

לקט פניני הרב

על

פרשיות השבוע

ספר דברים – פרשת שופטים

מאת

הרב יוסף דוב הלוי

סולובייצ'יק זצ"ל

נאסף ע"י מנחם יהודה נוסבאום

מ--:

מסורה – מאסף תורני - איחוד הקהילות החרדיות באמריקה

בית יצחק – קובץ תורני – ישיבת רבנו יצחק אלחנן

YU Torah

ספרי הרב צבי שכטר שליט"א:

נפש הרב

מפניני הרב

דברי הרב

ומעוד מקורות כפי שצוין בראש כל קטע שנלקט

ירושלים תובב"א

תשפ"ג – מהדורה שניה

(א) דברים פרשת שופטים פרק טז
(יח) שִׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּהְיֶה לְךָ בְּכֹל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ
נָתַן לְךָ לְשִׁבְטֶיךָ וְשִׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשִּׁפְט צְדָק:

מתוך: בשם אומרם – עמ' כה

מסכם הרב: בתורה נאמר: "שופטים ושוטרים... בכל שעריך... לשבטיך". לכאורה, יוצא מזה, כי יש למנות שופטים בכל עיר ועיר ובכל שבת ושבת. הרמב"ם מתייחס לענין "ערים" ולא מתייחס לנושא השבטים. וכאן יש מקום להדגיש, כי נאמר בגמרא (סנהדרין ט"ז ע"ב): "תנו רבנן, מניין שמעמידים שופטים לישראל? תלמוד לומר, 'שופטים תתן'... שופטים לכל שבת ושבת מניין? תלמוד לומר שופטים... לשבטיך... שופטים לכל עיר ועיר מניין? תלמוד לומר שופטים... לשעריך... רבן שמעון בן גמליאל אומר: לשבטיך ושפטו, מצוה בשבת לדון בשבטו". רש"י מפרש: "מצוה בשבת לדון את שבטו. ולא ילכו בני שבט זה לבית-דין של שבט אחר". יוצא מזה, כי מהביטוי "לשבטיך" למדנו, כי בכל שבת צריך למנות בית-דין משלו. התוספות (שם) בדבור המתחיל "שופטים" מוסיפים: "אם יש בעיר אחת משני שבטים, עושים שני סנהדראות". וכך כתב גם הרמב"ן. אומר הרב: מינוי שופטים לשבטים נובע מתוך מצוות כיבוש הארץ "עלה רש", ולא מצד הציווי "ועשית הישר והטוב", כי אין סיבה לחשוב שבית-דין של שבט אחד, יותר טוב וישר מבית-דין של שבט אחר.

(ב) דברים פרשת שופטים פרק טז
(יח) שִׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּהְיֶה לְךָ בְּכֹל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְשִׁבְטֶיךָ
וְשִׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשִּׁפְט צְדָק:
(יט) לֹא תִטֶּה מִשִּׁפְט לֹא תִכִּיר פָּנִים וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֶר עֵינַי
חֲכָמִים וְיִסְלַף הַדָּרִי צְדִיקָם:

מתוך: מפני הרב – עמ' שרד

פרשת שופטים: הרמב"ן כתב בתחילת הפרשה על הפסוק לשבטיך, שיתכן לפרש שחייב הכתוב למנות בית דין על כל השבט... ואח"כ נמנה בית דין בכל עיר ועיר... ואף על פי שכולם שוים במנין, שהם כ"ג בדיני נפשות... אבל הגדולים שבהם בחכמה יתמנו על כל השבט... וכן אם נסתפקו בתי דינים של עיירות, יבואו לפני בית דין הגדול של שבט וישאלו, כדרך שסנהדרי גדולה ממונה על כל בתי דינים של כל ישראל, כך יהא בית דין אחד ממונה על כל שבט ושבת... וזה הבית דין הוא המוזכר במסכת הוריות וכו'. ורבנו טען (בשיעוריו למסי סנהדרין) שטפי מסתבר היה לומר שבית דין הגדול של השבט הממונה על כל בתי הדין של אותו השבט, של ע"א היה, דהיאך יתכן לומר ששוים במנין, שזה כ"ג וזה כ"ג, והללו כפומים להללו.

ג) דברים פרשת שופטים פרק טז

ב) צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן תַּחֲיֶה וְיִרְשֶׁת אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ(ט):

מתוך: חזון ומנהיגות – עמ' קט-קיג

'צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף' – הפשרה והבוררות

מה הוא ההבדל בין מוסד הפשרה ההלכתי לבין הבוררות שבדין האזרחי? לפי תורת החוק האזרחי, יש למנות שופט כדי שיגיע לפסקי דין, יפתור כל סכסוך על ידי הודעה לשני הצדדים עם מי משניהם הצדק. קביעתו מבוססת על עיונו של השופט בחוק והבנתו אותו. כרגע שבו הוא מציע פשרה, הוא מחסל את תפקידו שלו כשופט ומביא את התהליך המשפטי לסימומו. משכך, המחלוקת מיושבת מעתה מחוץ לכותלי בית המשפט. אין שום כלל המחייב את השופט להציע בוררות. תפקידו של השופט הוא לרבר בשמו של חוק מופשט, אובייקטיבי ובלתי מעורב לחלוטין ולא להציע אמצעים אחרים לפתרון סכסוך.

על פי נקודת המבט שלנו, פשרה או ביצוע אינם מצויים מחוץ למערכת החוק אלא בתוך תוכה: "צדק צדק תרדף" (דברים טז, כ) – אחד לדין ואחד לפשרה" (סנהדרין לב ע"ב). על הדין מוטלת המשימה לא רק להוציא פסקי דין חד-משמעיים, אלא גם ליישב כל סכסוך על ידי הצעת בוררות. מוסד הפשרה הוא פתרון המוצע על ידי התורה בדיוק כמו הפסיקה המחלטת. משמסכימים שני הצדדים למסוד את עניינם לבוררות, הדבר ממשיך להיות נדון בידי הדיין במעמדו כשופט. הביצוע או הפשרה אינם רק דרך נוחה לסיים התדיינות משפטית ארוכה וקשה, אלא פתרון משפטי אידיאלי לכל ריכוח משפטי. חובתו הדתית של הדיין הינה לכוון את הדיון המשפטי לקראת פשרה. אם לא יעשה זאת, הריהו מתרשל במילוי חובתו.

הפשרה איננה תוצאה של משא ומתן בין שני הצדדים, אלא יישום של פרוצדורות משפטיות מובהקות כגון שמיעת טענות, בחינה מדוקדקת של עדויות, הקשבה לטיעונים, אישוש עובדות וניסוח מדויק של עמדת ההלכה. זה

הוא מעשה משפטי הוזה לכל פסק דין אחר. אין לשני הצדדים, לאחר שהסכימו לקבל על עצמם את הפשרה, שום חלק בקביעת הדין. הכול נקבע בידי הדיינים וכל ההליכים הפרוצדוראליים ישימים לגבי הפשרה ולגבי פסק דין כאחת. בקצרה: הפשרה והדין הם שני אספקטים של עשייה משפטית. ההבדל היחיד הוא בכך שבמקרה של דין תורה פונה הדיין לחפש את התשובה ב"חושן משפט", ואילו במקרה של פשרה הוא מתייעץ גם עם מצפונו שלו.

הפילוסופיה העומדת ביסוד מוסד הפשרה היא בעלת פנים כפולות. אחד מהם הוא בעל אופי מוסרי-מטאפיסי, בזמן שהאחר נושא עמו אופי מוסרי-חברתי. הגמרא שואבת את כל עניין הביצוע או הפשרה משני פסוקים: אחד האמור בשמואל-ב (ח, טו): "ויהי דוד עשה משפט וצדקה", ומשנהו בדברי הנביא זכריה (ח, טז): "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם".

רבי יהושע בן קרחה אומר: מצווה לבצוע, שנאמר: "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם". והלא במקום שיש משפט – אין שלום, ובמקום שיש שלום – אין משפט. אלא איזהו משפט שיש בו שלום – הוי אומר: זה ביצוע. וכן בדוד הוא אומר "ויהי דוד עושה משפט וצדקה", והלא כל מקום שיש משפט – אין צדקה וצדקה – אין משפט, אלא איזהו משפט שיש בו צדקה – הוי אומר: זה ביצוע (סנהדרין ו ע"ב).

רוצה לומר שבמסגרת מערכת הערכים המוסריים קיימת דיכוטומיה של ממש, רוצה לומר הדיכוטומיה שבין משפט לשלום, ובצידה דיכוטומיה נוספת, בין משפט לצדקה. שתי סתירות אלו נפתרות במסגרת הביצוע, שהוא בבחינת סינתזה בין משפט ושלום מצד אחד, ובין משפט וצדקה מן העבר השני. היהדות מכירה במשפט של צדקה או בצדקה של משפט. והיהדות, בניגוד לחוק האזרחי, גם מכריזה ברכים על משפט של שלום.

בקצרה, הפשרה שואפת להשיג מטרה כפולה: ראשית, "משפט וצדקה", ושנית – "משפט שלום". הבה נבחן תחילה את עניין משפט וצדקה. מאולמות החוק האזרחי, יוצא אחד מן הצדדים כשהוא פגוע, ולא פעם עד מאוד. עניינים של דיון משפטי מסתיימים בניצחונו של אחד ובהפסדו המשפיל של האחר. החוק האזרחי אימץ לו את העיקרון האריסטוטלי על אודות הסתירה, בדרך שעשתה זאת הפיסיקה הקלאסית (כלומר אם א' סותר את ב' לא ייתכן ששניהם נכונים). החוק האזרחי יודע כי בכל מקרה של התדיינות אחד מן הצדדים צודק בזמן שהאחר שוגה. זה שהצדק עימו יוצא מנצח, האחר מפסיד. הן הניצחון והן ההפסד הם מוחלטים.

היהדות, אשר מעולם לא קיבלה את העיקרון האריסטוטלי על אודות הסתירה, ואשר ההלכה שלה לא פעם מכירה הן בתזה והן באנטיטזה כאמיתות, מתבוננת בסכסוך בעניינים אזרחיים מגקורת מבט אחרת. היצור האנושי איננו יכול להיות צודק לחלוטין. הוא יצור סופי, ישות מוגבלת. סופיות ומוגבלות משמען אי־שלמות לא רק בתחום האינטלקטואלי אלא גם בזה האתי־מוסרי. משמעותה של הנחה תיאולוגית זו היא ברורה: מכיון שבן אנוש איננו יכול להיות צודק לחלוטין ובלא גבול, העומד מולו או יריבו איננו יכול להיות מי שטעותו היא מוחלטת. שניהם טועים או שניהם צודקים. אני מעדיף את המסקנה הראשונה: שני יצורי אנוש המעורבים בהתדיינות או בדיון אזרחי הם טועים. את דברי התורה, "והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע" (דברים כה, א), יש לבאר במונחים יחסיים ולא אבסולוטיים.

על כן מנסה היהדות להגן על שני המתדיינים מפני חרפה וההשפלה שבאשמה המוחלטת ובכישלון. היהדות מתעבת את השמחה לאיד ומסרבת להניח לאחר מבעלי הדין ליהנות מניצחון ומשמחה מוחלטים, לא כל כך בשל ניצחונו במשפט אלא בשל השפלתו של יריבו בדיון. משפט וצדקה מחייב שיישוב המחלוקת לא יביא לניצחון או להפסד מוחלטים. אין מקום למנצח במסגרת משפט וצדקה, כשם שאין בה מקום למי שנחל תבוסה. שני הצדדים ניצחו;

שניהם גם הפסידו. שניהם ויתרו על דבר־מה. שניהם הובסו, או, אם נבקש לבחור בניסוח אחר, הייתי אומר ששניהם ניצחו. השופט מבטא ראגה לשני הצדדים ואיננו מניח למתדיין שהצדק המשפטי עימו להכים את זה שמבחינה משפטית איננו צודק.

הפשרה־הביצוע ניוונה גם מן הרעיון של משפט שלום. המשפט האזרחי עוסק בפתרון סכסוכים אך לא בניסיון לפייס בין הצדדים המעורבים בסכסוך. אין זה תפקידו של השופט. באולמות שבהם נדונים סכסוכים אזרחיים מעמיקה השנאה ורגשי היריבות גדלים והולכים. רגשות של עוינות ונקמה עשויים להתחזק, אך הצדק איננו מודאג מכישלוננו להשיב ידידות על כנה או לקרב אנשים זה אל זה. השלום מצוי מחוץ לכותלי אולמות המשפט; העובדים הסוציאליים הם אלה שאמורים לדאוג להשכנתו, אם ביכולתם לעשות זאת.

היהדות, כבואה להפציר בצדדים המתדיינים לרכך כמעט את תביעותיהם ולסגת מעמדת היתרון שבה הם מצויים, שינתה את תפקידו של הדיין. אין הוא עוד השופט היושב בדיון אלא מורה האומר לשני הצדדים שהטענות של כל אחד ואחד מהם הן בלתי סבירות. הדיין מביא את בעלי הדין לכלל הבנה שאיש מהם איננו צודק או טועה לגמרי. הם נוכחים לדעת שאין מקום לעוינות ולשנאה, וכי הסכסוך כולו לא שורה היה את ההתרגשות שהוא עורר. כתוצאה מהתערבותו של הדיין שבים השלום והידידות על כנם. גם כאן המדובר בצדק שמקומו לפני המזבח, שהרי המזבח איננו רק ביטוי להקרבה אלא גם סמל של שלום ופיוס: אל לו לאדם להניף את חרבו על המזבח (שמות כ, כב). צדק שמקומו לפני המזבח משמעו הן משפט וצדקה והן משפט שלום גם יחד.

פילוסופיה זו באה לביטוי ברור במאמר מפורסם בפרקי אבות (א, ח):

יהודה בן טבאי אומר: אל תעש עצמך כעורכי הדיינים; וכשיהיו בעלי דינים עומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים; וכשנפטרים מלפניך יהיו בעיניך כזכאין כשקבלו עליהם את הדין.

(ה) דברים פרושה שופטים פרק יז
(ו) על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת
לא יומת על פי עד אחד:

מתוך: רשימת שיעורים על מסכת קידושין – עמ' תתסא

קבלת עדות וגמר הדין

כתוב בתורה (דברים פרק יז פסוק ו)

”על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת,

לא יומת על פי עד אחד.”

הרמב”ן (על אחר) הביא מרס”ג דהפשט בפסוק
הוא דקבלת עדות בדיני נפשות כשר לפני ג', וז"ל ועל
דרך הפשט אמר הגאון רב סעדיה, שנים עדים, או
שלשה מקבלי עדות השנים עכ"ל. והרמב”ן השיג
עליו דדיני נפשות צריך ב”ד של כ”ג, וז”ל אבל
כמדומה לי שטעה הגאון בדינו, כי עדות דיני נפשות
לא תקובל רק בפני סנהדרין של עשרים ושלשה עכ”ל.
ופשיטא דרס”ג מודה דהגמר דין בדיני נפשות צריך
ב”ד של כ”ג, אלא דחידש דניתן לחלק בין גמר הדין
דצריך כ”ג לבין קבלת העדות דצריך רק ג'.

ונראה דרש”י בסוגיא דידן נקט כמו הרמב”ן
דכל היכא דפסק הב”ד צריך ב”ד מסויים אזי כל
המעשים של הב”ד, כולל קבלת העדות והבדיקות,
כמו”כ צריך את הב”ד המסויים הזה ולא סגי בב”ד
של ג'. אמנם הגר”א נקט כמו רס”ג דיש לחלק בין
השליבים של הדין, וניתן לומר דרק גמר הדין צריך
ב”ד הגדול לעומת הבדיקות דרק צריך ב”ד של ג'.

(ד) דברים פרושה ראה - שופטים פרק טז

(כא) לא תשע לך אשה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך אשר תעשה לך: ס
רש”י: (כא) לא תשע לך אשה - לחייבו עליה משעת נטיעתה ואפילו לא עבדה
עובר בלא תעשה על נטיעתה: לא תשע לך אשה כל עץ אצל מזבח ה'
אלקיך - אזהרה לנטוע אילן ולבונה בית בהר הבית:

מתוך: הררי קדם- חלק ב - עמ' ערב

לכאורה

מקום ציהכ”נ עלמו יש צו קדושה, אבל מהיכי
תיתי דנימא שיש חלות שם של חצר ציהכ”נ, ואפי' אם
איסור נטיעת אילן הוא גם בהר הבית, כשיטת רש”י
עה”ת (דברים טז, כא), ולא כשי' הרמב”ן דאין
האיסור אלא אצל מזבח ה' א', וכן דלא כהרמב”ם
הנ”ל דס”ל דהאיסור הוא רק אצל המזבח או בעזרה,
אבל מ”מ נראה דאין על חצר ציהכ”נ אפי' חלות שם
של הר הבית, דרק בבית המקדש יש חלות שם של הר
הבית ועזרה ואולם והיכל, אבל בציהכ”נ אין לך אלא
את המקום שמתפללים בו, אבל חצר ציהכ”נ שאין
מתפללים בו לכאורה אין צו קדושה כלל, ואין חלות
דין של חצר ציהכ”נ, וא”כ נראה דהנוטע אילנות
בחצר ציהכ”נ הרי הוא כנוטע אילנות בעיר אחרת,
ואין בזה משום נטיעה בציהכ”נ.

1) דברים פרשת שופטים פרק יז
(ו) על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת
לא יומת על פי עד אחד:

מתוך: נפש הרב – עמ' שיז

פרשת שופטים: (יז, ו) לא יומת עפ"י עד אחד. בדין עדות מיוחדת. מכות (ו: א"ר נחמן עדות מיוחדת כשרה בדיני ממונות, דכתיב לא יומת על פי עד אחד, בדיני נפשות היא דאין כשרה, אבל בדיני ממונות כשרה, מתקיף לה רב זוטרא, אלא מעתה בדיני נפשות תציל, אלמה תנן הוא והן נהרגין, קשיא. וצע"ג קושיית הגמ', דסוף כל סוף הלא בדיני נפשות פסולה עדות מיוחדת, ומיט נימא דאף דלא מצטרפי לחומרא, מכל מקום ליצטרפו לקולא – לומר קרוב או פסול, ולפטור את הנידון [ועיי"ש ברשיי שדחק בזה]. ובביאור כונת קושיית הגמ' נראה לומר, דבאמת ילפינן ממשפט אחד יהיה לכם שאחד דיני ממונות

* עדות מיוחדת- עדות שראה עד אחד את המעשה ממקום אחד, והשני ראה את המעשה ממקום אחר, ושני העדים לא ראו זה את זה. במקרה זה אינם מצטרפים זה לזה, ואי אפשר להתייחס לעדות זו כעדות של שני עדים. [מכות ו]

ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה (בגמ' סנהדרין ג.), הרי דאיכא היקשא בין דיני עדות של דיני ממונות ושל דיני נפשות, ואיכ קשה, היאך שייך לחלק ביניהם לענין עדות מיוחדת. ומן ההכרח לומר, שבאמת אף בדיני נפשות גופא כשרה היא עדות מיוחדת, אלא שמצוה מיוחדת היא המוטלת על הבי"ד שלא להעניש עפ"י עדות שכזו, ודין מיוחד הוא זה בקיום העונש, וכדיוק לישנא דקרא לא יומת עפ"י עד אחד, וכונת הפסוק – אחד אחד, והיא הלכה מיוחדת בקיום מיתת בי"ד, שלא ימיתוהו עפ"י עדות מיוחדת, אעפ"י שמצד הלי עדות, כשרים העדים האלו, והראי לזה מהמבואר בגמ' סנהדרין (פא:): דההורג נפש שלא בעדים מכניסים אותו לכיפה וכו'. ובגמ' הקשו על דין המשנה, מנא ידעינן (הואיל וליכא עדות), אמר רב, בעדות מיוחדת, הרי דלברר ענין של דיני נפשות סגי בעדות מיוחדת, אלא שממיעוט מיוחד ילפינן דאי"א לבי"ד להעניש במיתת בי"ד עפ"י עדות שכזו, אבל כאן שמסדרים לו כיפה, ולא מקיימים בו אחת מארבע מיתות בי"ד, ליתא להך מצוה המיוחדת [ועי' כל זה בתשו' בית הלוי ח"ב סי' ל"ט]. וכן עיין רמב"ם סוף פ"ג מהלי מלכים, כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה...אפילו בע"א...יש למלך רשות להרגו וכו'. וביארו שמה האחרונים בכונתו, דלא ר"ל עד אחד ממש, דהיאך אפשר לסמוך על עדותו של ע"א בענין של נפשות, אלא ודאי כונת הרמב"ם לומר בעדות מיוחדת, דבאמת עדות מיוחדת כשרה היא בין בדיני ממונות ובין בדיני נפשות, אלא שגוה"כ היא בקיום העונש דמיתת בי"ד, שלא להעניש עפ"י עדות שכזו, ופשיטא דגוה"כ זו לא שייכא במלך שרוצה להרוג מדיני המלכות. ולפי האמור שפיר מובנת קושיית הגמ' במכות הנ"ל, אלא מעתה בדיני נפשות תציל, דמאחר דעדות מיוחדת כשרה בדיני ממונות, זה מוכיח שאף בדיני נפשות כשרה עדות שכזו, דהא ממשפט אחד ילפינן שבהלכות עדות דיני ממונות שוים לדיני נפשות, אלא שמצוה מיוחדת היא בקשר למצות מיתת בי"ד שלא להעניש בכה"ג, ולפיכך שפיר הקשו, שהיה לנו לומר שבדיני נפשות תציל, דנימא דנמצא אחד מהם קרוב או פסול, דמצד הלכות עדות שפיר מצטרפים העדים המיוחדים – אפילו במקרה של דיני נפשות.

