

הרב יששכר יעקבסון / תל אביב

הבעיות בהערכת אישיותו של דוד

תכניות הלמודים בבתי הספר התיכוניים ובבתי המדרש לגנות ומורות וכן תכניות ההדרכה של ארגוני הנוער הכירו בשנים האחרונות, בערכו הרב של לימוד ספרי נביאים ראשונים. הלימוד בספרים אלה בכיתות תיכוניות מחייב עיון מיוחד בבעיות הדורשות פתרון.

במאמר זה נדון באחד מן הקשיים המתעוררים תוך כדי לימוד בספרי שמואל. ספרים אלה מתארים את דמותו של דוד בלא להסתיר את כשלונותיו. בלימוד נביאים ראשונים בבית הספר העממי אין צורך להתעכב במיוחד על עניינים אלה, אך תלמידים שהגיעו לרמה שכלית ונפשית מפותחת, מאמצים את המורה להתעמק בבעיות המתעוררות בלבם, ולהציע להם גישה נכונה לפתרון.

ערך מיוחד יש בסקירת נסיונותיהם של חכמי־האגדה והפרשנים הגדולים להבהיר, להסביר, או ליישב את הקשיים. לעתים יש בתשובותיהם משום פתרון הבעיות; אך גם אם התלמיד לא יסתפק בהצעת הפרשן, יש ערך חינוכי רב להדגשת העובדה, שכבר גדולי מפרשינו טיפלו באותן הבעיות המעסיקות אותנו, ולהכרת אומץ לבם של אישים אלה שלא נרתעו מלשקול את מעשיהם של גדולי האומה בקנה־מידה חמור של מוסר ומסירות לקיום דבר ה'.

בחלקו הראשון של המאמר נדון בבעיות השייכות להערכת אופיו ואישיותו של דוד מבחינה דתית־מוסרית לאור דברי חכמינו ופרשנינו, ואילו בחלקו השני והקצר נעסוק בבעית המגמות של דרכי התיאור במקרא וניצולן למטרות חינוכיות.

החומר הפרשני שעליו ניחד את הדיבור יחולק לששה סעיפים:

(א) דוד מסכן את חייהם של כוהני גוב (שמ"א פרקים כב—כג).

(ב) האם היה דוד נכון להילחם בבני עמו? (שמ"א פרק כט).

(ג) דוד ובת שבע (שמ"ב פרקים יא—יב).

(ד) "אתה וציבא תחלקו את השדה" — פסק דין ללא הקירה. (שמ"ב יט, כה—לא).

(ה) מפקד העם (שמ"ב פרק כד).

(ו) צוואת דוד בענין שמעי בן גרא (מל"א פרק ב).

(א) דוד מסכן את חייהם של כוהני גוב

כשדוד נמלט מפני שאול לנוב הוא אומר לאחיהם הכהן: "המלך צוני דבר ויאמר אלי איש אל־ידע מאומה את־הדבר אשר־אנכי שלחך... ועתה מה־יש תחת־ידך חמשה

לחם תנה בידי או הנמצא" (שמ"א כא, ג-ד). הדברים אינם נכונים. כנראה נאלץ לומר זאת כדי להבטיח לעצמו מזון. המפרשים עוברים בשתיקה על מעשה זה של דוד, אך בילקוט שמעוני שמ"א קל (עיין סנהדרין קד), נמצאת מימרה מעניינת: "גדולה לגימה שהיא מרחקת את הקרובים ומקרבת את הרחוקים... ושגגתה עולה זדון; דאמר רב יהודה אמר רב: אלמלי הלווה יהונתן לדוד שני ככרות לחם, לא נהרגה נוב עיר הכהנים". אין האגדה מוצאת פגם בדוד — הנאלץ לשקר ולעבור על איסור אכילת לחם קודש (המותר באכילה לכהנים בלבד). — אלא ביהונתן שלא התנהג כידיד נאמן. מתוך דברי האגדה יובן פסוק הנראה כמיותר. הפרק מתחיל: "ויקם וילך ויהונתן בא העיר" (כא, א), וההמשך הוא: "ויבא דוד נבה..." (ב) — על שום מה מספר הכתוב על הליכתו של יהונתן ועל בואו לעיר? בסוף פרק כ מסופר כיצד נפרד יהונתן מדוד בלב כבד ומלא צער. והנה קם, הלך ובא העיר. בזה נרמז, מה שהעלתה האגדה. הוא — יהונתן — הלך מבלי לחשוב כיצד יתפרנס דוד הנמלט על נפשו, ומתקבל הרושם כאילו כניסתו השליחה של יהונתן למקום מושבו של שאול, היא שגרמה לכניסתו של דוד אל נוב עם הכרוך בה והעמיד להשתלשל ממנה.

הרבה נכתב על הצד ההלכתי שבאכילת לחם הקודש. מלבי"ם (פסוק ז) מסביר שדוד בחר, אפילו בשעת הסכנה, באיסור הקל ביותר, משום שפיקוח־נפש ואפילו ספק פיקוח־נפש דוחה את האיסור. ואם כך הדבר, הרי נתגלה במעשה זה קו חיובי בדמותו של דוד.

בפקודת שאול ובגלל הלשנת דואג האדומי, נהרגו כל כהני נוב ורק אחד מהם נמלט. כאשר בא הניצול, אביתר, אומר לו דוד: "ידיעתי ביום ההוא כישם דויג (קרי: דואג) האדמי כיהגד יגיד לשאול אנכי סבתי בכל נפש בית אביך" (כב, כב). גדולתו של דוד בולטת בשעה שהוא מתודה ומקבל על עצמו את האחריות המליאה למותם של הכהנים. רק אדם בעל שיעור קומה יודע לדבר כפי שדיבר דוד. עם כל זאת נדמה, שאין ליחס לדוד את האחריות (במובנה הרגיל של המלה) להריגת נפשות רבות. בדברי הגמרא נמצאת החמרה באשמתו: "אמר רב יהודה אמר רב אלמלא לא נשתייר אביתר לאחימלך בן אחיטוב, לא נשתייר מזרעו של דוד שריד ופליט" (סנהדרין צה:). כלומר, כאשר הרגה עתליה את כל בני המלך כאילו הושמד באותה שעה כל זרעו של דוד ונשאר בחיים יהואש בלבד (מל"ב יא, א—ב). מלבי"ם בפירושו לשמ"א כא, כב מבאר את דברי דוד: "ואני קצת מזיד, אחר שידעתי ביום ההוא כי דואג יגיד לשאול, ואם כן אנכי סבותי מיתתם ואני צריך כפרה, וכמו שאמרו חז"ל (סנהדרין צה:): 'אמר לו הקדוש ברוך הוא: על ידך נהרגה נוב עיר הכהנים'".

בכיתה תפתח בוודאי שיחה ערה, אם ראוי דוד להערכה כה חמורה או לא. וכאן ניתנת ההזדמנות לעורר את רגש האחריות שבצעיר ולהראות לו שהכרתו של דוד. כפי שהדבר מתבטא במקרא ובדברי חז"ל, היא שהאדם אחראי לכל תוצאות מעשיו.

