

שלטון בישראל - משפט המלוכה

הקשיים בתיאור הדרישה למלך
הפרשנויות השונות כעסו של שמואל
"כל האומר בני שמואל חטאו אינו אלא טועה"
כעסו של שמואל - שלב ראשון בפתרון
השלכותיו החברתיות של המלך
המלך הישראלי - רשות מבצעת
המצוה להמליך מלך
משפט המלך
שיטת האברבנאל - רשות ללא מצוה
הפן הרוחני שבמלך ישראל
הרקע ההיסטורי להמלכה
הייקף שליטת פלשתים
מצבו הרוחני של העם כרקע לבקשה
"מסכת הכזבים" של זקני ישראל
סיכום

אחת השאלות המרכזיות בנוגע למצוות המלכת המלך היא התנגשות פסוקי הציוויו להמלכה (דברים י"ז-כ') עם פרק ח' בשמואל א' בו מתואר כעסו של שמואל על דבר בקשת העם להמליך להם מלך. רבו הפרשנים שעסקו בשאלה זו, תוך כדי כניסה לעובי הקורה בנושא המצוה עצמה והבעייתיות שבפסוקיה. הצמדות לפשט המקראות, בנוסף להבנת האירועים הקודמים לבקשה, ישפכו אור על פרשה סבוכה זו.

הקשיים בתיאור הדרישה למלך

ראשית, נציג את הקשיים הקיימים בפרק ח':

הפרק פותח בתיאור בניו של שמואל השופטים את העם עוד בחייו. מניעיו של שמואל למתן אפשרות שכזו, כמו גם תיאור היותו זקן (על אף גילו הצעיר ע"פ חז"ל) תמוהים. מה עוד שהעיוות המוסרי שנגרם ע"י בניו של שמואל מעמיד אותו באור קשה ביותר (שאלה זו קיימת גם אם לא נדון במידת הנזק שגרמו בניו של שמואל (מחלוקת בשבת ג"ו ע"ב) כך או כך באים זקני ישראל לשמואל בטרוניה על המצב המוסרי החדש (שנרצר...)).

¹ מקור במאמר המופיע ללא ציון ספר הוא משמואל א'.
² איני מעונין להכנס לשאלותיו של האברבנאל ביחס לגילו של שמואל ע"פ חז"ל (ברייתות וסדר עולם), שכן אין לי תירוץ לקושיותיו. בנושא זה מקובלני שהתנ"ך נושא בחובו פן היסטורי, ויש מקום לעמוד על זמניהם ותאריכיהם של אירועים, אך השאלה כאן אינה מה היה באמת גילו המדוייק של שמואל אלא מדוע בחרו חז"ל להדגיש את גילו הצעיר. למותר לציין כי פירוט גילו של השופט הינו דבר חריג והופעתו אצל שמואל דורשת בירור מעמיק. אולם גם אם נחלוק על חז"ל ביחס לגילו של שמואל, עלינו לעמוד על הצורך שלהם להדגיש ששמואל לא היה מבוגר כמותו, כך שהדיון צריך לסוב סביב העובדה כי נפטר בעודו צעיר ולא סביב גילו המסויים.

הקושיה העיקרית עוסקת בכעסו של שמואל על זקני ישראל, זאת על אף שדבקו בנוסח הבקשה האותנטי שנקוט בדברים (י"ז, י"ד): "אשימה עלי מלך ככל הגויים". נקודה זו רק מעצימה את הקושי שצוין לעיל בדבר הסתירה בין היות הבקשה למלך מצוה למול תרעומתו של שמואל מהבקשה.

כמו כן יש לעמוד על ההבדל שבין הצגת הדברים לשמואל בראשונה, "לשפטנו ככל הגויים" (פס' ח'), לבין ההתעקשות לדרישה למלך, אף לאחר איומו של שמואל, "לא, כי אם מלך ימלוך עלינו... ונלחם את מלחמותינו..." (פס' י"ט, כ').

הפרשנויות השונות לכעסו של שמואל

קיימות מספר גישות ביחס לסיבת כעסו של שמואל, נביא להלן את הידועות שבהם:

גישה אחת, המופיעה ברמב"ן³, קושרת את חטאם של זקני ישראל לעיתוי הבקשה. מלך הינו דבר מבורך בישראל, אך עיתוי הבקשה מעיד על כוונת העם ועל סיבת רצונו האמיתית במלך. והרי מקצת דברי הרמב"ן:

"אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי" (הושע י"ג, י"א), ולכן לקחו בעברתו, שנהרג הוא (=שאול) ובניו ונלקחה ממנו המלכות והיה כל זה מפני שהיה שמואל שופט ונביא ולחם מלחמותיהם על פי ה', מושיע אותם ולא היה להם לשאול מלך בימיו, כמו שאמר להם 'וה' אלוקיכם מלככם'."

הרמב"ן מייחס את הפסוק בהושע לשאול בדווקא ומדגיש בדבריו את הפגיעה במעמדו של שמואל כשופט וכנביא ה' ומתוך כך את כוונותיהם הכפרניות של זקני ישראל. אך מהפסוקים לא נראית ביקורת על עיתוי הבקשה⁴. כמו כן, ניתן להקשות על פי הרמב"ן מדוע לא ביקשו מלך

³ בראשית מ"ט, י'.

⁴ כדברי האברבנאל: "כי לא הוכיחם הנביא על אשר שאלו מלך בימיו כי אם על השאלה עצמה - בשאלם מלך" (שם). ביחס לדעה כי החטא נעוץ בעיתוי, יש לציין, כי בטענתם הבסיסית של ישראל אין כל דופי ובעיתוי אחר יכולה היתה להחשב כמצוה. המצדדים בדעה זו אף מביאים כסיוע את הפסוק המפורש: "ותראו כי נחש מלך בני עמון בא עליכם ותאמרו לי: לא, כי מלך ימלך עלינו..." (י"ב, י"ב), פסוק המביע, לכאורה, את התלות בעיתוי הפגום ואת כשרות הבקשה בזמן אחר. ברם, נראה כי מדובר בפגם בבקשה כסימן לכשל מהותי הרבה יותר. זהו חטא שמניעיו הינם פגומים גם בעתות שלום, שכן הביקורת בהמשך מופנית כלפי עצם הבקשה ולא ביחס לזמן ספציפי. (חרון ה' לא מתואר כקשור לתגובת ישראל לאיומו של נחש וע"כ יחשב האיום כתיאור זמן, כסימן, לבעייה מהותית יותר).

הרמב"ן, מאידך, מדבר על פגיעה בשמואל, שהרי הבקשה, שלא כפניו, חיובית. זאת ודאי לא מצאנו במפורש (והפסוקים יפורטו להלן), ומהביקורת ניתן להבין כי אם הבקשה הוצגה בעיתוי גרוע הרי זה מצביע ישירות על הבנה מעוותת של העם את הבקשה למלך, הבנה שהביאה אותם לבקש מלך בזמן כה לא ראוי.

בתקופות קודמות, שהרי ספר שופטים מלא וגדוש בתיאור נהייתם של ישראל אחרי הגילולים, בתקופות בהם אין נביא ושופט?⁵

גישה אחרת, התולה את סרחונם של ישראל בדרישה "לשפטנו", מופיעה בר"ן בדרשותיו:

"ופירושו אצלי כך: שהם ראו, שמה שצריך לסידור המדיני יהיה מתוקן כשימשך מצד המלכות משימשך מצד השופט... ואילו ביקשו מלך בסתם, שיאמרו שימה לנו מלך, או שיבקשוהו לסיבת תיקון מלחמותיהם לא ימצא להם בדבר הזה עוון אשר חטא - אלא מצוה. אך היה חטאת העם באמרם 'שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים', שרצו שיהיו משפטיהם נמשכים מצד המלכות - לא מצד שופטי התורה".

מתוך הבקשה לשופטם, אומר הר"ן, ניתן להצביע על רצונם להתנער ממשפטו של הקב"ה המיוצג ע"י השופט. הוא ממשיך ואומר:

"שזה ההבדל בין השופט למלך, שהשופט משועבד יותר למשפטי התורה מהמלך... שמתוך שהמלך רואה שאינו משועבד למשפטי התורה כמו השופט צריך אזהרה מרובה לבלתי סור מן המצוה...".

הר"ן, אם כן, קושר את חטאם לשאיפה לצדק טבעי ולא לצדק אלוקי. בימינו ניתן היה להגדיר זאת כהעדפת בית המשפט האזרחי (המכונה בהלכה "ערכאות של גויים") על בית הדין המתבסס על המשפט העברי (בוודאי שהחטא חמור יותר בתקופה שבה הנביא, המקבל ישירות את דבר ה', מייצג את המשפט העברי).

אולם תגובתו של הקב"ה, המובאת ע"י שמואל (ואין הכוונה למשפט המלך אלא לתגובת ה' לחטא העם), אינה מתייחסת לפן המוסרי, שמתעוות על ידי העדפת המלך על השופט. כך היא מופיעה בתוכחת שמואל את העם לפני המלכתו של שאול (י', י"ט): "ואתם היום מאסתם את אלוקיכם אשר הוא מושיע לכם... ותאמרו לו, כי מלך תשים עלינו", וכן במעמד המחודש בגלגל לאחר הנצחון על נחש מלך עמון (י"ב, י"ב): "ותאמרו לא כי מלך ימלוך עלינו", כמו גם בסיום של המעמד (י"ב, י"ז): "ודעו כי רעתכם רבה אשר עשיתם בעיני ה' לשאול לכם מלך". אף תגובתו של העם לתוכחתו של שמואל אינה וידוי על החטא, לשופטם, שפירט הר"ן אלא על עצם בקשתם הרעה למלך: "התפלל בעד עבדיך...".

⁵ יתירה מזאת, הרי על התקופות שבין השופטים השונים נבנית כל מהותו של ספר שופטים (והדבר יפורט להלן) ומדוע לא ביקשו אז מלך? (ביחס לבקשה בימי גדעון - נצטרך לבחון האם היא עומדת בקריטריונים של הרמב"ן למלך. גדעון ביטא (בשביל העם המבקש אותו למלך) יציבות שלטונית ולא בהכרח דתית (שהרי בימיו זנו אחר האפוד כעפרה). אם לרמב"ן כל משמעותו של המלך הישראלי מסתכמת בכך, הרי שיש לו מענה לשאלה, אם לא (מה שמאוד מסתבר), הרי שאף הבקשה בתקופת גדעון אינה נחשבת כבקשה הרצויה והנדרשת למלך והדרא קושיא לדוכתא).

⁶ דרוש י"א, עמ' קצ"ג במהדורת 'מכון שלם'.

כי יספנו על כל חטאתנו רעה לשאול לנו מלך". אין בכל אלו ולו פעם אחת אזכור לרצונם הסורר במלך ל"שופטם". אם אכן חטאו בכך שביקשו מלך, אין הדבר בגלל שביקשו שישפוט אותם.

ברם, נראה כי שמואל סובר שיש דברים בגו (ח', ו'): "וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו", כל זאת רגע אחד לפני שהקב"ה מעמידו על טעותו.

לבטח לא נתקשה להבחין בהבדל שקיים בדברי העם כאשר הם מציגים את דרישותיהם לשמואל בראשונה, לבין הצגת הדברים לאחר ששמואל משמיע את איומיו. הגמ' בסנהדרין⁷ כבר עסקה בהבדל זה בקובעה: "זקנים שבדור נהגו כהוגן, אבל עמי הארץ קלקלו שנאמר: 'והיינו גם אנחנו ככל הגויים' ". בפשט, קשה לי לראות תירוץ זה כעונה על סיבת ההבדל, שכן גם הזקנים שבדור אומרים "לשפטנו ככל הגויים" ולמעשה הבקשה השניה היא חזרה מדוייקת של קודמתה בהוספה אחת: "ונלחם את מלחמותינו", הוספה שלענ"ד היא זו שמהווה את ההבדל⁸.

"כל האומר בני שמואל חטאו אינו אלא טועה"

נראה כי לא לחינם שמואל יוצר לעצמו מעמד של מלך, בכך שהוא הופך את בניו ליורשים, מעשה שאינו לגיטימי באמות מידה של שופט. שמואל, כאדם האמון על שמירת המסורת בקרב ישראל בכלל ועל שמירת הצדק החברתי בפרט, מבקש למנוע תקופה נוספת של עזיבת ה' לאחר מותו, אשר תדמה לתקופות קודמות שחזרו ונשנו כתוצאה ממותו של השופט או הנביא והביאו לגל מחודש של עזיבת ה'. באקט של ראיית הנולד מבקש שמואל עוד בחייו, כשהוא בשיאו, למנות את בניו ליורשים.

בראש ובראשונה יש לשאול מדוע מאפשר שמואל לבניו לשפוט, כאשר ברור שהדרישה למלך נובעת מהעיוות המוסרי שהם יוצרים? האין הוא מודע לכך? מה גם שהמקרא אינו רווה נחת מהתנהגותם של

⁷ למול הדרישה הראשונית (ח', ה'): "שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים", מופיעה, לאחר הפצרותיו של שמואל, דרישה שונה (ח', י"ט-כ'): "לא, כי מלך יהיה עלינו והיינו גם אנחנו ככל הגויים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו".

