

”כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה”

טקטיקות הגנה במדרשי חז”ל על חטא דוד ובת-שבע

ברק בר-שלום

א. פתיחה

פרשת דוד ובת-שבע היא מהפרשות המרתקות והמסעירות ביותר בתנ”ך כולו, ולא בכדי היא העסיקה במהלך הדורות פרשנים רבים. פרשה זו אף עוררה לא מעט ויכוחים ומחלוקות קשות בקרב פרשנים וכותבים מזרמים שונים, בעלי תפיסה פרשנית ואמונית שונה.¹

על פי פשט הכתובים, מדובר באחד החטאים החמורים ביותר בתנ”ך כולו (אם לא החמור שבהם), אשר אפילו בכיר הסנגורים של ימינו היה עומד מולו חסר אונים. חרף זאת, ואולי דווקא בשל כך, במהלך הדורות נעשה ניסיון מתמיד בקרב הפרשנות האורתודוקסית (החל מחז”ל ועד לעת האחרונה) ללמד סנגוריה על דוד המלך. במסגרת הניסיונות אלו יצרו חז”ל מדרשי אגדה שונים, אשר מטרתם הברורה הנה להפחית

* המחבר הוא בעל תואר שני במשפטים ועורך דין במקצועו.

1 מלבד דברי הפרשנים המסורתיים הקלאסיים, ישנם חיבורים רבים בעניין. מתוכם יש לציין במיוחד את מאמרם מאיר העיניים של מנחם פרי ומאיר שטרנברג “המלך במבט אירוני: על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת-שבע ושתי הפלגות לתאוריה של הפרוזה”, הספרות א’ 2 (תשכ”ח), עמ’ 263-292, ואת סדרת המאמרים שבאו בעקבותיו: אוריאל סימון, “סיפור מקראי בתפיסה אירונית – על האינטרפרטאציה של סיפור דוד ובת-שבע”, הספרות ב, 3 (תש”ל), עמ’ 598-607; בעז ערפלי, “זהירות, סיפור מקראי! – הערות לסיפור דוד ובת-שבע ולשאלות הפואטיקה של הסיפור המקראי”, שם, עמ’ 580-597; מנחם פרי ומאיר שטרנברג, “זהירות ספרות! לבעית האינטרפרטאציה והפואטיקה של הסיפור המקראי”, שם, עמ’ 608-663. כמו כן, ראו בספרו של דניאל פרידמן, “הרצחת וגם ירשת – משפט מוסר וחברה בסיפורי המקרא”, תל אביב תש”ס, עמ’ 101; אוריאל סימון, “קריאה ספרותית במקרא: סיפור הנביאים”, ירושלים תשנ”ז, 132-155. ראו עתה גם את ספרו מאיר העיניים של הרב אברהם ריבלין, רות דוד ומשיח, ישיבת כרם ביבנה תשס”ו, עמ’ 334-339.

“כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה”

ולמזער, ככל שניתן, את חומרת חטאו של דוד. במדרשים הללו חז"ל עושים שימוש בטקטיקות הגנה שונות ומגוונות, שמטרתן היא להוציא את דוד זכאי בדיון, ולמצער להמעט, ככל האפשר, מחומרת מעשיו. שיאם של ניסיונות אלו בא לידי ביטוי במימרא הידועה, המובאת בתלמוד הבבלי על ידי רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן, לפיה: “כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה.”²

רבים וטובים נדרשו לסוגיה זו, וקולומוסים רבים נשברו בניסיון להסביר את הפער העצום בין מימרא זו של חז"ל לבין פשט הכתובים.³ כידוע “אין בית מדרש בלא חידוש”, ואף אנו ננסה במסגרת זו להשקיף על סוגיה זו מזווית שונה וייחודית, שיש בה, כך אנו מקווים, כדי להאירה באור חדש. במסגרת מאמר זה נבקש לחשוף את טקטיקות ההגנה בהן השתמשו חז"ל במדרשיהם, לעמוד על טיבן ולערוך הקבלה לטקטיקות ולטענות הגנה רווחות המקובלות בקרב סנגורים במשפטים פליליים בעת המודרנית. לאחר מכן נבחן באופן ביקורתי את טיעוני ההגנה הללו לגופם ונבדוק האם הם עולים בקנה אחד עם פשט הכתובים, עם עקרונות היסוד של המשפט והמוסר היהודי כפי שהם משתקפים בהגות המודרנית⁴ ועם כללי הצדק הטבעי; ובעיקר האם יש בהם כדי לשכנע את הקורא, העוטה עליו את גלימת השופט, לזכות את דוד בדיון. לקראת סיום נבקש להציג את המסר המרכזי שיש לעניות דעתנו ללמוד מפרשה זו, מסר שמתחדד ומקבל משנה תוקף לאור מדרשי האגדה של חז"ל.

בטרם נצלול למים הסוערים, נעיר כי במסגרת מאמר זה אנו מתיימרים לנתח באמצעות כלים מודרניים דרשות אשר נוצרו על ידי האמוראים לפני יותר מ-1,500 שנה.

2 שבת נו ע"א. יצוין כי מימרא זו מובאת בתוך קטע שלם בגמרא, במסגרתו מלמד ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן סנגוריה על אישים שונים בתנ"ך, אשר לפי פשט הכתובים חטאו בחטאים שונים, ובכללם: ראובן, בני עלי, בני שמואל, שלמה ויאשיהו.

3 ראו למשל: יעקב מדן, “מגילת בת-שבע” מגדים יח-יט (תשנ"ג), עמ' 67-167 (המחבר הוציא לאור את המאמר במתכונת חדשה בספרו 'דוד ובת-שבע – החטא, העונש והתיקון', אלון שבות תשס"ב); איתמר ורהפטיג, “פרשת דוד ובת-שבע”, מגדים כב (תשנ"ד), עמ' 84-90; יהודה ברנדס, “במאי קמיפלגי? למחלוקת האחרונים בפרשנות חטאו של דוד”, מגדים כו (תשנ"ו), עמ' 107-127; יעקב מדן, “איך ללמד סנגוריה על דוד? תגובה למאמרו של י' ברנדס 'במאי קמיפלגי'”, שם, עמ' 129-134; אברהם וולפיש, “בהא קמיפלגי! תגובה לדיון בין ר"י ברנדס ור"י מדן”, מגדים כח (תשנ"ח), עמ' 87-103; ישראל רוזנסון, “האומר דוד חטא – אינו אלא טועה? דיון מדרשי חינוכי”, דרך אגדה א' (תשנ"ח), עמ' 92-125; רפאל ירחי, “כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה: היבטים פדאגוגיים, אפיסטמולוגיים ומוסריים”, דרך אגדה א (תשנ"ח), עמ' 171-198.

4 לדיון באשר להגדרת המוסר היהודי, ראו דניאל סטטמן ואברהם שגיא, “תלותו של המוסר בדת במסורת היהודית”, בתוך דניאל סטטמן ואברהם שגיא (עורכים), בין דת ומוסר, רמת גן תשנ"ד, עמ' 115-144; י' לוריא, “מוסר ומודרניות”, שם, עמ' 22.

אנו מודעים לכך כי ניסיון זה אינו טריוויאלי כלל והוא טומן בחובו קשיים לא פשוטים. יחד עם זאת, סבורים אנו כי הניסיון להצביע על קווי דמיון בולטים בין שני עולמות הרחוקים זה מזה שנות דור, הן בתקופתם והן במהותם, יש בו כדי לתרום ולהוסיף רובד נוסף לפסיפס הפרשנויות שניתנו לפרשה זו במהלך הדורות.

ב. 'כתב האישום' כנגד דוד המלך

על מנת להבין טוב יותר את טקטיקות ההגנה בהן עשו חז"ל שימוש במסגרת המדרשים השונים, לא נוכל שלא לסקור, על קצה המזלג, את השתלשלות העניינים כפי שהיא מסופרת במקרא,⁵ ולבחון בקצרה את האישומים השונים בהם מואשם דוד לפי פשט הכתובים.

הסיפור מתחיל בכך שדוד המלך שולח את יואב וחייליו להילחם בבני עמון, בעוד שהוא עצמו נותר בארמונו שבירושלים. לעת ערב טייל דוד על גג ארמונו "וירא אשה רוחצת מעל הגג והאשה טובת מראה מאד".⁶ דוד מברר את זהותה של האישה ולאחר שנמסר לו כי היא אשתו של אוריה החתי, קצין בצבאו (שמתוקף תפקידו נמצא כעת במסע המלחמה בעמון), הוא שולח שליחים שמביאים אותה לביתו ושוכב עמה. הכתוב אינו מגלה לקורא האם בת-שבע הסכימה או שמא הביעה התנגדות למעשה זה. לאחר מספר שבועות, כשמגלה בת-שבע שהרתה, היא פונה לדוד: "ותגד לדוד הרה אנכי".⁷ דוד, המחפש אחר פיתרון שיסיים את הפרשה בשקט, מורה להביא את אוריה משדה הקרב ומעמיד פנים כי מטרת הפגישה היא לקבל מידע על מהלך המלחמה. לאחר מכן מבקש דוד מאוריה לרדת אל ביתו ולרחוץ את רגליו. אך אוריה אינו יורד לביתו אלא שוכב פתח בית המלך. כאשר דוד קורא לו כדי לברר את פשר מעשיו, משיב אוריה: "הארון וישראל ויהודה יושבים בסכות ואדוני יואב ועבדי אדוני על פני השדה חנים ואני אבוא אל ביתי לאכול ולשתות ולשכב עם אשתי? תיך וחי נפשך אם אעשה כדבר הזה".⁸ דוד מאכיל את אוריה ומשקה אותו לשוכרה, אך גם ניסיונות אלו אינם צולחים ואוריה אינו סר לביתו. לאחר סירובו של אוריה לחזור אל ביתו מחליט דוד להורגו. אוריה נשלח בחזרה לשדה הקרב, כאשר הוא נושא עמו איגרת של המלך דוד ליואב, בה הוא פוקד לגרום למותו של אוריה: "הבו את אוריה אל מול פני המלחמה החזקה ושבתם מאחוריו ונכה ומת".⁹ יואב ממלא את הוראתו של דוד, אולם סוטה מההוראה כלשונה ומציב את

5 שמואל ב' פר' יא.

6 שם פס' ב.

7 שם פס' ה.

8 שם פס' יא.

9 שם פס' טו.

אוריה יחד עם לוחמים נוספים במקום סכנה ואלו נוחלים מפלה ונהרגים במלחמה. יואב שולח שליח המספר לדוד את תוצאות הקרב ואת ביצוע המשימה שהוטלה עליו. לאחר תום ימי האבל של בת-שבע על אוריה, דוד לוקח את בת-שבע לאישה. נתן הנביא נשלח אל דוד, מספר לו את משל כבשת הרש, ולאחר שדוד גוזר את דינו של האיש העשיר שגזל את כבשתו של העני למוות, מוכיח אותו נתן ואומר לו: “אתה האיש”.¹⁰ לאחר תוכחה זו מבין דוד כי חטא ומתוודה: “חטאתי לה”. הבן שנולד לדוד ובת-שבע מת מיד לאחר מכן.

כל המעיין בפרשה זו אינו יכול שלא להבחין בכך שיש בה משום התגלמותו המושלמת של הביטוי “עבירה גוררת עבירה”. דוד שחטא בחטא הניאוף, החמור בפני עצמו, מנסה לטייח, להסתיר ולטשטש את חטאו. אולם ניסיון נואש זה גורם לו להסתבך בעבירות נוספות, קשות הרבה יותר, המגיעות לשיאן ברצח אוריה.

מפשט הכתובים עולים, על פניו, שני סעיפי אישום מרכזיים בגינם מואשם דוד: האישום הראשון הנו עבירת הניאוף – שכן דוד שכב עם אשת איש (בת-שבע אשת אוריה החתי¹¹). אישום זה כולל בחובו אף עבירה על האיסור “לא תחמוד את אשת רעך”.

האישום השני הנו נתינת פקודה לגרום למותו של אוריה – עבירת רצח. יצוין כי שלושת האיסורים נכללים בעשרת הדיברות שניתנו לישראל בהר סיני, והם מהווים חלק ניכר מעקרונות היסוד הבסיסיים ביותר של תורת ישראל והיהדות. עיון נוסף בפרשה זו מעלה, כי בנוסף לשני האישומים המרכזיים הנ”ל, ניתן להאשים את דוד במספר אישומים נוספים כגון: שימוש לרעה בסמכויות המלך, קבלת החלטות משיקולים זרים ומניעים אישיים, סיכון חיי לוחמים, ניסיון לטשטש ולהעלים ראיות ושיבוש הליכי משפט. תובע קפדן היה מעמיד את דוד לדין גם בגין אישום באונס. אמנם, כאמור, מהכתוב לא ברור האם בת-שבע שיתפה פעולה והסכימה לשכב עם דוד, ומכל מקום אין רמז להתנגדות כלשהי מצדה. אולם, בנסיבות העניין בהן בת-שבע נלקחת לארמון בהוראת המלך כשהיא מפחדת מכוחו ומסמכויותיו ולא יכולה לגלות התנגדות ממשית, ממילא לא ניתן לייחס משמעות רבה ל’הסכמה’ שכזו (ככל שהייתה).¹²

10 שם יב ז.

11 שם יא ד.

12 אשמה זו הופכת חמורה הרבה יותר לאור דברי חז”ל כי בת-שבע הייתה אותה עת נערה קטנה ולפיכך נחשבה כאנוסה, ראו סנהדרין סט ע”ב.