ז) דברים פרשת שופטים פרק יז

**(ח) כי יפלא מומך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע
דברי ריבת בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו:**

מתוך: מפני הרב – עמ' שכד-שכו

כי יפלא מומך דבר למשפט... (י"ז, ח'). ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט. אבל אין שואלים הלכות מנביא, דלא בשמים היא, עיין גמי תמורה (טז). וברמב"ם ריש פ"ט מהל' יסודי התורה. ועיין בזכריה (ריש פרק ז') ששלחו שאלה אל הכהנים אשר לבית די צבקות ואל הנביאים לאמר, האבכה בחדש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים. ותשובת הנביא היתה, כי צמתם וספוד וכו' זה שבעים שנה, הצום צמתוני אני, וכי תאכלו וכי תשתו, הלא אתם האוכלים ואתם השותים וכו', צום הרביעי וצום החמישי וכו' יהיו לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים וכו'. ובפ"ק דר"ה (יח:) ביארו בגמי, שתשובת הנביא היתה שיש ג' חילוקי זמנים, דלפעמים יש חיוב תענית מדברי קבלה, ולפעמים יש חובת שמחת יום טוב, ולפעמים הדבר תלוי ברצו מתענין וכו'. וצריך להבין, מדוע סתם הנביא ולא ביאר כל צרכו את ענין ג' החלוקות. ושמעתי שאמר בזה רבנו, שהצרה היתה ששאלו את השאלה מאת הנביאים, דשאלות בהלכה צריכים תמיד לשאול מאת רבנים ולא מאת נביאים, וכנ"ל. ומפני ששלחו את השאלה אל הנביאים, לא רצה הקבי"ה לענות להם בתשובה ברורה ומפורטת, עד שסוף כל סוף הוצרכו לבוא לידי הסברת הרבנים (שבגמרא) בדברי הנביא בכדי לידע על נכון את ענין ג' חילוקי הדינים.

וקמת ועלית אל המקום (י"ז, ח'). ודרשו על זה בגמי סנהדרין (יד:), מלמד שהמקום גורם. ועל פי זה תמה הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (עשה קני"ג) על דברי הרמב"ם (שמה) הסובר דלקדוש החודש בעינן בית דין הגדול דוקא, ומקורו במכילתא, וכמו שכתב שמה, וכמו שהביא ג"כ בריש פ"ה מקדוש החודש, ואף על פי כן הביא שמה (בהל' ג') מהגמי במס' ר"ה שבימי חכמי המשנה וכן בימי חכמי הגמרא עד ימי אבני ורבא, על קביעות ארץ ישראל היו סומכים. והוא תמוה, דמאחר שארבעים שנה קודם שחרב הבית גלתה הסנהדרין, ובטלו דיני נפשות, דבעינן שתהא הסנהדרין יושבים במקומם בכדי לדון דיני נפשות, וכדאיתא בגמי ע"ז (ח:), וא"כ היאך יתכן שקדשו על פי הראיה

עד ימי אבני ורבא, והלא בזמן שאין הסנהדרין יושבים במקומם אין להם דין סנהדרין. ומזה הכריח הרמב"ן, שכונת המכילתא הנ"ל היא, שכל זמן שיש סנהדרין, אין לשום בית דין אחר לקדש את החודש בלי רשותם, מפני כבודם של הסנהדרין. אבל אין שמה הלכה דלקידוש החודש בעינן שיהא בדוקא על פי בית דין הגדול.

וביישוב דעת הרמב"ם מן ההכרח צ"ל דס"ל דעד ימי אבני ורבא עדיין היה בארץ ישראל בית דין של ע"א זקנים סמוכים אשר היה להם הדין של סנהדרי גדולה. [וכן משמע מדברי הרמב"ם פ"ד מסנהדרין הל' י"ב, שהסנהדרין גלו ממקום למקום, ולעשרה מקומות גלו, וסופן לטבריא, ומשם לא עמד בית דין גדול עד עתה, וקבלה היא שבטבריא עתידים לחזור תחילה, ומשם נעתקין למקדש. ומשמע להדיא שאף בטבריא היה להם דין סנהדרי גדולה, אף דלא היו במקומם. (ד"ע)] ודין דמקום גורם רק נאמר לענין עונש מיתה דזקן ממרא, וכן לשאר חייבי מיתות בית דין, וכמבואר ברמב"ם (פרק י"ד מהל' סנהדרין הל' י"א). [וכן כתב שמה במגילת אסתר (טו: בדפוס ווילנא). ועיין תוס' סוטה (ז: בד"ה מה להלן) ובספר קרן אורה שמה. (ד"ע)]

ועיין רמב"ם פ"א מהל' מלכים ה"ג, אין מעמידים מלך בתחילה אלא על פי בית דין של ע"א... כיהושע שמינהו משה רבנו ובית דינו וכו'. וקשה, דהלא איתא בגמי סנהדרין (טז:): דמשה רבנו במקום ע"א קאי, וא"כ, מ"ט כתב הרמב"ם שמינהו ובית דינו מינו את יהושע למלך, הלא במשה רבנו לבדו היה די למנותו, מאחר שדינו (לכדו) כסנהדרי גדולה. [ועיין משי"כ בזה בחידושי הגרי"ז]. והנראה לומר בזה על פי דברי הרמב"ן הנ"ל (בגדר דין סנהדרין הנצרך בקשר לקדוש החודש), דכל זמן שיש שמה סנהדרי גדולה, בעינן שקביעות הלוח תיעשה על פיהם, ואי אפשר לעשותה בלעדס. וה"נ נראה לומר לגבי מינוי המלך. והוא הדין נמי דלו יצוייר שיהיו שמה בי סנהדראות גדולים בבת אחת, שהיינו צריכים הסכמת שניהם על דבר מינוי המלך, וכן היה למעשה בזמן שנתמנה יהושע למלך, שכבר היתה שמה סנהדרי גדולה של ע"א זקנים, וגם משה רבנו לבדו במקום ע"א הוה קאי, ולכך הוצרכו להסכמת שניהם על דבר מינויו של יהושע למלך.

ז) דברים פרשת שופטים פרק יז
(י) ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא
אשר יבחר ה' ושמרת לעשות ככל אשר יורוך:

מתוך: על התשועות – עמ' קעב-קעג

מצוות מדברי קבלה ומצוות מדברי סופרים

“מצוות מדברי קבלה” נקבעו

בידי אותם חכמי המסורת שהיו גם נביאים. אך “מצוות מדברי סופרים” נקבעו בידי חכמים שלא השתייכו אל קהילת הנביאים. החובה לקיים את המצוות שמדברי סופרים איננה נחותה מן החובה לקיים מצוות מדברי קבלה. כולן מחייבות אותנו, על סמך המצווה של “ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך” (דברים יז, י).

לא כל המצוות שתוקנו בידי הנביאים שייכות לדברי קבלה. המלך שלמה תיקן עירוב חצרות ונטילת ידיים (שבת יד ע”ב; עירובין כא ע”ב), אך מצוות אלה מעולם לא סווגו כדברי קבלה, משום שדברי קבלה לא רק תוקנו בידי נביא אלא גם שולבו בספרו. במילים אחרות, כל מצווה שאיננה מצויה בכתבי הקודש נכללת בדברי סופרים. מצווה אשר נמצאה רשומה בתורה שכתב, אף על פי שהיא הונהגה לראשונה בידי החכמים, נחשבת כמצווה מדברי קבלה. למשל, מגילת אסתר היא חלק מכתבי הקודש וככזו, המצוות הנזכרות במגילה הן מצוות מדברי קבלה. ועם זאת הן נחשבות כמצוות מדרבנן ועל כן סמכותן איננה עולה על אלה של דברי סופרים.

ט) דברים פרשת שופטים פרק יז
(יא) על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה
לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל:

מתוך: הררי קדם-
חלק ב – עמ' שלו

ואשר מוכרח ומבואר דכל תקנת חז"ל הקדושים מעיקרא היא דבר ה' וע"פ ה', וכל הנפ"מ בין דאורייתא לדרבנן, שהדינים דאורייתא נמסרו מסיני, וחילו התקנות דרבנן מפי חז"ל הקדושים, ומש"ה כשמחשורר ספק בתקנת חז"ל, ויש נביא שיכול לשאול את פי ה', אז מנצרים את הדין בתקנת חז"ל מנעל התקנה מפי הקב"ה בעלמו. והיפוד ככ"ז נראה, דכל זה נכלל בקרא דלא תסור, וכדכתיב (דברים יז, יא) “ע"פ התורה אשר יורוך כו' לא תסור מן הדבר ימין ושמאל”, ובמפורש קראה התורה לתקנת חז"ל “ע"פ התורה”, כי כל גזירות חז"ל הקדושים ותקנותיהם שכינה מדברת מתוך גרונו, והם ר"ת ה' ממש והם עלמס חפלא של תורה ממש, וגם אם איך לאו גמור באיסורי דרבנן, אבל היפוד שכל דברי חז"ל הם ע"פ ה', אפשר ללמוד מהך קרא דלא תסור, וע' בגמ' זכרות (י"ט, ג) דכל איסורי דרבנן אקמוכוו אקרא דלא תסור, וע' בזה ברמב"ן בסמ"ל ס"ט, ואף שלתקנות דרבנן יש דינים בפ"ע כמו ספיקא דרבנן לקולא, ואיסור דרבנן נדחה מפני כבוד הנריות, אבל מ"מ הוי אותו חפלא של תורת ה' שנאמרה ע"י הקב"ה ככל המצוות דאורייתא, ונאמת כן משמע בגמ' ר"ה (לד, ג) “אמר רבה אמר הקב"ה אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות”, והרי קי"ל דזכרות אינן אלא מדרבנן, וכל' הגמ' (שם) “שיטא הא מדאורייתא הא מדרבנן”, ומהו ל' הגמ' “אמר הקב"ה”, ומזה מצו' דכל תקנות דרבנן הם ר"ת ה' ממש, והם חפלא של תורה.

ביסוד דינים דרבנן

א] שבת (כג.) והיכן צונו, רב אויא אמר מלא חסור, רב נחמיה אמר שאל אביך ויגדך וקניך ויאמרו לך. ועיי' רמב"ם בשורש ראשון שכספר המצוות, שאיז לנו בכלל הרי"ג המצוות שהו מדרכנ. דכולם נכללים תחת המצוה של לא חסור, ועיי"ש בהשגות הרמב"ן, דמאי דאיתא בגמ' ברכות (יט:): דכל מילי דרבנן אסמכוהו אלאו דלא חסור, ר"ל בתורה אסמכתא, ולא שכן הוא מן התורה ג"כ, דקרא דלא חסור לא קאי אלא אמה שאמרו הסנהדרין בפירוש דיני התורה, וכדכתיב בחזית הפרשה שמה, כי יפלא ממך דבר וכו', אבל בדינים דרבנן, שאין שמה ספק כלל בדיני התורה, דנודאי אין זה מדיני התורה אלא שחכמים חידשהו, בודאי אין זה בכלל לא חסור, דהיאך שייך לומר שכל הדינים דרבנן הם כלולים כאמת בלאו דאורייתא דלא חסור, דא"כ, היאך הקילו תמיד בדרבנן לומר ספיקא דרבנן לקולא וכו', עיי"ש באריכות. והוא כאמת פליאה גדולה.

ב] ובביאור פלוגתתם הי' נראה לומר, דהנה איתא בגמ' עירובין (יג.) בנוגע לכל המחלוקת שבין ב"ש וב"ה, דאלו ואלו דברי אלקים חיים, נראה לומר בביאור ענין זה, דאף דלא קיי"ל להלכה כשיטת ב"ש, ונדחו דבריהם יתר משאר שיטות התנאים שלא נתקיימו, וכדאיתא בברכות (לו:): דב"ש במקום ב"ה אינו משנה, דלא אמרינן לגבי מחלוקת ב"ש וב"ה שכל המיקל בארץ (לגבי דיני ערלה) הלכה כמותו בחור"ל, מכ"מ אין לנו לומר שהלומד שיטות ב"ש עובר הוא ביטול תורה ח"ו, דכמה וכמה סוגיות יש בש"ס הדנים באריכות בביאור שיטות ב"ש. אלא ודאי צ"ל דמכ"מ מיקרי שפיר חפצא של תורה לגבי מצות תלמוד תורה, אלא דלענין חובת הנכרא הוא דקיי"ל דאין הלכה כמותם כלל.

ג] והי"נ ג"ל לענין דינים דרבנן, דאטו נימא שכל הלומד מס' ברכות ומגילה (הדנים ברוב רובם בהלכות שמדרכנן) עובר הוא כאיסור ביטול תורה - מדאורייתא. ורק מדרכנן יש כידו מצות תלמוד תורה. ורק הלומד זכאים ומנחות (הדנים ברוב רובם בדינים דאורייתא) מקיים מצות ת"ת דאורייתא. לא ניתן להיאמר כדברים האלה. אלא ודאי צ"ל דאף דבודאי חובת הנכרא בנוגע לכל הדינים דרבנן - אך מדרכנן הוא, מכ"מ עצם ההלכות שמדרכנן לאחר שנגזרו והותקנו ע"י החכמים, נהפכו להיות חלק של החושבע"פ - מדאורייתא, וכל הלומד בהם בודאי מקיים כלימודו מצות תלמוד תורה - אף מדאורייתא. דלגבי מצות ת"ת הדבר תלוי לא בחובת הנכרא לקיים דינים אלו (כאשר הבאנו משיטות ב"ש) אלא בהיות על אותם הדברים חלות שם חפצא של תורה.

י) דברים פרשת שופטים פרק יז
(ויא) על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה
לא חסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל:

מתוך: בית יצחק - מס' כט - עמ' רמז

לא חסור וגו'. הגר"ם שצקס, ז"ל, אמר פעם לחדש שמה שנוכר בגמ' ברכות (יט:): שכל האיסורים דרבנן כלולים תחת הלאו דלא חסור, שאין הכונה כזה שכל העובר על איזשהו איסור דרבנן עובר בלאו דאורייתא, אלא גדר הענין הוא, שאם ממאן מישוהו מלקבל על עצמו את סמכות החכמים ומרוחם, עובר הוא בלאו הזה. אבל במקבל מרוחם אלא שעובר על דבריהם מפני איזו הנאת ממון או לאיזו סיבה שתהיה, אין כזה לאו דלא חסור. ואחר שכן חידש, שמע שכן אומרים בשיבות בשם הגר"ח מבריסק. וכשהציע הדברים לפני רבנו, הניב תיכף ואמר שכן מפורש להדיא ברמב"ן בהשגותיו לספהמ"צ (שרש א'), ד"ל (זו-ח. כרפוס הרגיל): שהעובר באמת מהן (מהדינים דרבנן) על דעת שהוא עושה איסור אינו עובר בלאו הזה ואינו בכלל דין פרשה זו (דוקן ממרא, אשר לאו דלא חסור כתוב בה), לפי שהיא כולה עונש הממרים, לא החוטאים. [וכעין זה עיי' מניח (מצוה תקט"ו) שהקשה, דמאחר שכל העובר ע"ד נביא חיי"מ בידי שמים, א"כ, הלא פשיטא שאף משה רבנו ג"כ נביא הי', וא"כ, כל העובר על איזושהיא מצוה דאורייתא יהי חיי"מ כיד"ש. (ועיי' משי"כ רבנו כזה כס' דברי הגות והערכה, עמ' ס"ו.) והציע שם כמניח לומר, דדוקא כמוותר ע"ד נביא הוא דאיתא להך עונש, ולא כעובר מחמת שיצרו תוקפו. ואף ציין שמה לדברי הרמב"ן הנ"ל. כל זה שמעתי מהר"פ ריס, שיח"י. ועיין עוד משי"כ כענין זה במסורה, חוברת ה', עמ' י"ד.]

דן ועי' רמ"א לשריע יריד (סי' רמ"ו ס"ה) שהביא להלכה דברי ההגהמ"י, דאף דאסור לו שכר בכדי ללמד תורה לאחרים, היינו דוקא כמלמד דינים דאורייתא אבל כמלמד דינים דרבנן מותר לו ליטול שכר. והוא עפ"י הגמ' נדרים (דף לו). ולפי דבריו הנ"ל הי' נראה לומר, דמאחר שכל הדינים דרבנן מהווים חפצא של תורה מדאורייתא, אף שחובת הנכרא לקיימם הוא אך מדרבנן, מכ"מ אסור למלמד ליטול שכר בעד זה, שהרי סוכ"ס הוא מלמד תורה לאחרים, ומה אתה בתנן וכי' והרא"י מהגמ' נדרים יש לדחות עיי"ש.

הן ומעשה הי' ב"ל דבין הרמב"ם ובין הרמב"ן תרומתו הכי ס"ל, ודינים דרבנן נהפכים להיות חלק מהתושבע"פ מדאורייתא - כתורת חפצא של תורה אך חובת הנכרא לקיימם הוא אך מדרבנן, ומה"ט פשיטא לכריע דסקילין חסיד כספיקא דרבנן ועוד - דזה כבר נוגע לחובת הנכרא, שהוא כודאי אך מדרבנן. ואין נפק"מ בפולנתתם אלא לענין זקן ממרא. שהרמב"ן שמה הביא לדברי הרמב"ם בה"ל ממרים ריש פ"ד, שאף החולק על הכי"ד הגדול ומורד כנגדם כנוגע לדינים דרבנן (כגון שהחיד החמץ בערב הפסח בשעה ששית) ג"כ נעשה לזק"מ, וחייב מיתה. ועי' פליג הרמב"ן בספחמ"צ, וס"ל, דלעולם אינו נעשה זק"מ אדינים דרבנן [והובאו דברי הרמב"ן האלה במשל"מ שמה]. דאין עונשין אא"כ מהירין, ולא דוק"מ היינו מקרא ולא חסור, ולדעת הרמב"ם דקאי אף אדינים דרבנן, שפיר חייב מיתה, משא"כ להרמב"ן, דלית' ללאו זה בדינים דרבנן, א"א שיתחייב מיתה. ובסברא - בהכי פליגי, ולהרמב"ם, מאחר שכל הדינים מהווים חלק מהתושבע"פ אף מדאורייתא, והוראה חכם תמיד חלה אתושבע"פ [דאתושבע"כ ליכא חלות שם הוראה, דיל קראי כי רב הוא, וכמבואר בגמ' הוריות לענין פר העלם דבר ש"צ, ובגמ' סנהדרין לענין יצא מכ"ד זכאי אין מחזירין אותו לחובה]. א"כ שפיר שייך להיות זק"מ כשמורה נגד הוראת הכי"ד הגדול אפילו בדינים דרבנן. משא"כ לשיטת הרמב"ן דמאחר שאין הזק"מ חייב מיתה עד שיוורה לעשות, וחובת הנכרא בדינים דרבנן הוא אך מדרבנן, אז ממילא מוכן מאליו דא"א להיות (מדאורייתא) בחינה של "יורה לעשות" בדינים דרבנן.

