

דמותו של עלי

מרדכי סבתו

עלי הכוהן שפט את ישראל במשך ארבעים שנה ואף זכה לזקנה מופלגת ומת בגיל תשעים ושמונה (שמ"א ד, טו-יח). למרות זאת לא ייחד הכתוב תיאור עצמאי של דמות עלי ושל תקופת הנהגתו. דמותו של עלי ופועלו נזכרים בפרקים א-ד בספר שמואל א. ברובן המוחלט של הפסקאות בפרקים אלו המוקד איננו דמותו של עלי אלא דמותו של שמואל. הנושא של פרק א הוא לידתו של שמואל, פרק ב עוסק רובו ככולו¹ בעימות דמותו של שמואל בעת גידולו עם דמותם של בני עלי,² ופרק ג מתאר את הקדשתו של שמואל לנבואה. פרק ד הוא היחיד שאיננו עוסק כלל בדמותו של שמואל אלא בתיאור המערכה שבין ישראל לפלשתים שבסופה נלקח ארון ה', מתו בני עלי ומת עלי עצמו. למרות זאת גם פרק זה קשור בעקיפין להנהגתו של שמואל, שכן מטרתו של הפרק היא לתאר את סוף תקופת שיפוטו של עלי ואת קריסת הנהגתו כרקע העומד בניגוד להנהגתו של שמואל.³

1 למעט פסוקים א-י, המוקדשים לתפילת חנה והם מסיימים את תיאור לידת שמואל בפרק א, ולמעט פסוקים כז-לז המתארים את נבואת הפורענות לביתו של עלי. נבואה זו נכפלת בחלקה בנבואתו של שמואל בפרק ג פסוקים יא-יד והתלבטו המפרשים במשמעותה של כפילות זו. נראה שנבואה זו נאמרה לעלי כדי שכאשר יאמר לו שמואל את נבואתו יוכל עלי לאשר את אמתותה ולומר 'ה' הוא' היינו אכן דבר ה' בפיך, ובכך לאשר את הפיכתו של שמואל לנביא. והשווה לאמור בשתי ההערות הבאות.

2 ממבנה הפסקה ומלשונה עולה שגוף התיאור עוסק בבני עלי, וההנגדה של שמואל אליהם נעשית על ידי הוספת פסוקים ספציפיים העוסקים בשמואל. למרות זאת ברור שמגמת הפסקה כולה היא לתאר את שלילתם של בני עלי על רקע דמותו החיובית של שמואל, וראה גם את האמור בהערה הבאה.

3 יש הסבורים כי פרק זה, וכן הנבואה שבפרק ב פסוקים כז-לז, ואולי גם תיאור התנהגותם של בני עלי (ראה בהערה הקודמת), היו שייכים במקורם לתולדות בית עלי ושולבו במסגרת תיאור דמותו של שמואל שילוב משני (ראה מ"צ סגל, ספרי שמואל, ירושלים 1956, עמ' 18,

גם העובדה שפרקים אלו אינם כלולים בספר שופטים אלא בספר שמואל מלמדת שאין המגמה בפרקים אלו לתאר את דמותו ותקופתו של עלי. אילו זו הייתה מטרת הפרקים היינו מצפים למצוא אותם בספר שופטים בצד התיאורים של שאר השופטים. העובדה שפרקים אלו פותחים את ספר שמואל נובעת מכך שנושא הפרקים, כאמור, איננו עלי אלא שמואל.

כללו של דבר, כל התייחסותו של המקרא לעלי לא באה אלא כרקע לדמותו של שמואל ולתקופת הנהגתו. מכלל זה נמצינו למדים שכדי לעמוד על דמותו של שמואל ועל תרומתו להנהגת ישראל יש להנגידה לדמותו של עלי ולתקופת הנהגתו של עלי את ישראל.

במאמר זה אנסה לדלות מתוך אזכורו של עלי בפרקים אלו מספר נקודות שיסייעו בשרטוט של דמותו ושל אופי הנהגתו, אעמת אותם עם דמותו של שמואל ותקופת הנהגתו ואעמוד על משמעותה של השוואה זו.

א

הנקודה המרכזית המאפיינת את דמותו של עלי באה לידי ביטוי הן בתמונה הראשונה והן בתמונה האחרונה שבהן אנו נפגשים עם עלי, ובהן נפתח את עיוננו.

נעתיק כאן את הפסוקים השייכים לתמונה הראשונה:

שמואל א פרק א

(ט) וַתִּקֶּם חַנָּה אַחֲרֵי אֲכָלָהּ בְּשֵׁלָה וְאַחֲרֵי שְׁתֵּהּ וְעָלִי הִכְהֵן יֵשֵׁב עַל הַכֹּסֶא עַל מְזוֹזַת הַיֵּכָל ה': (י) וְהָיָא מֵרַת נִפְשׁ וַתִּתְפַּלֵּל עַל ה' וּבָכָה תְּבַכֶּה: (יא) וַתִּדְרֹךְ נֶדֶר וַתֹּאמֶר ה' צָבָאוֹת אִם רָאָה תִּרְאָה בְּעֵינַי אֲמַתָּה וּזְכַרְתָּנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֲמַתָּה וְנִתְתָּה לְאֲמַתָּה זֶרַע אֲנָשִׁים וְנִתְתִּיו לָה' כָּל יְמֵי חַיָּו וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ: (יב) וְהָיָה כִּי הִרְבֵּתָה לְהִתְפַּלֵּל לִפְנֵי ה' וְעָלִי שְׁמִר אֶת פִּיהָ: (יג) וְחַנָּה הָיָא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ רַק שֹׁפְתִיָּה נְעוֹת וְקוֹלָהּ לֹא יִשְׁמַע וַיַּחְשְׁבֶהָ עָלַי לְשַׁכְּרָה: (יד) וַיֹּאמֶר אֵלַיָּה עָלִי עַד מָתִי תִשְׁתַּכְּרִין הַסִּירִי אֶת יַיִנְךָ מֵעַלְיָךְ: (טו) וַתַּעַן חַנָּה וַתֹּאמֶר לֹא אֲדַנִּי אִשָּׁה קִשְׁת רוּחַ

26, ועמ' כ; א' סימון, קריאה ספרותית במקרא – סיפורי נביאים, ירושלים, תשנ"ז עמ' 1-3 והערה 1 שם. בדברי לעיל ביקשתי להסביר את משמעות הימצאותם של כתובים אלו כאן.

אֲנֹכִי וַיֵּין וְשָׁכַר לֹא שָׁתִיתִי וְאֶשְׁפֹּף אֶת נַפְשִׁי לְפָנַי ה': (טז) אֶל תִּתֵּן אֶת
 אֲמַתְךָ לְפָנַי בַּת בְּלִיעֵל כִּי מְרֵב שִׁיחִי וְכַעֲסִי דְבַרְתִּי עַד הֵנָּה: (יז) וַיַּעַן עָלַי
 וַיֹּאמֶר לְכִי לְשָׁלוֹם וְאֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִתֵּן אֶת שְׁלֹתְךָ אֲשֶׁר שְׁאַלְתָּ מֵעַמּוֹ: (יח)
 וַתֹּאמֶר תִּמְצָא שְׁפָחָתְךָ חֵן בְּעֵינֶיךָ וְתִלְךָ הָאִשָּׁה לְדַרְכָּהּ וְתֹאכַל וּפְנֵיהָ לֹא
 הָיוּ לָהּ עוֹד:

התיאור הראשון של דמות עלי בא בפסוק ט: 'ועלי הכהן ישב על הכסא על מזוזת היכל ה'". משפט זה כלול במסגרת תיאור המפגש של עלי עם חנה. בהמשך הפסקה נאמר 'ועלי שמר את פיה'. הפועל 'שומר' מלמד שעלי רואה את תפקידו בהשגחה על המתפללים בהיכל.⁴ ישיבתו על הכסא על מזוזת היכל ה' מציינת אותו כשליט שתחום שלטונו הוא ההיכל ומתפקידו להשגיח על קדושת ההיכל כדי שלא יחולל על ידי איש.⁵ ואמנם בהמשך נאמר 'ויחשבה עלי לשכרה ויאמר אליה עד מתי תשתכרין הסירי את יינך מעליך'. בתוקף תפקידו כשומר ההיכל הוא גוער באשה שלפניו על היותה, לדעתו, שיכורה בהיכל ה'. אין מקום בהיכל לאישה שכורה.⁶

4 קשה להכריע בשאלה האם שמר עלי את פיה של חנה דווקא מפני שהרבתה בתפילה או שמא זה היה מנהגו הקבוע לשמור את פיהם של המתפללים. ומכל מקום ברור שעלי השגיח בכל מקרה שלדעתו היה צריך השגחה.

