

## גד החוזה ויחסיו עם דוד המלך: עיון בשלוש הופעותיו של גד לפני דוד

יצחק עמר\*

גד החוזה הוא מן הדמויות המשניות בספר שמואל. בולט ממנו נתן הנביא, ויותר משניהם בולט שמואל הנביא.<sup>1</sup> ואם שמואל זכה שייכתבו עליו מחקרים רבים, הרי דמותם של הנביאים נתן<sup>2</sup> וגד<sup>3</sup> נדחקה לקרן זוית וכמעט שלא זכתה לתשומת לב.<sup>4</sup>

\* המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן. מאמר זה מבוסס על פרק מתוך עבודת "מוסמך": גד החוזה ונתן הנביא ויחסם לדוד המלך, שנכתבה בהדרכתו של פרופ' מיכאל אביעז באוניברסיטת בר אילן בשנת תשע"א. בהזדמנות זו אביעז את תודתי העמוקה לפרופ' אביעז על קריאת המאמר ועל הערותיו המועילות. יבורך בכל הברכות כולן.  
<sup>1</sup> על אודות היחס בין שלושת הנביאים הללו ראו J. Klein, 'Samuel, Gad und Natan: ein Vergleich', *Sacra Script*, 5 (2007), pp. 27-36. קליין עמד על הדמיון שבין שלושת הנביאים לצד השוני. אחת מנקודות הדמיון שמעלה קליין היא יחס שלושת הנביאים הללו לחטא שחוטא המלך והעונש שהנביא מטיל עליו. אני מסכים עם קליין, שלפיו הגישה שנוקט גד היא חיובית מזו שנוקטים נתן ושמואל ועל כן היא 'אפקטיבית יותר' כלשונו. במאמר זה נעשה ניסיון לבסס את דבריו ביתר שאת.

<sup>2</sup> על נתן ראו G.H. Jones, *The Nathan Narratives*, Sheffield 1990; W. Oswald, *Nathan der Prophet: Eine Untersuchung zu 2 Samuel 7 und 1 Könige 1*, Zürich 2008; K. Bonder, 'Nathan: Prophet, Politician and Novelist?', *JSOT*, 95 (2001), pp. 43-54; N.K. Gottwald, *All Kingdoms on the Earth*, New York & London 1964, p. 54; D.M. Howard, 'Nathan', *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, New York 1992, pp. 1029-1030; P.K. McCarter, II Samuel י' (AB), New-York 1984, pp. 195-196; M. Cogan, *I Kings* (AB), New York 2001, p. 158. קויפמן, 'נתן הנביא בחצר המלך', מכבשונה של היצירה המקראית, ירושלים תשכ"ו, עמ' 180-183; ש' אחיטוב, 'נתן', א"מ, ירושלים תשכ"ה, טורים 986-987; ב' אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים תשל"ג, עמ' 155-164; א' זרון, 'מוצאו של נתן הנביא', ב' אופנהיימר (עורך), עיונים במקרא: ספר זיכרון ל"מ גריניץ, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 176-177.

<sup>3</sup> לעומת אזכורים ומחקרים מסוימים במחקר המקראי על פועלו של נתן הנביא על הנביא גד כמעט שאין כתוב דבר וחצי דבר, זעיר פה זעיר שם. החוקרים שצוינו לעיל, שהזכירו את נתן בצמצום יחסי, הזכירו את גד אף פחות מכך. כל החפץ למצוא מידע עליו ועל פועלו באנציקלופדיה המקראית, למשל, ייווכח לגלות כי הערך על הנביא גד נעדר, והוא קיים אך ורק כנספח לשם גד המקראי. ראו א"ש הרטום, 'גד (האל)', א"מ, ב, ירושלים תשל"ג, עמ' 430-431. באנציקלופדיות מקראיות אחרות המצב אינו טוב יותר, והערך 'גד' מכיל שורות ספורות בלבד ולכל היותר. ראו G.J. Petter, 'Gad', *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, New York 1992, pp. 865-866. מאוד לגד מצאתי אצל אופנהיימר (לעיל הערה 2), עמ' 155; ב"צ דינור, 'ספר שמואל: מבנהו, מגמתו ומקורותיו', במקרא ובדורותיו, ירושלים תשל"ז, עמ' 107; R.R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980, p. 263; R.P. Gordon, *I & II Samuel, A Commentary*, Grand Rapid 1986, p. 176; K. Bodner, *I Samuel A Narrative Commentary*, Sheffield 2008, pp. 232-233. על דוד כתב 12 עמודים על נתן, אך באינדקס שבסוף הספר אין אפילו אזכור אחד לגד. ראו S.L. McKenzie, *King David: A Biography*, New York 2000. הטיעון המושמע שוב ושוב הוא שגד הוא נביא עלום. ראו למשל R.W. Klein, *I Samuel* (WBC), P.K. McCarter, *I Samuel* (AB), New York 1980, p. 357; Waco. TX 1983, p. 22. הנה כי כן גד הוא כה עלום עד שהעלימו אותו החוקרים לגמרי.

<sup>4</sup> ראו, למשל, דבריו של האג – H. Haag, 'Gad und Nathan', A. Kuschke & E. Kutsch (eds.), – *Archäologie und Altes Testament Festschrift für Kurt Gallig*, Tübingen 1970, p. 135. על מיעוט הדיונים בגד ונתן העומדים ביחס הפוך לכמות העצומה של מחקרים על דוד ותקופתו.

המאמר שלפנינו יתמקד בנביא גד ויעסוק בשלוש הופעותיו לפני דוד.<sup>5</sup> ההופעה הראשונה התרחשה בעת ששאל רדף אחרי דוד: בשבת דוד במצודה בארץ מואב מאיץ בו גד לעזוב הכול ולשים פעמיו חזרה לארץ יהודה (שמ"ב כב, ה). ההופעה השנייה התרחשה לאחר שחטא דוד בחטא המפקד. גד נשלח אל דוד על מנת שיבחר עונש אחד מתוך שלושה (שמ"ב כד, יב). בפעם השלישית נשלח גד אל דוד לאחר שעונש המגפה הכה בארץ וקטל כשבעים אלף איש. גד נתבקש להורות לדוד לבנות מזבח לה' בגורן ארוונה היבوسی (שמ, יח).

להלן אנתח את שלוש ההופעות האלו כל אחת בפני עצמה. בסיום המאמר אדון בשאלה אם קיים קשר כלשהו בין שלושתן, ואם כן מהו. בכל ניתוח של אחת משלוש ההופעות אשתדל לת את הדעת גם לקשיים בטקסט, לשכבות העריכה השונות בו – אם ישנן כאלו, וגם לקשיים הספרותיים, מְשֵׁל הייתה היחידה שנעסוק בה מבית מדרשו של עורך-מחבר אחד.<sup>6</sup>

## 1. ההופעה הראשונה של גד (שמ"א כב, ה)

### א. רקע

גד הופיע לראשונה לפני דוד בתקופה קשה ולחוצה לדוד. כשניסיונות הפיוס של יונתן בין שאול אביו ובין דוד לא צלחו, הרגיש דוד כי הבררה היחידה שנותרה בידו היא לקום ולברוח. דוד ברח אל אחימלך בנוב, משם אל אכיש מלך גת ולאחר מכן הוא מגיע אל מערת עדולם.<sup>7</sup> בשלב זה התקבצו סביבו מלבד בני משפחתו 'כָּל אִישׁ מְצוּק וְכָל אִישׁ אֲשֶׁר לוֹ נִשְׂא וְכָל אִישׁ מֵרַ נְפֹשׁ' (שמ"א כב, ב) – סה"כ כארבע מאות אנשים.<sup>8</sup> משם פנה דוד אל מצפה מואב וביקש מן המלך להתיר לבני משפחתו לשהות במקום: 'עַד אֲשֶׁר אֲדַע מַה יַעֲשֶׂה לִּי אֱלֹהִים' (שמ, ג). וכשבני משפחתו של דוד ישבו במואב ודוד עצמו ישב במצודה, פנה אליו גד הנביא בדברים שהם בבחינת ספק עצה ספק נבואה: 'וַיֹּאמֶר גָּד הַנְּבִיא אֶל דָּוִד לֹא תֵשֵׁב בְּמִצְדָה לָךְ וּבְאֶתְ לָךְ אֶרֶץ יְהוּדָה' (שמ, ה). דוד נעתר לדברי הנביא והגיע עד ליער חרת.

### ב. 'מערה' ו'מצדה': מקום אחד או שניים?

<sup>5</sup> להלן בהרתי לראות בהופעתו השלישית של גד לפני דוד (שמ"ב כד, יח) הופעה העומדת בפני עצמה. וכן כתב גם ב"צ דינור (לעיל הערה 3), עמ' 101. והשוו לקלמנט: H.H. Klement, *II Samuel 21-24: Context*, Structure and Meaning in the Samuel Conclusion, New-York 2000, pp. 100-101 (לעיל הערה 3), עמ' 44, הרואים בשתי הופעותיו של גד לפני דוד בפרק כ"ד הופעה אחת בלבד.

<sup>6</sup> הדיון להלן ישלב בעיקר ניתוח ספרותי המבטא את הגישה הסינכרונית (בו-זמנית), המתבוננת בטקסט כפי שהוא מונח לפנינו, עם הגישה הדיאכרונית (התפתחותית-היסטורית), העוסקת בריבודו של הטקסט, מיקומו כפרט בתוך השלם ודרך חיבורו. השילוב בין שתי הגישות הכרחי להבנת התמונה העולה וצפה בכל אחד מן המפגשים בין הנביא ובין המלך. וכלשונו של ויליאמסון: 'קריאה סינכרונית ראויה מבוססת על ניתוח דיאכרוני קפדני קודם'. ראו H.G.M. Williamson, 'Synchronic and Diachronic in Isaian Perspective', J.C. Moor (ed.), *Synchronic or Diachronic*, Leiden/NY/Köln 1995, p. 214

<sup>7</sup> לסדר אחר בנדודי דוד ראו מאמרו של ש' ורגון, 'נדודי דוד – ניתוח גיאוגרפי היסטורי', הגות במקרא, ד, רמת-גן תשמ"ד, עמ' 110-128. לאחרונה עדכן ורגון מאמר זה מחדש. ראו הנ"ל, 'רדיפות שאול אחרי דוד ורקען הגיאוגרפי', ש' ורגון ואחרים (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות: מנחות ידידות לפרופ' משה גרסיאל, ט, רמת-גן תשס"ט, עמ' 369-392.

<sup>8</sup> בהמשך הסיפור מופיע המספר 600 (שמ"א ל, ט). דומה כי היחס בין שני המספרים הללו הוא שלאחר הניצחון המזהיר במלחמה נגד הפלשתים הרחיב הגדוד את שורותיו ב-200 אנשים נוספים מאזור קעילה. גרינשטיין ומרכוס הדגישו שיחידה זו מעוצבת לפי הדפוס של ה'גיבור הבורח'. למשל, בסיפורו של אידרימי מלך אללח' נאספים אליו אנשים שונים שעוזרים לו למלוך. ראו E.L. Greenstein & D. Marcus, 'The Akkadian Inscription of Idrimi', *JANES*, 8 (1976), pp. 76-77. מקרט מציג רואה באפיזודה הזאת חלק מתבנית כללית שמעוצבת לאור הדגם החתי, שבו המלך הנבחר או המלך שגזל את המלוכה צריך לעבור סדרה של אירועים על מנת להצדיק את מלכותו. ראו P.K. McCarter, 'The Apology of David', *JBL*, 99 (1980), pp. 499-500. על אודות הדמיון בין בריחת דוד ובין סינווה מלך מצרים ראו אצל י"מ גרינץ, מבחר הספרות המצרית העתיקה, תל-אביב תשי"ח, עמ' 10-33.

בטרם נעסוק בדבריו של גד עצמו נפנה לברר תחילה היכן הייתה המצודה שבה ישב דוד, וממנה נצטווה ללכת אל ארץ יהודה. בתחילת הסיפור מסופר כי דוד פנה ללכת אל 'מערת עֲדֵלָם' (א). משם פנה דוד ללכת אל 'מצפה מואב', ושם הפקיד דוד את משפחתו למשמרת אצל מלך מואב (ג). לאחר מכן מצוין כי דוד שוהה 'במצודה', ושם גם פונה אליו גד ללכת אל ארץ יהודה (ד-ה). נחלקו החוקרים אם מערת עדולם והמצודה הם מקום אחד שלו שני שמות אם לאו. השאלה מתחדדת בעיקר כאשר משווים בין הנאמר אצלנו ובין הנאמר בסוף ספר שמואל. גם שם נזכרו שני המקומות הללו סמוך זה לזה: 'וַיֵּרְדוּ שְׁלֹשָׁה מֵהַשְּׁלִישִׁים רֹאשׁ וַיָּבֹאוּ אֶל קָצִיר אֶל דָּוִד אֶל מְעַרַת עֲדֵלָם וְחֵיט פְּלִשְׁתִּים חִנָּה בְּעַמְקֵי רְפָאִים וְדָוִד אָז בְּמִצְוֵה' (שמ"ב כג, יג-יד).<sup>9</sup> חוקרים אחדים סבורים כי מדובר כאן בשני מקומות שונים, שכן פנייתו של גד אל דוד ללכת אל ארץ יהודה תיתכן רק אם נניח שדוד היה מחוץ לארץ יהודה, כלומר במצודה ששכנה באזור ים המלח.<sup>10</sup> ברם, אם נניח שהמצודה ומערת עדולם מקום אחד הן, נמצא שדוד מעולם לא עזב את גבולות יהודה, שכן עדולם, על פי יהו"ב, טו, שוכנת באזור יהודה.<sup>11</sup> ישנם חוקרים שתמכו בסברה זו מכוח הכלל *lectio difficilior potior*,<sup>12</sup> כלומר יש להעדיף את הנוסח המוקשה, ובמקרה דגן – את זה של נוסח המסורה.

מנגד טענו חוקרים אחרים כי חל שיבוש בטקסט, וכי יש לגרוס במקום 'מערת עֲדֵלָם' 'מַצְדַּת עֲדֵלָם'.<sup>13</sup> השיבוש הטקסטואלי נבע כנראה מחמת הדומות בין המילה 'מַצְדַּת' ובין המילה 'מערת': האות צד"י והאות עי"ן דומות, וכך האות רי"ש והאות דל"ת.<sup>14</sup>

את הקושי בדברי גד, המבקש מדוד לפנות אל ארץ יהודה אף על פי שלדעת החוקרים המשווים בין "מערת עֲדֵלָם" ובין "מַצְדַּת עֲדֵלָם" לא יצא דוד מגבולותיה, יש שפתרו בהצבת מצודת עדולם בגבול שבין יהודה ובין פלשתים.<sup>15</sup> ויש שסברו כי באותה שעה טרם התפשט שבט יהודה עד עדולם, כפי שלא התפשט אז עד לקעילה (השוו: שמ"א כג, ג),<sup>16</sup> כלומר עדולם שכנה באזור שאיננו בתחומה של יהודה.

מנגד העלה ורגון שלוש הסתייגויות:<sup>17</sup>

1. עדולם נכבשה ובוודאי הוכתה בימי יהושע.
2. ביהושע טו, לה, אזור עדולם מתואר כחלק מארץ יהודה.
3. אי אפשר לומר שדין עדולם כדין קעילה ולטעון כי קעילה לא הוחזקה על ידי שבט יהודה, שכן מן הפסוקים בהמשך (כג, א-יג) עולה כי הפלשתים היו אויבי קעילה, ואנשי קעילה היו נאמנים לשאול. מכאן שבקעילה אכן ישבו בני יהודה.

<sup>9</sup> וכן בדה"א יא, טו.

<sup>10</sup> D.T. Tsumura, *The First Book of Samuel* (NICOT), Cambridge 2007, p. 504; W. McKane,

*I & II Samuel*, London 1963, p. 136

<sup>11</sup> וכן כתב גורדון (לעיל הערה 2), עמ' 173.

<sup>12</sup> J. Mauchline, *1 and 2 Samuel* (NCB), Olyphant 1971, p.154. על המושג עצמו והשימוש בו ראו

E. Tov, 'Criteria for Evaluating Textual Readings: The Limitations of Textual Rules', *The Harvard Theological Review*, 75 (1982), pp. 432-439

<sup>13</sup> מ"צ סגל, ספרי שמואל, ירושלים תשכ"ד, עמ' קעז; מקרט (לעיל הערה 2), עמ' 355; גורדון (לעיל הערה 2), עמ' 172; G. Robinson, *Let us be like The Nations*, Grand Michigan 1993, pp. 118-119;

<sup>14</sup> והשוו לסמית: H.P. Smith, *Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (ICC), Edinburgh 1961, p. 203

<sup>15</sup> הפתרון המוצע כאן קשה מאוד. אני סבור שיש מקום לתקן בנוסח המסורה רק כאשר ישנה דוגמה מקומית ויחידה של שיבוש. ברם, החילוף בין 'מערה' ובין 'מצדה' מופיע שלוש פעמים בסיפורי דוד, ועל כן קשה לקבל כי בכל שלוש הפעמים ישנו שיבוש 'מחמת הדומות', מלבד העובדה כי התיקון כאן הוא בשתי אותיות. וראו ביקורתו של טסומורה (לעיל הערה 10), עמ' 538.

<sup>16</sup> רובינסון (לעיל הערה 13), עמ' 119.

<sup>17</sup> סגל (לעיל הערה 13), עמ' קעז-קעח. בגישה זו מחזיק גם ב' עודד, 'מצפה מואב', א"מ, ה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 243.

<sup>18</sup> ורגון (לעיל הערה 7), עמ' 113.

