

מבלי לערוך מחקר מסודר בנידון, רשמתי תגובות רבות של תלמידים בוגרים במוסדות להכשרת מורים, ולהלן מסקנותי. הפתרון היהיסטורי, רוצה לומר, דברים אלו של חז"ל כוונו אך ורק לפתרון בעיה בזמנם (ראה להלן), כמעט ואינו מקובל. יש הדוחים את המדרש ומאמצים את הפשט. מעניין שמעטים מאוד נעזרים בפרשני 'מקראות גדולות' (ראה נספח א' בסוף המאמר) שאינם ששים להשתמש ב'כל האומר דוד חטא' לשעצמו!! יהיו כאלו שייטו לצמצם את העיסוק בשאלת חטאו של דוד, בבחינת מי שאינו יכול לפשר במלחמת הכוחות האדירה בין הפשט והדרש - אל לו לעסוק ב'נסתרות' הללו, ויהיו שיינסו ליישב את הסתירה ויהי מה. ובנקודה זו אני מתקשה מאוד להדחיק את רתיעתי מסוג מסוים של 'פתרונות'. ככל שנסיונו של כותב שורות אלו מגיע, משתמשים רבים ב'הערכת' חז"ל אודות 'חטאו' של דוד, אך מנסים להתאימה בדרכים שונות לפשוטי הכתובים. בנידון זה אוכל להצביע על פתרונות רבי השראה. יש מהם קיצוניים בנוסח: 'לאמיתו של דבר אין אנו מבינים את פשוטו של מקרא!' או לחילופין, 'אין אנו מבינים את חטאו של דוד'. נסיונות אלה אינם מוצאים בדרך כלל אישוש במקרא גופו, אלא בהנחה כי לא יעלה על הדעת שאישיות בשיעור קומה כזה חטאה בחטא המתואר, הכרוך בביטול נתח הגון של 'עשרת הדברות'. ולעיתים, יהיו מי שינסו לרכך את החטא בהביאם פרשנות מסוימת לפסוקים קשים במזמור הווידוי והתשובה הגדול - פרק נ"א בתהילים.

אודה ולא אבוש, לעיתים מתגנב הרהור של צער ללב על המאמץ האינטלקטואלי המושקע בנסיונות לפשר בין הגישה המדרשית בצורתה הפופלרית לבין המסקנות הפשוטות העולות מהפרשה, ודומה כי ראוי היה לו שיופנה לכיוונים פרשניים אחרים. מכל מקום, יכול אני להעיד כי בצד תחושת ה'סיפוק' של מי שפותר את הקשיים ומביא את הדברים לידי הרמוניה (מדומה!), עולים וצצים בקרב מורים העוסקים במלאכה גם חששות חינוכיים כבדים, המתמקדים בשאלות עקרוניות ביותר הקשורות להשתקפותם של הפתרונות בעולמם המוסרי המתגבש של תלמידיהם. כך, 'ריכוך' של החטא בספר שמואל עלול להוביל עקרונית לריכוך חטא בן דמותו גם בהווה, (יש שמצאו סמך לריכוך מעין זה בפרשנות יצירתית של

האומר דוד חטא - אינו אלא טועה?

דיון מדרשי-חינוכי

ישראל רוזנסון

א. שאלה מדרשית - בעיה חינוכית

המאמר: 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה' (אני נמנע מלהביא מראה מקום. בגין סיבות שיובהרו להלן, איני מוכן להתייחס לשברי אגדות!) מוכר לכול. ידועות גם השלכותיו על לימוד המקרא והוראתו, המביאות רבים להתעלם מפשוטם של הכתובים המציירים חטא כבד ביותר בכל הקשור ביחסו של דוד לבת שבע ואוריה, ולהציגו כאפשרות האחת והיחידה להבנת הכתובים.

אולם, חרף השימוש הרווח במאמר 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה', הדברים טעונים חקירה נוספת. התחושה האינטואיטיבית כי 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' אינה מקילה על מאמצי הפתרון המדרשי. מנסיוני בהוראת הסוגייה, בנקודה זו עלול להתגלע ויכוח קשה - פעמים בין תלמידים, ופעמים רבות, ויכוח פנימי בתוכי ליבו של הלומד - בין הנטייה לבקש בפרשנות המקרא את שורת ההגיון וכוח הסברה, לבין הצורך המקובל על הכול להתייחס במלוא כובד הראש לדברי חז"ל, מהם משתמע לכאורה דבר מה שונה. דומה, שאי אפשר להגזים בסכנותיו של ויכוח שכזה, המעמת ערכים נכבדים כמו חתירה לאמת, שאיפה כנה להבנת הטקסט, בקשת המוסר וניסיון להזדהות עם הסובל - מן הצד האחד, לעומת קבלת סמכות חכמים - מנגד, באופן, שאינו מביא בהכרח לשיתוף פעולה פורה ביניהם. החפץ לחקור את השפעתם החינוכית של גישות שונות לדברי חכמים, לא יוכל למצוא לו מאמר מתאים יותר המציג במלוא עצמתה את אחת הדילמות המורכבות בחיינו הדתיים בהווה.

מאמרי חכמינו בדבר הצורך ביקופת שרצים...!). זאת ועוד, התרתו בתנאים מסויימים לדוד, עלולה להחריף מאוד את השאלות בדבר שוויון הכול כלפי חוקי התורה, והדוגמה האישית המתבקשת ממנהיגי האומה וגדליהם. אף אם אין אנו חוששים שבעקבות המסופר יראה מן דהוא היתר לנפשו לעשות כמעשים האלה, (גם הנסיבות השתנו כידוע), הרושם של נסיונות הטשטוש ודחיית החשיבה המוסרית הפשוטה (מה ששנוא עליך לא תעשה לאוריה החת"י) בפני ערך חשוב בפני עצמו כסמכות חכמים, אך מובא בלא הנמקה של ממש, עלול להביא לנזק מצטבר, שאת עקבותיו נמצא בסוגיות מוסריות אחרות לגמרי, וסופו מי ישרנו.

ב. סוגייה אגדית שהפכה לפתגם

פשטותו של המאמר 'כל האומר דוד חטא...' ודרך ההתנסחות הקולעת והקליטה שבה הובע, סייעו בהפיכתו למעין פתגם או מכתם, ובצורה שכזו נוהגים היום רבים לצטטו ולהפיצו. הנה, בצורתו זו הוא מובא בלקטי מקורות וברשימות דברי חז"ל המוקדשים לאישים במקרא. דרך משל בספר 'אישי התנייך' – באספקלריא של חז"לי שזכה לחיבה יתרה בקרב לומדי התנייך ובלקטים ובפירושים אחרים.¹ אם כזה הוא המצב בדברים הכתובים, אין תימה, שכך מופיע המאמר בשיעורים רבים שבעל-פה.

דומני שגם דרך הצגת המאמר בידי חוקרים מודרניים המודעים היטב לצורך לראות את המדרש כדיסציפלינה בפני עצמה, אינו מועיל להפקעתו מכלל פתגם. כך למשל הכרזתו של חוקר מקרא רב מוניטין כא' סימון: "לא כל הדרשנים נקטו בפרשנות טיפולוגית של האבות

1 באוצר האגדה (מ"ד גרוס, תשל"ד, עמ' ר"ג) בערך: דוד המלך, מופיעים שני המאמרים – 'כל האומר דוד...' ו'כל היוצא למלחמת בית דוד...' בצורתם המצומצמת ביותר! בספר האגדה לביאליק ורבינצקי אין התייחסות למאמר ולסוגייה שבה הוא משובץ. י' קיל בסיכומו לפרשת: 'בת שבע ואוריה ומלחמת בני עמון' (דעת מקרא – שמואל ב', תשמ"א, עמ' תכ"ט), כותב: 'כבר נחלקו חז"ל בטיבו של המעשה מבחינה משפטית ובהערכתו. יש אומרים: כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה' (שבת נ"ו א') וכו'. אמנם הגישה הכוללת המצטיירת בפירושו אינה רחוקה בפרטים רבים ממה שייכת למעלה, אולם, עצם הציטוט של – 'כל האומר דוד...' כמאמר בפני עצמו הינו בעייתי!

(המפקיעה אותם מאישיותם. האינדיבידואליות) ובאידיאליזציה של גדולי ישראל (הפוטרת אותם מחולשות אנוש ומחטאותיו)...", ורק בהערת שוליים הוא מביא את המאמר בצורתו הרחבה יותר: "בצד מאמרו המפורסם של שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן – 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, שנאמר...'.² אין זה מענייננו במסגרת זו לדון בגישתו העקרונית של סימון, שבקוויה הכלליים מקובלת עלינו, אלא לציין כי חרף הציטוט המקיף יותר, עדיין מסווג מדרש זה אליבא דסימון, בקטגוריה מסויימת, מבלי שיקדם לסיווג דיון עקרוני במדרש במסגרתו הרחבה.

בניתוחו את 'חשבונו של אדם וחשבונו של עולם' מצביע חוקר חז"ל הנודע א"א אורבך על "שחכמים לימדו סגוריה על חטאיהם של גדולי העבר", אך קיים גם צד שני: "כשם שגם הוסיפו דברי קטרוג ולימדו חובה על נביאים וצדיקים מעבר למה שמפורש עליהם במקרא". סכמה זו ידועה למדי, אך היכן נופל חטאו של דוד? "רבו הנסיונות להפוך בזכותו של דוד במעשה בת שבע והקיצוני שבהם הוא זה הטוען כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה...".³ הנה כי כן, בצד הצגתם, הנכונה ללא ספק מצד עצמה, של המחלוקת בעולמם של חז"ל בכל הקשור להערכת אישים, גישתם של אורבך וסימון למאמר 'כל האומר דוד חטא' מתירה לראותו כעומד בפני עצמו.

כללו של דבר, בגין הסיבות שזכרו, ומתוך שאיפה ללבן מדרש חשוב שאפשר כי איתרע מזלו והוא נדרש שלא כהלכה, נבוא לדון בו בהרחבה. הנחת היסוד בדיוננו הינה כי ראוי ללימוד כזה ליטול חלק במסגרת עצמאית של אגדת חז"ל. אף אם לא נבוא לפסוק חד-משמעית בשאלה האם חקר האגדה ראוי לתואר תחום הדעת עצמאי ואם לאו, ברור כי ניתן לראותו כתחום מחקרי בעל כלים מיוחדים לו. ראש וראשון שבהם הוא החקירה הספרותית הקפדנית, ובציודו הנסיון להבנת הרקע ההיסטורי שבו נאמרו הדברים.

2 במאמרו: משמעותם הדתית של הפשטות המתחדשים. בתוך: א' סימון – עורך, המקרא

ואנחנו, ירושלים תשמ"ח, עמ' 140.

3 א"א אורבך, חז"ל – אמונות ודעות, עמ' 434.

ג. במה כרוכה הבנת דעת חז"ל בשאלת חטאו של דוד?

מטרתנו המצומצמת היא להגיע לניתוח המקור ממנו נלקח המאמר: 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה', מתוך הבנה שמן הנמנע ליטול קטע, אפילו כשניסוחו קולע ומרשים, ולהבינו במנותק ממסגרתו הרחבה, בהתעלם ממקורות אחרים המתייחסים לאותה סוגייה.

