

שמואל הנביא והמלוכה

מה פשר התנגדותו של שמואל למלוכה?

נאמר בשמ"א ח, ו-ח: "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 אותם ממצרים ועד היום הזה, ויעזבני ויעבדו אלהים אחרים". לעומת זאת, בספר דברים יז, יד-טו, נאמר: "כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה, ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי. שום תשים עליך מלך".

מקדמת דנא נשאלת השאלה: על שום מה אפוא זועם הנביא על בקשת העם להמליך עליהם מלך? יתר על כן, התורה שבעל-פה מוסיפה על דברי הכתוב בספר דברים. "תניא רבי יוסי אומר: שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ — להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה" (סנהדרין כ ע"ב). בעקבות דברים אלה פסק גם הרמב"ם, כי המלכת מלך — מצווה היא (הלכות מלכים א, א), כיצד ייתכן אפוא, שנביא מתנגד בזעם לקיום מצווה?

רבים עונים על שאלה זו, בעקבות דברי רבי אליעזר בסנהדרין שם, האומר: "זקנים שבדור — כהוגן שאלו, שנאמר: 'תנה לנו מלך לשפטנו' (שמ"א ח, ו), אבל עמי הארץ שבהן קלקלו, שנאמר: 'והיינו גם אנחנו ככל הגוים' (שם, כ)". לפי פירוש זה, סיבת ההתנגדות היא — "והיינו גם אנחנו ככל הגוים". ואולם, קל להיווכח כי אין דברי רבי אליעזר אלא מדרש אגדה שלא נועד לפרש את העניין כפשוטו, כי אם להשמיע לקח מוסר ולהסמיכו על המקרא. ושלוש ראיות לדבר:

א. הכתוב אומר במפורש: "ויתקבצו כל זקני ישראל... ויאמרו... שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים" (שם, ד-ה), הווה אומר: לא עמי הארץ לבדם אומרים "ככל הגוים", כי אם גם הזקנים.

ב. קוראים אנו שם לקמן: "וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו". ואין כאן כל רמז ל"ככל הגוים" (ו).

ג. "ככל הגוים" אינו חידוש בפרשה זו. כך נמצא כבר בספר דברים בפרשת המלך: "ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי, שום תשים עליך מלך" (יז, יד-טו). לפי פשוטו של עניין, אין אפוא כל פסול בכיטוי זה. אדרבא, החזרה על ביטוי זה בפרשת המלוכה בספר שמואל היא, לפי פשוטו של עניין, רמז להסתמכותם של מבקשי המלוכה על נוסח הכתוב בספר דברים. נראה אפוא, כי אין דברי רבי אליעזר

אלא הטפת מוסר וחכמה, ללמדנו שגם הדבר הנכון ביותר — אינו טוב וישר אלא אם הוא בידי הזקנים החכמים, ואילו כשהוא נופל בידי עמי הארץ הרי הוא משתבש. כדרכם של חכמים דרשנים, משלב רבי אליעזר בדבריו אסמכתאות מקראיות. אך אין כוונתו לפרש את הפסוקים כפשוטם.

גם במחקר המודרני נאמרו דברים רבים וחוקים מן הפשט ואף ממוסר ומחכמה. דרייבר¹ הציע לפתור את הבעיה בטוענו כי פרשת המלך בדברים לא היתה ידועה לשמואל הנביא. ואולם, גם באסכולה שלו היו חוקרים שהצביעו על העובדה, כי בשתי הפרשיות חוזר הביטוי "ככל הגוים" — ההיגיון אומר אפוא, כי מבקשי המלוכה בימי שמואל מצטטים את פרשת המלוכה בספר דברים ומסתמכים עליה. יתר על כן, חזון המלוכה בישראל אינו מיוחד לספר דברים (שחכמי הביקורת הספרותית מערערים על קדמותו). כבר בספר בראשית אמורה הבשורה לאברהם: "והפרתי אתך במאד מאד, ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו" (יז, ו), ולקמן שם: "שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה. וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן וברכתיה והיתה לגוים, מלכי עמים ממנה יהיו" (יז, טו–טז). בשורה זו חוזרת ונאמרת גם ליעקב: "גוי וקהל גוים יהיה ממך ומלכים מחלצוך יצאו" (שם לה, יא). נמצאנו למדים, כי המלוכה בישראל היא חזון קדומים ומשא נפש מקדמת דנא, ולפי הגדרת חכמים — מצוות עשה. חוזרת אפוא הקרשה למקומה: מה פשר התוכחה וההתנגדות הנזעמת של שמואל הנביא להגשמת החזון, לקיום מצווה?