הן והנה בשנות בצורת היו חמיר דנים הגאונים אם להחיר אכילת קטניות כפסח, מפני הדחק, ופעם אמר בזה הגר"ח ז"ל, שמן הדין להחיר, דאם נבוא להחמיר בדבר שאינו אלא ממנהגא כחומר כל הדינים דאורייתא יש לחשוש בזה משום כל תוס'ף, כמו המחמיר בדין דרבנן כחומר דין שהוא דאורייתא. ואמר שנראה שלזה נחזקון הרמב"ם פ"ב מה"ל ממרים ה"ט הואיל ויש לכ"ד

שהוא ככלל הנדי והוא אסור מן התורה, הרי"ז מוס'ף. אבל אם אמר בשד הערף מותר מן התורה, ואנו נאסור אותו, ונדיע לעם שהוא גזרה... אין זה מוס'ף אלא עושה סייג לתורה וכו'.

וצד"ך להכין כונת הרמב"ם בזה, דאם ד"ל שהאיסור הוא כשהבי"ד מרמס את העולם ומשקרים להם לומר שדבר זה אסור הוא מן התורה, מאי איסור כל תוס'ף איכא בזה, הלא ד"ז אסור מטעם איסור שקר ועוד מה זה שחשיג הראב"ד שמה וכתב שאפילו קבועוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה וסמכוהו למקרא, אין בו משום כל תוס'ף, כדאשכחן בכמה דוכתי מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא, אחמהה, אטו אית ל"י להראב"ד שמוחר לשקר ולרמות את העולם.

אלא ודאי נל"פ דזה ר"ל הרמב"ם, שאסור להחמיר בדינים דרבנן כמו בדינים דאורייתא. ואם יחמירו בדינים שמדבריהם כחומר הדינים דאורייתא, יש זה משום כל תוס'ף, ועל זה בא הראב"ד והשיג, שכל ענין עשיית האסמכתא הוא רק בכדי להחמיר בדבריהם, ולדונם כחומר כל דיני דאורייתא.*

הן ועגמ' פסחים (ד.), הכל נאמנים על כיעור חמץ, אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים ובהמשך הסוגיא (ד'): מבואר דה"ט רבדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא כביטול בעלמא סגי הימנוהו רבנן כרבנן, ועפ"י הרמב"ם הנ"ל הי' נראה לפרש בכונת הגמ' דחמיר הוכרחו החכמים להקל בדבריהם, שלא להשוותם לחומר הדין של דיני דאורייתא, ולהכי אמרין בעלמא דספיקא דרבנן לקולא. אך בנוגע לבדיקת חמץ, עי' ראב"ד שעל הרי"ף לפסחים (דף ה' ע"א בדפי הרי"ף) דבחדא ספיקא א"א לומר [בבדיקת חמץ] ספיקא דרבנן לקולא, דעיקר דין בדיקה על הספק נתקנה, ומשו"ה, חדא ספיקא לא מפקעה לה. וע"כ הוכרחו החכמים להכניס כאן קולא אחרת, בכדי שלא יהי' דין זה שמדבריהם כחומר כל דיני דאורייתא, ולפיכך אמרו - דהימנוהו רבנן כרבנן.

הן הרמב"ם בשורש ראשון של הספר המצות קבע שאין לכלול מצות דרבנן במנין התרי"ג, ודלא כשיטת הבה"ג שמנה מצות דרבנן כגון מקרא מגילה ועד חנוכה וכו'. ובאמת יש לתמוה על הבה"ג במה שמנה מצות דרבנן, ואשר נל"פ כשיטת הבה"ג, דהרי במנין המצות נכללים לא רק חיובי וקיומי מצות אלא גם עניני התורה כגון שומר חנם, שומר שכר, סימני בהמה טהורה וכו'. ולכן אף דמצוות דרבנן חובתן אינו אלא דרבנן אבל מהוהין הן חפצא של תורה מדאורייתא ולכן כיללן הבה"ג כמנין המצות.

* וכעיי' כתב הפרס"ג מנחת עצמו כסוף הפתחה הכוללת לאר"ת, דל"א ספיקא דרבנן לקולא בדין דרבנן שיש לו אסמכתא אך כדרך שאין בו אלא "אסמכתא בעלמא" דהוה ככל דין דרבנן וניל ודו"ס בלשונו.

יא) דברים פרשת שופטים פרק יז
(יד) כי תבא אל הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך וירשתה וישבתה
בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי:

מתוך: הררי קדם- חלק ב - עמ' שמ-שמח

הארות והערות במצות בנין ביהמ"ק

א. כתב הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"א, ח"ל, שלש מצוות נלטו ישראל בשעת כניסתן לארץ למנות להם מלך שני' כו', ולהכרית זרעו של עמלק שני' כו', ולבנות להם בית בחירה שני' לשכנו תדרשו ובאתה שמה'. מנז' מפשט ל' הרמב"ם דהחיוז למנות להם מלך וכל הנך מצוות חל מיד עם כניסתם לארץ, ועוד קודם ירושה וישיבה. אכן ישוין במנהגיהן (כ, ז) וברש"י שם ד"ה בכניסתן לארץ ח"ל, "דככולו כתיב ירושה וישיבה, וירשחה וישבת בה ואמרת אשימה עלי מלך (דברים יז), בעמלק כתיב (שם, כה) והיה בהניה ה' וגו', ובבנין בית הבחירה כתיב ועברתם את הירדן וישבתם בארץ וגו' והדר כתיב והיה המקום וגו'", ומשמע שהמלוכה חלה רק לאחר ירושה וישיבה, וכ"ה ברמב"ן שה"ח (דברים יז, יד) 'זו היא מ"ע שיחייב אותנו לומר כן [אשימה עלי מלך] אחר ירושה וישיבה'.

וע' ברמב"ן במדבר (טז, כא) שכתב בתור"ד, 'זאלו היו ישראל חפלים בדבר ונתעוררו בו מתחילה היה נעשה בימי אחד מהשופטים או בימי שאול או גם בימי דוד'. ומנז' חידוש רב דאין לריך דוקא מלך לבנין ביהמ"ק, וגם כל שופט השופט את העם יכול לבנות את ביהמ"ק, וכן גם שאול המלך אף שאינו ממלכי בית דוד בידו לבנות את ביהמ"ק, וחלה עליהם מצוות בנין בית הבחירה.

ב. והרמב"ן הנ"ל כ' חידוש נוסף בהטעם שכלל ישראל נעשו צמגיפה בימי דוד, ח"ל, 'זאני אומר מדרך סברא, שהיה עונש על ישראל בהתאחר בנין בית הבחירה שהיה הארון הולך מאהל אל אהל כגר בארץ, ואין השבטים מתעוררים לאמור נדרוש את ה' ונבנה הבית לשמו כענין שני' לשכנו תדרשו ובאת שמה, עד שנתעורר דוד לדבר מימים רבים ולזמן ארוך'. - ומוסיף שם הרמב"ן שאילו כלל ישראל היו מבקשים ודורשים את בנין ביהמ"ק לא היה דוד נפסל לבנות את בנין ביהמ"ק, ח"ל, 'זוכנה דוד מנעו השם ית' מפני שאמר (דה"א כב, ח) כי דמים רבים שפכת ארצה לפני כו', ואילו היו ישראל חפלים בדבר ונתעוררו בו מתחילה היה נעשה בימי א' מהשופטים כו' או גם בימי דוד, כי אם שבטי ישראל היו מתעוררים בדבר לא היה הוא הבונה אצל ישראל הם היו הבונים, אצל כאשר העם לא השגיתו ודוד הוא המשגיח והמתעורר והוא אשר הכין הכל היה הוא הבונה'. ומנז' ברמב"ן חידוש נוסף, דבנין ביהמ"ק יכול להיבנות בין ע"י המלך ובין ע"י כלל ישראל לבדם, ע"י המלך כמו שנבנה לבסוף ע"י שלמה המלך, אצל גם ביד כלל ישראל לבנות את ביהמ"ק, וע"כ היה חבישה על כלל ישראל מ"ע לא התעוררו הם על בנין ביהמ"ק, ומנז' ברמב"ן עוד דאם כלל ישראל היו מתעוררים בדבר הם היו נחשבים לבונים של המקדש ולא דוד המלך, ויל"ע מ"ע אין הבנין נקרא אלא על שם המתעוררים לעקוק במלאכה, ול"ב.

ונראה בניאור דבריו, דבמצות בנין ביהמ"ק כתיב לשכנו "תדרשו" ובאת שמה', ומנז' דבלי חלות דרישה וביקוש ליכא למצות בנין ביהמ"ק, ועל כן אם כלל ישראל היו המתעוררים בדבר, וע"י המעשה דרישה שלהם היה נבנה ביהמ"ק, אי"כ בע"כ כל מעשה הבנין נקרא על שם, שהרי רק מכת הקיום של "לשכנו תדרשו" דידעו נבנה המקדש, חסו כונת הרמב"ן בלשונה: 'זאין השבטים מתעוררים לאמור נדרוש את ה' ונבנה הבית לשמו כענין שאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה', כי אם ההתעוררות והדרישה היתה בזה מלד עם ישראל על שם היה נקרא כל הבנין, אולם מכיון שדוד היה המשגיח והמתעורר בדבר, והקיום של "לשכנו תדרשו" חל ע"י דוד המלך, וכל' הרמב"ן שם, 'עד שנתעורר דוד לדבר', וכן להלן: 'זדוד הוא המשגיח "ואמתעורר" והוא אשר הכין הכל הוא היה הבונה', והיינו דמכיון דהחיוז וההיתר לבנות את ביהמ"ק חל ע"י המעשה דרישה של דוד, אי"כ בע"כ דוד הוא הבונה ולא הם, דרק ע"י מעשה דרישה אפשר לבנות את ביהמ"ק, וסבלי דליכא חפלא של בנין ביהמ"ק, בלי דרישה וביקוש ותפילה לה' תחילה, ויסודו מקרא דלשכנו תדרשו, וכנ"ל.

יב) דברים פרשת שופטים פרק יז

(יד) כי תבא אל הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך וירשתה
וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי:
(טו) שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו מקרב אחיך
תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא:

מתוך: בית יצחק – מס' כט - עמ' רמז

שום תשים עליך מלך (י"ז, ט"ו). בגמ' סנהדרין (כ:) הוכאה מחלוקת התנאים
אי הוי מצוה או רשות. ולדעת התנאים הסוברים דהויא מצוה [אשר כותיה פסק
הרמב"ם ריש הלי' מלכים], צל"ה, מדוע המתינו כלל ישראל עד ימי שאול
ושמואל, ולא קיימוה מקודם. ומן ההכרח צ"ל דתביעת העם היא תנאי בחלות
חיובא דהך מצוה, וזוהי פשטות משמעות הפסוק (י"ד), ואמרת אשימה עלי מלך
וכו'. וקודם ימי שאול ושמואל שלא הרגישו העם שום צורך למלך, ולא היתה
שום חביעה מצדם, עדיין לא חל חיוב מצוה זו, ופשוט.

יג) דברים פרושת שופטים פרק יז

(יד) כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ וִירָשְׁתָּהּ וְיִשְׁבַּתָּהּ בָּהּ וְאָמַרְתָּ אֲשׁוּמָה עָלַי מֶלֶךְ כָּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי: (טו) שׁוֹם תְּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקִּרְבֵּי אַחֶיךָ תְּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תִּוְכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נְכָרִי אֲשֶׁר לֹא אַחֶיךָ הוּא:

מתוך: פרקים במחשבת הרב חלק א – עמ' צו-קא, קב

מי ראוי להנהיג את העם היהודי?

התורה מהססת לתת לאדם כלשהוא סמכות מוחלטת לשלוט על זולתו. אִלוֹהִים בלבד, בתוקף היותו היוצר, ששום דבר לא נעלם ממנו, מסוגל למשול כריבון העולמים, כמלך עליון. ניתוח הפרשה בתורה ושל סעיפים בספרי הפסיקים בקשר למינוי מלך מראה בעליל עד כמה התורה חוששת מפני שלטון אנוש ושואפת להגבילו ולשים סייג לסמכותו. "כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבת בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי. שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו, מקרב אחיך תשים עליך מלך. לא תוכל לתת עליך איש נכרי, אשר לא אחיך הוא" (דברים יז, יד-טו).

התורה מצווה עוד, שעל המלך להגביל את גודל חצרו המלכותית ולמשל את מספר נשותיו, "וכסף וזהב לא ירבה לו מאוד" (שם, פסוק יז). הוא גם מצווה לכתוב ספר תורה משלו למען יזכור תמיד את מעמדו כמלך קונסטיטוציוני, אשר הקונסטיטוציה שלו הם חוקי התורה, וכי איננו מושל אבסולוטי. "בלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל, למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל" (שם, פסוק כ). במסכת סנהדרין (כ ע"ב) מסביר רבי נהוראי, שהתורה איננה מטילה חובה על בני ישראל למנות מלך; היא רק מניחה מראש, שהם עתידים לעמוד לפני הניסיון לעשות זאת. הם ידרשו את המלוכה בדיוק באותן המלים שאנו מוצאים בספר שמואל א' (ה, ה). אף על פי שהתורה אינה רואה בעין יפה שלטון מונרכי או כל משטר אבסולוטי אחר, הרי היא רואה את הנולד, שבני ישראל לא יעמדו בפני הפיתוי להיות "ככל הגויים אשר סביבותי". רוב המפרשים, וביניהם אבן עזרא, הרמב"ן, ואברבנאל, תומכים בדעתו של רבי נהוראי – שמינוי מלך בישראל הוא אך ויתור לחולשה אנושית או למציאות המדינית של התקופה ולכן אינה חובה. הוא לכל היותר מוסד נסבל אבל לא רצוי מבחינה דתית. לעומת זאת, חולק רבי

יהודה על דעתו של רבי נהוראי ופוסק, שהמינוי של מלך הוא חובה, מצוה מן התורה (הרמב"ם פוסק כרבי יהודה).

מדוע מעורר כל שלטון מוחלט חשדות?

מדוע מתנגדת התורה למשטר של כוח מוחלט? מדוע אין זה רצוי להפקיד את השלטון בידי אדם אחד?

ידוע לכל, שכוח עלול להשחית את האדם, אשר ברשותו להשתמש בו. המושל האציל ביותר ובעל הכוונות הטובות ביותר מושפע מן התהילה, מן השבח ומן הכוח הטמונים במעמדו. כל זה עלול להעבירו על דעתו ולגרום לכך שיצמד מעבר לגבול של סמכות חוקית וישתעבד לשרירות לב ולעריצות. האגו האנושי מתעוות ומשתכר מהר ממעמד שאין לו מגבלות חיצוניות. ייתכן מאד, ששליט יפתח בקרבו תשוקה כזאת לקריאות הידד של ההמונים ולהערצתם, עד אשר ישתדל למצוא חן בעיניהם באמצעות פאר, הוצאות בזבזניות ושאיפות התפשטות להרחבת כוח שלטונו. בסופו של דבר הוא נעשה עבד למכנה המשותף הנמוך ביותר של טעמי ההמון ושל יצרים וולגאריים. בה בשעה שסמכותו לכאורה בלתי מוגבלת, הוא מתגעגע לקריאות "הושע נא" של ההמון ונכנע לנטייתיהם הפזיזות. האיזון הנפשי של האישיות האצילה ביותר עלול להיות מושפע מלחצים מנוגדים כאלה.

כאשר נזף שמואל הנביא במלך שאול, מפני שלא הקים את דבר ה', הוא העלה להגנתו את הטענה החלשה, שחייב היה להשביע את תאוות העם לשלל ולהיענות לדרישותיו. למעשה הוא הודה שהוא נגרר אחרי העם ואינו מושל עליו (שמואל א' טו, טז). המתח שנוצר בין גאווה מופרזת, שמקורה בכוח בלתי מוגבל, לבין הצורך המתרפס למצוא חן בעיני העם יוצר תנאים שאינם עשויים להועיל למנהיגות מוצלחת. כל אדם יתקשה לעמוד בלחצים מנוגדים כאלה.

סיבה שניה לחוסר הנטייה של התורה להעניק כוח מוחלט היא, שקשה לנסח ולהגדיר אמות-מידה המאפיינות מנהיגות אידיאלית. מי צריך למשול? האם עולה האישיות התקיפה והמבריקה על היחיד הצנוע ושפל הרוח? תופעות מקריות של לידה ושל סביבה יכולות להעלות אדם למעמד

3) "ויאמר שאול מעמלקי הביאום אשר חמל העם על מיטב הצאן והבקר" (שמואל א' טו, טז).

בעל זכויות יתר, המעניק לו הופעה מלכותית והתנהגות מושכת בעיני הציבור הרחב. כלום לא היו אלה מנהיגים בלתי מוכשרים, אשר לאורך כל ההיסטוריה גרמו להרס ולאבדון, למרות אישיותם הכריזמטית? מי איפוא זכאי למשול?

אולי בכלל אין זכות לאדם למשול בזולתו, בדיוק בגלל השיקולים הללו! השלטון הוא אחרי-הכל ממידותיו של הקב"ה, רק הוא לבדו יכול לבצעו בצדק ובלי שימוש לרעה. בתפילותינו אנו אומרים: "המלוכה והממשלה לחי עולמים" (בתפילה "האדרת והאמונה"), ועוד: "לך הי הממלכה והמתנשא לכל לראשי" (דה"י א' כט, יא). אף על פי שאנו מאמינים, שההליכה בדרכי ה' שייכת לתוראות הבסיסיות שבתורה המדריכות את האדם ומחנכות אותו למוסריות², הרי לא נאמר הדבר בתחום הכוח והשלטון, השייך לקב"ה לבדו. אמנם אנו אומרים: "כשם שהוא רחום תהא גם אתה רחום", אבל לעולם לא: "כשם שהוא רב-כוח, כך נהיה גם אנו". "מלך עליון" אינו שם אימון ב"מלך אביון", הנוטה לקחת את מעמדו ברצינות גדולה מדי.

היתה זאת השאיפה לכוח רב מדי, אשר החישה את מעשה החטא הראשון של אדם וחווה. תנחש, שרצה להדיח את האדם מלשמוע בקול ה', הערים עליו ופיתה אותו בפיתוי הגדול של כוח אבסולוטי: "כי ידע אלהים, כי ביום אכלתם ממנו ונפקחו עיניכם, והייתם כאלהים, ידעי טוב ורע" (בראשית ג, ה). הוא הפיח בהם תקוה שיהיו בני אל-מות ובעלי גבורה א-לוהית. זה היה ניסיון שלא יכלו לעמוד בו. האדם חומד כוח במידה רבה ובאותה מידה גם מוכיח שהוא בלתי מסוגל לשאתו על שכמו תוך אחריות מלאה.

דוע הותר המשטר המלוכני?

המציאות החברתית והמדינית מאלצת אותנו להפקיד כוח בידי מלך או נושא אחד למרות שמבחינה אידיאלית התורה היתה מעדיפה צורה אחרת של משטר. ההיתר למשוח מלך יכול להיחשב בין המצוות שחכמינו תיארו נחיתת "לא זיברה תורה אלא כנגד יצר הרע" (קידושין כא ע"א). אברבנאל ווצא קשר בין ההיתר למנות מלך לבין הדין של אשה יפת תואר (דברים טא, יא), שם אנו מוצאים ויתור דומה לחולשת הטבע האנושי.

² "אחרי ה' אלהיכם תלכו" (דברים יג, ה) – "והלכת בדרכיו" (שם טז, ט).

