



[5] האם היתה אמפיקטיזציה בישראל

של התנ"ך הכניס פירוש בפסוק זה וכתב "ונחדש שם את נאמנותנו למלוכה"<sup>10</sup> ולזה אין כל רמז במקור. המתרגמים לא שמו לב שבנגלגל ענך טקס של המלכה ואח"כ זבחו וזבחים וערכו משתה צבורי ושמחה המונית. אבל אם נלך בעקבות ההנחה שהנחנו שההמלכה היתה זוגית יהיה מובן שהיה צורך בשני טקסים של המלכה. הטקס הראשון היה במצפה, שם הציג שמואל את שאול בפני העם שהוזמן לשם. בבחירתו זו היה משום תשובה לאיומי הפלשתים, שהיו מכוונים כלפי שבטי הדרום ושלטונו של שאול נועד בראשונה לאזור הדרום.

אולם כאשר רחפה הסכנה על יושבי יבש גלעד כאשר העמונים אימו עליהם בכיבוש ובכיוון מיהר שאול לעזרתם. הצלחתו במלחמה בבני עמון והצללת אנשי יבש גלעד גרמה להכרה בו גם מצד שבטי הצפון.<sup>12</sup> נראה, אפוא, כי שאול – כמו דוד – הומלך שתי פעמים בשני טקסים נפרדים פעם על הדרום ופעם על הצפון וכך ניתנה ההכרה החוקית לממלכה הזוגית בישראל. לפי זה נבין את "חידוש" המלוכה שעליה מדובר בשמו"א י"א, יד. המחבר הקדום ייחס את הטקס השני של המלכה על שבטי הצפון אבל המאסף, או העורך, של המקורות ההיסטוריים של ספר שמואל לא הבין את הרעיון של הממלכה הזוגית בישראל, כי לפי השיטה המסורתית היתה הממלכה מאוחדת, והוא פירש את הטקס השני כאשור או חידוש המלוכה.

לפי השקפתנו זו נאמר, שאם ההשערה על ארגון הדומה לאמפיקטיזציה היה דרוש כדי לבאר את היחסים הדתיים בין השבטים העבריים לפני קום המלוכה בישראל, אין זה מספיק כדי לבוא לידי מסקנה שגם היחסים המדיניים בין השבטים היו מבוססים על קשר דתי זה, שהביא אותם לאחד מדיני בימי שאול. מן הנכון לאמר כי היו שתי קבוצות מדיניות, שכל אחת היתה בשלטונו של שבט אחד. רמז לשלטון יהודה על שבטים מסוימים או מוצאים בבראשית מ"ט. ה-, בברכת יעקב: "יהודה אתה יודוך אחיך ישתחו לך בני אביך". ועל שלטון יוסף על שבטי הצפון או שומעים מפי יעקב בפסוק כו: "ברכות אביך גברו על ברכת הוריי". ועל מעמדם של שאר השבטים שהיו נתונים בחסותם של יהודה ויוסף נלמד מן העובדה שהיו "מבני הפלגשים".

<sup>10</sup> The New English Bible: Oxford and Cambridge Universities Press, 1970, p. 313.

<sup>11</sup> "Let us now go to Gilgal and there renew our allegiance to the Kingdom

<sup>12</sup> שם, י"א, יא.

<sup>11</sup> שמואל א', י"א, ב-.

לומר, עד מה ניתן לגזור מהתרחשות המלוכה בישראל לעצם תקומת המלוכה במזרח הקדום ובארצות הברבות האיגאיות, בחינת תופעות טיפוסיות לחברה קדם-מלכותית, בעת מעבר ממשטר שבטי פטריארכאלי (על חילופי צורותיה) למשטר מונארכי-עירוני או על-עירוני<sup>2</sup>. אולם אין ספק שייסוד המלוכה

ממלכי הכשם, הווקרים ולוקים בדעותיהם נדבר משמעם הפולחני והמשגי-אידיאלי של הכנבים הללו. א. א. ספיור, שהעלה לאחרונה, דרך סיכום והתבוננות מחודשת, את דבר האלוהות של המלך המסופוטמי, חקף בדעתו, שאלה הם מקרים יוצאי דופן - א. א. ספיור, מסופוטמיה, צמיחתה של איביליזציה שלובה (ההיסטוריה של עם ישראל, א' - כ"ל - עמ' 122-123, 147-148); הנ"ל - "The Idea of History in Ancient Mesopotamia" apud "The Idea of History in the Ancient Near East" (AOS, 38), ed. R. C. Denton (1955), pp. 43, 44, 46, 47, 51, 53, 62; idem, JAOS, Suppl. 17 (1954), 14-15. W. W. Hallo, Early Mesopotamian Royal Titles (AOS, 43) - 1957-56ff. אולם ה. פרינקפורט אינו כה חד משמעי כמו א. ספיור, והוא נוטה לראות באפיתים האלוהיים הנחלים כהמה ממלכית מסופוטמית (כמו בשולגי מלך אור או במלכי אסין) עניין של פרבולה ספרותית או כבואה לגשואי קודש, Kingship (כ"ל) עמ' 310; דומה, שא. ספיור סוקר את שאלת אלוהותו של המלך המסופוטמי על פי מסכת לוגית עקיבה יתר על המידה (וספק אם היסטורית), שעה שהוא אומר: *The concept of a deified ruler is such an intimate component of the underlying civilization, that it either belongs throughout as in Egypt, or not at all in which case it betrays itself as alien* (על פי המהדורה האנגלית של ההיסטוריה - כ"ל - כרך א', חל אביב, 1984, עמ' 239; ולפי המהדורה העברית - עמ' 148). ה. פרינקפורט אינו מיישב שאלה זו במחלט - מהמת מרכיביה השונים ומשקפיה המיתיים - והוא חושף את משמעה הדו-פרכי שאינו מוגבל למסופוטמיה בלבד - Kingship, pp. 295-312. ובמיוחד, 311, והשווה בעיקר את התעורת: 1, 21, 35, 51, 67, למרץ 21 (עמ' 408-406) וראו R. Labat, Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, Paris, 1939. C. J. Gadd, Ideas of Divine Rule in the Ancient East, London 1948; W. Von Soden, ZA, 51 (1955), 130-166. (1955), ולעניינו, הכינויים האלוהיים למלכי מסופוטמיה - ככל שהם נדירים ובלא לדון כאן ברקעם הריאלי - אין לנתקם (אסילו נשורה לחן בחלקם מובן סמאנטי - ממלכתי) מתיאורי מלכים בצלמי אלים ומתחייחות מלכים אל אלים על פי שייכות אבותי. גם המלך המסופוטמי לא זו בלבד שהוא בחיר האלוהות ונילום רצונה אלא שפעם מוצא הקדמוני נתפס כמת מהשמים; ודומה, שהוא הצד השווה בינו לבין המלך המצרי; עיין Th. Jacobsen, The Sumerian King List, Chicago, 1939, pp. 16-19, 86, 138, 141, 202; Sar quad-mi ב. Landsberger ZA, 43 (1936), 39-42; למעשה נarru, הנקרא במירוש כשכבר עבור משולם "מלך קדומים", והוא מולך בבני המונה (שם, עמ' 71). ולפרט המלכות אצל התחם האלוהות המלך החתי לאחר מותו ראו: A. Goetze, Kleinasien, München, 1957, 82-109. O. R. Gurney, The Hittites, (penguin books), 1954, pp. 63-67. עמ' 341-339.

2. לאופיה של המלכות האכאית-המיקית הקדומה, ראה עתה את שימושו של המושג  $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\kappa\tau\omicron\varsigma$  ביונית המיקית, במובן של ארון עליון (מעין מלך מקומי) והעלמו כמושג מדיני - מחוץ לעניונו מולחן - ביוון המאוחרת; בהתאם לתמורות בתקופת האופל ובתקופה הקלאסית כשכבר עבור משולם מלכים מסוג ה- $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\kappa\tau\omicron\varsigma$ , ושאלה היא אם לגולל השם בשירת הדמר כציון לאנאמנון  $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\kappa\tau\omicron\varsigma$  -  $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\kappa\tau\omicron\varsigma$  - הוא בחוקת פרומולה מחומן המיקי - תקופת הברונזה המאוחרת - אולי כמבט שדוידן היו לו מהלכים בתקופת האופל; או שאינו אלא תואר שיקוה לאנאמנון בתקופת האופל על פי זכרונות נדבר ה- $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\kappa\tau\omicron\varsigma$  ההיסטורי המתקופה המיקית. מכל מקום, המדובר אצל תומר הוא במלכים עירוניים ולקאליים שהיו מתאגדים, באפשר, בבריחתם לצרכי מלחמה תחת השררה של

המלך הזוק, או המוסכם בחוק; כפי התיאור באיליאס של מלכי האכיים בביקודו של אנגמנון. אולם  
 במאן לא התמחה מלכות על-עירונית יציבה. העובדה הקובעת היא, שהמלכות הקדומה ביוון לא  
 נהשבה כשלטון כלל-יווני, נתון בחסדי אלים משורות ההיסטוריה; אולי מתחת העור קונטיננטלית  
 בשלטון (ובאדידה של השלטון) מימי האכיים. יקודמיהם ועד התגבשותה של המיליט. ראה  
 עתה חידושים בוקר יוון הקדומה ומשפטה, לאור טענת הכתב המינוג B ומקבלותיו ביוון  
 ואייה: S. G. Kirk, *The Homeric Poems as History*, Cambridge, 1964, pp. 14–21; J. Chadwick, *The Prehistory of the Greek Language*, Cambridge, 1963,  
 pp. 8–18. idem, *The Greek Dialects and Greek Prehistory*, Greece and Rome, 2nd series, 33, (1956), 38f.  
 לעיר מלוכה, של המלך המיקני ה"anax (w) בעורת ה"temenos (מ"מניג העם") hoquetai" מלוי  
 המלכות ה"pasireo (βασιληας) – שליטי ערים כפופות (לאור הערות בכתב הקוי שנמצאו  
 בפילוס) ראה עתה סיכום היסטורי-פוליטי אצל: F. H. Stubbings, *The Expansion of Mycenaean Civilization*, Cambridge, 1964, pp. 3–7, 16–19.  
 האכית והיקף התערות במסורות על המלכים ההיראקלידיים עיינו: V. B. d'A. Desborough and N. G. L. Hammond, *The end of Mycenaean Civilization and the Dark Age*, 1962, pp. 31–41.  
 התפיסה המיתית של המלוכה היוונית הקדומה מעורפלת מיסודה. מצעם טטשושה של המיתולוגיה  
 הקדומה אצל הזמר והסידור, ומתחת המחת שבין מיתולוגיה לאמונה ביוון הקלאסית (כדי ניתוח בין  
 השחים): עיינו למשל: K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, 1956; G. Murray, *Five Stages of Greek religion*, 1951;  
 W. F. Otto, *The Homeric Gods*, Boston, 1964, pp. 15–43, 180, (מהדורה ברמינת 1964). 237–263.

השנואה לתולדות ישראל חשובה העובדה, כי השוירים בשירת הזמר על הוינק שבין אלים מלכים  
 ולגבורים – יותר מאשר תיאורי ראייה – משקעים הקדומים המיקניים טבועים ביחסו השכלתני של  
 המשורר האלים; וקשה להפקיעם מהאלמנטים שנשחקו באיליאס ובאודיסה מתקופת האופל או אשילו  
 מהמאה ה-8 לפנה"ס. ובכל זאת, ניתן להגיד, שהתייחסותם של המלכים על אלים בחברה ההומריה;  
 טמנתו הרבה של המלך האכיי במלחמה ובחלוקת שלל והופעתו המייצגת בשעות הכרעה כפי שהיא משתקפת  
 בשירה ההומריה, האטריוטיים הללו הם מגופי המסורה של התקופה הקדומה המיקנית-אכית. לענין  
 המשטר בחוף אסיה הקטנה, בתקופת ה"אופל" ולפניה, ראה, J. Dow, *The Greek in the Bronze Age*, 1960.  
 D. A. Was, *Stockholm*, 1960. לענין המלוכה בפילוס, גם לאור ממצא הכתובות ראה עתה  
 157–59; 162, 173 ולפרשת מלכים לוחמים ראה שם, *Kingdom of Pylos, Anatolia, III, 1969–70*, pp. 147–175.  
 לענין המלוכה והשלטון בכלל בתקופת המיקנית הפרמיקנית ביוון, וביחוד  
 לאפיין השלטון בתקופה הקרויה "הירואית", ראה עתה: Frank H. Stubbings, *The Rise of Mycenaean Civilization*, Cambridge, 1963, pp. 16–19, 21–26, 33–34. J. L. Angel, *Kings and Commoners*, *AJA*, 61 (1957), 181.  
 H. L. Lorimer, *Homer: The Rise of the Homeric Iliad*, London, 1950. D. L. Page, *History and the Homeric Iliad*, Cambridge,  
 1963. J. M. Cook, *Greek Settlement in the Eastern Aegean and Asia Minor*, Cambridge, 1961, pp. 3–5, 7, 12, 15, 21, 24–30.  
*Ionian and Greece in the Eighth and Seventh Centuries B.C.* *JHS*, 66 (1946), 67–98; T. J. Danbabin, *The Greeks and their Eastern Neighbours*, London 1957.  
 מספרות יוון יובאו בהערות שבגוף הספר).

להקבלות בין התיים שבשירת הזמר לתקופה ההירואית הממלכתית ביוון להרים שבספר שופטים  
 ושמואל לתקופת המעשה בישראל על סף המלוכה ובראשית ימיה, ראה סיכום הרצאתי – הזמר  
 ושירת המקרא – ידועות בחקירת ארץ ישראל ועמיתיה, השב"ו, ח"ב, ג–ד, עמ' 291–294. ובדין

הישראלית נסתמן, כישות מוגדרת, בתופעות מיוחדות; לא רק בגלל תנאים שבטיים או גיאוגרפיים מיוחדים, כרגיל בכל ארץ, אלא גם מכוח האמונה הישראלית והמשטר הסגולי של שופטות מנהגת ומושיעה, שלא נמצא לו דמיון מהותי (להוציא הקבלות חיצוניות) בשאר הארצות; ולא במעט – עקב התמהמהות צמיחתה של המלוכה הישראלית, כשבארצות השכנות כבר היתה המלוכה מיוסדת בקבע (למשל באדום, בראשית ל"ו, לא) וחוקק נתפס, כמסתבר, בחזקת תוצאה של המלוכה, כדי דוגמה לעם הדורש מלך: "והיינו גם אנחנו ככל הגויים" (שמ"א ח', כ).

דומה, שאין זה בדין להעמיד חייץ מוחלט בין שופטות למלוכה, לפי האפיין של נושא השלטון, על אף ההבדל ביניהן בארעון החברה ובהרכבה ובמידת תוקפה והיקפה של שררת השליט. עיקר לכל, נבדל המלך מהשופט – ככל שאפשר ללמוד מהגולה שבכתובים, שבנוגע לממשל השופטים אין בהם אפילו כדי רמז – בכוליות מודעת (ולו חלקית) במעשה של השלטון, הנשען על שררת כפייה לצבא ולמס עובד, בהשפעה מתמדת (להלכה לפחות) בענייני כהונה ועבודת אלהים ובסמכות הוורשה של כסא המלוכה, כפי שמתחייב, או אמור להתחייב, מעצם המושג בית מלוכה. אולם השופט-המושיע, כמות שהוא שונה (או נחשב כשונה) מזקני בתי אב – בהופעת תשועה, כאיש מלחמה, ובסגולת השראה מכוח האלוהים – יש בו צד שווה למלך המושיע, שסמכותו באה מבחירת האל, דרך האצלה, וממעמדו כמשיח ה'. על כל פנים, ניכר, בעליל, צד שווה זה אצל המלכים הראשונים – שאול, דוד ושלמה – בתוקף קירבתם לאלהים: דרך התנבואות עצמית או על פי דבר הנביא ובחזון שבחלום (ראה למשל שמ"א י: יג; י"א ו; י"ט: כ–כד; שמ"א ט"ו: יג–טו; כ"ח, ה; שמ"ב ה', ב; ו', י; כ"ג: א–ד; כ"ד: י"ו, כה; מל"א ג, ה'; ח: יג–יד; ט', ב; י"א, יא).

לחת את הדעת להתערבות של חוקרי מקרא בזמנו לבסיסות מודרניים של השוואה בין שירת המדבר מבחינה אורונית-ספרותית לפרקים בספרות המקראית, ובעיקר בספר שופטים ושמואל. השוואה זו יש לה תחלות רבות להפיסת ההתרחשות ההיסטורית, הבאה לביטוי בספרות המקראית, והעוסקת בהתגשמות התשועה כשופטות ובמלכות. ריש לציין עתה את גישתו האנאליתית המיוחדת של אלונסו שקל, לסוגייה זו הקרויה בפיו Stilanalyse (שאמנם אינה בחינת חידוש גמור): L. Alonso Schökel, Erzählkunst im Buche der Richter, Bib. 42 (1961), 143–172. של אלו נכר שקל ברשימה "אמנות הסיפור בספר שופטים", בית מקרא, טו (תשכ"ג), עמ' 128–132. 3. במגולת הנביאות של הנהגת השופטים ואף בהנהגתו של יהושע דן הרבה י. קויפמן – ספר יהושע, ירושלים, 1959, עמ' 64; ספר שופטים, ירושלים, 1964, עמ' 43–51; אך דומה שהוא לא שם את הדגש על התופעה שבביאות המושיעים או השופטים בכלל באה על ביטוייה דווקא בתופעות

ניתן להגדיר, כי תכונת הנביאות, בתורת כוח השראה, המאפיינת את כל השופטים המושיעים (והשווה למשל ישעיהו ג, ב), ובמיוחד את דבורה הקריה "נביאה" ואת ירובעל, היא בהבלט מסגרתם של מנהיגים כשמואל ושאוול; והיא גלומה – במסורות שניתן לראותן כאבטנטיות (שמות ג: א-ו; יא-טז; ד', טז; ז, א; י"ד: ל, לא; ח; יח; כד; לג; כמדבר י"א: כד-ל; יב; דברים ל"ג: ד-ו; והשווה ל"ד: י-ב) – בדמות משה, לא רק כנביא-מנהיג אלא גם כשופט ומחוקק.

ב

כאישיות היסטורית – בתורת נביא-מנהיג ומושיע – משה הוא, כמסתבר, הנביא הנרמז אצל השוע (הושע י"ב, יד) וכנביא העלה ה' את ישראל ממצרים וכנביא נשמר<sup>4</sup>). שהוא שליחו או מייצגו של ה' לא רק בתשועה אלא גם בשמירה על ישראל.<sup>4</sup> הנביאים והנזירים, הנזכרים אצל עמוס כבחירי האל, בסמיכות לעלייה ממצרים ולירשת הארץ (עמוס ב', י-ג), מציינים – לפי היסק מהכתובים – ראשות מימי כיבוש הארץ ועד תקופת המלוכה.<sup>5</sup> ואם אמנם לא

<sup>4</sup> הפסאודית. וקשה לקבל את מינוח "גבורים שבטיים-לאומיים" כציון לכלל המושיעים (שופטים, עמ' 42) ובעקיפין אפילו לשופטים שהושעתם לא בחפרשה (שם עמ' 48).

על הבחינה הבהרית מדינית אצל שמואל והמתנבאים שבימיו – לאור הנחה בדבר תפיסה תיאולוגית אצל הנביאים – ראה מ. בובר, תורת הנביאים, תל אביב, 1950, עמ' 67-65. ועיין עתה – ב. אופנהיימר, נבואה, אנציק. מקראית, ה', עמ' 696-699 (ישם ספרות).

<sup>4</sup> אין זה מתקבל על הדעת לראות בחושע י"ב, יד תוספת מאוחרת (כנגד W. R. Harper, Amos, Edinburgh, 1960, p. 389) and Hosea, Edinburg, 1960, p. 389) כיון שאם נשנה את סדר הכתובים: י, יא, יד, טז, יב (ונעביר את יב ל-יד, ואולי בין ג ל-יד, כדי שלא לשבש את המשקולת בפסוק ז) – לא זר בלבד ישיד יבוא לחוק את יא בסיקור העבר אלא שהוא גם ימשך ל' בהזכרת יציאת מצרים. ענין תיילופי הנשים – מראשון שלשיו – אינו מכריע, כי דיבור בגוף שלשיו (יד) הולם ביותר – לא בהכרח ובכלל – זכרון היסטורי, בדומה לפסוקים: ד, ה, יג (והשווה חילופים כאלה: ה: יב, יג, יד; ז: יג; ז: יא; ז: יג; ה: א-ד, ובלא); גם חוסר רמז של אזהרה ביד אינו ראיה לתוספת, שהרי הוא הדין גם בי הקרוב לו בענין; וגם התיכון ביד אינו סובל אזהרות. וראה מ. בובר, תורת הנביאים, תל-אביב, תשי"ו, עמ' 64, 114.

ההווה עתה אצל – H. W. Wolff, Hosea, Neu-Kirchen, 1961, s. 280. בענין הקבלה צינורית שבין הפסוקים יג-יד (בפרק י"ב). היגוד הוא בין יעקב לנביא: האחד עבד באשה "ובאשה שמר", האחר הוא ששמו "ובנביא נשמר"; הראשון "שרה את אליהם" (י"ב, ז), האחר שמש אמצעי או שליח בידי האל (שם, יד). אמנם משה הוא ראש ללוי (שמות ב', א; ל"ב; כו-כט; שו"י, ל"א) – אך דומה, שמכאן אין כל ראיה, כי בעיני השוע משה הוא, ראש לכל, אב רוחני לחוגים נביאיים לויים. אורגא, העיקר היא כאן הנביאות, אולי בניגוד לתנתת-מלכות (וראה על כך הלאה).

