
דוד המלך ואביגיל הנביאה: הדו־שיח בסתר ההר

א. מבוא

בספר שמואל (שמואל א' כה) מסופר על המפגש בין אביגיל לדוד, שבו שכנעה אביגיל את דוד לחזור בו מכוונתו להרוג את נבל הכרמלי ו"כל אשר לו". הסיפור מובא ללא ביאור מה היו נימוקים ההלכתיים מאחורי החלטתו הראשונה של דוד, ומה היו הטענות ההלכתיות שהעלתה אביגיל, שהביאו אותו לשנות את דעתו. האגדה במסכת מגילה¹ מסבירה מדוע אביגיל נמנית בין שבע הנביאות שהיו לעם ישראל. נביא כאן את האגדה במלואה:

אביגיל – דכתיב "והיה היא רכבת על החמור וירדת בסתר ההר". בסתר ההר? מן ההר מיבעי ליה! [=היה צריך לכתוב "מן ההר"] אמר רבה בר שמואל: על עסקי דם הבא מן הסתרים. נטלה דם והראתה לו. אמר לה: וכי מראין דם בלילה? – אמרה לו: וכי דנין דיני נפשות בלילה? – אמר לה: מורד במלכות הוא, ולא צריך למידייניה. – אמרה לו: עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם. – אמר לה: "וברוך טעמך וברוכה את אשר כלתני [היום הזה] מבוא בדמים". דמים תרתי משמע! אלא מלמד שגילתה את שוקה, והלך לאורה שלש פרסאות. אמר לה: השמיעי לי! – אמרה לו: "לא תהיה זאת לך לפוקה", זאת – מכלל דאיכא אחריתי, ומאי ניהו – מעשה דבת שבע, ומסקנא הכי הואי [= "זאת", מכאן שישנה אחרת, ומי היא? המעשה של בת שבע, וכך אכן היה, ומכאן שאביגיל נביאה]. "והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים". כי הוות מיפטר ממינה אמרה ליה [=כשנפרדה ממנו אמרה לו]: "והטיב ה' לאדני וזכרת את אמתך", אמר רב נחמן: היינו דאמרי אינשי: איתתא בהדי שותא פילכא. איכא דאמרי: שפיל ואזיל בר אווזא ועינוהי מיטייפי. [=זהו שאומרים בני אדם: האשה עם שהיא מדברת היא טוהה (רש"י: כלומר, עם שהיא מדברת

1. מגילה יד, א-ב.

עמו על בעלה – הזכירה לו את עצמה, שאם ימות ישאנה). יש אומרים: הברווז הולך שפוף ועיניו מצפות למעלה מרחוק].

מן המובא באגדה זו אנו למדים שלדעתו של דוד, נבל התחייב מיתה כ"מורד במלכות". אביגיל טענה לעומתו ש"עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם". אך הסבר זה מופיע באגדה כחלק מתיאור רחב של האירוע שרבים מפרטיו תמוהים: אביגיל הראתה לו "דם מן הסתרים" וביקשה לקבל ממנו פסק הלכה לגבי טהרתה, פסק – שלפחות על פני הדברים – לא קיבלה. למרות העובדה שטהרתה הייתה מוטלת בספק (והייתה עדיין אשתו של נבל) דוד תבע אותה: "השמיעי לי". מה שעורר את חשקו של דוד היה האור שלה שהאיר למרחקים כשגילתה את שוקה. עם פרידתו ממנה, דוד מודה לה על כך שבואה אליו הציל אותו מ"דמים – תרתי משמע", גם משפיכות הדמים שהייתה בהריגת נבל ובני ביתו וגם מדם נידה. וקשה: מדוע לא מזכיר דוד איסור אשת איש שהיה עובר עליו אילו נענתה לו?² כמו כן לא ברור איך ידע דוד שהדם שהראתה לו טמא – הרי לא היה מוכן לפסוק לה? זאת ועוד: לא ברור במה סייע בואה אליו להצילו מדם נידה – הרי לולא בואה לא הייתה מגלה את שוקה³ ולא היה תובע אותה כלל?

מעבר לכל השאלות הנקודתיות: מדוע הוסיפה האגדה תיאורים שאינם מוזכרים במקרא, שבקריאה פשטנית פוגעים מאוד בדמותו של דוד המלך⁴, ושאינם קשורים לוויכוח ההלכתי בין אביגיל לדוד ששינה את מגמת דוד והציל אותו מחטא שפיכות דמים?

2. ראה מהרש"א מגילה יד, ב ד"ה א"ל ברוך טעמך וברוכה את.
3. תוספות (מגילה יד, ב ד"ה שגילתה שוקה והלך לאורה ג' פרסאות) תמהו: "היאך אותה צדקת גלתה שוקה לפני דוד?" המהרש"א (שם ד"ה וגלתה שוקה והלך לאורה ג') השיב שגילתה את שוקה והאירה לדוד בירידתה מן ההר בטרם פגשה אותו. תשובה דומה השיב הרדב"ז (שו"ת הרדב"ז חלק ז סי' כט): "היא היתה יורדת בסתר מקום חשך ובלילה... וכדי להאיר בחשך גלתה את שוקה שהיה מבהיק להאיר לה באפילה כי נעריה הלכו לפניה. ודוד ואנשיו הבאים לקראתה כנגדה ראו האור ההוא ולא ידעו מה הוא והלכו לאור ההוא ג' פרסאות, היא יורדת מן ההר מזה והם יורדים מההר מזה עד שפגעו בה למטה וכל מה שהיו יורדים היה האור ההוא מתקרב אליהם". הסבר אחר של הרדב"ז הוא שאף מרחוק לא היא אלא הרוח גילתה את שוקה והיא לא הקפידה כיוון שלא ידעה שבאים לקראתה. ראה שו"ת מהרלב"ח סי' קכו.
4. ראה שו"ת מהרלב"ח ח שם; ראה גם פרי צדיק פר' וישב אות [יב].

שאלות העולות
מהבנת האגדה
על פי הפשט

ב. הדין ההלכתי – מה היה מעמדו של דוד לאחר שמשח אותו שמואל הנביא?

חז"ל מציגים את הדרושיח בין אביגיל לבין דוד כך:

כתיב (שמואל א' כה כ): "והיה היא רכבת על החמור וירדת בסתר ההר".
 "בסתר ההר"? "מן ההר" מיבעי ליה! אמר רבה בר שמואל: על עסקי דם הבא
 מן הסתרים.

נטלה דם והראתה לו.

אמר לה: וכי מראין דם בלילה?

אמרה לו: וכי דנין דיני נפשות בלילה?

אמר לה: מורד במלכות הוא, ולא צריך למידייניה.

אמרה לו: עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם.

אמר לה: (שמואל א' כה לג): "וברוך טעמך וברוכה את אשר כלתני [היום
 הזה] מבוא בדמים"⁵.

המפרשים – ראשונים ואחרונים – התקשו בהסבר הדרושיח בין אביגיל לדוד. מה
 פשר טענת אביגיל: "עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם"?

אם לדעתה דוד איננו מלך מכיוון שהעם טרם קיבל אותו כמלך, אזי מי שפוגע בו כלל
 איננו "מורד במלכות", ואין כל סיבה שיתחייב בדיני נפשות. אם כן, מה פשר שאלתה
 "וכי דנין דיני נפשות בלילה"? על שאלתה זו מעיר הנצי"ב: "קשה – הרי אפילו ביום
 לא היה עדיין לדוד לדון דיני נפשות... ואם כן למה התחילה לשאול על דין
 בלילה?"⁶ גם אם היו דנים את נבל ביום בבית דין של עשרים ושלושה היה נבל אמור
 לצאת זכאי משום שלא עבר עבירה של מרידה במלכות.

גם עמדת דוד איננה ברורה: הכתוב מתאר שדוד חגר את חרבו רק לאחר שכל אנשיו
 חגרו את חרבותיהם – "וַיֵּאמֶר דָּוִד לְאַנְשָׁיו חַגְרוּ אִישׁ אֶת חַרְבּוֹ וַיַּחְגְּרוּ אִישׁ אֶת חַרְבּוֹ
 וַיַּחְגְּרוּ גַם דָּוִד אֶת חַרְבּוֹ" (שמואל א' כה יג) וחז"ל למדים מכאן ש"דיני נפשות
 מתחילים מן הצד"⁷ ולא מהגדול שבחבורה. הווי אומר שדוד דן את נבל בבית דין של
 עשרים ושלושה על פי כללי ההלכה המחייבים את בתי הדין⁸. תמוהה אם כן תשובתו

5. מגילה יד, א-ב.

6. מרומי שדה מגילה יד, ב. ניתן היה להשיב שפתחה במראות דם כדי שלא "ינפנף" אותה וימשיך
 בדרכו מבלי להתייחס לטענותיה.

7. סנהדרין לו, א.

8. רש"י סנהדרין לו, א ד"ה ויחגור גם דוד חרבו; תוספות סנהדרין לו, א ד"ה רבה בר בר חנה אמר;
 תוספות הרא"ש יבמות קט, ב ד"ה ששים גיבורים סביב לה: "אחוזי חרב" דריש דבדין איירי

לאביגיל "מורד במלכות הוא ולא צריך למידייניה". אם לא היה צורך בדיון בבית הדין כדי להוציא להורג את נבל, מדוע כינס דוד בית דין ונהג בדיון על פי הלכות בתי הדין? ואם היה מחויב להלכות אלו, מדוע התעלם מהאיסור לדון את נבל בלילה?⁹ הר"ן בחידושו והטורי אבן מפרשים שכינסו בית הדין היה הכרחי כדי לקבוע על פי משפטי התורה אם דוד היה מלך, חרף העובדה שהעם באותה עת עדיין לא המליך אותו וראה בשאול מלך. רק בעקבות החלטת בית הדין שדוד אכן היה מלך רשאי היה דוד לפעול מדיני מלכות ולא מדיני בית דין הדין על פי משפטי התורה, כדי להוציא להורג את נבל שמרד במלכותו.

וכך כותב הר"ן:

יש לומר דוודאי הוזקקו לדונו מתחילה אם היה בדין מורד במלכות מפני שאול שהיה עדיין קיים, וזה היה סדר הדין כשאמר דוד חגרו איש חרבו. וכשבא לאביגיל אמר לה שכבר דנוהו שהיה מורד במלכות ותו לא צריך למידייניה אם הוא חייב מיתה אם לאו, שהמלך דן אותו כדעתו בין ביום בין בלילה, שאין אומרים בדין המלכות שאין דנין בלילה¹⁰.