⁸ כ' ע"ב.

⁹ למען האמת, מאמר חז"ל זה מדגיש את ההבדל בין הצורך הלגיטימי – לשפטנו, לבין הדרישה הסוררת להילחם את מלחמותינו, בעוד ההוספה "ככל הגויים" לא מעלה או מורידה, מכיוון שהופיעה אף בתיאור הבקשה בתורה (דברים י"ז, י"ד). לענ"ד, מאמר זה עוסק בשבחה של הדרישה למלך שופט, מתוך ההבנה שאכן היה עיוות מוסרי בזמנם של בני שמואל. כנראה שמאמר זה אינו עולה בקנה אחד עם המאמר המנוגד "כל האומר בני שמואל חטאו אינו אלא טועה" – המסיק כי העיוות המוסרי שנגרם בעטיים אינו אלא אשליה. היות והפרוש כאן, שיוצג בהמשך, נוטה להסביר את המאמר האחרון, לא מן הנמנע כי המסקנות תהיינה שונות.

בני שמואל וחטאם נכתב במפורש (ח', ג'): "ויטו אחר הבצע ויקחו שוחד ויטו משפט".

מה, בעצם, הביא את חז"ל¹⁰ להמעיט בחטאם ולדרוש: "כל האומר בני שמואל חטאו אינו אלא טועה"?

דומני, שהסיבה לכך נעוצה בהבדל וביחס שבין תיאור שיפוטם של בני שמואל לבין תיאור הנוק המוסרי שעתידי להיגרם ע"י המלך, שהוא כה קיצוני ורחב עד כי לא יתכן שהוא עומד במקביל לנוק שכבר נגרם ע"י בני שמואל. אם שיפוטם היה אכן כה מושחת, שהיה נגוע בשוחד ובאינטרסים, מדוע חושב שמואל שיוכל להרתיע את העם ע"י תאור שלטונו העריץ של המלך? וכי מה גרוע יותר ממשפט שוחד, שאף הוא, כשלטון דיקטטורי, אינו שואף לצדק אלא להאדרת הונו הפרטי של השופט-המושל?

אולם מעבר לפער שבין השחיתויות, דרך חייו של שמואל היא שתוכיח כי לא מדובר כאן בחמס ובשוחד. מניעיו של שמואל, שהנחו אותו לאפשר לבניו לשפוט בעודו בחיים, בכדי למנוע הידרדרות רוחנית לאחר מותו, כמו גם חינוכו על ברכי חנה אימו כנגד שיטתו של עליזי - בדבר המודעות החברתית-מוסרית במקביל לעבודת ה' ולא כנגדה, "ושמואל הולך וגדל וטוב גם עם ה' וגם עם אנשים" (ב', כ"ו), כל אלו מסכלים כל אפשרות לטעון כי מעלליהם של בני שמואל נעלמו מעיני אביהם, ואכן היו גרועים כפי שהדברים נראים ממשפט הפסוקים.

אולי זו היא אחת הסיבות שהביאו את חז"ל לקבוע, שחטאם לא היה אלא חריגה ממנהגיו של שמואל ותו לא. במעמדם זהו אכן חטא חמור, אך אין הוא מתקרב לתופעות שהיו רווחות בעבר הלא רחוק, ללא צדק וללא משפט, תקופות בהם המוסר נרמס באין מפריע "איש הישר בעיניו יעשה". מלחמות אחים בימי יפתח ופרשת פילגש בגבעה (מעבר לתועבה המוסרית שנעשתה שם), מעשי שחיתות ע"י אבימלך ואף ע"י בני עלי, מעידים כמאה עדים על עידן השופטים, שלמעט תקופות קצרות, היה רובו ככולו מלווה בעיוות מוסרי מתמשך. הישנות תקופה שכזו התכוון שמואל למנוע ודההתייחסות החינוכית שלו מונעת כל אפשרות של אי ידיעה ביחס למעשיהם של בניו. (אכן אין להעלים עין מכך, שהתנהגותם של בני שמואל לא עמדה ברף הציפיות הגבוה שהעמיד שמואל, אולם

¹⁰ שבת נ"ו ע"ב.

¹¹ "שלא עשו כמעשה אביהם, שהיה שמואל הצדיק מחזר בכל מקומות ישראל ודנם בעריהם... והם לא עשו כן אלא ישבו בעריהם כדי להרבות שכר לחזניהם ולסופריהם..." (שבת נ"ה-נ"ו).

¹² בדברי התוכחה של עלי לבניו הוא אומר: "אם יחטא איש לאיש ופללו אלוקים ואם לה' יחטא איש מי יתפלל לו..." (כ', כ"ה). משפט זה מראה את הפגם בתפיסתו המוסרית-חברתית של עלי.

בעיני שמואל, שהשלים עם עובדה זו, היה מצב זה עדיף על ההידרדרות הצפויה לאחר מותו¹³).

ניתן לומר, ע"כ, כי זקני ישראל אינם מחפשים צדק חברתי בבקשם מלך, שהרי תיאור מעשיו הנפשעים של המלך¹⁴ אמורים היו להרתיע כל מבקש צדק ומוסר, מה גם שהקב"ה "ממהר" לידע את שמואל "לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם", דבר שמצביע על מאיסה במשפט הצדק של ה', המיוצג ע"י הנביא.

אמנם, צדק הר"ן באשר לסיבת כעסו של שמואל. אכן כעסו היה נעוץ בעובדה שזקני ישראל העדיפו שופט, שיתבסס על אמות מוסר אנושיות-שרירותיות על פני שיפוטו של הנביא. אולם יש לזכור, כי כעסו של שמואל אינו מקביל לכעסו של הקב"ה. בעוד ששמואל כועס מפאת העיוות המוסרי שיווצר (כעס שמתואר כבא בעקבות הבקשה ל"שופטים"), מתוארת הרעה בעיני ה' בכך שביקשו מלך ותו לא¹⁵ (קרי – בעצם הבקשה למלך)¹⁶.

כעסו של שמואל - שלב ראשון בפתרון

המסקנות העולות ממה שנאמר הן שעיוות מוסרי לא ארע ובקשתם של ישראל לא כיוונה כלל לתיקון חברתי ומוסרי. על כל פנים השאלה בעינה עומדת: מדוע תוארו מעשיהם של בני שמואל בקיצוניות רבה שכזו כעולים בקנה אחד עם מעשי עוולה וחמס? וכיצד ניתן להסביר את כוונתם של חז"ל בציינם את גילו הצעיר של שמואל בניגוד לתיאורו בזקן?

אך הקשיים אינם מסתיימים בזאת אלא הולכים ונערמים:

לאור תגובתו של שמואל לבקשה ניתן לזהות כאן שני מישורי התייחסות. על פניו ברור כי שמואל כועס, מכיוון שבבקשה שכזאת העם מפגין את חוסר רצונו במשפטו של ה' ובחוקיו. מסיבה זו הוא מפרט להם את משפט המלך ובהמשך אף מוכיח אותם על בקשה זו, המעידה על רמתם הרוחנית. אולם שמואל לא מצליח להסתיר את החשש המתגנב

¹³ על כל פנים, השאלה עודנה קיימת: מדוע תוארו מעשיהם של בני שמואל בקיצוניות שכזו המעמידה את הדברים שלא על דיוקם?

¹⁴ ניתוחו של משפט המלך יבואר להלן.

¹⁵ עיין לעיל בדהיית תרוצו של הר"ן לחטאם של ישראל בדרישה למלך.

¹⁶ נראה כי קיימת בעיה בפרשנותו של הר"ן (אפילו אם נאמר שכיון לכעסו של שמואל במנותק מחרון אפו של ה'), שהרי לטענה, כי חטאו בדרישת משפט שאינו מעוגן בחוקי התורה, חסר מניע. מה מביא את ישראל לבקש צורת שלטון, שעלולה לגרום לעיוותים מוסריים? מה תועלת תצמח להם מבקשה שכזו, הגוררת אחריה רק הרס וחורבן החיים הישראליים? (כל זאת, עפ"י הנחתו של הר"ן, ש"להלחם מלחמותיהם" הינו חלק מהדרישה הלגיטימית למלך. החטא היה בבחירת משפט קלוקל...). פתרון לבעיה זו יוצג בהמשך.

ללבו, שמא רצונם במלך "לשפטים" – אכן אמיתי, ותלונתם ביחס למצב המוסרי, שבו מערכת המשפט שרויה, אכן מוצדקת. באיזה שהוא מקום שמואל חש, כי לא ביצע את תפקידו על הצד הטוב ביותר וחששו כי מינויים של בניו בעוד כוחו במותניו, כמו גם מתן הלגיטימציה מצידו להורדת הסטנדרטים (בניו כבר לא טובים בארץ אלא מחכים שיבואו אליהם), התפרשו שלא כראוי. כל זאת למרות ניסיונו של ה' להסביר לשמואל "כי לא אותך כי אותי מאסו" – שאין כאן תלונה על סרחונם של המנהיגים ולא רצון אמיתי למשפט ה' אלא מדובר במאיסה במשפט הצדק האלוקי עצמו.

שמואל לא משתכנע לחלוטין ואת תגובתו הפגועה ניתן למצוא בהכתרתו הרשמית של שאול: "את שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי ואת מי עשקתי את מי רצותי ומיד מי לקחתי כופר ואעלים עיני בו" (י"ב, ב). ביטויים אלו מזכירים את דבריו של משה בפר' קרח, לאחר שהטיחו בו האשמות כבדות "לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הריעותי את אחד מהם..." (במדבר, ט"ז, ט"ו¹⁷).

לאור העובדה, כי לא המוסר והצדק עמדו בראש מעייניהם של זקני העם אלא הצורך במלך למלחמותיהם (כפי שאף מעיד ה' בשמואל "והושיע את עמי מיד פלשתים"), תמוה מאוד מדוע בחרו זקני ישראל להציג את בקשתם באופן שקרי שכזה, שלא רק שאינו מציג נכונה את המניע לדרישתם, אלא אף מסב רגשות אשמה ונקיפות מצפון לשמואל, בחושבו כי תלונתם קשורה בו ובבניו אישית – וכי יש לזקני ישראל אינטרס לפגוע בשמואל? מדוע?

זאת ועוד, למול דבריו הבוטחים של ה', כי לא בשמואל מאסו אלא בהנהגת ה' כולה, ממשיך ה' ואומר: "ככל המעשים אשר עשו מיום העלתי אותם ממצרים ועד היום הזה ויעזבוני ויעבדו אלוהים אחרים, כן הזמה עושים גם לך" (ח', ח'), משמע, כשם שמרדו בי כן הם מורדים בך. כיצד הדבר מסתדר עם הנאמר פסוק אחד קודם?

יהיה עלינו כבר בשלב זה לחשוף טפח מאשר יוכח בהמשך: שאיפתם של ישראל לשחרור מפלשתים היא שהניעה אותם בבקשתם¹⁷. האמירה המפורשת "לשפטנו", הבאה בטרוניה על שמואל ובניו, אינה משקפת את כוונתם האמיתית, לאור דרישתם העיקשת "להלחם את מלחמתם" על אף איומו של שמואל. מוסר וצדק אינם בראש מעייניהם ואין הדבר קשור לתפקודו של שמואל... יהיה עלינו לברר את הרקע ההיסטורי

¹⁷ אין הכוונה כאן לחשש המונחה מתוך רצון לשררה אלא מתוך הרצון לייצג נאמנה את דבר ה'. חששו נחלה באופן שבו העם תפס את העברת השלטון לבניו ואת הבלגתו על חוסר ישרותם היחסי.

¹⁸ בהמשך (הערה 58) ניתן יהיה לראות פן נוסף של העניין.

¹⁹ בהמשך נתייחס גם ללחץ שמוזכר מעמון (י"ב, י"ב).

וכמובן את מצבו הרוחני הירוד של העם כדי לבסס זאת. כמו כן נצטרך לברר את מצות מינוי המלך ואת הבעייתיות כפולת הפנים שבה. ומעל הכל, את סיבת הערפול שבהצגת הדברים לשמואל באופן שמשמע לשני פנים אלו. כאן אולי המקום, לאחר מטר השאלות, לברר מהי בעצם המצוה שבהמלכת המלך. בירור זה יהיה הדבר הראשוני והבסיסי שנצטרך לעשות, בכדי להבין מדוע בעצם כעס ה', ומה פגם היה בבקשתם, בין אם כעסו מקביל לכעסו של שמואל ובין אם לאו.

השלכותיו החברתיות של המלך

ככלל יש לדון עד כמה רצוי המלך בהנהגת הציבור, בהשוואה לאלטרנטיבות השונות. אפתח בהיבט החברתי, אליו מתייחס האברבנאל, בהסבירו את מהותו של המלך. האברבנאל מחזיק בדעה, שכל מהותו של המלך, בהתייחס למשמעות הקלאסית של המושג, נובעת משררה ועריצות, והוא מונה שלשה משתנים המלמדים על עיוות הצדק במשטרו:

העדר שיתוף שלטוני – הנהגת יחיד.

