

היחס למלוכה - פתיחה

א. מה היחס של התורה למלוכה? האם התורה מצווה על עם ישראל למנות מלך? ואולי היא מתנגדת לכך עקרונית ורואה במלכות דבר בעייתי? ואם היא מתנגדת, מה הסיבות להתנגדות? ההתנגדות היא לכל שלטון אנושי או דווקא לצורת המשטר המלוכנית, שלטון יחיד שעובר בירושה מדור לדור? ואולי התורה לא מתנגדת ולא מצווה אלא משאירה את הדבר לבחירת העם, את עצם הקמת השלטון המרכזי ואת צורתו, מלוכה או צורות משטר אחרות?

רבותינו שבכל הדורות נחלקו בשאלות אלו, ובע"ה בהמשך הדרך נתבונן בהרחבה במחלוקת ובדף הזה נתמקד בניסיון להתבונן מעט בעולה מהתנ"ך, כדי להתחבר יותר לשאלה ולמתח. נפתח במפגש עם הפרשייה היסודית בספר דברים, פרשייה שגשגה אליה בע"ה שוב ושוב (יז, יד-כ):

כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי: שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא: רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס וה' אמר לכם לא תספון לשוב בדרך הזה עוד: ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו וכסף וזהב לא ירבה לו מאד: והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלויים: והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשתם: לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל.

התבונן היטב בשני הפסוקים הראשונים: כיצד ניתן ללמוד מהם שהתורה מצווה למנות מלך? כיצד ניתן ללמוד מהם שהתורה לא מצווה למנות מלך ואפילו רואה זאת בעין רעה? מה אתה חושב? באיזו אפשרות היית בוחר?

התורה מתארת את המינוי כתוצאה של רצון העם, ורק מנחה כיצד לממש אותו: למנות את המלך אשר יבחר ה', מקרב העם ולא גוי. בהמשך הפרשה, התורה ממשיכה לעצב את המלכות ולהגביל אותה ואוסרת על ריבוי כסף וזהב וסוסים, וכן מצווה על המלך לכתוב ספר תורה שילווה אותו. מפשטות הפרשייה עולה אפוא שעצם המינוי הוא יזמה של העם ולא מצוה, והתורה רק מתמודדת עם סכנות המלוכה, ההשפעה המשחיתה של הכוח העצום והעושר, כוח שמוביל לגאווה ולהסרת הלב. זאת ועוד, לא רק שהמינוי מתואר כתוצאה של רצון העם, אלא שרצון העם מוצג בצורה

1. נעסוק בע"ה בפירוש פסוק זה בהמשך הדרך, וראה בדף 'מינוי המלך - נביא וסנהדרין'.

שלילית: 'אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי' – בדרך כלל התורה מזהירה על חיקוי הגוים שסביבנו ולמידה מדרכיהם, וכאן המלכות מתוארת כתוצאה של חיקוי הגוים ולמידה מדרכיהם!

נסה להתווכח ולדחות ולטעון שאי אפשר ללמוד מהמילים 'ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי' על יחס עקרוני שלילי למלוכה. חשוב, כיצד יתכן שהתורה תראה בעין רעה את הקמת המלוכה? כיצד עם יכול להתנהל ללא שלטון מרכזי? חשוב על תפקידי השלטון המרכזי ועל השאלה האם ואיך ניתן להתנהל בלעדיו.

יתכן שהסיבה שהתורה לא מצווה על כך, ותולה את עצם הקמת המלוכה ביזמת העם, היא שהקמת שלטון מרכזי היא תופעה אנושית טבעית ומוכרת: כיצד אפשר להתנהל בלא שלטון מרכזי? התורה לא מצווה על כך כשם שהיא לא מצווה על האדם לעבוד לפרנסתו: זהו טבע העולם והתורה לא מצווה על הטבע! הסיבות להקמת המלוכה הן אכן סיבות טבעיות ואנושיות שמשותפות לישראל ולעמים, 'ככל הגוים אשר סביבתי' שצריכים שלטון מרכזי כדי להתקיים כעם, ועצם הקמת המלוכה היא חלק מהקיום האנושי הטבעי והנורמלי. תפקידה של התורה הוא לעצב את צורת המלוכה ולהדריך ולהתמודד עם הסכנות שבמלוכה, לעצב את הטבע האנושי ולהתמודד עמו ולא לצוות עליו.

אפשרות אחרת היא שההתנגדות היא רק לצורת המשטר המלוכנית, כוח מוחלט לאדם אחד שמוריש אותו לבניו, ולא לצורות משטר אחרות. אכן, עם לא יכול להתנהל ללא שלטון מרכזי, אך הוא יכול להתנהל ללא מלוכה.

ב. נמשיך למוקד נוסף בתורה, מינוי יהושע. משה עומד לעלות להר העברים, ומבקש מה' למנות לו מחליף (במדבר כז, טו-כג):

וידבר משה אל ה' לאמר: יפקד ה' אלהי הרוחת לכל בשר איש על העדה: אשר יצא לפניו ואשר יבא לפניו ואשר יוציאם ואשר יביאם ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רעה: ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו: והעמדת אתו לפני אלעזר הכהן ולפני כל העדה וצויתו אתו לעיניהם: ונתתה מהודך עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל: ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים לפני ה' על פיו יצאו ועל פיו יבאו הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה: ויעש משה כאשר צוה ה' אתו ויקח את יהושע ויעמדהו לפני אלעזר הכהן ולפני כל העדה: ויסמך את ידיו עליו ויצוהו כאשר דבר ה' ביד משה.

הוכח מפרשה זו את הצורך ההכרחי בשלטון מרכזי והקשה על האפשרות שהתורה רואה בעין רעה כל שלטון אנושי.

משה טוען שעם ישראל לא יכול להתקיים בלא הנהגה מרכזית, 'ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה', וקשה אפוא לומר שהתורה מתנגדת לכל שלטון אנושי. הפרשה מחזקת אפוא את הטענה שאם יש התנגדות וביקורת, היא ממוקדת במשטר המלוכני ולא בעצם השלטון. זאת ועוד, משה לא מבקש מה' למנות לעם ישראל מלך, ויהושע לא מתמנה כמלך שמוריש את שלטונו לבניו! דבר שמחזק מעט את האפשרות שמינוי המלך הוא תוצאה של יזמת העם ולא מצוה. אך כמובן שניתן לדהות זאת ולטעון שמינוי המלך אמור לבוא לאחר ההתבססות בארץ² ומשבט יהודה³, ולכן יהושע לא התמנה כמלך שמוריש את שלטונו לבניו.

ג. מרחב נוסף שדרכו ניתן אולי להתבונן בשאלה הוא שאלת התייחסות מצוות התורה למלך: אם מינוי המלך הוא מצוה וחיוב נצפה למצוא במצוות התורה התייחסות למלך. אך אם הוא רק תוצאה של יזמת העם, יזמה שהתורה רואה אפילו בעין רעה, נבין מדוע בשאר מצוות התורה אין התייחסות למלוכה. נתבונן בשתי מצוות שבהן התורה מתייחסת להנהגת העם. בשתייהן המושג שמוזכר הוא נשיא ולא מלך. המצוה הראשונה היא האיסור לקלל את הנשיא (שמות כב, כז):

אלהים לא תקלל⁴ ונשיא בעמך לא תאר.

מיהו הנשיא שאותו אסור לקלל? מסתבר שהכוונה היא למנהיג העם. אך מדוע התורה לא מכנה אותו מלך כפי שהוא מכונה בספר דברים, 'שום תשים עליך מלך' ולא נשיא? האם המילה נשיא היא רק מילה נרדפת למלך או שניתן ללמוד מכך שהתורה לא רואה במשטר המלוכני את ברירת המחדל, שכן הוא תלוי ברצון העם, רצון שהתורה אפילו מבקרת⁵, ולכן היא עוסקת בנשיא ולא במלך?

מקום נוסף הוא בחיוב השונה של הקרבנות לגורמים שונים. התורה מחלקת בין הקרבן שאדם רגיל מביא לקרבנות שמביאה הנהגת העם; ההנהגה הרוחנית, הכהונה והסנהדרין, וההנהגה המעשית, הנשיא. גם כאן התורה מכנה את ההנהגה המעשית בתואר נשיא ולא בתואר מלך (ויקרא ד, כב):

אשר נשיא יחטא ועשה אחת מכל מצות ה' אלהיו אשר לא תעשינה בשגגה ואשם.

וגם כאן ניתן להתלבט: האם המילה נשיא היא רק מילה נרדפת למלך וכוונת התורה בעצם למלך או שהתורה בכוונה משתמשת בביטוי נשיא ויש הבדל בין הנשיא למלך – הנשיא לא מוריש את שלטונו לבניו וכוחו מוגבל יותר והמלך מוריש את שלטונו לבניו וכוחו רחב יותר. נראה שרבותינו הראשונים נחלקו בכך, והמחלוקת נובעת מהמחלוקת

2. שהרי הפסוק אומר 'כי תבוא אל הארץ וירשתה וישבתה בה', ורק אח"כ 'שום תשים עליך מלך'.

3. נעסוק בשאלה זו בהמשך הדרך, וראה בדף 'מלך שאינו משבט יהודה'.