ובלשון הטורי אבן:

מרד נבל בדוד היה צריך לדונו בסנהדרין אם דין מלך על דוד באותו זמן דעדיין שאול קיים, ואף על פי שנמשח כבר למלך ע"י נביא מכל מקום אפשר לומר דלא נמשח למלך אלא לאחר מיתת שאול ולא בעודו חי, וכשרנין עליו דין מלך מהשתא, ממילא אין צריך שום תנאי מחומר של דיני נפשות¹¹.

כדררשינן בסנהדרין 'ויחגור דוד חרבו'. ראה גם בהערה הבאה. על פי פירושו של החתם סופר (חידושי חתם סופר גטין נט, ב) רבי אחא בר פפא לומד מפסוק אחר שבדיני נפשות מתחילים מן הצד מכיוון שהוא סבור שדוד דן את נבל לא בדיני סנהדרין אלא בדיני מלך ולכן חגר דוד את חרבו למלחמה ממש. להבנתו של רבי אחא בר פפא "חגירת החרב" של דוד איננה לשון מליצית המתארת ישיבה בדיני נפשות כפי שהבין אותה רבה בר בר חנה.

9. תוספות מגילה יד, ב ד"ה מורד במלכות הוא ולא צריך למידייניה; תוספות סנהדרין לו, א ד"ה רבה בר בר חנה אמר; חידושי הר"ן סנהדרין לו, א ד"ה ויאמר דוד לאנשו חגרו איש את חרבו. טורי אבן יד, ב.

10. חידושי הר"ן שם.

11. טורי אבן שם.

מי שנמשח ולא הוכתר על ידי העם הוא אכן מלך אך אין לו סמכות ביצוע

אך אם – כדברי הר"ן והטורי אבן – כבר קבע בית הדין שעל פי משפטי התורה דוד היה מלך, למרות העובדה שהעם באותה עת ראה רק בשאול מלך, מה חידשה אביגיל בטענתה: "עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם"? הרי בית הדין של עשרים ושלושה שקל טענה זו ודחה אותה. מדוע השתכנע דוד מדברי אביגיל והעדיף את דעתה על פני קביעת בית הדין?

התשובה לשאלות אלו היא שאביגיל לא ערערה על קביעת בית הדין שלפיה הצהרת נבל: "מי דוד ומי בן ישי היום רבו עבדים המתפוצצים איש מפני אדניו" (שמואל א' כה י) הייתה מרידה במלכות דוד. לדוד, שנמשח למלך על ידי שמואל הנביא, היה דין של מלך בכל הנוגע לחיוב מיתה המוטל על מי שמבזה או מחרף את מלכותו. די בעובדה ששמואל משח אותו כדי להפוך את דבריו של נבל לזלזול בוטה במשיח ה'.

אין מלך לישראל אלא מדוד ומזרע שלמה בייחוד, וכל מי שחולק על דבר המשפחה הזאת כופר בה' ובדברי נביאיו¹².

נבל שגידף את דוד ואת אבותיו – "מי דוד ומי בן ישי?" – כפר לא רק בדוד האיש אלא גם בשושלת שלו, ובנביא שמואל שמשח אותו למלך בבית ישי¹³.

ערעורה היה מכוון למסקנה שהסיק דוד מהחלטה זו של בית הדין. דוד היה סבור שאם העובדה שמשח אותו שמואל הקנתה לו משמים מעמד של מלך, שבגיננו המבזה אותו חייב מיתה, אותו מינוי שמימי הפך אותו גם למלך בעל סמכויות ביצועיות. על כך חלקה אביגיל. לא יצא טבעו בעולם, וכל עוד העם לא קיבל אותו הוא איננו מלך בפועל, גם אם משמים יש לו מעמד של מלך שהפגיעה בו היא פגיעה במלכות. אם הוא איננו מלך במינוי ארצי, המינוי האלוהי איננו מקנה לו סמכות להעניש בשליחות אלוהית¹⁴.

12. הקדמת הרמב"ם לפרק חלק, היסוד השנים עשר עמ' קמה.

13. ראה מדרש שמואל פרשה כג סי' י.

14. ראה חידושי הגר"ז על התנ"ך סי' קסה בשם אביו הגר"ח, המבחין בין מורד במלכות בית דוד – מי שכופר בבחירת ה' במלכות זו – שכל אחד מחויב להרגו מכיוון שיש בכך מרד בה', לבין מורד במלך שאינו ממלכות בית דוד, שאז רק המלך רשאי להורות על הוצאתו להורג. ברם, המעיין בדבריו יראה שהבחנה זו הייתה ההסבר שנתן הגר"ח לתביעת יואב שימסרו לו אנשי אבל בית מעכה את שבע בן בכרי. אולם לדעת הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ה: ה) טעה יואב בתביעתו המאימת; מסירת שבע בן בכרי כדי להציל את העיר הייתה אמנם מותרת, אך מידת חסידות הייתה לא למסור אותו מכיוון שרק מי שפועל בשליחות המלך מחויב לפעול להריגתו של המורד (דעת החזון איש, יורה דעה הלכות עכו"ם סי' סט אות א, היא שבכל מורד במלכות ישראל חייב כל אחד למוסרו; ראה לעומת זאת שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' ס תחילת ענף ג

על מעמדו של דוד בתקופת הביניים – לאחר שנמשח על ידי שמואל הנביא ולפני שהעם המליך אותו – כתב הרב ראובן מרגליות:

כשיצא טבעו בעולם [רק אז]¹⁵ יש לו דין מלך בפועל ולא במשיחה לבד שהוא [לאחר שנמשח אך בטרם יצא טבעו בעולם] כעין יורש עצר בחיי אביו המלך שאין לו עוד [=עדיין] עוז מושלים¹⁶.

זהותו של דוד, גם בטרם המליך אותו העם, נקבעה משמים: מלך ישראל. ולכן משנמשח – נקבע שמלכות בית דוד עוברת ממנו לבניו וכדברי הרמב"ם בפירוש המשניות: "כאשר נמשח דוד עליו השלום בשמן המשחה זכה במלכות... וכן בניו אחריו מלכים"¹⁷. מדברים אלה של הרמב"ם מדייק הרוג'צ'ובר ש"אין צריך לכך הסכמת הציבור"¹⁸. מכיוון שמשעה זו היה לדוד מעמד של מלך, נבל, שפגע בכבודו, התחייב מיתה. אך טרם המלכתו על ידי העם בהווה ההיסטורי לא היה לדוד "עוז מושלים", סמכות ביצוע מלכותית. לכן היה עליו להשאיר את הוצאתו להורג של נבל בידי בית דין של עשרים ושלושה, ובית דין זה הדין על פי משפט התורה וסדרי הדין שלה, ולא על פי משפט המלך, אינו דין דיני נפשות בלילה.

אביגיל היא זו שלימדה את דוד על הבחנה זו בין אידיאל המלכות – מלכות בעצם, שבה זכה דוד כשמשח אותו שמואל – לבין ביטוי המלכות בפועל. מדוע ביקש דוד בתחילה להשתית גם את מלכותו בפועל על המינוי השמימי שקיבל כשמשח אותו שמואל, ולייתר בכך את הצורך בהסכמת העם? מה הייתה טעותו? מדוע שינה את

הכותב ששבע בן בכרי לא היה "גברא קטילא" ורק מי שציווהו המלך למוסרו היה חייב להישמע לו: "אין דין על אחרים כל זמן שהמלך לא ציווה אותם... שלכן לא היה חיוב על בני העיר למוסרו". הגרי"ז מקשה מדברי אביגיל במסכת מגילה על הקביעה שגם ללא הוראה מהמלך כל אחד מחויב להרוג את מי שמורד במלכות בית דוד. אך כאמור הרמב"ם פסק לא כיואב אלא כאביגיל, שלא כל אחד רשאי להוציא להורג את מי שמורד במלכות בית דוד. עם זאת, יש הבחנה בין מורד במלכות שאיננה מלכות בית דוד למורד במלכות בית דוד; במלכות אחרת שלא זכתה למינוי משמים, מורד במלכות הוא רק מי שמורד נגד שליט שבפועל מחזיק בשלטון. ראה לשון הירושלמי סנהדרין ב: ג. "אמר לה [=דוד לאביגיל] מפני שקילל מלכות דוד".

15. המילים בתוך הסוגריים הן הבהרה שלי – יי בלס.

16. מרגליות הים סנהדרין לו, א אות כד.

17. פירוש המשניות לרמב"ם כריתות א: א. וכן בהלכות מלכים א: ז. ההבטחה של נתן הנביא לדוד בשמואל ב' ז יב בישרה לדוד שהיורש שלו עדיין לא נולד ושהוא לא ימלוך בחייו של דוד – ראה דברי המפרשים שם.

18. שו"ת צנפת פענח וורשא סי' רצד. וכן עולה מפירוש הרדב"ז להלכות מלכים ג: ח.

דעתו למשמע דבריה של אביגיל? האגדה המתארת את ירידת אביגיל בסתר ההר ופגישתה עם דוד משיבה על שאלות אלו.

ג. שליחות שמואל אל ישי אבי דוד: מלכות שיסודה אידיאל טהור נשגב

מקור הסמכות של מלכות דוד נובע מתוך שני מינויים – מינוי העם, שקדם לו מינוי אלוהי באמצעות שמואל הנביא. הדבר התבטא גם באופן הנהגת המלכות שהוקמה מתוקפו של מינוי כפול זה. המינוי של העם השתקף במעורבותה העממית של מלכות בית דוד, שהתאימה את פעולתה לאופייה של כל עת ועת כדי לרומם אותה ואת הנפשות הפרטיות שחיו בה ולחברן למפעל הרב־דורי של עם ישראל; המינוי האלוהי השתקף בשלמות הקבועה שעמדה ביסודה של מלכות זו בכל הופעותיה, שלמות המורמת מליקויי העת.

שמואל הנביא נשלח לביתו של ישי בצו אלוהי: "מֵלֵא קָרַנְךָ שָׁמֶן וְלֶךְ אֶשְׁלַחְךָ אֶל יִשְׁי בֵּית הַלְחָמִי כִּי רָאִיתִי בְּבָנָיו לִי מֶלֶךְ" (שמואל א' טז א). "לי מלך – שימלוך מלך יושב על כסא ה' ומרוצה לה", לא המרוצה לעם בלבד²⁰.

הצו האלוהי שולח את שמואל הנביא "אל ישי" ולא ספציפית אל דוד.

בחירת דוד היתה מצד מעלת עצמו וגם מצד אביו וכמבואר מלשון הכתוב (שמואל א' טז א) 'כי ראיתי בבניו לי מלך' דמבואר דהבחירה למלך היה באחד מבניו של ישי דווקא כי הוא היה הצדיק יסוד עולם שלא חטא מעולם²¹.

