדי להדיח את דוד ואז לתפוס את השלטון בעצמו. ברגע שהבין כי הקב"ה סיכל את עצתו, הוא הפנים את המסר והבין ששגה בהבנת המחזה שחזה[38], ולכן פעל בדרך הנוראה שבה פעל, כמפורט מיד.

וַיַּחֲבֹשׁ אֶת הַחֲמוֹר וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ

תירגם יונתן: "וְזָרִיז יָת חֲמָרָא וְקָם וַאֲזַל". אחיתופל חבש בעצמו[39] את חמורו, אף על פי שהיו לו עוזרים ומשרתים. ריבוי הפעלים כנראה מרמז על המהירות שבה פעל אחיתופל.

וַיְצַו אֶל בֵּיתוֹ

פירש רד"ק (בעקבות חז"ל במסכת בבא בתרא קמז, ע"א): "כדרך אדם קרוב למיתה שמצווה לבני ביתו מה יהיה אחריו[40] מדבר ביתו

ונחלתו".

וַיֵּחָנַק וַיָּמָת

פירש הרד"ק (ובעקבותיו הרלב"ג): "בחר להמית עצמו הוא ולא ימיתהו דוד, כי ידע, כיון שלא נעשתה עצתו, כי אבשלום וכל אשר עמו יפלו ביד דוד". אברבנאל הוסיף: "ושלהיותו מורד במלכות ימיתהו ויהיו אז נכסיו למלך להיותו מהרוגי המלך שממונם ונכסיהם למלך, הנה בעבור זה להצלת ממונו ליורשיו הרג עצמו ותבחר מחנק נפשו כדי שלא יהיה דינו דין הרוגי מלכות"[41].

וַיִּקְבֹּר בְּקֶבֶר אָבִיו

לכאורה צריך עיון מה מוסיף פרט זה? אולי יש כאן רמז שאחיתופל שהיה כנראה גר, חזר בו כשהבין שתוכניתו לא הצליחה. כדי להדגיש את חזרתו "בשאלה" לגיותו (מה שאיננו אפשרי מבחינה הלכתית), ולכן ביקש להקבר בקבר אביו הלא יהודי. הסברנו גם כי אחיתופל רצה להרוג את דוד ואחר כך לדאוג להריגתו של אבשלום, כך מבחינה רעיונית מותו של דוד והגעתו לקבר, יכלול גם את התוצאה של מות אבשלום והגעתו אלי קבר. בסופו של דבר אחיתופל הגיע לקבר אביו[42].

התארגנות דוד במחניים

(כד) וְדָוִד בָּא מַחֲנָיְמָה וַאֲבְשָׁלֹם עָבַר אֶת הַיִּרְדֵּן הוּא וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ:
(כה) וְאֶת עֲמָשָׂא שָׂם אַבְשָׁלֹם תַּחַת יוֹאָב עַל הַצָּבָא וַעֲמָשָׂא בֶן אִישׁ וּשְׁמוֹ יִתְרָא הַיִּשְׂרְאֵלִי אֲשֶׁר בָּא אֶל אֲבִיגַל בַּת נָחָשׁ אֲחוֹת צְרוּיָה אֵם יוֹאָב:
(כו) וַיִּחַן יִשְׂרָאֵל וַאֲבְשָׁלֹם אֶרֶץ הַגִּלְעָד: ס
(כז) וַיְהִי כְּבוֹא דָוִד מַחֲנָיְמָה וְשֹׁבִי בֶן נָחָשׁ מֵרַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן וּמָכִיר בֶּן

עַמִּיאֵל מִלּוֹ דְבָר וּבַרְזִלַּי הַגִּלְעָדִי מֵרֹגְלִים:
(כח) מִשְׁכָּב וְסִפּוֹת וּכְלִי יוֹצֵר וְחִטִּים וּשְׂעֹרִים וְקֶמַח וְקָלִי וּפוֹל וַעֲדָשִׁים וְקָלִי:
(כט) וּדְבַשׁ וְחֶמְאָה וְצֹאן וּשְׁפוֹת בָּקָר הִגִּישׁוּ לְדָוִד וְלָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ לֶאֱכוֹל כִּי אָמְרוּ הָעָם רָעֵב וְעָיֵף וְצָמֵא בַּמִּדְבָּר:

(כד) וְדָוִד בָּא מַחֲנָיְמָה וְאַבְשָׁלוֹם עָבַר אֶת הַיַּרְדֵּן הוּא וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ:

וְדָוִד בָּא מַחֲנָיְמָה

דוד הגיע למחניים בשלום. נזכיר שבמחניים גם הומלך איש בושת בידי אבנר (שמו״ב ב, ח; שם יב, כט[43]). על הקורות את דוד במחניים, ידובר לקמן בפסוק כז.

וְאַבְשָׁלוֹם עָבַר אֶת הַיַּרְדֵּן הוּא וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ

אבשלום, שקיבל את עצת חושי, עבר עם תומכיו הרבים את הירדן, וזאת, ככל הנראה, זמן מה אחרי דוד.

(כה) וְאֶת עֲמָשָׂא שָׂם אַבְשָׁלוֹם תַּחַת יוֹאָב עַל הַצָּבָא וַעֲמָשָׂא בֶן אִישׁ וּשְׁמוֹ יִתְרָא הַיִּשְׂרְאֵלִי אֲשֶׁר בָּא אֶל אֲבִיגַל בַּת נָחָשׁ אֲחוֹת צְרוּיָה אֵם יוֹאָב:

וְאֶת עֲמָשָׂא שָׂם אַבְשָׁלוֹם תַּחַת יוֹאָב עַל הַצָּבָא

אחת ההחלטות הראשונות שהיה על אבשלום לקבל הייתה ההחלטה למנות שר צבא, אדם שינהיג את צבאו במאבק כנגד דוד, אנשיו ותומכיו. הבחירה נפלה על עמשא בן דודתו.

וַעֲמָשָׂא בֶן אִישׁ

כפי שהדגשנו לעיל כמה פעמים[44], גם כאן ביאר הרד"ק את המילה "אִישׁ" במשמעות של "אדם גדול": "רוצה לומר: בֶן אִישׁ - גדול (= אישיות דגולה), כמו 'וְחָזַקְתָּ וְהָיִיתָ לְאִישׁ' (מל"א ב, ב), כלומר: לאיש טוב וירא אלהים. וכן 'כְּלָם אֲנָשִׁים' (במדבר יג, ג) - אנשים גדולים (שנים עשר המרגלים לפני החטא)".

וּשְׁמוֹ יִתְרָא הַיִּשְׂרְאֵלִי

לפי פסוקנו, יתרא הישראלי נשא[45] את אֲבִיגַל אחות צרויה, ושתיהן היו בנות ישי (כפי שיוסבר בהמשך).

בפסוקים בדברי הימים א' (ב, יג–יז) המתארים את משפחת ישי, מצינו: "וְאִישַׁי הוֹלִיד אֶת בְּכֹרוֹ אֶת אֱלִיאָב... דָּוִיד הַשְּׁבִעִי: וְאַחְיֹתֵיהֶם צְרוּיָה וַאֲבִיגָיִל[46]...: וַאֲבִיגַיִל יָלְדָה אֶת עֲמָשָׂא וַאֲבִי עֲמָשָׂא יֶתֶר הַיִּשְׁמְעֵאלִי". כדי לתרץ את ההבדל בכינויו של אבי עמשא, הסביר הירושלמי (יבמות פ"ח, ה"ג): "רבי שמואל בר נחמן אומר: 'יִשְׁמְעֵאלִי' היה ואת אמרת 'יִשְׂרְאֵלִי' (כמופיע בספר שמואל)? אלא שנכנס לבית דינו של ישי, ומצאו יושב ודורש: 'פְּנוּ אֵלַי וְהִוָּשְׁעוּ כָּל אַפְסֵי אָרֶץ' (ישעיהו מה, כב), ונתגייר ונתן לו את בתו". כלומר, לדעת הירושלמי, גיסו של דוד יתרא היה גר צדק. הרד"ק הוסיף עוד כמה תירוצים: א. "ישראל היה אלא שגר בארץ ישמעאל, לפיכך היה נקרא 'יִשְׂרְאֵלִי' ו'יִשְׁמְעֵאלִי'. 'יִשְׁמְעֵאלִי' על הגירות (המגורים בארץ ישמעאל), ו'יִשְׂרְאֵלִי' - שלא יחשוב אדם כי ישמעאלי היה" ב. "ואדוני אבי ז"ל כתב, כי כשהיה בארץ ישמעאל היו קורין אותו שם 'יִשְׂרְאֵלִי', וכשהיה בא משם לארץ ישראל, היו קורין אותו 'יִשְׁמְעֵאלִי'" ג. "ובדברי רבותינו ז"ל יש דרש (יבמות עו ע"ב - עז ע"א, עיינו שם, וכן הוא בירושלמי יבמות פ"ח, ה"ג בשם רבנין): למה קראו 'יִשְׁמְעֵאלִי'? לפי שחגר חרבו כישמעאל! בשעה שהיה שאול רוצה לפסול את דוד למלכות, לפי שבא מרות המואביה, עמד הוא וחגר את חרבו, ואמר: כל מי שאינו שומע הלכה, ידקר בחרב!

כך מקובל אני מבית דינו שלשמואל: ׳(לֹא יָבֹא) עַמּוֹנִי (...בִּקְהַל יי)׳ (דברים כג, ד)[47] ולא עמונית, ׳מוֹאָבִי׳ (שם) ולא מואבית! מאי טעמא? ׳עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא קִדְּמוּ אֶתְכֶם בַּלֶּחֶם וּבַמָּיִם׳ (שם, ה) - איש דרכו לקדם, אשה אין דרכה לקדם! (ולכן לא נאסרו הנקבות לכשיתגיירו לבוא בקהל, כמו הזכרים)״.

אֲשֶׁר בָּא

הרד״ק רצה לדייק כי אביגל נתעברה מיתר-יתרא קודם שנשאה, וזו לשונו: ״ולא אמר ׳איש אביגיל׳, אפשר שבא אליה קודם שישאנה, וילדה לו עמשא, לפיכך אמר: ׳אֲשֶׁר בָּא׳״.

אֶל אֲבִיגַל בַּת נָחָשׁ

פירש רש״י כי ״נָחָשׁ הוא ישי אבי דוד״. ועוד הביא רש״י את דרשת חז״ל (שבת נה ע״ב)[48] כי ישי נקרא ״נָחָשׁ״ מכיוון ״שמת בלא עון״ (פרטי) ונגזרה עליו מיתה רק ״בעטיו של נחש (הקדמוני)״, כלומר, בגלל חטאם של אדם וחוה בגן עדן. ר״י מטראני (ורד״ק ורלב״ג בעקבותיו) ביארו: ״הוא ישי, כדכתיב ׳וְאַחְיֹתֵיהֶם צְרוּיָה וַאֲבִיגָיִל׳ (דהי״א ב, טז), ויש לומר: בשני שמות היה נקרא״. בשם אביו הביא הרד״ק ״כי קראו ׳נָחָשׁ׳ לפי שיצאו ממנו צפעונים שהרגו באומות העולם. וכן כתוב ׳כִּי מִשֹּׁרֶשׁ נָחָשׁ יֵצֵא צֶפַע׳ (ישעיהו יד, כט). כי משרש ישי שנקרא נָחָשׁ יצא צפע, והוא חזקיהו״. נציע עוד כי נקרא ״נָחָשׁ״ על שם זקֵנו הגדול נחשון (דהי״א ב, ט-יב)[49].

אֲחוֹת צְרוּיָה אֵם יוֹאָב

ביאר הרלב״ג: ״להודיע שעמשא ויואב היו קרובים, בני שתי אחיות, ועם כל זה הרג יואב את עמשא (לקמן, כ, ט-י), כדי שישאר שר צבא כמו שהיה״.

(כו) וַיִּחַן יִשְׂרָאֵל וְאַבְשָׁלֹם אֶרֶץ הַגִּלְעָד׃ ס

אבשלום ותומכיו הרבים - "יִשְׂרָאֵל" - חנו באזור הגלעד.

(כז) וַיְהִי כְּבוֹא דָוִד מַחֲנָיְמָה וְשֹׁבִי בֶן נָחָשׁ מֵרַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן וּמָכִיר בֶּן עַמִּיאֵל מִלֹּא דְבָר וּבַרְזִלַּי הַגִּלְעָדִי מֵרֹגְלִים:
את פניו של דוד במחניים קיבלו שלושה תומכים חשובים ועשירים[50], שהגישו[51] לו עזרה בשעת צרה זו.

וְשֹׁבִי בֶן נָחָשׁ מֵרַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן

פירש רש"י: "הוא חנון בן נחש", ומקורו במדרש תהילים (שוחר טוב; בובר מזמור ג), שם נחלקו עד כמה הייתה עמוקה ולטווח ארוך חזרתו בתשובה של חנון-שֹׁבִי: "זה חנון בן נחש, ולמה נקרא שמו שובי? רבי אומר: שישב את יצרו לשעה, וחכמים אומרים: שעשה תשובה ודאית". לרד"ק היה קשה לקבל זאת, בגלל שחנון השפיל את שליחי דוד, כמתואר לעיל (י, א-ה), וכתוצאה מכך התפתחה מערכת מלחמות כנגד העמונים, שסופה בטיפולו הקשה של המלך דוד בבני עמון, כמתואר לעיל (י, ו-טו; יב, כו-לא); לכן הציע שני פירושים: "ישראל היה והיה גַּר ברבת בני עמון אחר שכבשה דוד"[52], "ואפשר כי נתגייר והחייהו". אברבנאל בחר באפשרות השנייה שהעלה הרד"ק, וזו לשונו: "ובמדרש תהלים אמרו חכמינו ז"ל שהיה זה חנון בן נחש מלך בני עמון ששב בתשובה ונתגייר". לפי דעה זו, גם כאן יש לנו דוגמה להשפעתו המדהימה של דוד על הסובבים אותו, גם כאלה שלא היו בני ברית.

וּמָכִיר בֶּן עַמִּיאֵל מִלֹּא דְבָר

את מכיר בן עמיאל, איש לו דבר, פגשנו לעיל (ט, ד-ה)[53] כמי שנתן מחסה למפיבושת בן יהונתן[54]. יתכן שמכיר היה בן שבט מנשה, שחלק מבניו ישבו בארץ הגלעד. ייתכן שמכיר גם היה בן משפחת גרים[55].

וּבַרְזִלַּי הַגִּלְעָדִי מֵרֹגְלִים

הסביר הרד״ק: ״מארץ הגלעד היה, מעיר ששמה רוגלים״ (שמקומה המדויק איננו ידוע).

נראה שגם ברזילי הגלעדי היה נוכרי במקור. נביא ראיה לכך לכשנעסוק בסוגיה זו, תוך התייחסות ליחסי דוד ומשפחת ברזילי והשפעתה לדורות[56]. מכל מקום, אם אכן שלושת (או לפחות שניים מתוך) בעלי בריתו ותומכיו החשובים של דוד במחניים היו במקור נוכרים, דבר זה מצטרף להוכחות הרבות לכך שדוד היה נערץ בידי רבים באזור, גם נוכרים, שחלקם אף התגייר כתוצאה מכך. נדון בסוגיה זו בביאור פרק כג[57].

(כח) מִשְׁכָּב וְסַפּוֹת וּכְלִי יוֹצֵר וְחִטִּים וּשְׂעֹרִים וְקֶמַח וְקָלִי וּפוֹל וַעֲדָשִׁים וְקָלִי׃

מִשְׁכָּב

יונתן תירגם: ״מְכָכִין״, כלומר, סדינים[58]. רש״י (ור״י מטראני בעקבותיו) פירש: ״מצעות״, ורד״ק הציע: ״מטה״. ר״י קרא הוסיף: ״כרים וכסתות״. לעומתם, רד״ק פירש: ״כלי ששופכין ממנו לידים, ׳מִשְׁכָּב׳ לשון שפיכה, וכן ׳וַתַּעַל שִׁכְבַת הַטָּל׳ (שמות טז, יד), ׳וְנִבְלֵי שָׁמַיִם מִי יַשְׁפִּיב׳ (איוב לח, לז)״.

וְסַפּוֹת

במדרש תהילים מצאנו: ״אלו חביות של יין״ (שוחר טוב; בובר, מזמור ג). רש״י פירש (ר״י מטראני ורלב״ג בעקבותיו): ״כלי תשמיש הם (ממתכת - אברבנאל) כמו ׳סִפּוֹת כֶּסֶף׳ (מל״ב יב, יד)״. רד״ק פירש: ״כמו מזרקים, וכן ׳מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסָּף׳ (שמות יב, כב)״, כלומר בתוך כלי הכסף - המזרקים. לעומתם, ר״י קרא פירש: ״כלי עץ״.

וּכְלֵי יוֹצֵר

פירש אברבנאל: "והם הנעשים מחומר בבית היוצר, כלי מאכל וכלי משתה". כלומר, כלי חרס.

וְחִטִּים וּשְׂעֹרִים וְקֶמַח וְקָלִי

כפשוטו.

וּפוֹל וַעֲדָשִׁים וְקָלִי

הביטוי "קָלִי" מופיע פעמיים, ולכן פירש רש"י (ורד"ק בעקבותיו): "שני מיני קליות, אמרו רבותינו (עבודה זרה לח ע"ב): 'שני מיני שתיתא אקריב ברזילי לדוד, אחד של חטים ואחד של עדשים', כענין האמור כאן. 'קֶמַח וְקָלִי' הוא של דגן, 'וּפוֹל וַעֲדָשִׁים וְקָלִי' - ממינן של קטניות הוא. מייבשין אותן בתנור כשהן לחין, והם מתוקין לעולם, וטוחנין אותן, ועושין מהם מאכל שקורין 'שתית'".

(כט) וּדְבַשׁ וְחֶמְאָה וְצֹאן וּשְׁפוֹת בָּקָר הִגִּישׁוּ לְדָוִד וְלָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ לֶאֱכֹל כִּי אָמְרוּ הָעָם רָעֵב וְעָיֵף וְצָמֵא בַּמִּדְבָּר:

וּדְבַשׁ וְחֶמְאָה

תירגם יונתן: "וּדְבַשׁ וּשְׁמָן".

וְצֹאן

תירגם יונתן: "וּעָאן", שמשמעותו בכל מקום היא צאן חי[59]. ברלב"ג (על פסוק כז) הוסיף: "וצאן לאכל", ויתכן שהוא הבין שהכוונה לבשר צאן[60]. כיוון ששאר הדברים המנויים ברשימה הם מוצרים שניתן לשומרם ולאחסנם, נסביר שהכוונה לבשר מיובש או משומר. אחרי בקשת המחילה נציע שהמילה "שְׁפוֹת" שנזכרת מיד בהמשך הפסוק, משמשת גם לאחור, וכאילו כתוב: 'וּשְׁפוֹת צֹאן', והכוונה

אפוא היא לגבינות העשויות מחלב צאן, כפי שנבאר מיד.

וּשְׁפוֹת בָּקָר

תירגם יונתן (ובעקבותיו פירשו גם רש"י, ר"י קרא, ר"י מטראני, רד"ק ואברבנאל): "וְגוּבְנִין דַּחֲלַב תּוֹרִין", כלומר גבינות[61] (משובחות - אברבנאל) העשויות מחלב בקר. הראשונים[62] התאמצו למצוא את השורש שנתן למילה נדירה זו את משמעותה.

הִגִּישׁוּ לְדָוִד וְלָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ לֶאֱכוֹל כִּי אָמְרוּ הָעָם רָעֵב

פירש רד"ק: "אמרו רעבים היו הָעָם בַּמִּדְבָּר וצריך לקדמם במזונות, כי לא הוציאו עמהם סיפוקם מירושלם, כי בחפזון יצאו וברחו".

וְעָיֵף וְצָמֵא בַּמִּדְבָּר

תירגם יונתן: "אֲרֵי אֲמָרוּ עַמָּא כָּפִין וּמְשַׁלְהֵין וְצָחֵי בְּמַדְבְּרָא". פירש הרד"ק: "וְעָיֵף" - "מן הדרך, וכן אמר למעלה 'עֲיֵפִים וַיִּנָּפֵשׁ שָׁם' (שמו"ב טז, יד)". עוד הביא הרד"ק: "ורבותינו ז"ל (יומא עז ע"א) דרשו: 'עָיֵף' - מהרחיצה, 'וְצָמֵא' - כי בַּמִּדְבָּר, אף על פי שהוא בין הישוב, שהוא מקום מרעה הבהמות, לא ימצאו שם מים לרוב". וזו לשון הסוגיה (שם): "עיף ממאי - לאו מרחיצה (כלומר מחוסר רחיצה)? - ודילמא מנעילת הסנדל (כלומר ממחסור במנעל שמגן על הרגל - נעל או סנדל)? - אלא אמר רבי יצחק: מהכא, 'מַיִם קָרִים עַל נֶפֶשׁ עֲיֵפָה' (משלי כה, כה). - ודילמא משתיה? - מי כתיב 'בנפש עיפה'? - 'עַל נֶפֶשׁ עֲיֵפָה' כתיב".

סיכום מרד אבשלום (שלב א)

מרד אבשלום מהווה ציון דרך מרכזי ומשמעותי בחיי דוד המלך, מבחינה אישית ומבחינת מעמדו הלאומי, לשעה ולדורות. במרד זה

הועמדו במבחן גם אישיותו של דוד ויכולתו להתמודד עם משבר אישי איום ונורא, וגם העקרונות הרוחניים שניסה להנחיל לדורות על פי הדרכת מורו ורבו של עם ישראל - שמואל הנביא, הרואה לדורות, השקול כנגד משה ואהרון - וכמאמר הכתוב (תהילים צט, ו): "מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בְּכֹהֲנָיו וּשְׁמוּאֵל בְּקֹרְאֵי שְׁמוֹ, קֹרְאִים אֶל ה' וְהוּא יַעֲנֵם". דרכו של שמואל הרואה, חוזה המקדש - נויו של עולם - התמזגה בנבואה שקיבל דוד עוד בצעירותו על אודות הריגת גוליית, השחרור מעול הפלישתים, והפיכת ירושלים למרכז הרוחני היחיד לעבודת ה'.

אבשלום, "הבן הסורר והמורה", ניסה לנצל את התמרמרות העם כנגד דוד בגלל מעשה אוריה ובת שבע, ובעיקר את הכעס שעוררה הכרזתו של דוד על הפסקת הקרבת הקורבנות בבמות, עם בניית בית המקדש. הוא הבטיח לכולם כי תחת שלטונו יוכל העם להמשיך ולהקריב בכל מקום - ולא עוד, אלא שהם גם ימשיכו לקבל מימון ממשלתי לבמות הציבוריות, כפי שהיה עד כה. לכן, בשלב הראשון, רוב העם תמך בבן הצעיר, הכריזמטי ויפה התואר, שהתחזה לנזיר[63].

דוד, שהבין כי עליו לשלם את המחיר, כפי שהודיעו נתן הנביא, קיבל על עצמו את הדין בהכנעה. הוא עזב את ירושלים כדי לא לגרום לחורבנה, התחזק באלוהיו, התפלל אליו כי ישיבו אל עירו, ולא נתן לאנשיו לפגוע במבזיו ומחרפיו. דווקא ברגעי המשבר הנורא, דוד מתגלה לעינינו כשמש בגבורתו. הוא האיש שמאחורי מאמר חז"ל (שבת פח ע"ב): "תנו רבנן: עלובין ואינן עולבין, שומעין חרפתן ואינן משיבין, עושין מאהבה ושמחין ביסורין - עליהן הכתוב אומר: 'וְאֹהֲבָיו כְּצֵאת הַשֶּׁמֶשׁ בִּגְבוּרָתוֹ' (שופטים ה, לא)". מתוך אמונה תמימה בכך שדרכו הרוחנית היא הדרך לדורות, דוד שלח בחזרה את הארון ואת הכוהנים לירושלים; הוא ידע שיש לו רק מטרה אחת, לחזור לירושלים, כדי להשלים את ההכנות לבניין המקדש, ולא להמשיך את תקופת "הנדודים" של השכינה, כביכול.

הקב"ה, בוחן כליות ולב, קיבל את תשובתו השלמה של דוד, ועזר לדוד להתגבר על אבשלום ולהתגבר גם על מתחרהו המסוכן, אחיתופל, והפר את עצתו. אכן, דוד לא סמך על הנס, ולכן הוא פעל

בחכמה ונקט בכל פעולה אפשרית כדי להבטיח שהמרד נגדו יכשל. אין בכך כמובן סתירה לאמונתו התמימה וביטחונו בקב"ה. לעומת זאת, גם אבשלום וגם אחיתופל נקטו בדרכים פסולות והשתדלות אסורה כדי להשיג את מטרותיהם - וכשלו בסייעתא דשמיא.

לפיכך, פרקים אלו יכולים לשמש כמקור נפלא למאמר חז"ל הבא (עירובין יג ע"ב):

> ללמדך, שכל המשפיל עצמו הקדוש ברוך הוא מגביהו **(דוד)**, וכל המגביה עצמו הקדוש ברוך הוא משפילו **(אבשלום)**. כל המחזר על הגדולה - גדולה בורחת ממנו **(אבשלום)**, וכל הבורח מן הגדולה - גדולה מחזרת אחריו **(דוד)**. וכל הדוחק את השעה - שעה דוחקתו **(אבשלום)**, וכל הנדחה מפני שעה - שעה עומדת לו **(דוד)**[64].

בפרקים הבאים ימשיך הכתוב ללמדנו על התמודדותו של דוד עם הניסיונות והקשיים שניצבו מולו. בפרקים יח-יט נדון באחריתו של המרד. בפרק כ נדון בשלב ב' והוא מרד שבעי בן בכרי, הממשיך את המרד בכיוון שאבשלום החל בו.

הערות

פרק ח (פס׳ א-ג)

1. לעיל ח״א, עמוד 23.
2. מקור חשוב לטענתנו מצוי בדברי ר״י קרא לפרק כב, פסוק לח, שנביא לקמן ח״ג, עמוד 258.
3. לקמן, עמוד 27 ואילך.
4. עיינו בדברינו לעיל ח״א על התחלת פרק ב, עמוד 73 ואילך.
5. לעיל ח״א עמוד 177.
6. כמוכח מהמקורות הבאים: ״הֲלוֹא... הֶעֱלֵיתִי... וּפְלִשְׁתִּיִּים מִכַּפְתּוֹר״ (עמוס ט, ז); ״כִּי עַזָּה עֲזוּבָה תִּהְיֶה וְאַשְׁקְלוֹן לִשְׁמָמָה אַשְׁדּוֹד בַּצָּהֳרַיִם יְגָרְשׁוּהָ וְעֶקְרוֹן תֵּעָקֵר: הוֹי יֹשְׁבֵי חֶבֶל הַיָּם גּוֹי כְּרֵתִים דְּבַר ה׳ עֲלֵיכֶם כְּנַעַן אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים וְהַאֲבַדְתִּיךְ מֵאֵין יוֹשֵׁב״ (צפניה ב, ד-ה); ״אֲשֶׁר הָיָה דְבַר ה׳ אֶל יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא אֶל פְּלִשְׁתִּים בְּטֶרֶם יַכֶּה פַרְעֹה אֶת עַזָּה:... עַל הַיּוֹם הַבָּא לְשַׁדּוֹד אֶת כָּל פְּלִשְׁתִּים... כִּי שֹׁדֵד ה׳ אֶת פְּלִשְׁתִּים שְׁאֵרִית אִי כַּפְתּוֹר: בָּאָה קָרְחָה אֶל עַזָּה נִדְמְתָה אַשְׁקְלוֹן שְׁאֵרִית עִמְקָם...״ (ירמיהו מז, א-ה).
7. כיום כביש 4.
8. הראשון שהצליח להפוך את אשדוד, גת ויבנה, לערים יהודיות ולבנות עוד ישובים יהודיים באזור זה היה עוזיהו, עיינו בדברי הימים ב׳ כו, ו. עיינו גם בספרי ״צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז״, מגיד-ארץ חמדה, תשע״ה, על פרק א, פסוק א, עמוד 17.
9. אומנם בימי שמואל מופיע כי ״וַיִּכָּנְעוּ הַפְּלִשְׁתִּים וְלֹא יָסְפוּ עוֹד לָבוֹא בִּגְבוּל

יִשְׂרָאֵל וַתְּהִי יַד ה׳ בַּפְּלִשְׁתִּים כֹּל יְמֵי שְׁמוּאֵל״ (שמו״א ז, יג), אך כאן מדובר בהתערבות אלוהית-ניסית ולא בכניעה למנהיג ישראלי. כמו כן מצוין שהפלישתים לא יצאו ממקומם ולא התקיפו מעבר לגבולם. דוד, לעומת זאת, שלט על הפלישתים והכניעם תחת ידו וממשלתו.

10. כפירוש שלישי מביא הרד״ק מדרש שקושר את הברית בין יצחק לפלישתים למלחמתו של דוד בהם. וכך גם ר״י קרא, ועיינו בהערה 13.

11. בדעת מקרא הסביר כי המתג הוא כלי ההנהגה של הרוכב המצוי בפי הבהמה שאותה הוא מנהיג.

12. עיינו לקמן ח״ג בביאור פרק כ, פסוק יט, עמוד 138, שם מופיע בכתוב המקור לביטוי זה. עיינו שם גם בדברי ר״י קרא בנידון זה.

13. ר״י קרא ורד״ק הביאו גם מדרש, אך לא הבאנו אותו בגוף הביאור מכיוון שעל פי הפשט וכמבואר על פירוש הרמב״ן על התורה, דברים ב, כ״ג ד״ה והנראה בעינו. הפלישתים של ימי אברהם אינם קשורים לפלישתים של ימי דוד, כמבואר לעיל. וזו לשון הברייתא דרבי אליעזר פרשה ו (פר״א לה) אמרו הדורשת: ״כשבא אבימלך ליצחק ואמר לו: ׳רָאוֹ רָאִינוּ כִּי הָיָה ה׳ עִמָּךְ׳ וגו׳, אמרו יודעים אנו שעתיד הקב״ה ליתן לך ולזרעך את כל הארצות האלה, כרות עמנו ברית שבועה שאין זרעך יורש את ארץ פלשתים, וכרת עמהם ברית שבועה. מה עשה יצחק? כרת אמה אחת ממתג החמור שהיה רוכב עליו ונתן להם, שיהיה בידם אות ברית שבועה, וכשמלך דוד רצה לבא בארץ פלשתים, ולא היה יכול מכח אות הברית משבועת יצחק, עד שלקח מהם אותו הברית שנאמר: ׳וַיִּקַּח דָּוִד אֶת מֶתֶג הָאַמָּה מִיַּד פְּלִשְׁתִּים׳, ואחר כך לקח ארץ פלשתים״.

14. לקמן, עמוד 41 ואילך.

15. העלאת מס בידי מואב מוזכרת גם בדורו של אחאב: ״וּמֵישַׁע מֶלֶךְ מוֹאָב הָיָה נֹקֵד וְהֵשִׁיב לְמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל מֵאָה אֶלֶף כָּרִים וּמֵאָה אֶלֶף אֵילִים צָמֶר: וַיְהִי כְּמוֹת אַחְאָב וַיִּפְשַׁע מֶלֶךְ מוֹאָב בְּמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל״ (מל״ב ג, ד-ה). כנראה שמואב הצפונית הייתה מעלה מס לממלכת ישראל, בעוד אדום הדרומית העלתה מס לממלכת יהודה, ואכמ״ל.

16. קרי ולא כתיב.

17. עיינו באנציקלופדיה מקראית, כרך ז, ערך קיר, עמודה 177.

18. עד היום, השם הפרטי הנפוץ ביותר ברובע הארמני בירושלים הוא ארם.

19. רמז נוסף נמצא בעמוס א, ה.

20. כמבואר בפסוק הבא: ״וּמֶלֶךְ אֲרָם צָוָה אֶת שָׂרֵי הָרֶכֶב אֲשֶׁר לוֹ שְׁלֹשִׁים וּשְׁנַיִם לֵאמֹר לֹא תִלָּחֲמוּ אֶת קָטֹן וְאֶת גָּדוֹל כִּי אִם אֶת מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לְבַדּוֹ״ (מל״א

כב, לא).

21. כמבואר בכתוב: "וּבֶן הֲדַד מֶלֶךְ אֲרָם קָבַץ אֶת כָּל חֵילוֹ וּשְׁלֹשִׁים וּשְׁנַיִם מְלָךְ אִתּוֹ וְסוּס וָרָכֶב וַיַּעַל וַיָּצַר עַל שֹׁמְרוֹן וַיִּלָּחֶם בָּהּ" (מל"א כ, א).
22. כמבואר בפרקנו.
23. עיינו ערך ארם באנציקלופדיה מקראית, הוצאת מוסד ביאליק, תש"י, כרך א, עמודות 573, ואילך.
24. עיינו בעמוס א, ג, ובמלכים ב' יג, ז.
25. מלכים ב' טז, ט. עיינו גם בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז", מגיד-ארץ חמדה, תשע"ה, עמודים 188–187.
26. אחרי שקיבלו שוחד מאחז מלך יהודה. עיינו במלכים ב' טז, ט.
27. עמוד 23 ואילך.
28. ח"א עמודים 28–27.
29. גם בפרקים המקבילים בדברי הימים אין מוקדם ומאוחר.

פרק י'

1. עיינו בדברינו לעיל ח"א לתחילת פרק ב, עמוד 73, ולתחילת, פרק ח, עמוד 24.
2. הדברים רמוזים גם בבמדבר כא, כד, ועיינו גם בבבא קמא לח, ע"ב.
3. המשמעות של ציווי זה היא שגם אם עמוני התגייר, אין הוא רשאי להתחתן עם ישראלית מיוחסת, אף על פי שהוא יהודי החייב בכל המצוות. עיינו ברמב"ם, פרק יב מהלכות איסורי ביאה, הלכה יז.
4. עיינו בשופטים ג, יג; שם י, ז ואילך. עיינו גם בפרק יא ובנאום של יפתח בנושא הסכסוך. עוד עיינו בעמוס א, יג-טו.
5. עמודים 27–26.
6. עיינו כדוגמה בשמואל א' כא, יב.
7. השוו למופיע בספר יהושע יג, כה.
8. אכן מתבליטים שנשארו מתקופה קצת מאוחרת לזו, כגון התבליטים שפיארו את ארמון סנחריב בנינוה ומתארים את כיבוש לכיש (נמצאים כיום במוזיאון הבריטי בלונדון, תעתיק גבס נמצא במוזיאון ישראל), עולה כי כל הגברים היהודים היו בעלי זקן. הסיבה ברורה: מצד אחד, האיסור להשחית את פאת הזקן, ומצד שני, חסרונם של אמצעים שבעזרתם ניתן לגלח את הזקן בהיתר.
9. עיינו גם בתרגום יונתן על מלכים ב' ג, כג.
10. על פי דעת מקרא מדובר בשלושים טון כסף שהם סכום עצום. סכום זה

שווה למה ששילם מנחם מלך ישראל למלך אשור, כדי שיתמוך בו במאבק הפנימי שהתחולל באותה תקופה בין תומכי המרד באשור (יחד עם ארם) ובין התומכים בכניעה לאשור. כך מתואר העניין בכתוב: "בָּא פּוּל מֶלֶךְ אַשּׁוּר עַל הָאָרֶץ וַיִּתֵּן מְנַחֵם לְפוּל אֶלֶף כִּכַּר כֶּסֶף לִהְיוֹת יָדָיו אִתּוֹ לְהַחֲזִיק הַמַּמְלָכָה בְּיָדוֹ" (מל"ב טו, יט), עיינו בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז", מגיד-ארץ חמדה, תשע"ה, בביאור פרק ח, פסוקים יא-טז, עמוד 241 ואילך. אם נשווה זאת לסכום ששילם אמציה מלך יהודה לחיילי ישראל כדי שיצטרפו אליו למלחמה כנגד אדום, "וַיִּשְׂכֹּר מִיִּשְׂרָאֵל מֵאָה אֶלֶף גִּבּוֹר חָיִל בְּמֵאָה כִכַּר כָּסֶף" (דהי"ב כה, ו), נגלה כי אמציה שילם מחיר נמוך בהרבה. אומנם ייתכן שאמציה הבטיח לישראלים חלק נכבד מן השלל. עיינו שם בפרק ההקדמה, עמוד 12.

11. שהרי לפרעה היה צבא רכב של שש מאות רכב בחור (שמות יד, ז), לסיסרא היו תשע מאות רכב ברזל (שופטים ד, ג), ובמלחמת חילם, בהמשך, לארמים היו שבע מאות רכב.
12. ולפרק המקביל לו, הוא פרק קח, שם.
13. עיינו בדברינו לעיל ח"א על פרק ג, פסוק ג, עמוד 178, ולקמן בביאור פרק יג, עמוד 216 ואילך.
14. עיינו גם ביהושע יב, ה, ולא כדעת מקרא שפירש שארץ מעכה שכנה ליד החרמון. העדפנו את הזיהוי עם אזור דרום רמת הגולן בגלל הפסוקים שהבאנו מדברי הימים, מהם מוכח הקשר לאזור הגלעד.
15. עיינו בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז", מגיד-ארץ חמדה, תשע"ה, בביאור פרק ז, פסוקים ד-ט, עמודים 188 ו-192. ייתכן שגם משפחת טוביה אנשי עבר הירדן, המופיעים בעיקר בספר נחמיה, קשורים לארץ זו, ואכמ"ל.
16. כשלושים ק"מ דרומה לרבת עמון. דעת מקרא.
17. בנבואת ירמיהו על המואבים (פרק מח) מידבא לא נזכרת.
18. בעת האחרונה נתפרסמה מידבא בגלל מפת הפסיפס שנתגלתה בתחומה. במפה מתוארת בפרוטרוט ירושלים של התקופה הביזנטית, כשהקרדו חוצה אותה מצפון לדרום.
19. עיינו בדברי הימים א', פרק כז, פסוקים א-טו. כל אחת מן המחלקות שירתה חודש במילואים.
20. עיינו בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה ועד אחז", מגיד-ארץ חמדה, תשע"ה, על פרק ב, פסוקים ה-יא, עמודים 101-99, שם הסברנו את הסכנות הרוחניות שבהחזקת צבא קבע גדול.
21. הרד"ק גם העיר כי דקדוקית צריך לומר 'היה', ו"אמר הָיְתָה - על המלחמה

(ולכן לא כתוב היה), ואף על פי שזכר פְּנֵי, וכמוהו 'קֶשֶׁת גִּבֹּרִים חַתִּים' (שמו"א ב, ד), (כלומר שהגיבורים הם אלו שחַתים) וכן 'קוֹל נְגִידִים נֶחְבָּאוּ'", הנגידים קולם נחבא, כמבואר שם בהמשך הפסוק.

22. על פי במדבר לב, כ.
23. גם כאן כביש 1 עובר פחות או יותר על הגבול שבין יהודה ובנימין. עיינו ביהושע טו, ז.
24. שופטים כא, יט.
25. גשר דמיה-אדם של ימינו.
26. תהילים ס, ח.
27. שם, ט.
28. המסלול שעשו אברהם ויצחק בדרך לעקידה, אך בכיוון ההפוך.
29. ולא כמו שפירש בדעת מקרא שהעמונים היו ברבת עמון והארמים ליד מידבא, מרחק של שלושים ק"מ זה מזה.
30. על פי משלי כו, יז.
31. רציחת משפחת ישי, אחי דוד.
32. עיינו בדעת מקרא כאן ובהערה 15. עיינו גם באנציקלופדיה מקראית, כרך ג, ערך חילם, עמודה 114. אחת ההצעות שם היא עילאמון שבמורדות היבוק. עיינו עוד בהמשך דברינו.
33. גם בימינו, במלחמת יום הכיפורים, ניצלו הסורים את הטופוגרפיה הנוחה בדרום רמת הגולן ושטפו שם עם דיביזיות השריון שלהם לכיוון הכנרת. רק נס משמיים וגבורתם של חיילי צה"ל מנעו אסון נורא.
34. עמודים 41-40.
35. נזכיר שוב כי לפרק זה פרק מקביל בהמשך ספר תהילים (פרק קח).
36. עמודים 42-41.
37. בהמשך עמוד 61 ואילך נדון בהשוואת מקור זה לנאמר בפרק ח של ספר שמואל ב' ובפרק יח של דברי הימים א'. עיינו גם בספרו של הרב הראשי לישראל, הגר"ש גורן, "משיב מלחמה" ח"א, האידרא רבה, תשמ"ג, עמודים יח-כה, בעניין הסיבה לאי-בניית בית המקדש בידי דוד.
38. "ועננו" כתיב.
39. במשמעות של מנהיגות, וכמו שהסביר רש"י: "מְחֹקֵקִי - שרים שלי מחוקק ל' שררה שמחוקק ושולח ספרים ומצוה כמו (בראשית מט, י) 'לֹא יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה וּמְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו'".
40. עיינו בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז", מגיד-ארץ חמדה, תשע"ה, בביאור פרק ז, עמוד 192.

41. רש"י: "פְּצַמְתָּהּ - שברת אותה, וראיתי בדברי דונש שהוא לשון ערבי אבל לא פירש אותו וביסודו של רבי משה הדרשן פירשו לשון קריעה. וראיה הביא לדבר 'וְקָרַע לוֹ חַלּוֹנָי' (ירמיהו כב, יד) מתורגם 'וּפָצֵים', אך אני אומר 'וּפָצֵים' שתרגם יונתן לשון תקון חלון הוא ככל הפתחים שיש להם פצימין".
42. אבן עזרא: "כי מטה - במוט הרים".
43. רש"י: " אָנַפְתָּ - קצפת עלינו".
44. שהערנו עליה לעיל, עמוד 45.
45. או נחל הרוֹקד, שנשפך לירמוך בסוף דרכו.

פרק ח (פס' ג-יח)

1. קרי ולא כתיב.
2. הרד"ק העיר על שינוי זה, ש"העניין אחד".
3. השוו לתרגום אונקלוס על ויקרא כו, מד, ולתרגום יונתן על יחזקאל טז, נט, ושם יז, יח.
4 עוד עיינו בפירוש הגר"א על דברי הימים א' יח, ג, שביאר בכיוון אחר לגמרי.
5. פרופ' שרה יפת הציעה שהדדעזר היה מלך על הממלכה המאוחדת צובה-חמתה וה"א איננה ה"א המגמה.
6. דעת מקרא בשם פרופ' יהושע בלאו. וכן הוא בערבית.
7. באופן דומה גם חייליו של דוד נשברו, כשחזרו לצקלג וגילו שהיא שרופה באש וכל נשותיהם ובני משפחותיהם נפלו בשבי. אומנם דוד עצמו לא נשבר, אלא התחזק בה' אלוהיו, וכך היה יכול להובילם שוב לקרב שבו שיחררו את השבויים. עיינו בשמואל א' ל, ג-ו.
8. גם אחרי הניצחון המפתיע במלחמת ששת הימים, נפל בידי צה"ל שלל רב שכלל מספר גדול מאוד של כלי רכב משוריינים וטנקים. במלחמת יום הכיפורים השתתפה בקרבות חטיבה צה"לית שלמה של טנקים סובייטים שנפלו כשלל במלחמת ששת הימים.
9. בפרק י, פסוק יח.
10. מהרד"ק משמע שהיו לפניו ספרים עם גרסה אחרת.
11. על פי גרסת הכתר, ויש דפוסים שבהם מופיע: "וַאֲסַר".
12. עוד עיינו בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז", מגיד-ארץ חמדה, תשע"ה, בביאור פרק ב, עמודים 101-99.
13. וכך במקומות רבים בתנ"ך מלך דמשק בסתם הוא מלך ארם. עיינו במלכים א' יא, כד; שם טו, יח; שם יט, טו; מלכים ב' ה, ה; שם ח, ז. עיינו גם

באנציקלופדיה מקראית, כרך ב, ערך ארם, עמודה 577.