הרב יששכר יעקבסון

מאיך גיסא ייתכן שתתגבש דעה שדוד לא חטא כלל במעשה זה, ויודיו בא רק להעיד על אופיו ועל רגש האחריות שלו. בהרבה מקומות במקרא אין להכיר מתוך הפסוקים את ההערכה המוסרית של התנ"ך לגבי החטאים; שהרי בסיפורים על דוד וחטאיו מציין הכתוב שני מקרים בלבד שהיו חטאים, ושעליהם ראוי דוד לעונש (עיי' בסעיפים ג' וה'). אך לגבי שאר חטאיו, לא נמצא במקרא את ההערכה השלילית. הערכה כזאת נמצאת רק בתלמוד או בדברי מפרשים, והיא בולטת בסיפור על הריגת כהני נוב. ואין ספק ששאל חטא חטא חמור בהרגו את כהני נוב, אך הכתוב אינו מציין במפורש את המעשה הזה כחטא, אף כי ברור שזוהי הערכתו של המקרא לגביו. וכן מוכח מן הסיפורים המקבילים בספרי שמואל ובספרי דברי הימים על בעלת האוב בעין דור. בשמ"א פרק כח הובא תיאור כל המעשה בלא רמז קל שילמדנו כי שאל חטא ונענש על כך; לעומת זאת אומר הפסוק בדב"ה"א (י' יג): "וימת שאל במעלו אשר מעל בה' על דבר ה' אשר לא שמר וגם לשאל באוב לדרוש". נראה איפוא כי שתיקתו של המקרא והעדר הערכה מוסרית-דתית, אין לפרשם כהסכמה למעשים או להתנהגויות מסויימים.

(ב) האם היה דוד נכון להילחם בבני עמו?

מתמיהה ביותר היא התנהגותו של דוד בשעה שהפלשתים, בפיקודו של אכיש מלך גת, עמדו לצאת למלחמה על ישראל. רק התערבות סרני פלשתים מנעה את דוד מלהילחם בבני עמו. נימה של התרפסות וחנופה נשמעת מלשון הפסוק: "ויאמר דוד אלי אכיש כי מה עשיתי ומה מצאת בעבדך מיום אשר הייתי לפניך עד היום הזה כי לא אבוא ונלחמתי באיבי אדני המלך" (שמ"א כט, ח). רלב"ג מסביר את דברי ההכנעה של דוד כהסוואה, והוא מניח כי מחשבתו של דוד היתה לעזור לאחיו: "יש לשאול, איך הסכים דוד ללכת עם אכיש להילחם עם ישראל? אלא, שהיתר ספק זה איננו ממה שיקשה, וזה, כי דוד הוכיח למלאות מצות אכיש מתוך היותו ותחתיו ומפני מה שגילה לו, שהוא תמיד פושט על ישראל להראות לי כי נבאש דוד את עמו (כו, ח-יב). והנה היתר מחשבת דוד, בלכתו להיות לשטן לפלשתים ולסכל עצתם על ישראל, כי זה ממה שיקל לו עשייתו אחר שהם בוטחים בו על-יד אנשי המלחמה".

אברבנאל מרחיק לכת מרלב"ג ושואל: "ואם הוא (כלומר, דוד) לא רצה לשלוח יד בשאל להיותו אדונו ומשיח ה' בהיותו במערה בידו (שמ"א כד, ו), או בהיותו ישן לפניו ארצה (שמ"א כו, ח-יא), איך הלך עתה להילחם בו, והנה זה היה מרד ועוון פלילי, כל שכן בעם ישראל, שלא עשו עמו רעה והיה נמשח עליהם מלך מאת ה' (שמ"א טז, יב-יג). ואיך הלך להילחם בהם?". כדי ליישב את הקושי הוא נעזר בפסוק אחר ודוחה את שיטת רלב"ג מטעמים מוסריים: "ואין כן דעתי, כי חלילה לאיש נכבד כדוד יגמול את אכיש, עם היותו ממלכי הפלשתים, רעה תחת טובה, והנה היה זה אליו קשר מגונה מאוד, אבל היתה כוונתו, אצלי (היינו, לדעתי), שלא יילחם שמה,

וכמו שאמר לו אכיש 'לכן שמר לראשי אשימך כל-הימים' (כה, ב), וחשב דוד בהלכו שמה, שישמור את ראש אכיש וילך סביבו, ולא יילחם עם ישראל ולא ירים את ידו במלך שאול, ולא יהיה לשטן ולא גם כן לעוזר ולא להועיל לפלשתים וכו', ולכן בראשונה לא אמר דוד לכן אעשה הרג ואבדן בישראל, אבל אמר סתם 'אתה תדע את אשר יעשה עבדך' (כה, ב); והוא מאמר יסבול הפירושים, והיה דעתו באומרו מה שאמרתיו".

מבחינה חינוכית יש, לדעתנו, להדגיש את הנימוק שמביא אברבנאל, כי אסור היה לדוד לרמות את אכיש אשר גמל לו חסד. אברבנאל משער, שמצבו הנפשי של דוד בשעה שיצאו הפלשתים להילחם בעמו משתקף במזמור קלט שבס' תהלים, ולכן נדמה, שמן הראוי לצרף ללימוד הפרקים כח—כט את הקריאה בעיון במזמור הזה. מ ל ב י " מ מבאר כי לשון ההתרפסות של דוד היא רק תחבולה להשגת מטרה הרצויה לו. פירושו של מלבי"ם מסתמך על דיוק בלשון הכתובים: בפרק שלפנינו מכונים ראשי הפלשתים "סרני הפלשתים" (כט, ב, ז) ו"שרי פלשתים" (כט, ג, ד, ט), ואלו דבריו: "דוד הבין את האמת, שהקפידא הוא מפני החשד שחושדים אותו, לא מפני הקנאה והכבוד, רק שאין רוצים שילך למלחמה כלל, והוא שמח על זה בלבד, אבל רצה שגם אנשיו ישובו ולא יילחמו עם אחיהם, והשיב בערמה שהגם שסרנים מקפידים שלא יהיה שומר ראש המלך, בכל זה מדוע לא ילך למלחמה כמו אנשיו, שהלוא זה לא ימנע ממנו רק אם יש איזה חשד עליו? וזה שאמר: 'כי מה עשיתי וכו', כי לא אבוא ונלחמתי באיבי אדני המלך" (ח). רוצה לומר, אם לא אצא עמך להיות שומר ראשך, מדוע לא אצא במלחמה כאחד מהם? וכו' עתה הוכרח אכיש להגיד לו האמת, כי המניעה היא מכלל השרים, לא מן הסרנים, והקפידה היא שלא ייצא למלחמה בכלל".

נוסף על ההסברים המוצעים של רלב"ג, אברבנאל ומלבי"ם, שאולי ייראו כדחוקים, צריכים להצביע על שיטה שונה בהבנת דברי דוד ללא נסיון ללמד עליו סניגוריה. חיי הגלות מנמיכים את קומתו של האדם ומאלצים אותו להשתמש בתחבולות ובהערמה. כאשר דוד ברח לאכיש מלך גת בפעם הראשונה, היה גאלץ להתחפש ולהתנהג כבלתי שפוי בדעתו למען הציל את נפשו (שמ"א כא, יא—טז), וכשהגיע אליו בפעם השנייה כראש גדוד, השתדל לעורר את הרושם כאילו נלחם באחיו והרג את כל שבויי המלחמה ששבה (שמ"א כז, ז—ב). וכל זה למה? 'ויאמן אכיש בדוד לאמר הבאש הבאיש בעמו בישראל והיה לי לעבד עולם' (כז, יב). אפשר להזכיר גם את סימני הגלות שבמגילת אסתר, כמו השמות הכפולים ("הדסה היא אסתר" — ב, ז), דסתרת המוצא (ב, י, כ), התחבולה בה היא רוצה לגאול את עמה, ההזמנה למשתה ובקשתה מן המלך לדחות את מועד המשתה (ה, ד, ו—ח; ז, א—ד) ועוד.

