

א. מבוא

ב. מינוי מלך - רשות או חובה: הסתירה בכתוב

ג. מחלוקת התנאים רבי יהודה ורבי נהוראי

ד. הסוברים שמינוי מלך חובה

ה. הפרשנים הקדמונים הסוברים שמינוי מלך רשות

ו. ר"י אברבנאל ור"ע ספורנו

ז. שיטת הנצי"ב וביקורת

ח. המבט אחר על הבעיה

א. מבוא

האדם הוא יצור חברתי. השאלה מה הם ההסדרים החברתיים הראויים לנהל על פיהם חברת בני אדם העסיקה את המחשבה האנושית מאז ומקדם ועד היום. מספר הצורות של התארגנות חברתית ושל סדרי שלטון שנתגבשו במהלך ההיסטוריה הוא עצום ומגוון ביותר. ומאליה עולה השאלה האם התורה מכילה "משנה מדינית" סדורה: האם היא מועידה לעם ישראל היושב בארצו צורת חיים חברתית-מדינית מסוימת, או שמא היא מותירה שאלה זו לבחירתם של בני ישראל, שיחליטו על כך בהתאם לנסיבות החברתיות הפנימיות ולנסיבות הפוליטיות החיצוניות שבכל דור?

שאלה זו נתבררה בקשר למצוות המלך בפרשתנו, ובמידת מה אף בקשר לפרקי ייסוד המלוכה בספר שמואל (שמ"א ח'-ו"ב). הפרשנים שעסקו בשאלה זו במהלך הדורות ניסו להבין את כוונת התורה כפי שהיא מובעת במילים ובמשפטים הכלולים בפרשת המלך בספר דברים (י"ז, יד-כ), ויש מהם שהרחיבו מבטם על שאלת המלוכה במקרא גם מעבר לפרשה זו. ההקשר המקראי הרחב שבו נתון הדין בשאלת המלוכה בישראל נחלק לשלוש תקופות היסטוריות:

* במשך מאות השנים שעברו מאז כניסת ישראל לארץ ועד ימי זקנתו של שמואל הנביא חי עם ישראל ללא מלך וללא שביקש הקמת מוסד מלוכה. מנהיגים שונים הנהיגו אותו במהלך דורות אלו, ואופי הנהגתם נתחלף ונשתנה בהתאם לצרכים ההיסטוריים שבכל דור ובהתאמה לאישיותו של כל מנהיג ומנהיג שצמח בישראל.

* בימי זקנתו של שמואל דורשים זקני ישראל העמדת מלך והקמת מוסד מלוכה קבוע. דרישה זו זוכה ליחס אמביוולנטי מאת ה' ונביאו: מחד, היא מעוררת ביקורת חריפה ומביאה לידי תוכחה לעם, ומאידך - היא מביאה להיענות מעשית, ומוסד המלוכה מוקם מתוך חבלים והתלבטויות. ביסוסו של מוסד המלוכה לא נעשה בדור הראשון שלו - דורו של שאול - אלא רק בדור השני - בימי דוד.

* כבר בדור הרביעי למלוכה בישראל נתפלג העם לשתי ממלכות. בראש ממלכת יהודה עמדו מלכים מבית דוד דור אחר דור עד לחורבן ירושלים. בראש ממלכת השבטים עמדו כמה וכמה בתי מלוכה שנתחלפו תדיר. ממילא מובן כי אופי המלוכה בשתי הממלכות היה שונה. בכל זאת, ניתן להגדיר את מאות השנים הללו שעד לחורבן שתי הממלכות כתקופת המלוכה בישראל. בתקופה זו עבר מוסד המלוכה את מבחנו העיקרי בתולדות ישראל. האם הצליח במבחן?

על כך יש להוסיף כי הפרשנים שעסקו בפרשת המלך הביאו אל הדין הפרשני גם את מושגיהם החברתיים-מדיניים, את ניסיון דורם והמדינה שבה חיו ולעתים אף את ניסיונם האישי. והרקע של הפרשנים אינו אחיד ומשותף, כשם שגם דעותיהם המדיניות שונות. לפיכך גם המסקנה שהסיק כל אחד מהם מפרשת המלך (ומשאלת המלוכה במקרא בכלל) היא שונה.

אף היהודי בן דורנו הניצב בפני פרשת המלך בתורה אינו "דף חלק". רוב רובם של היהודים בימינו חיים במשטרים דמוקרטיים, והשקפת העולם הדמוקרטית מוטמעת עמוק באישיותם. המחשבה כי התורה מצווה על משטר חברתי-מדיני שונה מהותית ממה שהם חושבים כמשטר הנכון והראוי גורמת להם אי-נחת. אולם האם באמת כך הדבר?

הבה נצעד בעקבות פרשנינו, החל מתקופת חז"ל ועד הדורות האחרונים, ונראה כיצד נתפרשה להם מצוות מינוי המלך שבפרשתנו.

ב. מינוי מלך - רשות או חובה: הסתירה בכתוב

השאלה המרכזית שבה יש להכריע מבחינה פרשנית ניתנת לניסוח קצר ופשוט: האם מינוי מלך הוא חובה או רשות? שאלה זו עולה בכתוב מחמת ערפול - או שמא יש לומר מחמת סתירה - בפסוקים הראשונים בפרשת המלך:

"ז, יד כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבת בה ואמרת: אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי.

טו שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך, לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא.

וכך מציג את הבעיה ר' חיים בן עטר בפירושו אור החיים (לפסוק יד):

מאומרו 'כי תבא וגו' ואמרת... משמע כי לא מצוות ה' עליהם למלוך מלך, אלא אם יאמרו - הרשות בידם.

וממה שגמר אומר 'שום תשים', שיעור הלשון מוכיח שמצוות ה' היא להמליך עליהם מלך!

על פי תפיסתו של פרשן זה מכיל פסוק יד כולו את תנאי המצווה (- הנסיבות שבהן היא חלה), ואילו המצווה עצמה מתחילה בפסוק טו. תנאי המצווה בפסוק יד נחלקים לשניים: תנאי ראשון מגדיר את הזמן והנסיבות ההיסטוריות שבהן תחול המצווה: לאחר ירושת הארץ והישיבה בה; תנאי שני מגדיר את הנסיבות החברתיות והפוליטיות שבהן היא תחול - כאשר עם ישראל יאמר: "אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי". אם המצווה מותנית ב"אמירה" זו - בהבעת רצון לאומית בהקמת מוסד מלוכה, פירוש הדבר שמינוי מלך הוא רשות, והמצווה אינה אלא קביעת ההליך (- הפרוצדורה): המסגרת והמגבלות לקיום רצונו של העם במלוכה.