אהרונני העלה השערה שלפיה המצודה אצלנו היא המקום מצדה, הידוע לנו יותר מימי החשמונאים. 'אמנם הזיהוי אינו ודאי', כתב אהרונני, אולם 'נדמה לי כי אפשרות זו התחזקה היום'.<sup>18</sup> ורגון דחה גם אפשרות זו, שכן היא אינה עונה על הקושי שבדברי גד, שהרי מצדה שוכנת בשטח יהודה.<sup>19</sup> בסיכומו של דבר סבר ורגון כי המצודה אינה אלא מצודה מואבית בקסר ארץ מואב, ועליה הפקיד מלך מואב את דוד וגדודו בתמורה להשגחתו על הורי דוד.<sup>20</sup>

### ג. גד הנביא / החוזה

העיסוק בהופעתו הראשונה של גד הנביא ובדבריו ייפתח בבעיית מוצאו וייחוסו.<sup>21</sup> גד מופיע בלא כל רמז למקום המוצא שלו, ואין רשימה גנאלוגית כלשהי היכולה ללמד משהו על ייחוסו.<sup>22</sup> אופנהיימר סבר כי מוצאו של גד היה מחוג הנביאים שהתלכד בזמנו סביב שמואל. לדעתו, גד הצטרף אל דוד כאשר תכפו הרדיפות של שאול, כמו נביאים אנונימיים אחרים שתמכו בדוד ואף הצילוהו מיד רודפיו משנמלט אליהם (שמ"א יט, יח ואילך).<sup>23</sup> וילסון קשר אותו לקבוצת הנביאים הדרומיות, שראו בדוד את המלך הבא של עם ישראל.<sup>24</sup> האג ראה בגד נביא מייצג של המסורת הנוודית, מה שאין כן הנביא נתן, שמייצג את המסורת הכנענית-היבוסית.<sup>25</sup> קלמנט שלל גישה זו, שכן לא מצא לה תימוכין של ממש בכתובים.<sup>26</sup> לינדבלום סבר כי פעילותו של גד הייתה בעיקר במעגלים הפולחניים סביב דוד, וכי לפעמים הוא אף העניק לו תמיכה מורלית.<sup>27</sup>

מתוך הכתוב בסוף ספר דברי הימים א' משמע כי גד היה שותף בכתיבה היסטוריוגרפית עם שמואל הרואה ועם נתן הנביא: 'וְדָבְרֵי דָוִד הַמֶּלֶךְ הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרֹנִים הַנֶּחֱמָדִים עַל דָּבְרֵי שְׁמוּאֵל הָרִאשֹׁן וְעַל דָּבְרֵי נָתָן הַנְּבִיא וְעַל דָּבְרֵי גֹד הַחֹזֶה" (דה"א כט, כט).<sup>28</sup> הקושי כיצד לנהוג בספרו של "שמואל הראה" שמת במהלכה של כהונת שאול הועלה זה מכבר במחקר.<sup>29</sup> לדעת יפת, קשה להניח כי נתן וגד אכן שימשו בתפקיד סופרים ממש שחיברו הלכה למעשה את קורותיו של המלך דוד. לטעמה,

<sup>18</sup> י' אהרונני, 'התהלכות דוד ואנשיו בצקלג ובמדבר יהודה', ב'צ' לוריא (עורך), עיונים בספר שמואל, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' 51. וראו דבריו של ייבין בדיון שם, עמ' 57: 'נדמה לי שבכל זאת קשה לקבל את הדברים לפי הצעתו'. לדעת ייבין, מצודה משמעותה 'מקום מבוצר בכוח הטבע' (שם, עמ' 58). וכן דעת אליצור בהמשך הדיון שם: 'נדמה לי שהאסכולה של אהרונני גורמת לעצמה קשיים מיותרים' (שם, עמ' 60).

<sup>19</sup> ורגון (לעיל הערה 7), עמ' 114. ברם, המעיין היטב בדברי אהרונני יגלה כי יש להבחין בין מקום בתחום הסיפוט של יהודה ובין מקום בשליטה של יהודה. במקרה הזה מניח אהרונני כי המצודה הייתה בתחום שיפוטו של יהודה אך לא בשליטתה. ראו דיונו שם, עמ' 50-51.

<sup>20</sup> וכן דעת מ' גרסיאל, 'קרבות דוד נגד הפלשתים בסביבות ירושלים', מחקרי חג, 4 (תשנ"ב), עמ' 18. והשוו לש' ייבין, 'מלחמות דוד', י' ליוור (עורך), היסטוריה צבאית של א"י בימי המקרא, תל-אביב תשכ"ד, עמ' 164 הערה 18.

<sup>21</sup> אשר לשם 'גד', מסתבר שהוא קיצור של השמות 'גדי' או 'גדיאל' או 'גדיו' כפי שנמצא באוסטרקאות של שומרון. בהתמדת שנמצאה בירושלים מן המאה הרביעית לפנה"ס חרות השם 'גדמלך'. ראו הרטום (לעיל הערה 3), טור 431. יצוין כי הוראתו של השם היא "מזל".

<sup>22</sup> בעניין זה מן הראוי להעיר כי אינני שותף לתפיסה של אוסוולד, הסבור כי חוסר המידע על גד מעיד שהסיפורים על אודותיו 'פוברקו' על מנת להעמיד אותם בניגוד לנתן. סברה זו מוקשית מיניה וביה מנתן עצמו, מפני שאף עליו אין בידו מידע כלשהו על מוצאו וייחוסו. ראו אוסוולד (לעיל הערה 2), עמ' 208-210.

<sup>23</sup> אופנהיימר (לעיל הערה 2), עמ' 155.

<sup>24</sup> וילסון (לעיל הערה 3), עמ' 263.

<sup>25</sup> האג (לעיל הערה 4), עמ' 135-143.

<sup>26</sup> קלמנט (לעיל הערה 5), עמ' 102 הערה 280. והשוו לאישידה, הסבור כך גם בנוגע לדעתו של ג'ונס (לעיל הערה 2) המשייכת את נתן למסורת היבוסית-הכנענית: T. Ishida, 'Solomon's Succession to the Throne of David – A Political Analysis', T. Ishida (ed.), *Studies in The Period of David and Solomon*, Winona Lake 1982, pp. 177-178

<sup>27</sup> J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* Oxford 1963, 76-77 להלן נבקש לטעון כי התמיכה המורלית הוענקה לדוד בעיקר על ידי גד, ואילו נתן מיצב את עצמו דווקא כנביא מוכיח.

<sup>28</sup> על אודות ההבדלים בתארים של כל אחד מן הנביאים הללו ראו אצל יפת: S. Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary*, London 1993, p. 517

<sup>29</sup> יפת, שם.

יש לראות באזכור שמם של הנביאים הללו חלק ממגמתו של מחבר ספר דברי הימים להעניק הכשר לספרו באמצעות אזכורם של נביאים שמפתביהם כביכול לקח המחבר. כך העניק המחבר 'תוקף מוחלט' לאירועים המתוארים בספרו.<sup>30</sup>

דומני כי יש לפרש את הפסוק לעיל בהתאם לפרשנות של הבבלי, בבא בתרא, טו ע"א: "שמואל כתב ספרו והכתיב ושמואל מת דאסקיה גד החוזה ונתן הנביא", כלומר גד ונתן הם שהשלימו את ספרו של שמואל על פי מקורות כתובים אחרים ועל פי דברים שכתבו בעצמם או שחזרו מזיכרונם. ברם, כמובן לא נוכל לדעת מה היה היקף כתיבתו של גד. ייתכן כי גד ליווה את דוד בימים שבהם ברח דוד מפני שאול, והוא נשאר בסביבתו עד לביסוס ממלכתו, ועל כן זכרונותיו לקוחים בעיקר מן הימים הללו.

בהופעה הראשונה שלו מכונה גד 'נביא', ובהופעתו השנייה בספר שמואל (שמ"ב כד) נוסף לו תואר –'חוזה המלך'. על אודות הבדלי המשמעות בין 'חוזה' ובין 'נביא' אין הסכמה במחקר. לדעת פורר, ההבדלים במוצא ובתפיסה של שני הנביאים גד ונתן גררו גם מינוח שונה עליהם.<sup>31</sup> לטעמי, ההבחנה הזאת מתעמעמת כיוון שהכינוי הראשון שבו כונה גד היה 'נביא' דווקא (שמ"א כב, ה). קלמנט טען כי ההבדל בין נביא ובין חוזה עדיין לא התגבש בספר שמואל, וכי אין הבדל של ממש בין שני הכינויים, כפי שאפשר להתרשם מן ההערה האינטרוספקטיבית על שמואל 'הראה': 'כי לנביא היום יקרא לפנים הראה' (שמ"א ט, ט).<sup>32</sup> כך לכאורה עולה גם מדבריו של אמציה אל הנביא עמוס: 'נִאמֶר אֲמַצְיָה אֶל עָמוֹס חֲזָה לָךְ בָּרַח לָךְ אֶל אֶרֶץ יְהוּדָה וְאָכַל שֵׁם לֶחֶם וְשָׂם תִּנְבְּא' (עמ' ז, יא); וגם מתשובת עמוס: 'נִיעַן עָמוֹס וַיֹּאמֶר אֶל אֲמַצְיָה לֹא נְבִיא אֲנִי וְלֹא בֶן נְבִיא אֲנִי' (שם, יב). לעומתו סבר מקיין כי יש להבחין בין נביא ובין חוזה. נביא כוחו בפיו, ותפקידו לשכנע את האנשים באמצעות הרטוריקה והוויכוח. אבל חוזה כוחו בעיניו, והתקשורת בינו ובין ה' מתרחשת בחזון לילה או בחלומות.<sup>33</sup> מקרטל תמה אם יש בשם 'חוזה' המיוחס לגד כדי להנגיד בינו ובין נתן, שמכונה לאורך כל הספר 'הנביא'.<sup>34</sup> סגל וגורדון משייכים את גד לנביאי החצר של המלך (court prophets), ומכאן התואר 'חוזה המלך' שדבק בו, אך אין בדבריהם הסבר כלשהו מדוע נקרא 'חוזה' או מדוע לא כונה גם נתן 'חוזה'.<sup>35</sup> לדעת אופנהיימר, הכינוי 'חוזה' קשור למשרה שיש לה 'עניין בתחום הסאקראלי', כלומר בתחום הפולחני, אך מעבר לזה גם הוא מודה כי 'קשה לעמוד על משמעותו המדויקת של מונח זה'.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> שם.

<sup>31</sup> G. Fohrer, 'Die Propheten des Alten Testament im Blickfeld neuer Forschungen', *Das Wort im evangelischen Religionsunterricht*, 6 (1954/1955), pp. 15-24

<sup>32</sup> קלמנט (לעיל הערה 5), עמ' 99 הערה 269. וכן דעת ש' בר-אפרת, שמואל ב' (מקרא לישראל), תל-אביב וירושלים תשנ"ו, עמ' 274.

<sup>33</sup> מקיין (לעיל הערה 10), עמ' 300. והשוו לוינסון (לעיל הערה 3), עמ' 263.

<sup>34</sup> מקרטל (לעיל הערה 3), עמ' 511. משמע ממקרטל כי ההבדל בין 'נביא' ל'חוזה' אינו סמנטי בלבד כי אם מהותי.

<sup>35</sup> סגל (לעיל הערה 13), עמ' שצט; גורדון (לעיל הערה 2), עמ' 173. דעתו של אולד כי המונח 'נביא' נחשב לספר מלכים בתקופה מאוחרת אינה נראית לנו. ראו G. Auld, 'Prophets and Prophecy in Jeremiah and Kings', *Samuel at the Threshold: Selected Works of Graeme Auld*, Cornwall 2004, p. 35. והשוו לביקורת עליו מצד אורהולט, וויליאמסון ושנידווינד: T. Overholt, 'Prophecy in History: The Social Reality of Intermediation', *JSOT*, 48 (1990), pp. 3-29; H.G.M Williamson, 'A Response to A.G. Auld', *JSOT*, 27 (1983), pp. 33-39; W.M. Schniedewind, *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*, Sheffield 1995, p. 35 n. 16. שנידווינד עצמו סבור כי הכינוי 'חוזה' קדום יותר ומקורו בארמית. לטעמו, החוזה היה מקורב למלך יותר מהנביא, שכן לא מצינו במקרא ביטוי 'נביא המלך', אך הביטוי 'חוזה המלך' נזכר גם נזכר (ראו: שמ"ב כד, יא). אני סבור כי דבריו של שנידווינד מתבהרים היטב לאור מסקנות מאמר זה, והשוו דברים אלו לדבריו של נות (להלן, הערה 37).

<sup>36</sup> אופנהיימר (לעיל הערה 2), עמ' 155. והשוו לבלנקינסופ: J. Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville 1995, pp. 124-125

לצד התפיסה שתרה אחר דפוסי הנבואה של גד ונתן מתוך הכתוב במקרא ישנם חוקרים שהרחיבו את מעגל ההשוואה וניסו להתחקות אחר דפוסי אלו תוך כדי השוואה עם דפוסי נביאים מחוץ למקרא. חוקרים אלו עומדים על הדמיון הלא מבוטל בין הנביאים שהיו במארי ובין גד ונתן. לטעמם, הדמיון מתבטא בסוג כזה של נביאים שעיקר תפקידם הצטמצם לדיווח וייעוץ למלך ולא דווקא בנביאים פולמוסיים ששמו להם למטרה להוכיח את המלך או את העם.<sup>37</sup> גד הופיע אפוא בלי דברי הקדמה מיותרים, ובפיו בשורה: 'לא תשב במצודה לך ובאת לך ארץ יהודה'. אמירה קצרה ותכליתית זו מעלה כמה בעיות הזקקות עיון:

1. האם יש לראות בדברי גד ציווי נבואי מאת ה' או עצה אישית מידיד שנלווה אל המלך בבחינתו?
2. בין שהייתה זו נבואה בין שהייתה עצה גרידא, יש לברר מה עומד ביסודם של אותם דברים. לשון אחרת: מהו הצורך שלמענו יש לסכן את דוד ולהביאו אל לוע הארי, כלומר אל ארץ יהודה, הנשלטת בידי שאול ואנשיו?

#### ד. דברי גד לדוד: נבואה או עצה?

כאמור, בשאלה זו שבכותרת נחלקו החוקרים. יש הסבורים כי דבריו של גד נאמרו לא כנבואה אלא כעצה ידידותית המשיקה לתחום הפוליטי.<sup>38</sup> אחרים אוהזים בדעה כי יש לראות בדבריו של גד ציווי נבואי.<sup>39</sup>

ייתכן כי יש בפסוקים עצמם רמזים שהייתה זאת נבואה. בדברי דוד אל מלך מואב נוספה הפסוקית הזאת: 'עַד אֲשֶׁר אֲדַע מַה יַעֲשֶׂה לִי אֱלֹהִים'. מה פשר משפט זה בהקשר הנוכחי? דומה כי על מנת להסבירו יש להשלים את המעשים שקדמו לו מצד הסברה. ייתכן כי קודם לפגישה עם גד פונה דוד אל ה' בתחינה ומבקש הדרכה בדבר המעשה הנכון שעליו לעשות נוכח המציאות הקשה שבה הוא נתון. דוד ממתין אפוא לתשובת ה': 'עד אשר אדע מה יעשה לי אלהים'. תשובת ה' אינה מאחרת לבוא, והיא מועברת על ידי גד הנביא.

ראיה נוספת שדבריו של גד היו בבחינת דברי נבואה היא ניתוח הדברים הקצרים שאמר גד לדוד: 'נִיאֲמַר גֹּד הַנְּבִיא אֶל דָּוִד לֹא תִשָּׁב בְּמִצְדָה לְךָ וּבָאתָ לְךָ אֶרֶץ יְהוּדָה' (כב, ה). את הדברים הקצרים הללו אפשר לחלק לשלושה חלקים:

1. לֹא תִשָּׁב בְּמִצְדָה

2. לְךָ

3. וּבָאתָ לְךָ אֶרֶץ יְהוּדָה.

שלושת חלקי הפסוק – איסור (1), ציווי (2) וייעוד (3), ובעיקר מרכיבי הציווי והייעוד באים במקרא בדרך כלל מאת ה'. נמצא כי דברי גד שנאמרו בתבנית קבועה לצד השימוש בסגנון אלוהי מובהק משמשים פרפרזה נבואית לשגרת לשון אלוהית שנאמרת בדרך כלל לאדם בחוץ לארץ, והגיע זמנו למלא את ייעודו ולהגיע אל הארץ המובטחת או להוביל אנשים אחרים אליה.

M. Noth, 'History and Word of God in The Old Testament', *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, Edinburgh 1966, pp. 179-193; C. Westermann, 'Die Mari-Brife und Prophetie in Israel', *Forschung am Alten Testament: Gesammelte Studien*, Munchen 1966, pp. 171-188; W. Moran, 'New Evidence from Mari on the History of Prophecy', *Biblica*, 50 (1969), pp. 150-156. והשוו לניסינן שנוטה לראות את המקור של דפוס הנבואה הזו דווקא בנביאי החצר האשוריים: M. Nissinen, 'Spoken, Written, Quoted and Invented: Orality and Writteness in Ancient Near Eastern Prophecy', E.B. Zvi and M.H. Floyd (eds.) *Writing and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, Atlanta 2000, pp. 235-271. על אף הנטייה במחקר לכרוך יחד את גד ונתן בכל הקשור לסגנון הנבואה שלהם ויחסם לדוד סבורני שעדיין יש הבדל רב ביניהם. נתן למרות הופעתו המתרפסת כביכול בפני דוד במל"א א משמש נביא מוכיח כפי שעולה מתוך הופעתו בחטא דוד ובת שבע בשמ"ב יב. לעומתו גד משמש בכל הופעות שלו נביא תומך ומייעד, וראו עוד להלן.