התנגדותו של שמואל למלוכה אינה עקרונית אלא נסיבתית

פתרונה של בעיה זו אינו פשוט, והמבקש להגיע אל האמת עליו להלך כזהירות, בשביל צד. מצד אחד, אין לומר, כפי שמנסים כמה פרשנים בימינו, שגישתו של שמואל היא גישה אישית של מנהיג שנעלב, כי המחלוקת בעניין המלוכה נודעה דורות לפני שמואל, ככתוב בספר שופטים: "ויאמרו איש ישראל אל גרעון משל בנו גם אתה גם בנך גם בן-בנך כי הושעתנו מיד מדין. ויאמר אליהם גרעון: לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם. ה' ימשל בכם" (ח, כב–כג). והשווה לשם"א יב, יב). ומצד אחר, יש לזכור היטב את הדבר, שנעלם גם הוא מעיני פרשנים רבים (כגון בוכר ההופך את שמואל לאנטי-מונארכיסט), כי התנגדותו של שמואל הנביא למלוכה, אינה יכולה להיות עקרונית כי אם נסיבתית, שכן:

- א. התורה מכשירה את המלוכה, ולדעת חז"ל אף מצווה עליה.
- ב. בסופו של דבר, ממליך שמואל עצמו את המלך, ולא מצאנו בשום מקום שנביא מתפשר עם דבר שהוא פסול בעיניו.

התנגדותו של שמואל למלוכה היא אפוא נסיבתית. מעתה השאלה היא: מה הן נסיבות התנגדותו? בבואנו לעמוד על דבר זה, עלינו לזכור כי פרשת המלך בספר דברים פותחת במלים: "כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה, ואמרת אשימה עלי מלך" (יז, יד). נראה אפוא, כי הכתוב דוחה קיום מצווה זו לאחר ירושה וישיבה. גם לגבי

S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy (ICC)*, New York 1916, p. 213

המצווה השלישית, מאותן שלוש ששנה רכי יוסי בתלמוד, בניין בית הבחירה, נאמר: "לך ואמרת אל עבדי אל דוד כה אמר ה' האתה תבנה לי בית לשבתי... והקימתי את זרעך אחריו... הוא יבנה בית לשמי" (שמ"ב ז, ה, יב-יג). הרי שאין אלו מצוות שיש לקיימן בכל עת, כי אם בשיטה הגנונה. ואכן, כך שנינו בספרי לדברים יז, יד-טו: "אמר רבי יהודה, והלוא מצוה היא מן התורה לשאול להם מלך שנאמר 'שום תשים עליך מלך'. ולמה נענשו בימי שמואל? לפי שהקדימו על ידם".² וכן כתוב גם ב"קדמוניות המקרא" המיוחס לפילון האלכסנדרוני: "ביקשו להם מלך קודם הזמן".³

