



משרד הרבנות רמת-גן

לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

מכתב ברכה

י"ח סיון תשע"ד

בסייד
לכבוד

ידידי הרב יהונתן בלס שליט"א

רב נוה-צוף ת"ו

שלומך ישגא.

לימוד אגדה מחייב גישה רצינית ומעמיקה, לא פחות מלימוד הלכה. ואולי אף יותר. כי בלימוד ההלכה יש כללים מוסכמים ומקובלים מדורי דורות. יש סמכויות, יש תקדימים, יש מקורות ברורים, והלימוד צועד בדרך סלולה.

לא כן באגדה. נדמה לכאורה שכל אחד יכול לדרוש בה כאוות נפשו, ללא הדרכה כל שהיא. כפי שפתחתם בדברי הרמב"ם בפיהמ"ש מעטים בלבד יודעים כיצד ללמוד אגדה. הרמב"ם עצמו מביא רק דוגמאות ספורות. קדמו לו הגאונים שמהם נשאו לנו ג"כ רק דוגמאות מעטות (ר' אוצר הגאונים לברכות נ"ט א' ולחגיגה י"ד). דורנו זכה לגילוי חידושי אגדות של המהר"ל מפראג שהיו ספונים מאות שנים, אם כי כבר בספריו האחרים, שזכו לאור הדפוס עוד בחייו, רואים את גישתו המעמיקה בלימוד אגדה. מעתה אין להרים יד באגדה מבלי לעיין בכתבי המהר"ל.

מרב הראי"ה קוק בעין איה סלל דרך חדשה, לא רק לפרש את האגדה אלא גם להרחיב את רעיונותיה מעבר למה שנאמר בה במפורש. הראי"ה יכול היה להרשות לעצמו דרך זו מתוך בקיאותו הגדולה בכל מכמני האגדה ופירושיה בספרות התורנית לדורותיה.

ישר כוחך בספרך "בסתר ההר" בו בחרת לעסוק במספר אגדות חז"ל ולהעמיק בהם. זו הדרך הנכונה בה יש ללכת, גם מי שאולי לא יסכים לפרשנותך המקומית.

בחרת לקרוא לספרך על שם האגדה הראשונה בה העמקת במפגש אביגיל ודוד בסתר ההר. ואין ספק שאין לפרש אגדה זו כפשוטה, אלא לעיין במה שמסתתר בה. השם "סתר ההר" מתאים גם ליתר האגדות.

לעיין היטב מה מסתתר מאחרי ההר הנראה לכאורה לעין הפשוטה. המראה השטחי עלול להטעות.

יש להעמיק במה שמסתתר מאחרי פשוטן של המילים. ממך ילמדו וכן יעשו.

חשיבות מרובה יש בהוצאת ספרך לאור דווקא עתה, כשלימוד האגדה תופס תאוצה, בעיקר בקרב חוגים שאינם אמונים על הלימוד המסורתי. ויש כאלו שדורשים את האגדות דרשות של דופי המסלפות את דרכם של חז"ל.

יש לגאול את האגדה ממסלפיה, ועל כך תבורך.

בברכת התורה

הרב יעקב אריאל
הרב הראשי לגמ-ג

הרב יעקב אריאל
הרב הראשי לרמת-ג

תוכן העניינים

י א תודות.....

1 הקדמה.....

א. אגדות חז"ל והוראת "לב" התורה.....

ב. רק הוראה כאמצעות משלים מאפשרת דעת אמיתית של העניינים האלוהיים.....

ג. משלים מקרבים ומשלים המגלים את המוסתר בתוכם.....

ד. דבקות בתורה מונעת בלבול בין הארה שכלית להויה דמיונית.....

ה. מקור האגדות - רוח הקודש של חכמים.....

ו. החמנה האגדית ממשכה לעד "להפרות את עיני הלומדים".....

17 דוד המלך ואביגיל הנביאה: הדו-שיח בסתר ההר.....

א. מבוא.....

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

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

ד. דוד המלך מואר מהאידיאל שבשרשו ומכין את שלמות העתיד.....

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

ו. אור וצללים במפגש בין דוד לאביגיל בגיא בין ההרים.....

43 אופיה של המלכות בעם ישראל: מי הוא "הרש" במשל "כבשת הרש"?.....

