

מלכים א'
מאחדות לפילוג

אמנון בזק

מלכים א' מאחדות לפילוג



ישיבת הר עציון Yeshivat Har Etzion

Amnon Bazak
Kings I: From Unity to Division

אמנון בזק
מלכים א': מאחדות לפילוג

עורך אחראי: ראובן ציגלר
עורכת ראשית: אוריה מבורך
עורכת משנה: אפרת גרוס
עריכה: בועז קלוש
הגהה: אביחי גמדני
עימוד: רינה בן גל
עיצוב כריכה: תני בייער
תמונת עטיפה: באדיבות הצייר הלל בזק, קרע אקרע את הממלכה מעליה,
שמן על בד, 2025
hillelbazak@gmail.com

© כל הזכויות שמורות לאמנון בזק, תשפ"ה 2025

ספרי מגיד, הוצאת קורן
ת"ד 4044 ירושלים 9104001
טל': 02-6330530 פקס: 02-6330534

office@korenpub.com
www.korenpub.co.il

אין 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. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 978-965-526-407-4 ISBN

נדפס בישראל 2025 Printed in Israel

נר עולם
לזכרו ולעילוי נשמתו הטהורה, האצילית והמאירה של

דוד שורץ הי"ד

נפל בקרב בחבל עזה בכ"ז בתמוז תשפ"ד

והוא בן עשרים ושש שנה

"גִּבּוֹר חַיִּל וְאִישׁ מִלְחָמָה וְנָבוֹן דָּבָר וְאִישׁ תַּאֲרָר

וְהָ עָמוֹ"

(שמ"א ט"ז, יח)



תוכן העניינים

ט	פתח דבר
1	מבוא
6	פרק א: המלכת שלמה
39	פרק ב: ראשית מלכות שלמה
62	פרק ג: משפט שלמה וחלום שלמה
79	פרק ד: השרים והניצבים של שלמה
88	פרק ה: חוכמת שלמה
98	פרק ו: בניין המקדש
115	פרק ז: מפעלי הבנייה של שלמה בירושלים
139	פרק ח: חנוכת המקדש
170	פרק ט: תשובת ה' לשלמה; תחילת הנפילה
182	פרק י: הזהב והסוסים
192	פרק יא: סופה של מלכות שלמה
209	פרק יב: פיצול הממלכה
226	פרק יג: הנבואה על המזבח בבית אל
243	פרק יד: עונשו של ירבעם; מלכות רחבעם

256.....	אבים, אסא ונרב	פרק טו:
267.....	עליית בית עמרי	פרק טז:
282.....	גזרת עצירת הגשמים	פרק יז:
297.....	אליהו בהר הכרמל	פרק יח:
320.....	אליהו בחורב	פרק יט:
334.....	מלחמות אחאב עם ארם	פרק כ:
357.....	כרם נבות	פרק כא:
370.....	סופו של אחאב	פרק כב:

פתח דבר

ספר מלכים הוא סיפורו הדרמטי של עם ישראל, החל בתקופת הזוהר של הממלכה המאוחדת בימי שלמה המלך ובניין המקדש, דרך פיצול הממלכה והעמקת העבודה הזרה בתוך עם ישראל, ועד לסיום העצוב עם חורבן הארץ והגלות של שתי הממלכות. הספר פוצל מאוחר יותר לשניים, כפי שנפרט במבוא להלן, שכן מדובר בסיפור ארוך המשתרע על פני שנים רבות. חלקו הראשון של הספר, הנקרא מלכים א', נקטע באמצע התהליך, כשהבעיות והמורכבויות בשתי הממלכות ניכרות בו היטב. לצד התהליכים הלאומיים הקשים, המעבר מאחדות לפילוג ומעבודת ה' לעבודה זרה, הספר גם מתאר את גיבוריו המרכזיים, ובראשם שלמה המלך ואליהו הנביא. דמויות אלו, כמו אחרות, מתוארות באופן מרתק עם כל המורכבות שלהן, בדרך שרק התנ"ך יכול לתאר. הספר עוסק בנושאים מרכזיים כמו תפקיד המקדש, אתגרי המנהיג, מחיר הפילוג ועוד, נושאים שרלוונטיים מתמיד דווקא בשנים אלו.

כמו בספריי הקודמים בסדרת התנ"ך של הוצאת 'מגיד' (שמואל א' – מלך בישראל, שמואל ב' – מלכות דוד ויחזקאל – הנביא שהיה בן אדם), גם ספר זה משקף את דרך לימוד התנ"ך שזכיתי ללמוד, ולאחר מכן ללמד, בישיבת הר עציון ובמכללה האקדמית

הרצוג, שעיקרה עיון בפשוטו של מקרא מתוך שימוש בכלים ספרותיים שונים, חלקם מאלו שנתחדשו בדורות האחרונים. זכינו לראות כיצד כלים אלו חושפים רבדים תוכניים בנבואה, שהיו נסתרים במשך דורות רבים, ברוח דבריו הידועים של הרשב"ם (בפירושו לבראשית ל"ז, ב) על "הפשטות המתחדשים בכל יום". על תהליך חיבורו של ספר זה ועל הגישה המרכזית הבאה לידי ביטוי בו עמדתי בפתיחת ספריי הקודמים, ומשום כך לא אחזור כאן שוב על הדברים. אולם חובתי להודות לכל מי שתרם לספר זה שרירה וקיימת. אודה אפוא שוב למו"ר ראש ישיבת הר עציון הרב יעקב מדין שליט"א, ולמורי פרופ' מרדכי סבתו, שמהם למדתי כיצד לגשת ללימוד תנ"ך, ושרעיונותיהם ופירושיהם, במישרין ובעקיפין, מהווים חלק משמעותי גם מספר זה. תודה לידידי, אנשי בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון – לעומד בראשו הרב עזרא ביק, ולד"ר בועז קלוש, על שערך את השיעורים במקצועיות ובדקדקנות כדרכו.

הספר יוצא לאור במסגרת שיתוף פעולה מבורך ורב שנים בין ישיבת הר עציון להוצאת 'מגיד – קורן'. תודה מקרב לב ליוני הולצר, מנכ"ל הישיבה, ולנועם שליט, שבין היתר אחראי על הפצת תורת הישיבה, ולאנשי ההוצאה, שנטלו על עצמם ברצון את הוצאת הספר לאור: המו"ל מר מאיר מילר; ידידי הרב ראובן ציגלר, העורך האחראי; אוריה מבורך, העורכת הראשית, ואפרת גרוס, עורכת המשנה.

במהלך הספר ציינתי פעמים רבות לארבעה ספרים, שבמקום להביא את הרישום הביבליוגרפי שלהם בכל פעם מחדש, אביא אותם כאן: השניים הראשונים הם מתוך סדרות פרשנות התנ"ך הנפוצות, והשניים האחרים – מתוך ספריי על ספר שמואל, ספר שכמובן קשור בפרקים רבים לפרקים הראשונים של ספר מלכים:

1. 'י קיל, דעת מקרא – מלכים א', ירושלים תשמ"ט.
2. ג' גליל (עורך), עולם התנ"ך – מלכים א', תל אביב 1994.
3. א' בזק, שמואל א' – מלך בישראל, ירושלים 2013.
4. א' בזק, שמואל ב' – מלכות דוד, ירושלים 2013.

הספר יוצא לאור בתקופה מאתגרת וקשה לעם ישראל, לאחר האסון שאירע בשמחת תורה תשפ"ד והמלחמה הארוכה בעקבותיו, ובתוך תחושה של מעבר כואב מתחושות אחדות שהיו בתחילת המלחמה, לאווירת פילוג ומתח בחברה הישראלית. תפילתי, שהספר יסייע בין היתר לשמש כתמרור אזהרה לסכנות הפילוג והחורבן שבעקבותיו, ושנלמד מההיסטוריה את הצורך להתאחד ולהתגבר על האינטרסים האישיים למען הכלל. הקדוש ברוך הוא ישמור ויציל את חיילנו מכל צרה וצוקה, וישלח ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם, ידבר שונאינו תחתיהם ויעטר את חיילינו בכתר ישועה ובעטרת ניצחון, ואת אחינו בית ישראל הנתונים בצרה ובשביה, המקום ירחם עליהם ויוציאם מצרה לרווחה ומאפלה לאורה, השתא בעגלא ובזמן קריב. לסיום, ברצוני להודות לבני משפחתי היקרים והאהובים על האהבה והתמיכה לאורך כל הדרך: לרעייתי ענת; ולילדינו רינת, טליה, אלנתן ורעייתו גיל, והלל. תודה מיוחדת לאמי מורתי, זהבה בזק, שגידלה אותי לאהבת התורה בכלל וסיפורי התנ"ך בפרט. יברך ה' חילכם ופועל ידיכם ירצה, לאורך ימים ושנים. ועל כולם, יתברך ויתרומם שמך מלכנו תמיד לעולם ועד.

* * *

הספר מוקדש לזכרו של תלמידי היקר והאהוב דוד שורץ הי"ד. דוד, בנם של ידידי יאיר ושרה יבדל"א, גדל באלעזר שבגוש עציון. דוד למד בישיבת הר עציון ברצינות ובהתמדה, והקדיש זמן מיוחד לעיסוק בפרשות השבוע, ובלימוד חסידות, כהמשך למסורת אבותיו. לקראת חתונתו הוציאו בני משפחו חוברת עם דברי תורה לפרשות השבוע שרוד הקפיד לכתוב בכל שבוע. את אהבתו לתורה שילב עם לימודי המשפטים במרכז הבינתחומי. דוד נישא למיטל גיטלר תבדל"א, והקים איתה בית נאמן ואוהב. אישיותו של דוד הייתה מיוחדת מאוד: יפה תואר, נעים הליכות בעל לב זהב, אוהב את הבריות ואוהב על הכול, שמח לעזור בכל עת, מכיר תודה על כל פרט קטן, מוכשר וחכם

ובכבד בכד צנוע ועניו. בהליכותיו ובדרכי הנועם שלו, דוד קידש שם שמים בחייו, ולמרכבה הצער גם במותו.

דוד למד בשיבה בחברותא עם יקיר הכסטר הי"ד. יחד עם יקיר הוא שירת בחיל הנדסה, תחילה כחיילים ואחר כך כמפקדים. יקיר היה עד בחתונתו של דוד. יחד הם יצאו במסירות נפש למלחמת מצוה של הושעת ישראל מיד צר, ויחד נפלו שניהם, זה לצד זה, מפגיעת טיל במהלך מלחמת 'חרבות ברזל' ביום כ"ז בטבת תשפ"ד. הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו.

תודה מקרב לב למשפחות שורץ וגיטלר, על תרומתן הנדיבה להוצאת הספר, לזכרו של דוד. תהא נשמתו צרורה בצרור החיים, במעלות קדושים, טהורים וגיבורים.

אמנון בזק,

אלון שבות, תמוז תשפ"ה

מבוא

א. אחדותו של ספר מלכים

ספר מלכים, כמוהו כספר שמואל וכספר דברי הימים, נחלק במהדורות התנ"ך העומדות לרשותנו כיום לשני חלקים: מלכים א' ומלכים ב'. חלוקה זו אינה מקורית, וחז"ל לא הכירוה כלל. חז"ל מנו כ"ד ספרי מקרא, ודיברו על כל אחד מן הספרים הללו – מלכים, שמואל ודברי הימים – כעל ספר אחד. גם חכמי המסורה מנו את פסוקיו של כל אחד מן הספרים האלה בלא לציין שום חלוקה בהם.

חלוקת הספרים הללו לשניים מקורה בתרגום השבעים, תרגום התנ"ך ליוונית מן המאה השנייה לפני הספירה. בתרגום זה חוברו ספר שמואל וספר מלכים ליחידה אחת, שכונתה 'ספרי המלכויות' וחולקה לארבעה חלקים: מלכויות א (המקביל לשמ"א שבידינו), מלכויות ב (מקביל לשמ"ב), מלכויות ג (מקביל למל"א) ומלכויות ד (מקביל למל"ב). במהדורות זרות מתקופות מאוחרות יותר נהגה החלוקה המקובלת בידינו כיום, אבל רוב רובו של עם ישראל נחשף אליה רק בראשית המאה הט"ז, במהדורה הראשונה של 'מקראות גדולות', ומאז נעשתה נחלת הכול.

המלאכותיות והאיחור של חלוקה זו בולטים במיוחד בספר מלכים. בשמואל ובדברי הימים מקום החלוקה נראה הגיוני וסביר – לאחר מות המנהיג הקודם.¹ אבל חלוקת ספר מלכים נראית תמוהה – בעיצומו של תיאור ימי המלך אחזיה בן אחאב, המתחיל בשלושת הפסוקים האחרונים של מלכים א' (כ"ב, נב-נד), וממשיך בפרק הראשון של מלכים ב'. מסתבר שמחלקי הספר כיוונו לפתוח את מלכים ב' בפסוק שיש בו הצירוף "אחרי מות" ("וַיִּפָּשַׁע מוֹאָב בְּיִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי מוֹת אַחָאָב"), ועשוי לתת תחושה של פתיחה חדשה. על כל פנים, ברי שמבחינת התוכן יש לראות את מלכים א' ומלכים ב' כספר אחד לכל דבר ועניין. יש לכך חשיבות מעשית בבואנו לדון במהותו של הספר, ודיון זה ייעשה אפוא בספר כולו כיחידה אחת, כפי שהיה במקור.

ב. מגמתו של הספר

לספר מלכים יש מבנה מאוד ברור, ובמידה רבה הוא מתאר סיפור עצוב. פתיחתו נראית כפסגת ההיסטוריה של עם ישראל, שיאה של הדרך המפותלת שעבר העם מאז נכנס לארץ. לאחר שלבי הירושה והכיבוש והקמת מלכות הנצח של בית דוד, מגיע הרגע הגדול: שלמה המלך, בנו של דוד, מכונן ממלכה גדולה ושקטה ומקים בה את בית המקדש. לרגעים נראה כאילו הסתיימו כל התלאות, ועם ישראל בא למציאות אידאלית – ממלכה שלווה העובדת את ה' וחייה בהשגחתו, איש תחת גפנו ותחת תאנתו. אלא שעד מהרה מתפוגגת האידיליה. שלמה, בונה המקדש, מרבה לצבור, בניגוד לאיסור התורה, זהב, כסף ונשים. יתרה מזאת, הוא גם נושא נשים נוכריות, ומקים בהשפעתן מזבחות לעבודה זרה.

1. ספר שמואל ב' פותח במילים "וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת שָׁאוּל...", כמו פתיחתם של ספר יהושע ("וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה") וספר שופטים ("וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת יְהוֹשֻׁעַ"); וספר דברי הימים פותח בתחילת מלכותו של שלמה.

בעקבות סדרת העונשים שהוטלו על שלמה הממלכה מתפצלת לשתיים – יהודה וישראל, והממלכה המאוחדת, שהחזיקה מעמד לאורך מרבית ימי דוד וכל ימי שלמה, אינה חוזרת עוד לאחדותה עד לסוף הספר. שתי הממלכות נמשלות בידי מלכים שרבים מהם עובדים עבודה זרה ומקימים מערכת מושחתת של משפט רשע, אלימות ושפיכות דמים. הניסיונות לעצור את ההידרדרות כושלים, והספר מסתיים בחורבן וגלות.

ניתן אפוא לראות את ספר מלכים כספר 'תולדות החורבן', הפותח בהמלכתו של המלך שיועד מתחילה לבנות את בית המקדש, ומסיים בחורבנו של בית זה.² ואכן, כבר בפרקיו הראשונים של הספר שתל המחבר רמזים לבעיות שצפו אל פני השטח בזמנים מאוחרים יותר, אך שורשן עוד בתחילתו. בעיוננו בפרקים הראשונים נעמוד על רמזים אלו, ומתוכם נראה כיצד משתקפת הפרספקטיבה של כותב הספר לכל אורכו. מכל מקום, המסגרת של הספר, מהבניין אל החורבן, מכוונת את לומדיו למגמה המרכזית העולה מפרקי הספר כולם, זאת לצד מגמות נקודתיות רבות נוספות.

