

**1. חומש "תורת חיים" דברים:**

**חשיבות הטקסט:** א. בתוקף היותו חוק ומתוקף היותו כלול בחמשת חומשי תורה. זהו הטקסט היחיד מכל חומר ומהתנ"ך כולו שהוא על תקן של חוק בנושא המלוכה. הוא חשוב יותר מכל סיפור שמדווח על חדשה או משהו יוצא דופן.  
ב. חשיבותו השנייה היא בשל מיקומו. מתוך התנ"ך התורה היא הכי חשובה. הקטע היחיד שעוסק במלוכה הוא הקטע הזה, הוא הבסיס להבנת כל נושא.

בחוק זה "כי תבוא אל הארץ" ... נשאלת השאלה- האם החוק הזה כופה עלינו למנות מלך? החוק דורש שכשאנו נגיע לארץ נהיה חייבים למנות מלך או שישנה אופציה אחרת? זה דבר שנוי במחלוקת.

**"כי תבוא אל הארץ ה' אלוהיך נתן לך.... ולא תשים מלך נוכרי... אלא מלך שאלוהים בחרהו מאחיך היהודים...."**  
**החוק הזה פורש ע"י מספר פרשנים:**

**רמב"ן: רשות.** רמב"ן פותח בהבאת דעת חז"ל שמינוי מלך זוהי מצוות עשה, העם חייב לבקש מהשופט, מהלוויים והכהנים שימליכו עליהם מלך וה' ישיב להם מי יהיה המלך באמצעות הנביא.

בהמשך הרמב"ן אומר את דעתו- שהמלוכה היא רשות היא אינה מוצגת כאן כחובה, הוא מנמק בשיקול הגיוני- שהתורה לא יכולה לצוות עלינו לומר "ככל הגויים אשר סביבת" ועם ישראל לא צריך ללמוד מהגויים. והוא טוען שזה רק אולי ניחוש למה שיהיה בעתיד, שהעם יגיד שהם רוצים להיות כשאר העמים אך הרמב"ן מוסיף ואומר שאף פעם לא יהיה מלך נוכרי, גם אם לא יהיה נביא שיאשר את המלך על המלך להיות תמיד יהודי.

הרמב"ן מוסיף בהמשך ואומר על המצרים והכנענים שה' לא רצה שבני ישראל ילכו בדרכם הרעה, אסור למלך להשיב את ישראל מצריימה על מנת שלא יתקלקל מהכנעני והמצרי היושב שם. הרמב"ן מדבר בפסוק כי על חטא ההיבריס- חטא הגאווה- "לבלתי רום לבבו מאחיו" שלאדם אסור להיות גאוותן ולמלך בפרט אסור להיות גאוותן, כי גאווה מובילה לשפלות רוח ומגונה.

הרמב"ן מתרץ את זה שמצווה לבוא לפני השופט והכהנים ולבקש "רצוננו כי ישים עלינו מלך"...למצווה שני חלקים: הצהרה ומינוי מלך. כך מסביר הרמב"ן את הקושי שהמצווה היא חובה ובכל זאת כתוב "ואמרת"- שהיא מילת רשות כאמור, חובה כפולה—במעשה עצמו+ חובה הצהרתית.

**רס"ג: מותר-** רס"ג מתייחס לכתוב בחוק שמותר למנות מלך, שהמלך עצמו לא צריך לכתוב את תורת ה', אלא הוא יכול למנות שליח שיכתיב את תורת ה'.

**ראב"ע: רשות:** ראב"ע אומר "שום תשים"- הכוונה היא רשות, שזה אפשרי למנות מלך. אך הוא נבחר ע"י נביא או ע"י משפט אורים. לא תוסיפון לשוב בדרך הזו עוד נאמרה להם כמצווה, אך מצווה שלא נכתבה.

אך יש דרישה שהמלך לא יטיל מיסים על העם, כי כך הוא יעניש את העם. הוא נותן דוגמה את שלמה שהרבה כסף ונשים והכביד את עול המיסים על העם והכעיס את עם ישראל עליו.

כמו כן ראב"ע אומר שהמלך צריך להיות תמיד עם ספרי התורה ולפעול על פיו.

**ספורנו- מותר:** אומר שמינוי מלך זה דבר מותר, אבל עם מספר תנאים, כלומר זה לא מצב רצוי שיהיה מלך עדיף שלא, אך אם יש מלך הוא צריך לעמוד במס' תנאים: 1. אדם כשר שיבחר בו האל

2. לא יעביר את ישראל על הדת

3. לא נוכרי- אפילו שיהיה כשר

4. אפילו גיבור- נוכרי פסול.

המלכות היא רשות, וכן המלכות תהיה גם לזרעו של המלך לדורות שאחריו, בניגוד לשופט שרק הוא היה השופט ולא בנו. ספורנו אומר שהרשות בבחירת מלך היא זהה לבחירה לפי יופי, כמו מה שקרה לדוד בדבר אבשלום שהוא בחר בבת תלמי מלך גשור שהייתה יפת תואר ואז יצא ממנה אבשלום בנו- סמל למעשה שנגמר ברע.

❖ אין בעיה במצב העושר של המלך אלא בפעולה, בדרך הלא לגיטימית שלו להשגת העושר.

❖ "שהרבנות מקברת את בעליה"- השררה מקצרת את ימי חייו של השליט ולכן הוא זקוק לברכה מיוחדת לאריכות ימים.

**2. הרב י' יעקובסון, בינא במקרא: האם מצוות מלך היא רשות הוא חובה?**

המאמר עוסק גם ב"חוק המלך"- האם החוק דורש מאיתנו לייסד משטר מלוכה או שמא רק נותן היתר לכך. במאמר נסקרות דעות שונות לגבי כך.

**ספורנו:** מכליל את מצוות המלך כך: "בתיקונם יתוקן עניין ההמון ובקלקולם יקולקל".

**יוסף בן מתתיהו:** ספרו "נגד אפיון" אמר: "אולם מחוקקנו משה רבנו... צווה לנו ממשלת אלוהים"- כלומר שישנן צורות משטר רבות אולם משה רבנו ציווה לנו אחת- תיאוקרטיה. כי לאלוהים בלבד המלוכה, שהעם ישווה עיניו תמיד אל אלוהים. כי ה' הוא מקור כל הטובות המוצאות את בני האדם כולם וכל איש ימצא עזרה אצל ה' בשעת צרתו. ומכך עולה השאלה- האם המלכות זה חובה או רשות?

במקרא עצמו פס' יד'-טו' בפרק לז' דברים, מרמז על הדברים לעתיד לבוא. הפס' הראשון הוא כנראה מדבר על הנסיבות שיובילו לכך שתהיה חובה למנות מלך- זאת כאשר האם יצליח להתנחל באופן גמור בארצו.

**בתלמוד- מסכת סנהדרין** : מובאות שתי דעות :

**1. רבי יהודה אמר : חובה למנות :** רבי יהודה שבני ישראל הצטוו בשלוש מצוות בכניסתם לארץ :

א. להעמיד להם מלך

ב. למחוק את זרע עמלק

ג. לבנות את בית המקדש.

כלומר רבי יהודה מעמיד את מצוות מינוי המלך בשורה אחת עם שתי מצוות אחרות הכתובות בספר דברים. שגם הן קיומן מותנה, בהתנחלותם של בניי, בירושת הארץ ובהגיעתם ל"מנוחה" מאויביהם.

**2. רבי נהוראי :** לעומת רבי יהודה טוען ר' נהוראי שמדובר כאן בדיבור כנגד הטרנד של חיקוי הגויים, והביטוי "ככל הגויים" מחזק טענה זו. "לא נאמרה פשרה זו, אלא כנגד תרעומתך"- זוהי לא מצווה, אלא טענות של העם. כלומר זה היתר בגלל העתיד כמו שטענו רמב"ן וראב"ע.

**מדרש רבה :** במדרש רבה מובאת דעה שהמלכות עצמה היא ממש מרידה באלוהים, קרי שעם ישראל יהיה חופשי מעול מלכות שמים, ואף יותר מכך- יש כאן ממש בגידה באלוהים וכל הרעות שפקדו את עם זה הן תוצאה של בגידה זו.

**מפרשים כמו הרמב"ן, ראב"ע ובמיוחד אברבנאל :** דוגלים בדעה שמינוי מלך הוא בגדר רשות ולא חובה.

יצחק בער בספרו "יהודים בספרד הנוצרית" מאפיין את גישתו של אברבנאל בכך שהוא רפובליקאי מוחלט ששנא באופן טוטאלי את משטר המלוכה. הוא עצמו מבדיל בשאלה מהי צורת המשטר הטובה ביותר לבין השאלה האם מדובר במצווה או ברשות. הוא אומר מדוע דורש העם מלך : 1. לעניין מלחמות- להושיע

2. לסדר נימוסים ולהניח חוקים.

3. להכות ולהעניש כפי הצורך.

אברבנאל טוען שהאומה הישראלית לא צריכה מלך בשביל שלושת עניינים אלה- שכן אלוהים מושיע במלחמות. תורה ציווה משה ולהעניש ולהכות את את בית הדין הגדול- ומאחורי שלושת עניינים אלו עשה ה' לעמו. אברבנאל שואל- מה הצורך לעם ישראל במלך בשר ודם? כאן הוא מוסיף הוכחה היסטורית- שגלות ישראל נבעה מטעויות המלכים, ולא כך רואים בשופטי ישראל והנביאים- אנשי ברזל ואמת. מעשה המלך אינו מצווה כלל וכלל אלא מעשה הגויים. אם כבר רוצים אתם מלך אז המצווה היא שיהיה מתוככם! זוהי מצוות עשה התלויה בדבר הרשות.

כמו כן הוא נותן הוכחות בלשניות- "ואמרת אשים עלי מלך..."- זוהי לא מצווה אלא ראיית העתיד. בקשת המלך לא נבעה מצורך ממשי ולא הייתה הכרח ולכן, חוק המלך הוא מצוות "עשה" רק במקרה שהעם רוצה מלך. חוק המלך הוא רשות ונובע מהיצר הרע. פסק ההלכה : זו מצוות עשה וזו חובה!

**פרופ' דוד הופמן :** פותר את הבעיה את הבעיה, בהסבירו שלא כמו אצל הגויים שהם ממליכים מלך מלך שהיה גיבור מלחמה וכבש וחילק את האדמה בינם לבין עצמם. המצב כאן הוא הפוך : ה' הוא זה שירש את הארץ וילחם את מלחמותיהם ורק אחרי שיתברר מעל לכל ספק שה' אחראי לכיבוש, אז ורק אז חלה עליך החובה לשים מלך שינהל את העניינים בארץ. על המלך להשתמש בכוח שלטונו להשלטת התורה בעמו. דוד, חזקיהו וישעיה הם המלכים האידיאליים. תפקיד הכהונים הוא להראות לעם ישראל את התורה. תפקיד הנביאים הוא להשמיע את קולם בעת סכנה לתורה. התורה רוצה בשלטון ה' אבל ע"י חלוקת תפקידים שבה המלוכה הארצית מוגבלת ע"י הכהונה והנבואה.

לכן צדק יוסף מתתיהו פלביוס בדבריו : "רצתה התורה בשלטון האלוהות". המלוכה הארצית תהיה מוגבלת ע"י הכהונה והנבואה.

**לסיכום : רוב המפרשים לטענתו טוענים כי המלוכה היא רשות.**

### **3. י' ליבוביץ "המקורות והמפרשים בנושא המלוכה"- דעות שונות בסוגיית היחס למלוכה :**

פרופסור ישעיהו לייבוביץ סוקר דעות שונות בסוגיית היחס למלוכה, סביב השאלה הפורמאלית, האם כינון המלוכה הוא בגדר רשות או חובה. ניכרת בדברים זוויית ראייה אישית של הכותב.

ליבוביץ טוען כי השאלה היסודית היא : מה משמעותה של המלוכה ומה מקומה במסגרת המשטר עליו מצווה התורה, ובזה למעשה כלולה כבר הבעיה : האם התורה מצווה על משטר מדיני מסוים או שמא אין היא דורשת אלא שבמשטר אשר יהיה, יקומו מצוות התורה?

נושא גדול זה נדון לא רק בפרשנות המקרא אלא גם במדרש הלכה והדיון בו מתחיל למעשה עם עצם הנהגתה של מלוכה בישראל כבר בתק' קדומה מאוד כפי שהוא משתקף בעמדת נביא שמואל והוא נמשך בין הוגי דעות דתיים עד דורנו.

**במקורות הראשוניים :** בתלמוד הבבלי, מסכת סנהדרין : טוענים שהשאלה המרכזית הנידונה להלכה היא האם המאמר התורה "שום תשים עליך מלך" הריחו בגדר מצווה או רשות? כלומר האם התורה מצווה כי בבוא ישראל אל הארץ ולאחר התנחלותם בה, קיימת החובה למנות מלך?

בעניין זה קיימות מחלוקות מתק' התנאים והאמוראים הנמשכות דורות ומתגלות בהן גישות שונות ואף מנוגדות, אולם בהלכה כפי שנתקבלה נפסק כי : מינוי מלך הוא מצווה.

יש לציין שאף ע"פ שהדברים נראים כאילו כך נפסקה ההלכה היו הרבה פרשני מקרא שהתייחסו אל הלכה זו כהלכה אגדית ומנק' ראותם הם סבורים כי דברים אלה נאמרו על תנאי כלומר- רק אם יעלה בדעתם של ישראל לדרוש מלך הרי שנושא זה צריך להיות כפי התנאים שהתורה מציבה.

**אבן עזרא:** אשר קודם בדור לרמב"ם אמר במפורש: "שום תשים עליך מלך"- רשות: אבן עזרא הכיר את המחלוקת וגם הכיר את הדעה הנוטה לראות במינוי המלך מצווה ואף על פי כן עובדות אלה לא מנעו בעדו לחלוק על גישה זו.

**הרמב"ם:** מקבל ללא סייג את המצווה- הוא טוען שבספר שופטים כתוב שבני ישראל נצטוו שלוש מצוות בעת כניסתם לארץ ישראל: 1. למנות מלך 2. להכרית את זרע עמלק 3. לבנות את בית הבחירה-בית המקדש. ומע' מצוות אלה קובעות את המשטר המדיני להסדר ענייני מדינת עם ישראל.

הרמב"ם הוא כמעט היחיד המקבל את הדעה הזו אולם הכרעתו זו איננה מוסכמת ומקובלת על כל הפוסקים.

**הרמב"ן:** לא מצווה: הרמב"ן שחי דור אחרי הרמב"ן מביע בצורה חריפה ונמרצת התנגדות קיצונית לעמדת הרמב"ם ועל הפסוק "ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים" הוא אומר: ראוי לציין שבדבריו אלה הוא לא דייק כלל שהרי הייתה מחלוקת בעניין זה אך הרמב"ן מקבל את זה שמדובר בהלכה, אך הוא עצמו מפקפק בכך אם זהו פשט המקרא. הוא טוען שמדובר כאן ברמיזה אל העתיד שכן מה הטעם בפסוק "ככל הגויים אשר סביבותי", לטענתו אין יעלה על הדעת שהתורה תקשור את מינוי המלך בנימוק של "ככל הגויים" התורה ודאי התכוונה לאפשרות שבעתיד העם ידרוש מלך ולא שהיא דורשת זאת ממנו מראש, ורק בתנאים אלה מצווה היא למנות מלך.

הוא מאריך בדבריו- "אשר יבחר", לא איש נוכרי ובדרך הפשט טעם "אשר יבחר" מעיד על אנאלוגיה עם הפסוק "במקום אשר יבחר בו אלוהים". מינוי המלך לפי רצון העם איננו מקובל- אלא האל יבחר כשם שבחר את מקום משכנו ומכאן למושג "ההשגחה האלוהית"- כל מה שמתרחש בהיסטוריה של עם ישראל הוא מרצון האל. משמעותו של המושג כאן היא ביטוי למנהגו של עולם והוא מתפרש על כל מה שנעשה בהיסטוריה ואפילו אם הדברים נעשים מרצונם של בני האדם.

**ספורנו:** איש הרנסאנס, המאוחר מכל הפרשנים שכבר הזכרנו. ספורנו מרחיק לכת ולא זאת בלבד שהוא מציג את עניין מינוי המלך כמצווה מן התורה, אלא הוא אף מצמצם את משמעותו כמתן רשות ומעמידו על רמה של כעין ויתור להכרח אף על פי שמצד עצמו יש בו גנאי כלומר מינוי מלך הוא רשות, ויתור לרצון העם. ספורנו אומר שאם העם כל כך רוצה אז המלך חייב להיות יהודי, לא נוכרי, שהמלוכה תעבור בירושה לא כמו השופטים שזה לא עובר, אדם שיבחר ה', אדם כשר, שלא יעביר את ישראל על הדת, ואם אח"כ בני יצטערו ויתחרטו ה' לא יעזור להם- כאן באה לידי ביטוי אותה נימה אנרכיסטית הגלומה במשטר זה ע"פ התורה, תוך הסתייגות מאותו שלטון ריכוזי ובעל כוח כפייה לעומת השאיפה למשטר אידיאלי ואוטופי, בו ההסדר החברתי מקיים על ידי זה שבני האדם מקבלים מרצונם את חוק התורה ואינם זקוקים אלא לשופט שיכריע במקרים בהם יש ספקות לגבי ההתנהגות ע"פ החוק. כלומר במשטר הרצוי ע"י ה' אין מלך ולא צריך אדם שיכפה את המשטר ואת התורה על העם, העם מרצונו יקבל את חוק התורה.

ספורנו מוסיף ומזכיר את סיפור "יפה תואר" עם דוד, מעכה ואבשלום- דוד נשא לאישה "כדין יפת תואר" את מעכה בת מלך גשור, שנלקחה בשבי והייתה מותרת מן התורה והיא שילדה לדוד את אבשלום שהיה בן סורר ומורד שהיא הפרדיגמה של בן סורר ומורה. ספורנו רואה מוצא פגם בעצם הדרישה למלך ורואה בו דבר שהתורה מקבלתו כאפשרות הנובעת מתוך פגמים הקיימים בתודעת העם. המלוכה היא מנגנון שלטוני גויי לחלוטין כפי שהתורה מרמזת על כך בניסוחה "מלך ככל הגויים" והתורה לא באה אלא לצמצם את הרע ולהעמידו על המינימום הכרחי.

**הנציב מוולוז'ין:** בן המאה ה-19 ומאחרוני פרשני המקרא החשובים שחי במציאות האירופית ומעלה מס' דברים מעניינים. טוען הנציב שאת דברי התורה יש להבין שמדובר מלכתחילה ברשות- ואולם כאשר דורש זאת במפגיע הופך הדבר למצווה. זוהי מעין מלוכה שסמכותה הדתית נובעת מרצון העם בקיומו של מוסד כזה ואין להשתמש בכל מיני אמצעים למנוע דרישה זו בטענה שהתורה אינה מצווה על כך.

בפירושו לתורה "העמק דבר" אומר הנציב: "ואמרת אשימה עלי מלך", אין הפירוש אמירה כמשמעו, אכן לפי לשון זה היה במשמע שאין זה מצווה במוחלט למנות מלך אלא רשות והרי ידוע בדברי חז"ל שחובה למנות מלך והוא מיישב סתירה זו כך: המשטר המדיני הנאות והמתאים לצורכי העם, הריהו בגדר פיקוח נפש ואם מקיימים משטר שאיננו דואג לצורכי העם בכך מחריבים את הסדר המדיני ומסכנים את קיום החברה וכידוע קיום האדם וההתייחסות לפיקוח נפש הם בגדר מצוות עשה. משום כך אי אפשר לצוות למנות מלך כל זמן שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך.

במילים אחרות, הנציב בשכלו הישר עומד על העובדה כי לפי הפשט משמעות הפסוקים אינה אלא התייחסות לאפשרות שהעם ימנה עליו מלך ואין בזה מצווה כלל. מאידך הנציב גם יודע ומכיר את ההלכה שבה כתוב שזו מצווה למנות מלך וכדי ליישב סתירה זו אומר הוא דברים שיש בהם אמת פסיכולוגית וגם סוציולוגית עמוקה. בדרי"כ התורה משעבדת את רצון האדם לגזירותיה אולם בניגוד למצוות האחרות אין היא מחייבת מינוי מלך בכל התנאים והנסיבות וכל מלוכה שאינה מתקיימת בהסכמת העם תביא שואה על העם והמדינה ולכן זו מצוות עשה על תנאי. לפי תפיסה זו ניתן לומר כי מוסד המלוכה בישראל היא מעין מוסד רפובליקני.

**דון יצחק אברבנאל:** מגדולי חכמי ספרד ואחרון פרשני התורה הקלאסיים של ימי הביניים. בכל הספרות הרבנית לא נמצא אדם כאברבנאל ששנא מוות את המלוכה ונכללות בזה במפורש גם מלכות ישראל לרבות מלכות בית דוד ואין הוא מתחשב כלל בכך שמאמר התורה "שום תשים מלך" כאילו נתגבש בהלכה כמצווה. כלומר הוא רואה במלוכה את החטא הגדול ביותר של העם. ובו נעוץ האסון ההיסטורי של העם. אברבנאל אומר שלא זו בלבד שהתורה לא ציוותה שיהיה מלך

בישראל אלא שרעיון בקשת מלך עומד בניגוד לכל המגמה, המטרה של התורה, כל התקלות, בעיות של עם ישראל נבעו מבקשתם למלך. אברבנאל מרבה לדבר בשבח הרפובליקה ובגנאי המלוכה.

**בעל "אור החיים"**: רבי חיים בן עתר שחי 300 שנה אחרי אברבנאל- מצווה בדיעבד-רשות. ההבדל בינו לבין המפרשים האחרים הוא בהסבר. יש הגורסים כי לישראל ניתנה הסמכות למנות מלך במשמעות הקמת מנגנון שלטוני הכופה על הפרט ועל הכלל את חוק התורה והם רואים בסמכות זו דבר שעם ישראל צריך לנצלו משום שזה מועיל וחיובי אף על פי שהתורה אינה מחייבת אותו מלכתחילה. אולם יש אחרים שגורסים כי "שום תשים מלך" אף על פי שמותר לעשותו ע"פ התורה יתכן בהחלט כי הפסדו יוצא בשכרו. כלומר יש הגורסים לכיוון חיובי- צריך לנצל –אפילו שאין חיוב לכך. ויש הגורסים לכיוון שלילי שלמרות שמותר- ההפסד רב מהשכר. אך אם עם ישראל יבקשו-חובה לשים מלך. אור החיים טוען כי המלך יכול לעזור רק בכפיית חוקי התורה על העם.

**בעל משך החוכמה**- רבי מאיר שמחה הכהן: לא זו בלבד שאין הוא רואה בזה מצווה מלכתחילה, אלא הוא אפילו איננו גורס כדעת הנציב שכאשר העם דורש זאת הופך הדבר להיות מצווה. לא רק מלכתחילה באה המלוכה מתוך רצון העם הדורש להקים מוסד זה אלא בכל דור ודור צריך העם להסכים להמשך קיומו, וכאן הדבר עומד בניגוד לתפיסה הרווחת שהמלוכה היא תורשתית. המלך לא יכול לבחור את יורש העצר אלא העם. כאן הוא מעמיד את תפיסת המלוכה בצורה שונה לחלוטין- כתלויה בהסכמה.

**חכמנו במסכת אבות**: בדברי שמעיה ורבן גמליאל משתמעת הסתייגות נמרצת מן המנגנון השלטוני, ואילו מאמרו של רבי חנניה מנוסח לכאורה נוסח חיובי אולם גם הוא אינו מדבר בשבח השלטון אלא מבחינת והיותו צורך הכרחי בחברה האנושית, ונמצא שאין דבריו עומדים בניגוד לדברי שני האחרים שהרי גם הם אינם אומרים ואפילו לא רומזים שאין זכות קיום לרשות. במונחים מודרניים היינו אומרים שאין הם אנארכיסטים אלא הם מטעימים יותר את הסיכון הטמון בקיום סמכות שלטונית מדינית.

**לסיכום, לפי ליבוביץ כל מקורות היהדות מאוחדים בדעה שהשלטון המדיני הוא צורך הכרחי שסיכון רב כרוך בו וצריך לבדוק מה רב יותר- הרווח או ההפסד.**

#### **ב.תקופת המעבר- ניצני מלוכה בימי השופטים (בפרט: שופטים ו'-ט')**

#### **4.א' מלמט, ישראל בתקופת המקרא:**

מאמרו של פרופ' אברהם מלמט עוסק באופיו של המהיג המושיע, שהוא גיבור של תקי' השופטים. לאור הבחנתו של הסוציולוג הנודע מקס וובר בדבר קיומם של 3 טיפוסים שלטון לגיטימיים: סמכות מסורתית, סמכות רצינאלית-חוקית, וכריזמטית. מלמט מציג את השופט כדוגמה מקראית לסמכות הכאריזמטית. במאמרו הוא דן בין השאר בנסיבות שהביאו להקמת משטר השופטים, במאפייני השופט, בדמותו של אבימלך. בפתח המאמר ובפרק הראשון הוא עוסק בכמה סוגיות הנוגעות לחיבורו ועריכתו של ספר השופטים.

תולדות ישראל למן כיבוש ארץ כנען במאה הי"ג לפנה"ס ועד כינון המלוכה הישראלית בשלהי מאה הי"א עמדו בסימנו של משטר מדיני יחיד במינו, הלא הוא משטר השופטים. משטר זה צמח מתוך מצב כרוני של מלחמות שנכפו על ישראל ע"י שכניו. גילוייו העיקריים הם במישור הצבאי. בעיתות של מצוקה ומשבר קמו לישראל מנהיגים כריזמטיים בדמות שופטים- מושיעים ואלה הביאו תשועה לעמם. ספר שופטים הוא המקור היחיד להכרת תופעה היסטורית זו, אם כי היא עולה גם בסיפורי שאול. הספר מכיל סיפורים עממיים על שופטים-מושיעים והאתגרים והמאבקים בהם עסקו. בנוסף מזכיר הספר סוג אחר של שופטים, הנקראים שופטים קטנים, בניגוד למושיעים הנקראים גדולים. רצונו של מלמט הוא להדגיש שהתכונה הכריזמטית מתגלה לא רק במעשה הישועה כשלעצמו אלא מצטרף לכך מעשה גבורה המתבצע בשיטות בלתי שגרתיות.

נציג בקצרה את השופטים-מושיעים ואת האתגר הצבאי שבפניו ניצבו:

1. עתניאל בן קנז- ראשון השופטים המופיעים בספר שופטים הוא עתניאל בן קנז. הוא הביס פולש שפרץ ממרחקים לדרומה של א"י- הלא הוא השליט הרשע מלך ארם-נהריים. בניסוח הפרשה חסרים פרטים של ממש על דרכי המלחמה.
2. פרשת דבורה וברק מעלה את ההתמודדות בצפון הארץ עם היישוב הכנעני. האתגר הצבאי הראשי בהתנגשות זו היה חיל הרכב של הכנענים שניצב מול חיל הרגלים הישראלי אשר עליו מעיד הכתוב כי חימושו היה דל, והניצחון היה בכך שישראל ניצלו את הטופוגרפיה והגורמים האקלימיים לטובתם.
3. סיפור גדעון מדגים את ההתקלות עם שוסי המדבר בראשם עמדו המדינים אשר פלשו לארץ מזרע מן הספר המזרחי של עבר הירדן. הפעם הבעיה הצבאית הייתה כפולה: עדיפות מספרית של האויב ודרך לחימתו באמצעות גמלים. אלא חייבו את בני"י לנקוט שיטות לחימה מיוחדות שהם לא היו מיומנים בהם. את הפיתרון הטקטי מצא גדעון בתכנון של קרב לילי שבאמצעותו בני"י ניצחו.
4. הסיפורים הקשורים בשם של אהוד ויפתח מספרים על מלחמות במואב ועמון אשר יושביהן בניגוד לבני"י נתארגנו במשטר ממלכתי בשלב קודם לכן.

5. מחזור סיפורי שמשון מציג את ההתנגשות עם האויב הפלשתי במערכה של הארץ, אויב שיכל לסכן את עצם קיומו הלאומי של ישראל.

ישנה אפשרות כי רצף הסיפורים בספר שופטים מושתת ביסודו על סכימה גיאוגרפית המעלה את הופעתם של השופטים ע"פ סדר מוצאם השבטי-טריטוריאלי מדרום לצפון. כל שופט שייך לאזור אחר בארץ. אם אומנם נניח את העיקרון הגיאוגרפי שבטי כקו מנחה במבנה הנוכחי של ספר שופטים תתערער מאליה האמינות הכרונולוגית של סדר המאורעות כמו שהוא בספר.

העדר הכפילות של טיפוס אויב ושל המוצא השבטי של השופט מעלה על הדעת שמלקט הסיפורים ביקש להציג רק דגמים של משעבדים מזה ושל דמויות מושיעים מזה, על הדפוסים המיוחדים שצינו את המאבק ביניהם. כלומר המבחר הסיפורים בספר צומצם בכוונה כדי להעלות פרדיגמות בלבד של מלחמות ישראל בתק' הקדם מלכותית. פארדיגמות אלו נועדו כדי ללמוד לקח מן האירועים. מבחינת טיב האויב והמבצע הצבאי יוצא מכלל זה מעשה הגבורה של שמגר בן ענת, שהוא מכה 600 פלישתים. כי לא כל דמויות המושיעים בתק' היא הוזכרו בספר שופטים.

על מגבלותיו של ספר שופטים כמקור היסטורי-עובדתי ורב צדדי הוא "מפצה" אותנו בהעלאת סכימה קונצפטואלית בדבר השתלשלות אירועי התק' בכלל והופעתם של השופטים המושיעים בפרט. סכימה זו שאין לה דומה בספרי מקרא אחרים מושתת על הסבר א-תיאולוגי, המובא הן במבוא כללי למאורעות התק' הן בצורת מסגרות לסיפורים של כל שופט בנפרד. בדרך זו מושחלות הפרשיות לשלשלת רצופה אחת.

שתי דוקטרינות מונחות ביסוד ההסבר הפרגמטי:

**1. התפיסה בדבר המחזוריות ההיסטורית:** לפי זו השתלשלות האירועים היא במעגלים חוזרים ונשנים של חטא העם בעבודה אלילים, שעבוד בידי הצורר, בעקבותיו זעקת שבר לה', ולאחר מכן הצלת העם ע"י מושיעי ה' מנחיל לעמו תקופת שקט ממושכת בדמות שופט וחוזר חלילה. דומה כי המסגרת ההיסטוריוסופית מבטאת אמת אימננטית לגבי אותה תק. התנודות התדירות שפקדו את העם מבחינה מדינית וצבאית היא במידה רבה פונקציה של התודעה הלאומית דתית. דיעכתה גורמת להרעה במצב האומה, וחיזוקה-לביצור. הזמן סכנה ומשבר מתגברת הרגישות הכריזמטית של העם, למעין רעבון כריזמטי וגאולה.

**2. התפיסה בדבר המימד הכללי ישראלי:** על בסיס דוקטוריה זו העומדו אירועי התק' על מסד לאומי וארצי, ובכלל זה היקף פעולתו של השופט. דומה שיש בהשקפה זו הפרזה וצרות זאת היא איננה כוללת את הנרטיב העכשווי של ביקורת המקרא. ביקורת זו טוענת לרקע מקומי, שבטי, של מפעל השופט- המושיע ומגבילה את הסמכותו לשבט יחיד או חטיבה שבטית. אולם דומה שהמציאות השבטית בתק' זו הייתה חסרת חשיבות לשופט וכמובן לאויב החיצוני. זה האחרון תקף את הישוב היהודי באשר הוא, ללא קשר לשויכות שבטית, ומפעל השחרור מול המשעבד חייב שיתוף מעין הקמת ברית שבטים. בדרך זו עשוי היה מאורע מקומי ומצומצם יחסית לגלוש בנקל אל המישור הכללי-לאומי. אכן העדות הפנימית העולה מסיפורי השופטים משקפת בעליל נסיבות אלה. כך למשל בקרב עם המדיניים מקבץ גדעון לא רק ממשפחתו, אביעזר ובני שבט אלא גם את שבט אשר, זבולון, נפתלי ולבסוף את אפרים. כך גם היה עם שופטים אחרים למרות היקף פעולתם המצומצם יותר. לסיכום, סמכותו של השופט המושיע חרגה מעבר לשבט יחיד ולטריטוריה המצומצמת שלו. נוצרה ברית שבטית, בין אם מדובר בהרבה או מעט, ובכך הוענק לשלטונו של השופט התכונה הכריזמטית כמרכזית לפעולתו.