ברם, מסקנה זו מעמידה אותנו בפני שאלה חדשה: מה פירוש "קודם הזמן" ומהו הזמן הנכון? כאמור, ראשיתה של המחלוקת בעניין המלוכה היא בתקופת השופטים. גרעון הוא המשמע את דבר ההתנגדות בפירוש, ויותר כנו (שופטים ט) ממשיל את המלך (אכימלך) לאטר, הנקלה בצמחים, שפירות אינו עושה, אך הוא דוקר ומחולל דליקות הרות סכנה. המציאות הקשה של תקופת השופטים היא, אפוא, קרקע גידולה של בעיית המלוכה והמחלוקת הנטושה סביבותיה. כידוע, היתה תקופת השופטים עידן "המכה החוזרת" של כיבוש כנען. שבטי ישראל היו נתונים ללחץ ולהתקפות מתמידות של שוסי המדבר (מדין, עמלק ובני קדם) מצד אחד, ושארית הכנעני מצד שני, ולבסוף — צבאות הפלשתים הכוכשים, המשעבדים. באותה תקופה של היאבקות מרה ועמידה על הנפש, ועל חזון הירושה והישיבה בארץ האבות, עלתה בעיית המלוכה על הפרק והפכה לסלע מחלוקת לדרור.

שתי גישות לפירוש המציאות המדינית

לזקני ישראל, לראשי השבטים ולנבונים דבר בעם, נהירה היתה המציאות המדינית הקשה על נסיבותיה וגורמיה, ואל מעבר לה לא הביטו. נביאי התקופה (עייין: שופ' ב, א-ד; ד, ד; ו, ח; י, יא-יג) הורו, כי ישראל נמסרו בידי שוסי המדבר על אשר עזבו את ה' (שם ב, יב-יד), וכי כדי להיוושע עליהם לשוב אל ה', ואילו הזקנים ו"נבונים הדבר" סברו שעבודת ה' בקרבנות ועבודת אלילים כבמות לחוד, ופלישת בני קדם לחוד. הבצורת במדבר וחולשת יישובי הספר הישראליים, הן שהביאו את מחנות בני קדם לארץ. עובדה זו לא נעלמה כמוכן גם מהנביא, אך הוא ביקש להשיב אל לב מי מביא גשם ובצורת, מי מגביר את ישראל או מחלישו. הנביא התריע על חיי צוותא עם הכנענים, נישואי תערוכת ועבודת אלוהי נכר, ודרש סמוכים בין הללו לבין הלחץ שנלחצים ישראל בידי אויביהם (שופ' ג, ד-ה). בא "בן חיל" וענה לעומתו, שהכנענים מתגרים בישראל כי הם שואפים להחזיר לעצמם את הארץ שנכבשה מידיהם. ענייני פולחן לחוד וענייני מדיניות לחוד. וכי בגלל עבודת הבעלים —

2 [ספרי פיסקא קנו. כאן לפי מהדורת איש שלום קה ע"א. בשינויים אחדים אצל פינקלשטיין עמ' 208].

3 [קדמוניות המקרא נו כ, G. Kisch, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Indiana, 1949, p. 256. מהדורה עברית ראה א"ש הרטום, הספרים החיצוניים ז, ספר קדמוניות המקרא, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 137].

עשתורת, אלוהי צידון ואלוהי מואב ועמון (שם י, ו-ז), באו הפלשתים? הן ידוע לכל כי הפלשתים פלשו לארץ משום שנהדפו מארצות מושבם והם תרים אחרי ארץ מכורה חדשה; אך מי הביא אל גויי הים את אויביהם, שאלו הנביאים? ומי הוליך את גויי הים מארצם השדודה מזרחה דווקא ולא מערבה? זהו פשר החזרה הרבה של נביאי תקופת השופטים על הכלל כי עקב חטאותיהם נמסרו ישראל לידי אויב, ואם ישובו — ייושעו. ואילו מנהיגי העם ביקשו לפתור את בעיות כטחונם ושלומם על-פי דרכם. הם לא נתנו דעתם ליד המכוונת את המאורעות, לרצון עליין המנחיל גויים, מפריד בני-אדם ומציב גבולות עמים סביבות עם קרובו ישראל. הם התכוונו בעמים השכנים המאורגנים במסגרת קבועה ומחייבת של ממלכות, שיש בידם להחזיק צבא קבע מאומן וחמוש כהלכה, לא כישאל השוכן לשבטיו ונתון להתקפות אויב וניצל מהם מדי פעם אחרי סבל רב. ישראל נאלצים להילחם, איכרים מול חיילים מאומנים, בכל הבא ליד (שופ' ג, לא; שם"א יג, יט-כג), מול חימוש סדיר ומשוכלל. כך ניצל העם. מדי פעם בדרך נס. הטובים מתנרבים — אחרים משתמטים.