א. מבוא.....

ב. מלכות ישראל - ממוסריות מורמת-מעם לעממיות מעורבת ומקיפה.....

ג. מלכות בית דוד - מלכות הכלל או מלכות כל הפרטים המרכיבים את הכלל?.....

ד. דוד ביקש לפרוץ בטרם עת מהחשוקה לשלמות של מי שאין לו, אל השלמות בפועל.....

ה. הצורך לשמור על זהותם של העת ושל הפרט.....

ו. הרעות הצומחות מפריצת המלכות אל השלמות בטרם עת.....

ז. סיכום: הניסיון של כן פרצי פורץ הגדרות.....

79 על גבול המוגדר והבלתי-מוגדר: ממה התעשר רבי עקיבא?.....

א. ששת הדברים שמהם התעשר רבי עקיבא.....

ב. רבי עקיבא דורש כתרי אותיות.....

ג. התחברות השכל אל מה שמעבר למוגדר.....

ד. אוצרות מן הים העולים אל החוף - הדרכים שבהן מעשיר הבלתי מוגדר את המוגדר.....

ה. ששת הדברים שבהם התעשר רבי עקיבא הם כנגד ששת ימי בראשית.....

119 "מעשה דברוריה" ויצאתה של תורה שבעל פה לגלות.....

א. מבוא - סיפור שהפשט שלו מעורר תמיהות פרשניות ומוסריות.....

ב. גם את התחלת האגדה המספרת על אחותה של ברוריה לא ניתן להבין כפשט.....

ג. רבי מאיר - תורתו היא "שקל הנגדל מן האדם".....

תודות

בהקדמתו לספרו עין איה על ברכות' כותב הרב קוק שבכוחן של אגדות ל"עורר" בדעתו של מי שלומד אותן הבנות רחבות החורגות מגבולות האגדה הפרטית שבה מתמקד הלומד. הבנות אלו משפיעות "על עולם הרעיונות ההולכים בדרך ישרה", עולם שבו כל רעיון חדש נפגש עם לידתו "עם הידיעות שישנן איתנו כבר" כדי "להרחיב את התורה". המפגשים בין הרעיונות אינם אקראיים; דבר ה' הוא המסובב את המקרה¹. הרב קוק מלמד אותנו שהעיסוק באגדות להגיע לאמיתות כלליות הוא "על יסוד ההשגחה האלוהית" המזמינה ללומדים את "הסיכות להמציא לנו מזונות רוחניים המבריאים את נשמותינו".

ההשגחה תרמה לספר זה בדברים קטנים וגדולים. שתי דוגמאות לדברים קטנים: טלפון בהול ממורה בקהילה שלי שביקשה ממני לעזור לה לקראת שיעור שהיא מעבירה למחרת על האגדה שדנה במפגש בין דוד ואביגיל הוליד לבסוף את המאמר הראשון שבספר זה. בפתיחה "אקראית" של ספר שעניין בו חתני צבי שהתארח אצלנו בשבת, צדו את עיני דבריו של רבי נתן מברסלב בליקוטי הלכות, המקשרים בין הפן הנקי של האדם לבין הדרישה שהמתפלל יפנה אל הקדוש-ברוך-הוא כ"רש", רעיון שעלה כבר בדעתי מלימוד האגדות אך חיפשתי לו מקור מפורש (הדברים מובאים במאמר הסיכום, הערה 62).

בדברים גדולים: עוד מימי נעוריי באמריקה הפגישה אותי ההשגחה עם גדולי תורה שעזרו לי בהבנת האגדות. כשהייתי בן שש עשרה התחלתי ללמוד, אחד על אחד, פעמיים בשבוע במשך שנתיים עם הגה"ר אליהו שמחה שוסטל ז"ל, לאחר ימים אחד מגדולי ראשי הישיבה באמריקה, ששימש אז ראש הכולל של בית מדרש עליון במונסי ניו-יורק. הסוגיות ההלכתיות שלמדתי אתו לעומק תוך עיון בדברי הקצות החושן ונתיבות המשפט פתחו לי אשנב שממנו יכולתי להבחין באור גדולתם של חז"ל. היה ברור לי שענקי רוח אלה שדבריהם בהלכה אופיינו בשכליות חדה ומבריקה לא היו משתעשעים בדברי הבאי בחלק האגדה של הש"ס. ידעתי אז בוודאות שלאגדותיהם חייבת להיות משמעות מעבר לפשטן. זאת אף שלא היה נהוג בתקופה ההיא בישיבות שבהן למדתי להעמיק באגדות חז"ל.