<sup>38</sup> וילסון (לעיל הערה 3), עמ' 263; פטר (לעיל הערה 3), טור 865; S.J. Isser, *The Sword of Goliath: David in Heroic Literature*, Leiden 1999. p. 44; B.C. Birch, *The first and Second Book of Samuel: Introduction, Commentary and Reflections* (NIB), Nashville 1998, p. 1145

<sup>39</sup> סמית (לעיל הערה 13), עמ' 204; קלמנט (לעיל הערה 5), עמ' 100.

הטבלה שלהלן מדגימה כי המילה הקושרת את כל הצווים היא המילה 'לך' על הטייתיה או המילה 'קום'. כמו כן הייעוד מתקשר בכל הדוגמות אל 'הארץ', כלומר לארץ ישראל.<sup>40</sup>

גד אל דוד	ה' אל יהושע	ה' אל משה	ה' אל יעקב	ה' אל יצחק	ה' אל אברהם	
ניאמר גד הנביא אל דוד לא תשב במצודה		אל תקרב הלם של נעליך מעל רגליך		ניאמר אל תרד מצרימה		איסור
לך	ועתה קום עבר את הירדן הנה אתה וכל העם הנה	ועתה לכה ואשלקה אל פרעה	עתה קום צא מן הארץ הזאת		לך לך מארצה וממולדתך ומבית אביך	ציווי
ובאת לך ארץ יהודה	אל הארץ אשר אנכי נתן להם לבני ישראל	אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ הכנעני והחתי והאמרי והפריזי והחוי והיבوسی אל ארץ זבת חלב ודבש	ושוב אל ארץ מולדתך	שכן בארץ אשר אמר אליך	אל הארץ אשר ארצה	ייעוד

הנה כי כן, מטבעות הלשון בפיו של גד תואמות מטבעות לשון אחרות שנאמרו מפי ה' לגדולי האומה כאשר נתבקשו להגיע לארץ. ייתכן אפוא שהדמיון בתבנית מוכיח כי דבריו של גד נאמרו במקורם מפי ה' לגד, וזה נצטווה להעביר אותם לדוד, שבינתיים, כאמור, חיכה למוצא פיו של ה'.

**ה. נבואת ייעוד**

עתה, משיש סיבה טובה להניח כי דבריו של גד נאמרו כנבואה, יש להבין גם את תכליתה. קלמנט ראה בדברים אלו נבואה מסוג 'נבואת ישועה' (Word of Salvation),<sup>41</sup> שכן במהותה נועדה הנבואה להושיע את דוד מפני שאול. אלא שדבריו מוקשים מאוד, שכן בברחו אל ארץ יהודה חשף דוד את עצמו לסכנות מרובות ומיותרות בשטח שבשליטת שאול המלך, בוודאי יותר מהסכנות

<sup>40</sup> והשוו לרוברט בך, שמכנה נוסחה זו *Aufforderung zur Flucht*, כלומר ציווי לעזוב. ראו R. Bach, *Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch* (WMANT 9), Neukirchener 1962, pp. 15-50

<sup>41</sup> קלמנט (לעיל הערה 5), עמ' 102-103. יש שכינו זאת Salvation Oracle. ראו אצל מ' אביעזר, המשא ומתן בין דוד ובין נתן בעניין בניית בית המקדש (שמ"ב ז) והשתקפותו בהיסטוריוגרפיה המקראית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 5 בשם גאקורו. והשוו לקליין (לעיל הערה 3), עמ' 223.

שאליהן הוא חשוף כאן במצודה: הלווא נאמניו של שאול יכולים בנקל להסגיר לידיו את דוד, ואכן ממש כפסע היה בין דוד ובין הסגרתו לידי שאול.<sup>42</sup>

והנה חרף הסיכון הטמון בהליכה אל ארץ יהודה קיים דוד את הצו הנבואי. לאור זאת אני סבור כי יש לראות בנבואת גד אל דוד לא 'נבואת ישועה' כי אם 'נבואת ייעוד' (Word of Designation). כפי שהובא בטבלה לעיל, הייעוד מתממש אך ורק בהליכה אל הטריטוריה המסוגלת להוציא את ה'כוח' לידי 'פועל', כלומר ארץ ישראל. בנדון דידן ביקש גד לומר לדוד כי אם חפץ במלכות הוא, הרי חרף כל הסכנות עליו לפנות וללכת אל ארץ יהודה, ושם תתממש מלכותו. הישיבה במצודה טובה לשעתה אך רעה מאוד לעתיד הרחוק. אמנם המצודה מספקת מחסה ומקלט הרחק מעיניו של שאול, אולם הנזק רב מן התועלת: היא מקבעת את דוד למקום שבו לא תצמח בעבורו כל טובה במישור הלאומי.

הציווי לנדן לקום ולעשות מעשה מעורר בבת אחת את הדיאלקטיות שבין מינוי שמואל את דוד למלך ובין מימושו של אותו מינוי. במינוי מידי שמואל באה לנדן מלכות מן המוכן, שכן הוא נבחר בלא כל יזמה מצדו: 'קום משחו כי זה הוא' (שמ"א טז, יב). אך דרכו אל הכתר – כך מתברר – רצופה קשיים, ויש לסלול אותה מעלה אל כיסא המלוכה צעד אחר צעד.<sup>43</sup>

הנה כי כן יש לראות במפגש בין דוד לגד הנביא נקודת הכרעה ושינוי מגמה. מכאן ואילך אם ייעתר דוד לנביא חרף כל הקשיים, תתממש מלכותו בפועל וייקבע אחת ולתמיד כי ראוי הוא למעמד מלך, ומאת ה' נהיה הדבר הזה.<sup>44</sup>

יש לשים לב להבדלים בין התיאורים העוסקים בבדיחתו של דוד עד לפגישתו עם גד ובין התיאורים מיד לאחר הפגישה:

תיאור בריחת דוד לאחר הפגישה עם גד	תיאור בריחת דוד עד הפגישה עם גד
א. וילך דוד ויבא (שמ"א כב, ה).	א. ודוד נס וימלט בלילה הוא (שמ"א יט, י).
ב. וילך דוד ואנשו קעילה (שם כג, ה).	ב. וילך ויברח וימלט (שם יב).
ג. ויקם דוד... ויצאו מקעלה ויתהלכו באשר יתהלכו (שם, יג).	ג. ודוד ברח וימלט (שם, יח).
ד. ויעל דוד משם וישב במצדות עין גדי (כד, א).	ד. ויברח דוד מניו (שם כ, א).
ה. ויקם דוד וירד אל מדבר פארן (שם כה, א).	ה. ויסתר דוד בשדה (שם, כד).
ו. ויקם דוד ויבא אל המקום אשר חנה שם שאול (שם כו, ה).	ו. ויקם דוד ויברח (שם, כא, יא).
ז. ויקם דוד ויעבר הוא ושש מאות איש אשר עמו (שם כז, ב).	ז. וילך דוד משם וימלט (שם כב, א).
ח. וילך דוד הוא ושש מאות איש אשר אתו ויבאו עד נחל הבשור (שם ל, ט).	
ט. ויבא דוד אל צקלג (שם כו).	

<sup>42</sup> H.W. Hertzberg, *I & II Samuel* (OTL), Philadelphia 1974, p. 185 בודנר (לעיל הערה 3), עמ' 233.

<sup>43</sup> לדעת אלטר, יש שהמקרא מוותר על אחדות וקוהרנטיות לוגית בין הסיפורים העוסקים בדוד ושנראים סותרים אהדדי על מנת להגיע לאמירה שלמה ומורכבת יותר. ראו א' אלטר, אמנות הסיפור במקרא, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 147-153, ובעקבותיו על המלך שאול את י' שמש, 'מהליכה אחר הבקר להליכה אחר אליהו: מינוי אלישע למשרתו של אליהו (מל"א יט 19-21)', עיוני מקרא ופרשנות: מנחות ידידות לפרופ' אוריאל סימון, ה, רמת-גן תש"ס, עמ' 76 הערה 8. ואף שאלטר צמצם את הערתו לשני הפרקים טז-יז, העוסקים בהופעה הראשונה של דוד אל מול השנייה, הרחבנו את הדברים אף ליחידה שאנו עוסקים בה.

<sup>44</sup> השוו לדבריו של בודנר: K. Bodner, *National Insecurity: a Primer on the First Book of Samuel*, Toronto 2003, p. 154

עד לפגישה עם הנביא גד מטעימים הכתובים כי דוד הוא בבחינת נרדף ונמלט. לאחר הפגישה עם גד נעלמים באחת תיאורי הבריחה הדרמטיים ונעשים מתונים יותר.

חוקרים מסוימים (בעיקר מאז מחקרו של רוסט) רואים בכל חטיבת הסיפורים – החל מהמלכתו של דוד על ידי שמואל (שמ"א טז, יד) ועד להמלכתו על ידי כל ישראל (שמ"ב ה) – יחידה עצמאית וקהרנטית שנארגה כמקשה אחת בתוך כלל הסיפורים על דוד.<sup>45</sup> את היחידה נהוג לכנות 'סיפורי עלייתו של דוד למלוכה' (The History of David's Rise).<sup>46</sup>

חוקרים אחרים מזהים ביחידה זו את הסוגה הספרותית שהייתה נפוצה בעיקר בסיפורים על אודות המלכים החתים ונקראה 'סיפורים אפולוגטיים'.<sup>47</sup> רוצה לומר: כתב הגנה על מלך שגזל את המלוכה ממלך אחר או שקיבל אותה שלא על פי דין, וכעת יש צורך להצדיק מעשה זה. בעניין זה טענו החוקרים כי כל הסיפורים שקדמו להמלכתו של דוד על ידי כל ישראל הכרחיים מפני שהם משמשים כתב הגנה המוכיח כי דוד ראוי להיות מלך על פני שאול.<sup>48</sup>

לאור הטענה לעיל המייחסת חשיבות מרובה לפגישה בין דוד לגד והעצה בעקבותיה, ייתכן כי יש לחלק את מחזור הסיפורים על דוד לארבעה גושים עיקריים:

1. שמ"א טז, יד – שם יט, י: עלייתו והצלחתו של דוד בבית שאול.
2. שם יט, 11 – שם כב, ד: בריחתו של דוד מפני שאול.
3. שם כב, ה – שמ"ב י, יט: תקופת השיא של דוד כמלך.
4. שם יא, א – מל"א א: תקופת השפל של דוד כמלך.

הגוש הראשון מאופיין בהצלחה בלתי רגילה של דוד: הוא מומלך למלך על ידי שמואל הנביא ומצליח מאוד בחצרו של המלך שאול. הגוש השני מאופיין ברדיפות בלתי פוסקות מצד שאול. הצד השווה בין שני הגושים הללו הוא מערכת היחסים בין דוד לשאול. הגוש השלישי הוא תקופת הזוהר של דוד, שראשיתה בציוויו מפי גד לעזוב את המצודה ולהגיע לארץ יהודה, ובה מממש דוד הלכה למעשה את כתב המינוי שנתן לו שמואל קודם לכן. הוא אוסף סביבו אנשים, מחזיר לעצמו את הכבוד שאבד לו ומפלס את דרכו עד להגעתו אל כיסא המלכות בפועל. השיא של גוש זה הוא בלי כל ספק חזון נתן בשמ"ב ז, שבו מובטחת לדוד שושלת מלוכה עדי עד. הגוש הרביעי – החל מחטאו עם בת שבע לאורך מלכותו של דוד ועד לשלהי ימיו – מתמקד באסונות הפרטיים שהתרחשו בביתו נוסף על חטא המפקד, שעורר זעם רב בשמים עד כדי עונש המגפה שקטלה כשבעים אלף בני אדם.<sup>49</sup> לאור חלוקה זו אין הכרח לראות בגוש הסיפורים משמ"א ט"ז ועד שמ"ב ה' חטיבה אחת

<sup>45</sup> העובדה שיחידה זו נתחבה כמקשה אחת בתוך ספר שמואל (עם יחידות אחרות) משיבה בדיעבד על אחת הקושיות החזקות במשנתו של מרטין נות על החיבור הדויטרונמיסטי: מדוע מידת התערבותו של המחבר הדויטרונמיסטי

בספר שמואל כה נמוכה? ראו 86, p. M. Noth, *The Deuteronomistic History*, Sheffield 1981.

<sup>46</sup> ראו לאחרונה ספרות מעודכנת אצל שורט: J.R. Short, *The Surprising Election and Confirmation of King David*, Cambridge 2010, pp. 13-16.

<sup>47</sup> הדוגמה המפורסמת מכולן היא הסיפור על המלך החתי חתוּשילי (Ḫatušili), ראו על כך אצל הופנר: H.A. Hoffner, 'Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography', H. Goedicke & J.J.M. Roberts (eds.), *Unity and Diversity: Essays in History, Literature and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore/London 1975, pp. 49-62.

<sup>48</sup> מקרט (לעיל הערה 8), עמ' 498 ואילך; 186, p. S.L. McKenzie, *1 & 2 Chronicles*, Abingdon 2004. והשוו לוויוזר, שחתר למסקנות דומות אך ללא האזכור של האלמנט האפולוגטי: A. Weiser, 'Die Legitimation des Königs David: zur Eigenart und Entstehung der sogen Geschichte von Davids Aufstieg', *VT*, 16 (1966), pp. 325-354.

<sup>49</sup> במחקר יש כמה שיטות לחלוקת גוש הסיפורים על אודות דוד: י' אליצור, ישראל והמקרא: מחקרים גיאוגרפיים, היסטוריים והגותיים, רמת-גן תש"ס, עמ' 130-137, מחלק את חטיבת הסיפורים על דוד לשני חלקים, וכל אחד מהם נחלק לשלושה שלבים. החלק הראשון מתחיל בשמ"א טז ומסתיים בתחילת שמ"ב. שלושת השלבים הם טז-יח; יט-כא; כב-סוף שמ"א. החלק השני מתחיל בשמ"ב ומסתיים במות דוד. שלושת השלבים הם ארבעת הפרקים הראשונים של שמ"ב; ה-ה, ט-מותו. לפי אליצור שלושת השלבים בכל חלק מאופיינים בעלייה, במעבר ובייסורים. לדעת קרלסון, הסיפורים על דוד נחלקים לשתי חטיבות עיקריות: נושא החטיבה הראשונה (עד שמ"ב ה) הוא 'דוד תחת רושם הברכה', ונושא החטיבה השנייה הוא 'דוד תחת רושם הקלה'. ראו R.A. Carlson, *David The Chosen King*, Stockholm 1964. והשוו למקרט (לעיל הערה 2), עמ' 9, שלא

שהיא מעין כתב הגנה על דוד, שכן חטיבת סיפורים זו משקפת את הדרך שעבר דוד מרועה צאן חסר כל נסיון למלך בשל ובעל נסיון שראוי למלוכה.<sup>50</sup> הבריה התיכון שמבריה את כל הסיפורים הללו מן הקצה אל הקצה הוא התפקיד החשוב שממלא הנביא בכל אחד מן השלבים הללו. דומה כי בכל שלב קריטי בחייו של דוד יש לו מפגש עם נביא. בפעם הראשונה, כאשר הומלך דוד למלך, הוא נפגש לראשונה עם שמואל (שמ"א טז, יד). בפעם השנייה נפגש דוד עם שמואל לאחר שנמלט מפני שאול (שם יט, יח). בפעם השלישית פגש בו גד הנביא ומצווה עליו ללכת אל ארץ יהודה על מנת לממש שם את מלכותו (שם כא, ה). כאמור, שיאו של הגוש השלישי הוא חזונו של נתן הנביא, שמבטיח לדוד בחזונו שושלת 'עד עולם'. במעבר שבין הגוש השלישי לרביעי, לאחר שחטא דוד עם בת שבע, פוגש בו שוב נתן על מנת להוכיח אותו על חטאו (שמ"ב יב). החל מתוכחה זו משתנה האוירה בבת אחת, והחרב לא סרה עוד מביתו של דוד. בסוף חטיבת הסיפורים על אודות דוד בספר שמואל פוגש בו גד (שמ"ב כד), ולפגישה זו שני פנים: א) היא מסיימת את רצף האסונות שפקדו את דוד; ב) היא מתחילה פרק חדש בדמות קניית החלקה של ארוונה היבوسی שעליה יבנה לבסוף בית המקדש. ולבסוף, בשלהי חייו של דוד, פוגש בו נתן על מנת להניא אותו מלהעביר את המלוכה לידי אדוניה ותחת זאת להמליך תחתיו את שלמה.

