

"WOE TO THE O LAND, WHEN THE KING IS A CHILD" The Criticism of the Sages Regarding Solomon's Trial /

"אי לך ארץ שמלכך נער": השגות חז"ל על משפטו של שלמה

Author(s): גלעד ששון and GILAD SASSON

Source:

Beit Mikra: Journal for the Study of the Bible and Its World /

בית מקרא: כתב-עת לחקר המקרא ועולמו

כרך חוברת ד (תמוז-אלול תשס"ד), pp. 191-200

Published by: Bialik Institute, Jerusalem / ירושלים, מוסד ביאליק

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23509397>

Accessed: 13-04-2020 07:29 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Bialik Institute, Jerusalem / ירושלים, מוסד ביאליק is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Beit Mikra: Journal for the Study of the Bible and Its World* / בית מקרא: כתב-עת לחקר המקרא ועולמו.

JSTOR

<https://www.jstor.org>

“אי לך ארץ שמלפך נער” השגות חז"ל על משפטו של שלמה¹

מאת
גלעד ששון

לאחר שה' מבשר לשלמה בחלום שבגבעון: "הנה עשיתי כדברך הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר קמוך לא הנה לפניך ואתרריך לא יקום קמוך" (מלכים א ג:יב), מביא המספר המקראי הוכחה להתגשמות ההבטחה. ההוכחה היא ההליך המשפטי המקורי בו נקט שלמה במשפט שתי הנשים הזונות. בעקבות משפט זה מסופר כיצד הגיב העם לשמעו: "וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך ויראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אליהם בקרבו לעשות משפט" (שם כח). לפי הערכת בעל ספר מלכים, משפט זה, אכן הוכיח לעם כולו כי בראשם עומד מלך חכם שכחמתו לא היתה ולא תהיה.²

בניגוד לתיאור המקראי, יש חכמים מארץ-ישראל ומבבל אשר דרשו פרשה זו והגיעו למסקנות הפוכות. להלן שלוש נקודות מהסיפור המקראי בהן מצאו חכמים פגמים בהליך המשפטי ובפסק הדין.³

א. משפט ללא עדים והתראה

הדרך בה הגיע שלמה לפסק הדין היתה אומנם מקורית, אך היא עומדת בניגוד לדרישת התורה. התורה מחייבת עדות של שני אנשים לפחות, לא בעלי-הדין, שהיו

1. מאמר זה הינו חלק מעבודת דוקטורט בשם "מלך והדיוט – יחסם האמביוולנטי של חז"ל לשלמה המלך", הנכתבת במחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן בהדרכת פרופ' חננאל מאק.
2. יש להעיר שמחבר דברי הימים השמיט את "משפט שלמה". שרה יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים 1971, עמ' 405, רואה השמטה זו כחלק מהמגמה של דברי הימים להמעיט מחכמת שלמה.
3. חשוב להדגיש כי חכמים אחרים שמרו על המגמה המקראית וראו במשפט אירוע המלמד על חכמתו הייחודית של שלמה. דוגמה לכך מצוי במדרש הרואה במשפט מודל שממנו ניתן ללמוד כיצד על הדיין לנהוג לאחר ששמע את טענות בעלי הדין: "רבי ברכיה ורבי חלבו רבי בא בשם רבי ינאי: התובע תובע והנתבע משיב והדיין מכריע. אמ' ר' סימון: צריך הדיין לשנות טענותיהן שנא' ניאמר המלך זאת אמרת זה בני התי ונגן המת וזאת אמרת לא כי בגן המת וגו'" (מלכים א ג:כג) (ירושלמי סנהדרין ג:ח).

נוכחים בשעת המעשה והתרו בבעלי הדין קודם למעשה. החכמים שמו לב לחסרון מרכיבים אלה במהלך המשפט, אך הם נחלקו האם נהג שלמה כשורה כשקיים משפט ללא עדים והתראה.

המחלוקת היא בין האגדה הארץ ישראלית – לתלמוד הבבלי. במקורות ארץ ישראל רואים בחיוב את מעשה שלמה:

“נִישֵׁב שְׁלֹמֹה עַל פֶּסֶא ה'” (דברי הימים א כט:כג) – א”ר יצחק: וכי אפשר לו לאדם לישב על כסא ה', אותו שכתוב בו “כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ אֵשׁ אֶכְלָה הוּא אֵל קָנָא הוּא” (דברים ד:כד)... ואת אמרת “וישב שלמה על כסא ה'”? אלא... מה כסא ה' דן בלא עדים והתראה, אף כסא שלמה דן בלא עדים והתראה. ואי זה הוא זה? דינין של זונות, הה”ד: “אָז תִּבְאֵנָה שְׁפִימֵי נָשִׁים” (מלכים א ג:טז). (שיר השירים רבה א:י; וראה קהלת רבה י:א [טז])⁴

