

למען מי, בשם ה'?

דוד מ' פויכטונגר

אליהו עסיס

למען עמו ולמען עצמו – סיפורם של שלושה מנהיגים בספר שופטים

ידיעות ספרים, תל-אביב 2006, 253 עמ'

ד"ר דוד מ' פויכטונגר הוא מחנך ומורה ומשמש עמית מחקר במכון לאתיקה, יהדות ומדינה ע"ש שוורץ, בית מורשה בירושלים

פתיחה

עד כמה משקפת פעילותו של מנהיג ציבור את האידאולוגיה שבה הוא מאמין, ועד כמה נתפסים מעשיו כמקדמים את האינטרס האישי הצר שלו? האם פוליטיקה משמעה מאבק על עוצמה – כל עוצמה במרחב – הנגזרת ממחסור במשאבים, כדבריו של חוקר מדע המדינה דיוויד איסטון, או שמא היא ביטוי למאבק עמוק יותר – בין דעות לאמונות, לדוגמה? האם קיים קשר בין שתי שאלות אלו? עיון בתמות אלו הוא פתח לדיון בסוגיות יסוד במחשבה המדינית בכלל, ובמחשבה המדינית היהודית בפרט. עיון בספרו של ד"ר אליהו עסיס, המונח לפנינו לביקורת, משמש מצע מצוין לבחינת שאלות אלו.¹

ספרו של עסיס, המאופיין בניתוח ספרותי, השוואה תוך-טקסטואלית ובין-טקסטואלית בצירוף תובנות פסיכולוגיות, עוסק בדרכי הנהגתם של גדעון, בנו אבימלך ויפתח הגלעדי, המתוארים בספר שופטים. כותרת הספר, **למען עמו ולמען עצמו**, מעידה על טענתו המרכזית של המחבר. השופט – כמו כל מבקש שררה – "נקרע" ומתחבט בין שני מניעים המאפיינים את הנהגתו: קידום האינטרסים החברתיים הנוגעים לרווחתו, ביטחונו וצרכיו של הציבור, ומנגד, מימוש האינטרסים האישיים של המנהיג.

* תודתי נתונה לחברי ראובן טבול על הערותיו המועילות לדברים.

¹ במאמר זה אני מנסה להאיר את ממד החשיבה המדינית בספרו של עסיס. לביקורת מהזווית הספרותית ראו לדוגמה במאמרו של הרב אביה הכהן, 'לא קרעי מקראות', **הצופה**, 31.12.2006. במאמר זה מצביע המחבר על כך שספרו של עסיס הוא חלק מתפיסה הולכת ורווחת בציבור הדתי-לאומי שאינו מתייחס לתנ"ך כאל לימוד של פשט הכתוב בלבד. וכך הוא כותב: "בעקבות הרב קוק שוב לא נגשו למקראות רק על מנת ללמוד את הפשט. לימוד זה ביקש לחוות ולהרגיש ... מהפכת לימוד התנ"ך בציבור הדתי נפגשה עם המהפכה הספרותית בחקר התנ"ך שקמה וקראה בקול גדול: עד מתי אתם קורעים את המקראות חתיכות וקרעים, קראו נא את התנ"ך בשלמותו ותגלו את המקרא כדמותו!" מחקרו של עסיס, אליבא דהכהן, הוא בבואה נאמנה למהפכת לימוד התנ"ך, זו המשלבת לימוד פשט עם ניתוח ספרותי.

מבנה הספר

בחירתו של עסיס דווקא בשלושת השופטים האלה נעוצה בעובדה שכל אחד מהם היה נתון במאבק פנימי בתוך עמו. כל אחד מהם הורג את המתנגדים לו כדי לשמר את מעמדו האישי כשופט. זאת ועוד: גדעון – הדמות הראשונה והמרכזית שבה עוסק המחבר – מסמן את תחילתה של מגמה משתנה בתיאור ספר שופטים את דפוסיה של ההנהגה התאולוגית-פוליטית בתקופה זו. אם "שלושת האישים הפותחים את ספר שופטים [עתניאל בן קנז, אהוד בן גרא ודבורה] מוצגים כחיוביים גם בכל הקשור ליחסם לאל"², הרי ש"הבעיה המוצגת בחלק זה של הספר היא חוסר הנאמנות לה' שהתעורר לאחר מותם של מנהיגים אלו"³.

