

ישראל אלדד

# שמואל והמלוכה באספקלריא של ימינו

הדפסה מיוחדת-מספר "שמואל דים ז"ל"  
כרך ה' של כתבי החברה לחקר המקרא בישראל

הוצאת "קרית-ספר" בע"מ  
ירושלים תשי"ח



## שמואל והמלוכה באספקלריא של ימינו

מאת

ישראל אלוד

ב"נועם אלימלך" דורש ר' אלימלך מליז'אנסק את הפסוק "נוח איש צדיק היה בדורותיו", בדרך זו: בכל דור ודור יש שורש לתקן ולהחזיק במצוה אחת יותר משאר מצוות, כמו למשל מצות ציצית בדורנו. נוח צדיק היה בדורותיו, הוא ידע בכל דור מה המצוה הצריכה תקן יותר מכל המצוות. ר' אלימלך כמובן, לא בא לבטל מצוות אחרות, אך תפש את האפשרות של עדיפות ברגעים היסטוריים מסויימים.

על משקל זה, נדמה לי, ראוי לומר שפרשת המלך — זו שבתורה וזו שבשמואל — מצריכה בימינו אלה "תקון". לא "תקון סופרים", במובן ביקורת המקרא, היינו טכסט, כי אם במובן "תקון חצות", שכן היתה אותה שעה שהמלך בה מלך בישראל שעת חצות, שעת פרשת דרכים, שעת סיום תקופה וראשית תקופה. פרשת דרכים פירושה ברירה בין אפשרויות, ואני רוצה להקדים ולומר שבפרשת דרכים היסטורית זו הכריע העם בניגוד לדעת שמואל הכרעה נכונה.

בפני הכרעה דומה, דומה למרות הפוכה, עמד העם בצאתו ממצרים. או היתה זו בעית הדרך, איזו הדרך ילך לכנען — "דרך ארץ פלשתים" או דרך מדבר סיני, דרך ארץ פלשתים קרובה יותר, אבל קרבה זו צרה בצדה: העם איננו מוכן עדין, אין לו כל הכנה רוחנית, ומדות מצרים ופולשת תהיינה דבוקות בו. על כן הכריע משה בעד הדרך הארוכה, דרך סיני, דרך ההכשרה והזקוק המדברי.

הדרך ממצרים דרך הר אלהים, היא שהקנתה לנו את הנצח. לחרות השלילית — חרות מעבדות — נוספה חרות החיובית, חרות האמונה העצמית, החוקה והתרבות העצמיים, כפי שהפליאו חכמינו לדרוש: חרות — חרות, וגם זאת נזכור: בנגוד למה שעוד ידובר בו בנתוח

[2]

ישראל אלוד

הפרשה בשמואל, אין העם עצמו היוצא ממצרים מסוגל, לפי שעה, לתבוע תביעה חיובית הנובעת מצורכי העם והרוח. לכל היותר, מים ולחם ובשר, צרכי פרט וצרכי גוף, ובצר לו זועק העם אל ה', וה' מושיע אותם. כל הישועה באה להם מידי ה': "ואתם תהרישון". מישועה זו ועד השיא שבישור עות דוד, העם מתבגר והולך ועם התבגרותו הוא משתתף יותר ויותר במעשה הישועה, אם כי תמיד בעזרת אלהים.

התערבות אחרונה של אלהים במישורין היא זו של "שמש בגבעון". בהרצאתו ניסה ד"ר אדר להבחין בין ספר שמואל לשאר ספרים על ידי קנה המדה של "התערבות אלהים ישירה". הבחנה זו היא מלאכותית, כשהיא מנותקת מהתהליך היסודי הזה של התבגרות העם. זה גובע מטעות יסודית אחרת שטעה ד"ר אדר בנסחו את השקפת היסוד המקראית בפסוק: חדלו לכם מן האדם וגו' כי במה נחשב הוא". וטעות היא בידיו. בשום פנים אין זו השקפת היסוד במקרא. אדרבה, השקפת יסוד היא אדם שנברא בצלם אלהים והמקביל לו בתהילים, "ותחסרהו מעט מאלהים, זהו היעוד. במצרים שרוי העם בעבדות ואיננו מסוגל לגאול עצמו, על כן הפעולה ביד אלהים היא והגאולה היא נסית. יציאת מצרים ומתן התורה והמצוות באים כדי להעמידו על רגליו, לעשותו אדון, בחינת "כל שת תחת רגליו". על האדם והעם ללמוד לנהוג בכוחות עצמו, בכוחות הרוח האלהית אשר בו. תמיד יהיה זה ה' אשר "בו ירוץ גדוד", אך הגדוד הוא עצמו צריך לרוץ, צריך לעשות את כל אשר בכחו למען הנצחון, ולא לסמוך על נסים משמים, ודבר זה עצמו הוא הגדול בנסים. הנס הוא בהתבגרות העם. זהו נס אימננטי לא עוד טראנסצנדנטי. מורים יכולים וחיבים להפוך ענין זה למרכז האיר-דיאות החנוכיות בתנ"ך: חובת האדם להיות ראוי להקרא נברא בצלם אלהים. אם כן, לכאורה, "במה נחשב הוא", אעפ"כ אדם בצלם אלהים הוא, בוחר ויוצר. לא מלאך "שוכן מרומים" כי אם אדם בצלם אלהים. גוף אשר רוח בו, ובלשון הבעיה אשר לפנינו, ואשר עוד נשוב אליה בסוף דברינו: "ככל הגויים" — לגוף, לא "ככל הגויים" — לרוח.