בהגיעי, בזכות הוריי, לארץ ישראל בגיל שמונה עשרה עם מכתב המלצה מהרב שרגא פייבל סרצקי ז"ל, הר"מ שלי בישיבת יצחק אלחנן (של ישיבה אוניברסיטה), קיבל אותי מו"ר הרב צבי יהודה קוק ז"ל לישיבת מרכז הרב וסידר לי חברותות שאתם למדתי לראשונה את כתבי המהר"ל. לימוד זה היה כמים לצמא. הרב צבי יהודה הנחה אותי ללמוד אמונה עם מו"ר הרב צבי ישראל טאו שליט"א, שאותו זכיתי ללמוד בקביעות מדי שבוע במשך שנים רבות. מאז, כשאני מתקשה למצוא תשובות לשאלות העולות בלימודיי מפנה אותי הרב צבי לספרים

1. הציטוטים הם מהקדמת הרב קוק לעין איה, עין איה ברכות ח"א עמ' יג-יד.

2. ראה מו"נ ב: מח.

- ד. האחוריים המאירים של רבי מאיר 127
ה. טהרת השגתו של רבי מאיר מבדילה בין התורה – "הספר", לבין נפש האדם – "תיק הספר" 130
ו. חשוקת הנפש לשלמות – תכונתה של ברוריה 136
ז. מדוע לגלגה ברוריה על קביעת חז"ל ש"נשים דעתן קלה"? 139
ח. תכיפות הקשר בין הקדוש-ברוך-הוא לבין ישראל: הנהגה ישירה והנהגה באמצעות שליח 141
ט. המפגש של "אחר" עם שורש הגלות היה סיבת כפירתו 143
י. שני הטעמים לבריחת רבי מאיר לבבל: הצורך ב"הסתר הפנים" והסתפקות העם באור ה"אחוריים" 146
יא. האור מתוך החושך – בניית התורה כבבל מהפרטים אל הכלל 148
יב. הגאולה מתחילה בהארה של החכמה 150

רבי יוחנן, ריש לקיש, רב כהנא ותורת ארץ ישראל 151

- א. תיאור יצירתה ופירוקה של השותפות בין רבי יוחנן וריש לקיש 151
ב. תורה בזכות ראיית אצבעו של רבי יהודה הנשיא דרך כפפה 155
ג. רבי יוחנן ותורת ארץ ישראל 160
ד. לימוד "מן הכללים אל הפרטים" מחייב את הפרטים להיכחן בפני עצמם 162
ה. התאומה של יוסף והעברה לבנימין להיות לו לבת-זוג 168
ו. כלל שהוא צריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל 172
ז. יציאה מן הכלל לדון בדבר החדש – הזקן החסר של רבי יוחנן 174
ח. סיכום 179

כוחה של הוראה תורנית לטהר את השבויה –

האם הוא ייחודי לארץ ישראל? 183

- א. סיפור שביין של בנות שמואל 183
ב. איסור שבויה – "כיוון שהותרה הותרה" 186
ג. סמכותו של דיין מומחה לדרן קנסות וליצור מציאות הלכתית 190
ד. בהעדר סמוכים מצטמצם כוח הפוסק ליצור מציאות הלכתית 192
ה. גם בתקופה שהיו סמוכים ודנו דיני קנסות בארץ ישראל, לא דנו דיני קנסות בבבל 194
ו. דעתו של שמואל: רק בית דין של סמוכים בארץ ישראל יכול לבטל "דין שבויה" 197
ז. מותן של בנות שמואל בחטאו של רבי חנניה בן אחיו של רבי יהושע 199
ח. האם יכולה האומה הישראלית השבויה בין שבעים האומות להיטהר משיבה אף בחז"ל? 201