## 2. ההופעה השנייה של גד (שמ"ב כד, יב-יד)

### א. מעמד הפרקים כא-כד בשמ"ב ויחסם לסיפור קורותיו של דוד

הפגישה השנייה והפגישה השלישית של גד עם דוד נזכרות בשמ"ב כ"ד – הפרק האחרון בספר שמואל. מאז מחקריו של רוטט רווחת ההשערה כי ארבעת הפרקים האחרונים בספר – כא-כד – הם מעין נספח לספר, שכן הם קוטעים את רצף הסיפור על ירושת הכיסא של דוד.<sup>51</sup> לדעת רוטט, 'סיפור ירושת הכיסא' מתחיל בשמ"ב ט' ומסתיים במל"א ב' (למעט שמ"ב כא-כד). פרקים אלו מאופיינים ברצף אחיד וקוהרנטי ועוסקים בעניין אחד ויחיד: מי ישב על כיסא דוד בבוא העת.<sup>52</sup> לכידות זו נמשכת גם בפרקים א-ב בספר מלכים ומתבטאת באופי הסיפור, באווירה הטרגית,

מקבל חלוקה זו. גרסיאל מחלק את הסיפורים על דוד לשלושה גושי סיפורים: סיפור הופעתו של דוד בבית שאול והסיפורים על רדיפותיו; סיפור עלייתו של דוד בשלבי המנהיגות הלאומית והצלחותיו המרשימות; סיפור חטאו והאסונות המשפחתיים וסיפור הזעזועים הלאומיים שפקדוהו. ראו מ' גרסיאל, מלכות דוד, תל-אביב תשל"ה, עמ' 89. גם לדעת קיס יש שלוש חטיבות סיפוריות עיקריות בסיפורים על דוד: עליית דוד למלוכה; התבססותו של דוד על כיסא מלכותו; האירועים בשלהי מלכות דוד. קיס סבורה כי הסיפורים בשמ"ב י-כ הם יחידה ספרותית שלמה מבחינה תמטית, והם מתמקדים בעיקר בחטאי דוד ועונשיו. ראו G. Keys, *The Wages of Sin: A Reappraisal of The 'Succession Narrative'*, Sheffield, pp. 127-141, 181-183

<sup>50</sup> וראו אצל שורט (לעיל הערה 46), שהשתדל לבטל את ההנחה הרווחת במחקר מאז מקרטס כאילו יש קשר של ממש בין דוד ובין הסיפורים האפולגטיים של חתושילי המלך. לדידו, הסיפור עוסק באשרור של הבחירה המפתיעה בדוד למלך.

<sup>51</sup> על פי רוטט, 'סיפור ירושת הכיסא', כפי שהוא מכונה במחקר, כולל את הקטעים האלה: שמ"ב ט, א-י, ה; יא, ב-יב, זא; יב, יג-כה; יג, א-יד, כד; יד, כח-יח, יז; יח, יט-כ, כב; מל"א א, א-ב, א; ב, ה-י, יב-כז, כח-מו. ראו L. Rost, *The Succession of The Throne of David*, Sheffield 1982. נציין כי ולהאוזן הוא שהבחין לראשונה בעריכה מסוימת ומיוחדת הקשורה לפרקים ט-כ בשמ"ב + א-ב במל"א. רוטט חידד את הדברים והוסיף עליהם את הכותרת לסיפור וגם את נקודת ההתחלה שלו. על כך ראו אצל ש' בר-אפרת, 'סיפור ירושת כיסא המלוכה של דוד: בדיקה מחודשת של סברה מקובלת', 'י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ספר יצחק אריה זליגמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 185.

<sup>52</sup> וויבריי (R. Whybray, *The Succession Narrative*, London 1968), עמ' 8 ועמ' 21 הערה 25, נוטה לחלוק על נקודת הפתיחה של רוטט לסיפור ירושת הכיסא. לדעת רוטט, הסיפור נפתח בסיפור על מיכל בת שאול (שמ"ב ו, טז, כ-כג), ואילו וויבריי סובר שלולא הייתה מיכל עקרה הרי בנה היורש היה עשוי לאחד את בית שאול ובית דוד, אך מאחר שהייתה עקרה, סיפור זה אינו יכול לשמש פתיחה למוטיב ירושת הכיסא. נקודת פתיחה אחרת מופיעה אצל ש' זלבסקי, עליית שלמה למלוכה, ירושלים תשמ"א, עמ' 26, שראה אותה בפרק ז, וכן דעת אביעז (לעיל הערה 41), עמ' 78.

בדמויות המשותפות וכמעט בכל היבט ספרותי.<sup>53</sup> אמנם פרקים כא-כד נתפסו כנספחים לספר מפני שהם קוטעים את הרצף הספרותי של ירושת הכיסא, אולם אין פירושו של דבר שאין זיקות בין ארבעת הפרקים הללו ובין שאר הסיפורים בספר.<sup>54</sup> אם נטען ללא דעה מוקדמת כי ארבעת הפרקים הללו הם נספח לספר, לא נוכל להתעלם מהנחת היסוד שעומדת ביסוד מסקנה זו, והיא שהנספח חובר לספר שגבולותיו מוגמרים. בשל כך היו שראו בארבעת הפרקים הללו דווקא את 'הנספח לקורות חיי דוד' ולא דווקא את הנספח לספר שמואל.<sup>55</sup>

גישה הפוכה לזו רואה בארבעת הפרקים הללו חלק בלתי נפרד מספר שמואל הן בשל הזיקות התמטיות הן בשל הזיקות הלשוניות. וכך כותב ייבין:<sup>56</sup>

יש מלומדים הסבורים, כי עיקר קורותיו של שלטון דוד, המובאים בשמ"ב, מסתיימים בפרק כ, וכי ארבעת הפרקים האחרים, נוספו ע"י העורך האחרון, שלא ידע את סדר מקומם בקורותיו של דוד או התעלם מהם, וקבע אותם בסוף הספר. לדעתי אין לסברה זו אחיזה... אין זו שאלה של תוספות. זוהי שאלה של המשך סיפור הקורות... עיון בכללותם של ארבעת הפרקים האחרונים, מראה כי יש בהם המשך הגיוני של הספר. בשיטה זו מחזיק גם אברמסקי:<sup>57</sup>

יש להסתייג מן הקביעה כי הקובץ מאוחר ונכתב בידי עורך דבטרונומיסטי. הקובץ מגלה זיקה לספר שמואל הן מצד הצורה והן מצד התוכן, ולפיכך אין זה מן הנמנע להניח, שנתחבר בדרך זו או אחרת בידי מחבר ספר שמואל.

קלמנט סבור אף הוא במסקנותיו כי תהיה זו 'הטעיה' להסיק שהפרקים הללו מנותקים מהספר כולו. קלמנט רואה בארבעת הפרקים הללו מעין מעטפת – אינקלוזיו (inclusion) – לארבעת הפרקים בתחילת ספר שמואל, היוצרים מבנה כיאסטי משוכלל. לדעתו, הוצאתם של הפרקים הללו מן המגבש הסופי תפגע קשות במבנה כולו.<sup>58</sup> ראוי לציין כי בנקודה זו כבר קדם לו קיל, הסבור שארבעת הפרקים האחרונים 'מקבילים בין על דרך הניגוד ובין על דרך ההשלמה לעניינים הנזכרים בארבעת הפרקים הראשונים של הספר'.<sup>59</sup>

דומה כי לא יהיה נכון לאמץ מלכתחילה ובאופן גורף גישה הנוטה לראות בחלק השני של ספר שמ"ב מעין קישוט היסטורי ומשני לקראת המטרה העיקרית, כביכול – ירושת שלמה את כיסא דוד אביו – המצטמצמת כולה לשני פרקים בתחילת ספר מלכים.<sup>60</sup> אמנם יש ברצף הפרקים ט-כ סיפורים העונים על הגדרותיו של רוט, למשל מרד אבשלום, אולם דומה כי כוונת המחבר הייתה להעמיד את דוד ואת כיסאו במרכז האירועים ולא דווקא את שאלת היורש של אותו כיסא. יש להניח אפוא כי פרקים כא-כד קשורים היטב לגוש הסיפורים הרביעי על דוד, שמתמקד בעיקר באסונות ובחטאים שפקדו אותו, גם אם לא אירעו על פי סדר כרונולוגי.<sup>61</sup>

<sup>53</sup> לספרות מקיפה ולסיכום השיטות בעניין זה והבעיות הרבות העולות מן השיטה ראו בר-אפרת (לעיל הערה 51), עמ' 185-211; מקרט (לעיל הערה 2), עמ' 9-11; אביעז (לעיל הערה 41), עמ' 70-74; נ' חיות, נביאים ראשונים – ספר אחד או ארבעה ספרים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ח, עמ' 263-270.

<sup>54</sup> אביעז (לעיל הערה 41), עמ' 74 הערה 294.

<sup>55</sup> חיות (לעיל הערה 53) עמ' 273.

<sup>56</sup> ש' ייבין, 'גורן ארוונה וחזונו של דוד לגבי בניין בית המקדש', ב"צ לוריא (עורך), עיונים בספר שמואל, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' 121-122.

<sup>57</sup> ש' אברמסקי ומ' גרסיאל, שמואל ב (עולם התנ"ך), ירושלים ורמת-גן תשמ"ט, עמ' 160; ש' אברמסקי, 'הזיקה שבין שילה וירושלים – הדי מאורעות והיסטוריוסופיה', ספר ב"צ לוריא, ירושלים תש"ם, עמ' 355-354.

<sup>58</sup> קלמנט (לעיל הערה 5), עמ' 247-248.

<sup>59</sup> י' קיל, פירוש דעת מקרא לספר שמואל א, ירושלים תשמ"א, עמ' 3-4.

<sup>60</sup> והשוו לדבריו של קויפמן (לעיל הערה 2), עמ' 169-179.

<sup>61</sup> למעט פרקים כב-כג שאינם במקומם. פרק כ"ב שייך לפי הכותרת למחזור סיפורי הרדיפה של שאול, ונראה שהוא צריך להיות ממוקם בשיבת דוד בצקלג (שמ"א ל, לא). סברה זו מחזקת בזיקה הלשונית בין שמ"א ל, כו – 'הנה לכם ברכה משלל איבי ה', ובין פרק כ"ב, שעוסק רובו ככולו באויביו של דוד. פרק כ"ג – שוב לפי הכותרת – צריך

על פי זה ייתכן להציע כי בספר שמואל, בעיקר בחלק העוסק בקורותיה של מלכות דוד בפועל, מתקיימים שני עניינים שונים זה לצד זה בלא כל תלות הכרחית ביניהם: עניין אחד מתבטא היטב בשמ"ב פרק ז', שכאמור הוא שיאו של גוש הסיפורים השלישי ומתמקד בהבטחת שושלת מלוכה נצחית לבית דוד. מכאן ואילך נהפך חזון נתן למעין נייר לקמוס נבואי, ועתה לא נותר אלא לבדוק אם יתגשם החזון הזה אם לאו נוכח כל המכשולים העומדים לפני המלך.<sup>62</sup> כך אכן ניסח רעיון זה אביעוז בעבודתו:<sup>63</sup>

יש לראות בסיפור בשמ"ב ז נקודת מפנה: משמ"ב ז ואילך עוברים הסיפורים להתמקד בשאלת ההתגשמות של ההבטחה האלוהית לדוד בדבר שושלת מלוכה נצחית. לחזון נתן בשמ"ב ז יש תפקיד של 'מבט לפנים', המהווה אמצעי לליכוד הפרשיות השונות המצויות בתוך פרקי החטיבה, והיחס ביניהן הוא: נבואה והתגשמות... השאלה המרכזית הנידונה בסיפורים בשמ"ב ז-כד אינה 'מי יירש את כיסא דוד', כדעת רוסט וההולכים בעקבותיו, כי אם: כיצד תשתלשל נבואת ההבטחה לדוד?

העניין האחר מתמקד בשאלת התגשמותם של דברי שמואל ב'משפט המלך'. עניין זה מקבל חשיבות בעיקר בגוש הרביעי של סיפורי דוד. השאלה העיקרית הנשאלת כעת היא כיצד יממש המלך (במקרה הזה דוד) את דברי שמואל בנאומו לפני העם בגלגל: האם כאיום וכאזהרה שמטרתם להרתיע את העם או הגדרת אושיות השלטון המלוכני באשר הוא, ולפיהן מותר לו למלך לנהוג כרצונו, בבחינת 'מלך מותר בו'.<sup>64</sup> בעניין זה משמש פרק י"א, העוסק בניצול מעמדו של דוד כמלך לחטוא ברצח ובמשכב עם אשת איש, נקודת מפנה חשובה: חטאיו של דוד נותנים מענה מידי לחששות שהביע שמואל בדבריו. הדילמה כיצד ינהג המלך נפתרת אפוא: המלך מבקש לנצל את מעמדו על מנת להרע לעם, ומשכך – חובת הנביא למחות בידו!

עוד נקודת מפנה שחותמת את מלכות דוד היא החטא השני והבולט שחטא דוד: חטא המפקד והתוצאות ההרסניות שלו בדמות מיתתם של כשבעים אלף איש. אם בחטא בת שבע חטא דוד בחטא פרטי בינו ובין קונו, הרי לחטא המפקד כבר יש השלכות לאומיות שאין להתעלם מהן. שני הקצוות הללו – חטא בת שבע וחטא המפקד – ומה שביניהם מדגישים לטעמי כי מחבר ספר שמואל לא ביקש לספר על ירושת הכיסא אלא על התנהלותו של המלך כלפי העם, הד לדבריו של שמואל עצמו.<sup>65</sup>

## ב. רקע

הפגישה השנייה בין גד ובין דוד מתרחשת לאחר מפקד העם, שאותו מוציא דוד מן הכוח אל הפועל בידי יואב ושרי הצבא האחרים חרף התנגדותו של יואב. לאחר הדיווח מפי יואב דוד מתחרט על ביצוע המפקד ומביע צער על עצם קיומו. גד נשלח אליו מאת ה' על מנת להציע לפניו שלוש אפשרויות שונות של עונש כדי לכפר על ביצוע המפקד: שבע שנות רעב, שלושה חודשים של מנוסה מפני אויב ושלושה ימים של דבר.

## ג. מיקום הסיפור בספר שמואל וזמן התרחשותו

להיות ממוקם בתחילתו של ספר מלכים או לכל הפחות בסופו של שמ"ב. דומה כי העורך השכיל לסיים דווקא בחטא המפקד מפני שניסה לקשור בין ספר מל"א ובניין בית המקדש ובין סיפור המפקד. וראו להלן.

<sup>62</sup> אביעוז (לעיל הערה 41), עמ' 78. למרות האמור אינני נוטה לקבל את דבריו ולפיהם פרקים כא-כד אינם שייכים לרצף הכולל של הסיפור.

<sup>63</sup> אביעוז, שם עמ' 78-79. ההדגשה במקור. וכן אצל פ' פולק, "ויהי איש אחד": ספר שמואל – דמותו ומקומו בהיסטוריוגרפיה הישראלית, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יב (תש"ס), עמ' 20-21.

<sup>64</sup> על פי בבלי, סנהדרין כ ע"ב.

<sup>65</sup> אביעוז (לעיל הערה 41), עמ' 79, טוען כי פרק י"ב משמש אנטיזה לפרק ז' מבחינת הנושא, וכך הנבואה שבפרק ז' עוסקת בנצחיות השושלת, ואילו בנבואה שבפרק י"ב לאחר החטא ישנה מגמה הרומזת לביטול אותה הבטחה, עד 'שהקורא תוהה איזו מהן תתקיים'. פולק (לעיל הערה 63), עמ' 20, כינה מגמה זו 'הקונטרסט בין ייעוד ובין ביטול'. לדעתו, המתחוות הזאת מתבטאת לא רק ברמה התמטית אלא אף במרקם המילים. אם ההבטחה האלוהית לדוד מכונה 'טובה' (שמ"ב ז, כח). הרי בולט לשון 'רע' או 'רעה' בתוכחה (שם יב, ט). בחזון נתן אף מובטח לדוד 'וחסדי לא יסור ממנו' (שם ז, טו), ובתוכחה: 'ועתה לא תסור חרב מבידת לעולם' (שם יב, י), וכן הלאה על זאת הדרך.

מיקומו של הסיפור בחתימת הספר נראה לכמה מן החוקרים כסיפור מטרים לבניין בית המקדש בספר מלכים, אף שנראה שבפועל הוא התרחש מוקדם יותר.<sup>66</sup> בודה הגדיר אותו אחד הפרקים החשובים במקרא, המשמש hieros logos,<sup>67</sup> ובהקשר שלנו סיפור מקודש או מיתוס, הקשור במקום הקדוש שבו ייבנה לעתיד לבוא בית המקדש.<sup>68</sup> בזה הוריש דוד הלכה למעשה ליורשיו לא רק את המלכות כי אם גם את התשתית התיאולוגית לבניית בית המקדש בירושלים דווקא ולא במקום אחר.<sup>69</sup> אופנהיימר ומקרטר רואים בסיפור אגדה אטיולוגית 'המאחזת את קדושת המקדש בהתגלות מלאך אלוהים לדוד'.<sup>70</sup>

יש המשערים כי מיקומו האמתי של סיפור המפקד הוא לפני פרק ז, שהרקע שלו הוא 'תוצאה מבניין המזבח בגורן ארוונה'.<sup>71</sup> אחרים טוענים כי מיקומו המקורי הוא לאחר פרק ט.<sup>72</sup> מקרטר מעריך שהשינוי במיקומו של הפרק מתחילת הספר לסופו הוא פרי עריכתו של 'העורך הנבואי', שבאופן מניפולטיבי קישר אותו לפרק כ"א באמצעות המילה 'ויסף'. מיקומו המקורי, לדעת מקרטר, היה בין פרק ה לפרק ז.<sup>73</sup>

אייספלדט העריך כי בזמן מסוים פרק כ"ד אכן עמד אחרי סיפור מפיבשת (שמ"ב ט), אך בסופו של דבר העדיף העורך לשלבו לאחר חטא דוד ובת שבע, כדי שיתקבל הרושם כי חרון אף ה' שבפרק כ"ד הוא תוצאה ישירה של חטא זה.<sup>74</sup> קיל מוצא לדבריו של אייספלדט רמז מטרים בפסוק האחרון של פרק כ"ג, העוסק באוריה ונסמך למילה 'ויסף' שבפרקנו.<sup>75</sup> אנדרסון מעלה סברה אחרת ולפיה העורך ביקש להשמיט את הבסיס מקללותיו הנמרצות של שמעי:<sup>76</sup>

וְכֹה אָמַר שְׁמַעִי בְּקִלְלוֹ צָא צָא אִישׁ הַדְּמִים וְאִישׁ הַבְּלִיעַל הַשִּׁיב עֲלֶיךָ ה' פֶּל דְּמִי בֵּית  
שְׂאוּל אֲשֶׁר מָלְכָת תַּחְתּוֹ וַיִּתֵּן ה' אֶת הַמְּלוּכָה בְּיַד אַבְשָׁלוֹם בְּנֵה וְהִנֵּה בְּרַעְתָּהּ כִּי אִישׁ  
דְּמִים אָתָּה (שמ"ב טז, ו-ח).