מהו הגורם למציאות עגומה ומסוכנת זו? — עזיבת ה', נישואי תערובת, עבודת אלילים — ענו הנביאים; — משטר רופף של איש הישר בעיניו יעשה, פירוד בין השבטים, חוסר צבא קבע — ענו זקני ישראל. הנביאים לא חלקו על השקפה זו של זקני ישראל, אך הורו שאין זו אלא תוצאה והשתקפות מדינית של השקפתם שלהם, והיא עיקר.

מהי הדרך לישועה ולשלום? — שיבה אל ה' והליכה בדרכיו, שמירת מצוותיו, ענו הנביאים. ואילו זקני העם, "איש ישראל", טענו שיש להמליך מלך על ישראל. שלטון קבע יציב אשר יאחד את העם ויטיל עליהם מרות. המלך יבחר לו אנשי חיל, יקים צבא קבע חמוש ומאומן, "והיינו גם אנחנו ככל הגוים, וישפֹטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתינו" (שם"א ח, כ).

כך נוצרו בתקופת השופטים שני מחנות. מחנה הנביאים, שטען כי העיקר הוא לשוב אל דרך ה' ולשמור מצוותיו: "הכינו לבבכם אל ה' ועבדוהו לבדו, ויצל אתכם מיד פלשתים" (שם ז, ג), קרא שמואל הנביא; ואילו העם אמר: "לא, כי אם מלך יהיה עלינו" (שם ח, יט). הנביאים לא התנגדו עקרונית לשיפור המשטר המדיני-צבאי, שכן המאמין כי "אם ה' לא יבנה בית — שוא עמלו בוניו בו" (תה' קכז, א), אינו סבור שאפשר להקים בית ללא עמל בונים, והמכריז "כי אם ה' לא ישמר עיר — שוא שקד שומר" (שם), אין כוונתו לומר שאפשר לכונן ביטחון ללא שקידת שומרים, אלא שהללו לא די בהם.

לא שינוי המשטר עיקר אלא תיקון אורחות החיים

שמואל הנביא נאלץ לשמוע בקול העם ולהמליך מלך (שם"א ח, כב). למראית עין ניצחו מתנגדי הנביאים, אולם בנאום הפרידה של שמואל בפרק יב, מתגלה כל המשמעות האמיתית של המחלוקת שתססה מאז ראשית תקופת השופטים. הנביא נפרד מעל העם תוך אזהרה מודגשת כי מבחינת האמת הנבואית כלום לא נשתנה: "אך יראו את ה' ועברתם אתו באמת בכל לבבכם... ואם הרע תרעו גם אתם גם מלככם תספּו" (יב, כד-כה). משמע דבריו של שמואל הוא: עומד אני על דעתי שאין הצלה וישועה בשינוי המשטר

גרידא. הפורענות שפגעה בכם כאשר עשיתם את הרע בעיני ה' לפניכם, תמצא אתכם גם עתה, והמלך לא יוכל להציל אתכם ואפילו לא את עצמו, אלא אם ילך בדרך ה'. אמור מעתה: גם בעתיד במלכות ישראל, הדרך לישועה היא שיבה אל ה', כמו שאמרנו עד עתה. זו גם עיקר המשמעות של מענה גדעון השופט הנבואי, שענה בשעתו: "לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם ה' ימשל בכם" (שופ' ח, כג). כלומר, אתם שמים מבטחכם בי באומרם: "כי הושעתנו מיד מדין" (שם, פס' כב), ולכן משלים אתם עצמכם, כי די לכם להמליך אותי ואת בני כדי לשבת בטח, ואולם האמת היא: "כי לה' הישועה". לא שינוי המשטר עיקר, כי אם שינוי הדרך ותיקון אורחות החיים. לא שינוי מעמדי שלי ושינוי היחס אלי יושיע, כי אם שינוי היחס אל המרשיע האמיתי, אל מלך ישראל האמיתי.