14. עיינו גם ברש״י על ירמיהו מט, כג.
15. יתכן ורבי יוסי בן דורמסקית הגיע מדרמשק, תודה לד״ר נריה קליין.
16. בדברי הימים נקט הכתוב לשון קצרה והשמיט ביטוי זה.
17. זאת בהנגדה למצב ששרר בישראל בדורות קודמים, כשניצבי הפלישתים ישבו בארץ ישראל, כמתואר למשל בשמואל א׳ י, ה ועוד.
18. בעניין צבירת השלל לצורך בניין המקדש, עיינו: ״...וּשְׁלֹמִית בְּנוֹ: הוּא שְׁלֹמוֹת וְאֶחָיו עַל כָּל אֹצְרוֹת הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר הִקְדִּישׁ דָּוִיד הַמֶּלֶךְ וְרָאשֵׁי הָאָבוֹת לְשָׂרֵי הָאֲלָפִים וְהַמֵּאוֹת וְשָׂרֵי הַצָּבָא: מִן הַמִּלְחָמוֹת וּמִן הַשָּׁלָל הִקְדִּישׁוּ לְחַזֵּק לְבֵית ה׳: וְכֹל הַהֻקְדִּישׁ שְׁמוּאֵל הָרֹאֶה וְשָׁאוּל בֶּן קִישׁ וְאַבְנֵר בֶּן נֵר וְיוֹאָב בֶּן צְרוּיָה כֹּל הַמַּקְדִּישׁ עַל יַד שְׁלֹמִית וְאֶחָיו״ (דהי״א כו, כה–כח). אומנם, עיינו גם בפירושים ובמדרשים על מלכים א׳ ז, נא.
19. עיינו בספרי ״צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז״, מגיד–ארץ חמדה, תשע״ה, בביאור פרק ב, עמוד 103.
20. עיינו באנציקלופדיה מקראית, כרך ג, ערך טבח, עמודה 363, ושם, כרך ד, ערך כון, עמודה 48, שיש שפירשו שמדובר בשלוש ערים.
21. נושא זה עמוק ורחב וראוי לדון בו במסגרת פירוש ספר מלכים.
22. עמודי הנחושת יכין ובועז, יחד עם המכונות שהיו מתחת לכיורים, והים שעמד על שניים עשר בקר (מל״א ז) קשורים בקשר עמוק וחזק למעשי המרכבה שראה הנביא יחזקאל בן בוזי הכוהן ומתוארים בספרו בפרקים א ו–י, ואכמ״ל.
23. העיר שכנה על נהר הארנת (אורונטס).
24. כגון ביהושע יג, ה; שופטים ג, ג; מלכים ב׳ יד, כה–כח, ועוד.
25. עיינו גם במלכים ב׳ יח, לד; ישעיהו י, ט; ובספרנו ״צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז״, מגיד–ארץ חמדה, תשע״ה, בביאור פרק י, פסוק ט, עמוד 286.
26. עיינו באנציקלופדיה מקראית, כרך ב, ערך הדד, עמודה 787.
27. עיינו, למשל, במלכים א׳ יא, כא–כה ; שם טו, יח ועוד.
28. כגון הדדעזר.
29. עיינו לעיל גם בהקדמה לפרק ח (א–ג) עמוד 23 שם ציינו שגם מפסוק זה מוכח כי המלחמות כנגד העמונים, שתוארו בפרקים י ו–יא, קדמו בזמן לפסוקים אלה.
30. עיינו בשמואל א׳ כז, ח; שם ל, יח; שמואל ב׳ א, א. לולי דמסתפינא הייתי מציע שדוד הקדיש לבניין המקדש גם את הכתר והתכשיטים של שאול שלקח מידי הנער העמלקי.

31. עמודים 57–56.
32. עיינו גם ברד"ק על פסוק יא.
33. כמו באונקלוס לבראשית לב, ח. אומנם קשה על תרגום יונתן מדוע קישר בין שֵׁם למחנה.
34. בספרים שלנו, שם במלכים הגרסה היא "בהיות דוד את אדום".
35. כפי שקרה במלחמה הראשונה כנגד העמונים. עיינו לעיל, עמוד 42.
36. גיא מלח נזכר בכתוב תמיד בהקשר לאדום.
37. עמוד 47 ואילך.
38. וכן פירש הרד"ק על שמואל, והוסיף: "וזכר בדברי הימים כל המלחמה בשם אבישי לפי שהוא היה תחלת המלחמה זכר כל הי"ח אלף על שמו ובזה הספר זכר המלחמה בשם דוד כי הוא העיקר".
39. עיינו ברד"ק וברבנו מנחם המאירי על תהילים, שניסו להסביר בדרך המבוססת על ההנחה כי במלחמה השתתפו גם ארמים וגם אדומים.
40. עיינו בדברים ב, יג. אומנם, עיינו גם בבמדבר כא, יא-יג שייתכן שמשמע משם כי נחל זרד קשור יותר לגבול מואב.
41. בתקופות רבות שלטה ממלכת ישראל הצפונית במואב וממלכת יהודה הדרומית באדום. על פי המבואר במלכים ב' ח, כ, אדום הייתה כפופה לשלטון יהודה עד לימי יהורם בן יהושפט.
42. כך גם משמע מההשוואה בין הפסוקים הבאים "וּמֶלֶךְ אֵין בֶּאֱדוֹם נָצָב מֶלֶךְ" (מלכים א' כב, מח) העוסק בימי יהושפט ל"וַיִּפְשַׁע אֱדוֹם מִתַּחַת יַד יְהוּדָה" (מלכים ב' ח, כב) העוסק בימי יהורם - יורם בנו, תודה לד"ר נריה קליין.
43. "גיים" כתיב.
44. עיינו ברמב"ם הלכות מלכים פרק יא, הלכה א.
45. עיינו לעיל ח"א בדברינו על פרק ה, עמודים 253–252, בדיון על אודות ששת החודשים החסרים במניין שנות מלכות דוד. וכן בדברינו על פרק טז פס' ט ויכוח נוסף עם בני צרויה עמוד 413 ואילך.
46. עיינו בדבריו של רבי צדוק הכוהן מלובלין בספרו "פרי צדיק": "ולכן כתיב אחר כך 'וַיּוֹשַׁע ה' אֶת דָּוִד בְּכֹל אֲשֶׁר הָלָךְ', אף שכבר נכתב פסוק זה למעלה אחר מלחמת ארם, נכתב שנית שזה היה עיקר הישועה" (ויקרא, פרשת בחקותי). עיינו גם בפיוטו הנפלא של רבי ישראל נג'ארה, רבה של עזה "יעלם שבני", המהלטט בכפל לשון ומתאר את המאבק בין בני יעקב לאלופי עשיו.
47. גם פרק קח.
48. עיינו לעיל בהקדמה עמוד 23 ובהערה 29 לעיל עמוד 60.

49. נראה שעד ימי שלמה מצרים הייתה בשפל (עיינו לדוגמה בשמו״א ל, יג).
50. עיינו בפרק ההקדמה לספרי ״צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז״, מגיד–ארץ חמדה, תשע״ה, בעיקר בעמודים 21–20, בעניין תקופת עוזיה וירבעם, תקופה יוצאת דופן.
51. עיינו בדרשות במסכת סנהדרין (כגון ו, ע״ב ועוד), המנסות ליישם עקרונות אלה במערכת המשפט. אין בכך סתירה לעקרונות הללו, שהם העקרונות המנחים את בניינה של מדינת היהודים בכל התחומים, כפי שנציע.
52. ״ועבדו״ כתיב.
53. לעיל ח״א תחת כותרת המשנה ״מבנה ספר שמואל ב״״, עמודים 32–31.
54. עיינו גם בפרק כז, החל מפסוק טז, שם מנויים שרים רבים כמו שרי השבטים, שרי האוצרות והגידולים החקלאיים, ושרי הרכוש.
55. עיינו גם בספרי ״צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז״, מגיד–ארץ חמדה, תשע״ה, בביאור פרק ג, פסוקים א–ה, עמוד 113.
56. סייגתי כי הצעה זו היא נגד הטעמים וגם נגד הניקוד של הה״א במילה המלך.
57. יש שרצו לזהות את יהונתן ״דוֹד דויד״ עם יהונתן בן שמעא אחי דוד (דהי״א כ, ז), הוא יונתן בן שמעי אחי דוד (שמו״ב כא, כא). עיינו בדעת מקרא על דברי הימים א׳ (שם). הם הציעו ש״דוֹד״ פירוש רע וידיד ולא אחי האב או האם. אכן, ההצעה קשה, גם מפני שכאשר כתוב במפורש ״דוֹד״ נדרשת סיבה חזקה כדי לפרש ״בן דוד״, וגם מבחינת סדר הזמנים, שכן כפי שהוכחנו, ממשלה זו קדומה. לכן מתאים יותר לפרש שיהונתן הוא אכן דודו של דוד, אחי אביו או אימו. עוד עיינו בדברינו לקמן, בביאור פרק יג, פסוק ג, עמוד 253, שם הצענו כי יהונתן הוא יונדב, ולא מסתבר כי יהונתן–יונדב היה גם איש מבין בתורת ה׳, כמבואר מיד לקמן.
58. עיינו בדברינו לעיל ח״א על פרק ה, פסוק א, עמוד 244.
59. עיינו גם לקמן בביאור פרק יד, פסוק כד, עמודים 328–327.
60. ספרים שעל פי חז״ל נחשבים כספר אחד. עיינו בבבא בתרא טו ע״א: ״עזרא כתב ספרו (ספר אחד הכולל את עזרא ונחמיה) ויחס של דברי הימים עד לו״.
61. ״השלושים״ כתיב.
62. עיינו גם לקמן ח״ג בביאור פרק כג, פסוק ח, עמוד 262 ואילך.
63. לקמן בפרק טו, פסוק יב, עמוד 365, ואילך.
64. עיינו בדברינו על פרקי מרד אבשלום, עמוד 451.
65. עיינו לקמן ח״ג בביאור פרק יח, בהקדמה ובהערות שם, עמוד 21 ואילך.
66. מלכים א׳ פרקים א–ב, ופרק ד, פסוקים ב–ו.
67. שלא כרד״ק לעיל.

68. לקמן בביאור פרק טו, עמוד 380 ואילך.
69. עיינו בדברינו לעיל ח״א, בביאור פרק ב, עמוד 106 ואילך.
70. ״ירד יוסף למצרים ועשה בבית פוטיפר י״ב חדשים... ועשה בבית האסורים י״ב שנה, ׳עִנּוּ בַכֶּבֶל רַגְלוֹ׳ וגו׳, ׳עַד עֵת בֹּא דְבָרוֹ׳ וגו׳ (תהילים קה, יח-יט)״ (סדר עולם רבה [ליינר] פרק ב).
71. רבים מהללים, ובצדק, את יוסף הצדיק על שלא נכשל עם אשת פוטיפר ונס על נפשו, אך לא פחות חשוב לשים לב לכך שעל ההווה אמינא לחטוא עם אשת פוטיפר ישב יוסף בבית האסורים עשר שנים.
72. בראשית מא, יד. בפסוקים רבים בתנ״ך יש חפיפה בין בור הכלא ובור הקבר. עיינו באיכה פרק ג, שם ניתן לזהות בדברי הנביא ירמיהו, המתאר את רגשותיו לאחר שהושלך לבור, את השוואה ליוסף שמצא עצמו בבור פעמיים.
73. ״רגליו״ כתיב.
74. מצינו יהושפט נוסף הנזכר פעם אחת בלבד, והוא יהושפט בן פרוח, אחד הניצבים של שלמה. עיינו במלכים א׳ ד, יז.
75. גם בפירושו על התורה לוויקרא כג, כד, רומז הרמב״ן בקצרה לחידוש זה.
76. עיינו בראש השנה ח, ע״א-ע״ב: ״באחד בתשרי ראש השנה לשנים, למאי הלכתא? ...רב נחמן בר יצחק אמר: לדין. דכתיב: ׳מֵרֹאשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה׳ - מראשית השנה נידון מה יהא בסופה. ממאי דתשרי הוא - דכתיב: ׳תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ׳, איזהו חג שהחדש מתכסה בו - הוי אומר זה ראש השנה, וכתיב: ׳כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב׳״. עיינו גם: שם, יא, ע״א-ע״ב.
77. נוסיף על כך את הפסוק ״הַזְכִּירֵנִי נִשָּׁפְטָה יָחַד סַפֵּר אַתָּה לְמַעַן תִּצְדָּק״ (ישעיהו מג, כו).
78. ההלכה שנסמכה לפסוק זה בהקשר לראש השנה שחל בשבת היא אסמכתא לדין מדרבנן.
79. אם נשתמש בהגדרות מאוחרות יותר, נוכל לומר כי ההופעות של השורש זכ״ר בתנ״ך במשקל הִפעיל יש להן תמיד קשר לנושא המשפטי. אין בדבר סתירה לכך שכאשר השורש מופיע במשקל אחר, כמו משקל קל, משמעותו היא ההפך משכח. כך סדר הזכרונות מקבל משמעות הרבה יותר עמוקה.
80. אומנם, הוא נקרא גם ״דברי הימים״ וצריך לומר שמדובר בדברי הימים כפי שהם השתקפו בבתי המשפט של הממלכה.
81. אם כך, נוכל להציע הסבר לשתי הלכות שמופיעות בהלכות ראש השנה, ולומר שהאחת זכר לשר המשקים והשנייה זכר לשר האופים: בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תרג, סעיף א), מצינו כי ״אף מי שאינו נזהר מפת של כותים,

בעשרת ימי תשובה צריך ליזהר" - וזאת זכר לשר האופים; במשנה ברורה (שם, סימן נג), מצינו: "ההולך בערכאות של עו"ג פסול להיות ש"ץ בר"ה ויוה"כ אלא א"כ עשה תשובה [א"ר בשם תורת אמת] ונ"ל דמיירי שלא נשאר עי"ז ממון חבירו בידו כגון שהיה בזה דיניהם כדיננו אפ"ה פסול, עכ"פ בר"ה ויוה"כ דהוא עון גדול מצד עצמו, כדאיתא בח"מ סימן כ"ו, דאי לאו הכי הלא הפסול מחמת עבירה אפילו בשאר ימות השנה אין לו להיות ש"ץ, כדלעיל בס"ק י"ד. ואולי בזמנינו בעו"ה דנשתכח האיסור מכמה אנשים ואפשר דהוא שוגג בדבר אין לפוסלו וכדאיתא כעין זה בח"מ סימן ל"ד סעיף ד' ע"ש. ועכ"פ לענין ש"ץ בר"ה ויוה"כ בודאי יש להחמיר" - זכר לשר המשקים.

82. המיוחס לרש"י העיר: "לא חשב כי אם אותם שהיו עד שלמה". עיינו גם לקמן בביאור פרק טו, פסוק לו, עמוד 402, ושם נסביר.

83. אין זה אחיטוב הנזכר בשושלת של עלי הכוהן, כמו שיבואר לקמן.

84. עמודים 73–72.

85. עיינו גם בשמואל א' יד, ג, שם מופיע אחיה בן אחיטוב שייתכן מאוד שהוא אחימלך.

86. עיינו גם ברש"י על במדבר כה, יג.

87. "אמר רבי יוחנן: שִׁשה נְסים נעשו לו לפינחס: אחד - שהיה לו לזמרי לפרוש ולא פירש, ואחד - שהיה לו לדבר ולא דבר (לזעוק לאנשי שבטו לסייעו - רש"י), ואחד - שכוון בזכרותו של איש ובנקבותה של אשה, ואחד - שלא נשמטו מן הרומח, ואחד - שבא מלאך והגביה את המשקוף (והוציאן נדבקים ולא הוצרך להשפיל הרומח וישמטו - רש"י), ואחד - שבא מלאך והשחית בעם (והוטרדו בני שבטו ולא הרגו לפינחס - רש"י). בא וחבטן לפני המקום, אמר לפניו: רבונו של עולם, על אלו יפלו עשרים וארבעה אלף מישראל? שנאמר: 'וַיִּהְיוּ הַמֵּתִים בַּמַּגֵּפָה אַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים אָלֶף' (במדבר כה, ט), והיינו דכתיב: 'וַיַּעֲמֹד פִּינְחָס וַיְפַלֵּל' (תהילים קו, ל), אמר רבי אלעזר: 'ויתפלל' לא נאמר, אלא 'וַיְפַלֵּל' - מלמד כביכול שעשה פלילות עם קונו. בקשו מלאכי השרת לדחפו, אמר להן: הניחו לו, קנאי בן קנאי הוא (לוי שקינא במעשה דינה - רש"י), משיב חימה בן משיב חימה (אהרן במעשה דקרח - רש"י) הוא".

88. עיינו גם בתוס' שם, ד"ה ההוא בברכה הוא דכתיב, שכתב: "שברכו הקדוש ברוך הוא שיהיה כהן ומיד היה יכול להיות כהן אלא שתחילה צריך להלבישו ולמושחו ולחנכו בחביתין כדין הדיוטות המתחנכים בחביתין כדאמרינן בסוף התכלת (מנחות דף נא, ע"ב) אבל שמא לא נתרצו לו כל ישראל באותה שעה מפני שהרג נשיא שבט עד ששם שלום בין השבטים בימי יהושע ואז נתרצו

לו והלבישוהו [ומשחוהו] וחנכוהו בחביתין".

89. סדר עולם רבה, פרק יב. ועוד עיינו בדברינו לעיל ח"א על פרק ג, תחת הכותרת "מגילת רות: מגילת היחס של דוד המלך", עמוד 172 ואילך ובהערות שם.

90. עיינו ברד"ק: "עֹמֵד לְפָנָיו בַּיָּמִים הָהֵם - כי הוא היה כהן גדול בימים ההם ובו היו שואלים באורים ותומים והיום הזה עמד לפני הארון והתומים עמו: ...ואמר ופינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן מפני שלא יאמינו בני אדם כי אותו פינחס היה לפי שיש לו משנותיו עד הזמן ההוא יותר מג' מאות שנה לפיכך יחסו עד אהרן וחיה זמן רב כי האל ית' הבטיחו בזה על אשר קנא בשטים ואמר הנני נותן לו את בריתי שלום ואמר בריתי היתה אתו החיים והשלום ועל פינחס אמר ומקצת רז"ל אמרו כי פינחס זה אליהו". עיינו גם בדברי הרד"ק בעניין סרח בת אשר, לקמן ח"ג בביאור פרק כ, פסוק יט, עמוד 137 ובהערות שם.

91. כבר הערנו לעיל שלא ברור על פי איזה סדר מסודרים השופטים בספר שופטים, ושאין כל הכרח לומר שהסדר הוא סדר הזמנים ההיסטורי, ואכמ"ל. גם לא ברור מפשט הכתובים כמה זמן אחרי יציאת מצרים והסתלקות יהושע הנהיג יפתח את העם. ועיינו בהערה הקודמת בשם הרד"ק, ואכמ"ל.

92. הרוצח בשגגה רח"ל, חוזר לביתו רק עם מות הכוהן הגדול. עיינו בבמדבר לה, כה-כח; יהושע כ, ו; משנה מכות ב, ו.

93. עיינו כדוגמה בתקנותיו של הכוהן הגדול, רבי יהושע בן גמלא, הנזכרות בבבא בתרא כא, ע"א.

94. שופטים ב, א; שם כ, כג-כו.

95. שם כ, כח.

96. זו אולי הסיבה לכך שעלי קרא לבנו בשם רבו.

97. עיינו לקמן בדברינו על פרק טו, פסוק כד, עמוד 380 ואילך.

98. עיינו במלכים א' ב, כו; שם, לה.

99. לכן הנביא יחזקאל ניבא שגם בבית השלישי, לעתיד לבוא, הכהונה הגדולה תהיה לבני צדוק: "וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם בְּנֵי צָדוֹק אֲשֶׁר שָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמֶרֶת מִקְדָּשִׁי בְּתָעוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵעָלַי הֵמָּה יִקְרְבוּ אֵלַי לְשָׁרְתֵנִי וְעָמְדוּ לְפָנַי לְהַקְרִיב לִי חֵלֶב וָדָם נְאֻם אֲדֹנָי ה'" (מד, טו); "וְהָיָה מִקְדָּשׁ ה' בְּתוֹכוֹ: לַכֹּהֲנִים הַמְקֻדָּשׁ מִבְּנֵי צָדוֹק אֲשֶׁר שָׁמְרוּ מִשְׁמַרְתִּי אֲשֶׁר לֹא תָעוּ בְּתָעוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל..." (שם מח, י-יא).

100. עיינו גם לקמן בביאור פרק טו, פסוק כד ואילך, תחת הכותרת "בחירת בית הכהונה הקבוע", עמוד 380 ואילך.

101. אולי קשור לכתיבת המס שהוטל כדי להבטיח את תקציב המלך.
102. ״שיא״ כתיב.
103. יש שרצו לקשור את בניהו בן יהוידע ליהוידע הכוהן המופיע בדברי הימים א׳ (יב, כח): ״וִיהוֹיָדָע הַנָּגִיד לְאַהֲרֹן וְעִמּוֹ שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וּשְׁבַע מֵאוֹת״. עיינו שם במיוחס לרש״י וברד״ק. דעתם נסמכת על הפסוקים הבאים: ״שַׂר הַצָּבָא הַשְּׁלִישִׁי לַחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי בְּנָיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן רֹאשׁ וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף: הוּא בְנָיָהוּ גִּבּוֹר הַשְּׁלֹשִׁים וְעַל הַשְּׁלֹשִׁים וּמַחֲלַקְתּוֹ עַמִּיזָבָד בְּנוֹ״ (שם כז, ה–ו). פסוק זה מקשר אותנו ישירות לנאמר בשמואל ב׳ כג, כ–כג, ועדיין צריך עיון.
104. ״הכרי״ כתיב.
105. עיינו לקמן ח״ג בביאור פרק כ, פסוק ה, עמוד 118.
106. עיינו לקמן ח״ג בביאור פרק כג, עמוד 300 ואילך, בדיון בנושא ״האם שירתו בצבאו של דוד חיילים לא מיוחסים?״.
107. עיינו בדברינו על מרד אבשלום, לקמן, בביאור פרק טו, פסוק יח עמוד 376.
108. עיינו בעמוס א, ח; ירמיהו כה, ד–ה; שם מז, ה; ואולי גם בצפניה ב, ט.
109. גם רש״י על התורה (שמות יט, ו) פירש: ״וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים - שרים כמה דאת אמר (שמו״ב ח, יח) ׳וּבְנֵי דָוִד כֹּהֲנִים הָיוּ׳״, כך פירש גם הרשב״ם, נכדו (שם).
110. אומנם, בחז״ל יש גם דעות הסוברות שמעמדו של יתרו היה מעמד גבוה מבחינה דתית ושהוא שימש ככוהן לעבודה זרה, וכך גם להבדיל בני דוד שימשו בקדש בני דוד. עיינו כדוגמה בדברי המדרש הבא (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מסכתא דעמלק, פרשה א): ״׳כֹּהֵן מִדְיָן׳. רבי יהושע אומר: כומר היה, כענין שנאמר (שופטים יח, ל): ׳וִיהוֹנָתָן בֶּן גֵּרְשֹׁם בֶּן מְנַשֶּׁה הוּא וּבָנָיו הָיוּ כֹהֲנִים לְשֵׁבֶט הַדָּנִי עַד יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ׳, רבי אלעזר המודעי אומר: שר היה, כענין שנאמר (שמו״ב ח, יח): ׳וּבְנֵי דָוִד כֹּהֲנִים הָיוּ׳״.
111. נעיר כי בימינו צריך להיזהר מאוד בדברים מעין אלו, שעלולים לגרום לחילול השם, ונביא מעשה רב לחיזוק העניין: מו״ר מרן הגר״ש ישראלי זצ״ל מעולם לא הסכים שיוותרו לו על עמידה בתור במכולת השכונתית, שבה היה קונה את המצרכים לאחר שאשתו חלתה.
112. עיינו לקמן בביאור מרד אבשלום פרק ט״ו, ז תחת הכותרת הצעה להסבר הרקע למרד אבשלום, עמוד 363. אכן בדעת מקרא הביאו את דעת בעל הרכסים לבקעה (בראשית פרק י״ד יח) שהסביר כי בני דוד היו ממונים על העבודה בממות. עיינו עוד לקמן בדברינו על מרד אבשלום והקרבתו בבמה בחברון, עמוד 368 ואילך.

פרק ט'

1. עמוד 32.
2. בהקדמה עמוד 23.
3. כמו אברהם אבינו, הנזכר פעמיים בברכת מגן אברהם. והשוו גם את לשון הכתוב אצל אברהם: "וְאַבְרָהָם זָקֵן בָּא בַּיָּמִים" (בראשית כד, א) ללשון הכתוב אצל דוד: "וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד זָקֵן בָּא בַּיָּמִים" (מל"א א, א). בהמשך, בביאור פרק יב, עמוד 210, נביא גם את דברי חז"ל בנושא.
4. ח"א ג, יז, עמוד 195, ובהערה 174 שם.
5. "ויאהבו" כתיב.
6. לפני היציאה לקרב עם גוליית, העביר גם שאול את מדיו ונשקו לדוד: "וַיַּלְבֵּשׁ שָׁאוּל אֶת דָּוִד מַדָּיו וְנָתַן קוֹבַע נְחֹשֶׁת עַל רֹאשׁוֹ וַיַּלְבֵּשׁ אֹתוֹ שִׁרְיוֹן: וַיַּחְגֹּר דָּוִד אֶת חַרְבּוֹ מֵעַל לְמַדָּיו" (שמו"א יז, לח - לט), אבל הכתוב מסתייג מיד: "וַיֹּאַל לָלֶכֶת כִּי לֹא נָסָּה וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל שָׁאוּל לֹא אוּכַל לָלֶכֶת בָּאֵלֶּה כִּי לֹא נִסֵּיתִי וַיְסִרֵם דָּוִד מֵעָלָיו (שם). המדרש במקום מסביר כי שאול התחרט מיד ודוד ויתר מיד: "וַיַּלְבֵּשׁ שָׁאוּל אֶת דָּוִד מַדָּיו וְנָתַן קוֹבַע נְחֹשֶׁת עַל רֹאשׁוֹ וַיַּלְבֵּשׁ אֹתוֹ שִׁרְיוֹן', נמצאו חפותין לא משולשלין ולא מסולקין, כיון שראה שאול כן נתכרכמו פניו, כיון שראה דוד שנתכרכמו פניו של שאול, מה דוד אמר לו, ויאמר דוד אל שאול לא אוכל ללכת באלה" (מדרש שמואל [(בובר] פרשה כא, סימן א).
7. עיינו לדוגמה במלכים א' טו, כט.
8. נעיר בהסתייגות כי חלוקת הפרקים בתנ"ך אינה מבוססת על מסורת תורנית-יהודית, אלא על עבודה חיצונית ואף גרוע מכך.
9. כמנהגו לאורך התורה והנביא.
10. עיינו לעיל בביאור סוף פרק ח, עמוד 68, תחת הכותרת "ממשלות דוד".
11. בדברי הרד"ק נעיין ביתר פירוט, לקמן, בביאור פסוק ז, עמוד 97 ואילך. בפשטות, אין למלך סמכות להפקיע נחלה, לקחתה או להעבירה לאחרים. סמכות זו אינה מופיעה במשפט המלך, הנזכר בשמואל א', פרק ח, וכך מוכח גם מפרשיית נבות היזרעאלי. ועיינו בספרנו שו"ת במראה הבזק, ח"ד, תשובה קלט, ובמקורות המובאים שם.
12. עיינו בדעת מקרא, ושם גם הובאה דעת יוסף בן מתתיהו בקדמוניות היהודים, לפיה ציבא היה עבד ושוחרר.
13. עיינו גם בשמואל ב' טז, א; שם יט, יח; רות ב, ו; ובדעת מקרא, כאן, הערה 7.
14. כך, לדוגמה, עבדי דוד המופיעים בתחילת פרק א בספר מלכים א', מרשים

לעצמם לתת עצות למלך, ולנהל מבצע חיפוש ואיתור של סוכנת, מה שכלל וכלל לא מתאים לעבדים העוסקים במלאכת כפיים או עבודות שירות ותחזוקה טכנית.

15. העיר הרד"ק: "ונכה תואר סמוך".

16. העיר נזכרת כמה פעמים בנ"ך. עיינו ביהושע יג, כו, ברשימת ערי גד, שם היא נזכרת יחד עם מחניים, בדעת מקרא שם, בשמואל ב' יז, כז, ובעמוס ו, יב. יש המזהים אותה עם אום א-דבר, הנמצאת כחמישה עשר ק"מ צפונה ומזרחה לבית שאן, ויש שזיהו אותה עם אבדר, הנמצאת כעשרים ק"מ מזרחה לשפך הירמוך לירדן. עיינו עוד באנציקלופדיה מקראית, כרך ד, עמודות 410–409 . עיינו גם לקמן, בהערה 30, בעניין אזכורה של העיר בספר עמוס.

17. עיינו לקמן בהערה 29 וגם בהערה 30.

18. לקמן, עמוד 103, נעיר מה למדו חז"ל מפסוק זה ומהפסוק הקודם.

19. במעמד שלשתם.

20. עיינו בלחם משנה ובנושאי הכלים הנוספים שם. עוד עיינו בשו"ת במראה הבזק, ח"ד, תשובה לט.

21. גם אברבנאל הצטרף אל הרד"ק בביאור נקודה זו.

22. אברבנאל על פרקנו תמה על רש"י, כיצד ייתכן שלשיטתו מותר למלך לקחת שדות והרי זה מנוגד לדעת חז"ל, עיינו גם בפירוש אברבנאל לשמואל א' ח, יד.

23. כך גם כינה דוד את עצמו בפגישתו עם שאול, לאחר כריתת כנף המעיל במערה. שמואל א' כד, יד. השוו גם למה שקורה שם בפרק כו.

24. בדפוסים מופיע יאכל וזו כנראה שגגת הקלדה.

25. על פי דברי הירושלמי יובנו גם הפסוקים בירמיהו לד, יג, ובירמיהו ז, כב. ועיינו גם ב"משך חכמה" על שמות ו, יג.

26. "ולהלחם" כתיב.

27. רב היה מייסד ישיבת סורא ועמד בראשה. הוא גם היה אחיין של רבי חייא הגדול. עיינו לקמן, בביאור פרק יג, עמוד 254 ואילך, בהסבר שורש המחלוקת בין רבי יהודה הנשיא לרבי חייא בנושא מלכות דוד והסנגוריה על דוד.

28. על פי חכמי המסורה הכתיב הוא "אֵיפֹה" (שמו"ב ט, ד).

29. במקומות רבים בתנ"ך כתיב "לו" ו"לא" קרי, וראיתי שמונים ח"י פעמים של חילוף כתיב-קרי זה, עיינו גם בהערה הבאה, הערת ר' אליהו גליל.

30. לפי רש"י, המדרש מחליף במילה 'לו' את הו"ו באל"ף (מעין מה שמצינו בקרי ובכתיב בפסוק "דְּעוּ כִּי ה' הוּא אֱלֹהִים הוּא עָשָׂנוּ וְלוֹ [="ולא" כתיב]

אֲנַחְנוּ עַמּוֹ וְצֹאן מַרְעִיתוֹ" [תהילים ק, ג]. דרשה ומשחק לשון מעין אלו מופיעים גם בנבואת עמוס (ו, יב–יד), שם מצינו: "הֲיִרְצוּן בַּסֶּלַע סוּסִים אִם יֶחֱרוֹשׁ בַּבָּקָרִים כִּי הֲפַכְתֶּם לְרֹאשׁ מִשְׁפָּט וּפְרִי צְדָקָה לְלַעֲנָה: הַשְּׂמֵחִים לִלֹא דָבָר הָאֹמְרִים הֲלוֹא בְחָזְקֵנוּ לָקַחְנוּ לָנוּ קַרְנָיִם: כִּי הִנְנִי מֵקִים עֲלֵיכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל נְאֻם ה' אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת גּוֹי וְלָחֲצוּ אֶתְכֶם מִלְּבוֹא חֲמָת עַד נַחַל הָעֲרָבָה". הנבואה מופנית אל ממלכת ישראל בהנהגת ירבעם בן יואש, שעליו נאמר: "הוּא הֵשִׁיב אֶת גְּבוּל יִשְׂרָאֵל מִלְּבוֹא חֲמָת עַד יָם הָעֲרָבָה כִּדְבַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד עַבְדּוֹ יוֹנָה בֶן אֲמִתַּי הַנָּבִיא אֲשֶׁר מִגַּת הַחֵפֶר" (מל"ב יד, כה). ירבעם הרחיב את גבול ישראל והחזיר לשליטה ישראלית גם את הערים לו דבר ועשתרות קרניים ששכנו בגלעד (עיינו לדוגמה בבראשית יד, ה). עמוס, שנבואותיו נאמרו בימי ירבעם השני הודיע, לו ולבני דורו, כי אַל להם לשמוח על התקיימות נבואת יונה בן אמיתי. בגלל השחיתות החברתית והקלקולים המוסריים, האשורים יבואו בקרוב ויכבשו את הגלעד מידי ממלכת ישראל ויגלו את תושביו. אלה ששמחו על שחרור הערים עשתרות קרניים ולו דבר, שמחים בעצם על לא דבר. כשם שאי אפשר (ולא כדאי) להריץ סוסים בין סלעים ואי אפשר לחרוש שדה מסולעת, שהרי רגלי הסוסים והמחרשה ישברו, כך אי אפשר לזכות לסייעתא דשמיא כאשר השחיתות, בעיקר זו הקשורה לבין אדם לחברו, פושה ואוכלת כל חלקה טובה. הנביא בפרקנו הופך את ה-"לא" ל-"לו", ועמוס הפך את ה-"לו" ל-"לא".

31. אומנם עיינו ב"שפת אמת" שהביא שהתוספות ישנים ביומא (כב, ע"ב) סוברים שנחלקו רב ושמואל מה באמת הייתה כוונת מפיבשת, שרב סובר שדברי ציבא היו שקר ודוד קיבלם משום שהיה ניכר שדבריו אמת, ושמואל סובר שהיו הדברים אמיתיים ונתבררו אחר כך מתוך דברי מפיבשת עצמו.

32. כאמור לעיל, "הלום" = מלכות.

33. עמוד 89 ואילך.

34. גם מכאן הוכחה חזקה כי ציבא היה איש רב השפעה, ולא עבד כנעני השייך לרובד חברתי נמוך ביותר.

35. בחסדי השם, התגברה בדורנו הרגישות לצורך לאפשר גם לבעלי מוגבלויות להשתלב השתלבות מלאה בחברה וליהנות מנגישות מלאה לכל מקום ציבורי. כמו כן, ההתקדמות הטכנולוגית אִפשרה פיתוח אמצעי עזר שהופכים את חייהם של הפגועים לנוחים יותר, ב"ה.

36. עיינו לעיל ח"א בביאור פרק ג, פסוק ג, תחת הכותרת: "פשר שמותיו של כלאב", עמוד 144 ואילך. צריך להוסיף כי גדלותו של מפיבושת בתורה לא מנעה לצערנו את השפעת קבלת הלשון הרע עליו.

37. לעיל למדנו כי גם הברית עם אבנר בן משפחתו של שאול (דודו) לא צלחה, כך גם הנישואים עם מיכל בת שאול אחות יהונתן.
38. דעת מקרא.
39. עיינו עוד בנושא לעיל ח"א פרק ז בסיכום עמוד 350 ואילך. והצעה חדשה לביאור: רק מי שבנו מולך הוא מלך.
40. ייתכן מאוד שדרשת חז"ל זו מבוססת על הפסוק בירמיהו שצוטט לעיל.
41. עוד עיינו לקמן, בדברינו בביאור פרק יג, עמוד 265 ואילך, ובפרקי מרד אבשלום, פרק טו, עמוד 367 ואילך.
42. פרשיית שמעי בן גרא תתפרש לקמן, בביאור פרק טז, פסוקים ה-יג, עמוד 407 ואילך, פרק יז, פסוקים יח-כ, עמוד 448 ואילך, ובביאור פרק יט, פסוקים יז-כד, ח"ג עמוד 62 ואילך.

פרק יא

1. ברכות סד ע"א; יבמות קכב ע"ב; נזיר סו ע"ב; כריתות כח ע"ב; תמיד לב ע"ב; ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה.
2. לענ"ד, באופן עקרוני, חז"ל אינם מציעים פרשנות על דרך הפשט הנוגדת את ההבנה המתבקשת מהכתוב.
3. רק רומז כי במקומות רבים בכתוב משמעותו איננה קשורה לחזרה בתשובה.
4. עיינו בניקוד המופיע בכ"י לנינגרד הרומז אף הוא לכיוון זה. תודה לד"ר נריה קליין.
5. עיינו בדברי המשנה (אבות ג, טו): "הכל צפוי והרשות נתונה", ובדברי הראשונים שם.
6. עמוד 202 ואילך.
7. שהוא פרק קדום לפרק ח, כמוסבר לעיל, אך מופיע אחריו מכיוון שהוא שייך לקבוצת הפרקים ט-כ, כמבואר לעיל ח"א בפרק המבוא, תחת הכותרת "מבנה ספר שמואל ב'", עמודים 32-31, ובביאור פרק ח, עמוד 31 ואילך.
8. עיינו בדברי הימים א' כז, א-טו, וגם: שם, כב-כד, שם מתואר ארגון צבא המילואים בשתיים עשרה "אוגדות" של עשרים וארבע אלף איש, תוך שמירה על המסגרת השבטית (השמירה על המסגרת השבטית אִפשרה אספקה של בני השבט לחבריהם, חסכון בעלויות האנושיות והכלכליות וגם שמירה על הכפיפות הרוחנית והחינוכית לזקני השבט). צבא מילואים גדול פטר את המלך מהזדקקות לצבא קבע של סוסים ומרכבות, דבר שנאסר בפרשת המלך. עיינו בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז", מגיד-ארץ חמדה,

תשע״ה, בביאור פרק ב, פסוקים ה–יא, בעיקר בעמודים 101–99.

9. עיינו גם בירמיהו (מט, ב–ג): ״לָכֵן הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם ה׳ וְהִשְׁמַעְתִּי אֶל רַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן תְּרוּעַת מִלְחָמָה וְהָיְתָה לְתֵל שְׁמָמָה וּבְנֹתֶיהָ בָּאֵשׁ תִּצַּתְנָה וְיָרַשׁ יִשְׂרָאֵל אֶת יְרֻשָׁיו אָמַר ה׳: הֵילִילִי חֶשְׁבּוֹן כִּי שֻׁדְּדָה עַי צְעַקְנָה בְּנוֹת רַבָּה חִגֹּרְנָה שַׂקִּים סִפְדְנָה וְהִתְשׁוֹטַטְנָה בַּגְּדֵרוֹת כִּי מַלְכָּם בַּגּוֹלָה יֵלֵךְ כֹּהֲנָיו וְשָׂרָיו יַחְדָּיו״. עוד עיינו בעמוס א, יג–טו.

10. המלבי״ם, בביאור מעשה דוד בת שבע ואוריה, עושה מאמצים גדולים לסנגר על דוד מלכנו, אבל כמובא לקמן הוא גם ביקר אותו במקומות שבהם ראה הכרח לעשות זאת.

11. עיינו גם בדבריו החריפים של המלבי״ם על הפסוק הבא, שהובאו בהערה 17, וגם בדבריו על המשך הפסוקים.

12. כמה מוסר יש בדבריו גם לדורנו!

13. מהשוואת לשון הפסוק בדברים (יז, יד): ״כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה׳ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּה בָּהּ וְאָמַרְתָּ אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי״, לפסוק בשמואל א׳ (ח, כ): ״וְהָיִינוּ גַם אֲנַחְנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם וּשְׁפָטָנוּ מַלְכֵּנוּ וְיָצָא לְפָנֵינוּ וְנִלְחַם אֶת מִלְחֲמֹתֵנוּ״, מסתבר מאוד כי גם המצווה בתורה לשים מלך מגדירה את תפקידו כמי שאמור להבטיח ביטחון פנים וחוץ ולצאת בראש העם למלחמה.

14. ואם ישאל השואל: הרי אנשי דוד ביקשו ממנו שלא לצאת לקרב ואף נשבעו על כך, כמבואר לכאורה בכתוב: ״אָז נִשְׁבְּעוּ אַנְשֵׁי דָוִד לוֹ לֵאמֹר לֹא תֵצֵא עוֹד אִתָּנוּ לַמִּלְחָמָה וְלֹא תְכַבֶּה אֶת נֵר יִשְׂרָאֵל״ (שמו״ב כא, יז) - עיינו לקמן ח״ג בביאור פרק כא, עמוד 184, שם הוכחנו שהכוונה היא למעט רק קרבות מסוג ״אחד על אחד״, כמו נגד גוליית ואחר כך נגד ישבי בנוב, אך אין שבועה זו באה למעט התייצבות בראש הצבא, היוצא לשכון בשדה ולהילחם את מלחמות ה׳ בגיבורים.

15. לקמן, עמוד 202 ואילך.

16. בהמשך דברינו, בסיכום הפרשה, נסביר בסמיכות למה ובאיזה הקשר נאמרו דברי חז״ל אלו. ועיינו לקמן עמודים 176–175.

17. כפי שציינו לעיל בהערה 10, המלבי״ם ביקר את דוד בשבט לשונו ותלה הדברים בדברי חז״ל. וזו לשונו על פסוק זה: ״וכבר אמרו חז״ל (ירושלמי פ״ק דברכות ובמדרש) כשהיה דוד סועד סעודת עצמו היה ישן עד תשע שעות וכשהיה סועד סעודת מלכים היה ישן עד הערב. וא״כ סעד אז סעודת מלכים ומתענג בתענוגים, וגם אח״כ לא עסק בצרכי צבור רק הלך לטייל על גג בית המלך, ובזה בא לידי עבירה שראה אשה רחצת, ולא עצם עיניו מראות ברע,

הגם שראה מעל הגג באופן שהוצרך לכוון לראות".

18. כמופיע בכתר ולא כמופיע בדפוסים עַל. יתכן ומקור לגירסא זו ניתן למצא במדרש על הפסוק "נוֹדִי הַרְכֶּם צְפוֹר" (תהלים יא, א): "בת שבע הוה קא חייפא רישא תותי חלתא, אתא שטן אידמי ליה כציפרתא, פתק ביה גירא, פתקה לחלתא, איגליה וחזייה. ..אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מחול לי על אותו עון, שלא יאמרו: הר שבכם צפור נדדתו" (סנהדרין קז ע"א). גם לפי מדרש זה בת שבע רחצה על הגג אבל הייתה במקום נסתר.

19. עיינו באיוב (לא, א): "בְּרִית כָּרַתִּי לְעֵינָי וּמָה אֶתְבּוֹנֵן עַל בְּתוּלָה", וברש"י שם. עוד עיינו במסכתות קטנות (מסכת אבות דרבי נתן נוסחא א, פרק ב): "מלמד שהחמיר איוב על עצמו ולא נסתכל אפילו בבתולה. והלא דברים ק"ו ומה אם בתולה זו שאם ירצה ישאנה לעצמו, לבנו, לאחיו ולקרובו, החמיר איוב על עצמו ולא נסתכל בה, אשת איש על אחת כמה וכמה. ומפני מה החמיר איוב על עצמו ולא נסתכל אפילו בבתולה? מפני שאמר איוב שמא אסתכל אני היום ולמחר יבא איש אחר וישאנה ונמצא שאני מסתכל באשת איש", ובמסכת כבא בתרא (טז ע"א): "אמר רבא: עפרא לפומיה דאיוב, איהו באחרניתא, אברהם אפילו בדידיה לא איסתכל. דכתיב (בראשית יב, יא): 'הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִשָּׁה יְפַת מַרְאֶה אָתְּ', מכלל דמעיקרא לא הוה ידע לה".

20. עיינו בדברינו לעיל ח"א בתחילת פרק המבוא, עמוד 31 ואילך, ולקמן ח"ג, בהקדמה לביאור פרק כא, עמוד 149 ואילך.

21. עיינו שם בביאורים השונים שניתנו לביטוי זה.