מכאן שספר שמואל איננו מנותק כחטיבה ספרותית, כי אם שיא בהתפתחות מעם עבדים זועק לישועה עד רמת עם מבוגר התובע מהנביא מלך ומלכות. כמובן, אם בחינת התנ"ך היא פסיכולוגיסטית-אינדיבידואליסטית, מגיעים לאותו אבסורד שהגיע אליו ד"ר אדר בטענה שפרשת דוד ובת-שבע



היא השיא. היא פרשת-המים הגדולה, כבטויו, במקרא. אם אפשר לדבר על פרשת-מים אידיאולוגית מכרעת הרי קרוב לודאי שזאת היא הפרשה שאנו דנים בה, פרשת המלוכה והסכסוך בין שמואל והעם. כאן באמת הוכרעה הכרעה היסטורית ואידיאולוגית של ממש. אדם שנוצר מן האדמה חלים עליו חוקי אדמה, אלא שחוקים אלה ומחוקקיהם חייבים להיות מלאי רוח אלהים.

יש לנו דוגמא אחרת, קצונית יותר, להשקפת המקרא על התפתחויות היסטוריות: פרשת קין והבל. כבר הורנו פרופ. קאסטו שאין ספק כי השם קין פירושו יוצר, "קונה שמים וארץ" וכדומה. אף המקרא עצמו מעיד בו בקין כי יוצר היה, עובר אדמה, ועבודת אדמה ראשית יצירה בתולדות אדם. דרגה קודמת היא דרגתו של רועה צאן. כאן אין עבודת יצירה, כאן יש שמירה פאסיבית על הצאן, האדם, לעומת זאת, חיב לחרוש במחרשה את האדמה. כל יצירה יש בה מן האלימות, כי היא גירת צורה בחומר. והבל — הרי פירושו כמשמעו: הבל, הבל פה. אולי זה בא מן הנפש, אולי יש בזה קצת חום, אך יצירה אין בזה. והנה בהכרח נצח קין את הבל. דרגת הציביליזציה העליונה, היוצרת, נצחה את דרגת רועי הצאן הפסיביים. בלשון המקרא הציורית נאמר: "לפתח חטאת רובץ". בלשון מופשטת של ימינו היינו אומרים: להתפתחות חטאת רובץ, וכמעט שאין מפלט מזה. והפתרון איננו בריחה מהתפתחות זאת, כי אם ברסונה ובהתוית דרכה הנכונה כדי שתהיה מזרעו של קין ליצירה ולא מזרעו של קין לרצח. להתמיד בהבל אין טעם ואין גם אפשרות.

וזאת גם תהיה הבעיה שבפרשה שלנו. ההתפתחות מערפלי ימי השופטים להיסטוריה של המלוכה היא ברוכה והכרחית. הבעיה היא אם תהיה מלוכה זו ברוח אלהים או לא.

ככוח ההתפתחות ההיסטורית, וככוח ההתערות באדמה וגם ככוח עבודתו החינוכית של שמואל, הגיע העם לבגרות פיסית ורוחנית מלאה, העם איננו זועק אל ה' כבימי מצרים, כבימי בין-השופטים, כי אם מגדיר תביעה של ממש וברורה לפתרון בעיותיו, בעיות משטר פנימי ובטחון חיצוני. אין זה מקרה "ספרותי" ולא "חוסר מקורות", שספר שופטים, הכולל תקופה ארוכה כל כך, הוא רופף, מקוטע, מעורפל, פראגמנטרי, לא רק אנו, ממרחק היסטורי רב כל כך, רואים את כל התקופה בראיה פרספקטיבית

כתקופת הכנה והכשרה למלוכה, שהיא הביטוי החיצוני המושלם לכוחות שנצטברו בעם, המקרא עצמו רואה כך את התקופה. החזרה על "בימים ההם אין מלך בישראל" וההדגשה על "איש הישר בעיניו יעשה", הם בטור יים מגמתיים-חנוקיים ברורים. גם צורתו של הספר אדיקואטיבית לתוכן, לחיים המתוארים בו, ובלשון בקורת הספרות נוכל לומר, שהצורה היא מודרניסטית. כי הנה בה בעצמה, ברסוקה, באה לידי בטוי האנארכיה. האנארכיה על כל החן שבה ועל כל הרע שבה. גם מבחינה ספרותית אין "מלך" בספר שופטים. המחבר (או העורך) נאמן לאותה נהיה פנימית בעם לאחדות במסגרת מלוכה, שתחילה היא בלתי-מודעת, והחל מגדעון מודעת בתודעה גוברת והולכת. להתפתחות הכרחית וברוכה זו ממשטר אנארכי כיה ושופטים למלוכה.