<sup>5</sup> ולענין רלוים העוהו. G. Fohrer, Levi und Leviten, RGG, IV, 336ff. סדר הכתובים בעמוס ב': ט-יג נתן (ראוהו היא אם נקדים את י' ל-ט) כי יש להתקוף את הנביאים והנזירים לגודים במדבר ולהשמדת האמורי. ואף אם נדקדק ונאמר, כי הדברים מכוונים

גראה הבדל יסודי בין השופטים המפורשים כמושיעים לבין שאר השופטים, הרי שנדוד זה של נביאים וגוירים לגבי ראשות או הדרכה הולם את כלל המנהיגים בתקופת השופטים, כולל עלי ושמואל. וראייה לכך הגדרת התשועה בשופטים<sup>6</sup>, יא, התופסת באכימלך ובתולע בן פואה כאחד, שנשתלבה, לתומה; ברשומה הכרוניקאלית שבספר, ושאיך כל טעם לראות בה תוספת מנמתית מאוחרת.<sup>6</sup> אמירות אגב אלה של הושע ועמוס (השענות ודאי על זכרונות קדומים) מעידות כלשהו, כי משה היה נתפס כראש וראשון למנהיגים הנבואיים בתקופה הקדם מלכותית בישראל. ואם ניתן דעתנו על הכתובים המעטים בתורה, שבהלקם ודאי נשתקעו גרעיני מסורות קדומות, המבליטים בפירוש את נביאות משה או את השראתו ומעלתו היתירה כנביא (במדבר י"א, כה, כט; י"ב,

לתקופה שלאחר מות משה (ראה ו. ר. הרפר - כ"ג הע' 4 - עמ' 56), ברין היא לשונו לנביאים הללו המשך למשה ולראות נביאותו בניין אב להנהגה הנבואית שבתקופה הקדם-מלכותית - ימי השופטים והגוירים מטוגם של שמשון ושמואל; אך ייתכן, שהכוונה, בלשון תיאורית מופשטת, להנהגה נמשכת מימי המדבר ועד ימי השופטים; אולם נבואת עמוס - הסוקר את העבר לפי מימד ההיבנות ביטוי - מתפרשת ההתנגדות להנהגה כזו כהתנגדות לנבואה בכלל, כאילו לפי צו קטיגורני: "לא תנבאו". וראה פתח דין מפורט בויקה שבין עמוס ב', יא - ג' לבין ז', יג - ד (פח: "לא תנבאו" - שם: "לא תוסיף עוד להנבא", "לא תנבא על ישראל"). והשווה: H. Graf Reventlow, Das Amt des Propheten bei Amos, Göttingen, 1962, S. 164. H. H. Rowley, Was Amos a nabi? (Festschr. Eissfeldt), Halle, 1947, S. 194, 197. J. Lehming, Erwägungen in Amos Z Th K, 55, 1958, S. 146, 153, 164, 166. A. Gunneweg, Erwägungen zu Amos 7, 14, Z Th K, 57, 1960, S. 6, 8, 13, 15. אמנם מ. בורב משיך את הנביאים הגוירים ("גוירי המלחמה"), הנזכרים אצל עמוס, לתקופה שלאחר יתושע (תורת הנביאים, 59-60); ואף ראה זיקה ביניהם לשמואל; אך ספק אם מהזיכור המיניארטיבי של עמוס ("לא תנבאו") מותר ללמוד, כי הנביאים האלה אמנם שוחחו ("יבואו שחחו אותי", שם, 60), בעליל, בידי בני דורם (שם, 95); ולענין השתייכותו הנבואית של עמוס, ראה שם 93-97. אולם דומה, שהנביאות הקדומה מכוננת, בתרפת עמוס, כתופעת קבע, לנביאות ההוה, המטיחה והמכתיחה לעם, ללא שימת דגש על ייחודם של הראשונים כמנהיגים נבואיים - כפי שעולה מהספרים שופטים ושמואל.

ולגוירות הלוחמת מטוגו של שמשון ראה ביהוד י. קויפמן, תולדות האמונה הירשאלית א', תשרי (1953), עמ' 477, 470, 699; ב', תשרי (1953), 118-119; ולגוירות שמואל - שם, 183-184; והשווה ה"ג, ספר שופטים, ירושלים, 1964, 238-243. בעניין הרויכח על הקשר שבין השופטים הקרויים "האריסטאטיים" לבין השופטים המגורים "ועירים" ראה פתח את דברי א. מלטס, ההיסטוריה של עם ישראל, ג' תל אביב, תשכ"ז - בעריכת ב. מזר - עמ' 219-220; ה"ל, תולדות עם ישראל, א, בימי קדם, תל אביב, 1969, בעריכת ה. בן ששון, עמ' 70-72; ובעיקר - למחלוקת על דמות השופט: "מנהיג שבטי בלבד" או "שליט כלל לאומי" (ההיסטוריה שם, 218).

לציון מיוחד ראוייה דעתו של ר. מגד המעלה צד שווה לשני "סוגי" השופטים והנלמים במודע (או בנעדרו להיות מנלמים) את מלחמת התשועה של ה', R. Smend, Jahwe Krieg, und Stammebund, Göttingen, 1963, S. 33-56. A. Jepsen, Nabi, München, 1934, השופטים השוה, S. 236; M. Buber, Königium Gottes, Berlin, 1936, S. 139f.

ג, ז, ח; דברים י"ח, טו; ל"ד, י) ואת זיקתו לאלהים (שמות ד', טו; ז, א; דברים ל"ג, א; והשווה יהושע י"ד, ו; תהלים צ', א) – לא נהיה מנועים מלומר, שאמנם נחשב משה – מפאת רושם הווייתו, בעליל, כימי המדבר – כאבטיפוס של נביא-שליח ומושיע.

אולם נראה, שההתנהגה הראשונית של משה – כדוגמה לדורות – היא דווקא בתחום השפיטה, שאינה מוגבלת לישיבה בדין במקרים מיוחדים, אלא באה בעיקר על בטיחה בכינון סדרי משפט ובהשלטת מרות שופטת (שבראו לכנותה שופטות). מסקנה זו מסתברת מפרשת יתרו (שמות י"ח; והשווה דברים א': ט-יח) ועולה מהכתוב, המספר (כאילו אולי באנג – מעשה שילוב) על שימת חוק ומשפט אלוהי – אמנם לצרכי שעה – במרה, במדבר שור (שמות ט"ו, כה); וייתכן, כי גשתלבה כאן מסורת עתיקה ממסורות קדש (השווה בראשית י"ד, ז). טולה זו של שופטות – במובן של הטלת מרות של משפט או צדק – ניכרת כבר בסיפורי התשועה הראשונים של משה, אם במצרים ואם במדן (שמות ב', יא-כ); ודרך רמז אירוני משתמע מעמדו לעתיד מדברי הטרונים של הרשע בין העברים: "מי שמך לאיש שר ושפט עלינו" (שם, ב', יד). והרי ראשי העם, השופטים את העם על ידי משה – ובעצת יתרו – קרויים גם הם שרים (שמות י"ח: כא, כה, כו; דברים א', טו).

דומה גם ההטחה בפני משה מפי דתן ואבירם, בדומה למוצא פיו של הרשע – "כי תשתרר עלינו גם השתרר" (במדבר ט"ו, י) – חרף התכוונתה להשתלטות שרירותית, רומות לפי לשונה, גם לסמכות ממשית של שר. ולענין הצירוף "שר ושפט" במובן של שליטה או ראשות, הכרוכה בשמירה על משפט ובעשייתו, ראה הושע י"ג, י, ששם יש הקבלה בין שרים לשופטים בצד המלך; והוא הדין בביטוי "שרים וכל שפטי ארץ" (תהלים קמ"ח, יא; והשווה מיכה ז', ג). פעולת השפיטה של שרים מתבררת גם מתוכחת הועם של ישעיהו (א', כג) על השרים הטוריים – "יתום לא ישפטו וריב אלמנה לא יבוא אליהם".

היקף ההתנהגה של משה כמחוקק (שמות כ"א – כד; לד; דברים ו' – כו) וכמורה לעם בעניני חוק ותורה מטעם האלהים ("היה אתה לעם מול האלהים", "והזהרתה אתהם את החקים ואת התורה ותודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון" – שמות י"ח: כ, מיוסד, ראש לכל – על פי סיפור יתרו – על פעלו כשופט, בעליל (שם, י"ח, יג-יז, כב). לפי המסורת בדברים, א': טז – משמש הוא בחוקת שופט בחינת ראש לשופטים אחרים (אף על פי שהדבר לא פורש כראוי); וליתר הגדרה, בחוקת מורה לשופטים בדרכי



שפיטה, כמובן של ישיבה לדין, הנדרשת למידת הבחן עליונה, משום עצם ישיבה – "כי המשפט לאלהים הוא" – (דברים א', טז-יח).

הכוונה כאן לא רק למקור החוק ולאופיו האלוהי אלא גם להריצת דין כפשוטה. לפיכך יש לראות את השופטים כפועלים (או כציריכים לפעול) על פי השראה אלוהית; ואולי מכאן הזיקה – העלומה בפרטיה – שבין השופט לאלוהות, כפי שהיא מובעת בספר הברית (שמות כ"א, ו; כ"ב: ז, ח, ט). השקפת בעל דה"י שונה בחלקה והיא משווה תכלית רצונית עליונה לפעולת השפיטה, ולאור דוקא למהותה האוביקטיבית: "כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט" (דה"ב י"ט, ו-ח). השופטים קרויים ראשים (דברים א'; ג' טו), ואין ספק, שראשות מיוחדת מוענקת למשה, העומד בינם לבין האל (שם, י"ז; שמות י"ח: יט-כא).

והנה תפיסה זו של שפיטה – שמהותה ותכליתה אמנם קיום משטר של צדק (בדומה למובן ה-mišarum) אך יסודה עשית דין בפועל – היתה בחינת אטרביוט ראשי של מלכות בימי קדם; ופעמים – כדי זיהוי עמה (ראה למשל את הנאמר על יותם "שפט את עם הארץ" – מל"ב, ט"ו, ח; או הכינוי "שפט ישראל" למלך – מיכה ד', יד; תהלים ב"י; ועוד). לשון אחרת, הסמכות השופטת של משה יכול ותיחפס לנו לא רק כראשית וכמופת למנהיגים – השופטים בישראל אלא גם כבניין אב למשטר המלוכה. ובאפשר – אפילו למשפט המלוכה (בהבדל ממשפט המלך); ואולי גם משום ההקבלה הטיפוסית – שאינה נעדרת זיקה היסטורית – שבין הנהגת משה לזו של שמואל. ערב המלוכה בישראל (שמ"א, י; כה).

לפיכך מסתבר, שאין לדון את השופטות בקטגוריה של תשועה בלבד אלא גם לפי מובנה הראשון בחוקת שפיטה – קביעת סדרי דין, הוראתו וקיומו – דבר שאפשר ללמוד גם מלשון הכתוב לגבי דבורה הנביאה, המתאר מצב קודם למלחמה בסיסרא: "היא שפטה את ישראל בעת ההיא" (שופטים ד', ד). אפילו שווה למונח "שפט" ולמעמד השופט גם הוראת ממשל, הכולל כמובן קיום גורמות כלשהן של חוק, אין להוציא, עיקר לכל, את הלשון "ישפט" ממשמעה הראשון החוזרת ונשנית בדברי מחבר הספר לגבי השופטים (שופטים ג', י; ב,

ג.יב; ו. ט; יא. י; ט"ו, כ; טז. לא); תהייה דעתנו כפי שתהייה על בעית חיבור ספר שופטים.<sup>7</sup>

אמנם ניתן לשווח בכתובים אחדים במקרא משמעות של שררה ושל בעל שררה לפועל "שפט" ולשם "שופט" – על פי תוכן הקונטקסט שבו שלוב השם. אולם משמעות זו אינה לבדית, ואפילו ספורי השופטים המושיעים מתבארים ללא קושי, אם נעמיד את המושג "שפט" החוזר בהם, על מובנו היסודי: עשיית דין בפועל וקיום נימוסי משפט.<sup>8</sup> דומה, שאין אף מקום אחד במקרא, שהמילה "שפט" אינה ניתנת להתפרש שם בויקה לנימוסי חוק או לסדרים נורמטיביים – במובן של סידור, או תיאום – (כולל אולי גם "וכמשפטיהן" שביחזקאל ב"ב, יא). לשון אחרת, אין הכרח בשום כתוב במקרא לפרש את "שפט" בהוראה של שררה או כפיית שררה בסתם; והיא הקובעת לעניינו.

והנה דוגמאות אחדות. ולראשונה – למושג "שפטים". השם הנוכח בפרשת מכות מצרים (שמות ו, 1; ד, י"ב; יב; במדבר ל"ג, ד) בדין לפרשו לא כעונש או כהוצאתו לפועל אלא כחריצת דין והגשמתו בעיקר כנגד אלוהי מצרים, כשהוא המבדיל בין מצרים לעברים. בהופעת שופט ועזר דין (שמות י"ב; יב, יג). ואין זה מפליא, כי דווקא אצל יחזקאל המדגיש בנבואתו שאין מעט מחורבן, חוזר שם זה כמופת למר דין נחרץ, שאין להשיבו (למשל ה', טו). ביחזקאל י"א, ט נזכרים "שפטים" במקביל ובקשר לשפטיה המפורשת שבפסוקים הבאים: "על (אל) גבול ישראל אשפט אתכם" (י"א, י, יא).<sup>9</sup> ב"ד, כא מצטיירים השפטים כמגשימים או שליחים, ובהכרח – כמקיימי דין, לפי

7. לשפטיה של השופטים הקרויים "קטנים" ועל ההבדל האמור ביניהם לבין המושיעים עיין ביחוד A. Alt, Kleine Schriften, München, I, 1953, 300-303; M. Noth, Geschichte Israels, Göttingen, 1956, 96-101; idem, Das Amt des Richters in Israel, Festschrift A. Bertholet, 1950, 404-418; והשווה הג'ל 50-17, Halle, 1943, Y. Dus, Die Überlieferungsgeschichtliche Studien, Halle, 1943, 17-50.

Sufeten Israels, AO, 31, 1963, 444 ff.

8. אפילו נודה כי שופט משמעו מעיקרו שליט ומושל" הכולל גם פסיקת דינים (א. מלמט, תולדות עם ישראל, ז' וראת א. א. ספיירו, ב"היסטוריה" ב', כ"ל, 297-298), כמסתבר – אמנם לא במחלט – גם במעוררות מארי, נראה לי, כי יש מקום לתהיך, כי בחברה הישראלית המתגבלת בבגן – ואולי גם במושבות הפניקיות באזורי הים התיכון – נמצא דווקא האטריוט היסודי של המנהיג בשפטיה ועשיית דין בפועל, לאור נסורות מימי הגדולים.

9. דעה אחרת בפירוש השם "שפט" בויקה לתפט באגרימי, ראה ביחוד: W. H. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, Berlin, 1966, S. 36-40, 78.

10. דומה, כי השמות התחורים "שפטים" "אשפט אתכם" "אל (על) גבול ישראל" (יא, ט, י, יא) הם ממנה השכטט ותואמים את סגנונו המבאלי המפורט של יחזקאל; ומשום כך אין נראה נסיון השחזור הטכסטואלי של 59, S. G. Fohrer, Ezechiel, Tübingen 1955.

ביריה; כפי שעולה מהפסוק הבא – כב. (השווה: כ"ג, י – "שפטים" ובכמה כתבי יד. "שפטים"; כ"ה, יא; ל"ט; ועוד.) גם "שפטים" שבמשלי י"ט, כט ו"ה המקבילים ל"יומה למות" אין להפרידם מ"משפט" שבפסוק הקודם (כח; וראה לפי הוראה זו, דה"ב כ"ד; כד).

יצא, כי בצורה "שפטים" אין לתלות פונקציה מוגבלת של הוצאה לפועל ואין לנתק מעצם השפיטה, כפי שמתברר מההוראה הדומה לה (ואולי הוזה עמה) בלשון – לדבר משפטים (ירמיהו א', טז; ד', יב; י"ב, א; וזיחוד – ל"ט, ה; וראה אצל יחזקאל ה', ה – "ועשיתי בתוך משפטים"). והדעת נהנת, כי ההוראה הבסיסית של "שפטים" אינה שונה כלל ממשמעות השם "שפט" בביטויים הבאים: "כי שפט אני את ביתו עד עולם" (שמ"א ג', יג), ו"כי באש ה' נשפט" (שעיהו ס"ו, טז), "ונשפטתי אתו בדבר וברם" (יחזקאל ל"ח, כב; ועוד בבנין נפעל – שעיהו ג"ט, ד; ירמיהו ב', לה; כ"ה, לא; יחזקאל י"ז, כ; כ"ה, לו; וזאל ד', ב; תהלים ט', כ; ל"ז, לג; ק"ט, ו; דה"ב כ"ב, ח; ובצורה פעילה – יחזקאל כ', ד; כ"ב, ב; ועוד; ובזיקה לאל השופט – תהלים צ"ד, ב).

כלומר: השם "שפטים" מציין את צד ההרשעה שבשפיטה ורק בקשר לכך את הוצאתו לפועל. אולם אין כל טעם להגבילו ל־*šipūm* שבתעודות מארץ שרק אחת מהוראותיו היא התראה, או עונש, ולראות לפיכך גם ב־*šāpūm* ביחוד מוציא לפועל "בורר או פקיד עונשין" "בעיקר בתחום האדמיניסטרטיבי ולא בתחום החוקי", ולגזור ממנו למהות השופט בישראל<sup>10</sup>. אף ההבדל הלא

10. השבעים מתרגמים *μάστιγος* – במובן של שטים או שבטים, ובנראה על פי הקבלה למהלמות; אך הורלנטה שומר על הנוסח העברי – *iudicia*, כמחו כתריום – "דיני". ואין כל צורך לומר שפטים בהצעת ה-BH ונראה שהקבלה האליטראטיבית "ילין משפט" (כח) ילוצים שפטים" (כט) היא הקובעת. משום כך אין לקבל את דעת M. McKane, *Proverbs*, London, 1970, 297–299, (המסכם גם את הפרשנים שלפניו) – לאותו חוב, המסמך את י"ט, כה ל י"ט, כט – רק בגלל הלין החזור שבניהם. נראה לנכון יותר להתייף את הפסוקים – כה, כט – על סמך המוטו החוזר של "שפט" ילין.

11. ומובן, כי המושג "שפט" כאן מכוון, כנדר שפיטה עלי שלא הצליחה, והוא נועד להדגיש כי האלהים הוא השופט העליון (ובינצא בזה שמ"א כ"ד, יב, טז; והשווה למשל תהלים פ"ב, ח).

12. א. א. ספירור (ממשט המלך, ההיסטוריה, ב, עמ' 297–299), המנסה לפרש את המושג "שפט" על פי גזירה טווח מביטויים ממארי ובאסמכתא על הוראה – הנראית לו כסגולית – של הצורה – שפטים, ולמובאת ממארי עייף. G. Dossin, *L'inscription ARM. XV F. 264–265; de fondation de Jahdum-Lim, roi de Mari syria*, 32 (1955), 4, 12.

א. א. ספירור כי העדות ממארי – משום קדמותה – יש בה כדי להכריע בדבר המשמעות היסודית

מהותי בין ה- *šapitum* ל- *dayyanum* אינו מוחלט; ומכל מקום, הדין הנוכח במקרא הוא האלהים – וזה עם השופט, ללא כל חיץ (שמ"א כ"ד, טז); תהלים ס"ז, ו); ואף קשה למצוא בתנ"ך הבדל בעל משמעות מוגדרת בין דין למשפט. גם דבר השפיטה שהועלה בדרישת העם למלך (שמ"א ח': ה, ו, כ) אין לראותו כגורף ואף לא כמקביל לענין מלחמות המלך הנוכרות שם (כ), אלא כפעולות מיוחדות, מעין שופטות שלמה יותר ובסמיכות דווקא לשפיטה המעוותת של בני שמואל (שם ח': א-ו). הביטוי "משפט המלך" (שם ח', ט) שיש להבינו גם כלשון עימות לדרישת השפיטה של הזקנים – ככל שהוא מתפרש במשמע של מנהג או נורמה, בדומה ל- *parsu* האכדי – אין לנתקו מהמונח היסודי של משפט או משפטים (שמות כ"א, א), 'תוך גזירה שווה לשונית – אך לא ביהווי מצד התוכן – ממשפט המלוכה, ששם מדובר בחוק כתוב ומוסכם (שמ"א י', כה). והוא הדין במונחים שעברו עליהם שינויים סימאנטיים, התופסים בנימוסים או בגורמות, שמקורם קביעת משפטים או מסכת דינים בידי סמכות מנהגת. דוגמה

של המילה "שפט" במקרא, דוקא, מתוך הדקדוק להוראה המשנית של הצורה "שפטים" המורה – לדעתו – על מעשה שיש בו משום הטלת משמעת" (שם, 298).

השערתו מכאן כי השופט הוא מיטודו בעל סמכות מנהלית אף שהיו כרוכים בכך, כמונח, גם פסיקה דין-וגם מסירות לדין" (שם, שם) – היא הדוקה ביותר. ובענין האל שמש "שופט אלים ראשונים" יש לסמוך, ראש לכל, על הכתובת הארוכה של חי'דגלם (המבאת אצל דוסין, כנ"ל; וראה תרגום ס. ארצי אצל א. מלמט, סקירות לתולדות ישראל ארצו בתקופת המקרא, האלף השני לפסה"ג ירושלים, תשכ"ה) ופחות מזה (להקבלה שבין שופט לדין) על הוראות ממקומות אחרים (ARM II, 92). לפי כתובת זו שמש הוא שופט, כמונח הכלול של קיום דין והשגחה על כינון סדר של אמת ודק. כפי שעולה מהשורות הבאות: (3-6)

"sa-pl-i-ti li ū a-wi-lu-tim  
sa me-se-ru-um i-si-ik-su-ma  
ki-na-tum a-na se-ri-ik-ti-tim  
"sa-ar-ka-su-urc"

הרי המבור בשופט עליון שבמירת מישרים משנית על Kinatum גם בעולם של מנה; אך אין לראות בו מוציא לפעל בממש. ואילו תפקידו כדיין הוא מעצם שפיטתו:

da-ya-an sa-ki-in na-pl-i-s-tim (9)

(ל) דין כל נפש. ג. דוסין (שם, 12) מתרגם *dayyanum* בפשיטות – *le juge* ואילו ה- *šapitum* מתפרש אצלו "*le juge*" (במרבאות) – במובן מקף יותר, מעין מרשג. הדיניות אינה שונה כאן כלל מהשפיטה אלא היא כלולה בה, ואפשר לומר – גובעת ממנה. לשון אחרת, הייחוד היא אחת המונקציות של השפיטה, אך דומה, שגם המלך או האל חושב לדין – מחבנה – גם מכות תפקיד זה – בשם שופט. א. ספירר מעלה הקבלה בין שופט למלך, לפי קטגוריה היצוגית, כשהוא משהו הוראה דומה לשני המושגים (ההיסטוריים שם, עמ' 300). רעיון: *IEJ*, 7, 1957, 201-216. E. E. Speiser, והשווה:

W. Richter, *Zu den Richtern Israels*, ZAW, 77 (1965) 40ff.

13. א. א. ספירר, שם, 298. *Halab* (KI). *kimia paras* (URU)

מובהקת - משפט הכהנים (דברים י"ח, ג; שמ"א ב', יג);<sup>14</sup> ובדומה לו: משפט האורים (במדבר כ"ז, כא); משפט אלוהי הארץ (מל"ב י"ז, כו, כז; והשווה ירמיהו ה', ד; ה; ח', ז); משפט הגיים או משפטי הגיים (מל"ב י"ז, לג, לד; יחזקאל ה', ז; י"א, יב; וראה יחזקאל ו', כו; כג, כד - "ושפטוך במשפטיהם"; ועוד הרבה; והשווה ביטוי קדום כנראה מלפני המלוכה "כמשפט צדנים" - שופטים י"ח, ז).

מכוח השוואות מאונגרות הובעה הדעה כי משמעו היסודי של השם "תַּפֵּט" הוא למשוך או לשלוט - ומכאן היקט לשופט המקראי.<sup>15</sup> אולם ספק, אם פרוש זה הכרחי או תקף בכל המובאות להבנת המיתולוגיה האונגרותית. ענת ואשרה בפנייתן לאל משוות שופטות לבעל: "מלכו, אֵלָאִין, בעל תַּפֵּט, אֵן דַּעֲלָנָה" - "אלאין בעל מלכנו שופטנו אשר אין מעליו" (ולפי מ.ד. קאטונו "אשר כל עליו").<sup>16</sup> תכונת השופטות דבקה בבעל - על פי השם החוזר ונשנה בטכסטים - "תַּפֵּט בעל" - לאחר נצחונו על "ובל ים", המקביל ל"תַּפֵּט

14 לשמ"א ב', יג - טוברים המפרשים כי הכוונה בלשון "משפט הכהנים" - לנזח ולא לחוק, ראה ביחוד אצל מ. צ. סנל, ספרי שמואל, ירושלים, 1956; גם הגירסה של מגילת ים המלח לשמ"א ב', סז (4, עמ' ב, 3-1) המדגישה את חוקת הכהן ("עונה האיש ואמר אל הנער הכהן יקטר הכהן כיום") - ייתכן והיא רומזת להתנהגות כנגד החוק. השבועים הנורטים כאן "הכוהן" ביחוד אפשר שהם מכוונים - דרך רמז - להדגיש את השירותים הספראדית שבנהגו זה. אולם נראה כי גוסס המטורה הוא הראשוני (השווה דברים י"ח, ג). גם הולגטה נוקטת לשון ריבוי; אך היא מעמידה בבירור את נוהג בני עלי כנגד חוק הכהנים המקובל, כשהיא מצרפת את סטוק יב לינ; "nescientes Dominum neque officium sacerdotum ad populum" כלומר: לא ידעו את ה' ואת משפט הכהנים. לפי שאר הנוסחאות - מחוץ להולגטה שאינה משרה כלל משמעות של "משפט" לנוהג בני עלי - "משפט" כאן הוא בבחינת אנטי-משפט כנגד חוק עולם הכהנים (ויקרא ז', ל-לה). אך ניתן להניח, כי הלשון "משפט הכהנים" אמנם משקפת בתשתיה חוק כוהני, בממש, בשיילה, שבספר שמואל נתגבש במסכת טיפורית של חסא ועונש; בדומה ובהקבלה להצגת משפט המלך; אולם השווה בסיפרי דוד העלה ראשונית של המושג "משפט" בתורח חוק (שמ"א כ"ז, יא; ל', כה).