22. מעין סיירת מטכ"ל של ימינו, שבוגריה בולטים גם בכך שבהמשך דרכם הם תופסים תפקידי פיקוד והנהגה מהשורה הראשונה.

23. עמוד 366.

24. לעיל, ח"א עמוד 269.

25. עיינו בדבריו המאלפים של מרן הגר"ש ישראלי בחוות בנימין ח"ב, סימן סז, פסקה י, בנושא הגדרת הגיור ותפקידו הכפול של בית הדין שגם מבטיח את קבלת המצוות וגם מייצג את עם ישראל. עוד עיינו בשו"ת "במראה הבזק" ח"ג, תשובה פט.

26. רמז נוסף ניתן להביא מפרשיית מותו של אחיתופל: מחד גיסא, בשום מקום בתנ"ך לא נזכר שם אביו של אחיתופל, שהרי הלכתית אם הוא גר אין לו אב; מאידך גיסא, לאחר שהתאבד הוא נקבר בקבר אביו, ולפי דברינו לא בקבר ישראל. עיינו גם בשמואל ב' יז, כג, ובחידושי "המקנה" על קידושין עו, ע"ב, ד"ה רשי בד"ה דאתי מעמון, המציין בפשטות כי אחיתופל היה גר (בן גרים).

27. עיינו לדוגמה בדרשת חז"ל על הפסוק "בֵּין פַּארָן וּבֵין תֹּפֶל וְלָבָן וַחֲצֵרֹת וְדִי

זָהָב" (דברים א, א): "וּבֵין תֹּפֶל'. לפי שאמרו דברים של תפלות על הקדוש ברוך הוא" (מדרש אגדה [בובר] דברים, פרשת דברים, פרק א).

28. "וְגֵר לֹא תוֹנֶה', ומפני מה נסמך פרשת הגר לע"ז? ללמדך שכל המאנה לגר כאלו עובד ע"ז" (מדרש אגדה [בובר] שמות פרשת משפטים, פרק כב, סימן כ); "תניא, רבי אליעזר הגדול אומר: מפני מה הזהירה תורה בשלשים ושִשה מקומות, ואמרי לה בארבעים ושִשה מקומות בגר" (בבא מציעא נט, ע"ב). ועיינו גם ברמב"ם הלכות מכירה יד, א.

29. ועיינו גם בביאורנו, שם, עמוד 144 ואילך.

30. מקורו גם בדברי חז"ל (בבא מציעא נח, ע"ב–נט ע"א), שנביא מיד בעמוד הבא.

31. נעיר כי פסוק זה עוסק בדוד הצעיר, מיד לאחר הניצחון על הפלישתים והריגת גוליית, קודם עלייתו על כס המלכות, בעודו משרת בצבאו של שאול המלך.

32. השמטנו את הקטעים העוסקים באוריה מכיוון שהדיון כאן הוא אך ורק בשאלה מה היה מעמדה ההלכתי של בת שבע באותה שעה. בעניין אוריה נדון בפרק הבא, עמוד 161 ואילך.

33. בשאלת מטרתו של הגט הסביר רש"י שלושה הסברים: "שאם ימות לא תיזקק ליבום, או שמא יהרג ואין מעיד עליו, ותתעגן אשתו, או שמא יהא שבוי (ותתעגן אשתו)" (שבת נו ע"א, ד"ה שבקש). עיינו גם בתוספות בבא מציעא נט ע"א, ד"ה נוח, ובריטב"א כתובות ט ע"א, ד"ה כל היוצא.

34. גם פסוק זה עוסק ביוצאים למלחמת בית שאול בן קיש.

35. לקמן, עמוד 161 ואילך.

36. ההסבר בסוגיה בבבא מציעא קשה, שהרי אם המנהג היה לתת גט לפני היציאה לקרב, כולם ידעו מכך, שהרי מדובר בעשרות אלפי חיילים נשואים שיצאו לקרב, ואולי אפילו יותר. איך ניתן לטעון אפוא כי מתן הגט היה בצנעה? ואומנם, המהרש"א (במקום) טוען שלפיכך צריך לומר שלא היה זה מנהג רווח, אלא שחלק מן הלוחמים לוחמי היחידות המיוחדות עשו זאת בצנעה, ולכן מצב זה נקרא "ספק אשת איש".

37. בתוספות שם (ד"ה מפני מה) הסבירו אחרת: "ונראה לר"י לפרש וא"ת דפתח פתוח כשני עדים דמי אמאי לא אסרוה לדוד דדוד היה יודע בודאי שנבעלה ואף על פי שעשה תשובה מכל מקום עיכבה ואם היתה אסורה לו לא היה אותו צדיק לוקחה לו לאשה". עוד עיינו שם בחידושי הרמב"ן ד"ה וא"ת מפני מה.

38. לא נאריך כאן בסוגיה הלכתית חמורה זו ובמחלוקות התלמודים, הראשונים

והאחרונים בנושא, עיינו באוצר הפוסקים על אבן העזר סימן יא, סעיף א, ס"ק ג ו-ד.

39. עיינו במאמריו החשובים של הרב יהודה קופרמן בתוך: "על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה", בהוצאת המכללה ירושלים, תשס"א. גם בלשון התורה ייתכן שיהיה הבדל בין מקור העוסק ישירות בנושא מסוים לבין מקור עקיף כגון ציטוט, אף על פי שלשניהם מעמד של תורה. עיינו שם בדבריו החשובים.

40. בשאלה מי האנשים שאליהם מתכוון דוד במילה "הם" נעסוק בהמשך.

41. בסוגיה המקבילה במסכת בבא מציעא אדף נח ע"ב, שם רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן התייחס אל מעמדה ההלכתי של בת שבע באותו זמן כספק אשת איש וכשיטת רש"י.

42. אומנם, לשיטת אברבנאל ולשיטת הרלב"ג (בתועלת המ"ב), בת שבע נחשבה הלכתית כאשת איש, ושלא כסוגיה במסכת שבת.

43. השוו גם לרשימה המופיעה בדברי הימים א', פרק יא, מפסוק י ואילך, עיינו גם לקמן ח"ג בביאור לפרק כג, פסוק לט, עמוד 300-299.

44. בזמן שאול. על פי גרסת מדרש רבה (במדבר רבה [וילנא] פרשת מסעי, פרשה כג), אוריה היה מפקדם של כל השלושים ושבעה, וזו לשון המדרש: "שהיה ראש הגבורים שכך כתיב בו: 'אוּרִיָּה הַחִתִּי עַל שְׁלֹשִׁים וְשִׁבְעָה' (שמו"ב כג, לט)". על פי המסורה כתוב "כֹּל" והמדרש כותב 'על', לא ברור האם לפני המדרש הייתה גרסה אחרת בכתוב או שהשינוי הוא חלק מן הפירוש.

45. עיינו בדברי ביקורתו הנוקבת של הרב יעקב מדן כנגד ההסבר שחטאו של דוד אינו נוגע למעמדו כמלך: "דוד ובת שבע", הוצאת תבונות תשס"ב, עמוד 38. עיינו גם בביאורנו בפרק המבוא, תחת הכותרת: "מה בין שאול לדוד?", עמוד 28 ואילך, בהסבר מאמר חז"ל "שאול באחת ועלתה לו...".

46. גם פגיעה מורלית מהווה שיקול הלכתי. כך, למשל, כאשר דנים בשאלה מה דוחה שבת, כשעל הפרק לא עומדת שאלת פיקוח נפש אלא שאלה כמו פינוי חללים בזמן מלחמה. עיינו במאמרו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין בנושא פינוי חללים בשבת. את המאמר ניתן למצוא בכתובת: www.daat.ac.il

47. בביאור פרק ח, פסוק יח, עמודים 86-85.

48. עיינו גם בדבריו על פרק יב, פסוק ל ועל פרק טו, פסוקים יח-יט.

49. השידוך בין שתי משפחות גרים, גם הוא מחזק כיוון זה.

50. אחרי שהביע דעתו שאוריה היה גר צדק, הוסיף: "ואבא מארי זצו"ל היה סובר שאוריה החתי גר תושב" (שו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם, סימן כה), אומנם עיינו בפירוש המשניות (קידושין ד, ה), שם כתב הרמב"ם דמלכי בית דוד לא

היו מוציאין למלחמה אלא מיוחסים, כדי שתהא זכות אבותם מסייעתן, וכן בתשובות הרמב"ם (סימן תלט) כתב הרמב"ם שבמלחמת בית דוד כל אנשי הצבא בחזקת צדיקים היו. אומנם, מכאן אין ראיה, שהרי הרמב"ם לא הזכיר מיוחסין דווקא.

51. דיון מסכם בנושא נמצא לקמן ח"ג בביאור פרק כג, פסוק לט, תחת הכותרת: "האם שירתו חיילים לא מיוחסים בצבא דוד?", עמוד 300 ואילך.

52. כמובא לעיל, עמוד 119.

53. לעיל ח"א בביאור פרק ג, עמוד 150 ואילך, העלינו את הסברה כי מלך איננו חייב לקדש אישה לפני שהוא נושאה.

54. עמוד 165. שם עסקנו גם בביאור פרק כה, פסוק לו, בספר שמואל א'.

55. אומנם, עיינו בדברי רבי יצחק עראמה ממגורשי ספרד (שבן דורו, אברבנאל, כבר השתמש בספרו), שדורש הפוך את הפסוק הזה ואת הבא אחריו, וצריך עיון. וזו לשונו: "הנה ודאי יש לומר שהוא הרגיש בה שלא נתרצתה לו אבל הוכרחה כאשר דבר מלך שלטון ואין מי יאמר לו מה תעשה ואולי שהיא אמרה אליו כן ולא שמע אליה, והוא לדעתי מה שנאמר (ש"ב יא) 'וַיִּקָּחֶהָ', ויבא אליה, 'וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וְהִיא מִתְקַדֶּשֶׁת מִטֻּמְאָתָהּ', ירצה שהוא במעשה הזה לא יתקדש מטמאתו אבל היא ודאי היתה מתקדשת מטמאתה במה שלא נתרצתה אליו ואונס בישראל מישראל שרי כמו שאמרו (כתובות נ"א ב): הא נתפשה מותרת" (עקידת יצחק ויקרא, שער סג, פרשת אחרי מות).

56. ייתכן שהכתוב נמנע משימוש בלשון זאת כדי לא ליצור את הקשר עם התנהגותו המבישה של אמנון, שאצלו נאמר: "וַתֹּאמֶר לוֹ אַל אוּדֹת הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת מֵאַחֶרֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ עִמִּי לְשַׁלְּחֵנִי וְלֹא אָבָה לִשְׁמֹעַ לָהּ" (שמו"ב יג, טז).

57. בביאור פרק ה, פסוק יד, עמוד 269.

58. בהמשך דברינו נשתדל להוכיח כי דוד רצה לסובב הדבר, אבל לא עלה בידו.

59. אומנם, לפי דעת הרד"ק אין זה קל וחומר, וצריך עיון.

60. עיינו במלבי"ם שגם הוא פירש כך. על פי דבריו, אוריה עזב את הבית בתחילת סיון, ואילו המעשה עם דוד היה בסוף אלול של אותה שנה, ולכן היה ברור שההיריון הוא מדוד ולא מאוריה.

61. על פי בראשית לח, כד.

62. מן הסתם גם חבריו של אוריה שאלו את עצמם שאלה זו, מה גרם לדוד להזעיק דווקא את אוריה חזרה לירושלים לפני גמר הקרבות, אך בשלב זה בוודאי שאיש מהם לא העלה בדעתו את הסיבה האמיתית, שהרי כולם העריצו את דוד ואת שיעור קומתו המוסרי.

63. דוד פעל בעבר מאחורי גבו של יואב, כאשר קיבל את אבנר עִם משלחתו בחברון ללא ידיעת יואב, תוך ניצול שליחתו של יואב לפשוט בגדוד. עיינו בדברינו לעיל ח״א בביאור פרק ג, פסוק כב, עמוד 199.
64. השוו גם לפירוש הביטוי ״וַיִּשָּׂאֵם״ (שמו״ב ה, כא) לעיל ח״א עמוד 276.
65. כרד״ק, לעיל, פסוק ו.
66. ״שכב״ יתפרש כפשוטו: שכב במיטה ודיבר או חשב, אבל לא ישן. ייתכן מאוד שאוריה גם עבר ממיטה פנויה אחת לאחרת כדי לשוחח בשקט עם ידידיו, ששכבו במיטות הסמוכות. עיינו גם לקמן בביאור פסוק יג, עמוד 135.
67. כפי שהציע ר״י מטראני.
68. עיינו לדוגמה בפירושו של האלשיך.
69. כפי שטעו בני עלי ונענשו.
70. עיינו בדברינו לעיל ח״א לפרק ו, תחת הכותרת ״הקדמה: מדוע הארון היה בגבעת קריית יערים?״, עמוד 293–292.
71. שלא כירושלמי שיובא מיד לקמן.
72. ח״א בביאור פרק ו, פסוק ב, עמוד 294.
73. אולי מבנה עם קירות וגג לא קבוע, כפי שכנראה היה בשילה.
74. עיינו במדרש שהבאנו בסיכום סוגיה זו, בביאור סוף פרק יב, עמוד 212.
75. עיינו בתהילים קלט, כא.
76. בבא בתרא צט ע״א.
77. עיינו ביומא נד ע״א–ע״ב: ״וכתיב: ׳כְּמַעַר אִישׁ וְלִיוֹת׳ (מל״א ז, לו). מאי ׳כְּמַעַר אִישׁ וְלִיוֹת׳? אמר רבה בר רב שילא: כאיש המעורה בלווייה שלו. אמר ריש לקיש: בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה...״. ועוד עיינו שם: ״אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה״.
78. נעיר כי פירוש זה איננו מסתדר עם הניקוד שניקדו חכמי המסורה: אם הכוונה היא לשם מקום, הבי״ת הייתה צריכה להיות מנוקדת בשווא. כמו: ״וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמְסֵס וַיַּחֲנוּ בְּסֻכֹּת״, ולא בפתח. תודה לר׳ אליהו גליל העורך הלשוני.
79. כגון: בראשית לג, יז; שופטים ח, ה; מלכים א׳ ז, מו; שם כ, יב; תהילים ס, ח, ועוד. עיינו גם לקמן בפרק יב, פסוקים כח–כט, עמוד 199.
80. עיינו לקמן בפרק יב, פסוק כט, ובביאורנו שם, עמוד 199.
81. הקשר בין הסוכה, ענני הכבוד והשכנת השכינה מפורש בנבואת ישעיהו (ד,

ה–ו): "וּבָרָא ה' עַל כָּל מְכוֹן הַר צִיּוֹן וְעַל מִקְרָאֶהָ עָנָן יוֹמָם וְעָשָׁן וְנֹגַהּ אֵשׁ לֶהָבָה לָיְלָה כִּי עַל כָּל כָּבוֹד חֻפָּה: וְסֻכָּה תִּהְיֶה לְצֵל יוֹמָם". עיינו גם בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה ועד אחז", מגיד–ארץ חמדה, תשע"ה, על פסוקים אלו, עמוד 131.

82. כמו שקרה אחרי שמיעת דבריו של נתן הנביא בעניין כבשת הרש.

83. ייתכן שעל פי הרד"ק, אוריה רמז לדוד כי במעשיו הוא הפסיד גם את העולם הבא. הערת תלמידי וידידי הדיין הרב מנחם יעקובוביץ.

84. שוב משתמש הנביא בשורש של"ח.

85. עיינו בלשונו החריפה של אברבנאל במקום. נעיר עוד כי לדעתו מדובר בלילה השני ולא השלישי, וצריך עיון.

86. נעיר כי יש פן נוסף (אומנם, פחות חמור הלכתית, אבל עקרוני מאוד) לביקורת על ניסיונו זה של דוד: השיכור אסור ביחסי אישות עם אשתו. עיינו בדברינו לעיל ח"א בביאור פרק ג, פסוק ב, בקטע המבאר את פרק כה בשמואל א', פסוק כו, תחת הכותרת: "צרתה של אביגיל", ובהערה 112, שם, עמוד 165.

87. מדברים אלה עולה בבירור כי לדעת ר"י קרא, אוריה לא ידע מה הסיבה האמיתית שבגללה רצה דוד שהוא ירד אל ביתו, וזה שלא בכיוון בו בחרנו.

88. השימוש במילה מיוחדת זו, הוא המשך השימוש בשורש זה גם בפסוק הראשון של פרקנו, עיינו לעיל בביאור פסוק א, עמוד 112. אלא ששם הוא משמש כרמז כי בפרשת התשובה עסקינן, ואילו כאן הוא רומז כי אילו פקודתו של דוד הייתה מתבצעת, נושא התשובה היה הופך כמעט לבלתי אפשרי.

89. כמובא לעיל בהערה 10, המלבי"ם באופן כללי הוא מסנגוריו הגדולים ביותר של דוד המלך בפרשייה כאובה זו, והוא בדבריו יוצא להגנתו של דוד המלך מפני התקפותיו החריפות של אברבנאל. עיינו לדוגמה בדבריו על פרקנו, פסוק ג, עמוד 113. אכן, בנקודות שציינו, גם הוא איננו חושך את שבט לשונו ממעשיו או מחדליו של דוד המלך.

90. עיינו במשלי יב, טז.

91. בהמשך דברינו נסביר כי יואב לא ביצע את הפקודה, אבל הביקורת של חז"ל מכוונת לכך שלא העז להתמודד ישירות עם דוד בנושא זה. זאת, להבדיל, מאבנר שסירב במפורש לבצע את פקודת שאול בעניין כוהני נוב. לקמן ח"ג, בדברינו על פרק כ, פסוקים ד–ה, עמוד 116 ואילך, נבאר באריכות את נושא החלטתו של עמשא שלא לבצע את פקודתו של דוד ולא לגייס את הצבא, שכן לדעתו היא הייתה מנוגדת להלכה.

92. לכן אין זה מקרה ששיר הרעות של חיים גורי הוא השיר המושמע ביותר על גלי האתר ביום הזיכרון לחללי צה"ל.

93. עיינו לעיל בהערה 46, על סוף פסוק ג, עמוד 122.
94. עיינו לדוגמה בשירת דבורה, שופטים ה, ל. צה"ל, לעומת זאת, היה תמיד נקי ביחסו כלפי נשות האויבים. עוד נציין לטובה גם את ההתקדמות הגדולה והשיפור הגדול בתחום זה בשנים האחרונות, ביחס לבנות המשרתות בצה"ל.
95. כך משמע גם מהסוגיה בסנהדרין (מט ע"א) שהובאה לעיל, המשווה בין אבנר ועמשא ליואב, כהוכחה לכך שפקודתו של דוד לא הייתה חוקית על פי ההלכה. אכן, לעיל, בהערה 91, כבר הצענו הסבר גם למקור זה.
96. לקמן נציע כי יואב הראה את הספר לחבריו המפקדים, לפני שאוריה נהרג.
97. בספרי התנ"ך שלנו הגרסה היא "כֹּל". עיינו לעיל, הערה 44, על פסוק ג.
98. כפי שאדניה מציג בפני בת שבע תוך כדי בקשת אבישג: "וַיֹּאמֶר אַתְּ יָדַעַתְּ כִּי לִי הָיְתָה הַמְלוּכָה וְעָלַי שָׂמוּ כָל יִשְׂרָאֵל פְּנֵיהֶם לִמְלֹךְ" (מל"א ב, טו).
99. הם, כנראה, בעלי הרעיון של "יְבַקְשׁוּ לַאדֹנִי הַמֶּלֶךְ..." (מל"א א, ב), ואכמ"ל.
100. בביאור פרק יד, פסוק ל ואילך, עמוד 336 ואילך.
101. כך גם פירש המלבי"ם וזו לשונו: "אולם נסתבב הדבר שאוריה נהרג מעצמו בדרך מלחמה, כי בשמור יואב על העיר כדרך המצור ששומרים על העיר סביב, ודרך הוא שאנשי העיר יוצאים כפעם בפעם והורגים בחיל הצרים, ובמקום שיש גבורים מבפנים מעמידים שם גבורים מבחוץ, ושם את אוריה במקום שידע שאנשי חיל שם, בפנים. וגם זה היה בדרך מלחמה, כי אוריה היה בין השלשים ושבעה גבורים אשר לדוד: ...'וַיִּפֹּל מִן הָעָם מֵעַבְדֵי דָוִד'. ר"ל מן הגבורים, וביניהם גם אוריה נפל שדוד, באופן שמת מעצמו בדרך מלחמה".
102. "ויראו" כתיב.
103. "המוראים" כתיב.
104. הביקורת נוקבת מאוד, שהרי חז"ל דרשו בכמה וכמה מקומות פסוק זה על ישמעאל, שניסה בעורמה, תוך כדי משחק, לפגוע ביצחק אבינו וממילא לפגוע בעתידו של כל עם ישראל. עיינו לדוגמה במדרש הבא (ילקוט שמעוני תורה, פרשת וירא [המתחיל ברמז פב]): "רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר: אין הלשון הזה אלא שפיכות דמים, כד"א 'קָמוּ נָא הַנְּעָרִים וִישַׂחֲקוּ לְפָנֵינוּ'. אמר זה לזה: נלך ונראה חלקינו בשדה, והיה ישמעאל נוטל קשת וחצים ומורה כלפי יצחק ועושה בעצמו כאלו מצחק, הה"ד: 'כִּמְתֻלַהְלֵהַּ הַיֹּרֶה זִקִּים חִצִּים וגו' כֵּן אִישׁ רִמָּה אֶת רֵעֵהוּ וְאָמַר הֲלֹא מְשַׂחֵק אָנִי'".
105. תב"ץ בא"ת ב"ש אשה, אולי לכן הוזכר המקום. תודה לד"ר נריה קליין.
106. עיינו בדברינו לעיל ח"א על סוף פרק א עמוד 69 ואילך ועל הקשר שבין הקינה על שאול ויהונתן לבין נבואת הושע הראשונה. עוד עיינו בדברי הנביא

הושע ונבואותיו החריפות כנגד עבודת הבעל בארבעת הפרקים הראשונים של ספרו.

107. "וַיַּעַשׂ אוֹתוֹ גִּדְעוֹן לְאֵפוֹד וַיַּצֵּג אוֹתוֹ בְּעִירוֹ בְּעָפְרָה וַיִּזְנוּ כָל יִשְׂרָאֵל אַחֲרָיו שָׁם וַיְהִי לְגִדְעוֹן וּלְבֵיתוֹ לְמוֹקֵשׁ" (שופטים ח, כז). ייתכן שהשימוש בביטוי "וַיִּזְנוּ" רומז לכיוון השלילי של חידוש עבודת הבעל. מצד אחד, השתמשנו בביטוי "ייתכן" מכיוון שהליכה אחרי עבודה זרה, מכל סוג שהיא, מכונה "זנות" במקומות רבים בדברי הנביאים; מצד שני, מקובלנו מהגאון מווילנא כי כל עבודה זרה הייתה קשורה לענייני זנות, במישרין או בעקיפין.

108. עיינו בדברינו לעיל ח"א, פרק ג, פסוק ז, עמוד 182.

109. עיינו גם בדברינו לעיל ח"א בביאור פרק ז, בהסבר הסיבה לאי-בניין המקדש בידי דוד, עמוד 350 ואילך.

110. עיינו בתבליט כיבוש לכיש מארמונו של סנחריב מלך אשור (המקור מוצג במוזיאון הבריטי בלונדון. תעתיק גבס שלו נמצא במוזיאון ישראל בירושלים וניתן לראותו גם במרשתת). שם רואים בבירור כיצד היהודים, המגינים על החומה מלמעלה, יורים חצים וזורקים אבנים על האשורים המתקיפים, המנסים להתקרב אל חומת העיר.

111. עיינו לעיל בביאור פסוק ב עמוד 115 ובהערה 18 שם.

112. גם בגלל פסוק זה, קשה לקבל את הדעות שבת שבע לא ראתה עצמה כאשת אוריה ו/או שאוריה לא התייחס אל בת שבע כאל אשתו.

113. לשיטת בעלי התוספות שהבאנו לעיל, בת שבע קיבלה גט גמור, ואילו לשיטת רש"י, הגט היה על תנאי. עיינו בדברי הרמ"א בשו"ע אבן העזר, סימן קמה, סעיף ט, שפסק: "אשה שנתגרשה על תנאי, ומת הבעל, אינה צריכה להתאבל עליו (שם במרדכי); אבל אין איסור בדבר אם רצונה להחמיר על עצמה לבכות עליו ולצאת אחר מטתו". עוד עיינו בבית שמואל, שם, ס"ק יז, ובפתחי תשובה, ס"ק ז. לעומתם, עיינו בדברי הב"ח על טור יורה דעה, סימן שעה, שהביא: "וראיתי בהגהות על אדם אחד שכתב גט לאשתו אם ימות שיהא גט ומת מעשה בא לפני רבינו יצחק ב"ר משה ואמר שאין אשתו מתאבלת עליו שלא יוציא לעז על הגט". עוד עיינו בשו"ת ציץ אליעזר, חלק טו, סימן נו, וצריך עיון.

114. לעיל כבר הבאנו את הדעות שהמלך יכול לדלג על שלב הקידושין ולעבור מיד לנישואין, ולכן מה שמודגש כאן הוא: "וַיַּאַסְפֵהּ אֶל בֵּיתוֹ וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה", שזו משמעות הנישואין. ייתכן שאברבנאל לא נכנס לחילוקי ההלכה בנושא, אלא רצה להדגיש כי לקיחת בת שבע נעשתה כהלכה (מבחינה פורמלית).

115. סיכום זה מבטל את דברי דוד אל השליח בעניין מות אוריה, לעיל פסוק כה

"אַל יֵרַע בְּעֵינֶיךָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה". תודה לד"ר נריה קליין.

פרק יב

1. לא נכנסנו כלל לשאלה העקרונית שבה נחלקו הראשונים, האם בכל משל יש לחפש את ההתאמה של כל הפרטים לפרטי הנמשל אם לאו. עיינו בנידון בפרק הפתיחה של מורה הנבוכים (בתרגום אבן תיבון), וזו תמצית דבריו: "ודע כי משלי הנבואה יש בהם שתי דרכים. מהם משלים, שכל מלה שבמשל ההוא יש בה ענין. ומהם מה שיהיה כל המשל מגיד על כל הענין ההוא הנמשל, ויבואו במשל ההוא דברים רבים מאד אין כל מלה מהם מוספת ענין בענין ההוא הנמשל, אבל הם ליפות המשל וסדר הדברים בו, או להפליג בהסתיר בענין הנמשל, וימשכו הדברים כפי כל מה שראוי בגלויו של המשל ההוא, והבן זה מאד".
2. ובעקבותיו אברבנאל. שאר הראשונים שאנו מביאים באופן קבוע את דבריהם (עיינו ח"א בפרק ההקדמה, עמוד כט), לא פירשו את המשל, וגם בהימנעות מפירוש יש אמירה חזקה ומשמעותית.
3. פרט שאין לו כל זכר אחר בתנ"ך או בדברי חז"ל, כמובא לעיל. אכן, לא כל הראשונים מסכימים שלכל פרט במשל יש למצוא מקבילה בנמשל.
4. בביאור פרק יא, פסוק טו, עמוד 138.
5. עיינו בביאורנו לפרק יד, פסוק ל ואילך, עמוד 336.
6. עיינו כדוגמה ברמב"ם הלכות מלכים ג, י, בשו"ע חושן משפט סימן ב, סעיף א, ובדרשות הר"ן, דרוש יא, המסביר שסמכות זו נתונה למלך ובהיעדרו היא עוברת אל בית הדין.
7. הסיומת "תָיִם", מסמלת הכפלה בשתיים (כמו "שמיים", "אוזניים" ועוד). לכן "אַרְבַּעְתָּיִם" = ארבע כפול שתיים = שמונה - הערת העורך הלשוני ר' אליהו גליל.
8. ומדרש תהילים (שוחר טוב [בובר] מזמור ג), נוקט לשון חמורה אף יותר: "אמר ר' יהודה בר חנינא: אמר ליה הקדוש ברוך הוא לדוד: אתה ניאפת אחת, שש עשרה ניאפות יבואו לך, אתה רצחת אחת, שש עשרה נרצחות יבואו לך, 'אַרְבַּעְתָּיִם' - ארבעה על ארבעה".
9. בדברים אלה של חז"ל יש מסר ברור: גם אונס של פנויה ולא רק של ארוסה או נשואה, נחשב כפגיעה בנפש, שהרי תמר האנוסה נחשבת למתה, על פי דברי חז"ל אלה, ולא כפי שהיינו יכולים לדייק, מלשון התורה בדברים כב, כו.

10. מקור דבריו בגמרא יומא (דף כב ע"ב): "והא איכא נמי מעשה דבת שבע! - התם אפרעו מיניה, דכתיב 'וְאֶת הַכִּבְשָׂה יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתָּיִם' - ילד, אמנון, תמר, ואבשלום".
11. פסוק ד, עמוד 124. עיינו גם בדברינו לעיל ח"א על פרק ה, פסוק יד, עמוד 269.
12. "דוד ובת שבע", הוצאת תבונות, תשס"ב, עמודים 134–133. עיינו גם לעיל בפירוש פרק יא פסוק ו עמוד 125 דעת ר"י קרא בשאלה מי יזם את שליחתו של אוריה לביתו כדי לכסות על דוד. בעניין חזרתה בתשובה של בת שבע עיינו לקמן עמוד 187.
13. "בעינו" כתיב.
14. גם בימינו יש עדיין מקומות רבים ברחבי העולם, שבהם כל ביקורת על השליט, אפילו הקלה ביותר, גוררת אחריה תגובה חמורה מאוד, עד כדי עונש מוות או כליאה בתנאים בלתי אנושיים.
15. בממלכת ישראל נרדפו נביאים שהוכיחו את המלך או את עושי דברו, כמו אליהו בימי אחאב ועמוס בימי ירבעם השני, אך לא רק שם נרדפו נביאים, אלא אף בממלכת יהודה - שם, גם כשמלכו מלכים צדיקים, נביאים שילמו מחיר כבד על תוכחותיהם. ראו, למשל, את גורלו של חנני הרואה וגורל תומכיו: "וּבָעֵת הַהִיא בָּא חֲנָנִי הָרֹאֶה אֶל אָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיֹּאמֶר אֵלָיו בְּהִשָּׁעֲנְךָ עַל מֶלֶךְ אֲרָם וְלֹא נִשְׁעַנְתָּ עַל ה' אֱלֹהֶיךָ עַל כֵּן נִמְלַט חֵיל מֶלֶךְ אֲרָם מִיָּדֶךָ: ...וַיִּכְעַס אָסָא אֶל הָרֹאֶה וַיִּתְּנֵהוּ בֵּית הַמַּהְפֶּכֶת כִּי בְזַעַף עִמּוֹ עַל זֹאת וַיְרַצֵּץ אָסָא מִן הָעָם בָּעֵת הַהִיא" (דהי"ב טז, ז–י. והשוו גם לירמיהו כ, ב; שם כט, כו); ראו גם את גורלו הנורא של זכריה בן יהוידע: "וְרוּחַ אֱלֹהִים לָבְשָׁה אֶת זְכַרְיָה בֶּן יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן וַיַּעֲמֹד מֵעַל לָעָם וַיֹּאמֶר לָהֶם כֹּה אָמַר הָאֱלֹהִים לָמָּה אַתֶּם עֹבְרִים אֶת מִצְוֹת ה' וְלֹא תַצְלִיחוּ כִּי עֲזַבְתֶּם אֶת ה' וַיַּעֲזֹב אֶתְכֶם: וַיִּקְשְׁרוּ עָלָיו וַיִּרְגְּמ�ֻהוּ אֶבֶן בְּמִצְוַת הַמֶּלֶךְ בַּחֲצַר בֵּית ה': וְלֹא זָכַר יוֹאָשׁ הַמֶּלֶךְ הַחֶסֶד אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוֹיָדָע אָבִיו עִמּוֹ וַיַּהֲרֹג אֶת בְּנוֹ וּכְמוֹתוֹ אָמַר יֵרֶא ה' וְיִדְרֹשׁ" (דהי"ב כד, כ–כב); ועוד.
16. עיינו במאמרו המאלף של פרופ' יהודה אליצור המחדד נקודה זו מכיוון אחר: "יהדות בחברת ימינו" (הגות - מאסף למחשבה יהודית, ד, ירושלים, תש"ם). ניתן לקראו גם במרשתת באתר www.daat.ac.il
17. עיינו בשמואל א' יח, יא; שם יז, כה; שם יט, א; שם, י, יא ואילך; כג, יד; פרק כד; פרק כו.
18. ראו לעיל פרק ט, פסוק ז, עמוד 98.
19. ולדעתם אסור גם למלך לשאת את אלמנתו של המלך הקודם.

20. כפי שהסברנו בשם חז"ל, לעיל ח"א בביאור פרק ג, פסוק יד, עמוד 188 ואילך.
21. לכאורה זו ראיה חותכת לשיטת רבי יהודה, אבל ייתכן שיש לחלק בין אלמנה שהייתה קודם אישה ובין אלמנה שהייתה במעמד של פילגש בלבד.
22. עיינו לעיל ח"א בביאור פרק ג, עמוד 147. הראיה מאביגיל קלושה יותר, שהרי ברור שאין להביא ראיה לכך שמותר לשאת את אלמנתו של מלך שמלך בפועל, מנישואי דוד לאביגיל אשת נבל הכרמלי, שהיה בעל יומרה למלוך.
23. עיינו לעיל בביאור פרק יא, פסוק ג, עמוד 122.
24. לפי זה צריך לומר כי לשאול היו לפחות שתי נשים: האחת, אחינועם בת אחימעץ, כמפורש בשמואל א' יד, נ, והשנייה, עגלה, שלא נזכרה במקום אחר. אומנם, לא מצאנו יותר מאישה אחת במפורש לאף אחד ממלכי ישראל, וזאת בשונה ממלכי יהודה, וצריך עיון קצת.
25. ועיינו בדברינו ח"א על פרק ג, פסוק ה, בשם הרד"ק והרלב"ג, עמוד 180.
26. כדעת רבי יהודה שהובאה לעיל.
27. עיינו לעיל בעמוד 149, הערה 4, בדבר ביטוי זה וחבריו.
28. הגדרנו את דברי רבי יהודה כ"דרשה", שכן על פי הפשט, קשה מאוד לומר שדוד לא נשא כל אישה נוספת מאז שעזב את חברון ועלה לירושלים ועד המלחמה כנגד העמונים. מה עוד שמפורש בפרק ה, פסוק יג, שדוד כן לקח עוד נשים ופילגשים כשמלך בירושלים. עיינו ברמב"ם הלכות מלכים ג, ב, ובכסף משנה שם. ועדיין צריך עיון, אלא אם כן נאמר שמדובר בדרשה.
29. "לאביגל", כתיב.
30. עיינו גם בירושלמי סנהדרין פ"ב, ה"ו.
31. גם הפשט מהפך בזכותו של דוד, שהרי הוא מעצים את חזרתו בתשובה.
32. "אלקנה נקרא איש האלהים שנאמר: וַיָּבֹא אִישׁ אֱלֹהִים" (מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן נוסחא ב, פרק לז, ועוד).
33. גם אחרי הסנגוריה בשיטת "כל האומר בני עלי חטאו..." (שבת נה, ע"ב), תורץ בדוחק רק סעיף אחד מ"כתב האישום" החמור, המופיע בתחילת ספר שמואל א'. עיינו גם בדברי הנביא הושע (ד, א–יא), וכפי שנסבירם בהערה הבאה.
34. משכן שילה עמד על תילו 369 שנים, עיינו בירושלמי (וילנא) מסכת מגילה פ"א, הי"ב, ובסדר עולם רבה, סוף פרק יא. עוד עיינו ברמב"ם פרק א מהלכות בית הבחירה, הלכה א, ברש"י שהוזכר בהערה הקודמת, וכן במאמרו של הגר"י גרשוני, "מחקרי הלכה בהיתר ואיסור הבמות" בתוך: קול צופיך, עמוד

לד ואילך.

שנים רבות מאוחר יותר, סמוך לחורבן שומרון, הוכיח הושע, גדול נביאי דורו, את אנשי שומרון והזהיר אותם מפני חורבן ממלכתם בגלל אותן סיבות שגרמו לחורבן שילה. וזו לשונו (ד, א–יא): "שִׁמְעוּ דְבַר ה' בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי רִיב לַה' עִם יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ כִּי אֵין אֱמֶת וְאֵין חֶסֶד וְאֵין דַּעַת אֱלֹהִים בָּאָרֶץ: אָלָה וְכַחֵשׁ וְרָצֹחַ וְגָנֹב וְנָאֹף פָּרָצוּ וְדָמִים בְּדָמִים נָגָעוּ: עַל כֵּן תֶּאֱבַל הָאָרֶץ וְאֻמְלַל כָּל יוֹשֵׁב בָּהּ בְּחַיַּת הַשָּׂדֶה וּבְעוֹף הַשָּׁמָיִם וְגַם דְּגֵי הַיָּם יֵאָסֵפוּ: אַךְ אִישׁ אַל יָרֵב וְאַל יוֹכַח אִישׁ וְעַמְּךָ כְּמְרִיבֵי כֹהֵן (הוויכוחים עם בני עלי): וְכָשַׁלְתָּ הַיּוֹם וְכָשַׁל גַּם נָבִיא עִמָּךְ לָיְלָה (כישלונו של עלי בנבואת שמואל) וְדָמִיתִי אִמֶּךָ (כישלונו של עלי בפרשנות התנהגות אימו של שמואל, חנה): נִדְמוּ עַמִּי מִבְּלִי הַדָּעַת כִּי אַתָּה הַדַּעַת מָאַסְתָּ וְאֶמְאָסְךָ מִכַּהֵן לִי (המאיסה במשפחת עלי) וַתִּשְׁכַּח תּוֹרַת אֱלֹהֶיךָ אֶשְׁכַּח בָּנֶיךָ (בני עלי) גַּם אָנִי: כְּרָבָּם כֵּן חָטְאוּ לִי כְּבוֹדָם בְּקָלוֹן אָמִיר (אי כבוד): חַטַּאת עַמִּי יֹאכֵלוּ וְאֶל עֲוֹנָם יִשְׂאוּ נַפְשׁוֹ (תחיבת המזלג הפרטי בקורבן): וְהָיָה כָעָם כַּכֹּהֵן וּפָקַדְתִּי עָלָיו דְּרָכָיו וּמַעַלָלָיו אָשִׁיב לוֹ: וְאָכְלוּ וְלֹא יִשְׂבָּעוּ הָזְנוּ וְלֹא יִפְרֹצוּ (בני עלי) כִּי אֶת ה' עָזְבוּ לִשְׁמֹר: זְנוּת וְיַיִן וְתִירוֹשׁ יִקַּח לֵב (ההו"א של עלי בדבר שכרותה של חנה מוכיחה כי תופעה זו לא הייתה נדירה במשכן שילה באותה נקודת זמן)". 369 שנים לאחר ששלמה בנה את בית המקדש (ר"י מדן), הזהיר ירמיהו הכוהן, שמשפחתו שירתה בשילה והיה מבני ענתות (מקומו של אביתר הכוהן, מצאצאי אביתר ועלי), מפני חורבן ירושלים, מאותן סיבות שגרמו לחורבן שילה ואחר כך לחורבן שומרון. כך מוכח מלשונו של ירמיהו שניבא באותן מטבעות לשון של הושע: "הַגָּנֹב רָצֹחַ וְנָאֹף וְהִשָּׁבֵעַ לַשֶּׁקֶר וְקַטֵּר לַבַּעַל וְהָלֹךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם: וּבָאתֶם וַעֲמַדְתֶּם לְפָנַי בַּבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו וַאֲמַרְתֶּם נִצַּלְנוּ לְמַעַן עֲשׂוֹת אֶת כָּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה: הַמְעָרַת פָּרִצִים הָיָה הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו בְּעֵינֵיכֶם גַּם אָנֹכִי הִנֵּה רָאִיתִי נְאֻם ה': ס כִּי לְכוּ נָא אֶל מְקוֹמִי אֲשֶׁר בְּשִׁילוֹ אֲשֶׁר שִׁכַּנְתִּי שְׁמִי שָׁם בָּרִאשֹׁנָה וּרְאוּ אֵת אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לוֹ מִפְּנֵי רָעַת עַמִּי יִשְׂרָאֵל: ...וְעָשִׂיתִי לַבַּיִת אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו אֲשֶׁר אַתֶּם בֹּטְחִים בּוֹ וְלַמָּקוֹם אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם וְלַאֲבוֹתֵיכֶם כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְשִׁלוֹ: וְהִשְׁלַכְתִּי אֶתְכֶם מֵעַל פָּנַי כַּאֲשֶׁר הִשְׁלַכְתִּי אֶת כָּל אֲחֵיכֶם אֵת כָּל זֶרַע אֶפְרָיִם (בימי הנביא הושע) ס" (ירמיהו ז, ט–טו. עיינו גם שם כו, א–ו). אין כל ספק כי נבואת הושע עוסקת בחורבן שילה ומתארת את מה שקרה שם בימי בני עלי ואין כל ספק כי דברי ירמיהו קושרים בין חורבן שילה (כשש מאות שנה לפני חורבן בית ראשון), חורבן ממלכת ישראל (פחות ממאה וחמישים שנה לפני חורבן בית ראשון) והמתרחש בירושלים בימיו.

35. עיינו גם ברש"י למלכים א' ג, ד, ובפסחים לח ע"ב, ד"ה זאת אומרת.
36. בשולי הדברים נעיר כי גם אחאב שב בתשובה לאחר תוכחה זו. אומנם שני הבדלים עקרוניים יש בין דוד ואחאב: דוד קיבל את התוכחה מיד, הודה בחטאו וקיבל על עצמו את האחריות המלאה, ואחאב לעומתו לא קיבל את הדברים מיד ואף ניסה להאשים תחילה את אליהו; רק אחרי שאליהו הנביא הפחידו בעונשים חמורים, שיבואו עליו ועל אשתו איזבל, חזר אחאב בתשובה מיראה, כמבואר בכתוב, דבר שגרם לדחיית העונשים לדור הבא. עיינו שם, בפסוקים יז–כט.
37. כפי שהסברנו לעיל, בביאור פרק יא, פסוק טו, עמוד 138.
38. עיינו גם בדברי המדרש הבא, המבקר את דוד על מותם של חברי אוריה: "'הַצִּילֵנִי מִדָּמִים אֱלֹהִים' וגו' (תהילים נא, טז), הצילנו מדמים, רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר: ...מדמן של ישראל ...ורבנין אמרי: 'אֹתוֹ הָרַגְתָּ', מגיד שהרבה צדיקים כיוצא בו הרג" (מדרש שמואל (בובר) פרשה כה [בו]).
39. על פי זה, המילה "לָקַחְתָּ" משמשת את שתי התוכחות.
40. נחלקו גדולי עולם בשאלה האם מי שבא אל אשת איש, שקיבלה גט שפעל למפרע, יכול גם לשאתה לאישה לאחר שהגט הופעל, ואכמ"ל.
41. בדברי הסיכום בסוף פרק זה, עמוד 210 ואילך, נבהיר גם את עמדתנו בנושא לקיחת בת שבע כאישה.
42. ההחלטה בשאלה מתי הפקודה היא "בלתי חוקית בעליל" על פי ההלכה ומתי היא חוקית, היא החלטה קשה ביותר, ולפי הרד"ק לא ניתן תמיד לדרוש ממקבל הפקודה לקבל החלטה נכונה בנושא.
43. עיינו בשו"ת שואל ומשיב, מהדורה תניינא, חלק ב, סימן סט, שדן בדברי הרד"ק, הקשה עליו וניסה להסבירו כפי שנסביר את דברי הגמרא במסכת שבת נו ע"ב לקמן.
44. ובחידושי המאירי בבית הבחירה (שם) הזהיר: "אף על פי שאין שליח בדבר עבירה, מכל מקום ראוי להזהר שלא לגרום תקלה, שכל הגורם תקלה נקראת היא על שמו הרי הוא אומר לדוד על מעשה אוריה: 'וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן', ואף על פי שנאמרה בו בגמרא דעת אחרת והוא שברשות הרגו, 'ומה חרב בני עמון לא נענש עליו אף אוריה לא נענש עליו, מפני שמורד במלכות היה', מפני שהשוה כבוד אחרים לכבוד מלכות שנאמר: 'וַאדֹנִי יוֹאָב וְעַבְדֵי אֲדֹנִי עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה חֹנִים', מכל מקום המקראות מוכיחים כדעת ראשון, וכדכתוב: 'רַק בְּדָבַר אוּרִיָּה' וכו' ואפילו בדבר שהשליח נהנה כגון צא ובעול את הערוה או צא ואכול את החלב, מכל מקום ראוי לו שלא לגרום תקלה להיות חטא אחרים תלוי בו".