המינוי האלוהי יועד לבן של ישי דווקא מכיוון שישי – שלא מלך בעצמו אך הוליד שושלת של מלכים – גילם באישיותו את האידיאל האלוהי השלם של המלכות בשורשיותו המופשטת, אותו אידיאל שבכל עת מופיע בחלקיות ובפנים פרטיות וארציות במלכות בית דוד:

תאנא: "נאם דוד בן ישי" (שמואל ב' כג א). דוד לאו שלימותא... ישי... שלימותא, והיינו דתנינן לא גלו ישראל מארצם עד שכפרו בקודשא בריך הוא ובמלכותא דבית דוד דכתיב (שמואל ב' כ א): "אין לנו חלק בדוד ולא נחלה בן ישי איש לאהליו ישראל"²².

19. כלשון דברי הימים א' כט כג.

20. מלבי"ם שמואל א' טז א ד"ה ראיתי בבניו לי מלך.

21. רבי צדוק הכהן מלובלין, דברי חלומות אות יח עמ' 249.

22. זוהר ח"ב קעה, ב.

הקריאה: "אין לנו... נחלה בבן ישי" הייתה כפירה בשלמות הקדוש־ברוך־הוא העומדת ביסוד מלכות בית דוד. לעומתה, הקריאה: "אין לנו חלק בדוד" הייתה כפירה במלכות בית דוד הפועלת בעולם בלתי־שלם ומשתתפת בחוסר שלמותו²³.

כתבו חז"ל במסכת שבת:

ארבעה מתו בעטיו של נחש [=בעצתו של נחש שהשיא לחוה ולא בחטא אחר, שלא חטאו – רש"י], ואלו הן: בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד, וכלאב בן דוד²⁴.

השלמות
המשותפת לישי
ולכלאב, בנו של
דוד ואביגיל,
הייתה חסרה
לדוד

הרב קוק מסביר מדוע לא יעקב אלא בנו – בנימין, לא משה אלא אביו – עמרם, לא דוד אלא אביו – ישי, ובנו – כלאב, הם אלה שלא חטאו חטא פרטי משלהם:

השימוש שבפועל, צריך ומוכרח הוא שתימצא איזה מדה של חטא עמו, כי כן הוא המצב של העולם המעשי, שאי אפשר לו לשמור את משקלו המצומצם ו[ה]מדויק. אמנם המקורות של הפעולה, והחותם הכללי, מסמנים את הצדק המוחלט...

מלכות בית דוד... תכלית הטוב העליון גנוז עימה, ו[אף] אם לא היה אפשר שבפועל לא ישתמשו גם כן הכוחות הרעים בעוז המשרה, אבל במקורו היה כולו רק טוב, בישי אבי דוד²⁵.

אידיאל המלכות הוא התכונה של מלכות בית דוד החסינה מכל מעללי הזמן – "היא הבחינה שאינה מסתלקת ממנה [=מהמלכות] בעוונות האדם לעולם"²⁶. השפעתו מורגשת גם בעולם המעשי²⁷ בעת שהוא גנוז במלכות הפועלת בארץ בהבטיחו את האפשרות לתקן כל פגם שייגרם בעקבות חוסר השלמות של המלכות הארצית במשך ההיסטוריה.

ד. דוד המלך מואר מהאידיאל שבשורשו ומכין את שלמות העתיד

"יום הוא התכלית ולילה הוא ההכנה, שנחים בלילה כדי לעבוד ביום"²⁸. למלכות בית דוד בהווה שני פנים: פן תכליתי של "בן ישי" – שלמות האידיאל המורגשת גם

23. ראה גם אגרא דפרקא אות רלו.

24. שבת נה, ב.

25. עין איה שבת פרק חמישי סי' מא.

26. הגדרת "עטרת היסוד" מפתחות החכמה לרב שלום אולמן עמ' קט, ערך "שורש הנוקבא בז"א (ב)".

27. עין איה שבת פרק חמישי סי' מב.

28. עולת ראייה ח"ב עמ' רסט ד"ה דרשה בן זומא.

בהווה; ופן הכנתי – בנייה בפועל מתוך הבלתי שלם לקראת מימוש האידיאל בעתיד.

מלכות בית דוד נמשלה ללבנה: "כירח יכון עולם"²⁹. גם תפקידה של הלבנה מבוסס על שילוב של קיום והעדר. הלבנה מאירה את הארץ בלילה מכוח אור השמש הזורח עליה גם ביום וגם בלילה. אך אורה מורגש בארץ דווקא בלילה כשהאור הגדול יותר – אור השמש, אינו מאיר ישירות על הארץ. רק קיומו של אור השמש – המקביל לאידיאל הקבוע השלם של מלכות בית דוד, מאפשר לירח – המקביל לממשלת דוד בהווה, להאיר בלילה. אך במקביל ללבנה, מלכות בית דוד פועלת מתוך העולם המעשי לתקנו דווקא בהווה הבלתי־שלם שבו האידיאל מוסתר. באחרית הימים ישתווה אורה של הלבנה לאור השמש המאיר עליה³⁰ ובמקביל תגשים ההכנה של מלכות בית דוד את האידיאל התכליתי שלה.

את הפן ההכנתי של המלכות, את "עזו המשרה" ואת "תוקף הממשלה בעולם המעשי" לתקן את ליקויי ההווה מתוך ההווה, קיבל דוד לא כשמשח אותו שמואל בצו אלוהי, אלא כשהכיר הציבור בו ובמלכותו והסמיך אותו לפעול ב"עז מושלים"³¹. בטרם יצא טבעו של דוד בעולם, כשמלכות בית דוד הייתה מיוסדת רק על המינוי האלוהי, רק על האידיאל השלם הנצחי שמימושו הוא תכלית מלכותו, הזמן הראוי לפעולתה היה היום, עת התכלית, והיה עליו לדון דווקא ביום.

"משפטי ה' אמת צדקו יחדיו" (תהלים יט י) – "אור האמת בשלמותו מאיר בהם"³², אותו אור "שהוא השורש העצמי לצדק"³³. תכלית המשפט בישראל היא צדק אלוהי, צדק שהוא מקיף ומאוזן. תכלית זו מושגת רק בדין תורה הנשען על החוקים והמשפטים ה"צדיקים" של התורה³⁴, לא בדיני המלך. משפטי התורה מבטאים שלמות המאזנת בין אור לצל, בין שפע החסד המאיר על העולם מלמעלה לבין הדין הקובע גבולות זכאותו של מקבל השפע, נטול־האור כשלעצמו. הגבלות הדין הן תמיד "יחסיות"³⁵; הן קיימות בתוך מסגרת מקיפה שבה מאיר החסד.

29. תהלים פט לח; מדרש שכל טוב בראשית מט; ערוך השולחן או"ח סי' תכו סעיף ד.

30. ישעיהו ל כו. ראה של"ה פסחים מצה שמורה את רגנ: "מלכות שירדה בגלות... תגדל אורה בסוד 'אור הלבנה כאור החמה'".

31. כדברי הרב מרגליות המובאים לעיל ליד ציון הערה 16.

32. עולת ראייה ח"ב עמ' נח ד"ה משפטי ד' אמת צדקו יחדו.

33. עולת ראייה שם ד"ה הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונפת צופים.

34. ראה דברים ד ת.

35. מורה נבוכים ג: נג.

ההבדל בין משפט התורה לדיני המלך הוא כהבדל בין יום ולילה

על הצדק של התורה כותב הרמב"ם:

זאת התורה... נתבאר משוויה, ואמר "חוקים ומשפטים צדיקים" (דברים ד ח), וכבר ידעת שעניין "צדיקים" – שווים³⁶.

אמרו "לא תסגיר עבד אל אדוניו" (דברים כג טז)... ולעומת זה העניין שהעבריינין המְעַנֵּל כשייעזר בנו לא ייעזר ולא ירוחם ולא יחסרו ממנו דין כלל... והוא אמרו "מעם מזבחי תיקחנו למות" (שמות כא יד)... אלו הם המידות השוות בלא ספק אשר הם מכלל "חוקים ומשפטים צדיקים" (דברים ד ח)³⁷.

רבי צדוק הכהן מלובלין³⁸ מסביר שהוראת התורה שלפיה הרכבו של בית הדין הוא "עדה שופטת ועדה מצלת ומכריע ביניהם" משקפת את אופיו של המשפט המאזן בין דין לבין חסד³⁹.

מכיוון שמשפט התורה הוא תכלית הצדק, דינוי בית הדין מתקיימים רק לאור יום, בעת המתאימה לתכלית. אין דנים דיני תורה בלילה – עת ההכנה.

אך "דינא דמלכותא", דינו של המלך, בשונה ממשפט התורה הוא בחינת הכנה ו"לילה", לא תכלית בפני עצמה. רק במציאות בלתי-מתוקנת⁴⁰, בחושך שבו כוחות הרשע מאיימים על הסדר הציבורי, דן המלך לצורך השעה שלא על פי משפטי התורה כדי להגן על הממלכה שלא תיפול לאנדרלמוסיה: "לתקן עולם כפי מה שהשעה צריכה... להטיל אימה ולשבור יד רשעי עולם"⁴¹. על המלך להגן על החברה הישראלית שהיא הכלי המקבל את המצוות ובו קיומן⁴². שלא כמשפטי התורה, מטרתם המיידית של דיני המלכות איננה צדק מוחלט אלא הענשה והרתעה. גם מטרתם לטווח ארוך היא "לתקן עולם", להסיר כל הפרעה לתפקוד הכלי המקבל את אור התורה.

מכיוון שאין מטרתם של דיני המלך משפט צדק אלא הגנת החברה, המלך רשאי להעניש לשם השגת מטרה זו גם את מי שעל פי משפט התורה איננו ראוי לעונש

36. מורה נבוכים ב: לט

37. מורה נבוכים ג: לט. השווה לשערי אורה שער ה, מא, ב.

38. פרי צדיק פרשת משפטים [ג].

39. תיקוני זוהר הקדמה יז, ב.

40. ראה באר הגולה באר השני פרק ב: "כאשר אין חשש לפריצת הדור והם צדיקים יש לדון כראוי משפט צדק".

41. הלכות מלכים ג י.

42. ראה יהונתן בלס, "חיובים שאינם מצוות – ביטוי לשלמות קדם-מצוותית", ניצני ארץ יב, אייר תשנ"ח, עמ' 235.

שהטיל עליו המלך. לדינים אלה כשלעצמם אין נטייה כלפי חסד⁴³. דנים דיני מלכות גם בלילה, זמן של הכנה שבו שולט החושך ונעדר האור המאיר מלמעלה: "הא לילה דינא דמלכותא איהו ובכל אתר דינא הוא" [=לילה הוא הזמן של דין המלכות ובכל מקום משמעותו של לילה היא דין]⁴⁴. "בההוא זמנא אתיהיב רשו למחטף נפשא בלא משפט דהא משפט לא שלטא בההוא זמנא" [=באותו הזמן ניתנת רשות לחטוף נפש ללא משפט שמידת המשפט (שבו מאירים הצדק והאמת האלוהיים)⁴⁵ איננה שולטת בזמן ההוא]⁴⁶. "בשעתא דעאל ליליא הוה יתיב [דוד] עם כל רברבי ביתיה ודאין דינא" [=בשעה שבה הלילה היה יושב עם כל גדולי ביתו ודן דין]⁴⁷ – דינא דמלכותא.