15. א. ה. שמידט (כנ"ל), עמ' 36-37, ובעיקר את ההערות 14-15 בעמ' 39. וראה את הסירוש "Herrschaft" ללשון משפט בתהלים ט, ה אצל H. J. Kraus, Psalmen, Neu Kirchen 1958 ואת הסירוש "regieren": ללשון "ידין" בתהלים ט, י; והשווה: H. W. Hertzberg, Die Entwicklung des Begriffes "משפט" in Alten Testament, ZAW, 40, 1922 S. 256-287; 41, 1923, 16-76.

16. מ. ד. קאטונו, האלה ענת, ירושלים, תשי"א, עמ' 72 (עמודה ה, פיסקה ששית, יח, 40-42); ועיין פירושו בעמ' 88, ששם הוא תולה את התארים האלה באל ולא בבעל; כמוהו, A. S. Kapelrud, 1952, 63ff. Bael in the Ras Shamra Texts, Kopenhagen, 1952, 63ff. שמידט - 66-64 Königium - כי התואר שופט יאה במחלט רק לבעל. וראה בענין מלכות בעל אצל קאטונו - שם, פיסקה רביעית עמודה ד; יג, יג, 44-47: "גרשה לכסא מלכה" "הגרשו מכסא מלכותו" והשווה: G. R. Driver, Canaanite Myths and Legends (OTS III) Edinburgh, 1956, 90a-96a.

גהר"י. ו גם השם "מִתְפַּטֵּט" ("מִתְפַּטֵּט") בקשר לנאמר למות ובהקבלה ל"כסא מלכך" – כסא מלכותך, ניתן להתפרש כשופטות, בהקבלה או בהשלמה למלכות.<sup>18</sup> ההקבלות: זבל – תִּפְטֵ, מִלְכָּן – תִּפְטֵן, מִתְפַּטֵּךְ – מִלְכָּךְ – אינן בהכרח נדרפות (והשווה ביהודי ישעיהו ל"ג, כב), ו"הִתְפַּטֵּט" אינו בהכרח נדרף לשליט או מלך; והוא עשוי להורות על שפיטה או כינון משפט, כאסריבוט עיקרי של המלך-האל, ובעיקר של בעל, אף על פי שהפרטים לא פורשו בספרות אוגרית. תכונות המלך דנאל הצדיק והחכם: הן וודאי בתחום דין ומשפט כפשוטו: "ידן. דן. אֶלְמַנַּת. תִּפְטֵ. תִּפְטֵ. יתם" – "ידן דין אלמנה ישפט משפט יתום"<sup>19</sup>.

אמנם אין ללמוד מיכאנית ממלכות אלים למלכות אדם; אולם הציון "מלך" הדבק בבעל ("מלכך") הוראתו אדגות. אפילו נהיה איתנים בדעתנו שמוצאו מיתי וסימניו שליש האלים ("דימלך. על. אֶלִים"). הרי ממילא תופסת שליטתו באדם.<sup>20</sup> סגולות השופטות והמלכות של בעל, או הופעתן, סימן בהן – על אף ההבדל הגדול – למלכות אדם.

17. G. Fohrer, THIZ, 78, 1953, S. 197 וראה דעתו של G. R. Driver, CML, op cit., 76-83.  
 18. דבר שופטות בעל כנגד דעת שמידט (שם, 36, הע' 4). והשווה: W. W. Graf Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, Gieser, 1929, 370ff., 585. ולענין המשמעות של "תִּפְטֵ נהר" כשופט ראה 17-20, W. F. Albright, JPOS, 16, 1936, 20) כדי לראות צד של לקבל את דעתו בענין "River of the Death" בהשוואה למטופוטאמיה (שם, 20) כדי לראות צד של שופטות בתִּפְטֵ נהר – למרות ההקבלה או היתרי עם זבל ים; אולי משום עוצם מי הנהר או הים שבהם צפונה אימת גור דין. משום כך קשה להסכים לתרגום של שמידט (37, Königium) לתִּפְטֵ נהר "Herrscher Strom" ובוחקת שררה בלבד, בלא שנווה לו קודם כל סמכות של עשיית דין. הקושי הוא אמנם, שגם במקרא אין השפיטה נזכרת במפורש בקשר לים; אף בפרשת המבול, שוודאי יש להבינה בהוראת גור דין ועשייתו אין זכר למלים "דין" או "שפט"; והכתוב המפורסל "ה' למבול ישב" (תהלים כ"ט, י), וודאי שאין להוציא ממנו ראיה.  
 19. C. H. Gordon, UM, Rom, 1955, 338, Nr. 2061. ראה לענין השם תִּפְטֵ אצל J. Aistleitner, Die Mythologischen S. Driver, CML, 52, 58 (25-23, I, אק' 1, 7; V, אק' 1, 7).  
 20. J. Aistleitner, Die Mythologischen S. Driver, CML, 52, 58 (25-23, I, אק' 1, 7; V, אק' 1, 7).  
 21. ברית לאבירי (CML, 46), שאינו דן אלמנה ואינו עושה משפט לחלשים לקצרי יד. וכבר השוה את דבר דנאל השופט, היושב בשער, לשמ"ב ט"ו, ב.  
 22. Königium, S. 66-69 (וביחוד הע' 3 בעמ' 67) – שבגינור לדעתם של אייטפלדט ואצל דובר יחס המלך-האל השמי כיהם האדון לעבדיו ובגינור לדעתו של מ. בובר, דובר העביון הנומאדי של "מלך" – מעמיד הוא את המושג "מלך" בויקה לאלוהות באוגרית. ראש לכל, כמלכות על אלים אחרים (שם, 69) וענין, O. Eissfeldt, Jahwe als König, ZAW, 5, (1928), 179; M. Buber, Königium Gottes, – וראה 88; idem, Kleine Schriften, Tübingen, I, 179; Heidelberg, 1956, 40. עדיין אין לפסוק מה המובן הראשוני של המילה "מלך" (וראה אצל שמידט; עמ' 67 הע' 5 המביא דעות שונות): גורר ומכריע, משליט סדר, אדון לעבדיו, יועץ ויש ענין

מסתכם, שבטכסטים האמורים אין כל הכרח להפקיע תפס – שפט מחזקתו היסודית הידועה מהתנ"ך ולתלות בו משמעות כאילו קדמונית של שררה או השתררות. לפיכך אין בהם לשמש קנה מידה קובע לפירוש כתובים במקרא. אדרבא, מההקבלות במקרא שבהן נתלים ציוני שופט באלוהות ניתן להסיק, כי הכוונה לשפיטה בפועל ולעשיית צדק במובן הרחב. עיקר לכל – הכתוב: "השפט כל הארץ לא יעשה משפט" – בראשית י"ח, כה: ג (ועיין למשל ישעיהו ל"ג, כב; ירמיהו י"א, כ; י"ב, א; תהלים ז', יב; וביחוד ט', ה; ת-א, י"ו, כ; ז', ו; נ"ח, יב; פ"ט, טו; ועוד). יש שהמדובר בבורר ופוסק, כשמתמע מעצם מהותו של מציור דין, ביחוד: "אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו אלהי אביהם" – בראשית ל"א, ג; (ועיין בראשית ט"ז, ה; שמות ה', כא; שופטים י"א, כז; שם"א י"ב, ז; כ"ד: יב, טו; ועוד). פרוש זה עשוי להלום גם את הופעת הבעל. אמנם מתגלה ה' כשליט המנשים דין למעשה, אך בכל הכתובים שבהם מתפרשת התגלות זו אין להקעת למילה "שפט" מובן של אדנות בעלמא, כמו אולי לגבי השם "מלך". שופטות האל הכרוכה בשררה פעמים שהיא ראשונית ופעמים שהשררה נובעת ממנה. דוגמה חותכת, שכבר הובאה למעלה; לשפיטה וחוק יד בחפיפה אחת: "כי שפט אני את ביתו עד עולם" – שם"א ג', יג; דוגמה אחרת למירת: דין, דרך גידור בין הבריות – כי אלהים שפט זה ישפיל וזה ירים", תהלים ע"ה, ה; תיאור אימת דין – תהלים ע"ו: ח-יב (השווה במשור המשפט הארצי – דברים כ"ה: א-ד).

הופעה דומיננטית של המלך-האל בהגשמת שופטות, ללא אימת אדנות מתוארת בתהלים צ"ו: יג; צ"ח: ב, ו, ט; צ"ט: א, ד. במזמור פ"ב – ככל

בהקבלות, שא. א. ספיר טומך עליהם (ההיסטוריה, ב, 390), כדי להניח, שאמנם המלך הוא רק "יופי" כנגד השופט שהוא "פוסק בעל סמכות" או ששופט "מנהיג", אך דומה, שאין אסמכתאות מספיקות להכרעה, וספק, אם יש מקום לזוהי "פוסק בעל סמכות" עם "מנהיג".

21. מעניינת הערת-המיהתו של ה. שמייד (שם, עמ' 39, הע' 14) לכתוב זה – "wie steht es mit Gen. 18, 25 ("Richter der Erde")? Hat שפט hier eine doppelte Bedeutung? לכן את חלקים ה', י, וקמ"ה, יא – ששם הוא מפרש באופן חד משמעי "Herrscher" והוא מוסיף ורשאל: "Oder ist im "Herrschen" das "Richten" eingeschlossen?"

אולם לכתוב זה בראוי להביא השוואות – ומובן במשמעות מקיפה יותר וקוסמית – מתהלים ט', ט; צ"ו: יט; צ"ח, ט; ולצירוף "ארץ" למשפט ראה בעיקר משלי כ"ט, ד – "מלך במשפט יעמיד ארץ". מכל מקום, בבראשית י"ח, כה, מדובר בפירוש בשפיטה ובחריצת גור דין, למעשה. ליתר הבהרה, השופט העליון, מקור המשפט ומכוננו, הוא כאן בבחינת יושב למשפט. ומובן, שאין כל אחיזה-לפחות בהקשר הנידון, לפירוש – שליט, בעל שררה – או אמילן "מנהיג", שהן אמנם מתכונות האל, בפועל. השופט בכתוב זה הוא ה"sapitum" וה"dayyan(um)" כאחד שככתובת הארונה של יחידגלם (וראה הע' 12), ואולי ה"sapitum" כולל בו, גם שם, למעשה, דינינות; אך הכתובת ראתה לפרט.

שגשגתו בו מרכיבים מיתיים קדמונים בצמוד לאמונת הייחוד ולמשפט אלוהי בארץ – מטעמת בן אולי יותר מאשר בכל מקום אחר במקרא התכונה האלוהית של יכולת שפיטה, שמכוחה היא מתקיימת בארץ (פ"ב, א, ה; וביגוד לכך פ"ב: ב-1).<sup>22</sup>

מסתבר, כי תוקף השפיטה של האל, כפי שנתפס במימד מקיף בישראל – כבר בהתגבשותה הקדמונית של אמונת הייחוד – עיצב בתקופה הקדם מלכותית את הנהגת החוק בישראל: מקור המשפט אלוהי; האל הוא גם השופט העליון והוא המשיח על הגשמתו של המשפט – "כי המשפט לאלהים הוא" – (דברים א, יז, ועוד). דומה, שגם "האלהים", הנזכר בספר הברית כמקום וכסמכות לפסיקת דין (שמות כ"א, ו; כ"ב: ז, ח; והשוה כ"ב, ב, ט) – יהיה פרושו המדוייק כפי שיהיה – ראייה בו לצמידות של השפיטה בפועל לתפיסה בדבר האופי האלוהי של המשפטים (שמות כ"א, כ; והשוה תהלים נ"ח, יב; פ"ב: א, ח).<sup>23</sup>

ואם אמנם יש לשייך את המשפטים שבשמות כ"א-כ"ג, כ (ואת עצם שימתם) לתקופה הקדם מלכותית – כמותם כדיני רכוש, חברה ומלחמה, שאינם צמודים למשפט מלוכה וששתיהם לפחות קדם-מלכותית ומשפחתית-שבטית (ויקרא כ"ד; כה; במדבר כז: א-יב; ל"ו; דברים כ; כ"א: א-י; כ"ג: א-טו ועוד)<sup>24</sup> הרי שמעמד השופט נמדד כבר בתקופה ההיא על פי אמת המידה של יכולת התכונות לגילוי של משפט אלוהי. משום כך משה הוא קודם כל, שופט או ראש

22. זו. ה. שמידט – *Königtum*, 40-43; והשווה דעות שונות אצל H. Schmidt, *Die Psalmen*, Tübingen, 1934, 156-157. (במהדורה באנגלית); A. Weiser, *The Psalms*, London, 1962, 556-561; E. G. Briggs, *The Book of Psalms*, Ch. A. Briggs, Edinburgh, 1960, 215-217.

23. גראה כי התוספת של השבטים והוולגטה לשמות כ"ב, ז – "ונשבע" – לאחר "אל האלהים" – אסילו לא תובן כנוסה ראשוני מכוונת היא לנאמר בכ"ב, י – "שבעת ה'" (ובשבטים – "האלהים"); ואילו הוולגטה גורסת שבועה יורידית סתם בשיטת "ה'" H. J. Kraus, *Psalmen*, II, Neukirchen, 1960, "Iusurandum erit in medio". (בעיקר עמ' 573-572) ולפעם הענין ראה עתה ש. א. ליונשטם, המשפט בתוך "ההיסטוריה", כ"ל, ב, 289-288.

מכל מקום, עצם החפיפה של המשגב "אלהים" על משפט או פסיקת דין (והגישה איננה אל האלהים, ונקבר בעל הבית אל האלהים) – אשר ירשיען אלהים – ככל שהיתה כרוכה בחפץ או במקום המסמל אלוהות – מעידה על תפיסה ראשונית בדבר הערכיות האלוהית של המשפט; והמדובר במקור קדום – ספר הברית, המשקף תקופה קדם-מלכותית.

ואף על פי כן, אין זה מן הנמנע שהשם "אלהים" – בכתובים המובאים – אף על פי שאינו זהה עם שופט – רומז לא ריק לסמכות השופטת של האל אלא גם לבאצלות האלוהית של שופט-אדם.

24. ש. א. ליונשטם, שם, 277-273;



לשופטים ("היה אתה לעם מול האלהים", שמות י"ח, יט) והתנהגת. בישראל לאחריו היא הנהגת שופטים. ואם תהיה מקובלת עלינו ההנחה, כי קבלת דין מלכות האלהים – כמלכות מחייבת בכוח מתוך עצם האמונה הישראלית – תפסה בישראל כבר בשחרות תולדותיה (גם על פי היקש מספרות אגונית) – יובן ייחוד ההנהגה של השופטים כמתת-השראה מטעם האל השופט; המשפיע ישועה. ואין צורך כלל להפליג בתוקפה של תפיסת מלכות האלהים בחיי מעשה – כמו במקרה נדעון (שופטים ח': כב-כד) – ולהעמידה בקטגוריה של גיוד למלכות ארצית ולשלטון אדם בכלל.<sup>25</sup>

לאור עיון זה תיחשב לנו השקפת בעל ספר שופטים (שופטים ב': יא-כב) על שופטים כמדריכי העם וכמורי מצוות ה', בצד תרועתם (כפי שמתמע בעקיפין מהפסוקים י', יט) לא רק כסיקור רטרופקטיבי – העשוי בניגוד דבטרונמיטי – אלא גם כהולמת את המציאות בזמנים ההם. הלשון הנקטה אצלנו לגבי מושיעים – "ויקם ה'" "הקים ה'" (שופטים ג': ט, טו) – נשנית גם בסיקור הכולל על השופטים (שם ב': טו, יח). ועולה על הדעת, שאולי ניתן לחשוף את המובן הראשוני של "שפט" בהקשר דווקא לפעולת המושיע ובגלגל ספרותי מאוחר: "ועלו מושיעים בהר ציון לשפט את הר עשו והיתה לה' המלוכה" (עובדיה כא, והשווה שמות ט"ו, יח). בדרך אגב משתמע מפסוק זה, הרומז להופעת מלכות ה' כהכנעת אדום, כי המושיעים מעצם פעלם מיועדים לשפט – בחזקת חריצת דין והגשמתו.<sup>26</sup>

דומה, שגם תנאים חברתיים ספציפיים גרמו, ולפחות סייעו, לעיצוב משפט השופטים ולאחור תקומת המלוכה בישראל: תודעת הייחוד השבטי, שעדיין נתקיימה, חרף המסורת על: האחדות הקדמונית, ושהתמידה (ואולי נתגברה)

25. ראת ערך "מלוכה" באנציקלופדיה מקראית, ד', 1986; וספק, אם ניתן להגיד – כאמור שם – שבדרי נדעון מעידים אפילו על "התנגדות שהיתה באותה עפה למלכות מצד חוגים שהיו קשורים למסורת הפרה". והשווה את דברי א. מלמס (ההיסטוריה ב', 226) האומר, שהלכי רוח אלה שאבו "את השראתם מן האמונה בחירות הפרט", אך הוא מוסיף ואומר שהצעת המלוכה כשלעצמה מעידה "שהתנויה... למשטר של קבע כבר הכתה פרשים בחלק מן העם" (שם, שם). וראה ביהוד ערך "מלכות ה'" באנציקלופדיה מקראית, ד', 1121-1122. בדברי נדעון נידונים בפירוט, בפרק הבא; בספר זה.

26. גירסת השבעים (ובדומה לה הסורית)  $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\ \alpha\upsilon\theta\acute{\rho}\eta\varsigma\ \sigma\epsilon\sigma\theta\epsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma$  "זבחר ציון תהיה פליטה", והיא מבליטה ביותר את מלכות ה', המושיעה, בפועל, בתשועה – ובעקיפין בשפטים. אך נוסח המסורה שומר על ההקבלה הקדמונית "מושיעים" – "למשפט"; והוא הולם את הפסוקים שהוא מתחף אליהם (יח-כא), שבהם בית יעקב הוא הפעיל ולא הנפעל (וככה גם הוולגטה).

עקב ההיאחזות בארץ, שהיתה שסועת מלכויות בתולדותיה. גם עצם ההתנחלות; שנסתמנה במעבר להתיישבות קבע, ותוצאה מכך בתמורה חברתית, נדרשה קודם כל לסמכות שופטת – במובנה המקיף הבורר והמכריע בתחומי המשפחות, השבטים והיחסים הבינשבטיים. והיא שקבעה לא במעט את האופי המיוחד (וליתר דיוק, הייחודי) של הנהגת השופט בישראל, שהנורמות הראשונות שלה הותקנו בתברה נומאדית במדבר (שמות ט"ו, כב-כו; י"ח).

ייתכן כי הסיקור ההסטורי בנבואת נתן (ש"ב, ז) יש לפרשו כתפיסה של תהליך נמשך וקונסקוטיבי מימי יציאת מצרים ועד ראשית המלוכה (וליתר דיוק, מלכות דוד); זאת, לא רק בגלל תאור ההתמדה של התהלכות האל באוהל ובמשכן אלא גם מפאת הנהגת השופטים (שמ"ב ז, א), או השבטים ("אחד שבטי ישראל" – שם ז, ז); אולי לא רק במובנ המקובל של "שבט" אלא גם ברמו למנהיג שבטי, בהקבלה למחוקק (בראשית מ"ט, י; והשווה שופטים ה', יד). "על כל פנים, תולה נתן במנהיגים השבטיים הללו מימד של רעיה ("אשר צויתי לרעות את עמי את ישראל" – שם, שם), כראוי למלכים (ח), כדי לשוות רציפות להנהגה מימי המדבר ועד מלכות דוד. אמנם בדה"א י"ז, ו נתחלף "אחד שבטי ישראל" ל"אחד שפטי ישראל"; אך אין זו בהכרח – אולי משום אופיה המיישר – הגירסה הקובעת (השבעים – BL – גרסים גם שם "שבטי ישראל").

הגירסה שבשמ"ב אפשר שאינה אלא וריאנט (וראה בפסוק יד החסר בדה"י "בשבט אנשים" – מעשה אליטראציה), המקביל או הוזה אפילו לשופט, והמדגיש ביותר את סמכות המנהיג השבטי שהגידות אינה אלא המשך לה<sup>27</sup>, וגם בה מתנשמת רעיה ("אני לקחתוך מן הנה מאחר הצאן").

27. ראו לציון, כי כבר הרד"ק – בהבדל מהארמי לשמ"ב ז, ז הנורס כפשוטו "עם חד שבטי ישראל" – תולה בכתוב רמז להתנהג – בלא תיקון הכתוב ל"שפטי". הוא אומר: "את אחד שבטי ישראל, שופטי ישראל ומלכם, כמו לא יסור שבט מיהודה, כמו שאמר אשר צויתי לרעות את עמי ישראל, והשפט או המלך הוא הרועה". כלומר: הרד"ק תולה את הנהגת השבט (דרך זיהוי עם השופט) במקבילה – כדי הידמות – להתנהג המלך. ואם אמנם באים אנו להעלות מדברי נתן השקפה על המשכיות רצופה של השלטון בישראל בחסר האל – יש לפרש את הכתוב ברוח נז; אך השם "שבט" ייתפס לנו פה כמכוון רק להתנהג שבטי, יהיה פרשו בבראשית מ"ט, ו בשופטים ה', יד כפי שזיהת.

28. המפרשים החדשים מעדיפים בביטוח את גירסת דה"א י"ז, ו: מ. צ. סגל, כנ"ל, עמ' רע"ח; H. P. Smith, The Books of Samuel, Edinburgh, 1899, p. 299; H. W. Hertzberg, Die Bedeutung Samuel-bücher, Göttingen, 1960, p. 286 London, 1964, וכן Curtis-Madsen, The Books of Chronicles, ICC, Edinburgh, 1952, p. 228. כמפורש, בפירושו לשמואל (כנ"ל), מציע "אחזי שבט" (ללא צורך) ומקבל בעצם את גוטה דה"י – "שופטי" בהסתמך

המושג "שפט" שבספר שופטים - בהוראתו השורשית - משקף, אירופא, מצב מסוים ויחיד בומן ההתנחלות כשלא עוצב עדיין ממשל יציב ותקף, והשופט היה בעל מרות מכרעת. יוצא כי תכונת ההנהגה של משה, כאבטיפוס של שופטות (אף על פי שלא נזכרה בנבואת נתן המרוממת את דוד) לא זו בלבד שהיא היסטורית בממש - וכמובן בתנאי ההשתקפות של המעבר מחיי נודדים להתישבות קבע - אלא היא שקבעה או הורישת את סגולת ההנהגה גם לתקופת המלוכה. היא מאופיינת קודם כל (ובהבדל מאופיים המשתנה של השופטים - המושיעים) אצל משה במסורת על ראשות קבועה ותדירה - חרף תנאי הנודדים במדבר הנתונים לתמורות - ולא דוקא בתשועת מלחמה בפועל. שמות י"ו, ט, יא, יד-טו; במדבר כ', יד; כ"א, לד; כ"ה, טו-טז; ל"א, א-ה; דברים א', כב-כד; ב', לא-לו; ג, א-ד, כא, כב; והיא שהשפיעה לדורות לא רק כתפיסה אידיאלית טרנססקטבית בתולדות גיבוש המלוכה אלא כיסוד (אולי אף כערם) היסטורי-ריאלי בתקופת השופטים ובתקומת המלוכה.