4. מקובל שהציווי מתייחס לקללת הדיין, ושהוא כולל בתוכו גם את איסור ברכת ה'.

5. 'ככל הגוים אשר סביבתי'.

העקרונית שנלמד בהמשך על יחסם למלוכה. רבים פירשו שהמילה נשיא היא מילה נרדפת למלך, וכך כותב הרמב"ן בשמות על האיסור לקלל נשיא (שם):
ונשיא בעמך לא תאור - הנשיא על העם, והוא המלך, והזהיר שלא יאור אותו כאשר יחייב אותו במשפטו.

וכן הרלב"ג בויקרא (שם):

ראוי שתדע כי נשיא השבט יקרא נשיא. והמלך גם כן יקרא נשיא, כאמרו 'ודוד עבדי נשיא להם לעולם'. ויתבאר במה שיבא שהמאמר בזה המקום הוא במי שהוא מלך, לא בנשיא השבט... וראוי שיקח בכאן הנשיא שאין עליו אדם מישראל והוא המלך.
לעומת זאת, האברבנאל שכפי שנלמד התנגד למלוכה, מפרש שהנשיא הוא המנהיג של העם, ויש נשיא שאינו מלך (ויקרא שם):

הראשונה מהגדול במעלה שבכל העם והוא הנשיא וראש ישראל ואם היה בזמן המלך המלך הוא הנשיא כמו שכתב הרמב"ן ועל זה נאמר בו ועשה אחת מכל מצות ה' אלהיו להגיד שאע"פ שהוא מלך ואדון כל הארץ שאין עליו מורא בשר ודם שיש לו לירא מהשם שהוא אלהיו. וידוע כי כל מלך הוא נשיא ואין כל נשיא מלך.

ד. נמשיך לספר שופטים ולגדעון. לאחר הנצחון במלחמה, העם מבקש למנות את גדעון למלך ונתבונן בתשובת גדעון (שופטים ה, כב-נג):
ויאמרו איש ישראל אל גדעון משל בנו גם אתה גם בנך גם בן בנך כי הושעתנו מיד מדין: ויאמר אלהם גדעון לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם ה' ימשל בכם.

התבונן היטב בתשובת גדעון. מהו נימוקו לסירוב? מה ניתן ללמוד ממנו על השאלה האם התורה מצווה למנות מלך או להפך, רואה זאת בעין רעה? מהי סיבת ההתנגדות לדבריו? ההתנגדות היא לכל שלטון אנושי או רק לצורת המשטר המלוכנית? המתח בין המלוכה האנושית למלוכה ה' מובן לך?

הרב יגאל אריאל מסביר את התנגדות גדעון (עוז וענוה עמ' 248):

גדעון לא ברח מן השררה ולא ירא אותה. סירובו לקבל את המלוכה לא נבע מצניעות מעושה ומהתחסדות. הוא דחה את בקשת העם מסיבות עקרוניות ושלל באופן מוחלט שלטון בשר ודם. את המלוכה יש למסור לשמים. ההימנן השירי ה' ימלך לעולם ועד נעשה על ידיו לדפוס התנהגותי מחייב וממשי. אסור שהנהגה ארצית מדינית תשלוט

בעם ותחצוץ בינו לבין מלכות שמים. ההנהגה הכריזמאטית האקראית של תקופת השופטים⁶ נחשבה על ידי גדעון לא לתופעה נסבלת אלא לשיטה של לכתחילה. אולם, לדבריו אי אפשר ללמוד מעמדת גדעון על עמדת התורה, ואדרבה, ההמשך מלמד שגדעון טעה (שם):

אידאל השליטה האלוקית הישירה שאותו קידש גדעון התמסמס. עם מותו התגודדו שבעים בניו והחזיקו בשלטון, עד שנטבחו באכזריות בידי אבימלך. גדעון היה אנטי-מלוכני, אבל מהו לקחה של פרשתו? מה היו תוצאות התנגדותו לה? דחיית האפשרות של משטר מלוכני משום שאינו מושלם הביאה להקמת שלטון דיכוי אכזרי במלכות אבימלך... המסקנה הנלמדת מכשלונו של גדעון היא שמוטב להעמיד מלוכה מסודרת וכשרה מלהשאיר ואקום שלטוני, שלתוכו עלולים להיכנס כוחות שליליים המסוגלים לדכא את העם ולסכן את עתידו.

ואכן, לאורך ספר שופטים אנו למדים שוב ושוב על התוצאות השליליות של היעדר המלוכה. כך למשל בפרק י"ז, במעשה פסל מיכה המלמד על התפשטות הע"ז (יז, ה-ו): והאיש מיכה לו בית אלהים ויעש אפוד ותרפים וימלא את יד אחד מבניו ויהי לו לכהן: בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה.

כך בפרק י"ט, במעשה פלגש בגבעה (יט, א-ב):

ויהי בימים ההם ומלך אין בישראל ויהי איש לוי גר בירכתי הר אפרים ויקח לו אשה פילגש מבית לחם יהודה.

בשתי הדוגמאות הקודמות, חסרון המלוכה הוצג כגורם לפשיעה, דתית ומוסרית, בשל החוסר בגורם חזק שידאג לאכיפת החוק. בדוגמה הבאה, אנו נפגשים עם היבט נוסף של חסרון המלוכה, חוסר היכולת לפעול ביחד כעם (יח, א):

בימים ההם אין מלך בישראל ובימים ההם שבט הדני מבקש לו נחלה לשבת כי לא נפלה לו עד היום ההוא בתוך שבטי ישראל בנחלה.

ומסביר בעל המצודת דוד (שם):

אין מלך - כי אם היה מלך היה הוא לוחם מלחמות העם עם כל עמו ולא שבט לבד.

סכם את התוצאות של חסרון המלוכה.

ה. הפרשה המרכזית בספרי הנביאים שסביבה רבותינו שבכל הדורות דנו בשאלתנו, היא כמובן פרשת בקשת העם למנות מלך משמואל. אם נבין את הפרשה בדברים כציווי

6. כלומר, שלטון שאינו ממוסד ורשמי אלא אדם רגיל שקם ומוביל את העם למלחמה מול האויב, לא מנהיג רשמי שמוריש את השלטון לבניו, לא מערכת שלטון מסודרת וממוסדת.

למנות מלך, 'שום תשים עליך מלך' כמצוה חיובית⁷, אז לכאורה שמואל היה צריך לשמוח על בקשת העם למנות מלך: סוף סוף העם מבקש לקיים את המצוה! אולם, כמובן שתגובת שמואל היתה הפוכה (שמואל א ה, ד-ז):

ויהי כאשר זקן שמואל וישם את בניו שפטים לישראל: ויהי שם בנו הבכור יואל ושם משנהו אביה שפטים בבאר שבע: ולא הלכו בניו בדרכו וישו אחרי הבצע ויקחו שחד וישו משפט ויתקבצו כל זקני ישראל ויבאו אל שמואל הרמתה: ויאמרו אליו הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים: וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו ויתפלל שמואל אל ה': ויאמר ה' אל שמואל שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך כי לא אתך מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם: ככל המעשים אשר עשו מיום העלתי אתם ממצרים ועד היום הזה ויעזבני ויעבדו אלהים אחרים כן המה עשים גם לך: ועתה שמע בקולם אך כי העד תעיד בהם והגדת להם משפט המלך אשר ימלך עליהם.

שמואל מנסה להרתיע את העם ממינוי המלך, ומזהיר אותם מפני התוצאות של מינוי המלך (שם, יא-יח):

ויאמר זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו ורצו לפני מרכבתו: ולשום לו שרי אלפים ושרי חמשים ולחרש חרישו ולקצר קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו: ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאפות: ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו: וזרעיכם וכרמיכם יעשר ונתן לסריסיו ולעבדיו: ואת עבדיכם ואת שפחותיכם ואת בחוריכם הטובים ואת המוריכם יקח ועשה למלאכתו: צאנכם יעשר ואתם תהיו לו לעבדים: וזעקתם ביום ההוא מפני מלככם אשר בחרתם לכם ולא יענה ה' אתכם ביום ההוא.

העם דבק ברצונו המקורי וה' מורה לשמואל להיענות לרצון העם (שם, יט-כא):

וימאנו העם לשמע בקול שמואל ויאמרו לא כי אם מלך יהיה עלינו: והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו: וישמע שמואל את כל דברי העם וידברם באזני ה': ויאמר ה' אל שמואל שמע בקולם והמלכת להם מלך ויאמר שמואל אל אנשי ישראל לכו איש לעירו.

חזור והיזכר בשני הפסוקים שבהם פתחנו - השאלה האם המילים 'שום תשים עליך מלך' הן מצוה חיובית ככל מצוות התורה או רק הסכמה מסויגת וביקורתית לרצון העם, כפי שעולה בפסוק הקודם, 'כי תבא אל הארץ... ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי' - נסה לענות על השאלה לאור פרשת בקשת העם משמואל והתגובה לבקשתם.

7. ולא רק כתגובה לרצון העם, תגובה ביקורתית שמתירה אמנם למנות מלך אך רואה זאת בעין רעה ומבקשת בעיקר להתמודד עם סכנות המלוכה.