העדר ביקורת על התאמת השליט לתפקיד – שושלת משפחתית אין סופית.

היעדר מגבלות בסמכויותיו של המלך – ריכוז שלוש הרשויות.

בהתחשב בעובדה שההתייחסות למלך כאן הינה התייחסות חברתית גרידא, הרי ברור מדוע הנהגה כזו תאפשר שלטון דיקטטורי, חסר ביקורת אופוזיציונית להחלטותיו. לא רק שאין ביקורת ביחס לסמכויותיו הקיימות של המלך, אלא שהיכולת לעצור את שושלתו הנצחית, בעצם לא קיימת. מכאן, שהפתרון לעריצות שכזו, יהיה תמיד בלתי חוקי, שכן בחוק לא קיימת אפשרות לבקר את הממשל וע"כ כל אי הסכמה למהלכי ההנהגה תגרום למרד ולהפיכות, שיביאו לאנדרלמוסיה ולאנרכיה כללית.

על כורחנו, הפשרה הטובה ביותר לשלטון החוק, על אף שאינה מושלמת, היא הדמוקרטיה, היוצרת מחיצות בין הרשויות השונות ומונעת את ריכוזם אצל גורם יחיד העלול לנצל את כוחו לעריצות ולדיכוי העם²⁰.

האברבנאל מסיק, א"כ, שהמלך כדמות שלטונית יחידה אינו רצוי ומהווה סכנה למוסר ולצדק. בהתחשב בכך, שבהנהגת האומות אכן לא

²⁰ בדמוקרטיה, מאידך, קיימת בעיה הפוכה של עודף ביקורת ומתן זכויות יתר לפרט, המציבים גבולות לציות.

קיים פן אחר מלבד הפן החברתי, יהיה זה פשע לראות במלך, ולא בדמוקרטיה, את האפשרות הטובה ביותר לייצוגו ההולם של הצדק. אולם היות וגם בהנהגה הישראלית רואה האברבנאל את המלך במשמעות החברתית בלבד, הוא ממשיך ודורש בגנותו. בישראל, בשונה משאר האומות, המצב המשפטי הוא אחר. לא עוד חוקים אנושיים אלא חוקים אלוקיים, שהליכה בצילם היא הישר והטוב וסטייה מהם תחשב כרעה ומקולקלת. לאור זאת, השפעותיה של השררה המלכותית עלולות להיות הרסניות הרבה יותר.

מלך בישראל, בכוח הכפייה שלו, יכול להמריד את כל האומה כנגד בורא עולם וחוקיו. יהיה זה מאבק באמת עצמה ולא בחוק אנושי כזה או אחר (שיתכן שהוא מבוסס על עיוות וחוסר צדק), ועל כן הסיכון, שקיים בהנהגת המלך, גדול בישראל מבכל מקום אחר. הרי כל מה שהזכר בזכותה של הדמוקרטיה ובאפשרות הגלומה בה לבקר את החלטות המנהיג כדי למנוע עיוותים, נכון אך ורק כאשר ההנהגה הנכונה אינה ידועה וחוסר הוודאות ביחס לאמת מצריך אופוזיציה חזקה, שתלחם למניעת הקיפוחי²¹. מכל מקום, המצב בישראל אינו כזה. מכיון שהאמת והצדק נקבעים ע"י הסנהדרין, אין כאן מקום לבלמים "אופוזיציוניים" כדי למנוע התדרדרות מעוותת, ואם הנהגת המלך הנה עיוות מוסרי ביחס לדמוקרטיה, בשל העדר מגבלות הסמכות שבה, ודאי שתהווה איום לצדק למול הסנהדרין והנבואה, שם העיוות קשור במגבלות של בן-אנוש באשר הוא²². כאשר הסנהדרין לא קיימת והאמת לא ידועה אף בישראל, הרי חזרת הדמוקרטיה להיות האופציה העדיפה והרצויה ביותר, כהנהגה מופרדת רשויות, בעלת הבקר החולש על החלטותיה. מלך, בכל מקרה, אינו מהווה פתרון ואפילו לא תחליף לשלטון שואף צדק.

המלך הישראלי – רשות מבצעת

הנהגת המלך, כפי שתוארה ע"י האברבנאל עד כה מתוך התייחסות חברתית-מוסרית (ואשר תקרא להלן הנהגת ה"מלך הקלאסי"), אינה עולה בקנה אחד עם תיאור המלך בישראל בהגדרות ההלכתיות. המלך התורני, ושוב בהתייחסות חברתית בלבד, הינו כינוי נרדף לרשות המבצעת של ימינו. הפרדת הרשויות בממלכה הישראלית הינה כה תקיפה, עד שברור, כי המלך אינו אלא מנהיג המבצע את הוראות הסנהדרין והנביאים.

²¹ גם הדמוקרטיה אינה נקיה משחיתויות ומתככים אך כן מדובר בעיקרון שבשיטה.
²² על זה בדיוק יצא קצפו של שמואל בבקשם מלך "לשפטנו".

ההלכה מדברת בשבחו של מלך מבית דוד על שהוא "דן ודנים אותו"²³. מוכנותו להיות נאשם ולקבל על עצמו את שררת התורה ולומדיה, היא ורק היא מאפשרת לו לשפוט²⁴. גם אז, אין הוא מיצג את הרשות השופטת כולה, אלא פן מסויים וחלקי שלה בלבד. הערכאות השופטות אינם אלא בחסות הסנהדרין ולא בחסותה של המלכות. זו האחרונה רק מייצגת את הבסיס החוקי ואת התוקף לפסקי הדין ואינה אחראית למידת הצדק שנעשית. המלך מנוע, כמובן, מלחוקק חוקים, שהרי רק פרשנות לחוקים נתונים אפשרית וזו מסורה בידי הסנהדרין ולא בידי.

התורה מעוניינת להדגיש, כי סמכות מלאה בכל התחומים קיימת רק לבורא עולם כדברי ישעיהו "ה' שפטנו, ה' מחקקנו, ה' מלכנו הוא וישיענו" (ל"ג, כ"ד), ולכן אין מקום באמונת ישראל למלך הקלאסי.

הסכנות הגלומות במשטר מלוכני היו ידועות אף לגדעון, כאשר פנו אליו איש ישראל בדרישה (שופטים ח', כ"ב) "משול בנו גם אתה, גם בנך, גם בן בנך..." ובתגובה הוא עונה (שם, כ"ג): "לא אמשול אני בכם ולא ימשול בני בכם, ה' ימשול בכם". השושלתיות הממלכתית, השמורה לבית דוד, מתבססת על האמונה בזרע זה, שמלכות ה' תעמוד תמיד לנגד עיניו, על אף שאחידים ממנו סרחו באמרם "אני ואפסי עוד",

²³ סנהדרין כ' ע"ב.

²⁴ הרב יובל שרלו במאמרו "סמכויות השיפוט של המלך" (מגדים א'), דן בסוגיא זו, שאין מקומה כאן. על כל פנים דעתי בעניין היא, שהקשר בין המלך למשפט כפי שמתואר רבות בתנ"ך אינו מתבטא בסמכותו השיפוטית של המלך (שאינה נוגעת לתפקידו המוצהר אלא נספחת אליו כזכות העלולה להילקח לו, שהרי ברמה הטכנית הרשויות מפורזות), אלא כהיות המלך הגוף המיצג את עם ישראל כולו, ולכן הוא אחראי, כמובן, אף על אורח חייו המוסריים (כפי שיפורט בהמשך).

ככלל, קיימים שני תחומים בהם זקוקים אנו להתערבות שיפוטית של המלך: א. פרצות בחוק התורני. ב. החלטות בסדר גודל לאומי. אך בין אם נסביר שהצורך בסמכויותיו השיפוטיות של המלך נובע ממגבלות הערכאה המקובלת (דרשות הר"ן, י"א, ובחידושו בסנהדרין מ"ו ע"ב), וכין אם מפאת רצונו של העם בסמכות-על מרכזת (רמב"ן, ויקרא כ"ז, כ"ט, ובתשובותיו סימן רפ"ח), הרי שלכל הדעות אין סמכות זו בלעדית והיא ניתנת, באין מלך, לכל גורם כללי מיצג, לרוב לסנהדרין. דעתו של האברבנאל קיצונית אף עוד יותר: "כי לא היה דבר ביד המלך שלא יוכלו הסנהדרין לעשותו" (ח', ב'). כדוגמא ניתן להביא את ינאי המלך שלא קיבל את מרות בית הדין ועקב כך נשללה זכות השיפוט שלו, שהועברה לסנהדרין (סנהדרין כ"א ע"א). המלך אינו מיצג את הרשות השופטת אלא משמש כגוף מסייע, ומכאן שמהותו שונה. (צניף מלוכה' לרב נריה עמ' 33-36).

כפי שיובא בהמשך, סמכותו השיפוטית של המלך אינה נטולת גבולות. הרעיון בנתינת סמכות זו למלך נעוץ במגבלות ה"בכירוקרטייות" של הסנהדרין במקרים מסויימים (לדוגמא: העדר עדים, עדות נסיבתית ועוד), והשימוש בה אמור להיות מועט ככל האפשר. המלך עצמו נתון לאמות המידה המוסריות של התורה וע"כ הקביעה במקרים אלו לא תוכל להיות שרירותית. כדוגמא ניתן להביא את המדרש בילקו"ש שמו"א, ט"ז: "וישלח ויביאהו והוא אדמוני. כיוון שראה שמואל את דוד אדמוני - נתירא. אמר זה שופך דמים כעשו. אמר לו הקב"ה: עם יפה עינים, עשו מדעת עצמו הוא הורג אבל זה מדעת סנהדרין הוא הורג".

כדוגמת עוזיהו, שביקש לראות במלכותו את כוחו ואת עוצם ידו שלו. הוא אותו עוזיהו, שניסה להשתלט אף על סמכויותיה של הכהונה²⁵.

תיחום סמכויות זה מדגיש את חלוקת התפקידים בין המלוכה ובין הכהונה ומעמיק עוד יותר את מגבלותיו של המלך. אין מנוס מלומר שהמלך, עליו מדברת התורה כרצוי, אינו דומה כלל למשמעות הרגילה של המלך הקלאסי, הכל יכול.

המצוה להמליך מלך

מהו בעצם הציווי בדברים י"ז, י"ד?

נאמר מחד: "ואמרת, אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבתי" ומאידך "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלוקיך בו...". מדוע התורה מקדימה לציווי את בקשת העם ובכך מדגישה את היבדלותה של מצווה זו משאר המצוות שקיומם אינו מותנה ברצון מוקדם? בהתבוננות מדוקדקת בפרטי המצוה (דברים י"ז, י"ד-כ'), ניתן לראות עד כמה אותו מלך, שהתורה מצווה להמליך, הינו מוגבל. החל מאיסורים, המלווים את כל תקופת שלטונו – לא להרבות סוסים, נשים וכסף, דרך ההדגשה "לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצווה ימין ושמאל", (הר"ן בדרשותיו כבר הדגיש, שהיא רלוונטית דווקא למלך יותר מלכל שליט אחר, בגלל עוצמת הכפייה שניתנת בידי – עוצמה, שעלולה להובילו למסקנות מוטעות באשר לתחום סמכויותיו), וכלה במשפט המלך, שנאמר ע"י שמואל בפרק ח'.

משפט המלך

במסכת סנהדרין²⁶ חלוקות הדעות ביחס לתוקף ההלכתי שיש לתת לדברי שמואל. האם כל מטרתו היתה לאיים עליהם, או שמא המלך אותו הם מבקשים אכן עלול לממש את כל אשר נאמר.

לכאורה ניתן להבין ממחלוקת זו, כי סמכויותיו של המלך מוגבלות - רק לדעה הרואה בדברי שמואל איום ותו לא, שכן למעשה, המלך אסור בעבודות החוק והמוסר התורניים, וע"כ מן הנמנע שמקרים כאלו אכן יתרחשו. אולם ניתן להבין כי בדעה "מלך מותר בו", ישנה תמיכה באפשרות שהמלך רשאי לעוות משפט ככל העולה על רוחו וסמכויותיו עולות בקנה אחד עם סמכויות המלך הקלאסי. הייתכן?

²⁵ "וכחזקתו גבה לכו עד להשחית ומעל בה' אלוקים ויבא אל היכל ה' להקטיר על מזבח הקטורת... ויאמרו לו: לא לך להקטיר, צא מן המקדש..." (דהיי"ב, כ"ו, ט"ז-י"ח).

²⁶ כ"ע"ב.