גם כדברי גדעון וגם כדברי שמואל אין משום הבעת דעה על עצם העניין של צורת המשטר, כי אם על ערכו, משמעותו ותועלתו של משטר אנושי בכלל. לא למלוכה התנגדו גדעון ושמואל, כי אם לתקוות המוגזמות שתלו בה ישראל — לעשיית המלוכה לעוגן הצלה, לחזות הכל, לצור משגב אלוהי, כמנהג כל הגויים. משל יוחם (שופ' ט) לועג לשוחרי מלוכה מסונוורים, המוכנים לסגוד אפילו לאטד ובלבד ש"מלך" ייקרא. שינוי אורחות החיים ותיקון מידות העם קודמים לשיפור המשטר.

מהו אפוא פירוש דברי רבי יהודה "לפי שהקדימו"? הכתוב מלמד: "ויהי מיום שבת הארון בקרית יערים... ויהיו עשרים שנה וינהו כל בית ישראל אחרי ה'. ויאמר שמואל אל כל בית ישראל לאמר: אם ככל לבבכם אתם שבים אל ה'... והכינו לבבכם אל ה' ועבדוהו לבדו ויצל אתכם מיד פלשתים" (שם"א ז, ב-ג). אילו נתתם לי להמשיך בפעולתי — סובר הנביא — עד אשר אצליח לתקן את דרכי העם ולשפר את דמותו עד תום, כי אז היה תיקון המשטר ושיפור המצב המדיני והצבאי במקומו ובזמנו. עכשיו שהקדמתם — עלי להתרות בכם: "אך יראו את ה', ועבדתם אותו באמת ככל לבבכם... ואם הרע תרעו גם אתם גם מלככם תספור" (שם, יג, כד-כה). זכור תזכרו כי אין תועלת בשינוי המשטר, אלא אם תיקן העם את מעשיו ושיפר את מידותיו.

"לפי שהקדימו" — דומה שבהגדרה קצרה זו רמוז המסר של הפרשה לדורות. יש כאן אזהרה לבאי עולם בכל הדורות ובכל המקומות, שלא ייתפסו לאשליה, ששינוי משטר הוא התרופה למחלות עם ומדינה.

העיקר — מלמד הנביא — הוא תיקון המידות וחזרה למוטב, והוא קודם. חלילה להחליף עיקר בטפל ומאוחר במקדם. טוד הישועה וההצלה הוא הסדר הנכון: שינוי אורחות החיים קודם לשינוי המשטר, תיקון המידות קודם להחלפת ממשל וחשוב ממנו, הוא העיקר.

שני חידושים נתחדשו במהלך פרשת ייסוד המלוכה. אחד לשמואל — שהמאבק לא תם, הנבואה לא הובסה, על הנביאים להמשיך פעולתם גם בימי המלוכה. ואחד לעם — שלא כהשקפתם שהמלוכה, כביכול, תושיעם ותחלצם מכל צרותיהם. גם בעתיד במשטר המלוכה יהא הכל תלוי באורחותיהם ובמעשיהם של העם, ככתוב: "וישבתם בארץ... והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים" (יחזקאל לו, כח).

האמנם התנגדות אישית לשמואל?