ה. ייחודה של אביגיל כאמו של כלאב, והשמירה על אידיאל המלכות משחיקה בעולם המעשי

אביגיל נמנית בין שבע הנביאות שהיו לישראל⁴⁸. היא גם אמו של כלאב שילדה לדוד⁴⁹, אשר כמו ישי סבו מת "בעטיו של נחש" ללא חטא אישי משלו⁵⁰.

כאשר התעודה התיאורית הצפויה של מלכות בית דוד היא ודאי הטוב העליון, ולא היה יכול לצאת בפועל עד קץ הימין, הנה נרמז בענף שיצא ממנו בתכלית העילוי שכולל עמו הטוב העיוני, המתגבר על כל המגרעות המוכרחות להימצא מצד תוקף הממשלה בעולם המעשי המלא מכשולים. על

שלמותו של כלאב מלמדת על השלמות שתושג בפועל רק בקץ הימין

43. ראה שערי אורה שער א, דף י, א.

44. זוהר ח"א צב, ב.

45. הפרי צדיק פרשת משפטים [ג] כותב שלעומת הזוהר המשתמש במונח "משפט" כשם נרדף לרחמים, "בתורה שבכתב ומדרש יורה תיבת משפט על הדין" וראה יישובו שם. לענד"נ שמכיוון שמשפטי התורה משקפים את האמת האלוהית ובהם גם דין וגם חסד, כשמבחינה התורה בין משפט לחסד, משמעות המילה "משפט" היא צד הדין בלבד. המילה "משפט" מתארת את האיזון בין דין וחסד (ב"רחמים" וב"צדקה" יש שילוב בין שניהם) כשהיא מתייחסת למשפטי התורה ולא למידה אחת הכלולה בהם. ראה רש"י עבודה זרה ד, ב ד"ה דין לא כתיב ביה אמת. השווה את פירושו של הרמב"ם למילה "משפט" בפסוק (ירמיהו ט כג): "חסד משפט וצדקה" (מורה נבוכים ג: ג) לפירושו למילה "משפט" בפסוק (דברים ד ח): "חוקים ומשפטים צדיקים" (מורה נבוכים ב: לט).

46. זוהר ח"ב קלט, א.

47. זוהר ח"א ר, א.

48. מגילה יד, א

49. שמואל ב' ג ג "כלאב לאביגיל".

50. ראה רש"י שבת נה, ב ד"ה בעטיו של נחש.

כן, על כלאב אמר: "חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר" (משלי כז יא)⁵¹, והוא כלל בקרבו את הצורה הרוחנית של מלכות בית דוד בשלמותה הציורית, שבפועל תבוא אליה בקץ הימין גם בעולם המעשה⁵².

הפעולה בעולם המעשי גוררת אתה בהכרח "איזה מידה של חטא"⁵³ אישי ולכן לא יעקב, לא משה, ולא דוד מתו בעטיו של נחש בלבד. הטהרה של מקור המלכות – ישי⁵⁴, מועברת ל"טוב העליון" שהוא ייעודה התכליתי של מלכות בית דוד לאורך הדורות, וטהרה זו התגלתה ברמה של "הטוב העיוני" כבר בדור הראשון שלאחר דוד באישיותו של כלאב בנם של דוד ואביגיל שהתרחק מ"עוז מושלים"⁵⁵ של מלך בעולם המעשי. אף "שבפועל... בעולם המעשה" יתגלה הטוב העליון רק "בקץ הימין", טהרה רוחנית זו קדמה להופיע בכלאב בזכות הקשר של דוד עם אביגיל שהייתה נביאת ה'. קשר זה חיבר בין הנצח שבתכונה הנבואית⁵⁶ שאפיינה את אביגיל לבין "הצורה הרוחנית של מלכות בית דוד" שאפיינה את דוד גם בטרם "יצא טבעו בעולם", מאז שנמשח על ידי שמואל הנביא. צורה רוחנית זו של המלכות איננה מותנית בקבלה לידה את "תוקף הממשלה בעולם המעשי מלא מכשולים" של ההווה.

בדו־שיח שלה עם דוד גילתה לו אביגיל שכדי ש"צורה רוחנית" זו תתחבר בטהרה לנצחיות הנבואית להוליד תולדות, עליה להתרומם מעל לשלטון המעשי בהווה. מחיבור זה בין המלכות לבין הנבואה תלד אביגיל את כלאב בדור הקרוב. כל עוד תשמור צורה זו על מעמדה כאידיאל מורם מן המכשולים של העולם המעשי ולא תחליף את הסמכת העם כמקור ל"תוקף הממשלה" של המלך בהווה, תתחבר הנבואה עם המלכות לא רק כמסד המוכיח ומבקר אותה מבחוץ (כנתן הנביא שהוכיח את דוד במשל כבשת הרש) אלא כשותפה מבפנים המשרתת את האידיאל של מלכות בית דוד בכך שהיא מעבירה אותו מדור לדור ככוח רוחני משפיע. תכונה זו, המתגלמת בדמותה של אביגיל, תאיר את דרכו של דוד לאורך ההיסטוריה עד ש"התעודה

צורתה של
המלכות הולידה
את כלאב

51. ראה ברכות ד, א.

52. עין איה שבת פרק חמישי סי' מא.

53. שם.

54. שמואל הצטווה ללכת לא אל דוד אלא "אל ישי בית הלחמי כי ראיתי בבניו לי מלך". הוא נשלח אל המקור הטהור של המלוכה למשוח את אחד מבניו למלך שישב על כסא ה', מלכות המיוסדת על האידיאל הטהור, שהוא תכליתה.

55. כלשון מרגליות הים לעיל ליד ציון הערה 9. הרב קוק משתמש בביטוי "עוז המשרה".

56. "תעודתה [של הנבואה] היתה למלא את הצרכים הנצחיים של האומה" – עין איה ברכות פרק ראשון סי' קלו.

התיאורית הצפויה... הטוב העליון", שהתגלתה ברמה העיונית בבנה כלאב, תתגלה לקץ הימין גם "בעולם המעשה".

דוד ביקש לשמור על המשכיות בית דוד גם בשלטונו בעולם המעשי

לדוד לא היה קל להשלים עם עמדתה זו של אביגיל. היא הותירה את השלטון של בית דוד בעולם המעשה חשוף לשחיקה ולפירוק. הוא ביקש להבטיח שלא רק האידיאל המופשט של המלכות אלא גם מלכותו השולטת בפועל בכל הווה ב"עוז מושלים" תמשיך ברצף הדורות עד עת קץ ללא הפסקה. לשם כך ניסה לשכנע אותה שאם ייסד גם את שלטונו בהווה על המינוי האלוהי, על כפיית האידיאל השלם את ההווה הבלתי שלם, ראוי לה לאביגיל להתחבר לא רק ל"צורה הרוחנית של מלכות בית דוד בשלמותה הציורית" אלא גם אל הפן המעשי של מלכותו ולהבטיח בכך את נצחיותו.

אך אילו הפעיל דוד את סמכויותיו של מלך בעולם ההווה החסר מתוך כפייה של העתיד על ההווה, ולא מתוך תשוקת ההווה לעתיד המאיר עליו מלמעלה, שלמות האידיאל הייתה מאבדת מטהרתה – האידיאל היה מתקטן ומזדהם במעורבות ישירה בעולם המעשי הבלתי־מתוקן ובצורך להתאים את עצמו אליו. לחילופין, אם לא היה האידיאל מתאים את עצמו לעולם, במקום להגן על מסגרת שבה יתפתחו העולם וכוחותיו, כפיית העולם מלמעלה על ידי אידיאל שלא היה עדיין בכוחו של עולם לממשו הייתה מבטלת את קיומו של העולם⁵⁷ וחוסמת בפניו התפתחות שבה יגיע עולם חסר אל השלמות המיועדת לו.

הקדוש־ברוך־הוא הטיל על המאור הקטן להאיר בלילה – בזמן ההכנה, והשאיר את המאור הגדול בעוצמתו המקורית; מקור האור איננו קטן. האידיאל נותר בממדיו המקוריים ואיננו מתאים את עצמו למציאות. המאור הקטן שאין לו כל אור משלו, שברומה לארץ מואר באורו של השמש, הוא המאיר על הארץ בלילה, מבלי לבטל את הלילה. הנהגת העולם כשהחושך עדיין מאפיין אותו – הלבנה המושלת בלילה – מותאמת לכוחו של הלילה לקבל אור. תולדה של התאמתה זו היא שהלבנה נפגמת ונבנית, אורה קטן וגדל. אך גם בעת שמלכות בית דוד נגזרת⁵⁸ והשלטון איננו נתון ביד מלך מבניו, צורתה הרוחנית קיימת ומשפיעה בנסתר⁵⁹ – דוד מלך ישראל חי וקיים!

57. ראה זוהר השמטות ח"א רסא, א: "גבורה דינא קשיא כנסת ישראל דינא רפיא".

58. ראה מהר"ל נצח ישראל פרק לה, פירושו ל"סוכת דוד הנופלת".