המדרש הארץ-ישראלי לא רואה פגם באופן בו הוציא שלמה את המשפט לאור ונראה כי הוא מסתמך על המקרא המשבח את שלמה על פסק דינו.⁵ ייתכן והמדרש מוצא סיוע נוסף לקו המלמד זכות על שלמה שחרג מהנוהל התקין בנבואת ישעיהו על המשיח, שבדמותו יש מאפיינים המזכירים את שלמה: “וַיֵּצֵא חֲטָר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל מִשְׁרָשְׁוֹ יִפְרָה וְנָחָה עָלָיו רוּחַ ה' רוּחַ חֲכָמָה וּכְיָנָה רוּחַ עֲצָה וּגְבוּרָה רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת ה' נִהְרִיחוּ בְּיִרְאַת ה' וְלֹא לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוּט וְלֹא לְמִשְׁמַע אָזְנוֹ יוֹכִיחַ וְשִׁפְט בְּצַדֵּק

4. במקבילה המאוחרת למדרש זה שבמדרש תהלים עב:ב, מהדורת בובר עמ' 324, מובאים הדברים באופן שונה: “ואף שלמה אמר אֱלֹהִים מִשְׁפָּטֶיךָ לְמַלְךְ תֵּן וְצַדִּיקְתֶּךָ לְבֵן מְלֶכֶךְ” (תהלים עב:א) – משפטי אינו אומר, אלא ‘משפטיך’ - אמר דוד: רבונו של עולם תן משפטיך לבן מלך, כשם שאתה דן בלא עדים ובלא התראה, כך יהא שלמה דן בלא עדים ובלא התראה. אמר לו הקב”ה: כך הוא עושה, שנאמר נִישֵׁב שְׁלֹמֹה עַל פֶּסֶא ה'” (דברי הימים א כט:כג), וכי אפשר לו לבשר ודם לישב על כסא ה', והכתיב כרסייה שביבין די נור גלגלוהי נור דלק’ (דניאל ז:ט)? ומהו ‘על כסא ה’? שהיה דן כיוצרו בלא עדים ובלא התראה, וזה היה דינן של זונות...”.

5. גם יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות היהודים ח ב:ב, (מהדורת שליט, עמ' 269), אינו רואה בעיה בנוהל המשפט של שלמה, אדרבה הוא ממליץ בפני קוראיו: “ ואם יהיו נתונים [=הקוראים, ג”ש] בעניינים מעין זה, יקנו לעצמם מחריפותו של המלך כמתוך דוגמה את היכולת לחוות בנקל דעה על העניינים העומדים לחקירה”. עוד על דברים אלה של בן-מתתיהו ראה: Louis H. Feldman, “Josephus as Apologist to the Greco-Roman World: His Portrait of Solomon”, *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (Elisabeth S. Fiorenza ed.), Notre Dame 1976, pp. 85-86.

דלים והוכיח במישור לענני ארץ והקה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו זמית רשע":
(ישעיהו יא: א-ד).⁶

אך בזמן שהמסורת הארץ-ישראלית התייחסה לרעיון שלמה דן ללא התראה ועדים בחיוב, המסורת הכבלית הכירה רעיון זה ודחתה אותו. דרשת הכבלי, אומנם, יוצאת מפסוק בקהלת אך ברור שהיא מתמודדת עם הדרשה הארץ ישראלית על משפט הנשים:

אלא מה אני מקיים "בְּקֶשׁ קֵהֶלֶת לְמִצָּא דְבָרֵי חֲפָץ" (קהלת יב: י)?
בקש קהלת לדון דינין שבלב, שלא בעדים ושלא בהתראה, יצתה
בת קול ואמרה לו: "נִכְתוּב יִשָּׁר דְּבָרֵי אֶמֶת" (שם) – "עַל פִּי שְׁנֵי
עֲדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֲדִים יָקוּם דְּבָר" (דברים יט: טו). (כבלי ראש
השנה כא ע"ב).

הכבלי אינו מוכן לקבל שיש אדם שהוא מעל הצו האלוהי, ואם אמרה התורה
בספר דברים שיש לרון בעדים והתראה, דין זה חל גם על החכם באדם.⁷ לפיכך לא
נהג כשורה באופן בו דן את שתי הנשים.⁸

6. ראה מרדכי זר כבוד, "חכמתו של שלמה באגרות חז"ל", בית מקרא, כג (עג) (תשל"ח), עמ' 203 וראה על כך גם אצל: Stuart Lasine, "The Riddle of Solomon Judgment and the Riddle of Human Nature in the Hebrew Bible", JSOT, 45 (1989), p. 75. אברכנאל בפירושו למלכים א' ג: ו, פירוש על נביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו, עמ' תעא, משווה בין חכמת המשיח המתוארת בפסוק זה לחכמת שלמה: "רצה שלא תהיה חכמתו מן הדרך החשוש כענין החוקרים, כי אם בשינוח עליו רוח השם להודיעו הדברים על דרך הפלא מלמעלה למטה בדרך השני הזה, ומה הדרך השני היתה חכמת שלמה...".