אולם אם כך הדבר - שעצם המצווה איננו מינוי המלך כשלעצמו אלא רק דרך המינוי: שיהא זה מלך אשר יבחר ה' בו, ושיהא מקרב אחיך - אין מקום ללשון ציווי מוחלט על מעשה המינוי עצמו, "שום תשים עליך מלך!". ומכאן טוען בעל אור החיים כי "שיעור הלשון מוכיח שמצוות ה' היא להמליך עליהם מלך" (הניסוח המתאים למצווה פרוצדורלית היה 'ושמת עליך מלך אשר יבחר ה' בו').

נראה כי ניסוח זה של מצוות מינוי מלך הוא שגרם לכך שהיו פרשנים שהעדיפו את לשון "ואמרת..." - כדי לקבוע שמינוי מלך הוא רשות, ואחרים העדיפו את לשון הציווי "שום תשים..." - וקבעו שמינוי מלך הוא חובה. כיוון שהבעיה כפי שהוצגה בדברי בעל אור החיים לא נוסחה בבהירות בדורות הראשונים, היו לא מעט פרשנים שנקטו באחת משתי העמדות הללו בלא שיישבו בדבריהם את הניסוח האחר, זה המקשה על עמדתם. אף הפרשנים שניסו ליישב בדבריהם את מה שנראה כסתירה בכתוב עשו זאת בדרכים שונות ומגוונות, והמעניינות שביניהן הן אלו המנסות "לתפוס את החבל משני קצותיו", דהיינו לטעון שיש במינוי המלך גם רשות וגם חובה.

ג. מחלוקת התנאים רבי יהודה ורבי נהוראי

ראשיתו של הוויכוח הפרשני בשאלה זו הוא במחלוקת תנאים המצויה בברייתא בתלמוד הבבלי במסכת סנהדרין דף כ ע"ב (ומקבילה בתוספתא סנהדרין פרק ד) ובספרי דברים לפרשתנו. נציג תחילה את המובא בסוגיית התלמוד:

ר' יהודה אומר: ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה.

רבי נהוראי אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן, שנאמר (י"ז, יד) 'ואמרת אשימה עלי מלך [ככל הגוים אשר סביבתי]'.
רש"י פירש את דברי רבי נהוראי כך:

'לא נאמרה פרשה זו' - ד'שום תשים עליך מלך' משום מצווה, אלא כנגד תרעומתם, שגלוי לפניו שעתידים להתרעם על כך ולומר (שמ"א ח', כ) 'והיינו גם אנחנו ככל הגוים...' , שנאמר 'ואמרת אשימה [עלי מלך ככל הגוים]' - עתידין אתם לומר כן.
בספרי (קנו) מנוסחים הדברים בלשון קצת שונה:

'ואמרת אשימה עלי מלך' - רבי נהוראי אומר: הרי זה דבר גנאי לישראל שנאמר (שמ"א ח', ז) 'כי לא אותך מאסו, כי אתי מאסו ממלך עליהם'. אמר רבי יהודה: והלא מצווה מן התורה לשאול להם מלך, שנאמר 'שום תשים עליך מלך'. למה נענשו בימי שמואל? לפי שהקדימו על ידם (- הקדימו לשאול בטרם עת).

'ככל הגוים אשר סביבתי' - רבי נהוראי אומר: לא ביקשו להם מלך אלא להעבידם עבודה זרה, שנאמר (שמ"א ח', כ) 'והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו'.

שים לב שדברי ר' נהוראי בפסקה זו מחולקים לשניים: בראש הפסקה הוא מפרש את ראשית הפסוק "ואמרת אשימה עלי מלך", וכבר באמירה זו כשלעצמה הוא רואה גנאי לישראל: עצם הרצון במלך מהווה מאיסה במלכות ה' עליהם, כפי שנאמר בספר שמואל בפסוק המובא על ידו. את המשך הפסוק שבתורה מפרש ר' נהוראי ביתר ביקורתיות: הרצון במלך כדי להיות 'ככל הגוים אשר סביבתי' מגלה כי העם רוצה במלך כדי שיעבידם עבודה זרה.

השקפתו האנטי-מלוכנית של ר' נהוראי מיוסדת אפוא הן על לשונו של הפסוק "ואמרת אשימה עלי מלך..." והן על האירוע המתואר בשמ"א ח', שבו בקשת המלך של זקני העם נתקלה בביקורת חריפה מאת ה'. ר' יהודה הוא שנלחץ לתרץ ביקורת זו שבספר שמואל באמרו: "למה נענשו בימי שמואל, לפי

שהקדימו על ידם". דבריו האחרונים של ר' נהוראי - "לא ביקשו להם מלך אלא להעבידם עבודה זרה" - אפשר שהם מבוססים על העובדה שרבים מן המלכים שעמדו לישראל בתקופת המקרא חטאו והחטיאו אותם בחטאים חמורים שונים, ואף בעבודה זרה.

מחלוקת קיצונית היא זו שבה נחלקו רבי יהודה ורבי נהוראי. שאלת המלך ומינויו על ישראל, שלרבי יהודה הם "מצווה מן התורה", לרבי נהוראי לא זו בלבד שהם רשות אלא הם "גנאי לישראל" ומהווים מאיסת מלכות ה' עליהם.

על אף הביסוס הרחב שנתן ר' נהוראי לדבריו פסק הרמב"ם, ואחריו הלכו רוב הפוסקים הראשונים, כדעת ר' יהודה: הוא מנה את מצוות מינוי מלך במניין המצוות (עשה קעג) ופתח את הלכות מלכים ומלחמותיהן במילים "שלוש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ: למנות להם מלך, שנאמר 'שום תשים עליך מלך'..." (בין מוני המצוות שקדמו לרמב"ם אין זו דעה מוסכמת).

מצב דברים זה הביא רבים ממפרשי התורה בכל הדורות שאחרי הרמב"ם לפרש את המקרא בהתאם לדעת ר' יהודה ולפסיקת הרמב"ם, כדי שפירושים יתאים להלכה. אולם פרשנים אחדים נטו מדרכם של הרוב ופירשו כי מינוי מלך הוא רשות. קיומה של דעה כזו בין התנאים ודאי מסייע בידם.

ד. הסוברים שמינוי מלך חובה

כאמור, רבים מן הפוסקים הראשונים שבאו אחרי הרמב"ם פסקו כדבריו (הסמ"ג עשה קיד, החינוך תצז, המאירי בבית הבחירה להוריות יא ע"ב, הר"ן בדרשותיו בדרשה ה"א) ורבים ממפרשי המקרא הראשונים והאחרונים פירשו כן את הפסוקים שבתורה (רד"ק בפירושו לשמואל, רמב"ן, רלב"ג, רבנו בחיי, בעל העקדה ועוד). אנו נסתפק בשני נציגים בלבד מן המחנה הגדול הזה: רמב"ן ובעל אור החיים. וכך כותב רמב"ן בד"ה ואמרת אשימה עלי מלך:

על דעת רבותינו כמו 'ותאמר': אמור: אשימה עלי מלך. והיא מצוות עשה שיחייב אותנו לומר כן אחר ירושה וישיבה, כלשון 'ועשית מעקה לגגך' (- שפירושו 'עשה מעקה') וזולתם. והזכיר 'ואמרת' (- ולא הסתפק בציווי שבהמשך 'שום תשים'), כי מצווה שיבואו לפני הכהנים הלוויים ואל השופט ויאמרו: רצוננו שנשים עלינו מלך.