לבחינת מהותו של משטר השופטים וקווי האופי המיוחדים של דמות המנהיג-המושיע עשויה לשמש כנק' מוצא יעילה המסכת העיונית שהגה מקס וובר. וובר התייחס למושג כאריזמה כמציין סגולות יחידות במיין החורגות מגדר הרגיל והיומיומי. הוא הראשון שהשתית זאת על מצע סוציולוגי ומדיני רחב, מציג אותה כמודל מוגדר של אחד מטיפוסי הסמכות או המנהיגות של יחיד הסגולה בחברה. הוא עצמו התייחס למושג זה בקונוטציה דתית- במתת חסד של האל או השראתו. בשפה המקראית רווח הביטוי- רוח ה'. לשופט הישראלי התייחס וובר רק בקווים כלליים בשולי הדיון, אולם בשנים האחרונות ולרגל הקמת מדינות חדשות באפריקה הערכותיו של וובר עולים מחדש לדיון במנהיגות הכריזמטית.

נבקש להעמיד את המהות הסגולית של הנהגת השופטים הכריזמטית למול שאר צורות ההנהגה שמעלה וובר בטיפולוגיה המשולשת הקלאסית שלו:

**1. השלטון המסורתי-** טיפוס שמיוצג בחברה הישראלית ע"י המשטר הפטריכיאלי השבטי היונק את סמכותו מראשי בתי אב והזקנים.

**2. סמכות לגאלית רציונאלית-** טיפוס זה קיים לפי וובר רק בחברה המערבית המודרנית, ולמרות זאת ניתן לגלות בו מגמות ע"י יצירת קווי שלטון מסוג זה- המלוכה עם גיבושם של קבצי חוקים.

הסמכות המסורתית נוטה לשמרנות ומנסה לשמר את הסטאטוס קוו. זו ה**לגאלית** מונעת ע"פ כוחות פנימיים בעלי תכליתיות תועלתנית. היא שואפת להתאים את מע' החיים לנסיבות ההולכות ומשתנות. לשתי הסמכויות מכנה משותף, והיא שהמנהיגות היא בעלת יציבות ומגמתה היא היציבות וההתמד.

היפוכם הגמור של שני טיפוסים אלו הוא הסמכות **הכריזמטית**. זו המתאפיינת באופייה האינדיבידואלי ואינה נשענת על מבנה היררכי. היא ספוראדית ואינה כפופה לחוקי השלטון וחוקי החברה המקובלים.

וובר אמר: "השלטון הדמוקרטי הוא רציונאלי המפורש... הכריזמטי הוא אי רציונאלי במפורש, במשמע שהוא זר לכלל הכללים...". אולם טיפוסים אלו אינם מתגלים באופים הטהור האידיאלי אלא מתבטאים בכך. ממשיכו של וובר הדגישו שהרעה האמיתית היא מידת הריבוי או המיעוט של התכונה הכריזמטית בטיפוסי השלטון השונים.

לפי הגדרת וובר ניחן המנהיג הכריזמטי בסגולות גופניות ונפשיות החורגות מן המקובל והיומיומי. בעל הכאריזמה והמאמינים כאחד רואים סגולות אלו כנאצלות מכוח עליון. בכך, האישיות הכריזמטית היא בעלת כוחות על טבעיים והמנהיג מנהיג בחסד עליון ממש. הוא מופיע בעתות של מצוקה נפשית, פיזית, כלכלית, מוסרית-דתית, או מדינית ובכך אכן מתאים וובר את הופעת השופט בספר שופטים שזה נתפס כשליח אלוהים הבא לחלץ את עמו מן המשבר.

האספקט האחר של התופעה הכריזמטית היא המוכנות של החברה להכיר בסמכות זו. מתקיים לנו בין החברה לשופט יחסי גומלין ואת התוקף הכריזמטי שלו הוא מקבל הלכה למעשה מן החברה.

הסיטואציה שבה מופיע המושיע הגיע לשיאה בימי השופטים. תקי' בסימן של משבר כללי, מבחוץ ומבפנים, אויב צר ומטיל מורא ובבית הלכה התערעה המסגרת השבטית החברתית, וזאת כתוצאה מקשיים הסתגלתיים והעדפה גיאוגרפית על פני זו הגנטית- וכך הלך לו מוסד הזקנים ונחלש לו. בעיתות השעבוד לא יכלה העילית לחלץ ולשחרר את העם מן המשבר הנהגה זו נאלצה לפנות לסוג אחר של מנהיגות- ערעור הסמכות השבטית הוביל צעירים רבים לצעוד במשעול האינדיבידואליות ושל היוזמה האישית.

פרשת גדעון ודבורה, שבהיותה אישה לא היה לא מעמד כלשהו בחברה השבטית הפטריכאלית, היא זו המעוררת את העם למלחמת חירות- היא המובילה את ברק והכוח המניע במערכה. גדעון, הצעיר בבני אביו יוזם את פעולת השחרור ולא אחיו הבכירים יותר.

אולם, הדוגמה הטובה ביותר לעליית איש מבחוץ במציאות המסורתית הוא יפתח. זקני גלעד ביקשו מנהיג משכבת מעמדם ולא נענו ולבסוף באו אל יפתח המנודה, בן של זונה שנושל עי, אחיו מחלת אביו, אבל בעל הכישורים הדרושים.

החלל המדיני והחברתי שנוצר עם התרופפות הסמכות המסורתית, שעדיין לא הכשירה שכבה של פקידות וקצינים הייתה שעתם היפה של שופטי ישראל. אולם, הסיטואציה של המשבר הלאומי כשלעצמה אין בה כדי לממש את ההתגלות הכריזמטית משנות שעבוד שקדמו לגאולה. תנאי הכרחי נוסף הוא ההופעה של מנהיג בכוח האישיות והכריזמטית ובכך, התלכדותם של שני תנאים- מאורעות התקי' הולידו את המנהיגות הכריזמטית בדמות השופט המקראי.

#### **תכונות ומרכיבים בדמות השופט ע"פ אסכולת וובר :**

1. תנאי מוקדם להיווצרותו של מנהיג כריזמטי הוא מצב של משבר, ובעיקר משבר הנגרם בשל פגיעה בריבונות הלאומית והטריטוריאלי- קרי שעבוד. הופעת שופטים לאחר תקי' של שעבוד ישראל במשך הרבה זמן : שמונה שנים לפני עתניאל, 18 לפני אהוד, 20 לפני דבורה, 7 שנים לפני גדעון, 18 לפני יפתח, 40 שנה לפני שמשון.

2. הסגולה הכריזמטית כרוכה בהזדהות עם הסמלים המקודשים ביותר במורשת העם. בישראל מדובר על רוח ה' המפעמת בו, בעיקר ההדגשה היא בהאצלת רוח ה' על המנהיג המושיע.

3. הסמכות ניתנת לאדם עצמו ואינה ניתנת להעברה, ה' בוחר בו ועליו חלה רוח ה'. להוציא את מעבר השלטון מגדעון לאבימלך.

4. יש ומופיעים בסמוך למושיע אותות ומופתים לשם אישור סמכותו של המושיע ודוגמה לכך זה גדעון שמבקשה אותו לכך שהוא נושא את דבר ה'.

5. המנהיגות הכריזמטית אינה תלויה במעמד, במין, גיל, או ייחוס אבות. גדעון הנער ודבורה הם הדוגמאות הטובות לכך ומוסיפה העובדה שלאף אחד מן השופטים אין ייחוס או מקום באילן היוחסין השבטית של המקרא.

6. הופעתם של המנהיגים אינה תלויה בהכרח בקרבה למרכזים דתיים או חילוניים חשובים. שום שופט למעשה משופטי ישראל לא בא ממקום שזכה למעמד של יוקרה.

7. השופט איננו זקוק לארגון תכליתי- רציונאלי של השלל, הוא מפריש לעצמו חלק ומשאיר לאחרים שיתעסקו בבירוקרטיה.

8. טיב המגע בין המנהיג הכריזמטי לעם, שהוא איננו מגדיר מראש חלוקה חוקית או כפייה שלטונית אלא על רגשות הערצה אל בעל הכריזמה מצד חסידיו ובאמונתם הבלתי מעורערת בשליחותו.

אולם, היוצא מן הכלל לגבי האמור הוא אבימלך בן גדעון : וובר מנה אותו כבעל כריזמה, אולם ואפשר שמדובר כאן בדמות שהיא דמות אנטי-שופט. ואכן אם נבחן את פרשת אבימלך נמצא שחסרות לו התכונות הכריזמטיות או שהן אפילו ניגודו המוחלט : 1. הופעתו לא קדמה לתקי' של שעבוד.

2. הוא איננו פועל מכוח השראה אלוהית, ובניגוד לשופטים אחרים אין מפעמת בו רוח ה' בו. מבצעיו הצבאיים אינם פעולות הצלה, אלא של דיכוי והשמדה.

3. הוא איננו מופיע באורח ספונטאני אלא לאחר מסע דמים בקרב אחיו, ואת שלטונו השיג דרך מעמדו החברתי.

4. הוא עולה לשלטון המרכזי בשכם.

5. הוא מקדם אינטרסים כלכליים אישיים.

6. סמכותו מושתת על הסכם וברית מלוכה עם ההגנה האוליגרכית של שכם. כלומר הומלך ע"י בעלי העיר מתוך אינטרסים כלכליים.

7. שלטונו דומה הלכה למעשה לדגם האב הכנעני של עיר מדינה.

בסיכומו של דבר השאיפה הטבעית לייצב את משטר השופטים הרופף הגבירה בעם את הנטייה להקנות לתכונה הכריזמטית דפוסי קבע והתממד למען תהיה לפעולה סדירה ומאורגנת העוברת מאב לבן בקיצור להופכה לדבר שבשגרה. מגמה זו שהיא אוניברסאלית נקראת "רוטיניזציה של הכריזמה". רק בשלהי המאה ה-11 לפנה"ס הוכשרו התנאים מבפנים לכינון משטר חדש בישראל כשהם מואצים ע"י גורמים מדיניים כבדי משקל מבחוץ, ובראשם האיום הפלשתי, ובזאת חלב הכריזמה להתקיים ולפעול בצורתה הצרופה והמרוכזת והיא מתגלגלת ומתמסדת במוסד המלוכה הישראלי.

### **5.י' דישון, "גדעון וראשית המלוכה":**

פרופ' יהודית דישון מעלה הצעה חדשה ליישוב הסתירה שבין דברי המפורשים של גדעון, שדחה את ההצעה "משל בנו גם אתה גם בנד גם בן בנד", (מספר שופטים) לבין נתונים שונים בסיפור, שמהם עולה כי נהג גינוני מלכות.

דומה שהניסיון הראשון ליצור מלוכה בישראל מצוי בסיפור על גדעון בספר שופטים פרק ח' (כב'-לב'). "וויאמרו אל גדעון משל בנו גם אתה גם בנד בנד כי הושעתנו ממדיין, ויאמיר גדעון לא אמשל אני בכם ה' ימשול בכם".

שלוש גישות מסתמנות במחקר על שני פסוקים אלו:

1. **היא מבית מדרשו של ולהויזן** - שרואה בפסוקים אלו תוספת מאוחרת שהושמה בפני גדעון על רקע הניסיון השלילי שהצטרב בתק' המלוכה. מוסיף בפסוקים הללו באו לתקן מסורת קדומה שטענה שגדעון קיבל את המלוכה.

2. **גישה הטוענת כי יש להבין את פסוק כ"ג כלשונו** - גדעון דחה את הצעת אחיו דחיה מוחלטת, ודחיה זו התאימה לרוחו של עם ישראל העתיק, ולרוח קדם מונארכית שהייתה בתק' זו. בתק' גדעון עדיין אין מתקבלת ההצעה לשינוי המשטר, ודרישה זו מופיעה בחריפות רק בימי שמואל. בובר ואחרים טענו שמדובר בביטוי לרוח הדמוקראטית שפיעמה אז בישראל. חוקר אחר בשם סוגן טען שגדעון הבין שאין זה הזמן למלוכה בישראל.

3. **גישה ביניים** - הגישה השלישית טוענת לדרך ביניים, שאומנם תחילה סרב גדעון למשול, אולם לבסוף אכן ממשל. קויפמן ובעקבותיו מלמט דחו את הגישה הראשונה והשנייה כאחד, וטענו שהסיפור המקראי על אחרית גדעון מופיעים סממנים מלוכניים אשר זרים למנהיגות הכריזמטית, כמו לדבריו של אבימלך לאנשי שכם שלכל ברור כי שלטונו של גדעון הוא שלטון מתנחל. השאלה שעמדה על הפרק היא מי ימשול- ולא אם יש לו זכות למשול.

דומה שגם אפשר להפנות שאלות לאנשי האסכולה השלישית. ספר שופטים מקדיש לגדעון מספר רב של פסוקים, ובשל אהבת הקיצור של המקרא ושל ספר שופטים יש לנתון זה משקל רב. דמותו של גדעון יוצאת דופן בספר. גדעון הוא מצביא גדול וניצחוננו על מדיין נזכר לדורות עוד בספר ישעיה ותהלים, אולם ייחודו דווקא בצד ברוחני שבו.

סיפור הקדשתו של גדעון מתאר אותו כאדם שמדבר עם ה' או כמי שה' נותן לו אותו, ומעל לכל כדמות שה' פונה אליה כמו שפנה למשה. הדמיון בין הקדשת משה להקדשת גדעון רב. נראה שהרמז של מחבר הסיפור הוא שגדעון הוא כמשה אשר לדורו. היחס החיובי של ספר שופטים לגדעון ניכר גם בהמשך, כאשר גדעון מבקש אות נוסף מאלוהים ואין דבר זה לדעת מחבר הספר מעיד על חוסר אמונה של גדעון. בשם ה' הרס את בתי המזבח לבעל ואת יתר הסמלים של הסיפור האלילי, כמעין טיהור דתי שקדם לפעולה צבאית ובכך הוא שוב מתגלה ביחידותו כעוסק בטיהור דתי.

דמותו של גדעון חיובית ביותר: מנהיג לאומי, בחיר ה', מצביא גדול ורפורמטור דתי ובכך מדגיש המחבר שלדעתה יש כאן חומר למלך בישראל.

במסורת נחשבים שלושת מייסדי המלכות לדמויות כריזמטיות ולאנשים שרוח ה' נחה עליהם. כך אצל שלושת הראשונים, ודומה שדבר זה בולט גם בגדעון. הוא נבחר ע"י ה' למלא את תפקידו וזאת קיבל עליו בעקבות התגלות מלאך-רוח ה' נחה עליו. זאת ראינו של מייסדי המלוכה שאול ודוד. הסגולה הנבואית משותפת אף היא למייסדי המלוכה ולגדעון. סגולה נוספת של המלך היא שהוא שופט צדק. גדעון מחונן בתכונה זו גם שכן הוא שופט שקם ע"י ה' לשפוט את עמו.

בפסוקים על הצעת המלוכה אין הערה שלילית לכך מצד המחבר. כך בספר שמואל א' נתפס רצון העם במלך במעשה מרי. לדעת דישון יש כאן כוונה להילחם באותם יסודות בעם שלא הסכימו לשינוי הקיצוני של מעבר משלטון שבטי דמוקרטי לשלטון מלוכני. יסודות שמוצאים מאוחר יותר בספר שמואל. אולם גדעון דחה את המלוכה- ואולי לא.

דומה שגדעון היה שופט בעל גינוני מלוכה אשר זרים לרוח הכריזמטית של השופט. אלו מסתמנים כבר לאחר נצחוננו על המדיין, כאשר הוא לוכד את מלכי מדיין, זבח וצלמנוע והוא חוקר אותם אודות אחיהם. אלו אומרים לו "כמוך כמוהם" הידורו כהידור אחיהם המלכים.

שנית הוא יסדר את ארמונו בקנה מידה ממלכתי, ועל כך מעידים ריבוי צאצאיו ואשתו מן האצולה שבשכם. שם בנו אבימלך מרמז וודאי על המעמד המלכותי לו זכה אביו. גדעון ירבעל כמסורת השמות הממלכתיים במזרח הקדום.

נראה כי הייתה לגדעון כוונה ליצור שלטון מתנחל, כאשר פקד על בכורו להרוג את זבח וצלמונוע פמרש אברבנאל- כדי שהנער יזכה לכבוד גדול. אולם הילד לא יכל לעשות זאת וזה סימן שהנער לא כאביו ולא היה מוכשר לרשת את אביו. לאחר מותו היה ברור כי בניו יירשו אותו, וכך מדברי אבימלך לאנשי שכם ניתן לראות באופן ברור כי הוקם שלטון מתנחל של כמעין מלוכה.

#### לסיכום, בספר שופטים מוצאים כמה ראיות לכך שהמליכו את גדעון:

1. היו לו נשים רבות- אדם רגיל לא היה מחזיק נשים רבות.
2. לבן שלו קוראים- אבימלך
3. יש לו שני שמות- קוראים לו גם "ירובעל" ויש האומרים ששם זה ניתן לו כאשר המליכו אותו.
4. אם גדעון לא היה מלך אז למה אבימלך ידבר עם העם על זה שהשלטון עובר בירושה. דישון אומרת שגדעון מסרב למשול ולא למלוך. הוא בעצם סרב להיות רודן. אבל לא דיבר על מלוכה לא התנגד להיות מלך. ומסקנתה הסופית היא שגדעון אכן הפך למלך על ישראל.

#### **שלושה ניסיונות להקים שלטון מרכזי של כמעין מלוכה כתובים בספר שופטים:**

1. הראשון הוא זה שנעשה בימי גדעון וסוכל על ידו.
2. ע"י אבימלך
3. מינויו של יפתח כראש וכקצין לכל תושבי גלעדי.

#### בשלושת המקרים הללו נמצאים אלמנטים שמעידים על הרצון לבצע שינוי בשלטון השבטי:

**א. הצבא-** גדעון, אבימלך ויפתח לשלושתם יש צבא משלהם. גדוד שיסייע לעלות לשלטון. גדוד של שכירים היה לאבימלך ובעזרתו עלה למלוכה. יפתח עצמו מינה קצין בכיר בגלעד ויש לו גם גדוד משלו, דבר שחריג בנוף השופטים ששלטונם נשען על מעין צבא מילואים או מתנדבים. דומה היה שגם לגדעון יש גדוד כזה, אולם היחס של ספר שופטים לגדוד של גדעון הוא חיובי בעוד שאנשיו של יפתח נקראים ריקים ואף יותר מכך של אבימלך- ריקים ופוחזים.

**ב. הסכמה-** האלמנט השני הוא שראשי העם והזקנים ממליכים אותם רק בהסכמה, כך אנשי שכם ממליכים את אבימלך. אצל יפתח יש הסכמה של זקני הגלעדי למינוי יפתח כקצין ואת אותה הסכמה אנו מוצאים אצל גדעון איש ישראל. ראשי העם שהם הגוף הסמכותי הפוליטי העליון אלו מתערבים כל פעם שיש צורך בהכרעה פוליטית חשובה כמו למשל עם הגבעונים, לכרות ברית או מלחמת אחים.

אחד התפקידים של ראשי העם והזקנים בימי גדעון היה לבחור או להסכים על מועמד למלוכה. במקרה שאין האסיפה מסכימה על מועמד היא יכולה להעביר אותו מתפקידו ולבחור אחר תחתיו, כפי שנעשה עם רחבעם שהמליכו במקומו את ירבעם. להזכרת "איש ישראל" יש חשיבות כפולה- הם פועלים כגוף פוליטי השולט בהכרעות פוליטיות ומצד שני הם בוחרים את המועמד למלוכה.

**ג. דת-** האלמנט השלישי הוא הטקס הדתי- טקס זה בא לחתום את ההסכם בין העם לבין המושל החדש- הוא מסמל גם את הברית בין העם למלך לנגד ה'. ברית זו היא יסוד חשוב במחשבה הישראלית. כדי להדגיש את הברית בינו לבין העם ביקש גדעון שיתנו לו תכשיט אישי ומן הנזמים הם יצרו אפוד שתפקידו האחד היה לשמש עדות לברית החדשה ומושל לעם, ומצד שני היה לסמל הקמת מרכז דתי חדש שבראשו יעמוד גדעון.

פסוק כ"ג, סירובו של גדעון למלוכה מתמיה לדעת להויזן ותלמידיו. זהו פסוק מאוחר שהושם בפני גדעון בעקבות העבר השלילי של המלוכה- זה הוכנס במקום פסוק אחר שבו כן מסכים גדעון למלוך.

קויפמן דוחה דעה זו וטוען שזהו פסוק אותנטי של גדעון, אלא שמחבר הספר השמיט את סוף הסיפור ובכך הדגיש את נאמנותו של גדעון לאלוהים.

דישון לא מסכימה עם כך- דרישת העם לשינוי קיצוני במשטר היא מהפכה של ממש ולגישה זו היו מתנגדים חזקים עוד אחרי עד תקי' שמואל. דומה שאין מדובר פה בקצרות ספר שופטים והניסוח של גדעון הוא מכוון- בניסוח זה רצה להראות גדעון כי שינוי משטר יכול להעישות גם כמסגרת מלכות ה' ואין מדובר בביטול מלכות אלוהים. אדרבה, העיקרון של ההנהגה הכריזמטית ושלטון רצוף ובעצם את תשובת גדעון אין להבין לא כדחייה ולא כסירוב. מסקנתה הסופית של דישון היא שגדעון אכן הפך למלך בישראל.

#### בכל הפרשה נמנע המחבר מלהשתמש בשורש מ.ל.ך ומשתמש במקום בפועל מ.ש.ל. האם הסיבה לכך היא כיוון שסופה של הפרשה הוא לא טוב- שלילי?

בכמה מקרים במקרא מקביל מלך למשל. הפועל משל מצוי בשתי ספירות ובמשמעות כפולה. כך האחת היא "שלט" והשנייה מלך. לפועל משל במובן של מלך יש נימה מיוחדת במינה, וכך מפרשים גם פרשנים מאוחרים כגון הרמב"ם אברבנאל והרמב"ן, הם מפרשים משל- כשליט עם חוזק, מלך שליט ברצון ובהסכמה.

**לסיכום, גדעון משתמש בכוונה בפועל מ.ש.ל. היות שקיימות בו שתי המשמעויות של מ.ש.ל. ושל מלך- כשאסיפת העם באה ומציעה לו למשול- פונים ליכולתו להגן מפני סכנות חיצוניות ופנימיות.**



## **6. ש"א ליונשטם, ה' ימשול בכם: תגובה למאמר של דיטון:**

- ליונשטם בא להראות שניתן לערער על מסקנותיה של דיטון שגדעון אכן נעשה למלך בישראל:
1. ראשית, אין קביעה מפורשת שגדעון נעשה למלך ואילו אם היה נעשה למלך וודאי זה היה מופיע במקרא במילים ברורות שאינן משתמעות לשני פנים, כפי שהיה כתוב בתק' אבימלך, שאול, דטד ושלמה שהיו מלכים.
  2. יש שרוצים להסתמך על דברי אבימלך לתושבי שכם: "המשל בכם שבעים איש בני ירבעל אם משל בכם אחד". מכאן ששלטונו של גדעון עבר לצאצאיו- השאלה פה היא לא אם ימשול, אלא מי ימשול. כלומר זה סותר את הרעיון ששלטון גדעון עובר בירושה לילדיו כי בדר"כ אחרי מות המלך יורש אחד מבניו את המלוכה אך לעולם לא היו מולכים כל הילדים במשטר אוליגרכי- מכאן לומדים שגדעון לא היה מלך.
  3. דיטון מדגישה שעל סיפורי גדעון יש יחס חיובי מצד הכתוב, אולם הערכה לחוד ומלוכה בנפרד ואף יותר. המחבר דן את מעשהו האחרון של גדעון לכף חובה, האפוד היה לו למוקש ולפורענות שפקדה את בניו לאחר מותו.
  4. דיטון אף משתדלת למוסס את תשובתו של גדעון: "לא אמשול בכם ולא ימשול בני בכם אלא ה' ימשול בכם"- שכל מפרשי המקרא ראו בדברים אלו כדחייה ברורה של המלוכה. החוקרים המאוחרים כגון לוחין ונוספים ראו בדברים אלו כתוספת מאוחרת של עורך שערך את הספר בתק' בית שני. אחרים טענו שגדעון חזר בו מדבריו. דיטון הופכת את הצהרת גדעון להבטחה ששלטון בבית גדעון לא יפגום בשלטונו של ה' על ישראל- הבטחה שממנה משתמע שגדעון נענה לעם. יותר מזה- אין לו רמז שיאפשר לנו להוציא פסוק זה מפשטו שמעמיד שתי אלטרנטיבות זו מול זו- מלכות בשר ודם למול מלכות שמיים. כלומר הפשט מביא 2 אלטרנטיבות: שלטון שמיים או שלטון בשר ודם. ההשקפה שמלכות הארץ היא מעין דחיקה של מלכות שמיים מובעת בסיפור גדעון בסגנון מתון.

## **7. א' עסיס, למען עמו ולמען עצמו- סיפורם של שלושה מנהיגים בספר שופטים:**

ד"ר אליהו עסיס דן בסיפור אבימלך בספר שופטים. המאמר מחולק לסעיפים ע"פ חלקי הסיפור, תוך מתן תשומת לב מיוחדת לניתוח "משל יותם". הוא עומד על העדר החפיפה בין המשל לבין המציאות ובין המשל לנמשל. תנו דעתכם לעמדתו ביחס לעמדתו אשר ליחסו של משל יותם אל המלוכה (בשונה מהעמדה המוצגת במאמר 8- שלילת משטר המלוכה). שימו לב גם לדבריו הכלליים על הסיפור הן בתחילת מאמרו (מבוא וסעיף 1) והן בסיומו (סעיף 5).

סיפור אבימלך אינו סיפור ישועה, סיפור אבימלך שונה מכל סיפורי המושיעים, ואינו משתלב במחזוריות של הספר. יתר על כן למרות העובדה שהעם עוזב שוב את ה' ועובר אל אחר אין אזכור של עונש ולא של משעבד חדש שנלחם בישראל. אם אבימלך אינו מושיע את העם כשאר גיבורי הספר, מה אם כן תפקידו של הסיפור בספר שופטים? וכיצד הוא משתלב במסגרת שאר סיפורי הישועה?

סיפור אבימלך הוא המשכו של סיפור גדעון, וראשיתו מסתמכת על מידע שנמסר על אבימלך בסוף סיפור גדעון. דמותו של אבימלך ומעשיו מזכירים במידה רבה מאוד את אלה של אביו- גדעון- אם על דרך הדומה וגם על דרך הניגוד- וגם קש רזה מלמד כי סיפור אבימלך אינו סיפור עצמאי אלא הוא חלק מסיפור גדעון. ההקשרים ההדוקים שבין שני הסיפורים, הן במישור התמאטי והן במישור הסגנוני והספרותי מלמדים כי יש לחפש את משמעותו של הסיפור בהקשר זה ולכן הוא איננו מתאים לדגם של שאר סיפורי השופטים המושיעים בספר.

### **1. מבנהו של סיפור אבימלך:**

סיפור אבימלך נחלק בבירור לשלושה חלקים:

א. המלכתו של אבימלך (ט', פס' 6-1) = חטא

ב. משל יותם (ט', פס' 21-7) = תוכחה

ג. המחלוקת בין אבימלך ובין בעלי שכם, ומפלת אבימלך (57-22) = עונש

עצם המבנה ואורך חלקיו מצביעים על הדגש בסיפור ועל מטרתו. החלק הראשון הוא הכי קצר, והוא מתאר את המלכתו של אבימלך לאחר שהרג את אחיו. בחלק השני באה ההתנגדות למלוכה מצידו של יותם, אחיו הצעיר הצופה מחלוקת בין אבימלך לאנשי שכם. החלק השלישי הוא הארוך ביותר בסיפור והוא מתאר את התממשות דברי יותם על מפלת אבימלך בגלל סכסוך בינו ובין אנשי שכם. הסיפור אינו עוסק ב-3 שנות מלכותו של אבימלך אלא בתיאור עלייתו ומפלתו של אבימלך. מטרת הסיפור היא להציג את מלכות אבימלך בצורה שלילית. בעיונו בסיפור נבין מה טיבה של שלילה זו, האם יש כאן התנגדות למוסד המלוכה בכלל או התנגדות למלכותו של אבימלך.

### **2. המלכתו של אבימלך:**

סיפור המלכתו של אבימלך נועד להציג את פעולותיו באופן שלילי, באמצעות הנגדת מעשיו עם פעולת אביו, גדעון וזה בא לידי ביטוי כך:

- פניית אבימלך לאנשי שכם התחילה בדיאלוג בדומה לפניית איש ישראל אל גדעון. אלא שהסיפור מבקש כבר מתחילתו להציג את שתדלנותו של אבימלך לקראת המלכתו.
- אל גדעון פנה העם בבקשה שימלוך, לא כן אצל אבימלך. אליו איש לא פנה והוא פועל בעצמו למען המלכתו.

לגדעון היו 70 בנים, והוא פנה למשפחת אמו בשכם כדי לזכות מצדם בתמיכתם למלוכה. קרבת המשפחה בין אבימלך לאנשי שכם היא הבסיס היחיד להעדפתו ועל כן מודגש. הקרבה המשפחתית פעמיים בפס': "אל אחי ואמו.... וידבר אליהם ואל כל משפחת בית אבי אמו".

אבימלך מבקש מבני משפחתו בשכם לפעול למען המלכותו ורומז לבני העיר שבתמורה לעזרתם הוא "יטיב עמם". "וזכרתם כי עצמכם ובשרכם אני"- ניסוחם של דברי שידול של אבימלך מצביעים על שימוש ברטוריקה מתוחכמת להשגת מבוקשו. הוא מציג בפניהם 2 אופציות: שכל 70 בני גדעון ימלכו עליהם או שאיש אחד ימלוך בהם. ובכך הוא זוכה במלוכה, הוא השמיט את האפשרות השלישית- שאף אחד מבניו של גדעון לא ימשול עליהם.

תוכניתו של אבימלך מתנהלת כפי שציפה: בעלי שכם מקבלים את הצעתו. תמיכתם באה לידי ביטוי בסיוע כלכלי. התמיכה הכספית היא דיי מפתיעה. התקבל הרושם כי בפניית אבימלך אל אנשי שכם הוא מבקש מהם למנות אותו למלך עליהם עתה מתברר כי אין הם יכולים להמליך אותו בשלב זה, ושאבימלך מבקש תמיכה כספית כדי לשכור צבא ולקחת את המלוכה בכוח הזרוע הם מסכימים.

מקורו של הכסף הוא בעל ברית. לא זו בלבד שאבימלך אינו מושיע העם ובניגוד לאביו אין הוא נלחם נגד הבעל, להפך: הוא משתמש בבעל כדי להשיג את מבוקשו ובה' הוא לא מביע בכלל אמונה.

אבימלך רוצח את 70 אחיו באכזריות. אבימלך מבצע את מעשהו האכזרי בסיוע אנשים ריקים ופוחזים שהוא משלם להם בשביל זה. קשרי המשפחה של אבימלך מנוצלים כדי לקדם את שאיפותיו לשלוט. האכזריות שלו כלפי בית אביו נובעת מן השאיפה להישאר טוען יחיד לכתר.