7. כתב על כך חננאל מאק, "שופטים ודיינים בספרות האגדה", מחניים, 12 (תשנ"ה), עמ' 114-115: "גימת האהדה העולה מן המדרש באשר לשיפוט שלא על פי כללי הדין מתחלפת כאן בביקורת קשה. כללי הדין אינם משתנים גם כאשר השופט הוא שלמה המלך בכבודו ובעצמו. ודברים אלה, הנכונים לגבי שלמה, נכונים שבעתיים לגבי כל שופט אחר, ונראה שיותר משבא התלמוד לבקר את שלמה, הוא מנצל את דמותו ואת מעמדו המיוחד כדי להזהיר שופטים ומתימרים אחרים לבל ינסו להידמות למשה המחוקק או לשפוט על פי מראה עיניהם ונטית לבם". עוד על הביקורת של חכמים על שלמה שדן מאומדן דעתו בדין זה, ראה: ספר התשב"ץ לר' שמעון בר' צמח דוראן (צפון אפריקה המאה ה-14), ח"א פ, ירושלים תשנ"ח, עמ' קעג.

8. ראה גם יהודה קיל, פירוש לספר מלכים א (דעת מקרא), ירושלים תשנ"ב, עמ' 142 הערה 29. "מתנת כהונה" על שהש"ר א: י, מציע הסבר מדוע חרג שלמה מדין התורה. לדעתו הנשים היו נוכריות ולכן ניתן היה לדון ללא עדים והתראה. להבדיל, מארק טוויין בספרו הרפתקאותיו של האקלברי פין ח"א (תרגם אהרון אמיר), תל-אביב תשמ"ז, עמ' 92, מפתח דיון בין ג'ים המותח ביקורת על שלמה לבין האק הנאמן לפרשנות ה"רגילה" של הסיפור. ג'ים מציב את עצמו במקום שלמה ומבקר אותו על שלא חיפש אחר עדים: "אתן שתיכן

התרגום הארמי לקהלת הכיר את המסורת הבבליית והעדיף אותה על זו הארץ-ישראלית הקדומה. בתרגומו לפסוק שנידון בבבלי מקהלת "בְּקֶשׁ קְהֵלֶת לְמִצָּא דְבְּרִי חֶפְץ וְכְתוּב יִשְׁר דְּבְרִי אָמַת" (יב:י) הוא מתרגם: "בעא שלמה מלכא, דמתקרי קהלת, בחוכמתיה למידן דינין על הרהורי ליבא דאנשא ובלא סהדי. בכך אתאמר ליה ברוח נבואה מן קדם ה': הא כבר אכתיב בספר אורייתא על ידוהי דמשה רבהון דישראל תקנין פתגמין ומהימנין, על מימר סהדיא יקום פתגם [=רצה שלמה המלך, הקרוי קהלת, לדון בחכמתו על הרהורי ליבם של אנשים וללא עדים. נאמר לו ברוח נבואה מלפני ה': הרי כבר נכתב בספר התורה על ידי משה רבן של ישראל דברים טובים ונאמנים, על פי דברי עדים יקום דבר]." ⁹ על-פי הבבלי והתרגום, שלמה רואה עצמו כמי שעומד מעל התורה ומצוותיה אינן חלות עליו על כן ה' מעמידו במקומו.¹⁰

ב. ההצעה לגזור את הילד

מהמקרא משתמע כי הרעיון לגזור את הילד החי היה ראוי, הרי הוא זה שהביא לתגובות הנשים שעל פיהן ידע שלמה לזהות את האם האמיתית. אך במדרש קהלת רבה (י:א [ט"ז]) תוקף התנא ר' יהודה ב"ר אלעאי בחריפות את שלמה על מבחן האומץ שערך לנשים:

"נִיאָמַר הַמֶּלֶךְ קָחוּ לִי חֶרֶב ... נִיאָמַר הַמֶּלֶךְ גְּזְרוּ אֶת הַיֶּלֶד הַחַי ... וְנִיאָמַר הָאִשָּׁה אֲשֶׁר בָּנָה הַחַי וְגו'" (מלכים א ג:כד-כו) – א"ר יהודה אמר ר' אלעאי: אילו הייתי שם פוקרין [=גיזות צמר] הייתי כורך על צוארו [=לחונקן] כשהוא אומר "קחו לי חרב", אילולי שנתמלאת עליו [=האם] רחמים כבר נהרג. ועל אותה שעה הוא אומר: "אֵי לָךְ אָרְץ שְׁמַלְכֶן נָעַר" (קהלת י:טז).¹¹

אומרות שהוא שלכן. מה אני עושה? אני מסתובב בין השכנים ומברר למי מכן הוא באמת שיין, ומוסר אותו לאישה הנכונה, בריא ושלם, כמו שכל אדם מה יש לו טיפת שכל היה עושה". האק טוען לעומתו: "אתה רחוק אלף מיל מן העיקר". ראה עוד על נקודה זו אצל לאזין, (לעיל הערה 6) עמ' 64, וכן: Herbert Rand, "Justice in Solomon's Court", *Dor Le-Dor*, 10 (1982) p. 172.