5 ישיבתו של עלי על הכיסא נזכרת גם בפרק ד פסוק יג, ואף בפסוק יח, שבו נזכרת נפילתו מעל הכיסא. משמעותו של דמיון זה תידון בהמשך. יצוין שאלו הם שני המקומות היחידים במקרא שבהם הישיבה על כיסא איננה מיוחסת למלך או לה'. בכל שאר עשרות המקומות במקרא שהצירוף הזה נזכר בהם מדובר על ישיבת המלך על כיסאו או על ישיבת ה' על כיסאו (למעט משלי ט, יד). משום כך סבור פולצין שהכתוב מבקש לצייר את עלי כמלך על ישראל. לדעתו נפילתו של עלי מעל הכיסא מסמלת את נפילת המלוכות בישראל. בכך, לדעתו, רומז הכתוב שהמלוכות בישראל, שהעם תלה בה תקוות רבות, נחרץ דינה מראש להיכשל ולגרום לישראל הרס וחורבן, ראה: R. Polzin, *Samuel and the Deuteronomist*, San Francisco, 1989, pp. 23, 61, 64. לעומתו סבור ספינה שאף שישבה על כיסא מבטאת שלטון, אין לראות את עלי כמייצג המלוכות בישראל, שכן עלי איננו מלך אלא שופט, המנהיג את ישראל מכוח היותו כהן. לדעת ספינה, הכתוב מבקש להראות שישבתו של עלי על הכיסא איננה לגיטימית, שכן הישיבה על כיסא ההנהגה בישראל שמורה רק למלך מבית דוד. ישיבתו של עלי על הכיסא מלווה בכתוב, לפי ספינה, בנימה שלילית, ושיאה בנפילתו של עלי מעל הכיסא. ראה: F. A. Spina, *Elie's Seat*, JSOT 62 (1994), pp. 67-75. ונראה שאף שישבה על כיסא בכל המקומות האחרים במקרא מבטאת אכן מלוכות, כאן היא מסמלת את שלטונו של עלי על תחום המשכן. העובדה שהישיבה כאן היא 'על מזוזת היכל ה' מסמלת, כאמור, את שמירתו של עלי על תחום המשכן.

6 לא נאמר במפורש בכתוב מה גרם לעלי לחשוב שלפניו ניצבת אישה שיכורה, ונחלקו בדבר זה המפרשים. נראים הדברים שהמשפט 'ויחשבה עלי לשכרה' מוסב על המשפט 'היה כי הרבתה

אלא שאנו הקוראים יודעים כבר בשלב זה שעלי טעה בפרט זה. הכתוב טרח להדגיש עוד קודם לכן 'והיא מרת נפש ותתפלל על ה' ובכה תבכה'. בכך לימד אותנו הכתוב שאין מדובר באשה שיכורה אלא באשה מרת נפש, שתפילתה על ה' ארכה מעבר לרגיל בגלל מרירות נפשה. נמצא שהכתוב מבקש להדגיש את טעותו של עלי בהערכתה של חנה ובכך נמתחת אפוא ביקורת סמויה על עלי. אמנם, הכתוב טורח להסביר את סיבת טעותו של עלי 'והיה כי הרבתה להתפלל לפני ה' ועלי שומר את פיה. וחנה היא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע ויחשבה עלי לשכרה', אלא שאין בכך כדי לפטור לחלוטין את עלי מטעותו. מנהיג צריך להבחין בין אישה מרת נפש וקשת רוח לבין אישה שיכורה. שומה על השופט לוודא את המצב לאשורו לפני שהוא מוציא משפט. נראה שהקפדתו של עלי על טהרת המשכן גברה על רגישותו לנפש האישה שמולו, והיא שגרמה לו להוציא משפט מעוקל.

לשבחו של עלי יש לומר שלאחר שחנה העמידה אותו על טעותו מיהר עלי לתקן את טעותו ולברך את חנה. בנקודה זו מתבררת גדולתו של עלי, שלא היסס להודות בטעותו. תמונה זו מעלה אפוא תיאור מורכב של דמותו של עלי. הקפדתו על טהרת המשכן והעובדה שלבסוף בירך את חנה נזקפות ודאי לשבחו. אלא שכאמור קו דק של ביקורת נמתח עליו על שמתוך הקפדתו על טהרת הקודש מיהר להאשים את חנה במה שאין בה.⁷ הווה אומר, הכתוב מבקר כאן את סולם הערכים של עלי, שלפיו יראתו ודאגתו לטהרת הקודש מאפילים על רגישותו לנפש האדם. יש בכך ניצנים של הפרדה לא ראויה בין יראת הקודש לבין

להתפלל לפני ה' ועלי שמר את פיה'. הדברים האמורים בין שני משפטים אלו 'וחנה היא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע' הם מאמר מוסגר. רוצה לומר העובדה שחנה הרבתה להתפלל, היינו האריכה בתפילתה מעבר למקובל, עוררה את חשדו של עלי. עלי ניסה לשמור את פיה, היינו להשיג על שפתיה כדי לשמוע את דבריה כדי לדעת אם ריבוי תפילתה מלמד שאכן אישה שיכורה לפניו. אלא ששמירה זו לא הביאה כל תוצאות כיוון שחנה 'מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע'. לא נותר לעלי כל פרט היכול להבהיר לו את מצבה של האישה שלפניו מלבד העובדה שהיא הרבתה להתפלל. על סמך עובדה זו חשבה עלי לשיכורה. עלי חשב ששכרותה של האישה שלפניו גרמה לה לאבד את תחושת הזמן.

7 דברים ברוח דומה בעניין זה ראה בספרו של מ' גרסיאל, ספר שמואל א – עיון ספרותי במערכי השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות, רמת גן תשמ"ג, עמ' 36-37. אלא שכאן ביקשתי להסיק מנתונים אלו גם מסקנות על תפיסתו הדתית של עלי.

משמעותה המוסרית של הקדושה. בהמשך נראה שנקודה זו היא נקודת מפתח בהבנת דמותו של עלי.

נימה זו של ביקורת עולה גם מדרשות החכמים בתלמוד בבלי ברכות לא ע"ב:

ותען חנה ותאמר לא אדני – אמר עולא ואיתימא רבי יוסי ברבי חנינא, אמרה ליה: לא אדון אתה בדבר זה, ולא רוח הקודש שורה עליך, שאתה חושדני בדבר זה. איכא דאמרי, הכי אמרה ליה: לא אדון אתה, לאו איכא שכינה ורוח הקודש גבך, שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות, מי לא ידעת דאשה קשת רוח אנכי?

לפי שתי הדרשות מוטחת ביקורת בעלי על שחשד בחנה במה שאין בה ועל שלא דן אותה לכף זכות כמצווה על כל אדם ואדם, קל וחומר למנהיג ושופט, קל וחומר בן בנו של קל וחומר למי שרוח הקודש אמורה לשרות עליו. אמנם דרשות אלה מנוסחות כנאמרות מפיה של חנה, ואולם ברור מלשון הדרשה שהדרשן מזדהה עם דבריה של חנה ומצטרף לביקורתה על עלי.⁸

נעבור לדון בתיאור דמותו של עלי כפי שעולה מן התמונה האחרונה שלו, המתוארת בפרק ד פסוקים יב-יח:

(יב) וַיֵּרַץ אִישׁ בְּנִימֹן מִהַמְעֵרָכָה וַיָּבֵא שְׁלֹה בַיּוֹם הַהוּא וּמִדְּיו קָרְעִים וְאֲדָמָה עַל רֹאשׁוֹ: (יג) וַיָּבֹאוּ וְהָיָה עָלָיו יֵשֵׁב עַל הַכֶּסֶּא יָד דָּרָךְ מְצֻפָּה כִּי הָיָה לְבוֹ חֶרֶד עַל אַרְוֹן הָאֱלֹהִים וְהָאִישׁ בָּא לְהַגִּיד בְּעִיר וַתִּזְעַק כָּל הָעִיר: (יד) וַיִּשְׁמַע עָלָיו אֵת קוֹל הַצִּעָקָה וַיֹּאמֶר מָה קוֹל הַהֶמְזוֹן הַזֶּה וְהָאִישׁ מִהָר וַיָּבֵא וַיַּגִּד לְעָלִי: (טו) וְעָלִי בֶן תְּשֻׁעִים וְשִׁמְנֵה שָׁנָה וְעֵינָיו קָמָה וְלֹא יָכוֹל לְרֹאוֹת: (טז) וַיֹּאמֶר הָאִישׁ אֶל עָלִי אֲנֹכִי הֵבֵא מִן הַמְעֵרָכָה וְאָנֹכִי מִן הַמְעֵרָכָה נִסְתִּי הַיּוֹם וַיֹּאמֶר מָה הָיָה הַדָּבָר בְּנִי: (יז) וַיַּעַן הַמַּבְשֹׁר וַיֹּאמֶר נָס יִשְׂרָאֵל לְפָנַי פְּלִשְׁתִּים וְגַם מִגִּפָּה גְדוֹלָה הָיְתָה בָּעָם וְגַם שָׁנִי בְּנִיךְ מֵתוּ חָפְנִי וּפִינְחָס וְאַרְוֹן הָאֱלֹהִים נִלְקְחָה: פ (יח) וַיְהִי כִּהְזָכִירוּ אֵת אַרְוֹן הָאֱלֹהִים וַיִּפֹּל מֵעַל הַכֶּסֶּא אַחֲרָיִת בְּעַד יַד הַשַּׁעַר וַתִּשְׁבֵּר מִפְּרָקָתוֹ וַיָּמַת כִּי זָקֵן הָאִישׁ וְכָבֵד וְהוּא שָׁפֵט אֵת יִשְׂרָאֵל אַרְבָּעִים שָׁנָה:

8 השווה לדבריו של סימון (לעיל, הערה 3), עמ' 23 הערה 30.

