



המלוכה בישראל - חזון ומציאות / ל"ר פריש

חזון ומציאות: סיכומי מאמרים



התקציר הוא חלקי אין אחריות על טיב החומר!!!

בהצלחה

מקבץ סיכומים אשר סוכמו ע"י סטודנטים הניגשים לבהיגה בקורס זה

עריכה: הילה סובול

	ד. "חזון נתן" – מגילת הזכויות של בית דוד		א. חוק היסוד – מצות המלך בספר דברים (י"ז, יד-ט)
32	17. ש' בר-אפרת, מבוא לשמואל ב' ז'	3	1. הומש "תורת היים"
34	18. פירוש י' קיל	4	2. פירוש ר' דוד צבי הופמן
---	19. ח' גבריהו, הבטחת מלכות עולם לדוד	5	3. הרב י' יעקובסון, בינה במקרא
	ה. המלוכה בספרים נוספים בתנ"ך	6	4. י' ליבוביץ, המקורות והמפרשים בנושא במלוכה
35	20. ע' פריש, רגשת גויים ודבר ה' (עיון במזמור ב' בתהילים)	7	5. י"מ גריניץ, הסיפור על ה"ריפורמה" של יאשיהו וספר דברים
37	21. י' אליצור, חכמת הממשל במשל החכמה (משלי ל', כד-כח)	8	6. י' בלידשטיין, מוסר המלכות: דברים יז
39	22. י' קופמן, משפט הושע על המלוכה		ג. תקופת המעבר – ניצני מלוכה בימי השופטים (בפרט: שופטים ו-ט')
40	23. י' זקוביץ, העידן המשיחי – דוד וביתו בנבואות על המלוכה שלעתידי לבוא	9	7. א' מלמט, המנהיגות הכאריזמאטית בספר שופטים
42	24. ש' יפת, במלוכה	11	8. י' דישון, גדעון וראשית המלוכה
43	25. ג"ח כהן, ההווי בחצרו של המלך אחשוורוש	14	9. ש' א' ליונשטם, תגובה
	ו. מהותה ומשמעותה של המלוכה הישראלית המקראית	14	10. ת' שילה ומי פרנקל, עלייתו ונפילתו של עריץ (דיון בשלטונו של אבימלך)
44	26. ב"צ דינור, אידאות היסוד של ההיסטוריוגרפיה הנבואית	19	11. ש' טלמון, בימים ההם אין מלך בישראל
47	27. ז' הארווי, מלכות שמיים		ג. כעון משטר המלוכה בישראל (בפרט: שמואל א' ח'-י"ב)
48	28. י' ליוור, מלך, מלוכה	21	12. מקראות גדולות "הכתר"
55	29. מ' ויינפלד, מעדה למלכות	22	13. פירוש אברבנאל
58	30. א' אהוביה, הן לצדק ימלוך מלך (אידאל המלוכה במבחן המציאות)	23	14. י' אליצור, שמואל הנביא והמלוכה; מ' בגין, שמואל ומלכות שאול, דברי תשובה מאת י' אליצור
59	31. ז' הרוי, שפינוזה מול הנביאים בשאלת ביקורת השלטון	28	15. מ' גרסיאל, מנהיגות השופט לעומת "משפט המלך"
61	32. ז' פלק, זכויות האזרח בישראל הקדומה	30	16. ש' בר-אפרת, על יסוד המלוכה בישראל וראשיתה של ביקורת המדינה
62	33. ש' פדרבוש, תיאוקרטיה ודמוקרטיה		

א. חוק היסוד- מצות המלך בספר דברים (י"ז, יד-כ)1. חומש "תורת חיים"דברים יז'- פרשת המלך-

פ' יד'-

רמב"ן - "ואמרת ואשימה עליי מלך"; 1. מצוות עשה- לשים מלך (כשם שיש חובה לשים מעקה לגג). 2. "ואמרת"- הפס' הזכיר זאת, כיוון שיש צורך שבנ"י יבואו לפני הכהנים הלוויים והשופטים ויאמרו כי זה רצונם- שישימו עליהם מלך. 3. "ככל הגויים אשר סביבתי"- רמז על העתיד, עמ"י ביקשו משמואל שישים להם את שמואל למלך ("שימה לנו מלך.. ככל הגויים.."), עמ"י אינם אמורים ללמוד ולקנא מהגויים, אלא זהו רמז לעתיד.

ספורנו - "אשימה עליי מלך ככל הגויים"; שתהיה המלכות לו ולזרעו בשונה משופט, אשר מולך הוא לבדו אבל לא זרעו אחריו. למרות שהעמדת מלך ככל הגויים מאוסה על הקב"ה, ציווה שכאשר עמ"י יתעקשו על העמדת מלך באופן זה, אזי ימנו למלך רק אדם שהוא כשר, יבחר בו ד', לא יעביר את עמ"י על הדת ולא יהיה נוכרי אע"פ שהוא איש מלחמה. כאשר עמ"י חטא בהעמדת מלך, העונש היה בתקלות אשר קורות להמון.

לדעת ספורנו מינוי מלך הנו רשות, כמו שישנה רשות בלקיחת יפת תואר.

פ' טו'- רס"ג - "שום תשים עליך מלך"; פרש זאת כרשות-מותר לך להעמיד מלך. (כך גם פירש הראב"ע בשונה מדעת הרמב"ם שלדעתו זו מצווה).

רמב"ן - "אשר יבחר ה' אלוקיך"; על-ידי נביא .

נשאלת השאלה מה הטעם בלהזהיר "לא תוכל לתת עליך איש נכרי", שהרי ה' בוחר וברור כי לא יבחר בנכרי. תשובה - לדעת רבותינו יש בכתוב תנאי נסתר.

פס' ט"ז - רס"ג - "ולא ישיב" - כדי שלא ישוב. (המטרה בציווי שלא ירבה לו סוסים היא ע"מ שלא ישיב למצרים).

ראב"ע - "לא תוסיפון" - לא תוסיפו לשבוב בדרך הזו- נאמר להם כמצווה ולא נכתבה, ויש אומרים שהטעם שלא תוסיפו לראותם עוד עד עולם (את מצרים כפי שראיתם היום).

רמב"ן - טעם המצווה הזאת היא מפני שהמצרים והכנענים רעים וחוטאים לה', וה' לא רצה שילמדו ישראל ממעשיהם ולכן הכרית בכנענים כל נשמה ואמר כי לא ישבו בארץ. ובמצרים הזהיר שלא נשב אנחנו בארצם.

פס' י"ז - רס"ג - "ולא יסור" - כדי שלא יסור.

ראב"ע - "וכסף וזהב לא ירבה לו" - ע"מ שלא יעניש את ישראל ע"י הטלת מיסים על העם. (לדוג' שלמה שנתן כסף כאבנים בירושלים מרוב אהבתו לממון, עם ישראל התרעמו עליו ואמרו "אביך הכביד את עולנו").

פס' י"ח- רס"ג- "וכתב לו" - יתן למישהו שיכתוב לו. "יתכתב " ולא "יכתוב" - אינו חייב לכתוב בעצמו אלא יכול לעשות זאת ע"י שליח. "משנה התורה" - נוסחת התורה.

פס' י"ט- ראב"ע- "והיתה עמו" - התורה. נאמר בלשון נקבה לפי המושא הראשון- התורה הזאת. "וקרא בו" - בספר. לפי המושא השני - על הספר.

פס' כ'- רמב"ן- "לבלתי רום לבבו מאחיו" - כאן נרמז איסור הגאות (הגאווה). הכתוב בא למנוע מהמלך את הגאות ורוממות הלב וכל שכן מן האחרים שאינם ראויים לכך.

בא להזהירנו כי גם מי שראוי להתרומם ולהתגדל יש צורך שיהיה לבבו שפל ככל אחיו הקטנים ממנו כיוון שהגאווה מידה מגונה ונמאסת אצל אלוקים אפילו במלך, ורק לה' לבדו יש את הגדולה הרוממות והתהילה שבה יתהלל אדם.

חזקוני- " למען יאריך ימים" - לפי שהרבנות מקברת את בעליה, צריך הוא לדבר שיאריך ימים ולכן אומרים " יחי המלך" - בשעה שמעמידים מלך.

2. פירוש ר' דוד צבי הופמן

סוכם על ידי עיינה

התורה אינה מתנגדת למלכות. המילים "ככל הגויים" (בפסוק יד') לא נאמרו בתור תוכחה, אלא הם מסבירים את הגורם שהביא לבניי לדרישה זו. בניי רואים את כל העמים סביבם עומדים תחת ממשלת מלכים, כאשר המלך מנהיג אותם לקראת מטרתם. מחזה זה מעורר בקרב ישראל את המחשבה שגם הם ימנו להם מלך שידריכם לקראת "קיום רצון ה' ומצוותיו". ה' נותן לבניי את האפשרות להמליך להם מלך, אך אינו מחייב אותם. אם בניי חזקים לעבוד את ה' גם ללא מלך שידריך אותם - אין צורך במלך, מכיוון שה' הוא מלך כל ישראל. אולם, אם העם חלש ומרגיש צורך למנות לו מלך שיאחד אותו וינהיג אותו לקראת מטרתו, אז יש חובה למנות מלך שיבחר בו ה', רק מקרב ישראל.

התורה מדגישה שאסור למנות גוי למלך על ישראל, מכיוון שבקרב העמים מסביב נהגו למנות מלך נוכרי (מעם אחר) כדי שלא יצטרכו לבחור אחד מתוכם ולגרום לקנאה, אולם בישראל אין חשש של קנאה, מכיוון שהמלך הוא רק האיש שנבחר ע"פ ה' ולכן אין מקום להתנגד לבחירה) כלומר המילים "אשר יבחר בו ה'" הם נימוק למילים "בקרב אחיך" - מכיוון שה' יבחר במלך, הוא יהיה מקרב אחיך, ואין פחד שהדבר יגרום לקנאה)

"את משנה התורה" - תרגום השיבועים ופרשנים אחרים סוברים כי על המלך לרשום את ספר משנה התורה (=ספר דברים). אונקלוס ורש"י סוברים כי על המלך להעתיק את כל התורה. לדעת המחבר יש לפרש את המילים "משנה" כשני, כלומר על המלך להעתיק את ספר התורה. אילו "משנה תורה" היה ספר דברים היה צריך לכתוב משנה התורה הזה בלשון זכר, ופסוק אח"כ היה צריך לכתוב "היה עימו" (בלשון זכר) ולא "היתה עימו" (בלשון נקבה). ובנוסף מה הקשר להמשך הפסוק "לשמור את כל דיברי התורה", אם הכוונה אינה לספר התורה?

3. הרב י' יעקובסון, בינה במקרא**סוכם על ידי מיטל דוד כהן**הר' יעקובסון, בינה במקרא

מצוות מינו מלך רשות או חובה?

עם תקומתו המדינית של עמינו בהווה התעוררה התעניינות בהכרת סדרי השלטון שלנו והתפתחותם בעבר בהסתמך על דעתם של גדולי חכמינו.

יוסף בן מתתיהו: משה רבנו צווה לנו ממשלת אלוקים ולו לבד הקדיש את המלוכה. האומנם דברי יוסף נכונים ורעיון עול מלכות שמיים דוחק את המלוכה הארצית? מצוות המלך חובה או רשות?

בתלמוד: ר' יהודה מונה את מצוות מינוי המלך יחד עם 3 המצוות שנטוו בני"ל בכניסתם לארץ. (מבנית בית הבחירה וכריתת זרע עמלק) וכמו שתי המצוות הנ"ל גם מצוות מינוי המלך קיומה מותנה בהתנחלותם של בני"י ובירושת הארץ כנזכר בפסוקים.

ר' נהוראי לעומתו סובר כי מצווה זו נאמרה כנגד תרעומתן (של בני"י שהם אלה שידרשו מלך) ומוכיח זאת מהפסוק: "ואמרת אשימה עלי מלך". גם רש"י מפרש כך ואומר שהמצווה היא כתוצאה של בקשת בני"י.

במדרש רבה ישנה התנגדות למלוכה ורואים בה רעה רבה שכן ה' רצה שבני ישראל יהיו בני חורין מן המלכויות אך הם לא רצו בכך- זה סוג של בגידה בה' ועל כך הרעות שקיבלו בני"י.

יצחק בער בספרו מאפיין את גישתו של אברבנל לפי דעתו 3 המטרות של מינוי המלך הן: א. להושיע במלחמות. ב. לסדר הנימוסים ולהניח תורות הצריכות לתיקונם. ג. להכות והעניש פעמים שלא כדין.

3 מטרות אלו אין לבני"י צורך במלך כי הקב"ה מושיע במלחמתם מלמד תורה ונימוסים (תורה צווה לנו משה) ואת ההענשה מסר הקב"ה בידי בית הדין הגדול. ולכן אין צורך במלך בשר ודם. עוד מוסיף אברבנל שאפשר לראות במהלך ההיסטוריה שהנהגת המלכים הסבו לבב העם אחורנית ואילו הנהגת השופטים הייתה טובה. אברבנל משווה בין מצוות מינוי מלך לבין יפת תואר במלחמה ששניהם כתוצאה של יצר הרע. מצוות המלך היא עשה התלויה בדבר הרשות אם אינך רוצה אל תעשה.

למרות הדעות הנ"ל פסק ההלכה הוא אחר ומצוות המלך נחשבת כמצווה.

עולה השאלה כיצד מתיישבת דעתם של אלה הגורסים כי המצווה היא חובה עם לשון הכתוב המוכיחה בעליל שעניין המלוכה הוא בגדר רשות ולא חובה?

פרו' דוד הופמן: שלא כמו הגויים שבחרים במלך גיבור שיכבוש וילחם את מלחמתם כדי ישבו לבטח בני"י בוחרים מלך רק לאחר שה' נלחם את מלחמתם והם ירשו כבר את הארץ. רק אז ישנו את הציווי למינוי המלך שתפקידו להשליט את תורת ה' ומלוכה זו מוגבלת ע"י הכהונה והנבואה. (כדברי יוספוס).

4. י' ליבוביץ, המקורות והמפרשים בנושא במלוכה**סוכם על ידי מיטל דוד כהן**

י' ליבוביץ, המקורות והמפרשים בנושא המלוכה, מאמר מס' 4.

מצוות מינוי המלך רשות או חובה?

"כי תבוא אל הארץ אשר ה' ... ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי, שום תשים עליך מלך אשר בחר ה' אלוקיך בו" (יז' / יד-טו).

זה המקור למצוות מינוי המלך הנושא בתוכו שאלות רבות כגון: משמעות ומקום מוסד המלוכה בעולם המציאות והתודעה הדתית, מה המשטר המדיני שמצווה התורה? וכי הדיון בנושא זה מתחיל בתק' קדומה וממשיך עד דורנו.

המקורות הראשוניים: בהלכה כפי שנתקבלה נפסק כי מינוי המלך הוא מצווה, היו שחשבו שנושא זה הוא תנאי רק אם בני"י ידרשו מלך.

אבן עזרא אשר קדם לרמב"ם בדור קבע: מצוות מינוי מלך היא רשות.

הרמב"ם: רואה במצווה זו מצווה מלכתחילה חלק מ-3 מצוות שנצטוו בהם בני"י בכניסתם לארץ המכוונות והקובעות את המשטר המדיני.

הרמב"ן: מתנגד לרמב"ם ואומר שמצוות מינוי מלך היא לא מלכתחילה אלא היא רמז אל מה שארע בפועל מאוחר יותר, התורה מתייחסת לאפשרות שהעם ידרוש מלך ורק בתנאים אלה מצווה למנות מלך.

ספורנו: (תק' הרנסאנס) מינוי מלך היא רשות את הדרישה למלך מקבלת התורה כאפשרות הנובעת מפגמים הקיימים בתודעת העם שאינם יכולים לסמוך רק על הקב"ה וצריכים בהנהגת בשר ודם.

הנציב מוולוז'ין: (המאה ה-19) מעין מגשר על שתי הדעות, מלכתחילה מינוי מלך היא רשות אולם בדיעבד כאשר העם דורש זאת במפגיע הופך הדבר להיות מצווה. שכן משטר מדיני נאות הוא בגדר פקוח נפש והתייחסות לקיום האדם ופקוח נפש הם בגדר מצוות עשה. מלכתחילה אין בכלל משטר מדיני אידיאלי אם העם לא דורש זאת ולכן זו מצוות עשה על תנאי.

אברבנל: מתנגד נחרצות לנושא המלוכה וקובע שלא רק שהתורה לא ציוותה שיהיה מלך אלא שהרעיון של בקשת מינוי מלך עומד בניגוד לכל המגמה, מטרה והתכלית של התורה וכל סיבלות עמ"י בחורבן בית ראשון ושני וכן הגלויות הן כתוצאה של בקשת המלוכה. אברבנל מדבר בשבח הרפובליקה ונגד המלוכה.

בעל אור החיים: מצוות מינוי מלך היא בדיעבד ובגדר רשות אם בני"י לא ידרשו מלך הקב"ה ימלוך עליהם לבדו אך אם יכנסו בגדר שאלה שחפצים במלך אז מצוות המלך עליהם לעשותו.

בעל משך החוכמה: (ר' מאיר שמחה הכהן) מצמצם את מוסד המלוכה. הוא למעשה נוגד את התפיסה הרווחת בעולם ההלכה שמוסד המלוכה הוא תורשתי ואומר שבמקרה שמת מלך העם צריך להחליט מי ימלוך תחתיו ואם הוא בכלל רוצה מלך.

חכמינו במסכת אבות: ישנן 3 דעות: ר' גמליאל – יחס שלילי לרשות (למלוכה).

שמעיה (שמעיה ואבטליון) – ואל תתוודע לרשות. ר' חנניה – הוי מתפלל בשלומה של רשות. האם יש סתירה בין 3 התנאים? התשובה לכך היא שלכל אדם יש לו יחס שונה אל מנגנון הכוח והשררה אשר תחת ידו הוא נידון לחיות. המשותף ל-3 התנאים הוא שהם לא מתייחסים לריבונות כערך אלא כצורך חברתי. שסיכון רב כרוך בו ולכן יש לבדוק אם אין שכרו יוצא בהפסדו.

5. י"מ גריניץ, הסיפור על ה"ריפורמה" של יאשיהו וספר דברים

שאלת זמנו של ספר דברים - לדעתו ספר דברים הוא עם כניסת ישראל לארץ ישראל. וההוכחה לכך היא מהכתובים הרבים המדברים בכיבוש הארץ, ומסיבות שיכולות להלום רק תקופה זו, לדוג' - רק בתקופה זו יש טעם בצו החרם הכנעני שהרי, לצו זה כבר לא הייתה משמעות בדור הראשון של השופטים וכל שכן בימי דוד (כיוון שדוד כבר כרת עם הצידונים והחמתי נגד הארמים). צו זה לכשעצמו מוכיח כי התורה היא מלפני הכיבוש. (החרם של ספר דברים יש לו מובן של הורשה ולא של הקרבה, כפי שמפורש בספר ויקרא כ"ז).

הדרישה וההבטחה לכבוש את כל הארץ מן נהר מצרים עד הפרת מעידה שאכן הספר הוא מדור זה. דבר שעמד עליו בהרחבה קויפמן, הוא גם הכיר בכך שאחרי שופטים ג' אין זכר לגבול זה וכי הבטחה זו לא נתקיימה אף בימי דוד (שהרי לא כבש את הארצות הכנעניות הנותרות בתחום הארץ) והוא שלט על ארצות אשר התורה אסרה בפרוש ירושתן (אדום מועב וכו'). דבר נוסף המעיד כי ספר דברים הוא מדור קדום - **הרישום הגיאוגרפי**; בתקופה שנכתב הספר עדיין יושבים בהר שניר האמורי ועדיין לא הגיעו הארמים. בתק' שאלו ודוד יושבים הארמים. וכמו בכל ספר התורה עדיין אין פלשתים בחוף הים. וכשפקד שמואל על המלחמה בעמלק הוא סמך על הצו בספר דברים. מקור נוסף המלמד על זמנו של ספר דברים - **יהושע פרק א'** - פרק זה הוא "דוטירונומיסטי" בכל מילותיו, אבל כבר בו אנו מוצאים בפס' שהורחב מספר דברים, הביטוי "ארץ חיטים" - כמונח בשביל הארץ מן הלבנון עד נהר פרת. אך למונח זה לא היה כבר כל שחר במאה הי"ב, כשפשטו הפלשתים ובני בריתם על ארצות אלו והחריבו אותם.

הוכחות כי ספר דברים קדום לזמן המלוכה:

1. למרות שהספר מדבר הרבה על מקום הבחירה אין בו אזכור על **בית הבחירה**, ואף העלייה למקום הבחירה מותנית ב" מנוחה ונחלה ". דבר המתקיים בימי יהושע. אך אין בחירה זו מותנית במלכות ובבית הארזים, אשר לא נזכר בספר דברים אפילו לא ברמז. ואכן נראה כי בשום מקום לא נחשב בנין בית המקדש כקיום דבר תורה, ניתן לראות זאת גם בדבריו לדוד וגם בתפילותיו של שלמה. בהתאם לכך ניתן לראות כי השם הרגיל למקדש = "היכל" לא נזכר בשום ספר מספרי התורה (גם לא בספר יהושע ושופטים). מסתבר שהמילה נכנסה או נתאזרחה בישראל רק בימי דוד.

2. **שמואל א' יד'** - מסופר על עם ישראל שהיו עייפים לאחר המלחמה עם הפלשתים ורעבים לאחר הצום ולכן הם שחטו בקר וצאן. שחיטת חולין (" בשר התאוה ") הותרה בספר דברים י"ב. שילהויזן ובעקבותיו קויפמן טענו כי לפי מה שמסופר בהמשך הפרק (בשמואל) - כי שאלו דורש שישחטו על האבן מוכיח שבזמן זה עדיין היו מקריבים שלמים. אך חוקים אלו טעו, כיוון שהמעשה המסופר היה בלילה, ובלילה אסור היה להקריב קורבן בישראל ובאומות בכלל. בלילה היו זובחים רק לשדים, למעשה זאת הייתה סיבת חרדתו של שאלו, כיוון שהעם שחט על הקרקע והדבר היה בלילה. גם הזמן וגם דרך השחיטה כמו דרך הזובחים לשדים. שחיטת החולין הייתה כבר מפורסמת באותה תקופה וספר דברים שהתיר שחיטת חולין קדם לתקופה של שאלו.

3. **חוק על בהמות טמאות** (דברים י"ד, ויקרא י"א) אין זכר לסוס. סוסים היו אז רק ברכב פרעה ובכלל ברכב מלך, אך היו זרים לעם (הסוסים שהגיעו לארץ בימי שלמה עדיין לא היה להם מקום בעם בימי נתינת חוקים אלו. מתקו' קדומה מתבאר ההוי של הספר: האורים והתומים לא נזכרים לאחר ימי דוד הראשונים, בזמן זה מעמד הלוי הוא כיתום, עני וגר. לאחר סיפור פילגש בגבעה נתבססו הלויים בבתים ומקדשים ככהונים. מספר הלויים היה כ-12-14%

מהכוהנים ולכן הייתה כל הזמן דאגה ללויים. לפיכך אנו למדים כי שמקום הבחירה של ספר דברים הוא בסוף ימי המלוכה. בנוסף בשום ספר אין אזכור ל"משוררים" במקדש. גם נביא מנהיג כפי כפי שהוא אמור בפרק י"ח לא היה קיים אלא בדורו של יהושע, אין זכר ל"עבדי המלך", "עבדי ההיכל", לקשר בין שרות בצבא המלך לחלוקת קרקעות או לחוקים פליליים נגד המלך. למעשה כל צורת הספר ודרך בנייתו הולמים אך ורק את הצורה המוסכמת של חוזי הברית הידועים לנו מהימים שלפני המאה הי"ב לפנה"ס.

לשון ספר דברים שמשה דוג' לנביאים ראשונים לדברי הימים ולירמיהו, (ירמיהו למד ספר זה בילדותו וממנו קנה לו סגנון). בספרות העולמית ידוע שלשון ספרותית באומה נקבעת ע"י יצירה ספרותית גדולה, וכך גם בספרות העברית; ליד הלשון הפיוטית, שהייתה מורשת קדומה, ספר התורה הוא שקבע את סגנון הלשון הרוזאית הכתובה של הדורות הבאים. הספרים שהשפיעו ביותר- ס' בראשית בסיפור ההיסטורי, וס' דברים בתוכחה ההיסטורית

6. י' בלידשטיין, מוסר המלכות: דברים יז

המאמר דן בפרשנות לספר דברים פרק י"ז. לדעת חז"ל, התורה לא באה להגביל את תפקודה המתכות או לשנות את התפקודים הנהוגים במלכויות שונות. התורה מכוונת את דבריה, אל המלך בתור פרט ומנסה למנוע ממנו להיות נשלט ע"י תאוותיו. חז"ל תובעים מהמלך התנהגות אישית-מוסרית למופת. זו גם דעתו של הרמב"ם. לדעתו, המסגרת הרעיונית המגדירה את המגמה של האיסורים האלו היא דבקות המלך בדרך הישר ומניעת הידרדרות מוסרית דתית.

איסור ריבוי נשים

לדעת הרמב"ם, הפרוש הוא שלמלך מותר לקחת עד 18 נשים, כולל פילגשים¹. אם זאת, גם נורמה זו בעייתית. לא רק שהיא מתירה למלך לקחת 18 נשים, אלא שמספר זה מתייחס לנשים הקשורות אליו בו זמנית (ניתן לגרש אישה ולקחת אחרת). אי לכך, מוסיף הרמב"ם דברי מוסר המשלימים את החסר. הוא מראה כי הבחינה הכמותית איננה תשובה מספיקה לבעיה המוסרית וכי נחוצה אמת מידה נוספת שתמנע מהמלך רדיפת תאוותיו. אבל, הרמב"ם לא קובע מהי אותה אמת מידה.

איסור ריבוי סוסים

א. המקרא וחז"ל: המקרא אוסר ריבוי סוסים כדי למנוע יצירת זיקה למצרים והשבת היהודים לאותה ארץ. במדרש התנאי, הירידה למצרים מפורשת כעונש בגין ריבוי הסוסים.

ב. הרמב"ם-איסור טקס וראווה. הרמב"ם מקבל את הפרשנות התלמודית לפרק: מותר להרבות סוס למטרות ממלכתיות מקובלות. האיסור בריבוי סוסים, כוונתו, להחזקת סוס "בטל". כלומר: בטל משימוש פונקציונלי, המיועד לראווה וטקס. הרמב"ם אינו מטעים את טיב האיסור ומגמתו, אך נראה שמטרת האיסור היא כי המלך לא "יתנאה ויתגאה" בקניינים מיותרים. בשל כך נוצר מתח בין הוראה זו לבין החובה של המלך להתהדר בבגדי מלכות וסממני מלכות אחרים.

¹ יש לציין שעדיין יש הבדל בין המלך לעם. לעם אסור לקחת פילגשים.

ריבוי כסף זהב

אף בנושא זה, מבחין הרמב"ם, בעקבות חז"ל, הין צורכי המלך המותרים לבין המיותרים והאסורים. הרמב"ם פירש שהמלך רשאי לאסוף כספים לכסות על אחזקת צבאו ופמלייתו האישית. המגבלה העיקרית, לדבריו, נוגעת לצבירת ממון שלא למטרות ממלכתיות.²

איסור זה מקביל לזכויות המלך. המלך רשאי להטיל מיסים, הוא נוטל חלק מהיבול ונתח משמעותי מביזת הקרב. ראייה סינתטית של הלכות מלכים, תפרש שהמלך רשאי לנצל זכויות אלו רק במגבלות במנויות לעיל.³

הרחקה מתאוותנות

התכנים המוסריים של סוגיות אלו, פותחים פתח לשילוב דינים נוספים שמגמתם ריסון מאווי המלך עד כדי העמדת התאוותנות וההתמסרות לתורה שהמלך חייב ללמוד. הרמב"ם ראה בתאוה מינית את הסכנה העיקרית (לעומת סכנה שבשכרות) ועל כן הפך את הסדר המקראי וסיים דווקא בה. "תכסיס" זה מאפשר לו להתייחס ל"ליבו" של המלך – הסוטה אחרי תאוות המין בעוד שהוא חייב לשמך מוקד מוסרי לחברה.

המטרה – מוסרית או מדינית? האם מטרת המגבלות היא חינוכית-מוסרית או שמא משתקפות בה חששות רציניים מריכוזיות יתר של השלטון? לדעת המחבר, הרמב"ם היה ער לסכנות חברתיות העלולה לצמוח מריכוז יתר של כוח וממון בידי המלך ואפשר לעמוד על מודעות זו מתוך סידור ההלכות. ניתן לומר, שאף כי נראה כי הרמב"ם מודע לסכנות חברתיות האורבות למלכות המרכזת כוח רב בידיה, ספק אם מודעות זו היא הבסיס להלכות המגבילות את המלך. לכל היותר קיימת תחושה כי פגמים מוסריים-אישיים עלולים להוליך לתוצאות חברתיות שליליות במובן רחב. אך, אם קיים בכלל בסיס רעיוני להלכות אלו, הנימה האישית-מוסרית היא יסודית. נימה זו מצויה בכל האיסורים וגם בהצהרה המסיימת את דברי הרמב"ם המעמידה את המלך בתור מודל מחנך לעמו.

ב. תקופת המעבר – ניצני מלוכה בימי השופטים (בפרט: שופטים וי-ט')**7. א' מלמט, המנהיגות הכאריזמטית בספר שופטים****סוכם על ידי גיורא**

פרופ' א' מלמט –

המנהיגות הכאריזמטית בספר שופטים

מלמט פותח את מאמרו בתיאור כללי של סוגיות הנוגעות לספר שופטים. הוא מדגיש ובהמשך נראה גם למה, את ההיבט הצבאי במנהיגותו של השופט.

הוא מזכיר תפיסה קודמת שלו על כך שהשופטים המוזכרים בספר שופטים אינם כל השופטים שהיו אלא רק אוסף סלקטיבי של פאראדיגמות של שופט שנועד למטרה דידקטית של הפקת לקחים. זאת הוא לומד מהייחודיות של העדר הכפילות של טיפוס האויב ושל המוצא השבטי של השופט.

² מטרות מותרות אינן לאומיות בלבד, אלא כוללות גם טיפוח המעמד המלכותי (כמו פרנסת עובדי המלך). יתכן שגישה זו עומדת בניגוד מוסרי עם הדרישה לצמצם קניין, אך פרשת המלך בספר שמואל התירה את גיוס בני העם לשירות המלך ולכן, קשה לרסנה.