59. "האדם אינו עומד תמיד בסדר ומצב אחד ויש לו תדיר עליות וירידות כנודע... והוא מה שייסד השם יתברך בבריאה עניין מיעוט הירח, דידוע שמש וירח הם רומזים לקודשא בריך הוא ושכינתיה... וזה עניין ירח שכל אורה מהחמה ויש בה חסרון ומילוי בהשגת אורה על הארץ כי כסמוכה לחמה פניה המאירים למעלה ואין נרגש על הארץ אף על פי שבאמת יש לה אור. וכן

1. אור וצללים במפגש בין דוד לאביגיל בגיא⁶⁰ בין ההרים

נבאר כעת את האגדה במסכת מגילה, על פי דרכנו:

כתיב: היה היא רכבת על החמור דרכן של נשים צנועות לא לרכוב על בעלי חיים אלא לשבת עליהם. לדברי חז"ל רכיבתה של אביגיל מלמדת על "ביעתותא", על פחד, שחייב אותה לרכוב, להחזיק בחמור בידיה וגם ברגליה כדי לא ליפול:

מה עורר באביגיל
"ביעתותא"

"והיא רכבת על החמור" – התם משום ביעתותא דליליא – אורחא הוא. ואיבעית אימא: משום ביעתותא דליליא – ליכא, משום ביעתותא דדוד – איכא. ואיבעית אימא: ביעתותא דדוד נמי ליכא, משום ביעתותא דהר איכא. [תרגום: "והיא רכבת על החמור" – שם משום פחד מן הלילה, דרכה היא (לרכוב). ואם תרצה לומר: פחד הלילה – אין, פחד מדוד – יש. ואם תרצה לומר: גם פחד מדוד אין, פחד מן ההר יש.]⁶¹

"היא רוכבת על החמור! – התם משום ביעתותא דליליא – אורחא הוא". בירידתה של אביגיל הנביאה אל דוד הנערך עם אנשיו לעשות דין בנבל, היא נכנסת אל הלילה, אל ההכנה והדין של העולם המעשי שבו פועלת המלכות בהווה הבלתי־שלם. מפחד הלילה דרכן של נשים לרכוב על החמור ולא לשבת עליו. "ואיבעית אימא: משום ביעתותא דליליא – ליכא, משום ביעתותא דדוד – איכא". הירידה בלילה איננה מעוררת בהכרח פחד המחייב כל אשה צנועה ברכיבה. גם בסביבה הלוקה בהעדר אור, כלומר המתאפיינת בחוסר שלמות, יכול הנביא – ואביגיל הייתה נביאה – לשמור על זהותו הנבדלת במהותה מהחושך האופף אותו להמשיך להיות מחובר אל אור הנצח של הנבואה בשומרו מרחק מהמעשיות הארציות. הפחד של אביגיל נבע מכוונתה להתחבר אל דוד, להצטרף אל מלכות הפועלת, לא רק על החושך של ההווה – אלא אף מתוכו. גם אם מהחושך יכולה אביגיל לשמור מרחק, משימתה לא תאפשר לה לבנות חיץ בינה לבין דוד, ומכאן פחדה. "ואיבעית אימא: ביעתותא דדוד נמי ליכא, משום ביעתותא דהר איכא"⁶². ואפשר לומר שגם מדוד היא לא פחדה. אביגיל ידעה שלמלכות דוד "צורה רוחנית" נישאת, שבאמצעותה היא יכולה להתחבר לדוד מבלי שהחיבור יפגע בה. אביגיל לא פחדה מהחושך וגם לא מדוד; היא רעדה "שלא

חסרון שבשורש ישראל היינו בנגלה בהיותם בגוף נראה כחסרון אבל באמת אין חסרון כלל" – רבי צדוק הכהן מלובלין, רסיסי לילה אות כה [א] עמ' 37.

60. כלשון רש"י שמואל א' כה כ.

61. פסחים ג, ב.

62. שם.

לעשות דבר נגד רום כבודו ית"63, שלא תמעד ח"ו בירידתה התלולה למטה ותתנגש ב"הר", במידות הנצחיות שכנביאה היא מחוכרת אליהן. גובה ההר, ולא החושך, הוא שהפחיד אותה. היא נאלצה לרכוב מפני "ביעתותא דהר", מ"יראת הרוממות", ולא מפחד ממה שתמצא בהגיעה למטה לגיא בין ההרים⁶⁴.

נחזור לאגדה במסכת מגילה:

עלייתו של האדם
במשך ההיסטוריה
מארציותו
מבטאת אידיאל
קבוע המוסתר
במרומי ההר

וירדת בסתר ההר. בסתר ההר? מן ההר מיבעי ליה! אמר רבה בר שמואל: על עסקי דם הבא מן הסתרים. אביגיל יורדת אל דוד דרך "סתר ההר". השלמות האלוהית מתגלה בעולם בשתי פנים – האחת: שלמות קבועה של מידות אלוהיות מושלמות שאי אפשר להוסיף על טובן האינסופי; והשנייה: שלמות דינמית של תיקון ושל עלייה מתמדת מחוסר-שלמות לשלמות גדולה יותר. אך בלעדי הפן השני, המשתנה, של השלמות, הפן הראשון הקבוע היה חסר. זאת משום שהשתלמות דינמית היא ערך קבוע, נצחי והכרחי בשלמות האלוהית, וכדברי הרב קוק: "אם לא היתה האפשרות של הוספה היה זה בעצמו עניין חיסרון"⁶⁵. המלכות מתאפיינת אמנם בעלייה מתחתית ההר, מההווה החסר אל השלמות, אך לשורש שלה מקום קבוע בערכי הנצח, הווי אומר בהר עצמו: "מגמת ההווה מצד החפץ הכמוס האין סופי היא כפי היגלותה לנו, נצה גדולה של התעלות והוספה נצחית... ואע"פ שאין קץ להעילוי של השלמות המלאה, שאין בה עילוי מצד אינסופיותה, מכל מקום כלול בה גם זה הכוח הנשגב של התעלות תדירית"⁶⁶. המלכות בשורשה – המתגלמת בדמותו של ישי אבי דוד שמת בעטיו של נחש⁶⁷ – היא ערך קבוע שרק "כפי היגלותה לנו", בעולם המעשה שלרגלי ההר, נראית לנו ירודה – משתנית ומתהווית. לשורש של המלכות קיום קבוע בהר. אך ממבטו של מי שעומד למטה בגיא הוא מוסתר – "סתר ההר"⁶⁸.

63. מסילת ישרים פרק כד. עיין ברכות ס, א ומהר"ל, נצה ישראל פרק א.

64. רש"י שמואל א' כה ב.

65. אורות הקודש ח"ב, התעלות העולם פרק יז "שני ערכי השלמות", עמ' תקלב.

66. אורות הקודש ח"ב, התעלות הקודש פרק טו "השתלמות ושלמות", עמ' תקל.

67. שבת נה, ב.

68. ואולי רמז לדבר בכך: מילוי המילה "הר" – ה"י רי"ש – הוא יש"י הכמוס ב"סתר ההר".

שלא כאידיאלים הקבועים של משה רבנו והאבות – חכמה, חסד, משפט וצדקה⁶⁹ – הוא איננו מאיר עלינו ישירות מגובה ההר; הוא שורשו העליון של האור הבלתי שלם המאיר מלמטה מתוך החושך, אור שאיננו קבוע אלא הולך וגובר בתהליך ארוך שיש בו גם נסיגות. אביגיל יורדת מן ההר דרך "סתר ההר" המחבר בין האידיאלים הקבועים המאירים מלמעלה לאידיאל ההולך וגובר מלמטה. היא יורדת מאור הנצח, המאיר כשמש בקביעות, אל האור המשתנה המאיר כלבנה מתוך החושך – שהרי אין לה אור משלה – ובתוך הלילה. ירידה זו "בסתר ההר" היא הסיבה לכך שהיא רואה "דם הבא מן הסתרים", דם נידה הבא במחזוריות החודשית של הלבנה הנפגמת ונבנית מדי חודש בחודשו. ירידתה זו לוותה כדברי חז"ל בביעותותא, פחד, וכלל הוא שביעותותא מעוררת מטבעה יציאת דם נידה⁷⁰.

המחבר בין האידיאלים לארציות הוא האידיאל המתגלה למטה בארץ בעודו קבוע למעלה "בסתר ההר"

נטלה דם והראתה לו. אמר לה: וכי מראין דם בלילה? ירידת אביגיל מרוממות הנצח הנבואי אל הגיא כדי לפגוש שם את דוד היורד מולה מההר שכנגד⁷¹ עם ארבע מאות אנשיו הערוכים לעשות דין בנבל, היא זו שגרמה לדימום. השאלה – האם הדם טהור או טמא? – באה לברר את אופי השלטון של בית דוד בעולם המעשה. האם דוד דן דינא דמלכותא מלמטה, מתוך ההווה הבלתי־שלם, או האם הוא מורם ממנו ושולט בו מלמעלה ממקום האידיאל של הטוב העליון שהוא התכלית של מלכות בית דוד? אם מקומו בעשותו דין הוא למטה, ירידתה אליו עתה טימאה אותה. אך אם לעומת זאת מקום מושבו קבוע למעלה אף כשהוא עושה דין למטה ברשעי עולם, אזי ההתחברות אליו גם בפן השלטוני בעולם הזה אין בה ירידה והיא טהורה. נטלה דם והראתה לו. הוראה "בין דם לדם" היוצרת עובדה הלכתית אפשרית רק ביום, זמן התכלית, והיא ניתנת על ידי "סמוך" הראוי לשבת בסנהדרין ולדון במשפטי התורה. אין נותנים הוראה כזו בלילה, זמן ההכנה המתאפיין בחוסר שלמות⁷². לעומת זאת, מי שאינו מורה הוראה מכוח הסמכות הניתנת לסנהדרין: "כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם... וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלוהיך בו" (דברים יז ח), רשאי לפסוק דיני כתמים בלילה. אין בפסיקתו יצירת מציאות הלכתית אלא בירור המציאות

טהרתו של המראה תוכרע בקביעת אופי ההנהגה של מלכות דוד בארץ

69. ראה מורה נבוכים ג: נא-נד; בספרנו מנפת צוף ח"א: אדם, פרק כח: "חסד משפט וצדקה" ו"חכמה": שלושת האבות ומשה רבנו, עמ' 392-396.

70. סוטה כ, ב; נידה עא, א.

71. רש"י ומלבי"ם שמואל א' כה כ.

72. "לראות כתמים צריך סמיכה... אם בשעה שראה היה עליו מראה טהור אף שאח"כ נראה שהוא ממין דם אחר, אמרינן כבר נטהר. ולזה צריך דווקא מומחה סמוך וכן זה אין רואין בלילה" – צנפת פענח הלכות איסורי ביאה ה: יב בהסתמך על הירושלמי חגיגה סוף פרק א ונדרים פרק י. ראה רמב"ם הלכות סנהדרין ד: ח.

בלבד. האם יפסוק דוד בשאלה זו של אביגיל בלילה – במידת הדין המכוונת לשבור את יד הרשעים בשעת התגברותם כדי לשמור על הסדר הארצי? כמו שבלילה מוציאים להורג על פי דיני המלכות גם את מי שעל פי משפט התורה איננו חייב מיתה, כך בלילה חייב הפוסק לאסור גם מראות המותרים על פי דין תורה⁷³. אם ידון דוד בלילה בדם שהראתה לו יש בכך ללמד שהוא דן בחוסר השלמות של העולם המעשי לא מלמעלה על פי משפטי התורה אלא מלמטה מתוך העולם החסר, לא כדי להגיע למשפט אמת אלא לתקן עולם על פי צרכי השעה. אם כן היא נטמאה בירידתה אליו בשעה שהיה בדרך לעשות דין בנבל. עצם ההסכמה של דוד לדון בדם בלילה היה בה ללמד שהדם טמא.