השנים הבאות שנות זוהר הן למלוכה, עד לפלוגה. כאשר שלמה בא לחנך את בית המקדש, שהוא בטויו המושלם ביותר (וכך נחרת בנפש האומה לדורות) גם לאחדות העם בחומר וברוח, וגם לעצמאותו בחומר ולעצמיותו ברוח, ולפני שהוא, שלמה, משמיע את התפלה הגדולה, לפני שהוא מפנה פניו אל העם, הוא משמיע משפט שהוא מוזר במקצת ולא בחלקלקות יתפרש: "ה' אמר לשכון בערפל ואני בנה בניתי בית זבול לך, מכון לשבתך עולמים". הפניה היא כאן במפורש לאלהים — "לך". הפירוש המקובל מיחס את המלים "אמר לשכון בערפל" לענין שמדובר עליו בפסוקים הקודמים, אלא שפירוש זה אינו מתישב עם ההמשך. מה זה שיש "לבית", ולשם מה הוא אומר זאת? וגראה לי שכונתו המקורית של שלמה במלים אלו היתה לומר, ה' אמר, כלומר, התכוון לשכון תמיד בערפל, לא במקום קבע, לא במקום מוחש, אלא במעורפל, אבל — ולכך מסיע הנוסח שבדברי הימים "ואני בניתי" ולא "ואבנה" — אני שלמה בניתי לך בית זבול, מקום קבע לעולמים. לא עוד בערפל, בטוי זה נאה לשלמה שהרגיש הוא ועמו העם, כי הנה נתן בסיס איתן לחייהם, שלות מדינית, שפע כלכלי אחרי ערפלי השופטים וערפלי המלחמות. זאת היא בבואה רעיונית להתרגשת בטחון מדיני וחומרי זה. זהו הבית בניגוד לערפל, וזהו משטר המלוכה בנוגד לערפל השופטים.

אין צורך להרחיב את הדבור על נתוחי הגורמים ההיסטוריים החיצוניים למעבר למלוכה.



שמואל אמנם מוכיר באחד מנאומיו "ישיבת בטח", אך "ישיבת בטח" זו היא מפוקפקת מאד. זהו בטחון בחסדם של פלשתים האוסרים אפילו על ליטוש חרמש. העם אינו רוצה "בטחון" כזה, הוא רוצה מלך שילחם את מלחמתו וישחררו מחסדי גויים שכנים. המשמעות ההיסטורית היא בהתבגרותו המדינית של העם.

אולם ברגע זה צפה במפתיע הפרובלימטיקה האידיאולוגית. אני אומר "במפתיע", מכיון שלאחר מה שלמדנו ולימדנו בפרשת המלך "דברים", ולאחר אותה חזרה על "אין מלך בישראל" שבספר שופטים, שודאי שאיננו אנטי-נבואי, מפתיעה מאד התנגדותו של שמואל. ואילו היה הדבר אפיוודה בלבד, כגון ענין הנפילים בתורה, לא היה כדאי להתעכב עליו, אולם התנגדות זאת, למרות היותה מבודדת במקרא הפכה להיות אבן פנה לזרם רעיוני א-ממלכתי ואף אנטי-ממלכתי שסיסמתו היתה בהסתמך על פרשתנו: לא ככל הגויים בית ישראל. אחד-העם, בצירו דמות מופשטת של משה א-היסטורי, בובר, הסבור שמלכות בשר ודם היא חטא דומה לחטא האלילות, וסימון אשר לאור הממלכתיות המחודשת שלנו שואל אם אנחנו עוד יהודים, כל אלה אין המקום הזה מקום לדון בהם מבחינת המציאות שלנו, אבל יש לדון בזה מבחינת היותם מסלפים את רוחו וכונתו של המקרא בשאלה זו. פרופ' לייבוביץ הסעיר בשנה שעברה את הרוחות בדברו על אפיו הבלתי-מוסרי ובלתי-חנוכי של התנ"ך. זה ענין להגדרה פילוסופית של מושג המוסר ולהגדרה פרגמטית של מטרות החנוך, אבל לשבחו של לייבוביץ יש לומר שאת המקרא אינו מסלף, הוא תופס אותו בפשוטו, ויהיו הציונים שהוא מעניק אשר יהיו. פירות נוספים לסלוף זה של מקרא נוכל למצוא בספרות החדשה, בבעיות ינאי המלך והפרושים בעיניו של שמיר. על כן חייבים אנו בבדיקה אידיאולוגית של פרשה זו לא כדי לפסול אידיאולוגיות ולהתוכח אתן, כי אם כדי למנוע סלוף פשוטו של מקרא ורוח של מקרא. אמנם לשבחו של הגוער הגדל במציאות יש לצין שהוא לומד ממצאות זאת דברים כפשוטם, כגון זה ששמענו מפי ידין על דרכי כבוש הארץ, ואף על פי כן עדין לא חלפה הסכנה, הרבה מיחס תבוו למושג "היהדות" בא מאותה אנטי-ארציות ואנטי-ממלכתיות של אסכולה אחד-העמית ובוברית זאת, ויש להלחם בה עד רדתה.