³ מגבלות אלו עומדות בעיני גם כשאינן כמותיות.

מלמט מציע שתי דוקטרינות ביסוד הסברו הפרגמטי לאופן כתיבתו של ספר שופטים:

1. **מחזוריות היסטורית**: ישנו סדר קבוע ומעגלי באירועי תקופת השופטים של חטא העם בעבודה זרה, שעבוד בידי צורר, חזרה בתשובה וצעקה לקב"ה והופעת שופט מושיע. סדר זה מצביע לאו דווקא על מציאות ריאלית. לעומת זאת מלמט טוען שהתנודות התדירות במצב המדיני צבאי הן פונקציה של התודעה הלאומית דתית, בדעיכתה יש הרעה במצב האומה ובחזיקה יש שיפור ורווחה במצב האומה. יתר על כן מלמט מציין שהעם נזקק באופן חוזר ונשנה (ממש התמכר) לכריזמטיות הצפויה של המושיע הצפוי ולכן לא היו לו תמריצים לשינויים חברתיים.
2. **מימד כלל ישראלי**: השופט היה אחראי על תחום סמכות כללי או רב שבטי ולא הצטמצם לשלטון על תחום שבטי או תת שבטי צר. בניגוד למנהיגות כריזמטית אחרת, המנהיגות הכריזמטית של השופטים התייחדה בסולידאריות על בסיס זיקה אתנית, לשונית ודתית זהה ולכן הצליחה. זו הייתה ההכנה למנהיגות הכלל ארצית והכלל לאומית של המלוכה.

בחירת דמותו של השופט המקראי דרך מודל המנהיגות הכריזמטי של מאקס וובר:

מאקס וובר מדבר בחיבוריו על שלושה דפוסי שלטון לגיטימיים:

1. הסמכות או השלטון המסורתי – שלטון הנוטה לשמרנות. מזוהה בישראל עם מוסד הזקנים וראשי בתי אב.
2. הסמכות הלגאלית-רציונאלית – שלטון דינאמי, משתנה ותועלתני. מזוהה בישראל במידה רבה עם מוסד המלוכה.
3. המנהיגות הכריזמטית – מנהיגות על בסיס סגולות נפשיות וגופניות יוצאות דופן. סוג זה של מנהיגות נבדל משני הסוגים הקודמים בכך שהם רציפים, יציבים, שגרתיים ומתמידים ולעומת זאת המנהיגות הכריזמטית היא אינדיבידואלית, ספוראדית, לא כפופה לכללים קבועים וזמנית. היא "אי רציונאלית" לפי וובר. זהו טיפוס המנהיגות הרלוונטי לשופטים לדעת מלמט (וגם לדעת וובר אך הוא נגע בדמות השופט הכריזמטי באופן מצומצם בלבד). חשוב לציין שכשמלמט מדבר על "כאריזמה", הוא מתכוון למונח שאליו התכוון וובר עצמו אך רבים התנגדו לו – השראת חסד האל. זוהי משמעות דתית בשונה מהמשמעות הרגילה והרווחת לכאריזמה. המונח הקרוב לכאריזמה וברית במקרא הוא "רוח ה'".

המנהיג הכריזמטי מופיע לפי וובר בעתות משבר – ממש כמו בספר שופטים.

המנהיגות הכריזמטית תלוית ציבור המכיר בה. זהו יחס גומלין הכרחי בין המנהיג לציבור המונהג. כאריזמה היא אם כן מונח יחסי – ביחס לציבור המכיר בה. כאריזמה לפי מלמט היא תופעה חברתית-מדינית. "רק בקונטקסט חברתי-היסטורי מסויים – "הסיטואציה" של הסוציולוג – יש קיום ומשמעות לשליחותו של בעל הכאריזמה". ישנה "סיטואציה" המכשירה את הכר לצמיחתו של המנהיג הכריזמטי ובלעדיה לא הייתה למנהיגותו משמעות.

תקופת השופטים היא דוגמא ל"סיטואציה" כזו. איום ע"י אויבים חיצוניים והחלשות המנהיגות המסורתית גרמו לעליית מנהיגות חדשה שאינה מזוהה או כפופה למנהיגות המסורתית כמו יפתח הגלעדי שהיה מנודה אך לא היה תחליף לכישוריו במערכה נגד האויב החיצוני והמנהיגות המסורתית נסוגה מפניו.

כלומר: חוסר בסמכות לגאלית-רציונאלית והחלשות המנהיגות המסורתית, הביאו לעליית הסמכות הכריזמאטית של שופטי ישראל.

תכונות ומרכיבים בדמותו של השופט כמנהיג כריזמאטי:

* האלמנט המרכזי והייחודי בתופעה הישראלית של מנהיגות כריזמאטית – השופטים – הוא מנהיגות מדינית צבאית של גבורה אישית המשולבת בסגולה אישית.

1. תנאי מוקדם להבשלת מנהיגותו הוא מצב של משבר מדיני-צבאי.
2. הסגולה הכריזמאטית היא תולדה של גילוי והשראת שכינה על השופט. "רוח ה'" כמעוררת למנהיגות כריזמאטית.
3. אישור פומבי בדמות אותות ומופתים בדבר היותה של המנהיגות הכריזמאטית תולדה של רצון עליון.
4. הסמכות מואצלת על השופט אד-הוק ובאופן אישי.
5. סמכות כריזמאטית איננה תלויה מעמד חברתי, גיל או מין.
6. התגלות המנהיגות הכריזמאטית איננה תלויה מקום.
7. בד"כ המנהיגות הכריזמאטית לא מצמיחה מנגנון ניהולי או פועלת במישור ארגוני תכליתי ורציונאלי אלא מתנהלת תו"כ אלתור – "בתנועה".
8. ישנם הערצה אישית כלפי המנהיג הכריזמאטי ומגע בלתי אמצעי בינו לבין העם המונהג על ידו ומעריץ אותו.

אנטיתזה לדמות השופט כמנהיג כריזמאטי:

בספר שופטים ישנה דמות יוצאת דופן של מנהיג שהוא אנטיתזה לכל האמור לעיל – אבימלך בן גדעון (זאת לפי מלמט ובניגוד לזובר).

הוא לא עלה בתקופת משבר מדיני-צבאי, איננו פועל מכוח השראה אלוהית אלא יורש את גדעון אביו, איננו מופיע באורח ספונטאני, עולה לשלטון במרכז עירוני ראשי – שכם, מקדם אינטרסים כלכליים באמצעות שיירות מסחריות מאורגנות.

ניסיונות למיסוד הכאריזמה:

בעם הייתה נטייה טבעית לנסות ולייצב את משטר השופטים. זוהי מגמה אוניברסאלית הנקראת "רוטיניזציה של הכאריזמה". שני גורמים מעכבים בעם ישראל פעלו כנגד מיסוד הכאריזמה: 1. השאיפה לקיום חופש הפרט והמבנה השוויוני של החברה הישראלית. 2. האמונה בדבר מלכות ה'.

רק כשהבשילו התנאים לכך המנהיגות התמסדה למוסד המלוכה הישראלי.

8. י' דישוו, גדעון וראשית המלוכה

סוכם ע"י נגה גודלניק

הניסיון הראשון ליצור שלטון מתנחל בישראל, כעין מלוכה, מצוי בסיפור על גדעון: "ויאמרו איש ישראל אל גדעון משל בנו גם אתה גם בנך גם בן בנך כי הושעתנו מיד מדין. ויאמר אליהם גדעון לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם ה' ימשל בכם" (שופטים ח', כב-כג)

פסוק זה מעורר בעיה לכאורה כיוון שנראה שגדעון סירב למלוכה, אולם בפועל מלך. המאמר עוסק ביישוב הסתירה.

המחברת בודקת כיצד נתפס גדעון בספר שופטים:

- ◆ ספר שופטים מקדיש לגדעון מספר רב של פסוקים, וזו עובדה חשובה לאור הקיצור שבו נוקט המקרא בד"כ.
- ◆ ישנו דמיון בין הקדשת משה להקדשת גדעון. נראה כי מחבר הסיפור רצה לרמוז כאן שגדעון הוא מעין משה חדש שקם לדורו, והבטחת ה' לגדעון "כי אהיה עמך" אכן מתקיימת עד לסוף ימיו.
- ◆ דמותו של גדעון, כפי שעולה מספר שופטים, היא דמות חיובית של מנהיג לאומי, בחיר ה', מצביא גדול ויחד עם זה מתקן דתי ורואה מראות. (הוא היחיד בין השופטים שעסק בטיהור דתי והשמדת סימני אלילות). נדמה כי כוונת המחבר בכל אלה הייתה להראות כי גדעון מחונן בכל הסגולות המתאימות לדמותו האידיאלית של מלך בישראל.
- ◆ ישנם קווי דמיון בין גדעון לשלושת מלכי ישראל הראשונים (שאול, דוד ושלמה). במסורת ישראל נחשבים מייסדי המלוכה לדמויות כריזמטיות, לאנשים שרוח ה' נחה עליהם, וקו עיקרי זה ניכר גם בגדעון. (סגולה נבואית, שופט צדק).
- ◆ בספר שמואל מושווית דרישת העם למלך לבגידה בה', ואילו בפרשת גדעון אין כל הערה או הערכה שלילית על העניין. לדעת המחברת זה נובע מכך שבספר שופטים ניכר יחס חיובי למלוכה.
- ◆ לכאורה, גדעון מפגין דחייה מוחלטת של המלוכה ושל כל שלטון מתנחל, אולם העובדות מראות כי גדעון קיבל את המלוכה:
- ◆ גדעון היה שופט בעל גינוני מלוכה, שזרים לרוח הכריזמטית שמאפיינת את יתר השופטים. זה מתבטא בתשובת מלכי מדין לגדעון, שחוקרם על אחיו: "כמוך כמוהם אחד כתאר בני המלך". כוונתם הייתה לומר שגם אחיו בעלי הידור מלכותי ובעלי גינוני מלכות, וניתן ללמוד מכך שגדעון מילא תפקיד של מלך בקרב עם המדיינים.
- ◆ גדעון ייסד הרמון בקנה מידה ממלכתי.
- ◆ שם בנו של גדעון, אבימלך, מלמד על המעמד המלכותי שגדעון זכה לו.
- ◆ לגדעון שם כפול: גדעון ירבעל. שמות מלכותיים כפולים היו חיזיון שכיח במזרח הקדום ואף במלוכה הישראלית.
- ◆ גדעון הורה לבנו להרוג את מלכי מדין, ועל פי אברבנאל גדעון רצה שבנו יתחיל את גבורתו בהריגת שני מלכים, שזה סימן טוב לעתיד וכבוד גדול, וכבר אז חשב על בנו כעל ממשיך דרכו. ייתכן, שכשבנו ירא להרוג את המלכים, גדעון ראה בזה סימן שבנו לא יהיה מוכשר לקבל עליו את השלטון ולכן גם לא הסדיר את חלוקת הירושה, אלא השאיר אותה לכל 70 בניו, דבר שגרם לכישלון מלוכת גדעון.
- ◆ לאחר מות גדעון ברור לכולם כי בניו יירשו אותו. וכך אומר אבימלך לבעלי שכם: "מה טוב לכם המושל בכם שבעים איש כל בני ירבעל אם משל בכם איש אחד וזכרתם כי עצמכם ובשרכם אני" (שופטים ט, ב) מדברי אבימלך ניתן לראות בבירור כי בימי גדעון הוקם שלטון מתנחל של מעין מלוכה.
- ◆ ישנם שלושה ניסיונות בספר שופטים להקים שלטון מרכזי של מעין מלוכה או מלוכה ממש, ובכולם (גדעון, אבימלך, יפתח) אלמנטים דומים:
- ◆ צבא
- ◆ ראשי העם באים וממליכים עליהם, תוך הסכמה, את האדם הנבחר על ידם. איש-ישראל הם היוזמים את השינוי במשטר בימי גדעון. המונח משמש במקרא

לציון ראשי העם, שהם הגוף בעל הסמכות העליונה, במיוחד בתקופה שלפני המלוכה. נראה כי אחד התפקידים של ראשי העם והזקנים בימי גדעון ולאחריו היה לבחור או להסכים למועמד למלך. ל"איש ישראל" בסיפור גדעון יש חשיבות כפולה: ראשי העם פועלים כגוף שעליו להכריע הכרעות פוליטיות חשובות, כהכרעה לשנות את המשטר בישראל, ומצד שני הם שבחרים ומאשרים את המועמד לשלטון לפני ההכתרה.

◆ טקס דתי: טקס דתי זה בא לחתום את ההסכם או הברית בין העם לבין המושל החדש. טקס זה היה גם יסוד בכל המלוכה של מלך, שכן הוא מסמל את הברית שבין העם לבין המלך לנגד ה'. רמז לברית שנכרתה בין גדעון לעם ניתן למצוא ב"ויאמר אליהם גדעון אשאלה מכם שאלה ותנו לי איש נזם שללו כי נזמי זהב להם כי ישמעאלים הם. ויאמרו נתן נתן...". לדעת המחברת זוהי אינה בקשה בלבד, אלא דרישתו הראשונה של גדעון כמושל החדש. המתנה הצביעה על התחייבות ואף סימלה השתעבדות, ולא אחת היו מסמלים בריתות על ידי תניית מתנות.

עד כאן הראנו שגדעון היה שליט בעל גינוני מלוכה, אדם שהוצעה לו המלוכה והוא אף קיבל אותה ומלך. אם כך, מדוע השיב כפי שהשיב?

3 גישות במחקר פסוקים אלה (שצוטטו בתחילה):

1. גישת החוקרים מבית מדרשו של ולהויון: הפסוקים הם תוספת מאוחרת, שהושמו בפי גדעון על רקע הניסיון השלילי שנצבר בתקופת המלוכה. לאמיתו של דבר גדעון קיבל את המלוכה. קויפמן דוחה דעה זו בחריפות וטוען שהפסוק אותנטי, אבל המחבר השמיט את סוף הסיפור – תשובתו של גדעון לא הייתה המלה ולאחריה עוד היה משא ומתן.

2. יש להבין את הפסוק כלשונו – בתקופת גדעון לא מתקבלת ההצעה לשינוי המשטר. ארווין ובובר טוענים כי הדחייה של גדעון היא ביטוי לרוח הדמוקרטיה באותה תקופה. סוגין מניח כי דחיית גדעון העידה על תבונתו, כי ידע שאין מוכנות למלוכה באותה תקופה.

3. דרך ביניים: גדעון סירב בתחילה, אולם משל לבסוף.

החידוש של יהודית דיסון, מחברת המאמר:

ניסוח תשובתו של גדעון מכוונת. בניסוח זה רצה גדעון, ואולי גם מחבר הסיפור, להראות כי גם שינוי משטר יכול להיעשות במסגרת מלוכה ה'. מצד אחד ניתן לזכות ביתרונות של שלטון רצוף, יחד עם זאת אין צורך לבטל את העיקרון של ההנהגה הכריזמטית. גדעון לא דוחה את הצעת העם!

בכל הפרשה על גדעון המחבר נמנע מלהשתמש בפועל מל"ך ומשתמש רק בפועל מש"ל.

לפועל מש"ל יש משמעות כפולה – של"ט ומל"ך, בשתי הספירות בו הוא מצוי במקרא: האנושית והאלוהית. לא תמיד קל להבחין בין המשמעויות. המחברת בודקת מספר מופעים במקרא של הפועל ולומדת מכך שבכמה מקרים במקרא מל"ך מקביל למש"ל. לסיכום אפשר לומר, כי גדעון משתמש בכוונה בפועל מש"ל היות וקיימות בו שתי המשמעויות של מל"ך ושל מש"ל.

כשאסיפת העם באה לגדעון ומציעה לו פה אחד את המלוכה במלים "משל בנו גם אתה..." , כוונתה, כנראה, שגדעון ימלוך וימשול בחוזקה בעם כדי להגן עליו. גדעון סירב למשול בחוזקה, כי התוצאות של ממשל בשררה עשויות להיות הרות אסון. מי שימשול, לדברי גדעון, זהו ה' בלבד. אולם בצורה שאינה בחזקת שלטון בשררה גדעון הסכים למשול.

9. ש' א' ליונשטס, תגובה**סוכם ע"י נגה גודלניק**

המחבר מערער על הסברה החדשני של יהודית דיסון (במאמר הקודם).

1. אין קביעה מפורשת שאכן בני ישראל המליכו את גדעון.
 2. דבריו של אבימלך "המשל בכם שבעים איש כל בני ירבעל אם משל בכם איש אחד" אינם ראייה להמלכתו של גדעון, מכיוון שנהוג היה אמנם שיורש העצר מולך לאחר מותו של המלך, אולם מעולם לא הקימו כל הבנים מעין משטר אוליגרכי ומלכו בצוותא.
 3. הערכתו החיובית של מחבר סיפורי גדעון אינם ראייה למלכותו. יתר על כן, המחבר דן את אחרון מעשיו של גדעון לצד חובה. (עשה אפוד שהיה מוקש לו ולביתו, אפוד שמזכיר את עגל הזהב).
 4. כל מפרשי המקרא פירשו את דברי גדעון "לא אמשל אני בכם..." כדחיית המלוכה. בהקשרו של פסוק זה אין לנו שום רמז שמאפשר להוציא את כתוב זה מידי פשוטו, והפשט מעמיד שתי אלטרנטיבות בלבד: שלטון בשר ודם או שלטון שמים. יהודית דיסון מתעלמת מן הניגוד הזה ומוצאת במשפט ניגוד אחר – ניגוד בנושא ("אמשל").
- כל החוקרים הבינו את הניגוד במשפט כניגוד בנושא המשפט – "לא אמשל אני..." ה' ימשל בכם". על ניגוד זה בין שלטון האל לשלטון בשר ודם ניתן ללמוד גם מהספרות המיסופוטאמית: בתחילה היו המלכים אלים, ז"א – קודם הייתה מלכות שמיים, ורק אח"כ מלכות ארצית.
- (לדעת המרצה הטענה האחרונה היא הטענה החזקה ביותר.)

10. ת' שילה ומ' פרנקל, עלייתו ונפילתו של עריץ (דיון בשלטונו של אבימלך)**סוכם על ידי לילך לוי**מבוא

המאפיין את תקופת השופטים הוא משטר של מנהיגים, שופטים – מושיעים, המופיעים בעיתות משבר ומושיעים את השבט או השבטים הנפגעים מידי אויביהם. המקרא מציג את השופט המושיע כמי שנבחר ע"י האל לזמן מוגבל כדי להנהיג את הלוחמים ולנצח במלחמה. נוסחאות כאלה ניתן למצוא בסיפורים של עתניאל, ברק, דבורה, גדעון ועוד. על רקע זה בולט בייחודו ובשונותו הסיפור על אבימלך. סיפור אבימלך חסר את הנוסחאות הנ"ל. פעילותו מתרכזת בשכם ובסביבתה ומנהיגותו אינה נובעת ממצוקת אויבים. מניעיו של אבימלך לקבל את השלטון הם אישיים ואינם מכוונים כלל לטובת הציבור. תאוות השררה היא המניעה את פעולותיו ומאפיינת את שנות שלטונו. אבימלך הוא עריץ, שליט אכזר ושופך דם. בכך הוא הופך "לאנטי-שופט" (אנטיתזה למנהיג הרצוי כפי שהוא מצטייר מדמויות השופטים). אבימלך פועל אך ורק להגשמת מטרותיו האישיות, בלא כל מעצורים מוסריים ומחויבות לנורמות אלמנטריות של שלטון מתוקן.

במאמר זה נדון באבימלך ובדרכי שלטונו בנושא המרכזי של פרק ט'. לא נדון בנאום יותם ובמשמעותו.

בקצרה – הרעיון המרכזי העולה במשל (פסוקים 8-15) הוא שלילת ערכה של מלכות בשר ודם וחיוב מוחלט של מלכות אלוהים. רק מי שלקיומו אין ערך (כמו האטד) ואינו יכול לתרום תרומה חיובית לחברה (כמו תרומת הגפן, התאנה והזית) יקבל על עצמו להיות מלך. לכן שליט כזה מועד מעצם טיבעו לעריצות ולהרס של נתיניו. מסר

נוסף מהמשל הוא: שכל שלטון של מלך בשר ודם מסכן את אלה שבחרו בו ואת החברה כולה, מקטן ועד גדול(אפילו את "ארזי הלבנון" –15). מכאן שהמשל תואם את השקפתו של בעל ספר שופטים – ההתמקדות בדמותו השלילית של אבימלך ובאופן שלטונו מסייעת למחבר להחיל באמצעות משל יותם, את הערך העליון של מלכות אלוהים גם על סיפור אבימלך.

במהלך המאמר נעקוב אחר סדר האירועים בפרק ט', נציג את הביקורת המוסרית הגלויה והסמויה של מחבר הסיפור, שבאמצעותה הוא מביא את מהות השלטון הראוי ואת מחויבותו של השליט לקיומו התקין של שלטון זה.

א. עלייתו של אבימלך לשלטון

משפט הפתיחה של הסיפור בפרק ט' מציג את אבימלך באופן שונה מדמויות המנהיגים בספר שופטים. כבר בפסוק הראשון מוצג אבימלך לא רק ע"פ התייחסותו לבית אביו כמקובל "אבימלך בן ירובעל" אלא ע"פ ייחוסו אל משפחת אמו בשכם (עיר שכנראה איננה ע"י ישראלים באותה התקופה). המספר משתמש בפרטי מידע הידועים לקורא, ומקשר בצורה כזו בין המסופר בסוף פרק ח' (31) לתחילת פרק ט'.

השם אבימלך הוא שם כנעני-תאופורי. מלך הוא שם של אל, ופירוש הצירוף הוא: מלך (האל) הוא אב (אבי). בדרך זו אפשר להתייחס לשמו של אבימלך כשם תאופורי מקובל בשבטי ישראל, כמו אצל הכנענים ללא משמעות נוספת. אולם ע"פ העלילה שבה אבימלך ממנה את עצמו לשליט יחיד, כמלך, מעוררת מחשבה שהשם אינו מיקרי, והוא מרמז מלכתחילה על המגמה של המספר בתיאור האירועים. אבימלך, המייצג את הניסיון הראשון למלוכה בפועל, הופך להיות "אבי המלוכה" = שלטון שושלתי ודגם שלילי לצורת שלטון זו, כפי שהמספר מציג.

תאור העלילה: אבימלך הולך לשכם, אל משפחת אימו. הבחירה בשכם אינה מקרית שם יש לו יתרון ברור על כל שאר אחיו, "יורשיו" של גדעון. בשכם, בהיותו (=אבימלך) בנו של גדעון השופט, שתחום פעילותו כלל את שכם, הוא מייצג ייחוס, מעמד וכוח בנוסף להיותו בנה של האישה, שקשריה המשפחתיים נותנים לו עדיפות בעיר הזו דווקא. כדי לממש את רצונו משול

פונה אבימלך אל משפחת אחי אימו, שהיו מתווכים בינו ובין שליטי העיר – "בעלי שכם". אבימלך מבקש מהם לפנות אל "כל בעלי שכם" כדי לקבל את הסכמתם של כל בעלי ההשפעה בעיר למנהיגותו. בדבריו למשפחתו מעלה אבימלך 2 טיעונים בזכות מינויו: 1. "מה טוב לכם המשל בכם שבעים איש כל בני ירובעל אם משל בכם איש אחד". 2. "וזכרתם כי עצמכם ובשרכם אני" (פס' 2).

משמעות הטיעון הראשון היא כי עדיפה הנהגה של איש אחד, המרכז בידיו את כל הסמכויות, על מנהיגות מפוזרת בין שליטים רבים (המספר 70 אינו מייצג בהכרח מס' אמיתי). למרות שאבימלך אינו אומר במפורש כי בכוונתו למלוך, השימוש בשורש מש"ל מכוון לענין זה. מדברי המספר בפס' 6 מתברר שמדובר במלוכה ממש, כי מצויין שבעלי שכם ובית מילוא המליכו את אבימלך.

משמעות הטיעון השני היא שבימלך אומר "כדאי לכם לבחור בי, האחד, מה עוד שאני בן משפחתכם ובכך נאמנותי לכם אינה מוטלת בספק. יש להוסיף, שדברי אבימלך מנוסחים כשאלה רטורית, המכוונת מראש את התשובה, שאכן עדיף שלטון יחיד. דברי אבימלך משכנעים את בעלי שכם, כפי שמצויין בפס' 3: "ויט ליבם אחרי אבימלך כי אמרו אחינו הוא". אח"כ עובר המספר לתאור מימוש סמכויות השלטון של אבימלך, מתואר שבעלי שכם נתנו לאבימלך "שבעים כסף מבית בעל ברית" (פס' 4) = הקצו משאבים כספיים מאוצר המקדש כדי שהוא יוכל לשכור לו חיילים כמקובל. שכירים אלה מכונים "ריקים ופוחזים" – המספר בוחר בביטויים הללו כדי לתאר באופן שלילי את שכיריו של אבימלך, ומימלא גם את מי ששכר אותם. זו

ההערה הביקורתית הגלויה הראשונה המשקפת את דעת המספר על האיש ועל האירועים (המספר מרמז באופן אירוני כבר בשלב זה על שעתיד להתרחש ועל חוסר הסיכוי של אבימלך להצליח).

בפס' 5 מסופר שאבימלך חזר לבית אביו והרג את אחיו. סביר להניח שעשה זאת בעזרת אנשיו, אך הכתוב מדגיש "ויבוא" "ויהרוג", ובכך מטיל עליו את רוב האחריות למעשה. בכוונת אבימלך היה להרוג את כולם, אלא שאחד האחים ניצל. ההרג, המסופר כעובדה יבשה, בכל זאת מרמז על ביקורת כלפי אבימלך. החזרה על "70 איש" איננה רק מקשרת אל ראשיתו של הסיפור ואל סוף פרק ח', אלא מקבילה "70 איש" ל-"70 כסף", בחשבון פשוט - "איש אחד בכסף אחד". בכך מבליט המספר את הזלזול של אבימלך בערך חיי אדם. העובדה שמדובר באחיו עוד מחריפה את הביקורת.

הישרדותו של יותם, הקטן בבנים היא מוטיב עממי נפוץ. מתוך השתלטות הרשע צומחת תקווה לישועה וצדק בעתיד: השריד יגדל, ישמיד את הרשע ויעלה במקומו. בהישרדותו של יותם שוב מנבא המספר את הכישלון הבלתי נמנע של אבימלך. עצם קיומו של יותם, גם אם איננו מיועד לרשת את השלטון, מלמד שמלכתחילה אין לאבימלך סיכוי להצליח לאורך ימים. יותם בורח לבארות "ויושב שם מפני אבימלך אחיו". ובכך מסתיים תפקידו של יותם בסיפור, להבדיל מהמשל, ושוב איננו שומעים על אודותיו אלא במשפט הסיום של הסיפור.

אבימלך חזר מעופרה לשכם ואז הומלך. תאור ההמלכה "יבש", מתרכז דווקא בפעולות של המשתתפים בארוע – "ויאספו", "וילכו", "וימליכו", בלי להתייחס לחומרת הארועים שקדמו להמלכה – רצח בני גדעון. סדר הצגת הארועים הוא: קודם רצח (פס' 5) ואח"כ המלכה (פס' 6) למרות שבשלב ההמלכה אבימלך כבר ידוע כרוצח, שתיקתם של "כל בעלי שכם וכל בית מילוא" הממליכים את אבימלך משקפת שוב את הביקורת הסמויה של המספר, לא רק על אבימלך אלא גם על בני בריתו. ביקורת זו קיימת בגלוי בפס' 24: "...ועל בעלי שכם אשר חיזקו את ידו להרוג את אחיו". לדעת המספר, ידעו בעלי שכם על כוונותיו של אבימלך ועל כך שדרכו לשלטון תהיה בשפיכות דמים, והביקורת השלילת של המספר קיימת ומעוגנת בתפיסה ערכית – לא רק ביחס לקדושת חיי אדם, אלא גם ביחס למהות השלטון הראוי והדרך להגיע אליו.

ב. שלטונו ונפילתו של אבימלך

נאום יותם משובץ בתוך הסיפור לאחר ההמלכה בשכם ולפני בריחת יותם מפני אבימלך. הנאום מפריד בין 2 רצפים, שהם המשך סיפור אחד. הראשון-מעליית אבימלך והמלכתו בשכם (פס' 1-16)

והשני- הידרדרות שלטונו עד לנפילתו (פס' 22-57).

משל יותם – בנאומו צופה יותם אפשרות של ניגוד אינטרסים ומאבק בין בני הברית (אנשי שכם ואבימלך) ומנבא את שפיכות הדמים העתידה. מן המשל עולה גם גישה עקרונית, מוסרית ערכית, על עצם ההחלטה להמליך מלך בשר ודם. גם הממליך על עצמו מלך ומקבל את מרותו, חורף למעשה את דין עצמו לחורבן. התפיסה המתבטאת בנאום היא שמלך ומלוכה אינם פתרון לשום בעיה אלא סיכון קיומי ודאי לבוחרים ולנבחר – לממליכים ולמומלך גם יחד. ניתן אם כן לראות בנאום יותם, המשל והנמשל, קטע שהוכנס ע"י העורך בין שני הרצפים הנ"ל (פס' 1-6, פס' 22-57)

אולי כדי למלא חלל של זמן שנפער בין מעשה ההמלכה ובריחת יותם, שהיא פועל יוצא מידי ממנה, לבין פס' 22 "וישר אבימלך".

את 3 שנות שלטונו של אבימלך בשכם מתאר המספר במילה "וישר" – "וישר אבימלך על ישראל 3 שנים". המספר לא משתמש במילה "וישפוט", שהרי אבימלך בוודאי אינו שופט. הוא גם לא השתמש בביטויים "מלך" "ומשל", אלא במילה "וישר" = מלשון שררה, שלטון של עריצות וכפייה, שאין עימה שום חיוב. שורש זה מופיע במקרא במס' מקומות במשמעות חיובית, ובמקומות אחרים במשמעות שלילית. לענייננו, ההקשר של התנהגויות ומהלך אירועים שליליים, שלהם אחראי אבימלך, מסביר את השימוש במילה "וישר" דווקא כמאפיינת את שלטונו ומקנה למילה את משמעותה השלילית במובהק. מכאן גם הביקורת המשתמעת ממנה.