בנימה פולמוסית: קשה לקבל כי דווקא מי שמתיימר לפרש מדרש מן המדרשים בתוקף סמכות חז"ל, ישע את מקורותיהם ויבוא לגזורם ולרסקם לשברי שברים, שאותם ישבץ מחדש בשרירותיות בהסתמך על הנחות שאינן מועלות כלל לדיון. משימתנו הראשונה הינה אם כן להוכיח (ושוב ברוח פולמוסית) ש"כל האומר: 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה', אינו אלא טועה"!!!

אך אין זו המטרה היחידה. הבנת המאמר הנידון בפרט, ודעת חז"ל על דוד בכלל אינם אפשריים על רקע החלוקה המסורתית לתחומי דעת במקצועות היהדות המקובלת על רבים, במיוחד במערכת החינוך. חלוקה זו מצטמצמת לתנ"ך מחד גיסא ותלמוד מאידך. מתבקש על כן ללמוד את הנושא כפרק העומד בפני עצמו באגדה. ישאל השואל: מה פגם ימצא בלימוד עניינו הרחב של מאמרנו על בוריו, אגב לימוד מסודר של מסכת שבת? לכאורה אין בכך פגם, אך דומה כי בהצטמצמות למקור זה, ספק אם נגיע למקורות אחרים הדנים בחטאו של דוד. יתר על כן, קשה מאוד לקטוע את המהלך המסודר של לימוד מסכת שבת (אפילו כשניתנת לפרקי האגדה תשומת לב דומה כסוגיות ההלכתיות, מה שאינו תמיד מובן מאליו!), ולעבור לעיון עצמאי בפרקי ספר שמואל, הנדרש כדי להבין את הרקע למדרש. דברים דומים ייאמרו לגבי ניסיון להבנת המדרש אגב לימוד שוטף של התנ"ך! היקפו הבלתי נדלה של החומר המדרשי על חטאו של דוד, והדרישות המרובות הנחוצות להבנתו, מצריכים אפוא את לימודו במסגרת עצמאית, על פי כללי הלימוד של האגדה.

כדי לבצע זאת מוצע להתייחס לשלבי הלימוד הבאים:

1. פשוטו של מקרא. ליבון הנושא על פי פשוטו של מקרא חיוני כרקע להבנת מדרשנו, משום שפעמים הרבה חכמים מתייחסים

במדרשיהם באופן גלוי או סמוי לרעיונות המרחפים בין השיטין. עם זאת, יש לזכור כי ההתייחסות המדרשית לדברי המקרא איננה אחידה, ולעיתים מובעים דברי המדרש בניסוח הנוגד באופן קוטבי את פשוטו של מקרא.

2. היחידה האורגנית. ליבון היחידה האורגנית שבה נכלל המאמר 'כל האומר דוד...'. זאת על פי ניתוחים ספרותיים ובירור הרקע ההיסטורי המקובל.

3. המסגרת הרחבה. ליבון המסגרת הרחבה יותר במסכת שבת, הכוללת כמה יחידות העוסקות בחטאי דמויות מקראיות. מתוך הבנה כי מדובר בתופעה ספרותית עקרונית, שיש בהבנת המסגרת כדי להבין גם כל אחד ממרכיביה.

4. מדרשי דוד. הכרת מקורות נוספים בספרות התלמודית והמדרשית העוסקים בחטאו של דוד במיוחד כאלה שנאמרו על ידי אותם חכמים, מתוך הבנה כי נושא מורכב וטעון כל כך, לא יכול להצטמצם למקור בודד ויש לו הד גם במקומות נוספים⁴.

הציפייה שמבנה רב-שלבי זה ישקף מערכי חשיבה הגיוניים ועקביים בעלי לכידות פנימית, בנויים נדבך על גבי נדבך, התומכים יתידותיהם בגישה ערכית מנומקת. כל זה עשוי לשמש תשתית להצגה דיסקטית נכונה, ומכאן פתח לטענה בדבר הצורך בתכנית לימוד עצמאית באגדה.

1. פשוטו של מקרא

רבים יסכימו, כי במושג 'פשוטו של מקרא' אין לכלול רק את מה שמקובל היום לכנות 'הבנת הנקרא', דהיינו הבנה פשוטה של מילים ומשפטים והיכולת לקשר ביניהם ולהביאם למבנה רעיוני-סיבירי. זוהי

4 סקירה ממצה וחשובה על גישת חז"ל לדוד: א' שטאן, על דמותו של המלך דוד בספרות חז"ל בתוך: י' זקוביץ, דוד מרועה למלך, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 121-199. הוא דן בסוגייה העומדת ביסודו של מאמרנו. לחלק מהדברים הסכמנו ובחלק פנינו לכיוון אחר. מעל דפי הבטאון 'מגדים' מתנהל דיון מעניין בנושא שלנו. ראה: י' ברנדס, 'במאי קמפליגי' – למחלוקת האחרונים בפרשנות חטאו של דוד, מגדים כו, אייר תשנ"ו, עמ' 107-127; י' מידן, 'איך ללמד סגוריה על דוד?', שם, עמ' 129-134; א' וולפיש, 'בחא קמפליגי', שם, כח, תשרי תשנ"ח, עמ' 87-103.

כמדומה רק תחילת הדרך. תשומת לב לגורמים לשוניים מעין אלו סוללת את הדרך לגיתוח ספרותי מתוחכם יותר, ומכאן לחילוץ הערכה מוסרית סבירה לגבי הדמויות ומעשיהם. מובן כי בניתוח כזה צריך לקחת בחשבון אפשרויות שונות לפתרונות שונים.

אשר לשאלת החטא, עצם חטאו של דוד נכתב, נשנה ושולש בנביאים ובכתובים, ואין כל צורך להפוך בו כדי לעמוד על חומריו. קשה מאוד להעמיד לדברי נתן הנביא לדוד איזשהו פירוש זולתי האשמה חמורה וחריפה מאין כמוה בחטא נורא ואיום. הפרשה עצמה זכתה לניתוח ספרותי מבריק,⁵ שחשף את עמדתו האירונית המושחזת של המספר ביחס למלך ההולך, מפרפר ומסתבך ברשת החטא אותה טווה במו ידיו. לעניות דעתי ראוי לחדד מספר נקודות נוספות המעיבות עוד יותר על מעשהו של דוד וצובעות אותו בצבעים קודרים ואפלים.

א. **היחס לבת שבע:** ביחס לבת שבע יש כדי להדגים כי אין מדובר כאן אך ורק בהתעוררות היצר המיני ואף לא רק בחטא מיני. לפנינו ניצול של סמכות המלך: "וישלח דוד וידרש לאשה" (שמואל-ב יא, ב) השוברת את האנונימיות שבה חסתה האשה שרחצה. מול התשובה: "ויאמר הלוא זאת בת שבע בת אליעם אשת אוריה החתי" (שמואל-ב יא, ג). אנו נוטים להבין את 'ויאמר' הכללי כהכרזה נחרצת בדבר ייחוסה הכפול, לבעל ולאב, הידוע לכל! מגיב דוד בשליחת המלאכים: "וישלח דוד מלאכים ויקחה ותבוא אליו..." (שמואל-ב יא, ד). ואין אנו יכולים לפרש זאת אחרת מהתגרות מכוונת בקול הקורא אליו: 'אשה מיוחסת לפניך!!' התנהגותו עמה כרוכה במשכב בלבד: "וישכב עמה... ותשב אל ביתה" (שמואל-ב יא, ז), ובמקרא שהבעת עמדות ורגשות בדיבור היא לחם חוקו הצטמצמות זו למשכב מלמדת על הגסות והכוחנות ביחסו אליה, כביכול אין היא ראויה לשיח המציין במקרא את האנושיות הבסיסית.

5 ראה הדיון בין חוקרי ספרות בעניינו של סיפור זה שהתנהל לפני כ-30 שנה. מי פרי ומי שטרנברג, 'המלך במבט אירוני – על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת שבע ושתי הפלגות לתיאוריה של הפרוזה', הספרות, א, תשכ"ח-תשכ"ט, עמ' 263-242. בי ערפלי, 'זהירות, סיפור מקראי! הערות לסיפור דוד ובת שבע ולשאלות הפואטיקה של הסיפור המקראי, הספרות, ב, תש"ל, עמ' 580-597, וגם עמ' 608-663.

ב. **אכילתו עם אוריה:** "ויקרא לו דוד ויאכל לפניו וישכרהו..." (שמואל-ב יא, ג). אכילה בצוותא מקובלת בעולם המקרא כהפגנה של ידידות ואחוה – מעין ברית. בניגוד קוטבי לנורמה הזו, האכילה בצוותא שזים דוד, מובילה להריגתו של אוריה!

ג. **הטלת נשיאת המכתב החתום אל יואב בידי אוריה עצמו:** "...ויכתב דוד ספר אל יואב ושלח ביד אוריה" (שמואל-ב יא, ז). כפשוטו, דוד מנצל את נאמנותו הבלתי ניתנת לערעור של אוריה, שלא העלה כלל על דעתו לפתוח את הספר (חרף חשדותיו הברורים בדוד), כדי להורגו נפש! זהו מעשה שאין הדעת הישרה סובלתו. בניסוח אחר, מול דוד המשעבד את צורכי המלחמה לצרכיו הפרטיים, מוותר אוריה על צרכיו הפרטיים למען העניין הלאומי.

ד. **הרצון להרוג את אוריה בדרך הזו הביא למותם של אנשים נוספים על לא עוול בכפם:** הנה, הוראת דוד הייתה: "הבאו את אוריה אל מול פני המלחמה החזקה ושבתם מאחרי ונכה ומת" (שמואל-ב יא, טו). אולם, במציאות הוראה מעין זו אינה ניתנת כלל לביצוע, ובפועל מה שקרה: "ויתן את אוריה אל המקום אשר ידע כי אנשי חיל שם. ויצאו אנשי העיר וילחמו את יואב ויפל מן העם מעבדי דוד וימת גם אוריה החתי" (שמואל-ב יא, יז) – גם אוריה החתי! בנסיבות אלו אין אפשרות להרוג רק את אוריה החתי!

ה. **אבלה של בת שבע:** "ותשמע אשת אוריה כי מת אוריה אישה ותספוד על בעלה" (שמואל-ב יא, כו). לפי זה אין זו כלל 'בת שבע', אלא 'אשת אוריה' השומעת על מות 'אוריה אישה' וסופדת על 'בעלה!!' כלום ייתכן צער גדול מזה!! הייתכן קשר עמוק יותר לבעל הנרצח!! המספר חידד מאוד בכינויו אלה את העוול שברציחת אוריה!

ו. **השוואה לאבגיל:** יש לתת את הדעת להשוואה המתבקשת לסיפור אבגיל. שם השיג דוד את האישה תוך הריגת איש נבל וביוזמתה של האישה. ההיפך הגמור ממה שקרה בפרשתנו!