שמואל רואה בבקשת העם דבר בעייתי מאוד, וה' מסכים עמו, ומכאן שהתורה מבקרת את הרצון למנות מלך ולא מצווה על כך, והמילים 'שום תשים עליך מלך' הן רק הסכמה ביקורתית לרצון העם ולא מצוה. אם התורה הייתה מצווה על כך כשאר מצוות התורה, מדוע שמואל כועס על כך? מדוע הוא מזהיר את העם מהמלכות? מדוע ה' מסכים עמו?⁸

1. נדמה שאי אפשר לעצור את המסע בתנ"ך כאן, בנביאים הראשונים, והמסע יהיה חסר אם לא נמשיך מעט לנביאים האחרונים, שם המלכות מקושרת לגאולה ולתיקון העולם, למלך המשיח. למשל, בספר ישעיהו (ישעיהו יא, א-ט):

ויצא חטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה: ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה': והריחו ביראת ה' ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח: ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע: והיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו: וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ ועגל וכפיר ומריא יחדו ונער קטן נהג בם: ופרה ודב תרעינה יחדו ירבצו ילדיהן ואריה כבקר יאכל תבן: ושעשע יונק על חר פתן ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה: לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים. ובספר זכריה (ט, ט-י):

גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלם הנה מלך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות: והכרתי רכב מאפרים וסוס מירושלם⁹ ונכרתה קשת מלחמה ודבר שלום לגוים ומשלו מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ.

חשוב: מה ניתן ללמוד מנבואות אלו על שאלת יחסה של התורה למלוכה? אתה חושב שיש קשר בין הדברים? בין המלוכה הרגילה ובין מלך המשיח? שהעובדה שהמשיח הוא מלך ישראל צובעת את המלוכה בצבעים אחרים?

8. כמובן שבדף הבא נתבונן בהרחבה בהתמודדות של רבותינו הראשונים עם השאלה הקשה, וכאן אנו כאמור רק פותחים במבט ראשוני במרחבי התנ"ך, כדי להתחבר לשאלות.
9. מצודת דוד: "אז אבטל רכב וסוס וקשת מלחמה כי לא תהיה אז מלחמה ואין צורך לא לקשת ולא לרכב וסוס".

היחס למלוכה - מחלוקת התנאים והתומכים

א. בדף הקודם התחלנו ללכת במרחבי שאלת יחס התורה למלכות ולמדנו את הפסוקים בדברים (יז, יד-טו):

כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי: שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא.

ראינו את השאלה כיצד להבין את המילים 'שום תשים עליך מלך' - כמצוות עשה למנות מלך, מצוות עשה כשאר המצוות, או כתגובה מסויגת לרצון העם למנות מלך, רצון שמתואר בצורה ביקורתית בפסוק הקודם, 'ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי'¹; תגובה מסויגת שעיקרה הסכמה לרצון העם תוך עיצוב המלכות והגבלתה². למדנו את תגובת שמואל לרצון העם למנות מלך, תגובה שה' הסכים עמה (שמואל א ח, ד-ז):

וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו ויתפלל שמואל אל ה': ויאמר ה' אל שמואל שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך כי לא אתך מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם: ככל המעשים אשר עשו מיום העלתי אתם ממצרים ועד היום הזה ויעזבני ויעבדו אלהים אחרים כן המה עשים גם לך: ועתה שמע בקולם אך כי העד תעיד בהם והגדת להם משפט המלך אשר ימלך עליהם.

תגובה זו מחזקת את האפשרות השנייה בהבנת המילים 'שום תשים עליך מלך', כתגובה מסויגת וביקורתית לרצון העם, רצון שמתואר כחיקוי הגויים, ולא כציווי ומצוה רגילה: אם זו היתה מצוה, אז כך מגיבים לרצון לקיים מצוה? מדוע שמואל מנסה לשכנע את העם שלא לקיים את המצוה? מדוע היא מתוארת כמאיסה בה?

רבותינו שבכל הדורות נחלקו בשאלות אלו, מחלוקת שהתחילה כבר ברבותינו התנאים. רבי נהוראי סבור שהתורה אינה מצווה על מינוי מלך (ספרי דברים שופטים קנו): ואמרת אשימה עלי מלך, רבי נהוריי אומר הרי זה דבר גניי לישראל שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם.

רבי יהודה חולק וסבור שהתורה מצווה על כך ומתמודד עם ההוכחה משמואל (שם): אמר רבי יהודה והלא מצוה מן התורה לשאול להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, למה נענשו בימי שמואל לפי שהקדימו על ידם.

1. שהרי בדרך כלל התורה מתנגדת בחריפות לחיקוי הגויים שסביבנו.
2. הוראה למנות רק מלך יהודי, וכן שאר המצוות שמפורטות בהמשך שמגבילות את המלכות ואוסרות על ריבוי כסף וזהב וסוסים.

כיצד מסביר רבי יהודה את הביקורת של שמואל? הדברים מובנים לך?

מחלוקת זו הובאה גם בברייתא בסנהדרין (סנהדרין כ):

וכן היה רבי יהודה אומר: שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה. רבי נהוראי אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן, שנאמר ואמרת אשימה עלי מלך וגו'.

רש"י מסביר את דברי רבי נהוראי (שם):

לא נאמרה פרשה זו - דשום תשים עליך מלך משום מצוה (שהרי אין מצוה), אלא כנגד תרעומתם, שגלוי לפניו שעתידים להתרעם על כך ולומר והיינו גם אנחנו ככל הגוים שנאמר ואמרת אשימה - עתידין אתם לומר כן.

היד רמ"ה מביא אפשרות אחרת בהסבר 'כנגד תרעומתן' (שם):

ר' נהוראי אומר לא נאמרה פרשה זו של משנה תורה לא למצוה ולא לאיים עליהן אלא כנגד התרעומת שאם נתרעמו בימי שמואל ובקשו להעמיד להן מלך מעמידין להן ולעולם היכא דלא בעו (רוצים) מלכא עדיף להו טפי שנאמר ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבותי מדהוה סגיא ליה למיכתב אשימה עלי מלך ותו לא וכתיב ככל הגוים שמע מינה לשון תרעומת קא מישתעי קרא דמשמע שמבקשין להיות ככל הגוים אשר סביבותיהם אשר לא כדת... מיהו לא שנא להאי פירושא ולא שנא לפירושא דידן האי כנגד התרעומת אתרעומת שנתרעמו בימי שמואל או על כנגד כיוצא בה קאמרין.

מה ההבדל בין שני הפירושים של דברי רבי נהוראי? מה משותף להם?

לפי שני הפירושים, רבי נהוראי סבור שהתורה לא מצווה על מינוי מלך, והמילים 'שום תשים עליך מלך' הן רק תגובה מסויגת לרצון העם למנות מלך, 'ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי', ואז 'שום תשים עליך מלך'. השאלה כיצד להבין את 'כנגד תרעומתם' - כמתייחסות ישירות לימי שמואל ומנבאות את שיקרה (רש"י), או כאמירה כללית - שאם העם ירצה לחקות את הגוים ולמנות גם מלך, דבר שעדיף שלא יקרה, אז מותר להיענות לרצונו מתוך מספר הגבלות ומצוות.

ב. ברייתא נוספת בהמשך הסוגיה מביאה את דברי רבי אליעזר על בקשת העם (שם):

תניא, רבי אליעזר אומר: זקנים שבדור - כהוגן שאלו, שנאמר תנה לנו מלך לשפטנו, אבל עמי הארץ שבהן קלקלו, שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו.

התבונן היטב בדברי רבי אליעזר: מהי הבקשה הטובה ומהי הבקשה הבעייתית? מה המטרה שמצדיקה מינוי מלך ומהי המטרה שלא מצדיקה?

רש"י הסביר (שם):

עמי הארץ קלקלו - דאילו זקנים שאלוהו לשופטם ולרדות הסרבנים שבהם (אנשים שמסרבים לקיים את פסיקת השופטים), אבל עמי הארץ תלו עליו מלחמותיהם שאמרו ויצא בראשינו ונלחם את מלחמתנו.³

מה המטרה המצדיקה ומהי המטרה הבעייתית? הדברים מובנים לך? מה הבעיה בבקשת מלך לצורך מלחמה?

היד רמ"ה מסביר (שם):

זקנים שבאותו הדור כהוגן שאלו שבקשו מלך לשפטם ולרדות את הסרבנים שבהן במקל ועמי הארץ שבהן קלקלו שבקשו להם מלך להלחם מלחמותיהם ולא בטחו במקום.

וכך כותב המאירי (שם):

זקנים שבאותו הדור ששאלו מלך לשמואל כהוגן שאלו שלא אמרו אלא שימה לנו מלך לשפטנו כלומר לרדות את הסרבנים ועמי הארץ שבהם קלקלו ואכלוה פגה שאמרו והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו וארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרועו ומן ה' יסור לבו.

מהי הבעיה בבקשת מלך לצורך מלחמה לדברי היד רמ"ה והמאירי? הדברים מובנים לך? מה קשה לך בהם?