פרט אחר מגלה אף הוא את לבטיו הנפשיים של דוד. פרק כט מסיים 'וישכם דוד הוא ואנשיו ללכת בבקר לשוב אל ארץ פלשתים, ופלשתים עלו יזרעאל' (יא). דוד נמנע מלצאת עם אנשיו למלחמה נגד בני עמו, אך מה שהרגישו הוא ואנשיו

בשעה שהאויב ניגש להנחית מכה איומה על מולדתם — את זה מביע הפסוק על-ידי העמדת דוד והפלשתים זה לעומת זה: "וישכם דוד הוא ואנשיו לשוב אל ארץ פלשתים", היינו, אל הארץ ממנה עלו האויבים על ישראל פעם אחרי פעם, גל אחרי גל, אל אותה ארץ, הם מוכרחים לשוב עתה ואין להם חלק במלחמה לחירות עם; ובאותה שעה הם חשים במלוא האימה — "ופלשתים עלו יזרעאל!".

(ג) דוד ובת שבע

מעשה זה של לקיחת בת שבע מבעלה וכל הכרוך בה, נתפרש על ידי חכמי התלמוד והמדורש ועל ידי טובי פרשנינו שראו בו את הבעייה המרכזית בהערכת אישיותו של דוד.

בגמרא אנו מוצאים שתי הערכות למעשהו של דוד. הערכה אחת שלפיה, הכשלון המוסרי של דוד הוא תוצאה של בטחון עצמי מופרז בעומק הכרתו הדתית, כשרצה להידמות לאבות האומה — אברהם, יצחק ויעקב, ואלה דברי האגדה: "אמר רב יהודה אמר רב: לעולם אל יביא אדם עצמו לידי נסיון, שהרי דוד מלך ישראל הביא עצמו לידי נסיון — ונכשל. אמר לפניו (היינו, לפני הקדוש-ברוך-הוא): רבוננו-של-עולם, מפני מה אומרים א-להי אברהם, א-להי יצחק וא-להי יעקב ואין אמרים א-להי דוד? אמר: אינהו (הם) מינסו לי (נתנסו על ידי), ואת לא מינסת לי (ואתה לא התנסית). אמר לפניו: רבוננו-של-עולם בחנני ונסני, שנאמר 'בחנני ה' ונסני' (תהלים כו, ב). אמר: מינסנא לך, ועבידנא מילתא בהדך (ואעשה לך דבר מיוחד), דלדידהו לא הונדעתינהו (את שלהם, היינו, הנסיון שלהם לא הודעתי להם מראש), ואילו אנא קא מודענא לך דמנסנינא לך (ואילו לך מודיע אני, שאנסך) בדבר ערוה וכו'" (סנהדרין קז). האגדה מוסיפה לא רק להבנת הרקע הנפשי של החטא, אלא גם להחמרתו. לא די בזה שהחטא מדגים את הכלל: "כל הגדול מחברו, יצרו גדול הימנו" (סוכה נב.), אלא נוסף לכך מודגשת הטרגיות שבחטא, זה ששואף להידמות לאבות האומה, נענש על גאוותו ויורד עד כדי כך, שאינו יכול לעמוד אפילו בנסיון שהודיעו לו עליו מראש. הערכה שונה מגלה התלמוד במקום אחר: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר דוד חטא — אינו אלא טועה, שנאמר: 'יהי דוד לכל דרכיו משכיל זה' עמו' (שמ"א יח, יד); אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו? אלא מה אני מקיים 'מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע' (שמ"ב יב, ט)? שביקש לעשות ולא עשה" (שבת נז.). רבי מנסה להוכיח בדרך אחרת שדוד לא חטא, או לפחות לא נכשל בחטא חמור: "רבי אומר, משונה רעה זו מכל רעות שבתורה (היינו, שבמקרא), שכל רעות שבתורה כתוב בהו (בהם) 'ויעש', וכאן כתיב 'לעשות' (שמ"ב יב, ט) — שביקש לעשות ולא עשה. ומה שנאמר 'את אוריה החתי הכית בחרב' (שם, שם) — שהיה לך לדונו בסנהדרין, ולא דנת (כלומר, החטא הוא רק בביצוע העונש שהיה מגיע לפי הדין לאוריה). 'ואת אשתו לקחת לך לאשה' (שם, שם) — ליקוחין יש לך בה (כלומר, רשאי היה דוד לקחת את בת שבע לו לאשה בחיי אוריה); דאמר ר' שמואל

בר נחמני אמר רבי יונתן: כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו... 'ואותו הרגת בחרב בני עמון' (שם, שם) — מה חרב בני עמון — אי אתה נענש עליו, אף אוריה החתי — אי אתה נענש עליו. מאי טעמא (מאיזה טעם)? מ.רד במלכות הוה (היה), דקאמר ליה (שאמר ליה) 'ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חנים' (טמ"ב יא, יא) (שבת נו).

כדאי להביא לפני התלמידים אף את דעתו של אברבנאל וביקרתו על דברי חז"ל. ואלה דבריו בפירושו לנביאים ראשונים: "והדברים האלה לחכמינו ז"ל הם דרכי הדרש, ואין לי להשיב עליהם. ודי במה שאמרו (שבת נו): 'רבי דאתי (שבא) מדוד מהפך ודריש בזכותיה (בזכותו)'; כי היה זה אצלם דרך דרש, והיה רבי מהפך הדבר מחמת לקורבתו והיותו מורע בית דוד, ולא כפי האמת. ואיך נאמר שביקש לעשות ולא עשה? והכתוב מעיד על המעשה הרע כולו בפירוש וכו', ולכן לא יסבול דעתי להקל בחטאת דוד. טוב לי שאומר שחטא דוד, והודה מאוד, ושב בתשובה גמורה, וקיבל ענשו ובוזה נתכפרו עוונותיו".

דברי אברבנאל, המעדיף את האמת המרה על כל הנסיונות לטשטש ולרכך את החטא, ימצאו אוזן קשבת אצל התלמידים.

אך דומה שאברבנאל הקל על עצמו בדחותו את דברי הגמרא בטענה ש"הם דרכי הדרש". עלינו להבין גם את "דרכי הדרש". כלומר, מחובתנו להתעמק בדברי חז"ל כדי שנגיע לעומק השגתם. מה שמובא בגמרא כהסבר ללימוד הסניגוריה אינו טעם מספיק, כי המעיין שם בגמרא ימצא סוגיה שלימה של לימוד סניגוריה באותו נוסח: (א) "כל האומר ראובן חטא, אינו אלא טועה; (ב) כל האומר בני עלי חטאו, אינו אלא טועה; (ג) כל האומר בני שמואל חטאו, אינו אלא טועה".