45. האחרונים הסבירו את כוונת הגמרא בשתי דרכים: ההסבר הראשון הוא שהמשלח יכול לטעון כלפי השליח: מדוע שמעת בקולי? היית צריך לשמוע בקולו של הקב"ה שציווה אותך שלא לעשות עבירה זו, ולכן האחריות עליך. ההסבר השני הוא שהמשלח יכול לטעון כלפי השליח: לא התכוונתי שתעשה את השליחות, שהרי שנינו ידענו שמדובר במעשה אסור, שהרי הרב-הקב"ה אסרו. ישנן הרבה נפקא מינות בין שני ההסברים (עיינו בסמ"ע שו"ע חו"מ סימן קפב, ס"ק ב, וברמ"א שם, סימן שפח, סעיף טו, ובש"ך ס"ק סז. עוד עיינו בפני יהושע על אתר, ד"ה והתניא, וברעק"א על בבא מציעא י, ע"ב), ואכמ"ל.

46. עיינו בדבריו הנפלאים של הרמב"ן על בראשית לז, כו, ד"ה וכסינו.

47. לסיכום השיטות בסוגיה, עיינו בדבריו של ר"י מדן: "דוד ובת שבע", בפרק האיש הרש, עמוד 46, הערה 77.

48. עיינו לעיל בדברינו על פרק יא, פסוק טו, עמוד 136, ובהערה 91 שם. עוד עיינו לקמן בדברינו על פרק כ, פסוקים ד-ה, עמוד 116 ואילך, שם נבאר את נושא החלטתו של עמשא באריכות.

49. בביאור פרק יא, פסוק ג, בהסבר הביטוי "אֵשֶׁת", עמוד 118 ואילך.

50. עיינו לעיל בביאור פרק יא, פסוק ג, הערה 31.

51. רש"י מונה שלוש סיבות לכך שהיוצאים למלחמה נהגו לתת גט: א. כדי למנוע נפילה בפני יבם לא ראוי, קטן או כזה שאינו רוצה או יכול לחלוץ; ב. כדי למנוע עגינות במקרה שהבעל ימות במלחמה, אבל לא יהיה לכך עד או הוכחה הלכתית אחרת; ג. כדי למנוע עגינות גם במקרה שהבעל ייפול בשבי ולא יוכל לחזור אף פעם (כפי שהיה מקובל בימים ההם). בכל המקרים הללו אשתו של היוצא למלחמה לא תהיה עגונה ולא תאלץ להמשיך את חייה כבולה בכבלי העיגון (נעיר שהביטוי "עגונה" בעברית בא מעולם הספנות: ה"עוגן" הוא האמצעי העוזר לספינה לעגון, וספינה עגונה היא ספינה קשורה שאינה יכולה לנוע בחופשיות. "עגן" בארמית משמעותו "קשר", והעגונה קשורה עדיין לבעלה. אבן שושן).

52. לא נקדים את המאוחר, ואף על פי כן נפנה את הקוראים למופיע במסכת כתובות, שם מצינו: "רבי אתי משפטיה בן אביטל, ורבי חייא אתי משמעי אחי דוד" (סב, ע"ב), ולביאור בנושא זה, המופיע בדברינו לפרק יג, פסוק ג, לקמן בעמוד 254 ואילך.

53. עיינו בדברינו לעיל על פרק יא, פסוק יא, עמוד 131.

54. אף על פי שלא כל הראשונים קיבלו זאת (ועיינו לעיל, עמוד 118 ואילך), כפי שכבר הסברנו, בחרנו ללכת ב"דרך המלך" הזו שבה בחרו רבים מן

הראשונים.

55. עיינו גם בדברי עקדת יצחק, ויקרא, שער סג (פרשת אחרי מות).

56. וכפי שהסברנום לעיל, פרק יא עמוד 122.

57. עיינו בחידושי הריטב"א שם, שהסביר כי הקטע האחרון בפסוק מסביר שדוד איננו חייב על הריגת אוריה לא רק בדיני אדם אלא אף בדיני שמיים. וזו לשונו: "מה חרב בני עמון אי אתה נענש עליו אף אוריה החתי אי אתה נענש עליו. פי' ואפילו בדיני שמים דמדיני אדם לא איצטריך דהשתא אית לן דאין שליח לדבר עבירה". עוד עיינו לעיל, בעמוד 159 ואילך, בהסבר המחלוקת בשאלה האם חלים כאן דיני שליחות לדבר עבירה אם לאו.

58. לכן נראה לחלק בין פקודה לא מובנת, שניתנת כחלק מפעולותיו של המלך לספק ביטחון חוץ או פנים, לבין פקודה לא מובנת של המלך, שניתנת ללא כל קשר לפעולותיו של המלך כמלך. הציווי על אוריה לרדת לביתו בזמן חופשתו, לא היה לו קשר לפעילות מבצעית כל שהיא; ההיפך, עצם ההזמנה לירושלים הייתה תמוהה, וכפי שהוסבר בגוף הביאור.

59. עיינו בדבריו לקמן בביאור פרק טז, עמוד 407 ואילך.

60. הביקורת היא על דוד המלך, שלא טיפל באוריה בדרכים הראויות, כגון להעמידו לדין בפני הסנהדרין. אם הם היו מחייבים אותו במיתה (דבר המוטל בספק גדול), היה מותר לדוד להורגו. עיינו לקמן עמוד זה גם בסעיף ה.

61. ייתכן בהחלט כי אם אוריה לא היה הולך חזרה אל יואב, ולא היה מביא לו את המכתב, אזי היה אפשר לדונו כמורד במלכות. גם במקרה זה השאלה שהעלינו בסעיף ה עדיין במקומה עומדת.

62. בעמוד 202 ואילך.

63. המצוטט לעיל בעמוד 156.

64. עיינו כדוגמה בפירושו להושע פרק א, פסוקים א–ב.

65. עיינו לעיל בביאור פסוק ח, עמודים 154–153.

66. שם הכל התחיל, כשדוד ראה את בת שבע.

67. בדעת מקרא העלה האפשרות שלכן דוד לקח הנשים בברחו מפני אבשלום והשאיר הפילגשים, מכיוון שחשב שעל פילגשיו לא נגזרה הגזרה. עיינו בביאורנו שם לשמו"ב טו, פס' טז עמודים 374–373.

68. בעקבות קודמיו העלה כאן הרד"ק לדיון את שאלת הידיעה והבחירה ומניעת הבחירה החופשית מאבשלום. ואלו דבריו: "יש לשאול: איך גזר האל על אבשלום שיחטא וישכב עם נשי אביו? ואם לא חטא דוד לא היה חוטא אבשלום, והנה נענש דוד בדבר חטא אבשלום? יש לפרש כי האל לא גזר בפירוש על אבשלום שיחטא, ולא הזכירו בשם, ואף על פי שידע האל כי

אבשלום יהיה החוטא בעבור תאות נפשו, לא שהאל גזר עליו לחטוא. ואם לא חטא דוד היה האל מונע נשי דוד מהמכשול על ידי סיבה. אף על פי שאבשלום סופו לחטוא מפני תאות יצרו, לא היה חוטא עם נשי אביו. ...ורבינו סעדיה ז"ל כתב כן (אמונות ודעות קסא), כי אלה הדברים אשר ספר נתן לדוד על שני חלקים: אחד מהם מעשה הבורא והוא הגברת אבשלום, שהשליטו על כל אשר לדוד, ועל זה אמר 'הנני מקים עליך רעה'. והשני מעשה אבשלום בבחירתו, והוא מה שכתב 'וְשָׁכַב' את 'נָשֶׁיךָ'. ורצה בהקדמתו להודיע לדוד בחירת אבשלום, להכאות את לבו בזה". וסיכם אברבנאל: "וכבר ידעת שמפינות תורתינו הוא, שהידיעה האלקית לא תכריח חומר האפשר והבחירה האנושית". לדיון נוסף בנושא, עיינו בדברינו לסוף פרק זה, בעניין הידיעה והבחירה, עמוד 202 ואילך ובהערות שם.

69. עמוד 202 ואילך.

70. לפני חלק מהראשונים הייתה הגרסה: "בבא".

71. ר"י מטראני העיר: "כאשר בא אל בת שבע - אשת אוריה (כפי שהיא מכונה בכתוב). ואע"פ שאמרו חכמים כי לא חטא דוד על אותו מעשה - מפני שלא הייתה אשת איש, שבעלה נתן לה גט, ועל אוריה שצוה להורגו, לא חטא, שמורד במלכות היה - מכל מקום הוא היה סבור בלִבו שחטא, ונתן לְבו להודות לפני הבורא. וכל זה הוא לישב המדרש שדרשו חכמים, שלא חטא, אבל לפי הפשט נראה שחטא, ומפני זה התודה וחבר זה התפילה".

72. "הרבה" כתיב.

73. דבריו של דוד כאן מתחברים לדבריו לקמן (יב, כב) "כִּי אָמַרְתִּי מִי יוֹדֵעַ יְחָנֵּנִי ה' וְחַי הַיָּלֶד", השינוי בשם ה' נובע מכך שפרק נא כולו כתוב בשם אלהים, כמו גם חבריו הסמוכים לו. תודה לד"ר נריה קליין.

74. דברי הרד"ק צריכים עיון, שהרי אין זה הגיוני ששומרי הראש של דוד, אלו שבירדו על אודות בת שבע, הביאו אותה לארמון וגם החזירוה לביתה לאחר מכן, לא ידעו על כך מאומה. גם המסר אודות הריונה עבר דרכם.

75. גם דברים אלו צריכים עיון, שהרי גם מורד במלכות צריכים לדונו ולא להפקירו בשדה הקרב. עוד הבאנו לעיל כי הציבור ידע על אודות מה שקרה והציק לדוד בנושא.

76. אומנם, עיינו שם בגמרא שיש עוד הסבר בעניין הסתירה לכאורה.

77. הרד"ק לשיטתו (עיינו לעיל, עמוד 151, בביאור הביטוי "וְאֶת הַכִּבְשָׂה יְשַׁלֵּם אַרְבַּעְתָּיִם") סבר שבת שבע כנראה שיתפה פעולה עם דוד, ולכן ממנה הוא לא היה צריך לבקש סליחה, אלא רק מהקב"ה.

78. כפירוש שני.

79. ביטויים אלו מופיעים בפתיחה לברכה הראשונה בתפילת 'שמונה עשרה'.
80. עמוד 205.
81. כהערה הוסיף רש"י: "יש מדרשים למקרא זה ואינם מתיישבים לפי ענין המדבר במזמור". עיינו כדוגמה בויקרא רבה (מרגליות) פרשת תזריע, פרשה יד, ה.
82. עיינו לקמן פסוק יד "השיבה לי", בשם ראב"ע.
83. עיינו שם בראשונים שהסבירו פסוק זה כעוסק בחטאי עם ישראל עוד מזמן הגלות במצרים ובדור המדבר.
84. עיינו ברש"י על בראשית ד, א, שפירש כי חוה נתעברה קודם החטא, ומקורו במדרש רבה וכנגד פירוש הראב"ע.
85. הכליות "יועצות" - עיינו בברכות סא ע"א, שבת לג ע"ב ועוד. ייתכן שגם כאן יתפרש יועץ מלשון שולט ומכוון. עיינו לעיל בביאור פרק ח, עמודים 69–70, בנושא תפקיד היועץ.
86. עיינו בויקרא יד, ד, ובבמדבר יט, ו.
87. העיר ראב"ע (ובעקבותיו רד"ק ומאירי): "ר'אַלְבִּין' הוא פֹּעַל עומד ואעפ"י שהוא מבנין הפעיל, וכן: 'הִלְבִּינוּ שָׂרִיגֶיהָ' (יואל א, ז)".
88. עיינו בדברי ר' צדוק הכוהן מלובלין, בצדקת הצדיק, אות נז: "העגמת נפש שיש לאדם על עבירות שעשה הם ממש יסורי גיהנום על אותה עבירה, ולכן אמרו בסוף פרק קמא דברכות (יב ע"ב) דהמתבייש בה מוחלין לו, כי כבר סבל עונש גיהנום. ומי שזוכה מן השמים מזכירים לו בכל עת עבירות שעשה ומתמרמר עליהם עד שסובל שיעור גיהנום המגיע לו על זה בעולם הזה, וזהו הפרעון מן העבירות שנפרעים מן הצדיקים בעולם הזה". ועיינו שם עוד בעניין זה (תודה לתלמידי וידידי הרב מאיר שקדי). נוסיף עוד כי המצב הנפשי של האדם משפיע רבות גם על הבריאות הגופנית.
89. לקמן ח"ג בביאור פרק כג, פסוק ב, עמוד 252, נדון במשמעות פסוק זה.
90. בהקדמה לפירוש המאירי לתהילים במהדורת הכתר, עמוד מב.
91. אומנם ניתן להסביר, כמבואר בגמרא, כי הסתלקות רוח הקודש לא הייתה תוצאה של צערו, אלא הסיבה לצערו, כי זה היה חלק מעונשו, וכן נראה מדברי הרד"ק.
92. כמבואר בשם הגמרא בהערה 182.
93. "נדיב" מופיע בתנ"ך גם במשמעות של נתינה - "נדיב לב" וכדומה - כגון בשמות לה, כב, וגם במשמעות של הנהגה ושלטון - כגון בשמואל א' ב, ח, שיר השירים ו, יב, ושם ז, ב.
94. עיינו בביאורנו על פרק ה, פסוק ד, עמוד 251 ואילך.

95. אין להוכיח מכאן כי פקודתו של דוד בוצעה ככתבה וכלשונה, אלא רק שדוד ציווה וחשב שיואב ביצע את פקודתו.
96. וזה קשה מאוד, שהרי דוד ציווה במפורש: "וְשַׁבְתֶּם מֵאַחֲרָיו וְנִפְּלָה וָמֵת" (שמו"ב יא, טו).
97. עיינו לעיל בהערה 79.
98. עמוד 210.
99. לפי הרד"ק (ועיינו לקמן גם בדבריו על הפסוקים הבאים, ובמיוחד על פסוק כא), יש לצרף פסוקים אלו לפסוקים העוסקים בביקורת על מקריבי הקורבנות שראו בהקרבה בלבד, ללא תיקון ותשובה, פתרון לבעיית החטא והמרי. עיינו בשמואל א' טו, כב, ישעיהו א, י–יז, עמוס ד, א–ה, מיכה ו, ה–ח, וירמיהו ז, כב. עוד עיינו בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז", מגיד–ארץ חמדה, תשע"ה, בביאור פרק א, פסוקים י–יז, עמודים 138–136.
100. עיינו בויקרא רבה (וילנא) לפרשת צו פרשה ז, סימן ב: "'זִבְחֵי אֱלֹהִים רוּחַ נִשְׁבָּרָה' וגו' (תהילים נא) זבדי בן לוי ור' יוסי בן טרטס ורבנן. חד אמר: אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: אני כבשתי את יצרי ועשיתי תשובה לפניך, אם אתה מקבלני בתשובה הרי יודע אני ששלמה בני עומד ובונה את בית המקדש ובונה את המזבח ומקטיר עליו את הקרבנות שבתורה, מן הדין קריא 'זִבְחֵי אֱלֹהִים רוּחַ נִשְׁבָּרָה'. וחרנא אמר: מנין למי שהוא עושה תשובה שמעלין עליו כאלו עלה לירושלים ובנה את בהמ"ק ובנה את המזבח ומקריב עליו כל הקרבנות שבתורה? מן הדין קריא 'זִבְחֵי אֱלֹהִים רוּחַ נִשְׁבָּרָה'".
101. הגרסה לפני רש"י וראב"ע הייתה "הֲטִיבָה".
102. נעיר הערה קצרה על דברי החכם הספרדי שראב"ע הביא את דבריו. הנחת היסוד שלו היא כי רק בסוף ימיו זיהה דוד את ירושלים עם המקום אשר יבחר ה'. כך לכאורה משמע מכך שנושא זה מופיע רק בפרק האחרון של ספר שמואל ב'. אומנם, בח"א כבר בפרק המבוא, בקטע העוסק במבנה של ספר שמואל עמוד 17 ואילך, הצענו כי הפרקים כא–כד נכתבו בידי גד החוזה ושייכים לתקופה קדומה בחיי דוד, חלקם עוד בחיי שאול. לכן, השאלה לא מתחילה. עוד עיינו לקמן ח"ג בביאור פרק כא, עמוד 149 ואילך, שם הרחבנו בנושא.
103. עיינו ב"משך חכמה" בהקדמה לספר ויקרא, המנסה לגשר בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרמב"ן. לשיטתו, הקורבנות במקדש הם לכתחילה (כרמב"ן), והקורבנות שהותרו בבמות הם רק כנגד הרצון לעבוד עבודה זרה (כרמב"ם). נצטט חלקית את דבריו בהקשר לסיום פרקנו: "ויבואר בזה פסוקי תהלים נא: 'כִּי לֹא תַחְפֹּץ זֶבַח וְאֶתֵּנָה עוֹלָה לֹא תִרְצֶה' (פסוק יח). פירוש, בבמה שאין

קרבנות לריח ניחוח. 'הֵיטִיבָה בִרְצוֹנְךָ אֶת צִיּוֹן תִּבְנֶה חוֹמוֹת יְרוּשָׁלָם - אָז תַּחְפֹּץ זִבְחֵי צֶדֶק עוֹלָה וְכָלִיל' (כ–כא). שאז יהיה עצם הקרבנות חפץ הבורא באמת לענין נכבד לקרב העולמות ולהועיל לכל העולם כולו".

104. עמוד 202 ואילך.

105. עיינו גם בדברינו לעיל ח"א ביאור פרק ה, פסוק יד, עמוד 269, בביאור פרק יא פסוק ד, עמוד 124 ובביאור פרק יב פסוק ו עמוד 151.

106. כמובא לעיל, עמוד 171.

107. יש שהייתה לפניהם הגירסה "אתה".

108. ייתכן שזו כוונת הרד"ק במילה "עתה", למרות ההמשך "כלומר", עיינו גם לעיל הערה 107.

109. מלשונו של אברבנאל משמע כי הוא מפרש את הפסוק בתהילים, "הֵן בְּעָוֹן חוֹלָלְתִּי וּבְחֵטְא יֶחֱמַתְנִי אִמִּי" (נא, ז), כמוסב על בנו של דוד מבת שבע.

110. "יחנני" כתיב.

111. וכפי שהערנו בעניין אביגיל אשת נבל הכרמלי, לעיל ח"א בביאור פרק ג, עמוד 143 ואילך.

112. ושמעתי מידידי הרב פרופ' יואל אליצור כי גם בערבית, טַעַנַ פירושו: דקר בחרב (ובהשאלה: השמיץ, הטיל דופי), טַעִין - פצוע, דקור, אבל גם: טַאעוּן - מגפה, דבר. ובספר הערוך ע' "טען" כתב: "אשת אוריה לדוד 'וַיֵּאָנַשׁ' תרגום 'וְאִיטְעַן'. 'וּמְדָקְרִים בְּחוּצוֹתֶיהָ' תרגום 'וּמְטָעֲנִין בְּשׁוּקַהָא'".

113. בספרים שלנו הגרסה היא "כִּי אֲנוּשָׁה מַכּוֹתֶיהָ" (מיכה א, ט).

114. עיינו ברמב"ן על שמות ב, ו: "וְהִנֵּה נַעַר בּוֹכֶה - קולו נשמע כנער. לשון רבינו שלמה ...ועל דעתי אין צורך לכל זה, כי הילד מיום הולדו יקרא נער, כמו שנאמר 'מַה נַּעֲשֶׂה לַנַּעַר הַיּוּלָּד' (שופטים יג, ח)".

115. לא ברור מהו בית ה' בימי דוד, ואולי הכוונה לאוהל או למבנה בעל קירוי לא קבוע, שבו היה הארון בעיר דוד.

116. ייתכן שזה המקור לסעודת הבראה של אבלים, ואף על פי שאין מברין על הקטן שלא יצא מכלל נפל (עיינו בשו"ע יו"ד, סימן שנח).

117. עיינו כדוגמה בבראשית לא, נד; שם לט, ו; שם מג, לב; ויקרא ג, יא; במדבר כח, ב ועוד רבים.

118. עיינו בפירושו השני של הרד"ק על פסוק כ.

119. "שמלתו" כתיב.

120. עיינו לעיל בהערה 115.

121. אומנם ייתכן לדחות את הוכחת הרד"ק, שהרי יש פסוקים בתנ"ך שבהם כתובים המאורעות ברצף למרות שלא אירעו בזה אחר זה, כגון: "וַיִּקְשְׁרוּ

עָלָיו קֶשֶׁר בִּירוּשָׁלַם וַיָּנָס לָכִישָׁה וַיִּשְׁלְחוּ אַחֲרָיו לָכִישָׁה וַיְמִתֻהוּ שָׁם" (מל"ב יד, יט). על פי סדר עולם רבה, ובעקבותיו רש"י, בין הבריחה ללכיש ובין הרצח חלפו ארבע עשרה שנה. עוד עיינו בפסוק הבא: "וַיִּסַּע וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב סַנְחֵרִיב מֶלֶךְ אַשּׁוּר וַיֵּשֶׁב בְּנִינְוֵה: וַיְהִי הוּא מִשְׁתַּחֲוֶה בֵּית נִסְרֹךְ אֱלֹהָיו וְאַדְרַמֶּלֶךְ וְשַׂרְאֶצ�er בָּנָיו הִכ�ֻּהוּ בַחֶרֶב וְהֵמָּה נִמְלְטוּ אֶרֶץ אֲרָרָט וַיִּמְלֹךְ אֵסַר חַדֹּן בְּנוֹ תַּחְתָּיו" (מל"ב יט, לו-לז). בין שני הפסוקים עברו עשרים שנה, ובין רצח סנחריב להמלכת אסרחדון בנו עברה כנראה גם תקופת מאבק בתוך חצרו של סנחריב. עיינו בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז", מגיד-ארץ חמדה, תשע"ה, בפרק ההקדמה, פרק א, פסוק א, עמוד 16, וכן בביאור פרק י, פסוקים כ-לד, עמוד 297, ובהערה 75 שם.

122. לכאורה הדברים קשים, שהרי דוד ידע בדיוק כמה זמן עבר מאז שבת שבע התעברה ממנו, ולכן לא היה במקרה זה מצב של ספק.

123. והוסיף הרד"ק: "ומה שסמכו רבותינו ז"ל (מועד קטן טו, ע"ב), שאבל אסור בתשמיש המטה, מפסוק 'וַיְנַחֵם דָּוִד אֶת בַּת שֶׁבַע אִשְׁתּוֹ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ' (לקמן, כד) - שלא בא אליה אלא בעת תנחומין, והוא אחר האבילות - סמך בעלמא הוא. אבל היתה קבלה בידם שהאבל אסור בתשמיש המטה, ועשו הפסוק הזה סמך. אבל הפירוש הנכון כמו שכתבנו, ופסוק 'וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי' (לעיל, יח) מחזק פירושינו כמו שכתבנו".

124. "יחנני" כתיב. השוו גם לעיל הערה 73 עמוד 171 על תהילים נא, ג.

125. "ויקרא" כתיב.

126. העיר עוד הרד"ק: "ומצאתי ספר אחר כתיב 'אשו' וקרי 'אשתו' וחפשתי בספרים מדוייקים ולא מצאתי כן וסמכתי על המסרה שמצאתי ...ויהיה טעם הכתוב 'אשו': כמו אש היתה לו, כמו שאמר הכתוב 'הַיִחְתֶּה אִישׁ אֵשׁ בְּחֵיקוֹ' (משלי ו, כז) וגו' 'כֵּן הַבָּא אֶל אֵשֶׁת רֵעֵהוּ לֹא יִנָּקֶה כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהּ' (שם, כט)".

127. צריך עיון מה בא הדבר ללמדנו, ואולי גם בזה רָמז לביקורת ולחרון האף שהיה על דוד.

128. ואברבנאל העיר על מדרש זה "ורחוק הוא", שהרי אין לדברים רמז בפסוק.

129. "ויקרא" כתיב.

130. על פי הכתיב.

131. ייתכן שר"י קרא צועד בעקבות רש"י שקיצר ופירש בפסוק כה: "'בַּעֲבוּר ה'' - אשר 'אָהֵבוֹ'". עיינו גם בר"י מטראני כאן.

132. הרד"ק שינה את סדר המילים בפסוק.

133. אם דוד היה לוקח את בת שבע לאחר שכבר הייתה אלמנת מלחמה, מעשה זה היה נחקק בכותל המזרח של הדוגמאות למעשי חסד, יחד עם שאר מעשי

החסד של אנשים שהקריבו את היקר להם למען כלל ישראל ונשארו לבדם.

134. הביטוי "שאכלה פגה" כל כך מדויק. את התאנה חייבים לאכול בדיוק בזמן, לא ח"ו לפני שהבשילה ולא ח"ו אחרי שהבשילה והתחילה להרקיב. כמו כן, ייתכן שהשם בת שבע גם הוא רומז לתאנה, כמבואר במשנה מעשרות פ"ב, מ"ח, שם מכונות התאנים הטובות בשם "בנות שבע". על דרך האפשר יתכן והכינוי פגה רומז לקשר עם דוד שהיה אמור להוולד כפג ולחיות ג' שעות.

135. "במלכן" כתיב.

136. תהליך התשובה התחיל רק אחרי הולדת הבן הראשון של בת שבע, בפסוק כד כבר נולד שלמה, שהוא כנראה הבן החמישי של בת שבע, ולכל הפחות הבן השני שלה, ולכן מסתבר מאוד שהקרב על רבת עמון כבר הסתיים הרבה קודם. סדר הדברים בכתוב בא ללמדנו את הלקח המוסרי-רוחני, כמבואר למעלה בהמשך.

137. אולי מקורות היבוק (דעת מקרא).

138. עיינו גם לעיל ח"א בביאור פרק ג, פסוק כג עמוד 199.

139. עיינו לעיל בביאור פרק יא, פסוק יא, בביאור הביטוי "סוכות", עמוד 133.

140. עיינו ברד"ק על אתר שהקשה על דברי חז"ל. נביא את דבריו לקמן, בביאורנו לפרק טו, פסוקים יח-יט, עמוד 377.

141. והוסיף ר"י קרא ביקורת על שיטת רש"י: "ובדברי אגדה (ע"ז מד, ע"א) דורשין פנים אחרות, ואין מתישבין על לב, ואשיב את ידי, ואחדל שיהו דיותין נשפכין וקולמוסין נשברין בלהג הרבה".

142. אומנם זהב איננו מושפע ממגנט, אבל ייתכן שהיו חלקים של הכתר שהיו ממתכת אחרת שמתמגנטת.

143. רד"ק פירש שמדובר בגרזן שחוטבים בו עצים, ורלב"ג פירש: "כלי ברזל גדולים יחתכו בהם האבנים".

144. בחריצים אלה היו שמים אבנים חדות, ובתקופות מאוחרות יותר חתיכות מתכת חדות. תוספות אלה שיפרו את יעילות עבודת הדישה, שתפקידה הפרדת המוץ מהתבן. בנדון דידן הם הגבירו את הכאבים והייסורים.

145. עיינו גם בפירוש הרמב"ן לתורה, ויקרא יח, כא, ד"ה ולשון מעביר באש.

146. ועוד העיר הרד"ק: "ו'מלכם' ו'מלכן' אחד כי המ"ם והנו"ן יבואו זה במקום זה כמו 'כְּמֹהָם' (שמו"ב יט, לח) ו'כְּמֹהָן' (שם, מא) 'מֹף' (הושע ט, ו) ו'נֹף' (ישעיהו יט, יג)".

147. עיינו במסקנותיו ההלכתיות של מו"ר מרן הגר"ש ישראלי, בספרו עמוד הימיני, סימן ט, אות י, עמוד פג ואילך, לפיהן סמכות המנהיג היא נגזרת מהכוח שקיבל מהאזרחים, גם בדיני נפשות. ועוד, שם, סימן טז, אות כד,

שהמקובל והנהוג בין העמים - הסכמת בני המדינות - הוא המותר בזמן המלחמה, והכל לפי ההסכמה באותו הזמן "וזה היסוד של חוקיות המלחמה".

148. עיינו כדוגמה במלכים ב': "כִּי לֹא הִשְׁאִיר לִיהוֹאָחָז עָם כִּי אִם חֲמִשִּׁים פָּרָשִׁים וַעֲשָׂרָה רֶכֶב וַעֲשֶׂרֶת אֲלָפִים רַגְלִי כִּי אִבְּדָם מֶלֶךְ אֱרָם וַיְשִׂמֵם כֶּעָפָר לָדֶשׁ" (יג, ז), ובנבואת עמוס: "כֹּה אָמַר ה' עַל שְׁלֹשָׁה פִּשְׁעֵי דַמֶּשֶׂק וְעַל אַרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ עַל דּוּשָׁם בַּחֲרָצוֹת הַבַּרְזֶל אֶת הַגִּלְעָד" (א, ג).

149. עיינו בדברי המלבי"ם שהבאנו בביאור פסוק א, לעיל, עמוד 113.

150. עיינו בדברי המשנה באבות ג, טו: "הכל צפוי והרשות נתונה", ובדברי הראשונים שם.

151. עיינו לעיל בהערה 134, שם הבאנו מקור לכך שבדברי המשנה התאנה נקראת "בת שבע".

152. תחת הכותרת "מה בין שאול לדוד", עמוד 20 ואילך.

153. ספירת המלכות היא השביעית מבין שבע ספירות התחתונות, כידוע ומפורסם גם למי שאין לו חלק בנסתרות.

154. שבת ל ע"א.

155. שמואל ב' ה, ד.

156. דוד בגימטרייה 14 = ב (פעמיים) 7.

157. עמוד 175.

158. הלכות ייחוד מדאורייתא, והגזרות של חכמים שנתקנו בימי דוד המלך, הן תעודת הביטוח של כל אדם ירא שמיים.

159. שניתן וצריך להסבירם בדרך מדרשית ולא כתחליף לפשט.

160. על הקשר בין דוד ובת שבע לששת ימי בראשית ולאור שבעת הימים עיינו לקמן ח"ג בביאור פרק יט הערה 137 עמוד ובביאור פרק כג, ד ובהערה 16 עמוד 254 ובאחרית דבר עמוד 358.

161. אף על פי שחיי אישות חייבים להיעשות רק בצנעה ובהסתר, כל קשר של אישות חייב להיות מבוסס על פומביות. כך, אין חופה ללא עשרה (ציבור), וקשר של אישות הנעשה בסתר, לעומת זאת, היה מאז ומעולם דבר שיש להתבייש בו, ואכמ"ל.

162. גם אם יבוא הטוען ויטען שדוד נענש בחומרה בגלל מעלתו וצדיקותו, נענה לו שדי רק באחד מהעונשים שדוד קיבל כדי לשבור לרסיסים כל אדם מן השורה.

163. עמוד 162 ואילך.

164. כמעט כל הפרקים הבאים יג-כ בספר שמואל ב' עוסקים בנושא זה.

165. כתבנו בסתם כי כמבואר לעיל, כך הכריעו רבים מרבותינו.

166. חז״ל התייחסו גם לשאלה מה דינו של אדם שביקש לאכול נבלה ועלתה לו כשרה. נצטט במלואה את הסוגיה ממסכת נזיר (כג, ע״א): ״מתני׳. האשה שנדרה בנזיר, והיתה שותה ביין ומטמאה למתים - הרי זו סופגת את הארבעים. הפר לה בעלה, והיא לא ידעה שהפר לה בעלה, והיתה שותה ביין ומטמאה למתים - אינה סופגת את הארבעים; רבי יהודה אומר: אם אינה סופגת את הארבעים, תספוג מכת מרדות. גמ׳. ת״ר: ׳אִישָׁהּ הֵפֵר אֹתָם וַה׳ יִסְלַח לָהּ׳ (במדבר ל, יג) - באשה שהפר לה בעלה והיא לא ידעה הכתוב מדבר, שהיא צריכה כפרה וסליחה. וכשהיה מגיע ר״ע אצל פסוק זה היה בוכה, ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה - טעון כפרה וסליחה, המתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר - על אחת כמה וכמה! כיוצא בדבר אתה אומר: ׳וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ׳ (ויקרא ה, יז) - ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר טלה ועלה בידו בשר חזיר, כגון חתיכה, ספק של שומן ספק של חלב, אמר קרא: ׳וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ׳, מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר - על אחת כמה וכמה! איסי בן יהודה אומר: ׳וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ׳ - ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר טלה ועלה בידו בשר חזיר, כגון שתי חתיכות, אחת של חלב ואחת של שומן - ונשא עונו, המתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר - על אחת כמה וכמה! על דבר זה ידוו הדווים. וכל הני למה לי? צריכין, דאי תנא גבי אשה, התם הוא דבעיא כפרה וסליחה, משום דמעיקרא לאיסורא איכוון, אבל חתיכה ספק של חלב ספק של שומן, דלהיתרא איכוין - לא בעי כפרה וסליחה; ואי איתמר הדא, דאיכא איסורא, אבל אשה דהפר לה בעלה, דהתירא - לא תיבעי כפרה וסליחה; ואי איתמר הני תרתי, הוה אמינא הני תרתי הוא דסגי להון בכפרה וסליחה, דלא איקבע איסורא, אבל שתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן, דאיקבע איסורא - לא סגי ליה בכפרה וסליחה, קמ״ל דלא שנא. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב: ׳כִּי יְשָׁרִים דַּרְכֵי ה׳ וְצַדִּיקִים יֵלְכוּ בָם וּפֹשְׁעִים יִכָּשְׁלוּ בָם׳ (הושע יד, י)? משל, לשני בני אדם שצלו את פסחיהן, אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצוה - ׳וְצַדִּיקִים יֵלְכוּ בָם׳, וזה שאכלו לשום אכילה גסה - ׳וּפֹשְׁעִים יִכָּשְׁלוּ בָם׳. אמר ליה ר״ל: האי רשע קרית ליה? נהי דלא קא עביד מצוה מן המובחר, פסח מיהא קא עביד! אלא, משל לשני בני אדם, זה אשתו ואחותו עמו וזה אשתו ואחותו עמו, לזה נזדמנה לו אשתו ולזה נזדמנה לו אחותו, זה שנזדמנה לו אשתו - ׳צַדִּיקִים יֵלְכוּ בָם׳, וזה שנזדמנה לו אחותו - ׳וּפֹשְׁעִים יִכָּשְׁלוּ בָם׳. מי דמי? אנן קאמרינן חדא דרך, הכא שני דרכים! אלא, משל ללוט ושתי בנותיו עמו, הן שנתכוונו לשם מצוה - ׳וְצַדִּיקִים יֵלְכוּ בָם׳, הוא

שנתכוין לשם עבירה - 'וּפוֹשְׁעִים יִכָּשְׁלוּ בָם'. ודלמא הוא נמי לשום מצוה איכווין! אמר רבי יוחנן, כל הפסוק הזה (בראשית יג, י) ('וַיִּשָּׂא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת כָּל כִּכַּר הַיַּרְדֵּן כִּי כֻלָּהּ מַשְׁקֶה לִפְנֵי שַׁחֵת ה' אֶת סְדֹם וְאֶת עֲמֹרָה כְּגַן ה' כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בֹּאֲכָה צֹעַר') על שם עבירה נאמר: 'וַיִּשָּׂא לוֹט' - 'וַתִּשָּׂא אֵשֶׁת אֲדֹנָיו אֶת עֵינֶיהָ' (שם לט, ז), [ורמז נוסף לכוונותיו הלא טהורות של לוט מצוי בהמשך הפסוק: 'אֶת עֵינָיו' - המתחבר גם ללשון הפסוק לגבי שמשון, 'כִּי הִיא יָשְׁרָה בְעֵינָי' (שופטים יד, ג)]; (וכן תיבת) 'וַיַּרְא' - 'וַיַּרְא אוֹתָהּ שְׁכֶם בֶּן חֲמוֹר' (שם לד, ב); 'אֶת כָּל כִּכַּר הַיַּרְדֵּן' - (מרמז על זנות, כמו בפסוק:) 'כִּי בְעַד אִשָּׁה זוֹנָה עַד כִּכַּר לָחֶם' (משלי ו, כו); 'כִּי כֻלָּהּ מַשְׁקֶה' (מרמז גם הוא על זנות, כמו בפסוק:) 'אֶלְכָה אַחֲרֵי מְאַהֲבַי נֹתְנֵי לַחְמִי וּמֵימַי צַמְרִי וּפִשְׁתִּי שַׁמְנִי וְשִׁקּוּיָי' (הושע ב, ז). והא מינס אניס (והרי לוט היה שיכור, ואם כן היה אנוס)! תנא משום רבי יוסי בר רב חוני: למה נקוד על וי"ו 'וּבְקוּמָהּ' של בכירה? - לומר, שבשכבה לא ידע, אבל בקומה ידע. ומאי הוה ליה למיעבד? מאי דהוה הוה! נפקא מינה, דלפניא אחרינא לא איבעי למישתי חמרא (הוא אשם כיוון שבבוקר, אחרי שהכיר במעשהו המכוער, לא היה לו לשתות שוב בערב השני)!!!"

167. אנשים רגילים לא יכולים לעמוד בקפידה שכזו.

168. עיינו גם בדבריו של המהר"ל מפראג: "והכתוב מוכח כך, כי למה שנה בלשונו לכתוב 'לַעֲשׂוֹת הָרַע' (שמו"ב יב, ט), ולא כתב 'ויעש', לומר שלא היה רק מבקש לעשות, ולא הניחו הקדוש ברוך הוא, מפני שהשכינה עמו. והדברים הם כהוגן לפי דקדוק הכתובים, ולפי השכל גם כן, ואין בו ספק" (באר הגולה, באר החמישי, פרק י).

169. כך נפסק להלכה גם על ידי המחבר בשו"ע: "צריך לסמוך גאולה לתפלה ולא יפסיק ביניהם, אפי' באמן אחר גאל ישראל ולא בשום פסוק, חוץ מ'ה' שְׂפָתַי תִּפְתָּח' (תהילים נא, יז). החזן, כשמתחיל י"ח בקול רם, חוזר ואומר: 'ה' שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד' וכו'" (או"ח סימן קיא, סעיף א-ב).

170. שניהם גם זכו למחמאה "וָקֶן בָּא בַּיָּמִים" (בראשית כד, א; מלכים א' א, א). מצטרף אליהם יהושע בן נון שזכה על פי המסורת לחבר את תפילת עלינו לשבח (תשובות הגאונים "שערי תשובה", סימן מד. וכן כתב בספר "כל בו", סימן טז).

171. עיינו שם בדבריו. לשיטתו, תשובת המשקל של דוד בנושא זה הייתה בעניין הפילגשים אחרי מרד אבשלום, וצריך עיון. בלי להאריך, מכיוון שאין זה מקומו, אנו נציע כי תשובת המשקל הייתה בעניין אבישג השונמית.

172. עיינו באורות התשובה לראי"ה קוק, במיוחד בפרקים יא ו-יב.

173. יומא פו ע"ב.

174. פסחים נד ע"א.

175. אין בכך סתירה לדרש (בבא בתרא צא ע"ב): "'וַיָּשְׁבוּ שָׁם' (דהי"א ד, כג) - זו רות המואביה שראתה במלכות שלמה בן בנו של בן בנה, שנאמר: 'וַיָּשֶׂם כִּסֵּא לְאֵם הַמֶּלֶךְ' (מל"א ב, יט), וא"ר אלעזר: לאֵמה של מלכות". גם מדרש זה מדגיש מאוד את מקומו של שלמה בהליך הרוחני של ייסוד בית המלכות הקבוע של עם ישראל.

176. כך יובנו עוד יותר גם דברי הגרי"ז מבריסק (סימן קסח, מלכים א' א, כט - הפטרת חיי שרה) : "'וַיִּשָּׁבַע הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמַר חַי ה' אֲשֶׁר פָּדָה אֶת נַפְשִׁי מִכָּל צָרָה: כִּי כַאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְךָ וכו' כִּי שְׁלֹמֹה בְנֶךָ יִמְלֹךְ וכו', וַתִּקֹּד בַּת שֶׁבַע וכו' וַתֹּאמֶר יְחִי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעֹלָם'. וצ"ב מדוע אמרה 'יְחִי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעוֹלָם' רק זה עתה ולא קודם לכן. והנראה בכל זה דהנה הרמב"ם בפיהמ"ש פרק חלק כתב, היסוד הי"ב ימות המשיח, והוא להאמין ולאמת שיבא וכו', ומכלל יסוד זה שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה, וכל החולק על המשפחה הזאת כפר בהשי"ת ובדברי נביאיו. ע"כ. וכן מבו' מהר"מ בסהמ"צ ל"ת שס"ב וז"ל אמנם המלכות לבד כבר ידעת מספרי הנבואה שזכה בה דוד וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות אין מלך למי שיאמין תורת משה אדון כל הנביאים אלא מזרע שלמה לבד וכו'. הרי מבואר דמלכות בית דוד נאמרה שיהיה רק מזרע שלמה דוקא ולא מזרע דוד שאינו מזרע שלמה. ומקור לזה י"ל מהא דאיתא בדה"א (כח, ה) 'וּמִכָּל בָּנַי כִּי רַבִּים בָּנִים נָתַן לִי ה' וַיִּבְחַר בִּשְׁלֹמֹה בְנִי לָשֶׁבֶת עַל כִּסֵּא מַלְכוּת ה' עַל יִשְׂרָאֵל', ומבואר דהיתה בחירה מיוחדת על שלמה כשם שהיתה בחירה על שבט יהודה ובית דוד עצמו כמו שמבואר קודם בפרשה, וע"י בחירת שלמה הוא שנגמרה בחירת בית דוד למלכות ומכאן שכל מי שאינו מזרע שלמה חסר לו בבחירה ומכאן המקור לדברי הרמב"ם. והנה כבר הובא לעיל בשם הגר"ח זצ"ל שאמר שחלוק דוד מזרעו, דעל זרעו היתה הבטחה שגם אם לא ישמרו התורה לא תפסק מלכותם אבל לדוד עצמו היתה ההבטחה רק אם ישמור התורה, עיין שם.

ועפי"ז יבוארו הדברים כאן, שטענו לדוד שאם שלמה לא ימלוך א"כ אותה ההבטחה לזרעו לא תתקיים שהרי ההבטחה נאמרה רק לזרעו של שלמה, דלדוד עצמו לא היה הבטחה כמשנ"ת, וא"כ הרי מלכות בית דוד תוכל להפסק אם לא ימלך שלמה, וכאשר נשבע דוד ששלמה ימלוך, א"כ הרי מלכות בית דוד תשאר לעולם, לכן שפיר עכשיו הוא שאמרה 'יְחִי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעוֹלָם', דהיינו שמלכות בית דוד תתקיים לעולם, ע"י זה ששלמה ימלוך.

וזהו נמי הביאור במה שאמר דוד 'אֲשֶׁר פָּדָה אֶת נַפְשִׁי מִכָּל צָרָה', דמה זה שייך לענין זה, ולפמש"כ הרי גם זה צרה היא לו, במה ששלמה לא ימלוך שתוכל להפסק מלכות בית דוד, כמש"כ".