פרטים אלה חשובים ביותר לדיוננו בהמשך, ובדיון להלן נחזור ונהפוך בהם. בשלב זה ניתן לסכם, כי חטאו של דוד העולה מתוך ניתוח הכתובים אינו מצטמצם רק לעצם הרצח ולקיחת האישה – עניינים מגוונים ביותר אצל כל אדם ואדם, אלא מתרחב גם, ואולי בעיקר, לניצול כוחו וסמכותו של מלך כדי לבצע זאת. בלשון משלו

של נתן: אין זה חטא של גזל כבשה, אלא חטא של גזילת כבשת הרש בידי עשיר, ודומה כי גם דוד שפסק כי 'בן מות האישי הבין זאת, למצער ברמה העקרונית.

2. היחידה ה'אורגנית' במסכת שבת

נציג את היחידה ה'אורגנית' ונבאר אותה במעין 'קריאה צמודה':

- 1 אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר דוד חטא – אינו אלא טועה,
- 2 שנאמר "ויהי דוד לכל דרכיו משכיל והי עמו" וגוי (שמואל א יח, יד), אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו?
- 3 אלא מה אני מקיים "מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע" (שמואל ב יב, ט) – שביקש לעשות ולא עשה.
- 4 אמר רב: רבי דאתי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד⁶;
- 5 "מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע" – רבי אומר: משונה רעה זו מכל רעות שבתורה,
- 6 שכל רעות שבתורה כתיב בהו "ויעש" וכאן כתיב "לעשות" – שביקש לעשות ולא עשה.
- 7 "את אוריה החתי הכית בחרב" (שם) – שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת.
- 8 "ואת אשתו לקחת לך לאשה" (שם) – ליקוחין יש לך בה.
- 9 דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו,
- 10 שנאמר "ואת עשרת חריצי החלב האלה תביא לשר האלף ואת אחיך תפקד לשלום ואת ערבתם תקח" (שמואל א יז, יח).
- 11 מאי ערבתם? תני רב יוסף: דברים המעורבים בינו לבניה.
- 12 "ואתו הרגת בחרב בני עמו" (שמואל ב יב, ט),
- 13 מה חרב בני עמון אי אתה נענש עליו – אף אוריה החתי אי אתה נענש עליו.
- 14 מאי טעמא – מורד במלכות הוה, דאמר ליה "ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חנים" (שמואל ב יא, יא).

6 תרגומו: רב שמוצאו מבית דוד מהפך ודורש בזכותו.

- 15 אמר רב: כי מעיינת ביה בדוד לא משכחת ביה בר מדאוריה,
- 16 דכתיב "רק בדבר אוריה החתי" (מלכים א' טו, ה).
- 17 אביי קשישא רמי דרב אדרב⁷: מי אמר רב הכי, והאמר רב: קיבל דוד לשון הרע!
- 18 קשיא.

1. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: רבי שמואל בר נחמני – אמורא ארץ ישראלי מהדור השלישי. בעל אגדה חשוב. רבי יונתן מצטייר כרבו המובהק (בבלי, פסחים כד ע"א).⁸ רבי יונתן⁹ היה אמורא ארץ ישראלי מהדור הראשון, מצטייר כתלמידם של ר' שמעון ברי יוסי בר לקוניא ואולי אף של רבי חייה (ירושלמי, עירובין פ"ג ה"ד, כא ע"א).¹⁰

7 תרגומו: מקשה מרב על רב.

8 אי היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 1141; ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 267-266.

9 [אפשר כי בשמו של רבי יונתן יש גם עוקץ ספרותי. אהבת [רב] יונתן את דוד היא העומדת גם ביסוד המאמר בזכותו של דוד – "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה". הדברים אמורים במיוחד לאור העובדה שבקובץ "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן כל האומר פלוני חטא אינו אלא טועה" הדגש העיקרי הוא על דמותו של דוד, ראה להלן הערה 21. גם כשעוסקים בשלמה וביאשיהו מוזכרת שוב "כבדרך אגב" בדקותו של דוד: אצל שלמה: "כל האומר שלמה חטא – אינו אלא טועה, שנאמר "ולא היה לבבו שלם עם ה' אלהיו כלבב דוד אביו" (מלכים-א יא, ד), כלבב דוד אביו הוא דלא הוה – מיחטא נמי לא חטא"; אצל יאשיהו: כל האומר יאשיהו חטא – אינו אלא טועה, שנאמר (מלכים ב כב, ב) "ויעש הישר בעיני ה' וילך בכל דרך דוד אביו". – ראה נספח ב.

מדידי אביה הכהן שמעתי שגם השם "רבי יונתן בן שאול" הוא בעל ממד ספרותי. ראה "תניא: רבי יונתן בן שאול אומר: רודף שהיה רודף אחר חבירו להורגו, ויכול להצילו באחד מאבריו ולא הציל – נהרג עליו" (בבלי סנהדרין נו ע"א ובדף עד ע"א). וראה דברי הרב ר' מרגליות, בספרו על מסכת סנהדרין "מרגליות היס", ירושלים תשל"ז, לדף עד ע"א, ד"ה ר' יונתן בן שאול, עמ' מא. וראה עוד ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט, ערך "ר' יוחנן בן שאול", עמ' 160.

על תופעה זו אצל חז"ל ראה למשל: ר' מרגליות, חקר שמות וכנויים בתלמוד, ירושלים תש"ך, עמ' נז-סח; ר"י קאפח, "על שמות בעלי השמועה הזיהים עם שמועתם", כתבים (א), ירושלים תשמ"ט, עמ' 72-73. – מנחם כ"ץ.

אני מבקש להודות לידידי מנחם על דיון מרתק בסוגייה זו ובסוגיות אחרות.

10 אי היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 698; ח' אלבק, לעיל הערה 8, עמ' 167-168.

רבי חייא המוצג כתנא-אמורא, היה מבני דורו של רבי – מבני פמלייתו הנסמך על שולחנו (בבלי, עירובין ע"א). גם רבי שמעון בר יוסי הינו תנא המקורב לבית רבי.¹¹ רבי ביכה אותו: "ולוקח נפשות חכם" (בבלי, בבא מציעא פה ע"א).

כידוע עוררה הזיקה של מאמרנו לרבי את הסתייגותו החריפה של רב! להלן ניגע בשאלה האם יש במאמרו של רבי שמואל בר נחמני ניסיון לסגור על רבי.

כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה: 'אינו אלא...' הוא ביטוי נפוץ ביותר בלשון חכמים. קשה להסיק ממנו מסקנות חד-משמעיות. ובכל זאת, דומה כי אין זה ניסוח חריף שבחריפים, וייתכנו ניסוחים נוקבים הימנו ('האומר דוד חטא יקרה לו כך וכך!'). אפשר כי נפתח כאן פתח זעיר ככל שיהיה, להימנע מלהצדיק את דוד באורח מוחלט. ראה דיונונו בסעיף הבא.

2. **שנאמר 'יהי דוד לכל דרכיו משכיל' אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו?!** זו היא דוגמה נאה לשימוש מדרשי בפסוק שאינו מתקשר בדרך כלשהי לפשוטו של מקרא בפרשה הנידונה. הפסוק: 'יהי דוד...' מקורו בפרשה קודמת בכמה וכמה שנים (שמואל-א יח, יז). מדובר שם בהערכת מצבו של דוד בראשית דרכו לאחר שהיכה את גוליית וזכה להצלחה כשר צבאו של שאול. אין כל רמז לכך בפרשתנו, ואין כל הצדקה רעיונית ופרשנית לראות פסוק זה כהבטחה פשוטה לעתיד, המבשרת על היות ה' עמו בכל עת ובכל מצב. ובוודאי, שאין לראות בכך הבטחה שחטאיו לא ייתפסו כחטאים ויוצדקו בכל מחיר! שימוש בפסוק שכזה יכול להתקבל בנייתו דרשני דווקא על רקע זרותו וריחוקו מכל קשר הגיוני לפשוטו של מקרא!

'שכינה עמו' מצטייר כאן כראיה דרשנית שלא חטא, אולם, אפשר כי יש בדברים עוקץ ורמיזה. הביטוי 'שכינה עמו' מופיע בדיון אגדי: "...שאני חולה דשכינא עמו" (בבלי, שבת סב ע"ב), ונראה כי במקרה זה השכינה באה לסייע ולעזור בעת חולשה, ולא כפרס על העדר חטא! דומה כי זו עשויה להיות משמעות הביטוי גם במקומות אחרים, למצער כפירוש אפשרי. לפי זה גם במקרה המוצג במדרש הנידון נזקק דוד לשמירה!!

11 א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 1189.

3. **אלא מה אני מקיים 'מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע':** מסתבר כי הדרשן אינו יכול ואינו מעוניין לעקור כליל את הפסוק שמפסו משתמע כי דוד חטא לה'. להלן יבוא לפרש באופן מיוחד את מהותו של אותו החטא.

שביקש לעשות ולא עשה: משפט זה הוא המרכזי בטיעון שיוצג להלן הרואה גם במאמרו של רבי שמואל בשם רבי יונתן אפשרות לביקורת נגד דוד: עשיית הרע בעיני ה', אינה מתייחסת לעשייה בפועל, אלא לבקשה לחטוא. זהו כמדומה חטא מחשבתי, שמסיבות כל שהן (דברי רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן, להלן שורה 9), לא נתפס כחטא פורמלי. רש"י, המשתמש בעניין הגט שיובא להלן, קובע: "שבקש – לשכב עמה קודם שקבלה גט...". גם לדעתו בוודאי שסוג מסוים של 'לא תחמוד' יש כאן!

4. **אמר רב: רבי דאתי מדוד מהפך דריש בזכותיה דדוד:** כמובן, רב עצמו לא התייחס במישרין לדרשת רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן, אך ברור שמדבריו עולה דחייה, בחריפות שאין למעלה הימנה, של כל הלך המחשבה שהוצג קודם לכן, הגם שאין בו לדעתנו זיכוי כללי של דוד (ראה להלן). ראוי לשים לב לסגנונו: מחלוקות בדברי אגדה שכיחות מאוד (הגם שפחות ממחלוקות בהלכה), אך במחלוקת שלפנינו אין הסתפקות בהצגה פשוטה של טיעוני החולקים. רב, שבוודאי ניתן לראותו כתלמידו של רבי (בבלי, חולין קלו ע"ב), מאשימו כאן בדרשה הפוכה "מהפך ודריש"¹² – הופך חטא לזכות ודורש כדי להצדיק את בית דוד, ובפועל כדי לנקות את עצמו ואת משפחתו מכל אבק של גנאי. דרשות יכולות להיות (על פי הגדרה) רחוקות מאוד מפשוטו של מקרא, ולעיתים מזומנות, הסיבות לדרשה אינן טמונות רק בשאיפה לפרשנות של הכתוב, אלא נעוצות בצורכי המציאות בהווה. עם זאת, דווקא בגין החופש הדרשני המופלג, שעלול להיות בעוכרי הדרשן והלומד גם יחד, מתבקש מנגנון בקרה

12 מהפך – ביטוי חריף למדי. בדרך כלל הוא מופיע בהקשרים טכניים ומהם ניתן לפתח הקשרים מטפוריים. למשל: "מה עתר זה מהפך את התבואה בנורן ממקום למקום, אף תפילתן של צדיקים מהפכת דעתו של הקדוש ברוך הוא ממתת אכזריות למדת רחמנות" (בבלי, סוכה יד ע"א). מדובר בשינוי קיצוני מאוד במציאות, ודומה שזו הכוונה ב'מהפך' בפרשתנו!