וזהי המשמעות הדידאקטית החנוכית של פרשה זו. ובה הזדמנות טובה

להקנות להם לתלמידים מושג נכון ביהדות ההיסטורית. פרשת ירמיהו וצדקיהו, או בעית פלבווס. נושאים מקובלים הם בבתי הספר. נראה לי שבימינו הפרשה שיש להתעמק בה בהוראה היא דוקא פרשת המלוכה. ומשבח אני על כן את הפירות חצור על הפירות מצדה, ואת החנוך על חצור על החנוך על מצדה. גבורת ראשונים ולא גבורת אחרונים. ואם בוכחים תפולמוסים יש חשיבות להבהרת בעיות ולראיה של תהליכים דיאלקטיים. הרי אין לך בשבילנו פרשה יפה מוז, גם מבחינה היסטורית גם מבחינה רעיונית.

מבחינה דידיאקטית אין כל מקום וחשיבות לנתוח הטכסטים. ידוע הכוון המוטעה למצוא בהתנגדות שמואל למלוכה הוכחה לכך שספר דברים לא היה לנגד עיניו. גם הגרסאות השונות להמלכת שאול אינן מעניינות אותנו כרגע. ברוך השם אין גם קשיים לשוניים בפרשה, קשיים שהם לעתים קרובות חביבים על מורים וחוקרים עד כדי השתקעות בהם ושכחת העקר. גם לא נלך בדרך הקלה של סלוק קשיים על ידי פרור בקורת של מקורות. דרך זו לא רק שהיא פותחת פתח לשרירות, אלא שאינה משנה ולא כולם לעצם הבעיה, לעובדת הפולמוס שאינו מוטל בספק. גם פרופ. קויפמן, כפי ששמענו בשנה שעברה בכנס, חזר בו מאחורו של ספר דברים וקובע אותו לתקופת הכבוש הראשונה. יתר על כן, פרט למקרה אחד וגם בו ידובר עוד. לא מצאנו שום נביא מתנגד למלוכה, אדרבא מצאנו את כולם מנבאים למלכות בית דוד. ונפתח בזאת.

בכל הדורות עד ימינו ראו בעמדת שמואל עמדה נבואית, משמע, עמדת אלהים. מכיון ששמואל נביא הוא, יתר על כן, הנביא של הדוד, ממילא מקור התנגדותו הוא נבואי. גם אם לא נגיס לבנו לומר שעמדתו היא חלילה אינטרסנטית, מכל מקום, טבועה היא בחותמו האישי ואין לראות בה עמדה נבואית מובהקת. טהרו האישי של שמואל אינו מוטל בספק, אך חף מפשע אינו אומר חף מעוות. במקרא בכלל אין יצורים אפי-יוריים כאלה.

ויעידו על כך הכתובים עצמם. כבר בתגובתנו הראשונה לדרישת העם — "שימה לנו מלך" נאמר: "וירע הדבר בעיני שמואל". המספר המקראי מרבה להשתמש בלשון וירע הדבר בעיני ה' אך כאן המספר



האוביקטיבי מדיק לומר "בעיני שמואל" ולא בעיני ה', ללמדנו כי בעיני שמואל דוקא. יש לנו הקבלה מענינת לענין זה בפרשת הגר: "וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו. ויאמר אלהים אל אברהם, אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך. כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה (אילו דרשן אני — הייתי קורא: על הנער ועל אמתך מלשון אמת). וגם אצלנו: וכל אשר יאמרו שמע בקולם, וכל ודאי שהוא דגש לטובה. זהרי לפנינו גם כאן עמדת מוסר קצוני ומופשט של אדם צדיק מול עמדת מוסר מזחשי והיסטורי של אלהים.

הסכנה, אשר לדעת שרה אמנו, היה נתון בה יצחק בנה, דומה לסכנה בו היה נתון העם בבואו לדרוש מלך. כבר הזכיר פה משהו את חריפותה של הסכנה בתחושתנו היום כשאנו קוראים: "ויהי ביום מלחמת ולא נמצא חרב וחנית ביד כל העם". הקדמה זו לדרישת העם מוכיחה בעליל שהמקרא בא להצדיק את עמדת העם.