9. הבבלי מצטט את המקור מהתורה לצורך בעדים, אך אין הוא מביא פסוק המלמד על הצורך בהתראה. נראה כי התרגום שם לב לכך, ולכן הוא מזכיר רק ששלמה רצה לדון ללא עדים. התייחסות לכך ראה בפירושו מהרש"א לבבלי ר"ה הנידון.
10. מדרש אחר מציג את שלמה כמי שרואה עצמו מחויב למצוות התורה אך לא לטעמיהן. כך מתאר ר' יצחק את הסיבה לחטאיו של שלמה: "מפני מה לא נתגלו טעמי תורה? שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן נכשל בהן גדול העולם. כתיב 'לא ירבה לו נשים' (דברים יז:יז), אמר שלמה: אני ארבה ולא אסור, וכתיב 'ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו' (מלכים א יא:ד). וכתיב 'לא ירבה לו סוסים' (דברים יז:טז), ואמר שלמה: אני ארבה ולא אשיב וכתיב 'ותצא מרכבה ממצרים בשש וגו' (מלכים א י:כט)" (בבלי סנהדרין כא ע"ב).
11. במקבילה שבמדרש תהלים הנוסח קצת שונה: "אמר ר' יהודה ב"ר אלעאי: אילו הייתי שם פיקרין הייתי נותן על צוארו, לא די האחד שמת, אלא שצוה לשני שיגזרו? כיון שראו

לטענת ר' יהודה שלמה אכן התכוון להרוג את הילד ותגובת האם הרחמנית היא שהצילה את הילד ממיתה משונה זו. מה היה אילו האם לא היתה מגיבה באופן בו הגיבה, האם שלמה היה הורג את הילד? וכיצד היה נוהג אם גם האישה השנייה היתה מגיבה באופן דומה? לר' יהודה ברור כי הילד היה אכן נהרג לשוא מאחר והוא רואה בדברי שלמה "כְּשֶׁנֶּגְהָ שְׂיָצָא מִלְּפָנַי הַשְּׁלִיט" (קהלת י:ה) ורק האם היא זו שהצליחה להשיבה. לפי ר' יהודה, יחסו של שלמה לילד מזכיר את יחסם של חכמים לטלית במשנה שבבבא מציעא (א:א): "שנים אוחזין בטלית... זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי. זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוקו" (למרות שהכוונה לחלוקת ערך הטלית).¹² דברי הביקורת של ר' יהודה הם קשים: "פוקרין הייתי כורך על צוארו", ביטוי שמשמעו שהיה הורגו בחניקה על מעשה זה.¹³ לדרשה זו של ר' יהודה נסמך הפסוק מקהלת (י:טז): "אֵי לֶךְ אֶרֶץ שְׂמֹלֶכְךָ נֵעַר", שמשמעו בהקשר זה מלך העושה מעשה נעורות ביושבו על כס המשפט.¹⁴

ג. ההחלטה על האם הזוכה בילד

לאחר ששלמה רואה את תגובות הנשים הוא קובע כי האם הרחמנית היא האם האמיתית. בנקודה זו של פסק הדין טוענים אמוראי ארץ ישראל כי לא שלמה הוא זה שאמר את פסק הדין, אלא רוח הקודש:

- סנקליטין [=בית דין] שלו התחילו אומרים 'אי לך ארץ שמלכך נער'. תגובה דומה לתגובת ר' יהודה שם יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ח ב:ב, עמ' 270) בפיהם של הנוכחים במשפט לשמע פסק הדין: "לשמע הדבר הזה לעג כל הקהל בסתר למלך כלארם צעיר". על דברי בן-מתתיהו אלה ראה פלדמן, (לעיל הערה 5) עמ' 72, 86.
12. והשווה לפסק דינו של דוד שקבע כי יש לחלק את שדהו של מפכושת בינו ובין ציבא עבדו (שמו"ב יט:כה-לא). וראה את הביקורת שמתח רב יהודה בשם רב על החלטת דוד: "אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר דוד למפכושת אתה וציבא תחלקו את השדה יצתה בת קול ואמרה לו: רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה. אמר רב יהודה אמר רב: אילמלי לא קיבל דוד לשון הרע לא נחלקה מלכות בית דוד, ולא עבדו ישראל עבודה זרה, ולא גלינו מארצנו" (בבלי שבת נו ע"ב).
13. השווה ב"ר עז:ב, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 911: "והוה אבינו מעביר וחוזר ומשכח מעביר וחוזר ומשכח, אמר ליה פרמקוס, אמר ר' פינחס: נטל פיקרין ונתן בצוארו...".
14. בהמשך מביא מדרש קהלת התפללות של שלמה המצדיקה את החלטתו לגזור את הילד: "אותה שעה התחיל אנפילוגיס [=מפליג] בחכמתו, אמר: כלום ברא הקדוש ברוך הוא לארם זה שתי עינים, שתי אזנים שתי רגלים, שתי ידיים? אלא צפה הקדוש ברוך הוא שעתיד דין זה להיות". ושוב בהבדיל, גם טוויין (לעיל הערה 8), עמ' 92, שם בפיו של גייס את הטענה ששלמה אכן התכוון לגזור את הילד והוא גם מוצא לכך הסבר הנובע מהעובדה ששלמה היו נשים רבות: "אתה תקח בן-אדם שיש לו רק ילד אחד או שנים; הבן-אדם ההוא יבזבז ילדים? לא, בשום אופן; הוא לא יכול להרשות לעצמו. הוא יודע איך להעריך אותם. אבל אתה תקח בן-אדם שיש לו אולי חמישה מליון ילדים שמתרוצצים בבית, וזה דבר אחר. הוא מוכן לקצוץ ילד לשנים כמו חתול".