על שופטים ב', טו - בלי לתת את הדעת על כך, שהשם "שפט" יוצא, בפשיטות, למובן של ראש (דברים כ"ט ט). אסילו ה. רוזוף. W. Rudolf Chronikbücher, Tübingen, 1955, S. 130. שאינו משוּיך - כקדמוני - את הגירסה של ה"י י"ו, ה: "ואתה מאהל אל אהל ומשכן ורואה בה עיבור של שמ"ב ז', ו "ואתה מתהלך באהל ובמשכן" - תוך שהוא מסאר את שתיהן (למשע משוּיך, כמו האחרים, את שמ"ב ז', ו P) - מקבל בפשיטות לשמ"ב ז', ו את הגירסה "שפט". דומה, כי הגירסה של ה"י י"ו, ה הובאה, ראש לכל, (אסילו היתה רוחת בצד האחרת) - לשיטת המנהג - לשוּת קדמת דווקא לאהל ומצוה ולמשכן שלדבריו - המכוונים לצדק את שלמ"ה - היו בנבון (ה"א ט"ו, לט; ה"ב א', ג, ה, ו). יש להניח, שגם "שפט" - אם אמנם נאמר שהוא ראשוני - הושב, משום חידוּתו, בידי מחבר ה"י ל"שפט", על סמך היקף שמ"ב ז', יא. ויתכן כי במקרה זה היו שתי גירסאות ידועות ורווחות, דווקא על סמך החילופים: שפט - שפט. אין לדחות משום הגרסאות שבמשפט שופטים את גירסת "שפט", הנראה כאבטיפוס ובוהלים את רוח הנבואה. ואין להתעלם מגירסת השבעים - "שבטי" - בשני המקומות.

29. לענין המסורת הקדומת על משה ראה ש. א. ליונשטם, משה, אבן. מקראית, ה' 482-496 (רשם מסרות); ה"ג, מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה, ירושלים תשכ"ה. הגיית הניכרת אצל רבים מחוקרי המקרא לשוּת למשה מימד של אישיות היסטורית אינה חדשה; אולם נטש, יעדו, וניכח שאפשר לצינו כנוקד (ושפטים אסילו קטבי) על מהותה של הדמות חקפה. ראה פיונים מסכמים ביחוד זה אצל R. Smend, Das Mosebild von H. Ewald bis M. Noth, 1959. E. Oswald, Das Bild des Mose, Berlin, 1952. הנהגת משה, שייכות ליציאת מצרים, עיין: H. Gressmann, Mose und seine Zeit, Göttingen, 1913; וראו עתה את דעתו של ש. א. ליונשטם, לאור פיוני המסכמים (כ"ל); ועדיין לא התישנו טעמי גיבורי של אז. מייאר ללווייתו של משה, למרות גישתו הקיצונית, המפקחה אותו מכל קשר ליציאת מצרים. E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle, 1906. (לפי האינדקס). לענין משה ואמונת היחוד עיין מ. בובר, משה, ירושלים, תש"ו; י. קוימן, תולדות האמונה הישראלית, תל אביב, א' תרצ"ו, עמ' 138-139, 171-172; ב', 334-348; ה"ג, מכבשנו של היצירה המקראית, תל אביב, תשכ"ו, 240-255; והשווה את דעתו של

ניתן לסכם ולומר כי טגולת הנביאות בהנהגת משה, ככל שנתגשמה בשופטות המושעת: שבואה על בטויה המלא דוקא בפתח המלוכה - בהנהגת שמואל, ואולי חלקית גם בהתנבאות שאול - היתה מבחינת הכינות של שלטון בר-חוקק, חולפת, ואולי אפילו משתנית ומתחסרת והולכת; והיא נטשטשה או נעלמה עם קימום מלוכת דוד.<sup>30</sup> הנביאים היו מעתה לנביאי חצר, וברבות ימים למנהיגי חבורות ואף יועצים למלכות (כמו אלישע) אך לא לאנשי שלטון בפועל.

הנהגת - לפי העקיבות של התפתחות השלטון - השפיע במיוחד המרכיב הבסיסי - המשפטי (ולא דוקא הנבואי) של הנהגת משה על<sup>31</sup> דמות המלוכה בישראל שלא נתקדשה - ועל כל פנים לא לדורות - בחותם של קדושה

מ. הרן בדבר מקומו של משה בעיצוב האמונה הישראלית ביחס לאמונת האבות - בקובץ "עו לודו", ירושלים, תשכ"ד, עמ' 40-70 וב" Annual of the Swedish Theological Institute, 4 (1965), pp. 35-35; וראה את דבריו ב"היסטוריה של עם ישראל", תל אביב, תשכ"ו, עמ' 111-125. ולטגולת העבדעה האישית של משה בכינות המונותאיזם עיין בדבריו הסיכום של מ. וינר, ההיסטוריה, כ"ל, 272-263.

30. ודומה, שחוק הספרות רבת החוקק המטופעת על משה - במחקר המקרא ובמדע תולדות האמונה - לא ניודנה דמותו בפירוט - במחקר ההיסטורי - כאישיות היסטורית יראלית (או כתפיסה קדומתית של אישיות כזו), מצד השפעתה על תקומת ההנהגה בימי השופטים ובפירוט המלוכה בישראל - וז. פ. אולברייט, ככל ששם את הדגש על הופעת היחיד של משה בגילוי אמונת היחוד, לא העלה, על פי בוחן של רציפותיות היסטורית, את טגולת ההנהגה השופטת של משה בימי הדודים במדבר - כמופת להנהגה בזמן ההתנחלות הישראלית ואף בשעת המפנה, בימי שמואל, ערב המלוכה הישראלית. ראה ספרו, שבו כבר ניודנה לראשונה הכעיה, על פי העקרונ הנקטם בידיו לעתיד - From the Stone Age to Christianity, Baltimore, 1946, pp. 196-208. גרינץ, ירושלים, 1953, עמ' 153-163; בספרו המוקדש לרקע ההיסטורי של המונותאיזם - Archaeology and Religion of Israel, Baltimore, 1953), כתב רק שורות ספורות על משה, עיין עמ' 109-112, 164, 175, וביודוד עמ' 96, שורה 17 מלמעלה, ששם הוא אומר: "We shall, accordingly, presuppose the historicity of Moses and of his role as founder of Yahwism". והשווה עתה את דבריו בספרו - Yahwism and the Gods of Canaan, London 1968 - "Any reasonable historical reconstruction must recognize that Moses was an outstanding figure, according to any standard. It is impossible to imagine the foundation of such a religious confederacy as that of Israel without a founder, and the founder of Israel is acknowledged by all independent sources as well as by all recessional variants to have been Moses" (רשם עמ' 33-143). אך עדיין רבה הדרך לשחזור ההנהגה הטגולית של משה, בליכוד חברת השבטים, לפי חקר ספרותי-היסטורי. ראה שם, 143-146, 152, 158. וראה עתה נסיון בכינות זה אצל H. Schmid, Mose, Berlin 1968, 74-81, 98-102.

31. י. קויפמן, ששיווה למשה כוח אינטואיטיבי יוצר וראשוני בהדפעה, כדי הברקה, של המונותאיזם הישראלי (תולדת האמונה, כ"ל), לא ראה להדגיש את מעמדו כדמות של מנהיג היסטורי כעל השפעה מכרעת, בעליל, על ההנהגה בישראל בתקופת השופטים ובימי עלי ושמואל; וזאת למרות סימני נביאות שהוא בוחן בשופטים ועל אף חבונת ההנהגה הנבואית (ובלשוננו "תמאוקרטיה נבואית") שהוא תולה הרבה ביהושע (בפירושו ליהושע, כ"ל, עמ' 18, 64, 86-87; בפירושו לשופטים - עמ' 43-45), וראה עתה 3.

אלוהית, ולא נתפסה כלל כמגשימה של מלכות אלהים; אף על פי שראשיתה בבחירה אלוהית, שמכל מקום היתה בת תוקף במלכות יהודה. שהרי מעצם יסודה נעדה המלוכה – כהמשך לשופטות בימי המדבר – לעשות משפט וצדיקה, כמקובל אצלנו ואצל עמי הקדם האחרים; למשל, סגולות המשפט שנתלו בדוד ושלמה – ש"ב ח, טו; י"ב, ה-ז; י"ד, א-כא; ט"ו, א-ו; כ"ג, ג; מל"א ג, ט-יג, טז-כה; ז, ז; (והשווה ישעיהו י"א, ד-ו; ל"ב, א; ירמיה כ"ב, טז; הושע י"ג; י; מיכה ד', יד; תהלים כ', י; מ"ה, ז, ח; ק"כ, ב; ה; ועוד).

מוצאו הלוויי של משה ומעשה הכהונה שלו<sup>101</sup> (שמות א', ב; ללווייה ראה ו': טז-כט; ל"ב, כו; ולענין הכהונה – שמות כ, כב-כה; כ"ד, ד-ב; ל"ד; והשווה

101 יש לציין עתה את מאמרו של ב. מור – "יצואת מצרים וכיבוש הארץ" (האיסטוריה, כ"ל, עמ' 196-195) שבו מסמן המחבר, בקצרה, קווים היסטוריים ריאליים, המתקשים לדמות ההיסטוריה של משה (על פי אסמכתאות של כתובים, שניתן להגדירם כאבסטרקטים מצד קדמונים) – כמנהיג שבטי ישראל; בקשר למסורת על יתרו, רפואל, על המלחמה בעמלק, על הישיבה בקדש ברנע, ובהשענות על מסורות דוברי עצם העילה לנבון (שם, עמ' 191-193, 195). לקדמות זכרון דמותו של משה – קדמות מנותנת – כפי שהיה רווח, ככל הנראה, כבר בתקופת השופטים, חשובה ביותר המסורת על יציאת משה למישפת הקיני, כפי שגשתמרה בכתובים. שיגים הלויים כלל בתורה, אגב, כפי שמוכרים עובדה ידועה: שופטים א', טז; ז', יא. ולמעשה ההתנגה של יתרו הותן משה ועל אשת חבר הקיני, ראת ב. מור, המקדש בערד ומשפחת חובב הותן משה, ארץ ישראל, ז, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 3-5.

102 תולדות חקר התורה (דרך סיכום המחקר, סיווגו וקידומו) גידונו, זה מקרוב בהרחבה, אצל R. Y. Thompson, Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf, Leiden, 1970 (Suppl. to VT, vol. XIX).

יש עניין מיוחד, לנרשא שלטנינו, בפרקים הרגים בתורת ההתפתחות ומשמעה לחקר המקרא (עמ' 35-37) ולסקירת הערעורים על שיטת המקורות מצד "השמרנות" (כפי שהגדרת בספר) היהודית והקאנולית "התורמה" לרעיונות חדשים מצד הארכיאולוגיה (עמ' 102/72). ואף על פי שהוא מעלה הרעיון עמיק למשפטי התורה מימי משה – גם בספר דברים – דומה, כי אין הוא נתן את הדעה במידה מספקת על משקע היסטורי קדום, אולי אפילו מימי ראשית ישראל ב P, יתה זמן חיבורו כפי שהיא (ושהוא מקדיש לו חקר מפורט, עמ' 160-165). ישתרי הקישי אינו – גם בימינו – במציאת אסמכתאות אנטישיות לייחוס מסורות – על מעשים ומשפטים – גם לימי משה, אלא בבירור שיטתי של מסורות, שניתן לקבען, אכטכלוסיבית, כשאובות מימי משה; וראפשר יהיה לראותן כנקודת מוצא לשחזור הדמות ההיסטורית של משה, דרך העלאת גרעיני מסורות גוספים, לפי הקריטריון העולה מהמסורות המוסכמות כראשונות.

103 בחיבורנו זה העלינו נסיון מצומצם בלבד להגיע לתשומת המסורות בדבר ההתנגה השופטת-הלוויית של משה – ורק בויקה אליה גידונו בו המסורות על דמותו כנביא וכאיש אלוהים (ראה בספר המסכם). ועדיין רב המרחק לשחזור מפורט – דרך דיון מחדש במסורות התורה – של דמות משה בהיסטוריה ובמחשבה ההיסטורית המקראית.

וראוי לציין, שגם ר. י. תומפסון – כמו וו. פ. אולברייט – לפגיו – חש בהסרוך זה; והוא מסיים את

"משה ואהרן בכהויו" - תהלים צ"ט: ו, ז) השפיעו כמסתבר, על ייסוד הכהונה השופטת בשילה והנחילו מורשת כהונה במקדש דן (שופטים י"ח, ל, לא)<sup>32</sup>. אך רק בעקיפין - מפאת ההשפעה על סמכויות הכהונה של שמואל ועל פי סיווג טיפולוגי בלבד - בדין לראות הקבלה בין סמכות זו לבין פעולות הכהונה המפורשות בעיקר - אך לא בלבד - אצל ראשוני המלכים: שאול, דוד ושלמה.

רמז מכוון למכהנות המלך לפני האל ואולי גם למורשת סמכות הכהונה של דוד - ובאפשר של בית דוד - עולה מזמור (תהלים ק"י), שנשמרו בו מרכיבי לשון עתיקים: "נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם על דברתי (ולפי השבועים) -

ספר - בהקשר לאמצעים בחקר דמות הנוצרי - במלים אלה: "Is there not also a quest to be resumed in Old Testament studies - the quest of the historical Moses?" אחרים ואילו אצל ו. ס. אולברייט - אין הערכה מספקת לגישה העצמאית והחדשה של י. קויפמן.

והשווה את מאמרו של י. דוס (J. Dus, AO, 31, 1963, 444-469), המעלה אמנם את משה כשופט - אך בהנחה "נשיא" ואבטיפוס פסיכובי של שליט ומושע - ובהשלכה אכסכולוגית מימי השופטים (בעיקר עמ' 460-463).

<sup>32</sup> עניין בדבר, כי ברומה לי. קויפמן, וללא תלות בשיטות ובדעותיו, כפי שהן מפורשות בפרושו לספר שופטים משנת 1964, וללא אחיזה בקונצפציות עקרוניות רבת היקף כמו זו של י. קויפמן, מעלה ר. סמנד, בהסתמכות מסויימת, דעה (תוך סיקור דעתם של חוקרים אחרים ובשילוב עמם) על מגלתו החארסמטית של משה כמורת כ"שופטים הגדולים" (Jahwekrieg, 92-93). אף הוא מספר, כי א. אלט העלה - בהרצאות שהיה נושא באחרית ימיו - השערה לענין התגות משה, כי "der historische Mose sei nach der Analogie der späteren charismatischen Führer Israels zu verstehen". ור. סמנד מוסיף וזהה "Die Historizität des Mose in seiner Eigenschaft als der erste der "grossen Richter" ist natürlich nicht beweisbar, aber auch nicht zu widerlegen". (שם, 47; וראה שם 42-50). אמנם מעמיד הוא - ובדין - את משה כדמות של מושיע - "השליח המושיע הראשון" (עמ' 45); וזאת, בהתאם להשקפתו על קדמות אמונת היחוד, בויקה לשליחות משה; אולם מבהינתן היסטוריות-חברתית יש מקום לשקול את דמות משה, קודם כל, כאמת מידה של אבטיפוס "לשליח" מנהיג - שופט או מלך. והאמור הוא לאור דווקא במה שגוהניס להגדיר השלכה ספרותית-אידיאית, וענין הערה 4.

אולם זימה שדווקא שופטות משה כדוגמה או כמפתח לשופטים ולמלכים (ושגם סמנד ואלט אינם מעלים אותה) שנונה על כתובים בני תוקף כאמור לעיל. ולענין הרגריסה כאילו שבין תקופת משה לבין התקופת הבאות (כולל תקופת השופטים), דרך ניגוד להשקפת השגרות של הוחתחות, עדיין יש ענין בחתימתו של R. Smend, P. Volz, Mose and sein Werk, Tübingen, 1932, S. 14ff. וראה: R. Smend, Das Mosebild, S. 59ff. (בגיל) להקבלה היסטורית שבין משה לשמואל ולפרשת היחסים שבין משה לאהרן - בתנאים הקדומים - ראה ערך "משה" באנציקלופדיה העברית, כד.

"על דברת") מלכי צדק" (שם; ד: 33) חרף ערפולו של הכתוב יש להניח, שנתקע בו ציון לתכונה הטיפוסית של המלך-הכהן ואולי אפילו בוזקה חיצונית לסיפור. על המלך המסויים (בראשית י"ד, יח) – מלכי צדק מלך שלם – שהכהונה מטעמת אצלו במיוחד: אולם בשמו או בתוארו של מלכי צדק (וכנראה ברמו לדוד או בהשקפה על דוד) השם הדגש על האפיון היסודי של כל מלכות: צדק; אם בתורת מושג ואם בחזקת סימן להגשמה.<sup>33</sup> אך מפתיעה ההקבלה בתחום זה שבין משה לדוד: צאצאיו של האחד הקימו בית כהונה בבית אלהים בדם, בניו של האחר כוהנים היו (שמ"ב ח/ יח; והשווה כ/ כו). המסורת בתורת כוהנים על קידוש הכהונה בידי משה וכינון סדרי העבודה על פי – קדמותה תלויה בהשקפה על זמן חיבור החלקים הכהנניים בתורה (ולפי שיטת המקורות – המקור הקרוי P). אלא שדרך עימות לנאמר בספר הברית על פעולות משה בשעת כריתת הברית ובתשומת לב לשייכות שבינו לכהנת יהנתן "הנער הלוי" – ניתן להעלות גם בס"כ מסורת תשתית בעלת משמעות היסטורית על ראשות משה בענייני פולחן. וכפי שנתפס משה כמקדש הכהונה ומכותה ככה נתגדל גם דוד – ובאפשר על סמך גרעין של מסורת – אצל בעל דה"י – ועל פי היקף מימי שיבת ציון – למכונן סדרי הכהונה והלווייה במקדש העתיד להיבנות ולמקיימם בפועל (דה"א כ"ג–כ"ט) א.מ. אמנם אין להתעלם מכך, כי בעל דה"י מגדיל את דוד – במגמה גלויה – כמטפס ראשוני של פולחן בירושלים, כדי דילוג על פרשיות של הנתנת משה וההתגלות במדבר. אפילו נאמר, שהדגשה זו באה להאציל לנימוסי האמתה

33. לענין האלמנטים המוגדרים ככענניים בתהלים ק"י S. R. Driver, 'Canaanite Myths' (op. cit., pp. 22–23; 121–125); H. G. Jefferson, 'Is Psalm 110 Canaanite?' JBL LXXIV, 1954, pp. 22–23; 121–125; p. 152ff.

34. לקדמות הסיפור על מלכי צדק, למשמעו מלכות דוד ולחפיסת המלכות המשתמעת ממנו – ש. אברמסקי, מלכי צדק מלך שלם, עו לדוד (קובץ מחקרים בתנ"ך), ירושלים, 1964; עמ' 142–164; ולמשמעות מזמור ק"י – שם, עמ' 17–20; וליחס שבין מלכי צדק לחפיסת מלכות האלהים – בודרות הבאים – ובקשר לזמור ק"י: K. H. Bernhardt, 'Das Problem der altorientalischen Königs-ideologie in AT, Leiden, 1961, (VT. Suppl. VIII) S. 91–106, 301–306, 232, 233; (רשם הערה 4, 2) 235; 1955; Cardiff, 1955; A. R. Johnson, 'Sacral Kingship in Ancient Israel, Cardiff, 1955; 235; 1955; J. de Savignac, 'Essai d'interprétation de l'origine des rois légendaires en Israël, Paris, 1956; p. 33ff. Psaume cx à l'aide de la littérature égyptienne, OTS IX, 1951, p. 121ff. A. Caquot, Remarques sur le Psaume cx, Semitica, VI, 1956, p. 33ff.

34. למעשה הגדלת דוד אצל בעל דה"י – תוך היסור ממעמד משה – לאור השקפתו המיוחדת בענייני אמונה ופולחן – ראה: R. North, JBL, december 1963, pp. 370–381; והשווה הערה שכתבתי על מאמר זה ב"בית מקרא" יח–ט (אדר תשכ"ד), עמ' 204–207.

## אתר דעת - מכללת הרצוג

שמואל אברמסקי

[23]

מימד ממשי, דומה שעצם שיווי של ראשונות בהסדרת כהונה ועבודת הקודש – לפרטיה – לדוד – מקבילה למסורות על הכונת הכהונה בימיה הראשונים; על פי משה, שללא ספק, ולכל הדעות, היו ידועות לאחר שיבת ציון.<sup>34</sup>

ההקבלה – הלא – מפורשת וכאילו המוסתרת – מעידה על תפיסה רווחת וכנראה קדומה בדבר סמכות ההשגחה על כהונה הצמודה להנהגה – אם בימי משה ואם בימי דוד – שאצל בעל דה"י באה לבטוי מלא ומופלא.

ואף על פי כן, לא היתה סמכות הכהונה אצל השנים – כמו פעולות הכהונה אצל שמואל, שאול ושלמה – אלא גילוי של ראשות מושלת או מנדרכת, ולאוו דווקא חארימאטיית. אפילו הכוהן המובא לליש – שכהונתו מובלטת – אינו רק משרת האל אלא גם יוצץ ומורה – אב וכוהן (שופטים י"ז, י; י"ח, יט); ואילו בני דוד הכהונים הם, כמסתבר, מכהנים משניים או משפחתיים על יד הכהונים הראשיים, הנמנים על פקידי המלך (שמ"ב ח', יח; כ', כה; כו; וראה מל"א ד', ב, ד, ה). ההקבלה שבין משה לדוד בקיום הכהונה היא במהותה בתחום שאולי אפשר להגדירו כטיפולוגי – תופעתו בשררת הנהגה או מלכות בימי בית ראשון, ואין בה עדות לשייכות היסטורית ממשית ומודעת לא רק בין השנים אלא גם לתפיסה קדומה מימי דוד בדבר צד שווה בציון הראשות או ההשגחה על הכהונה שנכרך בהנהגתם.

אולם, ייתכן, כי המסורת על אופי הנהגה של משה – או של משה ואהרן – השפיעה על שמואל; כפי שאפשר אולי ללמוד אף מצוואתו, שגם בניסוחה המעין קדם – דברימי נשתמרה מסורת (או ליתר דיוק, מסירה) עצמאית (שמ"א י"ב, ה, ח, יא). והיא שעשויה היתה להתגשם חלקית – ובוודאי ללא השתייכות מודעת – באישיות שלטת כמו דוד; והכוונה שוב – לבחינה התדירה והקיומית של שררה. והדעת נותנת, שגם לפי היקש משררת הכהונה, שהיתה משנית או מופעלת בארעי אצל המלכים, בדין ללמוד אופיה המכוון – ואולי המכוון בעיקר – של הפעלת הכהונה בידי משה ושמואל.