הבעיה היא בחוסר במידת הבטחון שהבקשה מבטאת. קשה להבין את הדברים לכאורה: אם מינוי המלך יחזק את הכוח הצבאי של עם ישראל⁴ אז מדוע בקשה זו בעייתית? מדוע היא מוגדרת

3. היה ניתן להבין שההבדל בין הזקנים לעמי הארץ הוא ברצון לחיקוי הגויים, רצון שמיוחס בדבריו רק לבקשת העם: "זקנים שבדור כהוגן שאלו, שנאמר תנה לנו מלך לשפטנו, אבל עמי הארץ שבהן קלקלו, שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו". נראה שהסיבה שרש"י לא מפרש כך היא שחיקוי הגויים מוזכר בפסוקים גם בבקשת הזקנים, הבקשה הראשונה: "ויתקבצו כל זקני ישראל אל שמואל הרמתה: ויאמרו אליו הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים". וא"כ אי אפשר לומר שזה ההבדל בין הבקשות, אלא ההבדל הוא בבקשת מלך לצרכי אכיפת החוק מול מלחמה.

4. ביכולת לגייס לצבא משאבים, הן כוח אדם והן כלכליים. ביכולת להוביל את העם לעשייה מאוחדת, ולמנוע מצב של פיזור העם לשבטיו, מצב שמעבר לקלקול שבו פוגע כמובן קשות בכוח הצבאי. וכך עולה כאמור מספר שופטים כפי שראינו בדף הקודם - שבט דן לא מצליח לכבוש לעצמו את נחלתו, והדבר מוסבר כתוצאה של החוסר במלך שיאחד את העם לפעולה משותפת.

כקלקול של עמי הארץ? וכי הצורך בבטחון בה' מונע את חובת ההשתדלות? וכי אסור לפתח את הרפואה בשל הפגיעה בבטחון בה'? וכי אסור לפתח את הצבא בשל הפגיעה בבטחון בה'? ולהפך, פיתוח הכוח הצבאי של עם ישראל הוא מצוה גדולה של הצלת נפשות ויישוב ארץ ישראל!

ג. נשוב אל הפרק ונתבונן בו שוב. מסתבר שכוננת רבי אליעזר לשתי הבקשות שמוצגות בפרק. הראשונה, בקשת זקני ישראל (שם ח, ד-ה):

ויתקבצו כל זקני ישראל ויבאו אל שמואל הרמתה: ויאמרו אליו הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים.

זו הבקשה שעליה אומר רבי אליעזר, 'זקנים שבדור כהוגן שאלו, שנאמר תנה לנו מלך לשפטנו'. הבקשה השנייה היא בסוף הפרק, לאחר דברי שמואל, והיא מתוארת כבקשת העם (שם, יט-כ):

וימאנו העם לשמע בקול שמואל ויאמרו לא כי אם מלך יהיה עלינו: והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו.

הבקשה שעליה אומר רבי אליעזר, 'אבל עמי הארץ שבהן קלקלו, שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו'. אולם, הקושי ברור: הרי שמואל כעס גם על הבקשה הראשונה של הזקנים, וכבר בה נאמר (שם, ו-ז):

וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו ויתפלל שמואל אל ה': ויאמר ה' אל שמואל שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך כי לא אתך מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם.

איך אפשר אפוא לומר שבקשת הזקנים היתה טובה והבעיה היתה רק בבקשה המאוחרת של העם, מלך שיוביל את העם למלחמה?

נסה להתבונן בשאלה ולהתמודד.

ד. המחלוקת בין התנאים המשיכה גם לרבותינו הראשונים. בדף הבא נתבונן בעמדת המתנגדים, ובדף זה בעמדת התומכים ובראשם הרמב"ם (מלכים א, א-ב):

שלוש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ולבנות בית הבחירה שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה.

וכך בספר המצוות (עשה קעג):

והמצוה הקע"ג היא שצונו למנות עלינו מלך מישראל יקבץ כל אומתינו וינהיגנו. והוא אמרו ית' (שם יז) שום תשים עליך מלך. וכבר קדם לנו (מ' כ ולק' קפח) לשונם בספרי

שלוש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ למנות להם מלך ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרעו שלעמלק. ולשון ספרי ג"כ שום תשים עליך מלך מצות עשה.

התבונן היטב בלשון הרמב"ם בספר המצוות, במילים 'יקבץ כל אומתינו וינהיגנו'. מהו הרובד הנוסף במטרת המלוכה וייעודה שעולה בדברי הרמב"ם, מעבר למטרות המלוכה שעלו לעיל – משפט, אכיפת החוק ומלחמה?

כיצד התמודדו התומכים במלכות עם התגובה לבקשת העם בימי שמואל? נפגש עם מספר תשובות, ונפתח בדברי הרמב"ן המסביר שהבעיה היתה עיתוי הבקשה (בראשית מט, י):

וענין שאול היה, כי בעבור שדבר שאלת המלכות בעת ההיא נתעב אצל הקדוש ברוך הוא, לא רצה להמליך עליהם מן השבט אשר לו המלכות שלא יסור ממנו לעולמים (שבט יהודה), ונתן להם מלכות שעה. ולזה רמז הכתוב שאמר אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי, שנתנו לו שלא ברצונו, ולכן לקחו בעברתו, שנהרג הוא ובניו ונפסקה ממנו המלכות... והיה כל זה מפני שהיה שמואל שופט ונביא ולוחם מלחמותיהם על פי ה' ומושיע אותם, ולא היה להם לשאול מלך בימיו.

וכך כותב המאירי (שם):

ולא עוד אלא שלא היה להם לשאול כך על פניו של נביא שהיה במקום מלך. המלבי"ם מפרש כך את דברי רבי יהודה, לפי שהקדימו על ידם, ודבריו יחדדו ויעמיקו את הבעיה שבבקשת המלך בימי שמואל (דברים יז, יד):

ומה שנענשו בימי שמואל היינו מפני שהקדימו על ידם, ודבר זה פרשתי היטב בפירושי לס' שמואל שם, שצווי המלך הוא רק בעת שמתנהגים כפי דרך העולם והטבע שאז צריך שיהיה עליהם איש אחד שינהיגם בעניני הכלל, ללחום מלחמותיהם ולשפטם, אבל בימי שמואל שהיו מונהגים ע"י זכותו של שמואל בהנהגה נסיית אלהית וה' היה המלך היוצא לפניהם ללחום מלחמותיהם ויתר עניניהם לא היה צורך להם למלך, וכמו שכתב הלוא קציר חטים היום אקרא אל ה' ויתן קולות ומטר ודעו וראו כי רעתכם רבה אשר עשיתם וגו' לשאול לכם מלך (ש"א יב), רצונו לומר אחר שאתם רואים שבחיי אתם מונהגים ע"י ה' בהנהגה נסיית ע"י תפלתי לא היה לכם לשאול מלך בחיי, רק אחר מות שמואל שאז נפסק הענין הנסיי והיתה הנהגתם בדרך הטבע אז היו מצווים לשאול להם מלך, ועל זה אמרו חז"ל ששאלוהו שלא בעונתו רצונם לומר שבחיי שמואל לא היה הזמן לזה, וזהו שנאמר ולמה נענשו בימי שמואל מפני שהקדימו על ידם,

הסבר את הדברים: מה היתה הבעיה בבקשת העם בימי שמואל?

ה. הקושי בדברי הרמב"ן שתלה את הבעיה בעיתוי הוא הפסוקים שפותחים את הפרשה (שם, א-ה):

ויהי כאשר זקן שמואל וישם את בניו שפטים לישראל... ולא הלכו בניו בדרכו בדרכיו ויטו אחרי הבצע ויקחו שחד ויטו משפט: ויתקבצו כל זקני ישראל ויבאו אל שמואל הרמתי: ויאמרו אליו הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים.

שמואל זקן אפוא וכבר אין לו כוח לשפוט את העם בעצמו כפי שעשה בעבר, ולכן הוא ממנה את בניו שלא הולכים בדרכיו לשופטים, והאם לא מתבקש אפוא לבקש ממנו לדאוג לעת זקנתו לעתיד השלטון? וכך שואל המאירי (הוריות יא):

ולא יראה לי כן שהרי לא שאלו עד שנעשה שמואל זקן ומנה את בניו שלא היו ראויים לכך ובפירוש כתוב ויהי כי זקן שמואל וישם את בניו שופטים לישראל ולא הלכו בניו בדרכיו.

ובייחוד שמינוי המלך אמור להיעשות על ידי נביא (דברים יז, טו):

שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו.

כפי שדורש הספרי (דברים קנז):

אשר יבחר ה' אלהיך בו, על פי נביא.

ומה טבעי יותר מאשר לבקש משמואל, מגדולי הנביאים, לעשות זאת לעת זקנתו? מה יותר נכון מאשר ששמואל יהיה מעורב במינוי המלך?