לאחר הריגת אחיו- חוזר אבימלך לשכם וממנים אותו למלך. אח"כ מתברר כי אנשי שכם יכלו להמליך אותו קודם למלך, ומתברר כי הריגת אחיו נועדה כדי שלא יערערו על מלכותו.

ציון מקום המלכותו של אבימלך הוא משמעותי: "עם אלון מצב אשר בשכם". האלון מזכיר לנו את מפגש גדעון עם המלאך שבא למנותו למושיע. ההקבלה הזו באה להראות את ההבדל בין שני המינויים בעוד שגדעון עם מינויו למושיע ישראל בונה לה' מזבח במקום האלה, אבימלך מקבל את תפקידו בסמוך לאלון, על הקשריו האליליים.

שאיפותיו ומאוויו של אבימלך הם השיקולים היחידים אשר מניעים אותו. גם תמיכת בעלי שכם באבימלך נובעת מתוך רצונות אינטרסנטיים בלבד, של קרבה למלכות.

לאורך הסיפור נוגדות את פעולותיו של אבימלך את פעולות גדעון אביו, אך אבימלך רואה את עצמו כממשיכו של אביו ובכמה עניינים הוא אף דומה לו: אבימלך יוזם את המלכותו ופועל למענה. לעומת גדעון, שלא רצה בהתחלה את המלוכה. דווקא הצטנעותו של גדעון מלמדת עד כמה הוא מתאים לתפקיד, לעומת להיטותו של אבימלך למלוך שמראה עד כמה הוא אינו מתאים למלוך.

זיקתו של גדעון לה' היא יסוד בולט בסיפור זיקה זו אינה חד ממדית. גדעון מתבלט מאוד לפני שהוא נלחם בבעל ומייסד מזבח לה' במקום מזבחו. אבימלך לעומתו, איננו מתייחס לה' כלל לא בדבריו ולא במעשיו לא לחיוב ולא לשלילה. יתר על כן אבימלך משתמש בכספים מבית הבעל למען פעילותו אך התמיכה שלו בבעל אינה נובעת מאמונתו בו אלא רק מטעמים תועלתיים.

בשני הסיפורים יש מוטיב של עץ: אשר מבליט את הניגוד בין האב לבנו. גדעון יוצא נגד משפחתו ומכרית בצו את האשרה השייכת לפולחן הבעל ואילו אבימלך מוכרז למלך בסמוך לאלון בשכם.

העם נענה לקריאותיו של גדעון בהמוניו. אבימלך, לעומתו נאלץ לשכור אנשים בכסף שיפעלו למענו. אבימלך למד מאביו את טקטיקת "המארב". גדעון פיצל את צבאו ל-3 ואיגף את מחנה מדיין, וגם אבימלך עשה זאת במלחמתו על שכם. ואח"כ במתקפה שלו על העם אשר בשדה לשלושה ראשים גדעון מעמיד את עצמו כמודל לחיקוי, אבימלך מבקש בלשון דומה שחייליו יעשו כמוהו.

יש אומנם להבחין מיד בכך שגדעון מיישם את שיטות הלחימה שלו כנגד אויביו ואילו אבימלך משתמש בהן כנגד נתיניו. אך יחד עם זאת ההתאכזרות של אבימלך כנגד אחיו מזכירה את ההתאכזרות של גדעון כלפי אנשי סוכות ופנואל.

העולה מן ההקבלות בין אבימלך לאביו: שאבימלך מוצג כניגודו של אביו גדעון. גדעון מוצג כמי שראוי להיות מלך על העם ואילו הלהיטות האנוכית של אבימלך מצביעה על חוסר התאמה לתפקיד. בסיפור גדעון גם נחשף הצד האגוצנטרי של אישיותו את הצד הזה באישיות של אביו מאמץ בחיבה רבה אבימלך באופן קיצוני וטוטלי. משום כך נקרא אבימלך לאורך כל הסיפור "בן ירבעל" ולא "בן גדעון" השם גדעון מבטא את פעילותו נגד הבעל, ואילו השם ירבעל מייצג את גדעון. השימוש בשני השמות בסיפור משקף את שני סוגי ההתנהגויות של גדעון. כאשר אבימלך מכונה בן ירבעל משמעות הדבר שהוא הלך בדרכו של ירבעל ולא של גדעון.

### 3.משל יותם:

הזכרנו שאבימלך רצח את 70 אחיו, את כולם חוץ מאחיו הצעיר: "ויותר יותם בן ירבעל הקטן כי נחבא". יותם נמלט מאבימלך אולי הוא הצליח בכך בגלל שהיה צעיר הבנים ולכן לא נחשב לאיום ממשי על מלכותו של אבימלך. עובדה זו היא הקדמה להמשך שבו יעמוד יותם ויביע דברי התנגדות למלכותו של אבימלך. אחרי הנאום שהוא נושא באוזניהם של תושבי שכם בהר גריזים הוא נאלץ לנוס ולהתחבא מפני אבימלך. חשיבותה הגדולה של ההתנגדות שמציג יותם היא במישור ההצהרתי. למרות שבעלי שכם אינם משתכנעים, יש בדברי יותם שימוש ברטוריקה מתוחכמת שנועדה לשכנע באמצעות משל מעניין.

מה תפקידו של נאום יותם בסיפור, מה הוא מבקש להשיג בדבריו?

חוקרים רבים עמדו על פערים משמעותיים הן בין המשל ובין המציאות שעליה מדובר, והן בין המשל לנמשל. הפער בין המשל למציאות: פנו העצים ללושת עצי הפרי- לזית, לתאנה ולגפן- שימלכו עליהם והללו סרבו. המציאות לעומת זאת, אבימלך הוא זה שפנה שימליכו אותו. במשל, העצים פנו לאטד כדי שימלוך עליהם והוא הסכים תוך איומים והפחדה במציאות, אבימלך פנה לבעלי שכם תוך שכנוע ופיתוי.

גם בין המשל לנמשל יש פער: בעוד שעיקר המשל עוסק בהמלכה הנמשל עוסק בעיקר בכפיות-טובה של בעלי שכם כלפי גדעון.

ההבדלים הללו הביאו את החוקרים למסקנות שונות:

- יש הסבורים כי יותם לא חיבר משל שהתאים לאירוע המדובר אלא לקח משל מוכן שלא היה כל כך חופף למציאות.
- אחרים מדגישים שאין זה חריג שאין חפיפה מלאה בין המשל למציאות ולנמשל, כל עוד קיימת חפיפה בנושא המרכזי.

תפיסה אנטי מלוכנית מצויה אומנם בכמה מקורות במקרא בין השאר בדברי גדעון "לא אמשל בכם אני..ה' ימשול בכם", בדברי עצי הפרי לעומת זאת, אין שום ביטוי עקרוני להתנגדות עקרונית של מוסד המלוכה. הסרוב שלהם למלוך נובע מאי רצונם לנטוש את ייצור תנובתם. זאת לעומת גדעון שהתנגדות בהם איננה מעשית כי אם עקרונית: מלכות בשר ודם נוגדת את מלכות ה'.

בדברי שלושת העצים חוזר הביטוי "החדלתי את..והלכתי לנוע על העצים". עצי הפרי אינם עונים בלשון ההצעה של העצים "מלכה עלינו", אלא היא מבטאת אי רצון או חוסר יכולת לבצע את התפקיד אשר דורש לנוע על העצים.

גם בנמשל שמביא יותם אין התנגדות למוסד המלוכה. יותם טען המלכת מלך. מדברי יותם משתמע שמקובל עליו שאחד מבניו של גדעון היה צריך למלוך אלא שהם המליכו את האדם הלא ראוי. יוצא אם כן שאין במשל ובנמשל טיעון אנטי מלוכני במישור התיאולוגי כדוגמת דבריו של גדעון או של ה' בספר שמואל.

לדעת קויפמן: המשל הוא מסמך פרו-מלוכני והוא מבקר את השתמטותם של עצי הפרי הראויים למלוך אך שאינם מוכנים להקריב מעצמם למען מטרה זו וכתוצאה מהשתמטות זו ובאשמתה- עברה המלוכה למי שאינו ראוי להיות מלך. המשל לפי דעתו, מבקר את התנהגות העם אשר לא הכיר את ערכה של המלוכה והיה מוכן למסור אותה בידי האטד. קויפמן עומד על התאמת המשל למציאות- וגורס שהעם נהג בחוכמה כאשר הציע את המלוכה לגדעון. בנקי זו יש אמת בדבריו של קויפמן שכן- יותם אינו מתנגד למלכות אביו, ואף לא להעברת המלוכה לאחד מבניו של גדעון. טענתו של יותם שרצחו את אחיו ושמינו את הבן הלא נכון.

משמעותו של המשל צריכה להתבסס על הבנה פשוטה שלו, בלי קשר למציאות העומדת ברקע או לנמשל. המשל מעמיד את סירובם של שלושת העצים למלוך כנגד הסכמתו של האטד למלוך.

חוקרי הספרות מדגישים שמשמעותו של המשל ברורה מתוכו גם כאשר הוא אינו מלווה בנמשל.

הטענה המרכזית של המשל היא כנגד להיטותו של האטד למלוך. אין טענה לא כלפי שאר עצי הפרי, וגם לא כלפי שאר העצים. בנמשל, לעומת זאת, אף כי פשעו של אבימלך היה ברור הטענה בעיקרה אינה מופנית כלפיו אלא כלפי בעלי שכם. על כן נראה שהנמשל לא בא לפרש את המשל שהרי המשל הוא ברור ואינו צריך פירוש. בנמשל מועלות טענות אחרות והוא משלים את המשל. משל עיקר הטענה היא על להיטותו של אבימלך למלוך ועל הסכנה שתיגרם לעם בגללו. ואז עובר יותם לבקר את מעשיהם של תושבי שכם בדברי הטפה בסגנון נרטיבי. כאן הטענה העיקרית היא שבהמליכם את אבימלך את אבימלך הם בוגדים בגדעון.

למרות ההבדלים בין המשל לנמשל ובין דברי יותם הבאים אח"כ, הם זהים בתפישה שפעילות תועלתית בכל הקשור למינוי מלך- עתידה להוביל בסופו של דבר לניגוד אינטרסים שתוצאתו אסון. אין במשל יותם, לא הצהרה פרו מלוכנית ולא הצהרה אנטי מלוכנית. משל יותם הוא ביקורת על האישיות האגוצנטרית של אבימלך, על חוסר התאמתו לתפקיד המלך, ועל מניעתם האנוכיים של בעלי שכם במינויו.

#### **4.המחלוקת בין אבימלך לבין בעלי שכם:**

##### **א.הקדמה תיאולוגית לעימות בין אבימלך ובין בעלי שכם:**

הידיעה הראשונה לאחר שדברי ההתנגדות של יותם לא השפיעו על בעלי שכם, היא ציון העובדה שאבימלך שלט על ישראל במשך 3 שנים. אף כי אין בסיפור תיאור של שלטון אבימלך יש אולי לראות רמז להערכה שלילית של תקי שלטונו בשימוש בפועל "וישר", השימוש בפועל זה הוא חריג כי בדר"כ אין הוא מתאר שלטון מלוכני. ההסבר הרווח הוא שפס' בא לאפיין את שלטונו של אבימלך כשלטון של שררה ועריצות.

גם מקומה של הידיעה בדבר 3 שנות מלכותו של אבימלך שנמסרה בראש הסיפור היא חריגה. בשאר הסיפורים נמנו שנות ההנהגה בסוף.

סיפור העימות בין אבימלך לבעלי שכם נפתח, אם כן- וגם מסתיים בסיכום המלמד כי ה' הוא ששולח את הרוח הרעה בין הצדדים על רצח 70 בני ירובעל, והוא שגומל לאבימלך ולבעלי שכם רעה על פשעם. נמצא כי סיפור העימות בין אבימלך ובין בעלי שכם נחתם במבנה המעטפת של היגדים תיאולוגיים המסבירים את סיבת העימות.

הסיפור מתאפיין באי בהירות באשר להרבה פרטים מהותיים, ובמעברים מפתיעים משלב לשלב. האי בהירות מתייחסת לצדדים הניצים: מי נלחם נגד מי, ומדוע הם נלחמים אלה באלה. עיון בפסוקי העימות, מלמד שעיקר מגמתם הוא להשאיר את הקורא בערפל על אף שהוא מקבל ידיעות רבות ומפורטות.

#### **ב. בגידת בעלי שכם באבימלך ונטייתם אחר געל בן עבד:**

תיאור זה נפתח בפתאומיות, ללא כל הסבר מקדים על הרקע לבגידתם של בעלי שכם באבימלך. הרושם הוא שהסרת תמיכתם של בעלי שכם מאבימלך לא נבעה, אלא מתוך רצון להגדיל את הונם, ועתה הם עוזבים אותו- כדי לגזול אותו בדרכים ולהרוויח יותר. כלומר, תאוות הבצע היא שהביאה לתמיכתם באבימלך והיא שגרמה להסרת תמיכתם ממנו. אבימלך שומע על כך אך אינו מגיב.

בשלב הבא מסופר כי געל בן עבד עובר בעיר ובעלי שכם מעדיפים לבטוח דווקא בו. אין אנו יודעים מיהו געל בן עבד, ולא מדוע בעלי שכם שמים את מבטחם בו. אי בהירות זו היא מכוונת ונועדה להראות את הקלות שבה בעלי שכם ממנים אדם למלך ואת הקלות שבה הם דוחים אותו וממנים אחר במקומו. געל אינו בן המקום, ואף על פי כן בני שכם בוטחים בו וממנים אותו לייצג אותם כנגד אבימלך. הכוונה היא להציגם כמי שפועלים תמיד ע"פ תועלת מקומית וזמנית.

בתמונה הבאה, מתוארת חגיגת הילולים, שבח והודיה על בציר הענבים, ובאותה הזדמנות מקללים הבורצים את אבימלך. תיאור החגיגות לא נועד רק כדי לשמש רקע לתיאור הבגידה, הוא תורם גם ליצירת הרושם של אקראיות ומקרייות במעשה הבגידה, וללמד שקללת אבימלך אינה באה, אלא בהקשר של שכרות והוללות.

רק בפסוק הבא מוצג הסבר לבגידת אנשי שכם באבימלך. מדבריו של געל מתברר כי אנשי שכם מייחסים את עצמם על תושבי שכם המקוריים- צאצאי חמור אבי שכם. געל מציג את שאיפתם של בעלי שכם לחזור לקבל את מרותם של משפחת חמור, ולהפנות עורף לאבימלך הישראלי. אולם, ניכר שזו איננה הכוונה העומדת מאחורי שיקוליהם של בעלי שכם: 1. נראה כי שאיפות ההשתייכות לצאצאי חמור לא מנעו מבעלי שכם מלכתחילה למנות את אבימלך למלך עליהם.

2. אבימלך קשור לשכם לפחות מצד אמו.

3. הבגידה באבימלך באה לפני ההסבר הזה. החיכוך החל כאשר גזלו בעלי שכם את אבימלך רק אח"כ בא הצידוק לכך. העברת התמיכה לגעל דומה למינויו של אבימלך. בשתי ההזדמנויות המניעים היו מניעי תועלת.

4. טיעון זה יוצא מפיו של געל בן עבד שאת זהותו איננו יודעים אך אנו יודעים שהוא אינו תושב המקום. וזה מעיד שלא את הייחוד, השכמי" מבקשים בעלי שכם.

#### **ג. תמיכת זבול, שר העיר באבימלך והערכות נגד געל בן עבד:**

עד שלב זה נחשף הקורא ליוזמות העימות של געל, ואילו אבימלך מתגלה כחוסר אונים. חיזוקו של אבימלך בא מכיוון בלתי צפוי- מצידו של זבול, שר העיר של שכם. געל מזכיר בדבריו את זבול כנאמנו של אבימלך. רק עתה מתברר לנו שזבול הוא שר העיר. כאשר שומע את געל זבול הוא שולח מסר לאבימלך ואומר לו איך לפעול. וכאן אנו רואים שלא כל בניכם התנגדו לאבימלך, לאבימלך היה את תמיכת זבול.

מלכתחילה לא הגיב אבימלך למרידתם של בעלי שכם, מכיוון שמלכותו לא נשענה אלא על תועלת משותפת שלו ושלחם. עתה ככשר העיר תמך באבימלך מסוגל אבימלך שוב לפעול והוא אכן עושה מה שזבול ייעץ לו הוא אוסף את צבאו ואורב לעיר שכם מארבעה כיוונים.

#### **ד. זבול מטעה את געל בן עבד:**

ע"פ הקטע הקודם נראה שגעל מגיע מחוץ לשכם, כדי לבצע פעולה התקפית כנגד שכם שבה נמצא אבימלך. ואיננו מודע לכוונותיו של אבימלך. עתה מובן מהדברים שגעל בתוך שכם והוא מחכה להתקפה של אבימלך. ודבר נוסף הוא שמקטע זה מובן כי זבול נמצא לצידו של געל ולא לצדו של אבימלך. זבול הוא זה שחושף את העובדה שהוא משתף פעולה עם אבימלך, תוך שהוא עוקף את געל בציניות על יומרתו להילחם באבימלך. המספר המקראי חוסך מהקורא את המידע הזה ואינו מאפשר לו לשחזר את הנאמנויות הכפולות והמשתנות של הדמויות, כדי שהרושם יישאר חזק בתודעתו של הקורא.

#### **ה. המלחמה בין געל ובין אבימלך, ניצחון אבימלך:**

שוב מזכיר הכתוב שגעל לא פעל בכוחות עצמו, אלא בשת"פ עם בעלי שכם. כך שמפלתו של געל היא גם מפלתם והצלחתו של אבימלך היא גם הצלחת זבול כנגד שאר בעלי שכם, והוא מגרש מהעיר את אחיו של געל. אך הקורא אינו יודע על שום מה פעל זבול לטובת אבימלך ונגד בעלי שכם.

#### **ו. מלחמתו של אבימלך בשכם:**

לאחר ניצחון אבימלך על צבאו של געל, וסילוקם של אחי געל מהעיר נראה כי העימות הגיע לסיומו. אך באופן מפתיע מתברר שהקרב לא הסתיים והוא ממשיך בכיבוש שכם. זאת, בהתאם לכוונה הכללית של הסיפור להראות שכאשר פועלים מתוך תועלתיות ההרג והמחלוקת מתפשטים לכיוונים בלתי צפויים. המלחמה של אבימלך בשכם נחלקת לשלושה שלבים:

1. אבימלך נלחם נגד העם אשר נמצא בשדה

2. כובש את שכם

3. הוא שורף את מגדל שכם, שאליו נאספו כל בעלי שכם.

התיאור הארוך של כיבוש העיר ע"י אבימלך בא להבליט את ההרס שזרע בעיר. הוא הרג את כל אנשי העיר והורס אותה.

מלחמתו של אבימלך בבעלי שכם היא מובנת בשל בגידתם בו אולם במקרא מדגיש הרג רב במגדל שכם "כאלף איש ואישה" מידת האכזריות שו אינה מפתיעה אחרי שהוא הרג את 70 אחיו. ובפעילות זו מתגלה שוב- שאבימלך לא מתאים להיות מלך. יש כאן אי בהירות לגבי מטרתו במלחמה הזו: האם להחזיר לעצמו את השלטון, אך מתברר שהוא מחריב את שלטונו במו ידיו. מניעיו במעשה זה אינם ברורים.

#### **ז. אבימלך כובש את תבץ, מוכרע בידי אישה ומלכותו מתפוררת:**

ענה מסופר שאבימלך הולך לכבוש את תבץ. עד כה לא ידוע למה הוא הולך להילחם בתבץ. הכרעת אבימלך באה מכיוון בלתי צפוי. אבימלך ניגש למגדל העיר שם התבצרו אנשים כדי להכריע אותם, ושם- זורקת אישה פלח רכב על ראשו ופוצעת אותו קשה. אבימלך לא רוצה שיחשבו שאישה הרגה אותו לכן הוא מבקש מנער להמיתו.

מותו של אבימלך הוא גם סופה של המלכות שהקים. הביטוי וילכו איש למקומו מבטא את פיזור של ממלכת אבימלך. הגוף "איש ישראל" אשר מתפזר למקומו, מתוך כוונה ברורה שלא להמשיך את מלכות אבימלך הוא אותו גוף שניגש מלכתחילה לגדעון כדי להמליך אותו למלך. עובדה זו מצביעה על החרטה של העם על הניסיון הראשון לייסד מלכות בישראל. אולם בניגוד לדעת החוקרים הסבורים שסיפור אבימלך הוא אנטי מלוכני במישור העקרוני, כאן נראה בבירור שהחרטה של העם נובעת מדרך ההנהגה של אבימלך כפי שנתבררה בסיפור.

#### **ח. סיכום תיאולוגי:**

סיכום זה מקביל להקדמה התיאולוגית של תיאור העימות שבין אבימלך ובין בעל שכם כתחילת סיפור המלחמה. אבימלך ובעלי שכם מונעים ממניעים אנוכיים בלא שטובת העם- או כל עקביות ערכית אחרת עומדת לנגד עיניהם. אבימלך בוגד באחיו בעלי שכם בוגדים בגדעון. אח"כ בוגדים בעלי שכם באבימלך וזבול בוגד בבעלי שכם ותומך באבימלך. עתה הקורא יכול להבין כי ה' התערב בסיפור.

#### **5. משמעותו של סיפור אבימלך:**

סיפור אבימלך אינו תואם את המתכונת של סיפורי השופטים בספר. אבימלך אינו מושיע של העם. זהו סיפור הצלחתו של אבימלך והמשך ישיר לסיפור גדעון. מגמת הסיפור היא להראות את תוצאותיה של מלכות אשר מונעת ממניעים שליליים. סיפור המלכותו של אבימלך מוצג באור שלילי באמצעות הנגדת מעשיו למעשי אביו-גדעון. אבימלך מצטייר כתאב מלכות שאינו בוחל בשום אפשרות כדי להשיג את מבוקשו.

הסיפור איננו מציג תפישה אנטי מלוכנית כדעתם של רבים, אלא הוא מציג דגם של מנהיג שאיננו ראוי להנהיג- נהיג אגוצנטרי שרק טובתו עומדת לנגד עיניו. העמדה השלילית של המקרא כלפי אבימלך באה לידי ביטוי בכך שלאורך כל הסיפור העוסק בו האל מכונה תמיד אלוהים.

משל יותר ממשך את הביקורת כלפי אישיותו הלא ראויה למלוך של אבימלך. תוקף תוכחתו היא ששאיפתו האישית של אבימלך למלוך תבוא ביום מן הימים בסתירה עם טובת העם, אשר בסופו של דבר ישלם את מחיר אנוכיותו של אבימלך. תוכחתו של יותר מופנית גם כלפי בעלי שכם אשר גמלו רעה לגדעון ושתפו פעולה עם אבימלך.

חלקו השלישי של הסיפור מתאר את התממשות דבריו של יותר. בחלק זה מתוארת המחלוקת בין אבימלך ובעלי שכם שנבעה מניגוד מניעים האנוכיים בין הצדדים. תועלת אישית היא זו שהביאה למלכות אבימלך וגם זו שלקחה ממנו את המלכות.

כל הסיפור מאופיין באי בהירות. חוסר הבהירות בתיאור המלחמה הוא כלי להעביר לקורא את התחושה, שכאשר מנהיגות מונעת ממניעים תועלתיים ונתמכת בבעלי ברית עניין, לא ניתן לצפות את התפתחות העניינים, בעלי ברית הופכים לאויבים ואין הבחנה ברורה בין אויב לאהוב.

#### **8. ש' טלמון, "בימים ההם אין מלך בישראל", דברי הקונגרס העולמי החמישי**

##### **למדעי היהדות, ירושלים תשכ"ט, א, עמ' 135-144.**

##### **1 סקירת דעות בנוגע לנוסחה "בימים ההם..."**

הקדמה: בסוף ספר שופטים (פרקים יז – הסוף) חוזרת הנוסחה "בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה". נוסחה זו מלווה את הסיפורים הקשים של סוף הספר – מיכה, פילגש בגבעה, מלחמת האחים עם שבט בנימין, ועולה ממנה ביקורת. רבים סוברים שהביקורת היא על שיטת הממשל של השופטים ולקט סיפורים זה מטרתו להוביל לתקופת המלוכה הנפתחת בספר שמואל א'. דעתו של טלמון שונה, והוא מפרט ומנמק אותה.

##### **1.1 זהות הכותב**

לפי רוב המפרשים זו תוספת מאוחרת שניתוספה לספר שופטים, ולפי חלקם אף יותר מזה – הנספחים בדבר מיכה ופילגש בגבעה הם מאוחרים, והנוסחה שניתוספה עליהם מאוחרת אף יותר. הנוסחה מופיעה בווריאציות שונות, ולכן יש הטוענים שכותבי הסיפורים השונים הוסיפו בנפרד את הנוסחה. לעומתם: יש הסבורים שכותב אחד, מסכם, הוסיף את הנוסחה בכל מקום, והוא שנתן בהם שינויים אלו.

##### **1.1 תאריך הנוסחה**

יש מספר דעות לגבי תאריך הוספת הנוסחה לספר: בימי דויד, בימי הממלכה המפולגת, בתקופת המקדשים בבית אל, או בגלות בבל. הנוסחה תומכת בפולחן אחיד, ויש הסבורים שהיא תומכת במלוכות. בתרגומים העתיקים: המלה "מלך" מתורגמת "מלכא" (לא "שופט" או "שליט"), וזה מתוך מגמה מונרכיסטית. השימוש במילה "מלך" אופייני לתקופת המלוכה, ולכן הנוסחה מבטאת את היות תקופת השופטים הקדמה לתקופת המלכים, כאשר המלוכה היא התקופה הטובה יותר. המפרשים למדים מנוסחה זו שגם סיפור מיכה ופילגש באים לתמוך במונרכיה.

מצד שני, ספר שופטים אינו מלוכני והוא אף מלגלג למלכים לכל אורכו: הספר מתאר את מפתם והשפלתם של מלכים (אויבי ישראל), את סירוב גדעון למלוכה, ואת סיפור אבימלך השלילי. מאידך, הספר מעלה על נס את השופטים כגיבורים וצדיקים. בובר טוען שבספר באות לידי ביטוי 2 אסכולות – השלטון הכריזמאטי, והשלטון המונרכי, וזה מסביר את הבדלי הגישות.

## **2 דעת המחבר**

עד כאן, יש אחידות דעים בהוראת המילה "מלך", אך המחבר מעלה אפשרות שיש למילה משמעויות שונות בספרי התנ"ך, וכי פירוש המלה "מלך" בהקשר זה הוא "שופט", ומשמעות הנוסחה היא ביקורת על היעדר שליט. כך מפרש האברבנאל. בנוסף (לדעת המחבר), הסברה שהנוסחה מבקרת את השופטים כשיטת ממשל תמוהה – שהרי פרשיות מיכה ופילגש בגבעה התרחשו באין שופט, ומניין הביקורת. לדעת המחבר, פירוש טוב יותר לנוסחה הוא כביקורת על העדר שלטון, ולא על שיטת שלטון.

המחבר מנמק סברה זו בנימוקי הקשר והגיון: הוא רוצה לקשר בין המסורות בסוף הספר (פרקים יז-הסוף) לילקוט המסורות בפרקים א-ב: בתחילת הספר בולט חסרון המנהיג וחוסר האחדות בין השבטים, ושם ברור הלעג למלכים על ידי קלונו של אדניבזק. ספייזר טוען כי השופט היה בעל סמכות לשפוט ולענוש, ובכך דומה הוא למלך, רק בדרגה נמוכה יותר. לכן, הסיפורים של סוף שופטים מתאימים להיעדר שופט.

לגבי פרשנות הנוסחה על ידי חכמי ימי הביניים: רד"ק מפרש את הנוסחה כביקורת על מחסור בשליט, כמו האברבנאל, אך הסיפורים לפי הרד"ק התרחשו בין תקופות שמשון ועלי. לעומתו, רש"י ורלב"ג סוברים אחרת, וטוענים כי סיפורים אלו היו בראשית ימי השופטים. המחבר נותן תימוכין לכך שראשית הספר וסופו עוסקים באותה תקופה:

- בראשית הספר העם נתון בשלטונם הרופף של הזקנים שהאריכו ימים, ובלקט שבסופו מוזכרים הכהנים (וכן – מקומות קודש ואביזרי פולחן) כמנהיגים – דבר שלא קיים בגוף הספר העוסק בשופטים המושיעים.
- רק בתחילת הספר ובסופו שואלים בני ישראל באלהים, ואף ישנה זהות מילולית בנוסח: "מי יעלה לנו... מה שמראה קשר בין השניים.
- רמז נוסף לכך נמצא בפרק א': "וילחצו האמורי את בני דן ההרה", ובפרקים יז-יח מתוארת נדידת שבט זה, ומתסבר שנדודים אלו סיבתם בלחץ האמורי.
- גם מלחמת בנימין מתאימה לזמן בו אין מנהיג – ימי ההתנחלות הראשונים.
- ראיה נוספת: בפרק א' מוזכר המקום "בוכים", ובפרק כ' מצוין מקום שבו בכו: "ויעלו כל בני ישראל... ויבכו" וכן בפרק כ"א: "ויבא העם... וישאו קולם ויבכו".
- כאשר העם מבקש מלך הוא נוקט בלשון: "תנה לנו מלך לשפטנו", ומאידך, כאשר שמואל עונה להם, הוא מציג את השופטים באור חיובי: "וישלח ה' את ירבעל ואת בן דן ואת יפתח".
- המלים שופט-מלך נרדפות גם בהושע, תהלים, מיכה צפניה ועוד.

לסיכום: פרשיות סוף הספר התרחשו בימי פנחס בן אלעזר ויונתן בן גרשם – דור שלישי ליוצאי מצרים, ומקומם בתחילת הספר. לפיכך, הנוסחה באה לשבח את ימי השופטים (ולא לגנותם), בניגוד לאנרכיה שקדמה להם אחרי מות יהושע.

## **3 הקשר בין השופטים למלכי אדום**

המחבר מחזק את ההשערה ש"מלך" מתאים גם לצורה שקדמה לתקופת המלכים, לדוגמא: בדברים ל"ג, 5: "ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל", ולפי פירוש אבן עזרא הכוונה למשה, אם כן – מלך היה בישראל גם לפני ספר שמואל.

פרשנות זו למילה "מלך" מחוזקת מאזכור מלכי אדום בראשית ל"ו: "המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל" – הכתוב נוקט בשורש מ.ל.ך אף על פי שמדובר בשליטים שאינם שושלת, וכל אחד משל מעיר אחרת, כמו השופטים.

המחבר מסביר כי תקופת מלכי אדום חופפת לתקופת השופטים, ומביא לשם כך את נולדקה, הגורס שהמלך הראשון היה בלעם בן בעור, והדד הראשון בן תקופת גדעון. טלמון מוסיף שהדד השני קרוב לימי שאול. מכל זה, מלכות אדום מקבילה בזמנה לימי השופטים, וזה תומך בהוראת המילה "מלך",

- "מלך" בנוסחה משמעו "שופט".
- הנוסחה עוסקת בתקופה שבין יהושע ועתניאל.
- מטרת הנוסחה לשבח את שלטון השופטים, מתוך גנות חסרונם.

**חלק ג': כינון משטר המלוכה בישראל (בפרט: שמואל א' ח'-יב')**

**חסר מאמר:**

**9. מ' אביעזר, "הגורמים לבקשת המלוכה", מורשתנו יז (תשס"ו), עמ' 21-32.**

בספר שמואל א', מתוארת בקשת זקני ישראל משמואל להמליך עליהם מלך. תגובתו של שמואל היתה: "וירע הדבר בעיני שמואל". אמנם ה' מסכים עם שמואל כי זו לא בקשה ראויה, אך בכל זאת הוא מאשר אותה. בעקבות זאת שמואל קורא לפני העם את 'משפט המלך'.