להבהרת דרכי האגדה בנושא זה שלפנינו מובאים בזה דברי ד"ר אליעזר מרגליות: "לסוג הראשון (של החייבים במקרא וזכאים בתלמוד) שייכים כל אלה שיש להם זכות אבות או בנים וכו', לסוג השני שייכים כל אלה שדכתוב מזכיר עליהם איזה דבר (מעשה) טוב. אין האגדה מדקדקת עם בריותיו של הקדוש-ברוך-הוא כחוט השערה וכו'. האגדה שמחה לקראת הטוב שבאדם ובמקום שהיא מוצאת זכות אחת היא מגלגלת על ידה זכויות הרבה. לסוג השלישי שייכים מלכישראל ויהודה. בין אלה שהמקרא מפרש בהם רק חטא אחד או יותר, בין אלה שנאמר עליהם 'ועש הרע בעיני ה'' ובין אלה שלפי המשנה (סנהדרין פרק י, משנה ב) 'אין להם חלק לעולם הבא' — את כולם דנה האגדה לכף זכות, לכולם היא ממתיקה את גזר דינם ומציאה לאור משפטם". ואשר לדוד מעיר מרגליות (שם, עמ' 66): "המקרא אינו מסתיר את פשעיו של דוד. הוא מתאר אותם כהוויתם בלי כחל ובלי שרק. דוד בא על אשת איש ובכדי להיפטר מבעלה, הרג אותו בחרב בני

1 ד"ר אליעזר מרגליות, החייבים במקרא וזכאים בתלמוד ובמדרשים, מבוא עמ' 7, לונדון, תש"ט.

עמון. המקרא מספר זאת כדרכו, בצורה לגמרי אי־ביקטיבית. אבל האגדה אינה יכולה להירגע ולהשלים עם הרעיון שדוד המלך, הגדול שבמלכי ישראל, עשה אותו מעשה. דוד שאמר ספר תהלים, שתיקן את עבודת בית ה' והעמיד את הכהנים לעבודתם ולויים לשירים ולזמרים, ושהאמונה המשיחית של עם ישראל קשורה בו, והיא מלמדת עליו סניגוריה באופנים שונים.

ועוד, במקום שאתה מוצא כשלונו של דוד, שם אתה מוצא גדולתו. לאחר שסופר על כשלונו של דוד, תוארה אף גדולתו הנפשית בשעת הוידי וצידוק הדין. גדולתו של דוד כמודה בחטא בולטת ביותר בשעה שמשווים את הפגישה בין שאול ושמאל (שמ"א פרק טו) לפגישה בין דוד לנתן אחרי החטא (שמ"ב פרק יב). שאול משתמט מהאחריות, ודוד מה עונה? שתי מלים כבודות משקל "חטאתי לה" (שם יב, ג).

המעבר מדוד החוטא לדוד הזוכה לשמוע את שם בנו השני הנולד לו מבת־שבע מפי הנביא: "וישלח ביד נתן הנביא ויקרא את־שמו ירדיה בעבור ה'" (יב, כה). נמצא בפרק נא שבתהלים. במזמור מזעזע זה עדים אנחנו לשינוי העמוק שחל בנפשו של דוד המבקש מאת ה': "לב טהור ברא־לי א־להים ורוח נכון חדש בקרבי. אל־תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל־תקח ממני" (נא יב—ג). וכאילו רק עתה, אחר שנכשל בחטאים גדולים וחמורים, ראוי דוד לתפקידו החדש והנעלה — "אלמדה פשעים דרכיך חטאים אליך ישובו" (שם, טו).

(ד) "אתה וציבא תחלקו את השדה" — פסק דין ללא חקירה כאשר נאלץ דוד לברוח מאבשלום מופיע ציבא, נער מפּיבשת, ומביא לו אספקה. על שאלתו של דוד "ואיה בן אדניך" הוא עונה "הנה יושב בירושלים כי אמר היום ישיבו לי בית ישראל את ממלכות אבי" (שמ"ב טז, ג). דוד מאמין לו, ומעניש את הבוגד המדומה, מפּיבשת, ופוסק: "הנה לך כל אשר למפּיבשת" (שם, ד). אך בשוּבו בשלום לכס המלוכה ממהר מפּיבשת לירושלים לברך את דוד, והכתוב מעיד עליו: "ולא־עשה רגליו ולא־עשה שפמו ואת־בגדיו לא כבס למן־היום לכת המלך עד־היום אשר־בא בשלום" (שמ"ב, יט, כה).

אבר בנאל בפירושו למקום זה מעיר: "כי נתעצב עליו באמת ובתמים". העדר עשיית (היינו, תיקון) שפמו מעיד כי לא ייתכן שרק כעת מביים מפּיבשת סימני אבל חיצוניים. והנה דוד אינו מקבל את הצדקותו של מפּיבשת בשלימותה, ובלי חקירה הוא מוציא פסק־דין פשרני: "אמרתי אתה וציבא תחלקו את־השדה" (שם, ל). אבר בנאל לא מצא דופי בפסק דינו של דוד והוא מצדיקו בדברים הבאים: "ואמנם למה עשה זה דוד (כלומר, להציע את החלוקה בין מפּיבשת וציבא) הוא לפי שמצד אחד נראה לו העניין כדברי ציבא אחרי שלא הלך מפּיבשת אליו, כי עם היות שרימהו עבדו בדבר האתון (יט, כז), היה לו לבקש אתון אחר וללכת אחרי דוד, וכיון שלא יצא מירושלים כי אם בבוא דוד, יורה שנטר לו איבה; ומצד אחר ניכרים דברי

מפיבושת אחרי שלא עשה שפמו ואת בגדיו לא כיבס, ומפני זה לקח דוד מיצוע (היינו, פשרה) בדבר, שיחלקו שניהם, מפיבושת וציבא. את השדה".

אך האגדה, רבת המגמות ועשירת הצבעים, מחמירה הפעם עד מאוד בהערכת פסק־דין זה, והיא מוסיפה לסיפור הערכה מוסרית חמורה ביותר: "אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר דוד למפיבושת 'אתה וציבא תחלקו את־השדה' יצתה בת קול ואמרה לו: רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה" (שבת נו:). פסק הדין הבלתי זהיר או הבלתי צודק הוא סיבה מוסרית מספקת להסברת העובדה, שלא היה קיום לממלכה האדירה שהקים דוד בגאונותו הצבאית, והיא התפלגה כעבור דור אחד בלבד. אותו אמורא מוסיף לתאר את חומרת חטאו של דוד: "אילמלי לא קיבל דוד לשון הרע (כלומר, הלשנה של ציבא — שמ"ב טז, ג) לא נחלקה מלכות בית דוד, ולא עבדו ישראל עבודה זרה, ולא גלינו מארצנו" (שם). נעיר כאן שלפי פשט הפסוק קשה להכריע אם דוד נדון במקרה זה לשלילה, ייתכן וההקדמה האוביקטיבית על אבלו של החטא השני הנוכח במקרא כחטא. הוא מניית העם בפקודת דוד (שמ"ב כד).

(ה) מִפְקֵד הָעַם

החטא השני הנזכר במקרא כחטא. הוא מניית העם בפקודת דוד (שמ"ב כד). כבר הפתיחה של הסיפור כשהיא לעצמה יש בה מן המתמיה: "ויסף אף ה' לחרות בישראל ויסת את־דוד בהם, לאמר לך מנה את־ישראל ואת־יהודה" (שמ"ב כד, א). (א) נראה כאילו ה' כביכול מסית את דוד לחטא; (ב) מה כאן עניין ישראל המודגש פעמיים בפסוק: (1) "ויסף אף ה' לחרות בישראל" (2) "ויסת את דוד בהם", כלומר בבני יהודה וישראל? כאשר נקרא את נוסח הפסוק בסיפור המקביל לו בספר דברי־הימים א (כא, א) לא ניעזר בהרבה, כי מה נאמר שם? "ויעמד שטן על ישראל ויסת את דוד למנות את ישראל" רק ריכוך הקושי יש כאן, במקום "הסתת ה' הישירה בא הביטוי "שטן".