אולם לא רק טעמים חיצוניים מחיבים את משטר המלוכה, מחיבים מלך שילחם את מלחמת העם, כי אם גם המשבר הפנימי, משום מה מצא המקרא דוקא כאן לספר לנו על שחיתות בניו של שמואל, שופטים רודפי בצע ולוקחי שוחד? שמואל אוכל את פרי מעשיו הגדולים. הוא הוא אשר בעבודתו הרוחנית העצומה מגביר את רגש האחדות בעם, אשר יחד עם עליתו החומרית הכלכלית הבשילו את תביעת המלוכה, והוא הוא במוסריותו הרבה הבשיל גם את רגישותם לגבי שחיתות, אולי גם נרמז כאן ברמז דק שלא היטיב לעשות במנותו את בניו לשופטים. לא עשה כן משה, לא עשה כן שום שופט, ואין צריך לומר שנבואה אינה נמסרת בירושה. ובעצם תשובת אלהים, "לא רק כך מאסו כי אם ביי", כבר נרמז גם כן ששמואל נפגע פגיעה אישית. ויפה אמרו חכמים שאלהים בא לפים את דעתו, לנחמו, על כן נאמר: "כי בי מאסו". יפה אמרו, כי באמת ובאמת לא מאסו באלהים כל עקר. כי אילו מאסו, לא היה אלהים מצוה על שמואל פעם ופעמים לעשות ככל אשר הם אומרים.

נחלקו דעות חכמים אם מצות המלך בתורה היא חובה או רשות. הרמב"ם פסק כידוע שהיא חובה. אולם בין רשות בין חובה, ראו חז"ל עצמם נאלצים ללמד סניגוריה על שמואל. אפילו קויפמן הסבור שמשטר המלוכה הוא המשטר האידיאלי לפי המקרא מוצא שני יוצאים מכלל זה. הפרשה שלפנינו

והושע הנביא. ולא היא. תיאולוגים רבים מסוגו של בובר נאחזו בהושע כדי להוכיח שהנבואה היא נגד המלוכה. וגוי כוהנים וגוי קדוש אינו זקוק למלך בשר ודם. וסוף כונתו של הושע נסתלפה. מול הפסוק "אהי מלך איפוא ויושיעך ושופטיך אשר אמרת. תנה לי מלך ושרים". אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי. מול פסוק זה המרמז כביכול על התנגדות למלוכה נאמר בהושע: "הם המליכו ולא ממני". שכאן הדגש הוא על המלכה לא ברצון אלהים, דבר שהוא יפה רק למלכים האחרונים במלכות ישראל, כי גם ירבעם בן נבט וגם יהוא הומלכו על ידי נביאים. ואם תאמר שני כתובים המכחישים זה את זה, אדרבא, יבוא הכתוב השלישי בהושע ויכריע ביניהם הכרעה ברורה וסופית: "כי ימים רבים ישבו בני ישראל אין מלך ואין שר ואין זבח ואין מצבה ואין איפור ותרפים, אחר ישונו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם". מפסוק זה בצירוף הפירוש הנכון הידוע: זבח לה', מצבה לעכו"ם, אפוד לה', תרפים לעכו"ם, מתברר, שאפילו הובחים, שהושע וכל הנביאים כביכול כה נלחמים בהם, אפילו הם לא לכשעצמם רעים הם, כי אם בעוונת כונתם, מבחינה זו גם יחזקאל אינו סותר את רוח הנבואה. על כן ברור לא במלוכה נלחם כי אם במלכים רעים שהם "המליכו ולא ממני", ומכיון שאנו עומדים ערב פסח נזכיר בזאת גם את שיר השירים: שחורה אני ונאווה, אומרים חז"ל, שחורה אני במלכי ישראל, נאווה במלכי יהודה (שהשר"ר, א. י.).

על כן נאלצו חז"ל לחפש הצדקה להתנגדותו של שמואל, ומצאו אותה לא בתוכן התביעה כי אם בצורתה: "ביקשו בתרעומת", או "ביקשו שלא כהוגן", או: "זקנים ביקשו כהוגן ועם הארץ שלא כהוגן". יש מרחיקים לכת ואומרים שרצו מלך שיעבדום לעכו"ם, אך לשם כך, כמובן, לא היה דרוש להם מלך, כי לעכו"ם מצאו דרך בעצמם. יש אומרים על שדדשו: "ככל הגויים". והנה כשהוא חוזר על דבריהם, אין שמואל מזכיר כלל את הבטוי הזה. שנית וזה המכריע: גם בתורה נאמר בטוי זה: "ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי — שים תשים עליך מלך". התורה איפוא אינה רואה כל פגם בבטוי זה "ככל הגויים" ומה מום מצא בו שמואל? אדרבא ואדרבא — העם מקים כאן את מה שתובעת ממנו התורה. העם בחר בזה שבחר בו לפני כן ה' אלהים. ועצם התפעלות של העם בפני שמואל, האין היא שיא של גדולה? מצד אחד אותה להיטות