ו. הרמב"ן תלה אפוא את הבעיה בעיתוי. הר"ן, לעומתו, תלה את הבעיה במטרת הבקשה (דרשות הר"ן הדרוש הי"א):

אבל על דעתי הוא כך, שהם רצו שעיקר המשפט במה שבין אדם לחבירו יהיה נמשך מצד המלכות, והוא אומרו (ש"א ח ד - ה) ויתקבצו כל זקני ישראל ויבאו אל שמואל הרמתי ויאמרו אליו הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, ופירושו אצלי הוא כך, שהם ראו שמה שצריך לסידור המדיני, יהיה מתוקן כשימשך מצד המלכות, משימשך מצד השופט⁶... והוא אמרם שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים... אלא שישראל נטו בעת ההיא יותר לתיקון קיבוצם המדיני. ואילו שאלו להם מלך

5. בע"ה בהמשך הדרך נעסוק בהרחבה בדרשה זו הנוגעת ליסודות תפקיד המלך במערכת המשפט, וראה בפרק המלך והמשפט.

6. הסיבה לכך היא שלמשפט האנושי מטרה אחת בלבד - תיקון העולם. בעוד שלמשפט התורה יש מטרת נוספות לצד מטרת תיקון העולם, ולכן יתכן שהוא יצליח פחות לממש את מטרת תיקון העולם. הר"ן מאריך שם שאחד מתפקידי המלך הוא לתקן ולאזן את המצב ולהשלים את משפט התורה במקום הצורך.

בסתם שיאמרו שימה לנו מלך, או שיבקשוהו לסיבת תיקון מלחמותיהם, לא ימצא להם בדבר הזה עון [און] חטא, אבל מצוה⁷, אך היה חטאתם באמרם שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, שרצו שיהיו משפטיהם נמשכים מצד המלכות, לא מצד שופטי התורה⁸. ויורה על זה מה שכתוב אחריו (שם ו) וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו, לא אמר כאשר אמרו תנה לנו מלך בלבד, כי לולי אמרו כן לא היה רע בעיניו, אבל מה שהוקשה לו, באשר אמרו לשפטנו. ומפני זה אמר ה' לשמואל לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם (שם ז), כי הם בוחרים בתיקון ענינם הטבעי, משיחול בהם ענין האלהי.

מה היתה הבעיה בבקשת העם לפי הר"ן? מהן המטרות הטובות והמוצדקות למינוי המלך ומהי המטרה הבעייתית לדעתו?

הבעיה היתה רצונם שהמלך ייסד מערכת משפט חדשה, עם חוקים חדשים שעניינם תיקון הסדר החברתי בלבד, מערכת משפט שתחליף ותייתר מערכת המשפט התורנית שדנה לפי חוקי התורה.

ז. לאחר שנפגשנו עם שיטת הרמב"ן – הבעיה בעיתוי, בבקשת מלך בימי שמואל הנביא שתפקד כמלך, והר"ן – הבעיה במטרה, ברצון שהמלך ייסד מערכת משפט שתחליף את משפט התורה, נמשיך לדברי הרמב"ם הכותב (מלכים א, ב):

מאחר שהקמת מלך מצוה למה לא רצה הקדוש ברוך הוא כששאלו מלך משמואל, לפי ששאלו בתרעומת⁹, ולא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו וגו'.

התבונן היטב בדברי הרמב"ם וחשוב: מהי עיקר הבעיה? העובדה 'שקצו בשמואל הנביא' או העובדה ש'לא שאלו לקיים המצוה'? חשוב: מה יכולה להיות הבעיה בכך ש'לא שאלו לקיים המצוה', בכך שמטרתם לא היתה לקיים את המצוה למנות מלך?

7. נשים לב שדברי הר"ן שונים מדברי רבי אליעזר – בקשה לצורך מלחמה היא מצוה ואין בה גנאי.
8. ונכון שזהו אחד מתפקידי המלך – לחוקק לצורך תיקון העולם בשעת הצורך – אך עליו לעשות זאת רק בשעת הצורך ולא להחליף לגמרי את מערכת המשפט התורנית, וזו היתה הבעיה ברצון העם – רצונם שהמלך ייסד מערכת משפט חדשה עם חוקים חדשים שעניינם רק תיקון העולם, ולא מערכת משפט משלימה לצד מערכת המשפט המרכזית התורנית.
9. נראה שהרמב"ם שאב מילים אלו מדברי רבי נהוראי, 'לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתו', וזאת למרות שהוא לא פסק כמותו, שהרי לדעת רבי נהוראי המלכות היא גנאי לישראל והרמב"ם פסק שהיא מצוה.

ניתן היה להבין שעיקר הבעיה היא בכך 'שקצו בשמואל הנביא', ואז דברי הרמב"ם קרובים לדברי הרמב"ן, אך נפגש עם פרשנויות השמות את מרכז הכובד בכך ש'לא שאלו לקיים המצוה', וכך כותב הרב פרופ' יעקב בלידשטיין (עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם עמ' 30):

העם מודה הרמב"ם אמנם חטא בבקשת מלך, אך החטא לא היה בבקשה כשלעצמה. אדרבה, הוא חטא בזה שלא הבין כי מצוה להמליך מלך, ורצה בו מסיבות אנוכיות בלבד. ה"מאיסה" בה' פירושה, לפיכך, זלזול בקיום מצווה המחייבת מיסוד אנושי של השלטון. החטא נמצא במניעי הבקשה, ולא בתוכנה.

הרב עדו רכניץ מרחיב בבעיה ברצון למנות מלך שלא לשם קיום המצוה (אמונת עתיך 104, משטר אנושי - מצוה או גנאי):

מדברי הרמב"ם (שהקדים ששלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ - מינוי מלך, מחיית עמלק ובניין המקדש - וכתב שהמצוה הראשונה היא הקמת מלך) עולה קשר בין קיומו של משטר אנושי מאוחד לקיום מצוות הציבור, ירושת הארץ ועזרת ישראל מיד צר, ולהקמת משכן ומקדש והשראת שכינה. אם כך, מדוע כבר בתורה היחס למלך מסויג? התשובה לשאלה זו מופיעה גם היא בדברי תנאים ובפסיקת הרמב"ם... לאור האמור לעיל, נראה שהרמב"ם מתכוון למטרת מינוי המלך: האם מעוניינים בו כדי למצוא פתרון לבעיות הציבור, או כדי לאפשר את קיום מצוות הציבור. במילים אחרות, אפשר לראות במשטר אנושי פתרון לבעיות הביטחון והחברה. אלא שאז יש בבקשת המלך מרידה במלכות שמים, שהרי הבעיות שהמלך אמור לפתור הן מדי שמים, ולכן הניסיון לפתור אותן בלא חזרה בתשובה אלא בכוח אנושי מורה על בעיה אמונית קשה. לעומת זאת, אפשר לראות במשטר האנושי מסגרת שתאפשר לעם ישראל לקיים את חובותיו כלפי שמים: לרשת את הארץ, להגן על ישראל מיד צר, לאכוף את חוקי התורה ואף לבנות את בית המקדש. קיומו של משטר אנושי הפועל לשם שמים הוא קידוש ה' במובן הרחב ביותר... הגדרה כזו מבארת את הכפילות שיש בתנ"ך בנוגע למשטר אנושי, שהרי היחס למשטר תלוי במטרת המשטר: אם מדובר במשטר שנועד לקיום מצוות הציבור כגון עזרת ישראל מיד צר, הרי שהיחס אליו חיובי. אולם אם מטרת המשטר לפתור את בעיות הציבור, היחס אליו שלילי, כיוון שאדם מאמין אמור להבין שיש ריבון לעולם, והוא שיצר את הבעיות ולכן לא משטר אנושי הוא שיפתור אותן.

מהי הבעיה בכך שמטרת העם לא היתה לשם קיום המצוה לפי דברי הרב רכניץ? נסה להתבונן בדברים, מה אתה חושב עליהם? הם קשים לך?



ננסה לסכם לסיום:

(1) נפגשנו עם מחלוקת התנאים בשאלת היחס למלכות:

(א) לדעת רבי יהודה התורה מצווה למנות מלך, והמילים 'שום תשים עליך מלך' הן מצוות עשה רגילה. לדבריו, הבעיה בבקשת המלך בימי שמואל היא 'שהקדימו על ידם', ונראה שכוונתו שהבעיה היתה בעיתוי, בבקשת מלך בימי שמואל שתפקד כמלך נביא, וכשיטת הרמב"ן.

(ב) לדעת רבי נהוראי המלכות אינה מצוה אלא גנאי, 'רבי נהוריי אומר הרי זה דבר גנאי לישראל'. הוא לומד זאת מתגובת שמואל וה' לרצון העם למנות מלך, 'שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם'. היד רמ"ה מסביר שהוא לומד זאת גם מהאופן שבו התורה מתארת את רצון העם למנות מלך, 'אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי', תיאור ביקורתי. התורה אינה מצווה אפוא על עם ישראל למנות מלך, ולהפך רואה בכך דבר גנאי, אלא רק נעתרת לרצון העם תוך הגבלתו.

(ג) רבי אליעזר מחלק בין בקשת הזקנים שהיתה חיובית ובין בקשת עמי הארץ שהיתה שלילית. רש"י מסביר שבקשת הזקנים היתה שהמלך רק יאכוף את מצוות התורה, יאכוף את החוק, יקים משטרה אפקטיבית שתאכוף את החוק והסדר הדתי והחברתי. בקשת עמי הארץ היתה למנות מלך כדי לחזק את הכוח הצבאי של עם ישראל, וזו בקשה בעייתית. היד רמ"ה והמאירי מסבירים שהבעייתיות שבה היא הפגיעה במידת הבטחון בה'.