כך פתר הרמב"ן את הסתירה בכתוב: הוא שינה את קו הגבול שסימן בעל אור החיים (לעיל סעיף ב) בין תנאי המצווה לבין המצווה עצמה: לדעתו "ואמרת..." אינו חלק מתנאי המצווה אלא תחילתה של המצווה עצמה, המורכבת משני חלקים: ממצווה על העם לבקש ממי שמנהיגים אותו עד עתה (הכהנים הלוויים והשופט) לשים עליו מלך, וממצווה להיענות לעם ולמנות עליו את המלך הראוי. ההיגיון שבמצווה כפולה זו הוא שמינוי המלך לא יכפה על העם, אלא אדרבה - יבוא ביזמת העם ולרצונו.

שים לב שהרמב"ן מפרש כך את הכתוב כדי שיתאים ל"דעת רבותינו" - היא דעת ר' יהודה. קיומה של דעה אחרת בין רבותינו - דעת ר' נהוראי - כאילו נעלם מתודעתו, שכן במסורת הדורות זכתה דעת ר' יהודה להבלטה, וגם נפסקה להלכה על ידי הרמב"ם. ר' יהודה למד את דעתו, כי מצווה מן התורה למנות מלך, מן הפסוק "שום תשים", ובכל זאת מניסוח דבריו בספרי נרמז כי דעתו היא כעין זו של רמב"ן:

אמר רבי יהודה: והלא מצווה מן התורה לשאול להם מלך, שנאמר 'שום תשים עליך מלך'. במילים 'לשאול להם מלך' רומז ר' יהודה לתשובתו לטענת ר' נהוראי כי מן המילים 'ואמרת אשימה עליך מלך...' יש ראייה כי אין זו מצווה.

אולם לר' נהוראי טענה נוספת מהמשך הפסוק: "ככל הגוים אשר סביבתי". על כך לא ענה ר' יהודה, אולם הרמב"ן מנסה לענות גם על כך:

ולפי דעתי עוד, שגם זה מרמזותיו על העתידות, שכן היה כששאלו להם את שאול, אמרו לשמואל (שמ"א ח', ה) 'שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים', וכן כתוב שם (פסוק כ) 'והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו...'. כי מה טעם שתאמר התורה במצווה 'ככל הגוים אשר סביבתי', ואין ישראל ראויים ללמוד מהם ולא לקנא בעושי עוולה? אבל זה רמז לעניין שיהיה, ולכך באה הפרשה בלשון הבינוני (- 'ואמרת' שיכול להתפרש כסיפור דברים ולא כציווי) כאשר פירשתי כבר.

נראה שדברי הרמב"ן הללו אינם באים לבטל את דבריו הקודמים אלא להוסיף עליהם: המשפט "ואמרת אשימה עלי מלך..." הוא מצווה, אך בו-זמנית הוא גם רמז נבואי לעתיד. הרמב"ן אומר בסוף דבריו שכבר פירש מעין זאת במקומות אחרים. כך אכן פירש את הפסוק בספרנו (ד', כה) "כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ והשחתם":

הפרשה הזו, אף על פי שהיא אזהרה לא נאמרה בלשון 'אם', והטעם כי הוא כמתנבא על עניינם, וידבר בלשון ישמש בשני פנים: בלשון אזהרה ובלשון עתיד לבוא, ואמר שיעשו ויהיה להם ככה, ולא יגזור עליהם.

שוב פירש כן בפרק ז' פסוק כד: "כבר הזכרתי כי משה רבנו במשנה התורה יבטיח ויזהיר (- או יזהיר), וירמוז [לעתידות תוך כדי ההבטחה או האזהרה]". שוב עתיד הרמב"ן לפרש בדרך זו את מצוות התשובה בדבריו בדברים ל', יא:

...כי 'השבת אל לבבך' 'ושבת עד ה' א-להיך' (פסוקים א-ב בפרק ל') - מצווה שיצווה אותנו לעשות כן. ונאמרה בלשון הבינוני (- בלשון היכולה להשתמע כתיאור העתיד ולא כציווי) לרמוז בהבטחה כי עתיד הדבר להיות כן.

הדוגמה האחרונה היא הקרובה ביותר לענייננו: בשני המקומות יש מצוות עשה שהיא גם רמז נבואי למה שעתיד להתרחש. אולם מה רב ההבדל ביניהן: בפרשת התשובה אין כל מתיחות בין היות הפסוק "ושבת עד ה'" מצווה לבין היותו משמש בו-זמנית גם כהבטחה ותיאור מה שעתיד להיות. אולם בפרשת המלך קיימת מתיחות וכמעט סתירה בין המצווה הכלולה במילים "ואמרת אשימה עלי מלך" לבין הרמיזה הכלולה במילים אלו עצמן ובהמשכן "ככל הגוים...". מניין ידעו הדורות הבאים היכן מסתיימת המצווה שבפסוק והיכן מתחילה בו הרמיזה לעתיד? נראה כי ביאורו של ר' נהוראי לפסוק זה סביר יותר מזה שמציע הרמב"ן.

נעבור עתה אל פירושו של ר"ח בן עטר בפירושו אור החיים ונראה כיצד הוא עונה על מה ששאל בראש פרשת המלך (שאלתו מובאת לעיל בסעיף ב):

ונראה שכוונת הכתובים הוא על זה הדרך: לפי שיש במינוי המלך ב' דברים: אחד, שיהיה המבטח בו להנהיג המלחמות בעוצם חכמתו ולצאת כגיבור ביום קרב, כסדר מלכי האומות, וזה הוא דבר שנאוי בעיני ה'... וגדר שני הוא לכבוד ולתפארת ישראל, וכדי שה' יעשה בזכותו כדרך שהיה ה' מושיע ישראל ביד השופטים וביד מלכי ישראל הכשרים... ודבר זה הוא חן ושכל טוב בעיני א-להים ואדם. ולזה בא דברו הטוב כאן ואמר: 'כי תבוא וגו' ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים' וגו' - וזה גדר הראשון שזכרנו - וגמר אומר: 'שום תשים' וגו' פירוש: לא יקום הדבר הרע הזה, אלא המשימות שתשים הוא על זה הדרך: 'אשר יבחר ה' א-להיך בו'... על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא... ומלך המתמנה בסדר זה אינו כסדר מלך המתמנה על הגויים כמו שבא בדבריהם 'ככל הגוים'. וכפי פירוש זה מאמר 'שום תשים' הוא מצווה ושליטת גדר שכנגד תנאיהם. ולזה נתחכם ה' להקדים מאמר 'ואמרת אשימה' וגו'... שזולת זה לא הייתי מבין שאוסר לשום מלך ככל הגוים... ולא חש להבין במאמר 'שום תשים' שהוא רשות (- מפני 'ואמרת' שלפניו) מכפל 'שום תשים'.