מדקדוק במשנה תורה²⁷, נראה שהרמב"ם עידן את הביטויים שהופיעו במשפט המלך בקובעו: "רשות יש למלך ליתן מס לצרכיו או לצורך המלחמות... שנאמר ואתם תהיו לו לעבדים...". וכן "ולוקח השדות והכרמים לעבדיו כשילכו במלחמה... אם אין להם מה שיאכלו אלא משם, ונותן דמיהם, שנאמר ואת שדותיכם ואת כרמיכם חזיתכם הטובים יקח ונתן לעבדיו". נראה שאין סמכויותיו של המלך כה רחבות, כפי שהיה ניתן להבין בתחילה. אצטט בקצרה את מסקנותיו של הרב סמט מהדברים:

"רואים אנו כמה הגבלות לזכות המלך:

- א. זכות זו היא רק על היבול ולא על עצם הקרקע.
- ב. גם הפירות הם לצורכי חייליו במלחמה וכשאר ברירה אחרת.
- ג. המלך משלם על הפירות לבעל הקרקע²⁸.

לפיכך, אין המחלוקת עוסקת בסמכויותיו של המלך, שכן מלך בכל מקרה לא יכול לממש את שנאמר במשפט המלך, אלא היא עוסקת בפירוש דבריו של שמואל: האם איים בגוזמאות על רצונם במלכות, או שמא בדברי שמואל קיים יסוד אמיתי ביחס לזכויותיו של המלך אלא שהוא עלול להתעוות ע"י המלך הנבחר בהתכחשותו לאלוקיו. רצונם במלכות שאינה מונחית ע"י התורה, אכן עלול לגרום לעיוותים חברתיים שכאלו, וזה מה שביקש שמואל להביע בדבריו.

אכן, גם כש"מלך מותר בו" זכויותיו מוגבלות, אולם כדי שלא יעמדו בסתירה לתיאור המלך העריץ והאכזר שב"משפט המלך" יש לומר, כי שמואל תיאר כיצד אותה סמכות לגיטימית עלולה להידרדר לכדי ניצול העם ולדיכוי. הבנה זו מביאה למסקנה כי בכל מקרה אין הכוונה שהמלך רשאי לעוות ולעקם את דין התורה למטרותיו הוא, והוא בעצם נשלט ע"י התורה והסנהדרין, כשכל כוחו מתבטא בתוקף ובשררה שהוא מעניק לגיבוי פסקי הדין של הרשות השופטת²⁹, מלבד מצבי חירום בהם הוא נדרש להנהיג וליטול יחזמה, אך גם לשאת באחריות לתוצאות מעשיו בידיעה שניתן להאשימו בביהמ"ש³⁰. אין כל חפיפה בין המלך המדובר כאן למלך הקלאסי והשאלה שצריכה להישאל היא - מדוע, בעצם, הוא מכונה "מלך"?

²⁷ הל' מלכים, פ"ד.

²⁸ ראה מגדים י', מאמרו של הרב סמט, "עיונים בפרשת נבות", המתייחס לפער שבין זכויותיו של המלך במשפט המלך לבין חטאו של אחאב לנבות הזירעלי, הערה 4.

²⁹ לצורך הדגשת הבעייתיות שבמצוה נציג כאן את הגישה הקיצונית ביותר, שכאה לירי ביטוי בדעת אברבנאל.

³⁰ קיימות, כמובן, גם פרשנויות אחרות למושג "מלך מותר בו", ראה לדוג' 'מרגליות הים' על סנהדרין דף כ"ע"ב, סימן ג'.

שיטת האברבנאל - רשות ללא מצוה

בהסתכלות חברתית בלבד כשל האברבנאל, לא ניתן למצוא במושג "מלך" אלא את המלך ה"קלאסי" עתיר הסמכויות. המנהיג-שופט שכבר קיים, מתוקף העובדה שחייבת להיות הנהגה כלשהי, עדיף עליו עשרת מונים, מכיוון שהוא בסופו של דבר רק מבצע את חוקי התורה בהוראת הסנהדרין, ולא נוהג על פי שרירות ליבו. מה גם שניתן תמיד, כאשר אינו ראוי עוד, להחליפו.

לא היכולת לעמוד בראש הצבא כפי שאכן עשו השופטים, ולא מרותו של השופט (שברצון העם מקבל סמכות לכפייה מלאה כמסתבר בפסוק "כל אשר ימרה את פיך...מות יומת"³¹), לא הם מהווים סיבה להעדפת משטרו של המלך הקלאסי. לדעת האברבנאל, כשהתורה מכנה את אותו שופט-מנהיג, בשם "מלך" ובמקביל ממשיכה להגביל את סמכויותיו, היא בעצם הופכת את המושג "מלך" למושג פיקטיבי. היכן אותה סמכות חובקת עולם הקיימת במלך כשהחוקים מוכתבים לו מלמעלה ואין לו יכולת לשנותם? הרשות השופטת, על אף שניתנת בידי סמכות שיפוטית, מסוגלת להעמידו לדין. מה גם שההחלטות ביחס להנהגת המדינה ניתנות לו ע"י הסנהדרין?

אין זאת אלא שהתורה בחרה במתכוון לכנות את המנהיג ההולך בדרך הישר והטוב בשם "מלך" ובכך לעוות ולשנות את המשמעות הקלאסית של המושג. הכיצד? דברה תורה כנגד יצה"ר³². אין התורה

³¹ יהושע א', י"ח. ע"י שו"ת החת"ם סופר, אור"ח סי' ר"ח, ד"ה 'ויען' (מפנה לרמב"ן בסוף ויקרא - ראה הערה 23 - המדגיש כי סמכויותיו של המלך נובעות מבחירת העם בו כגורם כללי-מייצג). חשוב להדגיש את ההבדל בין מה שהוגדר כסמכויות המלך "הקלאסי" לבין הסמכויות הבלתי-מוגבלות (לכאורה) שניתנו מאת העם ביד יהושע. המלך מעצם הגדרתו אינו קשור לרצון העם, והוא מוגדר כמורם מעם (גם באומות אחרות) משיקולים דתיים (אפשר לראות זאת באופן בולט בתרבויות הקדומות (במסופוטמיה וכמובן במצרים) וגם בימי הביניים, על אף שמעמד המלך נחלש אט אט עד שהפך פיקטיבי לגמרי, כמעמדה של ממלכת אנגליה או שבדיה). "מלכות מארגנת הכל סביב מרכז גבוה. הלגיטימיות שלה נובעת מאלוהות ולא מהתושבים, שאינם אלא נתינים ולא אזרחים" (כ. אנדרסון, קהילות מדומיינות, עמ' 49). היות וסמכויות עצמאיות כל כך אצל המלך מגוננות לפי האברבנאל, הרי שהמלך מבחינתו אינו אלא שופט, שזכה כיהושע לתמיכה גורפת של העם. ברם, כפי שנראה בהמשך, משמעותו של המלך אינה רק חברתית ולכן חשיבות גדולה יש למחויבותו לבחירת האל בו בלבד. דוד, בניגוד לשאול שמחריש לבני הבלעל, מבקש לפגוע בנבל מתוקף סמכות המלך שניתנה לו במשיחתו ותו לא. העם מבחינתו מהווה איניקציה בלבד לבחירת האל בו, ועל כן הוא מקבל בהבנה את הצורך לנטוש את כתריו במרד בנו או את דרישת לוחמיו לאי השתתפותו בקרבות, מתוך תחושה מוקדמת שמעל בתפקידו כמלך (ראה למשל התייחסות לעניין במאמרו של הרב מידן "מגילת בת-שבע", מגדים יח-ט).

³² מה, לאור המגבלות הרבות, מפתח כ"כ בשלטונו של המלך, עד שהתורה צריכה 'לדבר כנגד יצה"ר' כשמבקשים בשלטונו? בל נשכח, כי המנהיג המונחה עפ"י הצו האלוקי, לא תמיד יעמוד בציפיות העם ובדרישותיו. המקרה שלפנינו מציינ מוצב של שיעבוד קשה, כשהשופט לא נלחם עקב העדר הנחיה מפורשת מלמעלה, והעם, שמתצוה הדברים רוצה להינקם מאויביו, מבקש שלטון אנושי שלא יוגבל בציוויים אלוקיים לא מובנים. וברגע שזה האחרון יסיר מעליו את הצורך להישמע לאותם ציוויים אלוקיים

מעוניינת בשלטון טוטליטרי-מלוכני, המדגיש את עוצמתו של האדם ומעוות צדק ומוסר, אך היא מכירה ביצה"ר וע"כ אין היא נלחמת חזיתית במגמה אלא מכופפת ומקהה את חודה. המעוניין בשלטונו של המלך לא יזכה למענה שלילי נחרץ אלא להסתייגויות קלות בלבד. המלך שאותו הוא מבקש, יצטרך לעמוד בכמה תנאים מגבילים ולאחר מכן, לאושרו, תתכונן מלכות מלכו. אולם אז תאבד שררתו של המלך את תוקפה, ושמו המלכותי של המנהיג יהיה הזכר היחיד לטוטליות שבסמכותו. התורה מצליחה, אפוא, למנוע את עזיבת ה' ע"י קבלת עול מלך עליון בנוסף למילוי חלקי של רצונותיהם של החפצים בשינוי אסור.

כדוגמא להתייחסות התורה למושג 'מלך', מביא האברבנאל את מצוות "אשת יפת תואר". אין התורה מצווה על האדם לחשוק באשה ממחנה האוייב, אך היא מודעת ליצרו של הלוחם בשדה הקרב. במידה והאדם רוצה בדבר, אין התורה שוללת את העניין מכל וכל אלא מאפשרת אותו בתנאים שלה. אם, לאחר שתבוא לביתו, תגלח האשה את ראשה ותלכש סמרטוטים - הוא עדיין יאהבה, תתברר אהבה זו כאהבת אמת ולא תאוות סרק. או אז, אין בנישואיהם של השניים כל פריצות ומשמעות המושג "אשת יפת תואר" לדידם, פיקטיבית וחסרת כל תוכן.³³

מכאן מובנת מסקנתו של האברבנאל (בפרקנו) כי מצוות המלך אינה אלא רשות:³⁴

"ולפי זה תהיה המצוה הזאת תלויה בדבר הרשות, כאומר כאשר תרצה לעשות זה (עם היותו בלתי רצוי), אל תעשהו כי אם בזה האופן".

ע"י כך, חזר המלך לתפקד כמנהיג, שסמכותו אינה כי אם סמכות הרשות המבצעת ותו לא. שינוי מהותו של המלך מביא לכך, שיתכן ובמגבלות התורניות, יקום מנהיג, שהשפעתו כמלך על העם רק תתרום להתפתחותם הרוחנית. אי לכך, אין כל התנגדות אלוקית להמלכתו של המלך, לאחר בקשתם הסוררת של העם. אמנם, אין זו מצוה, אך לאחר שינוי מהותו של המלך, מתקבל מנהיג מוגבל כרצונה של ההנהגה התורנית (ואין במילוי בקשת העם, כדברי האברבנאל, בחינת "טובל ושרץ בידר").

ויוכל מתוך כך להמציא לעצמו מערכת שיפוט וחקיקה חדשים, הרי שהתואר "המלך הקלאסי" יהלום אותו להפליא (כמו"כ קיים תמיד הרצון להידמות לשאר גויי הארץ, שהנהגת המלך היתה נפוצה אצלם).

³³ הרעות בעניין הביאה הראשונה קודם הנישואין - תלוקות. ראה ירושלמי מכות פ"ג ה"ו, ואף בבלי קידושין כ"ב ע"ב ותוס' שם, ד"ה 'שלא'.

³⁴ כמוכן שגישה זו, שלא רואה אלא את ההיבט החברתי שבשלטון המלך, לא תמצא את מינוי המלך כמצוה, ועל כך בהמשך.

אולם עצם בקשתם של ישראל, לדעת האברבנאל, מביעה חולשה רוחנית והעדר אמונה בה'. רצונם במלך כדי שישפוט אותם או בכדי שילחם באויביהם, מוכיח שחפצה נפשם בתחליף לשלטונו של בורא עולם – "לא אותך מאסו כי אותי מאסו", ומביא למסקנה שעצם בקשת המלך היא החטא, ללא כל קשר למערכת, שאותה הם מבקשים לתקן על ידו, שכן כל ניסיון למצוא במשטרו של בן אנוש פתרון לבעיות, שמתעוררות, לדעתם, בשלטונו של הקב"ה, מצביע על נפילה רוחנית גדולה מאין כמוה. אם לא היתה כאן כל נפילה רוחנית וכל כוונתם היתה למלך, שסמכויותיו מוגבלות ע"י התורה, לא היתה כל הצדקה, לדעת האברבנאל, לבקש לשנות את שמו של המנהיג הקיים משופט למלך, שהרי השם השונה לא משנה כהוא זה את מהותו³⁵.

הפן הרוחני שבמלך ישראל

אין לי עניין בהצגת כל שיטתו של האברבנאל ובתירוץ הקושיות, המעמידות את קיומו של המלך כרשות ולא כמצוה. כל מטרתי היתה להציג את הגישה הקיצונית ביותר ביחס למלך, גישה השוללת מכל וכל את הלגיטימיות שבהנהגת מלך בציבור בכלל ובישראל בפרט, ונמנעת מלכנות את הבקשה להכתרתו - מצוה. גישה זו של האברבנאל, המדגישה את הסיכון הרב שטמון בסמכותו הכוללת של מלך בשר ודם, סמכות שעלולה לערער את כל יסודות המוסר והאמונה של האומה, מתעקשת לראות במלך אך ורק את הפן החברתי-מוסרי שבו, וע"כ חושפת אך ורק את מגרעותיו.

