

סימן ט: תוקף משפטי המלוכה בימינו

א.

סמכויות המלך כפי שהוגדרו ברמב"ם (פ"ג ד' מהל' מלכים) כוללות בתוכן בין השאר: זכות לשפוט את המורד ואת הפוגע בכבודו או ממרה על צוואתו למיתה או לעונש גוף אחר, להמית את הרוצח, כשעל פי פרטי סדר השיפוט המסור לסנהדרין אין לחייבם מיתה; זכות להטיל מסים ולהטיל ענשים על המסרבים לשלם.

יש לעיין אם סמכויות אלה נתונות למלך מעיקר דין התורה הכתובה או המקובלת ולפ"ז אינן ניתנות לשינוי ולצמצום או להרחבה (במה שנוגע לענייני נפשות). ומה שמצינו בשמואל שכתב את משפט המלוכה בספר "והניח לפני ד" יהיה לפ"ז לא חידוש איזה דברים, רק פירוט הדברים שהיו **מקובלים** מקודם איש מפי איש עד משרע"ה מסיני. או שסמכויות אלה נובעות מאופן **קבלת העם** את המלך עליהם, והיינו ע"י הסנהדרין, שהמלך מתמנה על ידם בישראל כמבואר ברמב"ם (פ"א מהל' מלכים, ה"ג ופ"ה מהל' סנהדרין) והסכמתם נחשבת הסכמת העם (עיי' רמב"ם פ"א מתרומות, ה"ב ג', וע"ע תומים סי' ג', ס"ק א'). וחז"ל מאותן הלכות המפורשות בתורה בהתנהגות המלך ובחייבו מוראו לא נקבע לפ"ז שום דבר מן התורה בנוגע לסמכויותיו, אלא שמעיקר דין תורה למסור דבר זה לעם עצמו לקבוע את חוקת המלוכה, וכפי שיקבעו יהא לזה סמכות דין תורה. ומה שכתב שמואל את משפט המלוכה יתפרש לפ"ז שכתב בספר את חוקת המלוכה כפי שנתקבלה והתאשרה **באותה שעה** ע"י שמואל ובית דינו. ולפ"ז משפט המלוכה ניתן **להרחבה** נוספת ברצון העם, אם כי לצמצום נראה ודאי שא"א גם לצד זה של שאלתנו, כי זכויות אלה מכיון שניתנו ע"י העם שוב זכה בהם המלך וכל בניו היושבים על כסאו מדין ירושת המלוכה, כפי שנקבע בפירוש בתורה (דברים י"ז). (וצ"ע אם יסכים המלך מעצמו להגביל זכויותיו, אם תהא הרשות בידו).

ואין להוכיח ממה שפירש הרמב"ם את סמכויות המלך בישראל, שסמכויות אלה קבועות ועומדות, שהרי כפי שכתבנו זה ודאי שאין לצמצמן וכבר זכה **בית דוד** במלכות לעולם עפ"י מה שהסכימו ישראל בהמלכת דוד, וע"כ סמכויות אלה ודאי קבועות הן לדורות. ומ"מ ניתנות הן להרחבה, וכנ"ל.

ונפקא מינה מזה לזמננו אנו, לענין זכויות הממשלה והנשיא הנבחרים, שכפי שכבר בררנו בסימן ז' בכל מה שנוגע להנהגת הכלל יש להם זכויות מלך. אם נאמר שהסמכויות של המלך קבועות ועומדות, אין לנו כיום אלא לברר את הסמכויות הללו וכפי שהיו בבתי המלכות ועל פיהם יכונן גם זכאות הממשלה והנשיא. אולם אם הכל תלוי מאופן קבלת העם, גם סמכויות הנשיא והממשלה יהיו תלויות בהחלטת העם או באי כחו שנבחרו לשם זה על ידו. וכל מה שיחליט העם בסמכויות הממשלה והנשיא בין בענייני ממונות בין בענייני נפשות, יזכו בהם, ויהי לזה תוקף וסמכות של דין תורה.

ב.

לשם בירור הדבר נסורה נא לראות את גופי ההלכות ובירור מקורותיהם בדברי חז"ל והכתובים. בדיון מורד במלכות שיש רשות למלך להמיתו מציין הרמב"ם את המקור ממה שאמרו ישראל ליהושע "כל אשר ימרה את פיך יומת". ובחתי"ס (יו"ד סי' ר"ח) התקשה בזה מנין מקור להלכה זו בספר אורייתא דמשה, שהרי כלל בדינו שאין נביא רשאי לחדש דבר (ולומר שהיא הלמ"מ, לא מצינו מזה). ודברי הכתוב בדברים: "שום תשים" שמהם דרשו חז"ל, שתהא אימתו עליך, עדיין אין משמעותם שיכול גם להטיל עונש ע"ז, בפרט עונש מיתה.

(לדבריו יש להוסיף עוד לכאורה, שאילו היה המקור מפסוק זה, לא היה דין זה נוהג אלא במלך ממש ולא בשופט, כשם ששאר הלכות שנאמרו שם בנוגע לריבוי נשים וכו', ואילו דין מורד נאמר כל עיקרו במפורש ביהושע, שלא היה לו דין מלך אלא שופט, כפי שנתבאר לעיל בסימן הני"ל).

החתי"ס מסיק שם שהמקור הוא ממש"כ בויקרא (כ"ז): "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת", ופירש הרמב"ם שם שבזה נתנה תורה לישראל זכות להחרים ודין החרם למות, וכיון שקבלו על עצמם שכל הממרה פיו יומת, חלה קבלתם וחייב מיתה מדין חרם, כמפורש בכתוב הנ"ל.