מאמר זה עוסק בשאלה: **מה היו המניעים של העם לבקש עליהם מלך בימי שמואל?**

**1. גורמים חיצוניים – הגורם הצבאי:** בתקופה זו היתה נסיגה של המעצמות הגדולות ששלטו בארץ ישראל ובמזרח הקדום. האימפריה המצרית פינתה את מקומה וכך גם האימפריה החתית. את מקומם של המצרים ושל החתים תפסו ממלכות קטנות.

- **האיום הפלשתי –** אחד הגורמים אשר זירז את התפתחות רעיון המלוכה. הלחץ הפלשתי החל כבר בסוף תקופת השופטים ובימי עלי. הפלשתים היו מאורגנים צבאית וטכנית. הם היו בעלי מבנה חברתי חזק ומלוכד וארגון צבאי חזק. לעומתם, שבטי ישראל היו מפורדים מבחינה טריטוריאלית ולכן יכלו להתגבר רק על איומים מקומיים, וכך נוצר צורך במשטר ריכוזי ושושלת. האיום הפלשתי על ישראל היה עוצמתי מאחר והוא איים על כל ישראל ולאורך זמן – איום על עצם השושלת הישראלית. מה היו הגורמים למתקפת פלשתים על ישראל?

1. הפלשתים רצו שליטה על כל הארץ ואף ביקשו למנוע את ההתפשטות הישראלית.
2. הם ביקשו להגיב על פשיטות ישראליות על דרכי סחר חשובות.
3. נוצרה צפיפות אוכלוסין באזור.
4. הם גילו עניין בכלכלת חבלי ההר.

המתחים עם הפלשתים במערב, עמלק בדרום ועמון במזרח, הצריכו הנהגה מרכזית ובעיקר הנהגה צבאית. היה דרוש מנהיג שיאחד את הכוחות הישראליים אל מול סכנת האויב.

- **האיום ממזרח ומדרום –** ממזרח איימו על ישראל עמון, מואב ואדום. עבר הירדן המזרחי גובל במערב המקורות הירדן, ים כנרת ועוד... לעבר הירדן היתה חשיבות כלכלית, צבאית ומדינית. בדומה לאיום הפלשתי, גם האיום העמוני החל כבר בתקופת שופטים. מאחר ועבור שבטי עבר הירדן איום זה היה ממשי ומיידי, ניתן לשער כי הם עמדו בראש המבקשים למינוי מלך. פרטי המלחמה בין שאול ובין מואב ואדום אינם ידועים, יש המשערים כי האדומים היו שותפים לעמי עבר הירדן המזרחי במלחמתם בישראל. האיום בדרום היה עמלק, אשר נדדו בעיקר בנגב. עם זה מוגדר כבוזז וכשודד. הנוודים הם אויביו של האיכר היושב על אדמתו, שרצה להגן על נאות המדבר ועל חבלי המרעה.

**2. גורמים פנימיים:** לרצונו של העם למנות עליהם מלך גרמו גם כמה תהליכים פנימיים בחברה הישראלית.

- **שיטת השלטון ואופיו –** משטר המלוכה עדיף על משטר השופטים בכמה בחינות:

1. שלטון המלוכה הוא כלל שבטי, בעוד ששלטון השופט הוא על שבט אחד או לכל היותר על איגוד של כמה שבטים. לכן, במצב של מתקפה של כמה אויבים, שלטון מלוכה יכול להעניק מענה בוזמנית, כפי שמסופר על מלחמותיו של דוד.
2. משטר המלוכה מאפשר יציאה של כל העם כאחד ופיתוח של צבא קבע, שבו יש היררכיה ברורה. הקמת צבא זה מתאפשרת בזכות התעשרות הממלכה ע"י הכיבושים השונים.

3. יכולת האכיפה של המלך רחבה יותר מאלה של השופט. למלך יש את הכח לאיים בסנקציה חמורה על מי שיעז לא להצטרף ללחימה, לעומת שופט שיכול רק לגנות את מי שלא הצטרף.
4. במות השופט, אין מי שיירש מאחר שכל פעם בחר ה' שופט משבט אחר. עיקרון זה הבטיח את הרציפות ואת היציבות השלטונית.

• **המשפט** – זקני ישראל מבקשים משמואל: "תנה לנו מלך לשפטנו". לכאורה, טענה זו נראית תמוהה אך לנוכח התנהגותם הבעייתית של בני שמואל, אשר מונו לשופטים ומעלו בתפקידם, טענת העם הופכת למוצדקת. לפועל ש.פ.ט במקרא יש שתי הוראות: 1. למשול, 2. עשיית דין, בורות בסכסוכים אזרחיים. לעקרונות אלו ישנן כמה דוגמאות בתנ"ך:

1. מחבר ספר שמואל מעיד על דוד: "וימלך דוד... עשה משפט וצדקה לכל עמו".
2. שלמה מבקש מה' בחלומו: "ונתת לעבדך לב שמע לשפוט את עמך".
3. בתהלים מציין המשורר כי עשיית המשפט הינו תפקידו העיקרי של המלך.
4. ספר דברי הימים משבח את יהושפט על פעילותו בתחום ארגון המשפט ביהודה. ישנו הכרח למנות מלך בכדי לשמור על ההליך השיפוטי התקין. הפסוק: "בימים ההם ומלך אין בישראל" מופיע ארבע פעמים בסיומו של ספר שופטים, על מנת להבהיר את חשיבות המלך.

• **גורמים חברתיים וכלכליים** – הפריחה היישובית וההתפתחות באזור ההר משכה את הפלשתים לאזור, ולחצם עליו היה בין הגורמים החשובים שהובילו להקמת המלוכה. הגיאוגרפיה של אזור ההר מגבילה את גידול האוכלוסיה והתפשטותה. גידול זה הביא לתחרות על האדמה וכך הופעלו מנגנונים שהביאו ליציבות וליצירת המדינה. האיום הפלשתי זירז את התפתחות המדינה והוביל ישירות ליצירת מנהיגות מרכזת ולבסוף למדינה ריכוזית. החברה הישראלית עברה מחברה כפרית המאורגנת בקבוצות מבודדות להתארגנות במסגרות רחבות יותר. גידול בתוצרת חקלאית הביא ליצירת עודפים ולריבוד חברתי, מסחר פנימי בין הקבוצות ההתמחות השונות גרם להתפתחות המנהל והארגון ועימות חיצוני גרם לאיחוד תחת הנהגה צבאית. מוסד המלוכה הביא להתפתחות החיים העירוניים. המשק העירוני מבוסס על ייצור, מסחר ומנהל. פותחו גם תחומי פרנסה חדשים: במקום חקלאות עברו שבטי ישראל להתפרנס מתעשייה-שמן, יין, בשמים. המעבר לעיר אפשר גם בניית מבנים ציבוריים (מקדש, ארמון...). עם הקמת המלוכה השתכללו האפשרויות למסחר בינלאומי, כך אנו שומעים על מסחר בין דוד לשלמה ובין עמים כמו צור וצידון. שלמה סחר בסוסים, במרכבות, בזהב בבשמים ובתוצרת חקלאית שתמורתה קיבל ארזים.

לבסוף, כשזקני ישראל הציגו בפני שמואל את בקשת המלוכה, הם ראו רק את התועלת בעניין, אך שמואל הציג את כל הסכנות הכרוכות במשטר זה. במשטר המלוכה נתלו הרבה תקוות וצפיות אשר בתקופת דוד ושלמה התגשמו ברובן. אך למרות זאת, משטר המלוכה במתכונתו הנוכחית נכשל. הריבוד החברתי והקיטוב בין חלקי החברה גדל והלך, המלכים ברובם לא עשו משפט וצדקה והם גרמו להרחקת הקשר בין ה' לעם. בנבואות הנחמה, נביאי ישראל טיפחו תקווה להשבת משטר המלוכה. אך במהדורת המלכים המאוחרת יותר, ישעיהו התעלם מן ההיבטים הצבאיים והתרכז רק בהיבטים המשפטיים. לפי ספר דברי הימים, שלמה ומלכי יהודה היו מלאכים ראויים, שהגשימו את אידאל המלוכה.

### **10. מקראות גדולות "הכתר":**

בשמואל א', ח' מסופר על בקשת העם משמואל הנביא לייסד משטר מלוכה בישראל ומובא "נאום המלך" של שמואל. רד"ק מעלה כאן שאלה בסיסית: המתח שבין היחס למלוכה "בחוק המלך" שבדברים י"ז (ובמיוחד לפי התפיסה שהמלוכה היא חובה) לבין ההתנגדות שמעוררת הבקשה בימי שמואל. מהי תשובתו של רד"ק? רלב"ג מציע תשובה שונה לאותה שאלה. הוא מדבר על תפיסת המלך כמחוקק וכנגדה ציווה החוק בדברים י"ז שהמלך יכתוב עותק של התורה וינהג ע"פ הנחיות התורה הכתובה.

**רד"ק:** שני הבנים לא הלכו בדרכי שמואל אביהם ושניהם שפטו בבאר שבע- הוא היה מושל בכל ערי הארץ ומסתובב בערים, כדי לא להטריח את העם- ואילו הם השתקעו בבאר שבע וכן הטריחו את העם. יותר מכך לקחו שוחד והטו משפט ובשל כך פנו בני ישראל לשמואל וביקשו שימליך להם מלך. אבל כשאמרו "שימה לנו מלך"- כדי שישמור ויגן עליהם, אך כשאמרו "ככל הגויים", הם לא היו צריכים מלך אם היו שומרים את מצוות ה' כי ה' נלחם את מלחמותיהם.

בני ישראל רצו שופט שישפוט בצדק ובאמונה, לו היו אומרים זאת לא היה רע הדבר בעיני שמואל. אפילו היו אומרים- ותשפטנו אתה כל חיך, והעמדת עלינו מלך או שופט לאחר מותך גם היה בסדר- אבל אמרו: שימה לנו מלך- ועוד ככל הגויים. אמר ה' לשמואל שהם מאסו לא בשלטון שמואל אלא בשלטון שלו- "לא אותך כי אותי מאסו ממלך עליהם".



"משפט המלך" – "משפט הכהנים מאת העם", רד"ק מבחין בין 2 פירושים :

1. רבי יוסי- כל האמור בפרשת המלך, מלך מותר בו.
  2. רבי יהודה- לא נאמרה פרשה זו אלא להפחידם.
- פירוש הביטוי "ושפטנו מלכנו" הוא "גאלנו מיד אויבנו".

**רבי יוסף קספי :** "ולא הלכו בניו בדרכיו ויטו אחרי הבצע וייקחו שוחד ויט משפט" – הוא שואל איך שמואל לא נשמר מזה, לא ידע מזה? אז הוא עונה ואומר בני שמואל היו ראויים להיות מנהיגים מיתר בני דורם.

**רלב"ג :** "מלך ככל הגויים" – טעו בביטוי, ורצו לאמור מאחיהם. כלומר בני ישראל לא רצו מלך כמו של הגויים הם לא התכוונו לכך בכך שאמרו "ככל הגויים", בני"י רצו מלך שיבחר ה' שישפט וימלוך לפי התורה. גם ה' התייחס לזה כי "אותי מאסו ממלך עליהם", שבסוף התהליך בני"י רצו להתערות ולהסיר מעיהם את שלטון ה'. פס' יא-יז" משפט המלך" שסיפר להם שמואל נועד להבהילם ולהרתיעם מה יקרה כשהמלך יתחזק ויקשה עליהם. הבעיה היא שהעם מדבר על שופטים ומלכות כרשות מחוקקת וזה מנוגד לתפיסת התורה, המלך מציית לחוק והוא לא מקור החוק.

תשובת העם היא: שהם רוצים מלך שישפט אותם- המלך יקבץ את העם סביבו, ולא כמו שקודם נלחמו באויבים שהיו מעטים מבני"י, עם מקצת העם ובני ישראל היו בכל זאת יוצאים מופסדים. הם רוצים מלך שילכד את העם ויילחם את מלחמותיהם. כאשר ראה ה' מהי כוונתם נתן אישור למעשה. אך הזהיר אותם שאם הם לא ישמרו את מצוות התורה הם וגם המלך שלהם ייספו.

**רבי ישעיה מטראני :** מפרש את הפסוק "כי אותי מאסו" – שה' היה זה שהקים להם שופט כדי שיושיע אותם, ועכשיו הם כבר לא רוצים את ה' ורוצים מלך קבוע שימלוך עליהם ככל הגויים.

## חסר מאמר :

### 11. 'י' אלדד", שמואל והמלוכה באספקלריא של ימינו", ספר דים, עמ' 198-210

מאמר זה דן בתגובת שמואל לרצון העם להמליך עליהם מלך וניתוח תגובתו ותגובת ה' לבקשה זו. תחילה העם שרוי במצרים תחת עבדות קשה, ואינו מסוגל לגאול את עצמו, לכן אלוהים גואל את ישראל ממצרים ומוציא את ישראל ממצרים. יציאת מצרים מסמלת גם את מתן תורה ומצוות, זאת כדי להעמיד את עם ישראל על הרגלים ולבנות להם עצמאות. המאמר מדבר על התבגרות העם לאחר יציאת מצרים. העם אשר התבגר מבקש משמואל להמליך עליהם מלך. המלוכה היא ברוכה והכרחית בשלב זה של המקרא, השאלה האם היא ברוח אלוהים או לא. בזכות ההתפתחות ההיסטורית, יציאת מצרים ועבודת שמואל עם העם – העם הגיע לבגרות פיסית ורוחנית מלאה. העם איננו זועק לה' כבימי מצרים, ימי שופטים, אלא ממש דורש לפתרון בעיית המשטר הפנימי ובטחון חיצוני. לפני זמן המלכים, ההנחייה הייתה "איש הישר בעיניו יעשה", ביטוי חינוכי ברור. אך ישנו צורך באנארכיה (עם יתרונותיה וחסרונותיה). האנארכיה באה לידי ביטוי בכך שיש מלך שהוא שופט בישראל, מבדיל בין טוב לרע, מחליט במחלוקות, ומשפר את בטחון העם, ובאמת שמלכות שלמה בהמשך – שלומו בונה את בית המקדש "אני בניתי לך בית זבול, מקום קבוע לעולמים". לא עוד ערפל בנדודים, בסיס איתן לחייהם, שלווה מדינית, שפע כלכלי אחרי השופטים והמלחמות.

אך בדיון שלנו השיח אינו על בטחון שכזה, אלא המשמעות ההיסטורית של התבגרותו המדינית של העם. בכל הדורות עד ימינו ראו בעמדת שמואל עמדה ניבואית – עמדת אלוהים. שמואל, הנביא של הדור, ומקור התנגדותו וודאי ניבואי (דעת אלוהים). העם דורש משמואל "שימה לנו מלך" ונאמר: "וירע הדבר בעיני שמואל". לרב במקרא הביטוי "ירע" מתחייס לאלוהים. אך במקרה זה הוא מתייחס בכוונה לשמואל, כלומר המספר אוביאקטיבי ומדייק לומר "בעיני שמואל" ולא בעיני אלוהים. שמואל מרגיש שהעם מאס בו מלהוביל אותם. ועוד טענו שבניו של שמואל לא הלכו בדרכו ואין מי שימשיך את דרכו. תשובת ה' הינה "לא רק בך מאסו כי אם ביי". מה שמעיד על כך ששמואל נפגע פגיעה אישית וה' בא לפייס את דעתו ולנחמו. מה שבפועל לא נכון כי אם היו באמת מאסים בה', לא היה מצווה על שמואל באמת לשים להם מלך בסופו של דבר. חז"ל נאלצו לחפש הצדקה להתנגדותו של שמואל, וציינו כי לא תוכן הבקשה הוא שהפריע לשמואל אם כי צורתה, כי ביקשו בתוקף. ויש המציינים זאת כיוון שביקשו "ככל הגויים", אך שמואל לא מציין זאת בטענותיו.

אך העם עומד בציפיות, כיוון שבחר במי שה' יבחר. הוא לא ממליך בעצמו מלך, אלא בא לבקש שמשמואל (המיצג את הסמכות האלוהית) שימליך את מי שה' מוצא לנכון. רוצים מלך ברוח התורה והמצוות. "ככל הגויים" בהיבט זה הינו בפן החיובי, עבודת אדמה ומלחמות שהן ככל הגויים אך התורה מצווה עליהן. בעצם רגע בגרותו המושלמת של העם : **מרגישים אחריות, התפתחות בהבנת צרכים היסטוריים להישדרות, התפתחות ברגישות מוסרית, נאמנות לאלוהים ולנבואה, רוצים שופט צדק, מלך שיצילם מצוריהם וילחם את מלחמותיהם.** לכן שהעם מבקש יפה ובקשתו מוצדקת ויפה בתוכנה, שמואל שוגה בעצם התנגדותו לבקשה.

שמואל, למרות שלא התבקש לעשות זאת, נואם לעם ומקצין בדברים אשר מטרתם להרתיע את העם. והעם שוב מוכיח עצמו "וימאנו העם לשמוע בקול שמואל" (שוב, בקול שמואל, ולא בקול ה', כלומר דברי שמואל הם ביוזמתו ולא בשליחות ה'). **ויחד עם זאת העם מוכיח שהתבגר ומקבל אחריות, מוכן לקבל עליו את עול המלוכה, לטובת קץ התקופה שאיש הישר בעיניו יעשה, כי מלך פירושו חוק ומשפט מסודר עם רציפות בטחונות ועצמאות.** שמואל תחילה לא עושה שום מאמץ למצוא את האיש שיהפוך למלך, העם ממתין בסבלנות ולא מתמרד או ממליך בעצמו. עד שבא הצו השלישי של אלוהים וטוען "כי ראיתי את עמי

כי באה צעקתו אליי". שמואל שוב בתפילתו מדבר אל העם בדברי התנגדות ואז העם נרתע כי חושב שאולי אלוהים לא רוצה להמליך מלך וחושב שהמלוכה היא חטא, ואם זה כך אז הם לא מעוניינים במלך שלא בא מטען אלוהים ותורה ומצוות. ואז מבין שמואל שמניעי העם נכונים, ושמואל מחפש להם מלך, ואחרי שהומלך מלך – הגיע גם אחדות העם. **הרצון למלך באה מלמטה, הנבחרים באו למעלה וברכת ה' על ראשם.**

"ככל הגויים" – הינו משל לכל ראייה מקראית. לא הכוונה שאסור לישראל לחיות בצורות החיים המצויות אצל הגויים, אלא ההבדל הוא בערכי המוסר, הרוח והאמונה. המלך נמשך בשמן מטעם ה', הנביא הוא שליחו של ה', מלך בצלם ה' על משקל אדם נברא בצלם ה'.

#### **ד. על שלושת מלכי ישראל הראשונים (ע"פ הספרים שמואל ומלכים):**

##### **12. שאול- מ' גרסיאל, ספר שמואל א': עיון ספרותי**

בפרק זה מספרו דן פרופ' משה גרסיאל בתיאור מעשי שאול בתחילת דרכו. לדעתו, יש הבדל בין יחסו של מחבר הספר אל מוסד המלוכה (יחס שלילי) לבין יחסו אל שאול (יחס חיובי בעיקרו עד ששאל נכשל בחטא). בהמשך דבריו הוא אף מוצא בתיאור החיובי רמזים של הסתייגות משאול.

חרף התנגדותו העקרונית למשטר המלוכה, פותח המחבר את סיפור עליית שאול למלוכה במה שנראה בקריאה ראשונה כתיאור רצוף של אהדה לשאול. בשלב זה עדיין מבדיל המחבר בין התנגדותו העקרונית למלוכה כמשטר הראוי לישראל, ובין הערכת אישיותו של המועמד לכס המלוכה. לפיכך מתואר שאול כמועמד מתאים למלוכה, וכמי שנועד להושיע את עם ישראל מידי הפלשתים. המחבר בונה אנאלוגיות בין שאול לבין מנהיגים שקדמו לו. מאנאלוגיה זו נובע, ששאול- לפחות בתחילת דרכו הריחו ממשיך באורח חלקי את המסורת הטובה של ההנהגה.

##### **א. שאול בראשית דרכו- התיאור האוהד ורמזי הסתייגות:**

החוקרים מצאו כי בפרקים ח'-יב' משתקף יחס אמביוולנטי כלפי ייסוד המלוכה בישראל וכלפי אישיותו של המלך הראשון-שאול. בכמה קטעים בחטיבת הסיפורים משתקפת עמדה אוהדת כלפי המוסד החדש והעומד בראשו ובקטעים אחרים משתקפת עמדה ביקורתית-שלילית.

למרות שמחבר ספר שמואל מתנגד למשטר המלוכה הוא מתאר את שאול בצורה טובה אבל בקריאה מעמיקה יותר ניתן לראות רמזים להסתייגות.

גישתו החיובית מתפוגגת כבר בקרב השני של שאול שם מגיעה ביקורת נוקבת. המחבר בונה אלגוריה בין יהונתן וגדעון שפעלו באופן דומה ובין שאול. יש חוסר עקביות ביחס למלוכה בפרקים ח'-יח'.

בעלי הגישה הפילולוגית ספרותית היסטורית ביקשו לראות בחטיבה סיפורית זו הרכבה של כמה מקורות קדומים. אומרים שזה בגלל שהסיפור לקוח ממספר מקורות כי:

1. קיימת כפילות בחטיבת הסיפורים הנידונה.

2. קיימות סתירות ואי התאמות בין קטעים שונים.

3. יש הבדלים באופי הסיפור.

4. יש הבדלי השקפה ואידיאות המאפיינים קטעים שונים בחטיבה זו.

לפיכך, הבחינו חוקרי אסכולה זו בין כמה מקורות סיפוריים קדומים אשר נסדרו בידי העורך זה לצד זה.

אופייני לתפיסה זו הוא פירושו של סמית: סמית אומר שהפרק מורכב משני מקורות האחד אוהד והשני לא אוהד את המלוכה.

לעומת זאת, בובר מעדיף לראות כאן הפרדה בין מסורת האוהדת את שאול ובין מסורת המתנגדת לשאול.

יש שאומרים שהשינויים מגיעים מעריכות שונות שעבר הספר וההבדלים נובעים מהשקפותיהם השונות של העורכים.

לשיטתנו, אנו מבדילים באופן ברור בין יחסו של המחבר אל המלוכה כמוסד ובין יחסו של המחבר אל האיש- שאול, אשר נבחן לכהן כמלך הראשון. בעוד עמדתו של המחבר כלפי המלוכה כמוסד הייתה ונשארת שלילית בתכלית הרי יחסו של המחבר אל האיש שאול הוא יחס חיובי אם כי מסויג, עד לאותו שלב שבו נכשל בחטאו החמור הראשון.

יש לערוך הבחנה בין יחס למוסד המלוכה ובין היחס לשאול כמלך. עמדתו של המחבר למלוכה כמוסד נשארת שלילית בעוד שהיחס לשאול הוא חיובי ( אך מסויג).. **נפנה עתה לעיין במערכי ההשוואה, המסייעים לא במעט לגיבוש הערכה אמביוולנטית זו:**

##### **1. התיאור האוהד את שאול:**

1. מציגים את שושלת שאול כמו שמציגים את שושלת שמואל- פתיחה זו יוצרת הקבלה מבנית לפתיחת הסיפור על שמואל .

2. אביו מתואר כ"איש חילי"- ובכך יש משהו מן הסיטואציה לגדעון וליפתח.

3. חוקרים רבים מציינים את התאפקותם והימנעותם של מספרי המקרא מלתאר תיאור חיצוני מפורט את הנפשות הפועלות ואת הצמצום שגזרו על עצמם באפיון האישים ובערכתם.

4. על רקע 3 מתארים את אישיותו החיובית של שאול (לא נהוג בד"כ).
5. מאריכים בסיפור האתונות האובדות (מזכיר את סיפור משה) וגם את סיפור הפגישה עם הנערות היוצאות לשאוב מים. וזה מלמד על היותו בן נאמן הדבק במשימה שהטיל עליו האב.
- יש משהו מן הדמיון המוטיבי בין סיפור זה ובין סיפור משה, שהיה רועה את צאן יתרו חותנו. זה גם זה הניעו במסעם למקום סו נמסרה להם שליחות ההנהגה. זה גם זה ניסו להתחמק מקבלת עול המנהיגות.

האנאלוגיה שבסצנות האלו מתחזקת בדו שיח שבין ה' ושמואל, ושמואל ושאל:

1. כאשר מרמזים לשאל על הפיכתו למלך תגובתו דומה לזו של גדעון ומשה.
  2. לשאל כמו לגדעון ולמשה נתנו אותו רבים.
- לדעת המחברים הדמיון אינו מקרי יש שיתוף לשוני וגם הקשר דומה- בחירת מושיע.

### **בקריאה חוזרת ניתן לראות הסתייגות בתוך התיאור האוהד את שאול:**

1. לא שאול מתואר כגיבור חיל אלא אבין.
  2. האסוציאציה לגדעון היא חיובית וליפתח שלילית.
  3. גובהו של שאול שנחשב למעלה נראה בקריאה חוזרת כשלילי (ה' נוזף בשמואל שרצה להמליך את אחיו של דויד בשל גבהו).
  4. הסצנה של המפגש על יד הבאר לא מסתיימת בנישואין ולא מקיימת מוטיב של עזרה.
  5. משה וגדעון נשלחים על ידי ה' ישירות להושיע את העם ואילו שאול נשלח על ידי שמואל.
  6. לכידתו של שאול בגורל נחשב גם לאוהדת את המלוכה וגם למתנגדת. תיאור עצמו חיובי אבל הגורל דומה במבנה לגורל של עכן שמעל בחרם וזה לא חיובי.
  7. שאול נלכד בגורל בפעם השנייה. בנו יהונתן עבר על השבועה של אביו וטעם דבש והשתמש במילה "עכר" שמזכיר את עכן שכן מעילתו בחרם מוגדרת כעכירה.
  8. רקע גיאוגרפי משותף יהושע ושאול חונים בבקעת הירדן והאויב בקרבת בין און.
  9. שיתוף לשוני.
  10. שאול חוטא באי קיום של מצוות בהחרם- החרמת עמלק ומזכיר את עכן שמעל במרד.
  11. שאול קרא לעם להלחם אשר שלח 12 חתיכות של הבקר שלו לשבטים מזכיר את המעשה של בני בנימין בפילגשו של אורח בגבעה ( שאול היה מבנימין).
- המחברים טוענים שהמגמות לא סותרות אחת את השנייה ושהמחבר יכול לגלות יחס שלילי כלפי המלוכה וחיובי כלפי המועמד. כך שהמועמד הטוב ביותר יכשל במלוכה כי היא לא דרך טובה.

### **ב. קרב מכמש (שמ"א י"ג-י"ד) - תחילת התדרדרותו של שאול**

תפנית ברורה ביחסו של המחבר כלפי שאול ניכרת החל מתיאור חטאו הראשון של שאול. לפי התיאור במקרא, שאול ארגן את צבאו בגלגל בעוד הפלשתים חונים במכמש. שאול נחרד מהתמעטות צבאו בשל עריקות ומתנועתם של הפלשתים לכיוון גלגל לפיכך לא המתין לבואו של שמואל והעלה את העולה בעצמו. בכך עבר על הוראת שמואל. שמואל הוכיחו קשות על חטא ה ואף הודיעו, כי הממלכה שאמר שאול להקים, לא תתקיים וכי ה' עתיד לבחור במישהו אחר לתפקיד זה.

בפרשה זו מתחלף באופן ברור היחס האוהד אם כי מסויג שנקט המחבר כלפי שאול בהצגתו הראשונה ובצעדיו הראשונים והופך לביקורת גלויה וכמעט טוטאלית נגד המלך הראשון בכל אשר יפנה. כאן מתאחדת הביקורת של המחבר נגד המלוכה כמשטר עם הביקורת נגד אישיותו של המלך הראשון ופעולותיו.

הביקורת נגד פועלו של שאול נתמכת ביחידה סיפורית זו - על ידי שני מערכי השוואה :

1. גלוי ופנימי- מערך זה מעמיד על דרך הניגוד את התנהגותו של שאול לעומת התנהגותו של יהונתן. מערך זה נבנה בתוך הסיפור עצמו.
2. חיצוני וסמוי- מערך זה נבנה מיצירה לחברתה.

**סיפורנו מעמיד אנאלוגיה בין התנהגותו של יהונתן ובין פועלו של גדעון ומסתבר, שהתנהגותו של שאול מהווה אנטיזה לדרכם של יהונתן ושל גדעון גם יחד. נעייך עתה במערכי השוואה אלה:**

#### **1. שאול לעומת יהונתן:**

בקרב של מכמש יש שרשרת ניגודים ואפילו עימותים, בין שאול ויהונתן. בהקדמתו לעיקר העלילה מוסר המספר על פרישת כוחותיו של שאול מכאן ושל יהונתן מכאן. בכך מרומם המחבר את יהונתן והופכו לשותף לאביו כבר בתחילת הסיפור.

שאול	יהונתן
	מכה נציב פלישתי לא ברור אם מיוזמתו והופך לשותף לאביו. הופך יהונתן לדמות מרכזית בסיפור. בשלב זה של הסיפור מרומם המחבר את

דמותו של יהונתן בשלב זה הם עדיין פועלים זה לצד זה כל אחד ממקומו ויוזמתו להכנת המערכה נגד הפלשתים	
נקי מאשמה- המחבר לא מזכיר את יהונתן ובכך מנקה אותו מאשמה.	בהמשך העלילה חוטא שאול בהקדמת הקרבת העולה לפני בוא שמואל.
	שאול מופיע כחוטא הבלעדי, המניעים לחטאו הם: התמעטות מס' חייליו בשל עריקות, המתנה ממושכת שגרמה לירידת המורל והחשש מהפלשתים שייקחו יוזמה וירדו לגלגל ויתקיפו.
מאמין בה' מצהיר זאת בפני הנער" כי אין לה' מעצור להושיע ברב או במעט"	שאול לא בוטח בה' ולכן מקריב את העולה כי הצבא שלו מתמעט והפלשתים מתקרבים.
אקטיבי- הולך עובר ומכה בפלשתים.	שאול פאסיבי יושב על הגבעה.
שואל בעצת ה' ואף מבקש אותות.	פזיז ולא שואל בעצת ה'

## 2. שאלו ויהונתן בקרב מכמש בהשוואה לגדעון וליפתח:

מערך ההשוואה, הבונה את הניגוד שבין שאול ובין יהונתן מצוי ברצף טקסטואלי דחוס של יחידת סיפור אחת- תיאור קרב מכמש. לפיכך הניגוד בין השניים בולט ואיננו מעמיד את הקורא בפני קשיי אבחנה. מחבר ספר שמואל ביקש להחריף את הניגוד של סיפור קרב מכמש לסיפור מלחמת גדעון במדיינים.

יש הקבלה בין קרב מכמש ובין בקרב של גדעון במדיינים.

יש דמיון מבחינת השפה מפני ש:

א. יש נוסחאות של סיפור מלחמה.

ב. יש מוטיבים ומגמה משותפת בין שני הסיפורים.

ג. יש סיפורים רבים נוספים שבהם שאול מושווה לגדעון ואבימלך ואין סיבה שכאן לא.

הדמיון בין סיפור קרב מכמש ובין מלחמת גדעון במדיינים מתבלט הדמיון לא רק בשיתוף הלשוני, אלא גם במוטיבים ובחומרי סיפור אחרים כדלקמן:

א. תיאור הזעקת העם ואימו של האויב.

ב. הפחד שנפל על העם.

ג. גודלו הקטן של צבא עם ישראל (אצל גדעון- ניפוי. אצל שאול – עריקה)

ד. קיום סיור (גדעון, יהונתן בקרב מכמש)

ה. ניתן אות לניצחונם.

ו. תיאור האויב הנסוג.

ז. העם עיף ורעב לאחר הניצחון.

היקף השיתוף הלשוני והדמיון בתיאמטיקה ובמוטיבים יוצרים קשר אסוציאטיבי חזק בין הסיפורים.

אם בסיפור ראשיתו של שאול מתאפיינת דמותו בצניעות ובענווה ובדומה למשה ולגדעון, ראה שאול את עצמו כבלתי ראוי לקבל את המלוכה. עתה ניכר ששאול נוטל לו שררה, בהקריבו את הקורבן בעצמו מבלי להמתין לשמואל הנביא שנתאחר.