אליבא דעסיס, חלקו הראשון של סיפור גדעון מתרכז בשאלת אמונתו של השופט בה', כהמשך לאפיון הדמויות הראשונות של הספר. החלק השני עוסק בהפכפכותו של גדעון, ומקדים את תיאור פעולותיהן של שתי הדמויות הבאות. לדעת עסיס, זוהי גם הסיבה לכך שתיאור הסיפורים על אודות שלושת השופטים הראשונים קצר יחסית. לעומת זאת שלושת הסיפורים האחרונים, המציגים את גדעון, אבימלך ויפתח כדמויות בעייתיות, הם נפתלים, ארוכים ומתארים את התנהלותן באופן פרטני. צודק אפוא עסיס באומרו כי סיפורו של גדעון – שהוא הסיפור הארוך והמפורט ביותר בספר שופטים – הוא בבחינת שינוי תמורה בספר שופטים, קו פרשת מים, הן מבחינה תאולוגית והן מבחינה פוליטית.

המפגש התאו-פוליטי בספר שופטים

טענתו המרכזית של עסיס ואופני ניתוחו מעלים בפני קורא הבא מתחום מדעי המדינה שאלה אשר אינה זוכה להתייחסות ייחודית בספר, אולם הדיה נשמעים לכל אורכו: היחס שבין התאולוגיה לפוליטיקה, והמסר הפוליטי – ואין הכוונה לצורת המשטר שעליה מנסה לרמוז מחבר ספר שופטים – העולה מן החיבור. אסביר את כוונתי.

אחד מרעיונות היסוד שבבסיס המחשבה המדינית היהודית הוא רעיון הברית. כך ביטא זאת חוקר מדע המדינה, פרופ' דניאל אלעזר המנוח, באחד ממאמריו הידועים:

המושג 'ברית' משמעו אמנה – האמורה להיות נצחית – בין גורמים שלהם מעמד עצמאי, גם אם לא שווה. הברית מאפשרת פעולה או התחייבות משותפת להשגת מטרות מוגדרות (מוגבלות או מקיפות) בתנאי כבוד הדדי, ובאופן שיש בו כדי להבטיח את שלמותם של כל הצדדים הנוגעים בדבר ... ביסודו של דבר יוצרת הברית שותפות המבוססת על קשר איתן, המוגדר באופן חוקי והתוחם את גבולות סמכותם, עוצמתם

² אליהו עסיס, *למען עמו ולמען עצמו*, עמ' 104.

³ שופטים ב, יט: "והיה במות השופט ישבו והשחיתו מאבותם ללכת אחרי אלהים אחרים לעבדם ולהשתחוח להם, לא הפילו ממעלליהם ומדרכם הקשה".

ושלמותם של כל הצדדים, אך אשר בו זמנית מחייב אותם להרחיק מעבר להגדרה המשפטית כדי לממש את הקשר.⁴

ייחודה של הברית הוא בהיותה "מפגש רצונות" בין האל לבני-האדם, וכל אחד מהם קיבל עליו באופן חופשי⁵ מסכת התחייבויות, מתוך מחויבות שלמה לעמוד בהסכם שנקבע ביניהם. באופן זה מקבל רעיון הברית לא רק משמעות תאולוגית, אלא אף משמעות פוליטית. האל "מצמצם" עצמו ומעניק לבני-האדם מרחב ויכולת לעשות פוליטיקה – לתקן עולם ולשכללו. לא זו אף זו: רעיון הברית התנ"כי, המתאר את מערכות יחסיו של האל עם האנושות (נוח, אברהם והאבות, עם ישראל במעמד הר סיני), משמש לדידו של אלעזר מופת לרעיון השותפות הבריתית האמור להתקיים בכל המסגרות הפוליטיות. לאמור: חותמה של הברית "האנכית", בין הקדוש ברוך הוא לעם ישראל, מוטבע גם על הברית "האופקית", המתארת מערכות היחסים בין אנשים וקבוצות בחברה.⁶ כך כותב הרב חיים הירשנזון (1857-1935) מנקודת מבטו התאולוגית:

הברית בתוך עם ישראל כולו היתה נשמת העם, בריתו עם ה' אלוקי ישראל בין שנעשה הברית בין ישראל ובין אלוהיו, ובן שנעשה הברית בתוך עם ישראל לבדו להיות עם אלוקים, ברית כזאת היא נשמת העם. מה הקב"ה ממלא כל העולם, כך הנשמה מלא כל הגוף, כך הברית מלא כל העם.⁷

רעיון הברית הוא אפוא "הברית התיכון" שבין התאולוגיה לפוליטיקה: הברית – ולענייננו הברית שנכרתה בין הקדוש ברוך הוא לעם ישראל בהר סיני ובמואב – אינה רק מעמד מכונן זהות של הקולקטיב,⁸ או ביטוי לנאמנות העם לאל כהתחייבות חוזית לאורך ההיסטוריה האנושית, אלא אף יותר מכך: היא דגם המאפשר קיום מסגרת חברתית פועלת ובריאה – היא "נשמת העם". לאמור: מערכות היחסים בין בני-האדם הן בבואה למערכות היחסים שבין בני-האדם לקדוש ברוך הוא. קשר האל לעם ניצב בבסיס התוכן של הקשר בין בני-האדם עצמם.