"אין מבריחין את השבויים מפני תיקון העולם" – המשמעות הרוחנית 203

- א. סיפור שביין של בנות רב נחמן 203
ב. בירור מושגים 204
ג. פירוש האגדתא 213
ד. סיכום 223

סיכום: על התשוקה לשלמות והגאולה 225

מפתח מקורות 239

הקדמה

א. אגדות חז"ל והוראת "לב" התורה

על אגדות חז"ל כתב הרמב"ם:

הדרש הנמצא בתלמוד אין ראוי לחשוב שמעלתו נמוכה ותועלתו מעטה אלא הוא תכלית גדולה... לפי שאותן הדרשות – אם יעוין בהן עיון פנימי, יובן מהן מן הטוב הגמור מה שאין למעלה ממנו, ויגלה מהם מן העניינים האלוהיים ואמיתות העניינים כל מה שלא רצו לגלותו אנשי החכמה וכל מה שכלו בו הפילוסופים דורות. ואם תביט בו כפשוטו, תראה בו מהריחוק מן השכל מה שאין למעלה ממנו. ואמנם עשו זה לעניינים נפלאים: אחד מהם להפרות עיוני הלומדים ועוד, לסנוור עיני הסכלים אשר לא יאירו ליבותיהם לעולם¹.

אלה שלמדו ואף לימדו אחרים את האגדות כפשוטן, כלא פחות ולא יותר מסיפורי אירועים שהתרחשו במציאות הארצית, זכו ממנו לביקורת חריפה מהולה ברחמים על דלות שכלם וידיעותיהם:

רוב אשר נפגשתי עימם ואשר ראיתי חיבוריהם ואשר שמעתי עליהם, מבינים אותם כפשטם... וזאת הכת הענייה יש לקונן עליה לסכלותה מפני שהיא מרוממת את החכמים לפי מחשבתה והיא משפילה אותם בתכלית השפלות והיא אינה מרגישה. חי' ה' כי זאת הכת מאבדת הדרת הדת ומאפילה זהרה, ושמה דת ה' בהפך המכוון בה... ורוב מי שיעשה זה הם הדרשנים המבארים לבני אדם את אשר לא יבינו הם, והלוואי היו שותקים².

1. הקדמת הרמב"ם למשנה פרק ה, מהדורת ר"י שילת עמ' נב.

2. הקדמת הרמב"ם לפרק חלק, מהדורת ר"י שילת עמ' קלג. האגדה, בשימוש שלה במשלים, ממשיכה את דרכה של הנבואה (ראה מו"נ א: מו; אורות הקודש ח"א, חכמת הקודש פרק טז, עמ' כג) – "רוב נבואת הנביאים במשלים" (מו"נ ב: מז). לעומתן, לתורת משה – אף שיש בה גם רבדים של רמז, דרש וסוד – "יסוד של הפשט", התורה היא "לא בחידות" (כמדבר יב ח). "סכלנו

לדעת הרמב"ם חז"ל באמצעות האגדות מלמדים "סתרי תורה" ("הדברים בתארים, ואיך ירוחקו ממנו [=מה'] ומה עניין התארים המיוחדים לו, וכן הדברים בבריאתו מה שבראו, ובתיאור הנהגתו לעולם, ואיך השגחתו בזולתו ועניין רצונו והשגתו וידיעתו בכל מה שידעוהו, וכן עניין הנבואה ואיך הם מעלותיה, ומה עניין שמותיו המורים על אחד ואם [=גם אם] הם שמות רבים, אלו כולם עניינים עמוקים, והם סתרי תורה באמת"³). סתרי תורה אלה טמונים בתוך האגדות כ"גרגרי לב מעטים עליהם קליפות רבות עד שיתעסקו בני אדם כולם בקליפות ההן וחשבו שאין תחתם לב בשום פנים"⁴.

האם כל אגדה היא משל? המהר"ל כותב שכל אגדה העוסקת "בדברים נפלאים" או ב"דברים שנראים... שממעטים מכבודו ית"י" היא משל. האם ייתכן שגם סיפורים אחרים המובאים בתלמוד הם משל? הכן איש חי משיב בחיוב: "יש מאמרים בברייתות ומימרות שהם נזכרים בתלמוד ואינם כפשוטם אלא נאמרו דרך משל, ואף על פי שאין פשוטם תמוה כלל... והמשכיל יבין מדעתו"⁵. כשצפונים באגדה – גם בשמות האישים⁶ והמקומות המוזכרים בה – רמזים לאמיתות אלוהיות אין להתעלם מרמזים אלה. זאת אף שיתכן שהאירוע שעליו מספרת האגדה התרחש, כולו או מקצתו, גם במציאות ההיסטורית⁷.