מינוי מלך היה לעתים צורך מעשי, כדי להגן על הציבור מסכנות פנימיות וחיזוניות גם יחד. שלוש מצוות הוטלו כחובה על בני ישראל בכניסתם לארץ: "להעמיד להם מלך, להכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה" (סנהדרין כ ע"ב). המלך נתמנה למען ילחם באויב החיצוני ולמען יחזק את האחדות הפנימית הרוחנית. בתקופה שקדמה למשיחת המלך הראשון, שלטה אנארכיה: "בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה" (שופטים יז, ו). המצב הזה ומלבדו עוד חדירות הפלשתים הניעו את העם לדרוש מלך. הרמב"ם מגדיר בפרוטרוט את תפקידו של המלך: "ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'. שאין ממליכים מלך תחילה, אלא לעשות משפט ומלחמות. שנאמר (שמואל"א ח, כ) ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו" (רמב"ם, הלכות מלכים ד, ז).

יצא איפוא, שהמונרכיה לא הותרה לשם יצירת סמלים של תפארת לאומית או לשם עיצוב ממלכות גדולות. מן המלך ציפו, שיחתור לקראת תכלית מסויימת, מטרה אידיאלית, שימלא שליחות. שאול נתמנה להדוף את התקפות הפלשתים. מטרתו של דוד היתה לאחד את השבטים, שביניהם היה קשר רופף בלבד, לאומה מלוכדת אחת ולהשלים את כיבוש ארץ הקודש. שליחותו של שלמה היתה בניין בית המקדש. על מלכים אחרים הוטל התפקיד לטהר את הארץ מעבודת אלילים, רבים נכשלו בתפקיד זה – כגון ירבעם בן נבט (מלכים א' פרקים ב, ג).

המושל יתמנה רק על-פי דרישת העם

מלבד הדרישה שלמלך תהיה תכלית מוגדרת לנגד עיניו, הרי מלך יהודי יכול להתמנות על יסוד דרישה מפורשת של העם בלבד. אין כופים אותו עליהם במרמה וגם אסור לו לתפוס את כס המלוכה באמצעות הפיכת חצר, אפילו במקרה שסכנות חיזוניות ופנימיות מאיימות על קיום המדינה. חובה היא שהעם יתבע את מינוי המלך באופן ברור ומפורש. התורה קובעת: "ואמרת אשימה עלי מלך... שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך" (דברים יז, יד-טו). הסנהדרין או הנביא רשאים למנות מלך אך ורק בהענותם לרצון הציבור.

עתה אפשר לשאול: מדוע מתנגד שמואל למשוח את שאול, המלך הראשון? הנביא כעס על העם בשמעו את דרישתם. היות ששני התנאים המוקדמים הדרושים לקיום המצוה של מינוי מלך היו קיימים, דהיינו סכנות חוץ ופנים והדרישה המפורשת מצד העם, מדוע לא ראה זאת הא־לוהים בעין יפה? הרמב"ם מסביר שהנמקתם לא היתה כנה והם חפצו פשוט להתפטר מהשפעתו המוסרית של הנביא. הוא כותב: "לפי ששאלו בתרעומת ולא שאלו לקיים את המצוה, אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שטאמר (שמואל"א ח, ז): "לא אתך מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם" (רמב"ם הלכות מלכים א, ב). אילו חיכו עד אחרי מותו של הנביא, כאשר שוב אין איש שידיכס, דרישתם היתה מוצדקת. אולם, כאן היתה זאת מרידה בדת שהמריצה אותם ולא הצורך המעשי. משטרי"כוח הם בלתי חוקיים אם הציבור אינו דורש אותם מסיבות של בטחון חיצוני או פנימי. מניעיהם להמלכת שאול היו מונגדים לדת; רצו שבמקום א־להים ימלך עליהם מלך.

אפילו הכוח השיפוטי אינו נקי מחשד

גם כוח שיפוטי הוא צורה מסויימת של שלטון, מפני שגם הוא מקיים שליטה על אחרים. התורה חוששת מפני שימוש אפשרי לרעה של כוח זה מצד השופטים, שהם יצורי אנוש העלולים לשנות, אך היא מודה בצורך החברתי שיש בהם, בדיוק כפי שהיא מכירה בצורך המכריע בשלטון מכלותי. לאמיתו של דבר יש לקבוע, כי כשם שרק א־להים זכאי להיות מלך, כך גם לגבי השיפוט, רק א־לוהים יכול להיות שופט אמת. משורר התהילים מביע את התפקיד האלוקי ואת נוכחותו במשפט: "אלהים (האל בתפקיד של שופט) נצב בעדת אל (בתי דין) בקרב אלהים ישפט (גם הוא)" (תהילים פב, א). אותו הרעיון מובע בדברים א, יז: "כי המשפט לאלהים הוא".

הרעיון הזה מונח ביסוד הסבוכים שההלכה מכניסה לתוך תהליכים המשפטיים. למרות העובדה שהתורה מכירה בעונש מות, והפירוט המדוייק של ביצוע העונש מפורש בספרות ההלכתית, היו המקרים של ביצוע מעשי של הוצאות להורג נדירים מאד בתולדות ישראל. "סנהדרין ההורגת אחד בשבוע נקראת חובלנית, רבי אלעזר בן עזריה אמר, אחד לשבעים שנה" (מסכת מכות ז ע"ב). תנאים הלכיים מוקדמים לאין ספור הכבידו, עיכבו ואף מנעו את הביצוע של עונש המוות. הוא הדין לגבי מלקות. שניהם מהווים תקיפה של אדם את זולתו, ובגלל האפשרות של משגה אנושי מצד השופטים הוגבל ביצועם למינימום המצומצם ביותר.

האימה שצריכה לתקוף את השופט מתוארת על ידי הרמב"ם: "לעולם יראה דין עצמו כאילו חרב מונחת לו על צוארו וניהגם פתוחה לו מתחתיו (עליו להיות מודע לתוצאות האיומות במקרה שלא יעלה בידו לפסוק דין צדק), וידע את מי הוא דן ומי עתיד להפרע ממנו אם נטה מקו האמת" (הלכות סנהדרין כג, ח). אנו דנים כאן לא באפשרות של עוות הדין בלבד, אלא בעיקרון הבסיסי, כי מבחינה אידיאלית בלתי רצוי הוא, שלאדם תהיה שליטה על זולתו. תוך חרדה עמוקה מתירה התורה שלטון מלכותי ופעולות בתי הדין כויתור לצורך החברתי, אולם היא עושה זאת רק במסגרת של הגבלות מוגדרות היטב.

יתר על כן, קיים קשר בין שלטון לבין בעלות. בעל נכסים רשאי לממש את בעלותו בכל דרך הנראית לו. הוא יכול להשמיד את רכושו או לתתו במתנה. היות שאזרחי המדינה אינם שייכים למלך ואין לו עליהם זכות בעלים, הרי כוח השלטון המדיני נמסר לו (ביהדות) רק בהסתייגות ובאופן חלקי. האזרחים שווי זכויות עם המלך לפני א־לוהים. לעומת זאת, הרי שלטונו של הקב"ה אינו מוגבל, מפני שהוא הבורא; לפיכך אנחנו שייכים לו וממשלתו עלינו היא חוקית בהחלט.

יד) דברים פרשת שופטים פרק יז

(יד) **כִּי תָבֵא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וּרְשָׁתָהּ וּשְׁבַתָּהּ בָּהּ וְאָמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי: (טו) שׁוֹם תִּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקְּרֵב אַחֲיֶיךָ תִּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תֹכַל לִתֵּת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אַחֲיֶיךָ הוּא:**

מתוך: חזון ומנהיגות – עמ' קלו-קלח

תנאים מקדימים למלוכה

המצווה על מינוי מלך כוללת כמה הסתייגויות. פעם שמעתי מאבי זצ"ל כי תקפותה של המצווה הזו תלויה בשני תנאים מקדימים. ראשית, חובה שיהא צורך היסטורי בבחירת מלך. כך, למשל, אם יש צורך הכרחי במלך כדי להגן על העם ועל ארצו, אזי חובה עלינו לשים עלינו מלך. הברייתא הרואה בפסוק "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו) מצוות עשה מדברת בשתי מצוות אחרות הקשורות קשר הדוק אל מינוי מלך: "שלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכריז זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה" (סנהדרין כ"ב). השמדת עמלק ובניין בית המקדש אמורים לכוא בעקבות מינוי המלך. שומה עלינו למנות מלך כדי להגן על קיומו הפיסי והרוחני של העם היהודי. מצב היסטורי אחר אשר עשוי לעורר את הצורך בבחירת מלך הוא תקופה של אנרכיה והתמוטטות מערכות החוק והסדר. התנ"ך מדגיש כי "בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה" (שופטים כא, כה). הפסוק מדגיש עובדה זו משום שהיא הייתה בדיוק הגורם שחייב העמדת מלך. לו שררו חוק וסדר בלא מלך, לא היה צורך במינויו.

הרמב"ם נותן ביטוי לשתי סיבות אלה בלשון חר'משמעית: "אין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר 'ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו' (שמאל"א ת, כ)" (הלכות מלכים ד, י). הסיבות העיקריות למינוי מלך הן אפוא יכולתו להשליט את עקרונות הצדק והוצאת העם למלחמה. בקצרה, סמכות בעלת כוח מוצדקת רק אם היא נוצרת למען מטרות חיצוניות הדרושות את הקמתה. רק הגשמת המטרות מצדיקה את האמצעים.

התנאי המקדים השני למלוכה הוא רצונו של העם למנות עליהם מלך. אי אפשר לאלץ אותם לקבל עליהם את סמכותו: "ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי. שום תשים עליך מלך" (דברים יז, יד-טו). היוזמה היא בידי העם, לא בידי בית דין. אם העם אינו נותן ביטוי לבקשה זו, אין לבית הדין רשות להקים מלוכה.

"מאחר שהקמת מלך מצווה, למה לא רצה הקדוש ברוך הוא כששאלו מלך משמואל?" שואל הרמב"ם (הלכות מלכים א, ב), והוא משיב ואומר: "לפי ששאלו בתרעומת, ולא שאלו לקיים המצווה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר 'כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו'" (שמאל"א ת, ז).

אך מדוע צריכה הייתה הדרך שבה הובעה הבקשה להשפיע על תקפותה או על אופייה המחייב של המצווה? הבה נסכים שהבקשה לא נוסחה בלשון ראויה ונכונה ושהמניע לה היה שגוי. עדיין לא הייתה שום סיבה לקב"ה ולשמואל להסתייג מדבר המהווה חובה יסודית – מצווה מן התורה. מניע לא נכון איננו מבטל את חשיבותה של מצווה; אסור שגישה לא ראויה תבטל מכול וכול עשייה ראויה ומכובדת.

המסקנה הלוגית היחידה שניתן להעלות מדברי הרמב"ם היא שהבקשה למלך היא בעלת חשיבות מרכזית משום שהיא היא המקור לחובת המצווה. הבקשה היא המעניקה את הלגיטימיות לסמכות בעלת הכוח שיוצר המינוי למלוכה. מכיוון שהבקשה היא תנאי בל יעבור להגשמה או למימוש של המצווה למנות מלך, שומה עליה להיות מנוסחת בהתאם להלכה. ואם אין הבקשה מנוסחת במונחים ההלכתיים הראויים, ואם היא מונעת על ידי שאיפות בלתי ראויות, אזי אין היא יכולה להביא לתוצאות ואיננה מחייבת. כאשר מינוי מלך איננו חובה ואיננו מחייב, הריהו בבחינת חטא.

טו) דברים פרשת שופטים פרק יז

(יד) כי תבא אל הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי:
(טו) שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא:

מתוך: האדם ועולמו – פרק ט – עמ' קעח-קפג, קפה-קפז

המלכות בישראל

המצווה למנות מלך לישראל יש לה כמה סייגים. שמעתי פעם מאבי זצ"ל כי המצווה למנות מלך מותנית בשלושה תנאים קודמים: התנאי הראשון שהמלך יתמנה רק אם יש בכך הכרח אובייקטיבי ואם אמנם צריך העם שיהא לו מלך לעת הזו. אם מינוי המלך נחוץ לשם הגנה על העם והמדינה, חלה המצווה למנות מלך שיתייצב בראש המערכות החיוניות-הקיומיות האלו. הברייתא המפורסמת שפירטה והסבירה את עניין מינוי המלך אומרת (סנהדרין כ ע"ב): "וכן היה ר' יהודה אומר: שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה". דברים אלה קשורים ושלובים. המלך מחויב להכרית זרעו של עמלק ולבנות את בית הבחירה. בלעדי המלך עלולה גם להשתלט הפקרות בסדרי החיים. ואמנם אנו מוצאים בתנ"ך כמה פעמים את הביטוי "בימים ההם אין מלך בישראל, איש כל הישר בעיניו יעשה". חוק וסדר, משמעת ונאמנות הכרחיים לקיומה של החברה, ואם כל איש כל הישר בעיניו יעשה, הרי סימן מובהק הוא שאין מלך ואין שלטון בישראל.

הרמב"ם כותב (הלכות מלכים ד, י): "שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות שנאמר: ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו". משמע שהקמת מערכת ממלכתית מוצדקת רק אם יש צורך חיצוני הכרחי בכך. רק השגתה של מטרה נעלה ביותר יכולה להצדיק נקיטת האמצעי של מינוי מלך, וכל מלך בפני עצמו צריך שיהיו תכלית ומטרה נעלות ונשגבות מצדיקות את מינויו. כל מלך פועל למען המטרות שהציג לעצמו. המטרה והתכלית - ובסופו של דבר מידת ההצלחה בהשגת המטרות - הן המצדיקות את המלכות ואת המלך.

על כל מלך ומלך מוטלות משימות מיוחדות. אין די בסתם שאיפה לשלטון ושררה. צריך שלכל מלך תהיה מטרה מיוחדת משלו. מלכותו של דוד המלך היתה במשך כל שנות קיומה מוקדשת למטרה הנשגבה של הגשמת אחדותם הפנימית של שבטי ישראל ויצירת חטיבה לאומית-מדינית אחת, וכן גיבוש כוחות ההגנה כנגד האויבים מסביב. שלמה המלך יכול היה להקדיש את מירב המאמצים לבניין בית המקדש - המרכז הדתי הרוחני העליון של העם כולו. ימי שלטונו של המלך חזקיהו היו מוקדשים - לפי מסורת חז"ל - להרבצת התורה. על פי הכתוב באבות דרבי נתן ייסד חזקיהו המלך - ולא עזרא הסופר - את מוסד אנשי כנסת הגדולה.

התנאי השני למינויו של מלך הוא - שהעם ידרוש שיושם עליו מלך. כאשר העם הרגיש כי משטר המלוכה הוא דבר נחוץ ודרוש, היו נציגיו מונים אל הנביא ומבקשים לשים מלך על ישראל. אין להטיל מלך על העם בנינוד לרצונו של העם. בתורה מודגש תנאי זה במפורש: "ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי. שום תשים עליך מלך וכו'" (דברים יז, יד-טו). נחוצות הסכמת העם ובקשתו להמליך עליו מלך.

ההוראה שאין להמליך מלך אלא לפי רצונו והסכמתו של העם מפורשת בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים (א, ה): "מאחר שהקמת מלך מצוה, למה לא רצה הקב"ה כששאלו מלך משמואל! לפי ששאלו בתרעומת ולא שאלו לקיים המצוה, אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר: כי לא אותך מאסו כי אתי מאסו וגו'". ואפשר לשאול: מה הקשר בין דרך הבקשה וסגנונה להמליך מלך לעצם המצוה "שום תשים עליך מלך"? מהי השייכות! הרי יודעים אנו שבהלכות כאלה יש מקום לסברה "מתוך שלא לשמה בא לשמה": והעיקר, האם הניסוח הזה של בקשת העם משמואל הנביא להמליך עליהם מלך יכול להיות סיבה מספקת להאשמה הכבדה "לא אותך מאסו כי אותי מאסו"! אלא מדברי הרמב"ם מסתבר כי רצונו והסכמתו של העם להמליך עליהם מלך הם מגופי הדינים של שימת מלך ותנאי הכרחי לכך. שימת

המלך אינה בגדר חיוב סתם; צריך להתקיים התנאי של רצון העם והסכמתו. אם אלה חסרים, הרי יש בהחלט מקום לטענה "כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו".

היהדות אינה חפצה לקבוע אחת ולתמיד מבנה שלטוני מסוים ומוגדר בכל פרטיו, והסיבה לכך היא שכוח שלטוני רב עלול להביא לידי שחיתות - סטייה מדרך הישר, הפעלה שרירותית של הסמכות הכוחנית, חד-צדדיות. אבל ככל שהסמכות גדלה ונוברת, מצטמצמת והולכת חירותו האישית, הפנימית, של בעל הסמכות. כאשר שאול המלך בא להצדיק עצמו לפני שמואל הנביא על אשר לא קיים במלואו את הצו האלוהי "והחזמתם את כל אשר לו (לעמלק) ולא תחמל עליו וגו'" (שמואל-א טו, ג), הוא אומר: "אשר חמל העם על מיטב הצאן והבקר וגו'" (שם, פסוק טו). שאול מטיל את האחריות על העם. הוא עצמו אינו אשם. העם הוא אשר כפה עליו להחריש בעת שחמלו על עמלק והפרו את הצו. לפנינו דוגמה אופיינית למצב שבו אין המושל מסוגל להנהיג כרצונו החופשי והוא נעשה כמוף לרצונו של ההמון. "העם חמלי והמלך לא היה מסוגל לעמוד כנגדו ולהפעיל את סמכותו המלכותית".

ואולם סירובה של היהדות לקבוע מסמרות בדבר המבנה השלטוני-הכוחני נובע בעיקר מסיבה אחרת שעליה מדובר הרבה בספרות התלמודית ובייחוד אצל הרמב"ם. ביסודו של דבר, נטען שם, אין האדם בכללותו מתאים לשלטון מעיקרו. לשלטון נבחר אמנם בדרך כלל האדם המוכשר ביותר, שהוא בעל היכולת להנהיג את המדינה ואת כלל האזרחים. אולם נשאלת השאלה: מהי זכותו היתירה של האדם המוכשר לנצל את עליונותו כדי לשלוט על שאר האזרחים? האם כישורים אישיים, ויהיו בולטים ככל שיהיו, מכשירים אדם אחד לשלוט על כל האחרים? היהדות מעולם לא מדדה את ערכו והשיבותו של אדם על פי כישורנותו האישיים בלבד. הרי פעמים אין ספור הושם בהשקפתה הדגש על לבו הטהור של האדם העולה על תכונותיו השכליות - "רחמנא ליבא בעי". הקב"ה מעריך את האדם הענו והצנוע, שאולי לא הצליח בגלל מידותיו אלה לממש את כל

הפוטנציאל האינטלקטואלי שלו, ואין הוא כביכול מפליג בשבחו של מי שרכש לעצמו פירוטום רב ושהנסיבות ותנאי הזמן והמקום איפשרו לו לממש את כל הכישורים שהיו חבויים בו.

אנו אומרים "המלוכה והממשלה לחי עולמים" - אלה הם ענייניו של הקב"ה בלבדו. ואולם, פעמים הוא מציע כביכול, באופן פרדוקסלי, לבני אדם להצטרף אליו, להידמות לו: "והלכת בדרכיו". רצונו של הקב"ה הוא שהאדם ישתדל לילך בעקבותיו, להתאמץ ולהשתתף במפעליו המוסריים הגדולים של בורא העולם. אנו מוצאים בתורה (שמות טו, ב) ביטוי המסמל את יחסו הרצוי של האדם כלפי הבורא: "ואנחנו" - אני והוא - "אבא שאול אומר: הוי דומה לו. מה הוא חנון ורחום, אף אתה היה חנון ורחום" (שבת קלג ע"ב). ואולם הכוח הסמכותי הוא בבחינת יוצא מן הכלל בחיוב "והלכת בדרכיו". אין אדם רשאי להשתדל להידמות לעליון ולומר "מה הוא בעל כוח שלטוני עליון - אף אני אתאמץ להידמות לו ולהיות בעל כוח שלטוני". אין "מלך עליון" רואה בעין יפה את "מלך אביון", בייתוד כאשר זה האחרון מתחיל לראות עצמו כבעל כוח שלטוני בלתי מוגבל.