באופן כללי ניתן לומר, כי מערכי ההשוואה בין יהונתן לשאול ובין שאול ובין גדעון ומשה בין שאול ובין שמואל, ובין שמואל ובין דוד, בנושא השאילה בדבר האלוהים ובקשת אותות מאת האלוהים- כל אלה מחריפים את עוצמת הניגוד נגד התנהגותו של שאול שאיננו שואל בה' בהתאם לנורמה שקבעו קודמיו משה וגדעון ושאומוצה ע"י בני דורו- שמואל ויהונתן ודוד.

הניגוד בין שאול ובין יהונתן ניכר גם בנושא חשוב אחר- הביטחון בה' ככוח עליון המביא לניצחון.

שאול משתנה. הוא כבר לא עניו וצנוע אלא נוטל לו שררה. הוא כבר לא מחכה לאותות ולא מקבל אותם כמו גדעון וכמו יהונתן.

ההשוואה לפרשת גדעון מלמדת אותנו ששאול לא בוטח בה'- לגדעון היו 300 חיילים ובכל זאת פעל אקטיבית והדף את האויב. לשאול היו 600. והוא פחד לפעול יהונתן לעומת זאת, יצא מלווה בנער אחד בלבד ותקף את המוצב הקדומני ובכך גרם למהומה רבתי בכל המערך הפלשתי ולמנוסתו. הפרשה הזו תורמת לגיוני התנהגות שאול ומרוממת את בטחונו של יהונתן בה'.

מערך ניגודי זה, הממחיש את התימה של בטחון בה', למרות נחיתות צבאית-פיסית, ילך ויתעצם כאשר דוד יכה את גולית הפלשתי, מבלי שיהיו בידי חרב או חנית. הצהרתו של דוד "כי לא בחרב ובחנית יושיע ה' כי לה' המלחמה ונתן אתכם בידינו", הצהרה זו מניחה אפוא נדבך נוסף בבניית התימה של הביטחון בה' למרות נחיתות צבאית-פיסית.

עימות אחר: שבועת שאול את העם לא לאכול עד הערב:

יהונתן עבר על השבועה בשגגה ומתח ביקורת על אביו. ביקורת זו הוכחה כנכונה כאשר לבסוף העם עט על השלל ואכל את הבשר עם הדם. שני מערכי השוואה הנקשרים לפרשיות הידועות לנו מספר שופטים מעצימים את חומרת הביקורת נגד שאול על שבועתו הנחפזת ועל תוצאותיה החמורות.

השוואה לגדעון מתמשכת גם בנושא זה: גדעון לעומת זאת הבין שהצבא צועד על קיבתו וצייד את חייליו בלחם. דברי הביקורת של יהונתן בסיפורנו, תיאור התנהגות העם וכן השוואה להתנהגותו של גדעון בתחום זה - מכאן ברור ששבועת שאול הייתה מבוססת על שיקול מוטעה - הצום לא זו בלבד שלא עזר לעודד את העם למחוץ את הפלשתים כפי שנתכוון שאול אלא אדרבה הוא נהפך לגורם, אשר עיכב את השלמת תבוסתם. העם העייף והרעב לא שלט ביצרו ועם תום הצום, בערב החל זובח ללא מעצור, שאול השתלט עליהם במונעו מהם לאכול על הדם, ואולם הדיפה אחרי פלשתים כבר התעכבה בשל אירועים אלה.

שואל מסתבך בשבועה נוספת- היה עליו להרוג את מי שחטא כלומר עליו להרוג את בנו יהונתן.

השוואה בין מלחמת יפתח בעמונים ובין סיפור שאול.

יפתח נדר נדר חפז שכל היוצא מדלתות ביתו יועלה לעולה. כשחזר מניצחונו היה עליו להקריב את ביתו שיצאה לקראתו בתופים ובמחולות. בשני המקרים השבועה חפזה. האשמים הם הילדים והם אלו המבקשים לבצע את גזר הדין. השוואה זו אינה מציגה את שאול באור חיובי. השוואה זו רמוזה זו לנדרו החפז של יפתח מעצימה בסיפורנו את הביקורת על שבועתיו החפזות של שאול: זו של איסור האכילה וזו של המתת החוטא.

### **13. דוד- י' אליצור, "דומותו של דוד לאור ההיסטוריוגרפיה המקראית":**

מאמרו של פרופ' יהודה אליצור עוסק בניחות דמותו של דוד המלך ע"פ ספר שמואל. לצורך ניתוח זה עומד המחבר גם על המבנה של סיפורי דוד- לשני חלקים, שכל אחד מהם מורכב משלושה שלבים.

לגבי כל מעשה אנושי, בימינו או בימי קדם, רשאים אנו לשאול לכוונת העושה ולבדוק כיצד הוא מקיים את כוונתו. כלומר מותר לשאול מדוע סופרו הדברים שבספר שמואל על דוד? מדוע סופרו דווקא הדברים האלה, ובמתכונת רצף כפי שהם לפנינו?

לפי דעת המחבר אין אפשרות של ממש להשיב עליה תשובה של ממש. מי חיבר את הספר הזה? וכאן הדעות חלוקות, החל מחז"ל שאמרו כי שמואל כתב את ספרו. ולפי אברבנאל אין כוונת חז"ל ששמואל כתב את הספר כולו שהרי הוא מספר דברים שהיו אחרי מותו אלא שהספר יצא מבית מדרשו ומתלמידיו אחריו.

שיקולים אלה הנשענים על העובדה שהמחבר ידע את המתרחש והיה קרוב למלכות ולאידים הפועלים אינם מספיקים. לא די שאדם יהיה בקיא בעניין יש להבין מדוע האיש כותב כפי שהוא כותב, זו לדעת מחבר המאמר השאלה העיקרית. מהם קווי היסוד בתיאור עלילות דוד בספר שמואל? המעיין ימצא שעלילות דוד מסופרות בספר שמואל בשני חלקים. כל חלק עשוי שלושה שלבים.

**חלק ראשון: מתחיל כאמור בספר שמואל א' בפרק טז.**

**השלב ה-1:** עיקר תוכנו הוא עלייתו המהירה של נער רועה אלמוני לדרגת חתן המלך, גיבור מהולל וידיד נפש ליורש העצר. בשלושת הפרקים האלה נעשה דוד מקורב למלכות.

אולם יש לזכור, כי לפנינו לא רק עלילות מדיניות. בספר שמואל עומד דוד נוכח בני אדם של תקופתו, אך מבטו של הסופר המקראי מכוון לא רק ליחסים שבין דוד לרעיו ולנציבים נכחו. כי דוד ניצב גם מול אלוהיו- וזה העיקר בעיני המספר.

מה מבקש הסופר להדגיש בשלושת הפרקים הללו: דוד נמשך ע"פ ה' והוא נמשך בתנאים אבסורדיים משום שבאותה שעה מולך מלך גדול המוקף חיבה ואף חרדת קודש וכל שבטי ישראל מלוכדים סביבו ולמלך זה הבנים הם גיבורי חיל.

**השלב ה-2:** הוא פרקי יט-כא. אלה הם פרקי מעבר. הגלגל נהפך על דוד והגיבור המצליח שכה מהר התקרב לכס המלכות נופל. מבחינת המספר הנבואי הרי זה ניסיונו של האיש המיועד שהרי אין לך ניסיון קשה מעלייה מהירה ועל אחת וכמה אם באה אחריה ירידה תלולה.

השלב ה-3: מפרק כב עד סוף שמואל א'. שלב של תלאות והרפתקאות וייסורים וזהו השלב הארוך ביותר בחלק הראשון.

**חלק שני: תחילתו של שמואל ב'.**

הוא גם מחלוק לשלבים, אך בסדר שונה כפי שמחייב הגיון המאורעות.

**שלב ה-1:** בפתחת שמואל ב דוד הוא ראש הגדוד של מלך נוכרי עובד אלילים ומבחינתו של המספר הנבואי, הריהו בשפל המדרגה. ארבעת הפרקים הראשונים של שמואל ב הם שלב מעבר שבו דוד מתרומם משפל מדרגתו למעלת מלך יהודה עד שבפרק ה הוא נעשה למלך ישראל.

**השלב ה-2:** שלב הגדולה של דוד, דוד בגדולתו מתואר בשמואל ב בפרקים ה-ח'. בפרק ה- דוד כובש את ירושלים ומכה את הפלשתים מכה ניצחת. בפרק ו- הוא מעלה את הארון לירושלים. בפרק ז- חזון נתן, בית דוד וייעודו. בפרק ח- הכיבושים העצומים של דוד, שהביאו לייסוד אימפריה יחידה במינה בתולדות ישראל.

**השלב ה-3:** מפרק ט והילך. שלב התלאות, ההרפתקאות והייסורים. תחילתו במלחמת בני עמון שאינה אלא מסגרת דרמטית למעשה בת שבע ואוריה. ולהלן הפרק הארוך על אמנון ותמר, פרשת הגבעונים, המפקד וביניהם יש שני פרקים החורגים ממסגרת זו: שירת דוד או תפילת דוד ואולי רשימת הגיבורים. בפרק זה אנו מוצאים יותר מעשרה פרקים על ייסורי דוד ותלאותיו.

נשאלת השאלה- מי היה מעוניין לתאר את גדול מלכי ישראל בצורה זו דווקא? והנה יאמר לך אדם, שפרקי עלילות דוד בספר שמואל נכתבו בהשראתו של דוד ובידי אדם שהיה מקורב לחצר המלכות אל תאמין. אילו ביקש אדם בהשראתו של דוד- לתאר את המלך מעוטר כבוד ותהילה כלום היה מאריך בפרשת גת וצקלג, אבשלום, דוד נוהג בדרי"כ לפי עיקרון זה: הוא נלחם במואב ובפלשתים כדי להתקיים ולהגיע לאותו ייעוד. אך זאת הפעם חורג דוד מן ההשקפה המקובלת ומתעלה עליה. הסיפור המקראי אינו רוצה לומר את הדבר הפשוט, שדוד גמל טובה תחת רעה כשם שמעשה העקידה אינו אומר את הדבר הפשוט שאברהם היה מוכן להקריב את בנו- רבים הם אשר היו מוכנים להקריב את בניהם לאלוהיהם. כאן הדבר שונה לגמרי. דוד איננו סתם חס על אויבו- הוא מתנשא מעל למעשי התק' ודרכיה. הוא אומר כי בעניין זה אין הוא מוכן לשת"פ עם ההשגחה כי ההורג את משיח ה' הוא רשע.

ידועה השאלה- "וגם את גוי אשר יעבדו דן אנוכי"- והרי אתה גרמת שישתעבדו בבניך? התשובה המקראית היא: לא נגזר על פרעה דווקא שיעשה זאת.

דוד מתנסה ניסיון אלוהי. האם לא אלוהים אינה לידו את שאול, הרודף אחריו כל הימים, בשעה שנכנס למערה? האם לא מצווה הוא מאת ה' לעשות זאת? ודוד עומד בניסיון אלוהי זה. העיקר כאן בעיני המספר הנבואי הוא לא שדוד שילח את אויבו אלא הצד התיאולוגי.

ועתה אנו מגיעים לפרק כו. אותה שיטה הרואה כפל נוסחאות בכל מקום מקפחת כאן עניין דק ומעניין מאוד. שבו מתנסה דוד. מה משמעות הניסיון הזה?

כאן דוד מתנסה בנוגע ליחסו אל משיח ה', כלומר אל מלכות ישראל הקדושה. הוא נועד למלוכה ועל כן יש לבחון את יחסו אל הדבר שלשמו נועד. זה הדבר שהכתוב מבקש לומר. העיקר בעיני המספר הנבואי הוא שדוד עמד בניסיון בגדול הזה, ביחסו אל משיח ה', ביחסו אל מלכות ישראל הקדושה.

ומכאן לפרק כז, כאשר דוד חוסה בצילו של מלך גת. בפס' ז, דוד מרמה את איש חסדו. תפקידו היה בעיקר להילחם בישראל, גם להילחם בנודדים אבל בעיקר להילחם בירחמאלי, ביהודה, בקיני. דוד אינו חייב לישראל מאומה שהרי ישראל הקיאה אותו מתוכה ואחדות לאומית במונח של ימינו לא הייתה קיימת אז. ובגדודו של דוד יש אנשים שאינם ישראלים ובתוכם גם אנשים המבקשים לקחת את הראשות מידיו.

הכתוב רוצה להטעים בפרק כז ואילך, שדוד מסתכן סכנות נפשות בכל יום ובכל רגע. למה? כי בשום פנים אינו מוכן לפגוע בישראל. הוא מועמד בניסיון בעניין יחסו אל ישראל, העם שעליו נועד למלוך. והנה מלמדנו הכתוב כי בהיותו בשירותו של אכיש מלך גת, הפורש עליו את חסותו נלחם דוד את מלחמות עמו ישראל.

בפרקים כח-כט- יש ניסיון שהוא דומה במקצת לעקידה, באשר דוד נפטר מלהוכיח את נכונותו במעשה.

מצד אחד, לפני עלייתו למלוכה וברגע לא נוח כלל עומד דוד בניסיון בדבר יחסו אל ישראל ואל מלכות ישראל: ואחרי שעלה לגדולה ולמלוכה הוא עומד בניסיון של "לא ירום לבבו". האדם שהוא גדול וחזק וצלול ולעולם אינו נבוך נשבר בפני אלוהיו. איו רבותא בכניעת הלב של אדם נזיר וחלוש שכל ימיו הכנעה, ופשתה כהה לא יכבנה. אבל לוחם ושליט שרוחו עשוי לבלי חת שאני.

כל הפרשה הזאת- שלב שלישי בשני חלקיו, פרשת הייסורים והתלאות היא מבחינת המספר, שלשלת של ניסיונות שמתנסה האיש המיועד. לא בכל הניסיונות עומד דוד. הוא נכשל בפרשת אוריה, והוא נכשל במקצת בעניין מפיבושת. ואולם ברוב הניסיונות במכריעים שבהם הוא מתנסה ועומד. רוב החוליות בשלשלת חזקות והן ומזהירות: אך יש כאמור חוליות רפואות ויש חוליה שבורה וכמאיבה. זה פשר הפרופורציה בפרקי עלילות דוד בספר שמואל. המספר הנבואי מבקש להעמיד אותנו על גדולתו של דוד אך לא לפי מושגיה של חצר מלכות ואף לא לפי טעמו של דוד עצמו, כי אם לפי תפיסתה של הנבואה.

בעקרון המספר הנבואי מבקש להעמיד אותנו על גדולתו של דוד שנתקל בהמון ניסיונות ועובר כמעט את כולם. לכן דויד מוצג באור חיובי לא על פי אמות מידה רגילות של בית המלוכה או של עצמו אלא על פי אמות מידה נבואיות. התלאות של דויד הם הניסיונות שבהם הוא עומד בכבוד. לכן ככל שהרבו בתלאות כך הרבו בשבח לדויד.

**14. שאול ודוד- ע' פריש, "מלחמות שאול ומלחמות דוד בספר שמואל: מבט ספרותי", בית מקרא נד (תשס"ט), ב, עמ' 93-90:**

מלחמות היו חלק מתולדות עם ישראל באופן תדיר לאורך כל דורותיו עד היום.  
שני ספרי שמואל רצופים בתיאורי מלחמות, חלקם מסתיימים בתבוסת ישראל (למעלה מ-50,000 הרוגים, שמ"א ד')  
ולחלקם בניצחונות.

את המלחמות ניתן לנתח מבחינה צבאית, טקטית, אסטרטגית ומבחינה היסטורית צבאית, וניתן לנתח את המלחמות  
מזווית ראייה ספרותית.  
זאת מטרת המאמר – לבחון איך סיפורי המלחמות משתלבות בספר מבחינה ספרותית במובן של מה תרומתם למסר של  
הספר, ולעיצוב דמותם של שאול ודוד.  
המאמר יציג ארבעה תפקידים-תרומות שיש למלחמות למסר של הספר, שלושת התפקידים הראשונים הם בבחינת אמצעי  
שיפוט והרביעי – אמצעי לציון גמול:

1. הצגת ביצוע המלך את חובותיו
2. השוואה בין שאול לדוד
3. השוואה בין שאול או דוד לבין אישים אחרים (בתוך הספר ומחוץ לו)
4. הענשת שאול והענשת דוד

לא כל ארבעת התפקידים מתגלים בכל סיפור מלחמה שבספר אלא כל סיפור תורם לאחד או יותר מתפקידים, וצירופם יחד  
נותן את התמונה המלאה שהספר מבקש להביא על דמותם של שאול ודוד. המאמר לא דן בכל המלחמות אלא במספר  
מלחמות נבחרות.

#### א. תפקיד ראשון - חובותיו ומשימותיו של המלך

עולה השאלה מהן חובותיו ומשימותיו של המלך?  
אין במקרא ניסוח חוקתי מחייב לתשובות אלו.

#### הרמב"ם:

ע"פ בקשת העם משמואל בעת רצונם כי ימליך עליהם מלך הם מבקשים "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את  
מלחמותינו".

כלומר, ע"פ הרמב"ם תפקיד המלך הוא לשפוט ולהלחם. יש מס' הסתייגויות לקביעה זאת:

- 1) בקשת העם מגונה באותו הקשר.
- 2) התיאור המקראי נאמר ע"י העם ולא ע"י ישות ברת סמכא נבואית או אלוהית.
- 3) לא ברור שהפועל "לשפוט" הינו במובן הפשט שלו היינו שפיטה-דיינות אלא שהרי המקרא פועל זה מופיע רבות  
במובן של למשול ולהנהיג.

כלומר, הרמב"ם נאחז בפסוק ב"היגד הנסיבות" שלו (ע"פ פרשנות המחבר, עמוס פריש, להלן: "המחבר") וספק אם הדבר  
משמש לקביעת הלכתית.

יחד עם זאת, טוען המחבר שהרמב"ם קבע כלל שמשקף נאמנה תפיסה חוזרת ונשנית במקרא, ובפרט בספר שמואל, שתי  
חובות שיש למלך **כלפי בני עמו**:

1. ניהול מדיניות הגנה ומדיניות חוץ.
2. ניהול מדיניות פנים – עשיית משפט וצדק חברתי.

המחבר מוסיף עוד שתי חובות שבין המלך כלפי **אלוהיו**:

3. **חובה שבתודעה** – לזכור תמיד שמעליו הקב"ה, שהוא הוא האדון.
4. **חובה שבמעשה** – לציית לדברי ה', ובפרט להנחיות הנמסרות מפי הנביאים שליחי ה'.

לכן, לפי ניהול המלחמות נוכל לבחון את התאמת המלך לתפקידו.

#### מלחמות שאול:

המלחמה בה הוא פותח את הקריירה המלכותית שלו – **הצלת אנשי יבש-גלעד** (שמ"א יא 1-13):  
שאול מתגלה כאדם בעל אכפתיות לאומית שאכפת לו מאנשי יבש גלעד הרחוקה, שיכול להוציא תוכנית צבאית-מלחמתית  
לפועל ולנקוט בתכסיסנות ע"י חלוקת הצבא לשלושה ראשים ולתקוף בהפתעה לפנות בוקר ולנחול הצלחה גדולה.  
בזה הוא עונה לקריטריון ההנהגה הצבאית.

בהמשך הוא משייך את הניצחון לאלוהים שהושיע את העם, כלומר הוא עונה גם לקריטריון של החובה כלפי שמיים ומציג  
**ענווה דתית** של המלך היודע לתלות את הניצחון בה' ולא בעצמו.

שאול משתמש בפועל "ישע" להראות ששאול הגשים את ייעודו האלוהי ובענוותו אינו תולה את הצלחתו בעצמו אלא בה'.  
לאחר מלחמה מוצלחת זאת מגיעות שתי מלחמות (קרב מכמש והמלחמה בעמלק) בהן נכשל שאול בחובתו **כלפי אלוהיו**  
(היינו לא עוקב אחר הוראות הנביא).

#### קרב מכמש:

1. שאול מקריב קורבן מבלי לחכות לשמואל (יג' 8-9) ושומע דברי תוכחה מפורשים מהנביא.
2. שאול עוצר את הליך השאילה בה' בעיצומו כשהוא רואה את התרבות הלוחמים במחנה האויב (יד' 18-19).

#### מלחמת עמלק:

שאול לא ממלא אחר פקודת שמואל הנביא במלואה ומשאיר בחיים את אגג מלך עמלק ולא משמיד את מיטב הצאן והבקר,  
ושומע דברי תוכחה מרים מהנביא (טו 19-29).

אבל המציאו המתוארת בשתי המלחמות מורכבת ומהווה מצב ביניים – יש הישג צבאי בצד כישלון דתי. אל מול ההישגים הצבאיים בקרבות לעיל, מגיע סיפור גוליית הפלישתי המנגיד את כישלוננו הצבאי של שאול, שנבהל ופחד לעמוד מול גוליית ולא הציג מנהיגות שאמורה לאפיין מנהיג "משכמו ומעלה גבוה מכל העם" אל מול תעוזתו של דוד הנער רועה הצאן החלשלוש.

חמורה ממחדל הפסיביות של שאול בסיפור גוליית היא העשייה השלילית בניסיונותיו להרוג את דוד לאחר שהתעוררה אצל שאול הקנאה בדוד. ניסיונותיו כללו ניסיונות אישיים – להטיל בדוד חנית, ובדרישה מיונתו ואחרים להרוג את דוד או להביא לפילתו בקרבות. אח"כ שאול יוזם את המרדפים אחרי דוד והצבא עסוק במרדפים אישיים של שאול אחרי דוד. שאול לקח את צבע הקבע האיכותי ביותר שלו, שלושת אלפים בחורים המובחרים, והעסיק אותם במרדפים אחרי דוד ואנשיו. כלומר, שאול שינה את ייעוד הצבא, במקום לדאוג למשימות לאומיות אמיתיות של העם הוא העסיק את החלק האיכותי של צבאו בצרכים פרטיים מדומים של המלך.

הידרדרות מדינית-ביטחונית נוספת עולה מהניגוד בין אי קיום הצו האלוהי במלואו במלחמת עמלק והתנהגותו האכזרית כלפי אנשי העיר "נוב", כשהורה לדואג האדומי להשמיד את כל תושבי עיר הכהונים "נוב" בגלל חשד שאבימלך והם עזרו לדוד שהוכרז כמורד במלכות.

#### מלחמות דוד:

בקרב גוליית מתחיל דוד את עלייתו הפומבית.

הוא מפגין אומץ לב ותושייה, אך גם אמונה עמוקה בה'.

ע"פ **אלכסנדר רופא** (חוקר מקרא) יש כאן שני צירים תימאטיים<sup>1</sup>, **האחד** – עימות דתי בין פלישתי מקלל לדוד המאמין, **והשני** – גיבור ענק ומפורסם מול נער רועה קטן ואלמוני.

יש שלוש ערעורים מפי אחרים על **הכרזת האמונה** של דוד:

1. אליאב אחיו הבכור אל דוד – מערער על כוונתו של דוד - מייצג מישור משפחתי
2. שאול - מערער על התאמתו ויכולתו של דוד - מייצג מישור לאומי
3. גליית - מערער על סיכויי הצלחתו – מייצג מישור בין לאומי

מערעורים אלו יוצא דוד מחוזק באמונתו שהרי הוא מצליח בכל מעשיו. יתרה מכך, בערער הראשון, יוצא דוד בהכרזה עוד לפני הערער. זה מראה את בטחונו ומציג באור שלילי את אליאב. בשני הערעורים האחרים הוא יוצא מנצח ופעלתן אל מול הפסיביות והפחדנות של שאול.

הניצחון על גוליית ממחיש את הבחירה הצודקת של ה' בדוד/בדומה לבחירה המוצדקת של ה' בשאול לאחר הניצחון על נחש העמוני).

בעקבות הניצחון על גוליית ממנה שאול את דוד על אנשי המלחמה.

עוד בזמנים של מלכותו של שאול, היה דוד האיש האקטיבי, אל מול הפסיביות של שאול, ולאחר רצח איש בוש בן שאול, באים הזקנים ומציעים לדוד את המלוכה.

לבחירתם בדוד יש שני נימוקים – (1) עשייתו הצבאית (2) ייעודו משמיים.

ביותו מלך על כל ישראל, מתחיל דוד במבצע כיבוש ירושלים וקביעתה לבירת ישראל.

בשתי המלחמות בפלישתים המוזכרות, מקפיד דוד לשאול את ה' ולציית לדברו.

אולם גם דוד מתחיל ל"זיף" ודרכו תביא לחטאו הגדול, הוא מעשה בת שבע.

בעוד דרכו של המלך לצאת עם לוחמיו, הרי שבעת המצור של לוחמי דוד על רבת עמון, נשאר דוד בביתו בירושלים ולא הצטרף ללוחמיו (שמ"ב יא 1). הוא שיגר את שר הצבא ואת כל הלוחמים, אבל הוא נשאר ביתו שלא כדרך מלכים אחרים. שם התפתח החטא.

הניסוח של הטקסט "לעת צאת המלאכים" מרמז שהיציאה למלחמה הייתה באביב.

מסי' חוקרים מציינים שהסיבה האפשרית לאי יציאתו למלחמה הייתה שהיה יגע עייף ורפה ידיים מהמלחמה הקודמת. החוקרים שוללים את זה שהיה גשם וקר (שהרי היה אביב), או שהמלחמה הייתה קטנה וחסרת חשיבות שזה לא מכובד שהמלך יצא למלחמה כזאת (שהרי שלח את יואב ואת עבדיו ואת כל ישראל) ושהמלחמה הייתה מתוכננת להיות קצרה (שהרי נאמר שהוא ישב בירושלים).

לסיכום, הייתה מלחמה ראויה שהמלך יצטרף ללוחמיו הגיבורים והוא לא הצטרף.

לאחר חטא זה באו על דוד אירועים קשים, והחמור בהם, מרד אבשלום.

דוד ביקש להשתתף במלחמה נגד אבשלום אבל נענה לרצון העם להישאר בעורף (שמ"ב יח 1-4).

לאחר מות אבשלום, העם כולו משבח את דוד כמלך שמציל את העם מהאויבים וממלט אותם מיד הפלישתים. כלומר, למרות המעידה החד פעמית של המצור על רבת עמון, נותר הרושם בסיפור שדוד יוצא בראש לוחמיו כל זמן שהדבר נתון בידיו.

כך, שאול יורד מבמת הספר כחוטא ואילו דוד יורד כמי שנתמרק מעוונותיו.

#### ב. התפקיד השני של המלחמות שבספר – השוואה בין שני המלכים הגדולים שבספר, שאול ודוד. נבצע שלוש השוואות:

##### 1. סיכומי הישגים בתחום הצבאי:

שמואל אברמסקי (חוקר מקרא) מחלק את **מלחמות שאול** לשתיים (1) המלחמה בעמלק, שהייתה חשובה גם מבחינה צבאית-מדינית (2) שאר המלחמות.

<sup>1</sup> רעיון תימאטי - רעיון מרכזי הנמצא בבסיס יצירה ספרותית, אמנותית או אדריכלית, או מוסר השכל הנמצא בבסיס אותה יצירה. לרוב אותו מוסר השכל מתייחס לחברה, למשמעות החיים או לטבע האנושי, ומדובר ברעיון אוניברסלי ועל-זמני, ולא ברעיון השייך לתרבות או חברה מסוימת.



**מלחמות דוד** כוללות הרבה מלחמות ובהן אף הסכם שלום אחד.

**הדמיון** בין שתי הרשימות הוא הייחוד שבמלחמות המלכים – בניגוד לשופטים, המלכים לא נלחמים רק בזירה אחת אלא בכל האזיבים.

**ההבדלים**: ציון עזרת ה' לדוד באופן מפורש ואילו אין ציון כזה אצל שאול. אצל דוד מופיע הפועל "ישע" – "ויושע ה' את דוד בכל אשר הלך". ואילו אצל שאול יש את הפועל "ירשיע" – "בכל אשר יפנה ירשיע" – מלשון משפטית, כלומר, חריצת דין מרשיע וחיוב האזיבים. אין זאת הכנעה מוחלטת אלא פגיעה. הראיה כללית של הספר, "ירשיע" מעורר קונוטציה שלילית, בעוד על דוד נאמר בסוף רשימת המלחמות שלו שהוא עשה "משפט וצדקה לכל עמו", כלומר, דוד מילא את חובתו השנייה כלפי בני עמו. השורש "צדק" עומד כהנגדה לשורש "רשע" המופיע הרשימה המקבילה של מלחמות שאול.

## 2. היחס לעמלק:

חטאו הגדול של שאול הוא באי שלמות המלחמה בעמלק כמצוות ה'. הבשורה לדוד על מות שאול באה לדוד בדיוק כשהוא חוזר מלהכות את עמלק. יכול להיות שהמצג כאן אינו רק מצג של נתונים אלא יש בו גם שיפוטיות. השיפוטיות מתבטאת בזה שדוד חוזר עכשיו ממלחמה עם עמלק בגלל ששאול לא סיים את תפקידו כפי שציווה האל. יתרה מכך, שאול היה מלך שבידו יכולת להלחם בעמלק ולא מילא את חובתו במלואה, ואילו דוד שלא היה מצווה כמלך ובכל זאת עשה זאת. יתרה מכך, שאול הומת ע"י נער ממוצא עמלקי, ויש בזה מן סמל של עונש על החטא. כמו מידה כנגד מידה.

## 3. התגובה על ההאשמה בחטא:

גם שאול וגם דוד מודים בחטאם. שאול מודה בחטא המלחמה בעמלק, ודוד מודה בחטא בת שבע. אכן, זאת גדולה של מנהיגים, אבל בכל זאת יש הבדל גדול בין הודאת שאול להודאת דוד. שאול לא מודה מיד, וכשהוא מודה הוא מוסיף "אבל" ומצטדק ואומר שהוא חטא כי ירא את העם, כלומר הוא מצטדק שהוא לא ירא את ה' אלא את העם, כלומר לא ציית לה' אלא לעם. לדברי מאיר שטרנברג (חוקר) החומרה במעשיו של שאול היא שהוא מנסה לגלגל אחריות על העם. לעומת שאול, דוד מגיב מיד לדברי נתן ("אתה האיש", שמ"ב יב 7) ומתוודה "חטאתי לה'" ולא מוסיף שום הסתייגות ואינו מנסה להטיל אשמה על זולתו.

## ג. תפקיד שלישי של תיאורי המלחמות – אמצעי ליצירת השוואות בין שאול ודוד לאישים אחרים מספר שמואל ומחוצה לו.

להלן שלוש דוגמאות:

### 1. מלחמת שאול למען יבש גלעד:

שאול, שהוא איש גבעת בנימין, מושיע את יבש גלעד, ומהווה מעין תיקון לעוון הקדום של שבט בנימין בפרשה הנוראה של פילגש בגבעה. בפרשת פילגש בגבעה, שבט בנימין חיפה על בני הבליעל אנשי הגבעה החוטאים המזכירים בהתנהגותם את אנשי סדום, וכל ישראל מתאחד למלחמה נגד שבט בנימין המחפה על החוטאים. ואילו כאן, בקרב יבש גלעד קורה ההפך. שאול איש הגבעה מגלה אחווה לאומית, ומעורר ומעודד את כל העם למען הצלת יבש גלעד. שאול הוא מעין תיקון לחטא שבט בנימין בפרשת פילגש בגבעה.