סקירה מהירה מגלה, כי התנ"ך דווקא אינו מגנה את תופעת המלכות בישראל ולמען האמת אף מדגיש את חשיבותה, כגורם המבטא יותר מכל את אחדות העם.

כבר בהבטחתו של הקב"ה לאברהם "ומלכים ממך יצאו" (בראשית י"ז, ו') וליעקב "ומלכים מחלצוך יצאו" (בראשית ל"ה, י"א), ניתן לראות את המלך בישראל כמייצג את הלאום כולו. הדבר בא לידי ביטוי אף יותר בברכתו של משה באחרית ימיו "ויהי בישראל מלך בהתאסף ראשי

³⁵ דוד ויגור העיר את תשומת לבי לכך שעל פי הסברי את גישתו של האברבנאל לא מובנת משמעות השושלת המובטחת למלך הנבחר. אכן, דומני שאין לאברבנאל פתרון לעניין זה שכן הוא נמנע מלייחס משמעות סגולית לזרע המלך. מאידך, הוא רומז לעניין בדבריו אלו: "ולהשריש בלבם האמונה הזאת שהקב"ה לא היה מקנא במלכות לכל יהיו שני מלכים משתמשים בכתר אחד... ולכן אחרי שבקשו ישראל מלך נמשחו המלכים תמיד ולא ציווה שיעזבו אותם ולהניחם... ולכן בחר בדוד עבדו... לפי שהיה גלוי ידוע לפניו יתברך טבעו ותכונתו שיהיה איש ירא את ה' מאד... " (ח', ו'). וצ"ע.

עם יחד שבטי ישראל" (דברים ל"ג, ה')³⁶. כמיהתה של חנה לליכוד העם ע"י מנהיג, שיצעיד אותו על דרך המלך, מוצאת מקום בתפילתה "ויתן עוז למלכו וירם קרן משיחו" (ב', י'). כמו כן מיכה בנבואתו על אחרית הימים (ב', י"ג) "קבץ אקבץ שארית ישראל... ויעבור מלכם לפנים וה' בראשם".

אין להתעלם אפוא מהעובדה כי מלך בישראל מבטא פן רחב הרבה יותר מאשר הפן החברתי. שיאה של הדגשה זו מופיע בפרק פ"ט בתהילים, עת מתארים הפסוקים את התייחסותו החיובית של הקב"ה למלך "כרתי ברית לבחירי, נשבעתי לדוד עבדי. עד עולם אכין זרעך ובניתי לדור ודור כיסאך".

פרק זה, המתאר את המלך על רבדיו השונים, מזכיר בהקשר אליו את המשפט "צדק ומשפט מכון כיסאך, חסד ואמת יקדמו פניך"³⁷. איזכור זה נראה תמוה, לאור ההפרדה הברורה בין הרשות השופטת לבין מהות סמכויותיו של המלך. מדוע דווקא המלך מייצג את משפטו של הקב"ה?

ידועים מאמרי חז"ל בעניין הקשר בין גרימת עיוות מוסרי לבין ע"ז, וכדוגמא ניתן להביא את הגמ' בסנהדרין³⁸: "כל המעמיד דין שאינו הגון כאילו נוטע אשירה בישראל ובמקום שיש תלמידי חכמים כאילו נוטעו אצל המזבח". רבים מגדולי המחשבה כדוגמת המהר"ל³⁹, מדברים אודות הקשר בין "הדינים" לבין ע"ז בשבע מצוות בני נח. משמעות העניין היא, שהקב"ה מקרין מוסר ויושר וע"כ האמונה בו גוררת בעקבותיה תמיכה בצדק חברתי ובמערכת משפט תקינה⁴⁰. אי לכך, קלקול העולם מבחינה מוסרית ע"י עיוות הצדק בבתי המשפט, מקביל לע"ז, או במילים אחרות לבגידה בעקרונות התורניים המצדדים במוסר ובצדק.

במלך, מתח זה מגיע לשיאו.

כבר דובר בארוכה על מגרעותיו של השלטון הטוטליטרי, הגורם לעיוות מוסרי גדול, ברכוז את כל הסמכויות בגורם אחד ויחיד. אשר על כן, המלך בישראל בפנייתו לציווי התורה, המונעים עיוות מוסרי ע"י פיזור סמכויותיו, מייצג את משפטו של ה'. יוצא מכאן, כי מלך, המאפשר

³⁶ נראה כי מוסב על משה הנזכר בפס' הקודם "תורה צוה לנו משה...". כך סוברים רס"ג, אב"ע והחזקוני על התורה. אעפ"כ נמצאו ראשונים החולקים עליהם כדוגמת רש"י, רמב"ן וספורנו, הסוברים כי הכוונה לקב"ה.

³⁷ פסוק זה נאמר על ה' ולא על מלך בשר ודם, אולם עניינו של הפרק הינו להדגיש את הפרופורציה, שקיימת בין בורא עולם למלך ישראל, ויבואר בעניין זה בהמשך.

³⁸ ד' ע"ב.

³⁹ גבורות ה' פרק ס"ו.

⁴⁰ על עניין זה נסובים עיקר דברי הנביאים כולם. החדרת המודעות בדבר הקשר הקיים בין המצב המוסרי בחברה אנושית לבין המעמד הרוחני של האומה והפרטים.

כרסום בסמכויותיו ע"י הסנהדרין בתחום השיפוטי וע"י התורה בתחום התחוקתי, אינו מבטא חולשה, שמצטיירת כסמכותו של פקיד מבצע בלבד ושהשימוש במינוח "מלך" לגביו גובל בפיקטיביות, אלא מתברר כמנהיג המייצג צדק חברתי, בד בבד עם אמונה באלוקי ישראל. אם נרצה נוכל לומר, כי המלך הוא ביטוי למלך מלכי המלכים בארץ. הוא מייצג אותו ואת משפטו המוסרי וע"כ אי ציות שלו לחוקים האלוקיים יביא לנפילה רוחנית ומוסרית כאחד. ביטוי ליחס פרופורציונלי שכזה בין מלך בשר ודם להקב"ה, ניתן לראות בהמשך פרק פ"ט: "הוא (=המלך) יקראני אבי אתה, אלי וצור ישועתי. אף אני בכור אתנהו, עליון למלכי ארץ".

יתרה מזאת. מטרתו של עם ישראל בעולם היא לפרסם את שמו של הקב"ה ועשיית צדק ומשפט הינה אך ורק צעד ראשוני במכלול מערכת החיים הישראלית. הרב קוק במאמרו "למהלך האידיאות בישראל" (פרק ב'), מדגיש את הצורך לפרסם את הצדק והמוסר האלוקיים דווקא ע"י אומה, על כל שכבות האוכלוסיה שבה ולא ע"י יחידים, זאת בכדי לבטא את היכולת לאחד חיים לאומיים מלאים עם צווי המוסר האלוקיים.

המלך כגורם, המלכד את האומה והקובע את צביונה, הוא הוא המייצג את יעודו של ישראל וככזה תפקידו חשוב מאין כמוהו. ברצונו תתאפשר עליה ברמה המוסרית עד לחיבור מלא של התכנים האלוקיים בכל מוסדות האומה, אך מאידך, ריכח סמכויות אצלו מתוך הערצה לכוחו שלו יביא עד מהרה לדרדור רוחני ומוסרי גם יחדיו.



לאור כל האמור כאן, לא נתקשה להבין, מדוע מצוות המלך בספר דברים כתובה באופן כ"כ מעורפל ומדוע היה צורך להקדים לציווי המלכת המלך את בקשת העם. מצוות מלך, בשונה משאר מצוות, אינה תלויה בקיום בלבד והמטרה שלשמה המלך מתמנה היא שמעניקה לו את כל צביונו. הקוטביות, שקיימת בין שני צידי המטבע, הינה כה גדולה, עד כי מובנת הדרישה לברר מה בדיוק היה המניע לבקשת העם. הרי לא כל דרישה למלך תהיה מצוה, מפאת הקיצוניות שקיימת בסוג כזה של שלטון. מסיבה זו נדרשתי לבחון את מהותו של המלך לצדדיו השונים, תוך הדגשת הבעייתיות שקיימת בהנהגה זו.

מה, א"כ, היה המניע לבקשה?

האם רצונו של העם היה באידיאה לאומית, שכוללת בתוכה הן מערכת משפט צורקת והן התמסרות לדבר ה' ברמה הציבורית (רמה זו

⁴¹ עיקר תפקידו של המלך הוא לבסס מערכת צדק בהשראה אלוקית ולא בהכרח לשפוט בפועל. ע' לדוגמא 'דעת מקרא', שמואל, מכוא עמ' 64, הערה 30.

מהווה קפיצת מדריגה לידים של הפרטים, שרמת ההדבקות שלהם מוגבלת ביחס לאפשרויות שטומנת בחובה חווייתיות לאומית), או שמא היה רצונם באותו מלך קלאסי, שאינו מייצג לא צדק ולא קודש, אך ביכולתו להצעיד את העם כגוף אחד – למלחמה.

לצורך זה יש לבחון מה היה הרקע ההיסטורי שבעטיו בקשו ישראל מלך.

הרקע ההיסטורי להמלכה

המצב הבטחוני, כפי שמתואר קודם פרק ז', אינו שפיר. שליטתם של פלשתים לאחר קרב אבן העזר, הנוכח בפרק ד', מתפשטת עד שילה אשר בהר אפרים, ע"י החרבת המשכן אשר בעיר. בקרב זה אף נשבה ארון ה' וכאשר מחזירים אותו פלשתים, בעקבות הצרות והמחלות הרבות שהביא עליהם, מתאר הכתוב את יציאתם של סרני פלשתים ללא חשש מחוץ לגבולות ארץ פלשתים כדי לצפות במסעו של הארון.

בעקבות הנצחון הישראלי בפרק ז', ניגפים הפלשתים וערי הגבול שלהם גת ועקרון נכבשות ע"י ישראל. מהפסוק: "ויכנעו פלשתים ולא יספו עוד לבוא בגבול ישראל ותהי יד ה' כל ימי שמואל" (ז', י"ג), ניתן להתרשם כי שיעבודם של פלשתים מוגר לחלוטין למשך כל תקופת שמואל.

האמנם?

זמן לא רב לאחר מכן מתוארת שליטה רבת עוצמה של פלשתים בישראל. מלחמתו הראשונה של שאול לאחר המלכתו הרשמית היתה כנגד פלשתים⁴², ותחילתה הירצחו של נציב פלשתים בגבע, אשר במרכז הר אפרים. הקב"ה בעצמו אומר לשמואל, כי על המלך יהיה להושיע את ישראל מיד פלשתים (ט', ט"ז), ומעיד בכך לא רק על העובדה כי ישראל עדיין משועבדים אלא אף על קשיי השעבוד ועל עוצמתו.

יתרה מזאת. נראה כי מאז הנצחון הישראלי באבן העזר רק גברה עוצמת שיעבוד ישראל ביד פלשתים, שכן בתקופתו של שאול התלות הכלכלית של ישראל בפלשת הופכת להיות מוחלטת. לפני הקרב, שליטתם של פלשתים היתה סבילה, אך לאור ההתקוממות הישראלית מצאו הפלשתים לנכון לפעול באופן אקטיבי לסיכול כל תשתית כלכלית, שתאפשר מרידה בשלטונם. תיאור התלות הכלכלית הזו (י"ג, י"ט) "וחרש לא ימצא בכל ארץ ישראל, כי אמרו פלשתים פן יעשו העברים

⁴² בזמן ההתקוממות כנגד נחש מלך עמון, מעמדו של שאול עוד לא היה מבוסס דיו והפסוקים מתארים אותו חורש את שדהו בעת קבלת הבשורה על איומיו של נחש...