גם מיקומו של המשפט "וישר אבימלך על ישראל 3 שנים" (פס' 22) דורש בירור. דרך אחת – היא לראות בפסוק זה סיכום של האירועים עד כה, עד כה עברו 3 שנים שבהם שלט אבימלך על ישראל.

הסיפור איננו מגלה דבר על המאורעות שקרו באותן 3 שנים – וזה מהווה מסר: נראה שבעיני המספר לא היו 3 השנים הללו ראויות להתייחסות מפורטת כלשהי, לפיכך – שלטונו של אבימלך באותן 3 שנים אכן היה שררה – במובן השלילי (על כן סביר להניח שהכתוב מבקש לומר: שמי שהתמלך בשפיכות דמים, שלטונו לא היה נקי ממעשי חמס ורצח, ויידרדר לאירועים ומעשים מהסוג שיסופר בהמשך. דרך שנייה – היא לראות בפס' 22 פתיחה לרצף האירועים המוליכים למותו ולקץ שלטונו של אבימלך. "וישר אבימלך" = הוא סיכום המכליל במילת הערכה אחת את כל מה שיקרה ויימסר בהמשך.

רצף האירועים המפרט את הנאמר בפס' 22 פותח בבגידת בעלי שכם באבימלך (פס' 23), אך אין הסבר לסיבות שגרמו לבגידה. הבגידה מתבטאת במארבים ששמו אנשי שכם לאבימלך על ראשי ההרים וגזלו את כל מה שעבר בדרך. (כנראה שדדו מאבימלך שיירות שלו או מנעו ממנו קבלת מס שהגיע לו כשליט).

המספר מתרכז ב-3 עניינים:

1. בגידת אנשי שכם, ששיאה הברית על געל בן עבד ואנשיו, ותוצאותיה הן ניצחונו של אבימלך ובריחת געל (פס' 25-23, 41)
 2. במלחמה בשכם והריסתה עד היסוד (פס' 42-49).
 3. המלחמה בתבץ ומות אבימלך (פסוקים 50-55).
- בגידת אנשי שכם באבימלך, מסתבכת ע"י הופעת געל בן עבד ואנשיו. געל הוא דמות עלובה, שכיר חרב וחסר כושר מנהיגות אמיתי. געל יוצא למלחמה בראש בעלי שכם (פס' 30) כנדרש, והוא מולך שולל ע"י זבול ונס על נפשו מפני אבימלך, החזק ממנו (פס' 40).

העימות בין געל ואנשי שכם לבין אבימלך ואנשיו מסתיים בשפיכות דמים, במנוסת געל וגירושו ובגירוש אחיו מלשבת בשכם (פס' 41-40). ברור שבגידת אנשי שכם באבימלך אינה יכולה להסתיים בהשבת השקט על כנו, כפי שהדברים נראים לכאורה בפס' 41-40. לפיכך, אין לתמוה על מהלכיו הבאים של אבימלך (פס' 42-49). דווקא כשנדמה שהסדר הושב על כנו, מכה אבימלך את שכם בעורמה מכה ניצחת, הורס את העיר, הורג את תושביה, "ויזרעה מלח" (פס' 45), סמל לחורבן עולם. אכזריות קיצונית מאפיינת את מעשיו של אבימלך בשכם. המספר מציין שכל בעלי מגדל שכם התקבצו "אל צריח בית אל ברית" (פס' 46) כדי להינצל מפני אבימלך. בדרך פעולתו של אבימלך במגדל שכם (פס' 46-49) מתגלה השררה במלוא עוצמתה השלילית. אין צורך בשריפת המגדל על אנשיו, שכן העיר נהרסה ורוב תושביה נהרגו. המעשה של אבימלך מקבל אופי של נקמה אישית בכל מחיר. אבימלך אינו נוהג כשליט שכם אלא כאויבה המושבע, מה עוד שלא נותר לו על מי לשלוט: כעת הוא בבחינת שליט ללא נתינים וללא ארץ. בכך ובמנהיגות שמגלה אבימלך למטרות הרס, כשהוא יוצא בראש האנשים וסוחף אותם איתו "מה ראיתם

עשיתי מהרו ועשו כמוני" (פס' 48), שוב מתגלה הביקורת על אי מוסריותו של אבימלך. כך נסגר המעגל- מה שהחל בשכירת "ריקים ופוחזים" ע"י אבימלך, וברצח האחים, מסתיים בהרג חסר אבחנה של כל אנשי שכס והנמלטים אל הצריח. אנשי שכס משלמים כאן במלואו את מחיר בחירתם – תמיכתם באבימלך ובגידתם בו, ומקבלים כגמולם על "אשר חיזקו את ידו להרוג את אחיו (פס' 24).

סיפור המצור על תבץ ומות אבימלך סוגר באופן מוחלט את מעגל הארועים, ומספק את הביקורת עליהם ואת מוסר ההשכל. ע"פ הכתוב אבימלך שם מצור על תבץ ולוכד את העיר. לכאורה נראה, שהמצור על תבץ התרחש מיד לאחר כיבוש שכס ואין שום אירוע המפריד בין השניים. מסמיכות פרשיות זו מתקבל הרושם כאילו התכוון אבימלך לפעול ברצף אחד נגד שתי הערים החוטאים, ודין תבץ כדין שכס. מה שיכול לחזק רושם זה הוא ההקבלה הסכמתית שבין תיאור המתרחש בתבץ לבין מה שהתרחש קודם בשכס. אין בכתוב כל רמז לחטאה של תבץ כלפי אבימלך. אדר "הספור המקראי" מסביר את המצור על תבץ כביטוי נוסף לטירוף שאחז באבימלך כבר בהשמדת כל אנשי שכס. טירופו נושא אותו הלאה לתבץ.

סביר להניח שסיפור מות אבימלך בתבץ הוא סיפור היסטורי, כפי שמשמע מן הזכרון ההיסטורי המאוחר, שנשתמר בדברי יואב. מספר הסיפור משתמש במותו של אבימלך לשם הפקת לקח מוסרי ערכי. אבימלך הולך ללכוד את תבץ בגלל תאוות השררה שלו. הוא נוקט באותן דרכים שבהן כבש את שכס. דווקא מפני שאין סיבה אמיתית לקרב זה, שכן אנשי תבץ לא היו מעורבים בשום מרידה באבימלך ולא חטאו כלפיו, בחר בהם המספר להכריע את גורלו של אבימלך – הם יינצלו והוא ייהרג. כגודל הניצחון של אבימלך בשכס כך גודל המפלה בתבץ. בעוד שבתיאור הקרב על שכס, בשלב ההכרעה, מציתים אבימלך ואנשיו את הצריח וגורמים בכך למות האנשים שבתוכו – בתבץ הופך רגע ההצתה של מגדל תבץ לרגע מותו של אבימלך: ויגש עד פתח המגדל לשרפו באש. ותשלך אשה אחת פלח רכב על ראש אבימלך ותרץ את גולגלתו" (פס' 52-53). לא רק בעצם עובדת מותו אלא בעיקר בצורה שבה נהרג, בידי אישה ולא בכלי מלחמה, המספר מגלה את דעתו השלילית על אבימלך ועל אופי שלטונו, אם כי לא במפורש. אפילו בקשתו של אבימלך מנערו "שלוף חרבך ומותנני פן יאמרו לי אשה הרגתהו (פס' 54), המציגה אותו כגיבור מלחמה הבוחר למות בכבוד, אינה מרככת את הביקורת הסמויה של המספר.

עם מות אבימלך חוזר (לכאורה) הסדר על כנו והשלטון באמצעות שופטים מתחדשים, כאילו לא קרה מעולם שום מקרה חורג מן "השגרה" של תקופת השופטים (מתחדש הרצף המוכר של שופטים הפועלים בשעת משבר).

ג. הביקורת הסמויה והגלויה שבסיפור כלפי אבימלך - חשוב למבחן!

את תקופת שלטונו של אבימלך אין בעל ספר שופטים (העורך האחרון) מסכם בסכמה המקובלת בספר: "ותשקוט הארץ... שנים", וגם לא במילים המאפיינות את סיום תקופת פעילותו של שופט מן "הקטנים": "וישפוט את ישראל... וימת... ויקבר..." במקום המילה "וישפוט" השתמש הסופר בביטוי "וישר על ישראל". סיפור אבימלך חסר גם את הפתיחה האופיינית לסיפורי השופטים. ע"פ הסכמה, מתפתחים האירועים בימי השופטים במעגלים חוזרים ונשנים של חטא העם באלילות, עונש בידי אויב חיצוני, במלחמה או בשעבוד, קריאת העם לעזרת ה' ותשועה בידי שופט מושיע, הנשלח ע"י האל. אולם עלייתו של אבימלך אינה מתקשרת לעניין זה כלל. בנוסף, אבימלך נעשה שליט (איש שררה) ולא שופט, לא מתוך המניעים הלאומיים והדתיים השכיחים בספר שופטים, אלא מתוך מניעים אישיים, ואופי שלטונו אינו דומה כלל למנהיגותם של השופטים. כל אלה עושים את סיפור אבימלך חריג בין סיפורי השופטים. מכאן מובן מדוע מצא המספר לנכון לסיים את הסיפור במשפטים של הערכה מפורשת (פס' 56-57) ואף לשבץ משפטים כאלה בתוך הסיפור (פס' 24) - תופעה זו חסרה לחלוטין בסיפורי השופטים. ההערכה

לשופט ולמעשיו בסיפורים אלה מובנת בעקיפין מהמסופר ומהשימוש במשפטי פתיחה מאפיינים ובסכמת הסיום. אם נאמר על שופט שהוא התמנה ע"י האל, ושהארץ שקטה כך וכך שנים, מובעת בכך גם הערכה חיובית כלפיו. לא כך אצל אבימלך - אבימלך הולך לשכם ביוזמתו, נוהג בתקופת שלטונו באכזריות ובעריצות ומת, לאו דווקא כגיבור, תוך כדי מלחמה, מבלי שהצליח "להשקיט את הארץ". ההפך הוא הנכון - מות אבימלך לא זו בלבד שהוא עונש על חטאו, אלא הוא מביא את השקט על הארץ שסערה בעטיו.

משפטים של ההערכה מפורשת שבפסוקים 56,24-57 – תוחמים את תהליך הידרדרות שלטונו של אבימלך. בפתיחה ובסיום מנסח המספר ביקורת מוסרית על אבימלך ועל בעלי שכם, המתמקדת בעניין אחד בלבד: הרג בני גדעון, אחי אבימלך. העניין חוזר יותר מפעם אחת בכל פסוק ובאותן מילים: "אשר הרג אותם", "להרוג את אחיו", "ודמם" וכו'. החזרה המרובה בלשונות זהות ושוונות מעידה על הדגש ששם המספר על חומרת המעשים. ההאשמה על דמם השפוך של שבעים בני ירובעל מופנית כלפי אבימלך ואנשי שכם כאחד. אולם, בכל זאת קיימת אבחנה בין חומרת מעשהו של אבימלך "אחיהם אשר הרג אותם" לבין חומרת מעשם של בני שכם "אשר חיזקו את ידיו להרוג את אחיו". (פס' 24). בביקורת זו בפס' 24 המספר אומנם אינו מאשימם ברצח בפועל, אולם בכל זאת רואה אותם כשותפים לרצח.

גם הביטויים "חמס" (פס' 4) "ורעה" (פס' 56-57) מדגישים את הביקורת המוסרית של המספר על מעשי אבימלך ואנשי שכם. ע"פ השימוש במילה "חמס" במקומות שונים במקרא משמעות הביטוי היא רשע ואי צדק בכלל. אך השימוש במילה "חמס" בפס' 24 בא להורות לא רק על רשע ואי צדק בכלל, אלא דווקא על רצח. גם החזרה פעמיים על השורש ה.ר.ג מחזקת כיוון מחשבה זה.

בפסוקים 56-57 נזכרת פעמיים המילה "רעה" – "לרעת אבימלך אשר עשה לאביו", "להרוג את שבעים אחיו" "רעת כל אנשי שכם" – קישורה של המילה "רעה" בפסוקים אלו עושים גם אותה לבוטה בהערכה השלילית שהיא מבטאה. החזרה המרובה על כך שמדובר ברצח אחים, מוסיפה משקל לחטא.

הביקורת הגלויה בפסוקים 24, 56-57 מתבטאת גם בהזכרה המפורשת של אלוהים בסיפור הארוך הזה. ע"פי פס' 23, סיבת ההתרחשויות היא התערבות אלוהים במעשי אבימלך ואנשי שכם, משום ששלח "רוח רעה" ביניהם, בגדו בעלי שכם באבימלך. ההידרדרות שבאה בעקבות זאת היא הגמול הראוי לכל הנוגעים בדבר על מעשיהם, אבימלך ובעלי שכם כאחד, ככתוב: "לבוא חמס שבעים בני ירובעל ודמם לשום על אבימלך אחיהם... ועל בעלי שכם אשר חיזקו את ידיו" (פס' 24). בכיוון זה גם מסכם המספר את הסיפור כולו. ההשגחה האלוהית פועלת ע"פ העיקרון של מידה כנגד מידה. מותו של אבימלך והרס שכם אינם רק תוצאה של המעשים והאירועים במישור האנושי – אלא תולדה של ההשגחה האלוהית המוסרית הפועלת בעולם. גם כאן באה לידי ביטוי הסיבתיות הכפולה, המאפיינת את דרכו של ההיסטוריוגרף המקראי – לא ייתכן שהוא יסיים את סיפור עלייתו ונפילתו של אבימלך מבלי להעריך את האירועים מבחינה מוסרית, לפיכך מסתיים הסיפור במילים: "וישב אלוהים את רעת אבימלך" (פס' 56). "ואת כל רעת אנשי שכם השיב אלוהים בראשם" (פס' 57), בכך נסגר המעגל. הצדק נעשה.

11. ש' טלמון, בימים ההם אין מלך בישראל**סוכס ע"י רן גולן**

מבוא:

מאמר זה בא להתמודד עם מה שנראה לכאורה כסתירה ביחסו של ספר שופטים אל המלוכה – מחד, התנגדות לה (סירובו של גדעון למלוך, משל יותם ועוד) ומאידך גיסא – בסוף הספר חוזרת ונשנית הנוסחה "בימים ההם אין מלך בישראל" (להלן: "הנוסחה"), הנתפסת כמבטאת הערכה חיובית כלפי המלוכה בכך שאת השערוריות (פילגש בגבעה ועוד) המתוארות בסוף הספר היא תולה בהעדר מלך. טלמון מציע פירוש חדש לנוסחה החוזרת, ופירוש זה משנה בעליל את תמונת המצב.

גוף המאמר:

מרבית השימושים של המילה מלך נמצאים בספרות שנכתבה בתקופת המלוכה. פירוש אחיד זה גורם לכך כי כל מקום בו מופיע המונח "מלך", עולה החשד כי מדובר בתקופה המאוחרת לראשית המלוכה.

כיוון שהנוסחה מופיעה בסוף ספר שופטים, יש הסוברים כי מי שהשתמש בנוסחה, ביקש לראות בה מעין מבוא לתקופת המלוכה המופלה לטובה מתקופת השופטים. מכאן למדים המפרשים כי באותן מסורות שבסוף הספר ובמיוחד באותה נוסחה, מוצגת השקפה אוהדת למלוכה – דבר הנוגד את ההשקפה האנטי מלוכנית המציינת את רוב ספר שופטים.

כנגד ההשקפה האנטי מלוכנית בספר שופטים, מעלים על הנס את השופטים המוצגים כגיבורים המכניעים ממלכות ושליטי אויב (אהוד בן גרא, גדעון, יפתח ושמשון).

על מנת לפתור סתירה זו מציע טלמון לבחון את משמעות התיבה "מלך" בנוסחה זו, האם היא באותה משמעות המופיעה בספרים שמתק' המלוכה או שמא יש לתיבה משמעות אחרת שאינה בהכרח קשורה למוסד המלוכה.

טלמון מביע תמיהה על דרך פרשנותם של אחדים את הנוסחה הנ"ל כנוסחה הבאה לשבח את משטר המלוכה ולקטרג נגד משטר השופטים שכן גם אם מחבר הנוסחה מסתייג מהאנרכיה החברתית דתית שהתגלתה לו, לא ניתן להטיל את האשמה על השופטים שכן בכל השערוריות לא הוזכרו כלל השופטים ובכלל הן התרחשו בימים בהם לא היו כיהנו שופטים.

לכן מגיע טלמון למסקנה כי נוסחה זו אינה באה להעדיף את המלוכה על השפוטה אלא היא מביאה לידי ביטוי העדפת סדרי שלטון אפילו לא קבועים כבימי השופטים על פני האנרכיה המשתררת בישראל כשאין שליט בכלל.

יש לפרש את המונח "מלך" כנרדף ל"שופט", שהוא התואר הנפוץ ביותר לציון השליט בספר שופטים.

א"א ספייסר סבור כי בתק' השופטים, השופט היה בעל סמכויות שלטוניות רבות, סמכויות הזוהות לאלה שעתיד למלא המלך. ההבדל בין השניים הוא בדרגה ולא במהות.

לכן רק בימים שאין בישראל מלך או שופט, יכולים להתרחש שערוריות שתוארו בס' שופטים.

המונח מלך במשמעות של שליט לא שושלתי קיים גם אצל עמים אחרים, כך באדום מכוונים השליטים כשמונת המלכים באדום למרות שמדובר בשליטים שאין אחד בנו של קודמו ולא אביו של הבא אחריו. מצב זה דומה לזה שבספר שופטים – חוסר

המשכיות בין שופט לשופט מבחינת הזיקה המשפחתית ואף השבטית, ומבחינת מקום שלטונם.

סיכום מסקנותיו של טלמון:

1. שם העצם 'מלך' בנוסחה "בימים ההם אין מלך בישראל" המופיעה בס' שופטים אינו מלמד על תקופת ראשית המלוכה משום שאין לפרשו פירוש מונרכי שושלתי אלא יש לפרשו במשמעות של 'שופט'.
2. נוסחה זו נאמרה בתקופה בה לא היה בישראל שליט בכלל – התק' שבין יהושע וראשית תקופת השופטים.
3. הנוסחה שנאמרה כאמור על תק' השערוריות החברתיות והדתיות שהתרחשו בהעדר מלך-שופט, ניתן לראות בה כבאה בעקיפין לשבח את תק' השופטים.

ג. כינון משטר המלוכה בישראל (בפרט: שמואל א' ח'-י"ב)

12. מקראות גדולות "הכתר"

סוכס ע"י מיטל מלמד

ספר שמואל א' פרק ח-ט

רד"ק:

פס' ב' " שופטים בבאר שבע" - סיפור זה בא להודיע כי לא הלכו יואל ואביה בדרכי אביהם, שמואל, שהיה הולך וסובב על הערים כדי שלא להטריח את כל עם ישראל לבוא אליו למשפט ולא רק שלא עשו כך בניו אלא שישבו בקצה א"י

(באר שבע היה בקצה המדינה) אם האחד מהם היה יושב בבאר שבע והשני בדרך (הנקודה הצפונית של א"י) היה המצב טוב יותר אבל שניהם ישבו בבאר שבע כדי להטריח את ישראל ולהרבות את שכרם.

חז"ל אמרו שהם לא חטאו בכך שלא הסתובבו בערים משום שלא רבים הכירו אותם.

הכתוב מעלה את העובדה הם לקחו שוחד יש האומרים שקיבלו מתנות אבל לפני הפסוק נראה שלקחו שוחד -

"ויטו אחרי הבצע ויקחו שוחד ויטו את המשפט".

ספ' י"ב "ולעשות כלי מלחמתו" הכול בשכר ולא בחינם ולכן המלך קודם לכל אדם.

י"ג "לרקחות" לרקח מרקחת בשמים

"ולטבחות" מבשלות

רלב"ג

פס' ד-ה כל זקני ישראל התקבצו ובאו לשמואל ואמרו לו שישים להם מלך שישפוט אותם ככל הגויים אבל העם טעה משום שמלכי הגויים מייסרים את עמם ועוים במ ככל העולה על רוחם ואז המלך שיהיה להם לא ינהיגם לפי התורה ויכתוב המלך ספר אחר ולכן הדבר הוא רע בעיני שמואל ולכן הודיע שמואל לעם שאין לישראל מלך זולת השם יתברך.

וגם האל אמר שהמלך שיהיה ירצה להתעות את ישראל ולהסירם מדרך האל עד שיביא אותם לגלות מאדמתם ומזה רצה האל להרחיקם ושמואל אמר עם את משפט המלך כדי שיסורו מזה כדי שלא יסבלו מהדברים שהזכיר - מושל שימלוך ויגרום להם להם להיות עבדים שמואל רצה להבהילם ולהודיעם מה יעשה המלך כשיתחזק על ממלכתו .

ר' ישעיה מטרנני

פס' ז' " כי אותי מאסו" אני הייתי להם שופט ומושיע כשראיתי שהם שבים אליי ועכשיו סלקו בטחונם מעלי ורוצים שימלוך מלך קבוע עליהם ככל הגויים.

רד"ק

פס' כ' "ונלחם" בבניין נפעל כלומר הוא יהיה נלחם את מלחמותינו ויִונְתַן מתרגם את הני כמדברים - אנחנו נלחם.

כ"א "וידברם באזני ה'" בתפילת שמואל לה'.

פרק ט

פס' ב' "בחור טוב " טוב בתואר ובמראה

פס' ד' "בארץ שלישה" דרומה

רלב"ג העם התעקש שיהיה להם מלך למרות מה ששמואל אמר להם.

13. פירוש אברבנאל

סוכס ע"י מיטל מלמד

ספר שמואל א' פרק ח-ט

למה חרה אף ה' ובעיני שמואל רע על אשר שאלו ישאל למרות שמלך היא מצווה בתורה?

תשובת דון פאואילו האגמון :

ישנם שני סוגים של מלכים =

1. מלך שנכנע למשפטי התורה ולמצוות

2. מלך שעושה במשפט ובמצוות כרצונו כמו שעשו האומות מקדמם קדמתא

בסוג הראשון הוא הסוג הנאות והוא הסוג עליו צוותה התורה והסוג השני הוא הסוג המזיק משום שהמלך בעל היכולת הבלתי מוגבלת שבידיו לא שומר צדק ומשפט ועושה מה שברצונו, וכשהעם ביקש מלך הם לא ביקשו מלך מהסוג הראשון אלא מהסוג השני, המזיק משום שהם אמרו שהם רוצים מלך ככל הגויים ומלכי הגויים שפטו כפי העולה על רוחם.

שאל היה עושה דברים כפי העולה על ליבו ולא היה נכנע לדברי האל ונאמר ששאל מת ע"י האל מדום שמעל ולא שמר על דברי האל (שאול הוא מלך מהסוג השני) דוד, לעומת זאת, שהיה ממשיכו של שאול היה מלך מהסוג הראשון והיה נאמן שביתו ונכנע לתורת השם ולמצוותיו, שואל בעצת האל והולך בדרכיו " ממשפטיך לא סרתי כי אתה הורתני" ולכן בצוואתו לשלמה בנו אמר לו דוד ללכת בדרכי האל ובמצוותיו.

ע"מ להגיע לאמת צריך להבין 3 דברים :

+ לחקור האם מלך הכרחי בקיבוץ מדיני?

+ האם הכרחי מלך בישראל כבכל האומות?

+ מצוות המלך

מלך הוא דבר הכרחי מאוד בעם לתיקון מדיני ולשמירתו אבל בעם ישראל אין צורך וולא הכרחי.

המלך מתעסק בשלושה תחומים =

+ להושיע את העם מאויביהם ולהלחם על ארצם.

+ סידור מדיני.

+ להכות ולהעניש לפי הצורך.

כל אומות העולם אכן יצטרכו זאת משום שאין להם תורה ומצווה אלוהית ואינם נשמרים בהשגחה אלוהית בעת צרותיהם, אבל האומה הישראלית לא תצטרך משום שהאל נלחם בשבילם ומושיע אותם ולכן לא צריכים בישראל מלך = זה בנוגע למלחמות.

בנוגע לסידור פנימי גם אין צורך במלך משום שיש תורה ואסור להוסיף עליה, בתורה אין תוספות ואין חסרון ובעת הצורך יחדש האל דבר ואף אדם לא יגע בזה.

ישראל לא צריכה מלך למשפט משום שהאל סידר מערכת חוקים והאל הוא השופט. ובכך הוסברו שלושת העניינים האלה, כולם מיוחסים לאל לעשותם לעמו ישראל.

14. 'אליצור, שמואל הנביא והמלוכה; מ' בגין, שמואל ומלכות שאול, דברי

תשובה מאת 'אליצור

סוכס ע"י אלמוג לוי

מה פשר התנגדותו של שמואל למלוכה ?

נאמר בשמ"א פרק ח' פס' ו: "וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו לו תנה לנו מלך לשפטנו, ויתפלל שמואל אל ה'. ויאמר ה' אל שמואל: שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך, כי לא אתך מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם. ככל המעשים אשר עשו מיום העלתי אותם ממצרים ועד היום הזה, ויעזבני ויעבדו אלהים אחרים".

לעומת זאת, בספר דברים פרק י"ז פס' יד נאמר: "כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבתי. שום תשים עליך מלך".

בנוסף, התורה שבעל פה מוסיפה על דברי הכתוב בספר דברים ששלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ – להעמיד להם מלך, להלחם בעמלק ולבנות להם בית בחירה.

על כן, נשאלת השאלה, כיצד יתכן אפוא, שנביא מתנגד בזעם לקיום מצוה ?

רבי אליעזר בסנהדרין נותן לכך פירוש, ולפיו סיבת ההתנגדות היא המילים שאמרו עמי הארץ – "והיינו גם אנחנו ככל הגויים". הזקנים שבדור ביקשו שופטים וזה בסדר, אבל התוספת של עמי הארץ היא שקלקלה.

ואולם, קל להיווכח כי אין דברים אלו אלא מדרש אגדה שלא נועד לפרש את העניין כפשוטו, כי אם להשמיע לקח מוסר ולהסמיכו על המקרא, ויש לכך 3 ראיות:

הכתוב אומר במפורש: "ויתקבצו כל זקני ישראל...", כלומר, לא עמי הארץ לבדם אומרים ככל הגויים, כי אם גם הזקנים.

בפסוק ו' כתוב ששמואל התרגז על כך שהם ביקשו מלך ואין כל רמז ל"ככל הגויים".

"ככל הגויים" אינו דבר חדש לספר שמואל.

לכן, אין דברי רבי אליעזר אלא הטפת מוסר וחכמה, ללמדך כי גם הדבר הנכון ביותר – אינו טוב וישר, אלא אם הוא בידי הזקנים והחכמים, ואילו כשהוא נופל בידי עמי הארץ, הוא משתבש.

מצד אחד, אין לומר, כפי שמנסים כמה פרשנים בימינו, כי גישתו של שמואל היא גישה אישית של מנהיג שנעלב, כי המחלוקת בעניין המלוכה נודעה דורות לפני שמואל.

מאידך, יש לזכור כי התנגדותו של שמואל הנביא למלוכה, אינה יכולה להיות עקרונית כי אם נסיבתית שכן:

התורה מכשירה את המלוכה ולדעת חז"ל אף מצווה עליה (ראה לעיל).

בסופו של דבר, שמואל ממליך בעצמו את המלך, ולא מוצאים בשום מקום נביא שמתפשר עם דבר שהוא פסול בעיניו.

מהן נסיבות התנגדותו של הנביא שמואל:

פרשת המלך בספר דברים פותחת במילים: "כי תבוא אל הארץ אשר ה', נתן לך וירשתה וישבתה בה, ואמרת אשימה עלי מלך".

נראה אפוא, כי הכתוב דוחה קיום מצווה זו לאחר ירישה וישיבה, בדומה למצווה של בנין בית הבחירה שגם בנייתו נדחית עד לשעה הנכונה.

מה פירוש קודם הזמן ומהו הזמן הנכון?

כאמור, ראשיתה של המחלוקת בעניין המלוכה היא בתקופת השופטים. גדעון התבקש למלוך על ישראל: "ויאמר איש ישראל אל גדעון משל בנו גם אתה גם בןך גם בן בןך כי הושעתנו מיד מדין". אולם הוא כאמור השמיע את דבר התנגדותו בפירוש, "לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם. ה' ימשל בכם".

המציאות הקשה של תקופת השופטים היא אפוא קרקע גידולה של בעיית המלוכה והמחלוקת הנטושה סביבותיה. כידוע, היתה תקופת השופטים עידן "המכה החוזרת" של כיבוש כנען.

שבטי ישראל היו נתונים ללחץ ולהתקפות מצד מדין, עמלק, בני קדם והפלישתים.

באותה תקופה של היאבקות מרה ועמידה על הנפש, ועל חזון הירושה והישיבה בארץ האבות, עלתה בעיית המלוכה על הפרק והפכה לסלע מחלוקת לדורות.

נביאי התקופה הורו כי ישראל נמסרה בידי שוסי המדבר משום שעזבו את ה', וכי כדי להיוושע עליהם לשוב אל ה', ואילו זקני העם סברו כי עבודת ה' בקורבנות ועבודת אלילים בבמות, לחוד, ופלישת בני קדם לחוד.

הנביאים סברו כי עקב חטאי העם ישראל נמסרה לידי האויב, ואם ישובו – יוושעו, ואילו מנהיגי העם ביקשו לפתור את בעיות ביטחונם ושלומם עפ"י דרכם. הם התבוננו בעמים השכנים המאורגנים במסגרת קבועה ומחייבת של ממלכות, שיש בידם להחזיק צבא קבע מאומן וחמוש כהלכה, לא כישראל השוכן לשבטיו ונתון להתקפות אויב וניצל מהם מידי פעם אחרי סבל רב.

מה הדרך לישועה ולשלוש?

לדעת הנביאים – שיבה אל ה' והליכה בדרכיו, שמירת המצוות.

לדעת זקני העם – המלכת מלך על ישראל.

הנביאים לא חלקו על השקפה זו, אך הורו שאין זו אלא תוצאה והשתקפות מדינית של השקפתם שלהם, והיא העיקר. הנביאים לא התנגדו לשיפור המשטר המדיני – צבאי, אך טענו שאין די בכך.