ר' ירמיה בשם ר' שמואל בר רב יצחק: בג' מקומות הופיע הקב"ה בבית דינו שלשם ובבית דינו שלשמואל ובבית דינו שלשלמה... בבית דין שלשלמה: "תנו לה את הילוד החי והמת אל תמיתוהו, היא אמו" (מלכים א ג:כז) – מי אמר? ר' ירמיה בשם ר' שמואל בר רב יצחק: ¹⁵ רוח הקודש אמ' "היא אמו".¹⁶ (בראשית רבה פה: יב, עמ' 1045)

בחלק מהנוסחים של בראשית רבה ובמקבילות מתוארת התערבות רוח הקודש כ"צווחה".¹⁷ מדוע הייתה צריכה רוח הקודש להתערב בפסק הדין של שלמה באופן בהול שכזה? מה לא היה תקין במשפט שחייב התערבות של סמכות עליונה? מעיון בפסוקים עולה כי ההכרזה של שלמה "תנו לה את הילוד החי והמת אל תמיתוהו היא אמו" (ג:כז) היא:

[1] באה כתגובה ישירה לדברי האם האכזרית האומרת: " גם לי גם לך לא יקהי גזרו" (פס' כו).

[2] חזרה מדויקת על דברי האם הרחמנית: "בי אדני, תנו לה את הילוד החי והמת אל תמיתוהו" (שם), כאשר היא מתכוונת שהילד יינתן לאישה השנייה, האכזרית.¹⁸

משתי נקודות אלה ניתן להסיק שכאשר שלמה אומר "תנו לה" כוונתו לאחרונה שהוזכרה, לזו שהרגה את בנה ומוכנה שיהרגו גם את התינוק השני.¹⁹ בהחלטה זו הוא

15. במקבילה שבקהלת רבה (י:א ט"ז) מיוחסים הדברים לר' שמואל בר נחמני. שני האמוראים להם מיוחסים הדברים הם בני הדור השלישי לאמוראי א"י והוא הדין לגבי ר' אלעזר בן פדת לו מיוחסים הדברים בבבלי מכות שלהלן.
16. השוואה מעניינת למדרש זה על התערבות רוח הקודש במשפט, נמצאת אצל אב הכנסיה אמברוסיוס, *The Holy Spirit* (trans. Roy J. Deferrari), Washington, 1977, 3.6.36-38, pp. 165-167. "... משפטו המפורסם של שלמה ... כה ראוי להערצה בוודאי באמצעות המתנה של רוח הקודש. מכיוון שאף חרב אחרת לא היתה יכולה לחדור לרגשותיהם הנסתרים של הנשים, מלבד זו של רוח הקודש..." על התערבות רוח הקודש בבית דין של מטה העומדת בניגוד לדברי ר' יהושע "לא בשמים היא" (בבלי ב"מ נט ע"ב) ו"אין משגיחין בבת קול" (שם ובבלי ברכות נב ע"א) ראה: אפרים אלימלך אורבך, "הלכה ונבואה", תרביץ, יח (תש"ז), עמ' 10-12.
17. בנוסח הרפוס ובכ"י תימני של בראשית רבה וכן במקבילה שבקהלת רבה (י:א ט"ז). נראה להציע כי המילה "צווחה" היא המקורית והמילה "הופיע" חדרה למדרשים הארץ-ישראלים בהשפעת הבבלי. וראה על כך עוד בהערה 25 להלן.
18. התייחסות לשתי נקודות אלה ראה לאזין, (לעיל הערה 6) עמ' 79 הע' 9. וראה: Moshe Garsiel, "Revealing and Concealing as a Narrative Strategy in Solomon's Judgment", *CBQ*, 64 (2002), p. 45, n. 41.
19. לאזין שם, עמ' 66, מציינן כי רוב העוסקים בפרשה זו לא שמו לב לבעייתיות זו שבפסק-דינו של שלמה.