שבאה מתוך הרגשת הכרח, ומצד שני אותה משמעת פנימית עמוקה ונפלאה. העם איננו ממליך מעצמו. הוא בא אל הנביא אל מי שמיצג את סמכות הרוח. את אלהים. הם רוצים מלך ברוח התורה והמצוות. ואם העם אומר לשמואל "ככל הגויים", הרי ברור שאין כונתם לרע שבגויים כי אם לטוב. לאותם צדדים שבגויים, שאין בהם אסור. גם עבודת אדמה וגם מלחמה היא ככל הגויים, והתורה צותה עליהם. יתר על כן: מה טוען העם? אין הם מורדים במנהיגותו של שמואל. הם מדגישים: אתה זקנת. דאגתם ואחריותם היא לעתיד. הלאה: הם טוענים: ובניך לא הלכו בדרכיך, משמע שדרכי שמואל הם היפים בעיניהם, והם רוצים במלך אשר ילך בדרכי שמואל. האם זוהי תביעה שלא כהוגן? אדרבא: זהו אחד השיאים שבהתפתחות העם, אם לא השיא: התפתחות בהבנת הצרכים התיסטוריים, התפתחות ברגישות המוסרית ובנאמנות לאלהים ולנבואה. זהו רגע בגרותו המושלמת של העם. הם רוצים שופט צדק, הם רוצים מלך שיצילם מצורריהם וילחם את מלחמותיהם. מה רע כאן?

וכשם שהעם צודק בעצם תביעתו, ותביעתו הוגנת ויפה בתכנה בצורתה, צורת כבוד לשמואל, כן שמואל אינו צודק בעצם התנגדותו ואינו הוגן בצורתה.

שמואל עומד בתפלה. אלהים מצוה עליו לשמוע בקול העם, תחילה עליו להעיד בהם את משפט המלוכה. ברגע הראשון מצפים אנו ששמואל יגיד להם את משפט המלוכה ברוח התורה, אם לא בלשונה. רצון אלהים ברור: יש להמליך עליהם מלך, אך צריך שיהיה זה מלך נאמן לאלהים. ואלמלא היה מצוי דין מלך שבתורה בידי שמואל — חיב היה להמציאו, כלומר מחובתו היה לומר מה שאמר בסוף, בליט ברירה עוד: יהיה מלך אך עליו ללכת בדרך ה'. אולם בניגוד לכך נאומו הראשון של שמואל אינו בא להתנות כלל תנאי מוסרי, הגבלה קונסטרוציונית, כשהקונסטרוציה היא התורה, כי אם מטיל פחד על העם, כדי להרתיעם. והוא מציר תמונה שרק במקרים קצוניים ביותר של עריצות היא מתאמת. על נאום זה לא נצטוה שמואל. יתר על כן: באיזו מרחיק שמואל לכת באמר: "וועקתם ביום ההוא מלפני מלככם אשר בחרתם לכם ולא יענה ה' אתכם ביום ההוא" מנין לו זאת ועל שום מה בלשון זו נאמרו התוכחות בתורה. ואילו כאן מה חטא

חטא העם, בבקשו מלך מאת הנביא? ומה משמע "מלככם אשר בחרתם", הרי לא הם הבחרים, אלא שמואל ועל פי ה'.

הנהגה ההפתעה הרבה. העם מוכיח בגרות נדירה ביותר בתולדותינו: "וימאנו העם לשמוע בקול שמואל". דוק: שוב "בקול שמואל" ולא בקול ה', כמו לעיל: וירע בעיני שמואל. זאת לשון בלתי רגילה במקרא. העם מוכן לקבל עליו את עולה של מלכות, ובלבד שיבוא הקץ למצב של כל איש הישר בעיניו יעשה, של רופפות חיצונית ופנימית. כי מלך פירושו חוק ומשפט מסודר עם רציפות בטחונות ועצמאות. ראו נא גם ראו, כיצד נתבגר אותו עם שראינו אותו באהבה האנארכיה, השבטיות, הסיפאראטיות, ומה נתבגרה הכרתו ואחריותו.