### 2. מלחמת מכמש:

כאן ההשוואה היא בין שאול לבנו יונתן. שאול חרד מהתמעטות לוחמיו ומקריב את העולה לא כפי שהצטווה. לעומתו, יונתן יצא למבצע לבד, רק עם נערו ובלי רשות שאול. הסיסמא שלו, המשקפת את האמונה החזקה בה' אומרת שאם ה' רוצה להושיע, אזי לא משנה אם יהיו הרבה או מעט חיילים. אח"כ מופיע עימות בין שאול ליונתן על רקע איסור האכילה שגזר שאול על הלוחמים. יונתן לא ידע ואכל מן הדבש. יש ביקורת מ-3 מקורות על השבועה הזאת של שאול (1) שאול מבקש אח"כ להמית את יונתן על הפרת השבועה, והעם פודה את יונתן בנימוק שביום ישועה לא הורגים יריבים וחסים על חייהם, כפי שעשה שאול בראשית דרכו. העם מצביע על חוסר ההגיון הדתי שבהריגת יונתן. בסיפור זה יש עוד כמה אנלוגיות דמיון בין יונתן לגדעון וששאול הוא האנטיתזה שלהן. האנלוגיות מצביעות על דמיון בין יונתן לגדעון ועל ניגוד בין שאול לגדעון.

### 3. המצור על רבה בימי דוד (המצור על רבת עמון):

במהלך המצור, מתדרך יואב את שליחו שאמור לבשר לדוד על מות אוריה, ומעלה השערה שדוד יכעס שהם התקרבו לחומה, שכן אבימלך מת כי התקרב לחומה ואישה זרקה עליו פלח רכב. זוהי אנלוגיה בין גורלו של אבימלך לבין גורלם של לוחמי דוד. זהו דמיון בנסיבות המלחמה ויתכן שהמוטיבים הלשוניים הדומים מכילים עוד רובד של דמיון ומוטיבים לשוניים משותפים הבאים לבנות אנלוגיה חמורה בין דוד לאבימלך, ותפקידה לרמוז שבמעשה החריג של אוריה דומה דוד לאבימלך שלא חס על אחיו והרג רבים מבני שכם.

### ד. תפקיד רביעי של תיאור המלחמות – גמולו של האדם.

המלחמות משמשות גם לתיאור גמולו של שאול ודוד.

### אצל שאול:

תבוסתו במלחמה האחרונה שלו בפלישתים הוא גם עונשו האחרון, עונש מוות. עוד קודם הודיע לו הנביא כי הוא יודח ולא תקום לו שושלת מלוכה, וכל זה בגלל החטא שלא מחה את זכר עמלק. שאול מקבל כביכול שני עונשים בגין חטא עמלק, הדחה ואי קיום שושלת. הכיצד שני עונשים בגין חטא אחד? אפשרות אחת שזה עונש עם שני שלבים – שאול מודח כליל ממלכותו וההדחה תוגשם במותו. אפשרות אחרת היא שעונשו אינו המוות אלא במישרין אלא הסתר פנים מצד ה', כלומר, ה' לא יהיה איתו יותר כמו שהיה איתו במלחמות הראשונות ולכן הוא יכול בידי הפלישתים שכוחם עדיף.

## אצל דוד :

עונשו של דוד בגלל חטא בת שבע הוא כי לא יסור חרב מביתו עד עולם, כלומר, בני דוד ימותו כולם – אמנון, אבשלום ואף אדוניה, אבל בראש ובראשונה זה מכוון למרד אבשלום. כשנודע לדוד על פרוץ המרד הוא בורח כי פחד מאבשלום אבל אח"כ אבשלום מת במהלך המרד. המלחמה היא לא רק הנושא של הסיפור על המלך ועלילותיו אלא גם הדרך בה המלך מקבל את עונשו.

## סיכום:

המלחמה היא תופעה שבטבעה של האנושות. כך היא מלווה גם את שאול ודוד בספר שמואל. בתנו את המלחמה לא כדי לראות איך העמים מגשימים את מטרותיהם המלחמתיות אלא כדי לראות כאמצעי להבעת המסר של הספר שמואל. עמדנו על 4 תפקידים של תיאורי המלחמות וראינו כיצד הסיפורים מתפקדים הן בהקשרים חיוביים של עשייתו של המלך ותפקודו והן בהקשרים שליליים של אי ביצוע ואף עונש. הנהגת העם הינה אחת משתי חובותיו של המלך, בנוסף למלאכת עשיית המשפט ועסקנו בקישורם של שאול ודוד למלחמות.

## 15.שלמה – ע' פריש, פרשת מלכות שלמה בספר המלכים, עבודת דוקטור:

בפרק זה מעבודת הדוקטור שלו מנתח פרופס' עמוס פריש את סיפור התגלות ה' לשלמה בגבעון. תנו דעתכם להשקפת העולם של שלמה המשוחזרת מתוך דבריו וכן לדיון על השכר המוענק לו.

## סיפור חזון בגבעון- דו שיח בין ה' לשלמה.

### 1.תוכן ומבנה:

עיקרו של סיפור חזון גדעון הינו הדו שיח שבין ה' לשלמה והוא מוקף בשתי מסגרות:

**מסגרת חיצונית** - מקום ההתרחשות ומעשי הפולחן של שלמה (הליכה לגבעון והעלאת עולות ובסוף חזרה לים- והעלאת עולות במקום ארון הברית)

**מסגרת פנימית** - אופי הדו-שיח: התגלות חזונית של ה' לשלמה ( בחלום הליל)

### גוף החזון:

גוף החזון מורכב משלושה קטעים של דיבור ישיר, המהווים דו שיח בין ה' לשלמה. בין הקטע השני, שבו נמסרת תשובה לשלמה לבין הקטע האחרון, שבו מגיב ה' על תשובת שלמה מוכנס קטע של דברי המספר, המדווח על הערכת ה' את תשובת שלמה. גוף החזון נחלק ל-4:

1. מתן הזכות לבקש מה'

2.בקשת שלמה

3.הערכת הבקשה( דברי המספר )

4. היענות יתר לבקשה.

לכל אורך הדו שיח מופיע צמד הפעלים ש.א.ל- מופיע 8 פעמים נ.ת.נ-מופיע 5 פעמים. יוצרים אי איזון גם בדרך התפרסותם בקטעים ומדגישים שה' הוא הדמות הפועלת ביחידה השנייה וששאל הוא הפועל ביחידה הראשונה. החילוף בדמויות הראשיות בין שת היחידות מחזק את הראייה שהיחידה השלמה עוסקת בנושא הגמול.

## 2.דמות שלמה בסיפור:

חזון ההענקה מעצים את זכותו של שאול למתנת ה' כי רואים את צידקתו- יש לו ראייה נכונה של המלוכה מבחינת הריבון, העם ומשרתו. כלומר חזון הענקה אינו תיאור חד סטרי של מתנת ה' לשלמה, אלא בד בבד עם תיאור ההענקה יש בו גם משום העצמת זכותו של שלמה להענקה. צדקת הצדיק ניכרת גם מהתנהגותו, בעת שהוא מקבל את שכרו הראוי לו כשם שרשעת הרשע נגלית גם בתגובתו לעונשים הבאים עליו בדיון. הבאתם הפרטנית של דברי שלמה נועדה לדעתנו, להורות על דמותו כמלך צדיק שכן מדבריו משתקפת ענווה רבה, והיא מלווה תפיסה הולמת של המלוכה ב-3 מישורים: 1.ביחסו אל הריבון- ה'

2.ביחסו אל העם הכפוף לו

3.ביחסו אל משרתו.

תפיסה זו עשויה לשקף בקוויה הכלליים את תפיסת המלוכה של המחבר. אולם יודגש שלדעתנו, עיקר המטרה בפירוט דברי שלמה הינה אפיון דמותו שלו בעידן הראשית, ואל לנו להסיק מכל פרט כאילו הוא אוצר בתוכו את השקפת היסוד של המחבר על המלוכה. כך למשל, חסרון ההכשרה הצבאית של שלמה הוא עניין אישי-נסיבתי הכרוך דווקא בשלמה ולא היא מוצדק להסיק ממנו דרך הכללה על יחסו של המחבר לתפקידו הצבאי של מלך ישראל.

\*נראה שתפיסה זו היא תפיסתו של שאול ולא של המחבר ביחס למלוכה.

## יחס המלך לה':

ה' שואל את שלמה מה הוא רוצה ובמקום לענות ישר שלמה נותן סקירה היסטורית של מעשי ה' לדוד ומנצל את זכות הבקשה לאחר שהודה לה' על חסדיו לאביו ובכך משתקפת ענווה דתית גדולה של מלך צעיר. תוך כדי הבקשה הוא מדגיש את נאמנות דוד לברית ואת קבלת העול - "אלוקי".

#### יחס המלך לעם:

שלמה מודה בבחירותו של העם ובכך מכיר בערכו של העם, ומכיר את חשיבותם של בני ישראל כעם הנבחר ע"י ה', הן באמירה מפורשת: "אשר בחרת", והן בשימושו המשולש בכינוי "עמך", המבטא את בחירותו של העם. מעלה את הקושי בשפיטת העם בעזרת ציון מספרו הרב של העם. הודאת המלך בבחירותו של העם יש בה הכרה בערכו של העם (הפועל בח"ר אף מופיע בדבריו דווקא ביחס למעמד העם ולא למעמד שושלת המלוכה). בציון ריבויים של בני העם מעלה שלמה את הקושי, הנציב בפניו למילוי תפקידו כשופט. שלמה רואה עצמו כעבד לה' בתוך העם. (הולם את האמור בחוק המלך), ונראה שיש לדייק: לא שרוי על העם אלא שרוי בתוכו.

#### יחס המלך למשרתו:

על עצמו מדבר שלמה בענווה. שלמה + מציג עצמו "נער קטן" שאינו בשל למשרה רמה וכן מודה בחסרון הכשרתו, כנראה במשמע של הנהגת העם בקרב. לפי זה מציין שלמה את שתי המשרות העיקריות של המלך:

1. שפיטה הדורשת חוכמה.
  2. הנהגת העם במלחמה- ועליה אין הוא מבקש.
- שלמה מגלה יחס של אחריות כבדה כלפי תפקידו השיפוטי. באמצעות שאלה רטורית הוא מציג את הגדול הכרוך במילוי משימה זו, כלומר שלמה מבקש את החוכמה מה', שתסייע לו למלא את תפקידו השיפוטי שלמה רוצה את טובת העם על רווחתו הפרטית.

שלמה רואה את בחירתו למלך כגמול לדוד ולא כבחירה ייחודית לו. שלמה רואה עצמו כממשיך לאביו ולא כמחדש. (בחסד ולא בזכות) ששלמה מבקש חוכמה לשפוט את העם, גם הדגשתו את של החוכמה השיפוטית הינה ביטוי להמשכיות לדוד אשר עשה משפט וצדקה לעמו ולחוכמתו. ענוות שלמה, הניכרת בכל אלה, בולטת לאור מבנה היחידה הפותחת בציון מעמדו המדיני הנכבד של שלמה: "ויתחתן שלמה את פרעה מלך מצרים".

#### צדיקות וחוכמה:

מדברי שלמה משתקפת דמות של מלך צדיק, המדבר בענווה מכריז על קבלת מרות האל ובמקביל מכיר גם במעמדו המיוחד של העם הכפוף לו והוא עסוק במילוי חובותיו כלפי עמו. בתמונה זו דומה שלמה לדוד אביו. אולם דומה כי הדברי שלמה בדו-שיח מתגלית גם תכונה נוספת של אישיותו- חוכמה.

דברי שלמה בגבעון, שבהם חשפנו השקפת עולם של מלך אינם בסופו של דבר אחד מארבעת קטעיו של סיפור החזון. מלבד הצגת תפיסתו של שלמה ודמותו המשתקפת אחרי הקטע של דברי שלמה הינו חוליה בשרשרת הדו שיח שבין האל למלך בנושא המלך. לאחר ההקדמה הארוכה פורט שלמה את בקשתו, יש הרואים בדברים אלה בקשה ליראת.

#### מתת ה' לשלמה:

תשובת ה' לשלמה מובאת בקטע הרביעי. ה' מעניק לשלמה "לב חכם ונבון" בנוסחת הפלגה שמזכירה את תיאורי מלכות חזקיה ומלכות יאשיה אבל הדמיון הוא צורני ולא ענייני. הענקת החוכמה מלווה נוסחת הפלגה כפולה: "אשר כמוך לא היה לפניך, ואחריו לא יקום כמוך". נוסחת הפלגה כזו מצויה עוד בספר מלכים בתיאורי מלכות חזקיה ומלכות יאשיה. אולם בצד הדמיון הצורני ראוי להבחין בשוני הענייני שבין הנוסחות, שהרי אצל חזקיה ויאשיה מציינת הנוסחה את יחסו של המלך כלפי אלוקיו בעוד שאצל שלמה היא מתארת את יחסו של האל כלפי המלך- הענקת חוכמה מופלגת. אומנם לפי תפיסתנו ההענקה המופלגת הינה גמול למלך על חסידותו.

כאן זה מתאר את יחסו של ה' לשלמה ולא את יחסו של המלך כלפני ה'. המתנות החלופיות מוענקות לשלמה בנוסף על החוכמה- דווקא בזכות הימנעותו מלבקשן- שלמה מקבל את מבוקשו- חוכמה שיפוטית אבל מקבל גם את כל סוגי החכמה, עושר, וכבוד, נצחונות בקרב לכל ימי חייו, והוא מקבל גם אריכות ימים- אך לעומת שאר המתנות, המתנה הזו מותנית כל עוד ילך בדרכי ה'.

בראייה כוללת של היחידה מתגלה גישתו הפתוחה של המחבר: הברית עם המצרים, נשיאת נסיכה מצריה לאישה, עושר, כבוד, נצחונות בקרב- כל אלה נראים למחבר כמתנות שאינן ירחיקו את האדם כשלעצמם מדרך ה'. לא הזכיייה בהישגים

החומרניים וגם לא צדיקותו העכשווית של המלך אין בהם ערובה לנאמנותו לה' בעתיד, שאלת יראת השמים נשארת פתוחה ועומדת לבחירתו החופשית של המלך. "ואם תלך בדרכי..." ובה מותנית התמדת שלטונו. בהבטחה מותנית זו להתמדה בדרכי ה' מסתיימים דברי ה' אל שלמה, חתימה בהבטחה מותנית להתמדת השלטון מצויה גם בחוק המלך שבספר דברים. שלמה המתואר בראשית מלכותו כנאמן לה' זוכה בחזון גבעון להענקת חוכמה ולמתנות ולאריכות ימים על תנאי מאת ה'.

#### **ה. המלוכה בספרים נוספים בתנ"ך**

##### **16. הושע-י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ג' ספר ראשון:**

בקטע זה מספרו מספר פרופ' קויפמן יחזקאל את תולדות האמונה הישראלית, הוא דן ביחסו של הנביא הושע אל המלוכה. המחבר מתעמת עם הדעה שהושע שלל את המלוכה כשלעצמה, והוא מציע הבנה אחרת לביקורתו של הנביא על הממשל. שימו לב גם להצגת עמדתו בנושא הביטחון ובנושא מדיניות החוץ.

הושע הוא הנביא היחידי, ובאמת הסופר המקראי היחידי המזכיר את רגזו של שמואל על המלוכה והרומזו על האידיאה שנשכחה שהמלוכה נוצרה בחטא ושהיה בה מן המרי.

הדעה הרווחת הייתה שהושע שולל את המלוכה ביסודה ורואה אותה כחטא אלילי, חטא נמשך ומתמיד של כל תולדות עם ישראל. הושע מתלונן על התפרעות המלוכה בימיו ועל שתולדתה להישען על הנבואה. את טענתו האמיתית נגד המלכים הוא מנסח בבירור גמור: "כל מלכיהם נפלו, אין קרא בהם אלי" כלומר השחיתות הכללית אכלה גם בהם. הושע רואה את הכהונה ככישלון, אבל גם הכהונה, הנבואה והפולחן הם כשלו. גם הארץ וברכותיה שהאל נתן לישראל ברצונו ולא באפו גרמו לחטא ולקלקלתה: כמרעיתם וישבעו". הושע אינו מטיף למשטר השופטים, האידיאל המדיני שלו הוא ללא ספק: מלוכה השואלת בעצת נבואה, מלכים הקוראים אל האלוהים.

דבריו על המלוכה משקפים את המצב המדיני בימיו, אף על פי שהוא מכליל. משמע שההתנגדות שלו למלוכה היא אינה עקרונית אלא נסיבתית. הוא מטיף נגד הכוח הצבאי ורואה את הצבאיות כחטא מוסרי. ההתקפה מופנית להתרברבות והערצת כוח הזרוע. הוא גם מטיף על כך שהמלך פונה אל אשור ואל מצרים כדי לבקש מהן רפואה לא כבעלי ברית או מנצחים-אלא כמשען ויסוד של מלכות ישראל. הביטחון במלכות האלילית היא הצורה המובהקת ביותר של שכחת אלוהים.

##### **נגד הכוח הצבאי:**

הושע הוא הסופר המקראי הראשון המכתים את הצבאות, את ה"מיליטריזמוס", כחטא דתי-מוסרי. לפי ההשקפה העתיקה שהייתה רווחת בעמים ובישראל, המלחמה היא לאלוהים. המלחמות בין בני האדם הן מלחמות אלוהים, והכוחות האלוהיים מכריעים בהן. מלחמות ישראל נחשבו למלחמות ה'. אמון צבא וריבוי כלי מלחמה הם חטא ומרי. במקרא הובע הרבה פעמים הרעיון שלא הכוח הצבאי הוא המנחיל ניצחון אלא האלוהים. כמעט בכל סיפורי המלחמה מנצצת אידיאה זו. בעקבות הושע בהערכתו את התכונה הצבאית כמרי וחטא הלכו בדרכו גם ישיעהו ומיכה. אפשר אפוא להניח שהושע תוקף אף המיליטריזמוס המופרז, את ההתרברבות הצבאית, את הערצת כוח הזרוע בלבד. בכל אופן יש לראות את תוכחתו זו כשיא של אידיאלמיזמוס דתי-מוסרי.

##### **התוכחה המדינית:**

מקום מיוחד תופסת בתוכחת הושע התוכחה המדינית. הוא מזכיר בכל פרק ומסמיך לכל חטא את השאלה הפוליטית של הזמן. חסות אשור? או חסות מצרים?.

הביטחון במלכות אלילית הוא הצורה המובהקת ביותר של שכחת אלוהים, של ביטחון ב"און" לא אלוהי. אשור או מצרים כמושעני ישראל במקום ה'. הוא חש בכל זה הודאה באלילות.

##### **תוכחה, פורענות, נחמה, תשובה:**

רוח של ייאוש קודר שוררת בהושע ד-ידי'. יש בפרקים אלה בעצם רק נבואת נחמה.

#### **17. תהילים - ע' פריש, 'לתפיסת המלוכה בספר תהלים', שנתון לחקר המקרא, והמזרח הקדום יט (תשס"ט), עמ' - 57:76**

#### **17. תהילים - ע' פריש, 'לתפיסת המלוכה בספר תהלים', שנתון לחקר המקרא, והמזרח הקדום יט (תשס"ט), עמ' - 57:76**

המאמר מוקדש להעלאת קווים לדמות המלוכה בישראל ע"פ מזמורי תהילים. בתחילת המאמר מוצגות 5 שאלות וכל אחד מסעיפי המאמר מוקדש לדיון באחת השאלות. סדר הסעיפים תואם את סדר השאלות, פרט לשאלה השלישית (העוסקת ביחס בין מלכות ה' למלכות אדם וביחס של ספר תהילים אל המלוכה), שהדיון בה נדחה לסעיף האחרון. מטרת המאמר היא לשחזר מתוך מזמורי תהילים השונים קווים לתפיסת המלוכה הישראלית כפי שהיא משתקפת בהם תוך התייחסות לספרי מקרא אחרים.

#### **בתחילת המאמר מוצגות 5 שאלות:**

1. **שאלה מקדמית-** האם החומר ימצא רק במזמורי המלך? אם לא- היכן עוד?
2. האם ברית המלכות היא לעד ללא תנאי או שהתמדת השושלת מותנית בנאמנות מלכיה לברית?
3. האם קיים מתח בין מלכות ה' למלכות בשר ודם? האם קיימת במזמורים התנגשות אידאולוגית בין שתיהן? האם במיקומם של המזמורים יש מסר אנטי מלוכני?
4. האם המלך הוא דמות רוחנית נעלה או כוחנית הנלחמת באויבים?
5. האם מלבד היגדים הנוגעים למלכות בית דוד יש היגדים הנוגעים למלכויות נוספות?

#### **א. בירור מקדמי:**

אחת הסוגות הספרותיות הראשיות שהבחין הרמן גונקל בספר תהילים היא **מזמורי מלך**. מזמורים אלו הם מזמורים שהמלך משמש בהם נושא, בין שהוא הדובר במזמור ובין שהוא מי שמדובר עליו במזמור. קיימת אי-הסכמה בין החוקרים אילו הם המזמורים השייכים לחטיבה זו של מזמורי המלך. גונקל שייך לחטיבה זו 10 מזמורים וזוהי הבחנה מקובלת למדי. עם זאת, חוקרים אחרים ביקשו לסווג לחטיבה זו מזמורים נוספים. בדיקת הופעותיהם של המילים "מלך" ו"משיח" במזמורי תהילים מורה שרובן מצוי במזמורי המלך (קיים מזמור מלך אחד בו לא מופיעות המילים, כמו גם מזמור שהמילה "דוד" מופיעה בו אך הוא אינו נחשב מזמור מלך, למשל מזמור עח שאיננו מזמור מלך אך מציג תמונה משמעותית של בחירת דוד). המחבר מתרשם שבסופו של דבר ניתן להסתמך על הגדרת הסוגה אם כי אין זה תנאי מספיק לאיתור החומר ולגיבוש הערכה. דוגמא להזדקקות למזמור שאינו מזמור מלך היא **מזמור עח**.

#### **ב. אופייה של ברית המלכות:**

היחסים בין ה' לבין שושלת דוד מוטבעים בחותם הברית, ברית המלכות. ישנם חילוקי דעות האם הברית בה מדובר **במזמור קלב** היא ברית המלכות הפרטית או בריתו הכללית של ה' עם כל בני עמו אך למחבר נראה להעדיף את האפשרות שמדובר בברית המלכות, בפרט בהתחשב בפועל "אלמדס" – הלימוד המיוחד מתאים דווקא לברית המלך.

#### **הבריתות עוצבו בתקופת המקרא בהתאם למקובל בעולם הקדום:**

1. **ברית התחייבות** – בה קיום הברית מותנה במילוי התחייבויותיו של הווסל (הצד הנחות)
  2. **ברית מענק** – ברית בה אין התחייבות של הווסל, בזכות הנאמנות שגילה כבר בעבר. בברית זו מתחייב הריבון להגן על הווסל.
- ע"פ **משה ויינפלד** נתפסת ברית ה' לדוד כברית מענק בלתי מותנית כיוון שהנביא נתן מודיע לו שמלכותו תהא "עד עולם" (שמ"ב ז). הברית מוצגת כברית נצחית גם בכתובים נוספים.

#### **לפי איזו תפיסה מוצגת הברית בספר תהילים?**

1. **בחירה מותנית** - מזמור המלך קלב- בחירה מותנית בשושלת דוד : "אם ישמרו בניך בריתי ועדתי זו אלמדס, גם בניהם עדי עד ישבו לך לכיסא".
2. **נצחיות שושלת דוד**- מנגד ישנם בספר היגדים בדבר נצחיות השושלת, מהם משתמע שאין כל התניה : "ועשה חסד למשיחו לדוד עד עולם...."

3. **סינתזה (גישת המחבר), התניה מסוימת** - "אם יעזבו בניו תורתו ופקדתי בשבט פשעם וחסדי לא אפיר מעמו...זרעו לעולם יהיה כירח יכון עולם". כלומר, יש כאן התניה מסוימת- חטאי צאצאי דוד יגררו עונשים אך ביסודו של דבר עצם קיום השושלת הוא נצחי ובלתי מותנה. לדעת המחבר ייתכן שיש כאן סתירה בלתי ניתנת ליישוב.

**יצחק אריה זליגמן** מציג את הסתירה על ציר הזמן. לדידו, מלכתחילה לא הייתה מותנית הבחירה בבית דוד בשום תנאי. הוא מביא לתפיסה זו מקבילה רעיונית- גם בחירתה של ירושלים לא הייתה מוגבלת בתנאי כלשהו אלא נחשבה מקום ה' לכל הימים. בכתובים שעסקו בהתניית המלוכה ראה זליגמן ניסיון של דורות מאוחרים למצוא פתרון לבעיה הכואבת- מדוע השליך ה' מעל פניו את היכלו ולא יקיים הבטחתו לבית המלוכה הנבחר? לשיטתו זו של זליגמן יש לתארך לתקופה מאוחרת גם את מזמור קלב בו מופיעה ההתניה. מנגד התפיסה הנצחית מופיעה גם היא במזמורים מאוחרים ולכן טען זליגמן כי הם משקפים את הרעיון הקדום.

לדעת פריש, התמונה מורכבת הרבה יותר והוא מעלה טיעונים כנגד התיאורייה של זליגמן :

1. מזמור קלב ישנה התניה לטענת זליגמן, אך באותו מזמור מופיע היגד ללא כל התניה "כי בחר ה' בציון זאת מנוחתי עדי עד". אם המזמור נותן לגיטימציה תאולוגית למציאות של החורבן מדוע נותרה בו תפיסת נצחיות המקדש?!
2. זליגמן טען שמזמור פט שהוא מזמור מאוחר מציג את התפיסה הקדומה ולכן טען שזוהי דוגמא מובהקת לכך שקדמות תוכן ורעיון אינה ערובה לקדמות היצירה בה הם מופיעים. כלומר, כותב מאוחר שהתמודד עם הבעיה החמורה של גורל בית דוד השאיר את התפיסה הנצחית על אף שנוכח המציאות הקשה היה יכול לנקוט פתרון פשוט יותר ולהציג את המלוכה כמותנית מלכתחילה- מכאן יוצא שגם בתקופה מאוחרת יחסית, כשהמציאות טפחה על פני האמונה, לא שונתה התפיסה של בחירה נצחית בלתי מותנית.
3. מזמור פט, יהיה אשר יהיה זמנו, מביא עדות לקיומם בו זמנית של שני היגדים שונים, גם אם אינם סותרים זה את זה בעליל : מלוכת בית דוד נצחית ועוברת מדור לדור. המלוכה מותנית בהתנהגות מלכיה, הצפויים לעונש על חטאיהם, אם כי לא לביטול השושלת.

לאור שיקולים אלו טוען פריש כי קשה לקבל את ההיסטוריזציה שמציע זליגמן. זאת כיוון ששתי התפיסות יכולות לדור זו לצד זו, אמנם במתיחות אך לא בשלילה הדדית.

**התפיסה הבסיסית בספר תהלים** - מלכות עולם לדוד ובה כרוכה התניה של התנהגות צאצאיו- כל אחד מהם נתבע באופן אישי לנאמנות לברית ה'. מדוד עצמו לא נתבעה מחויבות כנראה משום שהוכיח נאמנותו במשך השנים (דוד עבדי) בעוד שצאצאיו לדורותיהם זוכים במלוכה עוד טרם היוולדם. כלומר, קיומה של השושלת מובטח. השילוב הדיאלקטי מבטא את החסד האלוהי וכן את האחריות האישית המוטלת על כתפיו של מלך מבית דוד. **גם הרמב"ם תמך בתפיסה זו של סינתזה בהלכות מלכים**. דבריו של הרמב"ם טומנים בחובם שילוב דיאלקטי נוסף של שני יסודות סותרים- **חופש הבחירה של המלך הבודד והידיעה האלוהית** הקובעת מראש שלמרות החשבון האישי עם כל צאצא וצאצא, מלכות בית דוד תיכון לעד.

### ג. אפיונו של המלך- בין רוחניות לכוחניות

מחד המלך מתואר כאיש מלחמות הנלחם באויבי העם ומנגד כאיש מוסר, חכם, עושה משפט וצדק. **מזמור עב**- דמות מוסרית ונעלה. לא מיוחסת כל פעולה כוחנית בזירת החוץ, אך מוזכרת פעילות בזירת הפנים- פועל למען חלשים בחברה (קשר סיבתי לכניעת עמים?) **מזמור יח**- איש מלחמה עז. ממחיש נוקשות צבאית של המלך, הרודף, מכלה ומשמיד אויביו עד תומם.

לדעת המחבר אין כאן בהכרח תפיסות סותרות בדבר אופי המלך או תיאורם של מלכים שונים, אלא אפיון של דמות מורכבת וייעודיה המגוונים.

**מזמור מלך מה-** המלך מוגדר כ"גיבור", נלחם באויבים ומכניע אותם. החפץ הראשון המוזכר הוא ה"חרב". **המלך הוא איש מלחמה.** עם זאת בפסוקים הבאים מצוין שהוא נבחר למשרתו הרמה בזכות אהבת הצדק שלו, שרביטו שרביט מיושר, סמל ליושר במשפטו. מכאן שזהו **מלך הצדק והמשפט.**

פס' ה': "צלח רכב על דבר אמת וענוה צדק" – תמונה צבאית של רכיבה, הרכב אינו רכב צבאי אלא רכבאמת ענווה וצדק. נראה שיש כאן תפיסה עקרונית של אישיות המלך וייעודו בתחום שבין הממלכה לשכניה ובתוך הממלכה פנימה. מזמור זה מלמד כי המלך הוא מלך האופי מכוח מעשיו בתחום שבין אדם לחברו (ובתחילת המזמור הוא מוצג כ"מלך היופי"). מזמור יח מציג את אישיותו מכוח הלכותיו בתחום שבין אדם למקום: "כי שמרתי דרכי ה' ולא רשעתי מאלוהיי, כי כל משפטיו לנגדי וחוקותיו לא אסיר ממני..."

#### ד. מעמד מלכות שלא מבית דוד –

האם מזמורי המלך מדברים גם על מלכות שלא מבית דוד? אפשר שאנקדוטה הנוגעת לחתונה עם בת מלך צור (**מזמור מה**) היא חתונה של אחד משליטי ממלכת ישראל הצפונית וממילא הרי זה מזמור מלך צפוני. לדעת המחבר הגיונית יותר האפשרות שמדובר בשלמה המלך שנשא נשים רבות בנישואין דיפלומטיים.

**מזמור פ'-** ייתכן שיש רמז למלך שאינו מבית דוד שכן כדברי הכתוב "תהי יד על איש ימינך, על בן אדם אמצת לך" – לדעת המחבר הכתוב רומז לשאול שכן הוא (או ליתר דיוק אביו) מוצג בספר שמואל כ"בן איש ימיני". גם רשימת השבטים בפתח המזמור ללא אזכרו שבט יהודה יכולה לרמוז לתקופה הקודמת למלכות דוד.

**שאול-** בצד ההתייחסות האפשרית ניתן אולי להבחין גם בהתעלמות ממנו. **במזמור עח** מתואר מעבר הגמוניה מבית יוסף לבית יהודה- בבחירה החדשה נזכרים שמות השבט, המקדש והמלך ואילו בבחירה הקודמת נזכר רק המקדש והשבט; המלך שאול לא נזכר ואף שבטו בנימין לא נזכר אלא רק "בית יוסף" ואפרים כך שהשבט הנזכר מציין את מקום המקדש (שילה בנחלת אפרים).

**שמואל אברמסקי הצביע על התעלמות משאול גם במזמור פט.** שם ההיעדר אינו זועק שכן אין הנגדה בין תקופות אלא רק התייחסות להבטחת ה' לדוד ולמציאות הקודרת כאשר נראה שההבטחה הופרה. לטענת אברמסקי מדובר ב"בחירת דוד בבחירה ראשונית, דרך ביטול המלכות הקודמת או איפוסה".

**אהדה לדוד יכולה להתבטא בשתי צורות התייחסות שונות אל קודמו, שאול:**

1. אי התייחסות, התעלמות, כאילו לא הייתה מלכות שאול
2. התייחסות ביקורתית אל שאול תוך הצגת מלכות דוד כעולה עליה. התייחסות שכזו, חרף הביקורתיות, משווה לגיטימיות למלכות שאול מתוקף העובדה שמלכות דוד היא למעשה המשך שלה, אף אם המשך משופר.