ג. מחבר הספר

בברייתא המפורסמת על מחבריהם של ספרי התנ"ך (בבא בתרא יד ע"ב – טו ע"א) נאמר: "ירמיהו כתב ספרו וספר מלכים".³ על פי זה, ספר מלכים נכתב, או לפחות נערך, מפרספקטיבה מאוחרת, שלאחר החורבן, כפי שאפשר ללמוד מסופו. כאמור, ניתן לראות את הספר כמכין את קוראיו, אט אט, אל הסוף, תוך שהוא חושף בעיות שהיו קיימות במלכות ישראל מן הרגע הראשון.

2. ועל כן ראו בו חז"ל ספר נפרד מספר שמואל, שעניינו – בית המקדש. וזה שלא כגישת תרגום השבעים, שבו שמואל ומלכים הם ספר אחד, כלומר איננו רואה את נושא המקדש כעומד במרכז.
3. סביר להניח שקביעה זו התבססה, בין היתר, על הזהות (בשנויים קלים) בין פרקי הסיום של הספרים: מל"ב כ"ה (פס' א-ה; כז-ל) וירמיהו נ"ב.

נציין שהבריייתא הנזכרת עסקה בעיקר בעורכי הספרים, ומשתמעת ממנה ההבחנה המתבקשת בין כותב לעורך. לדוגמה, הבריייתא לא אמרה – כפי שאולי היה ניתן לצפות – שישעיהו ויחזקאל כתבו את הספרים הנקראים על שמם, ושפעמים רבות הם מתבטאים בהם בגוף ראשון; אלא "חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה... אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל". מסתבר שהוא הדין לספר מלכים: ירמיהו ערך את הספר, אך אפשר בהחלט שנעזר בספריהם של כותבים שונים, ובהם נביאים שקדמו לו.

אכן, מן הספר עולה בבירור שמחברו הכיר ספרים אחרים מאותה תקופה. המפורסמים שבהם הם "ספר דברי הימים למלכי יהודה"⁴ ו"ספר דברי הימים למלכי ישראל"⁵, ולצדם עומד גם "ספר דברי שלמה" (מל"א י"א, מא). ייתכן שהיו אלה ספרים 'חילוניים', שלא נכתבו בנבואה, אך מסתבר שהיו בהם גם קטעים נבואיים. דבר זה עולה מפסוקים שונים בספר דברי הימים, המרבה לציין ספרי נבואה שלא הגיעו לידינו.⁶ לדוגמה: "וַיִּתֵּר דְּבָרֵי יְהוֹשָׁפָט הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרֹנִים הֵנָּה פְּתוּכִים בְּדִבְרֵי יְהוֹא כֵּן חֲנַנִי אֲשֶׁר הָעֵלָה עַל סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל" (דה"ב כ', לד) – מכאן שדברי הנביא יהוא בן חנני נכתבו בספר מלכי ישראל; וייתכן שירמיהו העתיקם משם לספר מלכים. כללו של דבר, אפשר בהחלט שיש בספר מלכים קטעים מספריהם של נביאים אחרים שהכיר ירמיהו, אם מתוך ספרים אלו עצמם ואם מתוך ציטוטיהם בספרי דברי הימים למלכי יהודה ולמלכי ישראל.

מכאן יובן גם הביטוי "עד היום הזה", המופיע בספר כמה פעמים. לדוגמה, בפרשת חנוכת המקדש נאמר: "וַיֵּאָרְכוּ הַבָּדִים וַיֵּרָאוּ רֵאשֵׁי הַבָּדִים מִן הַקֹּדֶשׁ עַל פְּנֵי הַדְּבִיר וְלֹא יֵרָאוּ הַחוּצָה וַיְהִי שֵׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (מל"א ח', ח). מה פירוש "עד היום הזה"? והלוא ברי שבזמן כתיבת הספר כבר לא היו הארון ובדיו במקדש?! כתב בעל מצודת

4. הנזכר במל"א י"ד, כט; ט"ו, ז, כג; כ"ב, מו; ועוד.

5. הנזכר במל"א י"ד, יט; ט"ו, לא; ט"ז, ה; ועוד.

6. כגון "דברי נתן הנביא" (דה"ב ט', כט); "דברי שמעיה הנביא" (שם י"ב, טו); "מדרש הנביא עדו" (שם י"ג, כב).

דוד: "עד אשר נגנז בימי יאשיהו"; נראה מדבריו שהפרשה נכתבה במקור עוד לפני ימי יאשיהו, והוכנסה לספר מלכים בידי ירמיהו, עורכו. כך יתבאר גם הכתוב הזה: "כָּל הָעָם הַנּוֹתֵר מִן הָאֲמָרִי הַחֲתִי הַפְּרָזִי הַחֲוִי וְהַיְבוֹסִי אֲשֶׁר לֹא מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל הֵמָּה. בְּנֵיהֶם אֲשֶׁר נָתְרוּ אַחֲרֵיהֶם בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא יָכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַחֲרִימָם וַיַּעֲלֵם שְׁלֹמֹה לְמַס עֶבֶד עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (מל"א ט', כא-כב). מסתבר שפסוקים אלו נכתבו לפני זמן חתימת הספר, שהרי לאחר שגלה עם ישראל מארצו, בוודאי לא העלו לו מס. נראה אפוא שגם הכתוב הזה נכתב בידי נביא בתקופה מוקדמת (אולי ב"ספר דברי שלמה"), וירמיהו שילב אותו בספר מלכים.

על כל פנים, ניתן להוכיח מן הכתובים שעורך ספר מלכים חי לפני שיבת ציון, ובכך הוא שונה מעורכיו של ספר דברי הימים, שהם, על פי חז"ל, עזרא ונחמיה. שני הספרים, מלכים ודברי הימים, מסתיימים בדבר דומה – חורבן בית המקדש; אך לשניהם יש גם אפילוג – סיום בדבר טוב. עורך דברי הימים, שחי בתקופת שיבת ציון, חתם את הספר בהצהרת כורש (דה"ב ל"ו, כב-כג). ספר מלכים, לעומת זאת, מסיים בדבר הרבה יותר מינורי – הטבת תנאיו של יהויכין בגלותו שבבבל: "וַיְהִי בְשָׁלְשִׁים וְשֶׁבַע שָׁנָה לְגָלוּת יְהוֹיָכִין מֶלֶךְ יְהוּדָה בְּשָׁנִים עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּעָשָׂרִים וְשִׁבְעָה לַחֹדֶשׁ נָשָׂא אִוִּיל מֶרְדֵּךְ מֶלֶךְ בָּבֶל בְּשָׁנַת מָלְכוֹ אֶת רֹאשׁ יְהוֹיָכִין מֶלֶךְ יְהוּדָה מִבֵּית כְּלָא. וַיִּדְבֹּר אֹתוֹ טְבוֹת וַיִּתֵּן אֶת כֶּסֶאֱוִ מַעַל כֶּסֶּא הַמְּלָכִים אֲשֶׁר אֹתוֹ בְּבָבֶל. וַשָּׂנֵא אֶת בְּגָדֵי כְלָאוֹ וְאָכַל לֶחֶם תָּמִיד לִפְנָיו כָּל יְמֵי חַיָּו. וְאַרְחַתוֹ אַרְחַת תָּמִיד נִתְּנָה לוֹ מֵאֵת הַמֶּלֶךְ דָּבָר יוֹם בְּיוֹמוֹ כָּל יְמֵי חַיָּו" (מל"ב כ"ה, כז-ל). ניכר בבירור שזהו הדבר החיובי ביותר שמצא עורך ספר מלכים לסיים בו את הספר, ומכאן שהספר נערך לפני עליית פרס והצהרת כורש.

פרק א

המלכת שלמה

א. והמלך דוד זקן

ספר מלכים פותח, מעט במפתיע, באפיזודה קצרה שעניינה טעון ביאור:

(א) והמֶלֶךְ דָּוִד זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַיִּכְסְהוּ בִּבְגָדִים וְלֹא יָחַם לוֹ:¹
(ב) וַיֹּאמְרוּ לוֹ עֲבָדָיו יִבְקְשׁוּ לְאֹדְנֵי הַמֶּלֶךְ נַעֲרָה בְּתוּלָה וְעַמְדָּה
לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ וְתֵהִי לוֹ סִכְנָת² וְשִׁכְבָּהּ בְּחִיקָהּ וְחֵם לְאֹדְנֵי הַמֶּלֶךְ:

1. רש"י הביא את מדרש חז"ל (ברכות סב ע"ב): "אמרו רבותינו: כל המבזה בגדים אינו נהנה מהם לסוף, לפי שקרע את כנף המעיל לשאול". ונראה שאין כוונת המדרש לביזוי בגדים ככלל, אלא לאותו מעשה בפרט, שאף דוד התחרט עליו (עיינו שמ"א כ"ד), ויש כאן משום עונש סמלי על המעשה. אבל רד"ק כתב: "וזה הדרש רחוק", וביאר על דרך הפשט: "ואף על פי שלא היה אלא בן שבעים שנה, מפני המלחמות אשר נלחם תשש כחו וקפצה עליו הזקנה, והזקן כל זמן שהולך ומזקין החום הטבעי הולך וחסר".

2. למילה 'סוכנת' הובאו במפרשים שני פירושים. רש"י כתב שסוכנת היא "מחממת", על פי הפסוק "בֹּקֵעַ עֲצִים יִסְכֵּן בָּם" (קהלת י', ט) ואמנם פשט הפסוק הזה אינו חד־משמעי, וראב"ע שם פירש: "'יִסְכֵּן בָּם' – מלשון סכנה"; ועיינו רד"ק, שהביא לכך סימוכין מן הערבית. מפרשים אחרים כתבו ש'סוכנת' היינו:

פרק א: המלכת שלמה

(ג) וַיִּבְקְשׁוּ נַעֲרָה יָפָה בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל וַיִּמָּצְאוּ אֶת אֲבִישָׁג
הַשּׁוֹנֵמִית וַיָּבֵאוּ אֹתָהּ לַמֶּלֶךְ: (ד) וְהַנַּעֲרָה יָפָה עַד מְאֹד וַתְּהִי
לַמֶּלֶךְ סִכְנָת וַתִּשְׁרָתְהוּ וְהַמֶּלֶךְ לֹא יָדָעָה:

מדוע פותח הספר בסיפור קטן זה? היה אפשר לומר שפסוקים אלו הם
מצג למה שיוסופר להלן (ב', יג-כב) על בקשתו של אדוניהו משלמה
לקבל את אבישג לאישה; והמצג הובא כבר כאן, שלא לקטוע את
רצף הסיפור.

ברם, דומה שסיפור זה בא גם לחדד עניין אחר. השאלה
המרכזית בפרק היא מה פשר שתיקתו של דוד אל מול שאיפות
המלכות של אדוניהו, מצד אחד, ומצד שני – מדוע לא מיהר לקיים
את שבועתו לבת שבע ולהמליך את שלמה. כפי שנראה, לשאלה זו יש
כמה תשובות. מכל מקום, הספר פותח באחת הסיבות לכך: חולשתו
הגדולה של דוד. בכך גם מודגש מאוד המהפך שחל באישיותו של
דוד כשהחליט, בסופו של דבר, להמליך את שלמה.

התיאור שלפנינו מזכיר מאוד תיאורים של שני מלכים אחרים
במקרא: שאול (שמ"א ט"ז, יד-כג) ואחשוורוש (אסתר ב', א-ד, יז).
כמה דברים משותפים לשלושת הסיפורים:

1. בשלושתם מסופר על מלך הנמצא במצב קשה: דוד – "וַיִּכְסְהוּ
בַּבְּגָדִים וְלֹא יָחַם לוֹ"; שאול – "וַיִּוָּח ה' סָרָה מֵעַם שָׂאוֹל וּבָעִתּוֹ
רוּחַ רָעָה מֵאֵת ה'"; ואחשוורוש – "כְּשֶׁךְ חֲמַת הַמֶּלֶךְ אַחֲשֵׁוּרוֹשׁ
זָכַר אֶת וְשֵׁתִי וְאֵת אֲשֶׁר עָשִׂתָּה וְאֵת אֲשֶׁר נִגְזַר עָלַיָּהּ".
2. בכל הסיפורים התערבו עבדי המלך על מנת לשפר את מצבו של
מלכם: אצל דוד – "וַיֹּאמְרוּ לוֹ עֲבָדָיו..."; אצל שאול – "וַיֹּאמְרוּ
עֲבָדֵי שָׂאוֹל אֵלָיו..."; ואצל אחשוורוש – "וַיֹּאמְרוּ נַעֲרֵי הַמֶּלֶךְ
מִשְׁרָתָיו...".

אוצרת, ממונה על ענייני בית המלך, כמו בישעיהו כ"ב, טו: "לֶךְ בֹּא אֶל הַסֶּכֶן
הַזֶּה עַל שִׁבְנָא אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת". ועיינו להלן.

3. ובכל הסיפורים יעצו העבדים לערוך חיפוש נרחב אחר המיועד/ת לסייע למלך: אצל דוד – "יִבְקְשׁוּ לְאֹדְנֵי הַמֶּלֶךְ נַעֲרָה בְּתוּלָה וְעַמְדָּה לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וְתִהְיֶה לוֹ סִכָּנָת וּשְׁכָבָה בְּחִיקָה וְחֵם לְאֹדְנֵי הַמֶּלֶךְ"; אצל שאול – "יִבְקְשׁוּ אִישׁ יָדַע מִנֶּגֶז בְּכַנּוֹר וְהָיָה בְּהִיּוֹת עָלָיָה רוּחַ אֱלֹהִים רָעָה וְנִגַּן בְּיָדוֹ וְטוֹב לָךְ"; ואצל אחשוורוש – "יִבְקְשׁוּ לַמֶּלֶךְ נַעֲרוֹת בְּתוּלוֹת טוֹבוֹת מְרָאָה... וְהַנְעֲרָה אֲשֶׁר תִּיטֵב בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ תִּמְלֹךְ תַּחַת וְשִׁתִּי".

והנה, דווקא הקבלה זו מדגישה את חולשתו של דוד. ראשית, בסיפורים האחרים המלך מעורב בתהליך החיפוש: על שאול נאמר "וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל עֲבָדָיו רְאוּ נָא לִי אִישׁ מִיֵּטִיב לְנִגֵּן וְהִבְיֵאוּתָם אֵלָי; וְעַל אַחֲשׁוּרוּשׁ נֹאמַר "וַיִּפְקֹד הַמֶּלֶךְ פְּקִידִים בְּכָל מְדִינֹת מְלָכוֹתוֹ וַיִּקְבְּצוּ אֶת כָּל נַעֲרָה בְּתוּלָה... וַיִּיטֵב הַדָּבָר בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ וַיַּעַשׂ כֵּן". דוד, לעומת זאת, פסיבי לחלוטין בכל התהליך. שנית, בסיפורים האחרים נזכרת שביעות רצונו של המלך ואף אהבתו לנבחר/ת, ומתברר שהעצה אכן סייעה: בשאול נאמר "וַיָּבֹא דָוִד אֶל שָׁאוּל וַיַּעֲמֵד לִפְנֵי וַיֵּאָהֲבֵהוּ מְאֹד... וְהָיָה בְּהִיּוֹת רוּחַ אֱלֹהִים אֶל שָׁאוּל וְלָקַח דָּוִד אֶת הַכְּנּוֹר וְנִגַּן בְּיָדוֹ וְרוּחַ לְשָׁאוּל וְטוֹב לוֹ וְסָרָה מֵעָלָיו רוּחַ הָרָעָה"; ובאחשוורוש – "וַיֵּאָהֵב הַמֶּלֶךְ אֶת אֶסְתֵּר... וַיִּמְלִיכָהּ תַּחַת וְשִׁתִּי". ואילו אצל דוד יש פער בין ההצעה לכיצוע: ההצעה הייתה "וְתִהְיֶה לוֹ סִכָּנָת וּשְׁכָבָה בְּחִיקָה וְחֵם לְאֹדְנֵי הַמֶּלֶךְ"; אך לבסוף נזכר רק תפקידה השני – "וְתִהְיֶה לַמֶּלֶךְ סִכָּנָת וְתִשְׁרָתֶהּ"³.