ועתה לאחר ששמואל כבר העיר בעם, נניח אפילו אם על זה שנצטוה להעיד, נראה שאין לו אלא למלא את דרישת העם תיכף ומיד. אך הוא נסה לדחות את הדבר אולם ללא הועיל. שמים וארץ חברו יחד להעלות את תולדות העם לשלב עליון זה שנרשם לכל הדורות כתור הזהב בדי האומה. אלהים אומר: שמע בקולם והמלכת להם מלך. על כך אי אפשר אפילו לומר מה שלמדנו מפי הנשר הגדול של מחקר המקרא בימינו, מפי קויפמן, שיש כאן יעוד שבור, כלומר נסיגה מיעוד אלהי קדום ליעוד מציאותי. משטר תיאוקרטי כאידיאל אינו קים אלא כמוחותיהם של גויים כולהויון אשר מאד מאד מעריצים את "הקייזרים" ו"הקינגים" שלהם, ורק לישראל הם דואגים מאד שלא יהיה ממלכתי יתר על המידה. ובעקבותיהם יצאו "היהודים הפרר" טסטאנטים" בלשונו של היינה, שגם הם אוהבים מאד את הממלכתיות והמלוך כנות המפוארת אצל הגויים ורק לשמע המונחים מדינה ליהודים, צבא ליהודים או מלך ליהודים הם מעקמים את אפם, וגרוע מזה, מעקמים את הכתובים ואת פשוטו ורוחו של מקרא. ויפה אמר קויפמן שהמשטר התיאוקרטי היחיד שהיה אצלנו, בימי בית שני היה ומתוך כפיה היה, כפיה חיצונית.

פעמים על כן מצוה אלהים על שמואל לשמוע בקול העם. בדבור השלישי באותו ענין נאמר: "וה' גלה את און שמואל יום אחד לפני בוא שאול לאמר: כעת מחר אשלח אליך איש מארץ בנימין ומשחתו לנגיד על עמי ישראל והושיע את עמי כי ראיתי את עמי באה צעקתו אלי" אי אפשר להמנע מהרושם ששמואל גם אחרי הצו השני לא נחפו. הוא שלח את בני ישראל איש לעירו. שמואל אינו עושה שום מאמץ למצוא את האיש. והעם מחכה, אינו מתמרד.



אינו ממליך מעצמו, בוטח בשמואל. עד שבא הצו האלהי השלישי, הפעם ביותמת אלהים. שימו לב גם לאותו פסוק: "כי ראיתי את עמי כי באה צעקתו אלי". שימו לב לחזרה המדויקת כמעט למה שנאמר במצרים: ראה ראיתי את עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעת. צרוף של ראיה ושמיעה שם ו כאן. הראיה היא בטוי למצב החיצוני, השמיעה לצורך הנפשי בעם. הקול הוא בטוי לנפש. הלהץ החיצוני עם הכסופים הפנימיים לאחדות, למלוכה, לגדלות ובטחון.

שוב עדות המקרא ליחס החיובי של אלהים למלוכה: "וילכו עמו החיל אשר נגע אל הים בלבם. ובני בלעל אמרו וכו'...". עמדת המקרא ברורה, אך שמואל אינו אומר די במאבקו. גם אחרי כל אלה אחרי שמצא את האיש, אחרי שהאיש הוכיח את כוחו בהענשת עמו ואחרי חדרש המלוכה בגלגל ואחרי הפרידה הנפלאה מן העם ואחרי האזהרה, מוריד שמואל בתפלתו קולות ורעמים על העם ורק אז, רק אז נרתע העם כי אז עולה המחשבה בלבו ש מא אין אלהים רוצה במלך. מפני אימויו של שמואל אין הוא נרתע, אך כשנדמה לו שאין זה לרצונו של אלהים, הוא מוכן לסגת. ובכן גם כאן הוכחה מה גדול העם אותה שעה, אולם אם כן, אם באמת המלוכה היא חסא, ואין אלהים רוצה בה, הרי נתנת לו לשמואל ההזדמנות לבטל את כל הענין. והו אולי הרגע הדראמאטי ביותר בכל המאבק הזה. סופרים מודרניים היו ממלאים בואת מאות עמודים של אנאליזה, שמואל אינו מנצל את האימה שנפלה על העם. מה טעם? האם מפני שברור לו שבכל זאת אין אלהים מתנגד למלוכה? בעיה זו נשאיר ב"צריך עיון", היא מענינת לכשעצמה, אך אינה ענין להלכה, כלומר, לשאלת המלוכה כמשטר לפי התורה והנבואה, ואינה ענין למעשה, כי למעשה קמה עצת העם והמלך המבוקש נתן להם, ולא זו בלבד אלא שקמה האחדות המיוחדת.

כבר אמרנו שמונרכיה זו שהוקמה היתה קונסטיטוציונית וכבר הודגש שהמלך הומלך כדי לשפוט את העם אך לא כדי לחוקק חוקים. אולם כאן אפשר גם לומר אם להשתמש במונח פוליטי אחר שבימינו, שמלוכה זו היתה גם עממית ובצרוף כופלא: מונרכיה עממית ברוח הנבואה והתורה. הרצון בא מלמטה, הנבחרים באו מלמעלה וברכת אלהים על ראשם. אם כן מה פירוש "ככל הגויים"? וזאת הנקודה האחרונה שאני רוצה לעמוד עליה. בטוי זה מופיע רק פעמים בתנ"ך ופעמים באתו צרוף לבעית המלך