– אובייקטיביות מירבית וגישה חסרת פניות אל שיטת הדרשה. בפשטות, הציפייה היא שהדרשן לא יעשה שימוש בדרשה לטובתו: על רקע זה יש לראות את האשמתו של רב כחמורה, ומסתבר, שהדבקות באמת חשובה לו יותר מאשר הכבוד הרבו. ושמה, יש כאן הד עמום ורמיזה לשיוכו של רב עצמו לבית דוד (ירושלמי, תעניות פ"ד ה"ב, סח ע"א; בראשית רבה, פרשה צח, עמ' 1259; בבלי, כתובות סב ע"ב).

5-6. "מדוע בזית את דבר ה'...": כאן מובאת דרשתו של רבי שעליה יצא קצפו של רב.

העילה לדרשה – לשונית. בכל החטאים בתורה (=במקרא) משתמש הכתוב ביועש', שהוא למעשה 'עשה' – בניין קל בעבר בצורתו המהופכת המורה על עשייה מעשית. 'לעשות' הינו 'מקור', שלכאורה יכול להשתבץ בשימוש המורה על הרצון והתכנית, ולא על הביצוע – 'שביקש לעשות ולא עשה'.¹³ מכאן עולה ומתבררת המגמה להעביר את החטא למישור המחשבת. איזה מחשבות ותכניות פסולות ניתן למנות בפרשתנו, ומדוע לא בוצעו בפועל? מכאן הולכת ומפורטת הרשימה.

13 כשבודקים דרשות מתקופת התנאים רואים שרבי נקט כאן לימוד מדרשי שהיה מקובל,

לפחות בבית מדרש של רבי ישמעאל ותלמידיו.

בספרי במדבר (ובמקבילות בירושלמי ובבבלי) נמצא פעמיים מדרש הלכה בסגנון כמעט זהה, ורבי יישם אותו גם לעניינינו.

ספרי במדבר פיסקא קי, עמ' 113:

"וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם בבאכם אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה" (במדבר טו, יח) – ר' ישמעאל אומר: שינה הכתוב ביאה זו מכל ביאות שבתורה, שבכל ביאות שבתורה הוא אומר: "והיה כי תבאו אל הארץ", "והיה כי יבאך ה' אלהיך", וכאן הוא אומר "בבואכם" ללמדך שכיון שנכנסו ישראל לארץ מיד נתחייבו בחלה.

ופעם נוספת בספרי במדבר פיסקא קלב, עמ' 174:

רבי יונתן אומר: לבאי הארץ נתחלקה הארץ, שטאמר [...] "אלה תחלק הארץ" (במדבר כו, ג) ומה תלמוד לומר "לשמות מטות אבותם ינחלו" (שם שם, נח). שינה הכתוב נחלה זו מכל נחלות שבתורה, שבכל נחלות שבתורה חיים יורשים את המתים, וכאן מתים יורשים את החיים. רבי אומר משל למה הדבר דומה וכו'.

כאן רואים שרבי מביא משל לדרשה זו.

וגם כאן רבי דורש: "משונה רעה זו מכל רעות שבתורה, שכל רעות שבתורה כתיב בהו "ויעש" וכאן כתיב "לעשות" – שביקש לעשות ולא עשה".

7. "את אוריה החתי הכית בחרב" – שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת. נרמז, שהייתה לכאורה סיבה לדוד לפגוע באוריה, אלא שהיה ראוי לעשות זאת בפורום המשפטי המקובל בעולמם של חכמים – הסנהדרין, הזכאית לדון בדיני נפשות, ולא באופן שבו נעשה הדבר. אם כך, מנקודת ראותו של הדרשן, בסופו של דבר אולי נעשה כאן איזשהו צדק, אך לא כמקובל. על כן, אין כאן חטא מעשי, בהנחה שלמלך מותר להרוג גם שלא על פי סנהדרין.¹⁴ אך בניסוח הזה אין חיזוק חד-משמעי לדברי רבי, שכן ביאותה נשימה קובע הדרשן, שלמצער יש דברים בגו, וספק אם ראוי היה לנצל את הזכות הזאת: 'שהיה לך לדונו בסנהדרין...! סנהדרין הינה סמכות אובייקטיבית. ומדרשים רבים מציגים את דוד כמי שנוזק לה וקיבל את עולה. במקרה דנן עקף דוד את הסמכות הזו.

ברור, שבנקודה זו מתעוררת הסקרנות – על מה ולמה ראוי אוריה למשפט ולעונש שכזה – דבר שאין לו כמדומה צל צילו של רמז בפשוטו של מקרא. התשובה ניתנת בהמשך 'השקלא וטריא' האגדית בגמרא, בדברי רב יוסף (אגב, זהו דיון שנמשך דורות, ואנו רואים רק את התוצר המוגמר!). אמורא זה 'מוכיח' בדרך דרשנית מובהקת, שאין להעניש את דוד על הריגת אוריה, אך בהוכחה דרשנית לא סגי, ובשאלות שכאלו מתבקשת הנמקה: 'מאי טעמא? מורד במלכות הוה!' הווי אומר, ההצדקה, המשפטית והמוסרית להריגתו טמונה לדעת הדרשן בהיותו מורד במלכות. האשמה 'כבידה' שכזו מחזירה אותנו לפשוטו של מקרא – והוכחה מניין? משיבה הגמרא (בהמשך טיעונו של רב יוסף), שאוריה לא נהג כבוד בדוד, מאחר והקפיד להכריז בפניו על היותו פיקודו של יואב: 'ואדוני יואב ועבדי אדוני

14 ביטוי מעניין לדילמה החבויה בכך מצוי בניסוחיו של הרמב"ם. מחד גיסא קבע – "כל

ההורג נפשות שלא בראיה ברורה או בלא התראה אפילו בעד אחד, או שמה שהרג בשגגה יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה..." (הלכות מלכים פ"ג ה"ח), וכמובן "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו..." (שם, פ"ח), הלכות הנותנות למלך סמכות כמעט בלתי מוגבלת. אך מאידך גיסא מודגש היטב שכל זה "ולתקן העולם" (שם) וכן – "ובכל יהיו מעשיו לשם שמים..." (שם, פ"ד ה"ח). והבולט ביותר – "כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול וחיוב הכל בכבודו כך צוהו לחיות לבו בקרבו שפל וחלל... ולא ניתג גסות לב בישראל יתר מדאי... ויהיה חונן ומרחם לקטנים ולגדולים... ויחוס על כבוד קטן שבקטנים..." (שם, פ"ב ה"ח).

על פני השדה חונים'. להלן, נלבן מה 'טיבה' של 'מרידה' שכזו במלכות, והאם נכון להרוג את אוריה בדרך כזו בגין אותה 'מרידה', אך כבר בשלב זה איננו יכולים למלט נפשנו מהצגת הפארדוקס הנורא, שדוד ההורג את אוריה, כביכול בעטייה של אי נאמנותו למלך, מבצע זאת בהסתמכו בצורה שיש עמה ציניות מחרידה, על נאמנותו המוחלטת של אותו אוריה. הלה אינו פותח כזכור את מכתב המלך ליואב, פתיחה שהייתה מעניקה לו סיכוי של ממש לחמוק ממר גורלו.

8. **"ואת אשתו לקחת לך לאשה"** – לקוחין יש לך בה: זהו 'החטא' השני שממנו 'זוכה' דוד בדרך דרשנית (לדעת הדרשן או העורך. כנראה אין אלה דברי רבי אלא דברי רבי יונתן, או דרשן הממשיך את דרשתו). לאמר, לא בלקיחת בת שבע היה החטא, שהרי 'ליקוחין היו לו בה'. זאת באשר, משפטית ההיתר נובע מתקנה מיוחדת, שאודותיה מלמדים האמוראים שבדבריהם פתחנו – רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן – 'כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו'. היתר, אם כן יש, אולם, עצם הבקשה לקחתה הינה בעייתית ביותר. ברור לכל מי שענינו בראשו שלגט זה יש מטרות מוגדרות, שנועדו למנוע עוגמת נפש מן האשה אם יארע דבר (רש"י: "שאם ימות לא תיזקק ליבום או שמא יהרג ואין מעידין עלי, ותתען אשתו, או שמא יהא שבו..."). אין הוא נובע חלילה מתוך רצון להפריד בין בני הזוג, ולא מתוך שנאה חס ושלום, ואולי ההיפך הוא הנכון – זהו גט מתוך אהבה – דאגה לאישה אם חס וחלילה יפול דבר. דבר אין לשימוש בגט פורמלי שכזה ולמטרות שבהן השתמש בו דוד. הלכך בא הניסוח החריף: 'שביקש לעשות=לחטוא!!'¹⁵ למותר לציין, שגם עצם ה'הוכחה' לקיומו של גט כזה באה מדרשת הכתוב: "ואת עשרת חריצי החלב האלה תביא לשר האלף ואת אחיך תפקד לשלום ואת ערובתם תקח" (שמואל א יז, יח). וגם כאן קשה מאוד לראות בו רמז ממשי הקרוב ולו במידת מה לפשוטו של מקרא (הפסוק, מקור הדרשה עוסק בכלל בבית שאול!).

¹⁵ ראוי בהקשר זה לתת את הדעת לניסוחו של התוספות (שבת נו ע"א, ד"ה גט כריתות) המנתח את המציאות המשפטית של כל המעשה הזה, וראה התלבטותו בעניין הפרסום לגרושין שכאלו. פתרון משפטי אולי מצאנו, אך הבעייה המוסרית מתחדדת שבעתיים.

14. **מאי טעמא מורד במלכות הוה:** נימוקו של הדרשן (איננו יודעים מי האומר) מחזק מאוד את רוח הדברים. לפנינו קביעה מרשימה מאוד – 'מורד במלכות', אך זאת בגין עוולה הנגזרת מעילה דרשנית, שאיך שלא נבין אותה מציינת עניין פעוט מאוד! דומה כי בנקודה זו שבה נקבע גורלו של אוריה, מגיע המתח בין סיבה פורמאלית לבין אמת מוסרית לשיאו. בלי להיכנס לשאלות הקשורות בדרך שבה נבנתה וגובשה הסוגייה כולה, ברור שהקורא בבבלי שלפנינו מודע בשלב זה לנאמר לעיל (שורה 7) על האפשרות לדון בסנהדרין! ושמא זה היה שיקולו של העורך בשבצו את אותה שורה במקום ששיבץ?!

15-16. **אמר רב: כי מעיינת ביה בדוד לא משכחת ביה בר מאוריה, דכתיב: "רק בדבר אוריה החתי":** רב, שבדבריו נפתח הפולמוס, אינו מרפה, ואף שעל פי הדרך שהביטנו את רוח דבריו רחוק רבי מאוד מלזכות מוסרית את דוד, רב אינו 'מוותר' גם על הכתמת דוד בחטא מעשי ופורמלי, שראוי לענישה ברורה ופשוטה. וזאת, בהסתמך על פסוק המוזכר מאוחר יותר!