חרב או חנית. וירדו כל ישראל הפלשתים ללטוש איש מחרשתו...".⁴³ נראה קיצוני למדי. תלות כזו לא תיתכן מהיום למחר ורק לאורך זמן ניתן יהיה להבטיח כי אכן היא מוחלטת.⁴⁴ לא יתכן, לכן, ששליטת פלשתים בישראל נפסקה עד לסוף תקופת שמואל וחודשה זמן קצר לפני עלייתו של שאול למלכות, אלא דווקא הלכה והתעצמה עד לשעבוד מלא וקשה, שהביא לתלות חסרת פשרות.⁴⁵

היקף שליטת פלשתים

פלשתים מופיעים כגורם בזירה המדינית כבר בספר שופטים. על פי התיעוד ההיסטורי, ידעה ארץ ישראל שלשה גלי כיבוש פלשתיים. אולם הן הראשון, המוזכר כבר בתקופתו של אברהם, בתיאור ממלכתו של אבימלך מלך פלשתים והן הגל השני, לאחר כ-350 שנה בימי שבת ישראל במצרים ("נמוגו כל יושבי פלשת"), המוזכר בהקשר לחשש הישראלי לעבור דרך ארץ פלשתים, היו נטולי שאיפות קולוניאליות, ולא איימו להתפשט לתוך מרחביה הפנימיים של ישראל. לבסוף, כ-300 שנה לאחר יציאת מצרים⁴⁶, מגיעים כוחות גדולים מהאזורים הצפון

⁴³ אין לומר, שלא היו חרבות כלל, שהרי היו חרבות לצבא ישראל בקרב נגד עמון ואף בצבאו הסדיר של שאול, המוזכר בפרק י"ג. ברם, טיב החרבות לא עמד כנראה באיכות הפלשתית (אולי נחושת מול ברזל). חרבות אלו לא יכלו לשמש אפילו לצורך לטישת המחרשות פן יפגמו והיה צורך לרדת לשם כך לפלשת. עיין א. ברטל, "מלכות שאול", עמ' 15 הערה 22. אפשר גם לקבל את השערתו של יהודה קיל (ידעת מקרא' על שמו"א) הגורסת ששאול נותר עם קלעים וקשתים בלבד (יתרונם של בנימין - "קולע באבן אל השערה לא יחטא" - שופטים כ', ט"ז) בעקבות בריחתם של בעלי החרבות מפני "זעמם של פלשתים" (עמ' קכב).

⁴⁴ האפשרות השניה שעומדת לרשותנו בהבנת המצב היא כדלהלן: חז"ל טוענים (ומובאים ברש"י על אתר) שלשאול וליונתן נמצאו חרבות בדרך נס. משמעות הדבר היא שבעיית התלות היתה אף חריפה מכפי שתוארה מקודם. אני טענתי שלצבא שאול בוודאי היו אי אלו אמצעי לחימה שבהם השתמש כנגד פלשתים ועמון בעבר הלא-רחוק, אך אין זה מן הנמנע שזמן רב עבר בין המלכת שאול למרד בפלשתים בגבע, זמן רב - שיאפשר נסיגה בשעבוד הפלשתי בעת ההמלכה והתגברות מחודשת שלו בזמן המרד. התלות הכלכלית היקיצונית שמתוארת נובעת מהתגברות השעבוד, או לחלופין מסיבה חיצונית והיא מתאפשרת בשל הזמן הממושך שעבר בין ההמלכה למרד.

אני נוטה לקבל את האפשרות הראשונה (שהוצגה בגוף המאמר) מכמה סיבות: ראשית, הכתוב נראה כרומו שהמרד בראשותו של יונתן (שלא בתיאור עם שאול) מכונן לפרוץ בדיוק ברגע שילוח צבא ישראל לביתו, באופן שישועת ישראל תהיה לא-טבעית במובהק (אין זה המקום לפרט את המאבק האידיאולוגי בין שאול ליהונתן). מצב בו מצוי העם בגיוס קולקטיבי אינו יכול להיות ממושך כל כך וסביר להניח שמיידי לאחר הניצחון על עמון ארגן שאול את צבאו הסדיר. שנית (ולא פחות חשוב), סביר יותר ששליטה כלכלית כה מוחלטת (הגם שאני מנסה למתן אותה, תוך השארת מדרש חז"ל על מציאת החרבות בגדר עקרון ניסי-מנחה בקרב כממש) תתאפשר ע"י שעבוד קודם (מלווה, כמובן, עליות ומורדות) של כ-100 שנה, מאשר להזדקק לפער זמן ממושך (שלא מפורש) שיאפשר לפלשתים ליצור תשתית לשליטה מחודשת זו, או לחלופין להזדקק לסיבות חיצוניות, שהעדרן קשה יותר מכל אפשרות אחרת שנוכל להעלות בעניין. מאידך, שליטה פלשתית, שמתרחשת ממילא כל העת, אינה מצריכה התייחסות מיוחדת של הכתוב (בטח לא כשבכל מקרה נשלחים רמזים עבים לכך). עיקרו של עניין: לא סביר שזמן רב עבר מאז המלכתו של שאול (והקרב נגד עמון) ועד לקרב מכמש, אם הסיבה לחשוב כך נעוצה בצורך להסביר את התלות הכלכלית בפלשת. באשר לנימוק הצבאי (הופעת כוחות גדולים של צבא ישראלי עצמאי) נתייחס בהמשך בשליטת-העל של פלשתים בארץ.

⁴⁵ קיימות מס' אפשרויות באשר ליחוס יציאת מצרים מבחינה היסטורית, אולם לאחת הדעות ארעה יציאת מצרים כ-250 שנה קודם רעמסס ה-3, אשר בתקופתו מתועדת מלחמה עקובה מדם בין יורדי הים, הם

המזרחיים של הים התיכון, המכונים גויי הים. כניסת גל כיבוש שלישי זה לזירה התאפינה בטכנולוגיה רבת עוצמה, שהביאה לנצחונות רבים ולהתפשטות שליטתם אף באזורים הררים שבכנען.

תחילתה של ההשתלטות מופיעה בתקופתו של יפתח הגלעדי, "וימכרם ביד פלשתים וביד בני עמון" (שופטים י', ז'), ולאחר הפוגה של כ-25 שנה היא חוזרת ביתר עוז בימיו של שמשון "הלא ידעת כי מושלים בנו פלשתים" (שופטים ט"ו, י"א). תקופת שלטון פלשתים בישראל ידעה עליות ומורדות, שכן לאחר תקופה נוספת של רגיעה בימיו של עלי⁴⁶ חוזרים פלשתים להצר את ישראל ובימי שאול הלחץ הוא אף כלכלי.

שליטתם, א"כ, קיימת זמן רב ואף אם נאמר כי פרקיו האחרונים של ספר שופטים, המדברים אודות מלחמת האזרחים בישראל בעקבות פרשת פילגש בגבעה ואודות תזוזת כוחותיו של שבט דן צפונה, אכן מסודרים בסדר כרונולוגי ומעידים על עוצמה צבאית בישראל, אין הדבר סותר את שליטת-העל של פלשתים בשטח.

קיומם של כוחות פנימיים בתוך הממלכה, הסותרים אלו את אלו ומביאים לאיזון אסטרטגי, הינם אינטרס של השליט. בדרך זו מונע השליט התעצמות של כוח פנימי זה או אחר, העלול בבוא הזמן לאיים על שלטונו המרכזי⁴⁷. אי לכך, מניחים הפלשתים לישראל לחבל בכוחם הם, ע"י מלחמה פנימית עם עמון.

באופן זה נוכל להסביר כיצד, בזמן שליטת פלשתים על ישראל, מתוארת השתלחותו של נחש מלך עמון ביושבי יבש גלעד. ממלכה

הפולשים הפלשתיים, לבין מצרים. תבוסתם של הפלשתים הביאה אותם להתיישב בחלקה הדרומי של ארץ כנען ולשמש שם כצבא שכיר להגנת גבולות מצרים בשל האכזריות הרבות שספגו המצרים. רק לאחר כמה עשרות שנים, בד בבד עם פליחתה של האימפריה המצרית, התרופפה אף שליטתם כאזורי כנען המרוחקים ממנה - דבר שאפשר לפלשתים לממש את שאיפותיהם הצבאיות להשתלטות כללית על האזור, תוך ניצול יתרונם הטכנולוגי על פני העמים השכנים (ע' א. זרטל, "מלכות שאול" עמ' 14-15 ולהרחבה הערות 20, 21). תקופתו של שמגר בן ענת מקבילה כמעט לתבוסתם של פלשתים לרעמסס השלישי ולהתמקמותם בגבולות מצרים ועל כן מוטיב ההשתלטות הכוחנית של פלשתים חסר בה. אכן, הכתוב מדגיש לאחר הכאת 600 איש במלמד הבקר של שמגר בן ענת, כי ישראל מוסיפים לעשות הרע בעיני ה', בשל מיתתו של אהוד בן גרא. הדגשה זו מראה עד כמה פלשתים לא היוו איום מבחינה צבאית ולכן תשועתו של שמגר לא גרמה לעלייה ברמה הרוחנית. אולם לאחר כ-100-150 שנה (חלוקות הדעות בין הפרשנים ביחס למניין השנים בתקופת השופטים), מעט קודם תקופת יפתח, ניתן למצוא סימנים המצביעים על עוצמתם ההולכת וגוברת של פלשתים. סימנים אלו מקבילים לאזכור עוצמת פלשתים בסמוך לסיפּו של ספר שופטים (ע' 'אטלס דעת מקרא' עמ' 76, 188).

⁴⁶ שמשון הוא השופט היחיד שמיתתו מתועדת. כמו"כ שפיתתו מתוארת גם בלשון עבר: "והוא שפט את ישראל", כך שתקופתו לא הביאה לשינוי ביחסי ישראל-פלשתים. במותו לא נפרעו ישראל מפלשתים ולמען האמת, אף בחייו נרתעו ישראל מחיכוך עימם, ורק שמשון הסתובב במופגן באזורי פלשתים, עזה ונחל סורק, ללא חשש. עדות לשליטתם של פלשתים גם לאחר מותו של שמשון ניתן למצוא בדברי הנביא להוריו של שמשון: "והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים" (שופטים י"ג, ה'), ואף בקרב אבן העזר הראשון (ד', ט') "התחזקו והיו לאנשים פלשתים, פן תעבדו לעברים כאשר עבדו לכם".

⁴⁷ בדומה לכך נוכל אולי לומר, כי אי חיסולה המוחלט של עירק במלחמת המפרץ, שרת את האינטרסים של העולם המערבי, שכן בכך תרם להחלשת השליטה האירנית במפרץ הפרסי ולאיוון האסטרטגי באזור.

קטנה כעמון לא מהווה איום לשליטתם של פלשתים, הן עקב קטנות כוחה הצבאי והן בהעדר שאיפות כיבוש. על כן התגרויותיה בישראל אינן אלא שירות האינטרס הפלשתי, שכן בכך הם גורמים להחלשותו של צבא ישראל. שליטה עמונית על ישראל בזמן שעבודם לממלכת על אינו חדש, שהרי כבר בתקופתו של יפתח, עת שולטים הפלשתים ביד רכה מכפי שישלטו בימי שאול, הרשו לעצמם העמונים לזנוב בישראל החבולים ולדכאם⁴⁸, כל זאת בליווי שתיקתו של הכובש הפלשתי⁴⁹.

לאור כל האמור כאן, לא יהיה מנוס מלהסביר, שעל אף הנצחון הישראלי בקרב אבן העזר השני ותיאור כיבוש ערי השפלה הפלשתיות, לא היה זה אלא נצחון מקומי, שלא גרע כהוא זה משלטונם של הפלשתים בארץ, ולמעשה רק דחף את הפלשתים להגיע למסקנה, כי יש ללחוץ את ישראל אף יותר לבל ינסו שוב להתמרד, לחץ שבא לידי ביטוי בהשבתת המשק היוצר שלהם "וחרש לא ימצא בכל גבול ישראל", ובהצבת ניצבים במרכז הר אפרים⁵⁰. לחץ זה גובר עם נצחונם של ישראל על צבא עמון וביסוס מעמד המלוכה, אירועים שלבטח מערערים את יציבות השלטון הפלשתי באזור.

גם שמואל בדבריו "ותראו כי נחש מלך בני עמון בא עליכם ותאמרו לו כי מלך ימלך עלינו" (י"ב, י"ב) מבהיר כי הרקע להמלכה היה לחץ שלא נגרם רק על ידי פלשתים (כדברי ה' לשמואל: "והושיע את ישראל מיד פלשתים" ט', ט"ז), אלא אף ע"י עמון – לחץ שקדם להמלכה, ורק איומו הספציפי של נחש בדבר ניקור עיניהם הימניות של יושבי יבש גלעד, ארע לאחר המלכתו של שאול כאקט של התרסה במעמדו של המלך החדש⁵¹.

⁴⁸ מידתם של צאצאי לוט, הידועה כסמל לכפיות טובה, היא מן המפורסמות ואין המקום להרחיב בדבר.
⁴⁹ המושג "יפתח כדורו כשמואל כדורו" מקבל עומק נוסף בנתחנו את המצב המדיני בזמנם. יפתח ושמואל התמודדו עם אותם מצבים במישור המדיני-צבאי וע"כ המושג אינו מבטא רק את שינוי ההלכה במציאויות שונות, אלא מהווה דוגמא למציאויות דומות במישורים המדיניים והבטחוניים ושאפע"כ ההחלטות הינם שונות ברמה ההלכתית.