שמואל הנביא נאלץ לשמוע בקול העם ולהמליך מלך. למראית עין ניצחו מתנגדי הנביאים, אולם בנאום הפרידה של שמואל בפרק י"ב, מתגלה כל המשמעות האמיתית של המחלוקת שתססה מאז ראשית תקופת השופטים. הנביא נפרד מהעם תוך אזהרה מודגשת כי מבחינת האמת הנבואית כלום לא נשתנה.

כלומר, שמואל עומד על דעתו כי אין הצלה וישועה בשינוי המשטר גרידא, הפורענות שפגעה בעם כאשר עשה את הרע בעיני ה', תמצא אותו גם עתה, והמלך לא יוכל להצילם, אלא אם ילך בדרך ה'.

גם בדברי גדעון וגם בדברי שמואל אין משום הבעת דעה על עצם העניין של צורת המשטר, כי אם על ערכו, משמעותו ותועלתו של משטר אנושי בכלל. לא למלכה התנגדו גדעון ושמואל, כי אם לתקוות המוגזמות שתלו בה ישראל, להפיכת המלוכה לעוגן הצלה, לחזות הכל, כמנהג כל הגויים.

שמואל סובר שאם היו נותנים לו להמשיך בפעולתו, עד אשר יצליח לתקן את דרכי העם ולשפר את דמותו עד תום, כי אז היה תיקון המשטר ושיפור המצב המדיני והצבאי במקומו ובזמנו, ועכשיו שהקדימו את הדבר, עליהם לזכור כי אין תועלת בשינוי המשטר אלא אם כן תיקן העם את מעשיו ושיפר את מידותיו.

חלילה להחליף עיקר בטפל ומאוחר במוקדם, סוד הישועה וההצלה הוא הסדר הנכון: שינוי אורחות החיים קודם לשינוי המשטר, תיקון המידות קודם להחלפת ממשל וחשוב ממנו, הוא העיקר.

שני חידושים נתחדשו במהלך פרשת ייסוד המלוכה:

אחד לשמואל – שהמאבק לא תם, הנבואה לא הובסה, על הנביאים להמשיך בפעילותם גם בימי המלכים.

אחד לעם – שלא כהשקפתם שהמלוכה, כביכול, תושיעם ותחלצם מכל צרותיהם, גם בעתיד במסגרת המלוכה יהא הכל תלוי באורחותיהם ומעשיהם.

ראש הממשלה מנחם בגין ז"ל

לדעת מר בגין, התבטאותו של הנביא שמואל בעניין המלכת מלך, אינה עולה בקנה אחד עם מה שכתוב בספר דברים בפרשת שופטים (דברים י"ז, יד): "כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי. שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו, מקרב אחיך תשים עליך מלך, לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא".

לדברי פרופ' אליצור, שמואל ידע מה שכתוב בספר דברים, אבל לפי הערכתו, הקדימו בני ישראל לדרוש לשים עליהם מלך. השעה עוד לא הייתה מתאימה. לא הוכשר הזמן.

לדעת בגין, ההסבר הוא אחר לגמרי, ממש פירוש רציונאלי: התנהגותו של שמואל כלפי שאול מקורה במידה האנושית שבו, כי התני"ך אינו מכיר בסגולות על אנושיות של אדם, אפילו של נביא.

בספר שמואל כתוב, ולזה לא שם לב פרופ' אליצור, "וירע הדבר בעיני שמואל", לא משום שאמרו "והיינו ככל הגויים סביבנו", אלא כאשר אמרו "תנה לנו מלך לשפטנו", על זה – "וירע בעיני שמואל".

וזה לגמרי אנושי, שהרי שמואל היה לא רק נביא אלא גם שופט, והנה בא העם ואומר שבעצם הוא רוצה שופט אחר, וזה מרגיז את שמואל מאוד.

בהמשך מסופר שגם אחרי ששמואל ממליך מלך על העם, לפי דברי ה', הוא ממשיך לכעוס, ונשאלת השאלה למה? הרי, שאול המלך שהומלך מכה מכה גדולה את נחש העמוני ואת עמו שוק על ירך, ועושה ישועה גדולה לעם.

אבל שמואל עדיין כועס וחוזר ומעלה, לאחר הניצחון הכביר הזה, את המעשה של דרישת העם להמליך עליו מלך, ולפתע שמואל דורש מן העם עדות לפני ה' שהוא – שמואל – לא עשה עוול.

שמואל קיבל כבר את טענותיהם ונענה להם, הוא כבר קיבל את העדות שלא לקח מהם דבר, אך הוא ממשיך לכעוס.

הוא משיג על ידי לחץ פסיכולוגי זה את מבוקשו: הוא מביא לידי כך שהעם ישתכנע שאכן עשה מעשה רע בזה שביקש לשים עליו מלך, ואכן העם פונה אל שמואל ומבקש ממנו כי יתפלל לה' להצלת העם על כך שחטאו וביקשו מלך.

שמואל לא נותן מנוח לשאול. שאול מועבר ממלכתו ונשאלת השאלה מהו ההסבר ליחס הזה? הרי, שמואל בעצמו המליך אותו ואף משח אותו למלך, ושאול לא לקח כלום לעצמו.

וחמור מכך, עוד בימי חייו של שאול, שמואל מושח את דוד. זה מעשה של מרידה במלך הנוכחי.

לכן, בגין מסיק מכל האמור לעיל שהמפתח לכל הבעיה הזאת הוא במילה "לשפטנו". זה לא עניין של שעה מוקדמת, שביקשו מלך לפני שהיו מוכנים לכך, אלא פשוט מאוד, מן הרגע שבו אמר העם שימה עלינו מלך "לשפטנו" אין שמואל סולח לעם, ואינו סולח אפילו לעצמו. כל הזמן הוא מתחרט על כך, ובוודאי שאינו סולח למי שצריך לשפוט את העם במקומו.

לדעת בגין, זו מידה אנושית, שמואל נעלב קשות שהעם ביקש לבחור לו אדם שישפוט אותו במקום שאול עצמו. זה הוא הסבר רציונאלי, הנביא גם הוא בן אדם, פשוטו כמשמעו.

אסמכתא נוספת לדבר:

יונה הנביא הולך לנינוה על מנת להזהירם בעניין הרעה שתבוא עליהם. אלא מה? המלך של נינוה מתפלל, כולם לבשו שק וחזרו בתשובה, לא אכלו והבטיחו להיטיב את דרכם, ואכן ה' שמע בקולם ולא הביא את הרעה שיונה הנביא ניבא להם.

תגובתו של יונה הנביא הייתה צריכה להיות תגובה שמחה שכן האנשים חזרו בתשובה וה' לא החרیب את העיר, אבל יונה לא שמח וחשש שמא כשהוא יכנס לעיר יאמרו לו: מה אתה סיפרת לנו סיפורים, לא היה ולא נברא, לא היה שום חורבן, איזה נביא אתה? על כן יונה אומר "טוב מותי מחייה".

כלומר, גם זו הוכחה כי זוהי תכונה אנושית. במקום לשמוח שבהשפעת דברו ואזהרתו חזרו בתשובה והעיר ניצלה ואיש לא נפגע – חורה לו כל הזמן, מה עשו לו? הוא ניבא והדבר לא התקיים. הוא אינו יכול להירגע.

תגובתו של פרופ' יהודה אליצור

אמת, גם נביא הוא בשר ודם, ואבותינו – אברהם יצחק ויעקב, דוד ושלמה וכו' וכו', כולם היו בשר ודם, וזה עניין בסיסי במחשבה היהודית.

נכון, שגם נביאים כלולים בזה, אבל – וכאן אנו מגיעים ל"אבל" – ואנו מוצאים לאותו "אבל" דוגמא מעניינת בפרק כ"ח בספר ירמיהו.

חנניה בן עזור ניבא כי ה' ישבור את עול נבוכדנאצר מלך בבל בעוד שנתיים. התגובה הראשונה של ירמיהו הייתה: "אמן כן יעשה ה' יקם ה' את דברך אשר נבאת...".

הייתה זאת תגובתו הראשונה של ירמיהו האיש כאשר לא שרתה עליו רוח הנבואה. הוא ענה אמן אחרי "הבשורה הטובה" של חנניה ואף על פי שסתרה את כל נבואותיו.

ואולם כאשר היה דבר ה' אל ירמיה נשתנו פני הדברים. "ויאמר ירמיה הנביא אל חנניה... אתה הבטחת את העם הזה על שקר, לכן כה אמר ה' הנני משלחך מעל פני האדמה השנה אתה מת".

אכן גם נביא הוא בשר ודם, אבל עד איזה גבול? – עד הגבול שבו הוא מתחיל לדבר בשם ה'. כל זמן שהוא מדבר בשם עצמו הריהו כואב, מרגיש ומייחל ככל אדם. בדבר ה' אין האיש הנביא שולט.

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

הפירוש של ראש הממשלה לפיו שמואל נעלב לשמע: "תנה לנו נלך לשפטנו", קשה מכמה סיבות:

קשה לתלות את התנגדותו בהרגשת עלבון אישי, כי הוא מדבר בשם ה'.

הויכוח על מלוכה לא נולד עם שמואל. יש כאן קו עקבי הנמשך לאורך כל התקופה. בית מדרשם של הנביאים מתנגד למלוכה כל אותם דורות.

צריך ללבן ולהבהיר מה משמעות "לשפטנו".

לדעת פרופ' אליצור יש צדק עם ההיסטוריונים הטוענים ששופט בספר שופטים בתקופת השופטים אין פרושו Judge אלא – מנהיג. כלומר, שופט אין פרושו דיין היושב על כס משפט, כי אם מנהיג, ובעיקר מנהיג לוחם, והראייה לכך: "ושפטנו מלכנו ונלחם את מלחמותינו". (שמ"א, ח' כ).

אין זה עניין אישי של שמואל ואין פסול עקרוני במלוכה, שהרי שמואל עצמו ממליך את המלך, ומעולם לא מצאנו שנביא מתפשר עם דבר שהוא פסול מעיקרו. לכן המסקנה היא שההתנגדות של שמואל למלוכה היא לא עקרונית אלא נסיבתית.

לא למלוכה התנגד שמואל כי אם לאשליה כי די בהחלפת שופט במלך. והנה, כשהוא ממליך את המלך, בסופו של דבר נתחדש חידוש מעניין לשני הצדדים. גם לשמואל וגם לעם.

החידוש לעם – העם משלה את עצמו. זה לא עניין של שינוי משטר כי אם שינוי דרך, אם העם יוסיף להרע, שינוי המשטר לא יועיל כלום.

החידוש לשמואל הנביא בעצמו – לא נסתיימה המערכה. הנביאים לא הפסידו. על הנביאים להמשיך פעולתם – מאבקם במסגרת המשטר החדש.

15. מ' גרסיאל, מנהיגות השופט לעומת "משפט המלך"**סוכם על ידי הילה אייזק**נאום "משפט המלך". הקשרו וקישוריו

נאום שמואל, בו הציג לפני העם את "משפט המלך אשר ימלוך עליהם" מהווה צומת חשוב מאוד בספר שמואל. נאום זה הוא מגמתי ומשלב אלמנטים אירוניים ורטוריים בעוצמה רבה, כדי להציג באופן קיצוני ביותר תמונת מלוכה טוטאלטרית. המלך, לפי נאום זה, יכול לקחת מבני עמו את כל היקר להם (בנותיהם, רכושם) מבלי שייתן בידי העם תמורה הולמת לקורבנם.

הסיבה לכך ששמואל הציג תמונת מלוכה שרירותית ורודנית בנאומו, הייתה רצונו למנוע את הקמת משטר המלוכה בישראל.

מכאן והילך המחבר עוסק במערכי השוואה- הראשון בין נאום "משפט המלך" ובין מנהגו ומנהיגותו של השופט שמואל, והשני בין "משפט המלך" ובין מנהגם של המלכים, שאול ודוד.

מערכי השוואה אלו מעצימים את משמעות הנאום.

1. "משפט המלך" כנגד פועלו של שמואל השופט

קיים ניגוד חריף בין פועלו של שמואל לבין "משפט המלך" אשר עתיד למלוך על העם. פרק ז' מבליט את הקשר התקין בין צדדי המשולש: ה' - עם - שופט. כאשר בני ישראל מחליטים להפסיק להתפלל לאלוהי נכר ולשוב אל ה' וכאשר הם שרויים בצרות הנגרמות להם מהפלישתים הם פונים לשמואל שיזעק עבורם אל ה'. שמואל אכן עושה זאת וה' נענה. אפשר לראות בקטע זה איזשהו סיכום המתאר את פועלו של שמואל כשופט וכמנהיג עצמאי.

לשונות המפתח המופיעות בפרק ז' משמשות כתיבות מנחות גם בפרקי ההמשך (מילים כמו: מושיע, מציל, זועקים, עובדים)

לשונות מפתח אלו משנות את משמעותו בנאום "משפט המלך" - לדוגמא: עבודת ה', המתבטאת בלשון השכיחה "עבד את ה'", מתחלפת כאן ב"עבדות" למלך ("ואתם תהיו לי לעבדים"). שמואל מציג את עבודת המלך כעבודה זרה.

דוגמא נוספת: תוצאת שעבודם הטוטאלי של בני ישראל למלך תהיה "זעקה", אלא שלא כמו בעבר לא תהא זו זעקה אל ה' אלא זעקת שבר לפני המלך. שמואל בנאומו לא מתעכב כלל לתאר מה תהיה תגובת המלך ל"זעקה" שנשמעה לפניו. שתיקה אירונית זו מלמדת שאין סיכוי שהמלך ישמע ויעזור להם, שהרי הוא עצמו סיבת הזעקה. לעומת זאת, ביחסי ה' עם עמו מתבררת גודל התמורה.

אופי מכלול היחסים, שבין ה', עמו והשופט, כפי שהצטייר בתקופת השופטים עומד להשתנות לגמרי. משטר המלוכה, העומד להתייסד הוא ניגוד גמור למשטר השופטים שקדם לו. השינוי, להערכת שמואל הוא שינוי משמעותי לרעה.

הניגוד המשמעותי בין "משפט המלך" ובין שופטות שמואל בא לידי ביטוי גם בגילגולי משמעותיה של המילה "שפט" המשמשת גם היא מילת מפתח בפרק ז' שפיטת שמואל מצטיירת כהנהגה דתית הן בתחום הפולחן והן בתחום ההדרכה הרוחנית לעם. לשון "שפט" האמורה אצל שמואל מכוונת גם למנהיגות באורח כללי כולל נושא הביטחון, וכללה גם ענייני שפיטה בהוראת דין.

יחד עם זאת, לתיאורי שפיטת שמואל נסמכת הידיעה בדבר מינויים של הבנים לשופטים ועיוותי המשפט שחטאו בהם. נוצר מערך השוואה ניגודי בין שמואל, כשופט המסור לעמו, ובין בניו מעוותי המשפט.

עיוותי השיפוט של הבנים משמשים עילה לבני ישראל בדרישתם משמואל לייסד משטר מלוכה בישראל. העם מבקש מלך "לשופטם" כאשר "שפט" בהקשר זה משמעו שני תפקודים עיקריים:

הראשון ממשל והנהגה, השני דין ומשפט. בתגובה לכך, ציווה ה' את שמואל להתרות בעם ולהעמידו על טיבו של משטר המלוכה ומשמעותו. שמואל עושה זאת בנאומו "משפט המלך". בתחילה נוצרת הרגשה, כתוצאה מדבריו, שהוא הולך לדבר על טיבו של משטר מלוכה אך מיד בהמשך מתברר ששמואל למעשה שולל משטר זה לחלוטין.

בסופו של הנאום מתאר שמואל את ההתפכחות שתבוא אחרי שיעבודם הטוטאלי למלך הרודן- העם עתיד "לזעוק" לפני המלך. כאמור המלך לא עונה. העם לא השתכנע מהתמונה הקיצונית שצייר שמואל והתמיד בדרישתו למינוי מלך. לנגד עיני העם עמדה אידאה של מלוכה שונה- הם ייחלו למלך שופט, אשר ימלא פונקציות של מנהיג ודיין גם יחד. העם מצביע על תפקידי המלוכה החיוביים מהם בחר שמואל להתעלם בנאומו הריטורי והאירוני.

הזדמנות נוספת להעמדת השוואת ניגוד בין "משפט המלך" ובין נוהגו של שמואל כשופט נוצרת, כאשר שמואל מסכם את פעילותו במעין נאום פרידה. הניגוד הגדול מתמקד בנושא זכויות השליט- בעוד שהמלך בנאום מוצג כשליט עריץ הרשאי לקחת מבני עמו את כל היקר להם, הרי ששמואל מעיד על עצמו במעמד הפרידה כי נהג שלא לקחת מאומה מאת בני עמו.

את דברי הפרידה פותח שמואל בהזכרת העובדה שהוא שמע בקול העם והמליך עליהם מלך. לשון "לקח" מרכזית כאן. בנאום "משפט המלך" משמשת לשון "לקח" לבטא את הלקיחה הטוטאלית של המלך העריץ ובדברי הסיכום לשון "לקח" משמשת את שמואל להראות כי נהג, בתקופת מנהיגותו, להיפך משנהג המלך.

2. התגשמות "משפט המלך" אצל שאול ודוד

באיזו מידה אכן התאמתו אזהרות שמואל בדבר "משפט המלך". אפשר לראות ששאול ודוד, המלכים הראשונים, התחילו את דרכם ברגל ימין (מצביאים, מלכי חסד), אך בהמשך החזיקו במנהגים המזכירים את המתואר בנאום "משפט המלך" שאול שהיה מלך בעל נתונים התחלתיים טובים הפך תוך פרק זמן לרודן עריץ. הדוגמא הברוטאלית ביותר – אירוע הריגת כהני נוב והכחדת עירם. אזהרות שמואל מתממשות אצל שאול בצורה הגרועה ביותר אך זה לא מפסיק בו. אפילו אצל דוד חלה הידרדרות עם רבות ימי שלטונו. כמה מנקודות הביקורת על מעללי דוד נקשרות על ידי המחבר (שכתב על מעללי דוד...) אל נאומו של שמואל בדבר "משפט המלך" (נטילת שדות וכרמים מנתיניו ומסירתם לעבדיו).

אפשר לראות צל מעיב על מוסד המלוכה גם בתיאור הכנותיו של אבשלום לקראת המרד בדוד אביו. אף בתיאור זה נקשרות אסוציאציות לנאום "משפט המלך" שבפי שמואל.

16. ש' בר-אפרת, על יסוד המלוכה בישראל וראשיתה של ביקורת המדינה**סיכמה: נרית פרנץ****1. מעבר המנהיגות מאדם מבוגר לאדם הצעיר ממנו בספר שמואל**

1) מעלי לשמואל: העברת השלטון נעשתה בצורה נאה. עלי ידע שבניו לא יירשו אותו כי הם היו מושחתים. שמואל היה לו כבן, עלי חינך אותו ולימד אותו את עבודות המקדש, שמואל שירת את עלי בנאמנות. שמואל נעשה מנהיג רק אחרי מות עלי.

2) משמואל לשאול: נעשה בשעה ששמואל היה עדין בחיים. בכך טמונים מתיחות וחיכוכים.

3) משאול לדוד: נעשה תוך מאבקים קשים. היחסים בין שאול לדוד היו מורכבים, דו ערכיים, שאול היה זקוק לדוד שירגיע אותו, אך גם קינא בהצלחותיו וחש מפניו. העובדה שדוד ירש אותו ולא בנו יהונתן עורר את זעמו. דוד נעשה למלך רק אחרי מות שאול.

2. משמעות שינוי המשטר משמואל לשאול

ישנם 5 פרקים בנושא החלפת צורת השלטון, ומכאן, שיש חשיבות רבה לכך.

שינוי המשטר כמוהו כמהפכה. היו הבדלים בתחום המדיני והצבאי. המלך נתפס כפועל באופן עצמאי - עליו האחריות לקורות העם ולאסונות הפוקדים אותו.

בתקופת השופטים - המנהיג הושיע את העם. בתקופת המלוכה - סבל העם מהנגרם מעוונות המנהיגים שחטאו.

המנהיגים עד לשמואל - נחשבו למנהיגים טובים. אך על המלכים נאמר ש"עשו הרע בעיני ה'". המנהיגים עד לשמואל - רבים היו בעצמם נביאים וכהנים. אך בין המלכים והנביאים נתגלעו חיכוכים.

תפקידי השופטים - מוגבל לצורכי השעה. תפקידי המלכים - השפיעו על כל תחומי החיים של היחיד והחברה.

3. מדוע ביקשו להחליף את המשטר הישן במשטר החדש?

1) שמואל זקן ובניו אינם מתאימים לרשת אותו. נאמר ע"י הזקנים. זהו נימוק מפוקפק, כי

(א) לא היה נדרש החלפת השלטון דווקא, אלא מינוי שופט חדש.

(ב) התיאור על בני עלי דומה לבני שמואל, ומכאן - שאין לראות בהעברת השלטון מאב לבן כשיטה מוצלחת. אך זהו למעשה עקרון המאפיין משטר של מלוכה, בניגוד למשטר של שופטים, ולכן נימוק זה מהווה דווקא נימוק כנגד המלוכה. נראה כי נימוק זה הינו תירוץ בלבד.

2) הרצון להיות "ככל הגויים". העם סבור כי לישראל תצמח תועלת משלטון ריכוזי, וממנהיג בעל תקיפות, שיעמוד בראש צבא.

3) בעקבות לחץ העמונים והפלשתים (לדעת ההיסטוריונים). בתקופה זו הייתה לפלשתים עוצמה צבאית ושליטה על חלקים נרחבים של הארץ (אך נימוק זה לא מובא מפי הזקנים). כן, מלך בני עמון לחץ את ישראל עוד לפני שיצא כנגד יבש גלעד, ולכן, מסופר הסיפור על יבש גלעד לפני הבקשה למלך, אע"פ שבאופן כרונולוגי זה קרה אחריו.

4. תגובת שמואל

"וירע הדבר" - התנגדות אשר נובעת במשולב מן הפגיעה במעמדו כמנהיג ומשיקולים עקרוניים:

הקב"ה אומר – "לא אותך מאסו" ומכאן משתמע שהוא נפגע באופן אישי.

מצד שני מובאת התנגדות עקרונית למלוכה:

- בדרישה למלך בשר ודם יש משום דחיית מלכותו של אלוקים. בפועל הדבר מתבטא בכך שהי מטיל מדי פעם, למלא תפקידים מיוחדים, על אנשים שהוא בוחר בהם. שיטה זו אינה נראית עוד לעם. הם רוצים בשלטון קבוע.
 - שמואל משמיע בפניהם את "משפט המלך" שבו מונה את הדברים שמלך ישראל מותר בהם במטרה להרתיע את העם (לאיים עליהם). המחיר שיידרשו לשלם תמורת מלך "ככל הגויים" (כדוגמת מלכי הגויים מסביב) הוא מעמסה שתוטל על היחיד בחייו הפרטיים. השלטון ישתמש באזרחים וברכושם לצרכיו, וזכויות היסוד של העם ייפגעו:
- א. המלך יחייב את האנשים לשרת בצבא.
 - ב. המלך יפקיע מהם אדמות.
 - ג. המלך יטיל עליהם מיסים
 - ד. המלך יגייס את רכושם לביצוע עבודות למען הממלכה.
- הדבר חמור בייחוד בתקופה שבה התערבות השלטון בחיי הפרט הייתה מזערית. זקני הכפר דנו בקהילה, ולא היו כמעט חוקים שכפו דברים על הפרט. שמואל מדגיש זאת בכך שנוקט 4 פעמים במילה "ויקח", ומקדים את המושא הישיר לנשוא (לדוג': "את בניכם יקח").

5. תגובת העם

כנגד מגרעות המלוכה, מעמיד העם את מעלותיה:

1. "והיינו אנחנו ככל הגויים" – לא נהיה נחותים מהם.
 2. "ושפטנו מלכינו" – המלך ינהיג בעניינים פנימיים. "מלכינו" – יחס קירבה ושייכות.
 3. המלך יעמוד בראש צבא. זהו ההבדל בין המלך לבין שמואל, אשר לא פעל כמנהיג צבאי. זהו היתרון העיקרי.
- שמואל לא הצליח להרתיע את העם, פונה שוב אל ה' ודוחק בו שישמע את קולו. הדבר שוב מעיד על התנגדותו החזקה.

6. חלוקת הרשויות

לבסוף שמואל מסכים, והוגה את רעיון חלוקת הרשויות: עד עכשיו – שמואל הנהיג את ישראל בכל (נביא, כהן, שופט). כעת – חלוקה בין ההנהגה המדינית וההנהגה הרוחנית.

הרעיון מצוי בנאומו של שמואל (שאינו נואם פרידה), אשר בו מדגיש כי אמנם המלך יעמוד בראש הצבא והמערכת האזרחית, אך ההנהגה הדתית תישאר בידי שמואל, הוא יתפלל בעד העם, ביכולתו לחולל ניסים. מאחר והוא מייצג את ה' עולה סמכותו על זו של המלך. לכן רשאי וחייב להדריך את המלך ולבקר את מעשיו.

7. הפעלת ביקורת מתמדת על השלטון

זהו החידוש הגדול בייסוד המלוכה: שמואל מתחיל במשימה זו – תוך התנגשויות תכופות עם המלך – ובעקבותיו ילכו נביאים אחרים. כך היה השופט לא רק לממליך הראשון, אלא גם למבקר הראשון של הזרוע המבצעת במדינה. מעתה ועד

צדקיהו, המלך האחרון, ליד המלכים יימצאו תמיד נביאים אשר יבקר באומץ לב וללא פחד את פעולת השלטון.

המלך מצידו אינו חפץ בתלות ובהגבלת סמכויותיו: שאול אומר זאת במלחמת יבש, ואף פועל בניגוד להוראות הנביא. הוא לוקח לעצמו את תפקיד הקרבת הקורבנות, בשעה ששמואל אינו מופיע במועד שנקבע. אף כי לדעת שמואל זה היה מוצדק, הנביא כועס עליו ומוכיח אותו. לדעת שמואל צריכים ענייני הפולחן להישאר בסמכותו של איש האלוקים, אך שאול מסתמך כנראה על דוגמת הגויים שמלכיהם הקריבו קורבנות. ההתנגשות בין שמואל לשאול מחריפה במלחמת עמלק, שאול שוב אינו ממלא אחר דבר הנביא ואינו מטיל חרם על עמלק ועל השלל.

סוג הביקורת של הנביא על המלך השתנה במרוצת הזמן. היא התייחסה להתנהגות דתית, אח"כ מוסרית, ולבסוף גם מדינית. יש שהמלך קיבל את הביקורת, יש שהתנגד לה, ויש שהתנכל למבקר. אך הנביאים המשיכו להשמיע ביקורתם ללא פחד.

יצירתו זו של שמואל, הביקורת הממוסדת על השלטון, פועלת עד היום. אין המבקר צודק תמיד בביקורת, אף על תוכני הביקורת של שמואל אפשר לחלוק. עם זאת, אין חולק על הנחיצות והחשיבות של עצם הביקורת באשר היא תורמת לצמצום השימוש לרעה בכח הרב של השלטון.

ד. "חזון נתן" - מגילת הזכויות של בית דוד

17. ש' בר-אפרת, מבוא לשמואל ב' ז'

סוכם על ידי מירי חגיג'

"חזון נתן" – מגילת הזכויות של בית דוד (שמ"ב ז')

פרק ז' מחולק ל-3:

1) הקדמה (פס' א-ג): דוד רומז שברצונו לבנות בית לה' ונתן הנביא מחזק את ידו.

2) הנאום הגדול הראשון (פס' ה-טז): ה' משמיע באוזני נתן הנביא את הנאום אך למעשה מיועד לדוד. ה' מביע את התנגדותו לכך שדוד יבנה לו בית ולעומת זאת מבטיח שיבנה בית לדוד. בנו של דוד יבנה את הבית לה' וכסא דוד יהיה נכון לעולם.

3) הנאום הגדול השני (פס' יח-כט): דוד מודה לה', מהלל אותו ומתפלל שה' יקיים את דברו וביתו יתקיים לעולם.

בפרק עולות מס' שאלות: (לשים לב לשתיים הראשונות בעיקר)

1. כיצד ניתן להסביר את אי ההתאמה בין הסכמת הנביא לתוכניתו של דוד לבנות בית לה' לבין התנגדות ה' לכך?

תשובה: אין דעתו של הנביא עולה תמיד בקנה אחד עם דעתו של ה'. דוג': משיחת דוד למלך – שמואל נשלח למשוח למלך את אחד מבני ישי, התרשם מאליאב הבן הבכור ואמר "אך נגד ה' משיחו". אך ה' מעמיד את שמואל על טעותו ורק כאשר רואה את דוד, ה' אומר לשמואל "קום משחהו כי זה הוא".

2. מדוע דוחה ה' את יוזמת דוד לבניית מקדש, בעוד שמסכים שבנו של דוד יבנה את הבית?

תשובה: הסיבה לכך לא מוסברת מפורשות. ה' אומר שעד כה התהלך תמיד באוהל ומעולם לא דרש שיבנו לו בית ארזים. יש הסבורים שבדברים אלו מתבטאת התנגדות עקרונית לבניית מקדש קבוע בהתאם לתפיסה שאין ה' מוגבל למקום אחד אבל היות ובהמשך ה' מודיע כי בנו של דוד יבנה את הבית – אין לראות בדברי ה' כהתנגדות עקרונית אלא קביעה שאין מדובר בזמן מתאים לכך. הבית יבנה רק אחרי שיושגו שלום ושלווה – רק אז ה' יישב ישיבת קבע. חיזוק לסיבה זו ניתן למצוא בספר דבה"י בו ה' אומר זאת לדוד מפורשות.

3. מדוע מבקש דוד בתפילתו שביתו יתקיים לעולם אחרי שה' כבר הבטיח לו זאת? תשובה: אפשר להסביר זאת ע"י כך שיש מקרים רבים בהם ה' משנה החלטתו. דוג: לבית עלי הובטחה שושלת עד עולם אך ה' שינה החלטתו וגדע את זרעו. כלומר: דוד מקבל בתודה את ההבטחה האלוהית ואינו מבקש עוד מלבד התגשמות אותה ברכה.

מבנה –

* הנאומים בנויים בצורה דומה: כל אחד מהם בעל שני חלקים המופרדים ע"י המלה "ועתה".

בנאום הראשון – החלק הראשון מכיל שלילה: ה' שולל את בניית הבית ע"י דוד.