הרקע לפסקה זו הוא מלחמת ישראל בפלשתים שנסתיימה במגפה ובתבוסה של ישראל, במוות חפני ופנחס, ובלקיחת ארון הא־להים בשבי. יש בתמונה זו קווים דומים להפליא לתמונה הראשונה. בפסוק יג נאמר 'ויבא והנה עלי יושב על הכסא יד דרך מצפה כי היה לבו חרד על ארון הא־להים'. גם כאן, כמו בתיאור הראשון, אנו מוצאים את עלי יושב על הכסא.⁹ אמנם כאן לא נאמר שהוא יושב על מזוזה היכל ה', ואולם מן התיאור בפסוק יח 'ויפל מעל הכסא אחרנית בעד יד השער' עולה שגם כאן הוא יושב ליד שער אף שלא מפורש באיזה שער מדובר. מן העובדה שהמבשר בא תחילה לעיר ורק אחר כך מיהר ובא לעלי נראה שאף כאן מדובר בשער של המקדש.¹⁰ אלא שככל הנראה אין הכוונה לשער פנימי של המקדש אלא לשער חיצוני הניצב על אם הדרך. מכל מקום עצם הישיבה ליד שער השייך למקדש חוזרת ומזכירה את אופי השמירה הטבוע בדמותו של עלי. לענייננו חשובה גם העובדה שהכתוב מדגיש ששיבתו שם היא תוצאה של חרדתו על ארון הא־להים שנלקח למערכה, ממש כשם שבתמונה הראשונה היה לבו חרד על קדושת ההיכל.

יחסו של עלי לארון הא־להים בולט מאוד על רקע תגובתו לדברי המבשר. ארבעה דברים בישר המבשר: א. נס ישראל לפני פלשתים. ב. וגם מגפה גדולה הִיְתָה בעם. ג וגם שני בניך מתו. ד. וארון הא־להים נלקחה. הכתוב מדגיש שהבשורה הקשה ביותר בעיני עלי הייתה הבשורה על לקיחת ארון הא־להים, והיא שהכריעה אותו והפילתו מעל הכסא אחורנית. בשורה זו הייתה קשה בעיניו יותר מהבשורות האחרות. כיצד יש להעריך עובדה זו?

נראה שיש להפריד בין העובדה שמשמעותה של בשורת לקיחת הארון עלתה בעיניו של עלי על בשורת מיתת בניו, לבין העובדה שהיא עלתה גם על בשורת התבוסה והמגפה בעם. העיקרון שהיחס לארון ה' צריך לעלות על היחס של הכוהן הגדול לבניו מזכיר את האמור בתורה על מיתת שני בני אהרן ביום השמיני. שם אומר הכתוב 'ויאמר משה אל אהרן ולא לעזר ולאיתמר בניו ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו ולא תמתו ועל כל העדה יקצף [...] ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמתו כי שמן משחת ה' עליכם' (ויקרא ט, ז-ז). הוראה זו תואמת את

9 ראה לעיל, הערה 5.

10 אמנם יש הסבורים, על סמך פסוק יג, שעלי יושב בשער העיר והמבשר חלף תחילה על פניו, בישר בעיר, ורק אחר כך שב לבשר לעלי. לדעתי דבר זה אינו מסתבר כלל. פסוק יג לא בא אלא כפסוק רקע על מנת להדגיש את חרדתו של עלי לארון הא־להים.

ההוראה לדורות הכתובה בפרשת אמור 'והכהן הגדול מאחיו [...] את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום ועל כל נפשות מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו' (ויקרא, כא י-ב).¹¹ הווה אומר, בנוגע לכהן הגדול גוברת קדושת המקדש על אבלו הפרטי. ואולם אצל עלי גברה קדושת הארון גם על השמועה על תבוסת העם ועל המגפה הגדולה שהייתה בעם. אילו, דרך משל, היה עלי נשאל האם הוא מעדיף שהארון ינצל אבל העם יינגף או שהארון יילקח אבל העם ינצל – אין כל ספק באיזו אפשרות היה בוחר. יש מהמפרשים שסברו כי הכתוב מדגיש פרט זה לשבחו.¹² לדעתי אין הדבר כן. פרט זה מקביל באופן ברור לתמונה הראשונה שבה נפגשנו עם דמותו של עלי. שם, כפי שראינו, חרדתו לקדושת ההיכל גברה על רגישותו לכבודה של האישה הניצבת מולו ודבר זה גרם לו לאבד את רוח הקודש שבו ולהיכשל בחשד בכשרים. אף כאן מבקש הכתוב למתוח קו דק של ביקורת על סולם הערכים של עלי המציב את דאגתו לגורלו של הארון מעל דאגתו לגורלם של ישראל.¹³ ביטוי נוקב לסולם הערכים הנכון, והוא הפוך מסולמו של עלי, מצוי במדרש הבא (איכה רבה פרשה ד):

כתיב (תהלים ע"ט) מזמור לאסף א-להים באו גוים בנחלתך, לא הוה קרא צריך למימר אלא בכי לאסף, נהי לאסף, קינה לאסף, ומה אומר מזמור לאסף? אלא משל למלך שעשה בית חופה לבנו וסיידה וכיידה וציירה ויצא בנו לתרבות רעה, מיד עלה המלך לחופה וקרע את הוילאות ושייבר את הקנים. ונטל פדגוג שלו איבוב של קנים והיה מזמר, אמרו לו: המלך הפך חופתו של בנו ואת יושב ומזמר? אמר להם: מזמר אני שהפך חופתו של בנו ולא שפך חמתו על בנו. כך אמרו לאסף: הקב"ה החריב היכל ומקדש ואתה יושב ומזמר? אמר להם: מזמר אני ששפך הקב"ה חמתו על העצים ועל האבנים ולא שפך חמתו על ישראל.¹⁴

11 וראה פירוש רשב"ם לויקרא י, ג, שעמד על הקשר בין שני כתובים אלו.

12 ראה פירושי ר' יוסף קספי ורלב"ג לכתובים שם.

13 תפיסתו זו של עלי הייתה ידועה, כנראה, למבשר ולכן סידר את בשורתיו הקשות בסדר עולה של חומרת הבשורה, ואפשר שאף הוא היה שותף לתפיסה זו.

14 גם הרב יגאל אריאל כתב דברים ברוח זו בספרו עוז מלך – עיונים בספר שמואל, מדרשת הגולן, תשנ"ה, עמ' 26, ואף הוא הביא שם מדרש זה כסיוע לדבריו.

יתר על כן. עלי שידע על מעשי בניו ועל חילול הקודש שנגרם בעקבות מעשיהם, צריך היה להבין שבמצב זה אין משמעות אמתית לקדושת הארון. עלי חרד לארון שבניו חיללו מזמן את קדושתו, וחרדתו זו אף עלתה על דאגתו לגורלם של ישראל. עמדתו זו של עלי מביאה פעם נוספת לידי ביטוי את ההפרדה הקיימת בתפיסתו הדתית של עלי בין הקודש לבין מקורו המוסרי.¹⁵

ראוי להנגיד לתגובתו של עלי את תגובתו של משה לאחר שירד מן ההר ושני לוחות הברית על שתי ידיו. שם, כאשר ראה משה את העגל והמחולות, הייתה תגובתו המיידית 'וישלך מידו את הלחות וישבר אתם תחת ההר' (שמות לב יט). הכתוב שם אף טרח להדגיש לפני כן בסמוך את מעלתם של הלוחות 'לחת כתבים משני עבריהם מזה ומזה הם כתבים'.¹⁶ והלחות מעשה א-להים המה והמכתב מכתב א-להים הוא חרות על הלחת' (טו-טז). הדגשה זו של מעלתם וקדושתם היתרה של הלוחות, שהם עצמם היו מעשה א-להים ואף הכתב, שהיה כתוב משני עבריהם מזה ומזה, אף הוא היה מכתב א-להים, הדגשה זו לא באה אלא להבליט את הייחוד במעשהו של משה. למרות קדושה יתרה זו של הלוחות לא היסס משה לשבור את הלוחות. משה הבין שכאשר העם נמצא במצב ירוד זה אין כל משמעות לקדושתם של הלוחות, ואין מקום ללוחות בקרב העם במצב זה. הקדושה היא בעלת משמעות רק כאשר היא מחוברת אל המעשים. וכבר שיבחו החכמים את משה על מעשהו זה ודרשו שאמר לו הקב"ה על כך 'ישר כוחך ששברת'.¹⁷

15 נראה שגם הפיסקה המסיימת את פרק ד מדגישה תפיסה זו, אבל מתוך זווית ראייתה של אשת פנחס, כלתו של עלי, וכך נאמר שם: '(יט) וְכָלְתָּו אִשְׁתּוֹ פִּינְחָס הֶרֶה לָלֶת וְתִשְׁמַע אֶת הַשְּׁמֵעָה אֶל הַלֵּקֶחַ אַרְוֹן הָאֵלֵהִים וּמֵת חַמִּיָּה וְאִישָׁהּ וְתִכְרַע וְתִלְדֵּי כִי נִהְפְּכוּ עָלֶיהָ צִנְיָה. (כ) וְקָעַת מוֹתָהּ וְתִדְבְּרֶנָּה הַנְּצִבּוֹת עָלֶיהָ אֶל תִּירְאֵי כִי בֵן יִלְדֶת וְלֹא עֲנִתָהּ וְלֹא שְׂתָהּ לְבָהּ. (כא) וְתִקְרָא לְנֶעֱר אֵי קְבוֹד לְאִמֹר גְּלָהּ קְבוֹד מִיִּשְׂרָאֵל אֶל הַלֵּקֶחַ אַרְוֹן הָאֵלֵהִים וְאֶל חַמִּיָּה וְאִישָׁהּ. (כב) וְתִאמֹר גְּלָהּ קְבוֹד מִיִּשְׂרָאֵל כִּי נִלְקַח אַרְוֹן הָאֵלֵהִים'. סיום הפיסקה בא להדגיש ששמו של בנה נקרא בעיקר בגלל לקיחת ארון הא-להים והוא האפיל על התוצאות הקשות האחרות.