אולם לענ"ד אין זה נראה, שכפי המבואר ברמב"ם שם ב"משפט החרם" הרשות נתונה בידי המלך והסנהדרין להמית את החרם בכל **מיתה** שרוצים ואילו במשפט המלוכה מבואר ברמב"ם שהוא רק **בסייף**. ועוד ושלפ"ז היה הדין נותן שמ"מ צריך **שני עדים** שעבר על החרם ואילו בדין מורד במלכות שנשפט בדין המלוכה נראה שא"צ שני עדים, שהרי גם ברוצח כתב הרמב"ם להלן מזה (ויובאו דבריו לקמן) שרשאי להרגו גם בלי ראיה ברורה מדין המלכות. וכ"כ הרמב"ם (ספ"י מסנהדרין) שמה שהרג דוד לגר עמלקי בהודאת פיו היה מדין המלכות או מהוראת שעה, הרי שמשפט המלוכה אי"צ לשני עדים כמשפט הסנהדרין.

וכן כי החתי"ס עצמו שם לעיל מזה שמה שהוצרך הרמב"ם לומר שעכן נהרג ממשפט המלוכה ולא מדין עובר על החרם, היינו לענין שהרגו בהודאת פיו, וא"כ עדיין אין מבואר שאם כל משפט המלוכה הוא מדין עובר על החרם עדיין צריך לקבלת שני עדים. ומה יועיל משפט המלוכה להרוג בלי ראיה ברורה אם כל עיקר מקורו הוא רק מצד פסוק זה של עובר על החרם.

והמעין בדברי הרמב"ם עצמם יראה שלא התקשה בעיקר הדין של מורד במלכות, אלא באנשי יבש גלעד ובחטאו של יונתן שטעם מן הדבש, וברור הדבר שממורד במלכות לא היה קשה לו כי דינו פשוט ומבואר. ומה שהי קשה לו בענין יונתן הוא משום שאין לחייב העובר על צו המלך מדין מורד אלא כשאיש זה נצטוה על זה באופן פרטי וכלשון הרמב"ם "ואפילו גזר על **אחד** מן העם שילך וכו'", אבל צו שניתן **לכל ישראל** ועבר אחד עליו לא מצד רצון מפורש של פגיעה במלכות רק מצד שלא התגבר על יצרו אין לזה שום שייכות למורד במלכות. וודאי צ"ל כן, שאל"כ כל פקודה של המלך העובר עליה הרי הוא מורד במלכות, ולמה הוצרך הרמב"ם לפרש שכתב ביד המלך לגזור עונש

מות למי שאינו משלם המס (שם, רפ"ד). וע"כ ה' קשה לרמב"ן מיונתן שלא עבר ביד רמה ולא ניתן צו אליו באופן פרטי אלא לכל ישראל ולמה נתחייב מיתה? ומכל זה נראה שדין מורד אינו מדין חרם, אלא הוא מדין מיוחד של משפט המלוכה. ועדיין צ"ע מהיכן מקור למשפט זה בתורה.

וראיתי לספורנו (דברים כ"ד) על הפסוק: "לא יומתו אבות על בנים" וכו' שפי' הכונה לענין **מורד במלכות** "שהי' מנהג מלכי קדם להרוג גם את בניהם שלא יקומו לשונאים למלכות". והיינו משום שפשוטו של מקרא אינו נצרך לענין סנהדרין שמהיכי תיתי היה עולה על דעתנו להמית את הבנים בעוון אבותם, כי אדרבא מצוים אנו לחפש אחר זכות גם אצל החוטא עצמו (מלבי"ם שם), וציין כאסמכתא לזה, מה שנאמר באמצ"י מלך יהודה שלא הרג את **בני** המכים את אביו "ככתוב בתורת משה לא יומתו וכו'". (וכן ציין פסוק זה במלכים, הרמב"ן (סוף ויקרא ה"ל) כדוגמא למ"ש שם אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ואעפ"י שדרשוהו לענין עדות קרובים, מ"מ פשוטו לענין המתת הבנים בעוון אבותם). ולפ"ז מה שסיימו הפסוק "איש בחטאו יומתו", היינו לנשפטים בדיני מורד במלכות.

ומ"מ קשה לראות בזה את מקור ההלכה של מורד במלכות, שאם כל עיקרו של מקרא אינו דן אלא במורד ובנשפט בדיני מלכות, מנין לנו למעט קרובים לעדות במשפט **סנהדרין**, שמא גם **דרש** המקרא דן רק במשפט המלוכה אבל לא בסנהדרין. (וכן נראה מתוך לשון הספרי, שדרש ראש הכתוב "לא יומתו" לענין קרובים, שאם לזה שלא יומתו הבנים בעוון האבות, הרי כבר נאמר "איש בחטאו יומתו". ואם הפסוק יתפרש לענין מורד במלכות, הרי יש לומר שבא לומר שחייבים עליו בעשה ול"ת. אלא ודאי שהוא מפרשו לענין ב"ד, ובזה לא מסתבר להעמיד בל"ת, שהוא כבר כלול בלאו של "נקי וצדיק אל תהרוג" שהיא אזהרה לבי"ד). אלא נראה שפשטות הכתוב לענין הנהרג בסנהדרין. ואין זה כ"כ פשוט, שהרי בדיני **שמים** נעשים באמת בנים קטנים בעוון אבותם, וכן בעיר הנדחת גם ע"י **בי"ד**, לדעת הרמב"ם. ומדברי הכתוב במלכים אין ראיה אלא שגם בדיני המלכות נוהג דבר זה. אבל לומר שכל עיקרו של המקרא דן **רק** בדיני מלכות אין ראיה, וכנ"ל.

ג.

ההלכה השניה על רשות המלך להרוג הרוצחים בלי ראיה ברורה או שונא שהרג, לא ציין הרמב"ם מקורה במקרא, ואף מקורו של הרמב"ם להלכה זו בגמרא לא נתבאר בנושאי כליו. הרדב"ז והמגדל עוז כותבים בסתם שהוא ירוש', אבל לא ציינו איפה הוא ומה תכנו.