אמר לה: וכי מראין דם בלילה? דוד משיב לאביגיל שהוא איננו דן בהלכות כתמים בלילה. הוראתו היא "משפט". כשדנים בכתמים על פי משפט התורה על מורה ההוראה לראות את הדם המונח לפניו בתנאים המאזנים בין אור לחושך, בין חמה לצל. הפוסק עצמו עומד באור; המראה שבו הוא דן מואר חלקית ומוצל חלקית בידי של הפוסק⁷⁴. ההוראה בענייני נידה משמשת משל ללמד על כל משפטי התורה המאזנים בין חטא לדין. בתשובתו רומז דוד לאביגיל שהיא טועה אם היא מזהה את התחברותה אליו בשעת הדין כירידה ממעמדה בשמש אל ההעדר של הלבנה. הרי הוא לא דן בחושך על פי דיני המלכות שמטרתם שמירת הסדר הארצי, הוא דן משפטי תורה על פי כללי התורה המאוזנים – הוא עצמו עומד באור השמש. מכאן גם התשובה ההלכתית לשאלתה של אביגיל: האם הדם שהיא מראה לו טהור או טמא? אם בהליכתה אל דוד לא ירדה אל החושך וההעדר, אזי היא לא נטמאה. נזכור: בהמשך האגדה מודה לה דוד על כך שהצילה אותו מעוון בעילת נידה אף שהאגדה לא מספרת על כך שהוא בדק את הדם שהיא הראתה לו ובעקבות הבדיקה פסק שהוא דם נידה. השאלה אם היא נטמאה בהגיעה אליו תוכרע מקביעת מיקומו של דוד בשפטו את נבל, וממנה יתברר אם הגעתה אליו הייתה ירידה תלולה המעוררת יציאת דם נידה.

אמרה לו: וכי דנין דיני נפשות בלילה? מקשה אביגיל: אם המלכות שלך מתאפיינת גם בעולם המעשה רק בקביעת פסקי דין על פי משפטי התורה שהם תכלית וראויים ליום ולא בדיני מלך שהם אמצעיים לשמירת המסגרת הארצית – איך אתה דן דיני

73. ערוך השולחן יו"ד קפח: יא בהסתמך על רש"י מגילה יד, א ד"ה וכי רואין דם בלילה. ראה שו"ת דברי מלכאל ח"א סי' מח אות א הכותב בשם האחרונים שרבי, אף שראה דם בלילה, חזר שוב לראות את המראה ביום (נידה כ, ב) מכיוון שהבדיל בין אדום לאדום ולא אסר כל המראות.

74. נידה כ, ב. וכן ברמב"ם הלכות איסורי ביאה ה: יב.

שתי רמות של
דין במראות -
של מי שסמוך
ושל מי שאיננו
סמוך

נפשות בלילה שהוא זמן ההעדר וההכנה? העובדה שאתה ערוך בלילה לעשות דין נבל מלמדת שאתה דן מתוך החושך על פי דינא דמלכותא, ומכאן שאני טמאה.

אמר לה: מורד במלכות הוא, ולא צריך למידייניה. תשובתו של דוד לקושייה זו היא שלאחר שקבע בית הדין בשעות היום, במשפט התורה, שלדוד מעמד של מלך ולכן חייב נבל מיתה, רשאי דוד להורגו⁷⁵. הוצאתו של נבל להורג אינה מחייבת "עוז מושלים"⁷⁶ – סמכות ביצועית של מלך. אמנם רק למלך רשות להרוג את מי שמרד נגדו, אך הסיבה לכך, על פי הבנתו של דוד, איננה שהוצאתו להורג מחייבת דיון נוסף כדיני המלך שאינם דיני התורה אלא משום שהמלך, כמי שנפגע מהמרד, רשאי למחול לו. בעיני דוד, החלטתו להוציא את נבל להורג איננה אלא החלטה אם ומתי לממש את הרשות שנתן לו בית הדין על פי משפטי התורה להוציא את נבל להורג. החלטה זו איננה מחייבת דיון כלל, גם לא בדינא דמלכותא – לא צריך למידייניה; לכן הוא קיבל אותה בלילה. על פי תפיסתו של דוד, מאז שהוא נמשח על ידי שמואל, הוא איננו אלא שליח בית הדין ושליח ה' לחזק את התורה ומשפטיה בישראל.

דוד ביקש למלוך בארץ בכוח צורת המלכות שבראש הרה, שלה זכה כשמשח אותו שמואל

ישנו הבדל חשוב בין מגמתו של מלך המעניש שלא על פי דין תורה לבין מגמתו של בית הדין, אף כאשר הוא – בדומה למלך – מעניש שלא על פי דין תורה. על סמכות המלך לדון שלא על פי דין תורה כותב הרמב"ם:

מלך שומר על ממלכתו; בית דין שומר על התורה

כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה, או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, והורג רבים ביום אחד ותולה ומניחן תלויים ימים רבים להטיל אימה ולשבור יד רשעי העולם⁷⁷.

על סמכותו של בית הדין לדון שלא על פי דין תורה כותב הרמב"ם:

יש לבית דין להלקות מי שאינו מחויב מלקות ולהרוג מי שאינו מחויב מיתה ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה, וכיון שרואים בית דין שפרצו העם בדבר יש להן לגדור ולחזק הדבר כפי מה שיראה להם הכל הוראת שעה לא שיקבע הלכה לדורות⁷⁸.

75. ראה רמב"ם הלכות מלכים ג: ח: "כל המורד במלכות ישראל יש למלך רשות להורגו... חייב מיתה ואם רצה להרגו, יהרוג".

76. ראה לעיל הערה 14.

77. רמב"ם הלכות מלכים ג: י.

78. רמב"ם הלכות סנהדרין כד: ד.

בבית הדין "עיקר הכוונה [הוא] התורה להופיע משפטי ד' בעולם. אך המלך נהפוך הוא כי אין לו עסק במשפטים בעצם... רק כל עסקו [הוא] להעמיד ארץ כדכתיב: מלך במשפט יעמיד ארץ (משלי כט ד) והמשפט הוא כלי שבו הוא דן ומעמיד תיקון המדינה"⁷⁹. שלא כבית הדין המעניש שלא מן הדין רק כהוראת שעה, תיקון המדינה לפי מה שהשעה צריכה הוא עיסוקו הקבוע של המלך⁸⁰.

דוד מסביר לאביגיל שהוא איננו דומה למלך אחר. שלא כמלך אחר, הוא אינו דן מתוך ההווה כשליח העם לתקן את המדינה; כמי שנמשח על ידי שמואל הנביא הוא נכנס לתוך ההווה כשליח ה' כדי לאכוף את משפטי הנצח של התורה. מכאן שהגעת אביגיל אליו לא הייתה ירידה תלולה אל ההעדר הגוררת אחריה טומאת נידה, ולכן היא טהורה.

אביגיל: לתקן את הארץ חייב המלך לפעול מתוך הארציות ולקבל לשם כך מינוי מהעם

אמרה לו: עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם. תשובתה של אביגיל בנויה משתי טענות משלימות – הראשונה: "עדיין שאול קיים"; השנייה: "לא יצא טבעך בעולם". לדברי דוד הוא עמד להעניש את נבל מכיוון שעל פי דין תורה נבל היה חייב מיתה ולכן דוד היה רשאי להורגו. על פי דבריו אלה, הוצאתו להורג של נבל לא נועדה לשרת את תיקון המדינה, ודוד לא החליט עליה מתוקף סמכותו של מלך המופקד על תיקון המדינה. אך עדיין שאול קיים וככל מלך שהומלך על ידי העם, מופקד שאול על תיקון המדינה. מכיוון שפסק הדין של בית הדין לא חייב את דוד על פי דין תורה להוציא את נבל להורג ורק הרשה לו להוציאו להורג, אסור היה לדוד להרוג את נבל בשעה שהיה ברור לו ששאול – שהיה מופקד על תיקון המדינה בכוח הסכמתו של הציבור – היה מתנגד לכך⁸¹. התורה מרשה אך איננה מחייבת את המלך להוציא להורג את המורד בו, משום שאין למלך להפעיל את סמכותו זו אם בכך ייפגע "תיקון המדינה". לעיתים "תיקון המדינה" דורש שהמלך ימחל למורד בו, אף שמדין תורה המורד כשלעצמו "חייב מיתה". בשעה שלא דוד מופקד על "תיקון המדינה", אזי למי שכן מופקד עליו – לשאול – הסמכות לתחום את ההשפעה של מי שקיבל את מינויו רק מלמעלה, ולא מונה למלך על ידי העם. אילו שאול לא היה קיים, אילו לא

79. שו"ת אבני נזר י"ד סי' שיב אות נ. ראה דרשות הר"ן יא "מינוי המלך היה להשלים תיקון סדר המדינה וכל מה שהיה מצטרף לצורך שעה".

80. ראה הרי"א הלוי הרצוג בספרו תורת האהל, בפרק "סמכות המלך לדון" עמ' פו, הכותב: "אין הדעת, דעת תורה, נותנת שתהא אפשרות כזאת של סמכות כפולה... זה לא ייתכן מצד הסברא". הרב הרצוג שם לא מביא לסברה זו תימוכין ממקורות ההלכה.

81. ראה דרשות הר"ן שם. נראה שגם הר"ן וגם האבני נזר יסכימו שאם קיבל אדם רשות מבית הדין לפגוע באחר שפגע בו, אך לא הוטל עליו חובה לפגוע בו, רשאי המלך לאסור עליו לפגוע בו לתיקון המדינה ולצרכי השעה. יש להניח ששאול היה אוסר על דוד לפגוע בנבל.

נוסדה מלכות שתפקידה "להעמיד תיקון המדינה", היה דוד רשאי להעניש את נבל בהסתמך על פסק דינו של בית הדין.

ולא יצא טבעך בעולם. אילו קיבל אותך ציבור שלם ומוגדר ל"תיקון המדינה" היית רשאי להוציא את נבל להורג גם אם שאול היה עדיין קיים. משמשחו מנהיגי שבט יהודה את דוד (שמואל ב' ב ד) ניתנו לו סמכויות שלטון, אף שבמקביל לו מלך איש בושתי בן שאול "אל הגלעד ואל האשורי ואל יזרעאל ועל אפרים ועל בנימן ועל ישראל כלה" (שמואל ב' ב ט). אך מכיוון שעדיין שאול קיים וגם לא יצא טבעו של דוד בעולם, אין הוא רשאי להוציא להורג את נבל רק בכוח המינוי האלוהי שקיבל כשמשח אותו שמואל הנביא למלך.