התעלמות משאול אין פירושה דחייה אם כן. ייתכן שמלכתחילה לא הייתה כוונה להזכירו ובנוסף נטילת לשונות שנאמרו על שאול והסבתן על דוד יכולה לרמוז דווקא להמשכיות ולדימיון.

במזמור עח ניתן לטעון שדווקא התעלמות משאול היא שבחו- אם היה מוזכר היה זה בהקשר שלילי של דחייה יד עם דחיית משכן שילה, כשם שנוכר דוד יחד עם הבחירה במקדש בירושלים. אם נקבל את בטענה שבמזמור פ יש רמיזה לשאול תצטייר תמונה של התמקדות בדוד ולצדה רמיזה לשאול ולכך שדוד הוא ממשיכו הטוב ממנו.

#### ה. בין מלכות שמים למלכות בשר ודם- הערכת המלוכה בספר תהלים

בעשורים האחרונים החל משנות ה-80 התפתח זרם בחקר תהלים המבקש למצוא בספר עמדה אנטי מלוכנית מכוח סידור מכוון של המזמורים. **ג'רלד הנרי וילסון** פיתח חקר קנוני זה. לפי תפיסתו מזמורי המלך מוצבים במקומות משמעותיים במבנה של חמשת הספרים שבתהלים, בקווי התפר שביניהם. נקודת המבנה היא מזמור פט המסיים את הספר השלישי. מזמור זה מדגיש את כישלון מלכות בית דוד. במקומה תבוא מלכות ה', ובאמצעותה תהיה ישועה. ואכן הספר מסתיים

במזמורי הללויה המהללים את ה' ומלכותו. מלכות ה' אמורה אם כן לבוא במקומה של מלכות בשר ודם. המחבר מציג 4 טענות כנגד תפיסה זו:

1. מזמור פט- נקודת המפנה לפי תיאוריה זו מציג כישלון צבאי מדיני של מלכות בית דוד אך לא כישלון דתי- רוחני. אדרבה, אין במזמור זה כל רמז לחטא המלך (על אף שספר תהלים לא נמנע מאזכור חטאים).
2. הטענה כי התייחסות האוהבת את המלוכה בתחילת הספר משתנה בהמשכו אינה נראית הולמת את התנונים לפיהם לצד מלכות ה' מתוארת בהמשך הספר גם מלכותא דארעא.
3. מזמורים שעניינם במלכות שמיים סמוכים למזמורי מלך גם בחלקיו הראשונים של ספר תהלים, אותם חלקים האמורים לבטא ע"פ התיאוריה עמדה חיובית כלפי המלוכה. האומנם ניתן לטעון שגם במקרים אלה ניכרת עריכה אנטי מלוכנית?
4. בניגוד לטענה בדבר מתח בין מלכות שמיים למלכות הארץ, עיון במזמורים מלמד כי אין כל תחרות בין מלך ישראל לבין מלכו של עולם. מלכות הארץ נשענת על מלכות ה', בה מקור סמכותה, כוחה והצלחתה ואל ה' נושאים המלך והעם את תפילתם להצלחתם. עיון במזמור המלך קלב מדגים עד כמה אין מתח בין בתי המלוכות וכמה מבטאים הכתובים יחסי קירבה בין שתי המלוכות ודאגתו של דוד למצוא מקום לארון הברית, וכנגדה הבטחות דוד לה'. הביטוי הפרטי של יחסי קירבה משתנה ממזמור למזמור אך טיב היחסים חד הוא. ניתן אומנם להצביע על לשונות שבמקום אחד משמות לפיאור המלך ובמקום אחר לפיאור ה' אך אין בכך בהכרח ביטוי למאבק אידיאולוגי בין שתי השקפות, כשהשקפה השמרנית שוללת את קיומו של מוסד המלוכה.

ככל שמתקדמים בספר השלם, כן מתעצם מעמדו של מלך ישראל ומתגברת ההרמוניה בינו לבין אלוהיו עד השיא במזמור קלב – בסקירה זו של מהלך הקריאה ביקש המחבר להראות שמעיון במזמורים לאור מלאכת העריכה עלולה גם לעלות מגמה הפוכה מזו שנאחזים בה וילסון וממשיכי דרכו.

### **ביטויי קירבה בין המלך לה':**

1. כינויי קניין הנלווים לכינוי המלך "מלכיי", "נסכתי מלכי על הר ציון קדשי", "משיחיי" וכו'.
2. ביטוי קירבה נוסף הוא הגדרת המלך כ"בן": "בנים אתם לה' אלוהיכם", "ה' אמר אלי בני אתה".
3. מונח מיוחד שלדעת המחבר מציין קירבה בין המלך לה' הינו תיבת "ימין" על הטייתיה: הושע את ימיןך- הימין הינו מושא ישיר.

### **סיכום:**

- א. מזמורי מלך הינם המקור המרכזי לבירור תפיסת המלוכה בספר תהלים. עם זאת, אפשר ללמוד דברים חשובים על תפיסת המלוכה גם ממזמורים שאינם מזמורי מלך, כגון מזמור עח.
- ב. יש מתח במזמורים בין מוחלטות הבחירה בדוד לבין ההתניה הכרוכה בה, אך אין הכרח לראות בכך סתירה אלא עמדה מורכבת- עצם קיום השושלת מובטח לתמיד, אך גורלו של כל מלך תלוי במעשיו שלו.
- ג. דמותו של המלך היא שילוב של איש מלחמה ואיש משפט וצדק.
- ד. המלוכה היא בעיקרה מלכות בית דוד; יש התעלמות ממלכות שאול אך אין משמעותה דחיית מלכות שאול.
- ה. מלכות דוד נבחרה ברגע היסטורי מסוים ואינה בחירה קוסמית, היא מלכות לעולם אך לא מעולם.
- ו. מלכותא דארעא משתלבת יפה עם מלכות ה', מלך ישראל הוא כביכול מגשימה. מול המפקפקים בהשתלבות מלכות אדם במלכות שמיים מצייר ספר תהלים תמונה נה ונינוחה והיא נוחה יותר למלוכה יותר ממה שקיים בכמה מקומות אחרים במקרא. ע"פ תמונה זו מלכות אדם היא שליחת מלכות שמיים היונקת ממלכות שמיים את כוחה. דומה שתפיסה זו קרובה



למדי לתפיסה המשתקפת בספר דברי הימים ואין בכך משום קביעת קשר של זמן בין הספרים אלא הצבעה על דימיון טיפולוגי.

2. תפיסת הזרם המחקרי החדש בעניין מיקומם המכוון של מזמורי המלך בספר והמשמעות המוענקת לכך כביטוי לעמדה אנטי מלוכנית אינן משכנעות.

מונח מיוחד בספר תהלים, ימין, רומז על קרבתו ההדוקה של מלך ישראל אל ה', ומונח זה מצטרף אל שאר המונחים המבטאים בגלוי קירבה זו, ובפרט לשונות מלך ומשיח עם הכינוי החבור המציין את זיקת מנהיג העם לה'.

### **18. משלי ל', כד-כח - י' אליצור, ישראל והמקרא**

במאמרו דן פרופ' יהודה אליצור ז"ל במשמעותו של רצף המשלים על בעלי חיים. הוא דוחה הסבר קודם ומציע הסבר מקורי שלו, תוך שימת לב לביטויים חוזרים.

משל החוכמה במשלי עוסק בבע"ח. אליצור מחפש קריטריון שווה בין תיאורי בע"ח (נמלה, ארבה, שפן ושממית). דומה שהצד השווה לכולם הוא שהם מייצגים מעמדות בחברה האנושית והמאורגנת. 4 קטני הארץ (הוא אומר שיש לתת חשיבות גם לדברים הקטנים הוא אומר) ממלאים על הצד הטוב ביותר את 4 תפקידי היסוד של הממשל האנושי והטוב- אותם קטנים וחכמים מצליחים לבצע מה שגדולים וחזקים לא יכולים.

**"ארבעה הם קטני הארץ, והמה חכמים מחכמים.**

**הנמלים הם לא עז, ויכינו בקיץ לחמם**

**שפנים עם לא עצום ושימו בסלע ביתם.**

**מלך אין לארבעה ויצא חצץ כולו.**

**שממית בידיים תחפש והיא בהיכלי מלך."**

כמה מבין הפרשנים סברו שמדובר כאן בהענקת סגולות טבעיות ולמידה האנושית שבהם, כמו המשלים הספרותיים המערביים. חלוקת הדעות היא לגבי משמעותו של המשל וכוונתו.

גזור למשל, סבור שיש לנו מעין תיאור ענייני של בע"ח, אך יש בו גם רמז קל של לקח לבני האדם- שיש חשיבות גם לדבר הקטן שהצלחה אינה תלויה בגודל.

פרשנים אחרים סבורים שמדובר במעין מוסר השכל ולא ידיעת הטבע.

הפרשנים המסורתיים וקצת מן החדשים כמו גרינסטון סבורים שמדובר בלקח אנושי- גרינסטון טוען שהכתוב בחר ב-4 בע"ח הקטנים והחלשים ביותר, ועם זאת המצטיינים בזריזותם וכושרם לא בגודל ולא בחוזק סוד ההצלחה.

אחדים מן המפרשים עמדו על המילה "עם" המציינת לדעתם את האופי החברתי המאורגן של הנמלים והשפנים, יש פעמיים את הביטויים "עם", "מלך", ופעם "ארץ"- כולם ביטויים המביעים ממשל, ארגון ממלכתי. ע"י חמשת הביטויים המנחים האלה ביטוי אחד בכל חרוז- הטביע הכתוב צביון של הגות ממלכתית על כל השיר. ביטויים מנחים אלה עיקר כוונתם לממשל, לחברה האנושית ולסדריה.

הביטויים "עמודי הארץ", "נכבדי הארץ", "מלכים ויועצי ארץ" וכו' הכוונה בהם שהם כינויים למעמדות בחברה האנושית המאורגנת, ומשמעותה של "ארץ" במסגרות אלה היא ארגון ממלכתי, מדינה ובראשה מלך ועושי דברו.

עיסוקו של כל אחד מארבעת הקטנים הממוכמים הוא מעין אחד התפקידים היסודיים של הממלכה: אותם קטנים מחוכמים מצליחים לבצע מה שגדולים ותקיפים בחברה האנושית לא תמיד יכולים.

### **הנמלים: "הנמלים עם לא עז ויכינו בקיץ לחמם":**

זוהי פונקציה מעין הכלכלה הלאומית בחברה האנושית. והרי זה אחד הדברים שבהם נבחנת חכמתו של השלטון האנושי. הנהגת כלכלה נכונה ומתכננת אינה אפשרית אלא עם עושים אותה בתוקף ובעוז. הנמלים הם עם לא עז- אין להם תוקף של

עוז, אך בזכות חוכמתן, הן מבטיחות לחמן מבעוד מועד.

### **השפנים: "שפנים עם לא עצום, ושימו בסלע ביתם":**

רומז המשורר לפעולות הבנייה והביצור של מלכי קדם. לדוד, שביקש לבנות מקדש לה' ושלמה שאכן עשה זאת וביצר את ירושלים. דבר הבנייה מעיד על חוכמה ובמקרא יש רמז לחוכמת הבנייה, התכנון והקישוט. לשפנים אין גדולה, הם קטני הארץ, אין עוצמה, הם עם לא עצום. אולם למרות זאת הם שוכנים בבנייני אבן נשאים ובצורים. כלומר הם חכמים מחוכמים.

### **ארבה: "מלך אין ארבה ויצא חצץ כלו":**

תפקיד יסוד שלישי הוא הבטחת שלום הממלכה וביטחונם ע"י צבא טוב, מצויד ומאורגן כהלכה. מלך אין לארבה- ואולם חוכמתם עומדת לצידם ועוזרת להם להתארגן בדמות צבא ערוך, אדיר כוח.

### **שממית: "שממית בידיים תיתפש והיא בהיכלי מלך":**

שלטון רופף והפכפך הוא מסוכן לממלכה. לא כל הנכנס להיכל המלך יתמיד שם. יציבות השלטון תלויה בעיקר בחוכמתו של השליט, את תפקיד זה מייצגת השממית. היא אומנם נמנית עם הזוחלים שרבים מהם ארסיים אך היא אינה ארסית-קטנה היא וחלה ואפשר לתפסה ואף על פי חכמה לצידה.

**לסיכום:** המשל שלפנינו עניינו הגות מדינית, כעדות המושגים המנחים: ארץ, עם, מלך. ארבעת תפקידי היסוד לשלטון מתוקן:

1. כלכלה בריאה ונכונה, שאין לכוונה אלא בעוז, בתוקף ובעוצמה ובחוכמה.
  2. בניין וביצור הדורש עוצמה וחוכמה
  3. צבא מעולה והוא ייכון על מלוכה וחוכמה
  4. שלטון יציב והיא תוצאה של חסינות השליט וחוכמתו.
- הצד בכל אלו הוא חוכמתם- לא עוז בהם ולא עוצמה, ולמרות זאת כולם מהמעולים שבחיות בזכות חוכמתם המופלגת. (החוכמה המקראית יש במשמעותה גם כשרון, זריזות ותבונת פעולה).  
הלקח המשתמע מכל ספר משלי: רבות המידות החשובות והטובות אך הגדולה שבהן, השקולה כנגד כולן היא החוכמה, היא תחיה את היחיד, אף היא תחיה ותקיים את הממלכה והממשל.

### חסר מאמר:

### 19. אסתר – 'גרוסמן, אסתר-מגילת סתרים, עמ' 37-46.

לשון "מלכות" שולטת בתחילת הסיפור ונוטעת תחושה מרוממת בלב הקורא, תחושת מלכות עשירה ונדיבה. במשתה זה שומע הקורא לראשונה גם על חוק מיוחד שייסד המלך ועוסק בדיני שתיית יין- כל איש ואיש ישתה לפי רצונו ו"אין לאנוס" את האזרחים בשתייה. כמה חוקרים אחזו במסקנה זו וטענו שהמלך המוצג במשתה זה כסובלני ביותר וליברלי. אך קריאה נוספת תגלה שתיאור המשתה שבפרק א' לועג למלך ולאדיבותו:

1. המעבר מתיאור המשתה הראשון שערך המלך למשתה השני נעשה בכתוב בשימוש בביטוי "ובמלואת הימים האלה". כנראה ששבוע המשתה הנוסף התרחש במקביל למשתה הראשון ולא לאחר סיומו. עצם תיאור שני משתאות רצופים מזמין עריכת השוואה ביניהם, בוודאי כשהם נערכים במקביל. בני המשתאות ביקש המלך "להראות" דבר מה לאורחיו הרבים. במשתה הראשון הראה את "עושר כבוד מלכותו ותפארת גדולתו" ובשני ביקש להראות את אשתו. כך מסתבר שחלק מראוותנותו של המלך הוא מבקש להתפאר גם באשתו. המלכה היא "עוד פריט" באוסף העושר והתפארת שלו. אין דיאלוג ישיר בין המלך לבין ושתי אשתו, ששמה נגזר מהמילה "והשתייה" שבפרק. יש כאן אירוניה רבה כיון שבעוד לגבי השתייה "אין אונס", אך כלפי ושתי בהחלט יש אונס. בכך מחבר המגילה רומז שרצונה של ושתי חשוב פחות לאחשוורוש מאשר רצון השותים במשתה היין.

2. בניסוח החוק המתיר לשתות יין יש עקיצה מרומזת על מלכות פרס. עולה מהפסוק שהשתייה נקבעה כחוק- אין אונס לשתות או להמנע משתייה. אך מה פשר החוק שלא לאנוס אדם בשתייה? מלכות שלא רוצה לכפות על אזרחיה לעשות דבר מסוים אמורה להתעלם מהדבר, ולכן הקורא חש שבמלכות אחשוורוש דבר זה נדיר, וכי יש צורך בחוק מיוחד שיתיר לאדם שלא לשתות.

3. ברמיזה עוקצנית, מבקר המחבר את הראוותנות של המלך אחשוורוש תוך כדי עימות עם המלך שלמה. שניהם מוזכרים כעורכי משתים אחרי שלוש שנים ומוטיב מרכזי נוסף הוא עושר וכבוד. אך בהמשך התיאור לגבי שלמה הוא מבקש מה' "לב שומע" כדי שיוכל לשפוט את העם ואילו אחשוורוש ממשיך להתרברב בעושרו.

4. תיאור מקום המשתה, תיאור חצר גינת ביתן המלך. הקורא אמור להבין שהעושר הנזכר מתאר את גינת הביתן בזמן המשתה. הסגנון המסורבל מכוון ותורם לקריאת הפסוק בתדהמה והתפעלות כאילו יש סימן קריאה בסופו. יש גם לראות את הפסוק כמבע של ציניות- כתיבה זו רומזת לקורא כי העושר הגדול שבא לידי ביטוי הוא עיקר הדבר ובגללו נעשה המשתה. ראוותנות המלך בשיאה.

5. תיאור המשתה אולי רומז לסיפור נוסף אותו נדרש הקורא להציב כרקע למשתה המלך. תיאור הקף המוזמנים למשתה- "מגדול ועד קטן" ואילו ברוב סיפורי התנ"ך כותבים "מקטן ועד גדול". מקום נוסף בו הגדולים מקדימים את הקטנים הוא בספר יונה בתיאור תשובת אנשי נינוה. בשני הסיפורים המלך מעורב באופן ישיר ומתוארת עמידתו מול אזרחיו והוראותיו המיוחדות. אך עדיין יש הבדל- מלך נינוה "קם מכסאו", השיל בגדי מלכותו ודרש מאזרחיו לקבוע צום. בעוד שאחשוורוש "יושב על כסא מלכותו" ועושה משתה גדול. מלך נינוה מוותר על בגדי מלכותו בעוד שאחשוורוש משתבח בבגדיו.

### גם ושתי המלכה עשתה משתה נשים

חציו השני של תיאור המשתה מתמקד בושתי וזהו עיקר העלילה- כיצד סולקה מהארמון ונסללה הדרך לאסתר. דומרשאוון עקב אחרי 3 מילות מפתח ביחידה הראשונה באסתר- לעשות, מלכות ושתייה. והגיע למסקנה שהמילים מסודרות במבנה קונצנטרי בשתי מחציות מקבילות. מבנה זה מציב מסגרת, מגמה ותכלית למשתאות המלכותיים. המסגרת מתארת את אחשוורוש במקביל לושתי "המולכים" ואשר מתוקף מלכותם "עושים משתה" ובכך הם מממשים את מלכותם לעין כל. ההמון החוגג עולים על הבימה וזוכים להנות ממנעמי המלכות. בכך המבנה המוצע מבליט את מגמת המשתאות, הפאר וההדר. משתה ושתי ניצב בהקבלה למשתה המלך. מדוע משתה הנשים נפרד ממשתה הגברים? בשל הפילגשות הרבות שהוזמנו דרך קבע למשתאות שערך המלך, ביקש המלך "להקל" על אורחיו הגברים ולהפרידם מנשותיהם- מאפשר פריצות. זהו נתון חשוב להבנת סירובה של ושתי לבוא אל המלך. הוא ביקש ממנה שתבוא ביום השביעי למשתה (היום האחרון) וזה קשור להבניית התחושה ש"במקרה" ברגע האחרון, סולקה ושתי ונסללה הדרך

לאסתר. להפתעת הקורא ושתי מסרבת לבוא אל משתה הגברים ולהראות את יופייה. ושתי חשבה שלא מבקשים ממנה לבוא ולהציג "רק" את יופייה, אלא מעבר לכך.. בגלל פריצות הגברים באותה התקופה. שיפוטה החיובי של ושתי נרמז באנלוגיה שבין סירובה לבוא אל המלך, לבין סירוב יוסף להצעת אשת פוטיפר. תפקידה לתרום לשיפוט הערכי של הדמויות. המספר כביכול מזדהה עם "הטרגדיה הנוראה" שבסירוב ושתי לעשות כרצון בעלה והערכתו החיובית נתונה לושתי, ולא "לגיבור" הספר- למלך.

## **20. דברי הימים - ש' יפת, אמונות ודעות בספרי דברי הימים**

פרופ' שרה יפת בתפיסת המלוכה בספר דברי הימים, כשהיא מתמקדת במושג "מלכות ה'". היא פותחת בריכוז חמישה פסי המדברים על מלכות ה' ולאורם היא מצביעה על תפיסה ייחודית לספר. לפי תפיסה זו, לא זו בלבד שאין סתירה בין מלכות דוד לבין מלכות ה' אלא שהראשונה היא עוד בגדר הגשמתה של השנייה. מכאן היא עוברת לבדוק אם העדר סתירה מיוחס דווקא למלכות בית דוד או שמא לכל שושלת מלכות בישראל. לצורך בדיקה היא סוקרת את יחסו של הסבר: א. לשלטון בממלכת ישראל הצפ', ב. למלכות שאול. בסיום היא מעלה הסברים להבדל בהתייחסותו של הספר לשתי מלכויות אלה.

ספר דברי הימים מתאר את המלוכה בישראל ובעיקר את מלכות דוד ושושלתו. אולם למרות הקשר ההדוק בין מוסד המלוכה לכשלעצמו ובין הדמות המיוחדת שנקבעה לו ע"י דוד וביתו, אלו הם שני היבטים של התופעה וניתן להפריד ביניהם. עובדה זו מחייבת דיון נפרד בשני ההיבטים.

### **1. תפיסת המלוכה:**

התפיסה המיוחדת של מהות המלוכה מופיעה בספר דברי הימים בחמישה פסי נפרדים. מצד אחד ניסוחים וחריפותם יחידים במקרא ואין להם מקביל, ומצד שני הם מצויים בכמה טקסטים שנקטבו ע"י בעל ספר דברי הימים. כל חמשת הפסוקים קשורים בירושת כסא דוד ע"י שלמה ומלכות שלמה על ישראל. עובדה זו מעידה כי בעל דברי הימים קובע עמדה בבעיה שהוא מתלבט בה. הפסי לפי סדרם הם:

- "והעמדתהו בביתי ובמלכותי עד עולם, וכיסאו יהיה נכון עד עולם" (דברי ה' לדוד על יורשו).
- "ויבחר בשלמה בני לשבת על כיסא מלכות ה' על ישראל"
- "יהי ה' אלוהיך ברוך אשר חפץ בך לתתך על כיסאו למלך לה' אלוהיך"
- ועתה אתם אומרים להתחזק לפני ממלכת ה' ביד בני דוד.

המושג "מלכות ה'" שבתק' מאוחרת יותר תפס מקום מרכזי בעולם המושגים היהודי והנוצרי, נזכר בטקסטים אלו לראשונה בהגדרתו המילונית. מה משמעותו? מה היחס בין מלכות דוד ובין מלכות ה'? מה היחס בין משמעות המושג בדה"י לבין ההשקפה על מלכות ה' המצויה במקומות אחרים במקרא.

בדברי הימים א' נאמר כי שלמה נבחר לשבת על כסא מלכות ה' על ישראל. בהמשך "מלכותו עד עולם", ובאותו רגע מתואר מלכות דוד- מלכות ישראל. כך נוצר זיהוי בין 3 מושגים אלו:

1. מלכות ה' על ישראל
2. מלכות דוד על כל ישראל
3. מלכות שלמה.

בדברי הימים ב' משתמע כי המלכות על ישראל היא מלכות ה' והיא מקוימת הלכה למעשה ע"י בני דוד. המלוכה על ישראל היא מלכות של ה'- הישיבה של המלך על כיסאו משמעה מלכות ה' על ישראל. בכך הפסי המתארים את שלמה כיושב על כסא ה' ולא כפעולה לעתיד, אלא פעולה שמתבצעת והולכת.

משמעותה של הישיבה על כסא ה' מתפרשת בהמשך. "כסא ה'" הוא ביטוי מופשט במתייחס לשלטונו של ה' על ישראל, שביצועו מופקד למעשה בידי דוד ושלמה.

עצם מלכותו של שלמה על ישראל היא ישיבה על כסא ה'. ייעודם בשלטון המדיני זהו למעשה מלכות ה'. הניגוד המהותי כפי שמופיע בספר שופטים מובע ע"י גדעון שמפריד בין שתי המלכויות- מלכות בשר ודם ומלכות שמיים. בקשת העם להמלכת מלך משמואל מתארת את המאסה במלכות ה' ואין הם מבקשים להחליף את שלטון השופט בשלטון המלך אלא להחליף את שלטון ה' בשלטון המלך. עד עכשיו ניהל ה' את מלחמות ישראל וכעת מבקש לו העם מלך שיצא לפניהם בקרב. בתשובת שמואל לעם עולה כי האלוהים הוא עדיין אלוהי ישראל אולם מלכות ה' נסתלקה.

בעל דברי הימים מתאר את המלוכה על ישראל כמלכות אלוהים, וזאת בניגוד גמור לתפיסה של גדעון ושמואל לגבי המלוכה. מלכות ה' ממומשת הלכה למעשה בידי מלכי ישראל.

ליכט עומד על כך שרעיון מלכות ה' מנוגד מעצם מהותו לרעיון בחירת בית דוד. לרעיון הבחירה האלוהית של המלך. מסקנתו היא שמלכות בית דוד, אע"פ שנחשבת מלכות שאלוהים רוצה בה, אינה נתפסת ממש במקרא כמלכות ה'.

קויפמן יוצא בצורה פולמוסית חריפה נגד ההשקפה בדבר האידיאל התיאוקרטי הכוהני ששרר בתקופת בית שני וטען שדווקא אז התעוררה המלוכה.

יפת טוענת כי לא זאת בלבד שיש בדה"י האצלת המלוכה ורוממותה, אלא יותר מכך- המלוכה היא התיאוקרטיה, היא עצמה מלכות ה' על ישראל.

שאלה שעולה בהקשר שבין מלכות ה' לבין בית דוד, האם זה קשר מהותי? נבדוק זאת ע"י בחינת עמדתו של בעל דברי הימים כלפי מלכויות אחרות בישראל- ממלכת ישראל הצפונית וממלכת שאול.

עמדתו של בעל דה"י כלפי מוסד המלוכה הצפוני מובעת בצורה מגמתית בנאום הפולמוס של אביה ובתיאור מלחמת אביה וירבעם. בתיאור זה נתפסת ממלכת הצפון לא כממלכה שיש לה זכות קיום אלא כמרד של עבדים באדונייהם. העימות אינו בין שתי ממלכות, אלא בין ממלכת ה' בידי בית דוד לבין אנשים ריקים בני בליעל- בנוסף משמיט הכתוב את הפס' הממליך את ירבעם למלך.

היחס בין מלכות שאול ובין מלכות דוד הוא בספר שמואל יחס של המשכיות ורציפות, והוא בא לידי ביטוי בשימושי לשון, בחילופי מוטיבים ובאמירה מפורשת "גם אתמול גם שלשום בהיות שאול מלך עלינו אתה הייתה מוציא והמבי את ישראל ויאמר ה' לך: אתה תרעה את עמי ישראל ואתה לנגיד על ישראל". אותו קו של המשכיות מצוי גם בספר דה"י והוא מבליט בדרכים אחדות. הדרך האחת היא עצם מציאותו של סיפור מות שאול בדברי הימים. בעל דברי הימים השמיט מתיאורו את כל המצוי בשמ"א ואת כל המסופר על שאול, ועל כן נשארת מדוע בכל זאת הובא בדה"י סיפור מותו. התשובה הנפוצה לשאלה זו היא שזו הקדמה הכרחית לתיאור מלכותו של דוד. מציאותו של הפרק מוסברת רק ע"י הרצון לתאר את המשכיות שבמלכות דוד. פתיחת הסיפור בהמלכת דוד הייתה מעמידה אותה ללא כל "עבר" וע"י הסמכתה למלכות שאול נוצר קו של המשך אחד שהוא מטרת הפרק.

אותה המשכיות מתבלטת גם בתיאור גיבורי חיל הבאים לעזור בהמלכת דוד. רשימת הגיבורים נקשרת אפוא בכוונת מכוון אל סופה של מלכות שאול, ומבטאת בצורה מוחשית את קו הרציפות: גיבורי דוד בעבר ובהווה באים להמליכו על ישראל. ניתן לומר כי מבחינת המהות המוסד וטיבו של המשטר המדיני בישראל לא נתחדש במלכות דוד מהומה. המסקנה הבלתי נמנעת היא, כי לא רק מלכות דוד וביתו היא "מלכות ה' על ישראל", אלא עצם מוסד המלוכה בישראל, משעה שכוון ונקבע ברצון ה' ועל פי הסכמתו, ואף על פי שאין הדבר נאמר במפורש יש לכלול במושג זה גם את מלכות שאול.

יש אפוא הבדל מהותי ביחסו של בעל דה"י אל שתי המלכויות שמחוץ לבית דוד והוא תלוי רק במידה מצומצמת בנתונים שבספרי נביאים ראשונים. בספרי נביאים ראשונים יש הערכה אמביוולנטית הן כלפי שאול והן כלפי ירבעם. מצד הערכת האישים- שניהם מתוארים מלכתחילה כבחירי ה' ובשניהם חל שינוי לרעה במהלך חייהם ומלכותם. מצד הערכת הממלכות- ממלכת ירבעם קמה בדבר ה' וירבעם נבחר ע"י נביא ה' כמי שעתיד להקים בישראל בית נאמן, ואילו מלכות שאול קמה מתוך שאיפת העם למלך שנתפסה כחטא וכמרי בה'. רק לאחר שהשלים האל עם עצם מוסד המלוכה הוא בוחר בשאול למלך. יסודה של מלכות שאול ע"פ הערכה זו הוא בחטא ובמרי.

בספר דה"י ההערכה היא שונה: מלכות שאול, כמקדימתה של מלכות דוד. היא מלכות ה' על ישראל, ואילו מלכות ירבעם היא חטא ומרד בה'. מקור השינוי הוא ב-3 גורמים:

א. ביחס החיובי אל המלוכה כמוסד המבטל את הבסיס לתפיסת מלכות ישראל כחטא

ב. יחסה של כל אחת מהמלכויות האלה אל מלכות דוד

ג. מקומה ותפקידה של כל אחת מן המלכויות במימוש האידיאה של "כל ישראל".

בהמשך לסעיף ג' התברר כבר כי על פי תיאורו של ספר דברי הימים הייתה מלכות דוד מראשיתה מלכות על כל ישראל. בתיאור מעבר המלוכה משאול לדוד חסרים בספר דה"י שני עניינים: מלכות דוד על יהודה בחברון ומלכות איש בשת על ישראל במחניים, כלומר תק' הביניים בין מלכות שאול ובין מלכות דוד שהיא תק' הפילוג בין שני חלקי העם. דוד יורש את מלכות שאול במישרין כלומר את המלכות על כל ישראל. המלכות החלקית, המאבק על המלוכה ועל איחוד מחדש של העם, נעלמים. גם מבחינה זו יש הבדל בין מלכות שאול ובין מלכות ירבעם: מלכות שאול, אף על פי שהייתה אפיזודה חולפת ועל אף חטאו של שאול ניתן לראותה, כמלכות ה' על ישראל, מפני שהקיפה את העם כולו ודוד ממשיך אותה, ואילו מלכות ירבעם כל עיקרה ומהותה הוא בהפרת שלמות העם ואחדותו.

**סיכומו של דבר:** עצם מוסד המלוכה בישראל הוא "מלכות ה' על ישראל", והיא מתממשת בחיי המעשה ע"י המלך המושל בעם. המלך המתואר כיושב על "כסא ה' על ישראל" ומשמש "כמלך לה'", בעצם משטר המלוכה התממשה התיאוקרטיה בתולדות ישראל. תיאור מלכות ישראל כמלכות ה' מתייחס אומנם בצורה מפורשת רק לדוד וביתו, אך נראה כי אין זה קשר הכרחי, וכי מבחינה זו יש קו של המשכיות ורציפות ממלכות שאול שהייתה אף היא מלכות על "כל ישראל" והיא עוברת בקו ישר אל מלכות דוד, תוך העלמות מוחלטת ממלכות איש בשת על ישראל וממלכות דוד על יהודה וחברון. מלכות הצפון נתפסת כחטא ומרד בה', ומבחינה נומינאלית נחשבים מלכי בית דוד גם לאחר הפילוג כמלכי העם כולו, והם שואפים בתמידות להגשים תביעה זו גם למעשה.