וראיתי להגר"צ חיות בהגהותיו על הרמב"ם שהתעכב על מ"ש הרמב"ם **בסוף** דבריו שם שרשאי להניח תלויים ימים רבים, וכ' בזה נלמד ממה שמצינו בבני רצפה בת איה שנשארו תלויים ימים רבים (שמואל ב', כ"א; יבמות ע"ט), "והם לא הומתו רק מצד דין **מלך** דמדין תורה אין להם משפט מות על עון שאול וכו'"; א"כ לפי זה היה אפשר לומר בפשיטות, שאם יש רשות בדין המלך להרוג **הבנים** שחפים מפשע לגמרי, מכש"כ שיש רשות להרוג **הרוצח**, אעפ"י שחסרים פרטי הדינים של סדרי קבלת עדות בסנהדרין, כל עוד הדבר ברור שעשו את המעשה, אלא שכל דבריו נראים תמוהים ע"פ מה שכבר ציינו לעיל מהספורנו והרמב"ן שגם בדין המלוכה אין להמית את בני הרוצח, ואפילו באלה שיש לשופטם בחטא כפול מצד רצח ומצד דין מורד במלכות נאמר בהם שלא הרגם אמצ"י עפ"י דברי הכתוב לא יומתו אבות על בנים וכו', וכנ"ל.

וכן נראה ברור מצד עצם פסק ההלכה של הרמב"ם שלא הזכיר רשות ומלך אלא להרוג את **המורדים והרוצחים**, אבל לא הזכיר שהרשות בידו להרוג גם את **בניהם**. מוכח מזה שלזה ודאי אין לו רשות.

(אמנם קצת היה אפשר להוכיח להיפך, ממה שאמרו בגמ' (סנהדרין מ"ח, ע"ב) לענין אחאב שהרג את נבות וזרעו ושם בגמ' למדו ממשפט זה לענין דין הרוגי מלכות, הרי שהגמ' נוקטת שהמשפט התנהל עפ"י דיני תורה. אך אי אפשר לומר כן מתוך הראיות שצינו לעיל. וצריך לומר שמה שהמית הבנים ה' באמת שלא לפי הדין, ומה שלמדו בגמ' היינו רק ממשפט הזקנים דהיינו הסנהדרין, והם באמת דנו עפ"י דין תורה, אבל לאחר שקבעו עליו דין מורד, שוב עשה בו המלך כרצונו וכרשתו, והוציא להורג גם את הבנים **שלא** לפי דין תורה. חוץ מזה אין צריך לתירוץ זה שהוא ובניו הרג, אלא לדעת הסובר הרוגי מלכות נכסיהם ליורשין, ולפסק הלכה אין הדין כן).

ונראה דאין ללמוד כלל מבני רצפה בת איה שהיתה הריגתם עפ"י האורים ותומים וקליטת הארון, והיה בגדר הוראת שעה ומחמת חילול השם כמבואר בגמ' יבמות ה"ל. ומשפט האורים לעקור דבר מן התורה בהוראת שעה לא נגרע מדברי נביא, שבאופן זה שומעין לו (יבמות צ', ע"ב).

ואם כי אפשר לקיים במקצת דברי הגר"ח לענין **סוף** דברי הרמב"ם שרשות בידו להניחם תלויים ימים רבים, כי לענין זה לא ה' שום גילוי מצד האו"ת וזה עשה דוד על דעת עצמו, ואפ"ל באמת שהוא מצד דיני המלכות, מכל מקום **עצם** המתתם ודאי לא מדין מלכות נעשתה, וכנ"ל. וא"כ לא יתכן לראות כאן מקור דינו של הרמב"ם. כמו כן אין לראות מקור ההלכה מזה שהרג יהושע את עכן ודוד את גר העמלקי בהודאת פיהם, שהרי הרמב"ם עצמו כתב שהגמ' בסנהדרין מדין **הוראת שעה** או מדין המלכות, א"כ הרי אין להוכיח מכאן דין המלכות, כיון שניתן להיאמר גם שהיה מכת דין הוראת שעה.

ד.

כוונת הרדב"ז והמגדל עוז הנ"ל שמצינים מקור הרמב"ם מירוש' נראה שהוא מ"ש בירוש' סנהדרין (פ"ו, מ"ג): "מעשה בחסיד א' שהי' מהלך בדרך וראה שני ב"א נזקקים לכלבה. אמרין נן ידעין הו גברא חסידא אזיל ומסהיד עלן ומרן דוד קטל לן אלא וכו'. הרי שדוד ה' הורגם בעדות אותו חסיד, והוא ע"כ מדיני המלוכה. אך לפ"ז נצטרך לומר שדין המלך להרוג בע"א וכדומה הוא לא רק בעניני רוצחים, אלא בכל דיני נפשות, גם במה שנוגע בין אדם למקום. ואין נראה כן מהרמב"ם שלא הזכיר כלל עובדה זו של רביעה, ומרוצח אין ללמוד שכבר כ' הרמב"ם שלענין רוצח יש להחסיר יותר משאר דיני נפשות שיש בהם השחתת יישוב של עולם (פ"ד מהל' רוצח, ה"ט) וע"כ דין

מכניסים אותו לכיפה אינו אלא ברצח בלבד. ומזה נראה שגם דין המלכות להרוג שלא בראי ברורה וכד' אינו אלא ברצח בלבד.

שוב ראיתי ב"אור שמח" שהקשה מירוש' זה על דברי הרמב"ם הנ"ל שנראה מדבריו שרק ברצח יש רשות למלך להרוג. ותיירץ בזה, וז"ל: "ואולי הכונה דהי' מעמידו בקשרי המלחמה כמו שעשה לאורי' החתי". דבריו אלה תמוהים מאד בעיני, כי נראה שמעשה אורי' דין הורג ממש היה עליו, שכן מצינו בסוגית הגמ' (קיד' מ"ג, ע"א) שקלא וטריא בענין זה ולא דנו לפטור את דוד אלא משום אין שליח לד"ע, אבל אלולי זה הי' חייב כדן הורג. והטעם נראה שזה דומה למצמצם או הביאו למקום שסוף חמה לבוא (עיי' סנהדרין ע"ז), כיון שהעמידו במקום שיהרג באופן ודאי. אמנם ודאי אפשר למצוא ציור של הריגה בגרמ' כגון בידקא דמיא בכח שני (סנהדרין שם) וכיו"ב. אבל מה יועילנו זה, וכי מותר להרוג בגרמא? וקצת נראה ליישב כונת האו"ש, דהיינו שהי' מעמידם בקשרי המלחמה, במקום שמצד תכסיסי המלחמה מוכרח להעמיד אנשי צבא אעפ"י שידוע בטוח שיהרגו, כי באופן אחר לא יוכלו להתגבר על האויב, וכלשון דוד ליואב (שמואל ב' י"א): "כזה וכזה תאכל החרב". וזה הותר לו למלך בכלל הדין של "מוציא למלחמת הרשות", ואז יתכן לומר שהי' בוחר להעמיד במקום סכנה כזה, את אלה שיש בהם חיוב מיתה אלא שאין לדונם לזה בסנהדרין. אך מ"מ זה דוחק גדול ואינו במשמעות הירוש'.