בעל אור החיים דבק בשיטתו כי המצווה במינוי מלך מתחילה רק בפסוק טו. החידוש בתשובתו הוא שחלקו השני של פסוק יד - "ואמרת אשימה..." - מהווה תנאי שלילי שהמצווה נועדה לסתור את קיומו. "ואמרת" אין פירושו אפוא 'חייב אתה לאמור' (כדברי רמב"ן, הרואה כאן את תחילת המצווה), אך גם לא 'כאשר תאמר'... כציון הנסיבות שבהן תחול המצווה, כפי שסבר הפרשן בשאלתו. "ואמרת" זה משמעו 'שמא תאמר', ונראה שאין הכוונה כאן לאמירה בפה אלא לאמירה בלב, וכוונת הכתוב היא: כשיעלה בלבך למנות עליך מלך ככל הגוים (אם אכן כך יעלה בלבך), הריני מצווה אותך שלא תעשה כן אלא "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה'..."

המצווה למנות מלך היא אפוא מצווה חיובית גמורה, אולם מפני שמימושה עלול להיות בדרך שלילית ("ככל הגוים") מקדימה התורה אותו תנאי שלילי שהמצווה נועדה לסתור אותו ולהציג לעומתו את החיוב הגמור.

ההבחנה שעושה הפרשן בין מלך שהוא כמלכי הגוים לבין מלך רצוי ואהוב בעיני ה' עלולה להיראות תמוהה בעינינו, אולם היא אינה חיונית לעצם הפירוש. דמותו של מלך ישראל האידיאלי משורטטת לכל אורכה של פרשת המלך, והיא אכן מהווה ניגוד ברור לדימוי המקובל בעולם של מלך. לסיום דיונו בדברי פרשן זה נציב כאן שני פסוקים מפרשת עקב שדמיונם רב לפסוקים בראש פרשת המלך כפי שפירשם ר"ח בן עטר:

עקב ח', יז-יח

שופטים י"ז, יד-טו
(יז)

ואמרת בלבבך:

כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה.
(יח)

ואמרת:

אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי.
(יח)

וזכרת את ה' א-להיך

כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל.
(טו)

שום תשים עליך מלך

אשר יבחר ה' א-להיך בו.

בשני המקומות "ואמרת" פירושו: שמא תאמר אמירה שלילית, ובשניהם בא הפסוק שאחרי אותה אמירה לתקן בה את הנחוץ תיקון בלא לבטלה כליל.

ה. הפרשנים הקדמונים הסוברים שמינוי מלך רשות

מחנה הסוברים שמינוי מלך הוא רשות קטן מן המחנה הקודם, ועל כן נביא בעיון זה את כל השייכים אליו (ככל שהם מוכרים לנו).

א. הקדום מבין הפרשנים התופסים את מינוי המלך כרשות הוא התרגום הארמי הקרוי תרגום יונתן. כך הוא מתרגם את פסוקים יד-טו שבראש פרשת המלך (המקור והתרגום החוזר לעברית על פי מהדורת רידר):

תרגום יונתן
תרגום חוזר לעברית
(יד)

ארום תיעלון לארעא דה' א-להכון יהיב לכון
ותירתון יתה ותיתבון בה
ותימרון נמני עלן מלכא ככל עממיא דבחזרנותיי.
כי תבואו אל הארץ אשר ה' א-לוהיכם נותן לכם
וירשתם אותה וישבתם בה
ואמרתם ניתנה עלינו מלך ככל הגויים אשר סביבותיי.
(טו)

תתבעון אולפן מן קדם ה'
ומבחר כדין תמנון עליכון מלכא.
תדרשו תורה מלפני ה'

ואחרי כן תשימו עליכם מלך.

המתרגם הארמי המיר את המילים "אשר יבחר ה' א-להיך בו" שבפסוק טו במילים 'תדרשו תורה מלפני ה', ובכך ענה על השאלה כיצד נדע מי הוא זה שבחר בו ה'. וכך פירש גם הספרי מילים אלו: "אשר יבחר ה' א-להיך בו - על פי נביא".

אולם החשוב לענייננו הוא ההחלפה שעשה בסדר הפסוק: הוא הקדים את השאלה בה' למינוי המלך (כפי שחייב להיות גם במציאות) ובכך שינה את הדגש בפסוק: שוב אין כאן ציווי מוחלט ("שום תשים עליך מלך") אלא רק הוראה על ההליך. בכך הפך התרגום את המצווה ל"רשות", דהיינו למצווה על הפרוצדורה של ההמלכה ולא על ההמלכה עצמה.

כוונה זו מתבלטת על רקע התרגום המילולי של אונקלוס לפסוק טו: "מנאה תמני עלך מלכא דיתרעי ה' א-להיך ביה".

ב. ראב"ע מביע תפיסה זו במילים ברורות:

שום תשים - רשות; אשר יבחר - על פי נביא או משפט האורים. והטעם (- המשמעות): לא אשר תבחר אתה.

ג. פרשן נוסף, רבנו מיוחס מארץ יוון, שזמנו אינו מחוור כל צורכו אך כפי הנראה היה בן דורו של ראב"ע (ראה במבוא לפירושו על ספר דברים, מוסד הרב קוק תשכ"ח, עמ' 10-11), כותב:

ואמרת אשימה עלי מלך - גלוי היה וידוע לפניו שעתידין לתבוע בפייהם, לפיכך הקדים והזהירם מצוות המלך, וכן יפת תואר וכן נביאים.

בדבריו אלו מצטרף רבנו מיוחס אל תפיסתו של ר' נהוראי כי "לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן" של ישראל, שעתידים לבקש מלך בימי שמואל הנביא.

לסיום סעיף זה נעיר כי הפרשנים המובאים בו קדמו לרמב"ם ועל כן לא הכירו את פסוקו כי מינוי מלך חובה.