והננו סובלים מאלה אשר נתקו... הרמז, הדרש והסוד מהיסוד של הפשט" (מאמרי ראה עמ' 177). ההלכה, בדומה לתורה, איננה משל שתחומו רעיוני בלבד; היא מחייבת ברמה המעשית.

3. מורה נבוכים א: לה.
4. מורה נבוכים א: עא.
5. מהר"ל, באר הגולה באר רביעי סוף פרק א.
6. שו"ת תורה לשמה סי' שסח. מקור לדבריו ולדברי המהר"ל לפניו הוא הגמרא בעירובין סג, א: "שמו ושם אביו למה? אלא: שלא תאמר משל היה". התורה לשמה והמהר"ל חולקים בהגדרת הסיפור שם – האם הוא פלא כפי שכותב המהר"ל, או לא תמוה כלל.
7. המציאות הארצית מסוגלת להעלות על במת ההיסטוריה אישים ששמותיהם נשמעים כלקוחים מאגדות חז"ל. בבחירות לנשיאות ארה"ב בשנת תשס"ה התמודדו שני מועמדים – "בוש" ו"קרי". "בוש" נבחר והיה הנשיא האמריקאי הראשון שתמך במזימה המבישה להקים מדינה ערבית עצמאית ממערב לנהר הירדן; "קרי" מונה בתשע"ג למוזכיר המדינה של ארה"ב והיה חסיד נמרץ של אותו רעיון נבוי וטמא להפר את הברית בין ישראל לארצו.
8. מהמהר"ל בתפארת ישראל פרק מא אנו למדים על חריגים לכלל המובא בעירובין סג, א, שלפיו אם מוזכר שמו של אדם ושם אביו בתוך הסיפור, סימן הוא שמדובר בסיפור עובדתי; כשגם השמות מצביעים על תוכן פנימי כגון "דמא בן נתינא מאשקלון" (קידושין לא, א) ניתן לפרש את הסיפור כמשל. ראה בבא בתרא טו, א שמקשים על הדעה ש"איוב משל היה" מכך ש"אם כן,

אמנם מצווה ללמד את האגדות גם למי שאין לו כלים להעמיק בעניינים אלה שברומו של עולם, אך מי שמלמד את האגדות לציבור הרחב לא ילמד את הסיפור כתיאור אירוע היסטורי אלא כמשל המחנך את השומעים למידות טובות.

"להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם" (משלי א ט). למשל יש שלושה רבדים: רובד ה"משל" שהוא לא יותר מסיפור או תמונה; רובד ה"מליצה שהוא פשוט" – מסר המכוון לשיפור המידות; ו"חידה כלומר סוד"⁸. הרובד המוסרי בענייני תיקון החברה הוא "טוב ככסף", הבנת האגדה ברובד זה היא הבנה אמיתית, אף שעמוק יותר ממנו מצויה האמת האלוהית שערכה לעומת הנמשל המוסרי הוא "כזהב אצל הכסף"⁹. עם הזמן ייתכן ומי מן השומעים את האגדה ירכוש את הכלים החסרים לו – ואז יחזור לעיין שוב באגדות שלמד ברובד המוסרי, כדי להשיג גם את הרובד הפנימי יותר שבתחילה היה מעבר להישגו¹⁰.