היהדות זהירה מאוד בעניין צבירת כוח ועוצמה בידי האדם, לא רק בתחום הפוליטי-הביצועי, כי אם גם בכל הנוגע לתחום המשפטי של השלטון. ואמנם קיימים בהשקפה היהודית הזאת לא מעט סיבוכים, אי-הבנות ותמיהות. מצד אחד היה ברור כי צריך האדם להנהיג מימשל ומבנה שלטוני, מפני שהחברה האנושית זקוקה להם בחיי היום-יום שלה ולא תוכל להתקיים בלעדי זה, ומצד שני עמדה היהדות בהתמדה ובתוקף על העיקרון שאין האדם רשאי ליטול לידי את השליטה, את כוח השפיטה והמימשל על בני אדם אחרים: "אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפט" (תהלים פב, א). משום כך היתה היהדות נאלצת להכניס נוהלים מסובכים ומורכבים למדי לתוך סדרי השפיטה שלה. לא זו בלבד שהיא שוללת ריבוי עונשים גופניים; גם במקרים שהיה מן הדין לבצע עונש מוות, היא נמנעה מלעשות כן. יש בדינינו הרבה חייבי מלקות, אולם למעשה לא בוצע עונש זה אלא במקרים מעטים. היהדות כמעט שביטלה לא רק את העונש הגופני, כי אם גם עונשי

ממון; מאחר שאין לנו בזמן הזה דיינים סמוכים, אין אנו דנים דיני קנסות. אפילו כשמדובר היה בסיכסוכים פעוטים, מעשי יום-יום, נהגו להזהיר את הדיין כי ישים אל לבו את האחריות הגדולה הרובצת עליו כשהוא בא לשפוט: "לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו על צוארו וגינהם מתוחה לו מתחתיו וידע את מי הוא דן ולפני מי הוא דן ומי עתיד להיפרע ממנו אם נטה מקו האמת, שנאמר אלהים נצב בעדת אל, ואומר ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה'" (רמב"ם הלכות סנהדרין כג, ח).

זוהי, בדרך כלל, עמדתה של היהדות, ויכול הייתי להביא עוד סימוכין וראיות לדברים האלה. אוסיף רק כי המושג מלכות אינו מבטא מיבנה שלטוני מדיני וצורת מימשל בלבד, כי אם גם רעיון רוחני נשגב. מלכות היא אידיאה מטפיסית נעלה שאיפיינה את חברת הברית הישראלית במשך אלפי שנים. מלכות היא רעיון, חזון, המכוון להשיג את יעדיה העליוניים והתכליתיים ביותר של היהדות. מלכות אינה היעד והחזון של פרט כלשהו, היא כוללת בתוכה מעשה של בחירה מצד הקב"ה שבתר באדם שהוא יחיד ומיוחד מבין כל האנשים למלא את התפקיד הרם הזה, ושאין אחר היכול למלא את מקומו. כאשר שאול, המלך הראשון בישראל, חטא - נגזר עליו שלא יוסיף למלוך. צריך היה להחזיר את המלוכה למעמדה המיועד והמיוחל.

ונשאלת השאלה: כיצד צריכה המלכות כאידיאה רוחנית לבטא עצמה! נפנה אל ההלכה, שממנה אנו למדים כי המלכות, כאידיאה רוחנית ומיבנה של מימשל, צריך שיעמדו לפניה יעד, מטרה ותכלית. המלכות כשלעצמה חשובה היא כסדר של מיבנה שלטוני, ובלבד שתהא לה שליחות מסוימת למלאה, ושהיא תהא מודעת לכך. המיבנה השלטוני הוא באופייו הגיוני למדי, אולם מלכות צריכה להיות מלווה בתודעה של שליחות, אשר היא הכרחית למלכות על פי השקפת היהדות. המלכות כמעמד בישראל לא תיתכן בלי שיהא המלך חדור תודעה כי הוא מצווה ועושה למען הגשמתה של שליחות חשובה. המלך נשא על שכמו משא כבר - והמונח "משא" שייך גם להגדרתה של

נבואה וחזון. משא וחזון מחוברים יחדיו. אין מלך שאינו נושא בעול כבד, שאין עליו משא של ענייני הממלכה ומשא של חזון ושאיות.

מלכי ישראל היו תמיד קרובים לפשוטי האזרחים, פנויים לשוחח עמם. בהרבה מקומות בתנ"ך אנו מוצאים כי כל אזרח פשוט יכול היה להגיע אל מלכו, לשטוח לפניו את תלונותיו ובקשותיו. אצל מלכי ישראל אין למצוא מצב הדומה למה שאנו קוראים במגילת אסתר: "אשר כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך אל החצר הפנימית אשר לא יקרא אחת דתו להמית לבד מאשר יושיט לו המלך את שרביט הזהב ורצה (ד, יא)". ואילו על המלך שלמה מסופר ששמע בסבלנות את טענותיהן של שתי הנשים שהיה ביניהן ריב על האמהות לילד. למלכי ישראל היה קשר ישיר אל פשוטי העם. המנהג שנהג אחשוורוש בקבלת קהל היה מנהג שטות, ולא ייתכן דבר כזה ביהדות, שבה כל איש ואיש יכול לשטוח את משאלות לבו אפילו לפני מלך מלכי המלכים, הקדוש ברוך הוא. והדבר הזה נעשה באמצעות התפילה. כי מהי בעצם התפילה? היא האפשרות לדפוק על שערי שמייים, להתחנן לפני בורא העולם, לבכות, להתלוץ על רוע המזל. אדם החפץ להגיע למלכות, צריך אפוא שתהא בו הסגולה להיות תמיד מוכן ומזומן לקבל מבקשי פניו ולהקשיב להם, להשתדל להבין ללבו של האזרח הפשוט.

כשאומר אני כי המלכות בישראל תכונתה להיות פתוחה, קשובה, חברתית ונוחה לשוחח עם הבריות, אין בכוננתי להדגיש את הפן החברתי גרידא כפי שהוא רגיל אצל הבריות. המלכות בישראל מחייבת כי תהא קיימת תודעה ברורה אצל המלך, כי אמנם הוא נדרש להיות נעלה מעל הציבור, ובמידת מה פרוש ממנו, ועם זה חייב הוא לדעת כי אינו בבחינת יחיד בעולמו. אדם כמסגרת החברה הוא עולם שלם ומלא בפני עצמו, והיחס מצד המלכות מוכרח להיות כולל, מקיף, מבין את המכלול, בישראל צריכה המלכות להיות שרויה במרכז החיים, אולם צריך שפניה יהיו כלפי העם בכללותו - אין מלך בלא עם. המלכות בישראל חייבת בהזדהות מוחלטת עם "כלל ישראל", המקיף

מז) דברים פרשת שופטים פרק יז

(טו) שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא: (יז) ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו וכסף וזהב לא ירבה לו מאד: (כ) לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמואל למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל: ט

מתוך: ברכת יצחק – עמ' רסח

לבו של המלך הוא לב כל קהל ישראל

שמעתי ממור הגריד הכוי סוכובייצ'יק זצ"ל שתפקיד המלך הוא לאחד את העם. וכן מבואר ברמב"ם בספר המצות מצוה קע"ג, וז"ל: "היא שצונו למנות עלינו מלך ויקבץ כל אומתנו וינהיגנו", עכ"ל. ולכן גבי מצות הקהל שהמצוה היא להקהיל את כל העם אנשים ונשים וטף, המלך הוא זה שקורא באזניהם (עיין רמב"ם פ"ג מחגיגה הל' ג), כיון שזהו תפקיד המלך לאחד את העם כולו, אנשים נשים וטף. ועיין מה שכתב הרמב"ם על מה שכתוב בתורה "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו" (דברים יז, יז) בפ"ג מהל' מלכים הל' ו', וז"ל: "על הסרת לבו הקפידה תורה שנאמר ולא יסור לבבו, שלבו הוא לב כל קהל ישראל לפיכך דבקו הכתוב בתורה יתר משאר העם, שנאמר כל ימי חייו, עכ"ל. וזהו כונת הרמב"ם במה שאמר "שלבו לב כל קהל ישראל" - שהוא חייב לאחד את כל העם. ע"כ דברי הרב.

ולפ"ד רבינו זצ"ל מובן היטב למה צריך למנות מלך דוקא "מקרב אחיך", ולהרמב"ם צריך שיהיה ישראל ולא מגרים מצד אביו ואמו. שאחרי שתפקיד המלך הוא לאחד את העם, לכן צריך שיהיה מקרב העם ולא איש נכרי אפילו מצד אחד מהוריו. ולפיכך יש ג"כ איסור מיוחד במלך שלא ירום לבבו מאחיו, שהרי עליו לתת לבו בכל עת על הצורך באיחוד שורות העם, וזהו מה דכתיב "לבלתי ירום לבבו מאחיו" (יז, כ), שהרי לבו הוא לב כל קהל ישראל וכדכתב הרמב"ם.

גם צדיקים וגם רשעים, גם טובים וגם רעים. ויתירה מזו: כל ניסיון לגרום לפירוד, ליצור כת נפרדת מהכלל בכל נושא דתי או לאומי - ניסיון כזה יהווה עבירה על האמונה בכלל ישראל. "כלל ישראל" פירושו כל יחיד בישראל ללא שום יוצא מן הכלל.

ההשקפה היהודית מחייבת שתהא למלך פתיחות מלכותית, יכולת של קשר עם פשוטי העם וגם כישרון לחוציא מהכוח אל הפועל את סגולותיו הרוויות אהדה והבנה כלפיהם.

בדברו על המלך בישראל משתמש הרמב"ם בביטוי מעניין ביותר: "שלבו הוא לב כל קהל ישראלי" (הלכות מלכים ג, ו) ומשמעות הביטוי הזה היא שלא זו בלבד שלבו צריך להיות מודע לקיומם של אזרחיו, כי אם גם שעליו להרגיש ולחוות את הקיום הזה - "לבו לב כל קהל ישראלי" הוא. מלכות בישראל מחייבת הזדהות, רגישות ודאגה כלפי כל בני העם. לא סתם היכרות, ולא רק יחסים שאפשר להגדירם כ"רעות" בלתי מחייבת, כי אם שותפות אמת שהיא בבחינת אחווה. זוהי הדרגה העליונה ביותר מכל צורות ההיכרות והרעות, אחווה היא דרגת הקירבה העולה על כל שאר הצורות של ידידות והיכרות. "אחי" - משמעו אחדות קיומית. ביהדות כל המושגים השייכים לענייני צדקה וחסד ועשיית הטוב עם הזולת קשורים תמיד עם אחווה. בדברה על עניינים אלה אין התורה משתמשת במונחים "רעי" ו"רעות", כי אם אחווה: "כי ימוך אחיך" (ויקרא כה, לה), "כי יהיה בך אכיון מאחד מאחיך" (דברים טו, ז). בתחום היחסים שבין אדם לחברו דורשת התורה לא רק היכרות, אהדה, הבנה וכיו"ב, כי אם גם השתתפות, ערבות של ממש, עשיית הטוב בפועל - ולצורות עזרה אלה שייך הביטוי "אחיך".

יז) דברים פרשת שופטים פרק יז

(טו) שׁוֹם תִּשׂוּם עֲלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקִּרְבֵּי אֶחָיִךְ תִּשׂוּם
עֲלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תִּוְכַל לָתֵת עֲלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אֶחָיִךְ הוּא:
(יז) וְלֹא יִרְבֶּה לוֹ נָשִׁים וְלֹא יִסּוֹר לִבָּבוֹ וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יִרְבֶּה לוֹ מְאֹד:
(כ) לְבַלְתִּי רוּם לִבָּבוֹ מֵאֶחָיו וְלְבַלְתִּי סוֹר מִן הַמִּצְוָה יְמִינִי וּשְׂמֹאלוֹ לְמַעַן
יֵאָרִיךְ יָמָיו עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקִרְבֵּי יִשְׂרָאֵל: ס

מתוך: דרש דרש יוסף – עמ' שיב-שיג

מלך.. 'שלבנו הוא לב כל קהל ישראל'

מלך בישראל חייב להיות קשוב לצרכים של כולם. גם אם המלך היהודי מרוחק מהקהילה במובנים מסוימים, הוא עדיין חלק מהעם. הוא עולם בפני עצמו, אך גם מעורב באופן עמוק בחיי הקהילה. אין מלך ללא ציבור של נתינים. למלך היהודי יש זהות עם העם היהודי, שהוא סכום כל היהודים כולם, טובים ורעים, ללא יוצא מן הכלל.

כאשר הרמב"ם מדבר על מלך בישראל, הוא בוחר בביטוי מרגש, "שלבנו הוא לב כל קהל ישראל"¹¹⁷. במילים אחרות, לא מספיק שליבו של המלך יהיו מודע לנתיניו, אלא שהוא חייב לנהוג בהם באמפטיה וברגישות. התייחסותו לעם חייבת להיות יותר מאשר יחסים קורקטיים; היא אמורה להיות השותפות האמיתית שמונחת ביסוד האחוזה. ביהדות, כל המושגים שיש להם זיקה לעשיית טוב, לצדקה ולחסד קשורים בתפיסת האחוזה. בהקשר זה, התורה אינה נוקטת את המילים רַע ו-רָעוּת אלא צורות שונות של השורש "אח", "וכי ימוך אחיך"¹¹⁸ או "כי יהיה בך אביון מאחד אחיך"¹¹⁹. בכל הקשור ליחסי אנוש, התורה אינה דורשת הבנה או היכרות אלא אחוזה.

117 רמב"ם, הלכות מלכים ג', ד. 118 ויקרא כ"ה, ל"ח.

היהדות שללה את הרעיון שלמלך יש זכויות קניין כלשהן על נתיניו. רק לה' יש בעלות מוחלטת על העולם, כי הוא ברא אותו¹²⁰. מסורת המלכות שלנו, בהקשר של שושלת בית דוד, ששיאה יהיה עם הופעתו של המלך המשיח, מיוסדת לא רק על עקרונות שושלת פוליטית אלא על בסיס שלטון רוחני. האם המשיח הוא דמות פוליטית בעלת גבורה וכוח עצומים? לא בהכרח. האם הוא מבסס את סמכותו על כוח פיזי? לא. הוא מורה והוא שיביא גאולה לעולם. על אישיותו אומר הרמב"ם את הדברים הבאים:

מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה', ויבואו כל הגוים לשומעו שנאמר והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים.¹²¹

כאן הרמב"ם סיכם את התפיסה היהודית לגבי ההכרח לשלב בין שתי הפונקציות של מנהיג ומורה. הפסוק "ויהי בישרון מלך"¹²² מהדהד גם את משה רבנו. המורה הגדול ביותר וארון הנביאים בישראל היה בקטגוריה של "מלך בישרון". אפילו הגמרא, כשהיא מתארת את גדלותו של דוד המלך, מדגישה את מחוייבותו ללימוד תורה¹²³. מלכות יהודית אמיתית יכולה להתקיים רק בד בבד עם לימוד שקדני של תורה.

119 דברים ס"ז, ד. 120 ראה תהלים כ"ד, א'-ב'. 121 רמב"ם, הלכות תשובה ט', ב'.

122 דברים ל"ג, ה'. 123 בבלי, ברכות ג' ע"ב; ירושלמי א', א'.

יח) דברים פרשת שופטים פרק יז
 (טו) שׁוֹם תִּשִׂים עֲלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ
 בּוֹ מִקִּרְבֵּי אַחֶיךָ תִּשִׂים עֲלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל
 לָתֵת עֲלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אֶחָיִךְ הוּא:
מתוך: רשימות שיעורים על מסכת
שבועות - חלק ב - עמ' ג-ד

והנה הרמב"ם כ' בפ' י"א מהל' סנהדרין (הל"ז-ח') וז"ל דיני ממונות וכן הטומאות וכן הטהרות האב ובנו הרב ותלמידו מונין אותן בשנים, ודיני נפשות ומכות וקדוש החדש ועיבור השנה אב ובנו או הרב ותלמידו מונין אותן באחד. זה שאנו מונין האב עם הבן בין באחד בין בשנים כגון שהיה האחד מהן בסנהדרין והשני היה מן התלמידים שאמר יש לי ללמד זכות או חובה שומעין דבריו ונושאים ונותנים עמו ונמנין עמו עכ"ל. ומשיג עליו הראב"ד וז"ל חיי ראשי איני רואה לא טעם ולא ריח בדברים אלו כי למשא ומתן מאי מנין איכא ובשעת גמר דין או הוא המנין וכו' עכ"ל.

להסברת פסק הרמב"ם התמוה, העלה הגר"ח זצ"ל שלפי הרמב"ם ישנן שתי עמידות למנין בבי"ד: **א)** מנין ראשון בשעת משא ומתן שהוא משתייך להוראת ההלכה מבחינת הלכות התורה בלי להטיל את ההוראה כדין על הנידונים. לשם כך אף הפסולים נמנים כשנים כי אינם פסולים להוראת הלכות התורה. **ב)** מנין שני בשעת גמר דין שהוא בא להטיל דין תורה על הנידונים. לשם כך נפסלו פסולים.

אמנם רק בדיני ממונות מתחלק הדין לשני שלבים: שלב הוראת הלכות התורה ושלב הטלת הדין על בעלי הדברים. ואילו בדיני נפשות ומכות וקדה"ח שני השלבים מצטרפים לאחד ולפיכך נפסלו הפסולים גם למשא ומתן שכן אף המשא ומתן נחשב כחלוח דין על הנידון (בדיני נפשות ומכות - ובקדה"ח כחלק ממעשה הבי"ד המקדש) ולא כהוראת הלכות התורה גרידא.

ע"פ גישה זו מתיישב גם קושי אחר בדברי הרמב"ם. הרי פסק בפ"ב מהל' סנהדרין הל"ט וז"ל בי"ד של שלשה שהיה אחד מהן גר הרי זה פסול עכ"ל, וכן כתב (בפ"ב מהל' סנהדרין הל"א) ז"ל ואין מעמידין בסנהדרין אלא כהנים לויים וישראלים המיוחדים הראויים להשיא לכהונה שנא' והתיצבו שם עמך בדומין לך בחכמה וביראה וביחס עכ"ל. מבואר איפוא שאין למנות גר להיות דיין בסנהדרין. ועולה הקושיא מדבריו בהקדמתו למשנה תורה כי שם במנותו שלשלת הקבלה מדור לדור כתב וז"ל שמעיה ואבטליון גרי הצדק ובית דינם קבלו מיהודה ושמעון ובית דינם עכ"ל, וכיצד נמנו שמעיה ואבטליון שהיו גרים לסנהדרין הגדול. (וראה פי' הרמב"ם למשנה עדיות פ"א מ"ט ופ"ה מ"ו).

אך בהתאם להנ"ל נראה שלא נמנו שמעיה ואבטליון לסנהדרין כדי להטיל דין על בעלי דינים שהרי לשם כך אין ממנין גר. הם נמנו רק להורות בהוראות התורה שהוא עיקר התפקיד של הסנהדרין

הגדול, וכפי שקבע הרמב"ם בפ"א מהל' ממרים (הל"א) וז"ל בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל וכו' עכ"ל. ובכן שמעיה ואבטליון שהיו גדולי הדור נתמנו לסנהדרין כנשיא ואב בית דין כדי להורות בתורה שבעל פה ולהוציא חוקי התורה ומשפטיה לישראל, אבל לא לפסוק ולגמור דין הנידונים שדינם בא לפני הסנהדרין.