(2) גם רבותינו הראשונים נחלקו בשאלת היחס למלכות ובדף זה התמקדנו בעמדת התומכים במלוכה ורואים בה מצוה, בשאלת התמודדותם עם התגובה לבקשת העם בימי שמואל, וראינו שלוש שיטות:

(א) הרמב"ן מסביר שהבעיה בעיתוי הבקשה, בכך שביקשו מלך בימי שמואל הנביא שתפקד בעצם כמלך נביא, 'והיה כל זה מפני שהיה שמואל שופט ונביא ולוחם מלחמותיהם על פי ה' ומושיע אותם, ולא היה להם לשאול מלך בימיו'.

(ב) הר"ן הסביר שהבעיה היתה במטרת הבקשה, בכך שרצונם היה שהמלך יקים מערכת משפט חלופית שעניינה תיקון הסדר החברתי בלבד ותחליף את מערכת המשפט התורנית.

(ג) הרמב"ם מסביר שהבעיה היתה בכך 'שלא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא'. ניתן היה להבין שעיקר הנקודה היא 'שקצו בשמואל הנביא', ואז דבריו קרובים לדברי הרמב"ן, אך ראינו שתי פרשנויות שמסבירות שעיקר הבעיה בכך שמטרתם לא היתה קיום המצוה.

היחס למלוכה - המתנגדים

א. בדף הקודם נפגשנו עם הראשונים הסבורים שהתורה מצווה למנות מלך. לדעתם המילים 'שום תשים עליך מלך' הן מצוות עשה רגילה ככל המצוות. בחלקו הראשון של דף זה ננסה להתבונן בראשונים שחולקים וסבורים שהתורה לא מצווה למנות מלך, ולהפך רואה את המלכות בעין ביקורתית.

העוגן הראשון של עמדה זו הוא התגובה לרצון העם למנות מלך בימי שמואל - סירובו של שמואל, 'וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו', והסכמת ה' עמו, 'כי לא אתך מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם' - סירוב חריף וכולל שמפשטותו עולה יחס שלילי למלכות. העוגן השני שלה הוא הקשר בין שני הפסוקים הסמוכים: 'כי תבוא אל הארץ... ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי', ואז 'שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו, מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא'. כלומר, התורה לא מצווה למנות מלך, אלא רק מסכימה לרצון העם מתוך הגבלתו. אם המילים 'שום תשים עליך מלך' היו מצוות עשה רגילה, מדוע הן באות לאחר בקשת העם, כתוצאה של הבקשה? ומדוע התורה מתארת את בקשת העם בצורה ביקורתית שכזו, כחיקוי של הגויים, אם היא אכן מצווה על כך?

כיצד תסביר עמדה זו את ההתנגדות של התורה למלכות¹? האם התורה מתנגדת לדעתם לכל שלטון אנושי² או רק לצורת המשטר המלוכנית? ומי אמור לשלוט אם לא המלך? איך עם יכול להתנהל ללא שלטון מרכזי? נפתח בדברי הספורנו (דברים יז, יד):

אשימה עלי מלך ככל הגוים. שתהיה המלכות לו ולזרעו לא כענין השופטים שהיה השופט מולך הוא בלבד אבל לא זרעו אחריו. ועל מני שופט למלך בזה האופן נצטוו בביאתם לארץ כאמרו ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה (במדבר כז, יז). אמנם שיהיה כמלכי הגויים מחזיק במלכות הוא זרעו נמאס אצל האל יתברך. אבל צוה שכאשר יקשו ערפם להעמיד להם מלך בזה האופן, לא יבחרו אלא אדם כשר שיבחר בו ה' (פסוק טו), ולא יעביר ישראל על דת, ושלא יהיה איש נכרי (שם), אף על פי שיהיה אדם כשר, ואף על פי שיהיה גבור ואיש מלחמה. וכאשר חטאו בשאלת המלך שימלוך הוא זרעו ככל הגוים (שמואל - א ח, ה), היה העונש עליהם בתקלות הקורות להמון בשביל המלך כאמרו וצעקתם ביום ההוא מפני מלכם אשר בחרתם לכם, ולא יענה ה' אתכם ביום ההוא (שם פסוק יח), וכאמרו אתן לך מלך באפי, ואקח בעברתי (הושע יג, יא). והיה הרשות

1. וכמוכן שבפועל התורה מתירה למנות מלך, אלא שהיא רואה זאת בעין רעה ולא מצווה על כך, אלא רק נעתרת לרצון העם מתוך הגבלתו.
2. שנתפס כסותר את מלכות ה', וכפי שראינו בדף הראשון בדברי גדעון.

במנוי המלך כמו שהיה הרשות ביפת תואר, אשר רמז שסופו לשנאתה ולהוליד ממנה בן סורר ומורה, כמו שקרא לדוד בדבר אבשלום.

כיצד מסביר הספורנו את התנגדות התורה למלכות? מהי צורת השלטון שבה התורה תומכת?

התורה אינה מתנגדת לכל שלטון מרכזי, הרי ודאי שיש בכך צורך, כפי שעולה מבקשת משה מה' לפני פטירתו – 'יפקד ה' אלהי הרוחת לכל בשר איש על העדה, אשר יצא לפנייהם ואשר יבא לפנייהם ואשר יוציאם ואשר יביאם ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רעה' – בקשה שהספורנו מבין כמצוה, 'ועל מני שופט למלך בזה האופן נצטוו בביאתם לארץ כאמרו ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רעה'. ההתנגדות היא רק לצורת המשטר המלוכנית שבה השלטון עובר בירושה מדור לדור.

חשוב היטב: מה ההבדל בין השופט שלא מוריש את השלטון לזרעו ובין המלך? מדוע וכיצד הורשת השלטון לבני המלך הופכת את שלטונו לבעייתית, 'אמנם שיהיה כמלכי הגויים מחזיק במלכות הוא וזרעו נמאס אצל האל יתברך'?

יתכן שהורשת השלטון מגדילה את הסיכון לכך שהמלך – שנולד לשלטון כחלק ממשפחת מלוכה ועתיד להוריש את שלטונו לבניו – יתפוס את שלטונו כמטרה ולא כאמצעי לשירות העם. סכנה זו קיימת פחות בשלטון שלא עובר בירושה, שלטון שהמוקד שלו הוא התרומה של ההנהגה לעם ותפקידה. זאת ועוד, שלטון שעובר בירושה מחזק את כוחה של משפחת המלוכה שהופכת למוקד כוח עצמאי, ויש יותר חשש שהכוח והעושר ישפיעו עליהם לרעה.

ב. אצל הספורנו האלטרנטיבה החיובית למלוכה הבעייתית היא הנהגת השופט שלא מוריש את שלטונו לבניו, ונראה שמדובר במנהיג אזרחי פוליטי ולא בהנהגה תורנית. נמשיך לדברי האברבנאל שהתנגד למלוכה בחריפות ודן בשאלה זו במספר מקומות ונפתח בדבריו בספר דברים. בשלב הראשון, **האברבנאל** מתעמת עם התפיסה הפילוסופית לפיה צורת המשטר המלוכנית הכרחית לקיום העם (דברים יז):

הנה תהיה באמת מחשבתם בחיוב המלך והכרחיותו כוזבת, לפי שאינו מהבטל שיהיו בעם מנהיגים רבים מתקבצים ומתאחדים ומסכימים בעצה אחת ועל פיהם תהיה ההנהגה והמשפט וזהו כנגד התנאי הראשון, ולמה לא תהיינה הנהגותיהם משנה לשנה או לג' שנים כשני שכיר או פחות מזה, ובהגיע תור שופטים ושוטרים אחרים יקומו תחתיהם ויחקרו את פשעו הראשונים באמונתם ואשר ירשיעון ישלם כל אשר הרשיע לעשות וזהו כנגד התנאי הב', ולמה לא יהיה גם כן יכלתם מוגבל ומסודר כפי הדתות והנמוסים הדין

נותן שיחיד ורבים הלכה כרבים, ושיותר קרוב להיות הפשע באדם אחד... משיחטאו אנשים רבים בהוסדם יחד כי אם האחד יטה מני דרך ימחו האחרים בידו, ובהיות הנהגותיהם זמניות והם עתידים לתת את הדין אחרי ימים מועטים יהיה מורא בשר ודם עליהם ומה לנו להביא על זה טענות שכליות והנה הנסיון גובר על ההקש.

בהמשך טוען **האברבנאל** שגם אם נקבל את הטענה שהמלכות הכרחית, טענה שאינה נכונה לדעתו, הרי שהיא ודאי אינה נכונה בישראל (שם):

ההקדמה השנית היא שאף שנודה היות המלך דבר מועיל והכרחי בעם לתקן הקבוץ המדיני ושמירתו, מה שהוא /בחלוף האמת/, הנה בעם ישראל איננו כן כי אינו צריך ולא הכרחי להם. וביאור זה הוא שצורך המלכים בעם הנה יוכלל בג' ענינים, הא' לענין המלחמות להושיע את העם מאויביהם ולהלחם בעד ארצם, והב' הוא לסדר הנמוסים ולהניח התורות הצריכות לתקונם, והג' להכות ולהעניש פעמים שלא כדין כפי צורך השעה אשר זה יאות אל היכולת האלהי המוחלט אשר לו.