חולשתו של דוד ניכרת גם בדברים אחרים. בפסוק "וְהַנְעֲרָה יָפָה עַד מְאֹד וְתִהְיֶה לַמֶּלֶךְ סִכָּנָת וְתִשְׁרָתֶהּ וְהַמֶּלֶךְ לֹא יָדָעָה" יש ניגוד: למרות יופייה החריג של אבישג (שהיא האישה היחידה במקרא שנאמר עליה שהייתה "יפה עד מאד"), המלך לא ידעה. דומה שהמקרא בא

3. ואולי משום כך נקט המקרא במילה 'סוכנת', שיש לה באמת שני פירושים (עיינו בהערה הקודמת): הכוונה הייתה להביא 'מחממת', אך בסופו של דבר לא שימשה אלא כ'אוצרת'.

גם לרמוז לקשר בין "וְהַמֶּלֶךְ לֹא יָדָעָה" לבין דברי נתן לבת שבע בהמשך הפרק (פס' יא): "וְאֵדִינֵנוּ דָּוִד לֹא יָדָע",⁴ רוצה לומר: פסיביות בכל תחומי החיים.

ממה נבעה חולשה זו של דוד? האומנם הייתה זו חולשה אובייקטיבית גרידא, בשל מצבו הפיזי? בהמשך הפרק דוד משנס את מותניו ופועל בנחרצות רבה. מסתבר אפוא שחולשתו נבעה בעיקר ממצב נפשי, והפסיביות שלו אינה אלא סופו של תהליך ארוך, שתחילתו מיד לאחר פרשת בת שבע. לאורך הפרקים האחרונים של ספר שמואל ניתן לראות שרוד מאבד את אופיו המנהיגותי ומתנהל באופן פסיבי. הוא נמנע מלהוכיח את אמנון על אונס תמר;⁵ נגרר אחרי יואב להשיב את אבשלום; כשהלה מורד דוד ממחר לברוח, ואחר כך מניח את ניהול המלחמה לאנשי הצבא שלו; וככלל, כמעט שאינו נוקט יזמה. כל זאת בניגוד חריף לדרכו לפני החטא. דוד טרוד בקבלת הדין על שורת העונשים שנשא בעקבות הפרשה,⁶ ולמעשה חדל לתפקד כמלך.

רמז לקשר בין פסוקי הפתיחה של ספר מלכים לבין פרשת בת שבע ניתן למצוא בצירוף המופיע בדברי עבדיו "וְשִׁכְבָּה בְּחִיקָךְ". הופעתו הקודמת של צירוף זה הייתה בסיפור כבשת הרש, שנאמר עליה: "וּבְחִיקוֹ תִשָּׁכַב" (שמ"ב י"ב, ג).⁷

כללו של דבר, פסוקי הפתיחה של הספר באים לתאר את מצבו הפיזי והנפשי הקשה של דוד, שהיה אחד מן הגורמים לפסיביות

4. וכן בדברי בת שבע לדוד (פס' יח): "וְעַתָּה אֵדִינִי הַמֶּלֶךְ לֹא יָדָעָתָּ".
5. הכתוב מרגיש: "וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד שָׁמַע אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיַּחֲרֵ לוֹ מְאֹד" (שמ"ב י"ג, כא), ולמרות זאת לא אמר לאמנון דבר על כך.
6. כך, למשל, אמר במהלך בריחתו בזמן מרד אבשלום, כשסיקל אותו שמעי בן גרא באבנים וקילל אותו: "וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ: מֶה לִּי וְלָכֶם בְּנֵי צְרִיָּה, כֹּה יִקְלָל כִּי ה' אָמַר לוֹ קָלֵל אֶת דָּוִד, וְמִי יֹאמַר מְדוּעַ עָשִׂיתָ כֵּן... הִנָּחוּ לוֹ וַיִּקְלָל כִּי אָמַר לוֹ ה'. אוֹלֵי יִרְאֶה ה' בְּעֵינֵי וְהָשִׁיב ה' לִי טוֹבָה תַּחַת קִלְלָתוֹ הַיּוֹם הַזֶּה" (שמ"ב ט"ז, י-יב).
7. אלו שתי ההופעות הראשונות (מתוך חמש) במקרא של הצירוף הזה.

שאחזה בו ולשתיקתו אל מול המלכת אדוניהו, תוך התעלמות מהבטחתו לבת שבע ששלמה ימלוך אחריו.

ב. מתנשא למלוך

לאחר פסוקי הפתיחה מגיע הכתוב לנושא המרכזי – אדוניהו בן חגית:

(ה) וַאֲדֹנִיָּה בֶן חַגִּית מֵתֵנֵשָׂא לֵאמֹר אֲנִי אֶמְלֹךְ וַיַּעַשׂ לוֹ רֶכֶב וּפָרָשִׁים וַחֲמִשִּׁים אִישׁ רָצִים לִפְנָיו: (ו) וְלֹא עָצְבוּ אָבִיו מִיָּמָיו לֵאמֹר מְדוּעַ כָּכָה עָשִׂיתָ וְגַם הוּא טוֹב תֵּאָר מְאֹד וְאַתָּה יִלְדָה אַחֲרֵי אֲבִשָׁלוֹם: (ז) וַיְהִי דְבָרָיו עִם יוֹאָב בֶּן צְרוּיָה וְעִם אֲבִיָּתָר הַכֹּהֵן וַיַּעֲזֹרוּ אַחֲרֵי אֲדֹנִיָּה: (ח) וַצְדוֹק הַכֹּהֵן וּבְנָיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע וְנָתָן הַנָּבִיא וְשִׁמְעִי וְרֵעִי⁸ וְהַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר לְדָוִד לֹא הָיוּ עִם אֲדֹנִיָּהוּ: (ט) וַיִּזְבַּח אֲדֹנִיָּהוּ צֹאן וּבָקָר וּמְרִיא⁹ עִם אֲבָן הַזֹּחֶלֶת¹⁰ אֲשֶׁר אֵצֶל עֵין רִגְלִי¹¹

8. הצירוף "שְׁמִעִי וְרֵעִי" מופיע במקרא רק כאן. מצודת דוד פירש: "ושמעי – אולי הוא שמעי בן גרא; ורעי – יתכן שהוא חושי הארכי, הנקרא ריע המלך"; אבל הדרוק בפירושו בולט. מן ההקבלה לפס' לח – "וַיִּרְדַּ צְדוֹק הַכֹּהֵן וְנָתָן הַנָּבִיא וּבְנָיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע וְהַכֹּהֲנִים וְהַפְּלִי" – עולה האפשרות ש"שמעי ורעי" מקבילים בדרך כלשהי ל"כרתי והפלתי". עוד יש לציין כי להלן ד', יח מסופר שאחד מנציבי שלמה (הנציב בבנימין) נקרא "שמעי".

9. למילה "מריא", הנזכרת בכמה מקומות (כגון שמ"ב ו', יג; ישעיהו י"א, ו) בהקשר של בעלי חיים, ניתנו שני פירושים. מרבית המפרשים הבינו שהכוונה לבהמות מפותמות, והמילה "מריא" היא תואר, הנגזר מן הפועל להמרות, המופיע בכמה מקומות בלשון חז"ל במשמעות של פיטום (כגון במשנה שבת פכ"ד מ"ג: "ואין ממרים את העגלים"). אבל רס"ג פירש שהכוונה לג'מוס, דהיינו למין אחר של בהמה.

10. צירוף זה אינו ברור. רש"י כתב ש"אבן הזוחלת" היא "אבן גדולה שהיו הבחורים מנסין בה את כחם להזיזה ולגורה, לשון מים זוחלין, 'זוחלי עפר' (דברים ל"ב, כד); ויונתן תרגם 'אבן סכותא' – שעומדין עליה וצופין למרחוק". רד"ק פירש: "שהיו מים זוחלין אצל האבן". ואילו רלב"ג כתב: "ונקראת האבן ההיא כך לסבה לא ידענוה, ואפשר כי האבן ההיא גדולה וחלקה מאד ולרוב חלקותיה היו מניעין אותה הנה והנה".

11. מקובל לזהות את עין רוגל עם ביר איוב – באר בקצה הדרומי של עיר דוד,

וַיִּקְרָא אֶת כָּל אָחָיו בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וְלִכְלֹךְ אֲנָשֵׁי יְהוּדָה עִבְדֵי הַמֶּלֶךְ:
(י) וְאֵת נֶתַן הַנְּבִיא וּבְנֵיהוּ וְאֵת הַגִּבּוֹרִים וְאֵת שְׁלֹמֹה אָחָיו לֹא
קָרָא:

אנו מתוודעים כאן לדמותו של אדוניה, הרואה את עצמו כמיועד לרשת את דוד אביו. הפסוק מציין שהוא הבן שנולד אחרי אבשלום, כדי לומר שלאחר מותו של אבשלום, הבן השלישי,¹² אדוניהו הוא יורש העצר, האמור למלוך על פי הסדר הרגיל של הדברים.

כיצד עלינו לשפוט את מעשיו של אדוניה? האם מדובר במרד של ממש, או שמא רק בהכרזה שהוא היורש? האם העובדה שאביו "לא עָצְבוּ" מלמדת עליו זכות?

דומה שהמקרא מבקר את אדוניהו בבירור. בהעדר בן בכור, דוד הוא שאמור למנות את יורשו, כדברי נתן הנביא בהמשך הפרק: "וְאֵתָהּ אֲדֹנֵי הַמֶּלֶךְ עֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל עָלֶיךָ לְהַגִּיד לָהֶם מִי יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא אֲדֹנֵי הַמֶּלֶךְ אַחֲרָיו" (פס' כ). החלטתו של אדוניהו שהוא המיועד למלוך והצעדים שעשה להמליך את עצמו היו על דעתו בלבד, בלא רשות מפורשת מאביו. המקרא נוקט כמה דרכים להבעת השלילה שבמעשיו אדוניהו. בין היתר, המקרא יוצר לאורך כל הפרק הקבלות רבות בינו ובין אבשלום, הבן שמרד באביו בגלוי. הקבלות אלו בולטות כבר בשלב זה, ונציין כעת שלוש מהן:

1. ראשית, מעשיו אדוניהו בפס' ה הם חזרה מדויקת על מעשיו של

במפגש של נחל קדרון, השוכן ממזרח לעיר, הגיא שממערבה וגיא בן הינום שבדרומה.

12. עיינו שמ"ב ג', כ-ד: "וַיִּוָּלְדוּ לְדָוִד בָּנִים בְּחֶבְרוֹן וַיְהִי בְכוֹרוֹ אֶמְנוֹן לְאֶחֱינֹעַם הַיִּזְרְעֵאלִית. וּמִשְׁנֵהוּ כְּלָאֵב לְאֶבִּיגַיִל אִשֶּׁת נָבָל הַכַּרְמֶלִי וְהַשְּׁלִישִׁי אֲבִשְׁלֹם בֶּן מַעֲכָה בֵּת תַּלְמִי מֶלֶךְ גִּשּׁוֹר. וְהָרְבִיעִי אֲדֹנִיָּה בֶן חַגִּית וְהַחֲמִישִׁי שִׁפְטִיָּה בֶן אֲבִיטָל". ומה באשר לכלאב, הבן השני? מדוע לא נחשב הוא ראוי ליורש עצר, ונעלם כליל מסיפורי בית דוד? רד"ק כתב כי נראה שכלאב כבר מת. על הצעה אחרת ראו שמואל ב' – מלכות דוד, עמ' 33.

- אבשלום לפני המרד: "וַיְהִי מֵאַחֲרֵי כֵן וַיַּעַשׂ לוֹ אֲבִשָּׁלוֹם מִרְכָּבָה וְסָסִים וַחֲמִשִּׁים אִישׁ רָצִים לְפָנָיו" (שמ"ב ט"ו, א). מעשים אלו מעידים על כוונה להיות מלך.¹³
2. הזיקה לאבשלום ממשיכה בפס' ו: "וְאֵתוּ יִלְדָּה אַחֲרֵי אֲבִשָּׁלוֹם". בפסוק זה יש קושי תחבירי, שהרי אמו של אבשלום הייתה מעכה (עיינו הערה 12) ולא חגית, אמו של אדוניה. שיעור הכתוב הוא אפוא: ואותו ילדה חגית לאחר שילדה מעכה את אבשלום. על כל פנים, הלשון החסרה כביכול של הפסוק מחזקת את הזיקה שבין אדוניהו לאבשלום.
3. אדוניהו פותח את ההכנות להמלכתו בזבח: "וַיִּזְבַּח אֲדֹנִיָּהוּ צֶאֱן וּבָקָר וּמְרִיא", וגם בכך הוא משחזר את תחילתו של מרד אבשלום, שנפתח אף הוא בזבח: "וַיִּשְׁלַח אֲבִשָּׁלוֹם אֶת אַחִיתָפֶל הַגִּילְגָּי יוֹעֵץ דָּוִד מֵעִירוֹ מִגִּלְגַּל בְּזַבְחוֹ אֶת הַזִּבְחִים וַיְהִי הַקֶּשֶׁר אִמָּץ וְהָעָם הוֹלֵךְ וְרַב אֶת אֲבִשָּׁלוֹם" (שמ"ב ט"ו, יב).

השיפוט השלילי של מעשי אדוניהו עולה גם מן ההשוואה בין רשימת התומכים בו לבין הרשימה של מי שלא תמכו בו. אדוניהו נעזר בשני האנשים שהדיח דוד: יואב ואביתר. יואב הודח לאחר מותו של אבשלום במרד (שמ"ב י"ט, יד),¹⁴ ומקומו של אביתר הלך ונדרחק מפני

13. ריצה לפני המרכבה הייתה ביטוי של כבוד, בדומה לנסיעת אופנועים לפני מכונות שרד של שליטי מדינות בימינו, וכפי שהזהיר שמואל את ישראל: "זֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עָלֵיכֶם אֵת בְּנֵיכֶם יִקַּח וְשָׁם לוֹ בְּמִרְכָּבָתוֹ וּבִפְרָשָׁיו וְרָצוּ לִפְנֵי מִרְכָּבָתוֹ" (שמ"א ח', יא). בהקשר שונה במקצת מסופר על אליהו הנביא: "וַיְהִי גֶשֶׁם גָּדוֹל וַיִּרְפָּב אַחָב וַיֵּלֶךְ יִזְרְעֶאלָה. וַיֵּד ה' הִיָּתָה אֶל אֱלֹהָיו וַיִּשְׁנֶם מִתְנָיו וַיִּרֶץ לִפְנֵי אַחָב עַד בֶּאֱכָה יִזְרְעֶאלָה" (מל"א י"ח, מה-מו), והעיר על כך המדרש: "מלמד שחלק כבוד למלכות" (ילקוט שמעוני מל"א רמז ריז).
14. נראה (עיינו בהרחבה שמואל ב' – מלכות דוד, עמ' 252-253) שהדחה זו נעשתה בעקבות האחריות שהטיל דוד על יואב לחיי אבשלום, מצד אחד, ומתוך רצון לחזק את הקשר עם מוחנה המורדים על ידי מינויו של עמשא בן יתר לשר צבא, מצד שני. עוד ראינו שם כי נראה שצעד זה לא היה ראוי, ואכן, לאחר כישלונו של עמשא בן יתר לגייס את תומכי דוד במהלך מרד שבע בן בכרי, נזקק דוד לעזרתו של יואב, כמסופר שם בפרק כ'.

צדוק הכהן (עיינו שמ"ב ט"ו, כד-כז). תמיכתם של הללו באדוניהו אינה מפתיעה אפוא. סביר להניח שגם הם הבינו שאדוניהו פועל שלא על דעתו של דוד, וקיוו שאם יתמכו בו, יגמול להם הלה בעתיד ויחזירם למעמדם המכובד.