בחלק השני יש חיוב ויש בו שני ניגודים לחלק הראשון: (א) דוד לא יבנה בית (=מקדש) לה' אלא ה' יבנה בית (=שושלת) לדוד. (ב) דוד לא יבנה בית לה' אלא בנו של דוד יעשה זאת.

בנאום השני – החלק הראשון של תפילת דוד מכיל תודה והלל לה' והחלק השני מכיל בקשה.

* בין שני הנאומים יש הקבלה ברורה – בשניהם הבטחת השושלת לדוד היא הנושא המרכזי ובשניהם יש הרחבה על עם ישראל.

* אין כמעט פעולה בכל הפרק: הנאומים מורכבים מדיבור וההקדמה מדו-שיח.

* חשוב! מילים מנחות (ביטויים החוזרים ונשנים ומטעימים את המסר): "בית" –

כהוראה מילולית של מבנה (בית המלך ובית ה') וכהוראות מטונימיות של משפחה (פס' יח) ושושלת (פס' יא, טז). "לעולם"/"עד עולם" – ברוב המקרים הכוונה לשושלת דוד.

* חזרה על אותיות יחס או מלות יחס במילים סמוכות המתארות את אותו איש (דוד) או את העם (ישראל) באמצעות שם עצם כללי ואח"כ באמצעות שם עצם פרטי. דוג': "אל עבדי אל דוד" (פס' ה) "את עמי את ישראל" (פס' ז) וכו'.

18. פירוש יי קיל**סוכם על ידי טל כספי**

רקע: שמואל ב' פרק ז' (למי שרוצה לקרוא את המקור בתנ"ך-כדאי, זה לא ארוך):
בפרק זה, המספר על חזון הנביא נתן (להלן: נתן) על מגילת הזכויות של בית דוד מסופר כדלקמן:

בתחילת הפרק המלך דוד (להלן: דוד) מספר לנתן שהוא יבנה לה' מקדש. נתן מאשר זאת (פס' 3: "כל אשר בלבבך לך עשה כי ה' עמך"- ביטוי זה בא להראות באופן אירוני שגם נביא עשוי לטעות בהבנת מחשבת ה' כפי שיתברר לנתן בהמשך).

בהמשך, בלילה, ה' מודיע לנתן שדוד פסול מלבנות לו מקדש. בספר שמואל לא מוסברת סיבת הפסילה, אשר מוסברת במקבילה לפרק זה בספר דברי הימים א' כ"ב: רק "איש מנוחה" יכול לבנות בית לה'; הואיל ודוד, במסגרת תפקידו כמצביא, ובמסגרת פרשת כבשת הרש (בה הרג את אוריה החתי) שפך דמים רבים הוא איננו איש מנוחה!

ה' מוסיף בהמשך פרק ז' שהוא מעדיף להתהלך עם עמו בגולה ולהשרות את שכינתו בכל מקום בו עמו מצוי מאשר לרכזה בבית המקדש, רק בארץ ישראל-כל עוד לא כל עם ישראל הגיע אל המנוחה ואל הנחלה! לאחר מכן הוא מזכיר את כל מערכת היחסים בינו לבין דוד וביתו, תוך דימויה למע' יחסים של אב הדואג לבניו. הוא מבטיח לדוד שבנו יבנה את בית המקדש, כך שעדיין הוא ייבנה ע"י שושלת בית דוד אשר תתקיים לעד, כמו מקדש ה'. (המלה "לעולם" חוזרת 3 פעמים בדברי ה', כמלה מנחה).

דוד, בתגובה, כמובן מקבל את דברי ה', ומתפלל אליו בשבח ובהודיה באוהל מועד תוך ציון העובדה שכל גדולתה של שושלת בית דוד לא באה, אלא ברצות ה'.

המלים המנחות בכל הפרק הן: "עבד" (דוד וביתו כעבדים לה')

"עולם" (נצחיות שושלת בית דוד)

"בית" (בית מקדש, שושלת מלוכה, ארמון דוד)

שלוש המלים אלה גם מופיעות בסוף תפילת דוד.

לסיכום: לפי פירוש יי קיל לפרק זה מטרתו של פרק זה היא העברת המסר על קיומם הנצחי של עם ישראל ובית דוד ועל ביאת משיח בן דוד!

19. ח' גבריהו, הבטחת מלכות עולם לדוד—בוטל!!!!!!

ה. המלוכה בספרים נוספים בתנ"ך**20. ע' פריש, רגשת גויים ודבר ה' (עינו במזמור ב' בתהילים)****סוכס ע"י אילון חזני.**

המזמור מפאר את מלך ישראל השולט בחסד ה' ועיקרו קריאה לגויים הרוצים להסיר שעבודם מישראל שייכנעו במהרה.

הצדדים למאבק: האויב, ישראל וה'.

ישראל – מופיע בלשון יחיד ומיוצג ע"י מלכו, האויב – 1. כהמון 2. כהנהגה

מבנה המזמור:

צורה סימטרית נאה – 12 פסוק, הנחלקים ל 4 תמונות המורכבות מ 3 פסוקים.

תמונה א' – האויב

האויב, מעשיו ודבריו. מופיע הן כהמון: "גויים", "לאמים" (פס' א') והן כהנהגה. תחילת פס' א': "רגשו" – רעש ההמון כתוצאה מהתקבצותם של רבים (עולה מהקבלת 3 הופעות השורש בתהילים).

סוף הפסוק: "ולאמים יהגו ריק" – תיאור אפסות מעשי המתאספים. (תמונה גרוטסקית של התקבצות רועשת של עמים רבים המוכנים למלחמה).

הערכת המצב על ידי המשורר: "ריק" – אומר לקורא כי המערכה היא לשווא – צבא עצום אך ללא משמעות.

פס' ב': תאור האויב בדמות הנהגתו.

"התייצב" – דו משמעות: 1. עמידה לקרב 2. עמידה לדין, לויכוח. מאבק כפול: ריאלי – מלחמה צבאית בין אויב לישראל, סוריאלי – המלכים מצפים לפסק הדין מאת שופט הארץ בדבר זכותם להתמרד.

המלכים קרויים "מלכי הארץ" – נימה אירונית, שהרי הם מלכי בשר ודם המתייצבים על ה' מלך השמים.

רצונם להילחם במלך ישראל נתפש כרצון למלחמה בה'.

"רגשו גויים... מלכי ארץ... רוזנים" – הדגשת אופיו הגשמי של האויב.

תמונה ב' – ה'

ה' שומע ומגיב על דברי האויב. הצגת האל כ"יושב בשמים" בניגוד ל"מלכי הארץ" תגובתו על דבריהם: צחוק, לעג וביטול כוח הזולת ("שחוק ולעג")

4 מרכיבים לניגוד –

1. המספר – אוסף פרטים רב מול האחד 2. המקום – הארץ מול השמים

3. הזמן המוזכר – הווה-עתיד מול העבר 4. הכוח – ריבוי (ונשק) מול המאמר

4 אלו מעמידים השומע על גודל התהום ורומזים על תוצאות הקרב/ויכוח: במלחמה – כוח האויב נחות

בויכוח – פעולת ה' מן העבר מחייבת הגויים להישלט ע"י מלך ישראל.

די בפנייתו לגויים להבהילם ולגרור כניעתם. (להבהיל – הבאה למצב אפיסת כוחות מכוח דבר ה' בלבד)

תשובתו במאבק המשפטי – שכבר המליך את מלך ישראל ואיך מעיזים הגויים לשנות זאת.

"על ציון הר קודשי" – המשך חיוני אחרת יכלו הגויים למלוך ובלבד שלא על ציון (שלטונו של מלך ישראל אף על הגויים נובע מהקשר שבין ה' למקום מלכותו של המלך)

(2 פסוקים ראשונים מתארים המעשים, על השוני באופיים. פס' 3 – דיבור ישיר על נושא התמונה)

תמונה ג' – המלך

המלך הוא הדובר (מיד פותח בדברו במפתיע). המלך משיב על דברי האויב ובתשובתו מסתמך על דברי ה' בלבד.

הקירבה עולה מכינוי ה' את המלך – "בני" המוזכר ע"י המלך בתחילת דבריו. (המחברים חולקים על סברת יחס אב ובן)

יתכן כי בנו של האלוהים הוא עם ישראל (בניגוד לעולם העתיק שראה במלך לפחות בן האל).

המלך מצטט את הבטחת ה' לשלטון המלך על עמים וארצות. "ככלי יוצר תנפצם" – לא שלטון אבסולוטי על גויים והשמדתם כאוות נפשו.

כלי החרס בכתובים (2 משמעויות): 1. בניפוצו נחלק לרסיסים רבים ששוב לא יחוברו.

2. קיום הכלי וצורתו תלויים ביוצר – יש ביכולתו להשמיד הכלי ויעשה זאת אם "ונשחת הכלי" אך לא נוהג להשמידו.

"תרעם בשבט ברזל" – הקבלת "תרעם" ל"כלי יוצר" מצביעים על היות השבט להכאה. "שבט ברזל" כ"כלי יוצר" כביטוי זכותו הפוטנציאלית של המלך לייסר את הגויים. גורל הגויים המורדים הוא ניפוץ, שברי הכלי יעופו לכל עבר, אחדות המורדים תבוטל.

תמונה ד' – המשורר

התערבות המשורר במאבק ופנייתו לאויב בקריאה לכניעה (כעת נאמרים הדברים תוך פניה ישירה לאויב אך מתחילת המזמור הייתה הערכת מצב).

המשורר מתגלה כחכם יועץ. קורא לגויים להשכיל ולקבל מוסר ואח"כ מרצה על החלופה העומדת לפנייהם – יודע מה לומר, כוחו בפיו.

המסקנה לאור המצב: המלכים ועמיהם ייכנעו: "עבדו את ה' ביראה" – מרד וכניעה כלפי מלך ישראל, אך מפאת קירבתו לה' – עיקר המרד והכניעה לגביו. הכניעה למלך ישראל מביעה כניעה גם לה', שבכך מקוים רצונו. (המחברים סבורים כי הגויים אינם נקראים לעבודת ה' במישרין)

על הגויים להשלים עם שלטון מלך ישראל: "נשקו בר" – בר=טהור, טהרה (אוגריתית), בן (בארמית).

ברירת הגויים היא בין אבדון לבין אושר (יתכן ועכשיו לא נראה להם כאושר).

השנות המלים "דרך" ו"אשרי" בפסוק האחרון, המופיעות גם במזמור א', נועדה כנראה להצביע על הקשר בין המזמורים: מעשי הרשעים לא יצליחו, לא כפרטים ולא כקולקטיב.

סיום המאבק הוא נצחונו הגדול של מלך ישראל בזכות עמדת ה' לימינו. הוא מוצדק בויתוך ע"י הבטחת ה' משכבר.

ה' ככוח המלך, בחינת "בך צרינו נגח". סיום המאבק הגדול, כשהמנצח הוא מלך ישראל החוסה בה.

21. י' אליצור, חכמת הממשל במשל החכמה (משלי ל', כד-כח)

סוכם ע"י טליה דיין

"ארבעה הם קטני **אדץ**, והמה חכמים מחכמים

הנמלים הם **עם** לא-עז, ויכינו בקיץ לחמם

שפנים **עם** לא-עצום, וישימו בסלע ביתם

מלך אין לארבה, ויצא חצץ כלו

שממית בידיים תתפש, והיא בהיכלי **מלך**" (מש' ל' כד-כח)

כמה מהפרשנים הדגישו, כי הכתוב מתאר סגולות טבעיות של ממש. במשלי החיות של המקרא טרם הפכו בעלי-החיים לסמלים תלושים של מידות אנושיות כמו במשלים הספרותיים המערביים, ואפילו ברבים ממשלי אייסופוס.

הנמלים - אוגרות את מאכלן בימי הקיץ

השפן - שוכן בנקרות סלעים תלולים במדבר יהודה

הארבה - יוצא חוצץ (= ערוך גדודים גדודים עצומים)

השממית (הלטאה) - מצויה בארץ בכל בניין, אפילו בהיכלי פאר, הודות לדיסקות וההידבקות שבאצבעותיה.

חלוקות הדיעות לגבי משמעותו של המשל וכוונתו

1. Gemser - משל חכמה שעיקרו תיאור ענייני מקצועי של בעלי חיים, אך יש בו גם רמז קל של לקח לבני אדם, כלומר, יש חשיבות גם לדבר הקטן.
2. Toy - יתכן כי הכתוב מתכוון לרמוז, שההצלחה אינה תלויה בגודל, אעפ"י שאין במשל זיקה מפורשת לחיי בני-אדם.
3. Greenstone - נוטה להדגיש את הצד של הלקח האנושי. הוא טוען, שהכתוב בחר בארבעת בעלי החיים "הקטנים והחלשים ביותר, המצטיינים, עם זה, בזריזותם ובכושרם. מוסר ההשכל גלוי כמעט: לא בגודל ולא בחוזק סוד ההצלחה"
4. פרשנים אחרים - העיקר הוא מוסר ההשכל ולא ידיעת הטבע.

הקריטריון של בחירת בעלי-החיים אינו קטנות וחולשה, שהרי מסתבר שיש כאן צד שווה כלשהו, המשמש חוט מחשבה מאחד בין ארבעת קטני הארץ.

במשל, המילה "עם" מופיעה פעמיים, המילה "מלך" מופיעה פעמיים והמילה "ארץ" מופיעה פעם אחת - כולם ביטויים המביעים ממשל, ארגון ממלכתי.

ע"י חמשת הביטויים המנחים האלה, הטביע הכתוב צביון של הגות ממלכתית על כל השיר. ביטויים מנחים אלה נאים אומנם במידה לא מעטה גם לבעלי-החיים, אך עיקר כוונתם לנמשל, לחברה האנושית ולסדריה.

"עם" ו"מלך" -הרי משמעותם ברורה.

"ארץ" היא מילה שכיחה ולה המון משמעויות. אולם הצירוף "קטני ארץ" שייך לסדרת ביטויים מיוחדת: "מושל ארץ", "נכבדי ארץ", "זקני ארץ" וכו'. הצד השווה בכל הצירופים, שהם כינויים למעמדות בתוך החברה האנושית המאורגנת, ומשמעותה של "ארץ" במסגרות אלה היא, ארגון ממלכתי, מדינה ובראשה מלך ועושי דברו.

אפשר להניח כי הביטויים ארץ, עם, מלך הינם מושגים מנחים, שבהם גנוזה משמעותו של המשל ועיקר מגמתו.

אומנם לפנינו ארבעה בעלי-חיים קטנים מיוחדים, איש וסגולתו המופלאה, אך לא זה העיקר, אלא העובדה, **כי ארבעת קטני הארץ ממלאים על הצד הטוב ביותר את ארבעת תפקידי היסוד של הממשל האנושי הטוב.**

זה הצד השווה שלהם. עיסוקו של כל אחד מ-4 הקטנים המחוכמים הוא מעין אחד התפקידים היסודיים של הממלכה, אותם קטנים מחוכמים מצליחים לבצע מה שגדולים ותקיפים בחברה האנושית לא תמיד יכולים.

הנמלים עם לא עז, ויכינו בקיץ לחמם.

זוהי פונקציה מעין **הכלכלה הלאומית בחברה האנושית**, והרי זו אחד הדברים שבהם נבחנת חכמתו של השלטון האנושי.

אולם, הנהגת כלכלה נכונה, מתוכננת, אינה אפשרית, אלא אם עושים אותה בתוקף ובעוז הנמלים עם לא-עז - תוקף אין לה, אך בזכות חכמתן כי רבה לחמן נכון תמיד מבעוד מועד. ביתם של השפנים בסלע רומז לפעולות הבניה והביצור הכבירות של מלכי קדם הגדולים.

מצברים אדירים ובנייני פאר הם גולת הכותרת של הממלכתיות במזרח הקדמון. אך הונח לדוד אחרי כיבוש י-ם, ביקש לבנות בית לה'. הדבר יצא לפועל, כידוע, בימי שלמה בנו, שחרג מן המסגרת של המלך הישראלי השולט בעמו. הוא היה "מלך גדול", השולט באימפריה רחבת ידיים, בדומה למלכי מצריים.

הכתוב מלמד אותנו כי אך מלך גדול של עם עצום על פני ארץ רבה יכול בימים ההם לעשות מעשים כגון אלה ו"לשים בסלע ביתו"

ואולם בנייה אינה עניין של עצמה ממלכתית בלבד, היא מעידה גם על חכמה. גם במקרא יש רמז לחכמת הבניה, התכנון והקישוט.

שפנים עם לא עצום, וישימו בסלע ביתם

לשפנים אין גדולה, הם קטני ארץ, אין עצמה, ובכל זאת שוכנות להקותיהם הקטנות בבנייני-אבן נישאים ובצורים, כיוון שזכו למנה גדושה של הסגולה החשובה ביותר, הם חכמים מחוכמים.

תפקיד יסודי שלישי של כל שלטון מתוקן הוא **הבטחת שלום בממלכה וביטחונה ע"י צבא טוב, מצוייד ומאורגן כהלכה**. מעשה הצבא והמלחמה אף הוא אינו מלאכה, כי אם חכמה. תנאי קודם לקיומו של צבא טוב הוא שלטון יציב ובר-קיימא, היינו-בתקופת המקרא- מלוכה.

מלך אין לארבה, ויצא חצץ כלו

יצורים קטנים ללא הנהגה ושלטון חכמתם עומדת להם להתארגן בדמות **צבא ערוך, אדיר-כוח**.

גם בעיני יואל נצטייר הארבה בדמות חיל-צבא כביר-כוח וארגון.

שממית בידיים תתפש, והיא בהיכלי מלך

חשיבות יתרה נודעת, כאמור, **ליציבותו של השלטון**. שלטון רופף, הפכפך, שכרו יוצא בהפסדו. לא כל הנכנס להיכל מלך, זוכה להתמיד שם, ולא כל כיסא-מלוכה הוא נכון ואיתן. כדי לשמור את הממלכה מפני התמוטטות ותהפוכות שיוו תמיד למלך מעמד נעלה, מעמד של "בל-תיגע". כלפי מעמדו של המלך אמרו חז"ל: "שום תשים עליך מלך- שתהא אימתו עליך"

ואולם בסופו של דבר הייתה בכל זאת יציבות השלטון תלויה בעיקר בחכמתו של השליט.

תפקיד רביעי של השלטון מייצגת השממית. היא נמנית עם הזוחלים, שרבים מהם ארסיים, אולם היא עצמה אינה ארסית, היא אינה ב"בל-תיגע", קטנה היא וחלשה, ואפשר לתפשה, אף על פי כן אין לסלקה מהיכל המלך הודות ל"חכמתה", הלוא היא הסגולה של ההידבקות בכל קיר, תקרה, זיז וסדק.

המשל שלפנינו עניינו הגות מדינית כעדות המושגים המנחים: ארץ, עם, מלך, מלך, מלך.

ארבעה תפקידי יסוד לשלטון המתוקן:

1. כלכלה בריאה ונכונה, שאין לכוונה אלא בעוז, בתוקף, ובחכמה.
2. בניין וביצור, הדורש עוצמה וחכמה
3. צבא מעולה והוא יכוון על מלוכה וחכמה
4. שלטון יציב, והוא תוצאה של חסינות השליט וחכמתו.

המשותף לכל התפקידים החיוניים הללו - הם דורשים **חכמה**

ארבעת קטני הארץ אין בהם לא עוז ולא עצמה, לא מלך ולא חסינות, ואף על פי כן ממלאים הם אותם תפקידים חיוניים בהצלחה נפלאה הודות לחכמתם (ה"חכמה" המקראית יש במשמעותה גם כשרון, זריזות ותבונת פעולה) המופלגת.

אמור מעתה (מספר משלי) - רבות המידות הטובות החשובות, אך הגדולה שבהן, השקולה כנגד כולן, היא החכמה, היא תחיה את היחיד, אף היא תחיה ותקיים את הממלכה והממשל.

22. י' קופמו, משפט הושע על המלוכה

סוכס ע"י קרן מורד

הושע הוא הנביא היחידי המזכיר את רגזו של שמואל על המלוכה, והרומז שהמלוכה נוצרה בחטא ושהיה בה מן המרי.

דעה רווחת היא, שהושע שולל את המלוכה ביסודה ורואה אותה כחטא אלילי, חטא נמשך ומתמיד של כל תולדות ישראל אך טענתו האמיתית היא על התפרעות המלוכה בימיו ועל שחדלה להישען על הנבואה. מובן שהוא רואה את המלוכה ככישלון אך הרי גם הכהונה, הנבואה והפולחן הם כישלון.

ניתן היה לומר שהושע שולל את המלוכה, אילו היה מגן על משטר מדיני אחר (כשמואל בשעתו), אך הושע אינו מטיף למשטר של שופטים.

האידיאל המדיני שלו הוא ללא ספק: **מלוכה השואלת בעצת הנבואה**, מלכים הקוראים אל האלוהים.

דבריו של הושע על המלוכה משקפים המצב המדיני בימיו אעפ"י שהוא מכליל טענתו שהמלוכה ניתקה מעל דבר האלוהים, ועתה גם היא מסמלת את ביטחון

ישראל ב"אוננו", בלא אלוהים. ובמרי הזה (העם שאל לו מלכים ש"יושיעו" אותו) יאבד העם.

* תוכחת הושע על הכת הצבאי של המדינה:

הושע הוא הסופר המקראי הראשון והאדם הראשון בעולם המכתים את הצבאיות, את ה"מיליטריזמוס", כחטא דתי-מוסרי.

לפי ההשקפה העתיקה שרווחה בעמים ובישראל, המלחמה היא לאלוהים. המלחמות בין בני האדם הן מלחמות אלוהים והכוחות האלוהיים מכריעים בהן. מקורות בתנ"ך מלמדים לבטוח באלוהים, אבל אין הם שוללים עם זה את התכונה הצבאית. הראשון שמעריך את התכונה הצבאית כחטא ומרי, הוא הושע.

הושע מדבר על ריבוי גיבורים וערים בצורות ועל הביטחון בהם. ניתן להניח שהוא תוקף את המיליטריזמוס המופרז, את ההתרברבות הצבאית, את הערצת הכח בלבד.

בכל אופן יש לראות תוכחתו זו כשיא של אידיאליזמוס דתי-מוסרי.

* התוכחה המדינית של הושע:

ה' פקד על ישראל את עווננו והכשיל אותנו לפני אויבנו. ישראל הרגיש בחוליו ובמזורו אבל תחת לשוב אל אלוהיו הוא פנה אל אשור ואל מצרים לבקש מהם רפואה – כמשען ויסוד של מלכות ישראל.

הושע מרגיש באוולת שבניסיון זה בבחינה מדינית ריאלית. הוא חש בבקשת חסות זו חטא דתי.

הביטחון במלכות האלילית הוא הצורה המובהקת ביותר של שכחת אלוהים, של ביטחון ב"און" לא אלוהי: אשור או מצרים כמושיעי ישראל במקום ה'! הוא חש בכל זה הודאה באלילות, כניעה לפני הרגשת העולם האלילית.

23. 'י זקובניץ, העידן המשיחי – דוד וביתו בנבואות על המלוכה שלעתיד לבוא- בוטל!!!

סוכס ע"י קרן מורד

גילוי הופעתו של המלך המשיח, הוא המלך העתיד לבוא, זהותו ואופי שלטונו- כולם נטועים במסורת העבר. לא הכל קיבלו על עצמם באהבה את מוסד המלוכה; רבים ראו בו איום למלכות ה'. לא מעט נבואות אוטופיות מזדהות עם שלילת מלכותו של בשר ודם ומותירות המלוכה ביד ה' לבדו.

כנגד שלילת המלוכה ניצבת הגישה המחייבת אותה ואף שואפת לקיומן של הברית שכרת ה' לדוד, וההבטחה כי ביתו יעמוד לעולם ועד. נצחיות הבית משוקעת- גם אם ברובד המשני- בנבואת נתן לדוד אודות הבן אשר יבנה בית לשם ה'.

האוטופיה המשיחית חייבת להתמודד, בצד שלילת המלוכה עם הקושי כי מלכי בית דוד, ובהם אבי השושלת, דוד, לא היו זכים וטהורים מעוון. חטאי דוד ויורשיו מכבידים על חולמים וחוזים המבקשים להציב את דוד על כן רם ונישא, כמודל לחיקוי. עם זאת יש לציין, כי כבר בעריכת ס' מלכים ניכרת אידיאליזציה של דמותו. דוד הופך לקנה המידה שעל פיו מודדים את התנהגותם של המלכים יוצאי חלציו. (לדוג- על חזקיהו נאמר "ויעש הישר בעיני ה' ככל אשר עשה דוד אביו – מל"ב יח', ג).

לגבי החטאים שבמלכי דוד מודגש עד כמה רחוק מדרכי דוד (כגון האמור באחז- "... ולא עשה הישר בעיני ה' אלוהיו כדוד אביו וילך בדרך מלכי ישראל- מל"ב טז, ב').

על כל פנים נוכח הצללים המעמעמים את זוהר המלוכה, כלומר: שלילתה במישור האידיאי ופגמיה הבאים לידי ביטוי בדמויות מלכי השושלת ומייסדה, נראה כיצד מתמודד החזון עם מסורת העבר, כיצד ממריא אל על למרות המשקולות הכבדות המושכות מטה.

למרות המרחק שבין דוד האיש לבין האידיאל, מזכירות כמה נבואות במפורש את השם דוד, בדברן על המלך העתיד לבוא כמי שישב עטרה ליושנה ויחדש את שלטון השושלת. (נבואת ישעיהו, ירמיהו)

בנבואות אחרות, שהמלך העתידי על פיהן הוא דוד, דוד הקם לכאורה לתחייה- ביטוי סמלי מובהק לתקווה לחידוש ימיו של הבית- ניכר כי אזכור המלך הוא משני. (דברי הושע- מבנה הפס' המקדים את ה' לדוד ושב ומדבר בו לאחר אזכורו של המלך, מעיד על משניותה של הזכרת המלך)

פסוקים נוספים הקוטעים את הרצף המדבר בישועת ה' את עמו-צאנו, נוספו ע"י קורא, אשר לא יכול היה להשלים עם היעדרו של דוד מתרחיש הגאולה לעתיד לבוא.

ישנן דוגמאות שבהן בולט המתח בין תשתית הנבואות שהעדיפה לוותר על חלקו של מלך בשר ודם מבית דוד בחזון העתיד – לבין השכבה אשר לא השלימה עם רוע הגזירה, עם ההתעלמות מדוד.

דומה כי דרך של פשרה – בין חוסר הנחת מדוד לבין השאיפה לראות מלך מביתו מולך על ישראל באחרית הימים – משתקפת בכמה נבואות הנמנעות מאזכור שמו המפורש של דוד אך רומזות לו ולביתו.

הרמזים לדוד האיש רבים בנבואות המלך שלעתיד לבוא, גם באלה המעדיפות לכסות על שמו. זאת ללמד, כי הקשר לעבר אינו רק בבחינת כבלים המונעים מן הכדור הפורח להינשא אל על, אל מרחבי האינסוף, אלא גשר מכוון ומבורך שבין עבר לעתיד טוב ממנו.

להלן קווי החיבור שבין דוד לבין המלך המשיח אשר יקום מביתו:

1. מוצא המלך מבית לחם (מיכה ה, א)
2. נעורי המלך- כשם שדוד היה הקטן באחיו כן מודגשים נעורי המלך המשיח.
3. המלך כרועה- דוד הוא הרועה הקטן הנלקח מאחרי הצאן ונמשח למלך. רעיית הצאן הכשירה אותו
- לרעות אדם, כדברי ה' אליו: " לקחתך מן הנווה מאחרי הצאן להיות נגיד על עמי על ישראל"
4. שלטון המלך על יהודה וישראל- כשם שדוד הצליח לאחד תחת כנפי אדנותו את יהודה ואת ישראל גם יחד, כן יעשה המלך יוצא חלציו.
5. המלך מביא עמו שלום- על דוד וביתו אומר שלמה בן דוד: " ולדוד ולזרעו ולביתו ולכסאו יהיה שלום עד עולם מעם ה'".
6. המלך כשופט צדק- בדוד נאמר: "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו".
7. המלך הנושע, מקבל ישועת ה'- דוד הוא הן מושיע, "וישע דוד את יושבי קעילה" והן נושע "ויושע ה' את דוד בכל אשר הלך".

8. שורה של מילים וביטויים מקשרת בין איפיוני דוד בהיסטוריוגרפיה המקראית לבין הנבואות:

משכיל, עבד ה', הקמת זרע לדוד, הבטחת נצחיות הבית לדוד.

ראינו כיצד התמודדו הנביאים עם בעיית הריחוק שבין הרצוי-המלך האידיאלי, לבין המצוי – דוד ומלכי שושלתו.

בעיה אחרת של חוסר הנחת מעצם מוסד המלוכה נפתרה בדרך זו: יש מן הנבואות הנמנעות משימוש במושג מלך (יחזקאל, מיכה). אבני הפסיפס לציווד דמות המלך שלעתיד לבוא שאולות רובן ככולן מרישומי דמותו של דוד מספר שמואל. גם מי שביקש להינתק מדוד "הריאלי", שלא נחה דעתו ממלכות בשר ודם, לא יכל ללא מלכות בית דוד בימים שיבואו.

מאות שנים של שלטון השושלת אשר טבעה את חותמתה על ישראל, מחד, והתרחקות מדוד האנושי של ס' שמואל והמרתו בדמות אידיאלית מאידך, עוררו הכמיהה אל שורש ישי, אל בית לחם בית אפרתה, אל אחרית כראשית, ואף טובה הימנה.

24. ש' יפת, במלוכה

סוכם על ידי טל כספי

(ר"ת: דה"י = דברי הימים, דה"א = דברי הימים א', דה"ב = דברי הימים ב')

יפת בא לדון ביחס בין מלכות ה' למלכות שושלת דוד בדה"י. הוא מביא 5 פסוקים מדה"י הדנים בכך:

1. דה"א יז, 14: "והעמדתיהו בביתי ובמלכותי עד העולם, וכסאו יהיה נכון עד עולם.

2. דה"א כח, 5: "ויבחר בשלמה בני לשבת על כסא מלכות ה' על ישראל".

3. דה"א כט, 23: "וישב שלמה על כסא ה' למלך תחת דוד אביו.

4. דה"ב ט, 8: "יהי ה' אלהיך ברוך אשר חפץ בך לתתך על כסאו למלך לה' אלהיך.