רוצה לומר, אילו נכתב הסיפור במקומו הטבעי, כלומר לאחר פרק ט, קללת שמעי הייתה מקבלת משמעות קונקרטית ומובנת הרבה יותר לאור הטרגדיה וההרג שהמפקד הביא בעקבותיו. לא לחינם מזכיר שמעי שלוש פעמים את המילה 'דם' בהטיות שונות. האם הרג שבעים אלף האנשים מן המפקד הוא מכוון? כדי לסתור מחשבה כזאת 'הוזה' הפרק קדימה, וממילא מתנפצות טענותיו של שמעי על אוזנו של הקורא, שאינו מסוגל לקשור בין קריאותיו המבוזות ובין הרקע ההיסטורי שלהן. כך משיג העורך אהדה למלך, שלכאורה מבוזה על לא עוול בכפו, ובזז כלפי המבזה, שלחינם ביזה. ייתכן כי פרק כ"ד משמש בשני תפקידים ספרותיים שונים: האחד, כנזכר לעיל, סיפור נוסף (לצד פרקים כא-כג) שמציין את החטאים ואת האסונות שפקדו את דוד ואותם דחק העורך לסופה של החטיבה העוסקת בדוד, והאחר – סיפור רקע לתחילת ספר מלכים בכלל ולבניית בית המקדש על ידי שלמה בפרט.

#### ד. חלוקת הסיפור וריבודו

<sup>66</sup> מ' גרסיאל, 'תיאור מפקד דוד בדברי הימים לאור המקבילה בשמואל', מ' גרסיאל ואחרים (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות: מנחות ידידות לפרופ' אוריאל סימון, ה, רמת-גן תש"ס, עמ' 138, מביא את הערכת ייבין ולפיה המפקד נערך כשלוש שנים לפני משיחת שלמה. גרסיאל עצמו אינו נוטה לקבוע מסמרות בעניין זה וטוען רק כי המפקד נערך 'בשלהי מלכות דוד'.

<sup>67</sup> מלטינית: מסר של קדושה מה' לבני האדם.

<sup>68</sup> הובא אצל הרצברג (לעיל הערה 42), עמ' 410. והשוו למוכלין (לעיל הערה 12), עמ' 327.

<sup>69</sup> שם, עמ' 411.

<sup>70</sup> אופנהיימר (לעיל הערה 2), עמ' 155; מקרטר (לעיל הערה 2), עמ' 517. והשוו למקין (לעיל הערה 10), עמ' 303.

<sup>71</sup> מקין (לעיל הערה 10), עמ' 301; סגל (לעיל הערה 13), עמ' שצה-שצו; הרצברג (לעיל הערה 42), עמ' 411.

<sup>72</sup> A.A. Anderson, 2 Samuel (WBC), Dallas 1989, p. 282.

<sup>73</sup> מקרטר (לעיל הערה 2), עמ' 517.

<sup>74</sup> O. Eissfeldet, *The Old Testament – An Introduction*, London 1961, p. 272.

<sup>75</sup> י' קיל, פירוש דעת מקרא לספר שמואל ב, ירושלים תשמ"א, עמ' תקנ.

<sup>76</sup> אנדרסון (לעיל הערה 72), עמ' 282.

סיפור המפקד מורכב לכאורה משלוש יחידות הקשורות ביניהן בקשר של סיבה ומסובב: המפקד מוביל למגפה, זו מובילה לעונש וזה נחתם בכפרה. במחקר רווחת הדעה כי הפרק מורכב משלושה סיפורים שונים, ורק העורך הוא אשר איחד אותם באופן מלאכותי לפרק אחד. אנדרסון מציין כי שלושת הסיפורים הם סיפור מפקד דוד, סיפור שבו גד מציג לפני דוד שלושה עונשים וסיפור אטיולוגי על מקום המקדש. לדעתו, אפשר שהפרק מכיל את המסורות על אותם שלושת הסיפורים שהורחבו והתפתחו, אך חסרים לנו הכלים המתאימים להגיע לרמת הוודאות המתבקשת בבואנו להבחין בין סיפור לסיפור.<sup>77</sup> מכל מקום, לטענת אנדרסון שלושת הסיפורים הללו יוצרים "סיפור אחד בעל שלושה שלבים".

ג'ונס מנסה להבחין בין הסיפור האטיולוגי על ייסוד המקדש שעומד בפני עצמו (טז-כה), ובין שני הסיפורים האחרים (א-טו).<sup>78</sup> פוס ומקרטר מבקשים להתחקות אחר הסיפור הבסיסי. לדעת פוס, הסיפור הבסיסי מורכב מן הפסוקים הללו: ב, דב, ח-ט, טוak, יז-יט.<sup>79</sup> לדעת מקרטר הסיפור נחלק לשניים: הבסיסי: א-ט, טו, טז, כ-כה;<sup>80</sup> והנבואי: י-יד, טזak, יז-יט.<sup>81</sup> חיות מנסה לשחזר את היווצרות הסיפור לפי המודל הזה: סיפור בסיסי – א-טו, כה, המתאר את המפקד ואת העונש עליו, ושלוש תשובות ממקורות שונים, הנלוות לסיפור הבסיסי כמענה לשאלה כיצד נעצרה המגפה:<sup>82</sup>

א. הקמת מזבח והקרבת קרבנות – יח-כה.

ב. המגפה נעצרה בירושלים כי האל לא רצה לפגוע בעירו – ט"ז.

ג. תפילתו של דוד – י"ז.<sup>83</sup>

אני נוטה לאמץ במידת מה את תפיסתו של אברמסקי השולל כל ניסיון לפצל את הפרק לקטעי סיפורים ושברי פסוקים. לדעתו, אדרבה: היא הנותנת:<sup>84</sup>

הקשר הרופף שבין החטיבות השונות עשוי לשמש מעין ראייה עקיפה, כי הפרק לא נתרקם לא לפי גזרה של מחבר-מסדר... אלא זה מצבינו הספרותי-אומנותי של מחבר ספר שמואל בכלל: לא לפתור הכל, להשאיר סתומות, ובאופן זה להבהיר עד מה נגזרים מאורעות ומעשים לפי יד מכוונת שמאחרי הפרגוד...

רוצה לומר, אין מקום לסברה המחלקת את הסיפור כולו למקורות שונים שמוזגו יחד על ידי עורך מאוחר לכדי סיפור אחד. דווקא הקוהרנטיות של הסיפור מתחילה ועד סוף מחזקת את הסברה כי ביסודו הסיפור בנוי כיחידה אחת, ועליה כנראה נוספו לאחר זמן תחיבות קצרות.<sup>85</sup>

#### ה. החטא

מה היה חטאו של דוד? האם במעשה הספירה או ברצון לספור? בנידון זה ישנה קשת רחבה של דעות. הרצברג תולה את החטא בחשיפת מספר קונקרטי, שמטבע הדברים היה ראוי שישאר חסוי,

<sup>77</sup> שם, עמ' 283.

<sup>78</sup> ג'ונס (לעיל הערה 2), עמ' 130. והשוו לי' זקוביץ, דוד – מרועה למשיח, ירושלים תשנ"ה, עמ' 131-132.

<sup>79</sup> הובא אצל אנדרסון (לעיל הערה 72), עמ' 283.

<sup>80</sup> מקרטר (לעיל הערה 2), עמ' 518.

<sup>81</sup> שם, עמ' 516. והשוו לביקורתו של אלטר: R. Alter, *The David Story*, New-York & London: 1999, p. 355. מעניין A את הפגישה הראשונה של גד עם דוד בשמ"א כב, ה, לא משייך מקרטר לעורך הנבואי. לגישה נוספת הרואה בחלקים שבהם מופיע גד בסיפור תחיבה של עורך דויתרונמיסטי בעל אוריינטציה נבואית (DtrP) על גבי דבריו של העורך ההיסטורי (DtrG), ראו T. Veijola, *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistschen*, Helsinki 1975, pp. 115-116.

<sup>82</sup> השוו לרופא, הנעזר בנוסח מקומראן על מנת לפתור בעיה זו: A. Rofe, "4QSam<sup>a</sup> in the Light of Historico-literary Criticism: The Case of 2 Sam 24 and 1 Chr 21", A. Vivian (ed.), *Biblische und Judaistische Studien: Festschrift für Paolo Sacchi*, Frankfurt am Main 1990, pp. 114-118.

<sup>83</sup> חיות (לעיל הערה 53), עמ' 284.

<sup>84</sup> אברמסקי, בתוך: אברמסקי וגרסיאל (לעיל הערה 57), עמ' 187.

<sup>85</sup> למשל, המילה "ויוסף" בראשית הסיפור שנתחבה כנראה על מנת לקשור בינה ובין פרק כ"א, א-יד.

שכן ברכת ה' תלויה ברצון לקבלה כפי שהיא בלי לרדת לפרטים.<sup>86</sup> מקרטור מביא תחילה את דעת ספייזר, המשווה בין המפקדים במארי ובין אלו שבמקרא. **ספייזר רואה** בקריאת השמות ובכתיבתם את החטא שמפניו היה צריך דוד להישמר, שכן רישום כל הפקודים משול כאילו נרשם האדם בספרו של האל וגורלו נתון בידו.<sup>87</sup> מקרטור מצדו שולל גישה זו, שכן לא ברור כלל שהעלאת השם על הכתב הייתה חלק ממפקדים שנערכו בישראל. כמו כן המילה 'בשמות' (במ' ד, לב) שמשמשת לספייזר ראיה, משמשת אצל מקרטור ראיה הפוכה מפני שהיא יוצאת דופן, ולא על עצמה יצאה ללמד אלא על הכלל כולו.<sup>88</sup> ברגן מביא שני הסברים: ההסבר המקובל קושר את החטא לעצם עשיית מפקד שלא לפי הנורמות הקבועות בתורה – 'פִּי תִשָּׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְקֻדֵיהֶם וְנָתַנוּ אִישׁ כְּפָר נִפְשׁוֹ לַה' בְּפֻקְדֵי אֹתָם וְלֹא יִהְיֶה בָּהֶם נֶגֶף בְּפֻקְדֵי אֹתָם' (שם' ל, יב). הסבר נוסף קשור לחטא היוהרה וגבהות הלב אצל שליטים שברצונם לדעת כמה מבני עמם מוכנים לצאת למלחמה אם תפרוץ, מִשָּׁל הֵיוּ סוֹפְרִים אֶת כִּסְפָם.<sup>89</sup> לוי תולה את החטא בבקשת דוד להמשיך במלחמות הרשות וכך להקריב את העם על מזבח שאיפותיו הממלכתיות.<sup>90</sup> גלנדר טוען שעצם עריכת מפקד איננו חטא בין שנעשה בהגבלות תיאולוגיות מסוימות (שם' לח, כד-כה)<sup>91</sup> בין לא (יהו' ח, י; שופ' ז, ג; שם"א יג, טו). מתוך כך מסיט גלנדר את המבט לתחום הערכים הפוליטי ולא דווקא לתחום התיאולוגי, רוצה לומר: עריכת מפקד שתכליתו תעמולה החושפת לפני כול את כוחה של הממלכה **בלי כל צורך** היא שורש החטא. הבעיה אפוא אינה בצורת עריכת המפקד גופו, אלא ברעיון שהוא בא לקדם.<sup>92</sup> אביעוז רואה את החטא בחוסר ציווי מקדים מאת ה'. הספירה כשהיא לעצמה אינה חטא אם קדם לה ציווי אלוהי, ומאחר שכאן היוזמה באה מדוד, ה' מחליט להענישו.<sup>93</sup> בניגוד לסברות אלה סמית אינו מוצא כל סיבה שבגינה הדבר נחשב חטא ומשאיר זאת בסימן שאלה.<sup>94</sup>

#### ו. החרטה והנביא

בתום המפקד, שארך תשעה חודשים ועשרים יום, חוזרים יואב ושרי הצבא לבשר לדוד על תוצאותיו.<sup>95</sup> אולם במקום פסוקי שביעות רצון וסיפוק ישנם פסוקי חרטה ונקיפות מצפון:

וַיָּבֹא לֵב דָּוִד אֹתוֹ אַחֲרֵי כֵן סָפַר אֶת הַעָם וַיֹּאמֶר דָּוִד אֵל ה' חֲטָאתִי מְאֹד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי וְעַתָּה ה' הִעֲבֹר נָא אֶת עֲוֹן עַבְדְּךָ כִּי נִסְכַּלְתִּי מְאֹד וַיָּקָם דָּוִד בְּבִקְרָתוֹ (ט).

<sup>86</sup> הרצברג (לעיל הערה 42), עמ' 411. וכבר כתבו חז"ל: 'אין הברכה שרויה לא בדבר השקול ולא בדבר המדוד ולא בדבר המנוי אלא בדבר הסמוי מן העין' (בבלי, תענית ח ע"ב).

<sup>87</sup> E.A. Speiser, "Census and Ritual Expiation in Mari and Israel", *BASOR*, 149 (1985), pp. 17-25. והשוו לדוגמות הרבות המובאות במאמרו של מ' ויינפלד, "המפקד" במארי, בישראל וברומא העתיקה", ציון, נו (תשנ"א), עמ' 233-238. ויינפלד עומד בעיקר על קווי הדמיון בין המפקדים במזרח הקדום ובין המפקדים שנערכו ברומא.

<sup>88</sup> מקרטור (לעיל הערה 2), עמ' 513.

<sup>89</sup> R.D. Bergen, *1, 2 Samuel*, Nashville 1996, p. 475; קיל (לעיל הערה 75), עמ' שעו בשם ר"י דון אבן יחיא; גורדון (לעיל הערה 2), עמ' 316. הסבר זה מסתמך על המספרים הסופיים של המפקד שנמדדו לפי 'נושאי חרב', כלומר התכלית הייתה צבאית. בעניין זה ראוי לציין כי במגילת 'דברי גד החוזה' שהובאה אצל מ' בר-אילן, 'מקבילות במקרא וב"דברי גד החוזה"', בית מקרא, מב (תשנ"ז), הוסבר כעס ה' בגין גבהות הלב של דוד: 'כה אמר ה' אני מלך ישראל ואני חלקם אני הוא מעריצים אני הוא מעזם וגבורתם ואתה ידעת כי לא בחרב ובחנית אושיע ולא באיש חיל שלף חרב כיוזה [כך במקור, י"ע] חלקת הגוים העומדים על כחם ורב אנשי מלחמות' (עמ' 346).

<sup>90</sup> ב"א לוי, "'ה' אלהיך ירצך" (שם"ב כד 23): המזבח שהקים דוד בגורן ארוונה, ארץ ישראל, כד (תשנ"ד), עמ' 126.

<sup>91</sup> כמובן, בהנחה שהכתובים בספר שמות היו ידועים ונכתבו קודם לסיפור המפקד. אבל ייתכן כי דווקא סיפור המפקד הביא את הסופר בשמות ל, יא-טז להזהיר "ולא יהיה בהם נגף בפקד אותם".

<sup>92</sup> S. Gelander, *David and his God: Religious Ides as Reflected in Biblical Historiography and Literature*, Jerusalem 1991, p. 57

<sup>93</sup> אביעוז (לעיל הערה 41), עמ' 39.

<sup>94</sup> סמית (לעיל הערה 13), עמ' 388.

<sup>95</sup> על מהלך המפקד, תוצאותיו וההבדל בין המספרים הסופיים כפי שהם לפנינו בשמואל ובין המספרים במקבילה בדברי הימים ראו גרסיאל (לעיל הערה 66), עמ' 145-146.

ביטויי החרטה של דוד מגוונים ומרובים, וניכר בהם שבאו מעומק הלב. הביטויים 'ויך לב דוד';<sup>96</sup> 'חטאתי מאד'; 'עון עבדך'; 'נסכלתי מאד', מבטאים חרטה וכאב אותנטיים האופפים את דוד בהבינו כי עשיית המפקד הייתה טעות.<sup>97</sup> מן הפסוקים מסתבר כי הרהורי החרטה היו בלילה, שכן המילים החותמות הרהורים אלו הן 'ויקם דוד בבוקר'.

החוקרים מפקפקים במקוריות פסוק ט', שכן משתמעת סתירה בינו ובין פסוק א':<sup>98</sup> אם מפסוק א' עולה כי כעסו של ה' הוא הגורם למגפה, הרי מפסוק ט' עולה כי המגפה באה בעקבות חטאו של דוד בעצם עריכת המפקד. קושי זה מוביל את סמית למסקנה כי פסוק זה תחב העורך.<sup>99</sup> מנגד מעריך מקרטנר כי לפנינו שני מקורות לסיפור דומה.<sup>100</sup> מקיין רואה בסתירה זו סיבה עיקרית לשינוי הקיים במקבילה בדה"א כט, א, שבה השטן הוא המסית את דוד למנות את העם ולא ה'.<sup>101</sup> יש מקום להסכים לדברי בר-אפרת, שפתר את הסתירה כאשר הניח כי הסיפור מתנהל בשני מישורים מקבילים – המישור האלוהי והמישור האנושי. עונש מוטל על ישראל מפני שאף ה' חרה בהם ומפני שדוד חטא.<sup>102</sup>

במקביל לדברי החרטה של דוד בלילה וקרוב לוודאי לאחריהם נמסר דבר ה' אל גד החוזה במראה הלילה, ונאמר לו להציב לפני דוד שלוש אפשרויות לבחירה לעונש על עשיית המפקד:

וְדָבַר ה' הִנֵּה אֶל גֹּד הַנְּבִיא חֲזָה דָּוִד לֵאמֹר הֲלוֹךְ וְדַבַּרְתָּ אֶל דָּוִד כֹּה אָמַר ה' שְׁלַח אֶנְכִי נוֹטֵל עֲלֶיךָ בָּחַר לְךָ אַחַת מֵהֶם וְאֶעֱשֶׂה לְךָ וַיִּבֹא גֹד אֶל דָּוִד וַיִּגַּד לוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ הִתְּבוֹא לְךָ שִׁבְעַת שָׁנִים רָעַב בְּאַרְצְךָ אִם שְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים גָּסָף לְפָנַי צָרִיךְ וְהוּא רֹדְפְךָ וְאִם הִיֹּת שְׁלֹשַׁת יָמִים דָּבַר בְּאַרְצְךָ עֲמָה דַע וְרָאָה מָה אֲשִׁיב שְׁלָחִי דָבַר (יא-יג).