17. **אביי קשישא רמי דרב אדרב:** בראייה כוללת של הסוגייה, הקושיה – 'והאמר רב: קיבל דוד לשון הרע!' מחריפה עוד יותר את הערכתו השלילית לגבי דוד, שהרי אין חטאו בפרשת בת שבע ואוריה חטאו היחיד!

אם נבוא לסכם: מנקודת הראות של תחום הדעת – אגדה, ניצבת בפנינו סוגייה מורכבת, שסיכומה הובא בתלמוד הבבלי. הכול מודים כמובן כי המעשה נעשה. המחלוקת נסבה סביב שאלת חטאו של דוד, כשניתן לפרש את דעת 'מוזכיו' כמאשימים בחטא מחשבתי (אולי מעין 'הרהורי עבירה קשים מעבירה'. ראה: בבלי, יומא כט ע"א). רוצה לומר, חטא שבאורח פורמלי לא נתפס כלל כחטא, אך כוונת הלב הזדונית שרירה הייתה וקיימת. מנגד, יש מי שלא רק דוחה על הסף את דרך החשיבה הזו, ומקבל חד-משמעית את עדות הכתוב בדבר חטאו של דוד – חטא בפועל, אלא אף אוסר כל דרשנות בעניין המורכב הזה!

לפי פרושנו, דווקא הדרך הדרשנית, חרף כל הבעייתיות העקרונית של דרכה למסקנותיה, והאופן שבו היא מציגה את

הדברים, אינה מקילה עם דוד, נהפוך הוא! העילה הפורמלית מונעת אולי בדיעבד את הרשעתו בפועל של דוד בבית דין של מטה, (עדים בוודאי לא היו, ואם היו פחדו. המספר הוא החושף את דבר חטאו!), אולם, קשה מאוד לראות בעילות אלו בסיס מוסרי אמיתי להתרת המעשה. יש בכך כדי להעמידו כינבל ברשות התורה! זוהי עמדה חמורה ביותר – אולי החמורה האפשרית – לחטאו של מלך שסמכותו ומעמדו מזמנים לו ים בלתי נדלה של תירוצים המקשים לדונו בבית דין.

כידוע, וכאן הדברים אינם רחוקים מפשוטו של מקרא, דוד לא נשפט ולא הורשע בבית משפט של מטה. בית דין שכזה אינו קורא מחשבות, והוא כפוף לכלל הבסיסי: "אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות" (בבלי, סנהדרין ו ע"ג). חטאים שבלב אינם מסורים בידי אדם אלא בידי שמים, ודוגמה מפורסמת לכך היא מערכת הענישה סביב השוגג (רוצח בשוגג נידון לגלות – זהו עונש אנושי, אך משכה של גלות זו תלוי במשך חיי הכהן הגדול, וזה בוודאי נקבע בידי שמים!). בפועל, כזכור דוד נענש בעונש איום ונורא, המתמשך לאורך מחציתו השנייה של ספר שמואל ותחילת ספר מלכים. וניתן לומר כי מן החטא ועד יום מותו, לא היו חיי חיים!

שאלה שאין לחמוק מהעלאתה היא: מה היו 'באמת' נימוקיו של רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן שהסוגיה פתחה בדבריו את הדיון? אין להוציא מכלל אפשרות שבמקור לא הייתה כוונת הדורשים להרחיק לכת עד כדי כך, ולהציג עמדה דומה לעמדתנו בנידון. ייתכן, שעיקר כוונתם היתה לטהר את מי שנועד להיות אבי השושלת, שממנה יצא המשיח מהחטא הנורא של בעילת אשת איש האסורה לבועלה! אנו יודעים כי רבי שמואל בר נחמני הצטיין בסגוריה הגובלת באפולגטיקה¹⁶ על ישראל, ואפשר שנהג כאן גם כך. מכל מקום, בפרושנו, אנו מנצלים את ניסוחם 'שביקש לעשות ולא עשה' ומתוך זיקה עמוקה לפשוטו של מקרא תולים בו תפיסה מחמירה של החטא, הגם שאינו חטא פורמאלי. 'פירצה' פרשנית מצאנו, ותחושתנו היא כי במסגרת 'כללי המותר והאסור' בפרשנות, ניתן לייחס לביטוי 'שביקש לעשות ולא עשה', גם את המשמעות

16 א"א אורבך, חי"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 495.

שהענקנו לו, אפילו שאין אנו יודעים אל נכון את משמעותו המדוייקת אצל שומעיו הראשונים.

דומני כי גם ביטויים בדרשות שבהמשך דוגמת: "מורד במלכות הוה" המצייר לכאורה את מצבו של אוריה, אינם חייבים להיות מובנים בהכרח בצורתם החמורה כבאים להרשיע את אוריה. תחושתו היא כי רבים היטיבו להבין את האירוניה הגדושה הממלאת את הביטוי הזה. אכן, אשרי המלך שכך נוהגים המורדים בו! מי שראה כך את הדברים לא ראה בהם הצדקה לדוד! 3. **המסגרת הרחבה במסכת שבת, העוסקת בחטאי דמויות מקראיות.**

היות סוגיית 'כל האומר דוד חטא...' פרט במערכת רחבה ועשירה של סוגיות דומות מאירה את סוגייתנו באור מיוחד – אין להבין את הסוגייה הבודדת מבלי לעמוד על הגישה המשתקפת במסגרת הרחבה במערכת זו. נוטים אנו לוותר על הדיון המקדים, שיש בו פנים פילוסופיות עקרוניות, בשאלת הקשר הבעייתי שבין מיתה לחטא ('אמר רב אמי: אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עוון' בבלי, שבת נה ע"א). זוהי הקדמה רבת עניין לדיון בחטאיהם של דמויות מקראיות מפורסמות שבא אחר כך. אנו נצטמצם ונתרכז רק בעניין האחרון. זאת בגין שתי סיבות: א. אחדות הנושא – כל הקטעים עוסקים כאמור בחטאיהן של אישים במקרא. ב. אחדות בגישה להצגת הדברים – כל הקטעים פותחים בקביעה: 'כל האומר פלוני חטא אינו אלא טועה', שהובאה מבית מדרשם של רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן, ובכולם נערך דיון עקרוני נוקב בהשגה זו. האישים הנידונים שם הם: ראובן, בני עלי, בני שמואל, דוד, שלמה ויאשיהו.¹⁷

17 ראה להלן, נספח ב'.

ראובן – ראה בבלי, שבת נה ע"ב (בעקבות דברי רבי יונתן "כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה") "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר" וכו', ובמקבילה בספרי דברים, פיסקא שמו, עמ' 404-405: [...]

רבן שמעון בן גמליאל (!) אומר: מוצל... שתבע עלבון אביו".

ראוי לציין שבמקורות ארץ-ישראליים יש הקבלה חלקית לרשימה שלנו. אך באשר לדוד, שלמה ויאשיהו, לא נאמר במקורות הארץ-ישראליים דבר בדבר האפשרות שהם לא חטאו.

כאן המקום להעלות הערה עקרונית. בעמדנו לנוכח שפע ההערות המדרשיות על מעשיהן ומוסריותן של דמויות מקראיות, המאפיין את הקטע הנידון, יש מקום לתהות האם הצעת פירוש מדרשי מסוים לחטא של דמות מן הדמויות באה להפקיע את הכתוב מפשוטו. לשון אחר, האם הצגת הפירוש המדרשי באה כדי לפסול 'ברצינות' את המסקנות הפשוטות העולות מהכתובים, לבטלן ולהמירן בפירוש חדש, שלכל היותר נרמז. או שמא, הפירוש המדרשי נובע גם לדעת יוצריו ושומעיו 'הראשוניים' מנקודת המוצא של מורכבות הכתובים, ריבוי פניהם והאפשרות שמערכת מורכבת שכזו (הן בדבר ה' עסקינן!) תוליד מגוון תחושות ושפעת מסרים, שלא רק שאינם סותרים זה את זה, אלא שבסופו של דבר מתלכדים למערכת רבת פנים, אך מגובשת. כמעט מיותר לציין שכתוב שורות אלו דוגל בלהט באפשרות השנייה, ולעניות דעתנו, היא זו המאפשרת לימוד נכון של סיפורי המקרא מחד גיסא, ועולם המדרש מאידך. בהכרת המגוון הפרשני הזה, על ריבוי פניו וזיקתם ההדדית, ניתן למנוע את הסכנה של הבנת הסיפור המקראי על פי פירוש אחד מחייב, ברמת תקפות הלכתית. כידוע ההלכה, שפרשנותה מצטיירת לעיתים כקבועה ועומדת, מתחדשת ותוססת, ולו רק בגין השתנותה המתמדת של המציאות, שאותה היא באה להכשיר לקיום הנושא משמעות דתית. החשש הוא כי העתקת ההלכה לפרשנות תשיג תוצאה הפוכה! סיפור מקראי עתיק יומין שיפורש בדרך מחייבת בתוקף של מעין פסיקה הלכתית, יהפוך לעיקר אמונה מאובן ויאבד את חיוניותו ואפשרות ליצירתיות הטמונה בפרשנותו, וההידברות בין הקורא לבין הטקסט – מושכל ראשון בכל קריאה פרשנית – תימוג ותעלם.

לאור כל זאת, דומה כי יש לראות את מקבץ הקטעים המדרשים

בני עלי ובני שמואל – ראה בנספח ג' בירושלמי, בבראשית רבה ובעקבות הירושלמי במדרש שמואל.

ושם בנוסף על בני עלי ובני שמואל גם על תמר (ויהודה).

המוזכרים כאן כפתח לדיון. זהו דיון עשיר במחלוקות ובהצעות שונות לגבי טיבם של החטאים הנידונים, והדרכים והעילות הקושרים אותם לכתובים. אלו הן מחלוקות באגדה. לעיתים, יש בין החולקים שאינם משוכנעים, והם מצהירים על כך ("אמר רבן גמליאל: עדיין צריכין אנו למודעי. רבי אלעזר המודעי אומר: הפוך את התיבה ודורשה..") בבלי, שבת נה ע"ב וכו'. ברי, כי אין כאן בשום פנים גלישה לחשיבה דוקטורינית המאמצת 'אמת' אחת בכל מחיר, והוויכוח עצמו מעיד על מודעות המתווכחים לאפשרויות הפירוש השונות הצפונות בטקסטים הנידונים. ואכן, בעיסוק בנושא 'כבד' כניסיון לחשוף את שורשיו של חטא, ואת ביטויי המחשבתיים בטרם ביצוע, ובמיוחד, בעיסוק בדמויות רבות 'משקלי' ועצמה – כלום יכולה להתקבל תשובה חד-משמעית? האין בריבוי הדעות משום הודאה בקושי העקרוני לתת תשובה פסוקה וגדורה בנושאים מעין אלו? כל זה מעורר להעביר את ההתמודדות העקרונית בשאלת החטא – בירורה וליבונה, למישור החינוכי במטרה ל'רווח' חינוכי, וזאת חרף היותה בלתי ניתנת לפתרון מוחלט.