ג. אסטרטגיה, טקטיקה ורטוריקה בתפקיד הסנגור במשפט הפלילי

ייצוג נאשם וניהול משפט פלילי על ידי סנגור הנם משימה מורכבת ביותר, הטומנת בחובה מחשבה רבה. נאשם שהוגש כנגדו כתב אישום, בפרט בעבירות חמורות, עומד בפני מלחמה קשה על חייו. אם יורשע בדין הוא עלול לאבד את עבודתו, רכושו, מעמדו החברתי, חבריו, משפחתו, שמו הטוב, כבודו, חירותו ולמעשה כמעט את כל עולמו. כמו בתכנון מבצע צבאי, על הסנגור המייצג נאשם לאמץ אסטרטגיה לאורה ינהל את המשפט ואשר בהתאם אליה יכלכל את צעדיו ויקבל את ההחלטות במסגרת ההליך המשפטי. על מנת להשיג את המטרה העומדת בפניו, עושה הסנגור שימוש בטקטיקות הגנה ובאמצעים שונים העשויים לסייע לו להצליח לשכנע את בית המשפט או חבר המושבעים בחפותו של הנאשם, או לפחות בכך שמגיע לו עונש מינימלי.

אחד מכלי הנשק המרכזיים בהם עושה הסנגור שימוש הנו רטוריקה. למונח רטוריקה הגדרות רבות ומגוונות.¹³ הגדרתו של אריסטו לרטוריקה היא "היכולת למצוא אמצעים העשויים לשכנע בכל דבר ודבר".¹⁴ ישנם אחרים המגדירים את הרטוריקה כתורת השימוש במילים בצורה יעילה ואפקטיבית.¹⁵ על כל פנים, ההגדרה המקובלת והקלאסית של רטוריקה היא: אומנות השכנוע, דהיינו הדרך שבה ניתן לשכנע אנשים לפעול בדרך מסוימת ללא הזדקקות לשימוש בכוח פיסי.¹⁶ באופן כללי ניתן לומר כי הרטוריקה אינה עוסקת בתוכן הדברים, אלא מתמקדת בסגנון, בצורה ובאופן בהם הדברים מוצגים, והיא פונה לרוב בעיקר אל הרגש ופחות אל ההיגיון והרציונל. אומנות השכנוע, היא המביאה לידי כך שטיעון הרעוע מבחינה לוגית יישמע כמבוסס ומשכנע יותר,¹⁷ ומטרתה היא למעשה להשפיע על קהל היעד להעניק משקל להנמקה, גם במקרים בהם אין ההנמקה כשלעצמה מספקת מן הבחינה הלוגית; כל זאת בעוד שהרטוריקה עצמה כלל אינה מהווה הנמקה לוגית.

מעט מאד נכתב עד היום על דרכי השכנוע בהן משתמשים הפרקליט בכלל והסנגור בפרט, והדברים נותרים שמורים בדרך כלל באופן בלעדי אצל יודעי ח"ן העוסקים

J. Hollander, 'Legal Rhetoric' Law's Stories – Narrative and Rhetoric in the Law, 13
New Haven, 1996.

14 אריסטו, רטוריקה, תל אביב 2002, עמ' 50. השוו: נתן שפיגל, אמנות השכנוע – הנואם וקהלו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 71 ואילך.

15 משה וולמן, דמגוגיה ורטוריקה, תל אביב תש"ן, עמ' 11; הולנדר (לעיל, הע' 13), עמ' 196.

16 חיים פרלמן, ממלכת הרטוריקה – רטוריקה והעלאת טיעונים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 15; הולנדר, שם, עמ' 177.

17 Aristotelis, Rhetorica, II 24, 11

”כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה”

במקצוע, בבחינת ”סוד שמור לבעליו”. כמו בכל אומנות אחרת, לא ניתן להצביע על כללים אחידים וחד-משמעיים בסוגיה זו וכל פרקליט מאמץ לעצמו במהלך השנים את הטקטיקות בהן הוא מאמין. כמו כן, מובן כי על הסנגור לבחור בין טקטיקות ההגנה השונות ולהתאימן לסיטואציה בה הוא מצוי, ובכלל זה: סוג העבירה בה מואשם הנאשם, טיב הראיות שבידי התביעה, זהותו של השופט בפניו הוא עומד לדין¹⁸ ועוד שיקולים כיוצא באלה. חרף זאת ננסה לחשוף במאמר זה חלק מטקטיקות ההגנה הקלאסיות הרווחות בקרב סנגורים שונים, כאשר מובן מאליו שאין אנו מתיימרים במסגרת זו למצות את הסוגיה, אלא רק להביא מספר דוגמאות המשתקפות במדרשים על דוד ובת-שבע, שהן בבחינת פתיחת צוהר לעולמו המורכב והמופלא של הסנגור.

ד. טקטיקות הגנה במדרשי חז”ל העוסקים בפרשת דוד ובת-שבע, וקווי

הדמיון ביניהן לטקטיקות הגנה מודרניות

מדרשים המתייחסים לפרשת דוד ובת-שבע מפוזרים על פני מספר מקומות בספרות חז”ל. המקור המרכזי הוא התלמוד הבבלי, המכיל שני קבצים של מדרשים העוסקים בפרשה זו.

המדרש המוכר ביותר מובא במסכת שבת נו ע”א:

- 1 אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, שנאמר: 'זיהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו' (שמואל א' יח יד), אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו? אלא מה אני מקיים 'מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע' (שמואל ב' יב יט) – שביקש לעשות ולא עשה.
- 5 אמר רב: רבי דאיתי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד; ¹⁹ 'מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע' – רבי אומר: משונה רעה זו מכל רעות שבתורה, שכל רעות שבתורה כתיב בהו ויעש וכאן כתיב לעשות – שביקש לעשות ולא עשה. 'את אוריה החתי הכית בחרב' – שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת. 'ואת אשתו לקחת לך לאשה' – ליקוחין יש לך בה. דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו, שנאמר: 'ואת עשרת חריצי החלב האלה תביא לשר האלף ואת אחיך תפקד לשלום ואת ערבתם תקח' (שמואל א' יז יח). מאי ערבתם? תני רב יוסף: דברים המעורבים בינו לבינה.

18 דיון מעניין המסווג את השופטים בהתאם לאופיים, ראו בדבריו של יורם סגיי-זקס, רזי המשפט, תשס”ד, עמ’ 11 ואילך.

19 תרגום: רבי שבא מדוד, מהפך ודורש בזכותו של דוד.

15 'וא'תו הרגת בחרב בני עמו' – מה חרב בני עמו'ן אי אתה נענש עליו – אף אוריה החתי אי אתה נענש עליו. מאי טעמא? מורד במלכות הוה, דאמר ליה: 'ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חנים' (שמואל ב' יא יא). אמר רב: כי מעיינת ביה בדוד לא משכחת ביה בר מדאוריה,²⁰ דכתיב: 'רק בדבר אוריה החתי' (מלכים א' טו ה).²¹

מדרש זה פותח במסקנה המפתיעה לפיה דוד הנו זכאי וכלל לא חטא. לאחר מכן מובאים ברצף מספר טיעונים משפטיים-הלכתיים, המתבססים על פרשנות יצירתית לפסוקים שונים המצויים בתנ"ך, שמטרתם להסביר ולנמק את המסקנה שהובאה בפתח הדברים. אופן עריכתו וסידורו של המדרש מזכירים, במידת מה, את דרך הטיעון הקלאסית של סנגור בבית המשפט: נאום פתיחה ולאחריו פרשת ההגנה הכוללת הצגת ראיות וטיעונים משפטיים, שמטרתם להוכיח את חפותו של הנאשם ולהביא לזיכוי ולמצער להפחית את מידת אחריותו ואשמתו, ככל שניתן, על מנת שהעונש שייגזר עליו יהיה מינימלי. בשורות הבאות ננתח מדרש זה ומדרשים נוספים שיוצגו בהמשך, ונסה לחשוף את טקטיקות ההגנה השונות, בהן עושים חז"ל שימוש במדרשים אלו על מנת ללמד סנגוריה על דוד המלך. כמו כן, נבקש לערוך הקבלה ולהצביע על קווי דמיון בין טקטיקות אלו לטקטיקות הגנה מודרניות המקובלות בקרב סנגורים במשפטים פליליים.

1. אופן הצגת הנאשם בפני בית המשפט והבאת עדויות על אופיו הטוב

טקטיקת ההגנה הנפוצה ביותר בקרב סנגורים, המוצאת את מקומה כמעט בכל משפט פלילי, הנה יצירת תמונה חיובית לגבי אופיו של הנאשם בקרב בית המשפט או חבר המושבעים, באמצעות הצגתו כאדם נורמטיבי, אשר במהלך חייו תרם רבות לחברה ולא הסתבך מעולם בפלילים. יצירת תמונה חיובית לגבי אופיו של הנאשם יש בה כדי להשפיע במספר מישורים, והיא עשויה להשיג מספר מטרות, בהתאם לשלבים השונים של ההליך הפלילי:

ראשית – היא נועדה ליצור אצל השופט, או חבר המושבעים, רגשות סימפטיה, אהדה והזדהות עם הנאשם. המשקל שיש לרגשות אלו גבוה במיוחד בשיטת משפט של מושבעים, שאינם אמונים על מקצוע השפיטה ונתונים להשפעה רגשית במידה רבה יותר. אולם נודעת לה חשיבות לא מבוטלת אף בקרב שופטים מקצועיים, אשר גם הם אחרי הכל בני אדם.

20 תרגום: כאשר תעיין ב[מעשיו של] דוד לא תמצא בו [פסול] חוץ מאוריה.

21 ההדגשות בקטע המובא הן שלי. התייחסות סתמית בהמשך המאמר עם ציון של שורה, היא למדרש זה.

שנית – הצגת הנאשם כאדם נורמטיבי, שאינו מסוג האנשים שהיה עושה את המעשה המיוחס לו, ויצירת תמונה חיובית לגבי אופיו של הנאשם, עשויה להשפיע באופן חיובי על השופט, שתפקידו לשקול את גרסת הנאשם אל מול גרסת התביעה. הצגה שכזו עשויה לתמוך בתיזה הנסיבתית, לפיה ההסתברות שהנאשם ביצע את העבירה בה הוא מואשם נמוכה, שכן “לא יעלה על הדעת” שאישיות בשיעור קומה שכזה ביצעה את המעשים המיוחסים לה. תיזה נסיבתית זו פועלת באמצעות היסק לוגי הרואה בהתנהגותו של הנאשם בעבר ראייה לנטייתו, כאשר ההנחה היא שלנטייה יש כוח הוכחתי לגבי השאלה האם הנאשם ביצע את המעשה בו הוא מואשם.²² תיזה זו דוחקת למסקנה לפיה האישומים כנגד הנאשם מקורם ככל הנראה בחוסר הבנה או בטעות כלשהי, כגון: טעות בזיהוי, טעות בהבנת טיבם של מעשי הנאשם וכד’.

שלישית – הצגת הנאשם כאדם נורמטיבי, ואף יותר מכך – כאדם משכמו ומעלה שתרם רבות לחברה, הנה בעלת השפעה רבה בעיקר בשלב הטיעון לעונש. המשפט הפלילי מתמקד במעשה קונקרטי המיוחס לנאשם בתקופה מסוימת של חייו. במהלך המשפט מפנים את הזרקור לתקופה זו ובוחנים אותה בזכוכית מגדלת ובאיזמל מנתחים, תוך התעלמות ממכלול חייו של הנאשם. תפקידו של הסגור הוא להזכיר לבית המשפט שכאשר הוא בא לגזור את עונשו של הנאשם עליו לבחון את דמותו המלאה והשלמה ואת אופיו ופועלו במהלך כל חייו מעבר לתקופה ולמעשים המיוחסים לו בכתב האישום. על הסגור להציג את הנאשם כאדם נורמטיבי, שתרם רבות לחברה, שאין לו עבר פלילי וזוהי לו מעידה חד פעמית בלבד.²³ טיעון מסוג זה מכונה בקרב סגורים שונים “טיעון המיקרוסקופ”.

בענייננו ניתן להבחין בכך שהמדרש במסכת שבת מקדיש חשיבות רבה לאופן הצגתו של דוד המלך. כבר בפתח הדברים מציג המדרש את דמותו של דוד כאדם נורמטיבי ואף למעלה מכך – אדם משכמו ומעלה שהקב”ה הולך עמו בכל צעד ושעל. המדרש מביא כראיה פסוק מספר שמואל לפיו: “ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה’ עמו”.²⁴ פסוק זה

22 השוו קנת מן, “עדויות על אופיו הטוב של הנאשם כראיה להגנתו”, הסניגור 74 (2003), עמ’ 5.

23 בתי המשפט רואים בעובדה שהנאשם הנו אדם נורמטיבי ללא עבר פלילי, בעל עבר מפואר אשר תרם רבות לחברה, כנסיכה לקולא, אשר יש להתחשב בה במסגרת גזר הדין באמצעות הפחתת עונשו של הנאשם. ראו למשל בע”פ 3002/97, צבי צור נ’ מ”י תק-על 198(1), 373.

24 שמואל א’ יח יד. אופן השימוש בפסוק זה מהווה דוגמא טובה להוצאת כתובים מפרוטם, המאפיינת את דרך הדרש. מקורו של פסוק זה מבחינה כרונולוגית מוקדם בכמה שנים לפרשה דנן והוא עוסק, לפי פשוטו, בהערכת פועלו של דוד בראשית דרכו לאחר שהיכה את גלית וזכה להצלחה כשר צבאו של שאול. אין בכתובים כל רמז או הצדקה פרשנית לראות בפסוק זה כהבטחה לעתיד המבשרת על היות ה’ עם דוד בכל עת ובכל מצב, ובוודאי שאין לראות בכך הבטחה שחטאיו לא ייתפסו כחטאים ויוצדקו בכל מחיר. אולם כאמור זוהי בדיוק מהותה של הדרשה; ראו

מעיד על אישיותו של דוד ועל כך שאלוהים עמו, ויש בו כדי ליצור את התחושה כי לא יעלה על הדעת שאישיות בשיעור קומה שכזה חטאה בחטא חמור כל כך. גישה זו מנוסחת במדרש בדרך של שאלה רטורית: "אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו"? הטיעון הנ"ל דוחק את הקורא והשופט להבנה ולפרשנות שונה של האירועים, באופן שעולה בקנה אחד עם דמותו של דוד כפי שהיא מצטיירת (לפחות בעיני חז"ל) לאורך התנ"ך כולו.