16 פרט זה, שהלוחות היו כתובים משני עבריהם, לא נזכר בשעת תיאור נתינת הלוחות למשה אלא רק כאן כרקע לשבירתם. נראה אפוא שתפקידו של פרט זה הוא להגדיל את קדושתם של הלוחות, שהיו מוקפים בכתב ידו של ה' על מנת להבליט את מעשה שבירתם.

17 תלמוד בבלי, שבת פז ע"א ומקבילות. נראה שדרשה זו מכוונת ביסודה לפשוטו של מקרא, שכן לא נמצאה כל ביקורת, מפורשת או רמוזה, של הקב"ה על מעשה מרחיק לכת זה של משה. גם הסכמתו של ה' לכתוב את דבריו שוב על הלוחות השניים מסייעת למסקנה זו.

נראה ששתי תמונות אלו, הראשונה והאחרונה, מלמדות על תפיסתו הדתית של עלי. במרכז תפיסתו הדתית של עלי עמדה היראה מן הקודש והיא האפילה על כל הדברים האחרים לרבות משמעותה המוסרית של הקדושה.

למעשה תפיסה זו באה לידי ביטוי ברור בדבריו של עלי עצמו: 'ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצבאות פתח אהל מועד: ויאמר להם למה תעשון פדברים האלה אשר אנכי שמע את דבריכם רעים מאת כל העם אלה: אל בני כי לוא טובה השמעה אשר אנכי שמע מעברים עם ה': אם יחטא איש לאיש ופללו אלהים ואם לה' יחטא איש מי יתפלל לו' (שמ"א ב, כב-כה). במשפט האחרון הבחין עלי הבחנה ברורה בין חטא שאדם חוטא לחברו לבין חטא שאדם חוטא למקום.¹⁸

לדעת עלי, חטא שבין אדם לחברו מסור לאלהים היינו לדיין.¹⁹ מדבריו של עלי נראה שמשפטו של הדיין²⁰ הוא משפט שהחוטא יכול עדיין לסבלו. ואולם חטא שבין אדם לה' מסור, לדעתו, לה', ואין מי שיוכל להשיב את חמתו של ה' מאדם זה.²¹ דומה שמשפט זה מבטא בצורה ברורה את תפיסתו הדתית של עלי.²² במרכז של תפיסה זו ניצבת היראה העצומה מן הקודש, והיא מאפילה על פגיעה שבין אדם לחברו. מאמירה זו נגזרות שתי מסקנות חמורות. א. חטא אדם לחברו מופקע מתחום עניינו של האל. בכך באה לידי ביטוי שוב ההפרדה בין הקודש לבין משמעותו המוסרית. ב. לא ניתן להתפלל אל ה' כאשר יש פגיעה בקדושתו, שהיא

18 מדבריו של עלי נראה שהוא רואה במעשי בניו רק חטא לה'. דבר זה סותר לכאורה את האמור בפסוק כב 'ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבן את הנשים הצבאות פתח אהל מועד'. ייתכן שבעיני עלי עיקר חטאם של בניו במעשה זה נעוץ בעובדה שהם עושים זאת בפתח אוהל מועד ובכך מחללים את הקודש. לפי פירוש זה יש גם בפרט זה כדי ללמד על תפיסתו הדתית של עלי ועל הפער שקיים לדעתו בין חטא אדם לחברו לבין חטא אדם למקום.

19 כך פירשו רוב המפרשים ונראה כי פירוש זה הוא פשוטו של מקרא, וראיה לכך מהשימוש בשם הויה בצלע השנייה של המשפט.

20 זהו פירוש 'ופללו' כפי שצינו המפרשים במקום.

21 יש בכתוב זה מעין משחק מילים בין 'ופללו', שהוראתו 'ושפטו', לבין 'יתפלל לו', שהוראתו 'יתפלל בעבורו', כדי להשיב את חמתו של האל ממנו. ייתכן שבכך עלי רומז שכאשר המשפט מסור לדיין ניתן להפסיק את דעתו באמצעים שונים ואולי אף על ידי שוחד.

22 השווה להערתו של א' וולפיש, 'חנה: תפילת תרעומת וענווה', מגדים כ (תשנ"ג), עמ' 61 הערה 25.

הוא התובע והוא הדיין. שתי מסקנות אלו מנוגדות בתכלית לתפיסה העולה ממקומות רבים בתורה.

אף כאן ניטיב לעמוד על ייחודה של תפיסה זו אם נשווה דברים אלו של עלי לתגובתו של משה לאחר מעשה העגל, שהוא הביטוי הקיצוני ביותר של חטא אדם לה'. במקביל לשבירת הלוחות, שהיא כאמור ביטוי לתפיסה המנוגדת לתפיסתו של עלי, מיהר משה להתפלל על העם ולהשיב את חמת ה' מהם, הן לפני ירידתו מן ההר לאחר ששמע מה' על חטא העם 'ויחל משה את פני ה' אלהיו' (שמות לב, יא-יג), והן לאחר שראה בעיניו את עשיית העגל ועבודתו והכיר שהם חטאו לה' חטאה גדולה 'אתם חטאתם חטאה גדולה ועתה אעלה אל ה' אולי אכפרה בעד חטאתכם' (שמות לב ל).²³ משה איננו סבור שאם יחטא איש לה' אין מי שיתפלל לו.

מאלפת העובדה שבכל התיאורים של עלי לא מצאנו אותו מתפלל אל ה', לא על עצמו ולא על אחרים.²⁴ ואף שאפשר היה לתלות פרט זה בתיאור המקוצר והמקוטע של דמותו, נראה כי אף בעניין זה מגלה עלי עצמו במפורש את תפיסתו הדתית. הלא כך הגיב עלי לאחר שמסר לו שמואל את נבואת הפורענות הקשה עליו ועל ביתו 'ויאמר ה' הוא הטוב בעיניו יעשה' (שמ"א, ג, יח),²⁵ ופירש שם רש"י: 'ה' הוא – אדון הוא והכל שלו'.²⁶ אמנם תגובה זו היא ביסודה לשבחו של עלי שקיבל עליו את הדין ולא קרא תיגר על מידותיו של ה', ועוד נשוב לכך בהמשך. ואולם מתוך שבחו למדנו גם על תפיסתו הדתית. עלי אינו מעלה בדעתו לבקש על עצמו או על בניו, ואפילו לא על עם ישראל. תדע שכן, שהרי נבואתו של

23 אמנם בספר שמות לא נזכרת בהקשר זה המילה 'תפילה', אבל היא נזכרת בחזרתו של משה על אירוע זה 'ואתפלל אל ה' (דברים ט, כו).

24 אמנם מצאנו את עלי מברך את חנה 'לכי לשלום ואלהי ישראל יתן את שלתך אשר שאלת מעמו' (שמ"א א, יז) ואחר כך את אלקנה וחנה 'וברך עלי את אלקנה ואת אשתו ואמר ישם ה' לך זרע מן האשה הזאת תחת השאלה אשר שאל לה' (שמ"א ב, כ). ואולם יש הבדל ברור בין תפילה אל ה' לצורך ביטול גזרה או כפרה על חטא לבין ברכה לאדם. עלי אינו רואה בברכתו התנגדות לגזרת ה' כיוון שבשעת ברכתו הראשונה לחנה עדיין אינו יודע שה' סגר רחמה וכלל אינו מודע לתוכן בקשתה. ברכתו השנייה נאמרה לאחר שחנה נפקדה וממילא שוב אין לומר שה' סגר רחמה.

25 העיר על כך בקצרה וולפיש (לעיל, הערה 22), עמ' 61.

26 פירושו של רש"י הוא בעקבות מדרש שמואל לכתוב זה. לעיל (הערה 1) הוצע פירוש אחר למילים 'ה' הוא', ומכל מקום ברור מתוכן המשפט ובעיקר מחלקו השני שבדברים אלו עלי מצדיק עליו את הדין בגלל כניעתו המוחלטת לאל.