מיישם את בקשתה של האם הרחמנית.²⁰ המדרש ער לאפשרות ששלמה סובר כי האם ה"אכזרית" היא האם שראוי לתת לה את התינוק. ייתכן שהוא רואה בחיוב את העובדה שאם זו מאמצת את הצעתו לגזור את הילד.²¹ מאחר שמסקנה זו של שלמה שגויה והילד יינתן לאם הלא נכונה, ה' בעצמו רואה צורך להתערב בדחיפות ולשנות את גזר הדין. ה' מכריז ואומר כי האשה החומלת "היא אָמוֹ" ולא האשה קשת הלב שתמכה בהצעת המלך.²²

מדרש זה הגיע גם לבבל (בבלי מכות כג ע"ב), אך שם הדברים מיוחסים לאמורא הארץ ישראלית (שמוצאו מבבל) ר' אלעזר:

א"ר אלעזר: בג' מקומות הופיע רוח הקודש: בבית דינו של שם, ובבית דינו של שמואל הרמתי, ובבית דינו של שלמה... בבית דינו של שלמה, דכתיב: ויען המלך ויאמר תנו לה את הילוד החי והמת לא תמיתוהו, היא אמו.²³

מנא ידע? דלמא איערומא מיערמא [=מניין ידע? שמא הערימה עליו]!
יצאת בת קול ואמרה: 'היא אמו'.

הבבלי מוסיף בתוך דברי ר' אלעזר, את ההסבר מדוע היתה רוח הקודש צריכה

20. אליעזר חדר במאמרו "משפט שלמה", מגדים, כז (תשנ"ז), עמ' 109, ער לכך ששלמה מקבל את דברי האם הרחמנית, אך ברור לו שה"לה" שבדברי שלמה מתייחס דווקא לאם הרחמנית עצמה: "אך למרות חזרתו על דבריה הרי דבריו הם היפוכם. שהרי הביטוי 'לה' בפי האם משמעו לאישה השנייה, ואילו בפי המלך התהפכה משמעותו ומכוון הוא לאם האמיתית". כאמור, מהכתוב אין לדבריו ראייה. בתרגום השבעים הנוסח הוא: "ויען המלך ויאמר: תנו את הילד לאומרת 'תנו לה אותו והמת אל תמיתוהו' – היא אמו", נוסח זה בא כנגד הפירוש שהוצע ששלמה התכוון לאם האכזרית. ראה גם בפירושו ר' יוסף אבן כספי, אדני כסף, ירושלים תש"ל, עמ' 46, הרואה צורך לפרש: "תנו לה" – כנוי להראשונה".

21. גם חדר, שם, שם לב שהאם האכזרית חוזרת על דברי המלך אך מסקנתו הפוכה: "אך מתברר שדווקא הנאמנות החיצונית לדבר המלך – אינה נענית. ואילו זו המעניזה פניה ללא כל מחשבה על עצמה מתוך מסירות נפש לבנה – נענית".

22. גם התערבות רוח הקודש בבית דינו של שם מצילה את תמר ואת התאומים שבבטנה ממוות: "... בבית דינו של שם: ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני' (בראשית לח: כו). ר' ירמיה בשם ר' שמואל בר רב יצחק: רוח הקודש אמ': 'ממני' היו הדברים". בבית דינו של שמואל אומר שמואל: "עַד ה' קָכָם נָצַד מְשִׁיחוֹ הַיּוֹם הַזֶּה כִּי לֹא מְצַאתֶם בְּיָדֵי מְאוֹמָה" (שמו"א יב: ז) ואז באה התגובה מפי דובר אחר: "נִיאָמַר עַד" לפי המדרש ה' הוא המעיד ששמואל לא לקח מהעם מאומה.

23. בכתבי-היד ובדפוס הובא הפסוק בשינויים מנוסח המסורה: כת"י מינכן 95: "וּיֹאמֶר הַמֶּלֶךְ תְּנוּ לָהּ אֶת הַיְלֹד הַחַי וְנִצִּיהָ: "ויען המלך ויאמר תנו לה את הילד החי והמת אל תמיתוהו כי היא אמו". כת"י הרב הרצוג: ויען המלך ויאמר תנו לה את הילוד החי והמת אל תמיתוהו היא אמו". דפוס וילנא: "ויען המלך ויאמר תנו לה את הילד החי והמת לא תמיתוהו (כ"י) היא אמו".

להתערב בדין: "דלמא איערומא מיערמא!".²⁴ הבבלי מרגיש צורך להציע הסבר מדוע יש צורך בהתערבות עליונה כמשפט. לא ברור האם הבבלי מודע לרעיון המקורי של מדרש זה כפי שהובא לעיל ומתנגד לו, או שהוא חש כי התערבות רוח הקדש בפסק הדין אינה מובנת מאליה.²⁵ ההסבר שהבבלי מציע הוא שייחכן שהאם "החומלת" הערימה על שלמה, ולכן היה צורך בהתערבותו של מי שבוחן כליות ולב. למרות ההסבר שבבבלי, המתעלם מהביקורת שבדרשה המקורית, עדיין עולה הטענה שללא התערבות הקב"ה לא היה כאן משפט צדק, גם אם התינוק היה ניתן לאם האמיתית. הקב"ה התערב ברגע האחרון בדין מפני שאחרת לא היה מתבצע דין זה על-פי הנוהל התקין, מאחר שרק הוא מסוגל לדעת מי האם האמיתית.²⁶ הרעיון שבהסבר זה תואם לדעה שהובאה לעיל מבבלי ר"ה, שגם העובדה, ששלמה דן ללא עדים והתראה, מלמדת על הליך משפטי פגום.