אם מקובלת ההנחה בדבר תקפותם של פירושי הפשט (הגם שגם אלו עומדים לוויכוח), שאינם נעקרים ממקומם בגין הרעיונות המדרשיים, ניתן להוסיף הנחה נוספת העוברת כחוט השני בכל הדיונים המוזכרים כאן. קיים קשר גומלין הדדי בין פרשנות הפשט והדרש. לא תמיד הקשר ברור, ובוודאי שאינו נושא אופי זהה בכל המקרים, אך עצם קיומו חשוב ביותר. נציג דוגמאות ספורות לכך. אם למשל מפשוטו של מקרא עולה שראובן חטא בפרשת בלחה בחטא ממשי, והדרשן קובע: "שבלבל מצעו של אביו ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עימה" (בבלי, שבת נה ע"ב), הרי ששינה את החטא עליו מסופר בכתוב לחטא של 'בלבול מצעי אביו', שהוא בוודאי סוג של פגיעה בכבוד אביו, ובכך עבר על 'כבד את אביך ואת אמך'.

ייתכן, שהדרשן רואה קשר סיבתי עקרוני בין 'בלבול היצועים' המדרשי לבין השכיבה המעשית עם פילגש אביו, שהרי מביטול כיבוד האב, ובמיוחד בתחום הזה של עיסוק ביצועיו, עלולה להוביל דרך קצרה אל המעשה עצמו, ומי שאינו נזהר בקטנות נכשל בגדולות. זהו רעיון חינוכי שאינו בא לפגוע בפשוטו של מקרא, אלא לנצלו להבעת אמת חינוכית מסוימת. אמת מדרשית-חינוכית זו אינה מנותקת

בהכרח מהנושא הנידון, שכן אפשר שבאה להצביע על מצב עניינים מסוים במשפחת יעקב מרובת הנשים והבנים, כפי שאכן מצטייר בהמשך התיאור בתורה.

באופן דומה אפשר להראות ששורש חטאו של שלמה היה: "לא מיחה בה" (בבלי, שבת נו ע"ב), ומכאן עשוי לעלות מסר חינוכי עקרוני הנכון במקרים רבים ביותר, בדבר חשיבות המחאה. אך נוסף כאן כמדומה גם היבט הקשור במישרין למלכות שלמה, שכן להימנעות ממחאה במקרה של מלך ישראל העומד מול בתו של מלך מצרים, נודעת משמעות שונה מאשר להימנעות ממחאה בעימות בין שניים מפשוטי העם. זאת ועוד, התבטלותו של מלך ישראל מול נציגתה של תרבות אחרת, שהתורה כה מרבה למחות כנגדה ולגנותה, מאפשרת את עלייתו של כוח אחר בעולם, כוח שלילי שגרם נזק לעם ישראל ולעולם: "אמר רב יהודה אמר שמואל: בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאלי ונעץ קנה ועלה בו שרטון, ועליו נבנה כרך גדול של רומי" (בבלי, שבת נו ע"ב).¹⁸ כללו של דבר, כל הנידון בקבוצה זו של דיונים מדרשיים פותח פתח להבנת שורשי החטאים, חומרתם ותוצאותיהם מעבר למישורים הפשוטים המצויינים בסיפור המקראי. מתברר כי בחלק ניכר מן המקרים לא החטא 'האמיתי' עמד לנגד עיניהם של חז"ל – החשש מיבן דמותו או מהשלכותיו בעולמם שלהם הדיר שינה מעיניהם והתבטא במדרשם. בנסיבות אלו אך טבעי הוא שדיונים שכאלו יהיו כרוכים במחלוקות שונות שמציגות בחינות שונות ואפשרויות שונות בהחזרת הדברים וליבונם. דומה, שגם ניתוח חטאו של דוד אינו שונה עקרונית מכל דרכי הניתוח האחרות המובאות במסגרת הרחבה במסכת שבת.

ראוי עוד להוסיף דבר מה בעניין הדמויות המופיעות בבבלי וסדרן. דומה בעינינו שזהו סדר בעל משמעות השונה ממקורות אחרים (ראה: נספח ב' ר"ג). בבבלי הסדר הוא: ראובן, בני עלי, בני שמואל, דוד, שלמה, יאשיהו. ניתן לגלות כאן שתי קבוצות: א. בנים

18 זהו מאמר קשה הראוי לדיון בפני עצמו. יש בו בוודאי השקפה בדבר טיבה של רומא ובנותיה ומקומה בעולמנו, ומן הסתם גם הד עמום למסורות ולאגדות של הרומאים עצמם על היות עירם יעיר חדשה. מכל מקום לנו חשוב קישור דברים אלו עם הנהגותיו של שלמה.

של אישים דגולים – ראובן (בן יעקב)¹⁹ בני עלי²⁰ ובני שמואל. ב. מלכים דגולים של בית דוד: דוד, שלמה ויאשיהו. למעשה מדובר כאן בשתי 'אדרותיה' של אותה 'הגברת'. עניינים של מלכים ומנהיגים עולה הן מצד עצמם והן מצד הורשת המנהיגות, כלומר, בגין היותם 'בנים של...'. כאמור, המגמה החיצונית היא לרכז חטאים: 'כל האומר ... חטא אינו אלא טועה'. אך בפועל יש כאן חשיפת דמויות מרכזיות בהנהגת האומה, וזה כולל בעקיפין גם 'אבות' מפורסמים ובנים שסרחו, לניתוח בהצבעה על שורשי חטאיהן בבעיות מוסריות בדרך שהנהיגו את עמם.²¹

4. מקורות מדרשיים נוספים העוסקים בחטאו של דוד הרחבת יריעה שיש בה תרומה לדיונונו אפשרית מכיוון נוסף. נתמקד בעיקר בדוגמה אחת שיש בה כדי לעורר למחשבה. בפרק האחרון במסכת סנהדרין בבבלי (קז ע"א), מופיעה קבוצת מדרשים העוסקת בחטאו של דוד. נביא להלן כמה מהם במגמה להשוותם לדיון במסכת שבת העומד במרכזו של מאמרנו:



19 ראה י' זקוביץ, וא' שאן, מעשה ראובן ובלחה, ירושלים תשמ"ד, מפעלי המחקר של המכון למדרשי היהדות, סדרת הפרסומים ג.
20 ראה מ' בר, 'בניו של עלי באגדת חז"ל – לשאלת מינויים של בנים על ידי אבותיהם למשרות ציבוריות', בר-אילן, יד-טו, תשל"ז, עמ' 79-93.
21 לא מן הנמנע שברשימה שלפנינו דמותו של דוד היא העיקרית. שלשת הראשונים ברשימה מוזכרים גם במקורות אחרים וקדומים, ראה לעיל, הע' 17. חטאו של יאשיהו לא מוזכר במפורש, ואף חטאו של שלמה אינו מתקרב לחומרת רצח ואשת איש.

- 1 אמר רב יהודה אמר רב:
 2 לעולם אל יביא אדם עצמו לידי נסיון, שהרי דוד מלך ישראל
 הביא עצמו לידי נסיון ונכשל,
 3 אמר לפניו: רבונו של עולם, מפני מה אומרים, "אלוהי אברהם
 אלהי יצחק ואלהי יעקב" ואין אומרים אלהי דוד?
 4 אמר: אינהו מינסו לי, ואת לא מינסית לי.²²
 5 אמר לפניו: רבונו של עולם, בחנני ונסני. שנאמר "בחנני ה' ונסני
 וגו'" (תהילים כו, ב).
 6 אמר: מינסנא לך, ועבידנא מילתא בהדך, דלדידהו לא
 הודעתנינהו, ואילו אנא קא מודענא לך, דמנסינא לך בדבר ערוה.²³
 7 מיד "וייהי לעת הערב ויקם דוד מעל משכבו וגו'" (שמואל-ב יא, ב).

בניתוח תמציתי של מדרש זה ראוי להתמקד באותן נקודות המסייעות להאיר את המסגרת הכוללת, ומובילות לקרוע צוהר לעקרונות לימוד האגדה ראשית, יש לתת את הדעת לאומרי הדברים. מדובר באסכולה של: 'רב יהודה אמר רב'. אי אפשר אפוא לנתק את דברי רב במדרשו מדברי רב בדיון דלעיל במסכת שבת. כאן, רב מנתח לעומק את מה שעומד מאחורי החטא, אולם, בכל מקרה, נקודת המוצא הינה שיהביא עצמו לידי נסיון ונכשלי! הדברים עולים כמדומה בקנה אחד עם שיטתו בדיון במסכת שבת שם קובע הוא ללא כחל וסרק, כי דוד אכן חטא,²⁴ וכל דיון שראוי להערך בכך חייב להתחיל מנקודת מוצא זו! אשר למסר העולה לדעתנו מהקביעה המדרשית שלפנינו, דומה שאין לטעות במשמעותה. המדרש מנסה להעריך את השורשים הפסיכולוגיים-מוסריים העמוקים, המסתתרים מאחורי פרשת בת שבע. לשון אחר, לאירוע

22 תרגומו: הם היו מנוסים לפני ואתה אינך מנוסה לפני.

23 תרגומו: אנסה אותך ועושה אני דבר איתך, להם לא הודעתני (במה אני עומד לנסותם) ולך אני מודיע שאני מנסה אותך בדבר ערוה.

24 ראה גם סיפור דרשני המובא גם כן בשם רב יהודה אמר רב על בקשת דוד למחול לו על אותו עון (בבלי שבת ל ע"א, ובמקבילות בשיוניים: סנהדרין קז ע"ב; מועד קטן ט ע"ב). לסיפור זה יש ניתוח מפורט אצל י' פרנקל, מדרש ואגדה, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב תשנ"ז, כרך ב', עמ' 281-288.

במציאות הפיסית – שוטטות דוד על הגג וכו' קדם אירוע נפשי-פנימי. בדברי דוד אלו, המשקפים הרחורים, שכנראה אינם רק הבזקים מקריים הבאים לשעה קלה, מסתתרת גאווה פשוטה. במה שונה גאווה זו מכל גאווה אחרת? בחלותה על התחום הדתי, ובכך חומרתה! הרצון לקנות לעצמו שם ובמיוחד בתחום הדתי, משקף את שאיפותיו הכמוסות באותה עת, וניתן לראותו כפרי הצלחותיו הלאומיות והצבאיות. ודוק, אין אנו באים לומר שזה בדיוק התהליך שדוד עבר! גם כאן פועל המנגנון המדרשי הנעזר בפסוק כדי להביע חשש עקרוני לגאווה דווקא מתוך נקודת מוצא דתית!

מה שעוד מייחד פרשה זו בספר שמואל, הוא שלראשונה דוד נימנע מלצאת בראש צבאותיו למלחמה. יואב הוא המוציא והמביא (אגב, התנהגותו הדתית של יואב המתוארת בפרשה הקודמת בספר שמואל מעוררת הערכה!), ואילו דוד יושב ספון בביתו, ישן ביום, ולעת ערב קורה מה שקורה (חז"ל מטפלים בהמשך בשאלת חילופי הזמנים המוקצים לשינה ולפעילות!). לכאורה, אין בכך כל רע. הרי אין צורך שהמלך יצא לכל קרב וקרב, ויש גינוני מלכות נוספים בנוסף לאלו הצבאיים. עם זאת, ברי שנפתח שלב חדש במלכות דוד. אין כיהצלחה! כדי לעורר קהות חושים וריפיון מוסרי. תחושת הימגיע ליי משתלטת על ההכרה, והדברים תופסים גם במישור הדתי, שכן הצלחותיו מאת ה' הנה. דוד 'משכיל בכל דרכיו' משוכנע כי 'שכינה עימו'. אין זו קביעה אובייקטיבית אלא תחושה סובייקטיבית של דוד!