רלב"ג מנסה ליישב את הקשיים בעניין זה, ואלה דבריו: "ראוי שתדע, שראוי שיובן מזה, שאין השם יתברך הוא המסית את דוד למנות אותם, שאם היה זה כן, לא היה אשם לדוד על זה, ואיך עגשוהו אם כן השם יתברך בזה העונש הנפלא הא־להי (הכוונה היא כנראה: הלא בדרך נס הביא ה' את המגפה). אלא שנאמר שזאת ההסתה מיוחסת לשם יתברך באופן כולל, לפי שהוא הסיבה בכל מה שיתחדש על הצד שאמר 'ותהי אשה לבן־אדניך כאשר דבר ה'' (בראשית מה, ח). ואפשר שנאמר עוד, כי היה גם כן השם יתברך סיבה מה נזאת ההסתה וזה, כי להשגחתו על דוד היה השם יתברך מסיר מדוד זאת התשוקה, לולי כעסו על ישראל. והנראה בעיני שהיה אמרו 'ויסת את דוד' — חסר, והרצון בו — ויסת לבו את דוד כאמור 'ותכל דוד' (שמ"ב יג, טז) שהוא חסר, ועניינו — ותכל גפשו דוד".

ברור שרלב"ג סידר את שלוש ההצעות לפתרון הבעייה לפי הסדר מן הרחוקה עד לקרובה ולמתקבלת ביותר על הדעת. התשובה הראשונה מסתמכת על דוגמאות משאר

מקומות בתנ"ך. שמטרתן לייחס לה' את כל מה שבני אדם עושים הואיל והוא בורא כל היצורים. אך הפועל "ויסת" אינו מאפשר פירוש זה בשביל הזרות שבייחוס פעולה של הסתה לה'. הסבר מסוג זה מתאים רק לגבי שני הפסוקים האדרים הנזכרים בפירושו של רלב"ג. היתרון של הפירוש השני הוא בזה, שהוא מתחשב גם בקושי הענייני השני שבפסוק הנידון. כלומר, בקשר שבין חרון אף ה' על בני-ישראל ובין החטא שדוד הטא; ואולי נוכל למצוא קצת סעד לשיטת רלב"ג בפירושו השני, בדברי משה בתוכחתו על מעשה המרגלים. כאשר שילב את ענשו הוא עם זה של העם באמרו: "גם כי התאנף ה' בגללכם לאמר גם-אתה לא-תבא שם" (דברים א, לו). אך עצם השיטה היא מוזרה ואין לה סעד בדרכי המחשבה של התנ"ך. כי הרי לא ייתכן להניח שה' יסיר את השגחתו מצדיק הדור בשל חטאי דורו. מקרי ונוצז הוא הפתרון השלישי הרואה בפסוקנו מקרא קצר והוא משלים בו את המלה "לב". לפי פירוש זה וזה יתרונו, יש בפסוק הפותח. שני עניינים שונים ללא קשר ביניהם: (א) ה' חרה בישראל והעם היה ראוי וצפוי לעונש; (ב) חטאו של דוד במניית יהודה וישראל. בפירושו של אברבנאל מוצע הסבר מענין ומתקבל על הדעת ואלה דבריו: "הנה היותר נכון שנאמר בזה הוא. שהיה חטא ישראל ופשעם במה שנמשכו אחר שבע בן בכרי. וביאור זה, כי הנה ישראל חטאו במה שנמשכו אחרי אבשלום במרדו באביו. ובעבור שעזרו במרדו וקשרו עמו, נענשו עליו במה שנפלו במלחמה לפני עבדי דוד ביום אחד עשרים אלף (שמ"ב יח. ז) וכו'. אבל אחרי כן כאשר שבע בן בכרי הרים ידו במלך ואמר 'איך-לנו חלק בדוד ולא נחלה-לנו בבזיזי איש לאהליו ישראל' (שמ"ב כ. א) וכו', ובהו היו ישראל רעים וחטאים לה' מאד בירדם בדוד ובהתרגשם על ה' ועל משיחו והכתוב אומר: 'כל-איש אשר ימרה את-פיך וכו' יומת' (יהושע א, יח). והנה יורה על זה וכו', כאשר אמר הנביא 'שלש אנכי נוטל עליך' (שמ"ב כד, יב). ושלתם היו להעניש את העם וכו'. אמנם דוד באמרו 'אנכי חטאתי ואנכי העויתי' (שם. יז). חשב שהיתה המגפה על המניין ותלה הדבר בעצמו וכו', והנה בחר הא"ל יתברך להענישם בזה האופן לפי שלא יידעו כי בעב"ר מה שמרדו בדוד היו נענשים ויוסיפו עוד שנוא אותו. ולכן סידר ענשם על ידי דוד בסתר".

מה עורר בלב דוד את היצר למנות את דעם? נדמה שרלב"ג ידע להשיב את התשובה הפשוטה ביותר, ואלה דבריו: "והנה החטא היה בזה המספר לפי מה שאחשוב. כי זה יורה על שדוד היה בשר שזרעו בבטחו על רוב העם. ולא היה ראוי שיבטח כי אם בשם יתברך לבדו". הפירוש הזה מקבל חיזוק כשאנו קוראים את דברי הרתנגדות של יואב לדרישת המלך באמרו "ויסף ה' אלהיך אל-העם כהם וכהם מאה פעמים ועיני אנדי-המלך ראות ואדני המלך למה חפץ בדבר הזה" (שם, ג); במלים אחרות, אין שום הירח צבאי לדעת את המניין המדויק של העם, ואתה, המלך, יודע שהעם רב אף ללא מיפקד.

מן הראוי להביא בפני התלמידים את דברי רמב"ם במשנה תירה על המקור המקראי של איסור ספירת אנשים. ואלה דבריו (הלכות תמידן ומוספין פרק ד, הלכה

(ד': "ולמה מונה, (היינו, הכהן) המניין שהסכימו עליו על האצבעות שהוציאו (עין יומא פרק ב, משנה א), ולא היה מונה על האנשים עצמן? לפי שאסור למנות ישראל, אלא על-ידי דבר אחר, שנאמר 'ויפקדם בטלאים' (ש"א טו, ד)". כאן המקום המתאים. לברר בפני הנוער את המאור שבטעם הצפון באיסור מניית בני בני אדם. ההסבר הבא, לא זו בלבד שהוא מבהיר במקצת את חטאו של דוד, אלא הוא מברר גם בעייה בה אנו מתלבטים בתקופתנו — תקופת הטכניקה. כל אדם הוא "עולם קטן", עולם שלם, נפרד, מיוחד והופעתו חד פעמית; כשאנו רואים באדם רק את המשותף עם האחרים, את הניתן למניין ולספירה, כאילו פגיעים בצפור נפשו, מורידים את האני שלו מייחודו ומכניסים אותו למסגרת טכנית, זלכן רשאים לספור בני אדם, רק כשיש צורך מיוחד בדבר, ורק את הערכים החיצוניים שבהם ועל-פי ערכים אלה רשאים אנו לעמוד על מספרם, משום כך, בטל אים פקד שואל את העם. מי שראה פעם את "המספר" חקוק בבשר אדם, שחזר ממחנות ההשמדה, יודע מה גורלו של האדם כשהוא הופך מספר, ואין רואים בו עוד "צלם אֱלֹהִים"!