מדברי אביגיל לומד דוד שמינוי אלוהי איננו יכול ליתר את מינוי העם. המינוי האלוהי לבדו לא יאפשר לו לפעול "להעמיד ארץ". יכולת הארץ לקבל תועלת מהאור המאיר עליה מלמעלה מצייבה גבולות להשפעתו של אותו האור. כדי להגדיל את ההשפעה יש צורך לרדת לארץ ולתקנה. אם ישלוט דוד רק מלמעלה, רק מכוח המינוי האלוהי, יכולתו להשפיע תהיה מותנית בדעתו של מי שבפועל שולט מלמטה מטעם העם. אי־אפשר מלמעלה למלוך על הארץ מלכות שלמה.

אמר לה: וברוך טעמך וברוכה את אשר כלתני [היום הזה] מבוא בדמים. דמים תרתי משמע! וברש"י: "דמים – דם נדה ודם שפיכות דמים"⁸². קביעת חז"ל "דמים – תרתי משמע" תמוהה לכאורה: פשט הפסוק מתפרש יפה גם אם מנעה אביגיל מדוד שפיכות דמים ללא הצלה מעוון אחר⁸³. בפסוקים "איש דמים ומרמה" (תהלים ה ז) ו"הצילני מדמים אלוהים" (תהלים נא טז) – המילה "דמים" איננה מרמזת לעוון נוסף מעבר לשפיכות דמים⁸⁴. זאת ועוד. כבר בתחילת פנייתה לדוד משתמשת אביגיל באותו מטבע לשון – "מנעך ה' מבוא בדמים והושע ידך לך" (שמואל א' כה כו) שבו משתמש דוד בברכו אותה לאחר שהשתכנע מטענותיה: "ברוכה את אשר כלתני היום הזה מבוא בדמים והושע ידי לך" (שם לג). רש"י מסביר שמלכתחילה שליחותה מאת ה' הייתה למנוע את דוד משפיכות דמים: "שלחני לקראתך למנעך משפיכות דמים"⁸⁵.

82. רש"י מגילה יד, ב ד"ה דמים.

83. ראה במבוא למאמר זה שאלות נוספות על הקביעה "תרתי משמע".

84. ראה מהרש"א מגילה יד, ב ד"ה א"ל ברוך טעמך וברוכה את.

85. רש"י שמואל א' כה כו.

האם מכך שאביגיל נקטה בלשון רבים, "דמים", כבר בתחילת דבריה אפשר ללמוד שידעה מראש שדוד ידרוש ממנה "השמיעי לי"? התשובה העולה מן ההסבר שנותנת הסוגיה בהמשך ל"דמים" – תרתי משמע" מגלה שאכן כן. אילו הרג דוד את נבל מכוח מינויו מגבוה למלך על ידי שמואל הנביא היה פוגע, על ידי שפיכות דמים זו, בטהרת הקשר שיועד לו עם אביגיל – היה בא עליה נידה. "דמים תרתי משמע" – לא שני עונות דמים זה לצד זה, אלא שני עונות דמים זה בתוך זה, אחד ברמת הפשט והשני ברמת הדרש המלמד על שורש העוון שבפשט.

אור שוקה של אביגיל יאיר לדוד עד עקבתא דמשיחא

אלא מלמד שגילתה את שוקה, והלך לאורה שלש פרסאות. אמר לה: השמיעי לי!
 – אמרה לו: לא תהיה זאת לך לפוקה. עיון בפסוקים מלמד שדחיית אביגיל את תביעתו של דוד במילים "לא תהיה זאת לפוקה" (ועל אחת כמה וכמה התביעה עצמה הנודעת לנו רק מדברי האגדה: "השמיעי לי") באה תוך כדי השמעת טענותיה כנגד שפיכת "דם חיים". "ולא תהיה זאת לך לפוקה ולמכשול לב לאדני ולשפך דם חיים" (שמואל א' כה לא).

כדי למנוע מדוד את עוון ה"דמים" של הוצאת נבל להורג, הייתה אביגיל מוכרחה לשכנעו שבשפיכות דמים זו טמונה עבירה נוספת: בעילת נידה במובן הרוחני. הפשט – שלפיו המילה "דמים" היא שפיכות דמים בלבד – טומן בתוכו, ברובד הדרש, גם איסור דם נידה. לכן כבר בראשית שליחותה הייתה אביגיל ערה למשמעות הכפולה של מניעת דוד "מבוא בדמים".

כפי שכבר ראינו, דוד החליט להרוג את נבל עוד לפני שהוכתר על ידי העם משום שראה את עצמו כמלך בזכות המינוי האלוהי שהעניק לו "צורה רוחנית" של מלכות. הוא ביקש לשלוט מלמעלה על עולם המעשה בכוח האידיאל התכליתי של מלכות בית דוד, ולכן לא ראה צורך בהסכמת העם כדי לדון. על פי תפיסה זו, המעבר של אביגיל אליו בשעה שעמד לעשות דין בנבל לא היה בגדר ירידה אל ממלכת הלבנה ומחזוריותה – הלבנה השולטת בחושך הלילה באור ששופע עליה מהשמש ללא כל אור עצמי משלה. דוד התכוון לדון ולשלוט גם בהווה, גם בעולם המעשה, כמו השמש, באור העצמי הקבוע של הצורה הרוחנית של מלכותו. לכן לדעת דוד לא נטמאה אביגיל בהגיעו אליו.

בקשה זו של דוד לשלוט מכוח האידיאל הקבוע לא הייתה אנוכית או גאוותנית. דוד חש מהקמת מלכות במתכונתה המקובלת, שסמכותה נשענת על הסכמת הציבור בהווה. מלכות כזו, המעורה בחיי ההווה הבלתי שלמים, עלולה להזדהם במשך הדורות ואף להיעלם תחת התקפה של יצרים ולטבוע בשחיתות העולם המעשי. ואכן, מאז חורבן בית ראשון ועד עתה אין למלכות בית דוד שלטון בפועל בעולם המעשי.

דוד, בידעו שמלכות ארצית טבעה להתפרק עם הזמן, סבר שכדי להבטיח שמלכותו תתקיים גם באחרית הימים, שהיא תגיע במצב שלם אל דור "עקבות משיחך" (תהלים פט נב), אסור לו להיות תלוי במצב ההווה ומעורה בו. עליו לבסס גם את מלכותו בארץ רק על "הצורה הרוחנית" של מלכותו. פתרונו של דוד היה לייסד מלכות שונה מכל מלכות אחרת, מלכות אלוהית שתדון מלמעלה גם בצורכי השעה של כל דור, כתלמיד חכם שעל פי ההלכה עומד באור החמה ופוסק את דינם של הכתמים שעליהם הוא מצל בידו.

השוק הוא האיבר המחבר את העקב לגוף שמעליו⁸⁶. שוקה של אביגיל הנביאה המצטרפת לבית המלכות הוא השוק שיחבר את המלכות עם אחרית הימים, עם העקביים של ההיסטוריה, באור שמאיר ממנה גם על הדורות הרחוקים האלה⁸⁷ שבהם "הנפשות הן מהעקביים"⁸⁸ "שם תגבורת הרע והיצר"⁸⁹.

אביגיל גילתה את שוקה המאיר, ודוד הבין שמלכותו זקוקה לה להבטחת קיומה עד לדור האחרון. היא זו שמברכת אותו בברכה: "והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את ה' אלוהיך" (שמואל א' כה ט). היא זו שלאורה ילך דוד שלוש פרסאות – "שלוש פרסאות כנגד מחנה ישראל"⁹⁰ – מהלך שבו תקבץ מלכות בית דוד מכל מחנה ישראל את כל הנשמות הפרטיות של כנסת ישראל⁹¹, כל אחת בהווה שלה, כדי לשבצן יחד באחרית הימים לתמונת האמת המצוירת, דור אחרי דור, על בד ההיסטוריה⁹². היא זו שתעביר את טהרת ישי אבי דוד שמת בעטיו של נחש, לדור הבא – לכלאב בן דוד שגם הוא מת בעטיו של נחש, מורם מכל כשל אישי⁹³. תביעתו של דוד: "השמיעי לי" היא קריאתו של דוד אל אביגיל להתחבר אליו גם בעת שהוא עושה דין ברשעי עולם כדי להבטיח גם את רציפות שלטונו המעשי ללא הפסקה. תביעה זו נולדה מאמונתו שמכוח זה שה' מינה אותו למלך ושמואל הנביא משח אותו, הוא יוכל לשלוט בעולם

אביגיל ידעה שדוד יכיר בצורך להתחבר אליה כדי להבטיח את המשך מלכותו

86. "למעלה מעקב הוא שוק" – שו"ת רבי עקיבא איגר תניינא סי' כח בדעת רש"י חגיגה יג, א ד"ה קרסולי; שו"ת דברי יציב חלק אבן העזר סי' לו.

87. עיין של"ה תורה אור פרשת בשלח אות ב בשם פרי עץ חיים הקדמה לשער שבת פרק א, בעניין תחום שבת.

88. רבי צדוק הכהן מלובלין, פוקד עקרים אות ו [ג] עמ' 268.

89. רבי צדוק הכהן מלובלין, צדקת הצדיק אות קיא, עמ' 46.

90. סנהדרין ה, ב.

91. "צרור החיים היינו מידת מלכות והוא כנסת ישראל דמינה פרחין שנמתין לישראל" – פרי צדיק פרשת מצורע [1].

92. רבי צדוק הכהן מלובלין, מחשבות חרוץ אות טז [ט] עמ' 137.

93. שבת נה, ב.

המעשי של ההווה מבלי לרדת אליו, אותה אמונה שעל יסודה ביקש להרוג את נבל עוד בטרם קיבל את הסכמת העם.

הקשר עם אביגיל
זייב הפרדה בין
המלכות הארצית
הפועלת למטה
לצורת המלכות
הנשמרת למעלה

אך אביגיל יודעת שהיא איננה יכולה להתחבר אליו במלכותו המעשית. היא יודעת שדוד איננו יכול למשול רק מכוח "הצורה הרוחנית" של המלכות. יהיה עליו להיות חלק מהחושך חסר-האור העצמי, כדי שמשם יאיר על הארץ באור הזורח עליו מלמעלה, מהאידיאל של מלכותו שממנו הוא יתרחק בפועל בעת מילוי תפקידו בעולם של הכנה. כל עוד לא ימשול דוד מתוך הסכמה לשלטונו מלמטה, שלטונו לא יהיה שלם: אי אפשר לתקן מלמעלה את הכוח של העולם לקבל את האור האלוהי, ואם הוא לא יתוקן, מגבלותיו יצמצמו גם את השפעת האור השופע על העולם מלמעלה. דוד אינו יכול להפעיל את כל כוח מלכותו מכיוון ש"עדיין שאול קיים".