גם דבר השפיטה של עלי ושמואל, בצמידות לכהונה – אמנם בתנאים היסטוריים חדשים – יש להבינו, קודם כל, במשמעו היסודי, בדומה למעשה השפיטה של משה (שמ"א ד', יח; ז', טו–יז; י"ב, ז); ועל פי רציפותו אצל בני שמואל (שם, ח', א–ד) מתפרש הוא מעצמו כשקידה – או כצורך שקידה – על

<sup>34</sup> למשמעות הכוונה והפולחן בהשקפה – שאולי מותר לכנותה תיאור-היסטורית – של בעל דה"י, דומה שלא בתודשו דברים מותניים לאחר פירושו של זו. רודולף, ראה Chronikbücher, cit. ובעצם הפירוש – לפריקים כ"ג–כ"ט בדה"א.



ישיבה לדין ועשייתו. שופטות זו – ולו מהצד הכרונולוגי בלבד – העלתה מחוכה מרכיב פרמאנטי של מלכות (בהבדל מדרישת ההודעקות למלכות מושיעה), הנסמנת בכינון משטר של משפט וצדקה, ברוח ההגדרה של *mišarum* אצל מלכי ארצות הקדם.

מסתכם לנו, שהשופטות המושיעה, למרות חשיבותה המכרעת בהתעצמותם וביסוד קיומם של שבטי ישראל המתנחלים ככנען, לא היתה אלא תופעה היסטורית אפיונית בתולדות צמיחת השלטון בישראל. אמנם בספר שופטים תופסים המושיעים, שרוח ה' צולחת עליהם, מקום בראש, אולם ייחודם זה מסתבר לא רק על פי מגמת האמונה הדידקטית של הספר או רק מעצם חדות ההתמכרות של הסופר (או הסופרים) לסיפורי גיבורים, כרגיל בתיאורי תקופה הירואית (למשל, האפוס ההומרי). הדעת נותנת, שרישומם של המנהיגים הללו (שנהוג לכנותם "חאריסמאטיים") על בני דורם ועל התקופה הקדם מלכותית בכלל – ולאוו דוקא על הדורות המאוחרים – העלם לכדי ייצוג, דרך שליחות אלוהית של התקופה (ראה שופטים ב', 1-כב; ו', 1-ז; ש"מ א"ב, 1-ו); ואילו בנבואת נתן (ש"מ ב' ז', ד-ב) אין כבר כל זכר לתשועת הנצחון של השופטים, ומודגשת שם, ברמז, אופיים הארעי, כהקדמה למלכות.

מבחינה אינסטיטוציונאלית – אם נקוט לשון ימינו – לא היה בעצם הבדל בין המושיעים לשופטים אחרים; אולם הדמיון שביניהם אין להעמידו על הופעת התשועה, כאילו תופסת היא גם בשופטים הקרויים "קטנים" אך לא נרשמה או לא נמסרה בסיפורי עלילה.<sup>334</sup> אדרבה, הצד השווה לכל השופטים מתקופת ההתנחלות ועד המלכות, הוא בשררת השפיטה, כלשונה, על השבטים או – בארעי – על קיבוצי שבטים; אלא שהמעבר משופטות למלוכה אין להסבירו בשום פנים רק כתמורה עקיבה בשיטת השלטון לאור תנאי דוחק חיצוניים וחולפים. אמנם הופעות המושיעים היו בחזקה של שורת מאורעות ספוראדיים, אך סוקר הדורות אין לו להתעלם מכך, שמאורעות

334. לאור הנאמר בחיבור זה על קדמות מעמד השופטים, כממכות שפיטה, אין מקום להסכים לדעה הרואה בתפיסת המושיע רובד קדום יותר מאשר תפיסת השופט כספר שופטים. א. מלמט דוחה דעה זו, תוך גזירה שווה מתעודות מארי למשמעות המונח "שפט" ולקדמותו (ההיסטוריה, ב, עמ' 219; תולדות עם ישראל, כ"ל, עמ' 71). השווה דעתו בפנין היחס שבין שני סוגי השופטים (המושיעים והאחרים) – אם על פי הבנתן של המקורות הספרותיים ואם בתחלה לתחום היסטורי ממש (שם, עמ' 71-72), ולפירוש הנוסחה "בימים ההם אין מלך בישראל" – לעניין הנוגת השופטים – השווה עתה את מאמריו של ט. שלמן בקובץ "דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות", א', 1969, עמ' 135-144.

כעין אלה – ובייחוד רישומיהם בסיפור ובשיר – יכול ויחוללו תהפוכות בהיסטוריה.

התעוררותם הראשונה של שאול ודוד – דרך היחלצות כוז (שמ"א, י"י; י"א, ו; ט"ז, יט) – היתה לכוח מגיע בייסוד המלוכה בישראל<sup>35</sup>.

גם במורה הקדום נחשבו המלכים למקימי חוק ולמתקני עולות, המשליטים פקודות mišarum והקובעים לפעמים משפטים בבחינת מחוקקים – (dināti). ח'מורבי מעיד על עצמו, כידוע, כעל שופט צדיק המגן על חלשים (מבוא לחוקי ח'מורבי I ש' 27; V ש' 15 והלאה)<sup>36</sup> באחרית דבר לחוקיו אומה ח'מורבי: "אני מלך המשרים, שהאל שמש נתן לו kinatum"; וכנראה הכוונה להשראה מטעם האל לחוקק חוקי אמת: kittum – עקרון טרנסצדנטי של צדק.<sup>37</sup> כלומר, המחוקק הוא ח'מורבי, אולם האל שמש הוא הממונה על עקרונות הצדק הקוסמי; והוא המאציל התעוררות למלכים, בתורת רועם של בני אדם (ré'um) – לחוקק חוקים<sup>38</sup>. על כן נזכר שמש בפתחה ובסיום לחוקי אור-נמו, לחוקי לפית אשתר (בשמו השומרי) ולחוקי ח'מורבי. אצל אור-נמו נזכר גם נין (סין) ואצל ח'מורבי גם מרדוך, המכונה גם "ilu muštēšir" – "האל הנותן צדק לנדכאים". כלומר: האלים יצרו בימי בראשית את עקרונות האמת והצדק – "kittum u mišarum"; אך מלכים מסוגו של ח'מורבי הם בפירוש מחוקקים ולא מקבלי חוקים כמו משה.<sup>40</sup> בפתחה לדברי הסיום של

35. יומכן שוקצפציה זו שונה, אם כי לא מנוגדת לחלוטין, לחפיסה של המניגות החאריסמאטית במנהיגות ספציפית ונבדלת בפני עצמה לאור קירבתה לאלוהות – כפי שהיא מיוצגת בחקר המקראי; עקבות השקפותיו של מ. ובר על משטים וסוציולוגיה של הדת M. Weber, Aufsätze zur Religionssoziologie III, Tübingen, 1923, 47f. 93ff. idem, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Sozialökonomik*, Tübingen, 1925, 140ff. 753ff. M. Weber, *On Charisma and Society*, ed. by A. W. G. R. Driver, J. C. Miles, The Babylonian Laws, Oxford, 1952, I, (I, 36-41, 54-59).

36. תעוד גידונות בספר זה – דעותיו של מ. ובר, עיפיים על ראשית המלוכה. *Journal of Near Eastern Studies*, 1966, 166-168.

37. י. פינקלשטיין, המשפט במורה הקדמון, אנציקלופדיה מקראית, ה, 590-598, 598-599.

38. G. R. Driver, J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, Oxford, 1952, I, (I, 36-41, 54-59).

39. י. פינקלשטיין, שם, 609-610.

40. Driver-Miles, (op. cit.), 36-41.

494-499. ולעניין השפעה במלכות האלים השווה את מעמרו של אנליל המכונה – בהמנון שומרי – "שופט החרץ דין על שמים וארץ". A. Falkenstein, *Sumerische Götterlieder*, I, S. 24. 77; ZL. 137f. Hdb. Akad. d. Wiss. Phil.-Hist. KL. 1959, Abh. I.

499. שמש שיר של נבוגאדי כירשב לכסא משפט – ראה משפט – W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich – Stuttgart, 1953, S. 288.

חוקי ח'מורבי כתוב במפורש: "אלה הם דיני המישרים (dināt mišarim), שח'מורבי המלך הנמרץ כוננם." <sup>41</sup> "אלה הם דיני המישרים (dināt mišarim), שח'מורבי המלך הנמרץ כוננם." עצם הייעוד - בחינת קביעה מראש - של מלכות ישראל לכוון משטר של משפט מוגדר. בפירושו בחזקת עובדה או האמורה להיות עובדה, ברשומה קצרה על מלכות דוד: "יהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו" (שמ"ב ח', טו). ואף על פי שהרשומה נוקטת לשון נוסח, הרי בעצם הסמכתה לחלק הראשון של הכתוב הפותח בהגשמת המלכות למעשה - "וימלך דוד על כל ישראל" - מעניקה היא ארשת של הווייה בממש לעשייה מלכותית זו. דומה שסמיכות זו בין שני חלקי הכתוב ניתנת להתפרש, כאילו הצדקה היא ממהותה ועל כל פנים, מרשומה של מלכות. בנוסח אחר - בחזותם של האצלה אלוהית - מתואר ייעוד זה של "דוד בן ישי" "משיח אלהי יעקב" בלשון ריטורית שרית: "מושל באדם צדיק מושל יראת אלהים" (שם כ"ג, ג). מימד זה של עשיית משפט - או שופטות בהיקף רחב - כרוך, ככל הניתן לשער, אחר המתכנת הכללית של המלוכה בארצות הקדם, שהיתה לא רק חיצונית צורנית אלא גם משנית גורמאטיבית: אולם במציאות המיוחדת של ישראל נודע לשופט, כאמור למעלה, מעמד של ראשות טעלית: <sup>42</sup> "הוא יעשה משפט וצדקה לכל עמו". קשה לומר עד מה מקבילה ראשונה זו לשופטים הירועים מהכתובות הפיניקיות ובעיקר מהפוניות שבקרתו, והקרויים suff(lic)etes בספרות הלטינית: אולם דומה, שלאור עיונים בכתובות הפוניות שבקרתו (קרת חדשה), בהקשר שבו נזכרים "שפטם" או "שפט" "בן שפט" (וכן הפועל "שפט" ובעיקר "בשת שפטם" - בשנת השופטים) מסתבר, שגם בתקופות מאוחרות, כשקרתו כבר היתה מבוססת, לא הפקע הכינוי "שפט", לציון הנתנה, מהמובן הראשון של שפיטה: <sup>43</sup> "הוא יעשה משפט וצדקה לכל עמו". אמנם מילא שם השופט תפקידי ממשל; אך מובן השליטה, הכלול גם שם בפועל "שפט", אף הוא לא היה אלא פועל יוצא מגוף השפיטה, שבה מעורה שררה מעצם טיבה <sup>44</sup>. אף הכינויים *reges* βασιλεῖς לגבי שליטי קרתו, אפשר

41. Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft*, VII (1931), Sufeten, 41. S. 643-651.  
 42. ג. סלושץ, אוצר הכתובות הפיניקיות, חל אכיב, חש"ב, סי' 137: 5, 6; 138: 4, 8; 139: 1; 153, 154; 10, 154: 9; 166: 3, 4; 192: 1, 210; 1 ועוד. והשווה את הכתובת מקרליס שבסרדיניה, שגם בה נזכרת "בשת שפטם" - שם, 120, 2.  
 43. על כך כותב אהרנברג - דרך הרחבה מופלגת של המשגל - ב" (op. cit.) Pauly-Wissowa "aber Richten und Herrschen sind in diesem Begriff so eng verbunden, dass seine Bedeutung weiter zu fassen ist: "Führer", "Hauptling", "Fürst". (שם 643)

שהם מונחים טכניים בלבד למושג השופטים, ואין ללמוד מהם כלל על משמעו הקדמוני. ייתכן כי השופטות האופיינית לפונים מתפרשת ביונייה ורומית בציון של מלכות. עובדה היא, כי השם הלטיני rex משמש על יד ה-sufes באותה קטגוריה, רש לראות בו ציון בלבד לממשל, שבדרך הטבע עשוי היה להשתנות הרבה מפעולת שופט במציאות הקדומה; ולא דווקא במציאות בפניקיה עצמה אלא בראשית ימיה של קרת חדשה<sup>44</sup>. עובדה היא שה-suffetes – במענהו של ליביוס – הוסיפו להיות שופטים עליונים – ולמעשה – גם בדורות האחרונים, כשהיו לידם גם שופטים אחרים<sup>45</sup> (Liv. XXXIV, 14). נראה, שעל תפקידי השפיטה של המנהיגים הפוניים ניתן ללמוד גם מאנשי הממשל שלא היו ראשי העליונים במדינה, בפועל, ושנכללו בטף הקרוי – "ordo iudicum".

ליביוס אומר; כי חברי טף זה מתמנים לכל ימי חייהם, והם מקיימים בידיהם גם שררה של עשיית דין בפועל: *Iudicum ordo Cartagine ea tempestate: perpetui, iudices erant* (Liv. XXXIII, 46, 3) *ordo iudicum* בקשר להתנכלות הניבעל למוסד זה, ומכאן אפשר ללמוד בעקיפין על הסמכות המשפטית שהיתה בידי (ibid. 46, 5). אמנם אין הוא מביא סה את השם *suffetes*, אך לפי העניין, הכוונה, ככל הנראה, לגוף של שופטות שלטת (בדרגה נמוכה משני השופטים העליונים), כפי שאפשר ללמוד גם מהכתובות הפוניות. נראה, שלטף שופט מייצג – אולי גם מחוקק ובעל תוקף הכרעה – כזה מתכוון אריסטו (Pol. II, 1272b, 28ff.)<sup>46</sup>, כשהוא מדבר על המרעצה של 104 הבחירים בקרתגו, שלהם הסמכות העליונה במדינה.

הוזה אומר: מחוץ לשופטים העליונים קיים היה טף נרחב יותר של שופטים, שאף הוא לא היה מוגבל רק לתפקידים של עשיית דין והיתה לו גם זכות של הכרעה בענייני שלטון, עד שליביוס רואה לתלות בו מעין שלטון מלכות (Liv. op. cit. XXXIII, 46, 3). ואין זה מן הנמנע, שהשופטים או השליטים העליונים ייצגו בתפקידם, בפועל, את הסמכויות העיקריות שהיו ל-"*iudicum ordo*".

44. B. H. Warmington, Carthage, Pelican (השווה Pauly-Wissowa (op. cit.), p. 650-651).  
V. Beloch, Griechische Geschichte, ועדיין יש מקום להתבוננותו של, Books, 1964, pp. 144-145.  
Berlin 1924-1931, III, 2: 107ff.

45. הציטוט של ליביוס הוא על פי T. Livi, Ab urbe condita הוצאת B. J. Conway-J. K. Johnson, Oxonii, 1953; הסמכות החוקית של השליטים בקרתגו השווה אצל דיודור (למי המהדורה של 1950) Diod. Sic. XIII, 43, 5; XXV, 16 (The Loeb Classical Library, 1950).  
46. המובאת לפי Arist. Pol. מהדורת O. Immisch, לייטציג, 1909.

במקום אחר מתאר ליביוס בפירוש את ה-suf(f)ettes – והכוונה לשליטים הראשיים – כבעלי סמכויות קונסולאריות (וכנראה לפי החלה של הגדרות רומיות – כגון הסינאט – למציאות שבקרתו): “Senatum itaque suf(f)etes, quod ualent consulare imperium apud eos, uocauerunt (uocarunt HVO)” (Liv. XXX, 7, 5). ולענין “השופטים” ב-Cimbios – בקירוב מקום לגדס שבסרדיניה – משווה הוא להם תפקידי שלטון של מושל או ראש, בחינת “magistratus” – לפי תפיסתו (Ax K-suffetes) “ad conloquium sufetes (eorum, qui summus Poenis est magistratus (Liv. XXVIII, 37, 2). מותר – לפי שברירי ההגדרות האלה (שאמנם הועברו בפריסמה של מוסדות רומית) – לראות את ה-suffetes כשליטים, למעשה בחינת מלכים, שהוראת משפט ועשייתו, במובן רחב (ולאו דווקא בשיבה לדין) היא משרתם הראשית. ענין השלטון בקרתו הוא עדיין כחידה בעינינו לא רק מחמת חוסר בתיעוד גמוש ובר-תוקף – מראשית ימיה של העיר ועד לסופה – אלא גם מהיעדר מסורות פוגיות אבטנטיות על עצם תולדותיה של התכרה הפוגית. וככל שניתן ללמוד – בהסתייגות מרובה – מהשיירים המעטים בספרות היוונית-רומית על שלטון השופטים בקרתו (ואולי גם במושבות הפוגיות בכלל), יש מקום לגזור מכאן השוואה כלשהי לשופטים בישראל.

שחרות השלטון בקרתו עלומה מאתנו ולראשונה שומעים אנו אצל הירודוטוס (Herod. VII : 166–167)<sup>46</sup> על אמילקס שנבחר למלך על קרתו (השווה (Diod. XI : 24, 22). הקושי הוא, אם אמנם ה-sufet או השופט היתה לו סמכות של מלך גם בראשית תולדותיה של קרתו.

לענין סמכות זו בתקופה האחרונה של קיום המדינה ראויים לציון מיוחד דברי דיודור, בקשר לבחירת הניבעל למצביא. דיודור אינו אומר, שהוא היה אחד ה-suffetes אלא מציינן כי בזמן ההוא קיים בידו, כחוק, סמכות של שלטון מלכות “Katá νόμους τότε βασιλευόντα” (Diod. XIII, 43, 5)<sup>46</sup>.

אפילו נניח, כי לכתחילה מילא השופט בקרתו, או במושבות פוגיות אחרות, רק את מקום המלך של צור או של עיר פניקית אחרת – הרי דומה, כי אפשר

46. לפי הוצאת C. Hude, אוקספורד, 1941; או בהוצאה של H. R. Dietsch, ליפציג, 1916. וראה תרגום עברי של א. שור, ירושלים, תרצ"ז.

46. לענין מקומם של ה-Suffetes במוסדות השלטון בקרתו עיין אצל B. H. Warmington, כנ"ל, עמ' 144–150; ולפרשת החוק של קרתו ראה חילוקי דעות אצל Beloch, *ibid.* G. Picard, *Le Monde de Carthage*, Paris, 1956, 39ff. וראה סיכום ב-Pauly-Wissowa, *ibid.*; וחושה V. Ehrenberg, *Karthago*, Leipzig, 1927, 40ff

לשוות לשופטות שבקרתו מימד ייחוד של ראשות, בהתאם לנסיבות היסטוריות. אם נשער, כי ההתנחלות בארץ חדשה (או בארצות חדשות), עם ייסודה של חברה קבועה, בחלקה, נדרשה, קודם כל, לכינון משטר של משפט – תמצא לנו מכאן הקבלה, ולא טיפולוגית בלבד, למשטר השופטים המיוחד לישראל, לאחר ההתנחלות בכנען<sup>46</sup>. אמנם אין אנו יודעים על שלטון שופטים בפניקה עצמה; אך אם מותר ללמוד מהמיתולוגיה האוגריתית שלטון של משה – הרי שהשופטות הרבקה במלכות האלים, יכול והיא משקפת תקופת שלטון קדם-מלכותית. ואין זה מן הנמנע, כי הפונים נשאו עמם בנדודיהם מסורת של שררת-שופטות קדומה מארצות מוצאם, שברבות הימים נשתלבה במלכות. ליתר הגדרה, לא המונח שופט – במונח של בעל שררה – הוא המשותף לפונים ולישראל, אלא דווקא השופטות במובנה הראשון של קביעת סדרי דין וביצועם בחברה מתהווה, כפי שהיא נתקיימה לראשונה (או נתחוללה) בין שבטי העברים במרה, בני מריבה שבמדבר סיני, או בעין משפט היא קדש. והדעת נותנת, כי אצל הפונים, כמו בישראל, נרחב המושג "שופט" לכינוי לשליט בכלל, לא תוך הפקעה ממשמעו הראשון, אלא דרך התרחבות ההשתררות הראשונית לכינון משטר בכלל, בהתאם להתפתחות הממשל בחברה. והרי ליכנס מעלה את תפקידם (ובלשון ימינו – "תפקודם") של ה-suffetes כחורצי דין או הוראות דין – בתקופה מאוחרת (בקשר לפרשת Ariston שבא לקרתו בשליחות חינבעל) – גם כשהיו לידם פקידים שופטים אחרים: "Posterò die cum sufetes ad ius dicendum consedisent" (Liv. XXXIV: 14,15).

וכשאריסטו מתאר – דורות הרבה קודם לכן – את המשטר בקרתו מטעים הוא, ראש לכל, את חשיבותה של מועצת מאה וארבעת הנבחרים כסמכות עליונה במדינה; ואף מהערותיו המעטות (לאחר שלא נשתמר זקן החוקה של קרתו שנעשה מטעמו) – משתמע שבה – למרות הביקורת על רדיפת עושר ונטייה לאוליגארכיה – למשטר זה, המיוסד בנרמו על חוקה בת-תוקף, ברוח נטייתו להעניק לפיקוח על המשפט ועל בתי דין חוקה של גורם מכריע (בממשל מתוקן 24, 1273b – 1272b Arist. Polit.). גם סופרים והיסטוריונים

46. J. Dus, Die Sufeten Isarels; AO, 31 (1963) 456-457 – דוס – שופטים" ומסורת שלטון שבקרתו; אך ספק, שהוואה בין שופטים וקני בתי אב שבישראל לבין "שופטים" ומסורת שלטון שבקרתו; אך ספק, אם סימנים חיצוניים, המיוסדים גם על מספרים דומים: או זהים של חברי גופים – ככל שהם טיפולוגיים – צופנים בהם זכר כלשונו לזיקה היסטורית. לרקע החברתי לעליית השופט ובתשומת לב מיוחדת לשופטים הקרויים "קטנים", ראה עתה זו. רביב, הנהגת תקופת השופטים (עומד להתפרסם בכתב-העת "מקרא וקדם", א, אוניברסיטת תל-אביב).