דמותו של דוד מוצגת באור חיובי אף בסופו של המדרש, בדבריו של רב, המשמש בענייננו כמעין "עד אופיי" לזכותו של דוד, לפיהם דוד הנו אדם שלא נפל בו רבב ובכל ימיו זו הפעם הראשונה בה מעד.²⁵ גם דברים אלו נתמכים באסמכתא מן הפסוקים. הצגת דמותו של דוד המלך כאישיות חיובית הן בתחילת המדרש והן בסופו תוחמת את סדרת הטיעונים המשפטיים הבאים במרכזו של המדרש ויוצרת מסגרת שלא ניתן להתעלם ולחרוג ממנה.

2. חלוקה לסעיפי אישום והתמודדות עם כל רכיב בנפרד ולא עם המכלול כולו

בפרשה דגן, המבקש ללמד סנגוריה על דוד המלך ניצב בפני משימה קשה ביותר. זאת מכיוון שדוד לא נאשם רק בעבירה אחת אלא בסדרה של מעשים פסולים החמורים כל אחד בפני עצמו, אשר הצטברותם למכלול אחד מעצימה את חומרתם עוד יותר, שכן רצח אוריה נועד לטשטש ולהסתיר את עבירת הניאוף. אחת הטקטיקות הרווחות בקרב סנגורים במקרים שכאלו הנה הפרדה בין האישומים השונים והתמודדות עם כל אחד מסעיפי האישום והראיות שיש כנגד הנאשם בנפרד, תוך הימנעות מכוונת מהתמודדות עם המכלול כולו. התמודדות עם כל אישום בפני עצמו בנפרד ובמנותק מהמכלול, יש בה כדי לטשטש את המסקנה המתבקשת מהצטברותן של העבירות.²⁶ ניתן להבחין כי בעל המדרש במסכת שבת אימץ טקטיקה מעין זו, והוא מבודד את כל אחד מסעיפי האישום בהם מואשם דוד (עבירת הניאוף ורצח אוריה) בפני עצמו ומנסה להתמודד עמם במנותק מהמכלול. בהתאם לכך, מובאים טיעונים משפטיים-הלכתיים

רוזנסון (לעיל הע' 3), עמ' 102. ייתכן והשימוש במילה "לכל", היא שהובילה את חז"ל לדרשה, שכן יש בה כדי ללמד על ההתנהגות באופן כללי, אף מעבר להקשר הספציפי בו מופיע הפסוק.

25 לעיל, שו' 16-18. יחד עם זאת ניתן להבחין כי גישתו של רב מתונה יותר מגישתו הקיצונית של ר' יונתן, שכן הוא אינו כופר לחלוטין בחטאו של דוד אלא רק מנסה לשים אותו בפרופורציות הראויות כטיעון להקלה בעונש.

26 באופן דומה, בדרך כלל קל יותר לסנגור להתמודד עם כל ראיה שיש כנגד הנאשם בנפרד, תוך ניסיון להסביר ולתת לה פרשנות תמימה, מאשר להתמודד עם מצבור הראיות והמכלול כולו. יצוין, כי הטקטיקה של הפרכת תיזה באמצעות פירוקה לגורמים והתמודדות עם כל אחד מרכיביה בנפרד, מקובלת ומאומצת בפועל בקרב מלומדים שונים בתחומים רבים.

“כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה”

שיש בהם כדי לשלול את אחריותו של דוד מכל אחת מהעבירות בנפרד, תוך הימנעות בולטת מהתמודדות עם המכלול כולו ועם הצטברותן של העבירות. באמצעות טקטיקה זו מנסה בעל המדרש להקהות ולטשטש, במידת האפשר, את חומרת האשמה הרובצת על כתפיו של דוד, הנובעת כאמור בעיקר מרצף האירועים והצטברותן של העבירות למכלול אחד, בבחינת “עבירה גוררת עבירה”.

3. נימוקים משפטיים-פורמליים השוללים את התקיימותם של יסודות העבירה

בכדי להרשיע נאשם בעבירה פלילית על התביעה להוכיח ברמת וודאות של ‘מעבר לכל ספק סביר’ את כל יסודות העבירה. כל עבירה מורכבת מהיסוד העובדתי (actus reus), הטומן בחובו את הרכיב ההתנהגותי של הנאשם, את הרכיב הנסיבתי המקנה להתנהגות עצמה את אופייה הפלילי, וכן מהיסוד הנפשי (mens rea) שהנו “המחשבה הפלילית” של הנאשם.²⁷

במקרה דנן, על מנת שדוד יורשע בעבירה של ניאוף עם אשת איש יש להוכיח ברמת הוודאות הנדרשת בפלילים את הטענה שבת-שבע הייתה אשת איש. בהתאם לכך, חז”ל מנסים באמצעות נימוקים הלכתיים-משפטיים פורמליים שונים, לקעקע את תוקף הנישואין של בת-שבע לאוריה ולכל הפחות להטיל בהם ספק סביר, שיש בו כדי למלט את דוד מעבירת הניאוף. בהקשר זה ניתן למצוא אצל חז”ל והפרשנים השונים ש’התגייסו’ לעניין, לפחות שלושה נימוקים הלכתיים-משפטיים מדוע בת-שבע איננה בגדר “אשת איש”. נפרט נימוקים אלו אחד לאחד:

הנימוק הראשון – “כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו” גרסתם של חז”ל היא כי באותם ימים היה קיים נוהג לפיו כל היוצא למלחמת בית דוד כותב לאשתו גט כריתות על תנאי, כדי שאם ימות במלחמה תהא אשתו מגורשת.²⁸ בהתאם לטיעון זה, מכיוון שבטרם צאתו של אוריה למלחמה הוא נתן לבת-שבע גט כריתות ומכיוון שבסופו של דבר אוריה מת במלחמה, הרי שבעת שדוד שכב עימה היא כבר הייתה גרושה ולא הייתה בסטטוס של “אשת איש”.

27 להסבר מפורט על יסודות העבירה הפלילית, ראו יובל לוי, אליעזר לדרמן, עיקרים באחריות פלילית, תל אביב תשמ”א, עמ’ 154 ואילך; ש”ז פלר, יסודות בדיני עונשין, כרך א’, ירושלים תשמ”ד, עמ’ 371 (היסוד העובדתי) ועמ’ 485 (היסוד הנפשי); יעקב קדמי, על הדין בפלילים, חלק א’, תל אביב תשנ”ד, עמ’ 27 ואילך.

28 לעיל, שו’ 9 ואילך.

נימוק זה טומן בחובו מספר קשיים. הקושי הראשון הוא שאין כל זכר בכתובים לכך שאוריה נתן גט, והדרשה המובאת מהפסוק נראית מלאכותית ורחוקה מפשוטו של מקרא.²⁹

הקושי השני נעוץ בטיבו של גט כריתות שכזה. הגט שניתן על ידי הלוחמים נועד למטרה הומאנית: להציל את האישה מעוגמת נפש ועגינות במקרה שהבעל ייפול בשבי או יהיה נעדר ויאבדו עקבותיו.³⁰ מדובר למעשה ב"גט על תנאי", שנכנס לתוקף רק במידה והבעל ימות. בהתאם לכך, מכיוון שבמועד בו שכב דוד עם בת-שבע אוריה היה עדיין בחיים ולא היה מקום לחשד שהוא מת, הרי שבת-שבע הייתה עדיין בחזקת "אשת איש".³¹ על מנת ליישב קושי זה יש לקבל את שיטת הפוסקים הסבורים כי מרגע מותו של הבעל, תוקפו של הגט הנו למפרע מרגע כתיבתו. בהתאם לכך, מהרגע שהסתבר שאוריה מת במלחמה, הפכה בת-שבע לגרושה באופן רטרואקטיבי כבר מרגע צאתו למלחמה ולפיכך לא הייתה עוד בחזקת "אשת איש" בשעה שדוד שכב עימה. דא עקא שנימוק זה בעייתי ביותר, שכן משמעותו היא למעשה שבאמצעות הרצח של אוריה דוד המלך מטרה עצמו מעבירת הניאוף. מובן מאליו כי המחשבה להינצל מחטא אחד באמצעות פשע החמור ממנו עשרות מונים – רצח של אדם – לוקה בתפיסה מעוותת שיש לדחותה מכל וכל, באשר היא מהווה פרס לרוצח.³² הנה כי כן, מציאת ה'פרצה המשפטית' והפיתרון ההלכתי-פורמלי שאומץ על ידי חז"ל, מתדרים שבעתים את הבעיה המוסרית העולה ממעשיו של דוד, עימה חז"ל אינם מתמודדים כלל.

הנימוק השני – אוריה החתי היה נוכרי ולפיכך אין תוקף הלכתי לנישואיו עם בת-שבע כפי ששמו מעיד עליו, מוצאו של אוריה החתי היה מחת, כלומר הוא לא היה יהודי.³³ פרשנים מודרניים³⁴ עומדים על כך שמבחינה הלכתית אין תוקף לנישואין של יהודיה עם

29 הפסוק במקור (שמואל א' יז יח) עוסק בכלל בבית שאול. תופעה זו אינה ייחודית למדרש זה, שכן, כאמור לעיל, המדרש מעצם טיבו והגדרתו מתאפיין בהוצאתם של הכתובים מידי פשוטם לשם מטרות שונות.

30 ראו פירושו של רש"י במקום.

31 יצוין כי קיימת מחלוקת בין הפרשנים והפוסקים השונים בשאלת טיבו של גט שניתן על תנאי והמועד בו הוא נכנס לתוקף. ראו בעניין זה את הדיון בבבלי שבת נו ע"א, כתובות ט ע"א ובבא מציעא נט ע"א; ראו את פירושו של רש"י ורבינו תם שם, וכן את עמדתם של הר"ף והרמב"ן.

32 על בעייתיות זו עמד פרידמן (לעיל, הע' 1). הוא מזכיר בהקשר זה את הכלל המודרני לפיו "אין חוטה יוצא נשכר", ראו שם בעמ' 103, 142.

33 העם החתי הנו אחד משבעת העמים שהתגוררו בתקופת המקרא בארץ כנען.

34 ראו ר"י מדין, (לעיל, הע' 3), עמ' 31-32. יצוין כי המחבר מדגיש שאין בדבריו משום הצדקה למעשהו של דוד, והדברים מובאים על ידו כדי לבסס את הטענה שדוד לא פעל מתוך חולשה של יצר העריות, אלא שעמדה לפניו "הוראת היתר" הלכתית.

נוכרי, ולפיכך נישואיה של בת-שבע לאוריה אינם תקפים. בהקשר זה אף נטען כי מכיוון שלא יכול להיות שבת-שבע נישאה לנוכרי מוחלט, ייתכן שאוריה החתי התגייר. אולם לשיטתם גיור זה אינו נחשב “גיור כהלכה”, כיוון שנעשה על ידי בית דין של הדיוטות ולא על ידי בית הדין הגדול ולפיכך הנו מחוסר תוקף הלכתי. ממילא, נישואיהם של אוריה ובת-שבע מחוסרים תוקף אף הם, ולכל הפחות הנם נתונים בספק. בקיומו של ספק זה יש כדי לשלול את אחריותו הפלילית של דוד בחטא הניאוף.

הנימוק השלישי: אוריה מעולם לא קיים יחסי מין עם בת-שבע ונישואיהם טרם השתכללו. נימוק זה המופיע בספר הזוהר,³⁵ מתבסס בין היתר על כך שנישואיהם של אוריה ובת-שבע היו נישואים למשך תקופה קצרה, אשר אף במהלכה הרבה אוריה להיעדר מהבית לפרקי זמן ארוכים עקב שירותו כאיש צבא.³⁶ מבחינה הלכתית מימוש הנישואין הנו בביאה³⁷ (קיום יחסי מין בין הגבר לאישה) ולפיכך נישואיהם של אוריה ובת-שבע טרם השתכללו והנם מחוסרי תוקף הלכתי. בהקשר זה אף מצאנו פירוש מודרני לפיו אוריה היה הומוסקסואל, תוך הסתמכות על הכתוב המציין במפורש פעמיים כי אוריה שכב עם עבדי דוד.³⁸

המסקנה אליה מובילים נימוקים אלה היא שדוד “ביקש לעשות ולא עשה”.³⁹ זאת בניסיון לצמצם את החטא אל המישור המחשבתי בלבד תוך הכרה בכך שאין עבירה ללא התנהגות, שכן “אין עונשין על דברים שבלב”⁴⁰ ואלו אינם מסורים בידי אדם אלא בידי שמים.

מעבר לקשיים ולבעיות הטמונים בכל אחד מהנימוקים הללו ולכך שאין להם כל רמז בפשט הכתובים, הקושי המרכזי הנעוץ בטיעונים אלו הוא שהם אינם מתמודדים כלל עם הבעיה המוסרית הקשה שבמעשיו של דוד. אף אם מבחינה משפטית-פורמלית ניתן היה למצוא פרצה בחוק בדמות “הוראת היתר” מלאכותית, המתירה, כביכול, את בת-שבע לדוד, הרי שאין ספק כי מבחינה מהותית ומוסרית מדובר במעשה פסול וחמור שאינו

35 ח"א, ח ע"ב.

36 שישה חודשים במלחמה באדום, המלחמה בבני עמון, פלישתים, מואב, ארם נהריים וארם צובה; ראו שמואל ב' ח, א-ב; י טו-יט; יא א.

37 “האשה ניקנית בהעראה [=ביאה]” (יבמות נה ע"ב).