הבבלי ממשיך ומביא את דברי רבא המסתייג מהדיוק שבדרשת הפסוקים של ר' אלעזר:

אמר רבא: ממאי [=הדיוק מהפסוקים אינו חד משמעני]? ... שלמה נמי [כת"י מינכן 95 – ב' דינו של שלמ' סבר' הו'], מדהא קא מרחמתא והא לא קא מרחמתא [=שלמה ידע שהיא אמו מפני שהיא ריחמה על הילד ואילו השנייה לא ריחמה]!

אלא גמרא [כת"י מינכן 95 - גמירא לה] [=זו קבלה במסורת שה' התערב בשלושת המקרים ואין לדייק זאת מן הפסוקים].²⁷

24. כבר "מנחת יהודה" על בראשית רבה פה:יב, עמ' 1045, העיר: "נר' שניתוסף כן מסתמא דגמרא ואינו מעיקר המאמר".
25. הסטייה של הבבלי מהמסר המקורי של המדרש מתבטאת גם בחילוף ה"צווחה" שבמדרש הארץ-ישראלי ל"הופיע" סתם (ראה לעיל הערה 17). בכת"י הרב הרצוג של מסכת מכות התרחק המעתיק צעד נוסף מהרעיון המקורי, שם הנוסח: "בשלושה מקומות הסכימה רוח הקדש...". לפי כת"י זה לא רק שאין כאן ביקורת אלא אדרבא מדובר במתן תוקף מגבוה לפסק-הדין של מטה. לאזין (לעיל הערה 6), עמ' 67, מזכיר את המדרש הארץ-ישראלי יחד עם הבבלי אך בניגוד לנאמר כאן הוא מפרש את שני המקורות על פי הבנת הבבלי.
26. ביקורת דומה מעלים אליה וגילה ליבוביץ במאמרם "משפט שלמה", בית מקרא, לה (תש"ן), עמ' 242 – 243, אך מאחר ולא הכירו את הבבלי התייחסותם היא לדברי רש"י המצטט את הבבלי. מהרש"א על אתר חש שלפי דרשה זו חכמת שלמה פגומה, אך הוא דוחה עמדה זו: "ואין להקשות דאם כן מאי רבותיה שהפליג הכתוב ברוב חכמתו שאמר 'וישמעו כל ישראל כי ראו כי חכמת א-להים בקרבו', דיש לומר, דמ"מ כיון דראו כל ישראל שהסכימה דעתו לדעת המקום כמו שהעיד הבת קול, ראו כי חכמת א-להים בקרבו".
27. התירוץ "אלא גמרא" הוא ניסיון של ה"סתמא" לגשר בין דרשת ר' אלעזר להסתייגות רבא. לפי תירוץ זה ר' אלעזר אמר: "בג' מקומות הופיע רוח הקודש: בבית דינו של שם, ובבית דינו של שמואל הרמתי, ובבית דינו של שלמה" ודרשת הפסוקים שבאה בהמשך דברי ר'

רבה אינו מבין מדוע יש צורך בהתערבות עליונה במשפט; הרי ברור לו מהמקרא כי שלמה הסיק נכונה שהיא האם בגלל רחמנותה. מאחר והוא מפרש את המשפט בדרך "המקובלת", ששלמה, אכן, רצה לתת את הבן לאם הרחמנית, כל הייחודיות של המשפט נעלמת אם מייחסים את פסק-הדין לרוח הקודש. נראה להציע, כי חוסר ההבנה של רבא נובע מהשינוי שעשה הבבלי בדרשה הארץ-ישראלית המקורית. אילו היה לפני רבא המקור הארץ-ישראלי, היה ברור לו מדוע יש צורך בהתערבות עליונה, אחרת הילד היה ניתן לאם הלא נכונה. מכל מקום, לדעת רבא לא היתה התערבות של בת קול בפסיקה.

מהאמור לעיל יוצא כי מגלגולי הדרשה על התגלות בת-הקול במשפט שלמה, עולים שלושה קולות שונים ביחס לפסק דינו של שלמה:

[1] המדרש הארץ-ישראלי – שלמה רצה לתת את הילד לאם ה"אכזרית" ורוח הקודש התערבה על-מנת שהצדק יצא לאור והילד יינתן לאם הרחמנית שהיא האם האמיתית. משמע ששלמה חטא לאמת למרות החכמה שניתנה לו מה' ולמרות הרושם שעשה המשפט על הציבור הרחב.

[2] פרשנות הבבלי לדרשה – שלמה נתן את הילד לאם האמיתית אך רוח הקודש היתה צריכה להתערב כדי לאשר ששלמה הכריע כראוי מחשש להערמת האם. משמע – שללא התערבות רוח הקודש היה הספק מרחף מעל פסק דינו שניתן על-פי אינטואיציה ולא על-פי ראיות מוצקות ומוכחות. אם כך שלמה היה אומנם חכם אך לא ידע לנהל משפט תקין.