גם בחטא זה יודע המקרא להבליט את גדולתו של דוד. בניגוד למסופר בחטא עם בת שבע, לא בא הנביא לעורר בו רגש חרטה, אלא מיד אחרי תיאור החטא נאמר: "ויך ל' בדוד אתו אחרי-כן ספר את העם" (כד, י). אך בדומה לסיפור על דחטא הראשון, שאחרי הסליחה הוא קורא את שם הילד על-פי פקודת הנביא "ידידיה" ובה נרמזת עלייתו מעלה מבחינה דתית, כך נמצא גם כאן אחרי החטא את התקרבותו של דוד לה'. זוהי הפעם היחידה בחייו שהוא זוכה להתגלות מלאך אליו: "ויאמר דוד אלהי' בראתו את-המלאך המכה בעם ויאמר הנה אנכי חטאתי ואנכי העויתי ואלה הצאן מה עשו תהי נא ירך בי ובבית אבי" (שם, יז). התרוממות נפש כזאת, — לדרוש שהעונש יפגע בו ובביתו, להגן על אחרים ולתבוע את עלבונם מאת בורא העלמים, — באה על שכרה. ביום ההוא מצווה גד הנביא לדוד להקים מזבח, וזהו המזבח היחיד שבנה; "ויבא-גד אל-דוד ביום ההוא ויאמר לו עלה הקם לה' מזבח בגרן ארונה היבסי" (שם, יח). ובסיפור המקביל לו בדבה"א כב, א נאמר, שבאיתה שעה הוקדש המקום הנה לבנין בית-המקדש: "ויאמר דוד זה הוא בית ה' האֱלֹהִים וזה-המזבח לעלה לישראל".

חטאו השני של דוד והחרטה עליו מציגים אותו בשיא אמונתו הדתית.

(1) צוואת דוד בעניין שמעי בן גרא

כאשר נתבונן במעשי דוד ובדבריו האחרונים הכתובים בתחילת ספר מלכים, נמצא ניגוד מתמיה בין יעודו הדתי של המלך ובין צוואתו לשלמה. על יעודו כמשיח-ה', דוד אומר: "... ונאם הגבר הקם על משיח אֱלֹהִי יעקב ונעים זמרות ישראל, רוח ה' דבר-בי ומלתו על-לשוני" (ש"ב כג, א—ב). ולכנו מה הוא מצווה? "זהנה עמך שמעי בן-גרא בן-הימיני מבחרים והוא קללני קללה נמרצת ביום לכתי מחנים והוא-יריד לקראתי הירדן ואשבע לו בה' לאמר אם אמיתך בחרב, ועתה אל-תנקוהו

כי איש חכם אתה וידעת את אשר תעשה-לו והורדת את-שיבתו בדם שאול" (מל"א ב. ח—ט). הרי ניגוד בולט בין "דברי דוד האהרונים", המוסר תיאור אידיאלי של המלך ואת בריתו עם ה', ובין דבריו האחרונים הפרואיים שבספר מלכים. המלים האחרונות של דוד הן: "והורדת את-שיבתו בדם שאול".

הבעייה הדתית-מוסרית המוצאת את ביטוייה בפסוקים שהובאו לעיל נוסחה במלוא הריפותה על-ידי אבר בנאל בפירושו לספר מלכים: "זהנה היה דוד בזה עובר על השבועה אשר נשבע לו כאשר ירד שמעי לפניו הירדן, ואין לנו שנאמר (כלומר, אין להסביר את דבריו), שנשבע דוד שלא ימיתו בעצמו, ולא נשבע שלא יצוה לשלמה שיהרגו וכו' ובצוואתו להמיתו, כאילו הוא בעצמו הרגו וכו' ועתה בהיותו מצוה על שלמה שיהרגו היה בלי ספק עובר על שבועתו, ואם כל ישראל מחוייב לככר (דהיינו, לסלוח) פשעי חברו, ובפרט בשעת מיתתו, כל שכן שהיה ראוי לצדיק יסוד עולם, דוד עבד ה', שיכפר לאשר חטאו נגדו ולפושעים יפגיע (כלומר, יתפלל בעדם) וכל שכן נגד שבועתו ?".

התשובה שמציע ר ד"ק לתמיהה זו, אינה פותרת את הבעייה המוסרית, אלא מנסה להגן על דוד מבחינה הלכתית גרידא, ואלה דבריו: "אף-על-פי שנשבעתי לו שלא אמיתנו, חייב מיתה הוא, ולשמור שבועתי — לא תמיתנו עד שתמצא לו עילה ועוון, וסבב אתה את הדבר שיבוא לידי העוון שיהיה לך דין עליו כדי להמיתו 'כי איש חכם אתה' (ב. ט) ותדע למצוא לו עילה".

אבר בנאל בתשובתו רואה בדברי דוד עצה לעתיד להיזהר משמעי, ולא צו והתחייבות להענישו על מעשיו בעבר, ואלה דבריו: "אדוננו דוד לא ציוה את שלמה שיהרוג את יואב ולא את שמעי על העוונות הראשונים אשר הוא לא הרגם עליהם, ולא נתן אל בנו, נער ורך משוח מלך, עצה מסוכנת כזאת להמית אנשי חיל בתחילת מלכותו, אבל דעתו וכוונתו לספר לשלמה מה שעשו יואב ושמעי נגדו כדי שישמור הוא מהם וכו'. והיה תכלית הצוואה עצה ולימוד שישמור מהם ויענישם מכה רבה אם יחטאו אליו כמו שחטאו לדוד וכו'. 'זהנה עמך שמעי בן גרא' (ב. ח) — ועניינו אצלי, כי למה שראה דוד שהיה שלמה בנו אוהב לשמעי בן גרא והיה הולך עמו ויועצו והיה נוטה אחריו, לפי שהוא (שמעי בן גרא) לא נטה אחרי אדוניהו כמו שאמר 'ושמעי ורעי הגבורים אשר לדוד לא היו עם אדניהו' (א. ח), חשש שמא יהיה שלמה נמשך אחרי עצתו ויהיה נוטה מאוד אחריו וישימהו על ביתו, כמו שיקרה לנערים שיימשכו אחרי מי שישביר להם פנים".

הפגם בפירושו של אברבנאל הוא בזיהוי שהוא מזהה את שמעי הנזכר במל"א א. ח עם שמעי בן גרא, אך ההדגשה "זהנה עמך" מוסברת יפה על-ידי פירוש זה. גם בהערכת הצוואה של דוד, בדומה לסעיפים שהזכרנו (סעיפים א. ב. ד), אין המקרא נוקט עמדה, אך רמז לה נמצא בסיום פרשת שמעי בן גרא: "זהממלכה נכונה ביד שלמה" (מל"א ב. מו) — בזה מעיד הפסוק שדוד צדק בעצתו או ציוויו בענין שמעי בן גרא. הדבר היה הכרחי ויעיל מבחינה מדינית.