טרם העיסוק בדברי גד ובנבואתו יש לדון בדברי החרטה עצמם ולהשוותם לדברי חרטה של מלכים אחרים או לדברי חרטה מפי דוד עצמו במקומות אחרים. נבחן אפוא את סיפור החרטה בסיפורנו בהשוואה לשלושה סיפורים אחרים:

1. חטא שאול ועמלק (שמ"א טו).
2. חטא דוד ובת שבע (שמ"ב יא-יב).
3. חטא אחאב וכרם נבות היזרעאלי (מל"א כא).

ההשוואה תיעשה בארבעה שלבים: שליחת הנביא, תוכחת הנביא, חרטת המלך והעונש. בדיקת הכתובים מגלה כי סדר השתלשלות האירועים בשלושת המקרים הוא כדלהלן:

חטא אחאב וכרם נבות (מל"א כא)	חטא דוד ובת שבע (שמ"ב יא-יב)	חטא שאול ועמלק (שמ"א טו)	
וַיִּקָּם אַחְזָב לְדָדָת אֶל כָּרְם נְבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי לְרִשְׁתּוֹ	וַיִּשְׁלַח דָּוִד מַלְאָכִים וַיִּקְחֶהָ וַתְּבוֹא אֵלָיו וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ	וַיִּחְמַל שְׂאוּל וְהָעָם עַל אֲגָג...	החטא
וַיְהִי דְבַר ה' אֶל אֱלִיָּהוּ הַתְּשֻׁבִי לֵאמֹר קוּם רֵד לְקִרְיַת אַחְזָב מִלְּךָ יִשְׂרָאֵל	וַיִּשְׁלַח ה' אֶת נְתַן אֶל דָּוִד וַיִּבֹא אֵלָיו...	וַיְהִי, דָּבַר ה' אֶל שְׂמוּאֵל לֵאמֹר נְחַמְתִּי כִּי הִמְלַכְתִּי אֶת שְׂאוּל לְמֶלֶךְ	שליחת הנביא
הֲרַצְחָתָּ וְגַם גִּרְשָׁתָּ... יַעַן הִתְּמַכְרָה לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינַי ה'	וַיֹּאמֶר נְתַן אֶל דָּוִד אַתָּה הָאִישׁ... מְדוּעַ בְּזִיתָ אֶת דְּבַר ה' לַעֲשׂוֹת הָרַע	וְלָמָּה לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' וַתַּעַט אֶל הַשְּׁקָל וַתַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינַי ה'	תוכחת הנביא

<sup>96</sup> השוואה: שמ"א כד, א-ז.

<sup>97</sup> ש' בר-אפרת, שמואל ב' (מקרא לישראל), תל-אביב וירושלים תשנ"ו עמ' 272, מדגיש כי האותנטיות של דברי החרטה ניכרת בהזכרת השם הפרטי דוד בלא הכינוי 'המלך', כפי שנזכר קודם לכן.

<sup>98</sup> ראו ביקורתו של סגל (לעיל הערה 13), עמ' שצט, על תפיסה 'חדשה' זו.

<sup>99</sup> סמית (לעיל הערה 13), עמ' 390.

<sup>100</sup> מקרטנר (לעיל הערה 2), עמ' 515.

<sup>101</sup> מקיין (לעיל הערה 10), עמ' 301-302. והשוואה לגרסיאל (לעיל הערה 66), עמ' 142-143.

<sup>102</sup> בר-אפרת (לעיל הערה 97), עמ' 269. והשוואה לקלמנט (לעיל הערה 5), עמ' 180.

חרטת המלך	וַיֹּאמֶר שְׂאוּל אֶל שְׂמוּאֵל	וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל נְתַן חֲטָאתִי	וַיִּקְרַע בְּגָדָיו וַיִּשָּׂם שָׂק עַל-בְּשָׂרוֹ וַיֵּצֵאם
-----------	---------------------------------	-------------------------------------	--

כפי שניתן לראות, בשלושת המקרים הללו ישנה תבנית (Gattung) דומה להשתלשלות האירועים, מהחטא עצמו ועד לחרטה של המלך. בשלושת המקרים החטא מביא לשליחת הנביא על מנת שיוכיח את המלך על מעשיו. לאחר תוכחת הנביא מגיע העונש על החטא ובעקבותיו מגיעה חרטת המלך.<sup>103</sup> יוצא דופן מובהק לתבנית לעיל נמצא בסיפור חטאו דוד של במפקד העם. בשני מרכיבים טמון השוני בסיפור המפקד: ראשית, בסיפור המפקד מופיעה החרטה של דוד קודם לשליחת הנביא והעונש בעקבותיו.<sup>104</sup> שנית, מרכיב התוכחה מאת הנביא נעדר לגמרי. גד אינו מוכיח את דוד על עריכת המפקד אלא מציין לפניו את הדרך לכפרה עליו באמצעות בחירה באחד משלושה עונשים. כאמור, עיתוי הגעתו של גד אל דוד חריג בתוכן וגם במבנה של הדברים. הנביא אינו מוכיח את המלך על מעשיו ואינו מביא אותו לידי חרטה, אלא להפך: חרטת המלך מביאה אליו את הנביא, וזו גוררת את העונש. כנזכר לעיל, אפשר לראות בדברי הנביא 'נבואת ייעוד', שכן שלא כנביאים אחרים גד אינו מטיף או משמיע אידאות דתיות לדוד אלא מכוון אותו אל עבר הפתרון על פי רצונו המוקדם, המתבטא בחרטה. נדמה כי יש כאן חידוש בולט **הנוגע** לשלושת המקרים שצוינו לעיל. קלמנט מצדו רואה במפגש השני והשלישי גם יחד ביטוי למה שהוא מכנה 'נבואת פורענות' (Word of Judgment).<sup>105</sup> אינני שותף לקביעתו, שהרי נבואת הפורענות קשורה אך ורק למפגש השני ביניהם ולעונש הקָבֵר שבא בעקבותיו. אך מה בדבר המפגש השלישי? איזה צד של פורענות יש בו? להפך, המפגש השלישי כולו בא להסיר את המגפה מעל העם. במקום פורענות יש כאן ציווי לכפרה ולבניית מזבח. אשר על כן, לדעתי יש לראות בתפקיד הנביא גד בפגישה זו לאו דווקא מבשר פורענות אלא מדריך אישי של המלך. פעמים שההזכרה מחייבת עונש ופעמים שהיא מחייבת שליחות לעשייה מסוג אחר. הצד השווה שבכלל המפגשים הוא ציווי לעשייה מיידית ששכרה בצדה – עתה ולעתיד לבוא.

### ז. בחירת העונש

גד נשלח אפוא אל דוד ובפיו שלוש אפשרויות לבחירת העונש: שבע שנות רעב, שלושה חודשי מנוסה מפני אויביו ושלושה ימים של מגפה. רובם המכריע של החוקרים מעירים כי ראוי לשנות את שבע שנות הרעב לשלוש שנים. לדעת גרסיאל, המספר שבע נובע מהשפעה של סיפור הרעב במצרים בספר בראשית, שכידוע נמשך שבע שנים (בר' מא, כז). לדעתו, לא מן הנמנע כי בנוסח הראשוני של הסיפור היה כתוב 'שלוש שנות רעב', הן מפני שהמספר מופיע במקבילה בדברי הימים ובשבעים הן מתוך זיקה סמויה לסיפור המקביל שבנספח, סיפור הוקעת שרידי משפחת שאול בידי הגבעונים.<sup>106</sup>

עמימות פרשנית מסוימת קיימת אצל החוקרים בניסיון להבין מדוע בכלל ניתנה לדוד אפשרות לבחירת העונש ומדוע הוצגו לפניו שלושת העונשים הללו דווקא. על עצם מתן האפשרות לבחור את העונש תמה גם לויין: "לפנינו מצב יוצא דופן: אלוהים, כביכול, יושב ומחכה להחלטת החוטא!"<sup>107</sup> אמת, תקדים שבו האל מציע לפני החוטא מגוון עונשים לבחירה לא נמצא במקרא

<sup>103</sup> השוו C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, London 1967, pp. 129-137

<sup>104</sup> אכן, במקבילה בדה"א כא, ז, משמע כי העונש מאת ה' קדם לדברי החרטה של דוד. נתון זה מציב קושי גדול, שכן בעל ספר דברי הימים משתדל בדרך כלל להדר בכבודו של דוד, ובהיפוך סדר הדברים משמע שהוא ממעיט מדמותו.

גרסיאל (לעיל הערה 66), עמ' 147 העלה שלוש הצעות ליישוב קושי זה: א) פסוק ז' הוא בבחינת כותרת לסיפור כולו; ב) פסוק ז' נמשך אחר פסוק ו'; ג) פסוק ז' מסביר מדוע יואב לא סיים את המפקד, שכן ה' החל להכות בעם.

<sup>105</sup> קלמנט (לעיל הערה 5), עמ' 101.

<sup>106</sup> גרסיאל (לעיל הערה 66), עמ' 148. וכן דעת סגל (לעיל הערה 13), עמ' ת; מקרט (לעיל הערה 2), עמ' 505 ועוד רבים.

<sup>107</sup> לויין (לעיל הערה 90), עמ' 127. והשוו לדיון אצל איימלאוס בקושי זה: A. Aejmelaes, 'David's Three Choices: Textual and Literary Development in 2 Samuel 24', H.V. Weissenberg, J. Pakkala & M. Martilla (eds.), *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in The Second Temple Period*, Berlin/New York 2011, pp. 140-141. איימלאוס טענה כי אין לראות בשתי החרטות של דוד ובהופעות של גד לאחריהן מקור שנכתב מידי של

כולו. ברם, ייתכן כי העניין מוכיח כי הרהורי החרטה של דוד לפני שנשלח אליו הנביא אינם תחיבה מאוחרת כפי שנטען במחקר. רוצה לומר: דווקא הרהורים אלו הם אלו שגרמו לה' להעניק לדוד מגוון עונשים לבחירה מתוך הערכה מסוימת לדוד שלא חיכה לתוכחת הנביא אלא הכה על חטא בטרם נשלח אליו הנביא.

אשר לשאלת שלושת העונשים הפנה גרסיאל לעונשים המופיעים בויקרא כו, כה-כו.<sup>108</sup> כמה מן החוקרים הדגישו שלפחות בשניים מתוך שלושת העונשים כפי שהציג הנביא יש רמז לאירועים מעברו של דוד. עונש הרעב מזכיר את שלוש שנות הרעב בפרק כ"א, והמנוסה מפני האויב מזכירה את המנוסה מפני המלך שאול ומפני הבן אבשלום.<sup>109</sup>

ייתכן כי שלושת העונשים מייצגים גם את היפוכם של הדברים שהם משאת נפשו של כל מלך הרוצה לשמר את היציבות השלטונית של ממלכתו. השערה זו נובעת מסיפור אחר המופיע בספר מלכים, ובו מציג ה' לשלמה שאלה שקרובה מאוד לזו שמציג גד לפני דוד. ה' שואל את שלמה: 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים וְשָׂאֵל מָה אֶתֶּן לְךָ' (מל"א ג, ה), לעומת דברי גד: 'שָׁלֵשׁ אֲנֹכִי נוֹטֵל עֲלֶיךָ בְּחַר לְךָ אֶחָת מֵהֶם וְאֶעֱשֶׂה לְךָ'. תשובת שלמה מפתיעה את ה', שכן במקום לבקש 'יָמִים רַבִּים' או 'עֲשָׂר' או 'נֶפֶשׁ אִיבִיד', הוא מבקש 'וְנָתַתְּ לְעַבְדְּךָ לֵב שֹׁמֵעַ לְשֹׁפֵט אֵת עַמְּךָ לְהִבִּין בֵּין טוֹב לְרָע כִּי מִי יוֹכֵל לְשֹׁפֵט אֵת עַמְּךָ הַכֶּבֶד הַגָּדוֹל' (שם, ט). יושם אל לב כי שלוש ההטבות שעליהן מוותר שלמה דומות דמיון מסוים לשלושת העונשים שמציב גד לבחירה לפני דוד. נציב אותם בטבלה זה לעומת זה:

ההטבות ששלמה מוותר עליהן	העונשים שמתוכם צריך דוד לבחור
יָמִים רַבִּים	וְאִם הָיִיתָ שֹׁלֵשׁ יָמִים דָּבָר בְּאַרְצְךָ
עֲשָׂר	שִׁבְעֵי שָׁנִים רָעַב בְּאַרְצְךָ
נֶפֶשׁ אִיבִיד	אִם שָׁלֵשָׁה חֳדָשִׁים נִסָּה לְפָנַי צָרִיד וְהוּא רִדְפָךָ

1. אריכות ימים היא ההפך משלושת ימי הדבר, שמכלה והורג בלא הבחנה, ואפשר שיקצר את ימיו של המלך עצמו או את ימי בני ביתו.
  2. עושר הוא הפך של רעב ומחסור.
  3. נפש אויבך הוא ביטוי מהופך למנוסה מפניו.
- הנה כי כן העונשים שהועמדו לפני דוד לבחירה לא היו בהכרח אקראיים, שכן לכל אחד מהם ישנה השפעה ישירה על יציבות ממלכתו של דוד.
- תשובת דוד לגד מנסחת בעמימות מסוימת: 'צַר לִי מְאֹד נִפְלְאָה נָא כִּי־הָיָה לִּי כִּי רַבִּים רָחֲמוּ וְכִי־נָדַד אֶתְּךָ אֶל אֶפְלָה'. צורת הרבים 'נִפְלְאָה' ברישה של הדברים שותרת את צורת היחיד 'אֶפְלָה' בסיפה. אכן, במקבילה בדברי הימים, בוולגטה ובפשיטתא – גרסו לשון יחיד גם ברישא. אליבא דאברמסקי, השינוי מלמד כי בעזרת לשון הרבים ביקש דוד להפקיע את עצמו אישית מהעונש.<sup>110</sup> להבנתו, לשון הרבים אינה מוציאה את דוד מן הכלל אלא דווקא מצרפת אותו אליו, וכך העונש משמים יפגע גם בו. כדיעבד מתברר שאכן העם ניזוק מאוד, וזה כנראה הוביל את דוד לנסח את דברי החרטה השניים

קולמוס אחד אלא משני קולמוסים שנארגו לאחר זמן על ידי העורך הדוטרונומיסטי. לדעתה המקור הבסיסי היה הגעתו של גד הנביא, ואילו חרטת דוד נתחבה מאוחר יותר. גישתה מושתתת על ההנחה כי העונשים 'עולים בקנה אחד עם ההתייחסות הראשונית מצד ה' לחטא', רוצה לומר: העונשים הללו נקבעו ללא קשר לדברי החרטה של דוד, וכך אין לתלות בדבריו את שליחת הנביא. אבל אני סבור כי מאחר שבשתי הופעות עסקינן שבאו לאחר שתי חרטות אין לטעמי מקום לסברה כי דברי החרטה בשני המקרים הם תחיבה מאוחרת. והשוו לויולה (לעיל הערה 81), עמ' 108-117, שקשר בין הופעת הנביא בפעם הראשונה לדברי החרטה ושייך אותם למקור הנבואי (DtrP).

<sup>108</sup> גרסיאל (לעיל הערה 66), עמ' 147 הערה 37.

<sup>109</sup> סמית (לעיל הערה 13), עמ' 390-391; מוכלין (לעיל הערה 12), עמ' 324. ההשוואה למנוסה מפני אבשלום רלוונטית רק אם נניח, כמובן, כי הסיפור היה לאחר מרד אבשלום. ברם, כפי שנוכחנו לעיל, רובם המכריע של החוקרים סבורים כי הסיפור אירע בפועל קודם למרד, ועל כן ראוי יותר לראות בעונש הבריחה רמז דווקא לבריחה מפני שאול ולא לבריחה מפני אבשלום.

<sup>110</sup> אברמסקי, בתוך: אברמסקי וגרסיאל (לעיל הערה 57), עמ' 199.

שלו באופן ברור יותר, כלפי עצמו בלבד: 'אֲנֹכִי חָטָאתִי וְאֲנֹכִי הֶעֱנִיתִי וְאַלֶּה הַצֵּאֵן מִה עָשׂוּ תְהִי נָא יְדָךְ בִּי וּבְכִבִּית אָבִי'.