שמואל כללה לא רק חזות קשה לעלי ולבניו אלא גם נבואת פורענות על ישראל 'הנה אנכי עשה דבר בישראל אשר כל שמעו תצילנה שתי אזניו' (שמ"א, ג, יא).²⁷ יצוין שגם לאחר נבואה קודמת של פורענות לעלי שנאמרה לו על ידי איש א-להים (שמ"א ב, כז-לו) לא מצאנו כל ניסיון של עלי להתפלל אל ה' ולבטל את הגזרה. דבריו של עלי 'ה' הוא הטוב בעינינו יעשה' מלמדים שאין זה מקרה. חרדתו של עלי מן הקודש והתבטלותו המוחלטת מפני עצמת ה' לא השאירו אצלו מקום לבקשה על מחילת חטא, ולניסיון לעמוד מול האל כדי לבטל את הגזרה.²⁸

דומה שעלי לא הכיר את הכלל שלמדו חכמים מהתנהגותם של משה ושל חזקיהו, וכך דרשו חכמים:

ומה משה שנאמר לו 'רב לך אל תוסף' לא נמנע מלבקש רחמים מלפני הקדוש ברוך הוא, שאר בני אדם על אחת כמה וכמה. ומה חזקיה שנאמר לו 'צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה' לא נמנע מלבקש רחמים שהיה דורש אפילו חרב חדה על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים שנאמר 'ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל', שאר ישראל על אחת כמה וכמה.²⁹

ב

נראים הדברים שתפיסתו הדתית והתנהגותו של עלי הקרינו גם על העם. כאמור, הכתוב לא ייחד תיאור מסודר לתקופתו של עלי, תיאור שממנו נוכל ללמוד על מצב העם שבהנהגתו. כל הדיון של הכתוב בעלי לא בא אלא מתוך הצורך לתאר את דמותו של שמואל החל מרגע לידתו ועד הפיכתו לשופט. יוצא מכלל זה פרק ד. בפרק ד מסופר, כאמור, על מלחמת ישראל בפלשתים. שם מספר לנו הכתוב בפירוט על מפלתם של ישראל, על לקיחת הארון ועל מותם של עלי ובניו. בכל

27 מן המסופר בהמשך עולה שהכוונה כאן למפלת העם במלחמה עם פלשתים באבן העזר המתוארת בפרק ד. ביטוי זה 'תצילנה שתי אזניו' חוזר במקרא פעמיים נוספות (מל"ב כא, יב; ירמיהו יט, ג). בשתי הפעמים הכוונה לחורבן ירושלים. נראה אפוא שגם בפרקנו רומז ביטוי זה גם לחורבן שילה והמשכן.

28 מעין מה שמצאנו אצל אברהם בעמידתו לפני ה' ובתפילתו על אנשי סדום.

29 ספרי דברים פסקא כט, מהדורת פינקלשטיין עמ' 46. וראה הערותיו של פינקלשטיין, הסבור שקטע זה אינו מעיקר הספרי, עיין בדבריו ובמקבילות שציין שם.

התיאור לא נזכר שמו של שמואל.³⁰ פרק זה שייך אפוא כולו לתקופת עלי, והוא חותם את תקופת הנהגתו של עלי. נראה שמפרק זה נוכל ללמוד מעט על תפיסתם הדתית של העם בתקופתו. ראוי לעמוד על פרט אחד בולט בתיאור זה ובעיקר על הקשר בינו לבין תיאור תפיסתו הדתית של עלי כפי שביארנוה לעיל.

כך נאמר בתחילת הפרק:

וַיֵּצֵא יִשְׂרָאֵל לְקִרְיַת פְּלִשְׁתִּים לְמַלְחָמָה וַיַּחֲנוּ עַל הָאָבֶן הָעֶזְרֹ וּפְלִשְׁתִּים חָנוּ בְּאֶפְקֹ: וַיַּעֲרְכוּ פְּלִשְׁתִּים לְקִרְיַת יִשְׂרָאֵל וַתִּטֹּשׁ הַמְּלָחָמָה וַיִּנְגַּף יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי פְּלִשְׁתִּים וַיָּכּוּ בַּמַּעֲרָכָה בְּשָׂדֵה כְּאַרְבַּעַת אֲלָפִים אִישׁ: וַיָּבֹא הָעָם אֶל הַמַּחֲנֶה וַיֹּאמְרוּ זְקֵנֵי יִשְׂרָאֵל לָמָּה נִגַּפְנוּ ה' הַיּוֹם לִפְנֵי פְּלִשְׁתִּים נִקְחָה אֵלֵינוּ מִשְׁלָה אֶת אַרְוֹן בְּרִית ה' וַיָּבֹא בְּקִרְבָּנוּ וַיִּשְׁעֵנוּ מִכַּף אִיבֵינוּ: וַיִּשְׁלַח הָעָם שְׁלָה וַיִּשְׂאוּ מִשָּׁם אֶת אַרְוֹן בְּרִית ה' צָבָאוֹת יֹשֵׁב הַכְּרָבִים וְשָׁם שָׁנֵי בְנֵי עֲלִי עִם אַרְוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים חֲפָנִי וּפִינְחָס: וַיְהִי כְּבֹא אַרְוֹן בְּרִית ה' אֶל הַמַּחֲנֶה וַיִּרְעוּ כָּל יִשְׂרָאֵל תְּרוּעָה גְדוֹלָה וַתְּהֵם הָאָרֶץ: (שמ"א, ד, א-ה).

פסוקים אלו מתארים יפה את תפיסתם הדתית של ישראל. לאחר ההפסד הראשון במערכה, שבו הוכו כארבעת אלפים איש, מבקשים זקני ישראל לברר את סיבת כשלונם. הם מודעים לכך שיש לחפש את שורש הכישלון בתחום הדתי. 'למה נגפנו ה' היום לפני פלשתים'. ברור להם שלא אזלת ידם הצבאית גרמה להפסדם אלא ה' הוא שסיבב כך את הדבר. פרט זה הוא ודאי לשבחם. אין הם הולכים עם ה' בקרי ואינם אומרים מקרה הוא היה לנו. ואולם הפיתרון שהם מציעים מבטא תפיסה דתית מעוותת. 'נקחה אלינו משלה את ארון ברית ה' ויבא בקרבנו וישענו מכף איבנו'. כאן באה לידי ביטוי התפיסה שכלי הקודש המסמל את נוכחות ה' הוא העיקר. לדעתם יש לארון ערך עצמי ועצם הבאתו משמעה הבאת שכינתו של ה' שתביא בהכרח לישועתם. זו היא משמעות לשונם 'נקחה אלינו משלה את ארון ברית ה' ויבא בקרבנו וישענו מכף אויבנו'. תוך כדי דיבור

30 למעט תחילת הפרק: 'ויהי דבר שמואל לכל ישראל'. אחדים מן המפרשים למדו מכאן שישראל יצאו למלחמה זו בדבר שמואל (ראה למשל בפירושו של רד"ק). פירוש זה אינו נראה כלל, שהרי בכל תיאור המלחמה לא נזכר שמואל כלל. נראה שמשפט זה מסיים את הפסקה הקודמת, שתיארה את שמואל כנביא לה'. סיפור המלחמה עצמו מתחיל באמצע פסוק א: 'ויצא ישראל לקראת פלשתים', ואפשר שדבר זה רמוז בפסקה באמצע פסוק המצויה לפני משפט זה.

התחלף ארון ה' בה' עצמו.³¹ זקני העם לא חשבו שתנאי הכרחי לקבלת עזרת האל כרוך בשינוי מעשים. לדעתם די בהבאת הכלי המסמל את הקודש אל המחנה כדי להיעזר בכוח האל אף שגם הם ידעו יפה שבני עלי חיללו מזמן את קדושת הארון.

תפיסה זו לא הייתה נחלת הזקנים בלבד, שכן כאשר הגיע הארון אל המחנה 'הריעו כל ישראל תרועה גדולה ותהום הארץ', ומכאן שגם העם היה שותף לתפיסה זו. הכתוב אף טורח להדגיש לפני כן שיחד עם הארון באו גם שני בני עלי חפני ופנחס. אין לך ביטוי מובהק לניגוד שבין קדושתו החיצונית של הארון לעומת חילול תוכנו הפנימי על ידי מעשיהם של בני עלי, יותר מהצירוף של הארון עם שני בני עלי. למרות זאת, עם בוא הארון ואתו שני בני עלי הריעו כל העם תרועה גדולה. תפיסה זו גובלת כמעט בתפיסה אלילית, שעל פיה סבור האדם שהכלי והתוכן חד הם, ואין קשר בין קדושתם החיצונית של הכלים לבין המשמעות המוסרית של מעשי הכוהנים. לפי תפיסה זו יכול האדם לכפות על האל את רצונו.³²

על עניין זה כבר עמדו המפרשים בהרחבה, ואין להאריך בו. אני מבקש לטעון ששורש טעותו של העם נעוץ כבר בתפיסתו של עלי, אלא שהעם הקצין עד מאוד תפיסה זו. כפי שביארנו לעיל כבר אצל עלי ניכרת התפיסה הרואה בקדושת ההיכל ובהימצאותו של הארון את חזות הכול, וכן התפיסה המנתקת בין הקודש

31 יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ב, עמ' 351, יוצא כנגד דברי החוקרים הרואים בכתובים אלו ביטוי לזיהוי מוחלט בין הארון לבין ה'. לדעתו, מדברי העם ניכר שהבאת הארון ובוא ה' אינם היינו הך בעיניהם. ואולם גם לפי דבריו אין אפשרות לבטל את הקשר ההכרחי שהעם רואה בין הבאת הארון לבין הבאת ה' ואת סברתם שהם יכולים להכריח, כביכול, את ה' לבוא לעזרתם באמצעות הבאת הארון.

32 הכתוב מציין שתפיסה זו הייתה משותפת גם לפלשתים שהרי עם בוא הארון נפלה עליהם יראה גדולה. אף הם זיהו את הארון עם האל עצמו אלא שהזיהוי אצלם הוא מוחלט יותר: 'כי אמרו בא אלהים אל המחנה [...] או לנו מי יצילנו מיד האלהים האדירים האלה. אלה הם האלהים המכים את מצרים בכל מכה במדבר' (ד, ז-ח. וראה דברי קויפמן שם). למרות זאת הייתה להבאת הארון תוצאה הפוכה מן הצפוי: 'התחזקו והיו לאנשים פלשתים ... ונלחמתם'. התחזקות זו של הפלשתים היא שגרמה לכך שבמערכה זו נפלו מהעם שלשים אלף רגלי לעומת כארבעת אלפים במערכה הקודמת, ובעקבות זאת נחל העם מפלה מוחלטת. ההסבר לכך נעוץ בעובדה שעל פי התפיסה האלילית של הפלשתים אלהי ישראל הם אמנם אלהים אדירים אבל לא אלהים יחיד, ולכן יש אפשרות לנצחם אם רק יגבירו הפלשתים את כוחם. יש קשר מסוים בין התפיסה המנתקת בין קדושת האל ומשמעותה המוסרית ובין התפיסה הפוליתאיסטית, אבל לא כאן המקום להרחיב בעניין.