177. בהמשך נדון בנושא זה גם מבחינת המחלוקת בין דוד ויואב, שהחלה לאחר קבלת המכתב בעניין אוריה, המשיכה כהווה אמינא של הצטרפות למרד אבשלום והסתיימה במרד אדניה בן חגית - שנתמך בידי יואב. בנושא זה עוסקים הפרקים הראשונים של ספר מלכים א'.

פרק יג

1. כגון בפירוש דעת מקרא.
2. עיינו לקמן, בעמוד 298.
3. עיינו לעיל ח"א בביאור לפרק ג, פסוק ב, בהקדמה, תחת הכותרת "סדר נשיאת הנשים", עמוד 142, ובהמשך שם, תחת הכותרת "צרתה של אביגיל", עמוד 164 ואילך.
4. עיינו בדברי אברבנאל לקמן, בביאור פסוק כו, עמוד 276.
5. "ותלוש" כתיב.
6. עמוד 151.
7. לקמן נביא גם את הדעות לפיהן תמר לא הייתה בתו הביולוגית של דוד. אכן, גם לדעות אלה תמר גדלה בביתו של דוד ובוודאי שפגיעה מעין זו ב'בת בית' היא מאורע טראומתי המזעזע את יסודות המשפחה.
8. שמה של אם אבשלום, מעכה, הוא שם ארמי מובהק (עיינו ברשימת שניים עשר נסיכי ארם בבראשית כב, כ-כד. עיינו שם במחלוקת רש"י וספורנו בשאלה האם מעכה היה בן ראומה או הייתה בת ראומה). גם במשפחתו של שאול בן קיש מופיעה מעכה. עיינו בדברי הימים א' ט, לה, וגם ברשימות היחס של בני מנשה, שם ז, טז (בשני המקרים הללו ייתכן בהחלט שמדובר על נסיכות ארמיות, ואכמ"ל). כשם של מַלכה הוא מופיע כמעט לעולם כסימן שלילי, כמו בהקשר של אבשלום. אביה בן רחבעם מיוחס גם הוא למעכה בת אבשלום (מל"א טו, ב). אביה הוא שהרג באכזריות נוראה, במלחמת אחים, חצי מיליון ישראלים, כמתואר בכתוב: "וַיַּכּוּ בָהֶם אֲבִיָּה וְעַמּוֹ מַכָּה רַבָּה וַיִּפְּלוּ חֲלָלִים מִיִּשְׂרָאֵל חֲמֵשׁ מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ בָּחוּר" (דהי"ב יג, יז). גם אם נקבל את הסברו של הרב יואל בן נון כי המקרא קצר והמספרים מתייחסים למספרי הלוחמים ולגודל הצבא שהתפרק, ואין לראותם כמספרי חללים ממש! - ולכן יש לקרוא את הכתוב כך: "וַיַּכּוּ בָהֶם אֲבִיָּה וְעַמּוֹ מַכָּה רַבָּה וַיִּפְּלוּ

חֲלָלִים מִיִּשְׂרָאֵל (מתוך יחידות צבא שהתפרקו), כ־חֲמֵשׁ מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ בָּחוּר" - עדיין זהו מאורע קשה של מלחמת אחים נוראה. מה עוד שחז"ל ביארו במדרש (ויקרא רבה [מרגליות] פרשת בהר, פרשה לג, [ה]): "וַיַּכּוּ בָהֶם אֶבְיָה וְעַמּוֹ מַכָּה רַבָּה'. מהו 'מַכָּה רַבָּה', ר' אבא בר כהנא אמר: העביר הכרת פניהם (השחית צורת פניהם כדי שלא יוכלו לזהותם) ...ר' איסי אמר: על ידי שהושיב עליהן שומרין שלושת ימים עד שנתקלקלה צורת פניהם". מעכה זו נזכרת מאוד לשלילה, גם בתקופת אסא בנו של אביה: "וְגַם מַעֲכָה אֵם אָסָא הַמֶּלֶךְ הֱסִירָהּ מִגְּבִירָה אֲשֶׁר עָשְׂתָה לָאֲשֵׁרָה מִפְלָצֶת וַיְכָרֹת אָסָא אֶת מִפְלַצְתָּהּ וַיָּדֶק וַיִּשְׂרֹף בְּנַחַל קִדְרוֹן" (דהי"ב טו, טז).

9. ליד רמה הייתה גרסה מפורטת יותר בגמרא, וזו לשונו: "אמר רב יהודה אמר רב: תמר בת יפת תאר הואי שבא דוד על אמה בשעת שביה ולישנא דקרא נקט, דכתיב: 'וְרָאִיתָ בַּשִּׁבְיָה אֵשֶׁת יְפַת תֹּאַר'". דבריו מסבירים מדוע תמר יכולה הייתה להינשא לאמנון, וזאת מכיוון שהיא בת של נוכרייה מאב ישראלי, שבא עליה קודם שנתגיירה, והיא איננה נחשבת מבחינה הלכתית כבתו לעניין יוחסין.

10. כדברי היד רמה, שהובאו לעיל בהערה 9.

11. זו חומרה עצומה בהלכות גיור, שלא התקבלה הלכה למעשה.

12. בדברי חז"ל ובעקבות זאת גם בדברי הראשונים, מופיע הביטוי "כותי" כתחליף לביטוי "גוי" או "נוכרי" - וזאת כאמצעי זהירות או כתיקון של הצנזורה.

13. המעוניינים להעמיק עוד בדעת רש"י יוכלו לעיין באבני מילואים על שו"ע אבן העזר סימן ד, סוס"ק יב, שדן בנושא.

14. עיינו שם בדבריו, ד"ה גמרא, אמר רב יהודה א"ר, שהביא עוד שני תירוצים קשים, אחד בשמו ואחד בשם בעלי התוספות, ואכמ"ל.

15. על פי המסורה הנוסח הוא: "בַּת אָבִיךָ אוֹ בַּת אִמֶּךָ", או שיש כאן עירוב פסוקים עם (כ, יז).

16. בהמשך נסביר את הפסוק (יג) שממנו משמע שעקרונית אמנון היה יכול לשאת את תמר בהיתר, לשיטת אברבנאל. אכן, הלכה למעשה, דעת אברבנאל לא נתקבלה, להלכה נפסק כי לעניין גיור יש הבדל בין המקרה שהאם התעברה קודם לגיורה או אחר גיורה.

17. על פי המסורה הנוסח הוא: "כִּי כֵן תִּלְבַּשְׁן בְּנוֹת הַמֶּלֶךְ הַבְּתוּלוֹת מְעִילִים".

18. ייתכן שניתן להביא ראיה מלשון המדרש לכך שהורים מאמצים מגיל צעיר רשאים (ואולי מחויבים) לנשק ולחבק את הילדים. ועיינו בשו"ת "במראה הבזק" חלק ו, תשובה פט.

19. עיינו בדברינו לעיל ח״א על פרק ב, פסוקים י–יא, עמוד 111 ואילך, ובדברינו על פרק ה, פסוקים א–ג, עמוד 242 ואילך.
20. ומחצה.
21. שהרי המלך החזק יותר היה לוקח את בתו של החלש ממנו. עיינו בפרק ההקדמה של ספרי ״צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז״, מגיד–ארץ חמדה, תשע״ה, בביאור משלו של יואש מלך ישראל, תחת הכותרת ״הרקע הצבאי, הפוליטי והמדיני״, עמוד 13, ובהערה 50, שם.
22. עיינו לעיל בביאור פרק י, פסוק ו, עמוד 38.
23. תודה לרב יואל בן נון על דיוקו.
24. חצרון הוא בנו הבכור של פרץ, אבי שושלת המלכות, שושלת דוד (רות ד, יח–כב).
25. עיינו בדברינו לעיל ח״א על פרק ב, פסוק ה, תחת הכותרת ״שאול, דוד והקשרים עם אנשי (יבש) גלעד״, עמוד 98 ואילך.
26. פסוק זה משמש גם כפתח להבנת תולדות ההתיישבות של בני מנשה בגלעד. עיינו גם בדברים ג, יד, ואכמ״ל.
27. גבורתו של דוד, ובעיקר הכאת גוליית, התפרסמו כנראה בכל רחבי האזור. עיינו כדוגמה בדברי הפלישתים בגת, עוד בזמן מלכות שאול: ״וַיֹּאמְרוּ עַבְדֵי אָכִישׁ אֵלָיו הֲלוֹא זֶה דָוִד מֶלֶךְ הָאָרֶץ הֲלוֹא לָזֶה יַעֲנוּ בַמְּחֹלוֹת לֵאמֹר הִכָּה שָׁאוּל בַּאֲלָפָיו וְדָוִד בִּרְבָבֹתָיו״ (שמו״א כא, יב).
28. עיינו כדוגמה בדניאל יא, ו: ״וּלְקֵץ שָׁנִים יִתְחַבָּרוּ וּבַת מֶלֶךְ הַנֶּגֶב תָּבוֹא אֶל מֶלֶךְ הַצָּפוֹן לַעֲשׂוֹת מֵישָׁרִים״.
29. גם עובדה זו מאירה את הליכתו של אבשלום לחברון, כדי להתחיל דווקא שם את המרד.
30. דוד היה מוכן ל״עסקה דיפלומטית״ מסוג זה, בגלל מעמדו החלש יחסית בתקופה זו, אע״פ שכוכבו כבר התחיל לזרוח.
31. עיינו לעיל ח״א בדברינו על פרק ג, פסוק ג, עמוד 220 ובהערות שם, הערה 137.
32. עיינו בפרק ההקדמה של ספרי ״צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז״, מגיד–ארץ חמדה, תשע״ה, עמוד 14.
33. כך נפסק גם הלכה למעשה: ״ואסור להפנות בתוך המחנה או על פני השדה בכל מקום, אלא מצות עשה לתקן שם דרך מיוחדת להפנות בה, שנאמר: 'וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה'. וכן מצות עשה להיות יתד לכל אחד ואחד תלויה עם כלי מלחמתו, ויצא באותה הדרך ויחפור בה ויפנה ויכסה, שנאמר: 'וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל אֲזֵנֶךָ' וגו', ובין שיש עמהן ארון ובין שאין עמהן ארון כך הם

עושים תמיד, שנאמר: 'וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ'" (רמב"ם הלכות מלכים ו, יד–טו).

34. בצבא שלוחמיו מרוחקים מבתיהם זמן רב, שלא כבימינו. עוד נוסיף כי על פי רמת המוסר הנהוגה בצה"ל, התנהגות מסוג זה היא כנגד המקובל וכנגד החוק, ולכן גם כנגד ההלכה, ואסורה באיסור חמור.

35. השתמשנו בלשון "היתר" בגלל לשון חז"ל. נדגיש כי עיקרה של פרשייה זו הוא האיסור לסחור בנשים והחיוב להפוך גם שבויה כזו, שנלקחת בעת מלחמה, לאישה גמורה עם כל הזכויות המוקנות לה, ובמעמד שווה לזה של כל אישה בישראל. חלילה, חלילה לסחור בנשים שבויות, ו/או להתעמר בהן. מאבקה של ממשלת ישראל בשנים האחרונות בסחר בנשים ראוי לכל שבח ולתמיכה גם מבחינה הלכתית.

36. סוג אחר של נפילה בפח של "אשת יפת תואר" הוא לקיחת מחנה "הנשים המקושטות" של הצד המנוצח, בידי הלוחמים אחרי הניצחון בקרב. זה היה חלק בלתי נפרד של ה"תרבות" הכנענית השפלה, כפי שמתואר בשירת דבורה: "הֲלֹא יִמְצְאוּ יְחַלְּקוּ שָׁלָל רַחַם רַחֲמָתַיִם לְרֹאשׁ גֶּבֶר שְׁלַל צְבָעִים לְסִיסְרָא שְׁלַל צְבָעִים רִקְמָה צֶבַע רִקְמָתַיִם לְצַוְּארֵי שָׁלָל" (שופטים ה, ל). לצערנו, מצאנו הרחבה נוספת של נפילה קשה בתחום זה, בנבואת ישעיהו על ימי עוזיה וצבא הגיבורים שלו, שגם לצדו היה כנראה מחנה של נשים שכאלה. עיינו ישעיהו ג, יח–כו; שם, ד, א; ובספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז", מגיד–ארץ חמדה, תשע"ה, עמודים 129–127.

37. ההוכחה לכך היא התיאור המופיע בספר מלכים א' פרק יא, פסוקים א–י, בעניין נשיו ופילגשיו של שלמה המלך.

38. נעיר כי בדברי הימים א' ג, ט, תמר מכונה אחות של כל בני דוד, תודה לד"ר נריה קליין.

39. בהמשך, עמוד 265, נסביר את מעשיו גם ממניעים אחרים.

40. עיינו שם באונקלוס וברש"י.

41. בביאור פרק יז יתבאר כי גם אחיתופל השתמש באבשלום ככלי משחק להשגת מטרותיו, עיינו לקמן, עמוד 427.

42. אומנם במיוחס לרש"י פירש גם שם "שושביניה", אבל מהפסוקים במרד אבשלום מוכח שחושי היה יועץ לדוד וגם לאבשלום. עיינו בשמואל ב' טו, לב–לד; שם טז, טז–יט; שם יז, ה–יד. עוד עיינו בתקבולת הבאה: "עַתָּה לָמָּה תָרִיעִי, רַע הַמֶּלֶךְ אֵין בָּךְ אִם יוֹעֲצֵךְ אָבָד כִּי הֶחֱזִיקֵךְ חִיל כַּיּוֹלֶדָה" (מיכה ד, ט), ועיינו לעיל בביאור פרק ח, פסוקים טז–יח, בביאור ממשלת דוד הראשונה, עמודים 69 ואילך.

43. שופטים יד, יא; ישעיהו א, ד; שם יד, כ; ירמיהו כ, יג; שם כג, יד; תהילים כב,

יז; שם כו, ה; שם כז, ב ועוד; משלי כד, יט; איוב ח, כ.

44. עיינו בסוגיה על ארבעה שמתו בעטיו של נחש: "ואלו הן: בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד, וכלאב בן דוד. וכולהו גמרא, לבר מישי אבי דוד דמפרש ביה קרא, דכתיב: וְאֶת עֲמָשָׂא שָׂם אַבְשָׁלֹם תַּחַת יוֹאָב... וַעֲמָשָׂא בֶן אִישׁ וּשְׁמוֹ יִתְרָא הַיִּשְׂרְאֵלִי אֲשֶׁר בָּא אֶל אֲבִיגַל בַּת נָחָשׁ אֲחוֹת צְרוּיָה אֵם יוֹאָב', וכי בת נחש הואי? והלא בת ישי הואי! דכתיב: 'וְאַחְיֹתֵיהֶם צְרוּיָה וַאֲבִיגָיִל'! אלא: בת מי שמת בעטיו של נחש" (שבת נה, ע"ב, בבא בתרא יז, ע"א), ובדברי בעל ספר העיקרים: "כלומר שלא היה בידם עון שימותו בו אם לא בחטא הקדמוני שחטא אדם בעצתו של נחש" (מאמר ד, פרק יג). אומנם לא כל אבא צדיק צאצאיו הולכים בדרכו.

45. מתוך שאלתו של שמואל הנביא ניתן ללמוד כי גם נביא אמת, כמו שמואל, שהכתוב משווה את מעמדו למעמדם של משה ואהרון, לא נהנה ממעמד שנתן לדבריו משמעות מוחלטת ובלתי ניתנת לערעור; כמו כן, כדי שהבחירה החופשית תֻשמר, מול כל נביא אמת עמד נביא שקר (עיינו לדוגמה בירמיהו פרק כט, בישעיהו ה, יא–יב, בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז", מגיד–ארץ חמדה, תשע"ה, עמוד 75, ועוד רבים). סימן השאלה, האם הדברים הם דברי הנביא או מסר מאת הקב"ה, תמיד ריחף ברקע. רק לנו, במבט לאחור, ברור, ללא כל צל של ספק, כי כל דברי הנבואה שנכתבו בתנ"ך הם דברי אלוהים חיים ואמת מן השמיים.

46. עיינו בדברינו לעיל ח"א בביאור פרק ג, פסוק ג, תחת הכותרות: "מדוע ברכת יעקב ליהודה נתקיימה רק בדורו של דוד?" ו"מגילת רות: מגילת היחס של דוד המלך", עמוד 168 ואילך.

47. "שמה" מופיע כאן כ"שמעא", והיינו הך.

48. נוכיח זאת בהמשך דברינו, וגם נביא את התירוצים לשאלה מדוע ברשימה זו נזכרים רק שבעה בנים? ועיינו לקמן בהערה 56.

49. מתרגום יונתן משמע כי שמואל אמר את דבריו בפני ישי ובניו. רש"י, לעומתו, הסביר כי שמואל אמר את הדברים בליבו. ייתכן שרש"י רצה לחוס על כבודו של שמואל ולכן הסביר כי תגובתו של הנביא נאמרה בליבו, שהרי גם דברי התוכחה של הקב"ה נאמרו לשמואל רק במראה הנבואה, כך שכל המעמד לא היה מביך מבחינת הנביא. אכן, לפי פירושו, בסיפור חסר מה אמר שמואל לישי על אליאב, וצריך לומר שאנו יכולים להשלים את הפער מההקשר ומהפסוק הבא. הרד"ק לא הכריע אם כתרגום או כרש"י והביא את שתי האפשרויות.

50. גם הרד"ק פירש בכיוון חיובי אבל שונה: "כי חשב כי זה הוא המלך שצווהו

האל למשוח, לפי שהיה בכור בבני ישי ועוד כי ראהו יפה צורה וקומה כשאול, וחשב כי הקדוש ברוך הוא בוחר באנשים יפי קומה וצורה למלכות, כדי שיהא מוראו על העם... ובלבד שיהיה לבו טוב וישר". אומנם, עיינו ברלב"ג שפירש ההיפך וביאר את הביטוי "מְשִׁיחוֹ" כמופנה כלפי שאול.

51. צריך עיון, כיצד ייתכן שמי שכונה בכתוב "הרואה" יקבל ביקורת נוקבת דווקא בתחום זה? ומסביר המדרש (מדרש שמואל [בובר] פרשה יד [ג]) : "רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי: אמר לו הקדוש ברוך הוא לשמואל: שמואל אתה רואה?! [כלומר קראת לעצמך הרואה, בזמן ששאול ונערו חיפשו את האתונות, וזו לשון הכתוב: "הֲמָה בָּאוּ בְּאֶרֶץ צוּף וְשָׁאוּל אָמַר לְנַעֲרוֹ אֲשֶׁר עִמּוֹ לְכָה וְנָשׁוּבָה פֶּן יֶחְדַּל אָבִי מִן הָאֲתֹנוֹת וְדָאַג לָנוּ: וַיֹּאמֶר לוֹ הִנֵּה נָא אִישׁ אֱלֹהִים בָּעִיר הַזֹּאת וְהָאִישׁ נִכְבָּד כֹּל אֲשֶׁר יְדַבֵּר בּוֹא יָבוֹא... וַיַּעֲלוּ הָעִיר הֵמָּה בָּאִים בְּתוֹךְ הָעִיר וְהִנֵּה שְׁמוּאֵל יֹצֵא לִקְרָאתָם לַעֲלוֹת הַבָּמָה: ...וַיִּגַּשׁ שָׁאוּל אֶת שְׁמוּאֵל בְּתוֹךְ הַשָּׁעַר וַיֹּאמֶר הַגִּידָה נָּא לִי אֵי זֶה בֵּית הָרֹאֶה: וַיַּעַן שְׁמוּאֵל אֶת שָׁאוּל וַיֹּאמֶר אָנֹכִי הָרֹאֶה עֲלֵה לְפָנַי הַבָּמָה וַאֲכַלְתֶּם עִמִּי הַיּוֹם וְשִׁלַּחְתִּיךָ בַבֹּקֶר וְכֹל אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ אַגִּיד לָךְ" (שמו"א ט, ה–יט)], אני מראך שאין את רואה. אימתי הראהו? בשעה שאמר לו: 'מַלֵּא קַרְנְךָ שֶׁמֶן' וגו' 'וַיְהִי בְּבוֹאָם וַיַּרְא' וגו' 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל אַל תַּבֵּט אֶל מַרְאֵהוּ וְאֶל גְּבַהּ קוֹמָתוֹ כִּי מְאַסְתִּיהוּ'". לפי זה, שמואל הנביא אכן לא הקפיד על לשונו ושילם על כך בתוכחה שקיבל על מועמדותו של אליאב, שכן עם צדיקים כמו שמואל הרואה, הקב"ה מדקדק אפילו כחוט השערה (יבמות קא, ע"ב).

52. אין זה סותר הערכה עצמית שמביאה את האדם לדרוש מעצמו יותר ולשעבד את כוחותיו החזקים למען עם ישראל.

53. על פי שמואל א' יז, יג. והשוו גם ללשון הכתוב בשמואל ב' ג, ג.

54. על פי שמואל ב' יג, ג, ושם, לב.

55. על פי הכתיב בשמואל ב' כא, כא. בהמשך נסביר גם מקור זה.

56. כולי עלמא לא פליגי כי לישי היו שמונה בנים. הדבר מפורש בכתוב: "וְדָוִד בֶּן אִישׁ אֶפְרָתִי הַזֶּה מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה וּשְׁמוֹ יִשַׁי וְלוֹ שְׁמֹנָה בָנִים וְהָאִישׁ בִּימֵי שָׁאוּל זָקֵן בָּא בָאֲנָשִׁים" (שמו"א יז, יב). גם מפרקנו הדבר מוכח, שהרי ישי העביר לפני שמואל שבעה בנים, לפני שהביאו את דוד. השאלה היא מדוע בפסוקים המונים את צאצאי פרץ בן יהודה שציטטנו לעיל, "בְּנֵי פֶּרֶץ חֶצְרוֹן... וְאִישַׁי הוֹלִיד אֶת בְּכֹרוֹ אֶת אֱלִיאָב וַאֲבִינָדָב הַשֵּׁנִי וְשִׁמְעָא הַשְּׁלִישִׁי: נְתַנְאֵל הָרְבִיעִי רַדַּי הַחֲמִישִׁי: אֹצֶם הַשִּׁשִּׁי דָּוִיד הַשְּׁבִעִי" (דהי"א ב, ה–טו), נמנו רק שבעה בנים. רש"י על שמואל א' (יז, יב) פירש: "יש לומר שאחד מת בלא בנים ולפיכך לא כתבו שם". המיוחס לרש"י על דברי הימים א' (שם)

הסביר: "ועתה מצא המרגלית לפיכך לא מנה השמיני, אליהו". כלומר, ברגע שהמונה הגיע עד לדוד הוא מצא את ה"יהלום" שבחבורה ולכן לא ראה צורך להמשיך ולפרט את הבא אחריו ברשימה. את שמו של הבן השמיני ניתן ללמוד מהפסוקים הבאים: "וְעַל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל לָרְאוּבֵנִי נָגִיד אֱלִיעֶזֶר בֶּן זִכְרִי ס ...לִיהוּדָה אֱלִיהוּ מֵאַחֵי דָוִיד ..." (דהי"א כז, טז–יח). עיינו גם במדרש תנחומא (לפרשת וירא, [כה]. הרד"ק, על הפסוק המונה את שבעת הבנים, כתב: "אבל הנכון שהיה לישי בן מאשה אחרת, ובספר שמואל מנה אותם כולם בכלל שאמר שבעת בניו ואמר עוד שאר הקטון, ובכאן זכר השבעה שהיו מאם אחד עם דוד וכן פירש אותו החכם ר' אברהם בן עזרא".

57. לקמן עמוד 238 נוכיח גם מהמשך הפסוקים כי שלשת בניו הגדולים של ישי היו עדיפים בעיניו במיוחד בהקשר של בחירת המנהיג.

58. בהמשך דברינו עמוד 240 ואילך נביא את הראיות לקשר בין קנאה זו לקנאה קדומה נוספת שקשורה גם היא לשאלה מי נבחר להנהגה.

59. כתבנו ישי כי לא מצאנו מי שפירש אחרת, ובפשטות שמואל ציווה על ישי להביאו. אבל יתכן מאוד שמי ששלח היה שמואל. הראיה לכך היא שבפסוקים הקודמים מפורש שישי הוא הפועל וכאן ציון זה חסר מן הספר. יתכן והתנגדותו של ישי למועמדותו של דוד הייתה כל כך חזקה שלמרות דברי הנביא, הוא לא נקט בפעולה ולא שלח להביא את דוד. שמואל הוא שעשה זאת, כי חזק עליו דבר ה'. בהמשך נוכיח כי גם שמואל, למרות ציווי מפורש של הקב"ה לא פעל אלא אחר געֵרה.

60. עיינו גם ברשב"ם לבראשית כה, כה, ובבעל הטורים שם, שהסבירו "אַדְמוֹנִי" מלשון "אָדָם" ולא מלשון "אדום", והכוונה היא שעשו היה בעל שער כאדם מבוגר. אכן, בפסוקנו קשה להסביר כך. גם מהמדרשים הרבים נראה שהבינו כי "אַדְמוֹנִי" מלשון "אדום".

61. על פי הכתר, פרשה פתוחה באמצע פסוק.

62. במדרש שמואל (בובר פרשה יט, ו) גרס: "כיון שראה שמואל את דוד התחיל מרתת ועולה".

63. עיינו גם בפסחים קיט, ע"א, בדרשה על הפסוק "אוֹרְךָ כִּי עֲנִיתָנִי".

64. על דוד כנביא עיינו בסוטה מח, ע"ב, "מאן נביאים ראשונים", במגילה יד, ע"א, בעניין מח נביאים, ברש"י שם בשם סדר עולם רבה, בפירוש המשניות לרמב"ם על זבחים יד, ח, בברכות מח, ע"ב ועוד.

65. בהמשך דברינו נשווה זאת לנבואותיו–חלומותיו של יוסף, שגם הם לא התקבלו בידי יעקב ובניו מסיבות דומות.

66. ח"א בדברינו על פרק ב, פסוקים י–יא, עמוד 111 ואילך, ובדברינו שם

בביאור פרק ה, תחת הכותרת "מצב שבט יהודה בתקופת השופטים", בהקדמה לפסוקים יז ואילך, עמוד 270 ואילך.

67. ייתכן מאוד שהמדרש רומז גם לכך שהתנהגותו של דוד בזמן שקיבל נבואה הייתה בלתי מובנת לבני משפחתו. עיינו גם בשמואל א' יט, כד: "וַיִּפְשַׁט גַּם הוּא בְּגָדָיו וַיִּתְנַבֵּא גַּם הוּא לִפְנֵי שְׁמוּאֵל וַיִּפֹּל עָרֹם כָּל הַיּוֹם הַהוּא וְכָל הַלָּיְלָה עַל כֵּן יֹאמְרוּ הֲגַם שָׁאוּל בַּנְּבִיאִם", ובתרגום יונתן ורש"י שם. ייתכן והמילה "גַּם" בפסוק באה לרבות את דוד. עיינו גם שם כא, יג–טז, ועוד עיינו בהושע ט, ז, וברד"ק על מלכים ב' ט, יא: "'הַמְשֻׁגָּע הַזֶּה' - היו קוראים לנביא משוגע לפי שפעמים בעת הנבואה היה מנהגם כמו המשוגע ושיצא מדעתו כמו שאמר 'וַיִּפְשַׁט גַּם הוּא בְּגָדָיו' לפי שיש להם בטול ההרגשות והכחות הנפשיות ובני ישראל הרעים שהיה דעתם ולבם אחר הבעל היו קוראים לנביא ה' משוגע דרך בזיון".

68. עיינו גם בדברי הרמ"ע מפאנו במאמר חקור דין, חלק ג, פרק י', שהובאו גם בפתחי תשובה על שו"ע אבן העזר, סימן ד, ס"ק כה, שפירש בכיוון אחרי לגמרי, וצריך עיון.

69. עיינו לקמן ח"ג בביאור פרק כג, פסוק ח, עמוד 264.

70. תכונות של רועה בהמה גסה (cowboy).

71. תכונות של רועה בהמה דקה (shepherd).

72. נעיר את תשומת הלב של הקוראים לכך שדוד כינה דווקא את שאול בכינוי המיוחד "אָבִי": "וְאָבִי רְאֵה גַּם רְאֵה אֶת כְּנַף מְעִילֶךָ בְּיָדִי כִּי בְּכָרְתִי אֶת כְּנַף מְעִילְךָ וְלֹא הֲרַגְתִּיךָ דַּע וּרְאֵה כִּי אֵין בְּיָדִי רָעָה וָפֶשַׁע וְלֹא חָטָאתִי לָךְ וְאַתָּה צֹדֶה אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ", ושאול החזיר לו: "וַיֹּאמֶר שָׁאוּל הֲקֹלְךָ זֶה בְּנִי דָוִד וַיִּשָּׂא שָׁאוּל קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ" (שמו"א כד, יא; שם, טז) נוסיף כהערה בהערה כי כנראה בעקבות הכישלון של הפגישה בפרק כד, בפגישה הבאה המתוארת בפרק כו, דוד מפסיק לקרא לשאול אבי, אבל שאול עדיין קורא לדוד בני. אם כך, דוד שהרגיש דחוי מבחינת אביו ואימו, ראה בשאול "אב מחליף" מהרגע שנבחר לנגן לפניו ועוד יותר לאחר שהפך לחתן המלך. לאחר ששאול הפנה את עוינותו כלפיו, המילים: "אָבִי וְאִמִּי עֲזָבוּנִי" קיבלו משמעות מרה עוד יותר.

73. מצוקתו של דוד מודגשת עוד יותר מעיון בפסוק הקודם (ט): "אַל תַּסְתֵּר פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי אַל תַּט בְּאַף עַבְדֶּךָ עֶזְרָתִי הָיִיתָ אַל תִּטְּשֵׁנִי וְאַל תַּעַזְבֵנִי אֱלֹהֵי יִשְׁעִי". דוד פונה אל הקב"ה שלא יטוש אותו ולא יעזוב אותו, החיבור לפסוק הבא רומז שהוריו כן עשו זאת, איסופו ע"י הקב"ה הוא שיתקן זאת.

74. אומנם המיוחס לרש"י מזכיר גם "תחלת מלכותו" אבל מסתבר שלא דק,

מפני שכך היה גם לפני ימי מלכותו כמוכח מהפסוק בשמו"ב) וכמו שכתב הוא עצמו על ימי השופטים.

75. לעיל ח"א בביאור פרק ב, עמוד 111 ואילך.

76. ההופעה המקבילה היחידה של ביטוי זה בתנ"ך היא: "וְנַחֲלָה לֹא תִהְיֶה לוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו ה' הוּא נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ" (דברים יח, ב). אונקלוס תירגם כך: "וְאַחְסָנָא לָא יְהֵי לֵיהּ בְּגוֹ אֲחוֹהִי", ובמיוחס ליונתן תירגם: "וְאַחְסָנַת חֲקַל וּכְרָם לָא תְּהֵי לֵיהּ בֵּינֵי אָחוֹהִי".

77. אומנם הרד"ק על פסוק ב הביא בשם יש מפרשים: "כי הקב"ה אמר לו כך אני אמרתי לך שתלך בהצנע ואתה אמרת 'וְשָׁמַע שָׁאוּל וַהֲרָגָנִי' (שמו"א טז, ב) עתה אני אומר לך שתלך בפרהסיא ותקח עגלת בקר לעשות זבחים שלמים ביום משחך אותו למלך וזה שאמר 'וְקָרָאתָ לְיִשַׁי בַּזָּבַח' (שם, ג) אמר לו לך בפרהסיא ונראה מי הורג אותך! ועל זה הדרך פירשו ג"כ במדרש, מה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה רבינו: 'עֲבֹר לִפְנֵי הָעָם (הזה)' (שמות יז, ה) לפי שאמר לו: 'עוֹד מְעַט וְסָקָלֻנִי' (שם, ד) אמר לו הקדוש ברוך הוא: עבור לפני העם ונראה מי סוקל אותך!". פירוש זה קשה מהרבה בחינות, שהרי דבר זה היה מעמיד גם את דוד ואת כל משפחתו בסכנה. ועוד שהוא איננו מסתדר כלל וכלל עם המאורעות הבאים. כמו כן, קשה על פירוש זה מדברי הגמרא שנפסקו להלכה שעדיין טבעו-מטבעו של שאול קיים, ואסור למרוד בו, כמו שהבאנו לעיל ח"א (בביאור פרק ג, פסוק ג) עמוד 160, גם בשם הרמב"ם בסוף פרק ה מהלכות גזלות.

78. אומנם ייתכן שר"י קרא ורד"ק התכוונו לומר שהם יצאו מהמצב שבו היו מועמדים, אבל לא יצאו פיזית מן החדר, וכמו שהדגיש אברבנאל.

79. השוו גם להגדרת הרמב"ם במורה נבוכים ב, מה ד"ה המעלה הראשונה. נעיר עוד שגם הרמב"ם משווה (שם) בין דוד ויוסף.

80. בפרק הבא, בפרשייה העוסקת במלחמה כנגד גוליית והפלישתים, הכתוב מדגיש כי גם לאחר שדוד קיבל מעמד כמנגן בחצרו של שאול הוא המשיך עדיין לשמש כרועה צאן במשפחת ישי. ועיינו בשמואל ב' יז, טו.

81. כמבואר לקמן, עמוד 246 ואילך.

82. לקמן עמוד 283 ואילך, נחזק את הקשר בין שתי הפרשיות.

83. עיינו כדוגמא שבת דף י ע"ב "לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים".

84. ייתכן מאוד שפסוק זה גרם לר"י קרא להסתייג ולכתוב כך בהקשר לשאלה האם שאול הכיר את דוד לפני שהרג את גוליית: "אבל על יישוב המקרא בלא מדרשו איני יכול לעמוד, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שמו"א יז, נה). ניתן לפרש כי דוד הוא זה שאהב את שאול ויש לכך יתרון מהבחינה

התחבירית, והראיה שכל הפעלים בפסוק מוסבים על דוד (״וַיָּבֹא דָוִד... וַיֵּעָמֹד... וַיֶּאֱהָבֵהוּ... וַיְהִי״). לפי פירוש זה, אין חפיפה בין האהבה שאהב דוד את שאול ובין העובדה שדוד מצא חן בעיני שאול, כמפורש בפסוק הבא.

85. חז״ל (סנהדרין צג, ע״ב) דרשו את הפסוק בדרך הבאה ״ואמר רב יהודה אמר רב: כל הפסוק הזה לא אמרו דואג אלא בלשון הרע: ׳רֹעֵה נַגָּן׳ - שיודע לישאל, ׳גִּבּוֹר׳ - שיודע להשיב, ׳אִישׁ מִלְחָמָה׳ - שיודע לישא וליתן במלחמתה של תורה, ׳אִישׁ תֹּאַר׳ - שמראה פנים בהלכה, ׳וּבֹנֶן דָּבָר׳ - שמבין דבר מתוך דבר, ׳אִישׁ תֹּאַר׳ - שמראה פנים בהלכה, ׳וַה׳ עִמּוֹ׳ - שהלכה כמותו בכל מקום. בכולהו אמר להו: יהונתן בני כמוהו. כיון דאמר ליה ׳וַה׳ עִמּוֹ׳, מילתא דבדידיה נמי לא הוה ביה - חלש דעתיה, ואיקניא ביה. דבשאול כתיב: ׳וּבְכֹל אֲשֶׁר יִפְנֶה יַרְשִׁיעַ׳ (שמו״א יד, מז), ובדוד כתיב: ׳ובכל אשר יפנה יצליח׳ (לא נמצא בתנ״ך פסוק כזה, עיינו במהרש״א שם, על הפסוק [שמו״א יח, יד] ״וַיְהִי דָוִד לְכֹל דְּרָכָו מַשְׂכִּיל וַה׳ עִמּוֹ״, ופירש רש״י: ״מצליח״).

86. שאלנו לעיל, עמוד 232 ואילך, מדוע דוד נשלח לרעות את הצאן, לפני המשיחה? ועינינו שתי תשובות. הוכחנו כי ישי והאחים לא קיבלו את הכרעת שמואל הנביא, ובכך הסברנו מדוע דוד נשלח שוב אל הצאן אחרי המשיחה. לולי דמסתפינן היינו מציעים כי ישי והאחים שלחו את דוד אל הצאן כמסירת דינו לשמיים ואולי ח״ו מתוך תקווה כי חיה רעה תאכלנו, כפי שהיה קורה בדרך הטבע, במפגש עם ארי או דוב. רק סייעתא דשמיא מיוחדת בהשגחה פרטית, או בלשון הכתוב: ״וַתְּצַלַּח רוּחַ ה׳ אֶל דָּוִד״, וכפי שהסביר הרד״ק שהובא לעיל, עמוד 237, היא זו ששמרה רגלי חסידיו ונתנה לדוד את הכוח לעשות חייל ולהכות את הארי והדוב - ולפי חז״ל גם את גוריהם. כך נוכל גם להבין את מעשי האחים וכוונותיהם כלפי יוסף, כמתואר בפסוקים הבאים (בראשית לז): ״(יח) וַיִּרְאוּ אֹתוֹ מֵרָחֹק וּבְטֶרֶם יִקְרַב אֲלֵיהֶם וַיִּתְנַכְּלוּ אֹתוֹ לַהֲמִיתוֹ: (יט) וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו הִנֵּה בַּעַל הַחֲלֹמוֹת הַלָּזֶה בָּא: (כ) וְעַתָּה לְכוּ וְנַהַרְגֵהוּ וְנַשְׁלִכֵהוּ בְּאַחַד הַבֹּרוֹת וְאָמַרְנוּ חַיָּה רָעָה אֲכָלָתְהוּ וְנִרְאֶה מַה יִּהְיוּ חֲלֹמֹתָיו: (כא) וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם וַיֹּאמֶר לֹא נַכֶּנּוּ נָפֶשׁ: (כב) וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם רְאוּבֵן אַל תִּשְׁפְּכוּ דָם הַשְׁלִיכוּ אֹתוֹ אֶל הַבּוֹר הַזֶּה אֲשֶׁר בַּמִּדְבָּר וְיָד אַל תִּשְׁלְחוּ בוֹ לְמַעַן הַצִּיל אֹתוֹ מִיָּדָם לַהֲשִׁיבוֹ אֶל אָבִיו: (כג) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר בָּא יוֹסֵף אֶל אֶחָיו וַיַּפְשִׁיטוּ אֶת יוֹסֵף אֶת כָּתָּנְתּוֹ אֶת כְּתֹנֶת הַפַּסִּים אֲשֶׁר עָלָיו: (כד) וַיִּקָּחֻהוּ וַיַּשְׁלִכוּ אֹתוֹ הַבֹּרָה וְהַבּוֹר רֵק אֵין בּוֹ מָיִם״. עיון בפסוקים מעלה את המסקנות הבאות: בפסוק יח, מתקיימת הנבואה שקיבל יוסף מגבריאל כי האחים יתנכלו לו משום שהסיעו עצמם מן האחווה. בפועל הם אף העלו אפשרות להמיתו, ואפשר להסביר שהכוונה היא לאפשרות לסבב את מיתתו.

בפסוקים יט-כ, האחים (= שמעון ולוי), מציעים להורגו בידיים ולהשליך את גופתו באחד הבורות. בפסוקים כא-כב, ראובן עומד בפרץ ומציע כתכסיס להשליכו חי לבור, כדי להצילו ולהשיבו אל אביו בהמשך. בפסוקים כג-כד, האחים התפשרו והפשיטו את יוסף מכתונת הפסים, ובכך הכריזו על ביטול בחירתו של יעקב אביהם, אך בפועל לא שלחו יד בנפשו של יוסף. הם גם השליכו את יוסף לבור שאומנם אין בו מים, אבל חז"ל הוסיפו כי נחשים ועקרבים היו בו, ובכך היו האחים יכולים לגרום בעקיפין למותו של יוסף בידי חיה רעה, ומשמעות הדבר היא שהם מסרו את דינו של אחיהם לשמיים. ייתכן כי האחים רק גרמו למכירת יוסף (כפי שהסביר הרשב"ם בבראשית לז, כח), שכן המדיינים הם שהעלו את יוסף מן הבור והם שמכרו אותו לישמעאלים, והאחים נענשו על המכירה ונחשבו כמי שמכרו את יוסף מכיוון שרצו לעשות זאת, אף על פי שבפועל לא חטאו בזה, כמו דוד אחריהם במעשיו בפרשת בת שבע ואוריה, וכפי שהארכנו להסביר לעיל.

87. מצד אחד, גם בביקוריו הקצרים כמנגן בחצרו של שאול, החל דוד ללמוד תכסיסי מלכות; מצד שני, ייתכן מאוד שמלחמותיו בארי ובדוב התרחשו לאחר המשיחה והם אלה שהכינו אותו למאבק בגוליית.

88. כמו שהזכרנו לעיל. השוו ללשון בשמואל א' טז, א; שם ו, ז.

89. שבעבר התייצב עם נושא כליו מול המון פלישתי (שמו"א יד, טז).

90. כי לשאול לא הייתה שליטה על שבט יהודה, שכבר הזכרנו כמה פעמים שהיה משועבד לפלישתים.

91. עיינו בתרגום, ברש"י, ברד"ק, ברלב"ג וברי"י מטראני על סוף פסוק יב.

92. בהמשך עמוד 247–246 נביא את דברי התנחומא שמסביר את הביטוי "ואת עֲרֻבָתָם תקח" (שמואל יז, יח) בדרך זו.

93. אלו היו סדרי האספקה באותה תקופה, שכן אחרת אי-אפשר היה להפעיל צבא שבטים כצבא העם!

94. "ממערות" כתיב.

95. בביאור המשך הפרק נוכיח את הקשר החזק שבין פרקנו ובין פרשיות אלה.

96. "'פַּסִּים' - שהיתה מגעת על פס ידו" (בראשית רבה [תיאודור-אלבק] פרשת וישב, פרשה פד), וכנ"ל גם עד פס רגלו -קרסולו, להבדיל מבגד עבודה קצר עם שרוולים קצרים. וכן פירשו בהדר זקנים לבראשית לז, ג: "'כְּתֹנֶת פַּסִּים'. סביב פס ידו", ודלא כרמב"ן ועוד ראשונים.

97. "וגם לזה עשה לו כתונת פסים כשר וגדול הבית" (בראשית לז, ג).

98. רק כאן כונו בלהה וזלפה בשם "נְשֵׁי אָבִיו", נשים ולא שפחות, ולכן הציע הרב יואל בן נון כי יוסף היה מפקח על הפיכת בני בלהה וזלפה מבני השפחות

לבני יעקב ולשבטים יורשי נחלה יחד עם ששה שבטים מול ששת השבטים בני לאה, "וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת דִּבָּתָם רָעָה" של הגדולים, בני לאה, על שפגעו בבני ה"שפחות".

99. כך הבין החזקוני במקום, וכן פירש הריב"א על התורה בדרך חדשנית, בשם הר"ר אליקים. לפי דעתם, יוסף חלם חלום נוסף שלא התקיים וזו לשונו: "שלכך לא פירש הכתוב החלום לפי שלא נתקיים כמו האחרים וזהו שנאמר 'וַיּוֹסִפוּ עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ עַל חֲלֹמֹתָיו וְעַל דְּבָרָיו', חלום זה שלא נתפרש וחלום האלומות, הרי כאן ב' חלומות" (בראשית לז, ח). כך הוא תירץ מדוע כבר אחרי חלום אחד נקטו האחים בלשון הרבים "חֲלֹמֹתָיו". על פי דבריו ניתן להבין מדוע יעקב פקפק בתחילה בהכרזתו של יוסף על עצמו כנביא, וזאת מכיוון שהיה ליוסף גם חלום שלא התגשם.

100. ובכלל זה גם החלומות של אלו שלא היו בני ברית כמו: פרעה, אבימלך ולבן.

101. אצל האבות לא הייתה הפרדה בין ההנהגה הרוחנית להנהגה הפוליטית-הרשות המבצעת. בנוסף, כנהוג בימים ההם, הם כיהנו גם כראשי הרשות השופטת, שלה הייתה סמכות גם בדיני נפשות (כך, למשל, בבראשית כב, לח, כד; מב, לז).