לאור דברים אלו נוכל לראות כי ספר שופטים מציג מודל ברובד ה"מקרו", המאפיין תלות ביחסי תאולוגיה ופוליטיקה. כרוניקת התלות בין שני הממדים מתוארת על-ידי עורך ספר שופטים כבר בפרק ב:

⁴ דניאל אלעזר, 'הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית', דניאל אלעזר (עורך), עם ועדה, ירושלים תשנ"א, עמ' 27.

⁵ ראו: מיכאל וולצר, 'יצירת מצרים נמהפכה, תל-אביב 1993, עמ' 73-92. וולצר מזהה בברית בין ישראל לקדוש ברוך הוא את יסודות הוולונטריות הרדיקלי, אשר הוביל לפוליטיקה מהפכנית המתוארת במקרא.

⁶ פן מסוים של הדברים אפשר לזהות בחיבורו של דוד הרטמן, 'מסיני לציון, תל-אביב 1992, פרק ראשון, שם מצביע המחבר על התפתחותה של הברית במקרא כמשקפת את העצמת מעמדו של האדם וחירותו אל מול האל ומול החברה.

⁷ הרב חיים הירשנזון, אלה דברי הברית, חלק א, עמ' 1. הדברים מובאים כחלק מניתוח השקפת עולמו הייחודית של הרב הירשנזון בחיבורו של דוד זוהר, 'מחויבות יהודית בעולם מודרני, ירושלים תשס"ג, עמ' 163-176. החיבור בין הברית האנכית לברית האופקית מוצג אצל הרב הירשנזון כ"ברית אלוקים" ו"ברית עם".

⁸ אלעזר (לעיל, הערה 4) רואה במעמד הר סיני שינוי במהותם ובזהותם הפוליטית של ישראל: "מ"עם" – מונח המשקף מוצא משותף והיסטוריית שעבוד המשותפת לפרטים, ל"עדה" – אספת אזרחים המהווה את גילומו האופרטיבי של רעיון ההסכמה. במונחיו של הרב י"ד סולובייצ'יק ('קול דודי דופק', דברי הגות והשקפה, ירושלים 1982, עמ' 32-41), המעמד הפך את מערכת יחסיו של העם עם אלוקיו מ"ברית גורל" ל"ברית ייעוד".

ויעשו בני ישראל את הרע בעיני ה' ויעבדו את הבעלים. ויעזבו את ה' אלקי אבותם ...
וילכו אחרי אלהים אחרים ... ויחר אף ה' בישראל ויתנם ביד שטים ... בכל אשר יצאו
יד ה' היתה בס לרעה...⁹

על-פי מודל זה, כל התנהגות שאינה ראויה בעיני הקדוש ברוך הוא (במישור התאולוגי: "ויעשו
הרע בעיני ה'"),¹⁰ מלווה בצעדי ענישה של האל כלפי ישראל במישור הפוליטי. ולהפך: בשעה
שעושים הטוב בעיני הקדוש ברוך הוא, "ותשקוט הארץ"¹¹ לפרקי זמן ממושכים.

באקלים זה נענים השופטים לאתגר התאולוגי-פוליטי הניצב בפניהם ומושיעים את ישראל מיד
צריהם, ובד בבד פועלים במישור הדתי ודואגים לשיבת ישראל לאלוקיו:¹²

ויקם ה' שפטים ויושיעום מיד שטיהם ... וכי הקים ה' להם שפטים והיה ה' עם השפט
והושיעם מיד איביהם כל ימי השופט כי ינחם ה' מנאקתם מפני לחציהם ודחקהם.¹³

מערכת יחסים נפתלת זו בין ישראל לאלוקיו כרוכה ונעוצה ברעיון הברית (האנכית) שנחתמה בין
הצדדים. עורך הספר דואג להדגיש כי ברית זו הופרה על-ידי ישראל חוזר וְשָׁנָה:

ויחר אף ה' בישראל. ויאמר: יען אשר עברו הגוי הזה את בדיתי אשר צויתי את אבותם
ולא שמעו לקולי, גם אני לא אוסיף להוריש איש מפניהם ... למען נסות בס את ישראל
השמרים הם את דרך ה' ללכת בס כאשר שמרו אבותם, אם לא.¹⁴

רעיון הברית והפרתו נתפסים אפוא כנקודת המוצא של ספר שופטים. זהו המסד להבנת
ההתרחשויות ומערכות היחסים בין הצדדים. הפרת הברית פועלת במקביל; אין היא רק התרסה
של העם נגד הקדוש ברוך הוא המהווה פגיעה בברית האנכית, אלא אף הפרת הברית האופקית
הבאה לידי ביטוי בשיבוש מערכות חברתיות ובמשברי מנהיגות. האנכי והאופקי כרוכים ואחוזים זה
בזה.