5. דה"ב יג, 8: "ועתה אתם אומרים להתחזק לפני ממלכת ה' ביד בני דוד".

מתוך פס' אלה עולה, כאמור, שאלת היחס בין מלכות דוד למלכות ה', וכן שאלת המשמעות של המושג מלכות ה' בדה"י לעומת שאר ספרי התנ"ך: במסגרת הפרק של הפס' ה-1: מוזכרים 3 המושגים: מלכות ה', מלכות דוד ומלכות שלמה.

לפי הפסוקים ה-1, ה-3 וה-5: קיימת זהות בין מלכות ה' לבין מלכות דוד/שלמה. מלכות ה' השמימית על ישראל מבוצעת עלי אדמות ביד המלך האנושי שמינה ה'. זהות זו מנוגדת לתפיסה בספר שופטים ובספר שמואל א' ח, 7: שם נתפסת בקשת העם למלך ארצי כבקשה לביטול מלכות ה' עליהם, משמיים.

יפת מביא את דעתו התומכת של קויפמן: הגיוני שדווקא בספר דה"י, אשר נכתב בימי בית שני, מלכותו של מלך יהודי תיתפס כמלכות ה' על ישראל- שכן בתק' זו, בה כבר לא שלט בא"י מלך כזה

(אלא נציבים רומאיים), גדלה הכמיהה לו.

ארבעה מן הפסוקים ברשימה מתייחסים לשלמה ואחד לבני דוד. מתוך כך עולה השאלה הבאה: האם חובה שמלכות ה' תתבטא עלי אדמות רק בשושלת דוד ושלמה, או שאפשר שתתבטא ע"י ממלכה יהודית אחרת?

לצורך כך יפת בוחן את עמדת סופר דה"י כלפי ממלכת ירבעם בצפון וממלכת שאול: עפ"י דה"ב יג, 20-3

ממלכת ירבעם נתפסת כלא לגיטימית וכמרד עבדים באדוניהם. לעומת זאת, מלכות שאול, על אף שתקומתה מתוארת בנביאים ראשונים כמאיסת העם במלכות ה' נחשבת בדה"י כמקור העבר שממנו בא ההמשך למלכות בית דוד. שתי המלכויות נתפסות באופן חיובי כמלכויות ה' וכשייכות לרצף אחד הנובע ממנה.

כמו כן, שתי המלכויות נתפסות כממשות את האידאה של מלכות על "כלל ישראל": ראייה לכך היא השמטת סופר דה"י מתיאור המעבר ממלכות שאול למלכות דוד את תקופת הביניים (עליה מסופר בנביאים ראשונים) בה השלטון היה מפולג בין מלכות דוד על יהודה בחברון לבין מלכות איש בשת על ישראל במחניים. דוד יורש, איפוא, בצורה רצופה את מלכות שאול כמלכות מאוחדת המהווה את מלכות ה' בעוד שמלכות ירבעם כולה נחשבת לחטא.

מסקנה: לפי השקפת סופר דה"י מלכויות שאול, דוד ושלמה מהוות כולן רצף אחד המגשים עלי אדמות את מלכות ה' השמימית.

25. ג"ח כהן, ההווי בחצרו של המלך אחשורוש

סוכם על ידי נעמה בן חיים

מגילת אסתר מקדישה תשומת לב מיוחדת לתיאור חצר המלך. את האווירה מתארים ע"י 3 גורמים: משתאות, ניהול המדינה ע"י המלך ומעמד האישה. מתיאור המשתאות ניתן לראות עד כמה האדם רוצה ללכת אחרי המלך וליהנות מחיי הרגע תוך שכיחת עצמו ועולמו. בשיכרון המשתה מתקבלות החלטות ונחרצים גורלות. המלך מתואר כשליט כל יכול בממלכתו, ושלטונו של אחשורוש מנוהל בשרירות לב. הכול תלוי במצב רוחו והחלטותיו מתקבלות באימפולסיביות. גם האנשים הקרובים לו ביותר ושתי (אשתו) והמן (עוזרו המדיני) נענשים על ידו בשעת כעסו ללא רחמים. מובן שבממלכה כזו שראשה הוא כול יכול אך נתון למצבי רוח יש תהפוכות רבות והשלטון לא יציב.

רבים הם התיאורים של הנשים בחצרו. דמות האישה בחצר זו אינה דומה לדמות האישה המצטיירת בעינינו בספרי תנ"ך אחרים. פסוקים רבים בתנ"ך מתארים את האישה כ"עזר" וכ"אשת ברית" לעומת זאת במגילה היא מתוארת מבחינה חיצונית בלבד. היחס אליה מראה על הזלזול בה, ברצונותיה וברגשותיה.

זהו תיאורה של חצר המלך: משתאות, נשים ומצבי רוח. עם ישראל אומנם ניצל תודות ל-3 גורמים אלה אך הווי מלכותי זה זר לעם ישראל ומהווה סכנה לקיומו. העיונים בכתובים מוכיחים לנו עד כמה שולטת שרירות הלב, המשתאות משכרים את האדם שנהנה בעיקר מהנאות גשמיות, גם יחסי המלך ואישתו הנם חיצונים הנאתיים בלבד. המלך שולט ללא כיוון בהתאם ליצרו ורצונו הרגעי.

המשמעות הדתית של מגילת אסתר:

המלך מתואר ככול יכול בעוד שאין כול תזכורת למלך מלכי המלכים. אך למעשה מתארת המגילה את המלך "הכול יכול" באפסיותו כאדם שאיננו עצמאי ואיננו עושה דבר חשוב על דעת עצמו. מתוך תיאור זה מסתבר לנו שמלך אחר עומד מאחורי האירועים ומכוון את התרחשות. השפעתו של ה' מודגשת דווקא ע"י הסתרתו. המגילה מצליחה להמחיש את רעיון ההשגחה למרות שהמשגיח אינו נזכר בה כלל. כל האירועים נתפסים כנס נסתר. במגילה דוגי לכך שהמלך אינו מחליט יועציו עושים זאת במקומו, והוא נתון לחסדם.

הוא עושה מעט מאוד בתחום המדיני: הוא מסתפק בבחירת יועציו שאליהם הוא מעביר את טבעתו לחתימה על מסמכים כטוב בעיניהם, הוא גם קובע באמצעות שרביטו מי ייגש אליו.

בניגוד למלך הסביל – פעיל הקב"ה אף כי בנסתר. אויבי ה' יורדים מבימת ההיסטוריה ועם ה' ניצל.

המלך אחשוורוש אינו מכוון את דרכי עמו בעיקר הוא מושפע ואינו משפיע. אך ה' משגיח על עמו באופן נסתר ומכוון תולדותיהם. האירועים הבודדים הרבים שכל אחד מובן לנו בפני עצמו, מקבלים משמעות רבה כשהם מצטרפים למסכת אחת ומגלים את ידו החזקה של ה'.

יש במגילת אסתר 2 שרשרות של סיבתיות למרחש בה: 1) הסיבה הישירה לכל דבר. הנפשות הפועלות במגילה: המן, מרדכי וכו' המבצעות את הפעולות. 2) השגחתו של ה'.

אכן, שתי שכבות למגילה: באחת רואים את האירועים הבודדים ואת מפעיליהם האנושיים של הנפשות הפועלות, ואילו בשכבה האחרת אנו חשים את המשמעות של כלל האירועים ואת מפעילה – הקב"ה. דווקא בגלל ההדגשה היתרה של השכבה הראשונה מדגישים את אפסיותה, ולעומת זאת חשים היטב את השכבה השנייה שאינה נזכרת אלא ברמז בלבד. אכן זוהי התפיסה הדתית של התנ"ך – האדם פועל מתוך בחירה חופשית, ומעשיו מובנים, אך למעשה הוא מבצע מה שעלה במחשבת האלוהים סיבת כל הסיבות. בכל התנ"ך מורגשת הסיבתיות הכפולה שבהיסטוריה, האדם פועל לפי רצונו – אך למעשה ה' פועל באמצעותו.

1. מהותה ומשמעותה של המלוכה הישראלית המקראית**26. ב"צ דינור, אידאות היסוד של ההיסטוריוגרפיה הנבואית****סוכס ע"י בת חן פרץ**

(א)

חשיבות ההיסטוריוגרפיה היא רבה לצורך הבנת ההיסטוריה. בכל דור מייצגת ההיסטוריוגרפיה את האידאות העיקריות שלו, השליטות בימיו. ההיסטוריוגרפיה של כל תקופה היא עדותה של התקופה עצמה, ואף בהיסטוריוגרפיה של ישראל משתקפת בשלמותה אותה מערכת אידאות, שבה מצאה לה ביטוי דמותה של החברה בישראל מתקופה לתקופה.

(ב)

ההיסטוריוגרפיה של תקי' בית ראשון כלולה בתורה ובנביאים הראשונים. הספרים יהושע, שופטים, שמואל ומלכים הם ספרי היסטוריוגרפיה. הם נכתבו מתוך ראייה אידיאולוגית, מתוך הערכה מסוימת של העם, של עברו ועתידו, של ייעודו וגורלו. בהיסטוריוגרפיה יש בחינת עובדות והערכתן, השמטת דברים שלפי השקפתם של

המחברים אינם חשובים מבחינת הערכה זו, וריבוי בסיפורים על עניינים שלדעתם הם חשובים מפני שיש בהם כדי להדגים את נכונות תפיסתם והערכתם. הם הטביעו את חותם האידאות השליטות של דורותיהם על הספרות ההיסטורית.

חותם אידיאולוגי זה מצא את ביטויו בבהירות יתרה בנביאים ראשונים. הם נכתבו מתוך השקפת עולם נבואית, אך אין זאת אומרת כי הספרות הזו היא מעיקרה נבואית.

(ג)

עם הופעתה של הנבואה כתנועה בעם ועם עלותה כגורם רוחני חברתי בחיי העם, הופיע סוג חדש של ספרות היסטורית, הסוג של הסיפור הנבואי. הסיפורים האלה הם מחוגי תלמידיו של הנביא, 'בני הנביאים' הרושמים את מעשי נפלאותיו של 'אדונם'. לפי עצם מהותה של הנבואה, צריכה הייתה להיות מלווה סיפורים על דבריו של הנביא. כל נביא הוא שליח האלהים, אך אין הנביא שליח האלהים לדבר אחד מסוים, לשליחות זו או אחרת. הנביא הוא שליח האלהים ונושא דברו בכל ישותו ובכל מהותו: חייו הם סמל השליחות, בכל מעשיו מתגלה דבר האלהים, אשר רצה לגלות לבני האדם. לכל דיבור ומעשה שלו יש משמעות סמלית. בכל מעשה שלו הוא ממלא שליחות וכל מעשה שלו מעיד על כך ששליח אלהים הוא.

האנשים באותה תקופה, גם הם הרגישו וראו כך את הדברים, ומתוך ראייה והרגשה זו, הלכו ורשמו את הדברים.

אם אנו רוצים להבין את ישראל באותה תקופה, מה הוא חושב, מה הוא חושב על עצמו, מה היא עדותו, עלינו להתעמק ולשאול מהן האידאות העיקריות העוברות כקו יסודי אחד בכל ההיסטוריוגרפיה של הבית הראשון. נראה כי נכון יהיה לסכם את הדברים ולנסחם בשבע נקודות עיקריות, שכל אחת מהן מבטאת אידאה היסטורית אחרת.

(ד)

הנקודה הראשונה, היא בהשקפה על ההיסטוריה בכלל: כל היסטוריה היא 'פועל אלהים'. 'פועל אלהים' זו ההיסטוריה, מעשה ידיו- זהו מה שאלהים עושה עם בני האדם. ההיסטוריה כולה אין בה שום מקריות. יש מנהיג והוא המנהיג את העולם. העמים והמעצמות הם רק אמצעים בידיו להשגת מטרותיו. ניצחונות ותבוסות, דרכם של עמים וגורלן של מדינות – הכל הוא 'פועל ה' ומעשה ידיו'. אין כל היסטוריה אלא בייס אשר מנהלו הוא האלהים בעצמו, ואין כל המעשים אלא דרכים ללמד את בני האדם, ומכל מאורע חייבים ללמוד. אלהים מראה לבני האדם את הדרך בה ילכו.

(ה)

הנקודה השנייה היא בהשקפה על טבע האדם ועל אופיו. לפי השקפה זו, כל החיים ההיסטוריים הם היאבקות מתמדת בין שני יסודות בטבע האדם מראשית יצירתו. בהתאם לכך, קיימות שתי תרבויות: תרבות חומרית ותרבות רוחנית. ההיסטוריה אינה אלא היאבקות מתמדת ביניהן, המתחילה עוד מימי אדם ובניו. 'קין' מסמל את התרבות החומרית, שיסודה הראשון הוא ה'קניין'. כל התרבות החומרית על האמנות שלה נוצרה ע"י בני מרצחים. אולם קיימת גם תרבות אחרת, התרבות הרוחנית. אלהים 'שת לאדם זרע אחר תחת הבל, כי הרגו קין, ולשת גם הוא ילד בן ויקרא את שמו אנוש'. השמות הבל, אנוש ושת, מסמלים את האפסות, החולשה, הנמיכות. הרגשת האדם בחולשתו, באפסותו, בנמיכותו, היא ראשית הדרך להכרת האלהים. הרגשה זו המביאה את האדם להכרה, כי יש בו 'רוח אלהים', וזו היסוד לכל תרבות רוחנית. ההיסטוריה היא איפוא מאבק האדם עם עצמו, וראשיתו של מאבק זה נעוצה בימיו הראשונים של האדם עלי אדמות. כל ההיסטוריה היא

מלחמה בין קין להבל. קין, יוצרה של התרבות החומרית, 'בן אדם', הוא קמצן, מלא קנאה, רתחן, חצוף ורוצח, וראשיתה של התרבות הרוחנית מתחילה מ'אנוש', סמל החולשה האנושית, ומכאן האופי ה'לימודי' של ההיסטוריה.

(ו)

הנקודה השלישית בתפיסה של ההיסטוריוגרפיה העברית היא האידאה על ייעודו של ישראל, שליחותו המיוחדת בעולם. ישראל מסמל את הרוח, את התרבות הרוחנית. ומשום כך, הוטל עליו לבנות חברה אחרת, שלא תהיה חברת בני קין. תולדות ישראל ראשיתן היא מייעודו של אברהם.

הרעיון הזה, שלא הרבים הם העיקר, אלא האחד המיועד, אין פירושו שאותו 'אחד' הוא תכליתה של ההיסטוריה. אמנם 'אחד' היה אברהם, אך אברהם איננו רק בשביל עצמו, אפילו לא רק בשביל ביתו. 'ונתברכו בו כל גויי הארץ' אינה רק ברכה, הבטחה, אלא מטרה.

תורה זו על ישראל ובחירתו, על ישראל וייעודו האוניברסלי בעצם קיומו- עוכרת כקו יסודי בכל ההיסטוריוגרפיה המקראית. קיומה של התורה דורש מאמצים גדולים יותר מאשר כיבוש הארץ. הארץ ניתנה רק לשם כך. הארץ היא ארץ הבחירה, ורק בתנאי זה תחזיק את העם, ולא תקיא אותו מתוכה. הארץ ניתנת לישראל רק מפני שאלהים בחר בהם לקיים את דברו, להשליט את חוקתו בארץ.

(ז)

הנקודה הרביעית היא הדגשת העיקרון של שכר ועונש הקיים בעולם ושלפיו הוא מתנהג. יש גמול בעולם, ואין העולם הפקר. אלהים הוא הנוהג בעולם. בראש כל ספר מספרי הנביאים הראשונים מודגש העיקרון הזה, ומוסבר ומודגש לפי הסיטואציה ההיסטורית.

כל ההיסטוריה, לפי תפיסה זו, בנויה על כלל זה של שכר ועונש. כל ההיסטוריה אינה אלא אוסף של דוגמאות להוכחת העיקרון של 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו' ושל 'אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו' (ישעיה ג, י-יא).

(ח)

הנקודה החמישית היא תפקידה של הנבואה בתולדות ישראל. כל ההיסטוריה אינה אלא מאבק גדול ורצוף של האדם, מאבק של רוח האדם. המאבק הזה הוא בעצם מכוון. מאחורי הפרגוד עומד במאי גדול ומסדר את המאורעות, ואין במאי זה אלא אלהים, ולכן רב כל כך תפקידו של הנביא. בעצם תפקידו הוא מכריע, מכיוון שהוא שליח אלהים, בא בסוד אלהים, צופה הליכות עולם ומזהיר את האדם על עלילותיו. הנביאים יודעים להביט אל פועל ה' ולראות את מעשה ידיו, כי זוהי ההווה הנבואית לפי עצם מהותה. לא בניסים ונפלאות מתגלה ה' לנביא, אלא במעשי יומיום. הנביאים, הם היודעים את סוד ה', ועליהם הוטל בעצם גם התפקיד של הגשמה 'לבחור' באנשים שיבצעו את השליחות. לדוגמה- הסיפור על חלומו ל גדעון במלחמתו עם המדיינים (שופטים ז, יג-יד). גדעון לא רק ניצח את המדיינים, אלא בא בסוד ה', לדעת ע"פ החלום את הדרך בה עליו לנצח. השופט-הנביא שרוח אלהים הייתה בו, הבין בדברי החלום את דרכי המלחמה שעליו לנהל.

משום כך, כל מלך שאינו יכול בעצמו לעמוד בסוד האלהים ולדעת את דבר האלהים, צריך לשאול את הנביא, לדרוש את דבר ה'. מתפקידו של הנביא לגלות לו את הרצון האלהי, ומתפקידו של המלך לדרוש את דבר ה'.

(ט)

הנקודה השישית היא באמונה האיתנה בניצחונה של הרוח, שהיא הגילוי הנכון של רצון אלהים ודברו בעולם. הרוח היא המנחה את האדם בכל מעשיו וכל רוח היא גם

רוח אלהים, לטובה ולרעה. אף 'רוח השקר' אשר 'בפיו כל נביאיו' של אחאב, גם היא הרוח אשר עמדה לפני ה'. גם בקרב אין אדם מנצח, אלא אם 'צלח עליו רוח ה', ואין צבא ניגף אלא אם לא 'קמה בס רוח'.

הכוח המכריע אפוא הוא הרוח ולא הניצחון.

(י)

הנקודה השביעית היא 'שאר ישוב' - נצח ישראל. ישראל מסמל את רוח האלהים שבאדם. זוהי מהותו. ישראל הוא יסוד קוסמי בעולם, ולא יסוד היסטורי. ישראל ממלא את התפקיד המכריע, תפקיד של נושא דבר האלהים. כל ההיסטוריה אינה אלא מבחן, אשר בו צריכים לעמוד עמים ומדינות, וגם ישראל. מבחן שבסופו יתברר מי ומי בישראל הוא נושא דבר האלהים. על כל דור להוכיח מחדש כי הוא ישראל. המונח 'שארית' משמעותו היא לא רק החלק הנשאר לפליטה, אלא אותו החלק הנשאר וממשיך, הנשאר לקיום הכלל ואחריתו. הייעודים של עם ישראל אינם תלויים במספר בני העם, ומשום כך, גם השארית איננה משוחררת מן התפקיד, השליחות והייעוד, שעושים את המעט לרבים.

27. ז' הארווי, מלכות שמיים

סוכס ע"י בת חן פרץ

במושג "מלכות שמים" שתי הוראות שונות השזורות זו בזו: האחת - מילולית ומדינית, והשנייה - מטאפורית ומטאפיסית.

בהוראתה המדינית והמילולית, מלכות שמים מורה על שלטון קהילה מדינית בידי אלהים. היא מורה בפרט על צורת השלטון שהייתה קיימת בישראל העתיקה עד להמלכת שאול, כשבני ישראל מאסו באלהים לטובת מלך בשר ודם, בחפצם להיות ככל הגויים.

מלכות שמים, בהוראתה המדינית, מורה פשוטה כמשמעה כי אלהים לבדו הוא המלך, ולכן לא יתכן שיהיו שליט או שליטים כלשהם, בני תמותה, במלכותו. הרעיון שמלכות שמים סותרת כל שלטון בשר ודם, מונח ביסוד דברי גדעון בדחותו את בקשת העם שיהיה מלכם "לא אמשול אני בכם ולא ימשול בני בכם, ה' ימשול בכם" (שופטים ח, כג).

בשליחתה כל שלטון בשר ודם, מלכות שמים זהה עם אנארכיה. אולם, שלטון הכל-יכול, אף שהוא שלטון בלתי נראה לעין, הוא ההיפך הגמור מהיעדר כל שלטון.

בהוראתה המטאפיסית, מלכות שמים מורה על שלטון אלהים על המציאות כולה. לפעמים נאמר כי אלהים מלך כמלך עוד "בטרם כל יציר נברא". בהרחבה כזו, דומה שמטאפורת המלכות אינה מציינת עוד יחס" או שממלכתו של אלהים היא בלתי תלויה בעולם הנברא, או שמלכותו בלתי תלויה בממלכתו. מובן כי במקרא ובספרות חז"ל מדובר על היות אלהים אחד, ולא על היחס האונטולוגי בין בורא לנברא. בלשון חז"ל, הביטוי "לקבל עול מלכות שמים" משמעו להכריז על אחדותו של אלהים ע"י קריאת שמע, שבה הקורא מכיר במלכותו של אלהים על המציאות כולה, ועקב כך מתחייב לקיים את מצוות המלך.

למושג המדיני של מלכות שמים יש הנחות מטאפיסיות, ולמושג המטאפיסי יש השלכות מדיניות. כך למשל, קהילה מדינית לא הייתה מקבלת את אלהים כמלכה, אם קודם לכן חבריה כיחידים לא קיבלו עליהם את עול מלכות שמים. כמו כן, יתכן כי לקהילה מדינית שחבירה קיבלו עליהם כיחידים את עול מלכות שמים, לא יהיה צורך או רצון כלשהם להכנע לשלטון כלשהו חוץ משלטון אלהים.

מוטיבים מטאפיסיים ומדיניים משתלבים לעיתים קרובות בספרות חז"ל. לדוגמא: הישנות שם ה' בפסוק " ה' אלהינו ה' אחד" (דברים ו, ד) נתפסת בדרשה אחת כרמז

לישראל ולאומות: ה' הוא אלהינו, וה' הוא- או יהיה- האלהים האחד של כל באי העולם. לפי דרשה זו, המושג המטאפיסי של אלהים בבחינת אחדות, משמש כבסיס לחזון מדיני שבו אלהים הוא המלך על כל האומות.

מוטיבים מטאפיסיים ומדיניים מתמזגים גם בסיפור בתלמוד על מותו של ר' עקיבא על קידוש השם. לפי הנלמד שם, הנאמנות למלכות המטאפיסית של אלהים מחייבת התנגדות למלכות הרודנית של רומי. שלטונות רומי אסרו על לימודי התורה, אך ר' עקיבא המשיך ללמד תורה, נתפש ונגזר עליו מוות בעינויים. בהכרזו בנשימתו האחרונה על האחדות האלהית, ביטא ר' עקיבא את נאמנותו המוחלטת למלכות שמים, ואת התנגדותו האמיצה למלכות הרשעה.

מלכותו של אלהים כרוכה באחדותו, אך היא גם כרוכה באחדות בני האדם. מלכות אלהים בישראל תלויה באחדות בני ישראל, או בניסוח כללי יותר, אחדות אלהים תלויה באחדות האדם. אנחנו ממליכים את אלהים למלך בשעה שאנו חיים בשלום עם שכנינו. ע"פ מרדכי מרטין בובר, מלכות שמים הינה איפוא מהות התורה, מהות היהדות.

יתר על כן, טוען בובר כי מלכות שמים היא גם מהות הציונות. כשב-1957 אמר בן-גוריון שעם תקומתה של מד"י הגשימה הציונות את מטרתה, השיב בובר כי חלום ציון עוד לא התגשם. עצמאות מדינית היא רק אמצעי להגשמת חלום זה. הציונות האמיתית היא השאיפה לכונן את ציון בבחינת "קרית מלך רב", וציונות במובן זה חיה וקיימת.

בובר קרא להקמת מלכות שמים כאן ועכשיו: ליצירת קהילות שיונהגו לא בידי שליטים בני תמותה ומוסדות כפייתיים, אלא בידי ההכרה החופשית בשלטון המלך ה'. הוא ראה את השראתו של הקיבוץ בדגם של מלכות שמים המקראית.

כשבני ישראל חצו את ים סוף, הם אמרו כבני חורין חדשים "הימלך לעולם ועד". אפילו מהירות זו של הכרזת בני ישראל לא השביעה את רצונו של יוסף הגלילי שאמר שלו היו אומרים "המלך (הזמן עבר) לעולם ועד" לא היו נשלטים יותר לעולם. מבחינת ר' יוסף הגלילי ובובר, מלכות שמים נדחית רק במחיר חירות האדם.

כמו בובר, גם ש"י עגנון היה הוגה דתי שראה את הציונות המודרנית במונחים של מלכות השמים המקראית. בתפילה לשלום המדינה שחיבר בשם הרבנות הראשית לישראל, מסיים בקטע הלקוח מתפילת מוסף לאש השנה, אשר משמעו כי העצמאות המדינית החדשה של המדינה היהודית מורה, מעבר לעצמה, על החלום האוניברסלי הישן של הנביא זכריה "והיה ה' למלך על כל הארץ".

28. י' ליוור, מלך, מלוכה

סוכס ע"י שמרית נגר

א. המושג

השם מלך בלשון המקרא וברוב הלשונות השמיות נועד לציון מושל יחיד השולט על נתונים לשלטונו. זהו כינויים של שליטי האימפריות הגדולות, של לאומים, של שליטי ממלכות ערים ושבטים.

התואר נגיד שמשמעותו ראש ומנהיג אף הוא משמש לציון מעמד המלך וכן משמש לציון מעמדו גם התואר נשיא.

באכדית משמש השם MALKU, MALIKU לציון יועץ, נסיד ושליט. המלך מכונה גם SHARRU. צירופים נוספים כתארים למלכים: המלך הגדול, "מלך ירב", מלך מלכים, "אדן מלכם". התואר מלך בפני עצמו ובצירופים שונים הוא גם אחד מתארו המובהקים של האל.

ב. מעמדה של המלוכה במזרח הקדום

המעמד שונה בתרבויות השונות. אף על פי כן יש תכונות מיוחדות למלכות בכל אחת מהן, ויש הרבה צדדים שווים בתפיסה הכללית של מהות המלכות ודמות המלך.

כל ההשקפות מבחינות בקשר בין המלך לבין האלוהים, בין אם שהן רואות את המלך כבנו של האל או כאל ממש, כבא כוחו וכמודיע רצונו של האל או כעבד האלוהים ובחירו. שלטון המלך על נתיניו לא נראה כמין גזירה אלא כהתגלמות רצון האל.

1. מצרים – במצרים המלך נחשב אל ממש ונקרא כך בתעודות עתיקות. רק בשלב מאוחר, לאחר שנעשה שימוש רב בתואר 'אל' למלך מצרים, נקרא מלך מצרים "מלך מצרים העליונה והתחתונה". מערך החיים קשור במלך, הוא אדון האדמות, כל מעמד או קניין הם בגדר מתנה מן המלך. המלך מנהיג בעת שלום ובעת מלחמה, והוא משמש כהן במקדשים. כמו כן, הוא השופט.

2. מסופוטמיה – שורשי המלכות במסופוטמיה הוא בממלכות הערים של שומר. שליט העיר נחשב נציג האל, שולט מכוחו של האל, תפקידו למלא אחר רצון האל ולנהל את הפולחן. המלך נלחם את מלחמות העיר, משליט בה סדר ומשטר. לפי התפיסה המתגלית מטקסטים שונים, המלכות הורדה פעמיים מן השמיים ומטרתה לשרת את האלים, כדי שישקדו המלכים על קיום פולחנם. עם התעצמות המלוכה במסופוטמיה, נהגו המלכים שם לקרוא לעצמם המושל מטעם האל או כהן ואכן מילאו תפקיד של כהן שמבצע את עבודות הפולחן ומקשר בין העם לאלוהים. מספר מלכים במסופוטמיה כתבו את שמותיהם בצירוף כינוי האלוהות, אך לא היה זה מנהג רציף וקבוע. יש שמלכים שונים דימו עצמם לאלים. אף על פי שיש כאן השקפה שלפיה המלך הוא בעל תכונות אלוהיות ומורס משאר בני התמותה, אין כאן האלהת המלך מבחינת מעמד במשטר המדינה. הכינוי "בנו של האל" שבו היו מלכים רבים במסופוטמיה מכנים עצמם מורים על קרבת המלך לאל ולא על כך שהמלך הוא אל ממש. כינויים נוספים למלך במסופוטמיה: הרועה, הרועה הנאמן.

3. מלכות החיתים – התפיסה היא שממלכה היא קניינו של אל הרעם שהופקדה בידי המלך השולט שהוא גם המצביא העליון והשופט העליון. אופייה הדתי של המלוכה החיתית מתבטא בכך שהמלך הוא הכוהן הראשי והוא שעורך את טקסי החגים. מלכי החיתים נקראו "שמש" (השמש שלי), ועם מותם נחשבו לאלים והיו מקריבים להם קורבנות. בחייהם נחשבו המלכים לבני אדם.

4. כנען – קשה לעמוד על תפיסת המלכות בכנען ובסביבותיה משום שלרוב הייתה נתונה תחת כיבוש. מלכיה לרוב ביו וסאלים, עבדי המלך הגדול. פילוג ממלכות כנען בתקופה שקדמה לכיבושה ע"י בניי יצרה מצב של ערים נפרדות סמוכות כשכל אחת מהן היוותה ממלכה בפני עצמה. בד"כ היו אלה ערים-ממלכות בעלות מבנה חברתי פיאודלי עם אצולה של לוחמים. מהכתבים העתיקים נלמד כי המלך הטוב הוא המלך הצדיק והישר שדן דין אלמנה ושופט משפט יתום. לפי כתבים מסוימים המלך הוא עבדו של האל, אך הוא בן תמותה. העובדה שהוא בנו של האל מבטיחה שהאל יפרוס חסותו עליו. ישנם חוקרים (ביניהם אנגל) הסבורים שמלך כנען היה מלך סאקראלי הממלא את מקום האל בעל. להשקפה זו, לגישת חוקרים אחרים, אין אחיזה בכתבים עתיקים והיא מיוסדת על פירוש דחוק שלהם. גם בכנען נחשב המלך לכוהן של האל.