בניגוד לדמיון בין התקופות, יש לשים לב לעובדה כי בימי יפתח ממלכת עמון היתה מורכבת מאיחוד עמון-מואב (יפתח בנימוקיו אינו מתייחס אלא למואב ואף מזכיר רק את אלוהיהם (כמוש) ולא את מלכם אליל עמון – ראה מל"א י"א, ז'), דבר שהגביר את יכולותיה הצבאיות והביא, כעבור מספר שנות שליטה בעבר הירדן, לפלישה אל תוך שטח ישראל. (איחוד שכזה ארע אף בימי עגלון מלך מואב (הדומיננטית שבין השנים תכונן את המלכות בשטחה, כדומה לאחאב ויהושפט, עזויהו וירבעם), דבר שאפשר לו את כיבוש ירחו עיר התמרים).

⁵⁰ מסקנתו של ז. קלאי, בהתייחס לעובדות שצוינו היא: "... מכל מקום, נראה שהיתה זו אחת מן ההתנגשויות שבין הפלשתים לישראל, שבה היתה יד ישראל על העליונה אבל לא היה בה כדי להסיר את לחצם של פלשתים על ישראל." (היסטוריה צבאית של ארץ ישראל עמ' 133).

⁵¹ שאול, מפליטי פרשת פילגש בגבעה, מלכד את העם (כאיש אחד...) להצלת בנימין היושב ביבש גלעד (איום ניקור העין רלוונטי דווקא בצלפי ישראל, הרי הם בנימין), וכך מתקן את הפירוד שנזרע במלחמת האחים ההיא, ואכמ"ל.

בלית ברירה נצטרך להוציא את הפסוקים, המתארים את כניעת פלשתים והמנעותם מלבוא עוד בגבול ישראל כל ימי שמואל, מידי פשוטם. אין לי תשובה חד-משמעית ואפשר שהכוונה כאן לתבוסות עתידיות של פלשתים בשדה הקרב עד מותו של שמואל (נצחונם הראשון היה, אכן, לאחר מותו של שמואל, על הגלבוש בו מתו שאלו ובניו). ע"י כך לובש הפסוק פן נבואי ואינו סוקר את האירועים שארעו בקרב⁵².

אנו עדים, אפוא, ללחץ צבאי במקביל לסגר כלכלי, שהביאו את העם לבקש מלך. מניעים אלו מקבילים לסיבות המפורטות בבקשה המאוחרת של ישראל "ונלחם את מלחמותינו" ולא לבקשה הראשונה ל"שפטנו". להשלמת התמונה יש לבחון את מצבו של עם ישראל מבחינה רוחנית.

מצבו הרוחני של העם כרקע לבקשה

המצב הרוחני בעם לאחר התבוסה לפלשתים מדבר בעד עצמו. ישראל לא הסכינו להבין, שמיתתם של 4000 לוחמים לא היתה בכדי ועקשנותם לראות בארון ה' כגורם שיציל ויושיע, עלתה להם בדמים רבים. סיבת חזרת הארון לישראל לא נבעה ממעלתם של ישראל אלא מכבודו של ארון ה', וגלותו, אפילו שהיתה קצרה, העבירה את המסר בדבר מצבם הרוחני. אולם, ישראל לא שינו את יחסם אל הארון וע"כ ספגו אבדות נוספות בנפש כשניסו לבוא איתו במגע (כפי שמתואר בפרק ו'). לאחר הישנות המכות, הבינו ישראל את הצורך להתייחס לארון בקדושה וביטויים כמו "מי יוכל לעמוד לפני ה' אלוקים הקדוש הזה" או "ואת אלעזר בנו קדשו לשמור את ארון ה'", מעידים את השינוי שחל בהם, שינוי שאיפשר את שמירת הארון ללא נפגעים נוספים.

אולם המשך הדברים בפרק ז' (שאמור להתחיל עניינית בפסוק ב') מצביע על כך שהשינוי לא היה מלא. הפרק מתאר את נהייתם של ישראל אחר ה' ואת ההצלה הגדולה שנעשית למענם, בקרב שמזכיר את נצחון דבורה וברק על סיסרא בהר תבור או את הקרבות המופתיים, שנערכו בתקופת יהושע. אך בין השיטין ניתן להבחין כי תשובתם אינה

⁵² שליטתם של ישראל בערים הפלשתיות גת ועקרון לוטה כערפל. אכן נכבשו הערים ע"י ישראל, אך כרדיפת ישראל אחר פלשתים, לאחר נצחוננו של דוד את גוליית, נראה כי הם נרתעים מלהיכנס למבואות ערים אלו (י"ז, נ"ב). מה גם שבעתיד הלא רחוק, בתקופת אכיש מלך גת, תיעשה גת לעיר המרכזית שבממלכת פלשת.

כה שלמה כפי שניתן היה לחשוב⁵³. (בכל מקרה, אין הדבר גורע כהוא זה מעוצמתו של האירוע – התערבותו האקטיבית של ה' בקרב⁵⁴).

פרשנותו של פסוק ב', "ויהי מיום שבת הארון בקרית יערים וירבו הימים ויהיו עשרים שנה, וינהו כל בית ישראל אחר ה' ", שנויה במחלוקת.

המצדדים בפרונולוגיה של 'סדר עולם' טוענים, שלא ייתכן כי המילים "וירבו הימים ויהיו עשרים שנה", ידברו על תקופתו, מכיוון שכל תקופת שמואל היתה 11 שנים בלבד וע"כ הפסוק מדבר על משך הזמן בו שהה ארון ה' בקרית יערים עד להעלאתו ע"י דוד לירושלים המשוחררת (שמו"ב, ו'). לעומת זאת המשכו של הפסוק, העוסק בהליכה אחר ה', אכן מדבר על תקופתו וכוונתו: מאז היות הארון בקרית יערים שבו ישראל לעבוד את ה'⁵⁵.

יחד עם זאת קיימת דעה נוספת, המופיעה ברלב"ג ובאברבנאל, שלא רואה את עצמה מחוייבת ל'סדר עולם' וע"כ לא מוציאה את הפסוק מידי פשוטו – אכן רק לאחר 20 שנה שבו ישראל אחר ה'. בין כך ובין כך, כששמואל, בפסוק ג', מתייחס לתשובתם של ישראל, הוא אומר: "אם בכל לבבכם אתם שבים אל ה', הסירו את אלוהי הנכר מתוכם והעשיתו... ויצל אתכם מיד פלשתים" – מדוע מוצא לנכון שמואל לומר לישראל לסלק את העבודה הזרה מבתיכם, לאחר תיאורי הנהיה אחר ה' תיאורים, שאלמלא דבריו, היינו רואים בהם עדות למושלמות התשובה של העם? כמו"כ, מדוע מכניס שמואל את הפיתוי "ויצל אתכם מיד פלשתים", האם צריך פיתוי כדי להחזיר את העם תחת מרותו של ה'?

אין זאת אלא עדות לרמתם הרוחנית הנמוכה של ישראל, שאף לאחר ששבו עדיין מאמצים לחיקם את הגילולים והעשירות. הסיבה להסכמתם לעבוד את ה' לבדו נעוצה ברצונם להיפרע מפלשתים. בל

⁵³ אחרי הכל, ישראל הגיעו למצבם השפל לא רב מאוחר יותר בכקשם מלך – דבר שעורר את חמתו של הקב"ה (מלבד כעסו של שמואל), ולענ"ד ניתן לראות כבר בשלב זה סימנים לכך שחזרתם בתשובה לא היתה שלמה.

⁵⁴ הקרב מלווה ברעש ובהמולה האופייניים להצטרפותו של צבא השמים למערכה. הדבר מצביע על תמיכתו של הקב"ה במהפיכה ששמואל מנסה לבצע, אך לא בהכרח את הצלחתה (התמיכה הניסית בשמואל היא אולי אחת הסיבות להשוואתו למשה ואהרן, בהראותה את גדולתו). כדוגמא ניתן להביא את המעמד ההיסטורי בהר הכרמל, בו הורדת האש מהשמים היתה ביטוי לאמיתות דבריו של אליהו. ברם, בסופו של אותו מעמד נוחל אליהו כשלון צורב והוא הולך ומתגורר במערה ביאוש קודר (ההשוואה למעמד זה אינה סתמית מפאת הדמיון בינה לבין שני כינוסי-העם בהנהגתו של שמואל, בפרקנו (מעמד בעקבות הטחת דברים בעובדי ע"ז, שפיכת מים וצום), ובפרק י"ב (הורדת גשמים), שלא כאן המקום לעמוד על טיבה).

⁵⁵ הסבר זה התחייב מהמשך הדברים בפסוק ג': "אם בכל לבבכם אתם שבים אל ה' ", שהרי הגיוני יותר שכל הפסוק ידבר בנושא אחד – על העלאתו של הארון בומנו של דוד מקרית יערים לירושלים ורק אז על שיבת ישראל בכל ליבם לעבודה ה'.

נשכח כי הפלשתים שולטים זה זמן רב ביד רמה ותוצאותיה של התבוסה באבן העזר עדיין ניכרים בשטח. בראש מעייניהם של ישראל עומד הצורך להיפרע משעבודם של פלשתים ולא הרצון לעבוד את ה'. נהייתם אחר ה', כשהיתה עצמאית ונטולת אינטרסים, היתה פולחן נוסף על עבודת הגילולים הכוללת.

שמואל, בניסיון לשכנעם לעבוד את ה' לבדו, מבין שהדבר אפשרי רק אם תמולא משאלתם לשחרור לאומי. אכן, מיד לאחר שמציע את הצעתו, מסירים ישראל את הבעלים⁵⁶. ישראל, "חדורי האמונה", נרתעים מעוצמתם של פלשתים, הקרבים למערכה ומזכירים לשמואל: "ויראו מפני פלשתים ויאמרו... אל תחרש ממני מזעוק אל ה' אלוקינו ויושיענו מיד פלשתים" (ז', ח'). תיאור זה של אימה ופחד בזמן שהעם מאמין בה' (רגע אחרי שאמרו חטאנו לה'...) – אין לו אח ורע.

שיא השיאים מגיע בתיאור תוצאותיו של הקרב: "ויהי שלום בין ישראל ובין האמורי" (ז', י"ד)⁵⁷. הצצה חטופה בתחילת ספר שופטים, תשפוך אור על מערכת היחסים שבין ישראל לאמורי: "וילחצו האמורי את בני דן ההרה כי לא נתנו לרדת לעמק, ויואל האמורי לשבת בהר חרס, באיילון ובשעלבים ותכבד יד בני יוסף ויהיו למס" (שופטים ב' ל"ד-ל"ה). לאור תיאור מצב ההתנחלות לאחר כיבושי יהושע, נראה כי שרידי האמורי האחרונים נותרו באזור זה. למעשה, הקרב שהתנהל באזור השפילה, מאבן העזר (מזרחית ליפו) ועד גת, חפף את אזורי השליטה שלהם, שליטה שדחקה במשך שנים את שבט דן מנחלתו ואילצה אותו לוותר על אזורי השפלה ואף על חלק מנחלתו ההררית. יהיה זה אך טבעי שישראל ינצלו את אופוריית הנצחון ואת בהלת הכובש הפלשתי כדי למגר סופית את התנגדותם רבת השנים של האמורי באזור זה, ולמלא סוף סוף את דרישתו של ה' להכרתתם של שבעת העממים. אבל בניגוד לכל הציפיות מאדיקותם הדתית של ישראל, לא ביצעו ישראל את הנדרש.

המסקנה המתבקשת היא שישראל מביעים חוסר עניין בציוויו של ה' ומרכזים את כל מאווייהם בשאיפה לחירות מדינית וברצון לסלק את הפלשתים. שאיפתם, ע"כ, הושגה אך לא בשלמותה. אמנם נצחו ישראל את הפלשתים אך כפי שכבר הוכח לא היה בנצחון זה כדי מיגורו של השלטון הפלשתי כולו.

⁵⁶ שמואל, מן הסתם, לא שש לשכנע את ישראל לעבוד את ה' לבדו מתוך מניע חיצוני חסר ערך מבחינה רוחנית, אולם כנראה שלא היה מנוס מכך. מאידך הדבר התאפשר רק לאחר שישראל קיבלו את עבודת ה' (אפילו כחלק מפולחן כולל), ורק אז ניתן היה להציע הצעה שכזו וע"כ, למרות הצלחתו של טיעון זה, התאפשר הדבר רק לאחר זמן רב (20/3 שנה - תלוי בשיטות שהוזכרו).

⁵⁷ רבים מהפרשנים מנסים לתאר בכך את ההליכה הצבאית שלובת הזרוע של ישראל עם האמורי כנגד הפולש הפלשתי.

”מסכת הכזבים” של זקני ישראל

הציפייה, כי שמואל ימשיך את אשר כבר עשה, כדי שהניצחון בקרב אבן העזר יהווה פתח לשחרורם המלא של ישראל מפלשתים, ברורה ומוחשית כעת. אך שמואל מצידו מתחיל את סיבוביו הפנימיים בתוך אזוריה המרכזיים של ארץ ישראל במטרה להוציא צדק לאור ולפרסם את משפטו של ה' ולא מתעניין עוד בשיחרור מדיני-צבאי.