ב. רק הוראה באמצעות משלים מאפשרת דעת אמיתית של העניינים האלוהיים

השימוש באגדות לרמז על אמיתות אלוהיות במקום ללמדן כסדרן ובהסבר מלא נועד "לסנוור עיני סכלים"¹² – להערים קשיים בפני מי שמבקש לצבור ידיעות אודות אמיתות אלו רק כדי להניח על מדפי ההכרה שלו, שם יוכל לעיין בהן או להשתעשע בהן כשנוח לו או להתפאר בהן בפני חבריו, מבלי שתצטרפנה אל חייו כחלק מהגדרת זהותו. אמיתות אלו ניתנות לידיעה אמיתית רק בהתמזגות הנפש אתן. עליהן כתב הרמב"ם: "קיום הנפש [הוא] בקיום מושכלה והיותה היא והוא דבר אחד"¹³; השגתן

שמו ושם עירו למה? ". הרמב"ם במורה נבוכים ג: כב מזכיר את הדעה שאיוב משל היה, ומסביר בהמשך דבריו שהשם "עוץ", מקומו של איוב, "כאילו יאמר לך: הסתכל בזה המשל והתבונן בו והעלה בידך ענייניו והבינם". ראה מאמר לרבי אברהם בן הרמב"ם (המובא בתחילת ספר עין יעקב) ד"ה החלק הרביעי, הכותב שישנן מעשיות שבהן הורכבו משלים בעובדות שאירעו בעולם – ראה תוספות בבא בתרא טו, א ד"ה איוב לא היה ולא נברא, שלדעת ריש לקיש כמדורש, איוב היה אך לא פקדו אותו הייסורים המוזכרים בספר.

9. דרשת הרמב"ן על קהלת (כתבי הרמב"ן ח"א, מוסד הרב קוק עמ' קפ).
10. פתיחה למורה נבוכים, מהדורת אבן שמואל בכרך אחד, מוסד הרב קוק, עמ' יא.
11. רמב"ם, הקדמה למשנה, מהדורת ר"י שילת עמ' נג.
12. הטעם השני שמזכיר הרמב"ם בהקדמה למשניות לשימוש באגדות ללמד אמיתות. ראה לעיל ליד ציון הערה 1.
13. הקדמה לפרק חלק, מהדורת ר"י שילת עמ' קלו.

היא השלמות "בה האדם אדם"¹⁴. איסוף מידע על אמיתות אלו שלא לתכלית גדולה יותר הוא חסר ערך; דעת אמיתית אין בו. "ההאמנה אינה העניין הנאמר בפה, אבל העניין המצויר בנפש"¹⁵. לכן –

אלו העניינים אין הם ממה שילמדו ויורו אותם בישיבות החכמה אלא ירמזו בהם בספרים רמזים נסתרים. וכאשר יגלה ה' המסווה מלב מי שירצה [מי שרצוי לפניו – הר"י קאפח], אחרי התלמוד בחכמות – יבין ממנו לפי ערך שכלו¹⁶.

לא הוא אלא ה' יגלה את "המסווה" המונע ממנו את הבנת האמת שבאגדה. הלימוד הכרחי להשגת האמת אך אין די בו; הלומד זקוק למתנת אלוהים.

אין לאדם, עם החכמה וההשתדלות בדרישה, אלא ליחד לבו לה' ולהתפלל ולהתחנן אליו עד שיבוננהו וישירנהו, ויגלה לו הסודות הגנוזים בכתובים. כמו שמצאנו דוד ע"ה עשה כן, והוא אומר: "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך" (תהלים קיט יח)¹⁷.

כשמתגלה האמת האלוהית למי שמבקש אותה, גילוייה בא אליו כהברקה או כהבזק אור של "גשם טהור זך":

פעם יוצץ לנו האמת עד שנחשבנו יום ואחר כך יעלימוהו הטבעים והמנהגים עד שנשוב כליל חשוך, קרוב למה שהיינו תחילה, ונהיה כמי שיברק עליו הברק פעם אחר פעם והוא כליל חזק החשך... יש מי שיהיה לו בין ברק וברק הפרש רב והיא מדרגת רוב הנביאים... ויש מי שלא יגיע למדרגת שיאור חשכו בו בברק, אבל בגשם טהור זך, או כיוצא בו מן האבנים וזולתם אשר יאירו במחשכי הלילה, ואפילו האור ההוא הקטן אשר יזריח עליו גם כן אינו תדיר, אבל יציץ ויעלם כאילו הוא להט החרב המתהפכת¹⁸, וכפי אלו העניינים יתחלפו מדרגות השלמים¹⁹.

תפקיד המשל הוא להכין את נפשו של הלומד לקבל את ההבזק: השימוש במשלים מאלץ את מי שמבקש לפענח אותם לחפש את הקשרים ביניהם – בין המילים שבהם,

14. מורה נבוכים ג: נד.