ג. ראשית המלוכה בישראל

בישראל לא ראו את המלוכה כהסדר קבוע, אלא כתולדה של התפתחות מאוחרת בתולדות העם. ימי נדודי השבטים והכיבוש, ימי השופטים וימי משטר השבת והעדה נחשבים תקופה אידיאלית בתולדות העם. בסיפורי הניסיונות הראשונים להמליך מלך שנעשו בימי גדעון באה לידי ביטוי ההשקפה שמשטר של מלוכה יש בו משום סתירה לתפיסה של מלכות ה' על עמו. אין לראות בכתובים אלה ביטוי של ההשקפה הדתית שהייתה שלטת לפני המלוכה כדעת בובר, אך גם אין לקבל את הדעה הרואה בכתובים אלה פרי השקפה של דורות מאוחרים כאסכולת ולהאוזן.

נראה שהייתה התנגדות למלוכה מצד גורמים שהיו קשורים למסורת העדה אך התנגדות זו נעלמה בתק' מלכות שאול משום ששמואל שהיה המתנגד העיקרי למלכות הוא זה שהמשיח את שאול בהסכמת העם ולבקשתו.

הניסיונות הראשונים לבסס מלכות בישראל נועדו לגבש את העם ולהביא לו יציבות, בעיקר לנוכח התחזקות מעצמות האזור (פלישתים, מואב, עמון). לדעת אלט יש להשוות את התגבשות המלוכה בישראל אל ייסוד הממלכות הלאומיות באדום, מואב ועמון (בהן נתגבשה המלוכה סמוך להתנחלותם במדינותיהם). תחילת המלוכה בישראל התבטאה במתן מעמד של מושל בעל זכויות לשופט שהביא ישועה לישראל (גדעון, אבימלך).

+המסופר בספר שמואל אי' ח' מעיד על המסורת הכללית שבישראל לשים עליהם מלך ככל הגויים שישפוט את העם וילחם למענו. המסופר בשמואל אי' יח' מלמד על התהליך שהביא להמלכת שאול, ושאל מופיע ראשית כמושיע העם, כאחד השופטים, ולאחר נצחונותיו נמשח למלך.

+לפי שמואל אי' ט'-י', שמואל הועד להיות מלך כשהיה עדיין אחד העם ואף נמשח בסתר ע"י שמואל. יסוד סיפור זה בתפיסה שהמלך, בחיר ה', נועד מראש לתפקידו. המלוכה נתגבשה ע"י מיזוג של מסורת העדה הישראלית עם ההשפעות של סביבתם המדינית. את גינוני המלכות ומוסדות השלטון למדו בעיקר מהכנענים. לפי משפט המלך, עול מלכות כרוך בקבלת עול צמצום החירות, שירות צבאי ועבודה בכפייה. בקבלת עול המלכות הייתה למעשה העברת רוב הסמכויות של עדת ישראל לידי המלך. בימי שאול – מבחינים בראשיתה של פקידות אישית נאמנה למלך.

ד. מעמד המלוכה בישראל

1. המלך כבחיר ה' – המלכות אינה חילונית לגמרי, המלך הוא בחיר ה' ומשיחו והוא מקודש בתוקף מעמדו זה בקדושה מיוחדת. המלך הוא נגיד ה' על נחלתו ונבחר להיות נגיד על ישראל. המלך מכונה גם עבד ה'. המלך הוא משיח האל, שרוח ה' בו. ניתן ללמוד על מעמד המלך מלשון השבועה באלוהים ובמלך, ובמיוחד מעונש המוות שבו נדון המקלל את משיח ה'. לפי התפיסה הקדומה, יש קשר חזק בין מעשי המלך לגורל העם.
2. יחס האבהות של האל למלך – הקשר בין המלך לאל נתפס לקשר בין אב ובן. (תהילים, שמואל ב'). לפי השקפה זו כרוך מעמדו האלוהי של המלך בפולחן של מלכות אלוהים שנערך בישראל ברוה"ש בטכסי פולחן בהם נטל המלך חלק מכריע. לדעת חוקרים מסוימים המחזיקים בשיטת "המיתוס והפולחן"

המלך נתפס מייצגו של האל בטכסים אלה. סתירה לגישה זו, שלמעשה מעצימה את מעמד המלך כקרוב ממש לאלוהות, ניתן להביא מדברי הנבואה המרובים שבמקרא שלא הייתה להם התנגדות, בייחוד כאשר הנביאים לא חשכו את שבט לשונם מן המלכים. גם מן הידוע לנו על הטקסים הפולחניים עצמם קשה ללמוד על מעמד כזה של המלך. המקרא שמכנה את המלך בנו של אלוהים – כוונתו למעין אימוץ שהאלוהים מאמץ את המלך ביום משיחתו והכתרתו (דעת גונקל). את תפיסת המלכות בישראל כמלכות בשר ודם מבטא באופן ברור חוק המלך שבספר דברים יז, יג.

3. ברית מלכות – הכוונה לברית הכרותה בין העם למלך. עליה למדים מספור המלכות דוד על ישראל, שלפיו הברית בין זקני ישראל ובין המלך קדמה למשיחת דוד למלך על כל ישראל (שמואל ב' ה'). פעמים רבות במקרא התיאור הוא של ברית משולשת בין האל-המלך-העם, ואז אופיה של הברית מתפרש כדתי בעיקרו והמגבלה על שלטונו של המלך יסודה בחובת המלך לשמור את חוקות ה' ומשפטיו. אין המלך אחראי בפני העם ואינו חייב לתת דין וחשבון על מעשיו. אחריות המלך היא בפני האלוהים ועונשו על הפרת הברית יבוא מידי האלוהים, שמסיר חסדו ומפסיק את שושלת מלכותו. בישראל מדובר במלכות מורשה ביסודה – האל בוחר לא רק את המלך הספציפי אלא את השושלת כולה.

4. המלך כשופט צדק – אחת מסגולות המלך היא לשפוט משפט צדק את נתיניו. השקפה זו מקובלת במזרח הקדום. הכסא בארמון המלכות מכונה גם אולם המשפט. המלך נחשב לשופט הראשי בממלכה ולכן לרוב מלכי ישראל לא היו גם שרים הממונים על המשפט. לתפיסת המקרא המלך אינו מקור המשפט, אלא מקור המשפט היא תורת ה'. במקרא אין מדובר על זכותו של המלך לחוקק חוקים אלא עליו לשמור על חוקות ה' כפי שהן.

5. למלך היו זכויות סאקרליות במקדש ובפולחן ולעיתים המלך שמש בתפקידי כהונה שונים. המקדשים עצמם (בירושלים ובבית אל) נחשבים מקדשי מלך. הכהנים בבתי המקדש ממונים על ידי המלך ונמנים על שריו. בד"כ מונו כוהנים ממשפחות הכהונה המפורסמות, אך המלך רשאי למנות גם שלא ממשפחות אלו. יודגש כי גם אם המלך ממלא תפקידים פולחניים, אין הוא כוהן ממש.

ה. ירושת המלוכה

1. עקרון הירושה – קיים מעצם תפיסת מלכות ישראל. במלכות יהודה התקיימה המלכות כסדרה בית דוד. היו ששיערו כי בהעברת השלטון למלך היה צד של בחירה (בין של העם ובין של האלוהים). אלט היה סבור כי תפיסת הבחירה הייתה קיימת במלכות ישראל ומכאן חילופי השושלות המרובים שם. קשה לקבל דעה זו, משום שהתפיסה הכללית בעמי האזור הייתה של מלכות שעוברת בירושה, ועל כן קשה לומר שעקרון זה לא היה קיים בממלכת ישראל. במסופוטמיה, בכנען ובממלכות הארמים ייחסו חשיבות רבה לזכות הירושה, אך מצד שני מלכים רבים התפארו בכך שהגיעו לשלטון בזכות עצמם. תפיסה דומה זו הייתה גם בישראל – מצד אחד היה מקובל עקרון הלגיטימיות של המלך היושב על כסא אבותיו ומצד אחר, אין מלכות אלא זו שיש עימה בחירת האלוהים.

2. סדרי הירושה – ירושת ישראל היא בד"כ מאב לבן, אך לעיתים מסיבות מיוחדות מלך אחי המלך או דודו. בנות לא ירשו מלכות. בד"כ יורש המלוכה הוא הבכור, אך אין זה מחויב מן התורה.

3. הבטחת הירושה – הבטחת רציפות המלוכה הייתה דבר חשוב במזרח הקדום. מותו של המלך והעברת השלטון לבנו יכול היה להיתקל בהתנגדות ולהביא לזעזועים בממלכה. לשם מניעת הדבר, בעמי האזור היה נהוג לשתף את הבן הבכור בשנים האחרונות שלטון אביו או לחילופין להטיל עליו משימות ותפקידים בשלטון ולייצג את אביו בטכסים וכו'. אצל החיתים ובממלכת סוריה נכתב שהבן ימלוך לאחר אביו במסגרת בריתות בני"ל. עוד ניתן לומר כי בממלכות ישראל לבן המיועד למלוך היה מעמד רם משל אחיו.
4. חלופי השושלת – מלך שלא מן השושלת בד"כ היה משמיד את משפחת המלוכה הקודמת במזרח הקדום. דוד היה הראשון שלא השמיד (בתחילה) את בית שאול. המלך עצמו חיזק את חוקיות שלטונו בכך שנשא לאישה את בת המלך הקודם (דוד שנשא לאישה את מיכל בת שאול).

1. ההמלכה

1. טקס ההמלכה – שני שלבים בטקס: משיחת המלך בשמן ע"י הכוהן במקום קדוש והישיבה על כס המלכות בבית המלך. יצוין כי ההשקפה על טהרה פולחנית וטקסים על מים במהלך ההמלכה אין לה אחיזה במקרא והיא מיוסדת על מדרשים סתומים. לעיתים ניתנו למלך המיועד סימני המלכות – הנזר והעדות. בהמשך הטכס העם היה קורא "יחי המלך" כאות להכרה בשלטון המלך החדש, בבית המקדש היו תוקעים בחצוצרות ובחלק מן המקרים היו תוקעים בשופרות. לדעת מספר חוקרים חלק מטכס ההכתרה היה הברכה שבירכו השרים את המלך החדש. ישנם חוקרים, וביניהם גונקל, הסבורים שמזמורים תהילים ב, קא, קי, היו נאמרים בזמן הכתרת מלך חדש. לדעת הכותב (הכוונה לכותב הערך באנציקלופדיה המקראית) אין להבין מן הרמזים התוכניים שבמזמורים אלו על הקראתם בזמן ההכתרה.
2. סמלי המלכות – הנזר והעדות. הנזר הוא כתר המלכות שעל ראש המלך והוא אחד מסמלי המלכות המקובלים ביותר. השם "עדות" משמש במקרא במשמעות של ברית, חוק, משפט. חלק מן החוקרים מתקנים את הכתוב וקוראים במקום המילה עדות את המילה "צעדות", כלומר האצעדות. יש הקוראים לפי רד"ק, "העדיות" מלשון עדי, כלומר בגדי התפארת. רש"י מפרש את המילה לפי כתבה, ולדעתו המדובר בתורה שהמלך היה חייב לכתוב בשבתו על כס המלוכה. החוקרים של ימינו (רובינסון ג'ונסון ואחרים) סבורים שמדובר בתנאי ברית המלכות שעל המלך לקיים במולכו. פון-ראד סבור שמדובר בכתב מינוי וסמיכה אלוהי למלך שכולל את כינויו ותארו של המלך (הדבר היה קיים במצרים). סמל מלכות נוסף במזרח הקדום הוא שרביט המלכות. בתיאורי ההמלכה בישראל לא נזכרו שרביט, שבט או מטה, אך נראה שהשבט היה סמל משמעותי בישראל. יצוין שלשאל המלך הייתה חנית.

טכס הישיבה על כס המלכות מהווה חלק משמעותי מטקס ההמלכה, וצוין לירושלם הבן היא ישיבתו על כיסא אביו.

3. המשיחה – מעשה סקראלי שאינו מיוחד דווקא למלכים. משיחת מלכים בישראל נזכרה בהמלכת שאול, יאוש, דוד, יהואחז וכו'. במשיחת המלך יש משום קידושו לתפקיד כבחיר ה' וכנגיד על עמו, והיא מקנה לו את מעמדו כמשיח ה'. המלך נמשח בידי הכוהן בשמן הקודש שהיה בבית המקדש. הכוהן משמש שלוחו של ה' בטכס זה והמלך הוא משיח ה'. לדעת חז"ל המשיחה לא התקיימה בהמלכת כל מלך, אלא מושחים מלך מפני המחלוקת. יסודה של דיעה זו בעובדה שאכן המלכים שנמשחו הם אלה

שמלכו לראשונה (מבחינת שושלתם). ואולם, לפי התיאורים במקרא נראה שכל המלכים נמשחו ושהמשיחה היא האקט שמעניק למלך את מעמדו המלכותי. מבחינת עמי האזור, ידוע לנו בבירור רק על משיחת מלכים בממלכת החיתים. במצרים נמשחו פקידים גבוהים, אך נראה שלא המלכים.

4. שם המלכות – המנהג של מתן שם מלכות למלך בעת ההמלכה ידוע לנו ממצרים וממלכת החיתים. לא ידוע על מנהג דומה אצל האשורים או הבבלים. בישראל שמענו על הסבת שם המלך סמוך לעלייתו לשלטון רק בסוף ימי ממלכת יהודה, שם הדבר בוצע ע"י המלך הכובש פרעה נכו כאות למעמדו הווסאלי של מלך יהודה. יש מלכים שהיו להם שני שמות. מכל מקום, לאור המצוי במקרא אין לקבוע כי אכן נהגו בישראל להסב את שם המלך בשעת עלייתו על כס המלכות, על כל פנים לא כשיטה.

ז. משפט המלוכה

1. משפט המלך – (דברים יז) המלך חייב להיות מישראל ולא נוכרי, מוזהר שלא ירבה לו נשים, כסף או זהב ולבל ירבה לו סוסים. על המלך לכתוב את "משנה התורה הזאת" ולקרוא בה. לא נאמר דבר על זכויות המלך ושליטתו בנתיניו. כל עניין הפרשה הנ"ל הוא לצמצם את זכויות המלך על מנת להבדיל בינו ובין המלכים הגויים ועל מנת שלא ירום לבבו מעל אחיו ושלא יסטה מן התורה. כפי שידוע לנו, רוב האזהרות של חוקת המלך בדברים לא היו נוהגות – בצבא היו הרכב והפרשים מקובלים ורגילים בתקופות מאוחרות וכו'. מבחינת הכותב, הפירוש של "ולא ישיב את העם מצריימה למען הרבות סוס" אינו ברור. לא ברור אם מדובר בירידה מצריימה לצרכי מסחר או שהכוונה לאסור על המלך שלא ימכור אנשים מהעם לעבדים תמורת סוס ורכב. יש המשערים כי הכתוב בפרשת מלך נאמר מתוך התנגדות למעשי שלמה בהמשך, אבל ספק אם הרקע לאזהרות כלליות אלה הוא ימי המלוכה. במשפט המלך בספר שמואל מופיעות זכויות המלך. בסופן מופיעה האזהרה – אנשי העם יהיו עבדים למלכם. סדר זכויות המלך הוא: הזכות לקחת את הצעירים לצבא, לעבודות כפייה בנחלת המלך ובהכנת כלי מלחמתו, את הנשים שלא נישאו רשאי המלך לקחת לשרת בארמונו. למלך יש זכות לקחת מעשר מהרכוש, לתת נחלות לעבדיו ולקחת את העבדים השפחות ובהמות העבודה של אנשים פרטיים לשירותו.

אף על פי שיש כאן התנגדות למלוכה, אין זה תיאור מן הזמן שלאחר תקי המלוכה בישראל, כפי ששיערו ולהאוזן ואחרים. תיאור זה מבוסס על הרקע הפיאודלי למחצה ששרר בכנען ובסוריה באותן תקופות. על זכויות המלך ניתן ללמוד גם ממקומות אחרים במקרא.

2. ספק אם יש לכרוך את משפט המלך בדברים עם זה משמואל. הזכויות שבשמואל אכן היו מיוסדות על מנהג המלוכה אבל בפרשת מלך בדברים שיש בה הסכמה כללית לשים בישראל מלך באה דווקא התנגדות לחיל רכב, לצבירת רכוש, לפאר השלטון וכו' והיא מדגישה את כפיפות המלך לעול תורה. נקודה זהה - מודגש בשמואל ובדברים כי מלכות המלך היא "ככל הגויים". נראה כי במשפט המלוכה שכתב שמואל בספר והניח לפני ה' באו גם סייגים נגד זכויות יתרות של המלך ובייחוד נתפרשה חובתו של המלך לשמור על חוקת ה'. על כן אפשר שמשפט המלוכה הנזכר בשמואל זהה במידה מסוימת עם ברית המלכות.

3. חצר המלכות – עבד המלך הוא התואר של שרי המלך. אנשי הפקידות נחשבים רואי פני המלך ומשרתיו. אחד משרי הממלכה החשובים "אשר על

הבית" – ממונה על בית המלך. ארמון המלוכה, החצר ובית הנשק (נשקיה) השתרעו על חלק ניכר מן העיר ירושלים. למלך היה חיל משמר שנראה כי שימש גם כמשמר הארמון וגם כמשמר ראש המלך. בעניין הקבורה – המלכים נקברו בתוך העיר בעוד שהמון העם נקבר מחוץ לה.

4. משפחת המלוכה – במזרח הקדום היה נהוג שהמלך הרבה לו נשים ופילגשים. נישואין כאלה היו מקובלים גם בישראל (שלמה, שאול). הבעלות על הנשים הייתה כנראה סמל לבעלות של הממלכה. לקשרי הנישואין היה תפקיד חשוב בחיזוק עמידתה של המלוכה ואת נשותיו היה המלך לוקח בד"כ ממשפחות האצולה, המשפחות בעלות ההשפעה. את בנותיו היה המלך משיא לבעלי הייחוס וההשפעה או לשרי הממלכה. היו גם נישואין בעלי תכלית פוליטית עם בנות מלכים ממדינות אחרות (למשל, אחאב ואיזבל הצידונית). + למלכה, האישה הראשונה של המלך היה מעמד חשוב בממלכות המזרח, במיוחד אצל החיתים שם ניתנו לה תפקידי פולחן ושלטון חשובים. מן המסופר במקרא, אין להכריע אם היה לאחת מנשות המלך בישראל מעמד מיוחד. + השם מלכה בצורת יחיד אינו משמש במקרא לציון אישתו של מלך ישראל או של מלך יהודה. (כך נראות גם ושתי ואסתר במלכות פרס, למשל). + משמעו של השם "שגל" (בתהילים) לא ברורה – לא ברור האם מדובר בכינוי המלכה שהיא אשת המלך הראשית או בסתם אשת מלך. + לאם המלך היה מעמד מכובד מאוד והיא כונתה הגבירה. + בני המלך התחנכו בארמון המלכות והיו נמסרים למיניקות בילדותם. משגדלו היו זקני העיר והאומנים מחנכים אותם. לבני המלך הגדולים היו בתים ורכוש משלהם. בנות המלך, לעומת זאת, היו יושבות יחד עם נשי המלך עד לנישואיהן. בתואר "בן מלך" מכונים במקרא אנשים שהיו להם קשרים בלתי ברורים עם בית המלכות והם היו משמשים בתפקידי פקידות פשוטים.

5. רכוש המלך – בישראל כמו במזרח הקדום כולו לא הייתה אבחנה בין רכוש המלל ובין אוצר הממלכה. הכנסות המלך היו הכנסות הממלכה והוא השתמש בהן לצרכים לאומיים והן לצרכיו האישיים – כלכלת המלך וביתו. המלך נושא בהוצאות המקדש והקורבנות. היה אוצר המלך ואוצר המקדש לחוד אך לא הייתה אבחנה קפדנית ביניהם. המלך היה נותן למקדש משלל האויב ובעת הצורך לקח את אוצרות המקדש כדי להעלות מנחה לכובש וכו'. המלכים היו מקבלים הכנסות מנחלותיהם, מרווחי סחר בני"ל ומן המס שהיו מעלות מדינות נכבשות. למלכים במזרח הקדום היו אחוזות גדולות שנהלו ע"י הפקידות המלכותיות. על אחוזות המלכים בישראל, ועל מתן מקרקעין לשרי המלך ופקידו ניתן ללמוד משמואל כב, וועוד. עם החלפת השושלת היו נחלות המלכות עוברות לידי המלך החדש. המלכים השתדלו להגדיל את אחוזות המלכות על ידי קניה (למשל ניסיונו של אחאב לרכוש את כרם נבות). לעיתים אף נמסרו למלכות נכסיהם של אלה שנטשו נחלתם ועזבו את הארץ. הפקידים הממונים על הנהלת אחוזות הבית היו כנראה נערים = פקידים בעלי מעמד נמוך משל שרי הממלכה.

ח. הערכת מלכות המקרא

החוקרים המחזיקים בגישת המקורות מימי ולהאוזן חושבים שההתנגדות הראשונית למלוכה היא תוצאה של ההתפתחות המאוחרת של הערכת המלוכה בישראל. לפי תפיסה זו הושע התנגד לראשונה למלכות מעיקרה, בהמשך התנגד לה יחזקאל אשר נחשב למניח היסודות של שלטון הכהונה בישראל. בימי בית שני אף נחשבה המלכות למרד בה'.

ההשקפה של שיטת המקורות דחוקה:

1. התנגדות למלוכה מוצאים רק בכתבים המתייחסים לראשית המלוכה. התנגדות זו הייתה מובנת בשעתו והיא עולה רק פעם אחת נוספת בשלב מאוחר בספר הושע, וממילא לא נראה כי הושע מתנגד למלוכה מעיקרה מקריאה זהירה בכתובים. לפי גישה זו בדברי הושע יש דווקא יחס חיובי למלוכה. לפי טור-סיני רובי, דבריו של הושע כלל לא מכוונים למלך בשר ודם אלא למלכות שמים.
2. יחסו של יחזקאל למלוכה יש בו הסתייגות אך נראה שכשהוא משתמש בתור נשיא ולא מלך אין הוא עושה זאת כהתרסה אלא כי הנשיא בנבואתו הוא כינוי לשליט ריבוני על ישראל. יתכן שיש כאן התנגדות למלכות אבסולוטית ולכן הוא מעדיף את התואר נשיא, שהוא תוארם של ראשי השבטים בראשית ימי ישראל. יחזקאל גם אינו מתנגד למלכי בית דוד מעיקרם משום שהוא מזכיר אותם בנבואותיו לעתיד. לפי דעה מסוימת כשיחזקאל מדבר על נשיא במדינה עתידית היא מתייחס למנהיג של רפובליקה דתית, אך שוב - מעיון בכתבים עולה כי הוא מועיד לו תפקידים ומעמד כשל מלך.
3. אין יסוד לדעה שבימי בית שני שלט בישראל האידיאל התאוקרטי שכלולה בו שלילת המלכות ולפי דברי הימים מלכות בית דוד היא התגלמות מלכות ה' על עמו. אמנם הנביאים של ימי בית ראשון התנגדו בחריפות למלכים ולמעשיהם, אך לא למלוכה מעיקרה. ישעיה, ירמיהו יחזקאל היו נאמנים למלוכה ולבית דוד. בנביאים, בכתובים ואף במקורות מן התקופה שלאחר המקרא אין התנגדות למלכות אלא להפך – רואים בחידוש המלכות את אחד מייעודי אחרית הימים.

29. מ' ויינפלד, מעדה למלכות

סוכס ע"י איילת ברעם

המשטר בתקופת השופטים היה משטר המבוסס על התאגדות וולונטרית בעלת אופי דמוקרטי וזאת בניגוד למשטר בתקופת המלכים שהיה מונרכיה.

הבדל יסודי זה שבין תקופת השופטים לתקופת המלוכה הטביע את חותמו על המוסדות הדתיים והחברתיים של עם ישראל. השפעה זו ניכרת ב- 2 תופעות:

- א. יצירת מרכז דתי קבוע (מימי דוד ואילך)
- ב. כינון שושלת מלוכה קבועה

תחילה עומד כותב המאמר על ההבדלים בין תקופת השופטים ובין תקופת המלכים בתחומי חיים שונים:

העדה – (במילים אחרות זקני העדה)

על פעולתה האוטונומית של העדה וסמכויותיה ניתן ללמוד בעיקר מיהושי י"ב 9 ואילך ומשופטים כ-כ"א שם אנו מוצאים את העדה מחליטה בקשר ל: יציאה לקרב, החרמת שבטים, החרמת אנשים, החלטה בקשר לקריאת שלום, כריתת בריתות ועוד.

עם התבססות המלוכה פינה גוף זה את מקומו למוסד המלוכה ולמרות שהמלכים נהגו להתייעץ עם זקני העדה ההחלטה הסופית הייתה נתונה בידם בלבד.

צבא ומלחמה

מוסד חשוב וחיוני זה היה נתון בתקופת השופטים לסמכותה של העדה. ברוב המקרים אמנם הוביל שופט את העם למלחמה אך הוא ביצע רק תפקיד שליח מטעם העדה.

בימי המלוכה עבר הצבא וארגונו לשיפוטו ואחריותו הבלעדית של המלך.

השינוי שחל בתחום זה עם הקמת המלוכה בא לידי ביטוי במשפט המלך שבספר שמואל א' פרק ח' 11-12: "את בניכם ייקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו... ולשום לו שרי אלפים ושרי חמישים".

בימי השופטים וכן בימי שאול היה הצבא בבחינת "צבא אלוהים" או "קהל עם האלוהים" אך מימי דוד ואילך הצבא אט אט הופך לצבא המלך "צבא דוד".

החרם

בתקופת השופטים החרם שאופיין היה חרם לפיו יש להשמיד ולהרוג לפי מצוות האל ללא פשרות. זהו חרם טוטאלי ללא רחמים שכן האויבים נתפסו כאויבי ה'. אבל, מתקופת דוד ואילך אין שומעים יותר על חרם מסוג זה ואין מקיימים את מצוות ההשמדה בשלמותה. חיזוק לכך מוצא כותב המאמר בכתוב במלכים א ט' 21 שם נאמר כי " הנותרים מעמי כנען שלא הוחרמו ע"י בני ישראל הועלו ע"י שלמה ל..."

קללות והשבעות

העדה ומנהיגיה נהגו להשתמש בסנקציות דתיות כדי להרתיע עבריינים, וזאת עשו באמצעות הכרזת קללה שהיא מעין נידוי על כל מי שיחטא ויפגע בכללים המקודשים.

כותב המאמר קובע כי העברת הסמכויות למלך בעניינים מדיינים-חברתיים גרמה לירידת השימוש בסנקציה הדתית שהוצמדה למצוות המלך ולא להחלטת העדה.

כלי קדש ומלחמה

בתקופת קיומה של העדה נהגו להוציא למלחמה את ארון הברית וכלי הקדש ומימי דוד המלך אין שומעים יותר על ארון וכלי הקדש במלחמה. מכך מסיק כותב המאמר כי גם בתחום זה חלה התפתחות בתקופת המלוכה.

שימוש באמצעים נבואיים

עד ימי דוד המלך מוצאים שימוש באורים ובתומים לצורך שאילת ה'. מימי דוד ואילך נזקקים לנבואה אינטואטיבית בלבד- דהינו ללא עזרים = ללא האורים והתומים.

המסקנה של כותב המאמר לאחר שהוא מביא את כל הדוגמאות הנ"ל היא שנראה כי עם התבססות המלוכה התערערו המוסדות הדתיים-חברתיים שצמחו על רקע קיומה של העדה הקדומה. העדה ונשיאיה חדלו לשמש גורם מכריע בארגון הצבא והמלחמה, מוסד החרם הולך ונעלם, הקללה והנידוי המוכרזים מטעם העדה אין שומעים עליהם יותר והזיקה לכלי הקדש לארון הברית ולאורים ותומים נחלשת.

לסיכום שלב זה במאמר ניתן לומר שעם כינון המלוכה בישראל הועבר השלטון מידי עדת ה' וקהל האלוהים לידי של המלך ובכך הופקעה כביכול המלכות מידי האלוקים וניתנה שליטה לבשר ודם.

בשלב זה טוען המחבר כי הקמת מלכות שושלתית וייסוד מקדש קבוע(בית המקדש) גרמו מהפכה גדולה בחיי ישראל ודתו. ההשקפה הקדומה אמרה שאלוהים משרה את רוחו על כל אדם בכל עת ומקום שירצה. עתה, עם הקמת המלוכה וייסוד בית המקדש יש מקום התגלות קבוע וכן משפחה קבועה שממנה יקום מנהיג. בשלב זה הוא פונה להראות את התמורות בישראל בעקבות 2 תופעות אלו:

הקמת מלכות שושלתית

ההתנגדות למלכות בשר ודם באה לראשונה לידי ביטוי באמרתו של גדעון לעם: "לא אמשול אני בכם ולא בני ימשול בכם ה' הוא ימשול בכם". בהזכרת עצמו ובנו רוצה גדעון להוציא מכלל אפשרות כינון שושלת מלוכה בישראל. בקשת מלך מצד ישראל נתפסת כמרי גלוי באלוקים וכפיית טובה. יתר על כן, בבקשתם להמליך עליהם מלך מתכחשים בני ישראל לייחודם ומבקשים מלך שישפטם ככל הגויים.

הבטחת ה' לדוד לקיום שושלת מלוכה עד עולם דומה להבטחות נוספות של ה' בתנ"ך:

- א. הבטחת ה' לדוד בנויה לפי המתכונת של הבטחת ה' לאברהם כי זרעו יירש את הארץ. בשני המקרים ניתנת הבטחה ללא תנאי. בעוד שלאברהם ה' מבטיח את הארץ, לדוד ה' מבטיח את הבית בכך שזרעו יירש מלכות לעולם.
- ב. בחירת ה' בזרע דוד דומה לבחירת ה' בעם ישראל: ישראל הנבחר מכל העמים יירש את ארץ ישראל לעולם וכך גם דוד שנבחר מכל ישראל יקבל מלכות לעולם.

בית הבחירה

בימי הנדודים במדבר וכן בימי השופטים לא היה מקום קבוע למשכנו של ה'. רק בימי שלמה הוגשם העיקרון של בית מקדש קבוע והנימוק שניתן לכך הוא כי בימי שלמה הגיעו אל המנוחה ואל הנחלה ועל כן גם האל מגיע אל מנוחתו.