אני רוצה לציין שכבוד ראש הממשלה⁴ מציג שאלות קשות ביותר. כיצד ייתכן שנביא מתנגד למה שכתוב בתורה: "שום תשים עליך מלך"? זו היא אחת הבעיות החמורות שמעסיקות את המחקר ואת הפרשנות מימי קדם. גם השאלה למה הודח שאול בגלל מלחמת עמלק, העולה בפרק טו, גם בה מתלבטים למן חכמי התלמוד ועד אחרוני הפרשנים. ואחרון אחרון, הטראגדיה של שאול מהדהדת בכל הפרשנות. ואין הדבר פשוט. על כל פנים, אלה הן שלוש שאלות כבדות משקל.

חשובה, לעניות דעתי, ההדגשה שבני-אדם הם כולם בשר ודם, אפילו הגדולים שבהם. זאת היא תזה חשובה לעצמה, יסודית. אמת, גם נביא הוא בשר ודם, ואבותינו — אברהם יצחק ויעקב, דוד ושלמה וכו' וכו', כולם היו בשר ודם. זה עניין בסיסי במחשבה היהודית. נאמר בקהלת: "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (ז, כ). אין זה סתם פסוק, זהו אחד מעמודי התווך של המונותיאזם היהודי. ומי שעוסק בתולדות האמונות יבין על-נקלה, שאם נפל פגם כתפיסה המונותיאזסטית של הנצרות, הרי זו אותה גלישה חמורה מן המונותיאזם הצרופ, כתוצאה של שיכחת הפסוק הזה. הם נאחזו ביהודי אחד מן הגליל ואמרו שהוא לא סתם ילוד-אשה, ואין בו פגם ואין בו רבב וכו' וכו', ועד מהרה הועלה אותו יהודי לכיסא הכבוד ונעשה לחלק של האלוהות.

המונותיאזם הישראלי מפריד הפרדה חדה בין היוצר לבין יצוריו. הנוצרים הראשונים, המכונים מינים, היו מונים את ישראל: מה יש בברית הישנה שלכם? — אברהם שיקר ("אחותי היא"); יצחק רצה לברך את הבן הלא נכון; יעקב בא במרמה ולקח את ברכתו של אחיו; בני יעקב מכרו את אחיהם. מי הם כל "היחסנים" שלכם? — דוד חטא בכתב-שבע; שלמה, נשוי ופילגשיו עשו במות. ברם, המונותיאזם העברי אומר (תה' קמה, יז): "צדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו" (אפילו אם אין אנו מבינים אותם), אבל רק הוא לברו. בני-אדם הם כולם בשר ודם, "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". על הבסיס הזה באמת עומד המונותיאזם העברי. משום כך מספר הכתוב על אישים גדולים שחטאו ועל אבות העולם שנכשלו.

העיקרון הזה הוא בוודאי אמת ביהדות. נכון, שגם נביאים כלולים בזה. אם למשל, ירמיהו אומר: "אוי לי אמי כי ילדתי, איש ריב ואיש מדון לכל הארץ" (טו, י), זוהי זעקת זעם של אדם, בשר ודם שהתפקיד הנבואי ממרד את חייו. אם הוא אומר: "צדיק אתה ה' כי אריב אליך, אך משפטים אדבר אותך מדוע דרך רשעים צלחה?" (יב, א), זוהי זעקה של בן-אדם שיש לו טענה. אבל דוגמה מעניינת יש בפרק כח בירמיהו, כשניבא חנניה בן-עוזר "אשר מגבוען בבית ה' לעיני הכהנים וכל העם לאמר: כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל לאמר שכרתי את על מלך בכל. בעוד שנתים ימים אני משיב אל המקום הזה את כל כלי בית ה' אשר לקח נבוכדנאצר מלך בבל מן המקום הזה ויביאם בבל... ויקח חנניה הנביא את

4 [מתוך תגובה לדבריו של ראש הממשלה, מר מנחם בגין ("שמואל ומלכות שאול", עיונים בספר שמואל, עמ' 13–19), שהסביר את התנגדות שמואל למלוכה כנובעת מבחירת אדם אחר במקומו למשימת השיפוט].