15. מורה נבוכים א: נ.

16. הקדמת הרמב"ם למשנה פרק ה, מהדורת ר"י שילת עמ' נג.

17. שם.

18. ראה בספרנו מנפת צוף ח"א פרק כ עמ' 291.

19. פתיחה למורה הנבוכים.

בין הציורים שבהם – לבין כל מה שכבר ידוע לו; לבחון את התחושות המתעוררות בו למקרא המשל כדי לגלות מה הולידן, לראות אם יש בהן אמת ואם לאמת זו תרומה להבנת המשל; להשוות בין מבנה היחסים שבתוך המשל לבין דפוסי היחסים הפנימיים בנושאים רחוקים שכבר מוכרים לו. ההקבלות והקשרים ידועים לנפשו גם בטרם נתגלו להכרתו. העלאתם וכינוסם יחד הם עבודת הכנה נפשית, הכנה המאפשרת לאחר מכן את שילובם לאמת אחת בהירה אם וכאשר יחון אותו ה' בהבזק הארה עליהם.

אין האמת מתגלה לאדם קטעים קטעים, אלא על ידי הופעה כללית כבת אחת. וכל טורח הלימוד של הקטעים הוא בא להכשיר את האדם להופעה כללית זך²⁰.

לכן מי שיבקש ללמד את זולתו מן האמיתות שנודעו לו כדי שהשומע או הקורא ידע אותן דעה נפשית אמיתית כמו שהוא עצמו יודע אותן, ימצא שעליו להציגן לפניו באמצעות משלים.

כשירצה אחד מן השלמים כפי מדרגת שלמותו, לזכור דבר ממה שהבין מאלו הסודות אם בפיו או בקולמוסו, לא יוכל לבאר אפילו מעט השיעור אשר השיגוהו ביאור שלם כסדר, כמו שיעשה בשאר החכמות... אבל ישיגהו בלמוד לזולתו מה שמצאהו בלימודו לעצמו, ר"ל מהיות העניין מתראה מציץ ואחר יתעלם, כאילו טבע העניין הזה הרב ממנו והמעט כן הוא²¹.

הרמב"ם מתאר את ההשקעה הנפשית והשכלית שמוציא הלומד המבקש לפענח את אגדות חז"ל כדי להגיע באמצעותן אל האמת:

בכל עת שתגיע לדבר מדבריהם ממה שירחיקהו השכל, תעמוד אצלו, ותדע שהוא חידה ומשל, ותלין טרוד הלב, עסוק המחשבה, בפירושו, דואג למצוא דרך האמת ודעת הצדק, כמו שאמר: "למצוא דברי חפץ וכתוב יושר דברי אמת" (קהלת יב י)²².

ג. משלים מקרבים ומשלים המגלים את המוסתר בתוכם

הרמב"ם מצביע על שני סוגים של משלים:

20. אורות הקודש ח"א, הגיון הקודש פרק יב "הופעת האמת והלימוד", עמ' קצו.

21. שם.

22. רמב"ם, הקדמה לפרק חלק, מהדורת ר"י שילת עמ' קלד-קלה.

דוד המלך ואביגיל הנביאה: הדו־שיח בסתר ההר

א. מבוא

בספר שמואל (שמואל א' כה) מסופר על המפגש בין אביגיל לדוד, שבו שכנעה אביגיל את דוד לחזור בו מכוונתו להרוג את נבל הכרמלי ו"כל אשר לו". הסיפור מובא ללא ביאור מה היו נימוקים ההלכתיים מאחורי החלטתו הראשונה של דוד, ומה היו הטענות ההלכתיות שהעלתה אביגיל, שהביאו אותו לשנות את דעתו.

האגדה במסכת מגילה¹ מסבירה מדוע אביגיל נמנית בין שבע הנביאות שהיו לעם ישראל. נביא כאן את האגדה במלואה:

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

1. מגילה יד, א-ב.

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

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

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

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

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

4. ראה שו"ת מהרלב"ח שם; ראה גם פרי צדיק פר' וישב אות [יב].