ופעמים ללא גנוי. אלה שהשתמשו בבטוי זה בדרך שאלה: הכבל הגדלים בית ישראל? לא התכוונו לענין משטר מלוכני דרקא, כי אם למסלולות ישראליות בכלל. למדינה לצבא, לכפרו, כאמת לכל מה שהיה כלול בפעשי שאול ודוד סקיימי המלוכה. כשהרמב"ם פוסק בהלכות מלכים בצורה מחולטת המלוכה מלך היא חובה, הוא מגדיר את הפקודי המלך: שאין ממליכין מלך ושלוח אלא לעשות משפט ומלחמות. צדק ומלחמה. על היקף המלחמות האופין לא נעמד כאן, תבאנה מלחמות דוד לעד ויבוא הפרוט המדויק של הרמב"ם בהלכות מלכים לעד. ועל פי שני עדים אלה יקום דבר דין מלחמת הכפרו, וענין המלוכה "ככל הגויים" אינו אלא משל לכל הראיה המקראית. כל אמת שתורה ונבואה באים להבדיל בין ישראל ל לגויים אין הכונה שישאל אסורים בכל צורות החיים המצויות אצל הגויים. ההבדלה היא בערכי מוסר ודוח ואמונה. כל מה שנוגע לבסיס חומרי דין ישראל כדן גויים, על חומר זה הישלם רוח ישראל, זהו שמן המשחה על ראש המלך, זהו שם המשיח הנשא על מלוכה ישראל. מלך בצלם אלהים על משקל אדם בצלם אלהים. בשר ודמי, גם מלוכה בשר ודמית, ארצית בכוחה הטריטוריאלי, הכלכלי, מדיני והצבאי, ועם זאת מלוכה שדי, כי מלוכה שדי היא עלי אדמות. אותה האדמה שנעשו ממנה כל הברואים, אך בה נשף אלהים רוח חיים. קדשתנו ומוסריותנו אינן מרחפות בחלל וטאיר, רשאי משהו לדגול באידאולוגיות כאלה, אך אל יתלה אותן באילן הבריא והשרשי של תורת ישראל. מענינת היא התעסקות שרובם של אלה המתנגדים בשם רוח ישראל למלחמת כפרו כמלחמתו של דוד משיח ה', הם עובדי כוכבות ומזלות, מטיכבות תוליבוד ועד לכוכב מסקבת ועד למזלות ה"פאסוס" היווני ותרבות גתה והאגנר, בעניני אסנות ופילוסופיה, מעריצים את נפוליאון או את צירציל או את סטאלין, מתלבשים כגויים, מתגודדים כגויים ועוברים בערך על כל תלאים אשר התורה צותה עליהם בעשרת הדברות ובתורה טולה אבל כאשר מגיע למסלולות עברית ולמלך חמת כפרו או למשטר מלך, הם נעשים צדיקים כשמואל וצדיקים לא ככל הגויים.

כמוכן לא כאן המקום לזכוחים אידיאולוגיים אלה, אך כאן המקום להזכיר שדעות אלו נגזרות את פשוטו ודוחו של מקרא, ופשוטת ודוחת של תורתה המאוחרת, אשר הרמב"ם הוא אבטוריטת מוסמכת למדי לחיות דבר שלום והפרשה הגדונה יכולה לשמש בידי המורת חוסר ומכשיר מצוינים לאחד



יהדות וישראליות. להוציא מושגים ותפישות מן הערפל ומן העפר. לעורר  
בנוער את הכוחות שפעמו בעם בימי שמואל שאול ודוד, להיות אדם על אדמתו  
אך אדם בצלם אלהים. להיותו עם ככל הגויים החיים על אדמתם ואף על פי כן  
לא ככל הגויים, כי אם עם חי על תורתו.

לא זכה יעקב אבינו בברכת האדמה הטובה וטל השמים וברכת האדנות,  
אלא לאחר שעשה ידיו כידי עשיו אחיו. בחוש המשוש והממש ממשש יצחק  
את הידים ידי עשיו ומן הקול עולה אליו קולו של יעקב. והרי ברור שיצחק  
כבר יודע על פי הקול, שלא עשיו הוא זה כי אם יעקב, אלא שבדיעבד ניחא  
לו מתן הברכה ליעקב, כשם שבדיעבד ניחא לו לשמואל להמליך מלך. כי  
אם הקול הוא קול יעקב, כלומר נפש יעקב, נשמתו ורוחו של יעקב, אין רע  
שהידים ידי עשיו, אדרבא, יש וזהו תנאי הכרחי ודרך אחת ויחידה לקבל  
את הברכה, הבכורה את המלוכה.

על כן עלינו להיות לומדים ומלמדים פרשה זו שבספר שמואל על פי  
פשוטה ומשמעותה ההיסטורית הגדולה ונחזקה באמצעות "היד החזקה" בפרק  
"הלכות מלכים". ולא להלכה בלבד כי אם הלכה למעשה.