בר-אפרת העלה את הטענה כי דברי דוד אמנם מוציאים מן המשוואה את גזרת המנוסה מפני האויב אולם אין בהם הכרעה בין דבר ובין רעב. כך משאיר דוד את הבחירה בידי ה'. בר-אפרת משער עוד כי המילה 'ביד' רומזת לדבר דווקא, כפי שמשמע משמ' ט, ג או משמ"א ה, ו.<sup>111</sup> גרסיאל רואה במשחק המילים בין דברי גד 'מה אשיב את שלחי דָבָר' ובין עונש הַדְבָר, רמז שאכן יבחר דוד דווקא בעונש הדבר.<sup>112</sup>

### ה. המגפה

כבר הזכרתי לעיל את דעתו של חיות בדבר ריבודו של הסיפור. כאמור, חיות טוען כי הפרק מורכב מסיפור בסיסי שעליו נוספו שלוש תשובות ממקורות שונים לשאלה כיצד נעצרה המגפה. לפי פסוק ט"ו, המגפה הייתה אמורה להסתיים ב'עת מועד', כלומר בתום שלושת הימים שקצב הנביא, אולם בפסוק י"ז רואה דוד את המלאך מכה בעם אף שהמגפה כבר הייתה אמורה להיעצר 'בעת מועד', ובפסוק ט"ז ה' ניחם על הרעה מפני שרצה לחוס על ירושלים.<sup>113</sup>

לדעתנו חיות נדחק ושלא בצדק. הביטוי המוקשה 'עד עת מועד' אינו חייב להתפרש בהכרח בתום שלושת הימים. למשל, חז"ל מצמצמים זאת לזמן שבין שחיתת התמיד ובין הקרבתו (בבלי, ברכות סב ע"ב). התרגום המיוחס ליונתן והפשיטתא תרגמו 'עד שש שעות'; השבעים תרגמו 'ויבחר לו דוד את הדבר והימים קציר חיטים ויתן ה' בישראל דבר מהבקר עד עת צהריים ותחל המגפה בעם';<sup>114</sup> יוסף בן-מתתיהו כתב 'עד זמן ארוחת הצהריים'.<sup>115</sup> אפשר לייחס את הזמן גם לביטוי התלמודי 'מעת לעת', כלומר עשרים וארבע שעות. אלטר מעריך שהיו אלו יומיים.<sup>116</sup> הצד השווה שבכלל הפירושים הוא שהדבר לא נמשך, בוודאי בשלב הנוכחי של הסיפור, עד למועד שקבע הנביא, כלומר שלושה ימים.<sup>117</sup> כיצד יש ליישב אפוא את הסתירה המשולשת בשאלה כיצד נעצרה המגפה? יש להניח בסברה כי סדר הדברים היה כך: בשלב הראשון קוטלת המגפה שבעים אלף איש במרחב שבין דן לבאר-שבע, מעין מידה כנגד מידה לנדידת יואב ושרי החיל: 'מדן ועד באר-שבע'. בשלב השני עוברת החרב להכות בירושלים. דוד, שמודע כנראה רק עתה לגודל האסון, מבקש על נפש העם:

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל ה' בְּרִאתוֹ אֶת הַמַּלְאָךְ הַמַּכֶּה בְּעַם וַיֹּאמֶר הִנֵּה אֲנֹכִי חָטָאתִי וְאֲנֹכִי הֶעֱנִיתִי וְאַלֶּה הַצֵּאֵן מִה עָשׂוּ תְהִי נָא יְדָךְ בִּי וּבְכִבִּית אָבִי (יז).

במקביל גם אצל ה' ישנם הרהורי חרטה והוא עוצר את המלאך מלהשחית את העיר: 'וַיִּנְחָם ה' אֶל הַרְעָה וַיֹּאמֶר לַמַּלְאָךְ הַמְשַׁחֵת בְּעַם רַב עֲתָה הֲרַף יְדָךְ' (טז).

הרהורי החרטה המקבילים של ה' ושל דוד תואמים את רוח הסיפור ומייצגים את שני הסיפורים המקבילים לאורכם. לפי בר-אפרת, נחמת האל באה כמשקל נגד להסתה שלו את דוד למנות את העם, ודברי החרטה של דוד באו כמשקל נגד למפקד עצמו שהביא עליו ועל עמו את השבר הגדול

<sup>111</sup> בר-אפרת (לעיל הערה 97), עמ' 274.

<sup>112</sup> גרסיאל (לעיל הערה 66), עמ' 149. וראו את הדיון אצל מקרט (לעיל הערה 2), עמ' 511. לדעת איימלאוס נדמה כאילו דוד לא בחר באף אחת מן האפשרויות ובמקום זה הוא מטיל את יהבו על רחמי של ה', ראו A. Aejmelaeus, 'Der Prophet Gad und Davids dreifache Wahl', W. Dietrich (ed.) *Seitenblicke: Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch* (OBO 249), Fribourg 2011, 412-423.

<sup>113</sup> והשוו לרופא (לעיל הערה 82), עמ' 110, 114.

<sup>114</sup> על פי תרגומו של סגל (לעיל הערה 13), עמ' ת בפירושו לפסוק.

<sup>115</sup> יב"מ: קדמוניות ז, עמ' 258. גרסה זו מתיישבת עם תיקון נוסח של כמה מן החוקרים כאן מחמת הדומות: 'עד עת סעד' במקום 'עד עת מעד'. ראו למשל מקרט (לעיל הערה 2), עמ' 511. והשוו לאקרויד: P.R. 233 Ackroyd, *The First Book of Samuel*, Cambridge 1971, p. 233. ששלל גרסה זו לחלוטין.

<sup>116</sup> אלטר (לעיל הערה 81), עמ' 356.

<sup>117</sup> ועיינו אצל סגל (לעיל הערה 13), עמ' ת; S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford 1966, p. 377. מקרט (לעיל הערה 2), עמ' 507. והשוו לאנדרסון (לעיל הערה 72), עמ' 283, שהשאיר עניין זה ללא הכרעה.

הזה. נמצאנו למדים כי הוראת ה' להפסיק את המגפה בירושלים באה לא בתגובה לדברי דוד אלא ביזמה של ה' עצמו. בקשת הסליחה של דוד זירזה את שליחת הנביא על מנת להסיר לחלוטין את המגפה מכל הארץ, ומכאן הפתח להבין את השלב השלישי בסיפור – בניית המזבח בגורן ארוונה היבوسی.

### 3. ההופעה השלישית של גד (שמ"ב כד, יח)

#### א. רקע

לאחר שהציע גד לפני דוד שלושה עונשים לבחירה, בחר דוד כנראה בדבר, וזה הכה בארץ כשבעים אלף איש במרחב שבין דן לבאר שבע, עד שלבסוף נעצר הנגף בירושלים. דוד מצר על המלאך המכה בעם ומבקש מה' כי הוא וביתו יהיו מושא העונש ולא העם. בנקודה זו נשלח שוב גד אל דוד, והפעם בפיו ציווי ללכת אל בית ארוונה היבوسی ולבנות שם מזבח לה'. דוד הולך אל בית ארוונה, רוכש בכסף מלא את המקום ובונה עליו מזבח, והמגפה פוסקת.

#### ב. היחס בין ההופעה השנייה לשלישית

כפי שאפשר להתרשם, דוד מתחרט פעמיים בסיפור המפקד בניסוח דומה ('חטאתי'), ופעמיים נשלח אליו הנביא לאחר החרטה.

הופעה שלישית	הופעה שנייה	חרטה
וַיֹּאמֶר דָּוִד אֵל ה' בְּרֵאתוֹ אֶת הַמַּלְאָךְ הַמַּכֶּה בָּעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה אֲנִי חָטָאתִי וְאֲנִי הַעֲוִיתִי וְאֵלֶּה הַצֹּאן מִה עָשׂוּ תְּהִי נָא יָדְךָ בִּי וּבְבֵית אָבִי (יז).	וַיֹּאמֶר דָּוִד אֵל ה' חָטָאתִי מְאֹד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי וְעַתָּה ה' הַעֲבֹר נָא אֶת עֵוֹן עַבְדְּךָ כִּי נִסְכַּלְתִּי מְאֹד (ט-י).	
וַיָּבֵא גֵד אֵל דָּוִד בַּיּוֹם הַהוּא וַיֹּאמֶר לוֹ עֲלֶה הַקָּם לֵה' מִזְבֵּחַ בְּגֵרְן אֲרֻנָּה הַיְבֹסִי וַיַּעַל דָּוִד כְּדָבַר גֵּד כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' (יח). <sup>118</sup>	וַדְּבַר ה' הִיָּה אֵל גֵּד הַנְּבִיא חֲזָה דָּוִד לֵאמֹר הֲלוֹךְ וְדַבַּרְתָּ אֵל דָּוִד פֹּה אָמַר ה' שְׁלֵשׁ אֲנִי נוֹטֵל עֲלֶיךָ בְּחַר לָךְ אַחַת מֵהֶם וְאָעֲשֶׂה לָךְ וַיָּבֵא גֵד אֵל דָּוִד וַיִּגַּד לוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ הֲתָבוֹא לָךְ שִׁבְעַת שָׁנִים רָעַב בְּאַרְצְךָ (יא-יג).	שליחת גד הנביא

הצגת הדברים כך מלמדת כי אין לראות בשתי הפגישות בין גד לדוד בפרק כ"ד פגישה אחת כפי שסברו כמה חוקרים.<sup>119</sup> לטעמי, גד נשלח אל דוד בפעם השנייה ובפעם השלישית, וכנראה גם בפעם הראשונה כשדוד ברח מפני שאול, רק לאחר שדוד עצמו הגיע למסקנה כי הוא זקוק להכוונה מלמעלה למעשיו בעתיד.<sup>120</sup> אין לראות בהופעתו האחרונה של גד לפני דוד דברי השלמה לאלו הראשונים. לדעתי, גד לא היה מופיע שוב לולא דברי החרטה הנוספים מפיו של דוד, שכן לכל מפגש של גד עם דוד קדמה מצוקה אמיתית של דוד שבגינה נאלץ לבקש סיוע מה'. הבקשה הצמיחה פגישה עם הנביא, וזו הצמיחה 'נבואת ייעוד', כלומר משימה שעל דוד לבצע מיד על מנת להתגבר על המשבר. כל זה כדי לשמר את מלכותו או להתקרב אל מימושה.

דומה שדיוק בפסוקים עצמם יוכיח כי כל הופעה של גד לפני דוד עומדת בפני עצמה: סגנון הכתוב 'ויבא גד ויאמר לו', החוזר בשתי ההופעות, וגם צירוף דברי השליחות לנביא אצלנו: 'ודבר ה' הִיָּה אֵל גֵּד הַנְּבִיא חֲזָה דָּוִד לֵאמֹר הֲלוֹךְ וְדַבַּרְתָּ'. עם זה המופיע בדה"א 'ומלאך ה' אמר אל גד לאמר

<sup>118</sup> בספר דברי הימים נוסף הציווי מאת ה' לנביא לגשת אל דוד כפי שמופיע גם במפגש הראשון (דה"א כא, יח). והשוו לדברי פוקלמן: J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in The Books of Samuel* (Throne and City), volume III, Assen/Maastricht 1990, p. 327

<sup>119</sup> קלמנט (לעיל הערה 5), עמ' 100-101, ובודנר (לעיל הערה 2), עמ' 44.

<sup>120</sup> כאמור, גד מגיע אל דוד במפגש הראשון ביניהם רק לאחר שדוד ממתין לדבר ה' כנראה לאחר שפנה אליו בבקשת עזרה: 'עד אֲשֶׁר אֲדַע מִה יַעֲשֶׂה לִּי אֱלֹהִים'.

לְדוֹד' (כא, יח) יעלה כי בשני המקרים נשלח גד אל דוד כדי למסור דברי נבואה חדשים, ואין לקשור את אלו עם אלו, אף על פי שמעטפת הסיפור קושרת אותם יחד, כביכול. גם בפעם השלישית לא נשמעת כל תוכחה מאת הנביא, ובמקום זאת ישנו ציווי לבנות מזבח לה' בגורן ארוונה היבوسی. גד ממשיך את הקו שנקט תחילה, ודבריו אל המלך גם הפעם אינם פולמוסיים כלל ועיקר. בהופעתו הוא מעביר מסר של הכוונה אל המלך כיצד יש להפסיק את המגפה. דוד מבצע משימה זו עד תום ואכן המגפה נעצרת.

### ג. קניית הגורן, בניית המזבח ומגמת הסיפור

קניית הגורן מידי ארוונה היבوسی,<sup>121</sup> כפי שציווה גד, דומה מהבחינות הלשוניות והתמטיות לקניית מערת המכפלה על ידי אברהם כנזכר בספר בראשית. הדמיון הרעיוני מתבטא בכמה נקודות חשובות, וכבר עמדו עליהן החוקרים.<sup>122</sup> למשל, בשני המקרים נקנה המקום לשימוש מידי מאדם זר; הקונה והמוכר הם ממעמד גבוה;<sup>123</sup> הקונה מתעקש לקנות בכסף מלא ולא לקבל מתנת חנם.<sup>124</sup> לדעת חיות, דמיון זה 'נועד להוסיף לסיפור אלמנט של "אגדת ייסוד" המקנה למקום המזבח והמקדש הילה של מקום קדוש, היונק מקדושתה של מערת המכפלה'.<sup>125</sup> יוסף בן מתתיהו קושר את קדושת המקום לסיפור עקדת יצחק ובוזה מעצים את הלגיטימיות של המקום כמקום קדוש שבחירתו לא הייתה באקראי:

וקרה המקרה, **שלאותו המקום ממש** הוביל אברהם את יצחק בנו להעלותו עולה, וכשעמד לשחוט את בנו הופיע פתאום איל וניצב על יד המזבח, ואותו הקריב אברהם תחת בנו.

ציינתי לעיל את הדעות בדבר מטרת הסיפור. יש הרואים בו סיפור אטיולוגי, ויש הרואים בו סיפור שנועד לשוות למקום המקדש בירושלים דרגה של מקום קדוש בבחינת *hieros logos*.<sup>126</sup> בתרגום השבעים אף נוספה סיומת לסיפור, הקושרת במישרין את המזבח שבנה דוד כאן לזה שבנה שלמה: 'ויסוף שלמה על המזבח אחרית כי קטון היה בראשונה'.<sup>127</sup> מוכלין מחזק את הגישה האחרונה הרואה בסיפור כאן סיפור על בחירת מקום מקודש דווקא בטענה שדוד נאלץ לצאת אל מחוץ לחומות ירושלים כדי לבנות שם מזבח ולהקריב עליו קרבנות. ומכאן הוכחה כי דוד מבקש לקדש את המקום הזה דווקא ולא את גבעון לטובת בנייה של בית המקדש בעתיד.<sup>128</sup> החוקרים הציעו גישות נוספות לנושאו המרכזי של הסיפור ולמגמתו. רובינסון רואה בסיפור נדבך נוסף בבקשת העם משמואל 'שִׁימָה לָנוּ מֶלֶךְ לְשִׁפְטָנוּ כְּכֹל הַגּוֹיִם' (שמ"א ח, ה). בקניית המזבח מארוונה מייסד דוד את תחילתו של 'פולחן ירושלים', כפי שנהגו כל המלכים בתקופה ההיא,

<sup>121</sup> שמו של בעל הגורן מופיע בצורות שונות כאן ובמקבילה בדברי הימים. ראו י' פרוינד, 'הקם לה' מזבח בגרן ארוונה היבوسی', בית מקרא, לט (תשנ"ד), עמ' 65; בר-אפרת (לעיל הערה 97), עמ' 275; גרסיאל (לעיל הערה 66), עמ' 154-155.

<sup>122</sup> ראו השוואה מפורטת וספרות מעודכנת אצל חיות (לעיל הערה 53), עמ' 288. יצוין כי במקבילה בדה"א הזיקה ברורה יותר. כך, וכהמשך לשיטתו הפרו-דווידיית, משתדל בעל דברי הימים להעמיד את דוד בשורה אחת עם אברהם.

<sup>123</sup> על אודות מעמדו של ארוונה ראו סגל (לעיל הערה 13), עמ' תב; אנדרסון (לעיל הערה 72), עמ' 286; ייבין (לעיל הערה 20), עמ' 123-125.

<sup>124</sup> הרצברג (לעיל הערה 42), עמ' 414; מקרט (לעיל הערה 2), עמ' 512; Y. Zakovitch, 'The First Stages of Jerusalem's Sanctification under David: a Literary and ideological analysis', I.L. Levine (ed.), *Jerusalem – its Sanctity to Judaism, Christianity, and Islam*, New York 1999, p. 25; חיות (לעיל הערה 53), עמ' 288.

<sup>125</sup> שם, שם. על השאלה במה שונה ההסכמה לבניין הקבע בדמותו של המזבח מן האיסור לבנות את בית המקדש כפי שניבא נתן לדוד בפרק ז, עיינו וילסון (לעיל הערה 3), עמ' 264.

<sup>126</sup> וכן כתב הרצברג (לעיל הערה 42), עמ' 411.

<sup>127</sup> סמית (לעיל הערה 13), עמ' 392-393; מקרט (לעיל הערה 2), עמ' 508. ועיינו גם בדבריו של מ' אביעז, "'וַיָּבֵא בֵּית ה' וַיִּשְׁתַּחֲוּ" (שמואל ב יב, כ): לאן הלך דוד?', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יח (תשס"ח), עמ' 7 בעניין זה.

<sup>128</sup> מוכלין (לעיל הערה 12), עמ' 326. אברמסקי, בתוך: אברמסקי וגרסיאל (לעיל הערה 57), עמ' 200 שלל את הרעיון שכל הסיפור אירע מחוץ לחומות ירושלים.