נוכח האתגרים התאולוגיים-הפוליטיים המונחים לפתחיהם של השופטים, לוקח אותנו עסיס
למסע הבוחן מישור אחד בלבד, והוא המישור הפוליטי המתייחס לסדרי העדיפויות של
השופטים: האישי לעומת הציבורי. אולם בבסיס טיעונו של עסיס אפשר להדגיש גם את יחסו של
מחבר ספר שופטים למיזוג האפשרי שבין הממד התאולוגי לממד הפוליטי, שעליו אין עסיס
מרחיב את הדיבור. דווקא מיזוג זה הוא המעניין והמרתק!

⁹ שופטים ב, יא-טו.

¹⁰ שופטים ג, יב; ד, א; ו, א.

¹¹ שופטים ג, ל; ה, לא.

¹² בימי הביניים, לדוגמה, שימשה סוגיה זו מוקד לפולמוסים הבינדתיים. אולם כאן התחלפו היוצרות. בפתחה
לספר הכוזרי רומז רבי יהודה הלוי כי מטרת הספר היא "ספר תשובות לטענות נגד הדת המושפלת והבאת ראיות
להגנה עליה". הנוצרי והמוסלמי מבקשים לקשור בין התאולוגי לפוליטי (הצדקת מעמד הפוליטי השולט
בעולם באמצעות נימוקים תאולוגיים), ואילו ריה"ל מבקש להפריד בין התאולוגי לפוליטי במובן שאליו התכוונו
בני-פלוגתו.

¹³ שופטים ב, טז-יח.

¹⁴ שם, כ-כב.

מחבר ספר שופטים מבקש, לדעתי, להצביע על זיקה הדוקה בין שני הרצפים אשר מבטאים מתח מפרה באישיותו המורכבת של השופט: שופט המצטייר כפועל "למען עמו", הכרתו ואמונתו בקדוש ברוך הוא גדולות יותר וממילא הוא פועל במרחב התאולוגי, ולהפך: שופט הנוטה לפועל "למען עצמו", זיקתו לבורא עולם חלשה יותר והתנהלותו נעשית במרחב הפוליטי. יחסי הגומלין בין התאולוגיה לפוליטיקה אינם נבחנים אפוא רק בראיית "מקרו" אלא אף בראיית "מיקרו", בנפשו המתייסרת של השופט המנהיג, הנקרע בין הרצפים הצולבים אותו.

דו-ממדיות זו, "החופּשֶׁת את חדרי בטנו" של השופט, מעניקה, לדעתי, נופך מורכב ומרתק יותר לספר שופטים. אפשר לומר כי עתניאל, אהוד ודבורה, השופטים הראשונים המתוארים בספר שופטים, משקפים צדדים שונים של התנהגות במרחב התאולוגי ולכן פועלים למען עמם.¹⁵ גדעון, אבימלך ויפתח, לעומת זאת, מוצגים כמודלים להתנהגות במרחב הפוליטי המאופיינת בהעדפת ההיבט ש"למען עצמו".

גדעון מייצג את המהפך בהתייחסות ספר שופטים אל המנהיגות. אולם אין זו רק הדילמה שבבחירה בין האישי לציבורי, כפי שרואה זאת עסיס, אלא זו, כאמור, דילמה הנארגת במערכת היחסים שבין המרחב התאולוגי למרחב הפוליטי. לא לחינם מרחיב מחבר ספר שופטים בתיאור הדו-שיח שהתקיים בין המלאך לגדעון, בטרם ניאות זה לקבל עליו את שליחותו. הדו-שיח לווה בהטחת האשמות כבדות משקל מצדו של גדעון כלפי הקדוש ברוך הוא והתנהלותו. גדעון מגלה ספקנות ביחס למשלח ולשליחות. לא במהרה הוא משתכנע כי אכן תצלח דרכו בעזרת האל.¹⁶ בסוף ימיו, גדעון אינו רוצה לקבל את השררה על העם. בדבריו "לא אמשול אני בכם ולא ימשול בני בכם, ה' ימשול..." מצהיר גדעון על כך כי הפוליטי חייב להתנהל במרחב התאולוגי, ויתרה מזו: זוהי תודעה אמונית עמוקה אשר בתוכה מתנהלת הפוליטיקה. עם זאת, דומה כי קיים פער בין התאוריה למעשה: בבנייתו את האפוד לעבודה הזרה בעופרה, קובע גדעון כי הפוליטי נפרד מהתאולוגי. כאן מגיע עסיס למסקנה כי הצבת האפוד נבעה מרעיון "למען עצמו", ולכן גם היה הדבר למוקש לביתו של גדעון. להערכתו, יש להוסיף על מסקנתו של עסיס ממד עומק, לאור שני הרצפים: בהצבת האפוד קובע גדעון כי לא זו בלבד שהמרחב הפוליטי נפרד מזה התאולוגי, אלא אף קודם לו בחשיבותו. על-פי זה אפשר להבין באופן יותר כיצד מגיע עסיס למסקנה שלפיה פעל השופט "למען עצמו".