המוטה מעל צואר ירמיה הנביא וישברהו. ויאמר חנניה לעיני כל העם לאמר כה אמר ה' ככה אשפר את על נבכדנאצר מלך בבל בעוד שנתיים ימים מעל צואר כל הגוים" (כת, א-ג, י). התגובה הראשונה של ירמיהו היתה: "אמן, כן יעשה ה', יקם ה' את דבריך אשר נבאת להשיב כלי בית ה' וכל הגולה מבבל אל המקום הזה" (כת, ו); ולבסוף "וילך ירמיה הנביא לדרכו" (שם, יא).

היתה זאת תגובתו של ירמיהו האיש, כאשר לא שרתה עליו רוח נבואה "בחדש החמישי". אז ענה אמן אחרי "הבשורה הטובה" של חנניה ואף-על-פי שסתרה את כל נבואותיו. ירמיהו האיש שש לשמוע "נבואת הישע" מתוך התקווה כי בטלה גזירת החורבן. הלואי וישובו הגולים וכלי בית ה', כדברי חנניה. ואולם, כאשר היה אחר-כך דבר ה' אל ירמיהו נשתנו פני הדברים. "ויאמר ירמיה הנביא אל חנניה הנביא: שמע נא חנניה, לא שלחך ה' ואתה הבטחת את העם הזה על שקר. לכן כה אמר ה' הנני משלחך מעל פני האדמה, השנה אתה מת כי סרה דברת אל ה'. וימת חנניה הנביא בשנה ההיא בחדש השביעי" (כת, טו-יז). הוא ניבא נבואת שקר באב, ובתשרי מת.

אכן, גם נביא הוא בשר ודם. אבל עד איזה גבול? — עד שהוא מתחיל לדבר בשם ה'. כל זמן שהוא מדבר בשם עצמו הריהו כואב, מרגיש ומייחל ככל אדם. דוגמה מעניינת לכך יש ביר' לו: "וישלח המלך צדקיהו ויקחהו וישאלהו המלך בביתו כסתר ויאמר: היש דבר מאת ה'. ויאמר ירמיהו: יש, ויאמר: ביד מלך בבל תנתן" (יז). זו הנבואה. והנה באותו מעמד הוא אומר: "תפל נא תחנתי לפניך ואל תשבני בית יהונתן הספר ולא אמות שם" (כ). יש כאן שני דברים שונים בתכלית: "ביד מלך בבל תנתן", תשובה עזה ותקיפה, ובאותו מעמד לשון תחנונים: "תפל נא תחנתי לפניך ואל תשבני בית יהונתן הספר" וכו'. מה פשר ההבדל? ברור — הדבר השני אינו אלא בקשה של אזרח הפונה למלך, ואילו הדבר הראשון הוא דבר ה'. בדבר ה' אין האישה-הנביא שולט. לכן, כשאנחנו אומרים שהנביא הוא בשר ודם אז הוא כואב, הוא זועק, יש לו טענות — עד הגבול.

כאשר שמואל אומר, שה' אמר לו "לא אתך מאסו כי אתי מאסו" (שמ"א ח, ז), הרי את זאת אין נביא יכול לומר מתוך הרגשה אישית שלו. נביא אמת, שמדבר בשם ה', איננו יכול עוד להביע את רגשות עצמו.

אלישע הנביא ניבא לחזאל ובכה (מל"ב ח, יא-יב). חזאל שואל אותו: "מדוע אדני בכה", ואלישע עונה: "כי ידעתי את אשר תעשה לבני ישראל רעה". אני מוכרת להינבא כאשר נצטוויתי, אבל אני אדם מישראל וצר לי על אשר יקרה.