102. או החלום השני, כמבואר לעיל לדעת כמה ראשונים.

103. "אמנם הטעם הב' בזה הוא שבני יעקב חשבו בראותם שאת יוסף אחיהם אהב אביהם מכל בניו עלה בלבם כי הוא היה עקר הבית ויורש עצר ולו משפט הבכורה כי הוא הבן הבכור לאהובה. ושהיו כלם בערכו כבני הפלגשים וחשבו כי כמו שאברהם עשה עקר כל בניו מיצחק ויצחק עשה יעקב עקר הבית ויורש הברכות ונחלת הארץ ועשו נדחה אל הר שעיר. ככה בבית יעקב אביהם אחד יהיה היורש הברכות ונחלת הארץ הקדושה והוא יהיה יוסף והמה ידחו מעליו ושלזה אהבו אביהם מכל בניו".

104. ישנם רמזים רבים בכתוב לכך שמטרתו של יוסף הייתה למנוע מחלוקת ולאחד את האחים סביבו, כרצון יעקב אביו. כך, למשל, בפסוקים ו-ז: "וַיֹּאמֶר (החליף את ויגד שהוא לשון קשה יותר) אֲלֵיהֶם שִׁמְעוּ נָא (יוסף משתמש בלשון רכה ומנומסת) הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלָמְתִּי: (ז) וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ (ביחד) מְאַלְּמִים אֲלֻמִּים (האלומה היא סמל של איחוד וחיבור) בְּתוֹךְ הַשָּׂדֶה (כולנו באותו שדה) וְהִנֵּה קָמָה אֲלֻמָּתִי וְגַם נִצָּבָה (השורש יצ"ב מופיע כמעט תמיד במקום שיש גילוי שכינה. כלומר, יוסף מתנצל ומסביר כי זו החלטה אלוהית ולא השתררות שלו עליהם) וְהִנֵּה תְסֻבֶּינָה אֲלֻמֹּתֵיכֶם וַתִּשְׁתַּחֲוֶיןָ לַאֲלֻמָּתִי (ההחלטה היא שלכם, אני לא ציוויתי עליכם להשתחוות)".

105. ההסבר על נקיטת לשון רבים מבוסס כנראה על פירושו של החזקוני, שהוזכר

לעיל בהערה 99. אנו קיבלנו את העיקרון שקבע, אבל אחרי בקשת המחילה, הסברנו אחרת. עוד ניתן להציע כי יוסף חלם את חלומו פעמיים כסימן לאמיתות החלום כנבואה, כמו שיוסף עצמו פירש את הישנות החלום אצל פרעה בתחילת פרשת מקץ (בראשית מא, לב), כראב"ע ודלא כרש"י ורמב"ן (שם).

106. כפי שהסברנו לעיל, שהרי אסור לו לכבוש את נבואתו.

107. עיינו בדברי ה"משך חכמה" (בראשית מו, ד): "כי מי מילל זה אשר הצער של יוסף יהא לתכלית נרצה כזה, שידור במצרים ויהי לשליט, ויפרסם דעות צודקות, וכל הארץ יהיו כפופים לו".

108. עיינו גם ברד"ק, ר' יוסף בכור שור ור' חיים פלטיאל במקום.

109. עיינו בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז", מגיד-ארץ חמדה, תשע"ה, בביאור פרק ז, תחת הכותרת: "האות והמופת" - על מקומם בסיפור יציאת מצרים ומעמדם כיסודות האמונה, עמודים 202–198.

110. הפתיחה האופיינית בספר שמות עד כאן – לפני הדיבור (למעט כמה יוצאי דופן, כמוסבר במקור המופיע בהערה הקודמת) היא ויאמר ולא וידבר.

111. ביטוי החוזר על עצמו לאורך כל הספר, בכמה צורות.

112. כגון שמואל א' ג, יז–יח.

113. כמבואר לעיל בהערה 99. עיינו גם בהערה הבאה.

114. מכיוון שביארנו עוסק בספר שמואל, ולא בספר בראשית, נציע את ההסבר להמשך המאורעות בספר בראשית רק בהערת שוליים. אומנם יעקב אבינו ציפה להתקיימות החלומות ולהוכחה שהם אכן נבואות, אך משהו עקרוני הפריע לו מאוד. עד כה, בכל החלומות הנבואיים שהוזכרו בספר בראשית, הקב"ה היה במרכז ההתגלות, והחלום תמיד הביא לידי ביטוי את התגלות דבר ה' בעולם, והיה בנוי על הנחת היסוד כי הקב"ה מנהל את העולם. בחלומותיו של יוסף, לעומת זאת, אין כל אזכור לקב"ה; למעשה, בחלומות אלו המצב לכאורה הפוך, יוסף במרכז, והוא ורק הוא מנהל את חיי האחים, המשפחה והעולם כולו. דבר זה כנראה מנע מיעקב לקבל את דברי יוסף כאמת נבואית.

יעקב אבינו החליט לברר את פשר ה"דָּבָר", וזו לשון הכתוב, בהמשך שם (בראשית לז): "(יב) וַיֵּלְכוּ אֶחָיו לִרְעוֹת אֶת צֹאן אֲבִיהֶם בִּשְׁכֶם: (יג) וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל יוֹסֵף הֲלוֹא אַחֶיךָ רֹעִים בִּשְׁכֶם לְכָה וְאֶשְׁלָחֲךָ אֲלֵיהֶם וַיֹּאמֶר לוֹ הִנֵּנִי: (יד) וַיֹּאמֶר לוֹ לֶךְ נָא רְאֵה אֶת שְׁלוֹם אַחֶיךָ וְאֶת שְׁלוֹם הַצֹּאן וַהֲשִׁבֵנִי דָּבָר וַיִּשְׁלָחֵהוּ מֵעֵמֶק חֶבְרוֹן וַיָּבֹא שְׁכֶמָה: (טו) וַיִּמְצָאֵהוּ אִישׁ וְהִנֵּה תֹעֶה בַּשָּׂדֶה וַיִּשְׁאָלֵהוּ הָאִישׁ לֵאמֹר מַה תְּבַקֵּשׁ: (טז) וַיֹּאמֶר אֶת אַחַי אָנֹכִי מְבַקֵּשׁ הַגִּידָה נָא

לִי אֵיפֹה הֵם רֹעִים: (יז) וַיֹּאמֶר הָאִישׁ נָסְעוּ מִזֶּה כִּי שָׁמַעְתִּי אֹמְרִים נֵלְכָה דֹתָיְנָה וַיֵּלֶךְ יוֹסֵף אַחַר אֶחָיו וַיִּמְצָאֵם בְּדֹתָן: (יח) וַיִּרְאוּ אֹתוֹ מֵרָחֹק וּבְטֶרֶם יִקְרַב אֲלֵיהֶם וַיִּתְנַכְּלוּ אֹתוֹ לַהֲמִיתוֹ: (יט) וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו הִנֵּה בַּעַל הַחֲלֹמוֹת הַלָּזֶה בָּא". יוסף נשאר בבית יעקב בחברון והאחים הם שיצאו עם הצאן לשכם, שכנראה הייתה בשליטת משפחת יעקב ומחנהו, לאחר האירועים עם דינה ומעמד כריתת הברית שם (והשוו את הפסוקים בבראשית לה, א–ה, לנאמר ביהושע כד, א–כו, ובמיוחד לנאמר בפסוקים כג–כו. עיינו עוד בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיהו עד אחז", מגיד–ארץ חמדה, תשע"ה, בביאור פרק ו, פסוק יג, תחת הכותרת "מצבת יעקב", עמודים 57–56). מטרת השליחות הייתה: "וַהֲשִׁבֵנִי דָּבָר". כלומר, בשליחות זו יתברר האם האחים אכן יקבלו עליהם מכל הבחינות את מנהיגותו של יוסף. יוסף, שהיה מלא בביטחון עצמי, הגיב מיד: "הִנֵּנִי" (כמו אברהם). אם אכן מדובר בנבואות אמת, השכינה תשרה על יוסף והוא יזכה לסייעתא דשמיא מיוחדת. וכך אכן התרחש, הקב"ה שלח מלאך או מלאכים לסייעו, וכפי שפירשו חז"ל במדרש: "א"ר ינאי: ג' מלאכים נזדווגו לו, 'וַיִּמְצָאֵהוּ אִישׁ', 'וַיִּשְׁאָלֵהוּ הָאִישׁ', 'וַיֹּאמֶר הָאִישׁ נָסְעוּ מִזֶּה'" (בראשית רבה [וילנא] פרשת וישב, פרשה פד, יד), וכפי שרש"י ביאר בשם התנחומא: "'וַיִּמְצָאֵהוּ אִישׁ' - זה גבריאל". במהלך נבואי הקב"ה הזהיר את יוסף: "'נָסְעוּ מִזֶּה' - הסיעו עצמן מן האחוה, 'נֵלְכָה דֹתָיְנָה' - לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם". הגאווה מנעה מיוסף הצדיק מלקבל את המסר. מכאן הוא יצא, בעל כורחו, למסע ארוך של ייסורים וניסיונות, שמטרתם הייתה לאחד מחדש את האחים וללמד את יוסף שמי שמנהל את כל העולם הוא הקב"ה, ותפקידו של יוסף כמנהיג הוא לייצגו. לפני שיוסף מונה כמשנה לפרעה הוא עמד בניסיון וקשה והכריז: "בִּלְעָדָי אֱלֹהִים יַעֲנֶה אֶת שְׁלוֹם פַּרְעֹה" (בראשית מא, טז). הוא הסתכן והצהיר, לפני מי שחשב עצמו כאלוה, שגם הוא כפוף ל"בעל הבירה", למי שאמר והיה העולם: אֱלֹהִים. כך תיקן יוסף את הבעיה. מכאן ואילך לאורך דרכו המפותלת, היציאה מן הבור והעלייה על כס המלכות, "שם שמים היה שגור על פיו". המהלך הסתיים בהבנה של כולם כי אכן חלומותיו של יוסף היו נבואות ולא דמיונות פרטיים, כפי שטענו האחים: "וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו הִנֵּה בַּעַל הַחֲלֹמוֹת הַלָּזֶה בָּא".

115. כנראה שהמדרש מסתמך גם על כך שישי אבי דוד נוקט באותה לשון בספר בראשית בסיפור הטלת השליחות על יוסף: "לֵךְ נָא רְאֵה אֶת שְׁלוֹם אַחֶיךָ" (לז, יד).

116. בעל התפארת "תפארת שלמה" (תלמיד החוזה מלובלין, על פרשת מקץ ופרשת ויגש), הרחיב את דברי המדרש ולקח אותם לגבהים נוספים. וז"ל:

"אמנם הנה נודע כי בחינת יהודה הוא בחינת המלכות... הנה בחינת המלכות שלמעלה שם הוא עיקר הערבות...(לכן) יעקב תיקן תפילת ערבית לרמז ענין הערבות אשר התחיל מיעקב אבינו. וז"ש "כי קולך ערב ומראך נאוה". כי בזאת יעלה לרצון למעלה אם היא בבחינת ערבות להתפלל כל אחד ואחד בעד חבירו. וזה ג"כ מעריב ערבים בחי' הערבות". כיוון שהגענו לכאן נוסיף עוד על דרך הדרש כי המקור הראשוני של הרעיון מצוי כבר בפרשת הבריאה, במילים החותמות את פרשיית היום הראשון: "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד"(בראשית א, ה). ויהי ערב- אם נהיה ערבים זה לזה, נגיע לויהי בקר, הגאולה שנמשלה לעלות השחר, ואז נגיע לאותו יום מיוחל יום אחד. היום בו יתקיים הפסוק "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט).

117. בחינת 'תחילת ניסה יראה', וצריך ביאור מדוע בפסוק זה הסדר הפוך.

118. הסברנו לעיל כי הכתוב מדגיש כמה פעמים איש ישראל למעט איש יהודה.

119. למעט המקומות שבהם נאמר "כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל", ושם נראה יותר לפרש שהכוונה לכלל הציבור. אומנם, בדברים כז, יד, וכן שם כט, ט, משמע שגם שם הכוונה היא למנהיגים המנויים בפסוק.

120. עיינו לדוגמה בבמדבר כה, ח (פעמיים); שם, יד; יהושע ט, ו-ז.

121. אומנם, לפי המבואר בסוגיה בסנהדרין יט, ע"ב, לשאול לא הייתה אפשרות לשלם את שהבטיח והסכום הפך למלווה. עיינו בביאורנו לעיל ח"א לפרק ג, פסוק יג, תחת הכותרת "חזרתה של מיכל מבית פלטי בן ליש", עמוד 188 ואילך.

122. כמבואר לעיל ח"א בביאור פרק ג, עמוד 80, ובהערה 27 שם.

123. לא כתבנו "תשלום מס", מכיוון שבתקופה זו המס היה "מס עובד".

124. ראו לעיל, בעמוד 216, את המדרשים בעניין כעסנותו של אליאב.

125. לדעתו לכך התכוון גם התרגום, ואינו מוכרח.

126. עיינו גם לעיל, בעמודים 245-244, בדברינו בהסבר הוויכוח בין יוסף לבין אחיו.

127. ייתכן שכל זה רמוז בפסוק המסיים של הפרשייה: "וַיִּקַּח דָּוִד אֶת רֹאשׁ הַפְּלִשְׁתִּי וַיְבִאֵהוּ יְרוּשָׁלָם וְאֶת כֵּלָיו שָׂם בְּאָהֳלוֹ" (שמו"א יז, נד).

128. התחלנו לפרש פסוק זה לעיל בעמוד 225.

129. עמוד 223.

130. על מקומה וחשיבותה של הכרת העם בתהליך המלכת מלך עיינו לעיל ח"א בביאור פרק ב עמוד 92 תחת הכותרת 'מי בוחר את המלך'.

131. לשור כתיב, אולי מלשון הבטה. יתכן ויש כאן רמז לתשומת הלב שקיבל שאול מהנערות ערב משיחתו (שמו"א ט, יא-יב).

132. באלפו כתיב, יתכן והקרי חס על כבודו של שאול וכיסה על זלזולן של הנשים בשאול, שלא רק שלא נתנו לו את הרבבות אלא נתנו לו רק אלף אחד.
133. עון כתיב.
134. "מדין" כתיב.
135. "שמעי" כתיב.
136. עיינו לקמן ח"ג בביאור פרק כא, פסוק יט עמוד 186, שכן דעת חז"ל, וכן דעות הראשונים, אחרות.
137. עיינו לעיל ח"א בפרק המבוא, עמוד 31 ואילך.
138. כאמור בהפניה בהערה הקודמת, שם ביארנו כי פרקים כא-כד בספר שמואל ב הם ספרו הקדום של גד החוזה.
139. עיינו לקמן ח"ג, עמוד 139, בביאור דעות הראשונים בנושא.
140. על פי המדרש במסכת סוטה (מב, ע"ב), הרפה היא ערפה כלתה של נעמי. בני בניה של רות, שדבקה בחמותה, בעם ישראל ובאלוהיו, הם שהקימו את מלכות ישראל ונלחמו בבניה של ערפה - שהפנתה עורף לחמותה ולדרכה.
141. מניפולציה שכזו תתרחש גם בהמשך, כאשר אחיתופל יעזור לאבשלום במרדו כדי לסלק את דוד מדרכו ולתפוס את השלטון בעצמו. עיינו לקמן גם בהסבר פרק יז, פסוק יד, עמוד 444.
142. השמות בתנ"ך אינם מבטאים תמיד את השם שניתן לאדם בידי הוריו לאחר לידתו, אלא מביאים לידי ביטוי את אישיותו ומעשיו של אותו אדם.
143. עיינו לקמן ח"ג בביאור פרק כא, פסוק כ, עמוד 190, הערה 152, שם הבאנו ראיות לכך מספר משלי.
144. ייתכן שיש להבין שכוונת דברי הגמרא היא שהחתונה התבטלה והכלה הפסיקה להיות כלה. דוגמה למאורע מעין זה ראו במגילה ז, ע"ב: "קם רבה שחטיה לרבי זירא. למחר בעי רחמי ואחייה", ועיינו שם בדברי הראשונים.
145. שמו"ב ג, ד; דהי"א ג, ג.
146. אומנם, בירושלמי תענית פ"ד, ה"ב, מצינו גירסה אחרת: "רבי חייה רבה מבני שפטיה בן אביטל", ומעין זה גם בבראשית רבה ([וילנא] פרשת ויחי, פרשה צח, סימן ח): "אמר רבי לוי: מגלת יוחסים מצאו בירושלים וכתיב בה ...ר' חייא רבה מן דשפטיה בן אביטל". ביפה עינים על כתובות סב, ע"א, הקשה על הסתירה וסיכם: "לא אדע דרך ישוב וצ"ע", ועיינו גם בדברי הרדב"ז בשו"ת (חלק ג, חושן משפט, סימן יא) שניסה ליישב בדוחק. צעדנו בעקבות רוב המקורות בנושא, כולם בבבלי כמבואר להלן, המתבארים יחד ומאירים את כל הסוגיה.
147. כך מבואר גם בירושלמי הוריות (פ"ג, ה"ב): "'אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא' ...מלך

ישראל ומלך יהודה שניהן שוין לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה ומה טעמא (מל"א כב, י): 'וּמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וִיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה יֹשְׁבִים אִישׁ עַל כִּסְאוֹ מְלֻבָּשִׁים בְּגָדִים בְּגֹרֶן פֶּתַח שַׁעַר שֹׁמְרוֹן וְכָל הַנְּבִיאִים מִתְנַבְּאִים לִפְנֵיהֶם', בגורן כבגורן" (כלומר סביב שולחן עגול כגורן, כדי להדגיש שאין לאחד מהם עדיפות על רעהו)". הרמב"ם הביא סוגיה זו להלכה. עיינו בפרק ה מהלכות גזלות, הלכה יח, ועיינו עוד שם בסוגיה בירושלמי ובדברי ברמב"ם לאורך הפרק שם, שהוא הקובע הלכות בענייני שלטון.

148. נימוק זה קשה מאוד, שהרי רבי יהודה הנשיא הנהיג את יהודי ארץ ישראל מכיוון שהשלטון המרכזי ברומא הכיר בו, בעוד ריש גלותא בבבל שאב את סמכותו מהשלטון הפרתי. מדובר אפוא על שתי אימפריות שונות והמתחרות זו בזו, וממילא רבי יהודה הנשיא לא היה כפוף לריש גלותא.

149. עיינו לעיל ח"א בביאור פרק ה, פסוק א, עמוד 243 ואילך, בהסבר המילים: "וַיָּבֹאוּ כָּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל".

150. גם דברים אלו צריכים ביאור, שהרי רבי יהודה הנשיא היה גם מנהיגם הפוליטי של היהודים בארץ ישראל ואולי של כל היהודים תחת שלטון האימפריה הרומית.

151. עומדת לרשותו משטרה יהודית ולעתים גם צבא.

152. צריך עיון, שהרי גם "מְחֹקֵק" מתבאר בלשון הכתוב כהנהגה הציבורית-פוליטית. עיינו לדוגמה בבמדבר כא, יח: "בְּאֵר חֲפָרוּהָ שָׂרִים כָּרוּהָ נְדִיבֵי הָעָם בְּמְחֹקֵק בְּמִשְׁעֲנֹתָם וּמִמִּדְבָּר מַתָּנָה". שלושת הביטויים המקבילים הם "שָׂרִים", "נְדִיבֵי הָעָם", ו'מחוקקים במשענותם' - שהם המנהיגים עם השבט ביד.

153. ואתה בעיקר סמכות תורנית.

154. ביום מיוחד זה התבררו הרבה סוגיות הלכתיות חשובות. עיינו לדוגמה בכתובות קד ע"א.

155. עיינו במחלוקות רש"י ותוס' שם, בנושא הגירסא וגם בהסבר הדברים ובכיוון אחר רבי אברהם מן ההר ועוד כיוון שקשור לדברינו, בדברי האשכול הלכות ר"ח.

156. חדושי אגדות [ספרי המהר"ל] מסכת ראש השנה דף כה ע"א, מהר"ץ חיות, מהרש"א [חדושי אגדות] סנהדרין לח ע"א (המקשר בין מקור זה למקור הבא), באור הלכה סימן תכו סעיף ב.

157. הערות הגרי"ש אלישיב שם, ילקוט יוסף שבת ה הערות סימן תכו סעיף ב - סדר ברכת הלבנה אות כ.

158. לא ציטטנו את הפסוק מישעיהו ח, יד, שעל פי הפשט אינו עוסק בנושא זה.

עיינו בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז", מגיד-ארץ חמדה, תשע"ה, עמוד 238 ואילך.

159. כפי שרבי חייא ציין, סוד ויין עולים בגימטרייה 70. מספר זה קשור בטבורו לדוד המלך, ממש כמו המספר שבע: דוד חי שבעים שנה, היה הבן השביעי, נולד ונפטר בשבועות, ובת שבע היא שותפתו לעניין המשך השושלת המלכותית ועוד.

160. מגמרא זו ניתן להביא ראיה לפירוש שהצענו לעיל ח"א פרק ז פסוק א, בעמוד 325, תחת הכותרת "עצמאות, סיבה מספיקה לבניין הבית".

161. כך ביאר גם מהר"ץ חיות (שבת נו ע"א): "הוה מבית דוד... נופל שפיר דדריש ומהפך בזכותיה".

162. העיר ידידי הרב פרופ' יואל אליצור כי לפי מהדורת שפרבר ועל פי כתבי יד מנוקדים, הגרסה היא: "חָשׁוֹךְ". יונתן גם מתרגם: "דַּלּוֹת הָעָם" ו"דַּלַּ(ו)ת הָאָרֶץ" בפרק האחרון של מלכים ושל ירמיהו כ"חַשִׁיכֵי עמא דארעא". חילוף "חשוכיא"/"חשיכיא" נמצא גם בנוסחאות התלמוד בסוכה מד, ע"ב (דפוס וכ"י מינכן וגיליון כ"י מינכן ב' ורש"י הנדפס: "חשוכיא". כ"י לונדון וכ"י וטיקן: "חשיכיא"). ופירש רש"י: "עניים", וכן נראה מפשט הסוגיה. המילה אינה ארמית בבלית רגילה אלא לשון קדומה יותר, כפי שנראה מכמה לשונות שם, והגיוני שהיא באה מלשון "חושך", כמו: "שהיו משחירין פניהם בשנות בצורת". אבל בתוספתא כפשוטה (תרומות, עמוד 380. מובא במילון של סוקולוף לארמית בבלית) מפרש: "רשעים", ומפנה לריש מדרש רבה לשיר השירים, שם נאמר: "חשוכים אלו הרשעים". וראה שם את ביאורו החדשני למעשה בגמרא סוכה. אם מקבלים את פירושו זה, אולי משמעותו גם היא מלשון "חושך".

163. ייתכן שהשימוש דווקא בביטוי זה, המקביל למופיע לעיל "וְלֹא בָרָא אִתָּם לָחֶם" (שמו"ב יב, יז), בא לרמז שיש קשר בין מעשיו של דוד בפרקים יא-יב לעונש המופיע בפרקנו, פרק יג. תודה לר' אליהו גליל.

164. עיינו לקמן בביאור פסוק יז. עוד עיינו לעיל ח"א בביאור פרק ב, פסוק יד, עמוד 116, ובביאור פרק ז, פסוק ב, עמוד 326, וכן לקמן בביאור פרק טו, פסוק לא, ובהערות שם, עמוד 389.

165. לא ברור הלכתית האם טיגון בכלל בישול. ועיינו בסנהדרין ד, ע"ב, וברש"י שם ד"ה דרך בישול, ובתוספות שם, שלפי פירושם בסוגיה טיגון הוא בכלל בישול. כך גם בעניין איסור בשר בחלב. עיינו בשו"ע יו"ד סימן פז, סעיף ג ובפת"ש שם, ס"ק ג.

166. בנוסח המסורה לא מופיעה המילה "את".

167. עמוד 285.
168. עיינו לעיל בביאור פרק יב, פסוק יא עמוד 168, ובהערה 66 שם, בדברי הרד"ק ואברבנאל.
169. כפירוש שני, תחת הכותרת דרש, הוא מביא את דעת חז"ל, וכפי שיבואר בהמשך.
170. לעיל ח"א בביאור פרק ג. שם ביארנו גם את פרק כה בספר שמואל א', תחת הכותרת "מעמד היחיד מול מעמד המלך, בדיני ממונות, בדיני נפשות ובדיני אישות", עמוד 150 ואילך, עיינו שם גם בהערה 59.
171. עיינו לקמן בביאור פרק יד, פסוק כז, עמוד 332, ולקמן ח"ג בביאור פרק יח, פסוק יח, עמוד 39.
172. לעיל ח"א בביאור פרק ז, עמוד 350 ואילך.
173. כשחז"ל רצו לומר שפלוני ראה עצמו ראוי למלכות הם קישרו זאת לכוח ההולדה. עיינו לדוגמה בסנהדרין (קא ע"ב): "תנו רבנן: שלושה ניבטו ולא ראו ואלו הן: נבט, ואחיתופל, ואיצטגניני פרעה. נבט ראה אש שיוצאת מאמתו, הוא סבר איהו מליך, ולא היא - ירבעם הוא דנפק מיניה. אחיתופל ראה צרעת שזרחה לו על אמתו, הוא סבר איהו מלך, ולא היא - בת שבע בתו הוא דנפקא מינה שלמה".
174. בשלב זה של נבואתו, ממש בפסוק האחרון של ספרו של ירמיהו, חל מהפך בתחום זה; כנראה שעל פי נבואתו של יחזקאל לאורך כל ספרו המונה רק למלכות יהויכין, גם עתה המלך החוקי הוא יהויכין הכלוא, ואכמ"ל.
175. עיינו במדרש (ויקרא רבה [וילנא] פרשת צו, פרשה י) שמפרש את נבואת ירמיהו כנגזרה: "גזירה 'כֹּה אָמַר ה' כִּתְבוּ אֶת הָאִישׁ הַזֶּה עֲרִירִי' וכתיב (דהי"א ג, יז): 'ובני יכניה אסיר בנו שאלתיאל בנו אסיר בנו', שהיה בבית האסורים". ועוד עיינו במדרש (שם, יט) שכותב: "ונעשה לו נס ונתעברה אשתו מעומד, 'שְׁאַלְתִּיאֵל', ואין אשה מתעברת מעומד לעולם, שנאמר: 'וּבְנֵי יְכָנְיָה אַסִּר שְׁאַלְתִּיאֵל בְּנוֹ'".
176. הביטוי "נָא" מופיע בפרקנו עשר פעמים: שמונה מהן הן בוודאות ביטוי של נימוס, ולמעט הופעה זו שמשמעותה בוודאי היא 'מיד, ללא שהייה', ישנה עוד הופעה אחת מסופקת. עיינו לעיל בהערה 164 על פסוק ה.
177. כלומר, 'מיד, עכשיו', כאשר העדשים עדיין אדומות, קודם שנתבשלו ואיבדו את צבען.
178. עמוד 240.
179. בלשון הרד"ק: "עבר במקום בינוני".
180. קצת קשה על דבריו מכך שהפסוק בספר דברים עוסק בנערה מאורסה שצעקה

כדי למנוע את האונס וכדי להזעיק עזרה, בעוד זעקותיה של תמר נזכרות רק בקשר לצערה לאחר מה שכבר קרה; זעקותיה בזמן האונס, שכנראה הגיעו עד לב השמיים, לא נזכרו, שהרי אמנון פגע בה כשהיו בחדר פנימי וכנראה סגור.

181. עיינו גם ברש"י וברד"ק על מלכים ב' יח, ד, המפרש כך גם כינויו של נחש הנחושת בשם "נְחֻשְׁתָּן". כיוון אחר מצינו במועד קטן (טז, ע"ב), שם רבי עיוות את שמו של רבי חייא, ורש"י העיר: "עייא - כך כינה שמו של רבי חייא, לשון גנאי". ועוד עיינו בעבודה זרה מו ע"א, בעניין שיבוש שמות עבודה זרה.

182. אם נסביר כי כוונתו של אבשלום הייתה רק להסתיר את תוכניתו לנקום את כבוד אחותו המחולל (אפשרות רחוקה), הוא היה יכול לשתפה בכך או אפילו רק לרמוז לה; היא בוודאי לא הייתה עושה כל פעולה למנוע מאבשלום לפגוע באמנון שהרי גם חמתה בערה כאש כנגד אמנון, ובצדק.

183. הוא לא ידע שהוא בעצם שליח של יונדב, כפי שנבאר בהמשך, עמוד 294.

184. והביא דוגמא נוספת: "כוי"ו (של) 'וַיַּשְׁא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו'".

185. וכן הביא הרד"ק בשם אביו: "ואדוני אבי ז"ל פירש אלה והדומים להם עם חסרון עניין הדומה ופי' 'וְשֹׁמֵמָה' עצבה ושוממה". כלומר, ה-ו"ו רומזת למילה החסרה, "עצבה".

186. ע"פ נוסח המסורה "שׁוֹמֵמִין".

187. כל אונס הוא נורא, אונס של אחות בידי אחיה רח"ל, ח"ו, זהו שבר נורא בכפל כפליים.

188. עיינו לדוגמה בדבריו של הר"ן בדרשות, דרוש יא.

189. כתיב ולא קרי.

190. עיינו לעיל ח"א בביאור פרק ג, עמוד 147 ואילך, שם ביארנו גם את פרק כה משמואל א' כפרק שעיקר עניינו תביעת המלכות.

191. אברבנאל הביא גם את דברי חז"ל בירושלמי סוטה (פ"ג, ה"ד) שדרשו כי זכות תורה שעסק בה דחתה את הפורענות. וצריך עיון אם כוונתם לפרש זאת כפשט.

192. לדעתו של פרופ' יהודה אליצור, ההר נקרא גם הר בית אל, והוא נחשב גבול בנימין ואפרים, וכך הוא פירש את הפסוקים על גבול אפרים ביהושע (טז, א-ב): "...הַמִּדְבָּר עֹלֶה מִירִיחוֹ בָּהָר בֵּית אֵל (= הר בית אל): וְיָצָא מִבֵּית אֵל (=מהר בית אל) לוּזָה (היא בית אל)...".

193. עיינו בהערה 195 על ביטוי זה, לקמן בביאור פסוק כז עמוד 276.

194. עיינו בשבת קה, ע"ב, ולעיל ח"א בביאור פרק ד, תחת הכותרת "הצעה לפירוש חדש לפרק זה", עמוד 230 ואילך.

195. השימוש הכפול בביטוי זה, גם בפסוק כה וגם בפסוקנו, יכול לרמוז גם הוא על כך שמדובר במאבק על המלוכה, שהרי פרץ הוא אבי השושלת המלכותית של בית דוד (תלמידי וידידי הדיין הרב מנחם יעקובוביץ).
196. עיינו לעיל, בהערה 164.
197. גם כאן יש לדון בסוגיית אין שליח לדבר עברה. עיינו בדברינו לעיל, בביאור פרק יב, עמוד 159 ואילך.
198. כך הגרסה במקראות גדולות דפוס ראשון, אבל בכתבי יד תימנים מופיע "כְּמִינָא" או "כָּמְנָא".
199. עיינו לעיל בביאור פרק יב, פס ו עמוד 151, בהסבר "אַרְבַּעְתָּיִם".
200. "עינו" כתיב.
201. "עמיחור" כתיב.
202. זו לשון הכתוב (מל"א ב, לו; שם, מב) המגדיר את האיסור שאסר שלמה על שמעי לצאת מירושלים.
203. אומנם לא מבואר בכתוב אם עבדיו של אבשלום נענשו, אבל מעצם בריחתו ברור שהוא לא דאג להם, על אף הצהרתו כי יקח אחריות על המעשה, ("הלא כי אנכי ציותי אתכם").
204. כך גם הסבירו בשם הגר"א (בהערות בסידור הגר"א) את דברי הקדמונים לפיהם "חמדת ימים אותו קראת", ליום השבת, וכן ש"חמדת ימים קראו אליצור" - שהרי בשום מקום בכתובים לא נקראה השבת "חמדת ימים", אלא הדבר רמוז ב"וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ" (בראשית ב, א), שהוא מלשון "חמדה".
205. חלקים נרחבים של הסבר זה הופיעו במאמרי "בית דוד" בתוך "ספר חג"י", ספר הזיכרון לנרצחי חברון תש"מ, בהוצאת ישיבת ניר קרית ארבע, תשמ"ה, בפרק "שתי כתנת פסים", עמודים 130–116.
206. עמוד 240 ואילך.
207. המילה "אח" על הטיותיה מופיעה בפרקנו 23 פעמים!
208. עמוד 260 בביאור פס' ד על המילים "ויאמר לו אמנון את תמר אחות אבשלום אני אוהב".
209. בהמשך נפרש כי בעניין דינה מודגש עניין האחווה, בעוד שבעניין יוסף מודגשת ההסעה מן האחווה. מהתחלת פרשת וישב ועד סוף ספר בראשית מופיעה המילה "אח" 102 פעמים! ולהשוואה, בכל התורה מופיע המילה רק 290 פעמים.
210. גם בספר בראשית תמר הייתה יפה, כמבואר בדברי חז"ל, שגם רש"י הביאם: "ולמה היה ער משחית זרעו, כדי שלא תתעבר ויכחיש יפיה".
211. תמר כשם פרטי מופיע רק כשמה של כלת יהודה (בראשית לח, ו), כשמה של

אחות אבשלום (בפרקנו), ולהלן כשמה של בתו (שמו״ב יד, כז).

212. גם אבשלום שואל את תמר: ״הַאֲמִינוֹן אָחִיךְ הָיָה עִמָּךְ״ (שמו״ב יג, כ), אלה המקומות היחידים בתנ״ך שלשון זו מכוונת ליחסי אישות. תודה לד״ר נריה קליין.

213. הנביא בספר שמואל השתמש בביטויים מספר בראשית אבל הפך את סדר הדברים, ואכמ״ל.

214. כנ״ל בהערה הקודמת.

215. כדי שיעקב ישתכנע, כי טרף טורף יוסף, על האחים היה גם לקרוע את כותנתו.

216. הערתו של הרב יואל בן נון, ולדעתו כך מקבלים דברי יעקב לפני הסתלקותו, ״בְּסֹדָם אַל תָּבֹא נַפְשִׁי בִּקְהָלָם אַל תֵּחַד כְּבֹדִי״ (בראשית מט, ו), משמעות עמוקה עוד יותר!

217. גד עבר עם ראובן לעבר הירדן המזרחי, ודן קיבל כיוסף (באמצעות בניו אפרים ומנשה) נחלה כפולה בעבר הירדן המערבי. אומנם, מנשה בכורו של יוסף ״נדחה ולא נדחה״ ולכן קיבל נחלה כפולה אבל חציה בעבר הירדן המזרחי.

218. על פי רמזים בכתוב ועל פי חז״ל, לאברהם היה קשר וויכוח גם עם נמרוד שליט העל של העולם בתקופתו. על פי המדרש, נמרוד מזוהה עם אמרפל, הראשון ברשימת ארבעת המלכים.

219. על פי המדרש, מלכים רבים השתתפו בהלווייתו של יעקב, אך ניתן לטעון גם כי הם באו לכבודו של יוסף המשנה למלך מצרים, ולא לכבודו של יעקב דווקא.

220. הפסוק רומז למלחמות נוספות שהיו עם מלכי כנען (בראשית לה, ה) והמדרש מפרטן. עיינו לדוגמה בילקוט שמעוני תורה פרשת וישלח, רמז קלג: ״אבל לאחר ז׳ שנים רדפו ונתכנסו כל מלכי האמורי על בני יעקב ובקשו להרגם בבקעת שכם...״.

221. לבן גם כורת ברית עם יעקב, מעין הסכם בין-לאומי הכולל הגדרת גבולות. שם, פסוק מד ואילך.

222. רש״י (לבראשית יא, כט) פירש כך את שני שמותיה של שרה, וזו לשונו: ״יִסְכָּה׳ - זו שרה... ועוד יסכה לשון נסיכות, כמו שרה לשון שררה״.

223. ראו מל״א יא, יט; שם טו, יג; מל״ב י, יג; ירמיהו כט, ב; דהי״ב טו, טז

224. ועיינו לקמן, בשורות הבאות, בשיטת הרמב״ם בנושא זה.

225. בראשית לה, כב. נציין כי גם הדור הבא נשא נסיכות. עיינו בדהי״א ז, יד; שם ב, כו; ובירושלמי סנהדרין פ״ב, ה״ג. עיינו גם לקמן בהסברו של הרב

הרץ המובא מיד בהמשך.

226. מחנות ששימשו להצלת בן אח וחלוקת שלל עם אחרים, אך לא כדי לשלול שלל ולבוז בז ולא כדי לשלוט ולהשתרר על אחרים.

227. עיינו לעיל בהערה 115.

228. כרש"י ולא כרש"י, לפי רש"י מטרתו של ראובן הייתה לתבוע את כבוד אמו.

229. פרשה פתוחה באמצע פסוק.

230. כתבנו ענייני עריות ולא עריות כדי לצאת גם ידי חובת "כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה" (שבת נה ע"ב) והכוונה היא שלא חטא ממש בעריות.

231. מובאים במקור לעיל ח"א בביאור פרק ג, פסוק ז, עמוד 182.

232. רבה של בריטניה, תרע"ג–תש"ו. לצערנו, הפירוש טרם תורגם לעברית.

233. לפי כל הדעות והפירושים, ומבלי להיכנס לשאלה מה הוא עשה או לא עשה. זו גם הפרשנות הברורה בברכת יעקב לראובן והדחתו מן ההנהגה בגלל מעשה זה: "רְאוּבֵן בְּכֹרִי אַתָּה כֹּחִי וְרֵאשִׁית אוֹנִי יֶתֶר שְׂאֵת וְיֶתֶר עָז: פַּחַז כַּמַּיִם אַל תּוֹתַר כִּי עָלִיתָ מִשְׁכְּבֵי אָבִיךָ אָז חִלַּלְתָּ יְצוּעִי עָלָה" (בראשית מט, ג–ד).

234. ח"א בביאור פרק ג, ושם ביארנו גם את פרק כה בספר שמואל א', תחת הכותרת "מעמד היחיד מול מעמד המלך, בדיני ממונות, בדיני נפשות ובדיני אישות", עמוד 150 ואילך.

235. את האזכור "אַחִים" נשתדל להסביר בהמשך.

236. לא נכנס לדיון בשאלה מה היה סדר המאורעות לאחר חזרת יעקב ארצה מבית לבן, וד"ל.

237. עמוד 240 ואילך.

238. עיינו לעיל בטבלת ההשוואה, עמוד 284.

239. עיינו לעיל בטבלת ההשוואה, עמוד 284.

240. יוסף נזהר גם שלא להלבין את פני אחיו, שהרי הלבנת פנים גם היא קרובה לשפיכות דמים (בבא מציעא נח ע"ב)

241. "לֹא תִגְנֹב" (שמות כ, יג) המצוי בעשרת הדיברות נתפרש על ידי חז"ל כגנבת נפשות שעונשה מוות, וכמו שנתבאר: "וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ מוֹת יוּמָת" (שם כא, טז). ועיינו בדברי מדרש ההלכה: "'לֹא תִגְנֹב' למה נאמר? לפי שהוא אומר (שמות כא, טז): 'וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ', עונש שמענו, אזהרה מנין? ת"ל: 'לֹא תִגְנֹב', הרי זה אזהרה לגונב נפש; אתה אומר לגונב נפש או אינו אלא אזהרה לגונב ממון? כשהוא אומר (ויקרא יט, יא): 'לֹא תִגְנְבוּ', הרי אזהרה לגונב ממון, הא מה ת"ל 'לֹא תִגְנֹב'? בגונב נפשות הכתוב מדבר; או הרי זה לגונב ממון, והלה אזהרה לגונב נפש; אמרת, צא ולמד משלוש עשרה מדות; ועוד אמרת, שלוש מצות נאמרו בענין זה, שתים מפורשות ואחת

סתומה, נלמד סתומה ממפורשות, מה מפורשות מצות שחייבין עליהן מיתת בית דין, אף סתומה מצוה שחייבין עליה מיתת בית דין; הא אין עליך לומר כלשון אחרון אלא כלשון ראשון, הרי זה אזהרה לגונב נפש והלה אזהרה לגונב ממון" (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו – מסכתא דבחדש, פרשה ח).

242. אף על פי שזה נגד הפשט לכאורה, שמתאים לדעות האחרות בחז"ל.

243. עיינו בדברינו לעיל ח"א בפרק המבוא, תחת הכותרת "מה בין שאול לדוד", עמוד 20 ואילך.

244. כשם שהפרד המלכותי ברח מתחתיו בהמשך. עיינו בשמואל ב' יח, ט.

245. ונהגו באחווה ביחס לאחותם דינה.

246. מי שהלך בעקבותיו היה אחיו הצעיר ממנו, אדניה בן חגית. עיינו במלכים א' א, ה.

247. עיינו לעיל ח"א בביאורנו לפרק ג, תחת הכותרת "כלאב בנה של אביגיל", עמוד 144 ואילך, שם הסברנו מדוע כלאב, הבכור השני של דוד, שקדם לאבשלום, לא היה מועמד למלכות.

248. כמבואר לעיל, עמוד 259.

249. עיינו לקמן, בביאור פרקים טז–יז, עמוד 243 ואילך, בהסבר איזו מעצות אחיתופל הייתה "עצת אחיתופל" כמשמעות הביטוי בימינו (עצה רעה).

250. גם כאן מובלטת ההנגדה להתנהגותם של אחי יוסף. הם לא יכלו דברו לשלום, כי לא רצו להיות אחד בלב ואחד בפה; אבשלום, לעומתם, נהג בצביעות גמורה, לפי חלק משיטות הראשונים וכפי שהוסבר לעיל.

251. המשכה הישיר של הפגיעה המכוערת בתמר בידי אבשלום, הוא הפגיעה המכוערת בדוד אביו ובפילגשיו על הגג. בשני המקרים, הנשים הנפגעות משמשות ככלי שרת לקידום מעמד שלטוני של יוזם הפגיעה או הפוגע.

252. עיינו לעיל בביאור פרק ח, פסוק טז עמוד 74 ואילך, בהסבר תפקידו של המזכיר כשר המשפטים או התובע הכללי. גם כאן יתבאר הביטוי "להזכיר" במשמעות של "להישפט".

253. עיינו בדברינו לעיל, על פרק יב, עמוד 182.

254. בהמשך, בביאור פרק טז, עמוד 407 ואילך, ופרק יט, עמוד 62 ואילך, נעסוק באריכות ביחסי דוד ושמעי בן גרא, האיש מבחורים.

255. עיינו לעיל בביאור פרק יא, פסוק ג, תחת הכותרת "מעמדה ההלכתי של בת שבע אשת אוריה, באותה שעה", ובדברי הגמרא בסנהדרין קז ע"א, שציטטנו שם, עמוד 118 ואילך.

256. יש רמזים בפרק סט כי גם פרק זה נאמר לאחר אונס תמר ורצח אמנון, ואכמ"ל.

257. עיינו גם בסנהדרין סט ע"ב.
258. מכיון ש"יְמֵי שְׁנוֹתֵינוּ בָהֶם שִׁבְעִים שָׁנָה" (תהילים צ, י), דואג לא הגיע לחצי ימיו.
259. עיינו לקמן בביאור פרק טז, פסוקים ה–יג, עמוד 407 ואילך וכן לקמן ח"ג בביאור פרק יט עמוד 84 ואילך.
260. בביאור פרק יב, עמוד 204.
261. עיינו גם בדברי חז"ל על הפסוק "וְשִׁמְעִי הֹלֵךְ בְּצֵלַע הָהָר לְעָמָתוֹ" (שמו"ב טז, יג), שהובאו בעמוד 419 בהערה 49.
262. עיינו בפירוש הסולם לזוהר חדש בראשית, פרשת בראשית, מאמר יהי מאורות ברקיע השמים, אות קמד: "אסקיפא פירושו עגלה המכוסה גג. מלשון אסקפי של בת שבע (מדרש תהילים ג, א)".
263. עיינו בשמואל א' ל, ו.
264. עיינו בבבא בתרא טו ע"א ובירושלמי סוטה פ"ה ה"ו, שלדעת הרבה מאוד מהדעות שם, איוב קדם לדוד דורות רבים. נציין גם כי הקשר הלשוני שבין ספר בראשית לספר איוב הוא חזק ומיוחד. ניתן שלוש דוגמאות לכך: א. עוץ מופיע בשני הספרים; ב. אליפז מופיע בשני הספרים; ג. מטבע הקשיטה מופיע בשני הספרים. גם השם שדי, שמיוחד לתקופת האבות, הוא השם הדומיננטי בספר איוב (למעט פרקי המסגרת). ועיינו בשמות ו, ג.