38 שמואל ב' י"א, ט' ו-י"ג. פעם אחת הכתוב מציין: “וישכב אוריה פתח בית המלך את כל עבדי אדוניו”, ובפעם השנייה: “ויצא בערב לשכב במשכבו עם עבדי אדוניו”. הביטויים “שכב את” ו”שכב עם” משמשים שניהם בקונטציה מינית מובהקת במסגרת פרשת דוד ובת-שבע (ראו פס' ד ו-יא) ולאורך התנ”ך כולו: ראו אברהם אבן-שושן, קורקונדנציה חדשה לתורה, נביאים וכתובים, ירושלים תשמ”ב, עמ' 1140-1141 (ערך “שכב”).

39 ראו לעיל, שו' 3-7.

40 השו"פ (לעיל הע' 27), עמ' 31.

עולה בקנה אחד עם רוח התורה, בבחינת "נבל ברשות התורה".⁴¹ מתן הכשר הלכתי למעשה כה חמור מבחינה מוסרית באמצעות פלפולים הלכתיים-פורמאליים המכשירים, כביכול, את השרץ אינם עולים בקנה אחד עם עקרונות הצדק והיושר הבסיסיים ביותר של התורה ומורשת ישראל,⁴² ואף יש בה לעניות דעתנו משום זילותה של ההלכה עצמה. על מעשים כגון אלו נחתם, על פי המדרש, גזר דינו של בית המקדש להיחרב.⁴³

4. הסטת האחריות מהנאשם לעבר גורמים אחרים

אחת הטקטיקות הרווחות בקרב סנגורים הנה להשליך את האחריות לתוצאות העבירה על גורמים אחרים ובכך לנסות ולהקטין את מידת אחריותו של הנאשם. הדבר יכול להיעשות באמצעות הטלת האשם על אדם אחר, או גורם זר כלשהו, שהיה לו מניע לבצע את העבירה או לגרום לתוצאות הנובעות ממנה. במקרים מסוימים הדבר נעשה אף

41 ראו את דברי הרמב"ן בפירושו ליקרא יט א, ד"ה "קדושים תהיו". הרמב"ן מבקר קשות את אלו המחפשים פריצות בהלכה על מנת לקבל הכשר לפעולותיהם הפסולות מבחינה ערכית ומוסרית, ומכנה אותם "נבל ברשות התורה". בעניין זה ראו גם אריאל רוזן-צבי, "תרבות של משפט (על מעורבות שיפוטית, אכיפת חוק והטמעת ערכים)", עיוני משפט יז (תשנ"ג), עמ' 689, 693.

42 על מעלותיה של דרך הישר והסכנות הטמונות בסטייה מדרך זו ראו את דברי הנצי"ב מוולוז'ין בפתיחה לספר בראשית בתוך פירושו "העמק דבר", המבקר קשות את אלו "שהיו צדיקים וחסידים ועמלי תורה, אך לא היו ישרים בהליכות עולמים". הנצי"ב עומד על כך שסטייה מדרך הישר היא הגורמת לכל הרעות שבעולם והיא שהחריבה את בית המקדש השני: "הקב"ה ישר הוא ואינו סובל צדיקים כאלו, אלא באופן שהולכים בדרך הישר גם בהליכות עולם ולא בעקמימות, אף על גב שהוא לשם שמים דזה גורם חורבן הבריאה והריסת ישוב הארץ".

43 בהקשר זה יש להזכיר את האגדה היפייפה שבבבלי גיטין נח ע"א, הממחישה היטב עד כמה הרסניות יכולות להיות תוצאותיו של גט הכשר, כביכול, מבחינה הלכתית-פורמלית: "מעשה באדם אחד, שנתן עיניו באשת רבו [אדונן] ושוליה של נגר היה. פעם אחת הוצרך [רבו] ללוות [כסף], אמר לו: שגר אשתך אצלי ואלוונה. שיגר אשתו אצלו. שהה [השוליה] עמה שלושה ימים. קדם ובא אצלו, אמר לו: אשתי ששיגרתי אצלך היכן היא? אמר לו: אני פטרתיה לאלתר, ושמעתי שהתינוקות [נערים פרחים] נתעללו בה בדרך [אנסו אותה]. אמר לו: מה אעשה? אמר לו: אם אתה שומע לעצתי גרשה. אמר לו: כתובתה מרובה [סכום הכתובה גבוה מכפי יכולתו]. אמר לו: אני אלווך ותן לה כתובתה. עמד זה וגירשה, הלך הוא ונשאה. כיוון שהגיע זמנו ולא היה לו לפרעו, אמר לו: בוא ועשה עמי בחובך. והיו הם יושבים אוכלים ושותין, והוא היה עומד ומשקה עליהן, והיו דמעות נושרות מעיניו ונופלות בכוסיהן. ועל אותה שעה נחתם גזר הדין [שיחרב בית המקדש]". לעיון נוסף באגדה זו מזווית אחרת, ראו אדמיאל קוסמן, מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים על גבריות, אהבה ואוטנטיות בסיפור האגדה ובסיפור החסידי, ירושלים 2002, עמ' 64.

“כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה”

באמצעות תקיפתו האישית של קורבן העבירה עצמו, אשר במעשיו תרם, כביכול, לביצועה.

במדרשי חז“ל ניתן להבחין בניסיון להסיט את מוקד האשמה מדוד אל עבר שלושה גורמים: קורבן העבירה – אוריה; השותפה לעבירה – בת-שבע; גורם זר בדמות “השטן”. נפרט הדברים.

4.1 הטלת האחריות על קורבן העבירה – אוריה

הטלת האחריות על אוריה נעשית על ידי חז“ל בשני מישורים: האחד – הצדקת הריגתו של אוריה מהטעם היותו “מורד במלכות”. השני – התקפת אוריה לאור יחסיו הרעועים עם בת-שבע אשתו.

הצדקת הריגתו של אוריה מהטעם שהיה “מורד במלכות” בהתאם לדברי חז“ל,⁴⁴ אוריה נתחייב מיתה בשל היותו “מורד במלכות”. קיימת מחלוקת בין הפרשנים מדוע נחשב אוריה בגדר “מורד במלכות”. לשיטתו של רש“י⁴⁵ חטאו של אוריה היה בכך שלא נהג כבוד בדוד והכריז על עצמו כפקודו של יואב, באומרו “ואדוני יואב” בפני דוד מלכו. נימוק זה קשה, שכן יואב עצמו היה נאמן לדוד ולפיכך אין בנאמנות ליואב משום מרידה בדוד. מטעם זה בעלי התוספות בשם רבנו מאיר חולקים על רש“י. לשיטתם המרד טמון בכך שאוריה לא ציית לפקודה, משום שלא נענה להצעתו של דוד ללכת לביתו, ומי שאינו מצייט לפקודת המלך דינו מיתה.⁴⁶

אולם גם שיטתם של בעלי התוספות טומנת בחובה קשיים לא מבוטלים:

ראשית, דברי דוד לאוריה “רד לביתך ורחץ רגליך” נשמעים יותר כהיתר לצאת לחופשה או כעצה טובה ולא כפקודה.⁴⁷ לא היה זה נושא שמלך ישראל נהג להורות עליו ואין להניח שהדברים הובנו כפקודה. אף בהתאם לכתוב, דוד לא האשים את אוריה בהפרת פקודה אלא קרא לו בשנית כדי לברר את פשר מעשיו.⁴⁸

שנית, בהתאם לפשט הכתובים, סירובו של אוריה לרדת לביתו נבע מעודף נאמנות ופטריוטיות ומתוך הזדהות עם הלוחמים שבחזית ובוודאי לא מחוסר נאמנות, ומדוע יתחייב מיתה?

44 לעיל שו' 14 ואילך, בבלי קידושין מג ע"א.

45 קידושין שם, ד"ה “ואדוני יואב”.

46 תוספות שם, ד"ה “מורד”. ראו גם לוי גינצבורג, אגדות היהודים (תרגם וערך הרב מרדכי הכהן,

רמת-גן תשכ"ו-תשל"ה), כרך ה', עמ' 66.

47 ראו ר"י מדין (לעיל הע' 3), עמ' 47.

48 ראו פרידמן, (לעיל הע' 1), עמ' 104.

יתרה מזו – אף אם נאמץ את הפרשנות לפיה אוריה ידע (או חשד) את אשר קרה והבין את מזימתו של דוד שנועדה לחפות על מעשיו, ובהתאם לכך דבריו הלוהטים בסרבו ללכת לביתו הנם התרסה גלויה כנגד דוד המלך,⁴⁹ הרי שלעניות דעתנו לא ניתן לראות בסירובו של אוריה לחפות על מעשהו של דוד באשתו משום מרד במלכות, שכן מה יותר טבעי מזעקתו של בעל שאשתו נגזלה ממנו? אף לשיטתם של אלו הטוענים כי היה על אוריה לגלות גדלות נפש ולעזור למלך להיחלץ מן החרפה ולא להלבין את פני דוד ברבים,⁵⁰ כלום ניתן לטעון ברצינות כי בשל כך נתחייב אוריה מיתה?

בהקשר זה לא ניתן להתעלם מהפרדוקס החרیف הטמון בכך שדוד ההורג את אוריה באמתלה של חוסר נאמנותו למלך, מבצע זאת תוך מניפולציה וניצול ציני מחריד של נאמנותו המוחלטת של אוריה! דוד מוסר את האיגרת ליואב בידיו של אוריה ועושה אותו שליח להכחדת עצמו, תוך ביטחון מלא בכך שאוריה בתמימותו ימלא את שליחותו נאמנה ולא יפתח אותה, על אף שפתיחתה הייתה מעניקה לו סיכוי של ממש לחמוק ממותו ולהציל את חייו.⁵¹ חמור מכך הוא תוכנה של האיגרת, בה מצווה דוד את שר צבאו להשתמש במסירות הנפש של אוריה נגד עצמו ולגמול לו על נאמנותו המוחלטת לחבריו הלוחמים בכך שהם ינטשוהו בשעה שהוא סומך על עזרתם.

התקפת אוריה על רקע יחסיו הרעועים עם בת-שבע

בהתאם לטיעון המופיע בזוהר,⁵² אוריה הוא החוטא האמיתי בעניינינו מכיוון שהפר את האיסור שנקבע בתורה⁵³ לפיו על אדם להישאר בביתו ולא לצאת למלחמה במהלך השנה הראשונה לנישואיו. לשיטתם של אלו, אוריה עבר על מצווה זו בצורה קיצונית, שכן עדיין לא קיים עם אשתו יחסי אישות ומנע ממנה את עונתה. בהתאם לגישה זו יש

49 ניתוח ספרותי מעניין של סוגיית ידיעתו או אי ידיעתו של אוריה על יחסי דוד ובת-שבע נעשה על ידי פרי ושטרנברג (לעיל, הע' 1). לדעתם עוצמתו של הטקסט נובעת מכך שהוא מותיר שאלה זו פתוחה, באופן שאפשר לפרשו על יסוד שתי ההנחות הסותרות הללו.

50 ר"י מדן (לעיל הע' 3), עמ' 48-49.

51 שימוש בקורבן כאמצעי לאובדנו כה מגונה בעיני הרמב"ן עד שהוא מצא בתורה ראייה שאין לעשות כך אף לבעלי חיים. בפירושו לפסוק "שניים מכל יבואו אליך להחיות" (בראשית ו כ) עומד הרמב"ן על כך שבעוד שלגבי הבהמות הטמאות לא היה צריך נח לצוד את החיות והן באו מעצמן אל התיבה, הרי שלגבי הבהמות הטהורות ציווהו שיקח מהם שבעה שבעה, שכן: "הבאים להינצל ולהחיות להם זרע באים מאליהם, אבל הבאים להקריב עולות לא גזר שיבואו מעצמם להשחט, אבל לקחתם נח...". וראו את דברי סימון (לעיל, הע' 1), עמ' 126 הע' 22, אשר אף עומד על המקבילות בספרות אירופה לאיגרת אוריה, האחת באיליאדה של הומרוס (ספר שישי, שורות 168-190), והשנייה בהמלט של שקספיר (מערכה ה, מעמד ב).

52 לעיל, הע' 35.

53 דברים כד ה.

“כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה”

לראות את ציוויו של דוד לאוריה ללכת לביתו כנתינת הזדמנות לחזור בתשובה. רק לאחר שאוריה סירב לעשות כן, הוכח לכולם כי הגט שנתן לכת-שבע לא היה גט פורמלי גרידא אלא נבע מיחסייה הרעועים, ולפיכך דוד שלח אותו למלחמה אל מותו.⁵⁴ אף טיעון זה רחוק לעניות דעתנו מלהצדיק את מעשיו של דוד, שכן גם אם אכן יחסייה של אוריה ובת-שבע היו רעועים (ולמותר לציין שאין לכך כל רמז בכתובים), מי שמו לדוד לשמש כאלוהים: לשפוט ולהעניש אדם. תמיהה זו מתחדדת שבעתיים אם נשים לב לכך שדוד אינו מסוגל לשמש כשופט אובייקטיבי, שכן הוא מעורב במתרחש באופן אישי, וממילא מערב בעניין הנידון שיקולים אישיים באופן הסותר לחלוטין כל הליך תקין וכל משפט צדק.