אבימלך בן גדעון הוא אב-טיפוס להתנהגות הקיצונית של השופט הפוליטי. זהו מקיאוליזם אשר אינו בוחל בשום אמצעי על מנת לשרוד. הוא אינו מביא בחשבון כלל את המרכיב התאולוגי בחישוביו. שיקוליו נובעים אך ורק מתוך מניעים של עוצמה וסמכות.¹⁷

דומה כי לגבי יפתח הסיפור הוא מורכב מעט יותר.

בניגוד לשניים הקודמים המוצגים בספרו של עסיס, יפתח משמש, לפחות בראשית תקופת כהונתו, כאב-טיפוס למנהיגות בדור של תעייה ואובדן עשתונות. זהו שופט המקבל לגיטימציה ישירה

¹⁵ מכאן אפשר אולי להבין כי מחבר ספר שופטים אינו חושף לעין הקורא ספקות שהתגלו בנפשו של השופט ביחס לדרישת האל.

¹⁶ עסיס, שם, עמ' 59-65.

¹⁷ זאת אפשר לזהות בבירור בבקשת האטד למלוך על העצים כמובא במשל יותם.

מהעם, והפעם ללא התערבות אלוקית ישירה. הנאום למלך בני עמון,¹⁸ הצעד הפותח את התנהלותו המדינית של השופט, מדגיש את הטקטיקה שנקט יפתח. מעניין כי המרכיב הדומיננטי בנאום היה מתן חשיבות לתודעה ההיסטורית. במה חשיבותה של תודעה זו?

עסיס מציין כי "יפתח מתגלה כאן כמי שהזיכרון ההיסטורי טבוע בו, והאירועים הקובעים את תפישתו בהווה התרחשו בעבר הרחוק מאד".¹⁹ אולם לאור רעיון הברית האנכית והאופקית שראינו לעיל, יש כאן גם ביטוי מרתק לעולמו הפנימי של השופט המצוי בין התאולוגיה לפוליטיקה. הטיעון ההיסטורי הוא חוליה נוספת במערכות הקשר שנקמות בין הקדוש ברוך הוא לעם ישראל המשפיעות על תודעתו ואופני התנהלותו של השופט במרחב הפוליטי. יפתח ביקש שרוח האל תפעם בלבו, והיא אכן פועמת בו לאחר נאומו הארוך והמורכב למלך בני עמון. בצדק מדגיש עסיס את חשיבותו ומשמעותו של המרכיב התאולוגי בתהליך הפוליטי המתרחש בנפשו של יפתח:

מה הביא לכך שרוח ה' היתה על יפתח, לאחר שה' עמד על דעתו שלא יוסיף לשלוח לישראל מושיע? ... השינוי בדעתו של ה' חל מיד לאחר סיום נאומו של יפתח למלך בני עמון. המסקנה המתבקשת היא שהנאום הוא ששינה את דעתו של ה', והוא שגרם לו לשנות מהחלטתו הראשונה, שלא להושיע את ישראל.²⁰

ובאופן מודגש יותר כותב עסיס:

אפשר כי אמונה חזקה זו של יפתח [התודעה ההיסטורית] היא ששינתה את התוכנית האלוהית שלא לשלוח מושיע להציל את ישראל.²¹

לשון אחר: ייתכן שהדגשת התודעה ההיסטורית בנאומו של יפתח היא ראשיתו של תהליך נפשי המאפשר לו לקבל את הליווי האלוקי ולשלב את התאולוגיה בתוך הפוליטיקה.

התנהלותו של יפתח בשלהי תקופת כהונתו מתגלה כבעייתית יותר. במבטא שפתיים אומלל נאלץ השופט המוערך כל כך להקריב לאל את בתו, ובהמשך ממחר להגיב בתוקפנות נגד טענות בני אפרים²² ויוצא למלחמה נגדם – בניגוד בולט לתגובתו של גדעון, שעמד בפני סיטואציה דומה. עסיס לומד משני אירועים אלו כי התנהלותו של יפתח בשלב זה נבעה משיקולים אישיים ותועלתניים.