יוונים ורומיים אחרים – כמו הגיאוגראף ארטוסטנס מהמאה ה-3 לפנה"ס – רומיים – בחיוב – לחוקה זו (Strabo I, 4; Cicero, De Rep. I, 3. Polyb, VI, 46: 54; XIV, 43; Diod. XIII, 51; Diod. XIII, 43; XIV, 54). ככל שהערות אגב הן בגדר אסמכתה, הם שהונחו ביסוד משטר השופטות של הפונים. ויש לציין גם את חוסר השררה הצבאית של "השופטים", שליטי קרתגו (עד תקופת האקספנסיה של העיר והתעצמותה, מבחינה צבאית, ערב המלחמות הפוניות). ולמעשה – ההפרדה שבין שררת מפקדי הצבא לבין שלטון השופטים: תופעה זו מתקשרת, כמסתבר, בשחרור הפונים משרות בצבא (להוציא מקרים נדירים), ואפשר שהיא מושרשת בתחילת ימיה של קרתגו ובצעם טיבה של המושבה הפונית<sup>46</sup>: Polyb. III, 33) וכנראה: שגם לגוף הנרחב; המפקח על סדרי מנהל והמקיים השגחה שופטת – שעליו מדבר אריסטו – לא היו סמכויות בעינינו צבאיים או ממלכתיים (Pol. 1272b 29; 1273a; Diod. XXI, 10) מובן, שהיו מצביאים שנתנו גם "שופטים" כמו בני משפחת המגונידים<sup>47</sup>: Diod. XIV, 43; XIX, 2; Yustin. XX 5; XXI, 4) אך עקרון ההפרדה – או עקרון השופטות, כפשוטה: כיסוד לשלטון – היה, כנראה: מקובל ורווח מתקופת קדמותה של קרתגו. דברים הרבה אודות השלטון בקרתגו מעורפלים וסבוכים, ואין כל דרך להעלות את תולדותיו לפי סדר כרונולוגי; ביותר, שדיעונו הן ממקורות משניים מאוחרים ומגמתיים – אם לשבח (כמופת לשלטון מתוקן, הרחוק מהישג עדות) ואם לנציא, אך נמצא, כי הנהגת השופטות לא זו בלבד שהיא אבטנטית-פניקית וראשונית (בהבדל מאלמנטים יוניים-רומיים שנתגבבו בממשל הפוני, במרוצת הדורות); אלא שגם צביונה הלא-צבאי הוא מסימניה הקדומים של מושבת סוחרים: אמנם עולה על הדעת התיאור של ליש כעיר יושבת לבטח; שעמה "שקט ובטח" "כמשפט צדנים" (ש"י"ח: ז); אך ההקבלה היא מצד הטיפוסי המכליל בלבד; ואין דרך להעלות זיקה של צד שווה היסטורי בין

<sup>46</sup> לעניין דברי Eratosthenes עיין אצל Strabo, I, 4 (The Loeb Classical Library, London, 1927).

<sup>47</sup> לפרשה הכרונולוגית המסובכת של ההתיישבות הפניקית בארצות הים התיכון עיין אצל R. Carpenter, The Phoenicians in the West, AJA, LXXVII, 1958, 358. ומובן שעצם הכתיבה הכרונולוגית ריילבאנשית הרבת לזיקה שבין הפונים הקדמונים לצור ואילי גם בעקבות – לישראל.

ליסיכוס המלולקת בעניין זה – לאור מאמרו של ר. קרפנסר – ראה ש. אברמסקי, תעלומת הפניקים: בית מקרא טו, 63–67.

<sup>47</sup> לעניין הפיקוד הצבאי בקרתגו ובקשר למשפחת המגונידים עיין בדברי היכנס אצל B. H. Warmington, ibid, 145–147, 149–150.

"משפט צדנים" שכליש, או אפילו בין צידונים של הימים ההם בכלל, לבין הפונים, לגבי אפיון חברתי. עולה, כי לא יחא זה רחוק לתלות בעצם תשתיתה של השופטות - אצל ישראל הפונים - תכונה לא-צבאית מיסודה. המקרא אינו מושה סגולה צבאית בפועל למנהיגי-שופטים - כמשה ושמואל - בתחילת השופטות ובאחרית ימיה; ואף השופטים הקרריים "קטנים" - וכמותם הכוונים בשילה ובדן - אינם אנשי מלחמה. השופטים "המושיעים" הם, כאמור, בחינת מימד הירווי מיוחד של הנהגת השופטות. אצל ישראל הפונים השופט הוא ביסודו עושה משפט ומכונן משטר או משיח עלי, וסמכותו זו נקנית אחר כך לשליט-המלך.

יוצא, כי אף על פי כן אין לומר a priori ממשעויות של כינוי שלטון מקובלים במסופוטמיה או בפיניקיה - לתוארים, כגון שופט או מלך בישראל. מינוחי ממשל זהים - תוכנם כידוע אחר, ופעמים שונה במאד, בארצות שונות, ומשמעותם - ובכל אופן היקף תפוסתם - יכול ותשתנה מדור לדור. אך העובדה, כי המושג "שפט" ו"שופט" בויקה להנהגה - במקורות השונים של המקרא ובכתובות הפוניות, בפרקי זמן של מאות שנים - לא הפקע במוחלט מהוראתו היסודית במרוצת הדורות, היא בעלת משמעות היסטורית; והיא מעוגנת אולי בעצם פעולת המשפט, שביסודה (כהבדל מאופקי תחולתה) אינה ניתנת לשינוי רב. היא מעידה על כך, כי שלטון השופט - ככל שנבלע בשררת מלכות - הוא מתכונת הייחוד של המשטר בישראל, ואולי גם במשבות הפיניקיות, שנמשך בעליל מימי המדבר.

ההנהגה הנבואית, שתחילתה בימי משה, נסתיימה, כאמור, בימי דוד. במקומה נכון שלטון תקף, המיוסד (ולא תמיד במיצוי דין) על כפייה כולית ועל זכות ירושה, או על מוסכמה של זכות ירושה - כבמקרה יהונתן ואיש בשת - ובהבדל ממשפט ירושה. אך זכרון האחדות (יהא מעורפל כפי שיהא) משחרות ימי העברים - אפילו מעטים עקבותיו ועקבות משה בספרי שופטים ושמואל - פירנט (או חזק), כמסתבר, את הרגשת ההתלכדות של שבטי ישראל ומשפחותיו בהר אפרים, ערב תקופת המלוכה (שמ"א ב', כו; י', יח-כ; י"ב, ו-ב; שמ"ב ו', ה-ב; ולפי החלה רטרופסקטיבית - שמ"ב ו', כג-כה). וראייה לכך גם הביטויים, שאולי נתחברו או נסתעו חלקם לפי השיטה הפראגמטית תיאודיציונית של מחבר ספר שופטים: שופטים ו', ח-א; י"ג, יט, ל (הושהו ב', יא; י', יא-ט).



הדים על ראשות השבטים בימי המדבר, שנכרכו בזכרונות על הופעת האל ("אלהי ישראל") בסיני, ככל שבאו על בטריים בשירות שנתסחו בזמן המלוכה וחלקן אולי כבר בימי השופטים, שמרו, באפשר, על מסורות תיאור קדומות מלפני ההתנחלות: דברים ל"ב, ז-י; שופטים ה', ג-ו; תהלים ס"ח, ח-כ (ולענין תיאור טבעי בלבד של הופעת האל השווה חבקוק ג', ג-ה). אולם רק בדברים ל"ג הוטעמה, בכירור, אחדות השבטים בזמן ההתגלות בסיני; וליתר דיוק, בפתיחה לכתובים המפרטים ברכתו של כל שבט: "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל" (שם, ל"ג, ד,ה).

הצעות הרבה הוצעו לקביעת זמן חיבורה של הברכה - מזמן השופטים ועד לתקופות האחרונות של מלכות יהודה.<sup>48</sup> ואף על פי שאין הכרח להניח כי כל תיאורי השבטים הם מאותו פרק זמן, אפשר בכל זאת להעלות, כי הברכה בכללה תואמת את מצב השבטים בתקופה מסוימת, המוגדרת כתקופת הרקע ההיסטורי. בלא לחזור עליו הנמקות, שכבר חזרו ושנו במחקר, נראה לנו שהדברים המכונים ל"ג ול"ד ול"ה ול"ו ול"ז ול"ח ול"ט, לראובן, ללוי, לבלא להזכיר את שמעון) - יכול יהיו מכונים לתקופת ראשית המלוכה; הכוונה לתקופת שאול או לראשית מלכות דוד - בטרם תתעצם יהודה, כשגד יורש חלקים מראובן, כשדן קרוב לבשן וכשבנימין הוא "ידיד ה'". על כל פנים, החלוקה השבטית היא גרם קובע; ואולי מותר לומר, שעדין תופסת במלואה גם התודעה השבטית.<sup>49</sup> מכאן אין להוציא מכלל אפשרות, שדברי הברכה המכונים ל"ג ול"ד ול"ה ול"ו ול"ז ול"ח ול"ט - ואולי אף ליהודה - משקפים הווייה קודמת מסוף

48. להנמקות ההשערה בדבר חיבור ד"ג ל"ג בימי ירבעם בן יואש ראה ביהוד אצל A. Kuenen, *The Hexateuch*, 1886, 13, 16. לקביעת זמן החיבור בזמן הפילוג בימי ירבעם בן נבט יש עניין בראייתו אצל A. L. Westphal, *Les Sources du Pentateuque*, II, 1892, 50. לטען תקפת השופטים משיך כבר את הברכה H. J. Zobel, *Das Deuteronomium und der Deuteronomiker*, 1872, S. 344-342. והשווה: H. L. Ginsberg, *BASOR*, 110 (1948), 26; R. Gordis, *JBL*, 67, 344-342; 200-198. וראה י. קריימן, תולדות האמונה, ג, 145-147.

49. H. J. Zobel, *Stammespruch und Geschichte*, BZAW, 95, 1965, 385-386. ראה עתה: R. S. Driver, *Deuteronomy*, ICC, Edinburgh, 1960, pp. 385-386. והשווה דברים שכבר

A. L. Westphal, *ibid.*, II 50. כתב

תקופת השופטים, כשהלוויים או הכהנים נאחזים במקדשים – כמו בשילה ובדן – וכשההגמוניה בנחלת יוסף היא בידי אפרים.<sup>50</sup>

אם נכונה השערה זו, הרי שדברי המבוא לברכה תואמים באופן כללי את הנאמר בברכה (אף על פי שאינם בהכרח מאותו פרק זמן מסוים) ומשקפים את תחושת האחדות השבטית (או את תפיסת ההשתייכות הכל-שבטית) בזמן ייסוד המלוכה בישראל, אך דומה, שאפשר להרחיק לכת ולומר, שבדברי המבוא נשתמרה מסורת מימי הנדודים על מעמד ההופעה בסיני (ל"ג, ב; והשווה שופטים ה', ד; חבקוק ג', ג; תהלים ס"ח, ח-י); יוצא, כי גם תיאור ההתקהלות של "ראשי עם" (דברים ל"ג, ה) מיוסד על מוטיב עתיק שנשתקע בספר דברים בדבר התייצבות השבטים בסיני (דברים ד', י "הקהל לי את העם"; ה', כ "ותקרבון אלי כל ראשי שבטיכם וקניכם"), כשמה שהיה המתווך (שם, ה', ג-ג, כד-כט; והשווה שמות כ', יח-כב).

והשאלה היא: מהו המלך שנאמר עליו: "יהי בישרון מלך"? הפירוש המקובל הוא, כי המלך כאן הוא האלהים. אך יש גם ששערו, שהכוונה למלך בשר ודם.<sup>51</sup> אלא שמעלים אנו בדעתנו; שלפתרון הרקע ההיסטורי של התיאור "בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל" אין לפירוש האחד או האחר השפעה מכרעת, ושתי ההצעות כאחת רומזות לאותה התרחשות. התוראה המלך-האלהים יכול והיא הולמת את עצם ההקשר לכינוי הנדיר במקרא – ישרון (דברים ל"ב, טו; ל"ג, ה, כו; ישעיהו מ"ד, ב). בשני כתובים – באחד מהם בברכת משה – צמוד הוא למעש האל: בחירת ישרון (ישעיהו מ"ד, ב) או "אין כאל ישרון" (דברים ל"ג, כו).<sup>52</sup> יותר מזה, פרשת הברכה מסתיימת בעצם בתיאור תשועת האל לישראל, המגרש ארבים, בדומה למלך מושיע ("אשריך ישראל מי כמוך עם נשע בה" – דברים ל"ג, כה, כט). פירוש זה עולה גם מתרגומים הקדמונים, ואולי במיוחד ברמז מהצירוף כוולגטה: "erit apud rectissimum rex" (ברוך הויהי ישרון – ישראל אצל הירונימוס).<sup>53</sup> ואם פירוש זה תופס, הרי הכוונה, ראש לכל, לתשועת האל ולהיגלותו כאל הזוק והתורה כיוצא מהכתוב הקודם (והשווה ישעיהו ל"ג, כב; מיכה ד', ז;

50. R. S. Driver, *ibid.* 387-389.

51. לפירוש מלכות האלהים לדברים ל"ג, ה ראה עמ' W. H. Schmidt, *Königtum Gottes* (op. cit.), S. 84; R. S. Driver, *ibid.* 394.

52. לשם ישרון-ישראל, W. W. S. von Baudissin, *Kyrios*, op. cit., 137, 3 ועיין; W. H. Schmidt, op. cit., 84.

53. ראה ערך ישראל באנצ. מקר, ג, 898.

צפניה ג'; טו; תהלים כ, י; מ"ד, ה-ו; מ"ז, ג-ד, ט; צ"ט, ד; ועוד הרבה). אולם ייתכן על פי פירוש זה לשווא לתיאור מעמד התמלכות סמלית של האלהים על ישראל וקבלת דין משפטו בהתכנסות השבטים - ולאוו דווקא בצמידות לחגיגת ראשית השנה ולגאמר בתהלים מ"ז, ט-ס. יוצא, שנרמזת בכתוב מלכות ה' בממש, בתחום המדיני-מעשי, רעיון שהיה ידוע - או אולי אפילו רווח - בתקופה הקדם-מלכותית בישראל (שמ"א ח', ז-ט; י', יט; י"ב, ו-ג; ובעיקר י"ג; וראה דברים ל"ג, כט - "מגן עורך ואשר חרב נאותך"); ויש תוקף של ראייה גם לשופטים ח', כב-כד. - אולם בכתוב זה - כמו בדברי גרעון - אין לפרש את מלכות ה' כמנגנת במחלט למלכות של משה, אלא כביטוי שירי וסמלי להשראת המלכות (השווה תהלים צ"ט, ד), או כרמיזה דו משמעית למצב ריאלי של בחירת המלך הראשון בישראל. זאת, כאמור, על יסוד שקיעון קדומים של זכרון מימי סיני, בסיני - משה הוא המתווך או השליח; במצפה-שמואל.<sup>54</sup> ואף על פי כן אין זה מן הגמגע, שנתכות הכתוב למלך ממש, כפי שכבב נאמרה, השערה, דומה, שרק דרך היסוס, כראוי בפרשה זו, אפשר לקבל את ההצעה לזיהוי המלך המסוים עם שאול.<sup>55</sup> דברי הכתוב הולמים את תיאור האסיפה במצפה כשמתייצבים שם "כל שבטי ישראל" "לפני ה'" כדי לבחור בשאול, על פי דבר שמואל, (שמ"א, י', ז-כו); זאת, חרף הגיסוח המעין דבריינו. או הקדם דבריינו - של הפסוקים ית-כ שליטר אפיין אפשר לכנותו ריתור - ונבואי. והרי שאול הוא שנקרא בפי שמואל, (שמ"א ט"ו, ז) "ראש שבטי ישראל". כציון לעצם התידוש שבמעבר משופטות שבטית למלוכה נכספת: כלל שבטית או על שבטית; וכל כך בהבדל אך בהקבלה, לכינוי - ראש "לכל יושבי גלעד" - שנקשר ליפתח או שאמור היה להקשר בו (שופטים י"א, ח). והוא הדין בענין "ראשי עם" בויקה לשבטים בפרק שלפנינו (דברים ל"ג, ה, כא).<sup>56</sup>

54. דעה אחרת בהקבלה לתהלים מ"ז ובקשר לראש השנה - אצל מ. ד. קאמטו אנצ. מקר, ב, 617-618.

55. גם החוקרים (כמו ולהאון, שטרה, קורניל, קינן) שחלו את זמן חיבורו של הפרק בתקופת בית ראשון כבר הציעו לזוהי את המלך שבישורון עם שאול (ראה הערה 48); ועיין אצל R. S. Driver, ibid. 394 מהאתרוגים הציגו. שמיד ליתורו עם שאול וביתר, תוקף עם ווי H. Schmidt, Jahve und die Kulturtraditionen von Jerusalem, ZAW, NF 26, (1955) 172.

56. אין כל טעם, כפי ה-BH לשמ"א ט"ו, יז - לומר (דרך חיקון בעלמא) "קטן בעיני ראשי שבטי"; הצעה העוקרת ממקומה את הכינוי, הנראה כקדום ויתודי - "ראש שבטי ישראל",

ואם אמנם נשתקעו בשירת בלעם מסורות מימי ראשית המלוכה בצד זכרונות מימי הנודדים בעבר הירדן המזרחי יסתברו לנו – בהקבלה לברכת משה – הרמזים למלכות שבשירה זו.<sup>57</sup> הכתוב: "ירם מאג מלכו ותגשא מלכותו" (במדבר כ"ד, ז) – ככל שמדובר בו במלכות אדם ובתחומי השגתו ההיסטורית – רומז לשאול שגבר על אג. נוסחאות השבעים – אך לא של הוולגטה – הגורסות כאן "מעג" אינן אלא ביאור על פי התכוונות למלך ה'; ואולי בהתאם או בהקבלה לדברי יחזקאל (ל"ח, ז), המזכיר נביאים (אמנם "נביאי ישראל"), שנבאו "בימים קדמונים" לבוא נגד לאדמת ישראל. ראוי לציין שהתרגום הקרוי ירושלמי – באחת מעוסחאותיו – כורך בכתוב זה בפירוש את שאול אך במשמעות של נציג: "ותקיף מן שאול די חס על אג מלכיהן".

גם הכתוב במדבר כ"ג, כא – "ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו" – יכול לפי אותה הקבלה לצאת אף הוא להוראת מלכות כפשוטה;<sup>58</sup> וליתר פירוט – לתרועת העם בזמן ההמלכה, מעשה המודגש בהבלטה, אולי משום חידושו, בהמלכת שאול במצפה: "וירעו כל העם ויאמרו יחי המלך" (שמ"א י, כד). אמנם הסמיכות של שני הכתובים לפסוק זה (ולפי השבעים – AF) – והוולגטה, הגרסים "מוציאו" בכ"ג, כב) או כמעט זהה (לפי המסורה), הבא אחריהם; והמעלה את גבורת האל המוציא מצרים בלשון השאובה מתיאורי מלכי הקדם "כתועפת ראם לו" (כ"ג, כב; כ"ד, ח) – יש בה כדי לקרב אל הדעת, שהכוונה למלכות ה'.<sup>59</sup> אך היא ניתנת גם להתפרש בשני המקרים כראייה לכך, שמלכות האדם לא זו בלבד שהתנשאותה מטומנת בבחירת האל אלא שקדמה לה בעליל הופעת מלכות האל ביציאת מצרים. רעיון זה טמון גם בדברי שמואל על תנית המלך לעם מידי האל שהוא המלך (שמ"א י"ב, יג).

<sup>57</sup> זאת דווקא בהשוואה לשופטים י"א, ה; המלך נחשב כאן, איפוא, לראש כלל שבטי – בתבולה, אך בויקה לראשי שבטים או זקני בתי אב. ראה למשל את הכינוי הקדום "ראש אמות בית אב" במדבר כ"ה, טו (ועיי' שם, ל"ב; דברים א', טו; דה"א ה', ז; יב, טו, כד; ועוד).

<sup>58</sup> גם לפי שיטת המקורות, המאלקת את שירת בלעם ל"ה (במדבר כ"ג, ז"א, יח) – ול"ג (שם כ"ד, ג–ז, טו–כ; ובשנינוי ענין ונסח: כ"ו), יכול ונשתמרו בשירה זו מסורות ספרותיות קדומות, ענין סיכום ב"– 358–360, 314–351, ICC, Edinburgh, 1956, G. B. Gray, Numbers, S. Mowinckel, Der Ursprung der Bileamsage, ZAW, NF 7, (1930), 233–271, 368–371; (ולענינו בעיקר – עמ' 267).

<sup>59</sup> ראה G. B. Gray, op. cit. 353–355.

<sup>59</sup> לענין ההיגלות של מלכות ה' על פי הכתוב "ותרועת מלך בו" (במדבר כ"ג, כא) עיין בעיקר:

P. Humbert, La "Teroua", Analyse d'un rite biblique. Neuchatel, 1946, 20.

S. Mowinckel, Psalmenstudien II, Kristiania, 1922, 43, 190.

התרגומים נתלבטו כנראה בהבנת זהותו של המלך בכ"ג, כא. תרגום אונקלוס  
מכוון למלכות ה': "ושכינת מלכהן ביניהון". לפי השבעים -  $\tau\acute{\alpha}$   $\epsilon\nu\delta\omicron\varsigma\alpha$  -  
 $\alpha\rho\chi\omicron\nu\tau\omega\nu$  ולפי הלטיני הקדום *praeclarus princeps* (L) - אין ההחליט אם  
הכוונה למלך בממש; ואילו לשון הוולגטה מעלה, על כל פנים, דמוי מפורש  
של מלך אדם - "et clangor victoriae regis in illo".  
"אמנם מצאנו במקרא תרועה בויקה להופעת המלך-האל (ראה למשל  
תהלים מ"ג, ג, ו, ח; צ"ה, א-ג; צ"ה, ד-ז); אך המשמעות הראשונית של  
תרועת מלך מעוררה ככל הקרוב, בטכס המלכה ריאלי גם בישראל. והעיקר  
הוא, שגם שתי הפיסקאות הללו שבשרי תבלעם: מכוונות לתחילת המלוכה  
בישראל, ואולי אפילו לימי שאול.  
אולם - לאור עיונו בחיבור זה - ניתן להרחיק ראות ולשים את משה כנשא  
בדברים ל"ג, ה (בהמשך לפסוק הקודם); כאילו נתכוון הכתוב להעמידו  
כאבטיפוס של מלך - בטרם קום המלוכה - תוך שימת הדגש על אחדות  
השבים וביקה למעמדו כמצוה התורה לעם (ל"ג, ד; והשווה דברים ד, ב; ה;  
מ; ועוד); וראייה לציון הפיסקה ה, א, שם אומר משה כי הוא דבר את החוקים  
המשפטיים:

60. ראוי לציון שהמושג "תרועת מלך" - ככל שהוא יכול לסמל את מלכות ה', אולי דרך השקפות  
של התמלכות אדם - עשוי לרמוז לתמלכה סמלית על בראי מטה, המקבלת תוקף ומחודשת בהופעת  
משפט (והשווה תהלים מ"ו, ו-; צ"ו, יג; צ"ה, ט; ואולי צ"ט, ד).

ויש לתת את הדעת על כך, כי ראש השנה, כפי שהוא ידוע מהמסנה והתלמוד, הכרוך בפירוש בהמלכה  
סמלית של האל ובקבלת דין מלכותו בתרועה - סימנו הופעת אלוהי המשפט בשיבה לדין, במציאות,  
ובחייבת פסקי דין אלה הקרויים "באי העולם" (משנה ראש השנה א, ב) - והמדובר שם בשפיטה  
משל של אדם ועולם: "בארבעה פרקים העולם נדון". ולפרטי הישיבה לדין ראה ר"ה ח, ב-ט, א;  
ולעצם גיורת הדין על סוגי בריית: ר"ה טו, ב-ז, א; לקשר שבין תרועה, להמלכה וביקה לתפילת  
מלכויות וברונות דשופרות ("מלכויות כדי שתמליכוני עליכם") ע' ר"ה ט"ז, א; והשווה בתוס' ר"ה  
ד(ב) 8-6 (הוצאת צוקרמנדל) - ענייני תרועה ומלכויות באסמכתה מפורשת למלכות ה', כמובן,  
בפרקי מלכות ה' שבמקרא.