4.2 הטלת האשמה על בת-שבע

מרבדים עשתה לה זו בת-שבע, שראתה ברוח הקודש שראוי לצאת מדוד בן... בכל יום היתה לובשת בגדי שיריים, אלף בשחרית ואלף בצעהריים ואלף בין הערביים והיתה מתקשטת במאה וחמשים בשמים, והיתה מתעטפת באלף ושמונים איצטלות של זהב והיתה עומדת כנגד דוד כדי שיראה אותה ויסביר לה פנים וכיוון שראתה ולא הצביר (הסביר) פנים, עלתה לגג וישבה לה עירומה, והיתה רחצת על הגג כשהיא עירומה. כיוון שראה דוד שלח ולקחה...⁵⁵

טקטיקה נפוצה בקרב סנגורים, בעיקר בעבירות מין של אונס וכיוצא בזה, הנה הטלת האשם על האישה. האישה מוצגת כמי שרצתה בקיום היחסים עם הנאשם, יזמה אותם ואף פיתתה את הנאשם, וזאת לאור התנהגותה המתירנית בטרם האונס. בהתאם לטיעון זה, מידת אחריותה של האישה למעשה אינה פחותה מזו של הנאשם עצמו.⁵⁶ ניתן להבחין בכך שבעל המדרש עושה שימוש בטקטיקה דומה. המדרש מתאר את כל השתלשלות העניינים כמזימה אותה רוקחת בת-שבע מתחילת הדרך ועד סופה. בת-שבע היא זו שיוזמת ומשקיעה מאמצים רבים בניסיון לפתות את דוד. המדרש מתאר באריכות את ניסיונותיה החוזרים ונשנים של בת-שבע, תוך כדי שימוש בטכניקה של גוזמא והפרזה רבתי, זאת במטרה להציג את דוד כאדם שקול שאינו מתפתה בקלות וכלל אינו משגיח בניסיונותיה של בת-שבע. רק כאשר כלו כל הקיצין ובת-שבע רוחצת מולו

54 טענה זו מובאת על ידי הר"י מדן, שם, עמ' 36-37.

55 מדרש משלי לא כב.

56 בפסיקת בתי המשפט ניתן להבחין כי התנהגותה המתירנית של קורבן האונס מהווה לעיתים שיקול מרכזי בזיכוי של הנאשם ו/או בהפחתה ניכרת בעונשו. ראו למשל: ע"פ 277/76 בוגנים נ' מ"י פד(1) 561; ע"פ 287/79 עורקבי נ' מ"י פ"ד לד(3) 593. וראו בעניין זה את מאמרם של א' הראל ו' וגנר, "על אשם תורם של קורבן האונס", פלילים ו' (תשנ"ח), עמ' 235.

עירומה, לא יכול עוד דוד לעמוד כנגדה. הצגת דמותו של דוד באופן פסיבי, כמי שנגרר אחר פיתוי האישה ונפל למלכודת שטמנה לו, יש בה, לכאורה, כדי להפחית את מידת אחריותו למעשה העבירה. אמצעי רטורי נוסף בו עושה המדרש שימוש, הנו "גיוסה" של רוח הקודש לטובת העניין. המדרש מציין כי בת-שבע לא סתם פיתתה את דוד, אלא עשתה זאת לאחר שראתה ברוח הקודש כי מזיווגה עם דוד יצא מלך המשיח. הבעיה המרכזית בטיעון זה נעוצה בכך שמפשט הכתובים עולה דווקא כי דוד הוא זה שיוזם, שולט ומושך בחוטים לכל אורך הפרשה. הכתוב מדגיש את פעולותיו הרבות של דוד – "וישלח"⁵⁷, "וידרוש", "ויקחה", "וישכב עימה"; בעוד שדווקא בת-שבע מוצגת כדמות פסיבית, אשר נאלצת לבצע את פקודת המלך.⁵⁸

4.3 הטלת האחריות על גורם זר בדמות 'השטן'

'וירא אשה רוחצת מעל הגג' – היתה בת-שבע חופפת ראש מאחורי מחצלת. בא שטן נדמה לו כציפור ועמדה על המחצלת. ירה דוד חץ על הציפור לתפסה והפיל את המחצלת ונגלתה בת-שבע. מיד 'וישלח דוד וידרוש לאשה'.⁵⁹

אופן תיאור השתלשלות העניינים הוא שקובע את התייחסותו של השופט למעשיו של הנאשם. בעל המדרש מוסר לנו גרסה השונה מהגרסה ה'רשמית' המסופרת בתנ"ך. בהתאם לגרסתו של בעל המדרש, השתלשלות העניינים הפשוטה המתוארת בתנ"ך לוקה בחסר ודורשת השלמה. המדרש משלים את החסר וממלא פערים⁶⁰ באמצעות תיאור החושף את מה שקרה באמת מאחורי הקלעים. הוא עומד על כך שבסיפור מעורב גורם נוסף – השטן, המנסה להעמיד את דוד במבחן וגורם לו לחטוא. בהתאם לגרסה זו כל הפרשה הנה מזימה של השטן וללא התערבותו לא היה נקלע דוד לסיטואציה אליה נקלע ולא היה חוטא. השטן הוא אחד ממלאכיו של הקב"ה והוא פועל בשליחותו. כך מנסה בעל המדרש לצייר את המאורעות כפרי תוכניתו ורצונו של הקב"ה ולשוות להן אופי

57 בפרק יא מופיע הפועל של"ח שתיים עשרה פעמים, ויש בכך ביטוי מובהק לעוצמתו ולשליטתו של דוד בכל מהלך העניינים. ראו סימון (לעיל, הע 1), עמ' 118.

58 הכתוב אינו חושף את רגשותיהן של הדמויות המעורבות בפרשה, ובהתאם לכך אינו מציין האם בת-שבע שיתפה פעולה עם דוד אם לאו. על טכניקה ספרותית זו והמטרה שהיא באה למלא, ראו אצל פרי ושטרנברג (לעיל, הע' 1).

59 בבלי סנהדרין קז ע"א.

60 המונח "מילוי פערים" לקוח ממאמרם הנ"ל של פרי ושטרנברג.

נאצל. בכך מוסט מוקד האשם מדוד אל עבר השטן וממילא מופחתת אף מידת אחריותו של דוד.⁶¹

הבעייתיות המרכזית בטיעון זה נעוצה בכך שמפשט הפסוקים לא זו בלבד שאין כל רמז להתערבותו של גורם חיצוני השולל את השליטה של דוד על מעשיו ו/או שיקול דעתו, אלא שהכתוב מדגיש דווקא שחטאו של דוד נעשה בשליטה מלאה ובאופן מחושב לאחר הפעלת שיקול דעת.⁶² יתרה מזו – אין בטיעון זה כדי להתמודד כלל עם עבירת הרצח בה מעורב דוד.

5. ניסיון לרכך את סעיפי האישום ולהסיט האשמה ממהות העבירה לפרטים משניים

ככל שסעיף האישום בו מואשם הנאשם חמור יותר, כך העונש שהוא עלול לקבל אם יורשע בדין קשה יותר. בהתאם לכך, על הסנגור לנסות ולהפחית, במידת האפשר, את סעיף האישום בו מואשם הנאשם.

במדרשי חז”ל ניתן להבחין בניסיון של חז”ל להמיר את אישום הרצח החמור באישום קל יותר. הדבר בא לידי ביטוי בשני מדרשים:

א. “את אוריה החתי הכית בחרב – שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת.”⁶³

מדרש זה מנסה להמיר את עבירת הרצח בעבירה חמורה הרבה פחות של עשיית דין עצמי, ובכך להסיט את האשמה ממהות העבירה (רצח) לדרך ההוצאה לפועל. בהתאם למדרש זה, אוריה היה חייב מיתה (כנראה בשל היותו מורד במלכות) ולפיכך בכל מקרה היה מוצא את מותו. בהתאם לכך חטאו של דוד הוא רק באופן שבו גרם למותו של אוריה, שכן היה ראוי להביא למותו בפורום המשפטי שלו הסמכות לדון בדיני נפשות – הסנהדרין. המדרש רומז כי בסופו של דבר נעשה כאן איזשהו צדק, אך לא כמקובל, שכן דוד עקף את סמכות השיפוט האובייקטיבית ועשה שימוש בסמכויותיו כמלך.

ב. שימוש בטקטיקה דומה ניתן למצוא אף במדרש נוסף בו מוסטת אשמתו של דוד ממהות העבירה (רצח) לכלי הנשק באמצעותו הביא למות אוריה:

61 שימוש בטקטיקה דומה ניתן למצוא במדרשי חז”ל בפרשת יהודה ותמר. שם, לפי המסופר במדרש, המלאך הממונה על התאווה לא הניח ליהודה להתעלם מתמר, “על כרחו ושלא בטובתו”; ראו בראשית רבא פה ח, יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן, מעשה יהודה ותמר, ירושלים תשנ”ב, עמ’ 243.

62 דוד לא הלך מיד אל בית הרחצה של בת-שבע כדי לשכב עימה אלא שלח שליחים לשאול מי היא ולאחר שקיבל אינפורמציה מדויקת באשר לזהותה ולמעמד המשפחתי שלה (אשת איש) הוא שולח שליחים להביאה לביתו. כל פרק הזמן הזה אפשר לדוד להפעיל שקול דעת ולשוב ולשלוט ביצרו.

63 לעיל, שו’ 8.

חטא להקב"ה לבדו ולא לאחרים, שהרג את אוריה בחרב בני עמון, שהיה חקוק בה צורת נחש מתפתל דומה לדרקון וזהו העבודה זרה שלהם. אמר הקב"ה, הוספת כח לההוא שקץ.⁶⁴

גם מדרש זה יוצא מתוך ההנחה שאוריה היה חייב מיתה ובכל מקרה היה מוצא את מותו, ואשמתו של דוד מוסבת אך ורק לחטא בשגגה הגובל בעבודה זרה – עבירה שבין אדם למקום.

דא עקא, שלעניות דעתנו התעלמות המדרש ממהותה של עבירת הרצח החמורה וההתמקדות בכלי הרצח, תוך הפיכת עיקר לטפל – צורמת במיוחד ואינה עולה בקנה אחד עם הביקורת שחז"ל מותחים במקומות אחרים על אלו שלא ידעו להבחין בין עיקר לטפל, אשר הפכו אמצעי למטרה, העלו על נס את הפורמליסטיקה ושכחו את המהות, התמקדו במצוות שבין אדם למקום ושכחו את המצוות שבין אדם לחברו.⁶⁵

בסעיפים הקודמים עסקנו בעיקר בדרשות שהובאו במסכת שבת נו ע"א. כעת נעבור לעסוק בקבוצה אחרת של דרשות, זו המובאת בתלמוד הבבלי, סנהדרין קז ע"א.⁶⁶ השוואה בין המדרשים שהובאו בסוגיה בשבת לבין אלה המובאים בסנהדרין, מגלה כי קיים הבדל משמעותי בגישה הננקטת בכל אחד מהמדרשים הללו. טקטיקת ההגנה במדרשים שהובאו במסכת שבת התאפיינה בדרך טיעון לוגי-משפטי, תוך פנייה אל האינטלקט של הקורא/השופט. בניגוד לכך, המדרשים המובאים במסגרת הסוגיה במסכת סנהדרין מתאפיינים בדרך טיעון רטורית. סגור המשתמש בדרך זו פונה אל הסנטימנט ואל רגשותיו של השופט או חבר המושבעים ומנסה לזכות באהדה, סימפטיה ורחמים מצדם. מחקרים שונים מצביעים על כך כי לגבי רוב בני האדם, השכנוע הרגשי יעיל יותר מן השכנוע ההגיוני.⁶⁷ עמד על כך כבר גורגיאס הסופיסט אשר הדגיש בכתביו את עוצמת השכנוע באמצעות הפנייה לרגשות.⁶⁸

64 זהר ח"ב קז ע"א.

65 אחת האגדות המצררות המלמדת על ביקורתם הקשה של חז"ל על המחזיקים בגישה זו מופיעה ביומא כג ע"א. אגדה זו מספרת על מעשה בשני כוהנים שהיו רצים ועולים בכבש בעת עבודתם בבית המקדש. אחד הכוהנים התקרב לפתע אל חברו, נטל סכין ותקע אותה בליבו. בא אביו של הכוהן שנדקר ומצא את בנו מפרפר למוות. אולם, במקום לנסות ולהציל את חייו, הוא בחר להתעסק בשאלת טומאתה, של הסכין באומרו: "הרי הוא כפרתכם ועדיין בני מפרפר ולא נטמאה סכין". מסקנת התלמוד הנה: "ללמדך שקשה עליהם טהרת כלים יותר משפיכות דמים". והשוו ברכות יט ע"ב: "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה".

66 בהמשך המאמר, ציטוט שלא מצוין מקורו הוא מסוגיה זו.

67 ליתרונותיו של השכנוע הרגשי, ראו וולמן (לעיל, הע' 15), עמ' 47; והשוו ארווינג מ. קופי, מבוא ללוגיקה, תל אביב תשל"ז, עמ' 84.

68 J. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, N.Y., 1963.

”כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה”

בסעיפים הבאים נראה מספר טיעונים המבוססים על גישה זו.

6. הצבעה על תוצאות קשות שייגרמו מהעמדתו של העבריין לדין

דרש רבא: מאי דכתיב 'למנצח לדוד בה' חסיתי איך תאמרו לנפשי נודי הרכם ציפור' (תהלים יא א). אמר דוד לפני הקב"ה: רבש"ע מחול לי על אותו עוון שלא יאמרו הר שבכך ציפור נדדתו.

כאמור לעיל, אנו מוצאים כאן מקרה של הפעלת טיעון רטורי. אחת הטקטיקות הידועות בקרב סנגורים בהקשר זה הנה הדגשת ההשלכות והתוצאות השליליות העלולות להיגרם ממיצוי מלוא חומרת הדין עם העבריינין. סוג טיעון זה יוצא מתוך הנחה כי העבריינין אכן ביצע את העבירה, ועל פי מידת הדין הוא אינו זכאי למחילה ועליו ליתן את הדין על מעשיו. אולם, הסנגור פונה אל השופט בבקשה לשקול את האינטרס הציבורי בהעמדתו של הנאשם לדין, ובכלל זה הוא מדגיש את ההשלכות השליליות והנזקים העלולים להיגרם כתוצאה ממיצוי הדין עם העבריינין. נזקים אלו יכולים להיות לסביבתו הקרובה של העבריינין⁶⁹ ובמקרים מסוימים אף לציבור בכללותו. כך, למשל, כאשר מדובר באדם המכהן בתפקיד ציבורי מרכזי,⁷⁰ העמדתו לדין כרוכה, בהכרח, בהשפעה מיידית על מצבה של המדינה בכלל ושל אזרחי המדינה כפרטים.⁷¹ במקרים אלו ניתן לטעון כי בנסיבות הקיימות ישנו אינטרס ציבורי שלא למצות את הדין עם אותו אדם בשלב זה. מאידך, אסור לשכוח את האינטרס הציבורי החשוב שבהעמדת העבריינים לדין, ואת האינטרס הציבורי של שלטון החוק לפיו כל אדם (לרבות המנהיג) כפוף לחוק ויש לאוכפו כנגד כל האזרחים באופן שוויוני.