מן הראוי להשלים את המסופר בכרקנו על מחשבותיו ומעשיו של דוד בתקופת חייו האחרונה. על-פי שני מקומות נוספים מן המקרא. האחד הוא "דברי דוד האחרונים" (שמ"ב כג, א—ז); והשני הוא צוואתו האחרת של דוד (דבהי"א פרקים כח—כט). בצדק העיר הרב הרץ²: "אולם יש בידנו עוד צוואה אחת של דוד (דבהי"א פרקים כח—כט). שבה הוא גפרד מעמנו בדברים מלאי תוכן נאצל ויקר. שם היא מצווה לבנו להשלים את בניין בית ה', שהוא לא זכה לבנותו. ומפקיד את שלום בנו ושלום בני בניו בידי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל תוך תפילה זכה מליאה ענוה ואמונה עמוקה: 'אני עם לבכי לבנות בית מנוחה לארון ברית־ה' ולהדום רגלי אֱלֹהֵינו והכינותי לבנות. ואֱלֹהִים אָמַר לִי לֹא־תִבְנֶה בֵּית לַשָּׁמַי, כִּי אִישׁ מִלְחָמָה אַתָּה וְדַמִּים שִׁפְכָת וְכוּ' כִּי־מִמֶּךָ הֵכַל וּמִיָּדְךָ נִתְּנָה לָךְ. כִּי־גֵרִים אֲנַחְנוּ לַפְּנִיךָ וְתוֹשָׁבִים כְּכֹל־אֲבוֹתֵינוּ. כְּצֵל יַמְיָנו עַל־הָאָרֶץ וְאִין מְקוֹה' (כח, ב—ג; כט, יד—טו)".

ראוי להעיר עוד על שלושה מקרים מחיי דוד, וגם הם עלולים לעורר ויכוח על הערכת אישיותו של דוד מבחינה דתית או מוסרית.

רש"י בביאורו לפסוק "ויכסהו בבגדים ולא יחם לו" (מל"א א, א) מביא את דברי הגמרא (ברכות סב:): "אמרו רבותינו כל המבוזה בגדים אינו נהנה מהם לסוף, לפי שקרע את כנף המעיל לשאול". ואילו אברבנאל רואה בפסוק את שבחו של דוד: "וזכר הכתוב מחסידותו ויושר לבבו, שגם הדבר הקטן הוא מקרייתת כנף מעילו נתחרט על מה שעשה אותו, שהיה בעיניו כמרים יד במלך, כי חשב שמא ייחשב בו עוון בזה".

כיצד נצליח לקרב את דברי חז"ל להבנת תלמידינו? נדמה לי שאחת המגמות הברורות של האגדה היא להורות את דרכי המוסר ולהפך את הסיפור החד פעמי שבמקרא למשהו יותר כללי ומחייב לכל הדורות. וכך הגדיר פרופסור היינמן את התכונה בה נבדלת המגמה המדעית מזו של האגדה: "המדע שואף למצוא את 'ההכרה החד-פעמית', כלומר, לגלות את הזיקה ההכרחית שבין התעודה ובין תנאי התהוותה; ואילו כוונת חז"ל היתה לגלות את הערך העל-זמני של הפסוקים, את התאמתם להודמנויות מסוימות החוזרות ומזדמנות בכל דור ודור, כדי שגם אנחנו נוכל לפתור בעזרתם את שאלות חיינו". דוד כרת את כנף מעיל שאול — וזה היה מעשה הכרחי, כדי להראות לו אחר-כך בצורה מוחשית שהוא היה בידו; באה האגדה ונותנת לסיפור הזה ערך מוסרי — שלא לבזות את הבגד, ערך זה חינוכי הוא לכל הדורות.

קושי אחד מצוי בהוראת פרק כא שבספר שמואל ב. דוד מוסר בידי הגבעונים שבע נפשות מבית שאול והם נתלים על לא עוול בכפם. נדמה שעלידי-כך הוא

2 הרב י. הרץ, פרוש להפטרות (המהדורה האנגלית 1929, המהדורה העברית תורגמה ע"י ד"ר

קלנר וד"ר ב. קלאר, ב. קלאר, 1942) עמ' 310—311.

3 יצחק היימן, דרכי האגדה, עמ' 23.

הרב יששכר יעקבסון

מצליח להיפטר על נקלה מן השרידים של בית שאול שעלולים היו לעורר מרד נגדו בבוא השעה.

אברבנאל בפירושו מביא את דעת חז"ל, שהמתת הגבעונים היתה לפני מרד אבשלום, כך מקבלים גם דברי הבלע של שמעי בן גרא "צא צא איש הדמים ואיש הבליעל" (שמ"ב טו, ז) גוון חדש, כאילו שמעי מאשים את דוד שבמסרו שבעת אנשים מזרע שאול לידי הגבעונים הכתים את ידיו בדם. אך העיון בפרק הדין בדין ובגבעונים מראה שכאן מודגש מאוד שם ה'; דוד שואל את הגבעונים "מה אעשה לכם ובמה אכפר וברכו את-נחלת ה'?" (כא, ג). בדרישתם מדגישים הגבעונים פעמיים את שם ה' באמרם "יתן-לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום לה' בגבעת שאול בחיר ה'" (כא, ט). הדגשה זו באה ללמדנו, שדוד לא התכוין להפיק תועלת אישית כשהסכים למלא את דרישת הגבעונים, אך לא זו בלבד, אלא כל הסיפור משמש דוגמה לכלל שהגמרא מנסחת אותו בדיונה בפרשת הגבעונים: "אמר רבי חייא בר אבא, אמר רבי יוחנן: מוטב שתיעקר אות אחת מן התורה, ולא יתחלל שם שמיים בפרהסיא" (יבמות עט.). ולכן בפרקנו אין שום מקום לטענות נגד דוד.

עניין שלישי שיצטיק את התלמידים הוא שאפשר להאשים את דוד באכזריות כלפי השבויים. בשבויים מקרב המואבים הוא נוהג "שני-חבלים להמית ומלא החבל להחיות" (שמ"ב ח, ב), כלומר, הוא המית שני שלישים מן השבויים. ואילו את השבויים מבני עמון הוא מענה בעינויים קשים (שמ"ב יב, לא). על יחסו של דוד למואבים אומר אברבנאל:

"והנה עשה זאת למואב כפי חז"ל (במדבר רבה, פרשה יד) בעבור שהמיתו אביו אמו ואחיו כשהניח אותם בארץ מואב בברחו מפני שאול כמו שאמר 'וינחם את-פני מלך מואב' (שמ"א כב, ד) וכשיצא דוד משם הלך ליער חרת (שם כב, ה) הרג מלך מואב אביו ואמו ואחיו חוץ מאחד שברח והחיהו נחש העמוני. וכפי הפשט היה עושה זה לייסר האומות שלא יתעסקו פעם אחרת להילחם בישראל; והדעת נוטה שדוד לא היה בוחר להרוג את המואבים כולם, כי היה חפץ להביא מהם עבדים ושפחות, ולא היה רוצה גם כן להחיות כולם בעבדותם נגד יושבי הארץ. ולכן היה ממת שני שלישים מהם ומחיה השליש האחד."

אברבנאל מצדיק איפוא את אכזריותו של דוד מסיבות מדיניות ואילו לפי האגדה היה במעשהו של דוד נקמה על רציחתם את הוריו. אך לפי דברי הגמרא "ירק מתוכה מסרחת" (סנהדרין לט:) מתבארת אכזריותו של דוד על-פי מוצאו של דוד מרות המואביה. וכוונת הגמרא: האכזריות כלשעצמה זרה היא לרוח ישראל, ואם בכל זאת מצויה היא, הרי שעלינו לזקפה על חשבון מוצאה של רות. על עינוי השבויים מבני עמון אומר רלב"ג: "רוצה לומר, ששם העם אשר בה בזה המשפט שיש בו אכזריות מה שלא ייעלם. והנה היה רצונו בזה שייראו שאר האומות מלהילחם בישראל וכו'. ויש באלה הדברים מן האכזריות יותר מהריגה בחרב פיפיות."