יותר נראה שלדעת הרמב"ם יתפרש הירוש' במ"ש "ומרן דוד קטל לך" דהיינו לדוד המלך בתורת ראש **הסנהדרין** מדין הוראת שעה, כי אולי היה אותו הדור פרוץ בזה. ואעפ"י שהתוס' (סנהדרין י"ט, ד"ה אבל) מסיקין שאין מושיבים מלך בסנהדרין בדיני נפשות (חוץ ממורד במלכות). נראה שהרמב"ם אינו סובר כן שהרי כ' בזה שדוד הרג את העמלקי ב"הוראת פיו הי' הוראת שעה או מדין המלכות", וכנ"ל, והוראת שעה שכי' היינו ודאי מדין סנהדרין, הרי שישב דוד בסנהדרין לא רק לדון מי שמרד כנגדו. ונראה שהרמב"ם יסבור שיש הבדל בין שיושב המלך בסנהדרין כאחד החברים לבין שיושב **כמופלא** שבסנהדרין. ועד כאן לא אמרו שאין מושיבים מלך בסנהדרין אין זה אלא **בתוך** הסנהדרין, כי אז אין עצה שאם נשמע אותו לפני המופלא יהיה לגבי המופלא הענין של "לא תענה על רב לנטות", ואם יאמר המופלא דעתו קודם יהיה אצלו הענין של לא תענה ע"כ אין עצה. אבל כשיושב כמופלא שבסנהדרין אין עיכוב, שישמיע דבריו לאחרונה כדן ד"נ מתחילים מהצד ואין כאן שום חשש של "לא תענה על רב". (ומה שמשמע סברת התוס' שאין זה כבוד המלך שישב וישתוק עד שיגידו כולם, אין זה מוכרח כלל מצד עצם הסברה, כי ניתן להיאמר שאין בזה משום פגיעה בכבודו כיון שהכל יודעים שמה שאומר דבריו לאחרונה, היינו מחמת גדלותו, וכמו שבכל מופלא שבסנהדרין אין בזה פגיעה בכבודו, כמו"כ במלך); ויוצא מזה שכל הענין האמור בירוש' אינו שייך כלל לדין המלכות ולא יתכן לומר שמכאן לקח הרמב"ם את ההלכה הזאת.

ה.

בבא מציעא (פ"ג, ע"ב) אמרו שראב"ש הוציא גנבים מישראל להרוג ע"י המלכות ובלי ראי' ברורה, ומזה דייק הריטב"א בשט"מ שם שבמקום שיש דין מלכות ע"ז דינו דין. אך הרמב"ם שהביא את ההלכה רק לענין **רוצחים**, ברור שסובר שלא ניתנה הרשות למלכי ישראל אלא להרוג הרוצחים, אבל לא בגנבים שאין בהם שום חיוב מיתה כלל, א"כ אי אפשר לומר שמקורו של הרמב"ם הוא מגמרא זו.

ובאמת עיקר הלכה זו שיש למלך נכרי רשות להוציא גנבים להרוג ובלי ראי' ברורה, צריך ג"כ טעם, במה עדיף מלך נכרי על מלך ישראל שיהא בידו לעשות בנפשות האדם, וגם כשהם **ישראלים** כרצונו. ומה שהטיל הריטב"א תנאי שיהא זה מדין המלכות, עדין אינו מובן מיהו זה שיש בידו להפקיר נפשות ולחקוק דיני מלכות אלה דוקא במלכי נכרים. ומה שמצינו לאיזה מהראשונים שמעדיפים מלכי נכרים על מלכי ישראל ואמרו שמ"ש שמואל דינא דמלכותא דינא הוא רק במלכי נכרים ולא במלכי ישראל (ר"ן נדרים כ"ח בשם התוס'), הרי נתבאר שם הטעם משום שהארץ שלו ורשאי להטיל תנאי זה לכל הבאים לגור אצלו, וזה שייך רק בעיני **ממונות** שתנאי קיים והסכמתם מועילה, אבל בני"ד שנוגע לדיני נפשות ואין אדם רשאי לחבול בעצמו, ומתוך כך הרי גם אין ערך להסכמתו, א"כ אי אפשר לומר שכל הטעם הוא שע"מ כן הוסכם מלכתחלה, ובעל כרחך שהוא נובע מעצם