זאת ועוד: הכפפת ההווה מלמעלה תמנע מדוד לממש את ההבטחה הגלומה בשוק של אביגיל המאירה למרחק שלוש פרסאות – היא תחליש את עוז החיים ובכך תצמצם את רוחב המחנה. לרברי הרב קוק, רוחבו של מחנה ישראל מתואר כשלוש פרסאות – "תחום ארוך" – רק ב"התגברות עוז החיים הטבעיים", "כשכוח ישראל גדול ונשמתו מאירה בקרבו בהופעה, וענפיו המעשיים מתוקנים, בסידור מלא, בקדושה בייחוד ובברכה, במקדש וממשלה, בנבואה וחכמה"⁹⁴.

דוד, בעשותו דין, מוכרח לקבוע את מושבו למטה בהווה, אך אביגיל מוכרחת להישאר למעלה, מחוברת עם הצורה הרוחנית של המלכות הגנוזה בה לאורך ההיסטוריה, כדי להבטיח שגם כשייפסק השלטון של בית דוד בעולם המעשה, השפעת מלכותו תמשיך לפעול על העולם מלמעלה. ירידה של אביגיל, של הכוח המאפשר את המשכיותה הנצחית של מלכות בית דוד, לרובד המעשי של המלכות מפילה אותה תחת השפעת הלבנה שלעתים נפגמת, ולעתים שלמה – היא תפרוס נידה.

בשליחות שלה אליו הצילה אביגיל את דוד מ"דמים" – תרתי משמע. שליחות זו הייתה להחזיר את הצורה הרוחנית של המלכות שהיא "רק טוב"⁹⁵ למקומה מעל לעולם המעשה, להשיבה מהגיא שאליו הוריד אותה דוד אל ההר שממנו ירד

94. אורות, אורות התחיה פרק טו, עמ' 20. ראה מהר"ל נצח ישראל פרק נא ושל"ה תורה אור פרשת בשלח אות ב. הרב קוק כותב שם שהתחום הארוך "כופל באמת את כל העולם באיכותו, יצב גבולות עמים למספר בני ישראל" (דברים לב). "אביגיל" בגימטריה היא נ"ו, ארבע פעמים 'דוד', ובצירוף שלה עם דוד – כצירוף ארבעת שלבי הסולם אל הארץ – היא משלימה אותו לשבעים, שבעים האומות, "גבולות העמים" כנגד "מספר בני ישראל" שירדו מצרימה עם יעקב.

95. עין איה שבת פרק חמישי סי' מא מתוך ציטוט רחב יותר שהבאנו לעיל ליד ציון הערה 25.

לקראתה. הצורה של המלכות נשמרת בטהרתה, אך האיש דוד, שימשיך לעמול מול אנשים בשר ודם בעלי חולשות ויצרים כדי לתקן את העולם הגשמי הבלתי־שלם "מוכרח הוא שתימצא איזה מדה של חטא עמו, כי כן הוא המצב של העולם המעשי"⁹⁶. הכרתו של דוד באמיתת טענתה שדינא דמלכותא מחייב הסכמת העם שעדיין לא קיבל, מנעה ממנו הן את הוצאת נבל להורג – שהרי עוד לא הוסמך לכך, והן את חיבורו אליה בנידתה. נידות זו הייתה תוצאה הכרחית של השפלת כוח ההמשכיות הרוחנית של המלכות הגלום באביגיל – מי שהייתה ראויה להתחבר אל האידיאל הטהור של המלכות – אל העולם המעשי, שם שולט לא האידיאל אלא הכח הארצי העולה מלמטה מתוך הארציות. הכרה זו של דוד החזירה את "הצורה הרוחנית של המלכות" למקומה הטהור על ההר, ואפשרה, באמצעות אביגיל, את מעבר הטהרה מישי אבי דוד אל דור בניו.

זאת – מכלל דאיכא אחריתי, ומאי ניהו? מעשה דבת שבע. בקשתו של דוד למשול בהווה מבלי לרדת מטהרתו של האידיאל שבשורש מלכותו כמעט והביאה אותו לחטוא עם אביגיל. כדי להבטיח את התמדת שלטון בית דוד גם בעולם המעשה, הוא ביקש לייסד את הממשלה בעולם המעשי של ההווה על הצורה הרוחנית הטהורה של המלכות שלה זכה כשנמשח על ידי שמואל, שנשלח אל ישי. אביגיל שכנעה אותו שבאור השוק שלה היא תאיר לעקביים של עם ישראל, רק אם ממשלתו בעולם המעשה תישען על הסכמת הציבור, ואז כוח ההמשכיות הנצחית יתחבר לצורה הרוחנית של המלוכה שתאיר מלמעלה על הפך ההכנתי של המלכות. גם כשיחטאו בניו בדור מן הדורות, האידיאל של מלכות בית דוד לא יוכתם.

אך תשוקת דוד לשלמות, שהולידה בו את השאיפה לנהל את מלכותו בעולם המעשי מתוך האידיאל של המלכות מבלי לרדת אל חוסר השלמות הארצית – תשוקה זו תדחוף אותו לאחר ירידתו לפרוץ גדרות כדי לזרז את עלייתו שוב אל השלמות, אל מימושו המלא של האידיאל בעולם המעשי. דוד ומלכותו פועלים בגיא שבין שני הרים – מצד אחד האידיאל הטהור שמגלם אביו ישי ומצד שני השלמות הארצית שתושג בימות המשיח. כבן ישי – הוא מחובר לאידיאל הטהור של המלכות שהוליד אותו. כבן פרצי – הוא יפרוץ מוסכמות כדי להשיג את השלמות הארצית הממתינה לו במילוי ייעודו. תכונה שנייה זו תביא אותו לחטוא עם בת־שבע, שממנה ייוולד באחרית הימים משיח בן דוד שימשול גם בעולם המעשי. ההחלטה שקיבל, בזכות שכנועה של אביגיל להשאיר את הצורה הרוחנית האידיאלית מעל למכשולי העולם

בכוח נבואתה
ראתה אביגיל
שטענותיה לא
יועילו כשיועמד
דוד בניסיון של
בת שבע

המעשי, ולמשול בעולם המעשי מתוך הארציות, לא תציל אותו ממעידה שמקורה בשוקתו להחיש את שלמותו של העולם המעשי. תשוקה זו טועה בזהותו ובייעודו. ומסקנא הכי הוואי. מכאן למדו חז"ל שאביגיל היא אחת משבע הנביאות שהיו לישראל. כוח הנבואה של אביגיל מתגלה ביכולתה להבחין בין הצורה הרוחנית הקבועה והנצחית של המלכות לבין יישומה בעולם המעשי. היא מנבאת שגם אם דוד לא יפגע דוד בצורה הרוחנית של המלכות, הוא ייכשל כבן פרצי, ויפגע בביטויה המעשי. ואכן כנבואת אביגיל כך היה.

והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים. בהצטרפותה אל דוד השלימה אביגיל את מלכות בית דוד בברכה זו – "צרורה בצרור החיים". היא המשיכה את "הצורה הרוחנית" של מלכות בית דוד להאיר על כל נשמות מחנה ישראל, מהלך שלוש פרסאות עד עקבות המשיח.

כי הוות מיפטרא מיניה אמרה ליה: והטיב ה' לאדני וזכרת את אמתך, אמר רב נחמן: היינו דאמרי אינשי: איתתא בהדי שותא פילכא [עם שהאשה מדברת, היא טווה – רש"י]. איכא דאמרי: שפיל ואזיל בר אווזא ועינוהי מיטייפי [=הברווז הולך שפוף] ועינוהי מיטייפי [ועינו מצפות למעלה מרחוק]⁹⁷. אביגיל – בדומה לאשה היודעת בעת ובעונה אחת גם לטוות בפלך וגם לדבר, ובדומה לברווז ההולך קרוב לקרקע אך נושא את עינו למרחקים – ידעה להבחין בין ההכנה של ההווה לבין האידיאל המופשט שימומש בעולם המעשה רק בעתיד הרחוק.

דוד ביקש לאחד בין השניים. אך לא הייתה לו אפשרות להבטיח בדרך זו את המשכיותה הרציפה של מלכותו בעולם המעשה. אדרבה, כוח ההמשכיות של האידיאל היה נפגע. בלית ברירה היה עליו להבדיל בין שני הפנים של מלכותו: "צורתה הרוחנית" הטהורה שהמשכיותה מובטחת (בדומה לפני הירח המופנים כלפי השמש), והממשלה בעולם המעשה, שכזריחת אור הלבנה על הארץ תיעלם ושוב תופיע. הפך הקבוע שתמיד מואר הוא הנותן כוח לצד הנפגם־ונבנה גם בעת היעלם האור ממנו. "דוד מלך ישראל חי וקיים" גם במשך הדורות הרבים שבהם הממשלה בעולם המעשי נעדרת – וכוח חייו וקיומו מתגלה ב"שושילתא דרבן גמליאל"⁹⁸ ובגדולי התורה וההוראה שיצאו מבית דוד בכל שנות גלותו.

97. רש"י בבא קמא צב, ב

98. ראה גטין נר, ב, בקשת רבי יוחנן בן זכאי מאספסיינוס.

אשה חכמה
יודעת להבחין
בין ההווה לבין
החזון הנשגב
ושומרת על
שניהם

יכולת זו לעבוד מתוך הווה המעשי בהתאם למגבלותיו, לטוות בפלך⁹⁹ וללכת שפוף – מבלי לאבד את החזון הגדול או להפסיק את תכנון הגשמתו, ומבלי לתת לחזון הגדול לפגוע ברצון לעבוד בהווה המצומצם – יכולת זו היא תכונתן של נשים חכמות. במשלי חז"ל "האווז רומז לחכמה" ובמיוחד לחכמת נשים¹⁰⁰; ברווז רומז לאשת תלמיד חכם¹⁰¹.

99. "אין חכמה לאשה אלא בפלך" – יומא סו, ב. בבראשית רבה סח: יב דרשו: "ויחלום והנה שלם" (בראשית כח יב), זה סיני" והמפרשים על הפסוק מצביעים על כך ש"שלם", שבפסוק נכתב חסר, שווה בגימטרייה ל"סיני". אך הוא שווה גם ל"פלך". חכמה התורה יורדת אלינו מלמעלה בסולם מסיני. אנו עולים אליה מלמטה בעבודת פלך, טווייה אריגה ותפירה היוצרות שלמות מחומר גולמי בלתי שלם.

100. מאמרי הראיה ח"ב עמ' 438 ובמיוחד לחכמת נשים. ראה ברכות נז, א. נראה שהגמרא דורשת את הפסוק במשלי א כ "חכמות בחוץ תרונה" בהקשר לפסוק יז שם. יש בעלי כנף שאינם ערים לסכנות וניצודים. לעומתם יש בעלי כנף אחרים המתריעים בחוצות על סכנה מתקרבת. ציפור שהיה מתריע על סכנה היה האווז ולכן "חכמות בחוץ תרונה".

101. ראה שבועות ל, ב וקדושת לוי ליקוטים ד"ה סעודות שור.