**21. מ' ויינפלד, מעדה למלכות- המעבר ממשטר שבטי למונארכיה ורישומו בתולדות ישראל**

מאמרו דן בשינויי תפיסה שהתרחשו, לדעתו, בישראל, עם המעבר ממשטר שבטי למשטר מלוכני (והשוו למאמר של בר אפרת) כמו כן הוא עומד על מאפייני האידיאולוגיה המלכותית בשומר ובישראל ומצביע על טרנספורמציה רוחנית של מאפיינים אלה בדברי הנביאים.

המשטר בתק' השופטים היה מבוסס על התאגדות וולנטרית בעלת אופי דמוקרטי, בניגוד למשטר המונארכי שבדר"כ מוכתב בו הכל מגבוה. ההבדל ניכר בשתי תופעות:

1. יצירת מרכז דתי קבוע

2. כינון שושלת קבועה

שני מושגים שהחלו להתגבש בימי הממלכה המאוחדת- בית הבחירה ובית דוד והפכו לאבני יסוד בדת ישראל.

**העדה וארגונה:**

העדה ונשיאיה מחליטים בקשר להכל בתק' השופטים: יציאה לקרב נגד שבטים סוטים, החרמת שבט, החרמת אנשים, קריאה לשלום וכו'. גם אם מופיע מנהיג לאומי הרי מתמקדת פעולתו רק בצד המלחמתי ולא במדיניות הפנים. מעמדו של השופט נקבע אף הוא ע"י העדה וזקניה והם המכריעים בעניינים הלאומיים, דתיים והחברתיים. גם המלך נהג להתייעץ בזקני העם אולם האחריות נופלת עליו בלבד.

**צבא ומלחמה:**

אומנם מוליך השופט את העם למלחמה אבל הוא איננו שליח העדה לצורך עניין זה. בימי המלוכה עבר הצבא והתארגנותו לשיפוטו הבלעדי של המלך, ולמרות שהתארגנות הצבא העממי התנהלה עדיין במסגרות השבטיות, פעם המלך להקים צבא קבע.

**החרם:**

במלחמות ה' או במלחמות קודש פעלה העדה בהתאם לשיקולים המסורתיים האויב שהוא אויב ה', יש לתור אותו ולהשמידו לפי מצוות האל וללא פשרות.

כך שומעים על חרם על יריחו, בהשמדת עמאלק במעשה הריגת כוהני נוב ובמלחמה בבנימין. חרם טוטאלי כלפי השבט או חלק מהעם נמצא גם בשבטים יוונים. בתק' דוד ושלמה אין שומעים יותר על חרם זה. הנביאים אומנם מוכיחים את המלכים על אי קיום המלך, אך המלכים נוהגים בהתאם לשיקולים מדיניים ואינם מקפידים עוד על מצוות החרם. גם הקללות וההשבעות שנהגו להשתמש בהם כדי להרתיע עבריינים, מתק' שאול ואילך אין מוצאים זאת אצל שאול. אין מן הנמנע שהשתמשו בקללות וחרמים גם לאחר ימי דוד ושלמה. אולם אין נזכר דוד זה, כנראה משום ירידת הערך של העדה בהחלטות והשיקולים המדיניים והחברתיים.

כלי הקודש שנהגו בתק' השופטים להביא לקרב שומעים לאחרונה במלחמת דוד עם העמונים. הנבואה עצמה עברה לחצר המלך ויש המכנים זאת נביאי חצר.

לסיכום, נראה כי אם התבוססות המלוכה התערערו המוסדות החברתיים- דתיים שצמחו על רקע קיומה של העדה ונשיאיה, אלו חדלו מלשמש גורם מכריע בארגון הצבא והמלחמה, מוסד החרם נעלם וכן הלאה.

**מלכות ושושלת:**

ההתנגדות למלוכה החלה בימי גדעון, ובעיקר במשל יותם בנו. אסכולת ולהויזן ששלו עדויות אלו וטענו שמדובר בתוספות מאוחרות של מחבר מגמתי מתק' החורבן. נגד זה יצאו בובר וקויפמן, כל אחד בדרכו שלו וטענו שמדובר דווקא בתק' קדומה של מאבק שניטש בישראל בקרב בין שבטי ישראל. המלוכה בישראל הייתה למעשה שהיה זקוק ללגיטימציה דתית, ואכן דבר זה מופיע בחזון נתן לדוד שבו מובטח לדוד מלכות עד עולם. הבטחה זו ניתנת ללא תנאי, היא ברית. מושג הבחירה במלכות דוד חופף למושג הבחירה של עם ישראל. בכך נסתם הגולל על עיקרון המנהיגות הכאריזמטית מתק' השופטים.

**בית הבחירה:**

בעוש שרעיון השושלת הקבועה קיבל לגיטימציה בימי דוד, הרי רעיון בית הבחירה קיבל את אישורו רק בימי בנו שלמה. בימי הנדודים במדבר ובתק' השופטים לא היה מקום קבוע למשכנו של האל. את אוהל ה' וארון הברית המסמלים את נוכחות האל אנו מוצאים במקומות שונים.

מציאות זו של נדודי בית אלוהים באה לידי ביטוי בחזון נתן שבו אלוהים מסרב להצעות דוד לבנות לו בית בטוענה שאינו רוצה לקבוע לו מקום קבוע אצל אחד משבטי ישראל- שהשבט בו ישכן ייראה את עצמו כמועדף. השבטים הצפוניים עצמם לא חשו כל זיקה לעיר יבוס, ולא היו מוכנים לקבל מרותה ציון- ורק לאחר שירושלים ומקדשה הפכו למוקד עלייה לרגל נשתנתה ההשקפה.

**ירושלים כמרכז העולם:**

כבר במוספוטמיה אנו שומעים על מרכז עולמי שאליו נוהרים גויים מכל רחבי תבל. המרכז הראשון הגדול שבה גובשו רעיונות אלו הייתה העיר ניפור השומרי, בבל שקמה מאוחר יותר ירשה את מקומה. ערים אלו מכונות מרכז שמים וארץ או מרכז הארץ/טבורה. מושג זה מתייחס במקרא לשכם, ירושלים וארץ ישראל בכלל. יש כמה מאפיינים דומים בערים אלו:

1. כל העמים מגיעים לעיר הבירה ומעלים למלכה מס ומנחה.
2. המלך רוצה בכל העמים, וכולם נכנעים לו וכורעים ברך.
3. שלטונו משתרע עד אפסי ארץ בדר"כ.
4. המלך משליט משפט וצדקה.

גם במזמור המלך בתהילים אנו מוצאים את אותם המוטיבים ואותה אידיאולוגיה:

1. הכרת העמים - העמים יבואו לירושלים לאו דווקא כדי להביא מנחה, כי אם לקבל מרות מלך מלכי העולם - ולזנוח אליהם. הביטוי "אור לגויים" מציין את שליחותו של ישראל. ירמיה הכניס גיוון ביחס לרעיון ארון הברית - שנחשב מעין כיסא ה' ולא יהיה קיים עוד - אלא ירושלים כולה תקרא כיסא ה' ולשם יתאספו כל הגויים בעתיד כדי לתקן דרכם - מדובר לא בפולחן אלא בהיטהרות רוחנית.

2. המלך השליט - בעוד שבאידיאולוגיה הקונבנציונאלית רוצה השבט מבטח בקרב אויבו, הרי המלך האידיאלי יקח לא בשבט ברזל, כי אם בהבל פיו - רוח ה' שתוציא משפט לגויים.

3. שלום על פני האדמה - לפי ישעיה שלטונה של ירושלים יכיר בעמים שינהרו אל הר הבית כעולי רגל ויבקשו ללמוד מדרכי ה' וחוקותיו. התמונה האידיאלי של שלום היא שהעמים מקבלים על עצמם מרצון עול מלך אידיאלי שמשליט שלום בהבל פיו ולא בתמונה הקונבנציונאלית של כוח.

4. מלך עושה משפט וצדקה - גם אידיאל זה היה מקובל בחצרות המלכים במזרח הקדום ויסודו ברפורמות הסוציאליות שהיו מקובלות בחצרות המלכים הבבליים. מעשה דוד, שהפך לאידיאל הנשגב - מלך שיעשה משפט וצדקה. יתרה מזו דוד הוא אב טיפוס למלך עושה משפט וצדקה לא רק בקנה מידה לאומי כי אם גם בקנה מידה בינלאומי. ישעיהו מתאר את החטא היוצא מגזע ישי שופט בצדק דלים ומחסל את העריצים בארץ כולה.

## סיכום:

הקמת המלוכה וייסוד המקדש בירושלים שהיו בשעתם חטא, הפכו בכוח הנסיבות ההיסטוריות למפעלים בעלי ערך דתי כביר, ששינו את פני ההיסטוריה הישראלית והביאו את החזונות האוניברסאליים הנשגבים.

## 22. י' ברמן, "כל יחיד הוא מלך"

ד"ר יהושע ברמן בוחן את רעיון הברית, המאפיין את היחסים בין האדם לה' במקרא. הוא משווה בין טקסטים מקראיים לבין חוזי וסאליים חיתיים ולצד הדמיון ביניהם הוא מצביע גם על השוני, כשהדבר המשמעותי ביותר לדעתו הוא העצמת מעמדו של עם ישראל ושל היחיד בתוכו. הוא טוען שההסתיונות שיש במקרא מן המלוכה אינן נובעות מחשש שהמלוכה תפגע בריבונות האל אלא במעמדו של האדם הפשוט.

מושג הברית ממלא תפקיד מרכזי בהבנת הקשר שבין אדם לאלוהיו. חוקרים רבים רותמים את המקרא לדיון בסוגיות פוליטיות מודרניות. חוקרים במחשבה הפוליטית המודרנית מתארים אותה כגורם המאחד את קהילת ישראל וכחוויה בין האלוהים לבני ישראל. ומהווה עיקרון מנחה בכל סיפור חשוב בתנ"ך. (סיפור הבריאה). המחשבה המודרנית לא בדקה לעומק מהי משמעותו המקורית של המושג בספרות ובהגות המקראית. לעומת המחשבה המגדירה היבט קולקטיבי של הברית תוך יחסי אדנות בין האלוהים לעמו. המחבר מדגיש לעומת זאת שאלוהים כרת ברית לא רק עם העם אלא עם כל יחיד הנמנה בקולקטיב. ובכך מעלה את חשיבותו של כל פרט להיחשב כמלכים בעיני הבורא. ובכך מהווה רעיון רדיקלי במחשבת המקרא.

כדי להבין זאת יש לנתח את האידיאולוגיה המלוכנית שעמדה בבסיס המונרכיות. הדת נתפסת כמתן הכשר להטיות אישיות ושאירות פוליטיות. הוא "השליט הנבחר" ובכך זוכה לתמיכת האלים והאנשים כאחד. הסדר שלטוני "למטה" הוא בטוי להסדר האלוהי "למעלה". הסמכות המלוכתית היא חיקוי של סמכות האלים. (שתי התרבויות המייצגות את התרבות הקדומה מסופוטמיה ואוגרית מהווים דוגמה לתפיסה זו.)

במסופוטמיה - בממלכה הארצית עמד המלך בראש הפירמידה ההירארכית כמו בממלכה הנשגבת בה שלט האליל על פנתאון עשיר באלים. באמצעות האצלת סמכויות לנכבדים ולנושאי משרות הכפופים לו. כשהוא חי בארמונו עם נשותיו ומשפחתו המורחבת.

בתרבות האוגרית מעגל ההשתייכות העיקרית היה המשפחה בראשה הפטריארך (המבוגר ביותר) שחלש על משפחות גרעיניות בראשות בניו וגברים אחרים במשפחה. הפטריארך שימש כמתווך וכאיש הקשר שבין המשפחות השונות שבחסותו ועם משקי בית אחרים בקהילה. תפקידו העיקרי היה להבטיח את רווחת המשפחה ולערוב להמשכיותה. המלך הריבון נחשב לאבי האומה - פטריארך עליון. את שלטונו בסס בעריצות ונדיבות ובעל זכות לשלוט בכל הפרטים, הרכוש

והשירותים. כשעם נדרש להיות נאמן לשלטון בנאמנות פנים- משפחתית. התחום הארצי היווה שחזור חקייני של העולם השמימי וקבל בכך לגיטימציה לשררה.

הציבליזציה המצרית רוממה את המלך לדרגת חצי-אל ומלאו תפקיד אלוהי על הארץ. וייצג בעיני הציבור את נוכחות האל ופקודותיו היו ציווי אלוהי.

ברוב התרבויות במזרח הקדום ריכו המלך את השררה, הסמכות לנהל משפטים, להורות על מחיקת חובות, לשמש ככוהן גדול ולעמוד בראש הצבא. פיוס האלים (בשל אירועים פסיים חורגים) חל על המלך הוטל עליו לשאת תפילות, להקריב קורבנות וכו'. דמות המלך גילמה את הקהילה.

תפיסת המלוכה במקרא עוצמת הזהות בין האל למלך פחותה בהרבה מהמקובל במזרח הקדום. המלך הוא שליט לגיטימי כיוון שאלוהים בחר בו (שואל, דויד). הצרוף "בני אתה" נמצא גם בחוקי חמוראבי והוא מרמז על אימוץ של המלך על ידי אלוהיו בעת הכתרתו.

למרות שהקסט המקראי (ישעיהו) מתאר את אלוהים כמלך על כיסא מלכות אין הקבלה בין השלטון הארצי לשלטון השמימי. ספר דברים מתאר את העם כאחראי להמלכת מלך על ישראל. בהמלכתו של שאול מנחם ה' את שמואל על בקשת העם להמליך מלך " לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם". המלך לא נחשב כגורם הכרחי בקשר שבין האל לעם. השתתפות מערכת היחסים בין אלוהים לישראל על המושג הפוליטי "ברית" מצביע על תפיסה חדשה למלוכה הארצית. כגון "חוזה אדנות" שנכרתו בין השליטים שעמדו בראש האימפריות לנחותים מהם ששימשו כווסלים. התפיסה המקראית מציגה דגם של ברית בין מלך רם למלך נחות ממנו.

יחסי הברית בין בני ישראל לאלוהים מגולמים בעיקר בסיפור מעמד הר סיני המהווה אבן פינה באמונה היהודית המסורתית.

**ניתן למצוא מקבילות בינו לבין חוזה האדנות החתית. בחמישה מרכיבים עיקריים: מבוא ההיסטורי, פירוט חובות, זכויות ותחומי אחריות של כל צד בברית, הפקדת הברית במקדש, הזמנת העדים, ברכות על דבקות בברית וקבלות על הפרתה.**

1- **המבוא ההיסטורי**- חוזה האדנות נפתחים במבוא המתאר את הנסיבות שהביאו את המלך הנשלט להביא את עצמו לממלכת הריבון. בחוזה האדנות החתיים אנו עדים לחוזים של שעבוד עצמי. הנשלט מביע את נאמנותו ומחויבותו המוסרית והמשפטית בתמורה לחסדים של הריבון. המלכים האמינו בלגיטימיות של תביעות אדנות כתלויה בהפעלת כוח מצדס על בסיס מוסרי ומשפטי. החוזה נחשב כמחייב רק אם הווסאל קבל עליו את תנאי החוזה מרצונו החופשי. בסיפור המקראי ניתן למצוא מקבילה בסיפור יציאת מצרים המקדים את מעמד סיני. המתבטא במשפט " אני ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". גאולתם של ישראל מתחילה אחרי שזעקו אל אלוהים ששמע את זעקתם והוציא אותם משעבוד לחירות.

2- **תנאי הברית**- חוזה האדנות החתיים פירטו את התנאים שהטיל הריבון על הנשלט, כביטוי לנאמנותו. "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני". אלוהים הוא השליט הריבון ובני ישראל הם העם הנשלט. לאור הטוב שהרעיף אלוהים על עמו הפרה כזאת מהווה חוסר נאמנות, כפיות טובה בוטה " אל קנא" ואהבת את אלוהיך"- משמעו להוכיח נאמנות. יש להיות נאמן מכוח הברית. צו הדורש נאמנות איתנה ואיסור על אלוהים אחרים ושמירה על מצוותיו. חוסר נאמנות נחשב "שנאה". כריתת הברית מציבה את עם ישראל תחת מרות ובאותה עת מובטח לו מעמד מועדף בקרב כל הכפופים לאלוהים, כל עוד יישאר נאמן לתנאי החוזה עם אדונו " ועתה עם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את הברית והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ. ניתן למצוא מקבילות ליחסי האדנות בחוזה הווסאלים החתיים המפרטים את מעמדו המועדף של הנשלט ואת מחויבות הריבון כלפיו. חיזוק הברית באמצעות נישואין בין משפחות המלוכה, הענקת אדמות, סיפוק אמצעי מחיה. הבור הריבון מטיל על העם חובות המשרתות את האינטרסים שלו : איסורים על עבודה זרה, דרישה לשמירת שבת וחובות פולחניות. החובות המוטלות על בני ישראל הם גם בתחום רווחת הציבור והצדק.

3- **הפקדת הברית במקדש**- על פי חוזה הריבנות החתיים יש להפקיד עותק של הברית במקדש האל של הצד הנשלט תוך המסר שהברית עומדת לתפוס מקום מרכזי במערכת הערכים שלהם והאל המקומי נותן לה גושפנקה רשמית. באופן דומה מופקד עותק הברית (או לפחות חלק סמלי מתוכה) בתוך הארון שהושם בקודש הקודשים וניתן לה תוקף אלוהי.

4- **העדים לברית**- החוזים החתיים והאשוריים כוללים רשימה ארוכה של עדים שמימיים (שמים, הארץ, ההרים הנהרות) שנקראו להשליט את הברית ולהעניש את הנשלט אם יפר את תנאיה. בנרטיבים של הר סיני מתוארים הלוחות כהוכחה סמלית או עדות פומבית לברית שבין האדם לאלוהים. הלוחות נקראים "עדות" והארון " ארון העדות".

5- **ברכות וקבלות**- בחוזים החתיים היה נהוג לחתום בחסדים שירעיפו האלים על הנשלט בתמורה לנאמנותו ובפורענויות שיתרגשו עליו אם יפר את הברית. בסיפור סיני נעדר מאפיין זה המופיעה במקומות אחרים בתורה. " והיה אם שמוע תשמעו בקול ה' אלוהיך"-... ברכות. ואם לא יופיעו הקבלות.

קווי הדמיון שבין החוזים החתיים לסיפור הברית המקראי מופיעים גם בספר יהושע בטקס הברית שהוא עורך בערוב ימיו עם בני ישראל.

הכללתו של "מבוא היסטורי" בברית מרמזת שהיחסים בין האל לאדם מבוססים על הכרת טובה ומחויבות מוסרית. המקרא מחנך לראות באלוהים אישיות ולא כוח בלבד. כשהיחסים בין האדם לאלוהיו מושתתים על "אהבה" "שנאה" ו"קנאה". סיפורי הברית מדגישים את נכונותו של עם ישראל- הנשלט- לכרות ברית עם האל. ותלויה בהסכמתם החופשית אחרי מעמד סיני " כל אשר דיבר אלוהים נעשה ונשמע".

יתכן שההשלכה החשובה ביותר של יציקת הברית בין אלוהים לישראל היא בהעצמת מעמדו של בן הברית האנושי, עם ישראל עם האל כמלך שליט. ניתן למצוא מקבילים בתרבות המצרית העתיקה ובחוזים החיתיים על הכבוד שנותן הנשלט לאדונו ועל הכבוד ההדדי שהריבון והנשלט מעניקים זה לזה. חוזי השעבוד העצמי של החתים מלמדים אותנו שהנשלט נכנע לריבון אך נשאר אוטונומי ביחסיו עם הממלכה הדומיננטית. המקרא אימץ את תבנית החוזים החיתיים ומשמעות הדבר שאלוהים מכבד את האדם כשם שהאדם מכבד את אלוהיו.

את הברית בחוזים החיתיים בנויים כהסכמים בין המלך הריבון והמלך הנשלט. אין ספק במקרא שאלוהים הוא הריבון אך מי הוא המלך הוואסל? האם ניתן לקרוא למשה המלך הוואסל? בלשון הברית אין שום רמז שמשה הוא מלך וסל ובני ישראל הם נתיניו. הברית אינה מוצגת ברית בין ה' למשה. אלא ברית עם העם כולו. בברית מתייחס האלוהים אל בני ישראל כאל פרטים. כל דיבר מעשרת הדיברות אפשר לקיים / להפר כיחיד. שום דיבר אינו מחייב מאמץ קבוצתי. האלוהים מפריד בין הפרטים הממלאים את הברית ומבטיח להם חסד לאלף דורות, ולעומתם נשבע לפקוד אבות על בנים עד דור שלישי-רביעי למפרים אותה. " כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו" מבטיח האל וחולק כבוד ליחידים. כל אדם בישראל יכול לראות עצמו כמי שקיבל מעמד מלך נשלט הכפוף לאלוהיו, נהנה מחסותו ומכיר לו תודה.

בני ישראל מחויבים במתן כבוד לשליט " שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני הארון". העלייה לחצר הריבון " לראות את פניו" מצוי בחוזים החיתיים. אך המקרא אוסר על בני התמותה לראות את פניו. " לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי". העלייה לרגל מוטלת על כל הגברים הבוגרים. בחוזים החיתיים רק המלך הנשלט מצווה לראות את אדונו קבלת נתיניו פשוטי העם של הוואסל תהיה מתחת לכבודו של המלך הריבון.

הקבלה דומה לחוזים החיתיים עולה גם בהקשר של קריאת החוזה בקול בחצר המלך הנשלט. המלך הנשלט חייב לקרוא אישית את החוזה על כל סעיפיו כדי לחקוק אותו בזכרונו ולמלא את פרטיו. הברית בין אלוהים לישראל נכרתת עם כל פרט בקהילה ולפיכך מחויב כל פרט בקהילה לשמוע אותה נקראת בקול. כל פרט אחראי למלא את תנאי הברית בנאמנות. (מעמד הר סיני, משה חוזר ומקריא וכן יהושע לפני מותו מקריא לזקני העם). הברית פונה אל היחיד עליו מרעיף אלוהים את חסדיו והוא מחויב בביקור נאמנות "בחצר" הריבון האלוהי, וחייב להאזין לקריאת הברית כל שבע שנים. (מצוות הקהל בסוכות, דברים)

לרעיון המקראי בדבר קיומו של קשר ישיר בין אלוהים לכל פרט ביעם ישראל אין מקבילה במזרח הקדום. עם ישראל נקרא "ממלכת כוהנים" כל חבר נקרא להתנהג כיאות לכוהנים.

יש חוקרים הטוענים שדגם הברית מייצג את טובת המדינה- על המערכות במסופוטמיה, אוגרית ובמצרים ניתן לומר שהן מייצגות את האידיאולוגיה של המדינה. כשהן מציבות את שלומה בראש מעייניהם של האלים. אך בדגם התיאולוגי-מפוליטי כאשר עם ישראל הוא בן ברית נאמן האל מבטיח את רווחתו. אך כאשר הברית מופרת האלוהים אינו מהסס לבטא את כעסו כלפי המדינה ואף להביא עליה חורבן. מה שחשוב לאלוהים הוא שתישמרנה התחייבויות כלפיו במסגרת מערכת היחסים בינו לבין עם ישראל.

אם כן מהו תפקידה של המלכות האנושית בחשיבה המקראית?

בחלק גדול מן הטקסט המקראי ניכר יחס דו-ערכי לרעיון המלוכה. הנובע מצד אחד מחשש שהמלוכה תמעט בערכו של האדם הפשוט ותהפוך אותו לשולי ובכך תגדע את הקשר שבין האדם לאלוהיו. הנביא שמואל מנסה לשכנע את בני ישראל לוותר על מלך ומסביר כיצד הוא עתיד לגזול מהם את חירותם ורכושם.

המקרא אימץ תבנית דומה לנוסחאות החוזים הפוליטיים בתרבויות השכנות. באמצעותה מתוארת הברית כמערכת יחסים המושתתת על כבוד הדדי. לראשונה בהיסטוריה הפך האדם הפשוט ממשרתם של שליטים למי שנחשב בעצמו לדמות מלכותית הניצבת בהדרת כבוד בפני הריבון הכול-יכול. האדרתו של הפרט בעיני אלוהים הוא אולי השיעור הפוליטי החשוב ביותר שמלמד אותנו המקרא וגרעין המורשת החברתית והמדינית

### **23. ז' פלק, "זכויות האזרח בישראל הקדומה"**

במאמרו של פרופ' זאב פלק ז"ל, הכתוב מזווית ראייה משפטית, נעשה ניסיון לשחזר מתוך התיאורים שבתנ"ך את חובות המלך ואת זכויות האזרח.

**העניין המרכזי: למלך בישראל היו חובות מסוימות כלפי נתיניו- אפשר לומר שלנתינים היו זכויות מקבילות כלפי מלכם. במידה והמלך היה עושה רע למישהו, היה בא נביא ונוכיח אותו כמו נתן שהתערב למען אוריה. בכך מיושמת התפיסה שגם המלך אינו מעל החוק.**

המושג זכויות חובר בשלהי המאה ה-18 שנתחברו החוקה האמריקאית והצרפתית חלק מהם התבססו על צווי התנ"ך וחלק מהפילוסופיה הסטואית.



חובות וזכויות – חובות של A הם יכולים להיות פעמים רבות זכויות של B. לדוגמא אם למשלך ישראל יש חובות מסוימות כלפי נתיניו אפשר לומר שלנתינים היו זכויות מקבילות כלפי מלכם – אם כי לא תמיד הייתה אפשרות לממש אותם.

ניתן היה לראות את חובת המלך כחובות מוחלטות שהרי הן היו בעצם חובות בין אם למקום אך מכיוון שהחובות לא נגעו רק לענייני דת ואמונה אלא גם ליחסי אנוש נכון יהיה לראותם כמערכת זכויות .

\*\*משפט המלך המובא בספר דברים מתרה בו בל יפר את החוק . לנתין הזכות שיתייחסו אליו כאח ולא ישפילו אותו. ציפו מהמלכים שיגנו על החלשים ואם המלך עצמו עושה עוול היה הנביא מתערב ומזכיר למלך את חובותיו. דוגמא בולטת הייתה התערבותו של נתן הנביא למען אוריה החתי שנשלח למותו ע"י דוד שיוכל לשאת את אלמנתו הנביא האשים את המלך בביזיון "דבר ה' לעשות הרע בעינו " הנתין נחשב מוגן ע"י H הקב"ה אשר בפניו אחראי המלך. התערבות דומה הייתה מצד אליהו הנביא למען נבות שהוצא להורג במשפט שווא כדי להקל על המלך אחאב להחרים לו את הכרם ושם האשים אליהו את אחאב במשפחתו הידוע " הרצחת וגם ירשת " שני מקרים אלה מדגימים שאין המלך מעל החוק ועל גבולות המשפט המלך .

שמואל אונם תיאר את משפט המלך ללא מנגנוני הגנה על זכויות האזרח כמאשר החרמת רכוש, כפיית עבודה והטלת מיסים אולם תאור זה נבע מהתנגדותו למלכות משעצמה- בפועל אל תבע מלך ישראל את הזכויות הללו.

הטלת מיסים ועבודת כפייה ע"י שלמה המלך יתכן שהייתה אות להגבלה בלתי חוקית של זכויות האזרח מקרה כמו המקרה שדוד לקח את אחוזת מפיבושת ונתן לעבדו חזרו על עצמם גם אצל מלכים אחרים אך לא שיקפו את מעמדו המשפטי של מלך ישראל.

יכולת האשמת המלך ברצח מראה את הזכות של האזרחית לחיים- בכל מקרה שלא יהיה גם שיש פגיעה ברגשות המלך כאשר העניש המלך אמציה את רוצחי אבין הוא נמנע מהריגת בני משפחותיהם "...כי אם איש בחטאו ימות

זכויות המלך ברכוש: פרוש הדבר שלנתין היה זכות לרכוש לא רק כלפי זולתו אלא גם כלפי המלך יש לומר שזכות זו תמיד הוגבלה עי זכותו של המלך להטיל מיסים ולגייס את האזרחים לשרות בצבא או לשרות ציבורי אחר.

פטור- מחובות אלה היה חרות שרשאי היה המלך לתת כהכרה בגבורת הזוכה בקרב זו הורחבה לעיתים לכלל המשפחה פטור נוסף היה בעקבות חתונה שנה לאחר החתונה –כדי לשמח את הכלה –כהכרה בחשיבות חיי המשפחה . מצד שני הייתה תפיסה של שיווין זכויות שהיה להעניק אותן לכל אזרח בשווה נקבע גם חוק נגד אפליה כדי להושיט לנוכרי הגנה בייחוד בעת חגיגות דתיות "הקהל- חוקה אחת לכם ולגר". הגנה זו הושיטה אף לעבדיו נכרים שחיפשו מקלט בישראל "לא תסגיר עבד אל אדוניו".

חופש הביטוי- כוהנים ונביאים קראו להמית את ירמיהו שתבע להיכנע בפני מלך בבל . יריהו הביא תקדים שלפיו נביא קודם דיבר ברוח טובה וזוכה בכל אשמה ומנגד מובא מקרה הפוך משפטו של ירמיהו הופסק והוא שוחר חייו של ירמיהו הן דוגמא לחופש הביטוי שהתקיים בישראל הקדומה .

חרות דתית וכן חופש להשתמש בשפת האם של אדם נהגו בקיסרות הפרסית דריוש הראשון וכורש נתנו ליהודים שלחזר בירושלים את פולחנם ושימוש – בשפת אם גם לעניינים רשמיים .

**סיכום :** זכויות האזרח בישראל הוכרו למרות שנחשבה לבעלת זכויות משמים וחיי האומה נחשבו ליד המשפט והדת. מחשבת ישראל הקדומה הצליחה להסיק מסקנות דומות בדבר זכויות האדם בלי לאמץ את אכסיומות הליברליזם והאינדיבידואליזם התורה הושתתה על ברית בין אדם למקום לחברו ואף למלכו . ניתן כל לראות את הממשל כתוצאתו של הסכמה חברתית שדורשת בסופו של דבר לטובתו של העם.

**הסבר על משפט המלך:** 'משפט המלך' (שמואל א, ח' 9, 11) פירושו 'מנהג המלך': כך ינהג מלך! שלושה קטעים בתנ"ך עוסקים במלך, בזכויותיו ובגבולות שלטונו: משפט המלך – שמואל א, ח' 9-17; משפט המלוכה, הוזכר בקצרה כששואל הומלך: "וַיִּדְבֹר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם אֶת מִשְׁפַּט הַמְּלָכָה, וַיִּכְתֹּב בְּסֵפֶר וַיִּנַּח לְפָנָי ה'" (שמואל א, י" 25). לא ברור אם זה אותו 'משפט המלך' שנתן שמואל לעם, או מסמך אחר המגדיר את תפקידי המלך;

**חוק המלך** בדברים י"ז 20-14. משפט המלך מפרט את זכויותיו של מלך, את ההתנהגות המותרת למלך בכל העולם הקדום, בכל הממלכות הסמוכות לישראל, ואף ברחוקות יותר: המלך לוקח מבני העם משרתים ומשרתות מסוגים שונים, מגייס חיילים לשירותו, לוקח מיסים (מעשרות) מכל יבולם של בני העם, נותן שדות וזכויות למי שהוא רוצה, ובסך הכול – משעבד את העם לצרכיו. למעשה, מלך צריך להקים מינהל וצבא, לימי שלום ולימי מלחמה, ולצורך פרנסתם והחזקתם הוא מוכרח לקחת מיסים. מי שמעוניין במלך, יודע שזהו רע הכרחי. חוק המלך בספר דברים (י"ז 20-14) קובע סייגים וגבולות לשלטונו של מלך בישראל. 1.