לדעתי, עסיס נדחק כאן להבין את קריאת הסיפור והולך שבי אחר הפריזמה שהוא עצמו הציב בחיבור – לפחות בסוגיית הקרבת בתו. לגבי שני השופטים הראשונים הוא מוכיח באופן משכנע, דרך בחינת המילים, המבנה וניתוח הפסוקים, כי בהתנהלותו של השופט מתערבים שיקולים הזרים לאינטרס התאולוגי-ציבורי, ואילו כאן אין הדברים חתוכים וחד-משמעיים. שכן, אפשר לומר כי נדרו של יפתח מעיד אמנם על פזיזות וחוסר שיקול דעת של יפתח האדם, אך דווקא כמנהיג הוא עושה מעשה המבטא נכונות להקריב את האישי על מזבח המחויבות לתפקיד ולמעמד

¹⁸ שופטים יא, יב-כח.

¹⁹ עסיס, שם, עמ' 165.

²⁰ שם, עמ' 161.

²¹ שם, עמ' 165-166.

²² על הנדר ותוצאותיו ראו ניתוח בעמ' 167-179. על האכזריות שהפגין מול שבט אפרים ראו בעמ' 179-184.

הציבורי! יפתח מייצג את התפיסה שלפיה מנהיג הציבור מקריב את היקר לו מכול, את בתו, הן כמפגן הודאה לה', והן כמסר וכדוגמה אישית לכלל הציבור.²³

מודלים של לגיטימציה

דומה כי שאלת היחסים שבין התאולוגיה לפוליטיקה מתקשרת, אגב ניתוחו של עסיס, לשאלת היחס למרכיב הלגיטימציה שמעניק העם למנהיגות השופט.²⁴ בתיאור שלושת השופטים הראשונים, אין מחבר ספר שופטים מתעכב על בעיות לגיטימציה למנהיגותם. אדרבה, שירת דבורה היא שיר הלל והצדעה לרוח ההתנדבות ששרתה בעם במלחמה עם יבין וסירא. היא מגדילה לעשות בשירתה כי "בהתנדב עם ברכו ה'"²⁵ ו"המתנדבים בעם ברכו ה'"²⁶. מסתבר כי המרכיב הוולונטרי הוא משמעותי ביותר בדפוס משטר השופטים.

גדעון משקף מודל של שופט הפוסח על שתי הסעיפים בסוגיה זו. מחד גיסא, גדעון מחשיב את המרכיב האנושי ונשען עליו. בפעם הראשונה מתאר מחבר ספר שופטים בפירוט שלבי לחימה וטקטיקה הנקטת בעימות עם אויב;²⁷ גדעון נזקק לגיטימציה מצד העם במלחמתו נגד שרי מדיין ("ויצעק נפתלי"). זאת ועוד: בקשתם של ישראל כי גדעון ימלוך עליהם, לאחר ניצחונם על מדיין, היא ההוכחה לעובדה שספר שופטים מבקש להבליט את עוצמתו של מרכיב זה בהתנהלותו של השופט. מאידך גיסא, אנו עדים לקשייו של גדעון נוכח מחאתם הנחרצת של בני שבט אפרים אשר לא שותפו במלחמה, והתנגדותם של אנשי פנואל וסוכות לצייד את לוחמיו של גדעון באספקה. בסופו של דבר, את בשרם של אלו הוא דש בקוצים.

אבימלך, לעומת אביו ולעומת כל קודמיו, מציג את הקוטב האחר בהתייחסות למרכיב הלגיטימציה מהעם. אם אצל דבורה וגדעון שיחק מרכיב הלגיטימציה תפקיד חשוב בלחימה ובהתנהלות שבשגרה, הרי שאצל אבימלך לא התקיים כלל דו-שיח עם ההמונים, אלא עם האליטה הפוליטית – אנשי שכם, בעלי בריתו. הוא אינו מבקש את רשות העם למלוך. הוא משתלט על המנהיגות באמצעות הרג שבעים אחיו (למעט יותם), וכופה את מנהיגותו על העם. אי-התחשבות בלגיטימציה הבאה "מלמטה", מההמונים, היא, לדעת מחבר ספר שופטים, פגיעה באושר השלטון.