ו. ר"י אברבנאל ור"ע ספורנו

באמרנו כי מינוי מלך הוא רשות, דהיינו שהמצווה היא פרוצדורה שחלה רק בנסיבות שאנו בוחרים להיכנס אליהן (- כשהעם מבקש לו מלך), עדיין יש מקום לשאול: האם רצוי להכניס עצמנו לנסיבות אלו, ובכך לקיים את ההליך של מינוי מלך (כשם שרצוי ללבוש בגד של ארבע כנפות כדי להתחייב בציצית), או שמא יחס התורה לכך הוא נייטרלי (כשם שלא יעלה על הדעת ליעץ לאדם החי באוהלים שיבנה בית חדש כדי שיתחייב במצוות עשיית מעקה לגגו, אך אם יחפוץ בזאת אין בכך כל רע), ואולי יחס התורה לכך הוא שלילי (כמו בפרשת אשת יפת תואר שעליה אמרו חכמים [קידושין כא ע"ב] "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע", ומי שמכניס עצמו לנסיבות המחייבות אותו בהליך זה ראוי לגינוי ולביקורת).

ר' נהוראי כבר קבע עמדה נחרצת בשאלה זו: הנסיבות שבהן ישראל מבקשים להם מלך ושהן מתחייבת הפרוצדורה של המלכת מלך קרויות בפיו "תרעומתן" של ישראל (סנהדרין כ ע"ב) והן "גנאי לישראל" (ספרי). מבין הפרשנים שהובאו בסעיף הקודם הולך רבנו מיוחס בדרך של ר' נהוראי ואף משווה את פרשת המלך לפרשת אשת יפת תואר ולפרשת "נביאים" - נראה שכוונתו לפרשת נביא שקר (דברים י"ג, ב-ו) - שלוש פרשות שבהן מדריכה התורה כיצד לפעול בנסיבות צפויות אך בלתי-רצויות.

שני הפרשנים שבפירושיהם נעסוק בסעיף זה הביעו את עמדתם בשאלה זו בצורה מפורשת ורחבה. הדמיון בין שניהם ודאי אינו מקרי: שניהם היו לא רק פרשני מקרא אלא גם הוגי דעות, שפעלו בראשית הרנסנס האירופי באיטליה. הם היו מעורים בתרבות הכללית של זמנם והכירו היכרות ישירה הן את הפילוסופיה המדינית האירופית עד לזמנם והן את המשטרים השונים שפעלו בארצות אירופה ובמדינות ובנסיכויות של איטליה. לפיכך יש לדבריהם בסוגיית המלוכה משקל מיוחד.

ר"י אברבנאל: לא ניתן להבין את שיטתו בסוגיית המלוכה בלא להכיר ולו במעט את תולדות חייו. הוא נולד ב-1437 - לאב שהיה שר האוצר בחצר מלך פורטוגל. אביו הנחיל לו חינוך יהודי ולצדו גם חינוך כללי שכלל ספרות יוונית-רומית ושליטה בשפת המדינה. עם מות אביו הפך ר"א לשר האוצר של פורטוגל, אולם לאחר זמן קצר - עם חילופי המלכים בליסבון - נאלץ לנוס על נפשו לספרד השכנה, שאף בה הפך ליועץ כלכלי מרכזי בחצר המלוכה של פרדיננד ואיזבל מלכי ספרד. ב-1492 - יצא מספרד עם פקודת הגירוש (שאותה ניסה לבטל ושאותה אף תרגם לעברית). הוא התיישב בנאפולי ושירת את מלכה כיועץ כלכלי, עד שנאלץ לברוח ממנה מפני כיבושה על ידי הצרפתים. בסוף ימיו ישב בוונציה, שהייתה אז רפובליקה, ואף שם הפך ליועץ כלכלי לשלטונות, ובה מת. לצד עיסוקיו המדיניים והכלכליים לא פסק ר"א מעיסוקיו התורניים בכתיבת פירושיו למקרא ולספרים נוספים.

ר"א היה הפרשן היהודי היחיד בדורותיו שהיכרותו עם דרכי שלטון שונות הייתה היכרות אינטימית: הוא היה בן בית ממש בהיכלי מלכים ורוזנים והכיר מקרוב את תכניהם ואת מעלותיהם וחסרונותיהם של השליטים השונים ושל דרכי השלטון השונות באירופה של תקופתו.

את ביאורו לפרשת המלך הוא פותח בבירור ההקשר המקראי הרחב: ראשית הוא דן בשאלה זו: "אם הייתה שאלת המלך מצוות עשה, איך חרה אף שמואל הנביא על ישראל בשאלם המלך ובעיני השם יתברך רע?". הוא מביא ארבע דעות שנאמרו ליישוב שאלה זו בדברי חז"ל והמפרשים שקדמוהו - ומבטל את כולן בטענות הגיוניות ומתוך לשון הפסוקים בספר שמואל. בסיום דיונו המפורט הזה הוא מוסיף:

ומלבד כל הביטולים והספקות האלה אשר העירותי על כל אחד מהדעות האלה, הנה עוד אקשה כנגדם יחד קושיה חזקה וספק עצום: כי אם הייתה שאלת המלך בסתם דבר נאות ומצווה ממצוות התורה... למה אם כן יהושע ושאר שופטי ישראל שבאו אחריו לא התעוררו להמליך מלך בישראל... ואיך עברו כולם על זאת המצווה בהיותם בארץ אחרי הכיבוש והחילוק?

להשלמת הדיון בהקשר המקראי של המלוכה עלינו לדלג אל המשך דבריו:

כבר הורה הניסיון בעניין מלכי ישראל ומלכי יהודה שהמה היו במורדי אור, המה הסבו לבב בני ישראל אחרנית, כמו שידעת מירבעם בן נבט ושאר מלכי ישראל כולם ורוב מלכי יהודה, עד שבסיבתם גלתה יהודה מעוני.

אחר הדיון המקראי עובר ר"א לעסוק בשאלת המלוכה מן ההיבט הפילוסופי-מדיני:

הנה ראוי שנדע אם המלך הוא דבר הכרחי ומחויב בעם חיוב עצמי, או אפשר בלתי.

הוא מביא דעתם של הפילוסופים מחייבי המלוכה ומתווכח עמם בחריפות:

הנה תהיה מחשבתם בחיוב המלך והכרחיותו כוזבת, לפי שאינו מהבטל (- אינו מן הנמנע) שיהיו בעם מנהיגים רבים מתקבצים ומתאחדים ומסכימים בעצה אחת ועל פיהם תהיה ההנהגה והמשפט... תהיינה הנהגותיהם משנה לשנה או לג' שנים... ובהגיע תור שופטים ושופטים אחרים, יקומו תחתיהם ויחקרו את פשעי הראשונים(!).. יותר קרוב להיות הפשע באדם אחד (- מלך)... משיחטאו אנשים רבים בהיוסדם יחד, כי אם האחד ייטה מני דרך, ימחו האחרים בידו. ובהיות הנהגותיהם זמניות, והם עתידים לתת את הדין אחרי ימים מועטים, יהיה מורא בשר ודם עליהם. ומה לנו להביא על זה טענות שכליות, והנה הניסיון גובר על ההיקש (- ההיגיון)...