עצמו לבין משמעותו המוסרית. אמנם אצל עלי איננו מוצאים ביטוי לזיהוי מוחלט שבין הכלי לבין התוכן, ואצלו ההפרדה בין הקודש למשמעותו המוסרית דקה הרבה יותר. ואולם סולם הערכים של עלי הקרין גם אל תפיסת העם. הסטייה הקטנה בתפיסתו של עלי הפכה לתפיסה מעוותת לחלוטין אצל העם.

ג

כנגד דמותו של עלי ניצבת דמותו של שמואל.³³ דמותו של שמואל מנוגדת לדמותו של עלי בכמה פרטים.

עלי שפט בכוח היותו כוהן. שמואל שפט בכוח היותו נביא. עלי ובניו היו קשורים למשכן בשילה. בני עלי אף נתפסו במובן מסוים כחלק מן המערכת הכוללת את הארון ולכן כאשר הביא העם משילה את ארון ה' למלחמה באבן העזר היו שם בני עלי יחד עם הארון. הכוהן זקוק לכלים כדי להביא את כהונתו לידי ביטוי. לא כן הנביא. שמואל כנביא לא היה זקוק למשכן או לארון.

גם בשלב הראשון, לפני הקדשת שמואל לנבואה, כאשר שירותו של שמואל היה במקדש, הכתוב טורח להדגיש שבבגדי שמואל נמצאים אפוד ומעיל (שמ"א, ב, יח-יט). שני בגדים אלו נזכרים במקרא כבגדי כהונה. רוצה לומר שמואל מייצר לו בגדים המחליפים את הבגדים המאפיינים את הכוהן, אף שהוא עצמו אינו מוגדר בכתוב ככוהן.³⁴ פרט זה משתלב בעובדה שכל התיאור בפרק ב שם מטרתו ליצור הקבלה ניגודית בין בני עלי כבני בליעל שלא ידעו את ה' לבין שמואל המשרת את

33 לדברים האמורים בסעיף זה השווה דבריו של מ' בובר, תורת הנביאים, תל אביב תש"י, עמ' 58-59 וכן לדבריו בספרו דרכו של מקרא, ירושלים תשכ"ד, עמ' 238-269.

34 על פי דבה"א ו, היה שמואל משושלת לוי. בספר שמואל לא נזכר פרט זה, ונראה שבכך מדגיש הכתוב בספר שמואל ששירותו של שמואל במשכן איננו קשור לייחוסו. לדעת מ' אילת, שמואל וכינון המלוכה בישראל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 26-27, הכתוב מתאר את שמואל ככוהן לכל דבר ועניין. לעומתו, מ' פארן, עולם התנ"ך לספר שמואל א, ת"א 1996, עמ' 36-37, מטעים את ההבדל בין האפוד של הכוהנים לבין האפוד של שמואל, עיין שם. פרשנים אלו אינם מתייחסים למעיל ונראה שהם אינם סבורים שהמעיל שייך לנושא זה. לעניות דעתי, גם אזכור המעיל קשור, בין היתר, לבניית דמותו של שמואל כמקביל לכוהן (ראה הערותיהם של סגל [לעיל, הערה 3] ו' קיל, שמואל א עם פירוש דעת מקרא, ירושלים תשמ"א, בפירושהם לכתוב זה). כיוון שביחס למעיל נאמר 'ומעיל קטן תעשה לו אמו' אתה למד מכך שאין מדובר כאן במעיל כהונה רגיל אלא במעיל שעושה לו אמו במיוחד. נמצינו למדים שהכתוב אינו מבקש לתאר את שמואל ככוהן רגיל אלא כמי שבמעשיו משמש כתחליף לכוהן המיוחס.

ה'. בניגוד ל'דברים הרעים' ששומע עליהם אביהם מאת כל העם (שם פסוק כג), 'הנער שמואל הולך וגדל וטוב גם עם ה' וגם עם אנשים' (כו).³⁵

שמואל משרת את ה' במשכן ה' לא מתוקף היותו כוהן בייחוסו אלא מתוקף נדרה של אמו שהקדישה אותו לעבודת ה' ואף נדרה שיהיה נזיר (שמ"א א, יא).³⁶ מכוח זה הוא אף ישן בהיכל ה' אשר שם ארון האלהים (שמ"א ג, ג).³⁷ הנזיר מקביל בתורה לכוהן גדול מבחינת דרגת קדושתו,³⁸ אף שאין הוא קשור אל המקדש דווקא. שמואל אינו יונק את קדושתו מן המקדש. קדושתו היא קדושה עצמית הנובעת כאמור ממעשיה של אמו ומנזירותו וכן ממעשיו הוא. אמנם בפועל אמו הביאה אותו אל המשכן בשילה, אלא שזו תוצאה של קדושתו ולא סיבה לקדושתו. משום כך יכולה הייתה קדושתו של שמואל לבוא לידי ביטוי גם לאחר חורבן המשכן עם הפיכתו לנביא.³⁹

בניגוד לעלי, שלא מצאנו עוזב את מקומו במשכן שילה, ובניגוד לבניו שהיו צמודים לארון, שמואל מתואר כמי ש'הלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל' למרות ש'תשובתו הרמתה כי שם ביתו' (שמ"א ז טז–יז). מאלף הדבר שדווקא שמואל, שהובא מרגע שנגמל אל המשכן וגדל במשכן, הנהיג את ישראל בתקופה שבה היה המשכן חרב. ואף שזמן קצר לאחר נפילת הארון בשבי חזר הארון לישראל, לא מצאנו כל זיקה בין שמואל לבין ארון ה'.

35 על הקבלה זו עמדו פרשנים רבים. לפירוט ההקבלה בין שמואל לבין בני עלי ראה, למשל, גרסיאל (לעיל, הערה 7), עמ' 38–41.

36 זהו פשוטו של הביטוי 'מורה לא יעלה על ראשו', והיא דעתו של ר' נהוראי במשנה, נזיר פרק ט משנה ה. בתרגום השבעים לפסוק זה נוסף 'ויין ושכר לא ישתה'. בקטע ממגילת שמואל מקומראן (Q4) נוספו בפסוק כב, בדבריה של חנה לאלקנה, המילים: 'נזיר עד עלם'. אמנם לא מצאנו בתיאור דמותו של שמואל בהמשך סממנים של נזירות. ראה סיכום הנתונים ודיון מסכם בשאלת נזירותו של שמואל אצל ש' אברמסקי בפירוש עולם התנ"ך לספר שמואל, תל אביב 1996 עמ' 29–30, וראה גם דברי מ' גרסיאל, שם עמ' 13–14.

37 אמנם המדרש, והמפרשים בעקבותיו, מייחסים את המילים 'בהיכל ה' אשר שם ארון האלהים' לאמור בתחילת הפסוק שם 'ונר אלהים טרם יכבה', אלא שאין המקרא יוצא מידי פשוטו.

38 השווה את האמור בכוהן גדול בספר ויקרא כא, י–טו לאמור בנזיר במדבר ו, א–ח.

39 וראה את הערתו של סימון (לעיל, הערה 3), עמ' 43–46, שאף שחנה באמרה 'ונתתיו לה' כל ימי חייו' התכוונה לנתינתו למשכן, הפיכתו של שמואל לנביא אפשרה לקיים את נדרה גם לאחר חורבן המשכן.

בניגוד לעלי, שלא מצאנוהו מתפלל לא על עצמו ואף לא על העם, וכבר אמרנו שפרט זה הוא חלק מהותי מתפיסתו הדתית, מצאנו את שמואל מתפלל על העם 'ויאמר שמואל קבצו את כל ישראל המצפתה ואתפלל בעדכם אל ה' (שמ"א ז, ה). עלי מצדיק עליו את הדין ואינו רואה אפשרות להשפיע על הרצון האלוהי ולשנותו, ואילו אצל שמואל נאמר שם בפס' ט 'ויזעק שמואל אל ה' בעד ישראל ויענהו ה'⁴⁰. בכך ממשיך שמואל את הקו שהתוותה אמו, חנה, שאף היא התפללה אל ה' כדי לשנות את מצבה.⁴¹

שמואל מוביל בעם תהליך של תיקון מהותי המדגיש בעיקר את התכנים ופחות את הסמלים. 'ויאמר שמואל אל כל בית ישראל לאמר אם בכל לבבכם אתם שבים אל ה' הסירו את אלהי הנכר מתוכם והעשתרת והכינו לבבכם אל ה' ועבדו לבדו ויצל אתכם מיד פלשתים' (שמ"א ז, ג). כבר עמדו מפרשים על כך שהתיאור שבפרק ז, המתאר את מלחמת ישראל בפלשתים באבן העזר, מקביל לתיאור בפרק ד שאף שם מתוארת מלחמת ישראל בפלשתים באבן העזר. מטרתה העיקרית של ההקבלה היא להבליט את הניגוד בין מצב העם בפרק ד בשלהי תקופתו של עלי, שלדברינו לעיל נגרם בעטייה של תפיסתו הדתית של עלי, ואשר נסתיים במפלה לפני פלשתים, לבין מצבו בפרק ז תחת הנהגתו של שמואל, ואשר נסתיים בניצחון על הפלשתים.⁴² נציין כאן פרט אחד מתוך ההקבלה הרחבה שבין שני פרקים אלו. בפרק ד מבקשים ישראל להכריע את הקרב באמצעות הבאת הארון: 'נקחה אלינו משלה את ארון ברית ה' ויבא בקרבנו וישענו מכף איבינו' (ג). עם בואו נאמר 'ויריעו כל ישראל תרועה גדולה ותהם הארץ' (ה). בפרק ז לעומת זאת לא ניסו ישראל כלל להביא את הארון כדי להכריע את הקרב.