לעומת זאת, אלו שהמקרא מציין בפירוש שלא תמכו באדוניהו הם דמויות חיוביות – 'גורמים קואליציוניים', הנמנים עם תומכי דוד ונאמניו: צדוק הכהן, שהחליף, כאמור, את אביתר בתפקיד הכהן הגדול; בניהו בן יהוידע, הנמנה ברשימות של גיבורי דוד (שמ"ב כ"ג, כ) ושרי (ח', יח); וכמובן נתן הנביא, המייצג המובהק ביותר של דבר ה'. המקרא מדגיש רשימה זו פעמיים: בפעם הראשונה (פס' ח) הוא מציין שאנשים אלו "לא היו עם אֲדֹנִיָּהוּ", ובפעם השנייה (פס' י) הם נזכרים כמי שאדוניהו "לא קרא"¹⁵. מובן שאדוניהו לא שיתף אותם בהמלכתו בהנחה ברורה שלא ישתפו עמו פעולה; אך ידיעה זו לא מנעה ממנו להמשיך במעשיו. מכל מקום, שתי הרשימות הן ביטוי ברור לשיפוט השלילי של המקרא כלפי אדוניהו ולתפיסת המלכתו כמרד לכל דבר.

ג. וְלֹא עָצְבוּ אָבִיו מִיָּמִיו

מכל זה עולה השאלה: מדוע שתק דוד אל מול מעשיו של אדוניהו? לכאורה אפשר לענות בפשטות, שדוד הזקן והחולה כלל לא היה מודע למתרחש מחוץ לכותלי ביתו. אלא שהמקרא מציין כי שתיקתו

15. יוצא מכלל זה צדוק הכהן, הנמנה ברשימה של מי שלא היו עם אדוניהו, אך איננו מופיע ברשימה השנייה, של אלו שלא הוזמנו להמלכתו. מכאן היה אפשר ללמוד, שאדוניהו אכן הזמין את צדוק הכהן לטקס – כנראה חשב שיוכל לשכנע את הכהן הגדול לתמוך בו – אבל צדוק לא נענה להזמנה. עם זאת, להלן אומר נתן לדוד: "וְלִי אֲנִי עֹבֵד וְלְצִדֻק חֶכֶן וְלְבִנְיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע וְלְשִׁלְמָה עֹבֵדָה לֹא קָרָא" (פס' כו) – משמע שצדוק לא הוזמן כלל. ושמה צדוק אכן הוזמן, אבל נתן הסיק מהעדרו שאדוניהו לא הזמין אותו, כשם שלא הוזמן אחרים, ולא העלה על דעתו את האפשרות שאדוניהו הזמין את צדוק. וצריך עיון.

של דוד הייתה חלק מעמדה שיטתית כלפי מעשיו של אדוניהו: "ולא עֲצְבוּ אָבִיו מִיָּמָיו לֵאמֹר מָדוּעַ כָּכָה עָשִׂיתָ". המילה "מִיָּמָיו" מפתיעה למדי, שהרי בפשטות התחיל אדוניהו לנהוג בגינוני מלכות רק עתה. ואולם, מסתבר שאכן מדובר ביחסו הכללי של דוד לאדוניהו, וכפי שכתב רד"ק:

כשהיה עושה שום דבר רע, לא היה מכלימו ומיסרו לאמר: מדוע ככה עשית. לפיכך יצא לדרך רעה ולמרוד באביו, כי יודע היה אדוניהו כי דוד אמר להמליך שלמה, אף על פי שלא הודיע דוד המלוכה עדיין, אבל חשב בלבו: אבי אוהב אותי ולא גער בי מימי, אכנס בדבר המלוכה בימיו, ואם לא ירע לו ידעתי שאני אמלוך.

לדברי רד"ק, אדוניהו ניצל את יחסו הסלחני של דוד כלפיו, והניח שכשם שעד עתה לא העיר לו דוד מאומה על מעשיו, כך לא יצא נגדו גם כעת אם ינקוט צעדים להמליך את עצמו.

מדוע באמת נקט דוד בדרך זו כלפי אדוניהו? מדוע לא עשה דבר כלפי מעשיו, שהוכיחו את שאיפות המלכות שלו?

את הסיבה לכך ניתן ללמוד מן התקדים שאדוניהו מחקה — אבשלום. יחסו של דוד לאבשלום מעורר קשיים גדולים עוד יותר מיחסו לאדוניהו. אבשלום רצה את אמנון בדם קר — מעשה שלא הייתה לו הצדקה, למרות האונס האכזרי של תמר, אחות אבשלום. אף על פי כן, יותר משהתאבל דוד על מותו של אמנון בכורו, הצטער על העדרו של אבשלום, שנאלץ לברוח לאחר הרצח לממלכת גשור: "וַתָּבֵל דָּוִד הַמֶּלֶךְ לִצָּאת אֶל אֲבִשְׁלוֹם כִּי נָחַם עַל אֲמָנוֹן כִּי מֵת" (שם"ב י"ג, לט). לאחר מכן, במקום לדון את אבשלום על הרצח, הסכים דוד לשובו לירושלים, ולמעשה העניק לו חנינה (שם י"ד). אבשלום גמל לדוד רעה תחת טובה ופתח במרד. דוד הבין היטב שאם לא ימהר לנוס מירושלים, יגבה ממנו בנו האהוב מחיר כבד: "וַיֹּאמֶר דָּוִד לְכָל עַבְדָּיו אֲשֶׁר אִתּוֹ בִּירוּשָׁלַם קוּמוּ וְנִבְרַחָה כִּי לֹא תִהְיֶה לָּנוּ פְּלִיטָה

מִפְּנֵי אֲבִשְׁלוֹם מָהְרוּ לָלֶכֶת כֵּן יָמָהּר וְהִשְׁגָּנוּ וְהָדִיחַ עָלֵינוּ אֶת הָרָעָה
וְהִפָּהּ הָעִיר לְפִי חָרֵב" (שם ט"ו, יד).¹⁶ ולמרות זאת, לפני תחילתו
של הקרב האחרון עם כוחות אבשלום הטרידה את דוד בעיקר דאגה
אחת, שאותה אמר לשרי הצבא: "לֹאֵט לִי לִנְעַר לְאַבְשָׁלוֹם" (שם
י"ח, ה). ומשנודע לו על מות אבשלום – שגרם למותם של אלפים
רבים מישראל – הגיב דוד תגובה קיצונית, שלא היה לה שום דמיון
לתגובתו על מות אמנון (שם י"ט, א-ה). מה עמד מאחרי יחסו זה
של דוד לאבשלום?¹⁷
בעיצומם של סיפורי אבשלום יש פסקה עצמאית, הנראית
כקוטעת לחלוטין את רצף האירועים:

וּבְאַבְשָׁלוֹם לֹא הָיָה אִישׁ יָפֶה בְּכָל יִשְׂרָאֵל לְהֵלֵל מֵאֵד מִכָּף רַגְלוֹ
וְעַד קֶדְקֶדוֹ לֹא הָיָה בּוֹ מוֹם. וּבְגִלְחָו אֶת רֹאשׁוֹ וְהָיָה מִקֵּץ יָמִים
לְיָמִים אֲשֶׁר יִגְלַח כִּי כָבֵד עָלָיו וּגְלַחוּ וְשָׁקַל אֶת שְׁעַר רֹאשׁוֹ
מֵאֲתִים שְׁקָלִים בָּאֶבֶן הַמֶּלֶךְ. (ש"מ"ב י"ד, כה-כו)

אין ספק שהנושא המרכזי בפסקה הוא יופיו הנדיר של אבשלום. אין
שום דמות אחרת בתנ"ך – לא איש ולא אישה – המתוארת תיאור
מעין זה, וניתן אפוא לקבוע שאבשלום הוא האדם היפה ביותר
במקרא. דומה שפסקה זו באה לבאר את פשר יחסו המיוחד של דוד
לאבשלום. יופיו הנדיר של אבשלום משך את תשומת לבו של דוד,
ומסתבר שדוד ראה ביופי החיצוני ביטוי ליופי פנימי עמוק.¹⁸ יופי

16. דוד גם היה מודע היטב לגורל הצפוי לו אישית מיד בנו, כפי שהתבטא מאוחר
יותר: "הִנֵּה בָנִי אֲשֶׁר יָצָא מִמֵּעֵי מִבְּקֶשׁ אֶת נַפְשִׁי" (ש"מ"ב ט"ז, יא).

17. על נושא זה ראו בהרחבה שמואל ב' – מלכות דוד, עמ' 196–198. הדברים
שלהלן מבוססים על מאמרו של ר"א סמט, "ויברח אבשלום... ואבשלום ברח...
ואבשלום ברח", מגדים יא תש"ן, עמ' 63–72.

18. כידוע, בדמויות חיוניות מרכזיות רבות בתנ"ך מצוין יופי מיוחד: הן בנשים – כמו
שרה (בראשית י"ב, יא), רבקה (שם כ"ד, טז), רחל (שם כ"ט, יז) ואביגיל (ש"מ"א
כ"ה, ג); הן באנשים – כגון דוד עצמו (ש"מ"א ט"ז, יב) ויוסף (בראשית ל"ט, ו).

זה הוא ההסבר של המקרא ליחסו המיוחד של דוד לבן הזה והתשובה לכל השאלות ששאלנו. אכן, זהו יחס חריג, סבוך וטרגי, ובעטיו ניחתו על דוד צרות רבות. אבל צירוף ההנחה שהמקרא לא יותיר אותנו ללא הסבר ליחסו של דוד לאבשלום עם התיאור החריג כל כך ליופיו מביא למסקנה שיחסו של דוד לאבשלום אכן נבע מיופי זה, ומשום כך קטע המקרא את רצף הסיפור בתיאור יופי נדיר זה.

אם כנים הדברים, כי אז יש בפרקנו המשך ישיר לתופעה זו: "וְלֹא עָצְבוּ אָבִיו מִיָּמָיו לְאמֹר מִדּוּעַ כָּכָה עָשִׂיתָ וְגַם הוּא טוֹב תֹּאדָר מְאֹד וְאִתּוֹ יִלְדָה אַחֲרַי אֲבִשְׁלוֹם". אין ספק שהייתור "וגם" מוסב אף הוא על אבשלום, ומתברר שגם יחסו הסלחני של דוד לאדוניהו נבע מיופיו המיוחד של זה.

בניתוח פסוקי הפתיחה עמדנו על סיבה אחת לעמדתו הפסיבית של דוד כלפי המלכת אדוניהו: חולשתו הפיזית הגדולה, שנבעה, כפי שראינו, ממצוקה רוחנית. כאן עמדנו על סיבה אחרת: יחסו המיוחד לאדוניהו, שנבע כנראה מאותה תכונה משותפת שהייתה לו עם אבשלום – יופי חיצוני יוצא דופן, שהיה עשוי להטעות בדבר אופיים הפנימי.

ד. בין דוד לבת שבע

כאמור, דוד לא הגיב על מעשיו של אדוניהו בן חגית. אבל היה אדם אחר שלא יכול עוד להבליג על מעשים אלו:

(יא) וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל בַּת שֶׁבַע אִם שְׁלֹמֹה הָלֹא שָׁמַעַתְּ פִּי מֶלֶךְ אֲדֹנָיֶהוּ בֶן חָגִית וְאֲדֹנָיֶהוּ דָּוִד לֹא יָדַע: (יב) וְעַתָּה לִּי אֵיעָצֶךָ נָא עֲצֵה וּמַלְטִי אֶת נַפְשִׁי וְאֶת נַפְשׁ בְּנֵךְ שְׁלֹמֹה:

נתן מחליט לשתף את בת שבע בדרך לשכנע את דוד המלך לעצור את אדוניהו ולהביא להמלכתו של שלמה. אזכורם של בת שבע ושלמה מפתיע במקצת. מאז סופר על

הולדת שלמה, לאחר נישואי בת שבע לדוד בסוף פרשת החטא הטרגית (שמ"ב י"ב, כד), לא נזכרו השניים כלל, ופתאום אנו שבים ופוגשים בהם כאן! האם מקרה הוא, או שמא שתיקה מתמשכת זו מבטאת משהו מיחסו של דוד אליהם?

כדי לענות על שאלה זו עלינו לשוב ולעיין בקצרה בסיפור נישואיה של בת שבע לדוד.¹⁹ בתוך סבך החטאים שנפל בהם דוד בפרשת בת שבע, יש קרן אור אחת המעידה על גדלותו גם בשעה הקשה בחייו, והיא תחושת האחריות שלו כלפי בת שבע. אחריות זו החלה כבר כששלחה בת שבע לדוד: "הֲרָה אֶנֶכִּי" (שם י"א, ה). דוד אינו מגיב בתגובה הטבעית, ככל הנראה, של כל מלך אחר באותה תקופה; הוא אינו מתעלם מפנייתה, אלא מנסה לעזור לה בהבאתו של אוריה החתי לירושלים. אין ספק שמבחינת דוד היה סיבוך זה מיותר; החטא החד-פעמי היה אמור להסתיים בשיבת בת שבע אל ביתה. התחושה של דוד שעליו להגן על בת שבע לא נבעה מאינטרס אישי, שהרי סביר להניח שדוד יכול להתנער ממנה לחלוטין, וחזקה על עבדיו שהיו משתפים עמו פעולה. רצון זה הביא את דוד לחטא חמור אחר – שליחת אוריה החתי אל מותו, משנכשל הניסיון לטשטש את החטא הראשון. אבל לאחר מותו של אוריה שוב קיבל דוד אחריות כלפי בת שבע. הוא לא הותיר אותה לבדה, כאלמנה ההרה שלא לבעלה, אלא הביאה לביתו: "וַיַּעֲבֹר הָאֶבֶל וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיֹּאסֶפֶה אֶל בֵּיתוֹ וְתָהִי לוֹ לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לוֹ בֵּן" (שם י"א, כז). מתיאור זה עולה שהבאת בת שבע לביתו של דוד הייתה מעשה חסד, ולא ניצול ציני של מותו המכוער של אוריה.²⁰

הבנה זו מאירה את יחסו של דוד לבת שבע באור אחר. הדברים מתקשרים להתנהגותו התמוהה של דוד לאחר שנולד בנו מבת שבע, שנגזר דינו למוות. בעוד הילד חי, התפלל דוד בכל מאורו שהנער

19. ראו בהרחבה שמואל ב' – מלכות דוד, עמ' 144-147.

20. כך נראה מהופעות אחרות של הצירוף 'לאסוף אל הבית' במקרא, כגון: "וַיֵּאָסֶף אֶת־מֵאֶסְפָּה אוֹתָם הַבֵּיתָה לְלוֹן" (שופטים י"ט, טו).

יחיה: "וַיִּבְקֹשׁ דָּוִד אֶת הָאֱלֹהִים בְּעֵד הַנֶּעַר וַיֵּצֵא דָּוִד צֹם וְכֹא וְלֶן וְשֹׁכֵב אֶרְצָה. וַיִּקְמוּ זִקְנֵי בֵיתוֹ עָלָיו לְהַקִּימוֹ מִן הָאָרֶץ וְלֹא אָבָה וְלֹא בָרָא אֹתָם לָחֶם" (שם י"ב, טז-יז). בשל התנהגות זו חששו עבדי דוד להודיע לו שבסופו של דבר לא הועילו בקשותיו, והילד מת. אך למרבה ההפתעה, דוד הגיב על בשורת מות בנו בהיפוך גמור של מנהגו לפניה: "וַיִּקֶם דָּוִד מֵהָאָרֶץ וַיֵּרָחֵץ וַיִּסֶּךְ וַיַּחְלֹף שְׂמֻלָּתוֹ וַיָּבֵא בֵּית ה' וַיִּשְׁתַּחֲוֶה וַיָּבֵא אֶל בֵּיתוֹ וַיִּשָּׂאֵל וַיִּשְׁמָו לוֹ לָחֶם וַיֹּאכֵל" (שם, כ). רצף של תשעה פעלים בפסוק אחד אומר דרשני, והרושם הכללי המתקבל מן הפסוק הוא שדוד חש הקלה: הוא רוחץ; מחלף את שמלותיו, כיוסף בשעתו (בראשית מ"א, יד); ואז הולך לבית ה' ומשתחוה שם – ביטוי מובהק של הודיה לה'.²¹ מה פשר התנהגות זו? לעבדים המופתעים השיב דוד מה שהשיב,²² אבל התנהגותו דורשת הסבר משמעותי יותר. נראה שמבחינה אנושית טבעית, דוד לא חפץ באמת שהילד יחיה; לו נותר הילד בחיים, הייתה זו מזכרת עוון תמידית לחטאו הכבד. במותו של הילד הממזר, והוא בן שבעה ימים בלבד, נגולה אפוא אבן מעל לבו של דוד, והוא הודה לה' על שלא יישאר זכר לחטאו. ואולם, דווקא דבר זה מדגיש את מעלתו של דוד במעשיו קודם לכן, ואת הלקח מסיפור מות הילד: אף שהיה זה בניגוד לאינטרס האישי שלו, בכל זאת התפלל דוד לה' ועשה כל מאמץ לבטל את הגזרה. בכך הוכיח דוד שתשובתו הייתה שלמה. בשליחת אוריה למוות ביטל דוד את ערכם של חיי אדם מפני עניינו האישי, וכעת הוא מתקן את דרכו: הוא מבטא את מעלת ערכם של חיי אדם, ומתפלל על קיומו של הילד גם כשהדבר נוגד את עניינו האישי.