* כבר ציינו דברי הרמב"ם פ"ח מסנהדרין שכי' שיהושע הרג את עכן ודוד את גר העמלקי מדין הוראת שעה או מדין מלוכה, א"כ נראה מזה לכאורה סתירה לדברינו שהרי עכן נתחייב מדין נהנה מן החרם, ומ"מ כ' בו הרמב"ם שיתכן שהוא מדין המלוכה. אך בל"ז כבר עמדו המפרשים שלא יתכן לומר שעכן נהרג מדין המלכות, שהרי הרוגי מלכות בסיף, ואילו עכן נסקל. החת"ס הנ"ל רוצה לומר שהוא משום שעבר החרם **בכפלים**: א' מצד שנהנה מן החרם, וב' מה שעבר על צווי יהושע שגם זה יש בו חרם מצד קבלת ישראל שאמרו לו "כל אשר ימרה את פיך יומת". אך לא מצינו בשום מקום דין כזה שמי שנתחייב שתי מיתות קלות יהא נידון במיתה חמורה, ומנין לחדש כן גם במשפט המלוכה. חוץ מזה נראה שאין מקום לדון את עכן מדין מורד כיון שעשה זה בסתר ולא נצטוה ע"י המלך באופן פרטי ומפורש, שרק אז שייך לומר שבהתראתו יש משום פגיעה בכבוד המלך (וכמו שנת' לעי' אות ב'). ונראה כמש"כ המהרצ"ח בהגהותיו שמה שסיים הרמב"ם "או מדין המלוכה" אינו חוזר אלא על הריגת הגר העמלקי ע"י דוד, אבל עכן רק מדין הוראת שעה נהרג. א"כ לפ"ז אין מזה סתירה לדברינו ולעולם אין דין משפט המלוכה אלא ברציחה, וכנ"ל. ובזה מיושב מה שהעיר מרן הגריא"ה (התוה"מ קובץ א') ממה שאמרו בגמ' (ר"ה כ"א) לענין שלמה המלך שרצה לדון בלי עדים ובלי התראה יצא הב"ק ואמרה וכו' עפ"י שנים עדים יקום דבר. ע"ש שמתוך כך הסיק שגם דין המלך בלי עדים והתראה הוא רק **"באקראי"** כעין שיש לבני"ד למיגדר מילתא ומתורת הוראת שעה" אולם בדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' רוצח, ד"ה) נראה בפירוש שיש הבדל בין סמכות בני"ד לסמכות המלך, וכבר עמדו בזה רבים אבל לפי הנ"ל הדבר מבואר כי סמכות זאת ניתנה למלך ישראל רק לענין **רוצח** ולא שום דבר אחר כלל. ושלמה ביקש לדון גם בעבירות אחרות, ולזה אין לו רשות. (וקצ"ע מגמ' זו על שיטת התוס' שאין מושיבים מלך בסנהדרין לדיון, א"כ גם ע"י עדים והתראה לא הי' יכול לדונם, וי"ל ואכ"מ).

הסמכויות של דין המלוכה א"כ אינו מובן באמת, מהיכן כח זה במלכי נכרים מה שאיננו במלכי ישראל? וצ"ע לכאורה.

1.

והנראה שמקור דברי הרמב"ם על זכות המלך לשפוט הרוצח הוא מה שצוה שלמה את בניהו להרוג את יואב (מלכים א' ב'), ומבואר שם בדברי הכתובים שהרגו בכדי להסיר "דמי חנם אשר שפך יואב", "אשר פגע בשני אנשים צדיקים וטובים ממנו... את אבנר בן נר... ואת עמשא בין יתר". ואעפ"י שהיה כשוגג בדבר, כמבואר בגמרא (סנהדרין מ"ט) שחשב את עמשא למורד במלכות (בגמרא הנ"ל מבואר שעל הריגת אבנר נפטר, וצ"ל מה שמזכירו הכתוב, היינו שמכיון שנתחייב מיתה על הריגת עמשא ממילא היה אפשר לראות בזה גם תגמול על הריגת אבנר). אלא משום שהי' יואב שונא לעמשא שנתמנה לשר צבא במקומו, (ועי' פשטות הכתובים שזה הי' בעצם עיקר הנימוק להריגת עמשא). והוא מה שמנה כאן הרמב"ם בסמכות המלך להרוג **השונא שהרג בשגגה**. ומזה נראה שלמד הרמב"ם גם לאלה שהרגו במזיד בלי ראייה ברורה או בע"א. לפי מה שמצינו שכל אלה שוים זל"ז לדין הריגתם ע"י גואל הדם שהוא פטור, כמבואר ברמב"ם (פ"ו מה' רוצח).

אכן תוס' (סנהדרין מ"ט) פירשו שנתחייב רק מצד היותו **מורד במלכות**, והכ"מ (שם פ"ה, י"ד) פירש על פיהם גם את שיטת **הרמב"ם**, א"כ לכאורה אין ראייה מכאן.

אך בכדי לבאר את זה על נכון יש לברר את כל הסוגיא שבסנהדרין עפ"י שיטת הרמב"ם. הרמב"ם פסק שהמזבח קולט את ההורג בשגגה בתנאי שהיה כהן ע"ג המזבח ועבודה בידו. ועוד פסק שהנשפט בדיני מלכות אפילו זר ונסמך למזבח הי' ניצל (פ"ה הנ"ל).

והכ"מ תמה ע"ז שא"כ למה אמרו בגמרא (מכות י"ב) ג' טעויות טעה יואב, הרי לא טעה כלל, שבעל כרחך מה שנשפט הי' רק מדין המלכות, שאילו מדין סנהדרין הוא פטור כיון שהי' שוגג. ומסיק על פי דברי התוס' (סנהדרין מ"ט ע"א, ד"ה מא) שיואב נשפט על היותו מורד במלכות, ודוחק עצמו לחדש שדינו של הרמב"ם שמזבח קולט את הנידון בדיני המלכות אינו כולל את הנשפט על מרידה במלכות.

ודבריו דחוקים מאד ברמב"ם: א. הרמב"ם סתם וכתב בצורה סתמית שהמזבח קולט את הנידונים בדיני מלכות ולא חילק ביניהם, ומזה נראה ברור שגם המורד בכלל זה; ב. לפ"ז יוצא שהמורד יש לו דין של הורג **בשוגג** שהרי ע"ז אמרו שטעה יואב ג' טעויות, ובמזיד הרי אינו נקלט לשיטת הרמב"ם, כמפורש שם בדבריו, וזה תמוה שממנ"פ או שניתן למורד דין נשפט בדיני המלוכה, או שנחשוב אותו כמזיד בדיני סנהדרין, אבל להחשיב אותו כהורג בשוגג אין שום סברא, מכש"כ שחידוש זה היה לרמב"ם לפרוט; ג. עפ"י שיטת הכ"מ שיואב נשפט על דין מורד, אין להבין מהיכן מקור חידושו של הרמב"ם על קליטת המזבח לנשפטים בדיני המלכות.