ע"פ מהלך זה יעלה בידינו לתרץ תמיהה אחרת שברמב"ם. בפ"ב מהל' סנהדרין (הל"ה) פסק וז"ל מלכי בית דוד אע"פ שאין מושיבין אותם בסנהדרין יושבין ודנים הם את העם עכ"ל, והוא ע"פ הגמרא בסנה' (יח'): וז"ל אין מושיבין מלך בסנהדרין וכו' דכתיב לא תענה על ריב, לא תענה על רב עכ"ל, ויוצא שלפי דין התורה אין להושיב מלך בסנהדרין, ואילו בשלשלת הקבלה כתב וז"ל ואחיה השילוני וכו' והוא קיבל מדוד ובית דינו עכ"ל, ונשאלת השאלה היאך הועמד דוד המלך להיות נשיא הסנהדרין. והתשובה כנ"ל שדוד המלך לא הועמד בבי"ד לדון בעלי דינים כי אם להשתתף בסנהדרין הגדול ע"מ להורות משפטי התורה בלבד.

ודומה שלכך התכוונו התוס' באמרם שלא היתה דבורה דנה אלא מלמדת להם הדינים - ר"ל שהיתה מורה דיני התורה כשופטת אבל לא גמרה את דין הנידונים. הוראת הלכות התורה מהווה חלות משפט אך לשם כך האשה כשרה, היא פסולה רק לגמור דין הנידונים.

(טו) שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא:

מתוך: חידושי הגר"מ והגר"ד - עמ' מ

לגבי מינוי מלך

והנה עיין ברמב"ם פ"א מה' מלכים ה"ג שפסק דאין מעמידין מלך בתחילה אלא עפ"י נביא. ומקורו הוא מספרי פ' שופטים (פיסקא י"ד) על הפסוק (דברים י"ז) שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' וגו', ודריש מזה הספרי דבעינן נביא. ועיין בח"י שחרגם מחזקוני אולפן מן קדם ה' ומבחר כדין תמנון עליכון מלכא ע"כ. ומש"כ ותחזקוני אולפן פי' או"ת דיש בהן דין שאלה. הרי מבואר בח"י דלאו דוקא עפ"י נביא כי אם דגם ע"י או"ת. וכן מפורש להדיא באבן עזרא וברמב"ן שם דמלך מתמנה או ע"י נביא או ע"י או"ת, והיינו טעמא משום דכל היכא דאיכא דין שצריך להיות עפ"י נביא או דדינו נאמר לצריך להיות עפ"י או"ת, נביא ואו"ת חד דינא הוא, ומהני או ע"י זה או ע"י זה. ולכאורה ל"ע, מ"ש מקידוש העיר והעזרות, דמבואר במשנה שבעות דבעינן לעיכובא שניהם הן נביא והן או"ת למ"ד בכל אלו חנן. (ועיין בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ג דמשמע דאיכא מחלוקת בזה, אבל לפי המסקנא קי"ל דבעינן שניהם.) וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מה' בית הבחירה (שם) דשניהם מעכבים, נביא ואו"ת.

אכן נראה דגבי מינוי מלך איכא דינא דבעינן נטילת רשות עפ"י הדיבור, ובזה נביא ואו"ת חד דינא הוא, דשניהם מתקיים הך דינא דרשות עפ"י הדיבור. משא"כ בקידוש העיר והעזרות, נתבאר דדין או"ת ונביא נאמר גם בעצם מעשה הקידוש, דהם הם המקדשים, ודין קידושם אינו תלוי רק ברשות עפ"י הדיבור בלבד, אלא בעצם החפצא של נבואה ושאלת או"ת, בזה הם תלומי דינים שונים, ושניהם מעכבים במעשה הקידוש. אשר מזה ראוי לדברינו, דדין או"ת בקידוש העיר והעזרות לא הוי דין רשות בלבד אלא בעצם מעשה הקידוש נעשה ע"י האו"ת, ומיחא דברי הרמב"ם וכמש"נ. ועיין בדברי הרמב"ן שם שכתב דאם אי אפשר להם להמלך בגבורה אז ממנין מלך גם שלא על פי הדבור, כמו שכתב רבינו יונה לענין מלחמה דלא בעינן אורים ותומים, וא"כ גם דברי הרמב"ן ל"ע מקידוש העיר והעזרות, שאו"ת עיכבו את הקידוש בבית שני, ועל כרחק מוכרח כמו שכתבנו, דחלוק דין או"ת בקידוש העיר והעזרות דהוי מגוף הקידוש, ממלחמה וממינוי מלך דגבן הוי רק דין של נטילת רשות, והיכא דפקעה שאלה באו"ת, לא מעכבא.

כא) דברים פרשת שופטים פרק יז
(יח) והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את
משנה התורה הזאת על ספר מלפני הפהגים הלויים:

מתוך: אגרות הגר"ד הלוי – עמ' רסט

רמב"ם הלכות מלכים

פ"ג ה"א ח"ל צעח שיסב המלך על כסא מלכותו
עכ"ל. דייק הרמב"ם מלשון הכתוב (דברים יז
יח) והי' כשנתו על כסא ממלכתו, שאין מצוה כתיבת
ספר תורה חלה אלא עד שיסב על כסא ממלכתו ויזכה
בכל דיני המלכות והלכותיה, אבל קודם לכן אינו חייב
בכתיבת ספר תורה. והנה הרי חזינן דשלמה נמשח בחיי
דוד כמבואר בקרא (מלכים א, א לט), וכן יהושע נתמנה
למלך בימי משה כמבואר בקרא (במדבר טו כג), וכן כתב
הרמב"ם בפ"א ה"ג. ופשוט דכל זמן שדוד או משה
חיו, אע"פ דצנוגע לעצם הגברא, יהושע ושלמה, היו
מלכים ואסורין בכל איסורי מלך כגון לא ירבה וכדומה,
מכל מקום צנוגע לכל זכויות המלך והיתריו כגון רשות
להרוג מורד במלכות, שנוטל חלק בראש או שכופה את
העם לנאח, לא זכו בהם עד שמת משה ודוד, וכדכתיב
בקרא (יהושע א יח) דאחרי מות משה נאמרה ליהושע
פרשת מורד במלכות. הרי דנמיטי בלבד או במשיחה
גרידא לא נעשה מלך לכל דיני מלכות והלכותיה. וסובר
הרמב"ם דהמצוה של כתיבת ספר תורה חלה רק
כשזוכה בכל זכויות המלכות. ונאחמה גבי יהושע נאמר לו
רק אז (שם ט) לא ימוש ספר התורה הזו, שהוא המצוה
של ס"ת המיוחדת למלך, וכמבואר במדרש רבה (בראשית
פ"ו ס" ט"ו) בשעה שנגלה עליו הקב"ה מצאו יושב וספר
משנה תורה צידו ע"כ, דהייט ספר תורה של מלך.

כב) דברים פרשת שופטים פרק יז

(יז) ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו וקסף וזהב לא ירבה לו מאד:

מתוך: מפניני הרב – מחדורה ב – עמ' sou-sou

איתא בשמות רבה שמה (פרשה ו' סימן א'): כשנתן
הקב"ה תורה לישראל... נתן למלך מקצת מצוות שנאמר... לא ירבה
לו נשים ולא יסור לבבו. עמד שלמה המלך והחכים על גזרתו של
הקב"ה ואמר... אני ארבה ולבי לא יסור. אמרו רבותינו עלתה יו"ד
שבירבה ונשתטחה לפני הקב"ה ואמרה רבון העולמים לא כך אמרת
אין אות בטלה מן התורה לעולם. הרי שלמה עומד ומבטל אותי. ושמה
היום יבטל אחת, ולמחר אחרת, עד שתבטל כל התורה כולה וכו'.
בביאור כוונת המדרש יש להבין מ"ט אמרו רז"ל שרק
היו"ד שבתית ירבה באה ונשתטחה לפני הקב"ה לטעון, ולא באה כל
התיבה לטעון ששלמה המלך מוחק תיבה אחת שלמה מן התורה.
ועיי"ש במפרשים, שיש לפרש דהיו"ד היא האות הכי קטנה שבכל
האותיות, ובדרך כלל כך היא דרכו של יצר, שמתחיל להכשיל את
האדם בדברים פעוטים מאוד, עיין גמי סוכה (נב). דיצר הרע בתחילה
דומה לחוט של כוביא, ולבסוף דומה לעבותות העגלה וכו'.
עוד יש לפרש בזה טעם שני (עיי"ש במפרשים) שהיו"ד
שבתחילת התיבה הרי מורה על העתיד. כלומר, דאף אם ידע שלמה
בעצמו שבהווה לא שייך שיגרום לו ריבוי הנשים שיחטא, מכל מקום
היאך היה יכול לידע מה יהיה בעוד עשר שנים או עשרים שנה.

יב) דברים פרושה שופטים פרק יז

(יח) וְהָיָה כְּשִׁבְתוֹ עַל כִּסֵּא מְמַלְכָתוֹ וְכָתַב לֹא אֶת
מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מִלְפָּנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם:

מתוך: מפני הרב
- עמ' שכז

מלפני הכהנים והלויים (י"ז, י"ח). עיין ביאור רבנו בזה שנדפס
בחוברת בלכתך בדרך, אדר תשס"א (עמ' כ"ט).

מתוך: בלכתך בדרך אדר תשס"א – ישיבת כרם ביבנה

המלכות אמנם נתנה לדוד, אך כתב הרמב"ם, שאם נביא מקים מלך אחר שלא מבית דוד, יש לו דין
מלך והוא ראייה מאחיה השלוני שהמליך את ירבעם, וכן כתב הרמב"ם (פ"א מהל' מלכים) "נביא שהעמיד
מלך משאר שבטי ישראל, והיה אותו מלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה', הרי זה מלך,
וכל מצות המלכות נהגות, אעפ"י שעיקר המלכות לדוד, ויהיה מבניו מלך, שהרי אחיה השלוני העמיד
ירבעם וכו'".

וכתב הרמב"ן (בפרשת ויחל) עפ"י הירושלמי, שזה אמנם נכון, ומי"ם יש יוצא מן הכלל, והם הכהנים
והלויים, שהם מופקעים מן המלכות. "אין מושחין כהנים מלכים וכו', אמר ר' חייא בר אבא, למען יאריך
ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל, מה כתיב בתורה, לא יהיה לכהנים הלויים, הנה שני בבאן,
שאין מושחין מלכים מן הכהנים בני אהרן וכו'". וע"כ נעשו החשמונאים שנעשו מלכים שלא עפ"י דין.
ואמנם אין מקום להקשות על גזירת הכתוב, ומי"ם צריך לחקור אחר הטעם שאין הכהנים רשאים
להעשות מלכים, שלא כשאר השבטים.

ונראה שהטעם הוא שכל מלך צריך שיתא לו נביא לידו, כך היה מאז ומעולם. שאל היה עם שמואל,
דוד ונתן, שלמה עם גד ואחיה, ירבעם עם אחיה, אחאב ואלהיו, חזקיהו וישעיהו וכן הלאה.
התורה תובעת שכל אדם צריך שיהיה לו מוכיח, וכל קהלה צריך שתהיה לה רב שינחה אותה ויוכיח
אותה. ובודאי שמלך, שיש לו כבוד מרובה, אינו רואה נעני עצמו, והכבוד יכול להעבירו על דעתו, וע"כ
חייב שיהיה לו נביא שישגיח על מעשיו. ואפי' אם המלך חכם גדול, מי"ם אי"א לסמוך רק על שיקול דעתו.
והרי דוד, המלך העניו והגדול, לא אמר חטאתי, אלא לאחר שנתן הנביא הוכיחו. וחזקיהו, שלא היה
בדורו איש או אשה שלא היו בקיאים בהל' טומאה וטהרה, ונעץ חרב בבית המדרש, שמי שלא ילמד תורה
ידקר, ומי"ם היה זקוק לישעיהו שיוכיחו. ומספרים על הגר"א שביקש מהמגיד מדובנא שישמש לו מוכיח.
וכך בבית ראשון שימש הנביא מוכיח, אך בבית שני שלא היו נביאים, שמשו בתפקיד זה הכהנים והלויים.
וע"כ לא יתכן שהכהנים והלויים יהיו מלכים, שאז לא יהיה להם מוכיח.

וזה ענין השלשה, חמשה ושבעה, רואי פני המלך, שיש צורך בגדול עומד על גביו, שלא יפרש התורה
לעצמו, אף שהוא גדול בתורה.

וע"כ סדרו הקרואים בענין זה, שכשקוראים בתורה שבכתב, צריך שיהיו צמודים גם מפרשי התורה,
חכמי המסורה.

אל תותר וגו', ועיי"ש באונקלס ובפרש"י) ונתנה ליוסף, וחלא יש בזה לאו מיוחד, לא יוכל לבכר וגו'. ועיין שם מה שתירץ.

ועוד יש לתרץ דרך בנוגע לפי שנים בירושת נכסים הוא דאיתיה להך לאו, אבל הבכורה כאן (בבני יעקב) לא היה מעיקרו בנוגע לדיני ממונות אלא לענין איסורים ומצוות, לענין דגלי מדבר, ומינוי נשיאים (כלי, עניני שררה וגדולה), ולחד תנא – לענין פר העלם דבר של ציבור, והענין הממוני כאן הוא חטפול, והוא תלוי בבכורה לשררה, שלמי שראוי להיות הבכור בגדולה – לו מגיע גם חפי שנים בנכסים, ואפרשת בכורה של גדולה ליתיה ללאו דלא יוכל לבכר. ויש לחוסיף ערד בזה ולומר, שאף ענין חפי שנים בנחלת הארץ גופא איננו ענין של ממונות אלא של איסור והיתר³, נולא רק כאשר כתבנו מתחילה, שכאן ענין הממונות תלוי הוא בענין האיסור והיתר, שחלוקת הארץ צריכה להתקיים באופן שכזה שהגדול והחשוב שבשכטים נוטל פי שנים.

וחנה בעלמא, אין כזה חלות שם של "בכור" על הגברא נכמו שמלך מהווה מינוי בגברא], אלא שזכות ממונית היא זו שיש לו לענין ליטול פי שנים. ורק אצל האבות היה בענין הבכורה משום חלות שם של "גדול האחים", ואשר מחאי טעמא היה יעקב הבכור ולא עשו, כי אף שעשו נולד תחילה, מכל מקום דבר ברור הוא שיעקב היה גדול האחים. ואף שלגבי הזכות הממונית של פי שנים אין לחאב רשות להחליף ולבכר את בן האחובה וכו', מכל מקום בירושת המלכות הרי חזינן שהיה תלוי בדעתו של דוד לקבוע קודם מותו איזה מבניו יירשנו, וכן חכא שהאב הוא חבעח"ב לקבוע איזה מבניו יקרא בשם הבכור, כלומר, גדול האחים.

כג) דברים פרשת שופטים פרק יז
(ב) לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ומין ושמואל למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל: ס

מתוך: דברי הרב – עמ' שי-שיא

שופטים: למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל (ז,כ). שני דיני ירושה נפרדים יש הנלמדים משתי פרשיות שונות, דדין ירושת נכסים נלמד מפרשת נחלות (שבפ' פנחס), וזה הדין רק חל לאחר מיתת המוריש. וכאן מפסוק זה למדנו דין ירושה אשררה כגון כהונה גדולה, מלכות, גבאות, וכדומה, שבכאן, אף החי יכול להוריש את החי. והראיה היא שכאשר נצטרע עוויחו המלך, ומלך שנצטרע פקע ממנו דין מלוכה, מלך בנו תחתיו – בחייו. ואף שלמה מלך בעוד דוד אביו בחיים, וכן אלעזר נעשה כהן גדול בעוד אהרן אביו עדיין בחיים. ואף שלשון הרמב"ם (פ"א מהל' מלכים ה"ז) היא, שהמלכות ירושה, מכל מקום חביא תיכף ומיד מן הפסוק הזה שבפרשת שופטים לחורות שאין דין זה של ירושה בשררה נובע מפרשת נחלות, אלא דין בפני עצמו הוא.

ועל פי הערה זו היה נראה ליישב את תמיחת הרמב"ן (פ' ויהי) על שחעביר יעקב את הבכורה מראובן (ראשית אונו, יתר שאת ויתר עז, פחו כמים

כד) דברים פרשת שופטים פרק יח

- (א) לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל אשי ה' ונחלתו יאכלון;
- (ב) ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו ה' הוא נחלתו באשר דבר לו: (ס)

מתוך: רשימות שיעורים על מסכת קידושין – עמ' תתכג, תתכה

כהנים ולויים - חד קהל או תרי קהלי ?

דף עג. גמ'. ורבי יהודה כהנים ולויים מחד קהל נפקי.

נמצא דנחלקו התנאים האם כהנים ולויים נלמדים מחד קהל או מתרי קהלי. ונראה לכאר דיסוד המחלוקת הוא האם חלות כהונה וחלות לוייה הוו ב' חלויות שונות לגמרי וא"כ צריכי ב' קהלי, או"ד דיש לכהן חלות שם לוייה אלא דיש לו קדושה נוספת של כהונה, וא"כ יתכן דחד קהל סגי לשניהם.⁽⁹⁾

יש להביא ראייה דכהנים הוו לויים עם קדושה נוספת מהילקוט שמעוני. דהתורה אומרת (דברים פרק יח פסוק א) וד"ל לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל אשי ה' ונחלתו יאכלון עכ"ל. ואיתא בילקוט (שם) וד"ל לא יהיה לכהנים הלויים, בארבעה ועשרים מקומות נקראו כהנים לויים צפה משה ברוח הקדש שעזרא עולה מבבל לירושלים והוא מבקש לויים שיאמרו שירה ולא

⁽⁹⁾ והנה בתורה הכהנים נתקדשו לעצמם מח' ימי המילואים, והלויים נתקדשו לעצמם בפדיון הבכורות. ולכאורה משמע מזה דכהונה ולוייה שתי קדושות שונות הן.

ימצאם שנאמר ומבני לוי לא מצאתי שם, והוא מעמיד כהנים ואומרים שירה, אמרו לו מדעתך עשית כך א"ל משה למדני לא יהיה וגו' עכ"ל. ומזה דלפי המדרש עזרא הביא ראייה דכהן יכול לשיר מהפסוק דכהנים איקרי לויים יוצא דכל כהן כולל בתוכו חלות קדושת לוייה.

עד כאן ביארנו דהמחלוקת בגמ' האם כהנים ולויים הוו חד קהל או תרי קהלים שונים תלויה בשאלה האם יש לכהן קדושת לוייה או לא. אמנם יתכן דאפי' אם אין לכהן קדושת לוייה וכהן נחשב כזר בנוגע לעבודת הלוי, מ"מ עדיין יש להם חלות דין משפחה וקהל אחת. דהרי יש להם אותה נחלה בארץ ישראל, דהיינו מ"ח ערי הלויים. וגם יש להם אותו אבן אחת בחושן שכתוב עליו "לוי". וי"ל דאע"פ דחלוקים הם בענייני קדושה מ"מ הוו חלק מאותו שבט ומאותה משפחה ולכן סגי בקהל אחד לשניהם.

ולפי"ז י"ל דבדיוק בנקודה הזאת נחלקו ב' הדעות בגמ'. רבי יהודה דנקט דכהנים ולויים מחד קהל נפקא סבור דהאיסור לבוא בקהל תלוי בחלות דין משפחה, ומכיון דיש לכהן ולוי חלות דין משפחה אחת צריך רק חד קהל. אמנם רבי יוסי דסבור דתרי קהלי נינהו נקט דהאיסור לבוא בקהל תלוי בחלות שם קדושה ומכיון דיש לכהן ולוי ב' חלויות קדושה שונות, אזי צריכים פסוק מיוחד לכל אחד.