כבוד ראש הממשלה הציע פירוש שהוא לכאורה מעניין ומקורי: שמואל נעלב לשמע התביעה: "שימה לנו מלך לשפטנו" (שמ"א ח, ה). כלומר התפקיד שלו יימסר לאחר. אבל פירוש זה קשה מכמה סיבות:

- א. קשה לתלות את התנגדותו בהרגשת עלבון אישי, כי הוא מדבר בשם ה'.
- ב. הוויכוח על המלוכה לא נולד בימי שמואל. כשאומרים לגדעון: "משל בנו גם אתה גם בנך גם בן-בנך כי הושעתנו מיד מדין", הוא אומר: "לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם. ה' ימשל בכם" (שופ' ח, כב-כג). גם בנו יותם מתנגד למלוכה, כעדות המשל כאשר "הלך הלכו העצים למשח עליהם מלך" וכו' (שם ט, ז-כ). רוב המחקר הפרשני

טוען שאלה לא דברים ספוראדיים, אלא שיש כאן קו עקיב הנמשך לאורך כל התקופה. בית מדרשם של הנביאים מתנגד למלוכה כל אותם הדורות.

ג. אנחנו צריכים גם ללכך ולהבהיר מה פירוש "לשפטנו". מה המשמעות המדויקת של "שופטים", מהו ספר שופטים, למה נקראו האנשים האלה שופטים? שורת האנשים המגוונת הזאת: יפתח ראש הגדוד, שמשון הפרטיון היחיד, דבורה הנביאה, גרעון בן האיכרים שנעשה למצביא — ההיו כל אלה באמת דיינים היושבים על כס המשפט? נראה לי כי הצדק עם ההיסטוריונים והבלשנים הטוענים, ששופט בספר שופטים בתקופת השופטים אין פירושו Judge אלא — מנהיג. במקורות הלאטיניים נקראים השליטים המנהיגים של קרתגו Sufetes. כידוע, דיברו אנשי קרתגו בניב כנעני, והם קראו למנהיגים השליטים שלהם שופטים, ובלאטינית העתיקה Sufetes. הווה אומר, "שופט" אין פירושו דיון היושב על כס משפט, כי אם מנהיג, ובעיקר מנהיג לוחם. זו המשמעות הקדומה של "שופט" בישראל בתקופה שקדמה למלוכה, והראיה: "ושפֶּטְנוּ מלכנו ונלחם את מלחמתינו" (שמ"א ח, כ).

הרי אינה דומה דבורה הנביאה לשמשון. שונה יפתח מגרעון. הצד השווה — שיצאו לעזרת העם בעת צרה. מה מכנה משותף אפשר למצוא לאנשים שונים כל כך? המקרא מצא את השם "שופט", שאפשר לכלול בו כל הסוגים של המנהיגים. כשהכתוב אומר: "ושפטנו מלכנו ונלחם את מלחמותינו", אין אלה שני דברים שונים. זהו תפקיד של מנהיג-לוחם.

כללו של דבר, צדק כבוד ראש הממשלה שלפנינו אחת הבעיות החמורות בספר שמואל. ולא רק מפני שכתוב בספר דברים "שום תשים עליך מלך", שהיא לדברי התלמוד (סנהדרין כ ע"ב) מצוות עשה וכן פסק הרמב"ם. הבעיה חמורה שבעתיים, מפני שהפרשן עומד פה במשעול הצר. מצד אחד, איננו יכול לומר שזהו עניין אישי של שמואל, שכן זה ויכוח שמשתרע על פני מאות בשנים. מצד שני, איננו יכול לומר שהנביאים סוברים שיש במלוכה פסול מעיקרו מפני שכתוב בתורה "שום תשים עליך מלך", אבל לא רק בספר דברים. גם בספר בראשית נאמר: "מלכים ממך יצאו" (יז, ו), "מלכים מחלציך יצאו" (לה, יא). הרי שזה משא נפש קדמון. אין זה עניין אישי של שמואל ואין פסול עקרוני במלוכה, שהרי שמואל עצמו ממליך את המלך, ומעולם לא מצאנו שנביא התפשר עם דבר שהוא פסול מעיקרו. לכן באתי לידי המסקנה, שההתנגדות של שמואל למלוכה אינה יכולה להיות עקרונית אלא נסיבתית.