אם כנים דברינו, נוכל להוסיף עליהם עוד נדבך. אם אכן חש דוד הקלה עם מותו של הילד שנולד מן החטא, ייתכן שגם מבת שבע, שדוד אספה אל ביתו מתחושת אחריות, כאמור, היה דוד מסווג

21. כן מצינו בכמה מקומות, כגון בעבד אברהם (בראשית כ"ד, כו, נב), באלקנה ובעלי (שם"א א', כח); ועיינו נחמיה ח', ו.

22. עיינו שמואל ב' – מלכות דוד, עמ' 156-158.

במידה מסוימת. נוכחותה של בת שבע בביתו של דוד משמשת אף היא מזכרת עוון קבועה עבורו. ואכן, מכאן ועד סוף הספר שוב אין אנו פוגשים בה. יתרה מזאת, ייתכן שמסיבה זו הסתייג דוד, ולו בת-מודע, גם מבנה של בת שבע, שלמה, כמדויק מן הפסוקים המתארים את הולדתו: "וַיִּנָּחֵם דָּוִד אֶת בֵּת שָׁבַע אֲשֶׁתוֹ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ וַיִּשְׁכַּב עִמָּה וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא [ויקרא כתיב] אֶת שְׁמוֹ שְׁלֹמֹה וְהָ אֹהֲבוֹ. וַיִּשְׁלַח בֶּיֶד נָתָן הַנָּבִיא וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יְדִידְיָה בְּעֶבֶר ה'" (שם, כד-כה).

בת שבע היא הקוראת בשמו של שלמה (על פי הקרי), ואף הקב"ה נותן לו שם, אבל דוד נעדר משם. זאת ועוד, בפסוק נאמר "וְהָ אֹהֲבוֹ", וקשה שלא להיזכר בפסוק אחר המסתיים בלשון דומה: "יֵשׁ לָנוּ אָב זָקֵן וְיֵלֵד זָקֵנִים קָטָן וְאָחִיו מֵת וַיִּנָּתֵר הוּא לְבָדּוֹ לְאָמּוֹ וְאָבִיו אֹהֲבוֹ" (בראשית מ"ד, כ). הניגוד בין שני הפסוקים בולט: הכתוב אינו מזכיר ברור לשון אהבה כלפי שלמה בנו. בת שבע ובנה מזכירים בעצם נוכחותם את הנסיבות שבגינן הגיעו לביתו של דוד, וניתן להבין מדוע חש דוד שלא בנוח במחיצתם.

תחושה זו מתעצמת בפסוקים הבאים בפרקנו. בת שבע קיבלה את הצעתו של נתן:

(טו) וַתָּבֹא בֵּת שָׁבַע אֶל הַמֶּלֶךְ הַחֲדָרָה וְהַמֶּלֶךְ זָקֵן מְאֹד וַאֲבִישָׁג הַשּׁוֹנֵמִית מְשַׁרֵּת אֶת הַמֶּלֶךְ: (טז) וַתִּקֹּד בֵּת שָׁבַע וַתִּשְׁתַּחוּ לַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ מַה לָּךְ:

למה נזכרת כאן אבישג, שאינה מופיעה כלל בהמשך הפרק? דומה שהדבר בא להמחיש את הניגוד בין בת שבע, שנדרשת לבוא אל המלך ולהשתחוות לו, לבין אבישג השונמית, השווהה עם המלך בחדרו. גם תגובתו של דוד – "מַה לָּךְ" – היא תגובה קריירה, ואינה מסבירת פנים.²³

23. ניתן להבחין בין שני סוגים של מענה לבקשה במילים "מה לך". כאשר האדם שפנו אליו רואה את הפונה בחיוב, הוא מציין את שמו הפרטי, כגון: "ויקרא

דברים אלו משלימים את התשובה לשאלה מדוע שתק דוד אל מול מעשיו של אדוניהו, ולא מיהר להמליך את שלמה. מלבד חולשתו הנפשית והפיזית ומלבד החיבה שרחש לאדוניהו, הייתה לדוד הסתייגות מסוימת מבת שבע ומשלמה, שגרמה לו להרחיק את נוכחותם בסביבתו. שלושת הגורמים הללו הם אפוא התשובה המלאה לשאלה שבה פתחנו את עיוננו בפרק זה, ומבארים היטב את פשר התנהגותו של דוד.

ה. השבועה

נעבור עתה לבחון את הצעתו של נתן הנביא לבת שבע:

(יג) לְכִי וּבֹאִי אֶל הַמֶּלֶךְ דָּוִד וְאָמַרְתְּ אֵלָיו הֲלֹא אַתָּה אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ נִשְׁבַּעְתָּ לֵאמֹר כִּי שְׁלֹמֹה בְנִי יִמְלֹךְ אַחֲרַי וְהוּא יֹשֵׁב עַל כִּסֵּאִי וּמִדּוּעַ מָלַךְ אֲדֹנִי־הוּא: (יד) הִנֵּה עוֹדֶךָ מְדַבֶּרֶת שָׁם עִם הַמֶּלֶךְ וְאֲנִי אָבֹא אַחֲרֶיךָ וּמִלֹּאֲתִי אֶת דְּבָרֶיךָ:

תכניתו של נתן היא להפעיל על דוד לחץ כפול כי עליו לנקוט עמדה כנגד מעשיו של אדוניהו, וכי עליו לעשות זאת בדחיפות. את זה מבקש נתן להשיג על ידי הופעה מתוזמנת היטב – אך נראית כמקרית – של בת שבע תחילה, ואחר כך של נתן, שיחרה יחזיק אחריה.

מִלֹּאֲךָ אֱלֹהִים אֶל הַגֵּר מִן הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר לָהּ מַה לָּךְ הָגֵר אֶל תִּירָאִי (בראשית כ"א, יז); "וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ מַה לָּךְ אֲסַתֵּר הַמַּלְכָּה וּמַה בְּקִשְׁתְּךָ עַד חֲצִי הַמַּלְכוּת וַיִּנָּתֶן לָךְ" (אסתר ה', ג). לעומת זאת, כשאין שמו של הפונה נזכר, מתקבל הרושם שהפונה מטריד את זה שאליו פנה, ואין דעתו של הלה נוחה מן הפנייה, כגון: "וַיְהִי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל עֶבֶר עַל הַחֲמָה וְאִשָּׁה צִעֲקָה אֵלָיו לֵאמֹר הוֹשִׁיעָה אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ. וַיֹּאמֶר אֵל יוֹשֻׁעַ ה' מֵאִין אוֹשִׁיעֶךָ הַמֶּן הַגֵּר אוֹ מִן הַיֶּקֶב. וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ מַה לָּךְ" (מל"ב ו', כו-כח); ועיינו עוד יהושע ט"ו, יח; שופטים י"ח, כג; שמ"ב י"ד, ה. העדר שמה של בת שבע מן המשפט "מה לך" עשוי אפוא ללמד על העדר חיבה של דוד לבת שבע.

ואולם, השאלה המרכזית בעניין תכנית זו נוגעת לדברי נתן לבת שבע להזכיר את השבועה שנשבע לה דוד ששלמה בנו יישב על כסאו. באיזו שבועה מדובר? וכי היכן מצינו שדוד נשבע לבת שבע ששלמה ימלוך אחריו?²⁴

אכן, יש מן החוקרים שסברו ששבועה זו לא הייתה ולא נבראה, ונתן הערים על דוד וניצל את זקנתו וחולשתו כדי לשכנע אותו כאילו באמת נשבע כך.

ברם, טענה זו איננה מתקבלת על הדעת, משלוש סיבות. ראשית, אין במקרא רמז שחולשתו של דוד חרגה מהתחום הפיזי לתחום המנטלי,²⁵ ועל פי התנהגותו בהמשך הספר, קשה להאמין שהיה קל כל כך להערים עליו. בצוואתו לשלמה דוד זוכר היטב מי פגע בו ומי סייע לו, וקשה להניח שהיה אפשר להערים עליו בנושא כה משמעותי. שנית, מן הסיפור נראה שייעודו של שלמה למלכות היה ידוע גם לאחרים, ובראשם אדוניהו. רק כך ניתן להבין מדוע הזמין אדוניהו את כל אחיו מלבד שלמה, ומה עומד מאחרי האזהרה של נתן לבת שבע "וּמַלְטִי אֶת נַפְשְׁךָ וְאֶת נַפְשׁ בְּנֵךְ שְׁלֹמֹה"; ברור מכאן, שאדוניהו ראה בשלמה לבדו סכנה למלכותו. ושלישית, אין זה מסתבר שנתן הנביא יציע לבת שבע לשקר לדוד בגלוי, בלא שום ביקורת של המקרא על כך; ולו רצה נתן לגרום להמלכת שלמה בכל מחיר, היה יכול לפנות לדוד ישירות בשם ה' ולומר לו ששלמה הוא המלך המיועד.

24. רד"ק כתב: "ולמה נשבע לה? אמרו, כי כשמת הילד אמרה בת שבע: הילד מת מפני העוון, אפילו יהיה לי ממך בן של קיימא יכוזו אותו אחיו מפני שבאתי אליך בעוון מתחילה, ולא רצתה להיזקק לו עד שנשבע לה כי הבן שיהיה לו ממנה ראשונה ימלוך אחריו, ואמר לה כי על פי הנבואה נאמר לו זה". דבריו מבוססים על שמ"ב י"ב, כד-כה: "וַיִּנָּחַם דָּוִד אֶת בֵּית שָׁבַע אֲשֶׁתוֹ וַיָּבֵא אֵלֶיהָ וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁלֹמֹה וְה' אֱהָבוֹ. וַיִּשְׁלַח בְּיַד נָתָן הַנָּבִיא וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יְדִידְיָהּ בְּעֶבֶר ה'". עם זאת, לא נאמר שם בפירוש שדוד נשבע לבת שבע או שהקב"ה בחר בשלמה למלך.

25. באופן כללי, זקנה מתאפיינת במקרא בחוכמה, ואין רמז לפגיעה ביכולת השכלית בתקופה זו.

נראה אפוא, שדוד אכן נשבע כך לבת שבע, הגם שלא סופר על כך קודם לכן. התופעה של 'השלמת העבר' מוכרת במקרא, ולא פעם אנו קוראים על התרחשותם של אירועים מסוימים לאו דווקא בסיפור המרכזי שאירע באותו זמן, אלא בשלב מאוחר יותר.²⁶ אכן, בכל מקרה כזה מן הראוי לשאול מדוע באמת סופרו הדברים בדרך זו. כדי לענות על שאלה זו, נציג דוגמה אחת לתופעה זו, שההסבר לה מתאים בעיקרון גם לפרקנו. כשלקח יוסף את שמעון ודרש מאחיו להביא אליו את בנימין, אמרו האחים איש אל רעהו: "אֲכַל אֲשָׁמִים אֲנַחְנוּ עַל אֲחִינוּ אֲשֶׁר רָאִינוּ צָרַת נַפְשׁוֹ בְּהַתְחַנְנוֹ אֵלֵינוּ וְלֹא שָׁמַעְנוּ עַל כֵּן בָּאָה אֵלֵינוּ הַצָּרָה הַזֹּאת" (בראשית מ"ב, כא). זעקתו של יוסף אל אחיו לא נזכרה בסיפור עצמו (בראשית ל"ז), וכבר עמד על כך רמב"ן שם: "והכתוב לא סיפר זה שם, או מפני שהדבר ידוע בטבע כי יתחנן אדם לאחיו בבואו לידם להרע לו וישביעם בחיי אביהם ויעשה כל אשר יוכל להציל נפשו ממות, או שירצה הכתוב לקצר בסורחנם, או מדרך הכתובים שמקצרים במקום אחד ומאריכים בו במקום אחר". מאיר וייס²⁷ הסביר יפה מדוע נזכר בכיו של יוסף רק כעת, ולא קודם לכן: "דווקא באמצעות השלמה של פרט שלא היה ידוע עד כה, נותנת לנו ה'הבטה לאחור' הזדמנות לחדור במבטנו אל מצפונם של האחים. היא מאפשרת לנו לעמוד על כך שהאחים רואים בצרתם בהווה גמול על צרת יוסף בעבר. תחנוני האח, יותר משהם עולים מתוך הבור, הם עולים מתוך לבם של האחים שנשתנה עכשיו... אין הכוונה להשלים נתון מנבכי העבר אלא להוסיף ממד של עומק לסיפור המתרחש בהווה. מה שצף ועולה בתודעת האחים ובזיכרונם ממעמקי העבר אינו עוד התרחשות חיצונית שחלפה, אלא חוויה פנימית בהווה".

דומה שדברים דומים ניתן לומר בעניין שבועתו של דוד לבת

26. כגון בדברי יעקב לנשותיו: "וְאֶבְיֹן הַתֵּל בִּי וְהַחֲלֵף אֶת מִשְׁפָּחָי עֲשֶׂת מְנִים" (בראשית ל"א, ז) – דבר שאין לו שום רמז קודם לכן, וכפי שציין רמב"ן שם: "זה היה אמת, ואם לא ספרו הכתוב מתחלה... וכזה במקומות רבים בתורה".

27. בספרו מקראות ככונתם, ירושלים תשמ"ח, עמ' 330-331.

שבע הנזכרת כאן. עמדנו עד עתה על הסיבות השונות שבעטיין נמנע דוד מלפעול להמלכת שלמה, ואף שתק אל מול כוונותיו הברורות של אדוניהו: חולשתו הפיזית והנפשית, נטייתו הרגשית החיובית כלפי אדוניהו יפה התואר והסתייגותו מבת שבע ומשלמה, שהיו מזכרת עוון תמידית לחטאו. נראה שכל אלו גרמו לדוד להדחיק ממחשבתו את שבועתו לבת שבע, ומשום כך התעלם ממעשיו של אדוניהו, שעמדו בניגוד לשבועה זו. כעת נדרש דוד לעבור מסלול דומה למסלול שעברו אחי יוסף: להיזכר – במשמעות של הפנמה ודרכון – במחויבותו לבת שבע ולשלמה, למרות כל המכשולים העומדים לפניו.

ו. דברי בת שבע ודברי נתן

כשהגיעה שעתה של בת שבע לדבר עם דוד, היא פונה אליו בלשון זו:

(יז) וַתֹּאמֶר לוֹ אֲדֹנִי אֵתָהּ נִשְׁבַּעְתָּ בַּה' אֱלֹהֶיךָ לֵאמֹתְךָ כִּי שְׁלֹמֶה בְנִי יִמְלֹךְ אַחֲרַי וְהוּא יֵשֵׁב עַל כִּסְאִי: (יח) וְעַתָּה הִנֵּה אֲדֹנִיָּה מֶלֶךְ וְעַתָּה²⁸ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לֹא יָדָעְתָּ: (יט) וַיִּזְבַּח שׁוֹר וּמְרִיא וְצֹאן לָרֹב וַיִּקְרָא לְכָל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וּלְאֲבִיתָר הַכֹּהֵן וּלְיָאֵב שֶׁר הַצָּבָא וּלְשְׁלֹמֶה

28. מתרגום יונתן נראה שבמקום הופעתה השנייה של המילה "ועתה" גרס 'ואתה': "וכען" הא אדניה מלך ואת רבוני מלכא לא ידעתא" (אמנם בנוסח התרגום שבמהדורות 'הכתר' גם ה"ועתה" השני מתורגם "וכען"). גם מפירוש ר"י אברבנאל נראה שעמדה לפניו הגרסה 'ואתה'. וכן כתב בעל מנחת שי: "בספר אחד ישן מצאתי כתוב 'ואתה', וכן תרגם יונתן...".