והברור לענ"ד, שכל עיקר דינו של הרמב"ם לקוח מתוך סוגית הגמרא **שלנו**. שאמרו בגמרא (סנהדרין מ"ח ע"ב) למ"ד הרוגי מלכות נכסיו למלך, שברח למזבח בכדי להיות נידון בסנהדרין שיהיו נכסיו לבניו. ועי"ש בתוס' שכתבו שסוגיא זו הולכת עפ"י הלשון השני בירוש' הסובר שיואב לא טעה כלל בבריחתו, ולא ברח ע"מ להנצל, כי ידע שאין המזבח קולטו. וכל עיקר לא ברח אלא בכדי להיות נידון בסנהדרין. ונראה שמכאן הוציא הרמב"ם לדינו, שאם נאמר שאין המזבח קולט מדיני המלוכה, עדיין קשה מה הועילה לו בריחתו, ובמה הי' בטוח שלא ידונו המלך, וכי משום שברצונו להיות נידון בסנהדרין ולא ע"י המלך מחויב המלך להשמע לו. אלא ברור שלגבי דין המלך, המזבח קולט ואפילו זר ואפילו נסמך לו, ונמצא שמצד זה הועילה לו באמת בריחתו. ולפ"ז אין באמת הבדל מצד איזה אשמה הוא נידון בדיני המלוכה וגם מצד מורד הוא נקלט. ומה שאמרו בגמרא מכות הנ"ל שטעה יואב ג' טעויות היינו לגבי להיות נידון בדיני סנהדרין, וכמו שפסק הרמב"ם. (ואעפ"י שלא הי' מזיד לגבי עבירת הרציחה יש מקום לדונו בסנהדרין, כפי שיתבאר להלן).

2.

ובזה יבוארו לנו יפה דברי הרשב"א בתשובתו. הובאו במה"פ על הירוש' שהקשו לרשב"א לשיטת הרמב"ם שהמזיד אינו נקלט ע"י המזבח, למה לא מנו בין טעויותיו של יואב עוד טעות, שחשב שגם מזיד נקלט. ותירץ הרשב"א וז"ל: "ואף לדעת הרמב"ם **אפשר** דמזיד שאמרה תורה, היינו דוקא לנידון בסנהדרין כדכתיב "תקחנו למות" ואינו מומת אלא בעדים והתראה, אבל הנידון במשפטי המלוכה אפילו במזיד קולט". ודבריו תמוהים מאד לכאורה בשנים: א' מהו שנקט בלשונו "אפשר", הרי בפירוש מבואר ברמב"ם שהנידון במשפט המלוכה קולטו מזבח ואין לוקחים מהמזבח למות אלא לנידון בסנהדרין והתראה, ב' לפי זה יוצא שהטעויות שנמנו היינו מצד משפט המלוכה, וע"כ לא מנו מזיד, כי גם המזיד נקלט במשפטי המלוכה וכנ"ל. ומזה, שגם במשפט המלוכה אין נקלט אלא כהן ועבודה בידו ובראשו של מזבח. והרי זה בניגוד לדברי הרמב"ם, שכתב בפירוש שבמשפט המלוכה גם זר ונסמך למזבח נקלט.

אבל עפ"י הנ"ל דבריו מובנים מאד. כי הקושיא שנשאל הרשב"א היתה ודאי רק מצד העבירה של מורד במלכות שבה הוא שהיה מזיד. אולם על עבירת הריגת עמשא אין לשאול זה שהרי באמת לא היה אלא כשוגג שטעה שהחשיבו כמורד, כמבואר בדברי התוס' סנהדרין שהבאנו לעיל. ומה שמנו בגמ' ג' טעויות שטעה יואב, הרי מתפרש שרצה להנצל גם מדין סנהדרין ובה הוא שטעה, כפי שנתבאר לעיל, ובדין סנהדרין היה לדונו מצד עבירות ההריגה. כי דין מורד אינו מסור לסנהדרין כלל לפי הרמב"ם, כפי שכבר נתבאר לעיל. ע"כ שפיר מתרץ הרשב"א שגם ללשון ראשון **אפשר לומר** שמודה שלדין המלכות המזבח קולט אפילו מזיד, ע"כ לא מנו בזה טעות, ואילו מצד דיני סנהדרין הרי לא הי' ע"ז מזיד כלל, וכנ"ל. נמצא שלא הי' מקום למנות אלא ג' טעויות. אבל טעויות אלו היו באמת מצד משפט הסנהדרין, ואילו מצד משפט המלכות ניצל גם זר ונסמך, והועילה לו בריחתו לגבי דין המלכות, אלא שמ"מ טעה בדבר, כי לשון זה הולך בשיטה שהרוגי מלכות נכסיהם ליורשים ולא הרויח כלום בזה שניצל מדין

המלכות, כל עוד הי' נידון בדין סנהדרין. ומבואר מה שנקט הרשב"א את זה בלשון "אפשר", כי הלשון המפרש ג' טעויות טעה אינו מזכיר כלל את בריחתו מצד דין המלכות, א"כ אין הכרח לומר שדעתו שמזבח קולט, ע"כ כתב הרשב"א שמ"מ "אפשר" שגם לשון זה מודה בנקודה זאת ללשון השני".

ח.

על פי הנ"ל יוצא שבריחתו של יואב הועילה להצילו מכל וכל מדין משפט המלוכה, וכל מה שהיה אפשר לדונו היה רק מצד דין הסנהדרין. אבל ע"ז הרי לכאורה חוזרת בתוקף קושית ותוס' (סנהדרין מ"ט, ע"א) איך הי' אפשר לדונו בדין סנהדרין כיון שהי' כשוגג בדבר שחשבו לעמשה למורד במלכות.