וכאן הוא מביא דוגמות מן ההיסטוריה של רומא העתיקה ומן המצב של מדינות איטליה בזמנו לעדיפותה של הרפובליקה על פני המונרכיה הן מבחינת טובת העם והן מבחינת הצלחת המדינה כלפי חוץ.

רק אחרי כל ההקדמות הללו מגיע ר"א לביאור פרשת המלך:

באמרו 'כי תבאו אל הארץ... ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי' אין בזה מצווה כלל, כי לא ציווה השם יתברך שיאמרו זה וישאלו מלך (- כפי שפירש רמב"ן), אבל הנה הוא הגדת העתיד. יאמר: אחרי היותכם בארץ הנבחרת, ואחרי הכיבוש והמלחמות כולם, ואחרי החילוק, וזהו אמרו 'וירשתה וישבת בה', אני ידעתי שתהיו כפויים טובה כשתאמרו מעצמכם 'אשימה עלי מלך', לא מפני ההכרח להילחם עם העממים ולכבוש את הארץ, כי כבר היא נכבשת לפניכם, כי אם להשתוות עם האומות הממליכים עליהם מלכים... וזכר שכאשר יקרה זה, לא ימליכו המלך ההוא כרצונם, כי אם אשר יבחר ה' בו מקרב אחיהם, וזהו עצם המצווה ואמתתה, רוצה לומר: 'שום תשים עליך מלך מקרב אחיך' - לא שיצווה אותם שישאלוהו, כי אם כאשר ישאלו אותו מרצונם לא יבחרוהו מעצמם כי אם אשר יבחר ה' מקרב אחיהם. ולפי זה יהיה עניין המלך מצוות עשה תלויה בדבר הרשות, כאומר: כאשר תרצה לעשות כן, עם היותו בלתי-ראוי, אל תעשה אותו כי אם בזה האופן. והוא דומה לפרשת 'כי תצא למלחמה וגו' וראית בשביה [אשת יפת תואר] שאינו מצווה שיחשוק בה ויבעלנה... אבל הוא דבר הרשות ומפועל היצר הרע, והמצווה היא... שאמר 'והבאתה אל תוך ביתך'... וכן בעצמו עניין המלך, שאין שאלתו מצווה, כי אם רשות ומפועל יצר הרע, עם היות שנתלית בו המצווה שישמו המלך ההוא בבחירת השם יתברך מקרב אחיו, ולא באופן אחר.

פירושו של ר"א (כמו גם זה של ר' נהוראי) עומד בניגוד קיצוני לדעה שמינוי מלך הוא מצווה חיובית: לדעתו, לא זו בלבד שמינוי המלך הוא רשות, אלא שנתנית רשות זו על ידי התורה מהווה התפשרות עם היצר הרע הלאומי, החפץ לכוון מדינה בסגנון הגויים.

ר"א היה מודע כנראה למתיחות הרבה בין שיטתו לבין ההלכה שפסק הרמב"ם, ועל כן ניסה 'לכבוש את המלך עמו בבית': הוא ניסה לטעון שאף ר' יהודה, האומר כי "שלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן

לארץ, ואף הרמב"ם, שמנה מצוות עשה של מינוי מלך ופסק כר' יהודה במשנה תורה, לא נתכוונו אלא לדבריו שלו. דבריו אלו של ר"א אינם עומדים במבחן הביקורת.

ר' עובדיה ספורנו: צעיר מר"א בשנות דור (נולד ב-1470) ובעל השכלה מדעית רחבה, שאותה רכש באוניברסיטה ברומא. על אף שלא היה פוליטיקאי, היה אף ר"ע ספורנו מקורב לאישים חשובים באיטליה והכיר אף הוא את התרבות הפוליטית של זמנו. וכה דבריו:
אשימה עלי מלך ככל הגוים - שתהיה המלכות לו ולזרעו, לא כעניין השופטים שהיה השופט מולך הוא בלבד, אבל לא זרעו אחריו.

ועל מינוי שופט למלך בזה האופן (- בלא העברת השלטון לבניו) נצטוו בביאתם לארץ, כאמרו (במדבר כ"ז, יז) "ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה". אמנם שיהיה המלך כמלכי הגוים - מחזיק במלכות הוא וזרעו - נמאס אצל הא-ל יתברך. אבל ציווה שכאשר יקשו עורפם להעמיד להם מלך בזה האופן, לא יבחרו אלא אדם כשר שיבחר בו ה' - ולא יעביר ישראל על דת, ושלא יהיה איש נכרי... וכאשר חטאו בשאלת המלך שימלוך הוא וזרעו 'ככל הגוים' (- כמתואר בספר שמואל) היה העונש עליהם בתקלות הקורות להמון בשביל המלך, כאמרו (שמ"א ח', יח): 'וזעקתם ביום ההוא מלפני מלככם אשר בחרתם לכם, ולא יענה ה' אתכם ביום ההוא', וכאמרו (הושע י"ג, יא) 'אתן לך מלך באפי, ואקח בעברתי'. והיה הרשות במינוי המלך כמו שהיה הרשות ביפת תואר, אשר רמז (- בסמיכות הפרשיות) שסופו לשנאתה ולהוליד ממנה בן סורר ומורה.

קיים דמיון רב וניכר בין פירוש ר"ע ספורנו לבין פירוש ר"א, אך אנו נבליט דווקא את ההבדלים ביניהם:

א. המשטר האידיאלי בעיני ר"א הוא רפובליקה, כמו זו שהכיר בוונציה ובעוד כמה מדינות באיטליה. אף שגם הוא מעדיף את שלטון השופטים על פני זה של המלכים, אין הוא רואה במנהיג יחיד לכל ימי חייו משטר אידיאלי.

ב. הפגם בבקשת המלך על פי ר"א הוא ברצון העם להעניק סמכות שלטון בלעדית לאדם אחד, ואילו לפי ר"ע ספורנו נראה שבכך אין פגם, ושרק הרצון ליצור מלוכה שושלתית הוא פגום.

ג. ר"א מדגיש את כישלוננו של מוסד המלוכה הן בעמים והן בתולדות ישראל מחמת הקלקול המוסרי הטבוע בו מעצם טבעו. ר"ע ספורנו מדבר על עונש שיבוא על ישראל מפני חטאם בשאלת מלך המוריש מלכותו לבניו.

נראה אפוא שר"ע ספורנו לא היה מתנגד כה חריף למוסד המלוכה כמו ר"א, אולי מפני שלא הכיר אותו מבפנים כפי שהכירו ר"א, ואולי מטעם אחר שיתברר עתה.