נוסח זה אמנם נראה מתאים יותר לתוכן ולהקשר. אך בהמשך דבריו מביא המנחת שי את דברי רד"ק כאן: "רבים מהסופרים טעו בזאת המלה וכתבו אותה באל"ף לפי שהוא קרוב לענין, אבל ברור הוא אצלינו כי הוא 'ועתה' בעי"ן מפי ספרים המדויקים ומפי המסורת". ועוד ציין המנחת שי להערת מסורה המזהירה מפני הגרסה 'ואתה': "ג' סבירין 'אתה' וקרינן 'עתה' ומטעין ביה" [כלומר בשלושה מקומות במקרא (וזה אחד מהם) יש טועים וגורסים 'אתה' במקום 'עתה' מפני שגרסה זו נראית סבירה יותר].

עֲבַדְךָ לֹא קָרָא: (כ) וְאַתָּה²⁹ אֲדָנִי הַמֶּלֶךְ עֵינִי כָל יִשְׂרָאֵל עָלֶיךָ
לְהַגִּיד לָהֶם מִי יֵשֵׁב עַל כִּסֵּא אֲדָנִי הַמֶּלֶךְ אַחֲרָיו: (כא) וְהָיָה כְּשֶׁכֶּב
אֲדָנִי הַמֶּלֶךְ עִם אֲבָתָיו וְהָיִיתִי אֲנִי וּבְנֵי שְׁלֹמֹה חֲטָאִים:³⁰

דברים אלו שונים למדיי ממה ששם נתן בפיה קודם לכן: "וְאַמְרַתְּ
אֵלָיו הֲלֹא אַתָּה אֲדָנִי הַמֶּלֶךְ נִשְׁבַּעְתָּ לְאַמְתְּךָ לֵאמֹר כִּי שְׁלֹמֹה בְנִי
יִמְלֹךְ אַחֲרָי וְהוּא יֵשֵׁב עַל כִּסְאִי וּמִדּוּעַ מֶלֶךְ אֲדֹנָיָהּ". נעמוד על כמה
שינויים והוספות שעשתה בת שבע:

א. על מנת לחזק את המחויבות של דוד לשבועה, הוסיפה בת שבע:
"אַתָּה נִשְׁבַּעְתָּ בַּה' אֱלֹהֶיךָ לְאַמְתְּךָ". הוספת שם ה' לחיזוק ולהדגשה
מוכרת לנו ממקום אחר: יצחק אמר לעשו "וְהִבֵּיָאָה לִי וְאָכְלָה
בְּעֵבֹר תִּבְרַכְךָ נַפְשִׁי בְּטָרִם אָמוֹת" (בראשית כ"ז, ד); אבל כשרבקה
מספרת על כך ליעקב היא מוסיפה את שם ה' – "הִבֵּיָאָה לִי צִיד
וַעֲשֵׂה לִי מִטְעָמִים וְאָכְלָה וְאִבְרַכְכָּה לְפָנַי ה' לְפָנַי מוֹתִי" – על
מנת לדרבן את יעקב לפעול.

ב. נתן אומר לבת שבע לטעון כלפי דוד: "וּמִדּוּעַ מֶלֶךְ אֲדֹנָיָהּ" – משמע
שהמלכת אדוניהו הייתה ביריעתו של דוד. ואילו בת שבע נוקטת
סגנון מתון, המניח שדוד לא ידע מכך: "וְעַתָּה הִנֵּה אֲדֹנָיָה מֶלֶךְ
וְעַתָּה אֲדָנִי הַמֶּלֶךְ לֹא יָדַעְתָּ". כך היא יוצרת ברוד תחושת שותפות,
ואינה תוקפת אותו באופן שעלול לגרום לו להגיב בהתגוננות.

ג. בת שבע מזכירה את יואב ואת אביתר – שתי הדמויות שדוד דחה
מעל פניו, והצטרפו כעת להמלכת אדוניהו – כדי לחזק ברוד את

29. כאן תרגם יונתן "וכען" – משמע שגרם 'ועתה' (וגם כאן נוסח התרגום
שבמהדורת 'הכתר' תואם לנוסח המסורה: "ואת"). ואף כאן העיר רד"ק: "זהו
'ואתה' באל"ף, וטועים בו בעי"ן, לפי שהענין יותר קרוב".

30. כלומר היא ושלמה ייחשבו פושעים, ועל כן ייפגעו ("חטאים" = פושעים, כמו:
"וְאִנְשֵׁי סָדֵם רָעִים וְחֲטָאִים לַה' מְאֹד" [בראשית י"ג, יג]; "אֲשֶׁרִי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא
הָלַךְ בְּעֶצֶת רְשָׁעִים וּבְדֶרֶךְ חֲטָאִים לֹא עָמַד" [תהילים א', א; ויעור]).

ההסתייגות מאדוניהו. ועוד היא מוסיפה שאדוניהו לא זימן את שלמה, ובכך יוצרת ניגוד וחציצה בין שלמה לבין מחנה אדוניהו. ד. בת שבע מוסיפה דבר שלא נאמר כלל עד כה: "עֵינַי כָּל יִשְׂרָאֵל עָלֶיךָ לְהִגִּיד לָהֶם מִי יֵשֵׁב עַל כִּסֵּא אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ אַחֲרָיו". רוצה לומר: דוד אינו יכול להמשיך להיות פסיבי ובלתי-מעורב, שהרי כל ישראל מצפים להחלטתו, ולכן העדר תגובה למעשיו של אדוניהו משמעה הכרעה בעד המלכתו.

ה. בת שבע מדגישה את הסכנה האורבת לה ואת הזיקה המיוחדת לשלמה ("וְלִשְׁלֹמֹה עִבְדְּךָ לֹא קָרָא"; "וְהָיִיתִי אֲנִי וּבְנֵי שְׁלֹמֹה חֲטָאִים"), ובכך היא מבקשת לומר ששתיקה לאדוניהו כעת אינה רק פגיעה בשבועה, אלא גם סיכון של חייה ושל חיי שלמה.

הוספות אלו מעידות על חוכמתה של בת שבע. אין היא משננת את דבריו של נתן וחוזרת עליהם כפי שנאמרו, אלא היא נוקטת אמצעים שונים להגביר את הפוטנציאל של הדברים להשפיע על דוד. דבריה האחרונים, המדגישים את הפן האישי והמחויבות המוסרית של דוד כלפיה, מזכירים במידה רבה את פנייתה הראשונה של בת שבע לדוד, בשעה ששלחה לו את הידיעה: "הֲרָה אֶנֶכִּי" (שמ"ב י"א, ה). כאז כן עתה, נדרש דוד להכרעה מוסרית הנוגעת למחויבותו כלפי בת שבע. כעת מגיע נתן הנביא:

(כב) וְהִנֵּה עֹדֶנָּה מְדַבֶּרֶת עִם הַמֶּלֶךְ וְנָתַן הַנָּבִיא בָּא: ³¹ (כג) וַיִּגִּדּוּ לַמֶּלֶךְ לֵאמֹר הִנֵּה נָתַן הַנָּבִיא וַיָּבֹא לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁתַּחוּ לַמֶּלֶךְ עַל אֲפִיו אֲרָצָה:

אין הכתוב מזכיר שבת שבע יוצאת, אך הדבר מובן מן ההמשך, שכן לאחר שסיים נתן את דבריו, קרא דוד לבת שבע (פס' כח). סביר להניח, שלא היה זה ראוי שתהיה בת שבע נוכחת בשעת השיחה בין

31. כהבטחתו (לעיל פס' יד): "הִנֵּה עֹדֶךָ מְדַבֶּרֶת שֵׁם עִם הַמֶּלֶךְ וְאֲנִי אֲבֹא אַחֲרֶיךָ".

המלך והנביא. השתחוויותיו של נתן היא רמז מקדים שהוא בא לפני דוד בבקשה, ולא בתוכחה. הדבר בולט כשמשווים את בואו לדוד כאן לבואו אליו לאחר פרשת בת שבע: "וַיִּשְׁלַח ה' אֶת נָתָן אֶל דָּוִד וַיֵּבֹא אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ שְׁנֵי אֲנָשִׁים הָיוּ בְּעִיר אֶחָת..." (ש"מ ב' י"ב, א); שם לא נזכרה שום פעולה המבטאת כבוד כלפי המלך.

נתן מתאר את המלכת אדוניהו מנקודת המבט שלו:

(כד) וַיֹּאמֶר נָתָן אֲדֹנֵי הַמֶּלֶךְ אַתָּה אָמַרְתָּ³² אֲדֹנֵיהוּ יְמֶלֶךְ אַחֲרָי וְהוּא יָשֵׁב עַל כִּסְאִי: (כה) כִּי יָרַד הַיּוֹם וַיִּזְבַּח שׁוֹר וּמְרִיא וְצֹאן לָרֹב וַיִּקְרָא לְכָל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וּלְשָׂרֵי הַצָּבָא וּלְאַבְיָתָר הַכֹּהֵן וְהַנָּס אֲכָלִים וְשִׁתִּים לִפְנֵי וַיֹּאמְרוּ יַחֲי הַמֶּלֶךְ אֲדֹנֵיהוּ: (כו) וְלִי אֲנִי עֲבָדְךָ וּלְצִדִּיק הַכֹּהֵן³³ וּלְבָנָיו בֶּן יְהוֹיָדָע וּלְשִׁלְמָה עֲבָדְךָ לֹא קָרָא: (כז) אִם מֵאֵת אֲדֹנֵי הַמֶּלֶךְ נִהְיָה הַדְּבָר הַזֶּה וְלֹא הוֹדַעְתָּ אֶת עֲבָדְךָ מִי יָשֵׁב עַל כִּסֵּא אֲדֹנֵי הַמֶּלֶךְ אַחֲרָיו:

האסטרטגיה של נתן שונה מהותית מן האסטרטגיה של בת שבע. בת שבע מניחה שדוד לא ידע מכל הסיפור, ואילו נתן בונה את טענתו על ההנחה שדוד יודע. הדגש בדבריו הוא בהפתעתו שדוד לא שיתף אותו, כביכול, בהחלטה החשובה להמליך את אדוניהו, ואף אדוניהו לא קרא לו ולנאמני דוד. לפי תיאורו, נרקמה מאחרי גבו מעין קונספירציה.

נתן איננו מזכיר את השבועה, שנאמרה, כנראה, במעמד אינטימי בין דוד ובת שבע, ונתן לא היה אמור לדעת על קיומה. נתן גם אינו מזכיר את יואב; דומה שבעולמו של נתן חשובה יותר דמותו של

32. על פי פשוטה זוהי שאלה: 'האם אתה אמרת?'. אבל השמטת ה"א השאלה עשויה ללמד, שנתן הנביא אמר זאת בהנגנה שניתן להבינה: 'מן הסתם אתה אמרת...'; ואם כן, יש כאן למעשה רמז לטענה כלפי דוד, ולא רק שאלה סתמית.

33. לעיל בפס' י, המונה את האנשים שאדוניהו לא הזמין, הוזכרו רק נתן, בניו ושלמה, אך לא צדוק הכהן. אמנם הוא נזכר בפס' ח, בין האנשים ש"לא היו עם אדוניהו".

פרק א: המלכת שלמה

אביתר, המבטאת סמכות דתית, ואילו יואב, שר הצבא, איננו קשור ישירות לעולמו. נתן גם מוסיף את התיאור המקומם: "וְהָנֶם אֲכָלִים וְשָׁתִים לִפְנֵי וַיֹּאמְרוּ יְחִי הַמֶּלֶךְ אֲדֹנֵהוּ". תיאור זה לא נזכר קודם לכן בכתוב; ושמא נתן, שהגיע לאחר בת שבע, התערך בינתיים באירועים, וידע דברים שבת שבע לא ידעה על אודותם בבואה אל דוד. עוד יש להוסיף, שהן נתן הן בת שבע מכנים את שלמה: "עבדך".

נתן ובת שבע פועלים אפוא במשותף, אבל מבחינת דוד, כל אחד מהם פוגע בנקודה אחרת. בת שבע הציבה בפני דוד את שבועתו, ואילו נתן טען, למעשה, שדוד לא התייעץ עמו בעניין יורש העצר. עם זאת, נתן לא העלה בפני דוד את הטענה שה' הוא שבחר בשלמה, ושמסיבה זו, מעל כל חשבון אחר, עליו להמליך את שלמה. מסתבר שנתן ביקש לגרום לדוד להמליך את שלמה מכוח שבועתו ומכוח מחויבותו לבת שבע, מבלי להוסיף גורמים אחרים.

ובכן, נתן ובת שבע מציבים בפני דוד אתגר: האם יצליח להתגבר על כל הקשיים שהזכרנו ולעמוד במבחן הגדול שלפניו? האם יצליח את המשימה האחרונה בתפקידו כמלך?

ז. המלכת שלמה

מן הכתוב נראה שדוד לא היסס,³⁴ ולא הזדקק ליותר מכך:

(כח) וַיַּעַן הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיֹּאמֶר קְרָאוּ לִי לְבַת שֶׁבַע וַתָּבֹא לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ
וַתַּעֲמֵד לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ: (כט) וַיִּשְׁבַּע הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר חִי ה' אֲשֶׁר פָּדָה
אֶת נַפְשִׁי מִכָּל צָרָה: (ל) כִּי כֹאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לָךְ בָּה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
לֵאמֹר כִּי שְׁלֹמֹה בְנִי יִמְלֹךְ אַחֲרַי וְהוּא יֵשֵׁב עַל כִּסֵּאי תַּחְתִּי כִּי
כֵן אֶעֱשֶׂה הַיּוֹם הַזֶּה:

34. בכתר ארם צובה (עיינו תנ"ך מהדורת ברויאר [לעומת מהדורת קורן]) יש כאן פסקה. ייתכן שפסקה זו מרמזת כי דוד המתין זמן מה בטרם החליט.

דוד מחזיר את בת שבע לחדרו, ובניסוח המעיד על חגיגות המעמד נשבע שנית ששלמה ישב על כיסאו. המקרא מדגיש, שאת ההכרעה דוד מקבל כלפי המחויבות המוסרית שלו לבת שבע. דוד איננו מתייחס כלל לדבריו של נתן, שהם כשלעצמם לא הוסיפו לו מידע שלא היה ידוע לו. הוא פונה לבת שבע בלבד, ובכך מדגיש שרק מחויבותו כלפיה היא שמביאה אותו כעת לשנות את דרכו. החיזוק בשבועה שנייה מלמד שדוד נשבע מתוך מודעות מלאה וקבלת אחריות על שבועה זו, נוסף על מה שהיה בשבועה הקודמת.

במפתיע, דוד מוסיף היבט שלא היה קיים קודם לכן, ואף לא התבקש מאת בת שבע ונתן: דוד מתחייב לא רק להודיע מי הירוש שיירש את המלוכה – כדברי בת שבע "עֵינִי כָּל יִשְׂרָאֵל עָלֶיךָ לְהִגִּיד לָהֶם מִי יֵשֵׁב עַל כִּסֵּא אֲדֹנֵי הַמֶּלֶךְ אַחֲרָיו" – אלא גם שיורש זה ייכנס לתפקידו עוד בחיי דוד, ודבר זה יקרה כבר היום: "כִּי שְׁלֹמֹה בֶּנְךָ יִמְלֹךְ אַחֲרָי וְהוּא יֵשֵׁב עַל כִּסְאִי תַּחְתִּי כִּי בֶן אֶעֱשֶׂה הַיּוֹם הַזֶּה". בכך הראה דוד כי הוא מבין שעליו לפעול במהירות על מנת למנוע את האפשרות שלאחר מותו ישתלטו אדוניו ותומכיו על המלוכה בכוח. בכך מבטא דוד מחויבות עמוקה ביותר לשבועתו, ועומד היטב במבחן האחרון של חייו.