והנראה עפ"י ש"י הרמב"ם (פ"א מרוצח, ה"ה) שאין ממיתים את הרוצח עד שיגמר דינו בבית דין, וכי האורים (ח"מ סי' ב') שגם גואל הדם אסור להרוג לפני עמדו לפני העדה למשפט. (הקצוה"ח (שם) אמנם חולק עליו, אבל דבריו תמוהים וכבר עמדו בזה המחברים). ולפי"ז אפשר לומר שגם בנידון זה של יואב הי' מקום לדונו ע"י סנהדרין ולקבוע שיש לו דין שונא שהרג בשגגה שאין ערי מקלט קולטים אותו וגואל הדם רשות בידו להרוג וכן כל אדם שהרגו פטור שאין לו דם. (ויתכן שלאחר פס"ד שכזה מצד **הסנהדרין** שאין לו דם, שוב יש מקום לדונו גם מדין **מלכות**, ול"ש לומר שמזבח קולטו, כיון שכל אדם שהורגו אין לו דם, וצ"ע בזה). ואז היה יכול בניהו להרוג כיון שאין לו דם. והנה בסופו של דבר אנו רואים שנהרג ע"י בניהו ובירוש' הנ"ל מפורש שא"ל שלמה לבניהו שיסכים שלא לקחת את ממונו: "כלום לממונו אני צריך וזהו שנא' והסירות דמי חנם, דמיו חנם ואין ממונו חנם", הרי לנו מזה שלבסוף מכיון שאמר שלמה שלא יקח ממונו הסכים יואב להשפט על ידו, וע"כ לא נזכר כלל מסנהדרין ואע"ג שלגבי דין המלכות נקלט ע"י המזבח, י"ל ששוב **יצא** מרצונו הטוב (או מכיון **שהסכים** שידונוהו המלך יכול לדונו, שאין המזבח קולט אלא **הרוצח** שיקלטנו, ובזה צ"ע). והמשפט הי' באמת על הריגת עמשה כפשטות הכתוב ואעפ"י שהי' כשוגג וכנ"ל, אלא ע"כ כיון שהוא **שונא** יש רשות לדונו מדיני מלכות, ומזה למד הרמב"ם שבכל מקום שאין דינו להקלט ע"י ערי מקלט שרשות בידי המלך לדונו. והוא **מקורו** של הרמב"ם. (ואולי לזה כיוונו גם הרדב"ז והמגדל עוז בציינם כמקור הרמב"ם את הירוש', שהכונה למה שמצינו בירוש' מכות הנ"ל שדנהו שלמה ולא נידון ע"י סנהדרין כלל).

אכן עד כאן לא הגענו אלא לפענח מקורו של הרמב"ם **בגמרא**. אולם עדיין לא ידענו מה המקור לסמכותו של המלך **בתורה הכתובה**. וכאן לא יועילנו בשום פנים מקורו של **החת"ס** ממשפט החרם, שמ"מ יש צורך בשני עדים וכמשי"כ הוא עצמו שם לענין עכן, והובאו דבריו לעיל.

ט.

וכן הדין השלישי של הרמב"ם בסמכות המלך להטיל מס, שמקורו מפורש במה שנאמר אצל שמואל במשפט המלוכה עדיין צ"ע. כי במלך נכרי כתב הרמב"ם שדינו דין גם בנוגע לתקנת סדרי קנין שבבין אדם לחברו (פ"א מהל' זכיה ומתנה, ה"ט). ויוצא שנוקט כאלה הראשונים הסוברים שדין המלך דין גם בין אדם לחברו (עיי' ר"ן ורשב"א גיטין י'). ואם כי הבי"י (סי' שס"ט) הביא מתשובת הר"ר יעקב ישראל, שהרמב"ם סובר שדד"ד הוא רק במה שנוגע לטובת המלך, ומה שהביא הרמב"ם לדין של "מלכא אמר לא ליקני אלא באיגרתא", היינו רק כשיש **למלך** תועלת מזה ליטול חוקו מכתובת השטר, זה תמוה מאד לענ"ד, שהרי הרמב"ם כ' מפורש בין שתיקן שלא יקנה אלא בשטר, ובין שתיקן שלא יקנה אלא **בכסף** ובזה הרי כבר לא שייך לומר שיש לו הנאה מזה שיקנו בין זה לזה בכסף. וע"כ שסובר שגם בין אדל"ח דינו דין. אולם, מתוך שסתם דבריו במלך ישראל, נראה שסובר שמלך ישראל אין דינו דין אלא במה שנוגע להטלת מסים. וצ"ע משום מה יגרע כחו של מלך ישראל בזה. והרי שיטת הרמב"ם אינה כשיטת אותם ראשונים הסוברים שאין ד"ד אלא במלך נכרי, שהרי לדעתם גם **במס** אין דין המלך דין, שהרי דנו בדבר לענין מוכס. וא"כ דעתו שגם במלך ישראל דינו דין, ולמה הגביל זכותו רק לענין מס.

וגם מקור הדין של מלכי עכו"ם שדינם דין כנ"ל בד"מ באדל"ח, ואף בדיני נפשות יש רא ל כגון להרוג גנבי ישראל ד"ד, וכמו שנתבאר לעיל, צ"ע מקורו בתורה.

** ובה נ"ל למצוא מקור לפסק הרמב"ם שאין המזבח קולט את המזיד, והמל"מ עמד בזה הוא בניגוד לגמרא יומא, שדייקו מ"ש הכתוב **"מעם מזבחי"** ולא מ"על מזבחי" שע"ג המזבח גם מזיד נקלט. ובמה"פ שם תירץ שמקורו ממ"ש הירוש' שאין קולט המזבח אלא ו' ערי מקלט בלבד, ופירש הכונה, שאין קולט אלא שוגג ולא מזיד כיוצא. אולם זה אינו מספיק, כי כפי שנתבאר, יואב לא הי' מזיד אלא מצד מורד במלכות, אבל לא מצד הריגת עמשה, ואם נפרש את הירוש' במ"ש שאינו קולט אלא ו' ערי מקלט כ"מראה הפנים" מצד שהי' מזיד, הוא לפ"ז מפאת מרידתו, יוצא מזה שגם שנשפט כדיני המלכות אין נקלט במזיד, והוא בניגוד למה שמבואר ברמב"ם שכל נשפט כדיני מלכות מזבח קולט, וכנ"ל. אבל עפ"י מה שכתבנו בפנים אפשר לומר שהוכחת הרמב"ם לדחות סוגית הגמ' ביומא, היא מתוך הגמ' שלנו שמו ג' טעויות של יואב, והוא בע"כ מצד הרציחה, כי מצד המרידה המזבח קולט תמיד, וכנ"ל. ובזה הי' שוגג וכנ"ל. ואילו היתה הגמ' נוקטת כדיוק הגמ' ביומא שגם המזיד נקלט בכחן ועבודה בידו א"כ מתוך שהזכירה התורה דין זה רק במזיד, באמרה "וכי יזיד", הרי אפשר לשמוע שאילו בשוגג גם נסמך ניצל, ולמה אמרו שיואב טעה ג' טעויות, הרי לפ"ז לא טעה כלל, כיון שלא הי' מזיד, ורק במזיד נצרך התנאי של כחן ועבודתו בידו, וכנ"ל. אלא בע"כ שסוגית הש"ס שלנו מפרשת "מעם מזבחי" ע"ג המזבח ממש ושלא כסוגית הגמ' ביומא. ומזיד אינו ניצל לעולם. וכל עיקר הדיוק אינו אלא לענין שוגג כי רק במזיד יש דין לקחתו למות, אבל לא בשוגג. ופסק הרמב"ם כסוגיא זו, ודחה לפיה את סוגית הגמ' ביומא.