אם נתשוב אמנם, ש"ה כשעת הופעת מלכות ה' נכודם דין מוצאו ותחילתו בימי המקרא כפי  
שעשויים להתפרש המושגים "יום תרועה" או "זכרון תרועה" (ויקרא כ"ג, כד; במדבר כ"ט, א) -  
הרי שהתמלכה - או ההתמלכות - הסמלית של האל מסתמנת שם בצורה כלשהי בשפיטה משם (ראה  
מ. צ. סגל, אמונת ישראל מלפני סיני, עו לרוד, כנ"ל, 2-10; ד. צ. הופמן, ספר ויקרא, ב, ירושלים,  
תש"ד - תרגום בגרמנית - עמ' קפ"ט - קע"ד). כלומר, הופעת מלכות האל בישראל (אולי גם  
למשפט היום למלכות אדם) נקשרה עוד בימי המקרא בדינות במובנה הראשוני ביותר - ישיבה  
למשפט - ולאנו דווקא בשימת משפטים. השקפה זו הולמת ביותר את סגולת הראשות בישראל כראשות  
שופטת עוד בטרם היות מלוכה.

ולדבר יום הדין בימי בית שני - גם על פי פילון האלכסנדרוני - עיין י. בער, ישראל בעמים,  
ירושלים, 1955, 77-80; הב"ל, ציון, יז, ע"מ 21-24.

ואם באמת רומז הכתוב הסבוך בברכת גד (ל"ג, כא) למהוקק משה, הרי שפעילותו כשליח או כמתווך מסומנת בהיקף מעשה של מלך: "צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל"<sup>81</sup> (שם, שם). וכדומה לכך בנאמר על דוד – ובלשון כמעט זהה – בכתוב המתכיף את עשיית הצדקה לעצם הפעולה (או ההפעלה) של מלוכה: "וימלך דוד על כל ישראל ויהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו" (שם"ב ח', טו; ועיין ישעיהו ל"ב, א); ויש לתת את הדעת בייחוד על הפיסקה בירמיהו: כ"ב, טו שגם: שם תלוו קיום המלוכה בתנאי זה – "ועשה משפט וצדקה". לפי סדרה הכתובים (ל"ג, ב–ד) יוצא, כי מעמד משה המשווה לו פועל של מלכות הוא כתוצאה מהופעת ה' במדבר, שכאמור גסתמנה, על פי מקור קדום (שמות ט"ו, כד), כבר בתחילת הדרך בסיני; בגילויי חוק ומשפט – "שם שם לו חק ומשפט".

ענין דבר, שאבן עזרא פירש כבר את הכתוב כמכוון למשה. הוא אומר: "הוא משה ששמעו ראשי עם התורה מפורשת מפיו, והטעם כי הוא היה כמלך והתאספו אליו ראשי השבטים". אך הרמב"ן, התולה מלכות זו באלהים, אומר: "אבל יש במקצת האגדות שמפרשין אותו על משה אומרים משה מלך... והוא היה מלך עלינו ועל כל שבטנו יחד, וראוי לנו לעשות דבריו ומצותיו, כי מלך גדול וחכם היה עלינו. יספר הכתוב גם בכבוד השליח שהיה גדול וראוי להאמין בו. והנכון והאמת מה שפירשנו".

השערה זו בדבר סיגול הנהגת משה כבניין אב למלכות אינה גונדת את ההנחה, כי בכתובים הנידונים השתקעו הדי התרחשויות מזמן ייסוד המלוכה בישראל, כשהם מסוננים בפריסמה נבואית שירית של זכרונות קדומים מימי המדבר. גם ההשערה בדבר המלך האל, תואמת, כאמור, את תקופת שמואל ושאויל כשהמלוכה נכונה בבחירה אלוהית ונתפסה כהמשך למלכות האל שתוקפה קיים (שם"א י"ב, יב–ד), וכשעצם משיחת המלך נחשבה לפעולה אלוהית (שם

<sup>81</sup> S. R. Driver (op. cit.), pp. 410–412. אמנם אין דרך לפרש בנייר – גם לפי התרגומים הקדמונים – "ויהא ראשי עם"; אך בהקבלה לל"ג, ה, דומה ש"ראשי עם" הם מגוף הנרסס; והדעת נוחנת שבשני הכתובים כאחד – ה', זכ"א – עשוי ביטוי זה לשקף בהחזר ספרותי לימי המדבר את עוזרי משה.

ולדבר ההפירה בין המרכיבים הספרותיים של דברים ל"ג בראוי להביא כאן מדברי דרייור: "It is most probable that the Blessing was intended from the first to pass under Moses name; if this was the case, it will be most natural to suppose (like the poetical utterances placed in Bala'am's mouth in Nu. 22–24) it was the poetical development of an ancient popular tradition which, as it took shape in the poet's breast, received in parts the stamp of the age (שם עמ' 388)."

ט"ו: יו). מסתכם, שהמלוכה הישראלית; ככל שאחרת לבוא, זיקתה לראשית התארגנות השבטים בימי המדבר. ולמורשת השופטות היא היסטורית ביסודה:  
 : לראשונה שימת חוק ומשפט בארעו במדבר שור או בעין משפט היא קדש; כינון סדרי דין תוך קירבה למדינים – הקינים; אחר כך – שימת חוק ומשפט בשכם במעמד כריתת ברית לעם (יהושע כ"ד, כה-כו) המשקפת, בתשתיתה, את עליית בית יוסף – וביחוד מנשה – בתקופת ההתנחלות; הכהונה השופטת בשילה, ולבסוף – משפט המלוכה, ששמואל כתבו בספר והניחו לפני ה' במצפתה.<sup>62</sup>

וידומה, שביטוי לצמידות השורשית והקדמונית שבין שופט למלך נתגלגל בהבעה נבואית מאוחרת וברתוריקה גלהבת (שבדין אולי להגדירה, לענינו; כסובלימאטיווית): "כי ה' שפטנו ה' מחקקנו ה' מלכנו הוא וישיענו" (ישעיהו ל"ג, כב). התקבול: שופט – מחוקק – מלך – אינו גרף אלא משלים ועבר. זהו אמנם ציון להשגחה הזכותית של ה', אך ביסודו טמונה גם הויקה שבין שופטות למלוכה – בעולם של מטה – שהיא סמוכה על קודמתה אך תקפה ומושיעה (או אמורה להיות מושיעה) יותר ממנה.<sup>63</sup>

הנהגת משה (נספח)

זעולה, כי השופטות בישראל תחילה כראשות מנהגת בימי הגדודים במדבר, וסופה בזמן ייסוד המלוכה. על רקע זה, ולא מעבר לו, עלו השופטים – המושיעים, שרובם שמשו וודאי כראשות שופטת אך מכוח פעילותם המושיעה הקנו מימד של תקופה הירואית לזמנים שקדמו להנהגת בית עלי בשילה.

אמנם קשה להעלות צד של שפיטה בדמות אגדית מופלגת ויוצאת דופן, כמו שמשון, והנה דווקא העובדה, שמחבר ספר שופטים שילב גם את פעליו, ואפילו בהדגשה, בסכימה של שופטות (שופטים ט"ו; כ; ט"ז, לא) – עשויה להעיד, כי סמכות זו היתה בעינו ראשות בסיסית, וכאילו מובנת מאליה בתקופה זו; ועל כן לא ראה אפילו לרמזו אצל שמשון למעשה ממשל, בעליל, מחוץ לפריצות חשופה:<sup>64</sup>

<sup>62</sup> להקבלה האוגריתית לישעיהו ל"ג, כב ראה הערה 16; W.H. Schmidt, Königtum (op. cit.), 36.

סכימה זו אינה בהכרח כולית מראש, שהרי לא נכללו בה מנהיגים, שאפשר לצייגם אולי בכינוי "קדם מלכותיים": גרעון – המושיע הנדרש למשול, ואבימלך שנרמז עליו כי היה מושיע. (שופטים י', א.). אצל דבורה השפיטה היא יסוד ומוצא להשפעה ולתשועה. אצל עתניאל בן קנו. המכונה בפירוש "מושיע" קודמת השפיטה – לפי הסדר בכתוב – ליציאה למלחמה; ואין לפרשה שם סתם במונח תשועה אלא כקבלת: סמכות של ראשות (שלפי המסורה היתה שופטת), לאחר שהיתה עליו רוח ה' ולפני מעשה התשועה (שם ג', ט-י). ודומה, שגם אצל יפתח נרמות שפיטחו (שם י"ב, ז) במשמעות של חריצת דין – דרך אליטראציה – כשהוא השופט מוסר את ההכרעה בריבו עם עמון בידי ה' השופט בין עמים: "ישפט ה' השפט היום" (שם, י"א, כו); והשווה שפיטה – במונח של עשיית שפטים בעם אחר – בידי מושיעים אנשים, כשה' הוא המלך, עובדיה, כא).

מסתבר, כי הסכימה של המחבר על השפיטה אינה מלאכותית – שהרי קשה למצוא טעם לשחזור כזה כאילו שרירותי, והיא מעורה במסורת קיימת על התכונה המקורית של השלטון בישראל, לפני קום המלוכה. זכר השפוטות, כמות שהיא במונחה הראשון אך לא היחיד, גשתמר גם בהערות או בביטויים, ללא זיקה מפורשת לספר שופטים או למעשי מושיעים, בנבואת נתן אין זכר לתשועה אצל השופטים (שם"ב ז', ז, יא; דה"א י"ז, ו, י). בעניין הפסח בימי יאשיהו – הועלה זכרון העבר בכתוב, שאינו טבוע במיוחד בסען הסכימאטי של מחבר ספר מלכים: "כי לא נעשה כפסח הזה מימי השפטים אשר שפטו את ישראל" (מל"ב כ"ג, כב); וראה את סען הכתובים הבאים: כד-כו; והשווה שיצוי נוסח בדה"ב ל"ה, יח, יט); והכוונה שם, בבירור, לראשות שופטת בהבדל ממלכים.

והוא הדין גם בפתיחה למגילת רות – (יהיה זמן חיבורה כפי שהיה) – "יהי בימי שפט השפטים" (רות א', א) – שנשתקע בו זכרון לאופי השלטון בזמן ההוא: ראשות שבטית בסיסית – וכנראה שופטת ממש – ללא תוקף של שררה כל שבטית. הנה אנשי בית לחם יהודה לא רק שאינם נדרשים לראשות עליונה בענייני גאולה וירשה אלא שאין כלל זכר לראשות כזו. זקני העיר (כנראה ראשי בתי האב) ולידם "כל העם אשר בשער" הם המכריעים בדיני נחלאות על פי מנהגים קדמונים, בחינת חורצי דין ובוררים (שם ד', ב-ה, ט-יב). מסתבר ביותר, כי לשופטים כעין אלה, אולי במשמעות מקיפה יותר, מכונת



הפתיחה שבספר; ועל כל פנים אין שם כל רמז לתקופת מושיעים מיוחדת אלא לזו הקדם מלכותית, המיוסדת על זקני בני אב ועל ראשי שבטים. לפיכך נראה, כי אין טעם לשוות אפיון של "רובד ראשוני" דווקא לסיפורי המושיעים, כפי שאין להעמיד – מצד אחר – את הרשומות הכרוניקאליות – על פי סדרן – על השופטים האחרים (המסומנים במחקר, דרך עזות, כ"קטנים") כבבואה היסטורית עיקרית יחידה או אמיתית לתקופה זו (שופטים י'; א-ו; י"ב, ח-ט): עניין לנו כאן בשני סוגי ספרות שונים, ושניהם כאחד חוברו ועובדו בידי המחבר, ובהשראתו, להבהרת שיטתו ההיסטוריוסופית (שם ב, יב-כנ; י"א-ז). אולם זו אינה מתמצית רק בציון מחזוריים של חטא ועושה, אלא מעלה תיאור של חטאת נמשכת כנורם לחוסר יציבות בימי השופטים (והשווה ביתר-תוקף, למשל, תהלים ע"ח, א-סח; ק"ה, לה-מה). אף היא מפרטת התפוררות במצב של אפס מלוכה בסוף תקופת השופטים, או לאחריה. סיפורי המושיעים מובלטים מעצם טיבם במסורת, מפאת רשמם על דורם או על הדור שלאחריהם, כנהוג בסיפורי גבורים; אצל המחבר – מפאת הלקח של הצלה אלוהית, הצפון בהם. אך גם ראשותם היא ביסודה מעצם השופטות, אלא שהם נתגדלו עקב תשועתם.

והדעת נותנת, שהמחבר הביא את הרשומות (הנעדרות אופי של הצלה) על השופטים, כדי להדגיש דווקא את הרקע הראשוני של ההנהגה בישראל. בזמן ההוא. משום כך אין צורך לתלות גם בשופטים, שלא פורטו כמושיעים, מעשי צחון שלא בא כאילו זכרם במסורות; להוציא כמובן את תולע בן פואה (י' א), שההושעה שלו מודגשת (אמנם בגנאי ובצמוד לאבימלך). בצד השופטות השבטית-המקומית, ובהבדל משאר השופטים המקומיים, אדרבא, ההושעה היא סגולה הנהגה ספציפית, שעלתה על רקע של תנאים היסטוריים מיוחדים – במלחמות שבטים ספראדיות כנגד מציקים יושבי קבע ושבטי מדבר. אך השופטות מיוסדה נשאה הראשות השבטית או הבינשבטית המכרעת בישראל,

\* הפירוש של "השופטים" כמנהיגים האריסטוקרטיים קשה לקבל – בין שהיא מקובל על אלה מהחוקרים. המשייכים את הפוסקה (רות א'; א) לעורך דברדנומיסטי, ובין שהיא נאמר בפי חוקר, המייחס את הפוסקה והחיבור לתקופת קדם-דברדנומיסטית (W. Rudolf, Das Buch Ruth (KAT) (ישם ספרות קודמת). אין זה סתם הגדרה של "eine fest gepragte Grosse" (שם, שם), אלא ציון גיאור חברתי קדם-מלכותי, ללא אימת שלטון, שבו מקיימים זקני בני אב משטר; בתוקף נימוסים מחייבים, ומזרז ביותר – בחקשר לרות – לציון את התקופה כחוקפת מושיעים דווקא.

\*\* וראה דעת א, מלמט, ההיסטוריה, ב. (כנ"ל), עמ' 218-219; ועיין הערה 6.

היא נכללה כאטריבוט עיקרי במלכות. בעצם, לא ההנהגה החאריסמאטית היא המבדילה בין שופטות למלכות אלא – מחוץ למרכיבי היסוד האחרים – גם מידת הרגילות והרציפות בהנהגה הצבאית של המלך, הנושאת דרך כלל; אופי לא פלאי, ללא חותם מפורש של שליחות קודש אלוהית. יש טעם לומר, שבאופייה זה שונה מלכות ישראל משאר המלכויות במזרח הקדום, שאמורות היו למלא בכל תחומי פעילותן צו אלוהי ישיר<sup>30</sup>.  
 וככל שאפשר לראות את משה כראשון לשופטים במישור של ממשות היסטורית וכאבטיפוס להנהגה בישראל – תמוה הדבר שכה מעט נזכר שמו במקרא; ומובן, מחוץ לתורה ולספר יהושע; והאמור לא רק בהנהגתו ולמעשה במדבר ובעבר הירדן המזרחי שעלולה היתה להיחשב למשנית, אלא גם בזכרון פעליו ביציאת מצרים ובתפיסת שליחותו בקבלת התורה. ואף על פי כן דומה, כי הכתובים המעטים שבהם בא זכרו ראייה הם – ובאופן פאראדוקסי (כרגיל בחקר ההיסטוריה) דווקא בשל מיעוטם ואופיים השולי – למסורות אבטנטיות. הנה שני הכתובים בשתי רשומות קדומות (שופטים א', טו; ד', יא), המזכירים את משה באגב, וללא תוספת דבר; עקב קירבתו לקיני. עידותם תופסת, בסביר; לא רק לגבי עצם הווייתו אלא גם לזיקה שבינו לבין מנהיגים מסוגם של חובב ויעל<sup>31</sup>. דברי הושע על הנביא השליח (י"ב, יד), הוזה ודאי עם משה; כבר נידונו פה; ואילו מיכה תולה אמנם, בדומה להושע, את שליחות משה בהעלאה ממצרים, אך בהבדל ממנו מעמיד הוא על ידו – כשליחים – את אהרן ומרים (מיכה ו', ד). מדבריו נשמע: הד לזכרונות גם על פעלי אהרן ומרים, המתקשרים – בעניין מרים – למסורות על נביאות בהקבלה להגנת משה (שמות ט"ו, ב–כב), ואפילו דרך ערעור על עליונות (במדבר י"ב, א–טז; והשווה שם כ', א).

משה ואהרן נמנים בדברי שמואל כמוציאים, בפועל, ממצרים (שמ"א י"ב, ז); בדברי יהושע מודש תפקידם כשליחים למגיפה במצרים קודם ההוצאה (יהושע כ"ד, ה; והשווה תהלים ק"ה, כו–כח); ובתהלים ע"ו, כא נחשבים הם כעושי דבר הנהגת האל לאחר היגלותו במים רבים (שם ע"ו, יד–כא; והשווה ק"ו, טז–יח). זכרון זה של השנים שעון במשוער, על קבלות רווחות בדבר ההנהגה של השנים, ללא תלות גמורה בתורה; ועל יד זה (וכנראה ללא חיץ

<sup>30</sup> ראה י. ש. ליכט, אנצק. מקר, ד, מלכות ה', עמ' 1122; והשווה H. Frankfort, Kingship and the Gods, Chicago, 1948, pp. 337–344. עיין הערה 31.

ברור של תקופות מוגדרות) – המסורת המכרעת (או השלטת) על ראשות יחידה של משה "בחיר" האל, המהלך בתלאות המדבר ומנסה לנהוג את העם: "עמד בפרץ לפניו" (תהלים ק"ו, כנ-כה, לב; והשווה ישעיהו ס"ג, ט-יד). הנראה שמשמעות להערכת תולדות ההנהגה בישראל נודעת גם להשקפה על ההקבלה שבין משה לשמואל. ירמיהו מעמיד את משה ושמואל כשוים מצד קירבתם לאלהים, וברמו – כמבקשים על עמם (ירמיהו ט"ו, א); ובדומה לכך נסמן שמואל בפירוש "בקראי שמו קראים אל ה' והוא יענם" (תה' צ"ט; ו) – ובהקבלה למשה ואהרן "בכהניו"; אולי ולציון כללי של קירבה. לאמור: הדמיון הוא בהעמדת סגולת ההנהגה (או בתפיסה של התייחדות כזו) כמשפעת, מכוח קרבתה המיוחדת לאל.

ובאמת אפשר למצוא צדדים שווים – שאמנם לא פורשו בכתובים – בהנהגה של השנים, לאור השתלבות מסורות, כפי העולה מהתורה ומספר שמואל: משה – ראשון לנביאים המנהיגים; המכותן סדרי דין ומשפט; שמואל – אחרון להם; המקיים גם הוא שפיטה בפועל, והחותם למעשה את תקופת השופטים. על שניהם לא נאמר, כי היו עושי מלחמה, בעליל. מכאן, שלא נחשבו למושעים בפועל – ובוודאי משום התפיסה הרוואה בהם "עומדים לפני ה'" "קוראים אל ה'"; "קראי שמו" (ירמיהו ט"ו, א; תהלים צ"ט, ו); אולי משום הרעיון החדור בסיפורי קורות משה ושמואל ושניתן למצותו בנאמר: "ה' איש מלחמה ה' שמו" (שמות ט"ו, ג; ועיין שמות י"ז, טו; במדבר כ"א, כד-כו; לד, לה). רק בפרשת הורשת האמורי ביעזר ניתן להעלות רמז על שיתוף משה במערכה, אך לא על לחימה בממש (במדבר כ"א, לב; ועיין שם ל"א, א-ג; דברים ב', לא-לז; ג, א-ה).

וגמעותו של שמואל (או ההבלטה של גמעות זו) מעשיית מלחמה בולטת יותר מאשר אצל משה: בתפילה במצפה ובמלחמת הרדיפה שלאחריה (ש"א ז, ה-ד); במתן האות – אם במעשה זבח ואם בחילת פני ה' – בגלגל; לפני המלחמה בפלשתים, דבר שלא נתגשם; (שם י"ג, ה-ג); בצו המלחמה בעמלק (שם, ט"ו, ב-ד; י"א, ל-לב). הביטוי: "אשר איבנו יצא אחרי שאול ואחרי שמואל" בענין המלחמה בעמנים (שם, י"א, ז) – הנראה כראשוני – עשוי דווקא להטעים את הנהגת ההשראה של שמואל (או הצגתה) בצד שאול. יוצא: כי העם הוא העושה מלחמה בהנהגת האל, בעליל, ובתייחוס של מנהיגים: כמשה ושמואל; ששליחותם אינה מעשה תועה בפועל (והשווה "כי לה' המלחמה" – בפרשת גלית, שם י"ז, מז).

אך דומה, כי אפשר להעלות ממסכת רעיונית זו – אצל משה ושמואל – גרעין (וליתר הגדרה – מרכיב) ממשי לדמות היסודית של המנהיג בעל ההשראה בישראל, מימי המדבר ועד פרוס המלוכה: שופט וראש הנעור בוקני השבטים. וכפי שאצל משה פורט המעשה, במקור ראשוני, בפרשת יתרו – כן נמסרה גם שפיטת שמואל בחיבור מפורט ברשימה מעין כרוניקאלית על סיבוב מדי שנה בשנה במקומות בדרום-אפרים; ובוודאי, לא רק לצרכי פסיקה אלא גם לענייני הוראת דין וסדריו. (שמ"א ז', טו-יז).

ואין זה מספיק לתרץ את מיעוט ההזכרה של משה בספרי ג"ך רק בחוסר זימון נאות, במקריית, ובוודאי שלא בהתעלמות מדעת – על פי המקורות, כמות שהם לפנינו. ומובן כי הסבר בדבר חוסר ידיעה, מחמת איחור התגבשותה של הדמות, לא יתפוס, מכל מקום, לגבי הנביאים האחרונים, שלכל הדעות ידעו על משה ומעשיו. גם תשובה בדבר ההתרחקות מהערצת דמות מנהגת של אדם אין להחילה בפשטות לימי בית ראשון, ועל כל פנים לא לדורות הראשונים של תקופה זו, שלא נשאר מהם כל זכר להערצת משה, למרות "המורא הגדול" (דברים ל"ד, יב). ודומה, כי בצד הנימוק הסביר העשוי לתרץ את חוסר ההידרשות למשה בהתנדרות מחזרה על דברים ידועים, בראוי שנשים לב לכך, כי הספרים שאנו קוראים להם, דרך מיעוט מיכאני, "היסטוריים", נושאים העקרי הוא מלכות. דמות דוד מאפילה שם; בהכרח, על דמות משה – ודוחקתה.

תופעה זו בולטת בעיקר בדה"י (כפי שכבר עמדו על כך)\*\*\*, ששם אין כל זכר למורשת הגהגה רצופה מימי משה עד דוד. הראשות נוסדה כאילו, בפועל, במלוך דוד: "כדבר ה' ביד שמואל" (דה"א י"א, ג; וראה היעדר הערה זו בשמ"ב ב', ד; ה', ג). לפי בעל דה"י נמשכת אמנם מלאכת הקודש "ככל אשר צוה משה עבד אלהים" (דה"א ו', לד). בני הלויים – המתקדשים ככהנים – נושאים את הארון "כאשר צוה משה כדבר ה'". (שם ט"ו, יד, טז). הכהונה משרתת, על פי שלשלת היוחסין מלוי ומאהרן, ולאור תורת היבדלותו והתקדשותו (שם ה', כח-מא; ו', א-טז; כ"ג, יג). הגניאלוגיה המקומצעת של משה – "ומשה איש האלהים בנוי יקראו על שבט הלוי" – משתזרת בזו של הלויים המסווגים ל"עבודתם" "בדברי דוד האחרונים" (שם, כ"ג, יד-ט). לא זו בלבד שדוד מצווה על שרות הכהנים והלויים "לפני משכן אהל מועד" (שם ו', יז; וראה ט"ז, לט) – בדומה למשה ובתלות מודעת בו, – אלא שהוא גם מסדיר

\*\*\* עיין הערה 834

אותה על פי משפחות ומחלקות ומארגן את עבודת המשרתים והמשרתים (ט), י-לה; ט"ו, א-כה; ט"ז, לו-מג; כ"ג, כח-לב; פרקים כ"ד-כ"ז). וכדומה לתבנית המשכן וכליו שהראה ה' למשה בהר: שעל פיה הקים את המשכן (שמות כ"ה, ט, מ; ל"ט, מב; מ', טז), ככה - אמנם במצב שונה ולא בבנייה ממש - נתן דוד לשלמה את תבנית האולם ובתו וכליו "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית" (דה"א כ"ח, יא-כ; והשווה יחזקאל מ"מ-מ"ה, ובעיקר מ"ג-א-ה).