והנה הג' הענינים האלה האומה הישראלית לא תצטרך אליה לא לענין המלחמות ותשועתם מאויביהם לפי שישראל נושע בה' והוא הנלחם להם... גם כי השופט הזה יוצא ובא לפניו במלחמו' כמו שמצינו ביהושע וגדעון ושמאל ושאר השופטים.

וגם כן לא היו צריכים למלך להנחת התורות והנמוסים כי תורה צוה לנו משה וגו', וצוה הוא ית' (פ' ואתחנן) לא תוסיפו על הדבר וגו'... ולא היה ביד מלך ישראל לחדש דבר בתורה לא לגרוע ממנה, וכמ"ש עליו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל.

וגם כן לא היה המלך צריך בישראל להכות ולהעניש פעמים לצורך השעה, שזה מסרו הקדוש ברוך הוא לב"ד הגדול מהם הסנהדרין כמו שפירשתי בפ' כי יפלא, ומלבד זה הודיענו הש"י שאם השופט כפי המשפט הצודק והמסודר יפטור אדם רשע שהוא ית' יעניש את הרשע בדינו הגדול...

הנה התבאר שג' הענינים האלה תשועת המלחמות והנחת התורה והמצות והענש וההכאה פעמים שלא כדין כלם יעשה הש"י לעמו, ולכן היה הש"י מלכם ולא היה להם צורך למלך לשום דבר, כבר בא זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים כי מרע"ה אמר (פ' בשלח) ה' ימלוך לעולם ועד.

מהם תפקידי המלך באומות העולם? התבונן היטב: מי אמור להגשים אותם בישראל? מהי אפוא האלטרנטיבה לשלטון המלך לפי האברבנאל?

בהמשך, מנגיד **האברבנאל** בפירוש בין שלטון המלך לשלטון השופטים (שם):
הנה התבאר מכל זה שאף שנודה היות המלך הכרחי באומות לא יצדק באומה הישראלית כל שכן שכבר הורה הנסיון בענין מלכי ישראל ומלכי יהודה שהמה היו במורדי אור, המה הסבו לבב בני ישראל אחורנית כמו שידעת מירבעם בן נבט ושאר מלכי ישראל כלם רוב

מלכי יהודה עד שבסבתם גלתה יהודה מעוני, לא כן אנחנו רואים בשופטי ישראל ונביאיהם כלם אנשים אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת, ולא היה אחד מהשופטים שנטה לבבו מאחרי ה' לעבוד אלהים אחרים בהפך המלכים שמי ומי מהם נצל, וכל זה ממה שיעיד שהנהגת השופטים טובה, והנהגת המלכים היתה רעה ומזקת ומסוכנת מאד.

ג. האלטרנטיבה לשלטון המלך היא אפוא שלטון השופטים, ונראה שהאברבנאל לא רואה בשופט מנהיג פוליטי כספורנו, אלא מזהה את השופט עם החכמים הדיינים. כך נראה מהפסוק שהוא מביא, 'כלם אנשים אנשי חיל יראי אלקים אנשי אמת', פסוק שלקוח מהציווי לבחור שופטים לבתי הדין (שמות יח, כא-כב):

ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרת: ושפטו את העם בכל עת והיה כל הדבר הגדל יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם והקל מעליך ונשאו אתך.

כך עולה ביתר בהירות ורוחב מהקדמתו היסודית לספר שופטים. היה ניתן לתפוס את הנהגת השופטים כהנהגה פוליטית³ כריזמטית לא רשמית וממוסדת, הנהגה שצומחת מהשטח בעקבות ההצלחה לאחד את העם ולהוביל אותו למלחמה. אולם, האברבנאל מזהה את השופטים של ספר שופטים עם החכמים, עם הדיינים וחברי הסנהדרין, ורואה בשלטונם שלטון מסודר וממוסד עם הלכות משלו. הוא רואה במלוכה ובשופטים שתי מערכות הנהגה מסודרות ומשווה ביניהן ונפתח בנקודה המשותפת הראשונה (הקדמה לשופטים):

אמר יצחק אברבנאל אחרי אשר הספר השני הזה יגיד עניני השופטים שקמו בישראל אחרי מות יהושע עד שנולד שמואל, ובספר הרביעי יבואו ענין המלכים אשר מלכו בישראל וביהודה, ראיתי אני לחקור בכאן אם שופטים ומלכים הם שמות נרדפים יאמרו על ענין אחד שוה ומתדמה? או הם שמות מתחלפים יאמרו על הנהגות שונות? ועם העיון הטוב מצאתי השופטים והמלכים ישתתפו בחמשה דברים יכללום, ויובדלו ויתחלפו גם כן בחמשה דברים אחרים:

השתוף הראשון הוא שהשופטים והמלכים הם ממונים על ידי ב"ד ויקבלום ישראל על עצמם. אם בשופטים אמר הכתוב (בספ' סי' ב' ט"ז) ויקם ה' שופטים וגו', וזה להיותם ממונים על פי בית דין אשר רוח ה' דבר בהם, ואם קבלת ישראל אותם מבואר, שכן הוא אומר בגדעון (סי' ח' כ"ב) משול בנו גם אתה וגו', וביפתח נאמר (סי' י"א ח') והלכת עמנו ונלחמת בבני עמון והיית לנו לראש ולקצין וגו'. ואין ספק שהשופטים היה מעירם ראשונה רוח ה' רוח עצה וגבורה, ובראות ישראל ששם ה' נקרא עליהם יבחרו בהם וימנו

3. והעובדה שהשופט גם עסק במשפט יכולה להתפרש כעניין נוסף שלא קשור במהותו לתפקידו כמנהיג, ונראה יותר שהיא מבטאת את הקשר שבין המלך למשפט, שכן כפי שנראה בהמשך גם המלכים עסקו בפועל במשפט, וראה בתחילת הפרק על המלך המשפט, בדף הראשון.

אותם לשופטים ע"פ ב"ד, ואמנם במלכים הדבר מבואר שאין מושחין אותם כי אם ב"ד הגדול והנביא, ומלבד זה היו העם ממליכים אותם⁴.

כבר נקודה זו מבטאת את האופי הרשמי והממוסד של הנהגת השופטים, העובדה שהם מתמנים על ידי בית הדין והעם. נמשיך בהשוואה מתוך התמקדות בתפיסת שלטון השופטים כמערכת שלטונית עצמאית מסודרת, ובעיקר מתוך התמקדות בזיהוי השופטים עם החכמים (שם):

השתוף השני הוא שהשופטים הנזכרים בספר הזה והמלכים, אלה ואלה היו ממונים על המלחמות לצאת ולבוא לפני העם וג"כ על דבר המשפט, ולזה נאמר בעתניאל בן קנז (בספ' סי' ג' י') ותהי עליו רוח השם וישפוט את ישראל ויצא במלחמה וגו', וכן יזכיר בשאר השופטים שהיו נלחמים מלחמות ה' ושהיו שופטים את ישראל... אבל מנויים בשני הדברים היה יחד. ואמנם המלכים מבואר מעניניהם שתי הנהגות האלה, כמו שאמרו ישראל בשאלם מלך (שמואל א' ח' כ') ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו:

השתוף השלישי שהמלכים והשופטים כלם מכים ועונשים פעמים שלא בדין ושלא מן התורה כפי צורך השעה, ומפני זה היו שופטי ישראל עושין דברים שלא כמשפט וכהלכה להיותם להוראת שעה. הלא תראה שגדעון (בעבור שאנשי סוכות ואנשי פנואל לא נתנו לחם לאנשיו ברדפו אחרי זבח וצלמונע) (בספ' סי' ח' ו') דש את בשר אנשי סוכות בקוצי המדבר והרג את כל אנשי פנואל, ואין זה ע"פ התורה... האם היה זה כפי הדין? ולכן אמרו ז"ל במסכת סנהדרין פרק נגמר הדין (פ"ו דף מ"ו ע"א) תניא ר' אליעזר אומר שמעתי שב"ד מכין ועונשין שלא כדין ושלא מן התורה, לא לעבור על דברי תורה כי אם לעשות סייג לתורה וכו', והביאו שם מעשים ועובדות מורות על זה. ואמנם המלכים הענין מבואר בהם, ולכן הרג דוד את האיש העמלקי, לפי שאמר שהרג את שאול, עם היות שאין הורגים במקום שאין עדים והתראה ואין אדם משים עצמו רשע.

השתוף הרביעי הוא שכלם המלכים והשופטים ישתתפו במורא ובכבוד, והממרה את פיהם חייב מיתה. אם בענין השופט אמרה תורה (דברים י"ז י"ב) והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן או אל השופט ומת האיש ההוא וגו', ומזה הצד ג"כ העניש גדעון את אנשי פנואל ואת אנשי סוכות שזכרתי, לפי שדן אותם ממרים את פיו, והיו חייבים מיתה על עברם את מצותו. אמנם במלכים חז"ל דרשוהו ממה שנאמר ביהושע (יהושע א') כל איש אשר ימרה את פין ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצוונו יומת.