תגובתה של בת שבע היא:

(לא) וַתִּקַּד בַּת שֶׁבַע אַפִּים אַרְצָן וַתִּשְׁתַּחוּ לַמֶּלֶךְ וַתֹּאמֶר יְחִי אֲדֹנֵי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעֹלָם:

דומה שבזה ביקשה בת שבע להדגיש את הניגוד שבינה, כנאמנה לדוד, לבין תומכיו של אדוניו, שאמרו: "יְחִי הַמֶּלֶךְ אֲדֹנֵהוּ" (פס' כה). בכך היא גם מתקנת את הרושם שנוצר קודם לכן בדבריה לדוד: "וְהָיָה כְּשֶׁכָּב אֲדֹנֵי הַמֶּלֶךְ עִם אֲבֹתָיו..." (פס' כא). יתרה מזאת, ייתכן שברכתה באה לומר גם כי אף על פי שדוד הסכים לפרוש מן המלוכה, עדיין אין לראות בזה את סיום חייו, והיא מאחלת לו אריכות ימים גם לאחר שירד מכס המלכות.

מכאן ואילך דוד פועל באינטנסיביות רבה. הוא מתחיל בכמה הוראות, מתוך תחושת דחיפות לפעול בטרם יבסס אדוניהו את מעמדו:

(לב) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ דָּוִד קְרָאוּ לִי לְצִדּוֹק הַכֹּהֵן וּלְנָתָן הַנָּבִיא וּלְבַנְיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע וַיָּבֹאוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ: (לג) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לָהֶם קָחוּ עִמָּכֶם אֶת עֲבָדֵי אֲדֹנֵיכֶם וְהִרְפַּכְתֶּם אֶת שְׁלֹמֹה בְּנִי עַל הַפֶּרֶדָּה אֲשֶׁר לִי³⁵ וְהוֹרַדְתֶּם אֹתוֹ אֶל גִּחֹן: (לד) וּמִשַׁח אֹתוֹ שָׁם צִדּוֹק הַכֹּהֵן וְנָתָן הַנָּבִיא לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל וּתְקַעְתֶּם בַּשּׁוֹפָר וְאַמַּרְתֶּם יְחִי הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה: (לה) וְעָלִיתֶם אַחֲרָיו וְכָא וַיֵּשֶׁב עַל כִּסְאִי וְהוּא יִמְלֹךְ תַּחְתָּי וְאֹתוֹ צְוִיתִי לְהִיּוֹת נָגִיד³⁶ עַל יִשְׂרָאֵל וְעַל יְהוּדָה:³⁷

35. פרדות שימשו כבהמות רכיבה מלכותיות, ראו שמ"ב י"ג, כט: "וַיִּקְמוּ כָּל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּרְכְּבוּ אִישׁ עַל פֶּרֶדוֹ וַיֵּנְסוּ". רכיבה על פרדת המלך היא ביטוי של כבוד וייעוד למלוכה (רש"י: "הוא סימן לו שימלוך ותחלת הגדולה, שאין הדיוט רוכב על סוסו של מלך"; והשווה לעצת המן להרכיב את האיש אשר המלך חפץ ביקרו על "סוס אשר רכב עליו המלך" [אסתר ו', ח]), ולכן הדגיש אותה גם יהונתן בן אביתר בדבריו להלן (פס' מד): "וַיִּרְכְּבוּ אֹתוֹ עַל פֶּרֶדַת הַמֶּלֶךְ". דרך אגב נעיר, כי השימוש בפרדה כבהמת הרכיבה המלכותית נותן משמעות סמלית מיוחדת למה שאירע לאבשלום (שמ"ב י"ח, ט): "וַיִּקְרָא אֲבִשָׁלוֹם לִפְנֵי עֲבָדָיו דָּוִד וְאַבְשָׁלוֹם רָכַב עַל הַפֶּרֶד וַיָּבֹא הַפֶּרֶד תַּחַת שׁוֹכֵךְ הָאֱלֹהִים הַגְּדוֹלָה וַיַּחֲזֹק רֹאשׁוֹ בָּאֱלֹהִים וַיִּתֵּן בֵּין הַשָּׁמַיִם וּבֵין הָאָרֶץ וְהַפֶּרֶד אֲשֶׁר תַּחְתָּיו עָבָר"; הניתוק בין אבשלום ובין הפרד הוא ביטוי סמלי לתום מלכותו.

36. המילה "נגיד" נאמרה גם במשיחותיהם של שאול ודוד, עיינו שמ"א ט', טז; שם י', א – "וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת פֶּךָ הַשֶּׁמֶן וַיִּצַק עַל רֹאשׁוֹ וַיִּשָּׁקֶהוּ וַיֹּאמֶר הֲלוֹא כִּי מִשְׁחָךְ ה' עַל נְחֻלְתּוֹ לְנָגִיד"; ושם"ב ה', ב-ג – "וַיֹּאמֶר ה' לֵךְ אֲתָה תִרְעָה אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל וְאַתָּה תִּהְיֶה לְנָגִיד עַל יִשְׂרָאֵל. וַיָּבֹאוּ כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הַמֶּלֶךְ חֶבְרוֹנָה וַיִּכְרַת לָהֶם הַמֶּלֶךְ דָּוִד בְּרִית בְּחֶבְרוֹן לִפְנֵי ה' וַיִּמְשְׁחוּ אֶת דָּוִד לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל". מסתבר (עיינו שמואל א' – מלך בישראל, עמ' 122), ש'נגיד' היינו 'רועה', ונקיטת תואר זה דווקא בזמן ההמלכה נועדה לומר שמלך ישראל איננו בעליו של העם, אלא הוא משמש כרועה המטפל בצאנו של בעל הבית – הלוואי והוא מלך מלכי המלכים.

37. ההפרדה בין ישראל ויהודה, שלא הופיעה במשיחות של שאול ושל דוד, עשויה לרמוז לפיצול ההולך ומתקרב – במידה רבה באשמתו של שלמה, כפי שנראה בפרקים הבאים.

ראשית יש לעמוד על מילה אחת נוגעת ללב בדבריו של דוד: "בני". מתחילת הפרק כונה שלמה בנה של בת שבע ארבע פעמים — שלוש מהן בציטוטים משבועת דוד לה: "כִּי שְׁלֹמֹה בְנִי יִמְלֶךְ אַחֲרַי וְהוּא יֹשֵׁב עַל כִּסְאִי" (פס' יג, יז, ל). בת שבע ונתן, בפניותיהם לדוד, כינו שניהם את שלמה: "עבדך" (פס' יט, כו). כעת, לאחר שבועתו, דוד מתייחס לשלמה לראשונה כאל "בני", ומכוח זה הוא ממליכו תחתיו (והדבר בולט במיוחד לאור העובדה שעשר פעמים הוא השתמש בכינוי זה ביחס לאבשלום בספר שמ"ב, ואף לא פעם אחת ביחס לבן אחר שלו). תחילה דוד מזמן אליו שלושה אנשים: "קְרְאוּ לִי לְצִדּוֹק הַכֹּהֵן וּלְנָתָן הַנָּבִיא וּלְבִנְיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע". אך לאחר שהם מגיעים אליו, הוא מצווה אותם להוריד את שלמה אל הגיחון, ושם ימשחו אותו רק שניים מהם — צדוק ונתן. מסתבר, שהציווי הכללי נועד בראש ובראשונה לבניהו בן יהוידע, שהוא האחראי על הביצוע כולו. ואכן, בניהו הוא האיש שמשיב למלך לאחר הציווי:

(לו) וַיַּעַן בְּנִיָּהוּ בֶן יְהוֹיָדָע אֶת הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר אָמֵן כֵּן יֵאמַר ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנֵי הַמֶּלֶךְ: (לז) כֹּאשֶׁר הָיָה ה' עִם אֲדֹנֵי הַמֶּלֶךְ כֵּן יִהְיֶה עִם שְׁלֹמֹה וַיַּגְדֵּל אֶת כְּסָאוֹ מִכְּסֵּא אֲדֹנֵי הַמֶּלֶךְ דָּוִד:

עם זאת, בניהו איננו אמור להשתתף בעצם המשיחה של שלמה למלך. זוהי פעולה דתית, ואותה יבצעו האחראים בתחום הדתי — צדוק הכהן ונתן הנביא.

ח. משיחת שלמה

לאחר ששמעו מפי דוד את הציוויים על המלכת שלמה, עוברים השומעים לביצוע ההמלכה בפועל:

(לח) וַיֵּרֶד צִדּוֹק הַכֹּהֵן וְנָתָן הַנָּבִיא וּבִנְיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע וְהַכֹּהֲנִיתִי

והִפְלִיתִי³⁸ וַיִּרְכְּבוּ אֶת שְׁלֹמֹה עַל פֶּרֶדֶת הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיִּלְכּוּ אֹתוֹ עַל גָּחוֹז: (לט) וַיִּקַּח צִדּוֹק הַכֹּהֵן אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן מִן הָאֹהֶל³⁹ וַיִּמְשַׁח אֶת שְׁלֹמֹה וַיִּתְּקֵעוּ בְּשׁוֹפָר וַיֹּאמְרוּ כָּל הָעָם יְחִי הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה: (מ) וַיַּעֲלוּ כָּל הָעָם אַחֲרָיו וְהָעָם מַחֲלִלִים בַּחֲלָלִים וּשְׂמֵחִים שִׂמְחָה גְדוֹלָה וַתִּבְקַע הָאָרֶץ בְּקוֹלָם:⁴⁰

בתיאור זה יש קושי. בציווי של דוד נאמר במפורש "וימֹשַׁח אֹתוֹ שֶׁם צִדּוֹק הַכֹּהֵן וַנִּתֵּן הַנְּבִיא לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל"; אם כן, מדוע במעשה המשיחה בפועל נזכר רק צדוק הכהן, ולא נתן? הדבר מפתיע במיוחד לאור העובדה, שבמשיחות אחרות במקרא המושח הוא תמיד הנביא:

38. רש"י הביא את תרגום יונתן, שלפיו מדובר בקשתים ובקלעים, וכן את פירוש חז"ל שהכוונה לאורים ותומים. רד"ק (בפירושו לשם"ב ח', יח) הביא פירוש אחר: שאלו שמותיהן של שתי משפחות בישראל שהיו מקורבות למלך. על דרך הפשט מסתבר שהכוונה לגדוד של שכירי חרב נוכרים, מכרתים ומפלשת, שבניהו בן יהוידע פיקד עליהם. מכל מקום, הכרתי והפלתי כבר הוכיחו את נאמנותם לדוד במהלך מרד אבשלום (שם"ב ט"ו, יח) ומרד שבע בן בכרי (שם כ', ז).

39. סביר להניח שהכוונה לאהל שהארון היה מונח בו, כנזכר בשם"ב ו', יז: וַיָּבֵאוּ אֶת אֲרוֹן ה' וַיַּצִּגוּ אֹתוֹ בְּמִקְוֵמוֹ בְּתוֹךְ הָאֹהֶל אֲשֶׁר נָטָה לוֹ דָּוִד. והוסיף רש"י כאן: "שהארון נתון בעיר דוד וצלוחית של שמן המשחה לפני הארון". רד"ק, לעומת זאת, סבר שהכוונה לאהל מועד, דהיינו למשכן, "ואף על פי שאהל מועד היה בזמן ההוא בגבעון, הלך שם צדוק או שלח להביאו, ואף על פי שאמר כי צלוחית של שמן המשחה היתה נתונה לפני הארון, זה היה כשהארון היה באהל מועד, אבל כשהוציאו אותו משם למלחמת פלשתים הצלוחית וצנצנת המן הניחו שם באהל מועד ולא לקחו שם אלא הארון". פירוש זה קשה מאוד, כי אין מסתבר שהספיקו להביא את השמן מגבעון בזמן כה קצר.

40. דוד ציווה גם: וַיַּעֲלִיחֶם אַחֲרָיו וְכָא וַיֵּשֶׁב עַל פְּסָאִי וְהָיָא יְמֵלָךְ תַּחְתִּי (פס' לה). אבל הקיום של ציווי זה בפועל נזכר רק בדברי יונתן בן אביתר (פס' מו), ולא בסדרת הפעולות שתוארה קודם לכן. נראה שסדרת הפעולות נקטעה כדי לעבור למחנה אדוניהו (פס' מא) ולתגובתם הראשונה לשמיעת הקולות מטקס המלכת שלמה, ותגובה זו התחילה עוד בטרם שב שלמה לבית דוד וישב על כסאו. רק לאחר מכן הגיע יונתן בן אביתר, ובפיו התיאור המלא של המלכת שלמה.

שמואל משח את שאול (שמ"א י', א) ואת דוד (שם ט"ז, יג), ואת יהוא משח אחד מבני הנביאים בשליחותו של אלישע (מל"ב ט', ז). אמנם להלן, כשתיאר יונתן בן אביתר את משיחת שלמה באוזני אדוניהו ותומכיו, אמר במפורש (פס' מה): "וַיִּמָּשְׁחוּ אֹתוֹ צָדוֹק הַכֹּהֵן וְיֹנָתָן הַנָּבִיא לְמֶלֶךְ בְּגִחוֹן". אבל דבר זה מעצים את השאלה: אם כן, מדוע לא נזכר נתן בתיאור האובייקטיבי של המקרא?

קשה לתת תשובה ברורה לשאלה זו, אך ייתכן שנוכל להשיב עליה על פי פסוק הנמצא במקום דומה – בפתיחה למלכות שאול. אחד הפסוקים המפורסמים בקושיים במקרא הוא: "בֶּן שָׁנָה שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ וּשְׁתֵּי שָׁנִים מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל" (שמ"א י"ג, א). כיצד ייתכן ששאול היה בן שנה כשמלך? אחת ההצעות המעניינות שהועלתה כפתרון לקושי זה,⁴¹ הייתה שהפסוק נכתב בכוונה בלשון חסרה: היה צריך לכתוב "בן x שנה שאול במלכו", כפי הנוסח הסטנדרטי הנוהג במלכים אחרים; אך המקרא בחר לכתוב את פסוק הכותרת למלכות שאול בלשון פגומה, לרמוז שמלכות זו לא הגשימה את הציפייה ממנה, ובסופו של דבר לא זכה שאול להקים בית מלוכה בישראל.

ייתכן אפוא, שגם השמטת שמו של נתן בפסוקנו מבטאת את ניתוקו ממלכות שלמה. ודוק: מכאן ואילך שוב אין המקרא מזכיר את נתן, מלבד אזכורו בתוך תיאורו של יונתן בן אביתר בהמשך הסיפור. נתן הנביא איננו מופיע כלל בהקשר של מלכות שלמה; המעשה האחרון של נתן שהמקרא עצמו מספר עליו – ירידתו לגיחון – נעשה רגע לפני משיחתו של שלמה. דומה שיש כאן רמז מטרים לטרגדיה של שלמה, שעליה נעמוד בפרקים הבאים. טרגדיה זו נגעה במיוחד לנתן, שביטא את מעלתו הייחודית של שלמה: "וַיִּשְׁלַח בְּיַד נָתָן הַנָּבִיא וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יְדִידָהּ בַּעֲבוּר ה'" (שמ"ב י"ב, כה). היעדרותו הגמורה של נתן ממלכות שלמה עשויה להיות ביטוי ספרותי לאכזבה שעתידה מלכות זו להנחיל.

יש לציין שמשיחתו של שלמה הייתה ייחודית: הוא נמשח בשמן

41. ראו בהרחבה שמואל א' – מלך בישראל, עמ' 163-166.

שנלקח מן האוהל, שלו קדושה מיוחדת, והדבר מדגיש את הבחירה האלוהית בו. במשיחות של שאול, דוד ויהוא (שהזכרנו לעיל) לא נזכר ייחוד לשמן. ייתכן שהיה כאן צורך מיוחד להדגיש את הבחירה בשלמה ואת משיחתו הסמלית וההפגנתית,⁴² וייתכן שיש כאן רמז מטרים להיותו של שלמה בונה המקדש, ולפיכך משיחתו הוצרכה להיות מתוך הקודש.