כותב המאמר קובע כי גם קיום ממלכה וגם הקמת בית המקדש בירושלים הביאו למצב חיובי שכן ירושלים הפכה לבית תפילה לכל העמים ולמרכז השלום העולמי.

בשלב זה פונה כותב המאמר להראות את ההשפעה החיובית הנ"ל בכך שירושלים הפכה למרכז העולם:

1. הכרת העמים - העמים יבואו לירושלים לאו דווקא להביא מנחה כי אם לקבל את מרותו של אלוקי ישראל ולזנוח את האלילים.

2. שלום על פני האדמה - לפי ישעיהו שלטונה של ירושלים לא יהיה בכוח כי אם ברוח. העמים ינהרו אל בית ה' כעולי רגל ויבקשו ללמוד מדרכי האל ומאורחותיו "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים"

3. ירושלים כבית משפט עליון של גויים - ישעיהו מתאר עליה לבית משפט גבוה שם נחרץ משפט בצורה סופית.

4. מלך עושה משפט וצדקה - דוד הוא אבטיפוס למלך עושה משפט וצדקה לא רק בקנה מידה לאומי כי אם בקנה מידה בינלאומי.

סיכום המאמר

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 האונברסליים הנשגבים.

30. א' אהוביה, הן לצדק ימלך מלך (אידיאל המלוכה במבחן המציאות)**סוכס ע"י איילת ברעם**

במאמר זה מנסה הכותב לעמוד על הייעודים של המלך האידיאלי כפי שהצטיירו במקרא.

כותב המאמר מונה תחילה 2 ייעודים במלך אידיאלי המוסכמים על המקרא:

1. המלך ידון את עמו במשפט צדק
2. הצלחה צבאית ומדינית בפני הגויים.

לפי תנאים אלו התקיים אידיאל המלוכה בדוד .

זאת אנו רואים בשמואל ב' פרק ז' בחזון נתן שם אומר ה': "... ואכרתה את כל אויבך (מדבר לדוד) מפניך ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ" וכמו כן נאמר " ויהיה דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו"

כותב המאמר קובע כי בכל המקרא אין עוד מלך אשר לגביו נאמר ששני הייעודים הנ"ל התגשמו בו.

ולכן מגיע כותב המאמר למסקנה כי דוד היה המלך האידיאלי היחיד במקרא.

(בשלב זה הוא מתמודד עם דעה לפיה גם בשלמה התגשמו שני האידיאלים והוא טוען כי על שלמה נאמר שהוא היה חכם אך הוא לא מסכים בניגוד לאחרים כי מכך ניתן לגזור שניהל משפט צדק בעמו)

כותב המאמר קובע כי שני הייעודים היו ידועים גם בקרב הגויים שבמזרח הקדמון וזאת הוא למד מדברי חמורבי אשר מהלל את עצמו ואומר כי הוא מלך אידיאלי שכן התקיימו בו שני הייעודים הנ"ל. מכך הוא מגיע למסקנה כי תפיסת המלוכה האידיאלית לא נולדה בישראל יש מאין, אלא בהשפעת תפיסת אידיאל הגויים.

בשלב זה טוען כותב המאמר כי כאשר זקני העם באים אל שמואל ומבקשים ממנו : "עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים" אין הם מתכוונים שברצונם להיות כגויים אלא מבקשים מלך בו יתקיימו אותם האידיאלים שמתקיימים במלכי הגויים כדברי חמורבי.

לכן טוען כותב המאמר כי החשש של שמואל ממלך לא היה בכך שעם ישראל יהפוך להיות ככל הגויים אלא שמואל חשש שהמלך אשר ישאף לזוהר מלכות ישכח מהאידיאל של משפט צדק ולפיכך לא יתקיים עוד משפט צדק בתקופת המלוכה.

לאור הדברים הללו (לאור החשש של אי משפט צדק) קובע מחבר המאמר כי נולד אידיאל שלישי, ישראלי, ששכלל את תפיסת המלוכה האידיאלית כלומר ישנו ייעוד נוסף במלך הישראלי והוא שהמלך לא ירום לבבו מאחיו דהינו לא יעמיד עצמו מעל החוק. על מנת שלא ירום לבבו מאחיו נקבע כי המלך לא ירבה בסוסים, נשים כסף ועוד.

בשלב זה פונה המחבר לבדוק האם גם האידיאל השלישי מתקיים במלך דוד ומגיע למסקנה חיובית.

לסיכום

מה שלפי דעתי חשוב ממאמר זה הוא שצריך לדעת שישנם 3 ייעודים עיקריים במלך ישראל האידיאלי והם:

1. ישפוט עמו בצדק
2. ימשול בשטח רב ויצליח צבאית ומדינית בפני הגויים

3. לבבו לא ירום מאחיו – ולכן רצוי כי לא ירבה בסוסים, נשים, כסף ועוד.

בנוסף יש לזכור כי לפי הגויים מלך אידיאלי הוא מלך שמספיק ויתקיימו בו רק 2 הייעודים הראשונים.

כותב המאמר (לפי הנאמר במשפט המלך בשמואל ב') מגיע למסקנה כי במלך ישראל צריך להתקיים יעוד נוסף והוא היעוד השלישי.

31. ז' הרוי, שפינוזה מול הנביאים בשאלת ביקורת השלטון

סוכס ע"י אילון חזני

בעימות ההיסטורי שבין הנביאים לבין המלכים, שפינוזה נוקט את צד המלכים.

סבור כי הנביאים היו "אנשים פרטיים" שהזיקו לשלום המדינה ע"י חירותם להזהיר ולנוזף, סמכותם החוץ-ממלכתית לשפוט, אם נעשה ביראת שמיים אם לאו, ולהוכיח את המלכים אם נהגו שלא כשיפוטם.

שפינוזה: הנביאים הזיקו לשלום המדינה ע"י חירות הביקורת שלהם.

שפינוזה תומך באחאבים כנגד האלוהים בפרשת כרם נבות שכן דעתו כי סמכות השלטון המדיני חייבת להיות מוחלטת – הרשות העליונה אינה כפופה לשום חוק, גם לא בתחומי המוסר והדת, ועל כולם לציית לה. (על כן יהא אדם צדיק רק אם חי לפי החלטות הרשויות המקובלות. יראת השמים מתבטאת בשמירת שלום המדינה (ושלוותה)

שפינוזה: שלום העם הוא החוק המוסרי והדתי העליון והשלטון המדיני בלבד הוא המוסמך לקבוע מה מתאים לשלום העם ולכן אין צדיק או ירא-שמים לבד מן המציית לשלטון המדיני – מכאן שאנשים פרטיים אינם רשאים לבקר את השלטון. אדם המשוכנע באי-צדקתו של החוק יביא הסתייגותיו מן החוק בפני השלטונות וימתין להכרעתם. אם יאשים הרשות באשמת עיוות דין, ישניאה על העם או ינסה לשנות בדרך התקוממות – הוא מחולל מהומות ומורד.

עולה כי נביאי ישראל, שהאשימו הרשות בעיוות הדין והשניאוה על העם, הנם מורדים חסרי צדק ויראת-שמים.

נתן הנביא האשים את דוד המלך – את אוריה החתי הכית בחרב ואת אשתו לקחת כאשה, אליהו האשים את אחאב – הרצחת וגם ירשת. 2 המקרים נעשו בחסות חוקי המדינה וניתן היה לתרץ מקרים אלו בצורה אחרת אך הנביאים אינם מעוניינים בגרסת הממשל ה"רשמית" ומטילים האחריות המוסרית על המלכים: "ואותו הרגת", "הרצחת וגם ירשת".

תפיסתם מנוגדת לשפינוזה – לדידם, מקור סמכות המוסר אינו בשלטון המדיני אלא מעליו ועל המלך לעשות הטוב בעיני ה', הכולל את עשיית הצדק. הנביאים לא פסקו מלהזהיר את המלכים, הן בצנעה והן קבל עם ועדה, כי ככל אדם עליהם לשמור את מצות ה' ולא נרתעו מהשמצת המלכים בקרב העם. (שמואל הנביא לשאול המלך: "נסכלת ולא שמרת מצות ה' אשר ציוך")

בניגוד למקיאבלי שטען כי אין רע בעבירות מלכות שנעשו בסתר וכי פאטריוט טוב ישתיק את חטאי הרשות המדינית, מובאים דברי נתן לדוד בשם ה': " כי אתה עשית בסתר, ואני אעשה את הדבר הזה (העונש) נגד כל ישראל ונגד השמש".

הנביאים לא היו מעוניינים לעסוק בהסברת מדיניות המלך. לא שלום המלכות ולא שלום המדינה היוו ערך עליון עבורם וכנראה שהיו מתנגדים לדעת שפינוזה כי "היראה כלפי המולדת היא העילאית שהאדם יכול להפגין".

לעיתים דבר ה' לנביא: "אל תתפלל בעד העם הזה לטובה!". הנביאים תבעו מהמלך והעם את שמירת מצוות ה' וצדק בלתי מתפשר.

שפינוזה מתנגד לחירות הביקורת של הנביאים מפן ההתנגדות לביקורת פרטית בכלל (היותם נתינים עצמאיים) ולא כיוון שראה בהם "דתיים" או "קלריקאליים". אמנם פעלו הנביאים בחצרות המלוכה וייעצו למלך אך שמרו על אי-תלות ברשות של בשר ודם, מדינית או דתית.

המחשת אי-התלות: אמציה מאשים את הנביא עמוס בקשירת קשר נגד המלך ירבעם ומצוה עליו: "חזוה, לך ברח...". תשובת עמוס לכך שהמלך לא הסמיכו לפרסם דעותיו בעניינים פוליטיים: הנבואה אינה מקצוע או משרה ממשלתית. התנבאות לא לצרכי הרשויות ועל כן ללא צנזור – אי-תלות באינטרס המלך או באינטרס האישי שלהם.

דעת המחבר: הנביאים אכן היו סכנה לשלטון שכן בקורת מדינית עצמאית היא סכנה בכוח לשלטון. נביאים נכלאו ואף הוצאו להורג על ידי הרשויות (אוריה, נביא ה' שנהרגו במצוות המלכה איזבל)

שפינוזה: יש לכלוא אנשים פרטיים שיעזו לבקר בחירות את השלטון המדיני – תומך בכך שהמלך אסא כלא את חנני הנביא כיוון שזה העז להוכיחו ונזף בו על שום בריתו עם מלך ארם.

המחבר: הרושם כאילו בעל דברי הימים משבח את המעשה מוטעה. חנני נזף באסא על כי נשען על מלך ארם ולא על ה', בניגוד להתנהגותו הקודמת, נזף בו משום שנטש את יראת השמים בה דבק בעבר, בזכותה זכה לדברי המחמאה שהזכיר שפינוזה.

מחלתו של המלך: 1. עונש על כי לא נשען על ה' אלא על מלך ארם. 2. עונש על חוסר סובלנותו כלפי הבקורת.

אסא לא הסתפק בכליאתו – "...וירצץ אסא מן העם בעת ההיא" – כעס עם הכל על הנבואה אשר שמע (פירוש רד"ק), מכאן שהשתקת הביקורת המדינית מביאה לעושק העם, אך לא מופיע כי שלום המדינה נפגע ופעולות אלו נעשו על מנת לשמור על החוק והסדר במדינה.

משנתו של שפינוזה: הכליאה והריצוץ הם מעשים של יראת שמים כיוון שנעשו לשם שמירת קיומה של המדינה.

הנביאים (בניגוד לשפינוזה) – עמדה דתית, מצוה מוסרית מעל למצות השלטון ובלתי תלויה בו, מצוה המוסר הוא ה'.

האדם הדתי כיום עם עמדת הנביאים ומהווה התנגדות לכל משטר עריצות טוטאליטרי. האדם הדתי רואה בעמדת שפינוזה עבודת אלילים (האללת המדינה)

החברה החילונית הליברלית המודרנית שאלת החובה המוסרית הנמצאת מעל למדינה ובלתי תלויה בה (גם ללא הידרשות לאלוהים), האם תכיר המדינה החילונית בזכות הפרט לבקרה על בסיס חובה מוסרית זו – פתרון בחיי המעשה: חופש הדיבור, העיתונות, ההתארגנות וכ"ו.

שפינוזה שולל החירות כנגד שפינוזה חלוץ הליבראליזם המערבי המודרני – ישוב הסתירה

חירות העיון הפילוסופי אינה זהה עם חירות הביקורת המדינית, וניתן לחייב את הראשונה ולשלול את השנייה, כפי שעושה שפינוזה. חירות העיון הפילוסופי – שחרור המחקר השכלי (פילוסופיה ומדע), חירות המדען/הוגה לעסוק ללא חשש מאינקוויזיטורים שונה מחירות הביקורת המדינית. הקו המפריד ביניהם: במקום בו העיון הפילוסופי גורם לדיבור/מעשה העלול להזיק לשלום המדינה.

ספרו "תורת המדות" – עיון פילוסופי מובהק שיש להתירו במדינה.

ספרו "מאמר תיאולוגי-מדיני" - חייב לעבור צנזורה ואכן מסיים ספר זה בכך שהקפיד לכתוב בהתאם לחוקי ארץ מולדתו, ליראת-שמים ולמידות הטובות ושיגישו לבחינת הרשויות של ארצו ברצונו כי לא יאמר דבר הפוגע בארצו או בשלום הציבור.

32. ז' פלק, זכויות האזרח בישראל הקדומה

סוכם ע"י עינב סולטן

הערת הנחיה: במאמר, הכתוב מזוויות ראייה משפטית, נעשה ניסיון לשחזר מתוך התיאורים שבתנ"ך את חובות המלך ואת זכויות האזרח.

מושג זכויות האזרח נוצר במאה ה-18 עם חיבור החוקה האמריקאית והצרפתית. חלק מהזכויות מבוססות על תקדימים בפילוסופיה הסטואית וחלק על ציווי התנ"ך. המאמר עוסק בציוויים התנ"כיים וביישומן בישראל הקדומה.

אמנם הצווים עיקרם בחובות, אולם, כידוע- מול כל חובה עומדת זכות, כך שאם למלך היו חובות מסוימות כלפי נתיניו, הרי שלנתינים היו זכויות מקבילות כלפי מלכם, אם כי לא תמיד אפשר היה לממשן.

אפשר גם לראות את חובות המלך בראייה אוסטיניית כחובות מוחלטות, שהרי מדובר למעשה בחובות כלפי המקום (האל), אולם כיוון שמשפט התורה מיוחס כולו למקום והוא נוגע גם בענייני דת ואמונה וגם ביחסי אנוש, הרי שמוצדק לראות את המשפטים הדנים ביחסי אנוש כמערכת של זכויות.

לדוגמא:

1. התערבות נתן הנביא למען אוריה שנשלח למותו כדי שדוד יוכל לשאת את אלמנתו. נתן הציג בפני דוד מקרה בדיוני שהביאו להודות באשמה. הנתן נחשב למוגן ע"י הקב"ה, שבפניו אחראי המלך.

2. התערבות אליהו למען נבות שהוצא להורג במשפט שווא כדי להקל על המלך אחאב את החרמת כרמו.

2 הדוגמאות:

1. ממחישות כי המלך כפוף לחוק ובהיעדר פורום מתאים הנביא משמש כמעין תובע כללי.

2. מצביעות על גבולות משפט המלך- קשרי משפחה כובדו ע"י דוד ולכן 'טרחי' להמית את אוריה קודם שלקח את אלמנתו. בדומה- אחאב לא היה מעז להשתלט על כרם נבות ללא שהרשיע אותו קודם.

שמואל אמנם תיאר את משפט המלך ללא מנגנוני הגנה על זכויות האזרח; כמאפשר החרמת רכוש, כפיית עבודה והטלת מסים, אולם תיאור זה נבע מהתנגדותו למלכות כשלעצמה. בפועל, מך ישראל לא תבע את הזכויות הללו (דוד מסר את אחוזת מפיבושת לציבא לא מכוח זכות ההחרמה של המלך אלא משום שהאחוזה היתה ברשות מפיבושת כחלק מאחוזת שאול המלך ובהעברת המלוכה לדוד- היתה זכותו לדרושה חזרה).

בעניין שאול שהעלה את האפשרות שדוד- יריבו, ישחד את אנשי שבט בנימין בכך שיתן להם שדות וכרמים וישימם מפקדים בצבאו- לדעת פלק אין הדבר מעיד על משפט המלך. ייתכן שהתכוון שאול לשטחי האדמה המוחזקים אשר חילק המלך בין חייליו.

עוד ייתכן שהטלת המסים ועבודות הכפייה ע"י שלמה היתה אות להגבלה בלתי חוקית של זכויות, שהעם מתח עליה ביקורת.

במשך הזמן ייתכן שהתרבו המקרים בהם נטל המלך אחוזות נתינים, אולם המטרה היתה דיכוי ולא משום מעמדו המשפטי של מלך ישראל.

כשהמלך אמציה העניש את רוצחי אביו- הוא נמנע מהריגת בני משפחותיהם ע"פ העיקרון "איש בחטאו יומת"- מלמד שקיימת לאזרחים זכות לחיים, גם במקרה של פגיעה ברגשות המלך.

אמנם קיימת לנתין כלפי המלך ז' ברכוש, אולם מאידך- למלך תמיד יש את הזכות להטיל מסים, לגייס אזרחים לשירות צבאי או כל שירות ציבורי אחר.

מחד- ניתנו פטורים מחובות שונות, לדוג' פטור ניתן כפרס לזוכה בקרב ולעיתים הפטור הורחב אף למשפחה שלמה. פטור מסוג נוסף ניתן לנשואים טריים.

מאידך- היתה תפיסה של שוויון בזכויות. ביטוי לכך בעת חלוקת השלל- דוד פסק כי חלקם של הנלחמים והיושבים בבית- שווה. בדומה, נקבע חוק נגד אפליית נוכרי, בין השאר לעניין עבדים נוכריים המבקשים מקלט- אין להשיבם לאדוניהם, בדומה ליהודים.

ז' חופש הדיבור באה לידי ביטוי בדברים שהשמיע הנביא ירמיה שתבע להיכנע בפני בבל- תביעה שגררה קריאות להמיתו. ירמיה טען להגנתו תקדים לפיו נביא אשר דיבר בצורה דומה בעבר- זוכה מכל אשמה. בעקבות דברי ירמיה אלו, משפטו הופסק והוא שוחרר מן הכלא. במקום אחר, ירמיהו נכלא באשמת עריקות, אולם צדקיה המלך ביקרו שם- רמז שניתנה לנביא הזדמנות לשכנע את שומעיו, ובכללם המלך עצמו, בצדקתו.

אם כן, חיי ירמיה מהווים דוגמא לחופש הדיבור בישראל הקדומה. בצורה דומה, אפשר למצוא חרות דתית וחופש להשתמש בשפת אם בקיסרות הפרסית (*דריוש הראשון וכורש התירו ליהודים לשחזר פולחנם *הוראות המלך פורסמו בלשון האומות השונות *לבעלי הבתים התאפשר להשתמש בלשון אמם גם בעניינים רשמיים).

לסיכום, זכויות האזרח בישראל הקדומה הוכרו למרות שהמלכות נחשבה לבעלת זכויות משמיים וחיי האומה נחשבו ליעד המשפט והדת. במחשבה המודרנית, ז' הפרט מושתתות על תפיסות הפוכות- על התפיסה שהממשל הוא עניין אנושי פרי הסכמה חברתית, ושהפרט הוא מטרת המשפט והמוסר.

אמונת התורה מושתתת על הברית בין העם למקום, בין המקום למלך ובין המלך והעם.

הברית הראשונה מעניקה כבוד וערך לאדם מול המקום, ומכאן- מול זולתו ואפילו מול המושל בו. הברית השנייה- אוכפת את החוק על המלך ובכך מחייבת אותו בכבוד נתיניו. זו ראתה את המושל כתוצאתו של הסכמה חברתית, אשר פירושה היה שקיצה הסופי של המלכות היתה לטובת העם.

33. ש' פדרבוש, תיאוקרטיה ודימוקרטיה

סוכם ע"י עינב סולטן

א. תיאוקרטיה בסיס לשלטון עם-

נשאלת השאלה, מהו המשטר המדיני המחויב ע"פ התורה. יוסף בן מתתיהו נתן הגדרה למהות השלטון המצווה בתורה, הנקראת: תיאוקרטיה. הוא אומר שיש עמים הנשלטים ע"י שלטון יחיד (מונרכיה), יש שלטון בידי מספר שליטים (אוליגרכיה) ויש בידי העם (דמוקרטיה). אך עמ"י לא נצטווה באף אחד מסוגי

שלטון אלו, אלא רק בצורת שלטון אחת הנקראת: תיאוקרטיה, כלומר, שאלוקים שולט ובידו המלוכה. המונח תיאוקרטיה (שהתחדש ע"י פלביוס), קיבל עם השנים מובן שונה מאשר קבע לו יוצרו. כיום מגדירים את המושג "תיאוקרטיה" כשלטון הנתון בידי הכהונה של הדת השולטת. למעשה ע"פ הגדרה זו, השלטון התיאוקרטי שולל את רעיון שוויון הזכויות ומפלה בין אזרחים בני דתות שונות. שלטון זה מנוגד לרעיון הדמוקרטי ובכך משתנה למעשה לשלטון היירוקרטי.

משטר ע"פ הגדרה זו מעולם לא היה מצווה בישראל. להפך, ע"פ התורה יש לקיים שלטון עם ושוויון אזרחי ללא הבדל דת ולאום. השלטון לא צריך להימסר לכהונה, כיוון שייעודם הוא רוחני ודתי ולא מדיני. למעשה, בכל תקופת ימי ישראל היתה הפרדה בין הרשות הדתית והמדינית.

הרמב"ן מציין שהחשמונאים נענשו כשמלכו בבית שני כי אין מושחים כוהנים למלכים. בנוסף לכך, בזוהר מוזכר שישנה הפרדה גם בין הנבואה למלוכה.

ב. הפרדת הרשות הדתית מהמדינית-

ההפרדה בין הרשות הדתית למדינית מתבטאת באופן הבא: השלטון המדיני עוסק בחוקים משפטיים, ושומר על קיומם בעזרת קנסות ועונשים. אבל השלטון הדתי עוסק במצוות דתיות ואינו כולל עונשים משפטיים ע"י בית משפט. החקיקה המדינית היא מחוץ לגבולות משפט התורה, ולכן חייב שתהיה רשות דתית שתהיה אחראית להפצת התורה בעם. כמו כן, יש לוודא שהרשות המדינית לא תפריע לחיי התורה במדינה. היהדות החרדית מאמינה שהשלטון צריך להיות מבוסס על יסודות הצדק של תורת ישראל ואין למסור את השלטון בידי אנשים שאין להם כלל זיקה לדת.

הפרדה בין הרשות הדתית למדינית היא הכרחית גם מהבחינה שלא תהיה התערבות של שלטון לא דתי בחיי הדת, במיוחד שכיום יש בשלטון רוב חילוני.

לסיכום סעיפים א+ב:

משטר המדינה ע"פ תורת ישראל שונה בשלושה אופנים משלטון תיאוקרטי ע"פ הגדרתו כיום:

1. במשטר המדינה ע"פ תורת ישראל יש שוויון מוחלט בין כל המיעוטים הדתיים לבני דת ישראל.
2. יש להפריד בין הרשות הדתית. (בעוד שבשלטון התיאוקרטי ע"פ הגדרתו כיום, השלטון הוא בידי הדת).
3. יד להפריד בין השיפוט במדינה לשיפוט הדתי.

ג. שלילת הכפייה בעולם הרוחני-

המשטר התורני שולל כל שימוש באמצעי אונס בענייני אמונות ודעות. לדעתו, זה מביא תוצאות שליליות. לדעת המשטר התורני יש להפיץ את האמונה בדרך מוסרית ולהלהיב את הלבבות לאהבה ונאמנות, ובזכות כך התורה תתקיים.

בצרפת ואיטליה, למשל, הכנסייה רצתה לכפות עצמה על התושבים ובכך גרמה שהרחיקה אנשים רבים ממקורי האמונה. לעומת זאת, באנגליה ובארה"ב אין כל כפייה דתית ולכן שורר רגש דתי חזק בקרב העם. התנועה הדתית בישראל,

צריכה לחשוף בצורה נאמנה ומוסרית את היופי שבחיי התורה לדור התועה, וכך השלטון הרוחני יוכתר לבסוף בהנהגת המדינית.

ד. חרדת שווא מפני השתררות דתית-

ספרות ישראל לא דנה מספיק בבעיית יחס הדת למדינה לפי תורת ישראל. ואכן, שקמה מדינת ישראל רבים התלוננו שמדינת ישראל פירושה תיאוקרטיה צרת לב, שכופה את דעתה על כל התושבים. תחושת חרדה זו מפני שלטון אנשי דת הועלתה גם בקרב גדולי העם כמו: הרצל ודיזרעאלי. שני מנהיגים אלו הביעו חשש מכפיה דתית וטענו שיש להפריד את היסוד הדתי מעל המדינה. לדעתם, האמונה היא אומנם הקשר המאחד אותנו ויש לכבד את כהני הדת כפי שמכבדים את חיל הצבא, אך אין עליהם לשלוט במדינה. במדינת ישראל לא היה קיים למעשה שלטון כהונה(היירוקרטיה), אך הייתה קיימת תיאוקרטיה עיונית. כלומר, הייתה הכרה באבהות ה' של כל האנושות, ודווקא תחושה זו הובילה לדמוקרטיה מעשית- שכל בני אדם שווים כלפי שמים וגם כלפי חוקי המדינה. לפיכך, בתיאוקרטיה הישראלית לא היה מקום לשליט יחד ועריץ, הואיל וה' מקבל את אותם בעלי ענווה ולא בעלי כוח. הרעיון התיאוקרטי היה מושרש בישראל במשך תקופות ידועות, עד שלפעמים ראו בקבלת עול שלטון אנושי מעין כפירה באל.

ה. הכיוון הדמוקרטי-

בראשית תולדות ישראל, במצב שבטים נודדים, עדיין לא היה פילוג מעמדות וגם המעמד הצבאי נעדר. לפיכך, נמצא שוויון גמור בין כל השבטים כל עוד הם במצב הראשוני הזה. עקב המצב הזה, הניחו יסוד לדמוקרטיה- ללא הבדלים מעמדיים. התורה הדגישה כי מוצאם של ישראל מבית עבדים ובכך הבליטה את השוויון החברתי של כל חלקי העם (כולל הגרים והזרים).

ההכרה בשוויון היתה קיימת גם בתוך שבטי ישראל.

בהתאם ליסוד זה ניתן לראות שבמשך תקופת ישראל במדבר היה להם לקבל את מנהיגות משה, וניתן לראות מקרי התקוממות נגד קבלת מרות של מנהיג מחשש מפגיעה בשוויון חברתי.

ו. שיטת האמנה בתורה-

הרעיון הדמוקרטי משתקף במהות הברית הנכרתת בין ישראל וה'. רעיון הברית הוא, ש ישראל קיבלו את החוקה המדינית והדתית מתוך רצון טוב ובחירה חופשית ולא מתוך אונס וכפייה. למעשה העם קיבל את המשטר המצווה בתורה באופן דמוקרטי, ובגלל הסכמת העם יש לו תוקף.

למעשה יש כאן מיזוג של התפיסה התיאוקרטית (אדנות אלוקית) והתפיסה הדמוקרטיה (אין תוקף לחוקת האל ללא הסכמת העם). בבסיס רעיון זה נוצרה שיטת האמנה – כלומר, צמצום החופש האישי של הפרט כדי לייסד חיי חברה תקינים בעזרת שלטון משותף הכולל את הסכמת העם. על השקפה זו בנויה כריתת הברית בין ישראל לה'. העובדה שקדמה הברית למתן תורה מלמדת שלא כופים על העם משפט מדיני ודתי בלי הסכמת העם. בכריתת הברית עם ישראל לא ויתר על זכויותיו לשלטון אנושי אלא מסר את זכויותיו לקב"ה. למשה נשאר שוויון מוחלט בין חלקי העם כי כולם עמדו תחת הנהגה אחת ואפילו המלך היה

כפוף לעקרונות העם. בהתאם לזה מדגישה התורה את הסכמת העם בקבלת התורה.

ז. התחיקה התלמודית והסכמת העם-

העיקרון הדמוקרטי (הסכמת העם) לא מיוחס רק לקבלת התורה אלא גם לתחיקה התלמודית. לדעת התלמוד, אין מקבלים גזירה שרוב בציבור אינו מקבל אותו ואינו יכול לעמוד בגזירה. למעשה יש כמה יסודות דמוקרטים בתחיקה התלמודית:

1. התחיקה התלמודית תלויה בדעת רוב העם.
2. גם לאחר אישור חוק, רשאי העם לבטלו.
3. אסור לכפות חוק על הציבור נגד רצונו.
4. אם יש חוק שהתיישן או שכבר לא נוהגים לפיו, הוא בטל.

ח. מנהיגות על דעת העם-

הרוח הדמוקרטית לא רק חלה בהנהלה המדינית אלא גם בבחירת המנהיגות הרוחנית והמדינית. מינוי מלך נעשה על דעת כל העם, כאשר לנביא יש רק זכות הצבעה ולעם זכות ההכרעה. מעבר לכך, משפט המלוכה מקבל תוקף רק אחרי אישור העם. דוגמאות למינוי מלך בהסכמת העם הם שאול ודוד, אך אצל רחבעם הייתה התנגדות מצד העם.

ט. המשך המסורת הדמוקרטית-

השלטון הדמוקרטי היה רווח בישראל גם אחרי החורבן. גם בדורות המאוחרים, חכמי ישראל התקוממו נגד כל שלטון עריץ ואמרו שיש להיזהר מתופשי השלטון. אף הרמב"ם מעביר ביקורת על המנהיגים: המנהיג נמנה מעל הציבור וברגע שמגיע לשלטון נעשה רשע. חכמי ישראל מבקרים ונזהרים מתופשי השלטון מתוך חשש לאבד את הרעיון הדמוקרטי.

סוף!!! בהצלחה

תודה רבה ל:

עיינה , מיטל דוד כהן , נגה גודלניק, גיורא , לילך לוי, רן גולן , מיטל מלמד, אלמוג לוי, הילה אייזיק, מירי חג'ג', טל כספי , אילון חזני , טליה דיין , קרן מורד, נעמה בן חיים, בת חן פרץ, שמרית נגר, אילת ברעם , עינב סולטן.