69 כך למשל הכנסתה לכלא של אם חד-הורית, אשר הפרנסה, הבריאות וחינוך ילדיה מוטלים על כתפיה בלבד וכד'; ראו רות גביזון, שיקול דעת מינהלי באכיפת החוק: הסמכות לעכב הליכים פליליים ולחדשם, ירושלים תשנ"א, עמ' 427, 459.

70 כגון: ראש ממשלה העומד לחתום על הסכם שלום או לבצע תוכנית מדינית משמעותית או רמטכ"ל בתקופת מלחמה.

71 ראו בג"צ 5675/04, התנועה למען איכות השלטון נ' היועמ"ש מני מזוז, תקדין-עליון 2004(3) 1550. באותו עניין נדונה עתירה כנגד החלטתו של היועץ המשפטי לממשלה שלא להעמיד לדין את ראש הממשלה אריאל שרון בפרשת האי היווני. בית המשפט העליון התייחס להשלכות העלולות להיות להעמדתו לדין של ראש ממשלה מכהן על המדינה ועל האזרחים, וציין כי מדובר בשיקול אשר על היועץ המשפטי לממשלה להתחשב בו ובהתאם לכך עליו לנקוט במשנה זהירות בטרם יקבל החלטה להעמיד לדין ראש ממשלה מכהן.

הסנגור הראשון של מיטב ידיעתנו עשה שימוש בטקטיקה זו הוא משה רבנו, אשר לאחר חטא העגל הצליח לשכנע את הקב"ה למחול לבני ישראל בטענו: "למה יאמרו מצריים לאמור ברעה הוציאם להרוג אותם בהרים ולכלותם מעל פני האדמה, שוב מחרון אפיך והנחם על הרעה לעמך".⁷² אולם, מה רב המרחק בין משה העושה שימוש בטיעון זה במטרה שה' ימחל על עוונותיהם של אחרים, לבין המדרש ששם טיעון זה בפיו של דוד כניסיון למלט עצמו מעונש על חטאו.

7. הצדקה אידיאולוגית למעשה העבירה

דרש רבא: מאי דכתיב 'לך לבדך חטאתי והרע בעיניך עשיתי למען תצדק בדבריך תזכה בשפטך' (תהלים נא ו)? אמר דוד לפני הקב"ה: גלוי וידוע לפניך שאם רציתי לכפות את יצרי הייתי כופו, אלא אמרתי שלא יאמרו ניצח העבד את אדוני.⁷³

הטיעון אותו שם רבא כפי דוד מנסה להציג את מעשיו של דוד באור חיובי, באמצעות הצדקתם האידיאולוגית. בהתאם לטיעון זה, מעשיו של דוד לא נעשו מתוך חולשה רגעית או כניעה ליצר, אלא ככוונה תחילה ולשם מטרה נעלה – "לשם שמים". וכך ניתן לראות במדרש נוסף הנוקט בגישה דומה:

לא היה דוד ראוי לאותה מעשה של בת שבע ולא עשהו אלא כדי להקים עולה של תשובה ליחיד שידע לעשות תשובה.⁷⁴

במתכונת דומה ניתן למצוא הסברים בקרב הפרשנים השונים, לפיהם לקיחתה של בת-שבע על ידי דוד לארמון לא נעשתה מתוך חולשה יצרית אלא מתוך כוונה "לשם שמים" להוליד את הבן המתאים למלוכה. כמענה על התמיהה כיצד דוד היה יכול לדעת זאת, טוענים פרשנים אלו כי דוד ראה ברוח הקודש שבת-שבע ראוייה לו מששת ימי בראשית וכי בלקיחתה רק נתכוון לבניין ולתיקון תכלית הבריאה. בכך מנסים הפרשנים לרומם את שיקוליו וכוונתו של דוד מבירא עמיקתא של כניעה ליצר העריות לאיגרא רמא של

72 שמות לב יב. טיעון ברוח דומה ניתן למצוא בתפילת "אבינו מלכנו" בימים נוראים: "עשה למענך אם לא למעננו, עשה למענך והושיעינו".

73 בתחילתו של מדרש זה מתלונן דוד בפני הקב"ה על כך שבתפילה מוזכרים שמם של האבות (אברהם יצחק ויעקב) בעוד ששמו נפקד. הקב"ה השיב לו כי האבות עמדו בניסיונות קשים והוא לא, ולפיכך ביקש דוד מהקב"ה שיעמיד גם אותו בניסיון. בהתאם להבנה זו, כישלוננו של דוד בניסיון שה' העמיד אותו, יש בו, כביכול, משום ניצחון של האדון (הקב"ה) על העבד (דוד) והצדקה לכך ששמו של דוד נפקד מהתפילה.

74 מופיע אצל גינצבורג (לעיל, הע' 46); והשוו עבודה זרה ד ע"ב-ה ע"א.

“כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה”

הצורך לתקן את עם ישראל ולהעמיד יורש מתאים למלכות ישראל.⁷⁵ מעבר לקשיים הפרשניים בהם לוקה גישה זו, אף לגופה של הטענה סבורים אנו כי, בכל הכבוד, לא זו בלבד שאין בה כדי להפחית מחטאו של דוד, אלא שהיא רק מעצימה, לעניות דעתנו, את החטא עוד יותר. המחשבה של עבירה לשם שמים ולתיקון עולם עתידי לשם גילוי של המשיח (ובפרט עבירות של ניאוף ורצח) מעוותת בבסיסה וחוצה את הגבול לעבר עולמות אסורים.⁷⁶

יתרה מזו – מי שמו לדוד לעשות את חשבונותיו של בורא עולם ולהציג את “צדקת ה” על חשבונם של אחרים – בת-שבע ואוריה.

באופן כללי סבורים אנו כי יש להתייחס בחשדנות יתרה לטיעונים מעין אלה, המנסים ליתן למעשים מושחתים נופך אידיאולוגי ו/או לגייס את צו האלוהים כהצדקה למעשי פשע. לא בכדי נאמר פעם כי הדברים הנוראיים ביותר נעשים בשם האלוהים או האידיאולוגיה.⁷⁷

8. ציטוט מפסיקה של השופט

טקטיקה נוספת המאפיינת כמעט את כל המדרשים שהבאנו לעיל, הנה ציטוט של פסוקים שונים בתנ”ך והסתמכות עליהם בעת יצירת הטיעון כאסמכתא. בהקבלה ניתן לומר שהדבר דומה לסגור המביא פסקי דין אחרים של השופט בפניו הוא מופיע, כאסמכתא התומכת בטענותיו, תוך שהוא מרבה לחזור ולצטט מהם.

מן המפורסמות הוא כי פרקליטים נבונים מתאימים את הטיעון שלהם לשופט שבפניו הם מופיעים, בבחינת “דע לפני מי אתה עומד”.⁷⁸ כחלק מטקטיקה זו הפרקליטים עושים לרוב שימוש נרחב בתקדימים ואסמכתאות שיצאו מפי השופט שבפניו הם עומדים, תוך הכרה בכך שלהשקפת עולמו המשפטית והערכית של השופט השפעה רבה על התוצאה אליה יגיע.

75 הרב אביגדור נבנצאל, שיחות לספר בראשית, ירושלים תשמ”ט; אליהו מאלי, אורות מציון – עיונים בנביאים ראשונים, בית אל תשס”ב, עמ’ 249-259.

76 בעניין זה מצטרפים אנו לביקורתו הנוקבת של הר”י מדן על גישה זו.

77 בהקשר זה לא נוכל שלא לציין את ניסיונו של יגאל עמיר להצדיק את רצח ראש הממשלה יצחק רבין ז”ל כפעולה שמטרתה הייתה להציל את עם ישראל מפני הסכמי אוסלו הקטסטרופאליים. ראו תפ”ח 498/95 מ”י נ’ יגאל עמיר תק-מח (1)96; ע”פ 3126/96 יגאל עמיר נ’ מ”י פ”ד נ(3) 368.

78 השוו לדבריו של שופט בית המשפט העליון לשעבר חיים כהן ז”ל, בהקדמה לספרם של יוסף בן אור, יונתן משיקר וסטיבן לובט, אמנות הפרקליטות – כיצד חושבים על ניהול משפט, ירושלים תשנ”ו, עמ’ 9-8; סג”י זקס (לעיל, הערה 18), עמ’ 13.

מעבר לתרומה העניינית שיש בציטוט מתקדימים אלה ומהסבירות הגבוהה שהשופט יאמץ פעם נוספת את העמדה אותה הביע בהזדמנויות אחרות,⁷⁹ ציטוט שכזה יש בו הבעת כבוד לשופט (שלא לומר התחנפות), באופן היוצר סימפטיה אצל השופט.

9. שלילת הקשר הסיבתי בין התנהגותו של הנאשם לבין תוצאת העבירה בגינה מואשם

דרש רבא: מאי דכתיב 'כי אני לצלע נכון ומכאובי לנגדי תמיד' (תהלים לח יח)? ראויה היתה בת-שבע בת אליעם לדוד מששת ימי בראשית, אלא שבאה אליו במכאוב. וכן תנא דבי רבי ישמעאל: ראויה היתה לדוד בת-שבע בת אליעם אלא שאכלה פגה.

טיעון הגנה העולה באופן תדיר במשפטים פליליים העוסקים בעבירות תוצאתיות, הנו ניסיון לשלול את הקשר הסיבתי בין התנהגותו של הנאשם לבין התוצאה בגינה הוא מואשם. על התביעה להוכיח מעבר לכל ספק סביר כי התנהגותו של הנאשם היא זו שהביאה לתוצאה האסורה, וכי ללא התנהגות הנאשם התוצאה לא הייתה מתרחשת.⁸⁰ כך, למשל, בעבירה של הריגה או רצח, אם יצליח הנאשם לעורר ספק בכך שהקורבן היה מת בכל מקרה כתוצאה מגורם חיצוני אחר (התקף לב, מכת ברק או כל גורם אחר), הרי שלא יהא מנוס מלזכות אותו.

במדרש שלפנינו נעשה ניסיון להפחית את מידת אחריותו של דוד, באמצעות הקביעה שבת-שבע הייתה מיועדת לדוד מימי בראשית ולפיכך התוצאה – קיום היחסים בין דוד לבת-שבע – הייתה מתרחשת בכל מקרה בהתאם לתכנון האלוהי. אם כך, הרי שחטאו של דוד לא טמון במעשה עצמו אלא רק בתזמון שלו, ובדרך המפותלת והכואבת בה נעשה הזיווג בין השניים. אף הבריייתא מבית מדרשו של רבי ישמעאל נוקטת ברעיון דומה, אם כי על ידי שימוש בדימוי שונה – דוד אכל את הפרי (בת-שבע) טרם זמנו בהיותה פגה. אף כאן מוסב תיאור העבירה של דוד ממהות המעשה לתזמונו, ולכך שדוד היה צריך לחכות עד שבת-שבע תבשיל למענו ותגיע לידי באופן טבעי ולא אסור.

לעניות דעתנו טיעון הגנה זה אינו יכול לעמוד, ואין בו כדי להפחית כהוא זה ממידת אחריותו של דוד למעשיו. מדרש זה יכול להסביר לכל היותר את דרכה של ההשגחה

79 הסבירות ששופט יאמץ את העמדה בה נקט במקרים דומים בעבר היא גבוהה ביותר, שאם לא כן משמעות הדבר שהשופט מודה בכך שהחלטתו הקודמת בטעות יסודה – והמציאות מלמדת כי מעטים הם השופטים שניחנו בגדלות נפש ובאומץ לב להודות בטעותם. אחד המקרים הבוודיים בו הודה שופט בטעותו מצוי בפסק דינו של השופט א' ברק בדנ"פ 1294/96 עוזי משולם נ' מדינת ישראל פ"ד נב(5) 1.

80 ראו קדמי (לעיל, הע' 27), עמ' 44 ואילך.

האלוהית שכיוונה דרך זו, אך בשום פנים ואופן אין היא יכולה להצדיק את מעשיו של דוד שנעשו מתוך בחירה חופשית.⁸¹

10. התחשבות בענישה הציבורית של הנאשם והפיכתו לקורבן של החברה

דרש רבא, מאי דכתיב: 'ובצלעי שמחו ונאספו עלי נכים ולא ידעתי קרעו ולא דמו' (תהלים לה טו)? אמר דוד לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שאם היו קורעים את בשרי לא היה דמי שותת, ולא עוד, אלא בשעה שהם עוסקים בארבע מיתות בית דין, פוסקין ממשנתו ואומרים לי: דוד, הבא על אשת איש מיתתו במה? אמרתי להם: מיתתו בחנק, ויש לו חלק לעולם הבא, אבל המלכין פני חברו ברבים – אין לו חלק בעולם הבא.⁸²

אחת מטענות ההגנה הרווחת ביותר בשלב הטיעון לעונש היא שעל בית המשפט להתחשב בענישה הציבורית שסבל הנאשם, הטומנת בחובה הקלנה (מלשון קלון) וסטיגמה חברתית שלילית שדבקה בו.⁸³ הבושה והסטיגמה החברתית מהווים למעשה עונש חמור בפני עצמם, וייתכן כי בכך העברייני כבר בא על עונשו באופן מספק. בהתאם לכך, בעל המדרש מתאר באמצעות דרשה מקורית את סבל הגוף והנפש שעובר על דוד מאז העבירה.