עבודת הקודש - וכמותה: ההנהגה - באה על תיקונה: רק בימי דוד; והוא שהעניק לה דבר מלכות, שהורישו גם למלכים הבאים אחריו; שלמה (דה"ב ג' א'; ח' יב-טז) שאין נזכרת אצלו (בנוסף דברי הימים) הקמת בית המלך, כדי שיוי מעמד יחידאי למקדש (השווה יחזקאל מ"ג, ז-י); אביה ואסא (דה"ב י"ג, י-ג; ט"ו, י-ט); יהושפט, שבתיקוני המשפט מטעמו אין כל התייחסות מפורשת לשופטות משה (שם י"ט; וראה י"ז, ז-א; כ', יד-לא); חזקיהו ראשיהו (כ"ט, ג-לו; פרקים ל"ב-ל"ב; ל"ד; יב-טו; ל"ה, ז-יז). וכשמודגשת ההמשכיות מימי משה: באמירת אב, מענינה לצדק את מעשי דוד ושלמה; כמו בהערה על המשכן בנבעץ (דה"א ט"ז, לט-מא; כ"א, כט; דה"ב א', ג, ה).  
אולם גם ספר מלכים עיקרו - אך לא מרבית תוכנו - האדרת מלכות דוד (ולאו דווקא מלכי בית דוד), מִזְמַן המלכת שלמה ועד היושאות יחריבן לאחר החורבן: אך היא נידונה רק כמלכות נבחרת בידי האל, ללא שלטון כולי על כהונה - כמו בדה"י - וללא צביון של קדושה קדמונית; ועל כן גם ללא זיקת המשך מפורשת למורשת משה: לפיכך, לא נזכרה בספר הנהגת משה, חרף הסגנון ה"דברימי" של מחברו ולמרות ההסתמכות על תורת משה (מל"א, ב', ג; ח, ט, נ; מל"ב י"ח, ו; כ"א, ח). אדרבא על חזקיהו נאמר בפסוק המשולב אמנם בפסיקה: "דברימית", אך היוצא דופן בסגנונו העצמאי (מל"ב י"ח, ד; וראה שם ג, ה); כי הוא כתת את נחש הנחשת אשר עשה משה, שישאל קראו לו "נחשתן" (ז.א. כי המלך מבית דוד העושה הישר בעיני ה' תיקן מעוות שיצא עוד מלפני משה, או שנתעוות ברבות הימים, או שנתפס כעיוות בזמנים ההם (השווה במדבר כ"א, ח-י). ידיעה זו, שהובאה בידי מחבר ספר מלכים כעדות לצדקת חזקיהו, לא זו בלבד שהיא רומזת למסורת עתיקה (ללא כל טעמי פיאור) בדבר הדמות ההיסטורית המהימנה של משה, אלא שהיא מרוממת כנגד מעשה מסויים של משה את פעולת הביעור של אחז ממלכי דוד. אמנם אין להסיק מכאן מסקנה כללית על העלאת רוממות מלכות דוד כנגד ראשות משה;

## אתר דעת - מכללת הרצוג

[45]

שמואל אברמסקי

אך מלכות זו – במישור של הצגת תולדות מלכות ישראל ויהודה (שהיא מעצם התוכן של ספר מלכים) – היא התפסת כראשית וכישות תכליתית של שלטון סדיר; וממילא מאפילה היא ואף משכחת את דבר ההנהגה הראשונית של משה. גם ספר שופטים הערוך לפי שיטה פראגמטית-דתית, בדומה לספר מלכים אך לא במקביל אליו ובדבקות כזו, תקופת השופטים נחשבת בו לתקופת רפיון. המלוכה נרמזת שם כמשטר העשוי להבטיח תקופה ומשפט (וזאת חרף הספקנות שבמשל יותם, בתשובת גרעון ובסיפור מלכות אבימלך). המלך, בישראל, התפס כשם נרדף לשלטון, בניגוד לאנארכיה בשולי תקופת השופטים (שופטים י"ח, א; י"ט, א; כ"א, כה) – בין שהוא בנאותה של מלכות דוד או אפילו של מלכות שאול – מבטל ממילא זיקה לאבטיפוס ההנהגה הקדם מלכותית. ספר שמואל (שאינו עשוי על פי מגמה פראגמטית עקיבה ותכליתית), ככל שהוא מחייב את מלכות דוד הלא אידיאלית, כשלטון עושה משפט וצדקה ומעניק "מונחה" לישראל (למשל, שמ"ב; ו), מעמיד את שמואל כנביא-מנהיג בעל השראה, המסיים את תקופת השופטים ומניח יסוד למלכות דוד. דמות שמואל נתפסת כמגלמת במוחלט את הנביאות המנהיגת, ואין שם כל זכר להנהגה הסגולית היחידה של משה, שאולי עוד לא נתגבשה בתודעת הדורות. הנביא הנזכר כאמור, בפי הושע – הנהגתו נחשבת אמנם כתקופת חסד בימי יציאת מצרים; אך דומה, שהושע המגנה את מלכי ישראל ואת שופטיו, ואפילו את עצם הלהיטות למלך ושרים, אולי גם בהחלה לזכרונות עבר כדי אכזבה ממלכות (הושע ג, ד; ז, ג-ח; ח, ד; י, ג, טו; י"ג-יב) מעלה, בניגוד למלכות, את זכרון ההנהגה של נביא אמת (על נביאים כושלים עיי' ד, ה, ואולי-ט, ח; והשווה י"ב, י-ב). ראשות משה מצטיירת, איפוא, אצל הושע כנביאות, כפי שמצטיירת הנהגת שמואל בפי מחבר ספר שמואל. אצל הנביאים האחרים מימי בית ראשון שמלכות בית דוד היא בשבילים מאתו לשלטון צדק – (השווה גם אצל הושע ג, ה) – לא נזכרה הנהגת משה (להוציא, כאמור, מיכה ו, ד; ורמיהו ט"ו, א; והשווה דברי נביא הנחמה בישיעהו ט"ג, יא-ד). רעיון דבר, שגם הנביא יחזקאל, המבטל בעצם את משפט המלוכה, המגביל את סמכויות הנשיא שלעתיד (מ"ד, א-ה, כג-כה; מ"ה, ט-יח; מ"ו, א-ט; מ"ז, כא-כג; והשווה מ"ג, ז) וחזה משטר אוטופי של חלוקה שבטית מחודשת, המיוסדת בחלקה על זכרונות מימי ההתנחלות (מ"ו, יג-כג; מ"ח) – אינו מזכיר כל עיקר את משה, נהוג השבטים; אך מתרפק על דוד – הרועה, הנשיא והמלך (ל"ד, כג, כד; ל"ז, כב, כד, כה).

מסתכם לנו, כי חקר הדמות ההיסטורית של משה – כמנהיג וכשופט – נקודת מוצאו כנאמר למעלה, המסורות הלא-תלויות אלה באלה על קשריו עם הקינים או המדינים (שמות ב', טו–כג; ג', כד–כז; במדבר י', כט–לג; שופ' א', טז; ד', א'). גם ההדגשה בדבר האשה הכושית (במדבר י"ב, א)–המוכח בנקטתסס קדום – מסתברת על רקע הקשרים עם כושן־מדין (חבקוק ג', ז). זיקה זו עשיה להורות לא על דמות רטרואיקטיבית־ספרותית מימי ההתנחלות, השופטים או המלוכה אלא על דמות ראשונית, כהווייתה, בזמן הנודדים. במדבר, גם דבר נחש הנחשת המובא, כאמור, בידיעה מודגשת במל"ב י"ח, ד מתקשר בפרשת מציאות מימי המדבר (במדבר כ"א: ו–י, והשווה ל"ג, מא–ג). ואם נראה את תיאור המסע התכוף למעשה נחש הנחשת, כסמיכות עניינית (שם י"ח) וכבבואה למסע קדום באדום ובמזרח (בטרם נוסדו או נתחזקו הממלכות האלה) – הרי שאפשר יהיה לפרש גם את ענין נחש הנחשת מכוח הקירבה לקינים, המוחזקים (חלקם לפחות) כחרשים נודדים; ביותר, שעל פי ההשוואה בין במ' כ"א, יא–ל, ל"ג, מא, מן געשה המעשה בסביבת בתי ההיתוך לנחשת שבפנון; שממנה באו לאבות\*:

ג על כן אין זה ברין – אם באים אמנם להעמיד את משה על רקע היסטורי־ריאלי – להעריך *a priori* כהשליכה אידיאלית או ספרותית מתקופה מאוחרת, ולו מתקופת השופטים. ואין זה מתקבל על הדעת לראות בו בבואה של מנהיג כלל־שבטי – כאילו שופט עליון או "נשיא" מימי השופטים. דבר זה אין לו אסמכתה או רמז בכתובים בספר שופטים, המתארים את התקופה הפרטיקולארית, בחלקה, לפני ייסוד המלוכה או ערב תקופת שילה\*\*:

\* לפניין המכנה המסוכך של הפרשיה הללו, מעשה־היבורן ותוקפן כהו למציאת היסטורית, או כעדות להמיה ספרותית היסטורית – על פי הבחן חדש של הרכב המקורות – ראה ענה את אמריו של מ' ה'רין, דרכיהם של יוצאי מצרים – תרבויה, שנה מ', חוב' ב, סבת תשליא, עמ' 114–143; ולענייננו, בקיור עמ' 135–141 (וביתורו הע' 37 בעמ' 136, והע' 41 בעמ' 139).

אך לעצם סיון השחזור של דמות משה ההיסטורית ופעליו במדבר, יש לתת את הדעת על כך, כי גם אם נקמיר בסיווג לפי מקורות – אפילו בעקבות י. קופמן – נהא רשאים לומר, כי בכל המקורות – ס'א (לרבות ס'א המובלע בס'ד), ס'י' ס'ב – נשתקפו מסורות קדומות או הדים למסורות קדומות, ובייחוד בנוגע לזיקה לקינים ולמקומות כמו פנון (ראה טרכיס: עיר נחש, פנון באצ. מקר' ברו' ר'). \*\* דוס (462–463, 1963, 31, J. Dus, AO, 31, 1963, 460–462). מעמיד את משה כנשיא וכשופט, על פי רטרואיקציה מתקופת השופטים דווקא, מעין "רגנס תיאוקראטי", כשהוא מציין את תקופת השופטים "כדימוקראטיה פרימיטיבית" בהקבלה להגדרתו של T. Jacobsen – מקורות ההשקפה של הפיסה מודרנית – לגבי מיסוסטאמיה הקדומה (JNES, 2, 1943, 165ff). אך עצם ההנחה מחייבת מראש קיומו של "נשיא" או "Fürst" עליון כלל – שבטי בימי השופטים.

הזיקה שבין משה לקינים-המדנינים מתבררת אכטקלוסיבית על בסיס מציאות כהוריתה מימי הנודים במדבר. אף הזכרון על ברית השבטים הקדומה – בהנהגת משה – מן ההכרח שנאחזו במצב קיים במדבריות סיני והנגב לפני ההתיישבות בכנען, בטרם נתחמו תחומים בין משפחות ומטות, המתגנזים באחוזותיהם.

כלומר: הזכרון על איחוד השבטים הקדום הוא שפירנס אצל השבטים תחושת אחדות של מסורת דתית, על אף ההיבדלות. לפיכך אין צורך להניח, כי קיים היה "מנהיג" כלל-שבטי בימי השופטים; כדי להבין לפי תבנית פיקטיבית זו את דמות משה. להיפך, הדמות האבטנטית של משה מימי המדבר – עליה ומסביבה נצטמחו מסורות על קדמות האומה, שברבות הימים סייעו לתקומת המלוכה.

גם פרשת בעל פעור, עם שהיא צמודה בהבלט לפנחס, מתקשרת, כמסתבר, להנהגת השופטות של משה בעבר הירדן המזרחי. המדובר בהתקרבות למואביות ולמדניות ובהיצמדות לבעל פעור (במדבר כ"ה). היא נגמרת אמנם – לפי סדר המקראות – במניפה ובמלחמה במדין, אך מעיקרה אינה פותרת את יחסי הקירבה – כדי התחנת – למשפחת יתרו כוהן מדין. בלי לדון כאן בעצם נגמחו ומבנה המסובך של הסיפור הכוהני בפרקים כ"ה ו-ל"א שבמדבר – דומה, כי ההצרות המועטות על משה במעשה פנחס הן מגוף הסיפור המקורי. משה פונה "אל שפטי ישראל" (במדבר כ"ה, ה) ומצווה על ההרג – בניגוד לראשי העם. משה עצמו הוא כאן בסמכות של שופט עליין, כמו בפרשת יתרו (שמות י"ח). השופטים הם בחינת "אנשי חיל יראי אלהים" (שם, כ"א), המוציאים לפועל את גור דיגו. השופטים הם – לפי רוח הכתוב – שומרי הייחוד הישראלי ומקימי משטר הנאמנות לאלוהי ישראל; ובפירוש ממלאים הם את מקום ראשי העם שחטאו.

להתערבות משה בעניין בעל פעור (במדבר כ"ה, ה) אין המשך; אך מסתבר, כי הוא משקף גרעין היסטורי בדבר מעמד השופטים בימי משה, המתחיל לחרוג מסמכות של שפיטה בלבד לשליטה על השבטים ועל קיום גימוסיהם. זאת אומרת, כי בפרשת בעל-פעור נשתקע זכרון לראשית שלטון השופטים בישראל, שתחילתה בימי המדבר (על פי תלות בראשות משה), והמשכה בתקופת השופטים.

ראשות זו בעבר הירדן המזרחי נשאר לה זכר גם בפרשת מות משה וקבורתו "בני בארץ מואב מול בית פעור" (דברים ל"ד, ו). בהקשר לכך יש לתת את



הדעת על פירוט ענין מותו וקבורתו של אהרן – בהור החר או במוסרה – לפי שתי מסורות (במדבר כ', כד–כט; ל"ג, לח–מ; דברים ו'). והוא הדין בדבר מות מרים וקבורתה בקדש (במדבר כ', א). אולם מכאן אין לצמצם את אופקי ההבחן ההיסטורי ולשוות רק לפרשת הקבורה מול בית פעור מימד של ראייה מכרעת להווייה המנהגת הקדמונית של משה.

אמנם, מבחינה חיצונית ניתן לגזור מכאן השוואה לציון מותם וקבורתם של שופטים (שופטים ו', ב, ה; י"ב, ז, י, יב, טו, טז, לא; והשווה שמ"א כ"ח, ג); אך העילום והנסתר שבמות הפלאי, שלא בא זכרו בכתובים אחרים במקרא (להוציא אולי את הכתוב המעורפל בדברים ל"ג, כא) והנשען, באפשר, על מסירה קדמונית – מקנים למשה ארשת של דמות פלאית, בחינת נביא (שם, ל"ד, י). נביאות משה, כהנהגה למופת: עולה גם מהסיפור על ההתנבאות של אלדך ומידד ועל שבעים הזקנים. היא מסתברת גם מהסיפור על דברי הקטרוג של אהרן ומרים בדבר ההינשאות הנבואית של משה (במדבר י"א: כג–ל; י"ב). ודומה, כי ההתמודדות עם העם ועם מערערים וכולת ההשפעה על שבעים הזקנים היא מסגלת ההנהגה המיוחדת המיוחסת למשה, הנתפסת כמעלה נבואית עליונה (שם י"ב, טו–טז).

גרעין המסורת על ההנהגה מימי המדבר, בפריסמה קדם-מלכותית, הנוצו כסיפורים אלה, מסתבר – למרות שילובו כספר כוהנים – על פי סימנים של מבנה וחוכן: היעדר מגמה מפורשת לטובת אהרן; השתלבות מעשה ההתנבאות בסיפור השליו ("א, טו–לח); ההצמד – משה, אהרן ומרים – למרות הדגשת העליונות של משה; עצם ההתנבאות של האחרים בצד משה, בתורת תכונה של הנהגה (השווה שמ"א י', ה–ז, י–ד). גרעין כזה טמון גם בתיאור המנהיג הפלאי – שאינו מטיל שררה – היודע להוליך את העם בתלאות ("כאשר ישא האמן את הינק"–במדבר י"א, יב), להשקיט את מרייו, ולהיגלות, ראש לכל, כשופט הנוהג בצדק: "לא תמור אחד מהם נשאתי ולא הרעתי את אחד מהם" (במדבר ט"ו, טו). ובדומה לו נוהג שמואל, המעיד על עצמו והמוסיף לתיאור הנביל, בדיבור ההולם יותר יישובי קבע, דוגמה של שור: "את שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי" (שמ"א י"ב, ג).

גם האופי הלווי של הנהגת משה, ככל שהוא עולה מהידיעה על כהנת יהונתן כסוף תקופת השופטים (שופטים י"ח), צמוד הוא לדבר נדידתו של הלוי מיהודה להר אפרים. ומכל מקום, בניגואלוגיה המקוטעת שבסיפור זה משתקפת קדמות הלוויים לפני ההתנחלות וקשריהם למשה (שמות ב', א; ו', טז–כו). לא כאן

המקום לבחון ייחוס זה ומשמעו למסורות על יציאת העברים מצרים ועל מעמד משה כשליח האלוהים בעיצוב המונותאיזם הישראלי; כיוון שעניינו כאן מתמצה בבחינת הצד הטיפוסי של ראשות משה, בחזקת שופט, מורה ובעל סגולה משפעת נבואית. ועיקר לכל, גידונו כאן תשתית ההיסטורית של ראשות זו בימי המדבר, מעבר למסורות שנתגבבו עליה ועוצבו לאחר ההתנחלות בארץ ומעבר לתפיסת הדמות במישור ספרותי-אידיאלי (ולפי שיטת המקורות – בעיקר ב-P וב-D וב-E המובלע ב-D<sup>\*\*\*</sup>). אך הסיפור בדבר חינוכו המצרי של משה, חרף הדגשת "עבריותו" בתורה (שמות ב', א-א, ובעיקר יט), והציון המצרי של השם, שבולט בו, כנראה, השורש המצרי מס – ילד, הנולד – מקנים כמובן ארשת של אבטנטיות לסיפור על הוויית משה בזמן יציאת מצרים ובימי הנדודים בטני ועל התקרבותו למדינים.

וספק בדבר, אם אמנם אפשר לכרוך את הנהגת משה בעלייתם של השבטים הדרומיים (בני לאה) לארץ או לתלותה כל עיקר בסיווגם של גלי עלייה; שהיהו דומינאנטית בכל המסורות שבתורה. והנה הזכרונות המעטים בנ"ך יש בהם לרמז, כי דווקא בצפון – בשילה או בממלכת ישראל – נתקיימו או נתרקמו המסורות על משה: מעמד משה ואהרן כשליחים – בדברי יהושע בשכם ובצוואת שמואל (יהושע כ"ד, ה; שמ"א י"ב, ו, ח); הזכרת הנביא אצל הושע (י"ב, יד); משה ושמואל בדברי ירמיהו (ט"ו, א); וזכרון משה ואהרן (או התייחדותו של משה) בפרקי תהלים, שאפשר להשתייחם על מסורות צפוניות, בקשר להאדרת שבטי יוסף-ע"ז, טו, כא; צ"ט, ד, ו; ק"ה, טו-כו; ק"ו, טו-לג. והרי בפרקים יהודאיים, כמו ס"ח ו ע"ח, שמדובר שם הרבה (ובעיקר בע"ח) על ימי המדבר, לא נזכר כלל שם משה. אמנם נמצא, כאמור, זכר למשה אהרן ומרים גם אצל מיכה (ו, ד) אך אפשר לתרץ את הדבר בחוסר חיץ תרבותי בין שתי הממלכות ובטשטוש התחומים בסוף ימיה של ממלכת ישראל. ולאחר חורבנה ניתן לשער, כי המסורות הראשונות על משה נערכו או נתגבשו בהר אפרים.

ומן הראוי לתת את הדעת על כך, כי בהבדל ממש לא נשתמרו בשאר ספרי המקרא – מחוץ לספר יהושע – זכרונות על הנהגת יהושע; להוציא הפרקים הראשונים של ספר שופטים: יהושע נזכר רק בכתוב על יריחו, המשולב, באגב, בסיפורי אחאב (מלכים א' ט"ו, לד). ההערה השולית מימי בית

\*\*\* והשווה: הרן, כנ"ל, עמ' 118-122.

שני - "מימי יהושע בן נון" (נחמיה ח', ז) - אינה מוסיפה דבר לתפיסת הנהגתו כדורות הבאים, ומכל שכן כפי שרווחה בימי בית ראשון. הרשומה הגניאלוגית בדה"א ז', כז, המבליטה את מוצאו כצאצא לאפרים, אינה מתייחסת כלל להנהגה כלל-שבטית.

לאור השוואה זו עולה: שיש טעם לשוואת: במידה יתירה, מימד של ראייה היסטורית למקורות השונים והמעטים - מחוץ לתורה - שבהם נזכר משה: מעצם אי תלותם בתורה, מפאת קדמותם היחסית, ועל פי תוכנם, כמפורט למעלה. ואין ספק, כי משה נראה או הושג כבר בעיני דורה, ובדורות הסמוכים לו, כמנהיג מרומם - שופט, מחוקק, איש אלהים ושליח; כמצוי וכנתפס אצל מנהיגים, הנחשבים לפלאיים, בדורות הרבה בדברי הימים.

הנהגתו של משה נראתה כהנהגתו של אלוהים, וזו היתה הסיבה העיקרית להגותו כאלוהים. הנהגתו של משה נראתה כהנהגתו של אלוהים, וזו היתה הסיבה העיקרית להגותו כאלוהים. הנהגתו של משה נראתה כהנהגתו של אלוהים, וזו היתה הסיבה העיקרית להגותו כאלוהים.

הנהגתו של משה נראתה כהנהגתו של אלוהים, וזו היתה הסיבה העיקרית להגותו כאלוהים. הנהגתו של משה נראתה כהנהגתו של אלוהים, וזו היתה הסיבה העיקרית להגותו כאלוהים. הנהגתו של משה נראתה כהנהגתו של אלוהים, וזו היתה הסיבה העיקרית להגותו כאלוהים.

הנהגתו של משה נראתה כהנהגתו של אלוהים, וזו היתה הסיבה העיקרית להגותו כאלוהים. הנהגתו של משה נראתה כהנהגתו של אלוהים, וזו היתה הסיבה העיקרית להגותו כאלוהים.

\*\*\* לענין מגולת משה - לאו דווקא כאב-טיפוס היסטורי לשופט ומלך - אלא כמפתח לתפיסה במורשת היהודית והנוצרית, עיין בקובץ: Moses in Schrift und Überlieferung, Düsseldorf, 1963; ולחקימה המקראית עיין ביהוד עמ' 31-11.