ט. התגובה של אדוניהו ואנשיו

כאן חוזר המקרא לתאר את הנעשה במחנה אדוניהו:

(מא) וַיִּשְׁמַע אֲדֹנִיָּהוּ וְכָל הַקָּרָאִים אֲשֶׁר אָתוּ וְהֵם כָּלֹּל לֶאֱכֹל
וַיִּשְׁמַע וַיֹּאבֵב אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר וַיֹּאמֶר מְדוּעַ קוֹל הַקָּרִיָּה הַזֹּאת:⁴³
(מב) עֲזָרְנוּ מְדַבֵּר וְהִנֵּה יוֹנָתָן בֶּן אֲבִיתָר הַכֹּהֵן בָּא וַיֹּאמֶר אֲדֹנִיָּהוּ
בֹא כִי אִישׁ חִיל אַתָּה וְטוֹב תִּבְשֹׁר: (מג) וַיַּעַן יוֹנָתָן וַיֹּאמֶר לֵאדֹנִיָּהוּ
אָבֵל אֲדֹנִיָּנוּ הַמֶּלֶךְ דָּוִד הַמֶּלֶךְ אֶת שְׁלֹמֹה:

הסיפור על יונתן בן אביתר מזכיר מאוד את סיפורו של אחימעץ בן צדוק בסוף מרד אבשלום (שמ"ב י"ח, יט-לב). דברי אדוניהו שיונתן הוא איש חיל, ולכן חזקה עליו שבא לבשר טוב, דומים לדברי דוד על אחימעץ בן צדוק: "וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אִישׁ טוֹב זֶה וְאֵל בְּשׁוֹרָה טוֹבָה יָבוֹא" (שם, כז). בשני הסיפורים נחלו השומעים אכזבה: הם שמעו בשורות שהיו רעות מבחינתם, אף שמנקודת מבטו של המקרא באמת היו אלו

42. עיינו כריתות ה ע"ב: "ואין מושחין מלך בן מלך, ואם תאמר: מפני מה משחו את שלמה? מפני מחלוקת אדוניה".

43. אדוניהו וכל הקרואים שמעו רק את קולות השמחה של העם, אך יואב, איש הצבא המנוסה, הבחין גם בקול השופר, ששימש באותם ימים ככלי להעברת מסרים רשמיים, והוא עצמו נעזר בו לא אחת (עיינו שמ"ב כ', כח; י"ח, טז; כ', כב). מסתבר שסוף הפסוק חוזר לאדוניהו, ששמע רק את קולות העם ותמה: "מְדוּעַ קוֹל הַקָּרִיָּה הַזֹּאת".

בשורות טובות (מות אבשלום, המלכת שלמה). נראה, שבסיפור זה סוגר המקרא את מעגל ההקבלה בין תחילתו וסופו של מרד אבשלום לבין תחילתו וסופו של ניסיון ההמלכה הכושל של אדוניהו. בתחילת הפרק ראינו את הדמיון בין הצעדים שנקט אדוניהו כשהתנשא למלוך לבין צעדיו הראשונים של אבשלום. כעת אנו רואים שגם סופם של השניים דומה. בדרך זו המקרא שב ומדגיש, כי הגם שאדוניהו לא מרד באביו ביד רמה, המלכתו את עצמו בלא אישורו המפורש של אביו נתפסת בעיני המקרא כמרד.

אבל יש בין שני הסיפורים גם ניגוד מעניין. משני הסיפורים עולה כי יש צדק בסברה שאיש טוב מכשר טובות, אלא שבשני הסיפורים טעה מקבל הבשורה: דוד תפס את הבשורה כרעה, אף על פי שבאמת הייתה זו בשורה טובה; ואילו אדוניהו טעה בראותו את יונתן כאיש טוב, שהרי בעצם הצטרפותו לאדוניהו נעשה יונתן דמות שלילית.

כעת נעבור לעיין בדברי יונתן, המספר את שראו עיניו. דברי יונתן בנויים בהדרגה, ובסופם פס' מו-מח, הפותחים שלושתם ב"וגם" ומעידים על עליית המדרגה משלב לשלב:

(מר) וַיִּשְׁלַח אֹתוֹ הַמֶּלֶךְ אֶת צְדוֹק הַכֹּהֵן וְאֶת נָתָן הַנָּבִיא וּבִנְיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע וְהַכֹּהֲנִים וְיִרְכָּבוּ אֹתוֹ עַל פָּרֹדֹת הַמֶּלֶךְ:
(מה) וַיִּמְשְׁחוּ אֹתוֹ צְדוֹק הַכֹּהֵן וְנָתָן הַנָּבִיא לְמֶלֶךְ בְּגִחוֹן וַיַּעֲלוּ מִשָּׁם שְׂמֹחִים וְתֵהֱם הַקִּרְיָה הוּא הַקּוֹל אֲשֶׁר שָׁמַעְתֶּם:

(מו) וְגַם יָשָׁב שְׁלֹמֹה עַל כִּסֵּא הַמְּלוּכָה:

(מז) וְגַם בָּאוּ עִבְדֵי הַמֶּלֶךְ לְבָרֶךְ אֶת אֲדֹנֵינוּ⁴⁴ הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְאֹמֶר

44. זו הפעם השנייה שיונתן מזכיר את היות דוד "אדוננו" (הראשונה בפס' מא). בכך באה לידי ביטוי ההנחה שאיש מתומכי אדוניהו איננו מתכוון לצאת באופן ישיר נגד דוד.

יִיטֵב אֱלֹהִים אֶת שֵׁם שְׁלֹמֹה מִשְׁמֶךְ וַיַּגְדֵּל אֶת כְּסָאוֹ מִכְסֵּאֶי⁴⁵
וַיִּשְׁתַּחֲוֶה הַמֶּלֶךְ עַל הַמִּשְׁכָּב:

(מח) וְגַם כָּכָה אָמַר הַמֶּלֶךְ בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר נָתַן הַיּוֹם
יָשֵׁב עַל כְּסֵאִי וְעֵינַי רְאוּת:

דבריו האחרונים של יונתן מעידים על דבריו הראשונים. שלמה היה יכול להימשח גם שלא מדעתו של דוד, וההנחה של יונתן (בפס' מד) שהמלך עומד מאחריה מבוססת רק על המשך סיפורו. בשלב זה עדיין יכלו אפוא אדוניהו ואנשיו לפקפק אם דוד עומד מאחרי הדברים. לכן הוסיף יונתן כמה עובדות. ראשית, שלמה ישב על כיסא המלך – צעד שמן הסתם לא היה ניתן להיעשות בלא הסכמתו, אך עדיין מותיר ספק כלשהו. שנית, העבדים באו לברך את דוד, ודוד השתחוה. ועבור מי שעדיין היה בלבו ספק, שמא לא הבין דוד את המתרחש כהווייתו, הביא יונתן את שורת המחץ, המסירה כל ספק בדבר מעורבותו הברורה של דוד בנעשה: "וְגַם כָּכָה אָמַר הַמֶּלֶךְ בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר נָתַן הַיּוֹם יָשֵׁב עַל כְּסֵאִי וְעֵינַי רְאוּת". בכך התמוסס כל רעיון ההמלכה המוקדמת של אדוניהו, שהושתת על המחשבה שדוד אינו פעיל, אינו מגיב ואינו מודע למה שקורה סביבו. יש אפוא בתיאור זה כדי להעצים את גודל האתגר שעמד בפני דוד, ליצור שינוי שאיש לא צפה שיקרה.

יש להניח שהפתעתם של אנשי אדוניה הייתה מוחלטת. מן הסתם לא ציפו שבתוך זמן כה קצר – מתחילת טקס ההמלכה של אדוניה ועד סמוך לסופו – יתחולל בדוד מהפך גדול כל כך. ואכן, מיד התפזרו תומכיו של אדוניה לכל עבר:

(מט) וַיַּחֲדְדוּ וַיִּקְמוּ כָּל הַקְּרָאִים אֲשֶׁר לְאֲדֹנֵיהוּ וַיֵּלְכוּ אִישׁ לְדַרְכּוֹ:

45. מכאן אמרו חז"ל (סנהדרין קה ע"ב): "בכל אדם מתקנא, חוץ מבנו ותלמידו".

י. קרנות המזבח

הפרק מסתיים באפילוג קצר על תגובתו של אדוניהו לכישלון ההמלכה:

(ג) וַאֲדֹנִיָּהּ יָרָא מִפְּנֵי שְׁלֹמֹה וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ וַיַּחֲזֹק בְּקִרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ:
(נא) וַיֵּגֶד לְשְׁלֹמֹה לֵאמֹר הִנֵּה אֲדֹנִיָּהּ יָרָא אֶת הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וְהִנֵּה
אָחֻז בְּקִרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ לֵאמֹר יִשְׁבַּע לִי כִּיּוֹם הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אִם יָמִית
אֶת עַבְדּוֹ בְּחָרֵב: (נב) וַיֹּאמֶר שְׁלֹמֹה אִם יִהְיֶה לָּכֵן חֵיל לֹא יִפֹּל
מִשְׁעָרָתוֹ אֲרָצָה וְאִם רָעָה תִּמָּצֵא בּוֹ וַיִּמָּת: (נג) וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ
שְׁלֹמֹה וַיִּדְרֹהוּ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ וַיָּבֵא וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וַיֹּאמֶר
לוֹ שְׁלֹמֹה לֵךְ לְבֵיתְךָ:

בתחילת הפרק אמר נתן לבת שבע שאם ימלוך אדוניהו, יהיו חייה וחיי בנה בסכנה. מכאן יובן היטב חששו של אדוניהו שכעת, משהתהפכו היוצרות, ישלם על המרד בחייו. משום כך הוא ממחר לברוח ולאחוז בקרנות המזבח.

מה משמעותו של מעשה זה?⁴⁶ נראה שהמזבח נתפס כטריטוריה של הקב"ה, שאין לאדם רשות להתקרב אליה. בדין רוצח במזיד ציוותה התורה: "וְכִי יִזְדֹּאֵשׁ עַל רֵעֵהוּ לְהַרְגוֹ בְּעֶרְמָה מֵעַם מִזְבְּחֵי תִקְחֻנּוּ לָמוֹת" (שמות כ"א, יד) — מכאן שבעיקרון המזבח הוא אכן מקום שאסור לקחת ממנו, ורק ברוצח במזיד יש היתר מיוחד לעשות כן.⁴⁷

46. כך עשה גם יואב כשניסה לברוח מעונש המוות שגזר עליו שלמה (להלן ב', כח).
47. וכן נפסק להלכה (רמב"ם הלכות רוצח פ"ה הלכות יב-יד): "המזבח קולט, שהרי נאמר בהורג בודון 'מעם מזבחי תקחנו למוות' — מכלל שההורג בשגגה אינו נהרג במזבח, לפיכך ההורג בשגגה וקלטו מזבח והרגו שם גואל הדם, הרי זה נהרג עליו כמי שהרגו בתוך עיר מקלטו... ואינו קולט אלא כהן ועבודה בידו... במה דברים אמורים? במחוייב גלות. אבל מי שפחד מן המלך שלא יהרגנו בדין המלכות או מבית דין שלא יהרגוהו בהוראת שעה וברח למזבח ונסמך לו, ואפילו היה זר — הרי זה ניצל, ואין לוקחין אותו מעל המזבח למוות לעולם, אלא אם כן נתחייב מיתתו בין דין בעדות גמורה והתראה כשאר כל הרוגי בית דין תמיד".

לפיכך סבר אדוניוהו שבריחה לקרנות המזבח עשויה להציל אותו, ולו לזמן קצר.⁴⁸

ואכן, בשלב זה שלמה איננו פוגע באדוניוהו, אלא שולח אותו לביתו באזהרה שעליו להישמר לכל תימצא בו רעה. סיפור זה הוא מצג לקיצו של אדוניוהו בפרק ב'.

לסיום נציין, שבדברי הימים מסופר על המלכת שלמה בפסוק אחד, "וְדוֹד זָקֵן וְשֹׁבַע יָמִים וַיִּמְלֶךְ אֶת שְׁלֹמֹה בְּנוֹ עַל יִשְׂרָאֵל" (דה"א כ"ג, א), וכל דבר המאבק אינו נזכר בו כלל ועיקר – כדרכו של ספר זה, המדבר בשבח מלכות בית דוד, שאיננו מזכיר גם את פרשת בת שבע ומרד אבשלום, וממילא לא יכול לכלול בתוכו את כל הצדדים המורכבים של הסיפור בפרקנו. מצד שני, בדברי הימים נאמר דבר שלא נזכר בספרי שמואל ומלכים – ששלמה הומלך על פי ציווי מפורש מהקב"ה: "וַיֹּאמֶר דָּוִד לְשְׁלֹמֹה בְּנִי אֲנִי הִנֵּה עִם לְבָבִי לְבָנוֹת בֵּית לָשֵׁם ה' אֱלֹהֵי. וַיְהִי עָלַי דְּבַר ה' לֵאמֹר... הִנֵּה בֵן נוֹלָד לָךְ הוּא יִהְיֶה אִישׁ מְנוּחָה וְהִנַּחוֹתִי לוֹ מִכָּל אוֹיְבָיו מִסָּבִיב כִּי שְׁלֹמֹה יִהְיֶה שְׁמוֹ וְשְׁלוֹם וְשָׁקֵט אָתָּן עַל יִשְׂרָאֵל בְּיָמָיו. הוּא יִבְנֶה בֵּית לְשְׁמִי וְהוּא יִהְיֶה

48. הרעיון שהמזבח מצוי בחסותו של הקב"ה, ואינו שייך לאדם, מתבטא גם בפסח מצרים. מן הסיפור בשמות י"ב עולה, שבאותו הלילה נעשה הבית כולו מזבח – מקום שכולו קודש לה' וחוסה בהגנתו. בראש ובראשונה נעשה דבר זה בנתינת הדם: "וַיִּטְבְּלוּם בַּדָּם אֲשֶׁר בַּסֶּף וְהִגַּעְתָּם אֶל הַמִּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת" (שם, כב), המזכירה את נתינת הדם על קרנות המזבח: "וַיִּטְבֹּל אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וַיִּתֵּן עַל קְרָנוֹת הַמִּזְבֵּחַ" (ויקרא ט', ט). ואמרו חז"ל: "ג' מזבחות היו שם: על המשקוף ועל שתי המזבחות" (פסחים צו ע"א). כך ניתן להבין גם כמה מן ההלכות המיוחדות של קורבן פסח, כגון האיסור "לא תוציא מן הפית מן הבשר חוצה" (י"ב, מו), המובן היטב אם הבית נתפס כמזבח. לאור זאת יתבאר גם איסור החמץ, הנזכר עוד לפני יציאת מצרים, בפס' יט שם – "כִּי כָל אֲכָל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הִוא מַעֲדַת יִשְׂרָאֵל" – שהרי אסור להעלות חמץ למזבח: "כִּי כָל שָׂאֵר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תִקְטְרוּ מִמֶּנּוּ אִשָּׁה לֵה'... וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לָרִיחַ נִיחֹחַ" (ויקרא ב', יא-יב). בפרשת הפסח בא אפוא לביטוי הרעיון שהקב"ה מגן על כל בית בישראל, כאילו היה בשטח המזבח. על ידי ההלכות המיוחדות שהוכרנו מקבל הבית מעמד מיוחד של קדושה ונעשה דומה למזבח – רשותו של הקב"ה.

לִי לִבְנֵי וְאֲנִי לוֹ לְאָב וַהֲכִינוֹתִי כֶּסֶּא מַלְכוּתוֹ עַל יִשְׂרָאֵל עַד עוֹלָם" (כ"ב, ז-י; וראה גם שם כ"ח, ה-ו). הפער בולט במיוחד בדרשת השם "שלמה" כדבר ה' – לעומת שמ"ב י"ב, כד, ששם מפורש כי ה' קרא לשלמה "ידידיה". שני הספרים מבטאים שתי בחירות שונות בשלמה – כחוב מוסרי של דוד כלפי בת שבע, או כבחירה א־לוהית שכלל לא הייתה תלויה בדוד.⁴⁹

49. דבר דומה עולה מן הפער שבין שני הספרים בעניין בחירת ירושלים (נעמוד על כך בהרחבה להלן בפרק ו): ספר שמואל מספר כי דוד בחר בעיר, ואילו בדברי הימים מסופר על בחירת ה' בה. נראה שאלו ואלו דברי אלוהים חיים, וכל ספר מדגיש צד אחר של הבחירה. לענייננו, ספר מלכים מדגיש שבחירת דוד בשלמה נבעה מתחושת המחויבות של דוד לשבועתו לבת שבע, העומדת בפני עצמה, גם לולא הייתה זו בחירתו המפורשת של הקב"ה.