בדברי ר"ע ספורנו ניכרת מגמה להתאים את שיטתו הפרשנית כאן (הרואה בבקשת מלך ככל הגוים חטא, ובמינויו - רשות) להלכה הרווחת והפסוקה (כדברי הרמב"ם וההולכים בעקבותיו) כי מצווה למנות מלך. הוא פתר את הבעיה בקביעה כי המצווה היא מינוי מלך שאינו מוריש את המלוכה לבניו, כלומר בהעמדת שופט למלך. אולם המקור למצווה זו לא יוכל להיות בפרשתנו, בפסוק "שום תשים עליך מלך", שהרי הוראה זו נוגעת למלך ככל הגוים והיא "רשות". לכן מצא ר"ע ספורנו פסוק אחר המלמד על מצוות מינוי המלך הראוי, בתפילת משה אל ה' (במדבר כ"ז, יז) "ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה". לפי זה תכליתה של מצוות מינוי מלך היא למנוע תוהו ובוהו באמצעות מינוי מנהיג אחד לעם.

על חידושו זה של רע"ס יש להעיר כי הפסוק בתפילת משה אינו בגדר מצווה (- הוא אינו נאמר בלשון ציווי ואינו נאמר על ידי ה') וכי מאידך, ר' יהודה והרמב"ם, הפוסק כדבריו, הביאו כמקור למצוות מינוי מלך דווקא את הפסוק "שום תשים עליך מלך".

לסיום הדיון בשיטת ספורנו עלינו לברר מהו לדעתו ההבדל העקרוני בין מלך המוריש מלכותו לבניו, שהוא "נמאס אצל הא-ל", לבין מלך שאינו מוריש מלכותו לבניו, שאותו דווקא מצווה למנות. ניתן להסביר כי המלוכה השושלתית מכילה פוטנציאל להשחתת מידותיהם של המלכים ולעלייתם של מלכים שאינם ראויים לתפקיד, אולם תשובה זו אינה מספקת להבהיר את הניגוד החריף בהערכה הדתית של שתי צורות שלטון אלו המובע בדברי הספורנו.

שיטת שלטון שאינה דינסטית (- שושלתית) מחייבת בחירה מחדש בשופט שימשול בישראל מדי דור, ואולי אף מדי פרק זמן קצר יותר. כאשר בחירה זו נעשית על ידי ה', בין אם באופן ישיר - על ידי נביא, כשם שנבחרו שאול ודוד - ובין אם בעקיפין - על ידי הופעת מנהיג כריזמטי המושיע את ישראל מצרתם, כשם שהיו השופטים - נשמרת הנהגה א-לוהית מורגשת ונוכחת בישראל. מלוכה שושלתית "ככל הגוים" מעניקה לעם תחושת יציבות פוליטית, אולם זו באה על חשבון אותה הנהגה א-לוהית נוכחת. הוא הדבר שאמר ה' לשמואל בבוא ישראל לשאול להם מלך (שמ"א ח', ז): "כי לא אותך מאסו, כי אתי מאסו ממלך עליהם".

לסיום סקירת הדעות בסעיפים ה-ו עלינו להעיר שהמפרשים במחנה זה לא התמודדו עם לשון הציווי "שום תשים עליך מלך". אולם יש להודות ששאלה זו אינה כה חמורה, ואינה דומה בחומרתה לשאלה שעמה צריכים להתמודד הסוברים שמינוי מלך הוא חובה - הפסוק "ואמרת אשימה עלי מלך...".

מאידך, ההקשר המקראי הרחב, שאותו פירטנו בסעיף א, דווקא מחזק את הסוברים שמינוי מלך הוא רשות ובקשתו מגונה, ואילו הסוברים שמינויו חובה לא התמודדו די הצורך עם בעיה זו. אף בחינתה

של פרשת המלך בשלמותה מחזקת את הסוברים שמינוי מלך רשות: אין בפרשה זו על פי פשוטה כל דיון בזכויותיו של המלך ובסמכויות שלטונו. כולה עוסקת במגבלות על דרכי בחירתו ועל הנהגתו "לבלתי רום לבבו".

ז. שיטת הנצי"ב וביקורתה

שני פרשנים ניסו ליישב את הסתירה בפסוקים שבראש פרשת המלך בכך ש"תפסו את החבל בשני קצותיו". הם טענו שמצוות מינוי מלך יש בה "רשות" ו"חובה" גם יחד, דהיינו: בשלב מסוים היא בגדר רשות, ומשלב אחר היא הופכת להיות חובה.

פרשן אחד שהולך בדרך זו הוא בעל אור החיים, האומר את דבריו בשיטת ר' נהוראי (דבריו הראשונים, אשר הובאו בסעיף ד, נאמרו בשיטת ר' יהודה). החפץ בדבריו ימצאם בפירושו. הפרשן האחר הוא הנצי"ב בפירושו העמק דבר, והוא אומר את דבריו דווקא בשיטת ר' יהודה:

ואמרת אשימה עלי מלך וגו' - אין הפירוש אמירה כמשמעו, בפה (- וכפי שפירש זאת רמב"ן), אלא כלשון ("ב, כ) 'ואמרת אכלה בשר' וכדומה (- שמשמעו 'ורצית'). אכן, לפי לשון זה היה במשמע שאין זה מצווה במוחלט למנות מלך אלא רשות, כמו 'ואמרת אכלה בשר' וגו', והרי ידוע בדברי חז"ל דמצווה למנות מלך, ואם כן למאי כתיב 'ואמרת אשימה עלי מלך'?

ונראה דמשום דהנהגת המדינה משתנה, אם מתנהג על פי דעת מלוכה או על פי דעת העם ונבחרהם. ויש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלא קברניט. ודבר זה (- קביעת צורת השלטון בישראל) אי אפשר לעשות על פי הכרח (של) מצוות עשה. שהרי בעניין השייך להנהגת הכלל, (הדבר) נוגע לסכנת נפשות שדוחה מצוות עשה.

משום כך לא אפשר לצוות בהחלט למנות מלך כל זמן שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך על פי (מה) שרואים מדינות אשר סביבותיהם מתנהגים בסדר יותר נכון. או אז, מצוות עשה לסנהדרין למנות מלך...

ומשום כך כל משך שלוש מאות שנה שהיה המשכן נבחר בשילה לא היה מלך, והיינו: משום שלא היה בזה הסכמת העם.

ככל הגוים אשר סביבותי - לא לעניין משפטים הוא אומר, דזה אסור לנו מלצאת ממשפטי התורה... וגם לא לעניין מלחמה עם אומות העולם... אלא... לעניין הנהגת המדינה, וכמו שכתבת, דבזה משתנים דעות בני אדם, היאך מתנהג (- המדינה) יותר בטוב, ומשום כך נדרש להסכמת המדינה לאמור 'אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבותי'.