כה) דברים פרשת שופטים פרק יח

(ג) וְזֶה יְהִי מִשְׁפֵּט הַפְּהִנִים מֵאֵת הָעַם מֵאֵת זִבְחֵי הַזֶּבֶחַ
אִם שׁוֹר אִם שֶׁה וְנָתַן לַפֶּהן הַזֶּרֶע וְהַלְחִימִים וְהַקְּבָה:

מתוך: מסורה - חוברת יג - עמ' מ

כו) דברים פרשת שופטים פרק יט

(יז) וְעַמְדוֹ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה' לִפְנֵי הַפְּהִנִים וְהַשְׁפָּטִים אֲשֶׁר יְהִיוּ בַּיָּמִים הָהֵם:

מתוך: נפש הרב - עמ' שיח

כל שאינו מחוייב לבוא ולהעיד איננו כשר לעדות

(יט, יז) ועמדו שני האנשים, אנשים ולא נשים, מכאן לאשה שפסולה לעדות (גמי' שבועות ל.). יש בני"א ששנו מאוד בהבנת ענין זה [דאשה פסולה לעדות]. וסבורים לומר שזה מורה על השקפת חכמינו, ז"ל, על הנשים החשיבם כפחותי ערך וכחסרי דעה, לפוסלם לעדות כבחינת חרש שוטה וקטן. ונראה פשוט וברור דאין זה נכון כלל וכלל. שהרי אף המלך המשיח יהיה פסול לעדות מן התורה [לפי פשוט הגמי' הנייל]. ואטו נימא שדין זה מורה על כך שיש בו איוו פחיתות, בודאי שלא, הרי להדיא ששייך להיות פסול לעדות שלא תלוי כלל בחסורך דעה או בפחיתות ערך, והיינ י"ל באשה.

ועיי דברי רש"י לגמי' שבועות (לא.). דייה כל שכן מלך, דאדרבא, טעם פסולו לעדות מן התורה הוא מפאת חשיבותו, דכתיב שום תשים עליך מלך, שתהא אימתו עליך, ודרך בזיון הוא להצריכו לבוא ולהעיד בעמידה בפני הבית-דין, וכל שאינו בכלל אם לא יניד — שאינו מחוייב לבוא ולהעיד, אף אם ירצה להתנדב ולבוא ולהעיד מעצמו, אי"א לנו לקבל עדותו, ואולי י"ל דהייט נמי דאשה, דגנאי הוא להצריכה שתבוא ותעיד, דכל כבודה בת מלך פנימה. [והשווה שו"ע חו"מ (סי' קכ"ד) נשים יקרות שאין כבודן לבוא לב"ד, משגרין להן סופרי הדיונים ויטענו בפניהם (ד"ע)]. וממילא פסולה היא לעדות מהייט, שכל שאינו מחוייב לבוא ולהעיד מנח דינא דאם לא יניד, איננו כשר לעדות כלל, אפילו יבוא ויעיד מעצמו.

בענין זרוע, לחיים וקיבה

עיין ברמב"ם פ"ס מהל' בכורים ה"א שכתב זרוע לחיים וקיבה נקראים בכל מקום מתנות. וכנראה כונתו להוציא ראשית הגז ופריון הבן, דבראשית הגז וכ"י מלבד מצות נתינה מתחילה צריך הפרשה, אבל בזול"ק אין דין הפרשה כלל שכבר מובדלים הם ורק יש מצות נתינה. וכן כתב הרמב"ם בהלי"ד וז"ל: בהמה שלא הורנו מתנותיה מותר לאכול ממנה שאינה רומה לסבל שהרי מתנות כהונה מובדלין. והנה אף דל"ר יוחנן (קל"ב ב') דס"ל דכל האוכל מבהמה שלא הורנו מתנותיה כאוכל טבלים, מ"מ אגן לא קי"ל כותיה. ולהרמב"ם בזה גופא בחלקי — אי יש מצות הפרשה בזול"ק. אבל צ"ע מהגמ' (ק"ל ב') דמבואר דשייך דינא דמתנות שלא הורנו כמי שהורנו דמיין או לאו כמי שהורנו דמיין אף בזול"ק. הרי מבואר דיש חובת הפרשה בזול"ק. וי"ל דהו רזקא לר"י דסבר דזול"ק טובלין. [ועיין בעליית רבינו יונה לב"ב דף קכ"ג ב' שהקשה כן, ומבואר דס"ל דאין מצות הפרשה בזול"ק].

ועוד י"ל ע"פ הגמ' בקדושין (ג"ד ב') דשייך מכירה במע"ש למ"ד דהיי ממון גבוה במוכר טבל ולמ"ד דמתנות שלא הורנו לאו כמי שהורנו דמיין, עיי"ש. וצ"ע, דאפי' למ"ד דכמי שהורנו דמי ודי אין זה אלא לענין שהכותן זוכה במתנות של המתנות אבל אין קדושת מע"ש חלה ולא הוי ממון גבוה. ועיי"ש בתוס' ר"י הזקן שפירש דבהא כו"ע לא פליגי דכשלא הורנו דמי, וכ"כ גם ברע"ה הרמב"ם. ולפ"ו י"ל להיפך בסוגיא דידן (דף ק"ל ב') דלכו"ע הוי כמי שהורנו דאינו תלוי בהך מח' כיון דמתנות מובדלים ואין צריכים הפרשה.

והנה היה מקום לפרש ברמב"ם כאופן אחר, דאף להרמב"ם יש מצות הפרשה, אלא נה שאינו טבל הוי מטעם דאין כאן תערובת, והאוסר דטבל הוי התערובת של תרומה שבו. והנה עיין בתוס' דף קל"א א' ד"ה ה"ג דאף דלית הלכתא הכי דאינו כאוכל טבלים מ"מ איסורא איכא, הרי ריש איסור לכו"ע לתוס', ומבואר דיש מצות הפרשה המתיר הכשר לאכילה. וכן עיין ברש"י בכיצה י"א א' שכתב דהימת המתנות ביו"ט מותר משום דהוי צורך אכילה, ומבואר דיש חלות שם הפרשה דהוי שייך לאסור ההרטה ביו"ט.

כז) דברים פרשת שופטים פרק יט

(יח) וְדָרְשׁוּ הַשְּׁפָטִים הַיָּטֵב וְהֵנָּה עַד שֶׁקָּרַע הָעֵד שֶׁקָּרַע עִנְיָהּ בְּאֶחָיו:
(יט) וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאֶחָיו וּבַעֲרַת הָרַע מִקֶּרְבְּךָ:

מתוך: מסורה - חוברת כה - עמ' לד-לה

בדין עדות שאי אתה יכול להזימה

הרמב"ם בפ"כ בהל' רוצח ה"ט כתב: אדם טריפה שהרג את הנפש נהרג וכו' והוא שיהרוג בפני בית דין, אבל בפני עדים פטור, שמא יוזמו העדים, ואם הזומו אינן נהרגין, שהרי לא זממו להרוג אלא טריפה, וכל עדות שאינה ראויה להזמה, אינה עדות בדיני נפשות, עכ"ל. ומשמע מלשונו דבשאר עדיות חוץ מדיני נפשות לא בעינן שיחיה יכול להזימה. וק' דהא בפ"א מהל' עדות ה"ה כתב, וז"ל החקירות והדרישות הם הדברים שהן עיקר העדות, ובהן יתחייב או יפטור, והן כוונת המעשה שעשה, וכיוון הזמן, וכיוון המקום, שבהן יוזמו העדים או לא יוזמו שאין אנו יכולין להזים העדים עד שיכוזנו הזמן והמקום עכ"ל. והכא משמע דאף בדיני ממונות בעינן שאתה יכול להזימה, דאם חסר הזמן והמקום, חסר עיקר העדות, וכדכתב הרמב"ם.

ונראה לומר בדעת הרמב"ם דאיכא ב' דינים בדין עדות שאי אתה יכול להזימה. חדא דהיכא דחסר עיקר העדות, דהיינו הזמן והמקום, אינו עדות כלל בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות, וכדבריו בהל' עדות. ועוד דהיכא דאי אתה יכול לקיים דין עונש הזמה בעדים, כגון בהרג את הטריפה, פסול אף דלא חסר בעיקר העדות, וכזה כתב הרמב"ם דאינו פסול אלא בדיני נפשות בלבד. וי"ל דמקור הדין דפסול הוא רק בדיני נפשות, הוא מקרא דנפש תחת נפש דדוקא בדיני נפשות בעינן ראוי לקיים ביה דין הזמה, והביאהו התוס' להוכיח דמלקות אינו קיום של כאשר זמם בדיני נפשות, אבל לדעת התוס' בעינן ראוי לקיים בהם דין כאשר זמם בכל עדיות. ולפי דברינו, יש לתרץ קו' התוס' ד"ה מעידין אנו מעיקר הדין, כיון דלא בעי מעשה עבירה דלקיחת שוחד לפסול, אלא דתלוי רק בקירוב דעת.

כח) דברים פרשת שופטים פרק יט

(יח) וְדָרְשׁוּ הַשְּׁפָטִים הַיָּטֵב וְהֵנָּה עַד שֶׁקָּרַע הָעֵד שֶׁקָּרַע עִנְיָהּ בְּאֶחָיו:
(יט) וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאֶחָיו וּבַעֲרַת הָרַע מִקֶּרְבְּךָ:
(כ) וְהַנְּשָׂאִים יִשְׁמְעוּ וִירְאוּ וְלֹא יִסְפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד פְּדַבֵּר הָרַע הַזֶּה בְּקֶרְבְּךָ:

מתוך: ברכת יצחק - עמ' ער-רעא

אין לעדים זוממים שגגה

כתב רש"י ד"ה רש"י ישמעו ויראו, וז"ל: "מכאן שצריכין הכרזה, איש פלוני ופלוני נהרגין על שהוזמו בבית דין".

ומקור הדין הוא מהברייתא בסנהדרין (דף פט, א): "ת"ר: ארבעה צריכין הכרזה, המסית, ובן סוור ומורה, וזקן ממרא, ועדים זוממין. בכולהו כתיב בהו וכל העם וכל ישראל. בעדים זוממין כתיב והנשארים דלא כולי עלמא חזו לסהדותא".

והנה ממז"ד מן הגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל שמעתי, שדין עדים זוממין שחייבין בהזמה אינו עונש עבור הלאו דלא תענה, אלא דחייבין משום החלות שם עד זומם בגברא. ועל פי הדברים האלה ביאר אביו הגר"מ זצ"ל מה שכתב הרמב"ם פ"כ מהלכות עדות הל' ד, וז"ל: "ואין לעדים זוממין שגגה לפי שאין בה מעשה, לפיכך אין צריכים התראה", עכ"ל. ועיין בהשגת הראב"ד. וביאר בזה הגר"מ זצ"ל דמה דלהרמב"ם אין לעדים זוממין שגגה, הוא משום דעד זומם אינו בדין הזמה משום המעשה עבירה של עדות שקר אלא מחמת השם עד זומם, וזו כוונת הרמב"ם "שאינו בה מעשה", ולפיכך אין בו דין התראה, דאינו חייב משום העבירה. וכן לגבי פסול עד זומם זה ג"כ אינו משום השם רשע אלא בגלל חלות שם עד זומם. ולכן לרבא נפסל עד זומם מכאן ולהבא, דתלוי בקביעות שם עד זומם, ואי היה תלוי באיסור דלא תענה ודאי שהיה נפסל משעת הגדתו. ואפילו לאביי דנפסל למפרע זהו משום דסבר דהשם עד זומם חל למפרע שהרי אינו נפסל אלא לאחר כדי דיבור של הגדתו, שודאי אף שהאיסור לא תענה הוא בעת הגדתו מ"מ הפסול הוא משום השם עד זומם. [עיין עוד ברשימות שיעורים על מסכת יבמות עמ' קס-קסא.]

כט) דברים פרשת שופטים פרק ב

(א) **כִּי תֵצֵא לְמִלְחָמָה עַל אִיבֶךָ וְרֵאִיתָ סוּס וְרֶכֶב עִם רֵב מִמֶּךָ לֹא תִירָא מֵהֶם כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ הַמַּעֲלֶךְ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם:**
(ב) **וְהָיָה כְּקִרְבְּכֶם אֶל הַמִּלְחָמָה וְנִגַּשׁ הַכֹּהֵן וְדַבֵּר אֶל הָעָם:**

מתוך: מפניני הרב – עמ' שח-שכח

הפרשה של הכהן כל אלו נפטרים מחובת הצבור של עריכת מלחמה, אלא שבמלחמת מצוה, עדיין נשארה עליהם חובת היחיד של החרם תחרימם, ונפקא מינא בזה – בין אם מחוייבים ללחום מטעם חובת היחיד או מטעם חובת הצבור – למה שכתב שם הרמב"ם בה"ד, שלאחר שחוזרים כל החוזרים מעורכי המלחמה... מעמידים מאחור כל מערכה ומערכה שוטרים חזקים ועזים, וכשילים של ברזל בידיהם, הרוצה לחזור מן המלחמה, הרשות בידן לחתוך את שוקו וכו'. דמסתברא לומר שדין זה הוא אחד מדיני מלחמה, ואיננו נוהג היכא דאיכא אך חובת היחיד של החרם תחרימם. [ועיין עוד מזה במסורה, חוברת י"ב, עמ' ס"ד-ס"ה]. אכן לאחר הופעת ספר הזכרון הנ"ל העירו הגר"ח הלר ז"ל לרבנו שלפי דעתו יש טעות סופר ברמב"ם, ושורה זו (של אחד מלחמת מצוה ואחד מלחמת הרשות) אין מקומה בריש פ"ז אלא בסוף פ"ו, שכתב הרמב"ם שמה, שמצות עשה להיות יתד לכל אחד ואחד תלויה עם כלי מלחמתו... אחד מלחמת מצוה ואחד מלחמת הרשות, וכמו שכתב שם לעיל בפ"ו הי"א, ועושים עמהם מלחמה בכל יום ויום, ואפילו בשבת, שנאמר עד רדתה, ואפילו בשבת, בין מלחמת מצוה בין מלחמת הרשות. ובשעה שהעביר רבנו את השעור הנ"ל (כשלמדנו פרק ב' דמסכת סנהדרין), הזכיר לנו בשעת מעשה את הערת הגר"ח הנ"ל. [וכבר נדפסה הערה זו בהערות הגר"ח הלר לספר המצוות שמה (למצות עשה קצא)].

דין משוח מלחמה (כ', א'). עיין רמב"ם רפ"ז מה' מלכים שכתב, אחד מלחמת מצוה ואחד מלחמת הרשות ממנים כהן לדבר אל העם בשעת מלחמה. והשיג שם הראב"ד, א"א, אפשר להיות זה לענין אל ירך לבבכם, אבל לענין השאר החוזרים מעורכי המלחמה לא נאמר אלא למלחמת הרשות, אבל לא למלחמת מצוה. ועל פי פשוטו היה נראה לומר, דמאחר דבעינן קריאת הפרשה ככתבה, אם רק יקרא חצי הפרשה (של אל ירך לבבכם) וישמיט חציו השני (של מי האיש אשר ארס אשה וכו'), אף זה החלק שקרא יהיה נחשב כקריאה שלא ככתבה, ומאחר שהפטורים (של נטע כרם ובנה בית וכו') אינם נוהגים במלחמת מצוה, טפי מסתברא לומר שאין ממנים משוח מלחמה כל עיקר, דלא יהיה קיום של כלום בקריאת חצי הפרשה. ובאמת הרמב"ם בעצמו בספר המצוות (סוף עשה קצ"א) כתב להדיא שבמלחמת מצוה אין בה שום דבר מזה, לא תוכחה ולא הכרזה. על כל פנים צריך להבין דברי הרמב"ם כאן ביד החזקה, דמשמע על פי פשוטו שהכהן קורא את כל הפרשה, לרבות אף את ענין אלו החוזרים מעורכי המלחמה. ורבנו יישוב תמיהה זו, והדפיס לחידושו בספר הזכרון לכבי הרב לעווענטאהל, ז"ל. [וחזרו והדפיסו מאמרו זה לאחר כחמשים שנה בספר קובץ חידושי תורה, עמ' קכ"ח, בענין מלחמת מצוה], שאין הכי נמי שמכח קריאת

מתוך: שיעורי הגרי"ד – עבודת יום הכיפורים – פרק ראשון

עיין בטורי אבן (מגילה ט, ב ד"ה ולא לכהן הדיוט) שדייק מסוגיה זו, שקדושת כהן גדול היא קדושת עולם. וכך משמע מפשטות המשנה בריש פ"ז דנזיר. דלדעת החכמים במשנה שם, אם היו כהן גדול ונזיר מהלכים בדרך ופגעו במת מצוה: "יטמא נזיר שאין קדושתו קדושת עולם, ואל יטמא כהן שקדושתו קדושת עולם". אך יש להקשות על כך מדברי הידושלמי שהביאו תוס' (ד"ה כהן גדול) שכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה⁸. הרי לנו שאפשר לסלק כהן גדול מתפקידו, ואם כן אין קדושתו קדושת עולם^א.

ותירץ א"ז ר' חיים זצ"ל שלקדושת כהן גדול שני מקורות ושני דינים:

- א. קדושה הנובעת ממשיחה, או המקביל לה - ריבוי בגדים, המקדשת אותו אישית כגברא של כהן גדול וללא קשר עם תפקידו.
- ב. קדושה נוספת המבוססת על מינוי, המתייחסת במישרין לתפקידו המעשי, שהרי לכך מתמנה.

אם באנו לדון באפשרות ביטול קדושתו, מסתבר שניתן לבטל קדושת מינוי הכרוכה במעמדו התיפקודי, אך לא את קדושת המשיחה אשר הוטבעה בו אישית. ופוק חזי שהסוגיה לעיל, ביחס לדין של עבודתו מחנכתו, השוותה קידוש כהן גדול לקידוש כלי שרת שאין לקדושתו פדיון. ומכאן, שאף בקדושתו של הכהן הגדול יש מימד שאיננו ניתן לביטול^ב.

ובכן, יש לבחון כל הלכה שנאמרה ביחס לכהונה גדולה ולכבוד האם היא מעורה במינוי או במשיחה, כדי לקבוע האם לגביה קדושת כהן גדול היא קדושת עולם או לא. הבחנה זו בין שתי

8 עיין בתוספות שכתבו בהמשך לדברי הידושלמי: "וסתברא שהדבר תלוי כסלך ובאחיז הבהנים". בירושלמי (יומא פ"א ה"א), וכסוגיה ביבמות כבבלי (פא, א) באסת משמע כך, אך צ"ע מה ענין סלך למינוי כהן גדול. ועיין ברמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ד ה"ו) שכתב: "אין מעמידין כהן גדול אלא בית דין של אחד ושבעים" (ומקורו בתוספתא סנה' פ"ג ה"ב), ולא הזכיר לא סלך ולא אחיז הבהנים. ויש לעיין בה.

ל) דברים פרשת שופטים פרק כ

- (א) כי תצא למלחמה על איבך וראית סוס ורכב עם רב ממך לא תירא מהם כי ה' אלקיך עמך המעלך מארץ מצרים:
- (ב) והיה פקרבכם אל המלחמה ונגש הפהן ודבר אל העם:

מתוך: מפני הרב – עמ' תיט-תכ

ועיין בקונטרס עבודת יום הכיפורים בשם הגרי"ח בגדר דין משוח מלחמה, שיש לו קדושת כהן גדול בלי השם כהן גדול, וכזה היה דין אלעזר ואיתמר (מאחר שנמשחו בשמן המשחה), כאשר הזכירו הראב"ד (בפירושו לתורת כהנים) והרמב"ן (לפרשת שמיני). ועל פי זה חידש הגרמ"ס (עיין קובץ חידושי, עמ' כט) שאף כהן גדול כשר לקריאת הפרשה בשעת המלחמה, דיש בכלל מאתים מנה, דכל מה שיש למשוח מלחמה יש גם בכהן גדול – ועוד יותר מזה, וההלכה שדורשת משוח מלחמה לקריאת הפרשה, ר"ל, דלכל הפחות בעיני כהן המקודש בקדושת כהן גדול, אפילו אם לא נתמנה למשרה זו [כמשי"כ התוס' ביומא י"ב:] בשם הירושלמי, (שהכהן גדול מתמנה בפה וכו').

אין למשוח מלחמה את השם כהן גדול, אבל כהן גדול גמור פשיטא שכשר לקריאת הפרשה.