במדרש זה ישנו שימוש בטקטיקה נוספת הרווחת בקרב סנגורים – פנייה ישירה של הנאשם אל השופט או חבר המושבעים.⁸⁴ המדרש נאמר בצורת מונולוג שדוד נושא לפני הקב"ה, כאשר הדברים מובאים בגוף ראשון, וזאת על מנת ליצור את ההזדהות והסימפטיה בקרב הקורא, או השופט, תוך פנייה אל הרגש ומידת הרחמים שלו.

יתרה מזו: במסגרת המדרש נעשה שימוש בטקטיקה נוספת – הפיכת הנאשם לקורבן החברה. דוד פונה לקב"ה ושוטח בפניו את עינויי הנפש הנוראיים שעוברים עליו. הייסורים מודגשים בכך שדוד אומר כי לו היו קורעים את בשרו והוא היה סובל רק סבל פיזי דמו לא היה שותת, אולם לעומת זאת קריעת הנפש – ההקלנה החברתית, הלבנת

81 על דרכה המיוחדת של ההשגחה בסיפור דוד וכת שבע ובמאורעות שונים הקשורים לשלשלת מלך המשיח, וליחס ביניהם לבין הבחירה החופשית, ראו את ספרו של הרב ריבלין (לעיל, הע' 1), עמ' 313 ואילך.

82 ראו גם בבא מציעא נט ע"א.

83 ראו למשל: ע"פ 88/86 צוקרמן נ' מדינת ישראל פ"ד מ(4) 209; ת.פ. (ת"א) מדינת ישראל נ' עופר נמרודי תק-מח 2001(3), 2419, שם נקבע כי השפיטה התקשורתית ממנה סבל הנאשם במהלך המשפט מהווה ענישה חוץ-משפטית וכי על בית המשפט להתחשב בענישה זו במסגרת גזר הדין.

84 בישראל לכל נאשם מוענקת זכות לפנות ישירות לשופט בשלב הטיעונים לעונש. זכות זו מעוגנת בסעיף 192 לחוק סדר הדין הפלילי, התשמ"ב – 1982.

פניו ברבים, דווקא היא מהווה עונש קשה יותר. בהתאם לתיאורו של דוד, דווקא אלו הקרובים אליו ביותר, תלמידי החכמים, הם אלו שפוגעים בו ושופכים את דמו. במדרש מתוארת סיטואציה שבה דוד יושב עם תלמידי חכמים בבית המדרש ודן עמם בארבע מיתות בית דין, כאשר אלו פוסקים ממשנתו ובדרך אגב שואלים אותו בתמימות לכאורה: "דוד, הבא על אשת איש מיתתו במה?" כל הנוכחים מכירים את חטאו של דוד, וברי כי השאלה נועדה 'לעקוץ' אותו ולהכלימו לעיני כל. תשובתו של דוד מפתיעה והופכת את הקערה על פיה, שכן מסתבר כי חטאים שבהם דוד חטא – ניאוף ושפיכות דמים – אינם החטאים החמורים ביותר, שכן ישנם חטאים חמורים מהם כגון החטא של הלבנת פנים ברבים. הנאשם המושמץ והמושפל הופך לקורבן של החברה, המתאכזרת אליו.⁸⁵ טיעון זה יש בו כדי ליצור סימפטיה ויחס חם ואוהד כלפי הנאשם והוא מעורר בקרב השופט את מידת הרחמים. זהו שיאו של טיעון ההגנה כולו ולא בכדי הוא מוצב בסוף הדרשה. בכך מאמץ בעל המדרש את הטקטיקה, לפיה יש לבנות את סדר הטיעון, באופן בו הטיעון החזק ביותר נותר לסוף, שכן הוא שנחרת בזיכרונו של השופט או חבר המושבעים בצורה החזקה ביותר.⁸⁶

כעת נתבונן במספר במספר טענות הגנה נוספות המופיעות במקומות שונים בדברי חז"ל.

11. הבעת חרטה מצדו של דוד

הבעת חרטה כנה מצדו של הנאשם על מעשיו, יש בה כדי לרכך את חומרת הדין כנגדו, בבחינת "מודה ועוזב ירוחם".

בהתאם לכך ניתן להבחין שמדרשים שונים מדגישים את החרטה הנפשית הכנה מצדו של דוד, אשר יש בה כדי להפחית, במידת מה, את חומרת הדין כנגדו. כך למשל מציין אחד המדרשים כי דוד היה מתייסר שלוש עשרה שנים בגין אותו מעשה.⁸⁷ שיאה של חרטה זו באה לידי ביטוי במדרש לפיו ביקש דוד מיוזמתו לבוא על עונשו:

ארבעה הם שלקו... אחד לקה והיה מבעט [מתלונן] – זה איוב... והשני שהיה לוקה והיה מצחק – זה אברהם [בעניין עקידת יצחק]... השלישי היה לוקה ומבקש [רחמים מאוהבו] – זה חזקיהו... והרביעי אמר למה הרצועה תלויה?

85 השוו עירית אמינוף, "לעולם אל יביא אדם עצמו לידי ניסיון" בתוך ספרה 'אחד מקרא ושניים מדרש', קרית ביאליק תשנ"ג, עמ' 155.

86 ראו פרלמן (לעיל, הע' 16), עמ' 116.

87 אגדת בראשית לח, מהדורת בובר עמ' 75.

“כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה”

הכוני בה! זה דוד שנאמר ‘לדוד שפטני ה’’. וכן אמר שלמה ‘אוהב מוסר אוהב דעת’ וכן דוד אמר ‘אשרי הגבר אשר תיסרנו יה’.⁸⁸

כפי שנפרט להלן, טיעון החרטה הנו הטיעון היחיד שיש לו בסיס איתן אף בפשט הכתובים. שכן, לאחר שנתן מוכיח את דוד באמצעות משל כבשת הרש, דוד מכיר בחטאו ומודה “חטאתי לה”.

חשוב לציין כי אין המדובר בחרטה טרם השלמת העבירה, המעניקה בנסיבות מסוימות פטור מאחריות פלילית,⁸⁹ אלא בחרטה לאחר מעשה, אשר עשויה להשפיע רק בשלב גזר הדין.

12. חוסר סמכות

על אף שהדברים אינם נאמרים במפורש, נדמה כי הניסיון של חז”ל להצדיק את מעשיו של דוד ולסנגר עליו בכל דרך אפשרית נובע מהכבוד והיראה שהם רוכשים לו. מבין השיטין ניתן להבחין בטענת “חוסר סמכות”, לפיה אין לנו, הקוראים, את הזכות והסמכות המוסרית לשפוט את מעשיו של דוד ובוודאי לא להרשיעו בדין. גישת חז”ל הרוכשת כבוד רב לדמויות המקרא באה לידי ביטוי במימרה: “אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים”.⁹⁰

דא עקא, שעמדה זו אינה עולה בקנה אחד עם גישתו הבסיסית של התנ”ך, לפיה אין להסתיר או לטשטש את חטאיהם של גדולי האומה. התנ”ך מייחד מקום מרכזי לחטאיהם של דמויות מופת שונות,⁹¹ תוך הכרה ברורה בכך שאף גדולי האומה הצדיקים ביותר כפופים לקב”ה וצריכים ליתן את הדין על מעשיהם. בסיפורי התנ”ך אף הצדיקים ביותר אינם חסינים מביקורת ואינם מקבלים הקלה או הנחה כלשהי בשל מעמדם, להיפך – הסטנדרטים בהם הם נדרשים לעמוד גבוהים הרבה יותר והקב”ה “מדקדק עמם כחוט השערה”.

88 מדרש תהילים כו ב, מהדורת בובר קח ע”ב.

89 ראו סעיף 28 לחוק העונשין, התשל”ז-1977.

90 שבת קיב ע”ב.

91 ראו בהקשר זה יאיר זקוביץ, “בין דמות מופת לדמות מושלמת במקרא”, כי אדם אין צדיק אשר יעשה טוב ולא יחטא, ירושלים תשנ”ח, עמ’ 15; ראו גם מאמרו של אביגדור שנאן, “חכמים בשר ודם” באותה חוברת, עמ’ 31.

13. הפך להם קטגור לסנגור

'לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני' – לוי ור' יצחק, אחד אמר כך אמר דוד לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם לא חסיד אני? שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלוש שעות ואני 'חצות לילה אקום להודות לך.

ואידך [והאחר], כך אמר דוד לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם לא חסיד אני? שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה. ולא עוד אלא שכל מה שאני עושה אני נמלך במפיבושת רבי ואומר לו: מפיושת רבי יפה דנתי? יפה חייבתי? יפה זיכיתי? יפה טיהרתי? יפה טימאתי? ולא בושתי.⁹²

במדרש זה ניתן להבחין ברעיון חדש, לפיו דוד עסק בבדיקת נשים שבאו אליו כדי לשאול אותו על כתמי דם שראו וזאת על מנת שיקבע אם נידות הן אם לאו. כמו כן, דוד בדק את המעוברות שאיבדו את וולדותיהן בשלב זה או אחר של ההיריון, כאשר בדיקת הנפל או השליה נועדה בכדי לפסוק אם האישה טמאה או טהורה לעניין חיי אישות עם הבעל. דוד עוסק במלאכה זו בעצמו "כדי לטהר אשה לבעלה". הוא מחפש את הדרכים ההלכתיות להתיר אישה לבעלה ובכך להרבות שמחה במעונם וצאצאים בישראל.⁹³

קורא הניחן בעין ובאוזן רגישה יבחין בכך שלאופן תיאורו של המדרש ולמוטיב הדם המופיע בו יש זיקה ישירה לדברים שנאמרו לדוד במקרא כהנמקה מדוע לא יוכל לבנות בעצמו את בית המקדש: "דם לרוב שפכת ומלחמות גדולות עשית לא תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכת ארצה לפני".⁹⁴ הפרשנות המסורתית תלתה את העובדה כי הקב"ה מנע מדוד לבנות את בית המקדש בכך שהיה איש צבא שנלחם במלחמות רבות בהן נאלץ לשפוך דמים. אולם פרשנות זו קשה, שכן הקרבות בהם נלחם דוד היו במסגרת 'מלחמות מצווה', שנועדו לבסס את ממלכתו בישראל. לא ברור אפוא בדיוק מהו הפגם שבגיניו דוד אינו ראוי לבנות את בית המקדש. לאור זאת, יש לדעתנו לראות את הביטוי "דמים רבים שפכת לפני" כמכוון ומרומז לדמיו של אוריה החתי, אותם שפך דוד שלא כדין ובלא עוול בכפו של הקרבן. ידיו של דוד מגואלות בדם אוריה וחטא זה הוא שעומד לדוד לרועץ ומונע ממנו לבנות את בית המקדש.⁹⁵

92 ברכות ד ע"א.

93 ניתוח מאיר עיניים של מדרש זה נעשה על ידי אביגדור שנאן במאמרו "על דמותו של המלך דוד בספרות חז"ל" שפורסם במסגרת ספרו של יאיר זקוביץ 'דוד – מרועה למשיח', ירושלים תשנ"ו, עמ' 181-199, וממנו שאבנו רעיון זה.

94 דברי הימים א' כב ח.

95 השימוש במטבע של לשון רבים – "דמים רבים שפכת" – במשמעות של לשון יחיד, נפוצה בתנ"ך. ראו למשל את דברי אלוהים לקין לאחר שרצח את אהיו: "מה עשית? קול דמי אחיך צועקים אלי

“כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה”

על רקע דברים אלו, לוקח המדרש את מוטיב “הידיים המלוכלכות בדם”, ששימש במקור כנגד דוד, ועושה בו שימוש הפוך לחלוטין. בעל המדרש אינו מכחיש את הקשר שיש בין דוד לדם ומודה כי ידיו של דוד אכן מלוכלכות בדם. אולם הוא מלמד אותנו כי דם זה אינו דמו של אוריה ויתר הקורבנות במלחמות דוד אלא היפוכו של דבר ממש: דם שעניינו בלידה, במתן חיים ובחיי משפחה הרמוניים. באמצעות מדרש מסוג זה, מספקים חז”ל הסבר אלטרנטיבי לתזה המוצגת בכתב האישום כנגד דוד ובכך מעלים ספק סביר באשמתו.⁹⁶

יתרה מזו – מדרש מופלא זה מציג למעשה את מעשיו של דוד כמעין תיקון וחזרה בתשובה לחטאו הנורא. התיקון של דוד בא לידי ביטוי במדרש באופן הבא: בעוד שחטאו היה בכך ששכב עם אשת איש, טימא אותה, הרחיק ממנה את בעלה ואף שפך את דמיו, הרי שכעת הוא ממשך ללכלך את ידיו בדם. אולם, הפעם במעשיו דוד אינו מטמא אלא מטהר, הוא אינו מפריד בין איש לאשתו אלא מקרב ביניהם, הוא אינו הורג אלא מביא חיים. מדרש זה, שלטעמנו הוא המופלא מכולם, מהווה את שיאה של הסגוריה על דוד ועל כגון זה נאמר: “הפך להם קטגור לסנגור”.⁹⁷

ה. במקום סיכום – “לא ניתנה תורה למלאכי השרת”

ואמר ר' יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה מה לילוד אשה בינינו? אמר להן: לקבל תורה בא. אמרו לפניו חמודה גנוזה שנגוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? 'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדינו?... אמר לו הקב"ה למשה: החזר להן תשובה! אמר לפניו: ריבוננו של עולם, מתיירא אני

מן האדמה” (בראשית ד י), והביטוי “לקחת את דמי אחיך מידך” המופיע בפסוק הבא (וכן פירוש רש"י שם ד"ה “דמי אחיך”). לחילופין, עשויה לשון הרבים לרמז על מותם של לוחמי דוד שנהרגו יחד עם אוריה בקרב אותו יום דוד מתוך מטרה לגרום למותו של אוריה.