פרק יד

1. עמוד 298.
2. עיינו לעיל בביאור פרק יא, פסוק טו, עמוד 138, בעניין ההווה אמינא של יואב להצטרף למרד אבשלום.
3. עיינו לעיל בביאור פרק יג, פסוק לט, עמוד 282, בדברי האברבנאל בשם האפודי.
4. כמבואר לעיל, בביאור פרק יא, פסוק טו, עמוד 138.
5. עיינו בדעת מקרא במקום שמציע לזהותה עם חרבת שמע ליד כפר שמאי.
6. עיינו גם דברי הימים ב' יא, ו: "וַיִּבֶן אֶת בֵּית לֶחֶם וְאֶת עֵיטָם וְאֶת תְּקוֹעַ", וכן בדברי הימים א' ב, כד, שם רמוז שתקוע הייתה קרובה לאפרתה. תקוע גלילית איננה מופיעה בתנ"ך במפורש.
7. עיינו שם בדבריו, ואכמ"ל.
8. גלגול נשמות.
9. עיינו במועד קטן טו ע"ב, ובתוספות שם, ד"ה ורחיצה בכלל סיכה.

10. "שום" כתיב.
11. "מהרבית" כתיב.
12. בשבעים, פשיטתא וולגאטה והרבה כתבי יד עבריים וגם בדפוס ראשון שונצינו רמ"ו ורמ"ח (אבל לא בכת"י ממשפחת המסורה) הנוסח הוא: "ותבא". ולעניין נוסחאות כת"י: בספרו של שפרבר, "כתבי הקדש בארמית", המבוסס בפרק זה על עשרה עדי נוסח, נמצא ששלושה מהם גורסים "ואתת" (כת"י אחד בניקוד בבלי ושניים בניקוד טברני, שאחד מהם הוא כת"י רויכלין שהושלם בשנת ד' תתס"ו ונודע בנוסחאותיו), והוא מציין גם לרד"ק. השאר (שלושה כת"י בניקוד בבלי, כת"י בניקוד טברני, דפ"ר פורטוגל 1494, מקראות גדולות ונציה רע"ו ופוליגלוטה אנטוורפן 1569) גורסים: "ואמרת". נראה שאפשר לקבוע כי אין חלוקה בין אזורים ומסורות, אלא בכל מערכת היה קיום לשתי הנוסחאות והרוב הגישו לקורא את הנוסחה "ואמרת" (בשם ידידי הרב פרופ' יואל אליצור).
13. זו דוגמא נוספת לשיטת אברבנאל, לפיה החלוקה לפסוקים איננה מוחלטת, וניתן לצרף חלק מן הפסוק הבא לפסוק הקודם.
14. כדי להגן על האזרח הקטן מפני רשויות השלטון שכוח רב מצוי בידיהן.
15. "חרייונים" כתיב.
16. הליך מעין זה מתואר גם במסמך מן הארכיון המלכותי של האימפריה הניאו-אשורית (מלפני כאלפיים ושבע מאות שנים, כשלוש מאות שנים לאחר זמנו של דוד המלך). לקמן, בביאור פסוק כד, עמוד 327, נפנה את הקוראים למאמרו של פרופ' סימו פרפולה העוסק בו.
17. עיינו גם במלכים א' א, טז. הראיה איננה חזקה מכיוון ששם מדובר באשת המלך.
18. בספרים שלפנינו: ותהיינה.
19. קשה: והרי היה שם עַם רב, והיו מי שיתרו ומי שיעידו.
20. יש שהסבירו שכוונתה שלא היה מי שיפריד ביניהם (דעת מקרא).
21. שהרי על פי ההלכה, האלמנה מקבלת הגנה כלכלית באמצעים אחרים ולא באמצעות הירושה. עיינו בשו"ת במראה הבזק, ח"ט, תשובה מז, עמוד 187, תשובה בעניין ירושת האישה והבת בימינו על פי ההלכה.
22. ובמיוחס לר"י קרא ביאר: "שלא ישלחו אחריו לקחת אותו משם ממקום שברח ושם ישב ואל יירא מפני המשפחה".
23. אבל עיינו בדברי הרלב"ג על פסוק יא, לקמן, עמוד 315.
24. עד כאן לא נזכר שם השם בפרק, רק אחרי שדוד נשבע בשם השם הוא מופיע שבע פעמים. זאת בהנגדה לפרק יג שם אין אפילו אזכור אחד של שם השם.

תודה לד"ר נריה קליין.

25. כמו שאמרה קודם: "וְהִנֵּה קָמָה כָל הַמִּשְׁפָּחָה" (ר"י קרא).

26. יש בדברים אלו חידוש גדול, שהרי ברור לחז"ל, ולראשונים בעקבותיהם, כי המלך יכול להעניש ואפילו להרוג שלא על פי הדין. הרלב"ג חידש שסמכות זו כוללת גם חנינה ומתן פטור מעונש מיתה למי שעל פי הדין היה חייב, ואכמ"ל. נושא זה של חנינה על פי ההלכה צריך עיון, ועיינו גם במאמרו של הרב אורי דסברג, "החנינה בהלכה", תחומין ז, עמוד 413 ואילך.

27. המובאת בביאור פרק יג, תחת הכותרת "מהו הדָּבָר?", עמוד 240.

28. עמוד 306.

29. במשמעות של "טועה".

30. ואברבנאל חידש בשם האפודי כיוון נוסף: "והאפוד כתב שאמרה האשה שהיא היתה מתפחדת שלא יקיים המלך שבועתו, מפני מה שראתה בחוש שהוא עושה עם בנו בענין דומה לזה, וזהו 'וְלָמָּה חָשַׁבְתָּה כָּזֹאת עַל עַם אֱלֹקִים' ירמוז לאבשלום ואנשיו, או לאבשלום לבד, שהאיש המיוחד יקרא עם, על דרך (שמות כא, ח) 'לְעַם נָכְרִי לֹא יִמְשֹׁל לִמְכָרָהּ', כדעת קצת המדקדקים".

31. עיינו בתרגום יונתן על שמו"א ח, ג; שם יב, ג; ישעיהו ה, כג.

32. יש נוסחים שונים לתרגום יונתן לפסוק זה. ציטטנו לפי נוסח מקראות גדולות הכתר.

33. עיינו גם במורה נבוכים לרמב"ם, ח"א, תחילת פרק ב.

34. כמובא לעיל, עמוד 306.

35. לא נביא את כל דבריו, גם משום שהדרך שבה הסביר את דברי התקועית קשים ביותר, ואם נקבל את דבריו, המסקנות חמורות ביותר לקולא - בדברים שהתורה כל כך החמירה בהם.

36. עיינו לעיל בפירוש פסוק א, עמוד 304, שם הבאנו את מחלוקת הרד"ק ואברבנאל בשאלה מה הייתה עמדת דוד בנוגע לאבשלום. כמובן שסיכומו של אברבנאל כאן הוא רק לשיטתו שם.

37. כבר הערנו על כך לעיל, בהערה 35.

38. לא נדון במסגרת זו בשאלה באיזו דרך העבירו הנביאים את דבריהם לעם ובאילו אמצעי עזר השתמשו. גם היום רבים מגדולי התורה מעבירים את דבריהם בדרך מאוד "תיאטרלית", ואכמ"ל.

39. עיינו ברד"ק שהציע שני פירושים. וקשה עליהם: מה טעם החזרה על פרט זה?

40. על פי הנוסח במקראות גדולות הכתר. ולא כרד"ק שהסביר שהכוונה שוב למשל (עיינו בהערה הקודמת).

41. עיינו עוד באברבנאל על אתר.
42. עיינו לעיל בביאור פרק יא, פסוק טו, עמוד 137, שם ציינו לרשימה: שמואל א׳ כט, ט; שמואל ב׳ יד, יז, כ; שמואל ב׳ יט, כח.
43. ״עבדו״ כתיב.
44. והעיר הרד״ק: ״וכמוהו רבים במקרא להיות מלה חסרה מן העניין בהיות הדבר מובן מן הענין, בהיות הדבר מובן מן העניין הקודם, כמו שכתבנו בספר מכלל (נב, א–ב)״.
45. לעיל, עמוד 322.
46. על פי גרסת מקראות גדולות הכתר, שהיא מסתברת הרבה יותר מגרסת הדפוסים ׳בדברים׳.
47. כמובא לעיל בביאור פסוק א, עמוד 323.
48. כמובא שם, בהערה הקודמת.
49. מלבד זו המובאת בבאור על פסוק כב.
50. The Murderer of Sennacherib״, By Professor Simo Parpo-״ la, XXVIeme Rencontre Assyriologique Internationale, in: Bendt Alster (ed.), Death in Mesopotamia (pp. 171-182). Copenhagen, 1980.
51. עמוד 303.
52. הסבר מרכזי נוסף יובא בפרק הבא, עמוד 356 ואילך.
53. היופי הוא הסיבה לכל המכשלות. הכל התחיל באשה טובת מראה מאד, המשיך באחות יפה ואיש יפה והסתיים בנערה יפה. תודה לד״ר נריה קליין.
54. אף על פי שאין הדבר מוכרח ולא רמוז בפסוקים, הרד״ק משער שאבשלום כבר שמע שדוד רוצה למנות את שלמה כיורשו, ולכן מרד.
55. ביטוי מיוחד שמופנה בעיקרון רק כלפי מעלה.
56. על פי דעות רבות, דוד המלך לא הוכיח את אדֹניה כשם שלא הוכיח את אמנון, כיון שחשש מתגובה של ״טול קורה...״. ועיינו לעיל בביאור פרק יג, פסוק כא, עמוד 271.
57. ואם ישאל השואל, אם כך מדוע לא נבחר אדֹניה? הרי שהכתוב כבר ענה: ״וַאֲדֹנִיָּה בֶן חַגִּית מִתְנַשֵּׂא לֵאמֹר אֲנִי אֶמְלֹךְ וַיַּעַשׂ לוֹ רֶכֶב וּפָרָשִׁים וַחֲמִשִּׁים אִישׁ רָצִים לְפָנָיו״, ובלשונו של רבי צדוק: ״רק החסרון שלו היה רק מה שנאמר שהיה ׳מִתְנַשֵּׂא לֵאמֹר אֲנִי אֶמְלֹךְ׳. שהתגאה בלִבו שראוי למלוכה. ועל ידי הגאוה איבד הכל״.
58. אומנם לא כמי שישב על כסאו, שהרי הבטיח זכות זו לבנה של בת שבע, עיינו לעיל בהערה 54.

59. עמוד 322 ואילך.
60. עמוד 356 ואילך.
61. בביאור פרק יג, פסוק טו, עמוד 266.
62. "והוצתיה" כתיב.
63. בני אפרים טענו לשלטון מזה דורות רבים. הם הבינו שיוסף קיבל את הנזר מיעקב אבינו, הם הבינו שתפקידם להוציא את בני ישראל ממצרים וניסו לעשות זאת כנראה יותר מפעם אחת. יהושע הוא שנבחר לכבוש את הארץ ולהנחילה. לכן בני אפרים כעסו גם על גדעון לפני שהם כעסו על יפתח (עיינו שופטים ח, א–ג).
64. הרד"ק הציע כי על פי הכתיב, "והוצתיה", יש לפרש כי אבשלום בעצמו השתתף בהצתה. אכן, הצעה זו קשה שכן כבר ראינו לעיל, עמוד 282, שבזמן רצח אמנון, אבשלום העדיף לשלוח אחרים לפשוע בשבילו, והוא עצמו ברח מלקיחת אחריות.
65. זו הלשון שבה נקט דוד בשיחתו עם יונתן לאחר בריחתו מניות ברמה (שמו"א כ, ח).
66. שהרי אמנון כבר לא היה בין החיים וכלאב-דניאל, כמוסבר לעיל ח"א (בביאור פרק ג, עמוד 143 ואילך, לא היה מועמד.
67. בביאור פרק יא, פסוק טו, עמוד 138.
68. עיינו לעיל ח"א בפרק המבוא בתחילתו, תחת הכותרת "מבנה ספר שמואל ב"", עמוד 20. עיינו עוד לקמן ח"ג בהקדמה לפרק כא, עמוד 149 ואילך.
69. עיינו שם בסוגיה בפירושים נוספים.
70. בגירסת המסורה שבידנו מופיע מִבֹּאר, כמובא לעיל.
71. בעלי התוספות חלקו על רש"י והסבירו: "איבעיא ליה אי חייב לשלם כשהציל עצמו מפני פקוח נפש", ואז "ויצילה" פירושו שדוד החליט לשלם עבור החלקה שנשרפה אף על פי שבית הדין פסק שפטור.
72. לקמן ח"ג עמוד 280 ואילך.
73. לעיל ח"א בביאור פרק ב, פסוק יא, תחת הכותרת "מה מנע מדוד למלוך כאשר איש בושת לא עמד כנגדו?", עמוד 111 ואילך. עיינו גם בביאור פרק א, פסוקים יז–יח, עמוד 166 ואילך, ובהערה 94 שם.
74. ע"פ שמואל א פרק כג א.
75. על אף החלטתו זו, יואב קיבל גם החלטה נוספת הוא לא יסכים ויעשה כל אשר לאל ידו למנוע את מימוש הבטחתו של דוד לבת שבע שבנה יהיה המלך הבא, כך מתבאר מכל ההתנהלות המתוארת בפרק א של ספר מלכים א' ואכמ"ל.

76. לעיל ח״א עמוד 350 ואילך.

פרק טו

1. לקמן ח״ג עמוד 108 ואילך.
2. במקרים רבים, החלוקה לפרקים אף סותרת עקרונות רוחניים בסיסיים של אמונת ישראל, ואכמ״ל.
3. עיינו לעיל ח״א בביאור פרק ב, פסוק א, עמוד 73, ובהערות שם.
4. אע״פ שאיננו יודעים במדויק כמה זמן חלף מחזרתו של אבשלום מגשור ועד שהחל בפועל במעשים המתוארים כאן.
5. ועיינו בביאור הפסוקים, לעיל, עמודים 336–335.
6. מבין המועמדים האפשריים, שהרי אמנון נרצח וכלאב-דניאל לא היה מועמד, כפי שהסברנו לעיל ח״א, בביאור פרק ג, עמוד 143 ואילך.
7. אומנם אצל אדניה נזכרים פרשים ואצל אבשלום סוסים, אך ייתכן שהיינו הך, ואצל שניהם נעה לפני המרכבה גם יחידת פרשים על סוסים, בנוסף על הרצים.
8. עיינו גם לעיל בביאור פרק יג, פסוק ד, עמוד 260.
9. לא כאן המקום לדון בשאלה כיצד הייתה בנויה מערכת המשפט על פי התורה, ואילו מערכות פעלו במקביל - בית הדין הרגיל? בית הדין של המלך? בית הדין של הכוהנים? - וכיצד חולקו הסמכויות והנושאים השונים ביניהם.
10. כלומר, מדובר באבסורד. עיינו בפסחים עח, ע״א: ״ורבי יוסי שטרא מזכי לבי תרי?״, וברש״י שם: ״בתמיה: כלומר, מי ראה שטר שמזכה את התובע ואת הנתבע?״.
11. עיינו שם בתירוצו ועוד עיינו בהקדמתו של בעל ה״חיי אדם״ לספרו. לקמן נצטט חלק קטן מדבריו.
12. במקור מופיע: ״כִּי יִמְלְאוּ יָמֶיךָ״ (שמו״ב ז, יב); ו: ״וְהָיָה כִּי מָלְאוּ יָמֶיךָ״ (דהי״א יז, יא). ייתכן ומדובר כאן בכוונת מכוון שהדרשן רצה לשלב שני הפסוקים יחד וייתכן שמדובר בשגגת מדפיס.
13. על פי ישעיהו א, כא.
14. עיינו לעיל ח״א בביאור פרק ה, פסוק א, עמוד 244, תחת הכותרת ״מהו שבט?״, ובביאור פרק ז, פסוק ז, עמוד 330.
15. אין ודאות שגם ר״י קרא מפרש שאבשלום הציע עצמו כשופט, שהרי גם ״מֶלֶךְ בְּמִשְׁפָּט יַעֲמִיד אָרֶץ״ (משלי כט, ד), והמלך גם דן בבית דינו.
16. על פי מגילת אסתר ט, כו.

17. "ישיב" כתיב.
18. לקמן, בעמוד 351, נזכיר שוב סוגיה זו.
19. עיינו בדברינו לעיל ח"א, על פרק ב, פסוק י, עמוד 111 ובהערה שם.
20. אין צורך להכביר בהוכחות כי למספר שתיים עשרה יש משמעות רוחנית בעם ישראל. אם נבדוק את ההיסטוריה של עמנו נגלה כי קיימת גם משמעות למחזוריות של ארבע מאות ושמונים שנה. כל מחזור כזה כולל תקופה בעלת ייחודיות. כך, כשהיה אברהם בן שבעים שנה, הודיעו הקב"ה כי בניו ירדו מצרימה, אבל גם הבטיחו באותו מעמד שהאומה שתצא מחלציו, תיגאל ממצרים בעוד כארבע מאות שנה. וזו לשון הכתוב: "וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה... וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל" (בראשית טו, יג-יד. בביאור השאלה כיצד לחשב את השנים, נחלקו כנראה בני אפרים עם בני לוי, ועיינו בדברי רש"י: "משנולד יצחק עד שיצאו ישראל ממצרים ארבע מאות שנה", ועיינו גם ברמב"ן כאן ובראשונים על שמות יב, מ, ואכמ"ל). אם כך, משהכיר אברהם את בוראו ועד יציאת מצרים עברו כארבע מאות ושמונים שנה. מספר שנים זה זהה למספר השנים שמיציאת מצרים ועד בניין בית ראשון, כמפורש בכתוב: "וַיְהִי בְּשְׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זִו הוּא הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לִמְלֹךְ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן הַבַּיִת לַה'" (מל"א ו, א).

ארבע מאות ושמונים שנה לאחר בניין בית ראשון החל בנין הבית השני: ארבע מאות ועשר שנותיו של בית ראשון (ערכין יב, ע"ב), ועוד שבעים שנות גלות בבל (ירמיהו כט, י ועוד).

כארבע מאות ושמונים שנה לאחר בניין בית שני התרחש מרד בר כוכבא והואץ תהליך חורבן היישוב היהודי בארץ ישראל.

בתום מחזור נוסף של ארבע מאות ושמונים שנה הסתיימה תקופת האמוראים והסבוראים והחלה תקופת הגאונים (רב יצחק גאון בשנת ד' אלפים שס. סדר הדורות). כארבע מאות ושמונים שנה מאוחר יותר, חיו ופעלו הרי"ף, הפוסק שפתח את תקופת הראשונים של החכמים שנקראו מאוחר יותר חכמי ספרד, ורבנו גרשום מאור הגולה, ראשון לראשוני אשכנז.

גם תקופת הראשונים נמשכה כארבע מאות ושמונים שנה. אז דרך בשמי האומה כוכבם של מחברי השולחן ערוך והמפה והחלה תקופת האחרונים.

כארבע מאות ושמונים שנה אחרי רבי יוסף קארו ורבי משה איסרליש התרחשה לצערנו שואת יהודי אירופה שחתמה את תקופת האחרונים.

התקופה החדשה בתולדות האומה, התחילה עם נס הקמת המדינה היהודית

העצמאית והקמת מרכז התורה הגדול ביותר בתולדות האומה, כאן בארץ ישראל. עיינו באתר 'ארץ חמדה' www.eretzhemdah.org, במדור "חמדת ימים" לשנת תשס"ז על פרשת וירא.

21. עיינו לעיל בביאור פרק יג, תחת הכותרת "מדוע נשלח דוד אל השדה?", עמוד 232 ואילך, וכן בביאור הפסוקים בשמואל א', פרק יז, עמוד 237 ואילך.
22. עיינו בסוגיה בתמורה (יד, ע"ב), המנסה להוכיח מפסוקים אלו הלכות הקשורות לקורבנות הנזיר ודנה תוך כדי כך בשאלה היכן הוקרבו הקורבנות.
23. עמודים 223–222.
24. עיינו שם, בביאור פרק יג, בהערות.
25. יתכן שיש כאן ביקורת באמצעות משחק מילים עם שמו של אבשלום א-בשלום. עיינו גם במלבי"ם על דברי הימים א' ג, ב שדרש את דרך הכתיבה המיוחדת: "הַשְּׁלִשִׁי לְאַבְשָׁלוֹם בֶּן מַעֲכָה בַּת תַּלְמַי מֶלֶךְ גְּשׁוּר" "שינה שמו לגנאי ע"י תוספת הלמ"ד שנקרא לא – אב - שלום". תודה לד"ר נריה קליין.
26. עמוד 367.
27. מכך שהירושלמי מזכיר כבר כאן את עצת אחיתופל, ובנפרד מתוכנית אבשלום, ניתן להביא ראיה שגם לדעת הירושלמי, אחיתופל השתמש באבשלום בדרך מניפולטיבית כדי להשיג את מטרתו - שהיא תפיסת כס המלכות לעצמו. ועיינו לקמן, עמוד 368, בביאור העניין.
28. כך נוקטת גם סוגיית התלמוד בזבחים קיב, ע"ב: "באו לירושלים נאסרו הבמות".
29. עיינו גם לקמן עמוד 358.
30. הראשון שהעז להלחם בהקרבה בבמות בעקבות דוד המלך וגם הוא לא הצליח להפסיקה כליל היה חזקיהו המלך, עיינו כדוגמא ישעיהו לו, ז.
31. בעניין ההבדלים שבין במה גדולה לבמה קטנה, עיינו במשנה מגילה א, א, בגמרא ובראשונים שם, זבחים סוף פרק יד, במשניות ובגמרא שם.
32. עיינו זבחים פרק יד משניות ד–ח.
33. ייתכן וזו הסיבה ששלמה המלך חיכה עד השנה הרביעית למלכותו כדי להתחיל בבנין המקדש, עיינו מלכים א' ד, א.
34. ייתכן שה"משך חכמה" נזהר שלא להאשים את שלמה בהקרבה בבמות בזמן איסור במות, אולם פשט הכתובים מוכיח כן.
35. עיינו כדוגמה: שם יד, ד; שם טו, ד; שם לה, ועוד.
36. עיינו כדוגמה במלכים ב' יח, ד. עיינו גם: שם, פסוק כב; דברי הימים ב' לב, יב.
37. עיינו במלכים ב' כג; עוד עיינו בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז",

מגיד-ארץ חמדה, תשע"ה, בביאור פרק ו, יג, עמודים 53 ואילך ובהערות 135 ו-136, שם.

38. עיינו גם במגילה ט ע"ב - י ע"א, במשנה ובסוגיה שם, וכן בדברי הראשונים על אתר.

39. לעיל ח"א בפרק המבוא כבר הצענו כי הפרקים כא-כד הם ספר גד, שקדם להרבה מהמאורעות שמתוארים בספר נתן. עיינו שם, עמוד 31 ואילך. בביאור פרק כד, לקמן ח"ג עמוד 356-355, נעסוק בפסוקים אלו לעומקם.

40. כמו שהצענו לעיל בביאור פרק ח, פסוק יח, כי פשר הביטוי "וּבְנֵי דָוִד כֹּהֲנִים" הוא שהם היו האחראים על העבודה בבמות. ראו עמוד 86 ובהערה שם.

41. אומנם לדעת המשך חכמה דוד אסר את הבמות מיד לאחר גילוי השכינה בהר הבית וקניית גרן ארנן היבוסי, עיינו בדבריו על דברים יב, יג. וז"ל בקיצור: "ויאמר דוד זה הוא בית ה' האלקים, וזה מזבח לעולה לישראל" - שלא יזבחו במקום אחר [לבד בבמת צבור שבגבעון] שכיון שיש בית לאלקים, אם כן הבמות אסורות. וזה שאמר כאן (מלכים א' ג, ב) "רק העם מזבחים בבמות, כי לא נבנה בית לשם ה' (עד הימים ההם). ויאהב שלמה ללכת בחוקות דוד אביו, רק בבמות הוא מזבח ומקטיר" - שלא שמר כפי מה שצוה דוד אביו שלא יקטירו ויקריבו בבמות".

42. בביאורנו לא נצעד בעקבותיו של אברבנאל, שטען לאורך כל הדרך כי אבשלום לא התכוון למרוד בדוד ולהדיחו, אלא רק להבטיח כי הוא יהיה זה שישב בעתיד על כיסאו. לשיטתו, אחיתופל הוא שדחף את אבשלום בסופו של דבר להדיח את אביו כבר בחייו, מתוך רגש של נקמה על מה שקרה לנכדתו. אנו נצעד בדרך שלא תקל עם אבשלום, אך גם לא תוריד מכתפי אחיתופל את האחריות לניסיון להשתמש באבשלום ככלי להשגת המלכות לעצמו.

43. לעיל ח"א בביאור פרק ז, פסוק ז, עמוד 330. הפסוק המקביל נמצא בדברי הימים א' יז, ו.

44. עיינו לעיל הערה 40.

45. גם יוסף השתמש בשבועה כדי ללחוץ על פרעה שירשה לו לקבור את אביו בכנען.

46. כפי שהיה מבחינות מסוימות גם בעבר. עיינו בביאור פרק ב, במאמר "אורה של חברון מאיר בירושלים", עמוד 131 ואילך, ובוויכוח בין אנשי ירושלים ואנשי חברון בבית הדין של הראי"ה.

47. אפילו יוסף לא היה יכול לממסד הדתי במצרים, ובזמן הרפורמה האגררית הגדולה של שנות הרעב הוא לא הצליח להשתלט על אדמות הכוהנים עבור

פרעה (בראשית מז, כב).

48. עמוד 69.

49. עיינו לעיל בביאור שם, עמוד 117 ואילך.

50. קרי ולא כתיב. ייתכן שיש בשינוי זה רמז לכך שאחיתופל היה במעלה גבוהה מ"איש".

51. נקטנו אורים ותומים כי זו הלשון בה התורה נוקטת בנושא האורים והתומים: "וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן יַעֲמֹד וְשָׁאַל לוֹ בְּמִשְׁפַּט הָאוּרִים לִפְנֵי ה'" (במדבר כז, כא), בנביאים: "וַיִּשְׁאַל שָׁאוּל בֵּאלֹהִים הַאֵרֵד אַחֲרֵי פְּלִשְׁתִּים הֲתִתְּנֵם בְּיַד יִשְׂרָאֵל וְלֹא עָנָהוּ בַּיּוֹם הַהוּא" (שמו"א יד,לז), עיינו גם שם, כב, י; שמו"ב ב, א; שם ה, יט ו כג, ובכתובים: "וַיִּשְׁאַל דָּוִיד בֵּאלֹהִים" (דבהי"א יד, י ו יד). אומנם הביטוי בִּדְבַר הָאֱלֹהִים, יכול לרמוז לנבואה אבל אין כל מקור לכך שאחיתופל היה נביא ובחז"ל מפורש שלא היה.

52. עיינו בבבלי מכות יא ע"א: "אמר רב יהודה אמר רב: קללת חכם אפי' בחנם היא באה...". את סיכום המעשה העתקנו משם.

53. כמבואר לקמן ח"ג בפרק כ.

54. בדרך זו צעד גם המהרש"ל ב"חכמת שלמה" (שם), שהסביר כי תוכניתו של אחיתופל הייתה להביא את אבשלום לבית הדין ולהטיל עליו עונש מוות על שבא על פילגשי אביו, עיי"ש. אומנם, לדעת הירושלמי, אחיתופל ניסה לתפוס את מקומו של דוד הרבה יותר מוקדם, כבר בשלב הניסיון לחפור את היסודות של בית המקדש, וזו לשון הירושלמי: "וכן את מוצא בשעה שבא דוד לחפור תימליוסים של בית המקדש חפר חמש עשר מאוין דאמין ולא אשכח תהומא ובסופא אשכח חד עציץ ובעא מירמיתיה. א"ל: לית את יכיל. א"ל: למה? א"ל: דנא הכא כביש על תהומא. א"ל: ומן אימת את הכא? א"ל: מן שעתא דאשמע רחמנא קליה בסיני (שמות כ, ב): 'אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ', רעדת ארעא ושקיעת ואנא יהיב הכא כביש על תהומא. אף על גב כן לא שמע ליה. כיון דרימיה, סליק תהומא ובעא מטפא עלמא. והוה אחיתופל קאים תמן. אמר: כדין דוד מתחנק ואנא מליך" (סנהדרין פ"י ה"ב). כיוון שהדבר לא צלח בידו אז, ניסה אחיתופל את הדבר שוב בזמן מרד אבשלום.

55. תירוצים רבים נאמרו בתשובה לשאלה מדוע היה זה מותר? ואכמ"ל.

56. כמובן שבדברי הימים אין לכך זכר שהרי מרד אבשלום איננו נזכר בספר זה.

57. "אנועך" כתיב.

58. כתיב ולא קרי.

59. עיינו באברבנאל לשיטתו, לפיה אבשלום לא רצה להרוג את דוד, ולכן הוא דייק מהמילים "וְהִכָּה הָעִיר", שדוד חשש להכאת העיר ואנשיה ולא להכאתו

הוא. לכן, להסברו, דוד עזב את העיר וזאת כדי שאנשי העיר לא יפגעו. גם על דבריו קשה, שהרי דוד יכול לסגור את שערי העיר, להתבצר בה ולא לאפשר לאבשלום להיכנס לתוכה. כך גם דוד היה מרוויח זמן להתארגן לפעולה נגדית, ובכל זאת דוד לא עשה כן, אלא בחר לעזוב את העיר חרף ביצוריה.

60. עמוד 384 ואילך.

61. עיינו לקמן ח"ג בביאור פרק יט, פסוק י, עמוד 57 על המילים "ועתה ברח", בביאור הסבר הרד"ק. וייתכן ששם הכתוב מפרש את מניעיו של דוד כאן.

62. נזכיר ללומדים כי כבר מיד לאחר הכאת גוליית, דוד הביא את ראשו של הענק הפלישתי לירושלים (שמו"א יז, נד), וזאת כדי לתת ביטוי מעשי ומידי לנבואה שניבא עוד בבית אביו.

63. עיינו מילון אבניאון (מילון ספיר המקוון).

64. על פי תהילים מח, ג.

65. עיינו לעיל ח"א בביאור פרק ג, פסוק ז, עמוד 182; פרק ה, פסוק יג, עמוד 268.

66. על פי שיטת הרמב"ם, שצעדנו בעקבותיו, וכפי שהסברנו לעיל ח"א בביאור פרק ג, פסוק ז, עמוד 182. וכן לעיל בפרק יג, עמוד 268.

67. הרד"ק הביאו בקיצור נמרץ.

68. כלומר, על אף שרוב המנודים אינם מסכימים עם הנידוי, דוד קיבל על עצמו גם עונש זה, כחלק מחזרתו בתשובה; אפשר גם שדוד קיבל על עצמו את הנידוי, אף על פי שחשב שהיה שלא כדין. עיינו לעיל בביאור פרק יב עמוד 170 ואילך, שם נתבאר גם פרק נא בתהילים, תחת הכותרת 'ביאור חז"ל לפסוקים אלו (ט–יד)', עמוד 182 ואילך.

69. אומנם, מן המדרש משמע כי הנידוי היה על רקע אי-ההסכמה עם בחירת ירושלים ופסילת כל שאר המקומות לעבודת ה', אבל אין בכך סתירה לדברינו בהערה הקודמת, מפני שפרשנותו של דוד לנידוי הייתה קבלת הדין על מעשה בת שבע ואוריה, ולכן הסכים לנידוי.

70. על פי ברכות ד ע"א, ורש"י שם. עיינו גם בסוגיה בסנהדרין טז ע"ב, ברש"י וברבנו חננאל שם.

71. על פי ר"ת תוס' ברכות שם, ד"ה בניהו זה סנהדרין. עיינו גם בסנהדרין שם, ובתוס' שם ד"ה אחרי אחיתופל.

72. עיינו גם לעיל בביאור פרק ח, פסוק יח, עמוד 86–85, ולקמן ח"ג בביאור פרק כ, פסוק כג, עמודים 145–144, ובשיטות הראשונים שהבאנו שם.

73. כיוון שחז"ל הרבו לתאר את גיבורי דוד כגדולים בתורה, גם מכאן נוכל

להציע מקור לשיטת ישיבות ההסדר, שתלמידיהן צועדים בדרך זו.

74. עיינו לעיל בביאור פרק יב, פסוק ל, עמוד 200, בעניין עטרת מלכם ובדברי הרד"ק שם.

75. והסכים עימו אברבנאל.

76. ואין להקשות מדברי הגמרא (יבמות עו, ע"א) - "והא לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה! מידי הוא טעמא אלא לשולחן מלכים" - שהובאו להלכה גם ברמב"ם (איסורי ביאה יג, טו) - "לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו..." - משתי סיבות: א. לפי דברינו, האנשים הללו התגיירו לפני שדוד עלה לגדולה ולפני שניצח את אויביו סביב. ב. ברור שגם לאחר שעלה דוד לגדולה, אם היה ברור לבית הדין שהאיש או האישה מתגיירים לשם שמיים, לא הייתה סיבה שלא לקבלם כגרים. עיינו דיון מפורט בסוגיה לקמן ח"ג בביאור פרק כג עמוד 300 ואילך.

77. הרלב"ג על פסוק יט הציע כי איתי הגיע בעבר הלא-רחוק מגת לירושלים, שהייתה תחנת ביניים מבחינתו; אכן, קשה לשיטתו: מה הביא את איתי לאחרונה (לפני המרד) לירושלים? הסיבה לכך, לפי הסברו, חסרה מן הספר.

78. עיינו בהמשך בהסבר הוויכוח בין דוד ובני צרויה בנושא זה, לקמן, עמוד 413 ואילך.

79. כוונת רש"י לעבר, ונקט לשון הכתוב בפסוק כ.

80. בפירושו הראשון.

81. אומנם עיינו בראשונים על הפסוק בבראשית שפירשו 'על אשתו'.

82. ובעקבותיו ר"י קרא ורד"ק.

83. קרי ולא כתיב. הרד"ק במקום (ובעוד כמה מקומות, כמו בהקדמה לספר יהושע), פירש את שיטתו בנושא הכללי של קרי וכתיב, וזו לשונו: "והענין אחד, אם קרי או לא קרי. והמלות האלה הכתובין ולא קריין, או קריין ולא כתיבין, וכן כתוב וקרי, נראה כי בגלות הראשונה אבדו הספרים ונטלטלו, והחכמים יודעי המקרא מתו, ואנשי כנסת הגדולה שהחזירו התורה לישנה מצאו מחלוקת בספרים הנמצאים, והלכו בהם אחר הרוב, לפי דעתם. ובמקום שלא השיגה דעתם על הבירור כתבו האחד ולא נקדו, או כתבו מבחוץ ולא כתבו מבפנים, או כתבו אחד מבחוץ ואחד מבפנים". המהר"ל מפראג (תפארת ישראל, פרק סו, ד"ה כבר אמרנו) התקיף בחריפות את גישתו של הרד"ק, וזו לשונו: "לא כמו קצת אשר הם מן בעלי הדקדוק (רד"ק), וקצת מן האחרונים (אברבנאל), ראוי היה להם שילחכו עפר בלשונם, ולא היו כותבים דעתם. וכמה חסירי דעת קבלו דבריהם, כאילו היה דבר פשוט בלי חולק כלל, קצתם בקרי וכתיב, וקצתם בכתיב ולא קרי. יש אמרו כי טעם הקרי והכתיב, כי

עזרא הסופר מצא בלבול הספרים, בזה כתוב כך, ובזה כתוב כך. וכאשר היה מסופק, כתב אחד בפנים, ואחד מבחוץ, להיותו מסופק במה שמצא. וכי יש שבוש יותר מזה. כי כמה פעמים נכתב בפנים ולא נקרא, שלא נקדוהו, לומר שהוא כתיב ולא קרי. ולפעמים ההפך, שהוא קרי ולא כתיב. אם נעשה בשביל הספק בלבד, לא היה תולה בקרי ובכתיב, אבל הוה ליה לומר מלה זאת ספק, לא בלשון כתיבן ולא קריין, קריין ולא כתיבן... שכן כי אלו האנשים סרו מן דרכי החכמים ז"ל, וכאילו הם חכמים יותר מרבותינו ז"ל, שאמרו בגמרא (נדרים לז, ע"ב) 'קריין ולא כתיבן, כתיבן ולא קריין, הלכה למשה מסיני'. והם סרו מזה, ואמרו דברי בורות וסכלות גמור. אין להשיב על דברי בורות". עיינו גם בהקדמת המלבי"ם לספר ירמיהו, אומנם קושיותיו החזקות של המהר"ל נוגעות לקרי והכתיב בתורה ולא לחלק של הנ"ך, ואכמ"ל.

84. עיינו ברש"י, ועדיין צריך עיון.

85. החזקוני הביא דוגמא נוספת "וע"ד הפשט נראה... כי מצאנו מלת 'את' שהוראתו כמו 'אל' (שמו"ב טו, כג) 'עַל פְּנֵי דַּרֶךְ אֶת הַמִּדְבָּר', כמו אל המדבר, 'אֲשֶׁר פָּנָיו אִתָּנוּ' (תהילים סז, ב) במקום אלינו, כמ"ש 'יָאֵר ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ' (דברים ה, ד)".

86. עיינו גם ברמב"ן לבראשית מא, מז.

87. עיינו לעיל בביאור פרק ח, בביאור הממשלה הראשונה, עמוד 72, שם הבאנו את ההוכחות לכך.

88. עיינו גם ברש"י שם.

89. בפירוש ראשון. עיינו גם ברלב"ג וברי"ט מטראני על אתר.

90. תחת הכותרות "הממשלה הראשונה" בביאור המילה "וְאֶבְיָתָר", עמוד 68 ואילך, "הממשלה השנייה", בביאור המילים "וְצָדוֹק בֶּן אֲחִיטוּב וַאֲחִימֶלֶךְ בֶּן אֶבְיָתָר כֹּהֲנִים", עמוד 79 ואילך, ו"חזרת בית הכהונה למצב הקבוע" עמוד 80 ואילך.

91. שאלה זו התבררה גם מבחינה נוספת, מספר המשמרות. בתחילה, בזמן ייסודן של משמרות הכהונה, הן התחלקו בצורה שווה בין בני אלעזר ובני איתמר. בימי דוד קיבלו צאצאי אלעזר מספר כפול של משמרות, כמתואר בפסוקים בדברי הימים א' (כד, ג-ד): "וַיַּחְלֵקֵם דָּוִיד וְצָדוֹק מִן בְּנֵי אֶלְעָזָר וַאֲחִימֶלֶךְ מִן בְּנֵי אִיתָמָר לִפְקֻדָּתָם בַּעֲבֹדָתָם: וַיִּמָּצְאוּ בְנֵי אֶלְעָזָר רַבִּים לְרָאשֵׁי הַגְּבָרִים מִן בְּנֵי אִיתָמָר וַיַּחְלְקוּם לִבְנֵי אֶלְעָזָר רָאשִׁים לְבֵית אָבוֹת שִׁשָּׁה עָשָׂר וְלִבְנֵי אִיתָמָר לְבֵית אֲבוֹתָם שְׁמוֹנָה". כך מוסבר בירושלמי תענית (פ"ד, ה"ב): "ר' יעקב בר אחא ר' חייה בשם ר' יוחנן: שמונה משמרות כהונה העמיד משה, ארבע משל אלעזר וארבע משל איתמר, עד שעמד דוד ושמואל הרואה

והוסיפו עליהם עוד שמונה, ארבע משל אלעזר וארבע משל איתמר, וביקשו להוסיף עוד שמונה ולעשותן עשרים וארבעה, ומצאו משל אלעזר ולא מצאו משל איתמר. הדא הוא דכתיב: 'וַיִּמְצְאוּ בְּנֵי אֶלְעָזָר רַבִּים לְרָאשֵׁי הַגְּבָרִים מִבְּנֵי אִיתָמָר' וגו'". ההבדל המספרי הגדול בין המשמרות של שתי המשפחות הוא, גם, תוצאה של הקללה שחלה על בית עלי (שמו"א ב, כז–לו) שבאה לידי ביטוי בטבח הפלישתי שאירע במשפחת עלי בזמן חורבן שילה (תהילים עח, נט–סז), וברצח כוהני נוב בידי שאול (שמו"א כב, טז–יט). יתכן שלטעותם ולחטאיהם של בני עלי, שהנהיגו את בני איתמר, הצטרפו רבים ממשפחת איתמר שלא היו מבני עלי אבל גם הם נענשו.

92. יתכן ושמו של אבשלום רומז לפעולותיו נגד אב - של(ו)ם כנגד דוד אביו וכנגד שלם היא היא ירושלים. תודה לד"ר נריה קליין.
93. ע"פ נוסח הכתר.
94. שהרי שמואל הנביא מכונה גם "הָרוֹאֶה" (שמו"א ט, ט; שם, יא; שם, יח–יט).
95. בפירוש הראשון.
96. כך הסביר גם בכור שור (שמות כ, טו): "'וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת'... וי"ל כי ידיעה ושמיעה ורואייה אחת היא כמו (שמו"ב טו, כז) 'הֲרוֹאֶה אַתָּה שָׁבָה הָעִיר' וזהו ראיית המחשבה".
97. "בעברות" כתיב.
98. כך פירשו בדעת מקרא.
99. השוו לתרגום יונתן על שמואל א' ט, יא: "הֵמָּה עֹלִים בְּמַעֲלֵה הָעִיר".
100. עיינו בפירושו של אברבנאל לשמות יט, ג, על עליית משה ההרה.
101. על פי גרסת הכתר.
102. בדעת מקרא העדיפו לפרש שדוד הוא זה שהגיד לסובבים אותו, וצריך עיון.
103. עמוד 366 ואילך.
104. קרי ולא כתיב עיינו לעיל בהערה 50.
105. עיינו לעיל, בביאור פסוק יב, עמוד 366, שם ציטטנו את דברי הגמרא במלואה.
106. גם גמרא זו צוטטה במלואה לעיל, כמבואר בהערה הקודמת. רש"י במקום מקשה: "יש תימה בדבר שהרי לא קנה דוד את הגורן מארונה היבוסי עד מעשה דהסתה (שמואל ב פרק כד, א), שהיתה לאחר מיתת אחיתופל ג' שנים", ותירץ: "ולפי דברים הללו צריכין אנו לומר שאף על פי שלא קנה הגורן יודע היה מנעוריו מיום [שנמשח] וישבו הוא ושמואל בנוית הרמה ובדקו בספר יהושע ומצאו מקום לבית המקדש כדכתיב עד אמצא מקום וגו' וכדדרשינן ליה בזבחים באיזהו מקומן (דף נד) וחפר היסודות ברשותו".

על פי מה שהצענו בפרק המבוא, עמודים 32–31, פרקים כא–כד הם קדומים ונכתבו בידי גד החוזה, כך שהקושייה לא מתחילה ואין צורך לדחוק ולומר שדוד חפר במקום לפני שקנה אותו. עיינו עוד בהסבר הדברים, לקמן בעמודים 400–399.

107. עיינו גם בדברינו לעיל ח"א בביאור פרק ב, פסוק יד, ובהערות שם, עמוד 116.

108. לקמן בעמוד 109.