²³ וראו לדוגמה את ניתוחו של דניאל פרידמן, *הרצחת וגם ידשת*, תל-אביב 2000: "בהקריבו את בתו נהג יפתח בניגוד גמור לאינטרס האישי שלו, והדעת נותנת שהעלה את בתו לעולה רק כיוון שסבר שהדין מחייבו לעשות כן וכי אין לו למעשה ברירה. ראוי לזכור שבשלב זה כבר נהנה יפתח ממעמד של מנהיג והתנהגותו נחשבה סמל ומופת. אפשר גם שזו היתה הסיבה לכך שלא ראה מנוס מלעמוד בדיבורו" (עמ' 172).

²⁴ בתחום מדעי החברה והרוח אפשר להצביע על מודלים הנוגעים למקורות הסמכות. על כך ראו מאמרו המפורסם של מכס ובר, 'הטיפוסים של סמכות ותיאום מחייב', ש"נ איזנשטדט, עמנואל גוטמן ויעל עצמון (עורכים), *מדינה וחברה – סוגיות בסוציולוגיה פוליטית*, תל-אביב תשל"ו, כרך א, עמ' 34-48. שם עומד המחבר על שאלת הציות דרך זיהוי שלושה טיפוסים סמכות אשר כל אחד מהם שואב את סמכותו ממקורות שונים.

²⁵ שופטים ה, ב.

²⁶ שופטים ה, ט.

²⁷ עסיס, שם, עמ' 68-70, מתאר באופן מפורט וברור כיצד המרכיב האנושי הפך להיות דומיננטי בניצחון.

אם אבימלך עשוי להציג פנים מסוימים של הטיפוס הכריזמתי הוובריאני, הרי שיפתח מייצג את הדמות הנשענת מתחילת כהונתה ועד סופה על המרכיב האנושי, דמות הקרובה יותר לדפוס הטיפוס החוקתי. הוא מתמנה מכוחם של הזקנים, מתגלה כמדינאי באופן התנהלותו עם מלך בני עמון, ונאלץ להתמודד עם בעיות פנים במלחמתו עם שבט אפרים.

אנו רואים אפוא את תהליך ירידת חשיבותה של הלגיטימיות בתהליך כינונו של כל שלטון, במקביל וביחס ישר למידת מודעותו של השופט למשקל התאולוגי בהתנהלותו הפוליטית וללגיטימציה האלוקית לשלטונו. מסקנתו של עסיס נגזרת אפוא משני התהליכים המתרחשים במקביל.

אם כן, מיהו המנהיג?

המסר של ספר שופטים, לדעת עסיס, הוא כי מנהיג המבקש לקדם את האינטרסים של עצמו אינו ראוי להנהיג את העם. הַד לטיעונו של עסיס מצוי בוויכוח המפורסם המובא בחיבורו של אפלטון, המדינה, בין סוקרטס לתלמידו תרסימאכוס על אודות מאפייניו של האדם הראוי לשלוט.

מטרתם של מבקשי השררה, אליבא דסוקרטס, היא לקדם את הצדק לכול, לשחר את טובת המדינה ולהבטיח חיים, חופש ואת הרדיפה אחר האושר:

אין שום מדע מבקש ומצווה את תועלתו של החזק יותר, אלא של החלש ממנו הנתון למרותו ... נמצא אפוא ששום רופא, באשר הוא רופא, אינו מבקש ומצווה את אשר מועיל לרופא, אלא לחולה ... אותו קברניט ומושל לא יבקש ויצווה את שמועיל לקברניט, אלא – את שלמפליג בספינה הנתון למרותו ... אם כן ... בשום ממשלה אחרת לא יבקש ולא יצווה המושל, באשר הוא מושל, את תועלתו שלו, אלא זו של הנתון למרותו ושלצרכו הוא עוסק במלאכתו; ובשוותו לעיניו את הלה, ואת שמועיל ונאות להלה, יאמר את אשר יאמר, ויעשה כל אשר יעשה.²⁸

מנהיג המדינה, לדעת סוקרטס, חייב לפעול מתוך שיקולים הדומים לאלו של הרופא – שיקולים של טובת החולה. זאת ועוד, מנהיג המדינה כמוהו כקברניט של אונייה, המבקשת לפלס דרכה בים ולהגיע לחוף מבטחים. ברור הוא כי האינטרס המניע את הקברניט בקבלת החלטותיו הוא טובת נוסעיו. אבוי, לו היה הדבר אחרת...

תרסימאכוס, תלמידו ובר-פלוגתו של סוקרטס, טוען מנגד כי בני-האדם מבקשים את השררה מתוך רדיפה מודעת אחר האינטרס העצמי שלהם.