[3] התייחסות רבא לדרשה – שלמה פסק נכון ונתן את הילד לאם הנכונה, לכן לא היה צורך להתערבות של רוח הקודש. האינטואיציה של שלמה היתה נכונה והוא היה רשאי לסמוך עליה בפסק דינו ואין צורך באישור מגבוה לפסק זה.²⁸ קולות אלה משקפים מהלך אפולוגטי של הבבלי בשני שלבים לביקורת הארץ-ישראלית. בשלב ראשון, נשאת מידה מסויימת של ביקורת; הרי בכל זאת רוח הקודש התערבה. בשלב השני כבר אין ביקורת כלל אלא דברי שבח, מאחר שפסק-הדין היה של שלמה ולא היתה התערבות חיצונית.

מקורות אלה מעלים שלוש נקודות בהן מצאו מקצת מהחכמים פגמים במהלך המשפט של שלמה:

אלעזר, שייכת לרובד מאוחר כשמטרתה למצוא בפסוקים אחיזה לדרביו. כך שבעקבות קושיית רבא נשארים דברי ר' אלעזר כמסורת שאין לה בסיס בפסוקי המקרא. בנוסח שבבראשית רבה לא ניתן לחלק את דברי ר' שמואל בר רב יצחק באופן זה, ראה שם. 28. באופן זה פירש גם בן-מתתיהו את פסק-הדין של שלמה, כשהוא שולל כל התערבות חיצונית, ראה על כך אצל פלדמן (לעיל הערה 5), עמ' 86-87, המשווה בין חז"ל לבן-מתתיהו בנקודה זו.

[א] שלמה לא נהג נכונה כשדן ללא עדים וללא התראה.

[ב] שלמה התכוון לגזור את הילד החי.

[ג] שלמה רצה לתת את הילד החי לאם האכזרית ורק התערבות של רוח הקודש

מנעה זאת.

חשוב לציין כי הפגם הראשון מצוי במקור בבלי בעוד שמקורות ארץ-ישראל משבחים את שלמה על כך, ואילו הפגם השלישי עולה ממקור ארץ-ישראלי כשהבבלי מסתייג מכך. לפיכך, אין לתלות את הביקורת בהכרלי גישות שבין ארץ-ישראל לבבל. מכל מקום המשותף לשלושת הנקודות שהן הופכות את המגמה המקראית על פיה. אין מדובר במלך חכם שדן בדרך מקורית ומפתיעה, אלא במלך צעיר שדן שלא על-פי דין תורה והגיע לפסק דין שגוי בדרך אכזרית. ומאליה עולה השאלה: מדוע החליפו חכמים אלה את התיאור המקראי האוהד את שלמה וחכמתו בתיאור עויין?

תופעה זו חוזרת על עצמה מספר פעמים בדרשות חז"ל על שלמה המלך. גם בפרשיות אחרות מן המקרא בהן מוצג שלמה באופן חיובי, יש חכמים המנתצים תרמית זו.²⁹ נראה כי ההסבר לתופעה זו הוא הקושי של חכמים אלה לקבל את התיאור הדיכוטומי של דמות שלמה במקרא. מצד אחד – שלמה הוא מלך צדיק המגיע לשיאים דתיים, מדיניים וכלכליים (מל' א' פרקים א – י) ומצד שני הוא מתואר כמלך חוטא אשר היה שותף לעבודת האלילים של נשותיו (פרק יא). קשה להבין כיצד אדם מגיע לקוטביות כזו בחייו כשהוא עובר ממצב קיצוני אחד למשנהו. על-מנת לפתור קושי זה, נעשה הניסיון אצל כמה דרשנים להציג את שלמה כדמות אחידה לאורך כל הפרקים העוסקים במלכותו. שלמה, למעשה, היה מלך כושל וחוטא כל ימיו. לפיכך, גם כאשר נראה מהמקרא כי הוא נמצא בשיאו, לאמיתו של דבר הוא נמצא בשפל, בדיוק כפי שהוא מתואר באחרית ימיו.³⁰ כך שלמה לא היה באמת המלך החכם באדם ומשפט הנשים לא היה הישג גדול עבורו.³¹

29. לדוגמה: בקשת החכמה ככלי להשגת רווח חומרי (קהלת רבה א:א [א]) וקשירת בניית המקדש בנישואי שלמה לבת פרעה (ויקרא רבה יב:ה, עמ' רסב). עוד על הביקורת על המשפט בהקשר הרחב של הביקורת על שלמה, ראה אפרים יהודה ויוזברג, "משפט שלמה", ניב המדרשיה, י (תשל"ג), עמ' מז-נ.

30. יש לציין כי קיימת גם מגמה הפוכה המציגה את שלמה כצדיק כל ימיו גם כאשר מיוחסים לו חטאים, וידועים דברי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן: "כל האומר שלמה חטא – אינו אלא טועה" (בבלי שבת נו ע"ב).

31. בניגוד לחכמים שהתייחסו למשפט מתוך פרספקטיבה רחבה כחכמים שלאחר מעשה, לפי הערכת בעל ספר מלכים, העם ראה את האירוע באופן נקודתי, ולכן התפעם מהדרך בה הכריע שלמה בדיון (פסוק כח).