40 השווה גם לאמור בפרק טו פסוקים י-יא: 'ויהי דבר ה' אל שמואל לאמר נחמתי כי המלכתי את שאול [...] ויחר לשמואל ויזעק אל ה' כל הלילה'. על דמיון זה בין שמואל לחנה עמד וולפיש (לעיל, הערה 22), עמ' 61.

41 לא מצאנו במקרא לפני חנה אישה שהתפללה אל ה'. אפילו אצל האימהות, שהכתוב מציין את עקרותם, לא מצאנו שניסו לשנות את מצבן על ידי תפילה אף שניסו דרכים אחרות לשם כך. אמנם אצל רבקה נאמר 'ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה היא' ופירש רש"י בעקבות המדרש, שאף רבקה התפללה, אלא שעל פי פשוטו נראים דברי המפרשים שיצחק עתר לה' בעבור אשתו (ראה למשל רשב"ם ורד"ק שם), ומכל מקום לא נזכרה תפילת רבקה במפורש בכתוב. חז"ל במדרשיהם מבליטים את נקודות החידוש בתפילתה של חנה ובעמידתה לפני ה' ואף אמרו 'חנה הטיחה דברים כלפי מעלה' (בבלי, ברכות לא ע"ב).

42 ראה את מאמרו של י' אליצור, אבן העזר, ספר זיידל, ירושלים תשכ"ב עמ' 111-118 (=) אליצור, ישראל והמקרא, ירושלים תש"ס, עמ' 96-102), וההפניות שם. וראה עוד: מ' גרסיאל (לעיל, הערה 7), עמ' 42-45.

במקום זאת הם אומרים ישראל לשמואל: 'אל תחרש ממנו מזעק אל ה' אלהינו וישענו מיד פלשתים [...] ויזעק שמואל אל ה' בעד ישראל ויענהו ה' [...] וירעם ה' בקול גדול ביום ההוא על פלשתים ויהמם' (ח-ג).

כללו של דבר, שמואל מבטא בהנהגתו תפיסה דתית שונה מתפיסתו של עלי ובתקופת הנהגתו הוא מתקן את הפגמים בעם שאירעו, בין היתר, עקב תפיסתו הדתית של עלי.

ד

אף ששמואל מייצג, כאמור, תפיסה דתית שהיא במידה רבה אנטיתזה לתפיסתו הדתית של עלי, הוא עצמו חונך על ידי עלי. אין לכך תקדים בתקופת השופטים. ניתן להשוות זאת ליהושע משרת משה, שלא מש מאוהלו של משה ולאלישע שיצק מים על ידי אליהו. ואולם במקרה של שמואל זיקתו לרבו היא עמוקה ויסודית הרבה יותר.

עצם הורתו ולידתו של שמואל מתוארת בכתוב כהתגשמות ברכתו של עלי 'ואלהי ישראל יתן את שלתך אשר שאלת מעמו' (א, יז).⁴³ לברכה נבואית זו התכוון כנראה אלקנה כשאמר 'אך יקם ה' את דברו',⁴⁴ היינו אלקנה מקווה שאף על פי שחנה אינה מצטרפת אליו לעלייתו לרגל ודוחה את קיום נדרה, בכל זאת ימשיך ה' קיים את דברו שנאמר מפיו של עלי, ובכך רמז אלקנה לחששו לגורל שמואל עקב עיכוב קיום הנדר.

טעם שמו של שמואל נתפרש בכתוב על ידי חנה 'ותקרא את שמו שמואל כי מה' שאלתיו' (א, כ). לשון זו של שאלה מה' לא מצאנו בתפילתה של חנה אלא בדבריו של עלי (א, יז). נמצא שגם שמו של שמואל מקורו בדברי עלי.

עלי הוא זה שהיה אמור להכריע אם לקבל את שמואל למשכן בשילה. דבר זה אנו למדים מריבוי דבריה של חנה לעלי בעת שהעלתה אתה את הנער (א, כו-כח). בדבריה יש גם לשון הפצרה 'בי אדני חי נפשך אדני' (א, כו). מסתבר כי הקדשת נער למשכן לא הייתה מעשה שכיח, והיה על חנה להפציר בעלי כדי שיקבל את

43 אף שעלי לא ידע באותה שעה מהי המשמעות המדויקת של ברכתו.

44 ראה פירושו של ר' יוסף קרא לפרק א פסוק יז.

שמואל לשירות במשכן. העובדה שלא נאמר בכתוב במפורש שעלי הסכים לקבל את שמואל, אפשר שהיא מלמדת על ההפתעה של עלי ועל כך שמעשה זה אכן היה מעשה נדיר. ומכל מקום קבלתו של שמואל למשכן נעשתה בהכרעתו של עלי.

שמואל נמסר, החל מרגע שנגמל מאמו, לחינוכו והדרכתו של עלי. 'וילך אלקנה הרמתה אל ביתו והנער היה משרת את ה' את פני עלי הכהן'. כל שירותו את ה' היה דרך שירותו את פני עלי, שהיה לו לאב ולאם וגם למורה ומדריך.

שיאו של קשר זה ושל תלות זו של שמואל בעלי מצוי בתיאור הקדשת שמואל לנביא. עלי הוא שהדריך את שמואל כיצד לקבל את נבואתו הראשונה ובהדרכתו זו הפך בעצם את שמואל לנביא. לולי הדרכתו של עלי לא היה שמואל יודע שהוא חווה חוויה נבואית. עלי אף מכריח את שמואל לאחר מכן לומר לו את נבואתו, ובכך הפך אותו נביא בפועל,⁴⁵ שהרי עיקר תפקידו של נביא הוא באמירת נבואתו, ונביא הכובש נבואתו חייב מיתה.

כללו של דבר, שמואל, מרגע הורתו ועד להקדשתו לנביא, היה תלוי כולו בעלי. הוא כביכול 'יציר כפיו' של עלי. מה משמעותה של עובדה זו?

נראים הדברים שלפחות בנוגע להקדשת שמואל לנביא ניתן להוכיח שמלכתחילה זה היה רצון ההשגחה ששמואל לא ייעשה נביא אלא בהדרכתו של עלי. תדע שכן, שהרי העובדה ששמואל 'טרם ידע את ה' וטרם יגלה אליו דבר ה'" אינה מחייבת שהנבואה תגיע אליו דווקא בהדרכתו של עלי. אפשר היה שהנבואה תפרש את דבריה ולאחר הקריאה 'שמואל שמואל' תאמר לו 'אנכי אלהי אביך' ממש כשם שהיה בהתגלות למושה בסנה.⁴⁶ דומה אפוא שזה היה רצון ההשגחה מלכתחילה. רצה האל שהמפתח להפיכתו של שמואל לנביא יימסר לעלי. ייתכן שמשום כך לא

45 השווה לדבריו של אוריאל סימון (לעיל, הערה 3) עמ' 97 (=הקדשת הנער שמואל לנבואה, דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות - מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון, ירושלים תשמ"א, עמ' 93).

46 והשווה למדרש שמות רבה (וילנא) פרשה ג: 'אמר רבי יהושע הכהן בר נחמיה בשעה שנגלה הקב"ה על משה טירון היה משה לנבואה, אמר הקב"ה אם נגלה אני עליו בקול גדול אני מבעתו, בקול נמוך בוסר הוא על הנבואה, מה עשה נגלה עליו בקולו של אביו, אמר משה הנני מה אבא מבקש, אמר הקב"ה איני אביך אלא אלהי אביך בפתוי באתי אליך כדי שלא תתירא'. השוואה מפורטת בין דמותו של שמואל לדמותו של משה מצויה אצל קיל (לעיל, הערה 34), עמ' 108-109, ואצל גרסיאל (לעיל, הערה 7), עמ' 46-51, עיין שם ובהפניות הנזכרות שם.

נאמר לשמואל במפורש שעליו לומר את נבואתו לעלי, אף שמתוכן הדברים ברור שזהו הצעד המתבקש. אף שמואל הבין שזהו הצעד הנכון אלא שנמנע מכך מיראתו מפני עלי. עלי, שהבין שהנבואה מכוונת אליו, הכריח את שמואל למסור את דברי הנבואה ובכך, כאמור, הפכו במו ידיו לנביא.