לאחר 10 שנים (ע"פ סדר עולם) של ציפיית ישראל להתקוממות בהנהגתו, עובר שמואל להעניק לבניו את שרביט השיפוט, במטרה למנוע "ואקים רוחני" בין שופט לשופט. בשל כך, עוד בחייו הוא פוסק מלשפוט ובניו זוכים להנהגה. בראות זקני ישראל את בניו של שמואל "מתקבעים" בבאר שבע, התחילה האכזבה לחלחל בעצמותיהם. נכזבים הם מתשועה מדינית ממשפחתו של שמואל, והם חשים את הצורך במנהיג אחר, מנהיג ש"ילחם את מלחמותיהם". האכזבה, הן משמואל והן מבניו, מביעה את חוסר האמון שהם רוחשים לאלוקי ישראל. שמואל הרי הושיע אותם בעבר, אך דרכו האמונית-חינוכית אינה מקובלת עליהם, שכן רצונם בפתרון מידי, פתרון שלא יהיה תלוי באמונה ובמאמץ רוחני. הם רוצים מלחמה כעת ואת זה שמואל ובניו לא מספקים להם.

אולם, זאת הם יודעים, בקשה מופגנת למינוי מנהיג חדש תחת שמואל, שיצעיד את העם לשחרור משעבוד פלשתים, תעיד בראש חוצות על מדרגתם הרוחנית הנמוכה וע"כ מנצלים זקני ישראל את המצב החברתי, שהשתנה זה עתה, כדי לממש את רצונם.

מינויים של בני שמואל, כך כבר הודגש, לא היה בשל זקנותו אלא מתוך ראייה לטווח ארוך. ידע שמואל גם ידע, כי בניו לא עמדו בקריטריונים הגבוהים שהותיר אחריו, אך חריגה זו היתה סבירה בהתחשב במצב שיכול היה להתרחש לאחר מותו, באין מנהיג שיוביל את העם לעבודת ה' וישמור על מוסר וצדק מתוקנים. זקני ישראל, בשם האמת והמוסר, יוצאים כנגד שמואל ודורשים מנהיג חדש כדי לתקן את העיוותים החברתיים שהוא ומשפחתו גרמו. חילופי המשמרות בבית שמואל מתפרשים, בכוונה, שלא כראוי - כחוסר יכולתו של שמואל לתפקד, מתוך רצון להתרעם על שמואל שהביא, כביכול, לירידה מוסרית בעטיים של בניו - "אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך".

התיאורים המקדימים לבקשה בדבר זקנותו של שמואל ופשעיהם של בניו, רק מדגישים את "הלגיטימציה" שבבקשה, ואת כדי להדגיש עד כמה היתה נכונה דרישתם אם אכן היה המצב כה מדורדר כפי שניתן היה, בחוסר יושר, לחשוב. לא לחינם הכתוב מדגיש ששמואל זקן למרות שאינו אלא כבן חמישים, מקצין את חטאם של בני שמואל כשכל חטאם

היה חריגה ממנהגו של שמואל ובקשתם של זקני העם לא בכדי היא מובאת כנוסח הבקשה האוטנטי שבתורה. הכתוב מבקש לבטא את מידת הלגיטימיות שהיתה בבקשה כפי שהצטיירה בעיניו של שמואל, לפיכך הוא מקדים לתיאור שמואל כזקן ולתיאור בניו כחוטאים ע"י זקני ישראל, את היותם חוטאים ואת היות שמואל זקן, כאילו אובייקטיבית.

לכאורה, אכן הצדק עימם – יש להחליף את השלטון, למען יצירת מערכת משפט הוגנת במקום המערכת שקרסה, בעקבות אי תפקודו של שמואל וחטאי בניו. הלגיטימיות, כביכול, שבבקשה קיימת אף בלבו של שמואל. הוא כועס עליהם בשל האפשרות שהם מואסים במשפטו של ה', אך מתגנב ללבו החשש שאכן כך התפרשו מעשיו – אי תפקוד אישי, שהוביל להתפשרות במוסר הקלוקל של בניו. עניינה של ההקצנה המסולפת הזו הוא להדגיש עד כמה חשש שמואל שאכן בעיניהם המצב המוסרי הינו בכי רע. אילולא היה מבצע את המהלך היומרי של מינוי בניו כיורשים לו, לא היה ניתן לצייר לשמואל מצב מדורדר שכזה מבחינה חברתית ושמואל לא היה "קונה" את המניע הזה לבקשה, שחולשה רוחנית, בעצם, עומדת מאחוריה.

כל מהותה של הבקשה הראשונית של ישראל "לשפטנו" – הוא להביא את שמואל למסקנה כי הצורך במלך נדרש בגללו ולא בגלל חולשתם הרוחנית של המבקשים. בדרך זו יוכלו ישראל לטפול על גורם אחר את הסיבות לנפילתם⁵⁸. כך יוכלו לזכות במלך וליהנות משחרור עולם של פלשתים ומאידך, לא לחשוף את המניע האמיתי לבקשתם: פקפוק וחוסר בטחון באפשרות שיוושעו ע"י שמואל, נביא ה'.

למעשה חשש זה היה קיים מרגע שהחליט שמואל לעשות מעשה ולמנות את בניו. אכן בהמלכתו הרשמית של שאול, ניתן לראות את הצטדקותו של שמואל: "את שור מי לקחתי...⁵⁹", הצטדקות שרובה ככולה ניסיון לנקות את שמו ושם בניו מהדרישה למלך, הנושאת בחובה טרוניה כנגד השופט הקודם.

⁵⁸ כפי שיתברר בהמשך, כך נהגו ישראל אף במדבר, עת גברה עליהם חולשתם הרוחנית, בהשליכם את האחריות למעשיהם על ה'.

⁵⁹ ניתן להוסיף כאן נקודה מעניינת ששמעתי ממו"ר הרב תמיר כהן. שמואל מודע לבעייתיות שבהנהגתו הזמנית כמלך (המביא והמוציא לקרב) וככה"ג (הלוי המשרת בהיכל ה') גם יחד. סמכות זו ניתנה בידו כדי להוציא מבית עלי את השליטה – שהתעוותה בעקבות איחודם של הרשויות אצל גורם יחיד. בהעבירו את שרביט ההנהגה לבניו, מעשה מלוכני מובהק, הוא מנציח, לכאורה, את המעמד הזמני והבעייתי של מלכות וכהונה יחדיו... נראה כי בהכרזו "את שור מי לקחתי...", אין הוא רק מציג את חפותו אלא אף מנתק את עצמו מהזהות לקרח שאת מאווי לריכוז סמכויות ההנהגה – הוא מממש. לכן שמואל טוען את טענתו של משה (בפר' קרח), המוכיחה כי הוא אינו מעוניין בשררה מתוך אינטרסים אישיים כקרח (אבי אבותיו), אלא שטובת העם ורצון ה' בראש מעיניו, ושהוא מודע לבעייתיות שבהנהגתו (זו אף הסיבה שהפטרט קרח היא פרק י"ב בשמו"א). מפאת בעייתיות זו, נראית טענתם של ישראל לגיטימית בעיני שמואל.

כמו שכבר נאמר, קיימים כאן שני מישורים. האחד נוגע לתחושותיו האישיות של שמואל מהבקשה והשני עוסק בהשלכות של הבקשה ביחס למצב המוסרי שיווצר, שהוא כמובן אינדיקטור למצבם הרוחני של המבקשים.

תגובתו של ה' מתייחסת בראשונה לתחושותיו של שמואל באומר "לא אותך מאסו" ולאחר מכן – בדרישת ה' לומר לעם את משפט המלך – להשלכות המיידיות של בקשתם, התייחסות שגוררת בעקבותיה בירור נוקב של סיבת הבקשה וחשיפת המניע העיקרי שלה – שחרור משעבוד ולא תיקון מוסרי.

לאור זאת, יובנו הפסוקים ז'-ח', שלמראית עין קיימת בהם סתירה. מחד מתוארת מאיסת העם בה' ולא בשמואל: "לא אותך מאסו כי אותי מאסו" ומאידך, מתבשר שמואל שאף בו הם מורדים: "ככל המעשים אשר עשו... כן המה עושים גם לך".

סתירה זו תיפתר בקלות בעקבות הבנת התרמית שהתבשלה כאן. ה' מודיע לשמואל כי אין הם מואסים בו אלא באלוקי ישראל אולם אין הם בוחרים לומר זאת ישירות אלא באותו אופן שבו נהגו להציג את חולשותיהם הרוחניות במשך כל שהותם במדבר. מעידותיהם הרוחניות של ישראל נתלו ברעב, בצמא, בקשיי הדרך ובעוצמתו של האוייב, אך מעולם לא נאמר מפורשות – אין אנו בוטחים בה'. ע"י כך גלגלו ישראל את האחריות לנפילותיהם על הנסיבות השונות. "...כן המה עושים גם לך" – גם כך הם תולים את חולשתם הרוחנית באומרם – אתה הוא זה שגרמת לנו לבקש מלך, בעקבות הקלקולים החברתיים שגרמת, אך אין זה אלא חוסר אמון בה' שהבטיח שיושיעם בבוא העת.

סיכום

רצונם האמיתי של ישראל אינו בתיקון לעיוות מוסרי (שכלל לא ארע) אלא בהמלכת מנהיג שיביא להם שחרור משעבוד מעיק של פלשתים. שאיפה זו, לאחר הצגת משפט המלך, מסתברת כנחושה למרות העיוותים המוסריים שיגרמו, ומצביע על רצונם באפשרות הראשונה מבין השתיים הקיימות במלך והיא – העדפתו של המלך הקלאסי על שלטונו של נביא ה'.

בקשה שכזו אינה מהווה חטא בשל העיתוי, שהרי לא מדובר כאן בבקשה חיובית שרק העיתוי פגם בשלמותה אלא בעיתוי פגום כסימן לסיבה עמוקה הרבה יותר. מלך שכזה אינו רצוי כלל וכלל ועצם

הבקשה, ע"כ, היא היא החטא⁶⁰. דעתו של האברבנאל ביחס לחטאם של ישראל עולה בקנה אחד עם כעסו של ה' לבקשה, ויפה פרשנותו ביחס לפסוק "אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי" (הושע י"ג, י'), שלא עוסק ספציפית בשאול כשלילי ביחס לשאר המלכים מבית דוד, כפירוש הרמב"ן, אלא על הנהגת המלך כולה. כשהיא חורגת מגבולותיה ועוברת בהגדרתה להיות כמלכות אדם שאין אדון לו, הרי היא שומטת את הבסיס התורני שעליו היא נשענת ואין כאן חילוק בזמן או במקור השושלת.

אולם, בניגוד לאברבנאל, יש לראות אף את הפן החיובי, האמיתי והשלם של המלך בישראל - פן שמסביר מדוע, בניגוד לאברבנאל, מינוי מלך הינו אכן מצוה.

מתוך הקוטביות הקיימת בהנהגה בעייתית שכזו, מובאת המצוה בתורה באופן שקושר את קיומה הן מצד בקשת האדם והבנת מקומו והן מצד הציווי האלוקי על כל המגבלות שהוא חופן בחוביו⁶¹.

•

"מצאתי דוד עבדי בשמן קודשי משחתיו... אשר ידי תיכון עמו אף זרועי תאמצנו... ואמונתי לחסדי עמו ובשמי תרום קרנו..."
(תהילים פ"ט).

⁶⁰ בהסתכלות רחבה ניתן לראות את דברי הרמב"ן (פגיעה בשמואל) והר"ן (העדפת מוסר קלוקל) משלימים זה את זה ובאים לידי ביטוי, כסימנים ולא כסיבות, בחטא המהותי עליו מדבר האברבנאל (ראה הערה 3).

⁶¹ הדבר עולה בקנה אחד עם דעת הרמב"ם כהלכות מלכים פ"א הל' א' ב': "... מאחר שהקמת מלך - מצוה, למה לא רצה הקב"ה כששאלו מלך משמואל? לפי ששאלו בתרעומת, ולא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר: 'כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו'". קביעתו של יובל אלימלך ('שיר למעלות' א', עמ' 120) היתה שהרמב"ם הלך כנגד פשט הפסוק, שהרי נאמר במפורש מפי ה' - "כי אותי מאסו" וכיצד הוא קובע שמאסו בשמואל? אולם עפ"י מסקנת המאמר מובנים דברי הרמב"ם. דווקא העובדה ששמואל חש כי ישראל אינם רוצים בו, עד שהקב"ה צריך להתערב ולהסביר לו את מגמת פניהם (ובכך, שוב, מאשר את חפותו) מוכיחה כי לא מלך "מצוה" מבקש העם אלא תחליף שלטוני שימלא, בניגוד לשמואל, את משאלות ליבם ויפרע מפלשתים. הגדרתו את חטא העם נראית, מכל מקום, כנכונה. אכן לשופט היה תפקיד רוחני מוגדר, אך לא בהכרח שכן הוא נתפס ע"י ישראל הסוררים, שעניינם היה כל העת להסיר את הצרה הנוכחית מעליהם - ויוצא שאכן התייחסו ראשי העם, כמוכן זה, למלך החדש כשופט ותו לא.