109. נעיר כי בש"ס מופיעים שלושה בנים של אבישלום: רבי שמעון בן אבישלום (הנזכר כאן), חנן בן אבישלום (הנזכר במשנה כתובות יג, א), ורבי נתן בן אבישלום (הנזכר בברכות כב, ע"א). מעניין כי דווקא חכם בשם זה, הזהה-כמעט לשמו של אבשלום בן דוד, הוא העוסק במזמור זה. עיינו בספרו של הרב ראובן מרגליות, "לחקר שמות וכינויים בתלמוד", מוסד הרב קוק, הדפסה שנייה, תשמ"ט (פרק א, פסידונים בתלמוד, עמוד ה), הטוען שיש קשר בין שם המופיע לעתים נדירות ובין תוכן המימרה של אותו חכם בעל שם זה.

110. מדרש זה מחזק את שיטת אברבנאל שאבשלום לא רצה להרוג את דוד. אכן, כפי שהסברנו לקמן, פשט הכתובים מלמד שאבשלום רצה מאוד להרוג את דוד. אומנם ייתכן שדוד טעה וחשב שבנו ירחם עליו, ולא שיער עד היכן תגיע רשעותו של אבשלום.

111. עיינו בדברי רבנו מאיר שמחה הכֹהן מדווינסק, בעל ה"משך חכמה" לדברים (ל, ב): "וזה שאמר (תהילים ג, א) 'מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם [וּבְנוֹ]. (ב) ה' רַבּוּ צָרָי, רַבִּים קָמִים עָלָי (ג) רַבִּים אֹמְרִים לְנַפְשִׁי אֵין יְשׁוּעָתָה לוֹ וכו' (ד) וְאַתָּה ה' מָגֵן בַּעֲדִי כְּבוֹדִי וּמֵרִים רֹאשִׁי'. שכבר אמרו רז"ל (ברכות ז, ע"ב): 'מִזְמוֹר לְדָוִד'? 'קינה לדוד' מבעיא ליה! ולפי זה אתי שפיר, דרבים הקמים עליו - דואג ושמעי בן גרא וסיעתו, אשר אמרו כדברי נבל (שמו"א כה, י) 'רַבּוּ עֲבָדִים הַמִּתְפָּרְצִים אִישׁ מִפְּנֵי אדוניהם' וכו', ואמרו עליו שבליסטות קיבל המלוכה. ובזה אמרו בירושלמי סוף הוריות (פ"ג, ה"ב) דאין לזה דין מלך. ולכן מיהוא בן נמשי ואילך לא נתכפרו בשעיר, יעויין שם. ולפי זה שאין לו דין מלך, הלא חסר לו עיקר מעיקרי התשובה, שלא הוציא את בת שבע מלהיות לו לאשה - 'אֵין יְשׁוּעָתָה לוֹ בֵּאלֹקִים, סֶלָה'. ואילו קם עליו אחד מקרובי שאול וכיוצא בזה, הלא ודאי היו אומרים כן. אבל כיון שקם עליו בנו, היו העומדים עמו בעצה אומרים שדוד מלך מפי ה' ושייך המלוכה לבנו - רק שהוא סר מדרכו הטובה ובבחירתו קלקל מעשיו וראוי להמליך את בנו - אם כן לא היה רשאי לגרש בת שבע שלא יעגן אותה, ואם כן תשובתו מועיל אם יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב עוד לכסלה. לכן אמר 'בְּבָרְחוֹ

מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ״. דבריו מחזקים מאוד את ההסבר כי מרד אבשלום העמיד במבחן את בחירתו של דוד כאבי השושלת הקבועה של מלכות בישראל.

112. הרד״ק הוסיף דוגמאות נוספות: ״וכן ׳בְּבוֹא דוֹאֵג הָאֲדֹמִי וַיַּגֶּד לְשָׁאוּל׳ (מזמור נב, ב), וכן ׳בְּבוֹא הַזִּיפִים׳ (מזמור נד, ב), וכן ׳וַיִּשְׁמְרוּ אֶת הַבַּיִת לַהֲמִיתוֹ׳ (מזמור נט, א). וכן הנאמרים על לשון הגלות ועל חָרְבַּן ירושלים, כמו ׳מִזְמוֹר לְאָסָף אֱלֹהִים בָּאוּ גוֹיִם בְּנַחֲלָתֶךָ׳ (מזמור עט, א)״.

113. עיינו בספרי ״צפנת ישעיהו: מעוזיה ועד אחז״, מגיד-ארץ חמדה, תשע״ה, בביאור פרק ה, פסוק ט: ״אִם לֹא בָּתִּים רַבִּים לְשַׁמָּה״, עמוד 69.

114. הכוונה כנראה לחבריו של אוריה שנפלו עימו. עיינו לעיל, פרק יא, פסוק יז.

115. גם ר״י קרא תלמידו של רש״י ציטט את דברי הפסיקתא.

116. ביטוי זה מופיע רק בחבקוק ובתהילים, והרד״ק העיר שאין זה מקרי, שכן תהילים וחבקוק שניהם שירים: ״והראיה, כי לא תמצא זאת המלה אלא בשיר ומזמור, כי לא תמצא אותה אלא בזה הספר (תהילים), ובתפלת חבקוק שהיתה שיר״. נעיר עוד כי יש קשר לשוני הדוק בין שני הספרים.

117. ברוב הגדול של ההופעות של ביטוי זה בנ״ך, 70 פעמים מתוך 74, הביטוי מופיע בסוף פסוק. כאמור כל ההופעות הן בספרים חבקוק ותהילים. בחלק מההופעות הוא מחלק את הפרק לכמה חלקים. נתון זה מחזק את הדעה כי משמעותו של הביטוי היא מוזיקלית, כדעת ר״י מטראני ורד״ק.

118. כי אילו היה פועל, הניקוד היה צריך להיות בצירה תחת המ״ם, כך: ״מֵגַן״.

119. אבל שם לא נזכר ״הר ציון״ אלא ״ציון״, ואולי לדעתו כל ירושלים נקראת הר ציון, ולאו דווקא גבעה מסוימת.

120. כבר הערנו לעיל כי בהמשך נציע לפרש כי ספר גד (פרקים כא-כד) קודם בזמן למאורעות המופיעים בפרקים שקודמים לו בספר, ומכיוון שהארון לא הועבר לשם בימי דוד אלא בימי שלמה, הערת הראב״ע לכאורה מתייתרת.

121. עיינו לקמן בביאור פסוק לב, עמוד 399, בדעת הרד״ק שם ובמבחר הפירושים שהבאנו.

122. הר ציון בתנ״ך משמעותו ירושלים. לא ברור מה המקור לדעה כי דווקא הגבעה המערבית נקראת הר ציון ואכמ״ל.

123. כפירוש שני הביא דרש.

124. כנראה בחלומו הנבואי. בעניין חלומותיו הנבואיים של דוד עסקנו באריכות לעיל, בביאור פרק יג, עמוד 232.

125. עיינו לעיל, בביאור פרק יב, פסוק ט, תחת ״הכותרת תשובתו של דוד״, עמוד 169 ואילך.

126. ביטוי זה בנוי על מטבע הלשון שטבע משה רבנו בברכותיו, עיינו בדברים

לג, יז. רק בדברים שם ובשמו"א יח, ז נתינת האלפים לבכיר מסמנת את הדחתו ממעמדו. בכל שאר המקומות הרבים בהם מופיעים האלפים עם הרבבות אין משמעות שכזו.

127. על פי שמואל א' ל, ו.

128. העיר הרד"ק: "הטעם מלרע, וכן כל 'קומה' אשר בזה הספר זולתי 'וְקוּמָה בְּעֶזְרָתִי' (תהילים לה, ב) שהוא מלעיל". זה לעומת כל ההופעות של קומה בתנ"ך יחד עם שם ה' שהוא מלרע.

129. נקטנו יתכן מפני שלשון זו נפוצה יחסית בתהילים, (9 פעמים), לכן אין בכך הוכחה שדווקא פסוק זה בתורה השפיע על נקיטתו כאן בתהילים.

130. במדרש מובאת עוד דעה: "ר' אביה אומר: את כל הגבורים שהיו כשמשון, דכתיב: 'וַיִּמְצָא לְחִי חֲמוֹר טְרִיָּה' (שופטים טו, טו)".

131. עיינו באבן עזרא שהביא דוגמאות נוספות: "כמו 'הַנִּמְצָא בֵּית יי'' (מל"א יב, יא), 'כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים' (שמות לא, יז)".

132. אומנם בדוחק אפשר לומר כי גם הרלב"ג תלה את הקדושה בכך שמקום המקדש נראה משם.

133. מבחינת הדרש חז"ל למדו הלכה מפסוק זה: "א"ר תנחום בר חנינא: צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל ומה טעם (שמו"ב טו, לב) 'וַיְהִי דָוִד בָּא עַד הָרֹאשׁ אֲשֶׁר הִשְׁתַּחוּה שָׁם לֵאלֹהִים' אין כתיב כאן אלא 'אֲשֶׁר יִשְׁתַּחֲוֶה שָׁם לֵאלֹהִים'" (ירושלמי ברכות פ"ד, ה"ד). כך גם נפסק להלכה (עיינו בב"י טור או"ח, סימן צ, ובערוך השולחן שם ה, כג). לכן צריך עיון גדול בשאלה מה כוונת הגמרא במדרש הבא: "ואמר רב יהודה אמר רב: בקש דוד לעבוד ע"ז שנאמר (שמו"ב שם): 'וַיְהִי דָוִד בָּא עַד הָרֹאשׁ אֲשֶׁר יִשְׁתַּחֲוֶה שָׁם לֵאלֹהִים', ואין 'ראש' אלא ע"ז" (סנהדרין קז, ע"א), ואולי כוונתו של המדרש היא לומר שכל אדם אחר במצבו של דוד היה מאבד בייאושו את אמונתו ח"ו.

134. לעיל ח"א עמוד 131 ואילך.

135. עיינו לעיל, בתירוצנו בהערה 106.

136. שטבע את המאמר "אין דבר שלם יותר מלב שבור".

137. עיינו בביאור פרק ח, עמוד 69, בהסבר נושאי התפקידים בממשלה הראשונה תחת הכותרת "יועץ".

138. כנראה בהשפעת פירושה של מילה זו ביוונית, שמשמעותה: "הגדול" או "הראשי".

139. אולי מלשון "ארוך" בעברית, ואולי מלשון המילה "ארוך" בארמית - שפירושה: "ראוי ונבון".

140. המדרש מבוסס על הפסוקים: "כִּי אַעֲלֶה אֲרֻכָה לָךְ וּמִמַּכּוֹתַיִךְ אֶרְפָּאֵךְ נְאֻם ה' כִּי נִדָּחָה קָרְאוּ לָךְ צִיּוֹן הִיא דֹּרֵשׁ אֵין לָהּ" (ירמיהו ל, יז), "הִנְנִי מַעֲלֶה לָהּ אֲרֻכָה וּמַרְפֵּא וּרְפָאתִים וְגִלֵּיתִי לָהֶם עֲתֶרֶת שָׁלוֹם וֶאֱמֶת" (שם לג, ו).
141. מסתבר.
142. על פי דברי חז"ל: "אלא מקרא זה מסורס הוא" (סוטה לח, ע"א, ועוד, עיינו גם בדברי רש"י על במדבר יט, ז ודברים ד, לח וגם ויקרא כג, טז ירמיהו יח, ד ועוד).
143. הרד"ק בבראשית העיר: "'בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא' - הוי"ו היא נוספת כמו ווין רבים במקרא שהם כמוה, כמו 'וְאֵלֶּה בְּנֵי צִבְעוֹן וְאַיָּה וַעֲנָה' (בראשית לו, כד) והדומים לו, כאילו אמר 'ביום השלישי נשא אברהם את עיניו'".
144. עיינו לעיל בביאור פסוק יט, עמוד 377.

פרק טז

1. על פי נוסח הכתר.
2. לעיל, בביאור פרק ט, ציינו כי הפסוקים העוסקים ביחסים בין דוד ומפיבושת בנו של יונתן מצויים בפרקים ט, טז ו–יט וסימנך ט.
3. לשון הרע - אמת שמטרתה להזיק, הוצאת שם רע - שקר שמטרתו להזיק,
4. עמוד 103, ועמוד 109.
5. כך הבין המדרש את מה שנאמר אצל משה רבנו, כשנשלח מן ההר מטה אחרי חטא העגל, ובזמן שנקרא לעלות שוב על ההר: "ואף במשה ב'לֶךְ רֵד' (שמות לב, ז) כעס עליו וב'לֵךְ עֲלֵה' (שם לג, א) נתרצה" (תנחומא [ורשא] פרשת כי תשא [כו] לג, א).
6. מבחינות מסוימות ה"מִי יָקוּם בִּמְקוֹם קָדְשׁוֹ" יותר קשה מ"מִי יַעֲלֶה בְהַר ה'", שהרי הטיפוס הוא פעולה חד-פעמית, אבל היכולת להישאר בשיא דורשת מאמץ קשה יותר ומתמשך.
7. גם בשמואל ב' ט, ט, וגם שם יט, יח.
8. עמוד 94.
9. עיינו גם ברש"י על בבא מציעא (קו, ע"ב, ד"ה קציר): "קיץ הוא חוזקו של יבש ועל שמייבשין באותו פרק תמרים ותאנים לקציעות והן נקראין קיץ כדכתיב 'הַלֶּחֶם וְהַקַּיִץ לֶאֱכוֹל הַנְּעָרִים'...". עוד עיינו ברש"י על שבועות יב ע"ב, ד"ה קיץ כבנות שוח. עוד עיינו בדברי הראשונים על עמוס ח, א.
10. "תניא, ר"ש בן אלעזר אומר: מימי לא ראיתי צבי קייץ, וארי סבל, ושועל

חנוני, והם מתפרנסים שלא בצער" (קידושין פב ע"ב, וראו רש"י שם, ד"ה צבי קייץ).

11. כנראה על בסיס דברי המשנה: "ביתו זו אשתו" (יומא א, א). הרד"ק גם מנסה להסביר מדוע לא הצטייד דוד במרכבות, וזו לשונו: "ולא לקחו בצאתם מרכבה לנשים כי בחפזון יצאו בורחים, כמו שאמר להם דוד 'קוּמוּ וְנִבְרָחָה' ואמר 'מַהֲרוּ לָלֶכֶת' (שמו"ב טו, יד)". לענ"ד, הדברים דחוקים, שכן עיכוב של כמה דקות בהתארגנות יכול היה לשפר לאין ערוך את מהירות התנועה של הבורחים. לכן, צריך להסביר כי דוד בחר לנוע על שבילים שהיו מוכרים לו מתקופת הנדודים, שבילים שבהם אבשלום לא היה יכול להביא לידי ביטוי את יתרונו העצום, הכמותי והאיכותי, של צבאו. זה מצד אחד. מצד שני, שבילים אלו אִפשרו לאנשי דוד לנוע בהסתר ובבטחה יחסיים. כך מוכח גם מדברי חושי הארכי לקמן יז, ט.

12. עיינו בהערה 4.

13. על פי מיכה ד, ח.

14. שם עמוד 106.

15. לקמן ח"ג, עמוד 63.

16. ולא כמו שפירש אברבנאל: "ואולי בעונש זה בא אליו מיד איש יוצא ממשפחת בית שאול שמעי בן גרא וקלל לדוד ויסקל באבנים אותו ואת כל עבדיו".

17. "כי" כתיב.

18. וכי כתיב.

19. "בעוני" כתיב.

20. עמוד 448 ואילך.

21. עיינו עוד לעיל ח"א בביאור פרק ג, פסוק טז, עמוד 409, שם נזכרת העיר כמקום שבו הפסיק פלטי בן ליש ללוות את מיכל בת שאול. "בַּחוּרִים" מופיעה גם בשם "עַלְמוֹן", הנזכר ביהושע כא, יח. עיינו גם ברד"ק על שמו"ב ג, טז.

22. לכן המילים "בחור" ו"עלם" נחשבות בעברית למילים נרדפות. כך מוכח גם מההשוואה בין שמו"א יז, נה לשם נו וכן מההשוואה בין שם כ, כא לשם כב.

23. לעיל ח"א בביאור פרק ב, פסוק ח, תחת הכותרת "אבנר בן דודו של שאול, טען למלכות", עמוד 105. עיינו גם בהערה שם.

24. לקמן ח"ג בביאור פרק יט, פסוק כא, עמוד 66.

25. עיינו גם לקמן בביאור פסוק י עמוד 416, שם הבאנו את דברי רש"י בנושא זה.

26. עיינו שם, עמודים 449–448.

27. אף על פי ששמעי הוא בן גרא ואילו שמעי זקנו של מרדכי היה בן קיש, אין בזה קושי, שהרי לא נמנו כל החוליות בשרשרת הדורות. בהמשך דברינו נוכיח כי גם חז"ל פירשו כך. כמו כן יתכן שהביטוי בפסוק זה איננו שם של אדם אלא שם של משפחה, משפחת בנו של בנימין.
28. לעיל ח"א עמוד 28 ואילך.
29. עסקנו בשאלה זו גם לקמן. עיינו בעיקר לעיל ח"א בביאור פרק ג, תחת הכותרת "מגילת רות: מגילת היחס של דוד המלך, המגילה שמסבירה מדוע נדחה מימוש ברכת יעקב ליהודה בנו ופרץ נכדו, עד לימי דוד", עמוד 168 ואילך, ובביאור פרק יג, תחת הכותרת "מהו ה'דָּבָר'?", עמוד 239 ואילך.
30. "חברו" כתיב.
31. "חברו" כתיב.
32. "יהיה" כתיב.
33. חוסר האחדות היה בעוכרנו לאורך ההיסטוריה של עמנו, וגם בדורנו הסכנה הגדולה היא עדיין סכנת הפילוגים ושנאת החינם.
34. בעברית של ימינו, לרגום = לסקול.
35. עיינו לעיל ח"א, בביאור פרק ב, תחת הכותרת "משיחתו והמלכתו של שאול", עמוד 94 ואילך, ותחת הכותרת "אבנר בן דודו של שאול, טען למלכות", עמוד 103 ואילך.
36. מבוסס על הפסוק בדברי הימים א' (כב, ח): "כִּי דָמִים רַבִּים שָׁפַכְתָּ אַרְצָה לְפָנָי". ועיינו לעיל ח"א, בביאור פרק ז, עמוד 350 ואילך, בהצעתנו לפירוש פסוק זה.
37. בעל ה"פרשת דרכים" (דרך המלך, דרוש אחד עשר) העיר על דבריו: "ולא ידעתי טעם לדברים אלו, דאיך ישיב ה' עונות בית שאול על ראש דוד, והלא 'אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יוּמָתוּ' כתיב". ויש לתרץ בדוחק כי היורש את המלך, יורש לא רק את זכויות המלך הקודם אלא גם את חובותיו, שכן מבחינה ציבורית מדובר בחבילה אחת.
38. ייתכן שהתרגום משתמש בעובדה כי דמים באים במשמעות של "כסף", וחוב יכול להיות כספי, וגם במשמעות של "נפשות". ייתכן עוד כי החובות של דוד הם דמי בית שאול ששפך, לפי מחשבתו של שמעי, וצריך עיון.
39. עיינו לעיל, בביאור סוף פרק יג, עמוד 300–299, בעניין שונאיו של דוד. עוד ייתכן כי שמעי התכוון גם לרמוז לכיעור שבמעשה בת לוט הבכירה עם אביה, שממנו נולד מואב (בראשית יט, לא–לח), ולדרך שבה פגשה רות, סבתו הגדולה של דוד, את בועז (רות ג, ז–ח), הפגישה שבסופו של יום הביאה לייבום של רות בידי בועז ולהולדת דוד בדור הרביעי.

40. עיינו בסנהדרין מח ע"ב.
41. לעיל ח"א בביאור פרק ה, פסוקים ד-ה, תחת הכותרת "סיכום מלכות דוד בחברון ובירושלים", עמוד 251 ואילך.
42. תירגם יונתן כְּעַן, כאן אין כל ספק שמשמעותה של המילה נָא היא-עכשיו.
43. לעיל ח"א בביאור פרק ה, כנ"ל, עמוד 251 ואילך.
44. בסוגיה מובאים שני תירוצים נוספים שאין להם קשר לנדון דידן. עיינו שם.
45. עיינו גם ברלב"ג על אתר שצעד בעקבות הרד"ק והעיר: "אמר זה להעיר כי אולי מהשם יתברך נהיה להגיע זה העונש לדוד ולזה אין ראוי שישתדלו במניעתו. כי השם יתברך, שליט בכל אשר יחפוץ ומי שישתדל לחלוק על מחשבתו יתישר עליהם, כמו שעשו אחי יוסף ליוסף להמלט מענין חלומותיו, וזה היה סבה אל שהגיעו לדבר החלומות ההם".
46. וכן פירש בכור שור (בראשית מו, ד): "'עַל עֵינֶיךָ' - על ענייניך שתצטרך".
47. כפי שהסברנו לעיל, בביאור פסוק ט.
48. לכאורה צריך להיות "מסובל" (דהיינו, 'מפני זו התכונה הטובה אשר אני בה סובל עליי את אלו החרפות', אבל כתבנו כפי שמופיע בהוצאת הכתר.
49. אברבנאל ראה בשימוש במילה "בְּצֵלַע" רמז לכך כי כל מה שקרה לדוד עם שמעי היה בגלל מה שקרה עם בת שבע המכונה כך, על פי המדרש (תהילים לח, יח). נחזק את דבריו בהערה נוספת: המילה הבאה בפסוק היא "הָהָר". שתי המילים הללו נדרשו על ידי חז"ל בהקשר של מה שאירע עם בת שבע. וזו לשון הגמרא (סנהדרין קז, ע"א): "'וַיִּתְהַלֵּךְ עַל גַּג בֵּית הַמֶּלֶךְ וַיַּרְא אִשָּׁה רֹחֶצֶת מֵעַל הַגָּג וְהָאִשָּׁה טוֹבַת מַרְאֶה מְאֹד'. בת שבע הוה קא חייפא רישא תותי חלתא, אתא שטן אידמי ליה כציפרתא, פתק ביה גירא, פתקה לחלתא, איגליה וחזייה. מיד 'וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיִּדְרֹשׁ לָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר הֲלוֹא זֹאת בַּת שֶׁבַע בַּת אֱלִיעָם אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי...', דרש רבא: מאי דכתיב: 'לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד בַּהּ' חָסִיתִי אֵיךְ תֹּאמְרוּ לְנַפְשִׁי נודִי הַרְכֶם צִפּוֹר'? - אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מחול לי על אותו עון, שלא יאמרו: **הר** שבכם צפור נדדתו. ...דרש רבא: מאי דכתיב: 'כִּי אֲנִי **לְצֶלַע** נָכוֹן וּמַכְאוֹבִי נֶגְדִּי תָמִיד'? - ראויה היתה בת שבע בת אליעם לדוד משמת ימי בראשית, אלא שבאה אליו במכאוב". לפי זה, כינויו של דוד הוא "**הר**" וכינויה של בת שבע הוא "**צלע**". נאחז בשולי גלימתו ונוסיף, בדרך האפשר, כי השימוש הכפול במילה עפר, "וְעִפַּר בֶּעָפָר", אולי בא לרמוז על אוריה שהפך לשוכן עפר. עוד עיינו בביאור דברי חז"ל אלו לעיל, בביאור פרק יב, תחת הכותרת "במישור הבחירה", עמוד 206 ואילך.
50. כדוגמה עיינו לעיל ח"א בביאור פרק ה, עמודים 256-257, שם הזכרנו את

יכולותיו של יואב לחדור לעיר יבוס הבצורה, ושם, בעמוד 275, בביאור המערכה הראשונה נגד הפלישתים, עסקנו גם ביכולת הטיפוס המופלאה של חיילי דוד.

51. ח"ג עמוד 84 ואילך.
52. עיינו לעיל בדברינו על אודות הממשלה הראשונה של דוד, בתוך ביאור פרק ח, עמוד 71, ובדברינו לעיל, בביאור פרק טו, פסוק לב ואילך, עמוד 399.
53. וגם בפרק טז, פסוק לז.
54. הצעתו של תלמידי וידידי הדיין הרב מנחם יעקובוביץ.
55. כנגד ההלכה, להכשיר את השרץ, עיינו בעירובין (יג, ע"ב) ובמדרש שוחר טוב על תהילים יב, ד"ה אמרות.
56. עיינו במדרש, המובא לקמן בעמוד 426 ואילך, תחת הכותרת "הצעה נוספת לביאור העצה הראשונה".
57. לעומתם, שד"ל על בראשית (א, כו) הביא: "ורוז' כתב כי כן הוא מנהג לשון הקודש לדבר בלשון רבים על עצמו, כמו 'נִפְלָה נָא בְּיַד ה'' (שמו"ב כד, יד)", ודחה את דבריו: "ואין זו ראיה, כי לא היה דוד מדבר על עצמו בלבד, אלא על עצמו ועל עמו; וכן רחבעם באמרו 'מָה אַתֶּם נוֹעָצִים וְנָשִׁיב דָּבָר אֶת הָעָם הַזֶּה' (מל"א יב, ט) שיתף עמו יועציו; וכן אבשלום באמרו 'הָבוּ לָכֶם עֵצָה מַה נַּעֲשֶׂה'", ובזה הסכים עם פירושו השני של הרד"ק.
58. לעיל ח"א בביאור פרק ג, פסוק ז, עמוד 182.
59. נחזור ונעיר כי זה היה מנהג המלכים בכל מקום ובכל דור: המלך החדש היה לוקח את הרמונו של המלך המודח או המנוצח. כמובן שנוהג זה אינו מתיר לעבור על איסורי עריות ואיננו הופך את המכוער למותר.
60. בנוסח זה או בשינויי נוסח קלים.
61. בהמשך נעיר על הפן ההלכתי.
62. עיינו לעיל ח"א בביאור פרק ג, בביאור לשמואל א' כה, מד, תחת הכותרת "צרתה של אביגיל", עמוד 164 ואילך; עיינו גם בדברינו על סוף פרק ט, עמוד 109, בדברינו על פרק יג, תחת הכותרת "יונדב בן שמעה", עמוד 251 ואילך, ובביאור מחדש של פרק יג, פסוק ד, עמוד 294, וכן בביאור פרק טו, פסוק יב, עמוד 365 ואילך.
63. ליתר עיון בנושא זה, עיינו במאמרו של רבה של רמת גן, יו"ר ועדת ההלכה של שו"ת "במראה הבזק" ונשיא רשת בתי הדין ארץ חמדה - גזית, הרב יעקב אריאל, "הפילגש ומעמדה ההלכתי במקרא", מגדים ח, עמודים 67–57.
64. עיינו לעיל, פרק י"א פס' ב, עמוד 115, בביאור מחלוקת הראשונים בהבנת הפסוק.

65. קרי ולא כתיב.

פרק יז

1. כשם שציוה הקב"ה את משה בעניין מלחמת מדיין: "אֶלֶף לַמַּטֶּה אֶלֶף לַמַּטֶּה לְכֹל מַטּוֹת יִשְׂרָאֵל תִּשְׁלְחוּ לַצָּבָא: וַיִּמָּסְרוּ מֵאַלְפֵי יִשְׂרָאֵל אֶלֶף לַמַּטֶּה שְׁנֵים עָשָׂר אֶלֶף חֲלוּצֵי צָבָא" (במדבר לא, ד–ה).
2. ניתן להציע כי בדברי אחיתופל רמז בדרך של משחק מילים **כָּל הָעָם יִהְיֶה שָׁלוֹם** כלומר עם **אבְשָׁלוֹם** שישאר בלי אב. תודה לד"ר נריה קליין.
3. על פי נוסח הכתר.
4. עיינו לעיל בביאור פרק יג, תחת הכותרת "הקרב מול גוליית", עמוד 239 ואילך.
5. כמבואר לעיל טז, כג.
6. זאת למרות שבהמשך (פסוק יד) מבואר בכתוב כי חושי מילא בנאומו שליחות של הקב"ה.
7. כמו במקום הראשון שבו השורש מופיע בתורה: "וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ" (בראשית ד, א).
8. לכינויו של דוד כגיבור ואיש מלחמה יש גם מקור בכתוב, עיינו בשמואל א' טז, יח.
9. העיר הרד"ק: "זכר פחת בלשון נקבה שאמר באחת ובמקום אחר זכר פחת בלשון זכר אל הפחת הגדול, והפחת הוא חפירה ותרגומו 'בְּחַד מִן קוּמַצָיָא' כמו חופר גומץ".
10. עיינו שמו"ב יח, יז. תודה לד"ר נריה קליין.
11. כך מנוקד בפסוק עצמו.
12. גם שאול כבר כינה בעבר את דוד בשם "בֶּן חַיִל". עיינו בשמואל א' יח, יז.
13. נציין כי עצת אחיתופל מבוססת על ההנחה שיש אפשרות להפריד בין דוד ואנשיו ולחתור תחת נאמנותם המוחלטת. מבחינה מסויימת אחיתופל מדבר מהרהורי ליבו הבוגדני. לעומת זאת חושי הארכי בטוח בנאמנותם של אנשי דוד וממילא באי האפשרות להפריד בינהם והוא משדר בטחון זה גם לאבשלום, כדי להניעו מקבלת עצת אחיתופל. תודה לידידי אסף ליכטנשטט.
14. שופטים כ, א; שמואל ב' כד, טו; מלכים א' ה, ה ועוד.
15. "באחת" כתיב.
16. עיינו בספרי "צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז", מגיד–ארץ חמדה, תשע"ה,

עמודים 185–184, בביאור הפסוק.

17. על פי נוסח הכתר.

18. עמוד 386.

19. במיוחס לר״י קרא הביא לכך אסמכתא מן הפסוק ״וְלֹא יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע״ (במדבר ד, כ), שתורגם בידי אונקלוס כך: ״וְלָא יֵיעֲלוּן לְמֶחֱזֵי כַּד מְכַסַּן״.

20. הרלב״ג הביא את שני הפירושים.

21. כך מוכח ממלכים א׳, פרק א. המלכתו של אדניה הייתה ליד עין רוגל, וזו לשון הכתוב: ״וַיִּזְבַּח אֲדֹנִיָּהוּ צֹאן וּבָקָר וּמְרִיא עִם אֶבֶן הַזֹּחֶלֶת אֲשֶׁר אֵצֶל עֵין רֹגֵל וַיִּקְרָא אֶת כָּל אֶחָיו בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וּלְכָל אַנְשֵׁי יְהוּדָה עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ״ (שם, ט). משיחתו של שלמה התקיימה בגיחון. וזו לשון הכתוב: ״וַיֵּרֶד צָדוֹק הַכֹּהֵן וְנָתָן הַנָּבִיא וּבְנָיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע וְהַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי וַיַּרְכִּבוּ אֶת שְׁלֹמֹה עַל פִּרְדַּת הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיּוֹלִכוּ אֹתוֹ עַל גִּחוֹן: וַיִּקַּח צָדוֹק הַכֹּהֵן אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן מִן הָאֹהֶל וַיִּמְשַׁח אֶת שְׁלֹמֹה וַיִּתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָר וַיֹּאמְרוּ כָּל הָעָם יְחִי הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה: וַיַּעֲלוּ כָל הָעָם אַחֲרָיו וְהָעָם מְחַלְלִים בַּחֲלִלִים וּשְׂמֵחִים שִׂמְחָה גְּדוֹלָה וַתִּבָּקַע הָאָרֶץ בְּקוֹלָם: וַיִּשְׁמַע אֲדֹנִיָּהוּ וְכָל הַקְּרֻאִים אֲשֶׁר אִתּוֹ וְהֵם כִּלּוּ לֶאֱכֹל וַיִּשְׁמַע יוֹאָב אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר וַיֹּאמֶר מַדּוּעַ קוֹל הַקִּרְיָה הוֹמָה״ (שם, לח–מא). מהפסוקים מוכח שקולות השמחה בעקבות משיחתו של שלמה בגיחון, הגיעו לאוזני החוגגים עם אדניה בעין רוגל. מכיוון שמקומו של הגיחון ידוע והוא נובע מצפון מזרח לעיר דוד, הרי גם שעין רוגל נמצא באזור זה, כנראה ליד מפגשם של נחל קדרון עם גיא בן הינום. כיום לא ניתן לזהות מעיין נוסף בסביבתו של הגיחון, ולכן עין רוגל מזוהה עם ״ביר איוב״, שכיום איננו מעין נובע אלא בור עתיק. עיינו גם באנציקלופדיה מקראית כרך ו, עמודות 212–213. צריך להניח שעין רוגל נלכד באחת מרעידות האדמה שפקדו את ירושלים, אולי בזמן הרעש המפורסם של ימי עוזיה (ישעיהו ו, ד; עמוס א, א; זכריה יד, ה; עיינו גם בספרי ״צפנת ישעיהו: מעוזיה עד אחז״, מגיד–ארץ חמדה, תשע״ה, בביאור פרק ו, עמודים 43–44).

22. ניתן ללמוד על מקומו גם מתיאור הגבול בין יהודה ובנימין המתואר בספר יהושע (טו, ז–ח): ״וְעָלָה הַגְּבוּל... וְהָיוּ תֹצְאֹתָיו אֶל עֵין רֹגֵל: וְעָלָה הַגְּבוּל גֵּי בֶן הִנֹּם...״. עיינו גם שם בפרק יח, פסוק טז.

23. עיינו במלכים ב׳ כה, ד; ירמיהו לט, ד; שם נב, ז; נחמיה ג, טו.

24. ״אֶל גִּנַּת אֱגוֹז יָרַדְתִּי לִרְאוֹת בְּאִבֵּי הַנָּחַל לִרְאוֹת הֲפָרְחָה הַגֶּפֶן הֵנֵצוּ הָרִמֹּנִים״ (שיר השירים ו, יא), עד היום ניתן לראות במקום עצי אגוז רמי קומה במיוחד. בתקופות מאוחרות יותר לימי דוד, הגן - גן המלך, גִּנַּת אֱגוֹז - היה כנראה ניזון משיירי המזבח כמבואר ביומא (נח, ע״ב): ״ושירי הדם היה שופך על

יסוד מערבי של מזבח החיצון. ושל מזבח החיצון היה שופך אל יסוד דרומי. אלו ואלו מתערבין באמה, ויוצאין לנחל קדרון, ונמכרין לגננין לזבל ומועלין בהן". יתכן מאוד שגם עמק המלך, הנזכר בשמואל ב' יח, יט, קשור לגן המלך. עיינו שם, בביאור בעמוד 39.

25. לא ברור מקורו.
26. כמוסבר לעיל, בביאור פרק טז, פסוק ה, עמוד 409.
27. שהרי היו לדוד גם תומכים מבני בנימין. עיינו לעיל ח"א, בביאור פרק ב, פסוק ג, עמוד 90.
28. סדר עולם רבה פרק א. עיינו לעיל ח"א, בביאור פרק ב, תחת הכותרת "אבנר בן דודו של שאול, טען למלכות", עמוד 103 ואילך.
29. ייתכן שצריך לגרוס: "ונכנסו", ויתכן וצריך לגרוס: "והכינסתם".
30. בחלק מהדפוסים מופיע שהוא וזו טעות הקלדה.
31. לקמן ח"ג, עמוד 62 ואילך.
32. קשה לקבל את ההצעה לחלק בין שמעי לבין רעייתו ולטעון כי היא גוננה על שליחי דוד ללא ידיעת בעלה, מהסיבה העקרונית כי לא יתכן שהכתוב יתמוך במעשה שכזה, שיש בו נטילת סיכון משמעותי, ללא הסכמת בן הזוג. אומנם, עדיין יתכן לומר שאשת שמעי עשתה זאת ללא ידיעת בעלה, כדי להציל את בעלה מכעסו של דוד בעתיד, במקרה שדוד יחזור לכס מלכותו, כמו שאכן קרה. כאמור למעלה, נמשיך לבאר את הנושא בדברינו על פרק יט.
33. את הפסוק בשמות (מ, כח): "וַיָּשֶׂם אֶת מָסַךְ הַפֶּתַח לַמִּשְׁכָּן", תירגם אונקלוס כך: "וְשַׁוִי יָת פְּרָסָא דְתַרְעָא לְמַשְׁכְּנָא".
34. יתכן שהגרסה היא 'ובשבילך'.
35. לא מצאנו בספרים שבידינו.
36. אולי יש כאן רמז למיכל אשת דוד שגם היא הסתירה והצילה את דוד. גם תרפים וריפות קרובים בצליל ובשני המקרים גם אשת האיש מבחורים כנראה שמעי וגם מיכל לא זכו להוקרה על ההצלה, מצדו של דוד.
37. הקשר בין הַמלכות להתייעצות נותן משמעות עמוקה למושג מלכות. המלך איננו מורם מעם, כמעט כאלוה או כאלוה ממש, כפי שהאמינו בחלקים רבים של העולם הקדום, אלא מי שמייצג את העם ונמלך ומתייעץ עם מייצגי העם.
38. יתכן שאחיתופל גם לא רצה לראות בהמלכת שלמה, שהרי כמי שלא טעה עד כה, הוא לא הבין מהי כוחה של תשובה.
39. השוו ללשון בבראשית כב, ג, ובבמדבר כב, כא.
40. בדבר תוכן הצוואה מצינו בחז"ל: "ת"ר: שלשה דברים צוה אחיתופל את בניו: אל תהיו במחלוקת, ואל תמרדו במלכות בית דוד..." (בבא בתרא קמז, ע"א).

41. עיינו בסנהדרין (מח, ע"ב) "תנו רבנן: הרוגי מלכות - נכסיהן למלך, הרוגי בית דין - נכסיהן ליורשין. רבי יהודה אומר: אף הרוגי מלכות נכסיהן ליורשין". ופסק הרמב"ם (הלכות אבל א, ט) כת"ק, שנכסיהן למלך.
42. אביו של אחיתופל איננו מופיע בכתוב קודם לכן ואיננו יודעים עליו דבר. לעיל בפסוק ג, אחיתופל נוקט בביטוי "כל העם יהיה שלום". יתכן שכאן רמוזה מיתתו של דוד שהרי אבשלום ישאר ללא "אב", כמו שאחיתופל רצה. זאת כדי שאח"כ הוא יטפל בהריגתו של אבשלום. בסופו של התהליך מי שמת היה אחיתופל שיגיע אל קבר אביו שלו. תודה לד"ר נריה קליין.
43. ועיינו שם ח"א עמוד 101 ואילך בביאור ובהערות.
44. כגון בביאור פרק טז, פסוק ה, עמוד 409.
45. עיינו בביאור המשך הפסוק, בהסבר הביטוי "אֲשֶׁר בָּא".
46. בדברי הימים א': "אֲבִיגָיִל", כדרך הכתוב שם, להשתמש בכתיב מלא יותר.
47. עיינו גם בנחמיה יג, א.
48. עיינו עוד לעיל ח"א, בביאור פרק ג, פסוק ג, תחת הכותרת "פשר שמותיו של כלאב", עמוד 144 ואילך.
49. לפי הדרשות קריאת ישי בשם נחש באה ללמדנו על צדקותו של ישי, כמבואר לעיל. אם נתעלם מהדרש אפשר להציע כי על פי הפשט נחש הוא אדם אחר וצרויה ואביגיל הן אחיותיו של דוד רק מצד האם.
50. עיינו לקמן ח"ג, בביאור פרק יט, פסוק לג, בהסבר מקור עושרו של ברזילי.
51. לשון הרלב"ג.
52. וכן דעת אברבנאל.
53. עיינו שם בנושא חילופי לו-לא.
54. עיינו שם בביאור, ובעיקר תחת הכותרת "מבט כללי על יחסי דוד ומפיבושת, דוד קיבל לשון הרע", עמוד 102 ואילך.
55. עיינו לעיל בביאור פרק יא, פסוק ג, בביאור שמו של אביה של בת שבע בת אליעם, המכונה גם עמיאל בדברי הימים א' (ג,ה) עמוד 118. שם הערנו כי השמות אליעם ועמיאל רומזים לנוסח הגיור: "עַמֵּךְ עַמִּי וֵאלֹהַיִךְ אֱלֹהָי"(רות א, טז).
56. עיינו לקמן ח"ג בביאור פרק יט, פסוקים לב-מא, עמוד 101 ואילך, שם נעסוק גם באזכורו בצוואת דוד (מל"א ב, ז).
57. לקמן ח"ג בעמוד 300 ואילך.
58. הרד"ק הפנה ליונתן על ישעיהו ג, כג, שתירגם "וְהָרְדִידִים" - "וּכְבִינָתָא", וכן בדברי רבותינו ז"ל (גיטין טו ע"א): "תנתן כבנתי לבתי"".
59. כדוגמה אחת מיני רבות, עיינו בתרגום על בראשית יב, טז: "וּלְאַבְרָם הֵיטִיב

בַּעֲבוּרָהּ וַיְהִי לוֹ צֹאן וּבָקָר וַחֲמֹרִים...". שם בוודאי מדובר על בעלי חיים.

60. בהחלט אפשר גם להסביר וצאן (חי) שיהיה לאכול, אחרי שחיטה והתקנה.

61. ביטוי זה פותח בפנינו דרך חדשה להבנת שמו של שער האשפות. בספר נחמיה השער מופיע בשם זה גם בפרק ג, פסוק יד: "וְאֶת שַׁעַר הָאַשְׁפּוֹת חָזִיק מַלְכִּיָּה בֶן רֵכָב שַׂר פֶּלֶךְ בֵּית הַכָּרֶם הוּא יִבְנֶנּוּ וְיַעֲמִיד דַּלְתֹתָיו מַנְעָלָיו וּבְרִיחָיו". בעקבות תרגום יונתן, רש"י על ירמיהו (יט, ב) פירש כך: "שַׁעַר הַחַרְסִית' - שער האשפות ששם זורקין חרסים הנשברים". אומנם ברש"י על מסכת שבת (טו ע"א) הביא: "במסכת עדיות מפרש למה הוזכר שם אומנותם ושם מקומם: לומר שלא ימנע אדם עצמו מבית המדרש, שאין לך אומנות פחותה מגרדי, שאין מעמידין ממנו לא כֹהן גדול ולא מלך, כדאמרינן בקדושין (פב ע"א), ואין שער בירושלים פחות משער האשפות, והכריעו בעדותן כל חכמי ישראל". משמע שמדובר על אשפה ממש. אומנם, רק בפסוק אחד לפני הפסוק שציטטנו לעיל מספר נחמיה (שם, יג), מופיע השער בשם הבא: "הֵמָּה בָנוּהוּ וַיַּעֲמִידוּ דַּלְתֹתָיו מַנְעֻלָיו וּבְרִיחָיו וְאֶלֶף אַמָּה בַּחוֹמָה עַד שַׁעַר הָאַשְׁפּוֹת". יש הסכמה בין המפרשים ששער זה היה באזור הדרומי של החומה ואם כך הוא שכן בעמק עושי הגבינה (הטירופויון) ולכן ברור למה הוא נקרא "שַׁעַר הָאַשְׁפּוֹת", כלומר, השער שנמצא בעמק עושי הגבינה (שהיא "אַשְׁפּוֹת" בלשון המקרא, כפי שראינו). היום עמק זה מלא בשכבות היסטוריות שהצטברו במשך השנים, והוא הגיא המפריד בין הר הבית והעיר העליונה-הרובע היהודי של ימינו.

62. עיינו ברד"ק ובאברבנאל. נוסיף בהסתייגות כי בין החוקרים מצאנו גם את הדעה כי עמק הטירופיון הוא עֵמֶק הֶחָרוּץ (ע"פ יואל ד, יד) וגם את הדעה (פרו' דן בהט) כי שמו של העמק בעברית הוא עמק הצורפים (ויקיפדיה ערך הגיא המרכזי).

63. בסופו של יום התברר כי מי שחזה ביופיו של אבשלום בעצם ראה סוטה בקלקולה. השתמשנו בביטוי "הבן הסורר והמורה", בעקבות חז"ל הדורשים את סמיכות הפרשיות בדברים (כא, טו-כא), אשת יפת תואר, בן סורר ומורה (דברים רבה, פרשת כי תצא פרשה י, סימן ד).

64. אבשלום רצה למלוך וגם אחיתופל רצה למלוך, לכן ניתן לדרוש מדרש זה גם על אחיתופל.