בבסיס פירושו המקורי הזה של הנצי"ב מונחות שתי הנחות יסוד, שרק על גבן הוא מגיע לחידושו המפתיע, אולם שתיהן ראויות לבחינה ולביקורת. הנחת יסוד אחת נאמרת בדבריו בפירוש ובהבלטה: "ידוע בדברי חז"ל דמצווה למנות מלך". "ידוע" זה מתייחס לדעת ר' יהודה ומתעלם מקיומה של הדעה החולקת - דעת ר' נהוראי - ודאי בהשפעת פסקו של הרמב"ם וההולכים אחריו שפסקו כר' יהודה (תופעה דומה מצאנו בדברי הרמב"ן, בסעיף ד לעיל).

הנחת היסוד השנייה מובלעת בדברי הנצי"ב ואנו נבליט אותה: ברור לו שהתבוננות בדרכי השלטון השונות של הגוים תביא את המתבוננים לידי מסקנה כי השלטון המלוכני האבסולוטי עדיף על פני צורות השלטון האחרות (כמו זו ש"על פי דעת העם ונבחריהם"). ההתבוננות ב'גוים אשר סביבות' ישראל תביאם למסקנה שה"מדינות אשר סביבותיהם (- המונהגות על ידי מלכים) מתנהגים בסדר יותר נכון". סברה זו מייחס הנצי"ב לתורה עצמה, הממתינה בסבלנות עד שישראל יגיעו להשקפה הפוליטית "הנכונה" הזו, ואז היא מצווה עליהם במצוות עשה, שהיא חובה גמורה, למנות עליהם מלך.

לנצי"ב, בן המאה ה-19, שחי באימפריה הרוסית תחת שלטונו האבסולוטי של הצאר הרוסי, נראתה הנחה זו טבעית ומובנת מאליה. אמנם הוא ידע על קיומן של מדינות דמוקרטיות בעולם של זמנו, ש'אינן יכולות לסבול דעת מלוכה', אך מסתבר שהן נראו לו משונות ובלתי-יעילות. אולם לאדם בן דורנו נראית דווקא השקפתו הפוליטית של הנצי"ב מוזרה ובלתי-מעוררת-הזהרות, וייחוסה המובן מאליה של השקפה זו לתורה ודאי אינו מתקבל על דעתו.

ועוד הערה לדברי הנצי"ב: בדבריו מונח חידוש עקרוני גדול, שחשיבותו חורגת מגבולות הדיון בעניין המלך. לדעתו ייתכן הדבר שהתורה תצווה על דבר מסוים, אך הציווי הזה יהא מותנה ברצון האדם לקיים את הציווי: עד שלא יחפוץ בכך מעצמו, לא יחול עליו החיוב לקיים את מצוות התורה. איני יודע אם ניתן למצוא לרעיון מפתיע זה דוגמה נוספת במצוות התורה.

ח. מבט אחר על הבעיה

בסיום עיון זה אנו מבקשים להציג זוות ראייה שונה להגדרת הבעיה שנידונה בו, כיצד יש להבין את מינוי המלך שעליו מדובר בפרשתנו - כחובה או כרשות. רוב הפרשנים ראו בבעיה זו בסיס לדיון בשאלה מהי צורת השלטון המדיני הראויה לישראל על פי התורה: שלטון מלוכני דווקא, או שמא שלטון אחר.

אולם נדמה שבהקשר המקראי ובהקשר ההיסטורי שבו עלתה שאלת המלוכה על הפרק, בימי שמואל, השאלה שיש לשאול היא אחרת: האם לפי התורה יש בכלל צורך לכוון שלטון מדיני מרכזי כלשהו בישראל, אם לאו. במילים אחרות: האם התורה מייעדת לעם ישראל היושב בארצו חיים במסגרת של מדינה (ומצוות "מינוי מלך" - משמעה אפוא הקמת שלטון מרכזי) או חיים במסגרת חברתית אחרת -

אנרכית במידת מה - שאין בה שלטון מדיני מרכזי כלשהו. כאלה היו חיי ישראל בתקופת השופטים עד ימי שמואל: הם חיו במסגרת ברית בין-שבטית, ללא שלטון מרכזי בעל סמכות כפייה. צורת חיים חברתית זו לא הייתה קלה עבורם, משום שהלחצים החיצוניים של אויביהם לא קיבלו מענה ראוי באין מלך ובאין מנגנון שלטוני וצבאי מסודר. ואכן, הרהורים על הקמת שלטון מרכזי קבוע ויציב עלו מדי פעם בתקופת השופטים. אולם מתשובתו של גדעון להצעת העם לייסד מלוכה שושלתית (שופטים ח', כג) "לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם, ה' ימשל בכם!" אתה למד, שמאחרי צורת החיים האנרכית הזו עמדה השקפת עולם דתית איתנה. וכך יש ללמוד אף מתשובת שמואל לעם המבקשים ממנו למנות להם מלך. בקשתם זו הייתה להפוך את ברית השבטים הוולונטרית למדינה בעלת שלטון ריכוזי. שאלת אופיו המדויק של השלטון הריכוזי הזה היא שאלה משנית.

אף התנאים שנחלקו בשאלת מינוי המלך - ר' יהודה ור' נהוראי - נראה שנחלקו בשאלת הצורך בקיומה של מדינה ולא בשאלת השלטון הרצוי. לדעת ר' יהודה ישנה מצווה גמורה להקים מסגרת מדינית לעם ישראל היושב בארצו, משום שרק מסגרת מדינית יכולה למלא את המשימות הלאומיות המוטלות על ישראל. משימות אלו הן מלחמת עמלק ובניית בית הבחירה. אלו שלוש המצוות המוטלות על ישראל "בכניסתן לארץ", ובסוגיית התלמוד עמדו על כך שמינוי מלך קודם לשתי המשימות האחרות. אף שלמדו זאת מפסוק, ההיגיון המדיני בהקדמת "מינוי מלך" הוא ברור: רק "מלך" - דהיינו מסגרת מדינית בעלת שלטון ריכוזי - יכול לגייס את המשאבים הנחוצים לשתי המשימות האחרות. ניצחון שאול על עמלק ובניית בית המקדש על ידי שלמה לא יתוארו בתקופת השופטים.

לפי האמור כאן, יכול אדם בעל השקפת עולם אנרכיסטית למצוא בדברי התורה והמפרשים שהובאו בעיון זה חיזוק להשקפתו, ואף אדם התומך בצורת שלטון מדינית מרכזית כזו או אחרת יוכל למצוא כאן חיזוק להשקפתו. על דבר אחד יש להצטער: שבנסיבות החיים הפוליטיים בתקופה המודרנית, וביחוד בישראל של דורנו, ההתלבטות בין שתי ההשקפות החברתיות הללו אינה שאלה קיומית אמתית.