כמה מן המפרשים החדשים מבארים שדוד העביד את העמונים בעבודות קשות ולא שנהג בהם באכזריות. לפי בראשית מז. כא אפשר לפרש את המלה העביר בהוראת העבד.

גם בשני מקרים אלה אין המקרא נוקט עמדה והערכה מוסרית, ורק חכמי האגדה קבעו את עמדתם לגבי מעשים אלה.

המגמות של דרכי התיאור במקרא וניצולן

למטרות חינוכיות

כבר בחלק הראשון של מאמרנו נגענו כמה פעמים והצענו כמה הצעות דיאקטיות כדי להסביר את הבעיות המתעוררות בלימוד פרקי התנ"ך המספרים על דוד.

אך כל מורה יבין, שהבעיה היא כללית ואופיינית לדרכי הסגנון המקראי. התנ"ך מתאר את גדולי האישים לא רק בגדולתם אלא גם ברפיון רחם. כמעט ואין דמות מקראית גדולה, שאין מצביעים גם על צדדיה השליליים. ואולי אפשר לומר, כי במידה שהדמות חביבה על המקרא, מדקדקים בה יותר לחומרה.

כשהתורה משווה את יעקב לעשו, ברור שברצונה ללמדנו בזה, שהירש החוקי של אברהם ויזחק הוא יעקב ולא עשו; אך אם נדייק בלשון הכתוב נמצא, שהכתוב רוצה להבליט גם כמה קווים חיוביים בדמותו של עשו כמו כיבוד אב ואם (בראשית כז, טו, לו—לט; כח, ח—ט), גישה פייסנית וגילוי אהבת השלום בפגישה שבין האחים (שם לג, ה—טז), ודווקא את הצדדים השליליים של יעקב אין הכתוב מסתיר: הוא מנסה לרמות אב זקן — "בא אחיך במרמה ויקח ברכתך" (שם כז, לה); ואת הבכורה — במה הוא קונה? "בנויד עדשים"! והפסוק קובע במפורש כאשר ברח יעקב מלבן: "ותגנב רחל את־התרפים אשר לאביה. ויגנב יעקב את־לב לבן הארמי על־בלי הגיד לו, כי ברח הוא" (שם לא, יט—כ).

מה פשר תופעה זאת? אולי אפשר למצוא לה הסבר במגמה להבליט את ההבדלים בין האדם ובין האֱלֹהים ולציין את המרחק ביניהם. לו היה התנ"ך מציג את הדמויות של גדולי האומה ללא דופי, היה חשש להאלתם; לפיכך תוארו, הגדולים עם חולשותיהם. ואף על משה מסופר, כי בשל חטאו נבצר ממנו לבוא אל הארץ, ואולי זהו גם פשר הסתרת מקום קבורתו של משה: "ויקבר אתו בני בארץ מואב מול בית פעור ולא ידע איש את־קברתו עד היום הזה" (דברים לד, ו). משה מת ככל אדם, אין כאן לקיחה מאת ה' ואיננו כמו אצל חנוך (בראשית ה, כד), או עלייה לשמים כמו אצל אליהו (מל"ב ב, יא), אלא משה נקבר במקום פלוני אלמוני כדרך כל בשר, אבל יחד עם זה מודגש שלא ידע איש את קבורתו. הרב שמשון רפאל הירש בפירושו לדברים מעיר: "אם ניתן את דעתנו לעובדה שפולחן הגובל באליליות או האלהה, נוצר דווקא במקום הקבורה של אנשי שם, נבין עד כמה חשובה עובדה זו להערכת דמותו של משה".

הרב יששכר יעקבסון

הרב דב כץ בספרו "תנועת המוסר"⁴ אומר: "בסקירה ראשונה בתורה שבכתב, יש לראות, שהמצוות והאזהרות אינן תופסות בה את כל המקום העיקרי וכו' החלק הארי שבתורה עוסק בסיפורי המקרא וכו', הרי דווקא הסיפורים הללו הם עיקריים ביותר בתורה, באשר הם באים להורות את השקפת עולמה של היהדות, ועל ידם נקבעים כל הליכות החיים והיסודות העיקריים של השתלמות האדם. סיפורי התורה הם הקונסטרוקציה הרוחנית של כל בניין העולם והאנושיות, שעליה מבוססת כל התורה ומיסודות כל דרכי המצווה והמעשה". הסיפור בתורה, ובמקרא בכלל, יש לו איפוא מגמה חינוכית. רק סיפור המדריך את הקורא לראות את האישיות הן בהישגיה והן בכשלונותיה, יכול לעצב מחדש את האופי של המתעמק בו. ספר מופת לכל הדורות חייב לתאר את האישים כפי שידע המקרא לתארם, היינו לגלות לא רק את התעלות הנשמה מעל לצרכי השעה, אלא גם את האדם, שתהום החטא פעורה לפניו. כל ספרות שאינה כתובה באותה אוביקטיביות, הגובלת לעתים עם האכזריות שבהצצה לתוך נפתולי גפש האדם, אינה ספרות חינוכית.

המורה צריך, איפוא — בדיון הכללי על הזכרת החטאים של דוד או אישיות תנ"כית אחרת — להצביע על הכוונה החינוכית בסיפור המקראי המחייבת את תיאור האישיות בשלמותה עם החיוב והשלילה שבה.

התיאור המציאותי של האישים במקרא מוסבר יפה על-פי האבחנה החשובה שהכניס לספרותנו פרופסור י. היינמן⁵ במונחים "ניגוד והדרגה": "כולנו נוהגים למיין את הרישומים שאנחנו מקבלים על יסוד יחסיהם ההדדיים. במיין זה יש שתי דרכים. ניגוד, כלומר ציון דבר והיפוכו, והדרגה, כלומר ציון הבדלים דקים בין דבר למשנהו. הניגוד — פירושו ברוב המקרים הטיית המציאות. כי כשם שאין דילוגים בטבע, כן יש מדרגות אין מספר בין קור לחום, בין חכם לטיפש, בין רע לטוב וכו'". התורה וכן ספרי שמואל לא בחרו בדרך הניגוד, לא הציגו את שאול הרע לעומת דוד הטוב, כפי שעושים זאת המדרשים, בהם עומד יעקב "איש תם" כמעט תמיד בניגוד ל"עשו הרשע", אלא הם הלכו בדרך ה"הדרגה". ולכן אין ציוד "שחור-לבן" במקרא, לפנינו ה"מציאות" של החיים ולא ה"טיית המציאות". בסיום דברינו נוסיף שדווקא לבטי האישים המתוארים בתנ"ך, מאירים בפנינו הרבה מבעיות חיינו אנו. העמוקה שבאגדות על דוד היא אולי זאת המציגה את דוד החוטא כאיש המופת לכל הדורות. דוד אומר על עצמו: "ונאום הגבר הקם על" (שמ"ב כג, א). האגדה דורשת את המלה "על" בהוראה של "עול". ואלה דברי הגמרא (עבודה זרה ה.): "אמר שמואל בר נחמני, אמר רבי יונתן: מאי דכתיב 'נאם דוד-בן ישי ונאם הגבר הקם על'? נאום דוד בן ישי שהקים עולה של תשובה".

4 הרב דב כץ, תנועת המוסר, כרך א, עמ' 17—19.

5 יצחק היימן, דרכי האגדה, עמ' 44—45.