השאלה המתעוררת בנקודה זו היא לאן פניו מועדות, ומה 'קורם עור וגידים' במחשבתו. למגינת לב, התשובה בפועל ידועה, ורב בדרשתו זו עומד על שורשיה.

מן הראוי לבחון בהקשר זה עוד אחד מהמדרשים המובאים שם, שחשיבותו בהצגת המורכבות הנידונה גדולה ורבה.

1 דרש רבא:

- 1 מאי דכתיב "לך לבדך חטאתי והרע בעיניך עשיתי למען תצדק בדברך תזכה בשפטך" (תהילים טז, ו).
- 2 אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: גליה וידעא קמך דאי בעיא למכפייה ליצרי – הוה כייפינא, אלא אמינא, דלא לימרו: עבדא זכי למריה.²⁵

זהו מדרש של פסוק בתהילים. הדרשן – רבא, מוסיף דרשות בסוגיית חטא דוד, שלא על כולן נוכל לעמוד במסגרת זו. נראה, שגם כאן צפונה גאווה מסויימת, שהרי מי יכול לקבוע בוודאות דבר שכזה, ואפילו אם יהיה ביסודו נכון. וגם הטענה 'עבדא זכי למרי' ראויה לעיון ביקורתי, שכן מי שמו לדוד לעשות חשבונו של מקום, וכי לא שמענו על נסיבות שבהן יעדיף הקב"ה לומר 'ניצחוני בני ניצחוני בני'. ובכלל, מה מתיר להדגים את העיקרון של צדקת ה' החבוי כאן, היא חשוב ככל שיהיה, על חשבון אחרים – בת שבע ואוריה. מדוע ישלמו העני והכבשה, במונחי משלו של נתן, את מחיר 'צידקתו' של דוד הנתלית באיזשהו רצון להצדיק את ה'! הנה כי כן, מתוך ניתוח המדרש התאספו נימוקים כבדי משקל נגד פעולתו של דוד המוצגת כאן, ובכל זאת, יש במדרשנו נימה סמויה של אהדה למלך, שלא רצון רע לשמו השיאו לכך, אלא גאווה שיסודה ברגשות דתיים עמוקים. והלב מבקש כאן את הביקורת נגד הגאווה העלולה ללוות את המעשה הדתי, ולא רק את ההתחשבנות עם דוד. אגב, דומה שגם למדרשו של רב יהודה בשם רב: "בקש דוד לעבוד עבודה זרה..." (בבלי, סנהדרין קז ע"א) מתבקש ביאור דומה, ולא כאן המקום להאריך.

ודוק, אהדה סמויה – עניין אחד הוא, והלב נוטה לרחשה לדוד, אך שיפוט מוסרי מחייב עמדות ברורות, וזועק להתעלם מאהדה שכזו. לפנינו אפוא דיון מוסרי נוקב, שאינו נושא פנים ואינו נרתע ממאומה. מנקודת הראות של הנושא דידן, יש בדברים השלמה מאלפת לדיון הקודם. המכנה המשותף הינו כמובן מעמדו המלכותי

25 תרגומו: גלוי וידוע לפניך, שאילו רציתי לכפות את יצרי הייתי כופה, אלא שאמרתני (אחטא) שלא יאמרו: העבד ניצח את אדוניו.

של דוד הכרוך בגדולתו האישית, בעטיין של סיבות בסיסיות אלה, קל לדאבון לב להגיע למה שהגיע. הגדולה שבמלכות ברכתה בצידה, ותרומה גדולה לעם ולחברה עשויה לצמוח ממנה. אולם, בצידן יש גם סכנות. המלך יכול להתפתות לנצל את החוק שהוא מופקד על שמירתו, וזה מה שקרה אליבא דחלק מן החכמים, וכך ניסחוחו כמדומה במסכת שבת. יחד עם זאת, המלך יכול לבוא לידי גאווה, וזו תשיאנו להצעות כגון זו שהוצגה במדרשים במסכת סנהדרין. במעגל רחב עוד יותר ניתן לראות מדרשים אלה כחלק מגישה רווחת אצל חז"ל הרואה מקום להסתייג מן המלוכה האנושית, בין שמדובר במלכות הידועה מן המקרא ובין שמדובר במלכות זמנס. ובכיוון אחר, היאה לכל עת – הצבעה על הסכנות הכרוכות בגאווה דתית ששורשיה בהררי קודש, אך תוצאותיה עלולות להיות הרות אסון.

ד. סיכום ומסקנות

ניסינו להראות כי דיון מעמיק במדרש ובפשט מוביל בסופו של דבר לראייה אחדותית. ודוק, ראייה אחדותית, אך לא תפיסת פרשנות העניין כמקשה הומוגנית-הרמונית אחת!

נקודת המוצא לדיון במדרש על פי שיטת האגדה, מתחיל בפשוטו של מקרא! שם מוגדרות סוגיות היסוד שבהן עסקינן. על רקע זה תבוא ההפרדה, והדיון העצמאי במדרש שכדי להבינו יש לעמוד על המרחק מפשוטו של מקרא, אך לבסוף יש מקום לחזרה למקרא. או אז נוכל להעזר במדרש גם לפירוש זוויות מסוימות בכתובים וגם להוצאת לקחים רעיוניים דתיים כלליים ביותר.

כלים רבים לתחום הדעת של האגדה, ואנו לא באנו אלא להצביע על הצורך בדיון ספרותי מסודר הצועד מהפרט אל הכלל מהמילה למשפט ולקטע, תוך תשומת לב לרקע ההיסטורי, כמו גם, התמקדות במה שתכופות קשה כל כך לביצוע – ראייה כוללת של מדרשים רבים כמערכת שיש בה חוטים מקשרים וחלקיה השונים מאוד זה מזה מובילים, אם נעודד להסתכלות מתאימה, לאחדות ולסדר.

בחסתכלות היסטורית שבמאמרנו הוזנחה מעט, אפשר כי ניסו להצדיק את דוד אבי השושלת המשיחית מחטא, ובה בעת להרשיעו כשהחיצים מכוונים בעצם נגד "יורשו" בהווה – רבי יהודה נשיא.

אך ספרותית, הלשון והסגנון מאפשרים פרשנות מודרנית הרואה גם בדברי ה'מצדיקים' וגם בדברי המרשיעים, שניסוחם בשפה מליצית ובסגנון זמנם, גרעין לפרשנות המובילה להעמקה בתפיסת החטא ברמתו העקרונית ולמגוון הסוגיות הפסיכולוגיות והמוסריות הכרוכות בו.

אנו מבקשים לסיים דיון זה בהעלאת כמה הרהורים פרשניים חינוכיים, ובכך לסגור מעגל שנפתח בתחילת הדברים. מסר אפשרי אליו מוביל לדעתנו העיסוק בפרשת דוד – אוריה ובת שבע קשור בפשוטו של מקרא ובמדרשו. דוד חטא בפרשה זו חטא איום ונורא. החפץ לחנך לאורה של פרשה זו יזכור ויזכיר כי התנ"ך איננו מכסה ואיננו מעלים דבר. דרך הטשטוש לא דרכו של המקרא היא. נהפוך הוא, כדי לתקן ולמנוע יש להציג את החטא בהירות ובחדות. עם זאת, להתפעלות האישית מדוד יש מקום בגין יכולתו לשוב ולהודות בחטא. הדבר אינו קל לאדם רגיל, המתבוסס ביוון החטא ובוודאי שקשה למלך כלי-יכול. כל זה נכלל לדעתנו במסגרת חשובה עוד יותר – השקפת המקרא על המלוכה. מלכות בשר ודם אולי הכרחית בנסיבות היסטוריות מסוימות, אך היא חייבת לעמוד כמושא לביקורת מוסרית מתמדת, ולנוכח תזכורת ללא הרף על ה"מלך" שנמצא מעל למלך בשר ודם, הבוחן ובודק את כל מעשיו.

במובן מסוים, כשלונו של דוד מוכיח את נצחונה של הנורמה המקראית. הסיפור מלמד כי מלך איננו כל יכול. דוד, ועד לנקודה מסוימת הדברים יאמרו לזכותו, אינו מוצג כעריץ הגוזר גורלות בהבל פה, ואינו עושה הישר בעיניו. עונשו הכבד הבולט דווקא על רקע השארותו על כס המלוכה, מלמד כי המלך נתון להשגחה וענישה. במעשיו, שלעצמם ראויים לכל גינוי שבעולם, לא ניסה לנפץ את הנורמה אלא לעקוף אותה. הוא מתפתל, מסתבך רוקם מזימות במסתרים כדי למנוע מצב שחטאו יוכר כחטא, אך אינו מעז לבוא ולהכריז 'המדינה זה אני'. בבוא העת יאפשר מצבו זה את הפנמת בקורתו של נתן ויהווה תשתית לתשובתו. המדרש מראה כי גם המצב של 'ביקש לעשות ולא עשה' לחטא יחשב ובעטיו בא על דוד עונש נורא! הנה כי כן 'הייתרונות' של מלך היכול לצמצם את יכולתה של הסביבה להרשיעו פורמלית מתפוגגות על רקע דרישותיו המוסריות של המקרא המוטעמים בידי הז"ל!

נספח א

בחירת החומרים המדרשיים שבהם השתמשו פרשני המקרא לדורותיהם

המדרש מטבעו יכול לבאר רבדים עמוקים בכתוב וגם 'לנצלו' להבעת מסרים דתיים-חינוכיים חשובים החורגים מעניינו הישיר של הכתוב. לעומת זאת, פרשנות, ובמיוחד פרשנות צמודה, עניינה המרכזי הוא בכתוב. על כן, יש טעם לבחון כיצד שולבו המדרשים העוסקים בחטאו של דוד בפרשנות המקרא. כוונתנו לאותה פרשנות שיש בה נגיעה בפשוטו של מקרא, אך אינה מהססת להשתמש תדיר גם במדרשים. גם בעניין זה ניבצר מאיתנו להרחיב, על כן, נסתפק בבחינת פרשני מקראות גדולות לפרקים י"א-י"ב בשמואל ב'.

בראייה כוללת אין פרשני מקראות גדולות (רש"י, רד"ק, מצודות, רלב"ג, רבי ישעיה) נוטים להקל בחטאו של דוד, ובוודאי שלא לבטלו. עיון בדבריהם מגלה הערכות קשות מאוד לגבי מעשהו, וזה מתבקש בפרשנות צמודה, שאינה מתעלמת מפשוטו של מקרא. קו זה מכתוב את אופי המדרשים שבהם משתמשים הללו בפרשנותם. הנה, אף שכולם משתמשים בצורה זו או אחרת בחומר מדרשי ממסכת שבת, לא מופיעה בפירושים לפרקים אלו הקביעה המביכה – 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה'!!