כשייסדו עיר והפכוה למקום פולחן. בבניית המזבח משלים דוד סופית את הידמותו למלכי העמים מסביב, ודברי העם הגיעו אפוא להתגשמותם המלאה במעשה סמלי זה.<sup>129</sup> לדעת גורדון וקלמנט, המשא ומתן בין דוד ובין ארוונה והתשלום בסופו נועדו לתת ביטוי חוקי לקניית המקום כדי לסתום טענות בעתיד מצד היבוסים על לקיחת האדמה שלא בדרך חוקית ומקובלת.<sup>130</sup> אנדרסון רואה את תכלית הסיפור בהשגבת שמו של דוד, שכן למרות החטא הגדול והשבר בעקבותיו דוד מתגלה כבעל מידות ושאר רוח ומבקש על עמו גם במחיר חייו שלו.<sup>131</sup> לדעת פוקלמן, אין לראות בדוד את גיבור הסיפור, שכן פסוקים א' ו-כ"ה, המשמשים מעין מסגרת לסיפור, מראים כי ה' הוא גיבור הסיפור: ברצותו מעניש וברצותו מרחם.<sup>132</sup> וילסון טוען כי דווקא הנביא גד הוא מגיבורי הסיפור. לדעתו, גד מצטייר כמתווך מרכזי שבעזרת נבואתו מצליח להפוך את ירושלים למקום פולחן מרכזי.<sup>133</sup> אני נוטה לקבל את דבריו של וילסון, ברם, תקפותם של הדברים מתחזקת לא רק בשל דברי הנביא אלא בעיקר בגלל סגנון נבואתו. כבר הדגמתי כי משנה הזהירות שנוקט גד בדברו אל המלך וניסוח הדברים שאינם פולמוסיים כלל ועיקר מלבד מזגו הטוב של דוד גורמים כי הדברים מתיישבים על לבו של המלך, וממילא משפיעים עליו במידה רבה.

#### 4. הצד השווה שבשלושת המפגשים

עתה, לאחר ניתוח שלוש הפגישות בין דוד לגד, הגיעה השעה לחפש את הצד השווה שבשלושת המפגשים הללו, שיספק לנו מפתח להבין את פועלו של גד כנביא החצר של דוד. כאמור, לכל אחת משלוש הפגישות בין גד לדוד קדמה מצוקה של דוד. פעמים נבעה המצוקה בגלל מעשיו של המלך עצמו ופעמים בגלל משהו אחר (שאלו). הצד השווה שבשלושת המפגשים הוא בקשת עזרה מה', שהגיעה בדמותו של הנביא, ונבואתו – שהיה בתוכה פתרון למצוקת המלך. אדגים זאת בטבלה:

מפגש ראשון	מצוקת המלך	קריאה לעזרת ה'	פתרון הנביא
בריחה מפני שאול	עד אֲשֶׁר אֲדַע מָה יַעֲשֶׂה לִּי אֱלֹהִים...	הליכה לארץ יהודה: לָךְ וּבָאתָ לָךְ אֶרֶץ יְהוּדָה	
חרטה על עשיית המפקד	וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל ה' הֲטָאתִי מְאֹד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי וְעַתָּה ה' הֲעֲבֹר נָא אֶת עֵוֹן עַבְדְּךָ כִּי נִסְפַלְתִּי מְאֹד	בחירת עונש אחד מתוך שלושה עונשים: בְּמִר לָךְ אַחַת מֵהֵם וְאֶעֱשֶׂה לָךְ	
רצון להפסיק את המגפה בעם	וַיֹּאמֶר הָנָה אֲנֹכִי הֲטָאתִי וְאֲנֹכִי הָעֹוִיתִי וְאֵלֶּה הַצָּאֵן מָה עָשׂוּ	הקמת מזבח לה' בגורן ארוונה היבوسی: עֲלֵה הָקָם לֵה' מִזְבֵּחַ בְּגֶרֶן אֲרֻנָּה	

הנה כי כן, יחסי גד החוזה ודוד המלך לא הושתתו על יחסים אופוזיציוניים, שבהם נדרש גד להטיף לדוד מכוח תפקידו כנביא. ההפך הוא הנכון: גד הוא יועץ התומך בדוד בכל אשר יפנה. מצוקתו וחסאינו של המלך הם בבחינת אתגר עבור הנביא שנשלח אליו כדי לייעץ לו את שעליו לעשות על מנת לסלק בעיות אלו. כבר ציין דינור כי 'הצד השווה בכל הסיפורים האלה הוא שגד הנביא מופיע בכל פעם במפנה חשוב ומכריע בחיי דוד'.<sup>134</sup> על זה יש להוסיף כי לכל שלושת המפגשים קדמה מצוקה של דוד, המצוקה הצריכה מדוד בקשה להנחיה מאת ה', וזו הביאה את גד לנבא מה נדרש מדוד לעשות על מנת להשתחרר מכבלי החטא או הצרה שניחתו עליו. לא בהכרח 'נבואת הצלה' יש

<sup>129</sup> רובינסון (לעיל הערה 13), עמ' 286.

<sup>130</sup> גורדון (לעיל הערה 2), עמ' 296; קלמנט (לעיל הערה 5), עמ' 181.

<sup>131</sup> אנדרסון (לעיל הערה 72), עמ' 362; סגל (לעיל הערה 13), עמ' שצה.

<sup>132</sup> פוקלמן (לעיל הערה 118), עמ' 308-309.

<sup>133</sup> וילסון (לעיל הערה 3), עמ' 264, קשר מסורת זו גם לרצון של דוד לבנות את בית המקדש בשמ"ב פרק ז.

<sup>134</sup> דינור (לעיל הערה 3), עמ' 107.

כאן, וודאי שאין כאן 'נבואת פורענות'. לטעמי, יש כאן 'נבואת ייעוד', רוצה לומר: נבואה שתכליתה הטלת שליחות או מעשה על המלך כדי לחלצו מצרה ועל מנת לקדמו הלאה. על רקע הדברים הללו בולטת בייחוד ההשוואה בין גד ובין נתן הנביא. אף נתן נפגש עם דוד שלוש פעמים. בכל מפגשיו עם המלך הנביא משתמש במילה הישירה 'אתה' לביטוי תוכחה או הטעמה. פעמים זו שאלה רטורית, פעמים זו האשמה, ופעמים זו שאלה המצפה למענה מידי:

מפגש ראשון	הַאֲתָה תִּבְנֶה לִי בַיִת לְשִׁבְתִּי? (שמ"ב ז, ה).
מפגש שני	אַתָּה הָאִישׁ! (שם יב, ז).
מפגש שלישי	אַתָּה אֲמַרְתָּ אֲדֹנָיִהוּ יִמְלֹךְ אַחֲרַי וְהוּא יֵשֵׁב עַל כִּסְאִי? (מל"א א, כד).

הביקורת והתוכחה של נתן כלפי דוד מופיעות אפוא בכל אחד משלושת המפגשים ביניהם. נשים לב כי התוכחות האלו נאמרות כאשר דוד אינו נתון בצרה כלשהי, מה שאין כן באירועים שבהם מופיע גד לפני דוד. נהפוך הוא: בכל שלושת המקרים מופיעות לשונות שיש בהן כדי ללמד על שלוה כלשהי אצל של דוד. אדגים זאת בטבלה להלן:

מפגש ראשון (בניית מקדש)	וַיְהִי כִּי יָשָׁב הַמֶּלֶךְ בְּבֵיתוֹ וְה' הֵנִיחַ לוֹ מִסְבִּיב מִפְּלִי אֲבִיו (שמ"ב ז, א).
מפגש שני (חטא בת שבע)	וַיְהִי לְתִשְׁבַּת הַשָּׁנָה לְעֵת צֵאת הַמִּלְאָכִים וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶת יוֹאָב וְאֶת עֶבְדָּיו עִמּוֹ וְאֶת כָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁחָתוּ אֶת בְּנֵי עִמּוֹן וַיִּצְרוּ עַל רַבָּה וְדָוִד יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם (שם יא, א).
מפגש שלישי (המלכת שלמה)	וְהַמֶּלֶךְ זָקֵן מְאֹד וְאָבִישַׁג הַשּׁוֹנֵמִית מְשֵׁרֶת אֶת הַמֶּלֶךְ (מל"א א, טו).

זאת ועוד: נשים לב כי בכל שלוש הפגישות הללו נתן מסכל מהלך או משנה כיוון חשיבה של דוד: הוא מסכל את מחשבת דוד לבנות בית לה' בעצמו; הוא מסכל את ניסיון מלוכתו של אדניהו שקיבל כנראה לגיטימציה משתיקתו של דוד; נתן גורם לדוד להבין כי חטאו עם בת שבע והריגת בעלה אינם מקובלים ואינם ראויים, גם אם דוד חשב לתומו כי במעמדו הדברים הותרו לו בבחינת 'מלך מותר בו'. אמרו מעתה: גד פועל על מנת להניע ואילו נתן פועל על מנת למנוע.

ועוד דבר: עיון חוזר ביחס שבין שני הנביאים הללו יגלה ששלוש ההופעות של כל אחד מהם באו על רקע דומה:

א. שניהם נשלחים על ידי ה' בעקבות חטא שחוטא דוד: חטא בת שבע אצל נתן וחטא המפקד אצל גד.

ב. שניהם קשורים בחזון לילה לבניית מבנה קבע לאלוהים: בית המקדש אצל נתן והמזבח אצל גד.

ג. שניהם משמשים יועצים למלך, המקדמים בעצתם את המלוכה: עצת גד לדוד לסור ליהודה מביאה בעקיפין להמלכתו לראשונה על ידי אנשי יהודה, ועצת נתן מחזקת אצל דוד את ההכרה כי דווקא שלמה ראוי למלוך.

כאשר מציבים את ששת הסיפורים שבהם מופיעים שני הנביאים זה אחר זה בסדר כרונולוגי, כפי שהם מופיעים בנוסח המסורה, מתקבל המבנה הכיאסטי הזה:<sup>135</sup>

<sup>135</sup> השוו לקלמנט (לעיל הערה 5), עמ' 101. גם קלמנט עורך מבנה כיאסטי המקביל בין הופעותיהם של שני הנביאים. המבנה של קלמנט נראה כך:

A שמ"א א: כב: גד – נבואת הצלה – ארץ: יהודה.

B שמ"ב ז: נתן – נבואת הצלה – בית דוד.

B' שמ"ב יב: נתן – נבואת פורענות – בית דוד.

A' שמ"ב כד: גד – נבואת פורענות – ארץ: מדן ועד באר שבע.

כפי שאפשר להתרשם, המבנה של קלמנט נוגע רק להופעות שיש בהן אמירה נבואית של הנביא, ועל כן הוא משמיט את הופעת נתן במל"א, שבעיניו חורגת מהדמות של נתן. כמו כן קלמנט מחבר יחד את שתי ההופעות של גד בפרק

- A גד – קידום **מלכותו של דוד** והצלתו מפני שאול (שמ"א כב, ה).  
 B נתן – משא ומתן **לבניית בית המקדש** והבטחת שושלת מלכות דוד (שמ"ב ז).  
 C נתן – תוכחה על **חטא** דוד ובת שבע (שמ"ב יב).  
 C' גד – בחירת העונש הראוי **לחטא** המפקד (שמ"ב כד, יב).  
 B' גד – **ציווי לבניית המזבח** בבית ארוונה היבوسی (שם, יח).  
 A' נתן – התנגדות **למלכות אדוניהו**. דאגה **למלכות שלמה** והצלתו מפני אדוניהו (מל"א א).

במרכזו של המבנה הכיאסטי לעיל ניצבים שני חטאי הכולטים של דוד לאורך שנות מלכותו. הצבת חטאים אלו במרכז מטעימה את התפיסה כי תפקיד המלך נשאר ביסודו בעייתי. מוכח כי כמעט בלתי אפשרי למלך להינצל מחטא אישי ולאומי. 'משפט המלך' של שמואל חוזר ומהדהד אפוא בדברי ג'ד ונתן ממשיכיו. החשש שהביע שמואל בדבריו אל העם (שמ"א ח) התממש הלכה למעשה בזמן מלכותו של דוד. פעמיים חוטא דוד – הן בחטא פרטי בינו ובין עצמו הן בחטא לאומי בינו ובין עמו – ובשתי הפעמים נמצא שם הנביא: אם כדי להוכיח (נתן) אם כדי לכוון (ג'ד). מתוך המציאות הבעייתית הזאת ואולי מכוחה פועלים שני הנביאים ג'ד ונתן בתמימות דעים בדבר מעמדה השלילי של המלוכה אך לכל אחד גישה נבואית אחרת כיצד יש לשנות אותה.

### 5. סיכום ומסקנות

המאמר בחן את שלושת המפגשים של ג'ד הנביא עם המלך דוד. נוכחנו לגלות כי ג'ד מגיע אל דוד כל אימת שדוד נתון במצוקה אישית שבגינה הוא מבקש סיוע מה'. טרם המפגש הראשון, כאשר נרדף דוד על-ידי שאול במדבריות יהודה, מבקש דוד סעד ועזר משמים על מנת לדעת מה עליו לעשות. גם במפגש השני ובמפגש השלישי מופיע ג'ד בעקבות בקשה מפורשת של דוד מה' להעברת חטא המפקד ולהפסקת המגפה שפרצה בעם. מצאנו שהופעתו של ג'ד לפני דוד שונה מכל ההופעות של נביא לפני מלך בספרי שמואל בעקבות חטא. אם בדרך כלל חרטת המלך החוטא היא תוצאה של תוכחה הנביא והעונש שהיא מביאה, הרי כאן חרטת המלך היא שגורמת לנביא להגיע, וכך העונש הוא לא סיבת החרטה אלא התוצאה שלה.

עוד העלינו כי הצד השווה שבכל הופעותיו של ג'ד הוא הרצון להוביל את דוד קדימה. ג'ד מצווה על דוד לעשות מעשה מסוים על מנת לסלק את הפורענות שהתרגשה עליו. לנבואות מסוג זה קראנו 'נבואות ייעוד' מפני שהן באות לקדם את המלך אל עבר העתיד ולא דווקא להוכיח אותו על העבר. דנו בקצרה גם ביחס שבין ג'ד הנביא ובין נתן הנביא. העלינו כי שלוש ההופעות של ג'ד הן בבחינת ניגוד גמור לשלוש הופעותיו של נתן לפני דוד. בכל שלושת המפגשים נתן לוקח עליו את תפקיד הנביא המוכיח או המתריע, ובכולם הוא מטיח לפני דוד את המילה הישירה 'אתה'. סברנו מכאן כי נתן בא על מנת לסכל את מהלכיו או מחשבותיו של דוד, ואילו ג'ד בא על מנת להניע אותו קדימה. תוך כדי הדברים הצענו חלוקה מחודשת ליחידת הסיפורים על אודותיו של דוד. ראינו בפגישה הראשונה של ג'ד עם דוד נקודת מפנה, שבה לאחר שדוד מקבל את נבואתו של ג'ד ללכת אל ארץ יהודה מתחילה מלכותו בפועל.

מה נוכל ללמוד מן האמור לעיל על הנבואה בישראל במאה העשירית לפנה"ס כפי שהיא מצטיירת לפנינו בספר שמואל?

שמואל הנביא, מתריע בנאום המפורסם שנשא לאור בקשת העם למנות להם מלך על החשש שהמלך הנבחר יפרוץ את גדרות המוסר בזמן מלכותו. ועתה שמואל כבר איננו, ונשאלת השאלה אם במיתתו נשכחו הדברים ההם. האם במיתתו שוב אין לדבר על המלוכה במושגים שליליים, ויש לקבלה מכאן ואילך בלא עוררין וכחלק בלתי נפרד מן הנוף של ההיסטוריה הישראלית? דומה כי ג'ד החוזה ונתן הנביא – כל אחד בדרכו שלו – מנסים להעלות מחדש את זכר הכינוס ההוא בגלגל. הן ג'ד והן נתן

כ"ד. לטעמי, גם אם אין ההופעה במל"א עוסקת בנבואה, תפקידה חשוב וברור להבנת דמותו של נתן, ואי אפשר לוותר עליה כפי שעשה קלמנט, וכן בשתי הפגישות עם ג'ד בשמ"ב כד.

פועלים על מנת להטעים עד כמה השלטון יכול להשחית. כאמור, שני חטאיו הבולטים של דוד במהלך מלכותו הושמו במרכז מערכת היחסים בינו ובין נביאיו. נתן בוחר להוכיח את המלך וגד בוחר להוביל את המלך. מכל מקום, ברי כי הטרוניה שהשמיע שמואל טרם שככה גם אצל ממשיכיו גד ונתן. וגם אם המלוכה היא עובדה קיימת ואין בכוח הנביא לצאת נגדה, הרי עדיין בכוחו לשקף לפני המלך את הסכנות הטמונות בה. לטעמנו, זוהי תמצית העלילה כולה. לפנינו לא רק מאבקי כוח בדבר מי שיירש את כיסא דוד אלא גם השאלה כיצד יפרש המלך בכלל ודוד בפרט את דבריו של שמואל במשפט המלך: האם יתנהג בבחינת 'מלך מותר בו' או שמא בבחינת 'לאיים עליהם'!

### **ABSTRACT**

The article examines the Prophet Gad's three meetings with King David (I Samuel 22 5; II Samuel 24 12; 18). It seems that Gad's appearance before David is different than any other prophet's appearance before a king due to sin in the books of Samuel and Kings. Usually the king's regret over his sins is a result of the prophet's rebuke and the retribution that follows. Here, the king's remorse is what makes the prophet come in the first place; thus the punishment is not the cause of remorse rather its consequence.

Additionally, it seems what is common to all of Gad's appearances is the desire to drive David forward. Gad commands David to act in a certain way in order to avoid upcoming calamity. We've named this kind of prophecy "destination prophecy" for it is aimed at advancing the king's future rather than rebuking him over the past.