לא) דברים פרשת שופטים פרק כ

א) ואמר אלהם שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על איביכם
אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם:
ד) כי ה' אלקיכם ההלך עמכם להלחם לכם עם איביכם להושיע אתכם:

מתוך: שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל – חלק א – עמ' קצ-קצא

התורה אומרת בפרשת מלחמה (דב' כ, ג-ד): "שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה וכו' אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם כי ה' א-להיכם ההלך עמכם להלחם לכם עם איביכם להושיע אתכם". המשנה בסוטה (ריש פרק משוח מלחמה) אומרת, "זה מחנה הארון". ובסוגיא (מב, ב) הגמרא מוסיפה: "וכל כך למה מפני שהשם וכל כינויו מונחים בארון". במלים אחרות: הכובש הוא הארון. המקדש הוא ארון הברית שהיה יוצא עמהם למלחמה (קידוש ע"י כיבוש - קידוש ע"י ארון הברית). בימי יהושע ומשה קידש הארון שליווה אותם בכל מסעיהם. בספר יהושע אנו קוראים כי ארון הברית יצא עמהם למלחמה משעה ראשונה שעברו את הירדן עד פעולת הכיבוש האחרונה של יהושע. גם החלוקה היתה לפני ה'. יהושע עצמו הצהיר על כך ותפקיד הארון עוד בראשית דרכו (יהושע ג, י"א): "ויאמר יהושע בזאת תדעון כי א-ל חי בקרבכם והורש יוריש מפניכם את הכנעני וכו' הנה ארון הברית ארון כל הארץ עובר לפניכם בירדן". נוכחות הארון היה הדבר המקדש. ארון הברית קידש כי השכינה שכנה בין שני הכרוכים. כיבוש נטול ארון והשראת השכינה אינו כלום.

ואל יבוא השואל וישאל: הרמב"ם פסק בפ"א מהלכות תרומות ה"ב: "א"י האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא א"י וכו', ומפני זה חלק יהושע ובי"ד כל א"י לשבטים אע"פ שלא נכבשה כדי שלא יהא כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושכט ויכבוש חלקו". הרמב"ם לא הזכיר ארון הברית כמקדש אלא כיבוש על ידי מלך. ואם כן, קשה מכאן על דברינו. דיש לומר דארון נחון כשמקדשים את הארץ המיועדת לכתחילה. ברם, כשא"י מקודשת היא ומוסיפים עליה או כיבוש רבים סגני, והקדושה מתפשטת על ידו. ברם, מקורה של הקדושה היא תורה שבכתב (ארון הברית). אם הקדושה לא פתחה בקידוש ארון אין לה מקום דחסי המקדש, ורק כשמתחילים לקדש ע"י ארון או אפשר להמשיך הקדושה על-ידי כיבוש רבים המצטרף למקדש של הארון.

רמות הקדושה, טען ר' חיים, ניתן להוכיח מדין משוח מלחמה שמעמדו חצוי מפני שיש לו קדושת משיחה אך לא קדושת מינוי. ובכן, בסוגייחנו הרי דנו התוספות בענין היתר הכהן הגדול לעבוד בארבעה בגדים, ולגבי זה הרי קיימא לן (יומא עג, א; רמב"ם, הל' כלי המקדש פ"ד הכ"א) שמשוח מלחמה משמש בארבעה בגדים - הוזה אומר, שמספר הבגדים תלוי במינוי ולא במשיחה, וממילא שביטול המינוי מאפשר לכהן הגדול לעבוד בארבעה בגדים ככהן הדיוט. אך במשנה בניזיר הלא מדובר בטומאה למת, ובהה הרי אף משוח מלחמה אסור (יומא שם; ונרמז ברמב"ם הל' אבל פ"ג ה"ט); ומכאן שלגבי דין זה קדושת כהן גדול היא קדושת עולם, ולפיכך קבעו חכמים במשנה שיטמא ניזיר ואל יטמא כהן גדול.

והנה ברמב"ם לא הובא שכהן גדול מסתלק מכהונתו. אך יעויין בדבריו בהל' סנהדרין (פי"ז ה"ח) שכתב: "כהן גדול שחטא לוקה בשלשה כשאר כל העם, וחוזר לגדולתו". ומקור הדברים בירושלמי (הוריות פ"ג ה"א): "אמר רבי לעזר: כהן גדול שחטא מלקין אותו ואין מעבירין אותו מגדולתו. אמר רבי מגא: כתיב 'כי נזר שמן משחת אלהיו עליו אני ה'' כביכול, מה אני בגדולתי - אף אהרן בגדולתו". דברים אלה לכאורה סותרים את דברי הירושלמי שכהן גדול מסתלק בפה. ונראה שמכאן סימוכין לדעת ר' חיים דיש לומר דמה שחוזר לגדולתו מדין "אף אהרן בגדולתו" היינו לגבי קדושת משיחה והדינים החלויים בה, אך מגדולה המעודה בקדושת מינוי אמנם ניתן לסלקו.

"ואומר ריב"א דמ"ט תוי חמר משל כהן שעבר שהיה סבוע בכל יום" (תוי ד"ה שני).

לב) דברים פרשת שופטים פרק כ

(ב) וְהָיָה כְּקָרְבַּכֶּם אֶל הַמִּלְחָמָה וּנְגַשׁ הַפֶּהן וְדַבֵּר אֶל הָעָם:
(ג) וְאָמַר אֱלֹהִים שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אַתֶּם קָרְבִּים הַיּוֹם לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֵיכֶם
אֶל יָרֵךְ לַבְּבֶכֶם אֶל תִּירָאוּ וְאֶל תַּחְפוּזוֹ וְאֶל תַּעֲרִיצוֹ מִפְּנֵיהֶם:
(ד) כִּי ה' אֱלֹקֵיכֶם הֵהָלַךְ עִמָּכֶם לְהַלְחֵם לָכֶם עִם אֹיְבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם:

מתוך: איש על העדה – עמ' קא-קב

תפקידו של רב צבאי

צודה זו של שירות אינה זרה למסורת היהודית. אדרבה, אין די באספקת כלי מלחמה חומריים ללוחם, אלא חיוני לציידו גם בחוסן מוסרי ובאמונה גדולה. מקורו של רעיון זה הוא ביהדות. הרעיון בא לביטוי בולט במצות הכהן משוח המלחמה. כך מצאנו בספר דברים כ, ב-ד:

וְהָיָה כְּקָרְבַּכֶּם אֶל הַמִּלְחָמָה וּנְגַשׁ הַכֹּהֵן וְדַבֵּר אֶל הָעָם. וְאָמַר אֱלֹהִים שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אַתֶּם קָרְבִּים הַיּוֹם לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֵיכֶם, אֶל יָרֵךְ לַבְּבֶכֶם אֶל תִּירָאוּ וְאֶל תַּחְפוּזוֹ וְאֶל תַּעֲרִיצוֹ מִפְּנֵיהֶם. כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם הֵהָלַךְ עִמָּכֶם לְהַלְחֵם לָכֶם עִם אֹיְבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם.

אף שהפירוש הפורמלי ההלכתי של המצווה מצריך שאיש הדת יהיה כהן המשוח בשמן המשחה, ותפקידו מוגבל למצבים ולפעילויות מסויימים, הרי שמהותה של המצווה, בהתעלם מצדדיה ההלכתיים המופשטים, מבטאת את הרעיון שעלינו לתת ללוחם העוסק במשימה הגדולה מכולן, הגנת ארצו, סיוע רוחני, עידוד וחברות בזמן שהוא זקוק להם ביותר. אנו יודעים על מקרים בהיסטוריה של מלחמות היהודים מימי הבית השני, כאשר לא ניתן היה לקיים את הורישות הפורמליות של המצווה, ובכל זאת מינתה הסנהדרין כהן כתור משוח מלחמה, אשר תפקידו היה להלחיב את הלוחמים באמונה בקדוש כרוך הוא ובניצחון הסופי של הטוב על הרע. אכן, תפקיד זה צורך על ידי יהודה המכבי ויוספוס לתפקידים הצבאיים הטהורים. יוספוס מתעד את הנאומים שנשא לפני קרבות מכריעים. אם כך היה הנוהג היהודי בזמנים שבהם שמירת המצוות היתה בשיאה, ודאי שמוטל עלינו בימים אלה לספק לחייל היהודי הצעיר והנבוך את מירב ההדרכה הדתית.

ההלכה, שהפגינה ערנות והכנה כה גדולות לכל החולשות והחסרונות האנושיים, הקדישה מחשבה רבה לפסיכולוגיה הייחודית של הלוחם, אשר כהיותו בסכנה מתמדת, הוא מאבד את הפרספקטיבה של ערכי הרוח וציווי המוסר ומשקיע את עצמו ברדיפה פרועה אחר תענוגות בשריים ובסיפוק תאוות ללא גבול. לפיכך ביקשה היהדות לשקם את מחנה הלוחמים ולהעלות אותו לרמה גבוהה של מוסריות וכבוד. אם רוצים הרבנים של היום להמשיך את המסורת המפוארת הזאת של הגשת שירותיהם במקום שבו הם נצרכים ביותר – המתנה הצבאי הוא המקום.

הרשו לי לסיים מכתב זה בקטע הבא מתוך "מורה הנבוכים":

כי ממטרות התורה הזאת, כמו שהודעתך, הניקיון וההימנעות מלכלוך וזחמה ושלא יהיה האדם כבהמות. במצוה זאת יש גם כדי לחזק במעשים אלה את דארתם של הלוחמים ששכינה שורה ביניהם כמו שהוכר כטעם לזאת: "כי ה' אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מִחֲנֶךָ". ושילב ענין אחר ואמר "ולא יראה כך ערות דבר ושב מאחריך", להזהיר מן הפריצות הידועה בין החיילים במתנה כאשר הם נעדרים מבתיהם זמן ממושך. לכן צויה אותנו יתעלה לעשות מעשים הנותנים הוצגשה שהשכינה שורה בינינו, כדי שנהיה נקיים ממעשים (מגונים) אלה... כדי שיהיה בלבו של כל אחד שהמתנה הוא כמקדש ה' ושאין הוא כמתנות הגויים להשחתה, איבה, גרימת נזק לזולת ונטילת רכושם ותו לא, אלא כזנתנו אנו להכשיר את האנשים לציית לאֵל ולסדר את מצביהם (חלק ג, פרק מא ובתרגום מ' שוורץ, תל אביב 2002).

הלקח המוסרי העולה מהרבנים האלה הוא מוכן מאליו, ותקוותי שהרבנים ילכו לאורו.

לג) דברים פרשת שופטים פרק כ

(יט) כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה לא תשחית את עצה לגדח עליו גרזן כי מפגנו האכל ואתו לא תכרת פי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור:

מתוך: דף לתרבות יהודית
om' 93 - שבט תשל"ט

האם האדם עץ השדה?

הרב יוסף דוב הלוי סלוביניץ

האדם הנו יצור דיאלקטי, אין באפשרותו לכוף עצמו תחת מערכת מוסרית חד-ערכית. מערכת הערכים שלו בהכרח דיאלקטית כשם שעצם הווייתו היא כזו.

ואכן, ההלכה עצמה עבורנו מערכת מוסרית דיאלקטית בהתאם לאופי התצוי של טבע האדם. בשל הפצול שבהיותו, מחפש האדם המוסרי בדבד שתי חלציות שהעמדתה כל אחת בפני עצמה.

הדיאלקטיקה הבסיסית הזו שבאדם ובמוסר מנוסחת היטב במדרש על הפסוק: "ויצר השם אלקים את האדם עפר מן האדמה" (בראשית ב', ז). רש"י מביא לפסוק שני פירושים השאובים מהמדרש. הפירוש האחד אומר שהקב"ה צבר את העפר ממנו נוצר האדם מאדמת כל קצוות תבל. לפי הפירוש השני, נסל הקב"ה את העפר ממקום שנאמר בו "מזבח אדמה תעשה ליי".

כי האדם עץ השדה?

נפנה לפירוש הראשון. פירוש זה מורה שהאדם הנו יצור קוסמי. בתור שכזה הוא אינו זר בכל מקום שהוא עלי אדמות. הוא בן ותושב בכל חלקי תבל ולו הרחוקים הנדחים ביותר.

... אחד הביטויים לקוסמי של האדם, היא צובדת היותו בעל טישר תנועה. האדם כבריה ניידת, מסוגל לנתק עצמו בקלות מהמבינה המקורית בה נולד ולהסתגל היטב למקומות חדשים. יכולת המתגלות האדם לתנאים חדשים, עולה בהרבה על זו של הצמח והחיה. הפסוק בדברים כ', יט אומר: "כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור", בהתאם לראית רש"י את הפסוק הריחו מקפל בתוכו שאלה רסורית: "האם האדם כעץ השדה?" האמנם הנו בעל יכולת תנועה כזו של האדם? — בודאי שלא! גדולת האדם ונבדלותו, מצאיים את ביסויין בניידותו הבלתי פוסקת. העץ אינו בר פירוד מן האדמה. האדם מסוגל לעקור מביתו ואף ערשה זאת. (בקצרה), האדם הקוסמי עומד מטעפנס לנוכח אינסוף האפשרויות שמציג לפניו כה דמיונו. נשכחת מלבו העובדה האלמנטרית והטראגית של היותו סופי ובר תמותה, ושנסיונות חתירה לעבר האינ-סופי והנצחי, אינם אלא משימה שיש בה אמנם משום אומץ הלב אך לא מן התבונה.

כי האדם עץ השדה?

נתבונן עתה בפירוש השני לפסוק בבראשית ("ויצר ה' את האדם עפר מן האדמה") — האדם נוצר מעפר של גקודה מסויימת ויחידה. הוא נדון להיות קשור למקום בלעדי. הבורא יתברך העידו למקום יחודי שהאדם קורא לו בית. האדם אינו בריה קוסמית. דעתו קשורה בקרוב לו. הוא יצור שורשי, לא קוסמופוליטי אלא פרובינציאלי; בן כפר הקשור לקרקע שהוין אותו בימי ילדותו וליד האבות בהן נולד.

בהקשר זה אנו פוגשים במסג הקדום התנ"כי של נחלה, המקפל בתוכו משמעות של מורשת אבות ואחווה. נעלה בוחרנו את המלים כבדות המשקל, הנאמרות ברסס, מפיו של נבות היו-רשלי, כתשובה לתביעת אחאב מלך ישראל לתת לו כרשו כתמורה לכרם טוב ממנו. אומר נבות: "חלילה לי מה שתני נחלת אבותי לך" (מלכים א', כ"ג, ג). האדם פשוט נחלתו. כשהוא נחלת ממנה הוא נעשה לנע-ינד — לקין נוסף, להלך חסר מנות, לבריה משוללת מקום. חוסר בית, חוסר שורשים, הנם קללה. האדם כמה לנחלתו, לצור שתצבתו. בשל תרעפת היחס הקיימת באדם, הרינו סקון לדעת רב ככל האפשר על שורשיו, על המקור המקיים את עצמותו.

אמנם יטל האדם לשוט בנתיבים המזכירים והבלתי מזכרים של תבל, הוא עשוי להרקיץ לשחקים, אך ככלות הכול, הולך, והרפתקן החותר לכבוש את האינסוף, ישוב בסופו של דבר הביתה. במדה ולא זוכה אותו אדם לשוב הביתה בימי חלדו שכן היה סוחר סדי בתנועה וחזור, הרי ששיבתו בודאי תחול לאור מותו, כשנשפתו תובא הביתה, אל בית העולמים השקט והבודד שזכה לו מזה זמן רב.

מה משמעות המות במסורת התנ"כית? — שיבה! וכאנו שיבה המזכיר? שיבה אל מה, אל מה? — שיבה אל המצא, אל המקור: "עד שובך אל האדמה ממנה לוקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (בראשית ג', ט). התורה אף מזוהה מות עם שיבה אל האבות: "ואזו תבוא אל אבותיך בשלום" (שם ט"ז, טו), יעקב אבינו צוה על יוסף: "ויסכתבי עם אבותי ונשאתני ממצרים וקברתני בקברתם" (שם מ"ז,

ל). יעקב בערוב ימיו רוצה לנח עם אבותיו, עם מייסדי הברית המבטיחה את ארץ ישראל כנחלת עולם לעם ישראל.

לפי המדרש בו אנו עוסקים עתה, העפר ממנו נוצר האדם לא נלקח מכל קצוות תבל, אלא מנקודה אחת ויחידה של אדמת החר עליו יקם שנים רבות לאחר סכנו מובח האדמה. (כאמור), כל אדם נוצר וקשור לנקודה בודדת, למצואו אליה לא יוכל להתכחש. הבית אליו כמה האדם מרתק אותו כמגנט רב עוצמה, הוא מרשטו תמיד חזרה ואין זה משנה עד כמה הרחיק נדוד מביתו. אומר רוברט לואיס סטיבנ-סון: "בית, הוא המלח השב הביתה מן היס, בית הוא הציד החוזר מן ההרים". שורות מקסימות אלה מכילות יותר מאשר נוסטלגיה גרידא.

פעמים, כשאנו מודמן לשדה התעופה, קורה שהנני עד להמראת ארון בתוכו גופת יהודי שחי, עבר, גידל ילדיו, הצליח או נכשל בארצות הברית. הארון משוגר לקבורה בארץ נחלת אברתם יצחק ויעקב. המיסתורין האופף את שאלת המקור, תופס בתבלי קיסמו גם אנשים שאינם חשים מחויבות דתית עזה מדי. היהודי החילוני בן ימינו רוצה לנח מנות עולמים בקרבה למקום בו מצאו אבותיו את מנוחתם. אותו פסוק עליו דברנו בפסקה הקודמת — "כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור" — ניכט אלינו עתה באור חדש. האדם הנו אכן כעץ השדה. ובעקבות אבן עזרא נפרש את הפסוק כסיוען חיובי ולא כשאלה ריסורית. האדם הוא באמת בריה שורשית, קשור ומרותק לנחלת אבותיו ואין זה משנה עד כמה הפליג לנודד ממנה.

(ע"פ סרדישו, השליח; תרגמה ועבדה: שולה שפירא)

לד) דברים פרשת שופטים פרק כא

(ז) וְעָנוּ וַאֲמָרוּ יָדִינוּ לֹא שִׁפְכָה (שָׁפְכוּ) אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ:
(ח) כִּפֹּר לְעַמֶּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה' וְאֵל תַּתֵּן דָּם נָקִי בְּקָרֵב עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל
וְנִכְפַּר לָהֶם הַדָּם:

מתוך: חזון ומנהיגות – עמ' נא-נב

אחריותם של מנהיגי קהילה

דין עגלה ערופה עניינו בתפישה היהודית בדבר אחריותם של מנהיגי קהילה. אם נמצא אדם הרוג ואין יודעים מי הרגו, העיר הקרובה לחלל נתבעת להוריד עגלת בקר אל נחל או אל עמק שוממים ושם לערוף את צווארה של העגלה. בעקבות כך צריכים זקני העיר לומר: "ידינו לא שפכה את הדם הזה ועינינו לא ראו" (דברים כא, ז) ולבקש מן האלהים שיכפר על המעשה הנורא. ידועה עד מאוד היא השאלה ששואלת המשנה: "זכי על דעתנו עלתה שזקני בית דין שופכי דמים הן? אלא שלא בא לידינו ופטרנוהו בלא מוזן ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לוי" (סוטה ט, ו).

התורה תובעת מן ההנהגה, זו ההולכת יד ביד עם הכוח, תביעה מפחידה למדי. זו תביעה לקבלת אחריות לא רק על מעשי ידיהם של המנהיגים, אלא גם על פעילות שאינה קשורה בהם במישרין, ולמעשה אף רחוקה מהם עד מאוד. המנהיג, כמוכון, אחראי למעשיו שלו. הוא חייב לשפוט בצדק; לא לקבל שוחד ולפעול בהתאם לעקרונות היושר והצדקה. אך עליו לשאת באחריות גם על דברים ומעשים שהם, על פניהם, רחוקים עד מאוד מדאגותיו ומענייניו. האנשים האוחזים בכוח הם אלה האחראים על מעשה הפשע ואשמים בנינו.