שאלות העולות
מהבנת האגדה
על פי הפשט

8. הדיון ההלכתי – מה היה מעמדו של דוד לאחר שמשח אותו שמואל הנביא? חז"ל מציגים את הדרישה בין אביגיל לבין דוד כך:

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

נטלה דם והראתה לו.

אמר לה: וכי מראין דם בלילה?

אמרה לו: וכי דנין דיני נפשות בלילה?

אמר לה: מורד במלכות הוא, ולא צריך למידייניה.

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

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

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

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

גם עמדת דוד איננה ברורה: הכתוב מתאר שדוד חגר את חרבו רק לאחר שכל אנשיו חגרו את חרבותיהם – "ויאמר דוד לאנשיו חגרו איש את חרבו ויחגרו איש את חרבו ויחגרו גם דוד את חרבו" (שמואל א' כה יג) וחז"ל למדים מכאן ש"דיני נפשות מתחילים מן הצד" ולא מהגדול שבחבורה. הווי אומר שדוד דן את נבל בבית דין של עשרים ושלושה על פי כללי ההלכה המחייבים את בתי הדין. תמוהה אם כן תשובתו

5. מגילה יד, א-ב.

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

7. סנהדרין לו, א.

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

ראשונים
ואחרונים
דון
בדרישה
הה
בין דוד לאב

לאביגיל "מורד במלכות הוא ולא צריך למידייניה". אם לא היה צורך בדיון בבית הדין כדי להוציא להורג את נבל, מדוע כינס דוד בית דין ונהג בדיון על פי הלכות בתי הדין? ואם היה מחויב להלכות אלו, מדוע התעלם מהאיסור לדון את נבל בלילה?

הר"ן בחידושו והטורי אבן מפרשים שכינוס בית הדין היה הכרחי כדי לקבוע על פי משפטי התורה אם דוד היה מלך, חרף העובדה שהעם באותה עת עדיין לא המליך אותו וראה בשאול מלך. רק בעקבות החלטת בית הדין שדוד אכן היה מלך רשאי היה דוד לפעול מדיני מלכות ולא מדיני בית דין הדין על פי משפטי התורה, כדי להוציא להורג את נבל שמרד במלכותו.

וכך כותב הר"ן:

יש לומר דוודאי הוזקקו לדונו מתחילה אם היה בדין מורד במלכות מפני שאול שהיה עדיין קיים, וזה היה סדר הדין כשאמר דוד חגרו איש חרבו. וכשבא לאביגיל אמר לה שכבר דנוהו שהיה מורד במלכות ותו לא צריך למידייניה אם הוא חייב מיתה אם לאו, שהמלך דן אותו כדעתו בין ביום בין בלילה, שאין אומרים בדין המלכות שאין דנין בלילה⁹.

ובלשון הטורי אבן:

מרד נבל בדוד היה צריך לדונו בסנהדרין אם דין מלך על דוד באותו זמן דעדיין שאול קיים, ואף על פי שנמשח כבר למלך ע"י נביא מכל מקום אפשר לומר דלא נמשח למלך אלא לאחר מיתת שאול ולא בעודו חי, וכשדנין עליו דין מלך מהשתא, ממילא אין צריך שום תנאי מחומר של דיני נפשות¹⁰.

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

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

10. חידושי הר"ן שם.

11. טורי אבן שם.

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

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

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

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

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

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

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

13. ראה מדרש שמואל פרשה כג סי' י.

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

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

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

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

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

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

15. המילים בתוך הסוגריים הן הבהרה שלי – בלס.

16. מרגליות הים סנהדרין לו, א אות כד.

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

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

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

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

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

שמואל הנביא נשלח לביתו של ישי בצו אלוהי: "מֵלֵא קִרְנְךָ שֶׁמֶן וְלֶךְ אֶשְׁלַחְךָ אֶל יִשִּׁי בֵּית הַלֵּהֲמִי כִּי רָאִיתִי בְּבָנָיו לִי מֶלֶךְ" (שמואל א' טז א). "לי מלך – שימלך מלך יושב על כסא ה'"¹⁹ ומרוצה לה', לא המרוצה לעם בלבד²⁰.

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

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

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

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

19. פלשון דברי הימים א' כט כג.

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

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

22. זוהר ח"ב קעה, ב.