ההתייחסות החשובה השאובה מן המדרש קשורה למעמדו של הגט המיוחד שנתנו לוחמי צבא דוד לנשותיהם. קובע הרד"ק: "...ורבוז"ל אמרו 'כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כתב לאשתו אם ימות במלחמה', לפיכך סיבב דוד את מיתת אוריה כדי שתהא מגורשת למפרע". יש כאן מניע, אך אין כאן סנגוריה חזקה על דוד, ואין הפרשן רואה לשטוח בפנינו איוושהי סיבה שעשויה להצדיק! עניינה של המתת אוריה מוצג כאן כאמצעי להשיג גירושין למפרע ותו לא!

רעיון זה חודד על ידי פרשנים אחרים: "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 העניין למפרע שלא היתה אשת אוריה כשבא עליה דוד, שאם

לא היה הענין כן, איך לא צוהו ה' יתברך על ידי נביאו שיעזבה והאשה המזונה אסורה לבעל ואסורה לבועל... אבל על כל פנים ראוי שנאמין כי לא דוד חטא דוד בבעילת בת שבע אחר שכבר נהרג בדבר המלחמה, והנה לולי מהר דוד היתה לו בת שבע לאשה אחר שאנו רואים שכבר רצה ה' יתברך שתהא ממנה הממלכה... ולזה אמרו חז"ל 'ראויה היתה בת שבע לדוד אלא שאכלה פגח' (רלבי"ג יב, כד). לדבריו, כל עניין אותו הגט לא בא אלא לאפשר את נישואי דוד לבת שבע לאחר מכן, ואת מימושה של התוכנית האלוהית הכרוכה בהם. אך כל זה התברר למפרע! לשון אחרת, לנשואים הללו ערך היסטורי, אך לא דוד נצטווה לעסוק בכך, וחזקה על הקב"ה שיכול לבצע את מה שתיכנן בלי 'עזרה' שכזו!

חריף ממנו בעניין זה הינו ר' ישעיה: "ויבא הלך לאיש - לא תבעו אלא על גזל אשתו, כי ספר כריתות נתן לה בעלה כי כל היוצא למלחמת דוד ספר כריתות היה כותב לאשתו בלי תנאי... ואפילו הכי כל אשה היתה מצפה את בעלה ודוד גזלה ממנו ולקחה..." כללו של דבר, החטא המוסרי (יכל אשה היתה מצפה לבעלה) שריר וקים, ושום מדרש לא מנוצל כדי לטהר את דוד ממנו. לאור כל זאת, לא ייפלא שפרשני היחידה נטו להשתמש במדרש כדי לתאר את מהלך הדרדרותו של דוד: "ורבותינו ז"ל דרשוהו כן, כי יצר הרע בתחילה הוא דומה להלך שעובר על איש ולא ילין עמו, ואחר כך דומה לאורח שעבר על איש ולן עימו, ואחר כך דומה לבעל הבית, רוצה לומר: שמושל על האיש ולפיכך קראו איש..." (רד"ק יב, א). ועסקו במניעת אי-הבנה אפשרית באשר לאחריותו של דוד להריגת אוריה: "ובדברי רז"ל: אף על גב דבכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה, כי בכל מקום השולח פטור והשליח חייב, הכא שאני, שהכתוב קראו הורג... והטעים לפי שהיה מלך" (רד"ק יב, ט).



נספח ב

מאמרי רבי יונתן בתלמוד בבלי (שבת נה ע"ב – נו ע"א)

- [1] אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר ראובן חטא – אינו אלא טועה, שנאמר "ויהיו בני יעקב שנים עשר" (בראשית לה, כב), מלמד שכולן שקולים כאחת. אלא מה אני מקיים "וישכב את בלחה פילגש אביו" (שם) – מלמד שבלבל מצעו של אביו, ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה.
- [2] אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר בני עלי חטאו – אינו אלא טועה, שנאמר "ושם שני בני עלי (עם ארון ברית האלהים) חפני ופנחס כהנים לחי (שמואל א א, א). סבר לה כרב, דאמר רב: פנחס לא חטא. מקיש חפני לפנחס, מה פנחס לא חטא – אף חפני לא חטא. אלא מה אני מקיים "אשר ישכבון את הנשים" (שמואל-א ב), מתוך ששהו את קיניהן, שלא הלכו אצל בעליהן – מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבום.
- [3] אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר בני שמואל חטאו – אינו אלא טועה, שנאמר "ויהי (כי זקן שמואל ובניו לא הלכו) ויהי כאשר זקן שמואל ולא הלכו בניו" בדרכיו" (שמואל א ח, א) בדרכיו הוא דלא הלכו – מיחטא נמי לא חטאו. אלא מה אני מקיים "ויטו אחרי הבצע" (שם) – שלא עשו כמעשה אביהם, שהיה שמואל הצדיק מחזר בכל מקומות ישראל ודן אותם בעריהם, שנאמר "והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל" (שמואל א ז, א).
- והם לא עשו כן, אלא ישבו בעריהם, כדי להרבות שכר לחזניהן ולסופריהן.
- [4] אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר דוד חטא – אינו אלא טועה,

שנאמר "ויהי דוד לכל דרכיו משכיל והי עמו" וגוי (שמואל א יח, יד), אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו?
אלא מה אני מקיים "מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע" (שמואל ב יב, ט) – שביקש לעשות ולא עשה.

דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו, שנאמר "ואת עשרת חריצי החלב האלה תביא לשר האלף ואת אחיך תפקד לשלום ואת ערבתם תקח" (שמואל א יז, יח). מאי ערבתם?
תני רב יוסף: דברים המעורבים בינו לביתה.

- [5] אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר שלמה חטא – אינו אלא טועה, שנאמר "ולא היה לבבו שלם עם ה' אלהיו כלבב דוד אביו" (מלכים א יא, ד), כלבב דוד אביו הוא דלא הוה – מיחטא נמי לא חטא. אלא מה אני מקיים "ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו" (שם) – ההיא כרבי נתן. דרבי נתן רמי: כתיב "ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו" והכתיב "כלבב דוד אביו" – כלבב דוד אביו הוא דלא הוה – מיחטא נמי לא חטא! – הכי קאמר: "ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו ללכת אחרי אלהים אחרים" – ולא הלך.
- [6] אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר יאשיהו חטא – אינו אלא טועה, שנאמר (מלכים ב כב, ב) "ויעש הישר בעיני ה' וילך בכל דרך דוד אביו". אלא מה אני מקיים (מלכים ב כג, כה) "וכמהו לא היה לפניו מלך אשר שב" וגוי – שכל דין שדן מבן שמנה עד שמנה עשרה החזירן להן. שמא תאמר: נטל מזה ונתן לזה – תלמוד לומר "בכל מאדו" (שם) – שנתן להם משלו.

נספח ג

המקבילות למדרשי 'כל האומר...' במקורות חז"ל אחרים

א. תלמוד ירושלמי מסכת כתובות פ"ג ה"א, לה ע"ג (= ירושלמי סוטה פ"א ה"ד, טז ע"ד)

רבי חזקיה בשם רבי אחא: רבי היה דורש שלשה מקרייות לשבח: [1] "ותשב בפתח עינים" (בראשית לח יז) ואיפשר כן, אפילו זונה שבזנות אינה עושה כן, אלא שתלת עיניה לפתח שכל עינים מצפות לו. אמרה לפניו: 'רבנו של עולם, אל אצא ריקם מבית זה'. דבר אחר: "ותשב בפתח עינים" שפתחה לו העינים ואמרה לו 'פנויה אני וטהורה אני'.

[2] "ועלי זקן מאד" וגו' "את אשר ישכבון" "ישכבון" כתיב.

אמר רבי: שהיו הנשים מביאות קיניהן ליטהר לבעליהן (במסכת סוטה: לבתיהן), והיו משהין אותן ומעלה עליהן הכתוב כאלו הן שוכבין עמן. אמר רבי תנחומא: הדא היא דו מקנתר לון "למה תבעטו בזבחי ובמנחתיי"

אין תימר עבירה חמורה יש כאן, מבריהן מן החמורה ומקנתרן בקלה.

[3] "ולא הלכו בניו בדרכיו" – שהיו נוטלין מעשר ודנין.

אמר רבי ברכיה: מברכתה היתה עוברת והיו מניחין צרכי ישראל ועוסקין בפרגמטיא.

ב. בראשית רבה, פרשה פה, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 1046-1047, מהד' מירקין חלק ד', 44:

[1] מהו אומר בבני עלי "ותהי חטאת הנערים גדולה" וגו' (שמואל א' ב יז) איפשר בני עלי הצדיק היו עושין כן, אתמהא, אלא לפי שהיו מביאות קיניהן ליטהר, והיו מלינין אותן לילה אחד חוץ מבתיהן,

ומכוח אותו מעשה העלה עליהן הקב"ה כאילו קילקלו עימהן;

[2] ודכותה "ולא הלכו בניו בדרכיו ויטו אחרי הבצע" וגו' (שמואל א' ח ג), איפשר בני שמואל הצדיק עושין כן,

אמר רבי ברכיה: מברכתה היתה עוברת בבאר שבע והיו מניחין צרכי ציבור והולכין בצרכי עצמן,

ומכוח אותו מעשה העלה הקב"ה עליהן כאילו לקחו שחד.

שם, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 1041, מהד' מירקין חלק ד', עמ' 39:

[3] "ותשב בפתח עינים" (בראשית לח יז) – אמר רבי: חיזרנו על כל המקרא ולא מצינו מקום שמו פתח עינים, ומה "פתח עינים" אלא מלמד שתלת עיניה לפתח שכל העינים תלויות לו, ואמרה 'יהי רצון שלא אצא מבית זה ריקם', דבר אחר: מלמד שפתחה את העינים ואמרה לו טהורה אני ופנויה אני.

ג. מדרש שמואל, מהד' בובר, פרשה ז, ד.

רבי יודה ברבי סימון בשם חזקיה: זה אחד מן המקראות שהיה רבינו דורש לשבח,

[1] "את אשר ישכבון את הנשים" (שמואל א' ב כב), אפשר בניו של אותו צדיק היו עושין כן,

אמור מעתה, על ידי שהיו מעלות הקדש לשם לשילה היו משהין אותם ומלינין אותם חוץ מבתיהן לילה אחד,

מעלה עליהן הקדוש ברוך הוא כאלו שמשו עמהן,

[2] ודכותה "ולא הלכו בניו בדרכיו ויטו אחרי הבצע" (שמואל א' ח ג), אפשר בניו של אותו הצדיק היו עושין כן,

אמור מעתה, על ידי שהיו נוטלין את המעשר ודנין בו.

אמר רבי ברכיה: מברכתה היתה עוברת בבאר שבע והיו מניחין צרכי צבור ומתעסקין בצרכי עצמן,

[3] ודכותה "ותשב בפתח עינים" (בראשית לח יז), אפשר כן,

אלא ישבה בפתח שכל עינים מצפות לה, אמרה 'יהי רצון שלא אצא מן הבית הזה ריקם'.