מעשה זה של עלי מקבל עצמה יתרה בשל תוכנה של הנבואה. נבואתו הראשונה של שמואל, זו ההופכת אותו לנביא, היא נבואת חורבן ביתו של מורו, רבו ומדריכו. נמצא שעלי לא זו בלבד שבמו ידיו הופך את שמואל לנביא ומכשיר את מחליפו בהנהגת העם שעתיד לירש אותו, במובן מסוים, עוד בחייו,⁴⁷ אלא שבמו ידיו הוא גם נותן תוקף לנבואת חורבן ביתו שלו.

ההסבר להתנהגותו הנאצלת, חסרת הפניות ויוצאת הדופן של עלי מנוסח בצורה תמציתית בדבריו של עלי עצמו: 'ה' הוא הטוב בעיניו יעשה'.⁴⁸ למדנו ממשפט זה

47 זו כנראה משמעות המשפט 'ויהי דבר שמואל לכל ישראל', שנאמר בפתיחת תיאור המלחמה באבן העזר. במלחמה זו, כאמור, נפקד שמו של שמואל, והיא מתארת את סופו של עלי וביתו. יש דרשות אחדות המבטאות בדרך ציורית את העובדה ששמואל ירש את עלי עוד בחייו. כך למשל נאמר במדרש (ילקוט שמעוני שמואל א רמז צז): 'זנר א-להים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' [...] תמן תנינן נעל הכהן מבפנים, ובן לוי ישן מבחוץ, קפץ הדבור על עלי, ודבר עם שמואל'. יש להדגיש שעל פי הפשט הפיכתו של שמואל לנביא לא באה על חשבון עלי, שהרי עלי לא היה נביא. ואולם עובדת היותו של שמואל נביא אפשרה לו להנהיג את העם ובכך כרסמה בהנהגתו של עלי. תיאור ציורי ביותר לכך מצוי בדרשה הבאה בתלמוד בבלי מסכת ברכות, דף לא עמוד ב: 'אל הנער הזה התפללתי - אמר רבי אלעזר: שמואל מורה הלכה לפני רבו היה, שנאמר: וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי, משום דוישחטו את הפר הביאו הנער אל עלי? אלא, אמר להן עלי: קראו כהן, לייתי ולשחוט. חזנהו שמואל דהו מיהדרי בתר כהן למישחט, אמר להו: למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט? שחיטה בזר כשרה! אייתוהו לקמיה דעלי, אמר ליה: מנא לך הא? אמר ליה: מי כתיב ושחט הכהן? והקריבו הכהנים כתיב! מקבלה ואילך מצות כהונה; מכאן לשחיטה שכשרה בזר. אמר ליה: מימר שפיר קא אמרת, מיהו, מורה הלכה בפני רבך את - וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה. אתיא חנה וקא צוחה קמיה: אני האשה הנצבת עמכה בזה וגו'. אמר לה: שבקי לי דאענשיה, ובעינא רחמי ויהיב לך רבא מיניה. אמרה ליה: אל הנער הזה התפללתי'. בדרכו הציורית ורווית הסמלים של המדרש ביקש ר' אלעזר לומר ששמואל מלמד בעצם אישיותו ששחיטה כשרה בזר, ובכך מפקיע מן הכהונה את בלעדיותה על הנהגת העם. דבר זה הוא בבחינת 'מורה הלכה בפני רבו', שהרי עלי הוא כעת מנהיגו של העם. ונראה שזהו ביטוי לכך ששמואל אמר לירש את ההנהגה עוד בחייו של עלי. דבר זה אינו מקובל, והוא מחייב מיתה. באופן יוצא דופן מחל עלי על כלל זה. בפרט זה באה לידי ביטוי אישיותו המיוחדת ויוצאת הדופן של עלי.

48 כדי להבין את גדלות הנפש שנדרשה מעלי, די לקרוא את הפרקים בשמואל המתארים את מלחמתו של שאול בדוד מרגע שהחל לחשוך בו שהוא עתיד לירש את מקומו. ביטוי נוקב לכך

שלדעת עלי אין האדם יכול לערער על גזר דינו של האל, כפי שאמר עלי לפני כן לבניו 'ואם לה' יחטא איש מי יתפלל לו'. ראינו בכתוב ביקורת דקה על תפיסתו הדתית של עלי. ואולם משפט זה עצמו מדבר בעיקר בשבחו של עלי. מתוך כניעתו המוחלטת לפני האל הוא אינו קורא תיגר על גזרתו ואף משתף פעולה כדי לסייע בהוצאת תכניתו של האל לפועל.

ענוותנותו זו של עלי באה לידי ביטוי כבר בתמונה הראשונה שנדונה לעיל. עלי לא היסס להודות בטעותו בפני חנה ואף לפייסה ולברכה, ובכך היה שותף לעצם לידתו של שמואל. הכרתו של עלי במעלתה של חנה והתפעלותו מיכולתה להקדיש את בנה לה' באה לידי ביטוי גם בהמשך 'וברך עלי את אלקנה ואת אשתו ואמר ישם ה' לך זרע מן האשה הזאת תחת השאלה אשר שאל לה' (שמ"א, ב, כ).⁴⁹

כללו של דבר, אותה תכונה של עלי של יראה מוחלטת מן הקודש שגרמה מצד אחד לניתוק הקודש ממשמעותו המוסרית, ניתוק שחלחל גם אל העם וגרם לעיוות בתפיסתו הדתית, היא זו שגם אפשרה לעלי לקבל בהכנעה את הגזרה האלהית ואף להכשיר במו ידיו את המנהיג שיחליפו וייצג תפיסה דתית הפוכה, מנהיג שלימים יתקן את הפגם בעם שיצרה תפיסתו הדתית של עלי. בכך הפך עלי שותף פעיל בתיקון חטאו הוא.

אמור מעתה, במחשבה תחילה גלגלה ההשגחה לידיו של עלי את האפשרות להיות שותף מלא ליצירתו ועיצובו של שמואל הנביא. בכל שלב משלבי חייו המוקדמים של שמואל: לידתו, קבלתו למשכן, חינוכו והפיכתו לנביא, נמסר המפתח לידיו של עלי. בכולם השכיל עלי להכריע נכון אף שלפחות בחלק מן המקרים דרשה ההכרעה ממנו כוחות נפש גדולים ועצומים. כוחות נפש אלו גייס עלי מתוקף תפיסתו הדתית שביסודה ניצבת יראה והתבטלות מוחלטת מפני

מצוי בדרשת הירושלמי (פסחים פ"ו ה"א; דף לג ע"א. הנוסח על פי כתב יד ליידין): 'אמ' ר' יושוע בן קבסיי כל ימי הייתי בורח מן השררה, עכשיו שנכנסתי כל מי שהוא בא ומוציאני כקומקום הזה אני יורד לו, מה הקומקום הזה כוונה ומפציע ומפחם בו כך אני יורד לו'.
 49 קיומה של ברכת עלי מתואר בפסוק הסמוך 'כי פקד ה' את חנה ותהר ותלד שלשה בנים ושתי בנות'. מספר פסוקים אחר כך נאמר על בני עלי 'כי חפץ ה' להמיתם'. בכך נוצר ניגוד חריף בין ביתה של חנה ההולך ומתמלא מכוח ברכתו של עלי לבין ביתו של עלי עצמו שעומד בפני כליה.

הקודש וצידוק דין מלא. במעשיו אלו היה עלי שותף בעצם למהלך של תיקון הפגמים שנבעו מאותה תפיסה דתית עצמה.

בפיוט הנאמר בימי הסליחות לפי מנהג הספרדים מצאנו כתוב: 'דעני לעלי ברמה – ענינן, דעני לשמואל במצפה – ענינן'. ויש לתמוה, וכי היכן מצאנו, במקרא או במדרש, שענה ה' לעלי ברמה, והלוא לא מצאנו את עלי יושב אלא במשכן בשילה?⁵⁰

ונראה שכוונת הפייטן לברכת עלי לחנה 'ואלהי ישראל יתן את שלתך אשר שאלת מעמו', ברכה שאמנם ניתנה בשילה אבל נתקיימה ברמה, עירם של אלקנה וחנה. הבקשה שאחריה 'דעני לשמואל במצפה' מכוונת לאמור בשמ"א פרק ז' 'ויזעק שמואל אל ה' בעד ישראל ויענהו ה'". כבר אמרנו לעיל שתיאור מלחמת ישראל בפלשתים בפרק ז' מקביל הקבלה ניגודית למלחמת ישראל בפלשתים המתוארת בפרק ד'. עוד אמרנו שבמלחמה זו, שנערכה בהנהגתו של שמואל, תיקנו ישראל בהדרכתו של שמואל את הטעות שטעו במלחמה בפרק ד' שנערכה בשלהי הנהגתו של עלי, ואשר נגרמה בעטייה של הנהגתו. על פי דרכנו נוכל לפרש כך את סמיכותן של שתי בקשות אלו: דעני לעלי ברמה – וכתוצאה מכך נולד שמואל שענה לו ה' במצפה לאחר שתיקן שם העם את חטאו בתקופת הנהגתו של עלי – ענינן.

50 ראה דבריו של א"מ לונץ בהערותיו לספר תבואות הארץ לר' יהוסף שווארץ, ירושלים תר"ס (הדפסה חמישית, ירושלים תשנ"ח), עמ' קצג הערה 1: 'בסליחות למנהג הספרדים: "דעני לעלי ברמה" עד כאן. לא ידעתי מה היה לו להפייטן לאמר כן, דבר שלא נמצא לא במקרא ולא בשום מקום שעלי יושב או נענה ברמה. לכן נכון שלא לאמרו, וכן לא נמצא בסידורי האשכנזים'.