מהן הראיות של האברבנאל לכך שהשופטים יכולים להעניש שלא מן הדין, ולכך שהממרה את פיהם חייב מיתה? מאיזו פרשה לקוח הפסוק?

4. וראה על כך בהרחבה בהמשך בנושא מינוי המלך.

הראיה שהאברבנאל מביא לקוחה מפרשיית זקן ממרא, שעוסקת כמובן בסנהדרין (דברים יז, ה-ג): "כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבת בשערך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו: ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט: ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' ושמרת לעשות ככל אשר יורוך: על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל: והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמע אל הכהן העמד לשרת שם את ה' אלהיך או אל השפט ומת האיש ההוא ובערת הרע מישראל: וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד". וכאן עולה שוב בחדות תפיסתו המזהה את ההנהגה החלופית למלוכה עם הסנהדרין, השופטים שעם ישראל הצטווה למנות ולדעתו הם ההנהגה החלופית למלך. זיהוי הנהגת השופטים עם חכמי התורה הדיינים עולה בצורה החדה ביותר בהמשך דברי האברבנאל, כאשר הוא דן בהבדלים בין הנהגת המלכים להנהגת השופטים (שם):

ההבדל השני הוא שכח המלך ומנויו אינו בענין הדין ולשפוט בין איש ובין רעהו על פי התורה, אבל הוא לבד בתקון הקבוץ המדיני. להושיע את העם מאויביהם ולפסוק הדין בדברים כפי הוראת השעה וצורך העת לא בדרך דין צודק. ואמנם השופטים הם בחלוקה זה, שמנויים בייחוד הוא לדון בין אדם לחברו ע"פ התורה, ושפטו את העם משפט צדק, הלא תראה שהתורה בפרשת שופטים צוה על הב"ד הקטן שבכל עיר ועיר, כמו שאמר (דברים ט"ז י"ח) שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך וגו', ובפרשת כי יפלא (שם) הזהיר על הב"ד הגדול (והם הסנהדרין אשר בירושלים) ועל השופט והוא הגדול שבכלם העומד במקום אדונו משה בזמן שהיה עומד עם השבעים זקנים, ועליהם אמר (שם י"ז ט' - י"א) והגידו לך את דבר המשפט, ועשית ע"פ והדבר אשר יגידו לך וגו', ע"פ התורה אשר יורוך וגו'. הנה א"כ הנהגתם בעצם וראשונה ובייחוד היה לדון כפי המשפט הצודק ולזה נקראו שופטים. ואם מצינו שהשופטים הנזכרים בספר הזה היו יוצאים במלחמות, והיה מסור אליהם היכולת המוחלט לדון כפי הוראת שעה ושלא ע"פ התורה, לא היה זה אליהם במה שהם שופטים, כי אם לפי שלא היה בישראל עדיין מלך והיה להם כח השופט וכח המלך, וכבר נפל על זה הר' נסים ז"ל⁵, ולזה פעמים ע"ד ההעברה נאמר בהם לשון מלכות, אמר (בספ' סי' ט"ו) וימליכו את אבימלך בשכם וגו', והוא היה שופט, ואמר (סי' י"ח א') בימים ההם אין מלך בישראל וגו'. וכבר העירו חז"ל למה אמרו ויהי בישורון מלך זה משה, שבמקום שאין מלך גדול הדור הרי הוא כמלך. הנה התבאר מזה שהשופט מנוי לבד בעצם וייחוד הוא לענין המשפט המסודר והצודק, ואם היה עובר מזה אינו במה שהוא שופט, כי אם בשיתן לו המלך מכוח לעשות או להעדר המלך שם, אמנם המלך אין מנוי בדבר המשפט הצודק, כי אם ללחום את המלחמות ולשפוט את הדברים כפי היכולת המוחלט להוראת שעה.

5. נעיר שבפירושו לתורה (דברים יז) האברבנאל חולק על דברים אלו, וסבור שלבית הדין כוח עצמי להעניש שלא מן הדין בהוראת שעה.

הנהגת השופטים היא אפוא הנהגת חכמי התורה הדיינים. עיקר תפקידם הוא לדון את העם לפי חוקי התורה, אך בזמן שאין מלך, ולדעת האברבנאל זו האפשרות המועדפת, הם זוכים בשאר סמכויות המלכות.⁶

נסה לנתח את שורשי המחלוקת בין הרמב"ם לאברבנאל לפי הבנה זו של דברי האברבנאל, שהאלטרנטיבה למלוכה היא בעצם נשיא הסנהדרין.

הבנה זו של האברבנאל מאפשרת לגלות גוון נוסף בשורשי המחלוקת בינו לרמב"ם ולתומכים במלוכה. אם האלטרנטיבה למלוכה היא שלטון פוליטי של הסנהדרין, אז יתכן שהתמיכה במלוכה היא התנגדות לאלטרנטיבה זו. ומדוע להתנגד לכך? מכמה סיבות אפשריות: ראשית, הענקת הכוח הפוליטי לסנהדרין עלולה לפגוע בקדושתה, בטהרתה. ההבדלה בין הכוח הפוליטי לסנהדרין מאפשרת לשמר את הסנהדרין בקדושתה, כמקום שנבחרים אליו תלמידי החכמים הגדולים ביותר ועיקר עניינו דרישת התורה ופסיקת הלכה, ולא מקום שעיקר עניינו שלטון פוליטי וממילא הבחירה אליו תהיה בהתאם לכוח הפוליטי ולתמיכה במנהיג פוליטי מסוים, וייבחרו אנשים שזהו עיקר ענינם.

שנית, הכישורים הנדרשים מנשיא הסנהדרין ומהמלך הם כישורים שונים. המלך צריך להיות אדם מעשי, חזק, שמחובר כולו לעולם העשייה והמלחמה, גיבור ואיש חיל. אדם שאמור לדאוג לבטחון, לכלכלה, ליחסים בין לאומיים, לשדר כוח ועצמה ארצית. נשיא הסנהדרין צריך להיות גדול הדור, אדם שעיקר עניינו לימוד והגות, אדם שצומח מתוך לימוד ארוך שנים בבית המדרש, לא מתוך שורות הצבא והמעשה. כל תפקיד דורש אפוא סט כישורים שונה, חינוך שונה, ומסלול חיים נפרד שמוביל אליו. אלו שני עולמות נפרדים שאיחוד בניהם יזיק לשני התפקידים.

שלישית, המלך צריך לפעמים לחרוג מהנורמות הרגילות בהתאם לצרכים הציבוריים שמאלצים זאת, צרכי הבטחון והחיים הציבוריים והלאומיים. חשוב אפוא שיהיה מוקד כוח אחר שיהיה מופקד על שימור הנורמות הרגילות, כדי לאזן את המלך, וחיבור התפקידים והסמכויות היה יכול להזיק: ליצור הנהגה פוליטית שלא דוחפת להריגה מהדין הרגיל כאשר המצב דורש זאת; או להפך, ליצור הנהגה תורנית שקשובה בעיקר לצורך המציאותי לחרוג מהדין הרגיל, ללא מוקד כוח שיאזן זאת ויתבע את החשיבות בשמירת הנורמות הרגילות.

זאת ועוד, כוח פוליטי תמיד יוצר התנגדות וכעס וביקורת, אך חכמי התורה צריכים להיות אביהם של ישראל, להיות מעל לוויכוח הפוליטי, כדי שכל הציבור יוכל להזדהות אתם, וכדי שהתורה לא תהיה מזוהה עם הנהגה פוליטית מסוימת, הנהגה זמנית מטבע הדברים.

וכך כותב הרב קוק (אורות הקודש א, עמ' רעו):

6. אולם, הרב ישראלי חלק על הבנה זו של דברי האברבנאל וצמצם את הדברים. וראה על כך בהרחבה בדף 'הנהגה שאינה מלכות וסמכויות המלוכה'.

כשם שהאנשים המעשיים, בעלי הכישרון לדברים מעשיים ולחכמות המעשיות, אינם מוכשרים להסתכלות בהירה בענינים הרוחניים, והסתכלותם הרוחנית באה לקויה ומעורבת עם משפטים כהים, המתמצים מעולם המעשה, שהם קשורים בו; כמו כן אין האנשים הרוחניים, העומדים ברום עולם, מוכשרים להסתכלות מעשית שלמה, והידיעות המעשיות שלהם וקשר חפצם בהשלמתן אינם כי אם איזה צל היוצא מתוך הענינים הרוחניים העליונים. אמנם יש כישרון עצום בתכונה הרוחנית העליונה לכלול את הכול, אבל זוהי דווקא במדתה של התגלות הנבואה של אספקלריא המאירה. על כן משה רבינו עצמו בלבד עליו נאמר "ויהי בישרון מלך", אבל במעמד הדורות היה מלך לחד ונביא לחד, ושמואל, הוא שהיה במידה ידועה שקול כמשה ואהרן, היתה לו בהירות רוחנית כזאת, עד כדי למלא גם כן מקום של מלך בטהרת השפעת נבואתו, ועליונותו הרוחנית השלמה.