ואילו כל שלטון ושלטון מחוקק את החוקים לפי תועלתו שלו: עממי – חוקים עממיים; שלטון רודן – רודניים, וכל כל השאר. ובחוקים חוקים אלו הרי שהראו בעליל כי דבר זה, דהיינו – תועלתם שלהם, צדק הוא לנתיניהם, ומי שעובר על כך, יענישוהו כמפר חוקים ואיש רשע. הא לך, אפוא, הטוב באדם, אותו הדבר האחד שלדידי צדק הוא בכל

²⁸ אפלטון, 'המדינה', כל כתבי אפלטון, תל-אביב 1999, כרך ב, ספר א [342], עמ' 182.

המדינות: תועלתו של השלטון הקיים. והרי הלה – הוא החזק, עד שבהיקש 'נכון' תסיק את המסקנה, שבכל מקום ומקום אין צדק אלא זה: תועלתו של החזק יותר.²⁹

הביטוי 'נכון' ו'צודק' אינם בעלי משמעות אוניברסלית, אלא מבטאים ומקדמים את תפיסת העולם של בעלי השלטון. זאת מתוך הנחתו של תרסימאכוס שלפיה הצודק הוא בעל הכוח.

ייתכן כי החכם היווני ותלמידו חולקים בסוגיית הראוי מול המצוי, הריאליה מול האידיאה. עם זאת, השניים מייצגים שתי השקפות עולם היכולות לבסס מבחינה פילוסופית-מדינית את טיעונו של עסיס בחיבור. אם הפילוסוף היווני מציג לנגד עינינו שני מודלים טהורים קוטביים (ideal types) של טיפוסי סמכות המצויים בשני צדי רצף, הרי שעסיס בחיבורו מציג את השופטים כטיפוסי סמכות המצויים לאורכו של רצף זה ומבטאים סוגים שונים של מינונים ביחסי הגומלין שבין האישי לציבורי. לאמור: בעוד שלושת השופטים הראשונים הונעו משיקולים תאולוגיים-ציבוריים, פרי תפיסה הקרובה יותר לדעתו של סוקרטס, הרי ששלושת האחרונים קרובים יותר לתפיסת עולמו של תרסימאכוס.

הצורה והתוכן: התפקיד והאדם

רבים מבין חוקרי המקרא מבקשים לבחון את שאלת ה"מקרו": האם ספר שופטים הוא פרו-מלוכני או אנטי-מלוכני?³⁰ בחיבור זה עסיס אינו מתמקד בשאלה זו. לא המסגרת וצורת השלטון כשלעצמן הן המוקד, אלא דווקא התוכן – התנהגותו של הנושא בתפקיד. התוכן שיוצק השופט בתפקידו, המרות שהוא מקבל עליו, והמחויבות שהוא רואה לנגד עיניו – הם אלה שיכריעו אם מדובר במנהיג חיובי או שלילי. אולם יש לזכור כי התנהלותו של השופט במרחב היא נגזרת של מערכת יחסי הגומלין המתנהלת בנפשו בין שני הרצפים הכרוכים זה בזה: האישי מול הציבורי והפוליטי מול התאולוגי. לאמור: תודעתו הפנימית הרוחנית של האדם ומחויבותו העמוקה לאידיאל יכולים לשמש כלי עזר נאותים להבנת התנהגותו במרחב הציבורי. שאלות השחיתות חשובות למבנה השלטון, אך הן נובעות משאלה רוחנית (ומוסרית) עמוקה יותר – אשר כיום, לצערנו, אולי אין אנו מעזים לעסוק בה.

עסיס מטה אוזן, ומקשיב למילים ולפסוקים. הוא מרבה להתעכב על מינוחים הנקטים לאורך החיבור ומהם גוזר את תובנותיו המרעננות. זאת ועוד, בבחינת כל שופט המחבר דואג לעדכן את קוראיו בשיח המחקרי הקיים בנושא. בעבור מי שאינו מצוי ובקיא בחומר, ספרו של עסיס פותח פתח לחשיבה. הרב אביה הכהן בביקורתו על הספר ציין כי ניכר ש"מי שקורא את הספר חש את האמונה והאהבה שבכתבתו ובלמודו של המחבר". אין לי אלא לחזק את דבריו.

²⁹ שם, ספר א [338-339], עמ' 176.

³⁰ מרטין בובר (מלכות שמים, ירושלים 1965, עמ' 57-73), לדוגמה, זיהה שלוש מגמות בעריכת ספר שופטים. הראשונה והארוכה, התאוקרטית האנטי-מלוכנית, מסתיימת בתיאור מנהיגות יפתח. בחמשת הפרקים האחרונים של הספר הוא מזהה את המגמה המלוכנית של העורך, כהכנה לקראת ספר שמואל ומשפט המלך המופיע בתחילתו (פרק ח).