96 הדבר דומה למקרה שבו אדם מואשם ברצח, כאשר יש עדויות שבסמוך למועד הרצח הוא יצא בריצה מהמקום בו נמצאה גופת הקורבן כאשר ידיו מלוכלכות בדם. בעוד התזה שמציגה התביעה תהיה כי הנאשם הוא זה שרצח את הקורבן, עשוי הנאשם לספק הסבר אלטרנטיבי לראיה נסיבתית זו ולטעון כי הגיע למקום האירוע לאחר שהקורבן כבר התבוסס בדמו וכי הדם על ידיו מקורו בכך שניסה לבצע החייאה ולהנשים את הקורבן.

97 הרעיון הטמון במדרש זה הוא חדשני ומהפכני אף מהטעם שהוא עומד, לכאורה, בסתירה למימרא ההלכתית לפיה “אין קטגור נעשה סנגור”, דהיינו אין משתמשים בדבר ששימש לעבירה או לפעולה שלילית לשם מצווה או לפעולה חיובית; ראו ראש השנה כו ע"א.

שמא ישרפוני בהבל שבפיהם. אמר לו: אחוז בכסא כבודי וחזור להן תשובה... אמר לפניו: ריבוננו של עולם תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה? 'אנוכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' אמר להן: למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם תורה למה תהא לכם? שוב מה כתיב בה – 'לא יהיה לך אלוהים אחרים', בין הגויים אתם שרויים שעובדין עבודה זרה? שוב מה כתיב בה – 'זכור את יום השבת לקדשו' כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכים שבות? שוב מה כתיב בה – 'לא תשא', משא ומתן יש ביניכם? שוב מה כתיב ביה – 'כבד את אביך ואת אימך' – אב ואם יש לכם? שוב מה כתיב בה – 'לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב', קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם. מיד הודו לו להקב"ה שנאמר 'ה' אדוני מה אדיר שמך וגו' ואילו 'הודך על השמים' – לא כתיב.⁹⁸

מטרתו של מדרש זה היא להסביר מדוע לא ניתנה תורה למלאכי השרת אלא לאנשים בשר ודם. המדרש מתאר עימות בין משה רבנו, כנציג האנושות שנבחר לקבל את התורה, לבין מלאכי השרת החומדים בתורה ומקנאים במשה על כך שהוא – ולא הם – זכה לקבל את התורה. משה יוצא מעימות זה כשידו על העליונה, לאחר שמלאכי השרת מודים בסופו של דבר שהתורה אינה מיועדת למלאכים מושלמים חסרי חולשות ויצרים, אלא לבני אדם השרויים בעולם הזה שיש בו אב ואם, מלאכה, קנאה, תאוה ויצר הרע. יחד עם זאת מדרש זה מלא אירוניה. האירוניה נעוצה בכך שהמלאכים המקנאים במשה אינם ראויים לקבל את התורה מפני שאינם מסוגלים להודות בעצם העובדה שהם... חומדים ומקנאים. התורה נועדה לבני האדם, המסוגלים להודות בחולשותיהם. מי שמתחזה למושלם, מתיימר להיות מלאך ואיננו יכול להודות בחולשותיו – אינו ראוי לקבל את התורה ואף אינו מסוגל לקיים את מצוותיה.⁹⁹

המסר המרכזי שיש לדעתנו ללמוד מפרשת דוד ובת-שבע, על פשטה ודרשותיה, הנו כי דרך הטשטוש אינה דרכו של התנ"ך והוא איננו מכסה ואיננו מעלים דבר. בתנ"ך מוצגות הדמויות לחיקוי כבני אדם היושבים בתוך עמם, על חולשותיהם, הפגמים שבהם, יצריהם, משגיהם וחטאיהם, תוך הכרה בכך שהאדם אינו מלאך מושלם ו"אין צדיק אשר יעשה טוב ולא יחטא".¹⁰⁰ הצגת דמויות אלו באופן מורכב על יתרונותיהם וחסרונותיהם, הצלחותיהם וכשלונותיהם, בלא לנסות לזכך ולטהר אותם באמצעות הסתרת חטאיהם או הצדקתם – היא זו שהופכת דמויות מופת אלה לאנשים בשר ודם

98 שבת פח ע"ב.

99 נקודה מעניינת היא שמעשרת הדיברות המופיעות במדרש בשאלתו של משה נפקד מקומו של הדיבר העשירי: "לא תחמוד". לעניות דעתנו השמטה זו אינה מקרית והיא באה לרמוז לכך שאיסור זה רלבנטי אפילו למלאכי השרת. לעיון נוסף במדרש זה ראו את חיבורו המקורי ומאיר העיניים של ארי אלון 'עלמא די', עמ' עה.

100 ראו זקוביץ ושנאן (לעיל, הע' 91).

“כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה”

מעוררי אמון, אשר הקורא יכול להזדהות עמם ולנסות לחקותם. דרך זו מלמדת אותנו כי כל אדם, יהא מעמדו אשר יהא, ניחן ביצרים, פגמים וחסרונות וככזה הוא עלול בכל רגע ליפול לתהומות עמוקים. אולם, דרך זו אף מלמדת אותנו שאל לנו להיכנס לייאוש ולאבד תקווה, שכן שערי שמים אינם ננעלים ולעולם דרך התשובה נותרת פתוחה בפניו של כל אדם. אם דוד שחטא בחטא כה חמור יכול לחזור בתשובה ולהגיע למדרגות גבוהות מבחינה רוחנית ואף לכתוב את ספר תהלים – כל אחד יכול לעשות זאת. תובנה זו באה לידי ביטוי במדרש לפיו:

לאחר מעשה הכיר דוד בחטאו ואמר לפניו: ריבונו של עולם, קבלני בתשובה שלמה לפניך, כדי שתזכה את הרשעים לעולם הבא ותאמר להם: מה דוד מלך ישראל שעשה לפני דבר חמור, כיוון שעשה תשובה קבלתי אותו בתשובה, אף אתם אם עשיתם תשובה אני מקבל אתכם.¹⁰¹

לחז"ל היו אינטרסים רבים למזער ככל הניתן את חומרת מעשיו של דוד. חלקם היו מצאצאיו וייתכן כי רצו להגן על ייחוסם וכבוד המשפחה.¹⁰² כמו כן, הם חששו מכך שפרסום על חטאו החמור של דוד בקרב הציבור עלול לגרום חו"ח לזלזול בדוד ואף לפגוע בכבודם ובמעמדם של גדולי האומה, כמו גם בכתבים ובתפילות שאלו חיברו כדוגמת ספר תהלים. הסתכלות בגובה העיניים על אבות ועל גדולי האומה, עלולה, לפי גישתם, לפגוע בקדושתם ובכבודם של אלו.¹⁰³

על מנת ללמד סנגוריה על דוד עשו חז"ל שימוש בטקטיקות הגנה שונות ומגוונות, שלא היו מביישות את בכירי הסנגורים בעת המודרנית. דא עקא שבחינה מהותית ומעמיקה של טענות ההגנה הללו לגופן מעלה, כאמור, כי אין בהן כדי להוות הצדקה של ממש למעשיו החמורים של דוד וממילא אין בהן כדי לשכנע את הקורא העוטה עליו את גלימת השופט לזכות את דוד בדין. טיעוני ההגנה המועלים על ידי חז"ל טומנים בחובם פרכות וכשלים לא מעטים והם אינם עומדים בביקורת מבחינה לוגית-

101 מדרש שוחר טוב כה, מובא אצל גינצבורג (לעיל, הע' 46); והשוו מדרש שוחר טוב נא ג.

102 על האינטרסים והמניעים הפוליטיים שהיו לקבוצת החכמים הקשורים לשושלתו של רבי יהודה הנשיא ללמד סנגוריה על דוד ולהעריך את מעשיו באופן חיובי ראו: S.R. Shimoff, "David and Batsheba: The Political Function of Rabbinic Aggada", *Journal of Judaism in the Hellenistic and Roman Period*, 24, 2 (1993), pp. 246-256.

103 ראו למשל מאמרו של הרב ברנדס (לעיל, הע' 3). בהקשר זה יוער כי גישה זו אינה ייחודית לעניינינו וניתן להבחין במגמה עקבית אצל חז"ל ללמד סנגוריה על אישיים שונים בתנ"ך שלפי פשט הכתובים חטאו; ראו אליעזר מרגליות, החייבים במקרא וזכאים בתלמוד ובמדרשים, לונדון תש"ט.

אפיסטימולוגית.¹⁰⁴ למותר לציין שטענות ההגנה הללו אינן מתמודדות באופן הולם עם הפגם המוסרי והדתי הקשה הטמון במעשיו של דוד. לעניות דעתנו, ניסיונותיהם של חז"ל להצדיק את מעשיו של דוד בכל דרך אפשרית ולטשטש את חטאו מתוך הכבוד והערצה הרבה שרכשו לדמותו, עלולים דווקא להחטיא את המסר המרכזי העומד בבסיסה של הפרשה. כאמור, חומרת מעשיו של דוד בפרשה זו נובעת בעיקר מניסיונו לחפות ולטשטש את חטאיו. אולם ברגע האמת, לאחר פתרון משל כבשת הרש, הודה דוד בחטאו ולקח אחריות על מעשיו. נכונותו של דוד להודות בחטאו והחלטתו האמיצה שלא להסתתר מאחרי טענות פורמליסטיות בנוסח 'גט כריתות', 'מורד במלכות' ודומותיהן, שלא להצדיק את מעשיו באופן אידיאולוגי ושלא לזרוק את האחריות על כתפיהם של אחרים – הן המעידות על גדולתו ושיעור קומתו של דוד. בנסיבות אלה, הניסיון של חז"ל לחפות על דוד בכל דרך אפשרית וסירובם להכיר בחטאו, יש בהם באופן פרדוקסאלי דווקא כדי להפחית מגדולתו של דוד, שכן הן מחזירים אותנו לדרך החיפוי והטשטוש ממנה הצליח דוד להיחלץ בספו של דבר. לאור זאת, נבקש לדרוש את מדרשי חז"ל הנ"ל שלא כפשוטם ולפרשם באופן הפוך לגמרי מן התפיסה המקובלת. בהתאם לפרשנותנו, תפקידם של מדרשי חז"ל המנסים לסגור על דוד הוא להציג בפנינו את שלל הטענות שדוד יכול היה לטעון להגנתו לאחר שנתן הנביא הוכיח אותו. אולם דוד בחר שלא לתרץ או להצדיק את מעשיו ולא להסתתר מאחורי טענות ההגנה השונות, אלא לקחת על עצמו את מלוא האחריות, להודות בחטא ולשתוק.¹⁰⁵ שתיקתו של דוד והימנעותו מלנסות ולסגור על עצמו היא המלמדת על גדולתו האמיתית.¹⁰⁶

למרות שיש לשער שהיו מאמצים פוליטיים רבים לצנזר את סיפור דוד ובת-שבע מהתנ"ך, הדבר לא צלח והסיפור נכתב בצורה קשה וביקורתית מאד.¹⁰⁷ בהתאם למדרש,

104 אפיסטימולוגיה (epistemology) – תורת ההכרה או תורת הידיעה של טענות וחיפוש הולם אחר מידת אמיתותה של הטענה, תוך הצדקתה באופן סביר.

105 לאחר המילים "חטאתי לה'" (שמואל ב' יב יג) ישנה פסקה באמצע פסוק, וזו מלמדת על שתיקה באמצע הדיבור.

106 בהתאם לפרשנות זו, חז"ל נוקטים למעשה בטקטיקה המכונה בלשון הדיבור 'הפוך על הפוך'.

107 על הטכניקות הספרותיות בהן נוקט הסיפור על מנת להדגיש את הביקורת על דוד, ראו מאמרם של פרי ושטרנברג (לעיל, הע' 1). ביקורת זו תבלוט במיוחד אם נשווה בין סיפור בת-שבע בידי דוד לבין הסיפורים בספר בראשית על לקיחת נשותיהם של אבות האומה בידי מלכים זרים: לקיחת שרה בידי פרעה (יב יב-כ) ובידי אלימלך מלך גרר (פר' כ), וסיפור רבקה שכמעט נלקחה אף היא על ידי אלימלך (כו א-יג). אף השוואת סיפורנו לסיפור יהודה ותמר מדגיש עוד יותר את השלילה והביקורת על מעשיו של דוד. ראו בעניין זה את דבריו של זקוביץ (לעיל, הע' 91), עמ' 77.

“כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה”

אף בקשתו של דוד למחוק את חטאו מהתנ"ך נדחתה ולא בכדי.¹⁰⁸ פרשה יקרה זו ממלאת תפקיד חינוכי ומוסרי חשוב ביותר ואל לנו להחטיא אותו. נבקש לסיים מאמר זה במדרש בייתי משלנו, שדבריו מהווים מעין תמצית של המסר שרצינו להעביר במסגרת זו:

כל האומר דוד לא חטא אינו אלא טועה.
והרי כתיב: 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו'
וכיצד אפשר שדוד חטא ושכינה עמו?
אלא שאין צדיק בארץ שייעשה טוב ולא יחטא,
ולא עוד אלא שכל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו,
ולא עוד אלא שבמקום שבעלי תשובה עומדים אפילו צדיקים גמורים אינם עומדים
דאמר ריש לקיש: גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות".¹⁰⁹

108 ראו סנהדרין קז ע"א, ספרי ואתחנן כו.

109 דברי ריש לקיש נמצאים בבבלי יומא פו ע"ב. ראו בעניין זה את ספרו של הרב יוסף דוד הלוי סולובייצ'יק, על התשובה – דברים שבעל פה (כתב וערך פנחס פלאי), ירושלים תשמ"ט, עמ' 169.