י.

מכל זה נראה מוכרח **שסמכות המלך אינה קבועה ועומדת בדיני התורה, וכל עיקרה תלויה היא במידת הסמכות שניתן לה מאת העם או באי הכח שלו (בישראל -- הסנהדרין), בזמן המלכות.** וכל עם ועם, וגם ישראל בכלל זה, הרשות נתונה בידם למנות להם מלך ולמסור לו את הסמכויות שימצאו לנכון, עפ"י תנאי החיים שלהם. ובמדה זאת שנמסרו לו הזכויות זכה בהם, וכל מה שעושה במסגרת סמכויות אלה דינו דין בין במה שנוגע לדיני ממונות ובין מה שנוגע לדיני נפשות. ומכאן המקור להבדלים שבין הצורות השונות של משפט המלוכה שראינו לעיל, כי הכל תלוי לפי מה שנמסר למלך, וכנ"ל.

ובזה מבוארים דברי הרמב"ן (הובאו בה"מ פ"ה ממכירה, הי"ג) שאין למלך לחדש דינים אלא "כפי מה שהי מקובל ע"י המלכים הראשונים". ודבריו תמוהים לכאורה, במה עדיפים המלכים הראשונים מהאחרונים, וכי הראשונים נתמנו מפי הגבורה, ולמה דוקא חוק מלכים הראשונים קיים. חוץ מזה הדבר סתום, ולא ניתנה כל הגדרה, מי הם המלכים אשר יקראו ראשונים ומאיזה דור זה מתחיל. אבל עפ"י הנ"ל זה ברור שהכונה למלכים שעמדו לראשונה מבית מלכות זה, שאז נתמנה ע"י העם, והחוקה שלפיה נתמנה היא המקנה לו ולעומדים אחריו את זכות השלטון ואת גבולות סמכויותיו. ואם הוא בא לחדש עכשיו חוקים שלא עפ"י חוקה זו, שלפיה הוא מולך, אין לחוקים אלה שום תוקף, כי לזה לא נתמנה כלל.

וכן הדברים מפורשים בריטב"א נדרים (כ"ח, ע"א על הרי"ף) שאין ד"ד אלא כשהוא "עפ"י חוקי המלכות הקבועים", "והם כתובים בדברי הימים ובחוקי המלכים", והיינו כנ"ל חוקת המלוכה שעל פיה קם בית מלכות זה למלך. והם גם הדברים המפורשים בריטב"א שיטה מקובצת ב"מ שהבאנו לעיל לענין גנב, שהוא רק כשעושה כן מחוק המלכות, אבל לא אם המלך צוה שלא מחוק המלכות, שכונתו שאם לא ניתנה למלך סמכות לתקן העולם ולהוציא להורג גם על עבירות קלות, אז באמת אין לו כל סמכות לכך, וה"ז כרוצח בעלמא.

(ונראה שגם הרמב"ם אינו חולק בזה, ושלא כה"מ שר"ל שלדעת הרמב"ם כל שהמלך משהו חוקי דינו דין, גם **כשחדש דינים חדשים**, כי אפ"ל שהרמב"ם דן **כשיש לו סמכות** ע"ז לחדש דינים, ומ"מ הוא בתנאי שאינו מפלה בין איש לאיש).

מכל זה נראה ברור ששיטת הראשונים היא שסמכויות המלך **באזה"ע** תלויות בהסכמת העם וכל מה שהסכימו ע"ז בזמן המינוי דינו דין גם לגבי **ישראל**, וכנ"ל. והמקור לזה נראה הוא ממ"ש התורה "ככל הגויים", הרי שיש תוקף למינוי המלך של הגויים. ומכאן גם התוקף למלך או לנשיא **בישראל**, כיון שלמדנו שמסרה התורה רשות גם לישראל למנות להם כפי דרכי המינוי של "כל הגויים", יוצא מזה שגם בישראל הכל תלוי לפי מה שמינו על עצמם לקבל את המלך או את הנשיא, וכפי מה שקבלו דינו דין וסמכותו סמכות אפילו לעניני נפשות מן התורה. ובזה יובן מה שהצריכה התורה להדגיש במינוי מלך "ככל הגויים" מה שלא נזכר בשום דין אחר. ודאי שהוא לא לגנאי (בכל אופן לא רק לגנאי) נאמר, שהרי הרמב"ם פוסק שמינוי מלך היא **מצוה**, א"כ הכתוב דן במינוי המלך לפי המצוה (עיי' רמב"ן שם, שפי' שהפסוק מרמז למה שיבקשו להם לבסוף מלך שלא כהוגן, אולם ודאי שאין מקרא יוצא מידי פשוט, והרמב"ן לא דן אלא משום מה הוצרך הכתוב להשמיענו דיני מלך ישראל דוקא מתוך אסמכתא על מלכי **נכרים**, ולא כתבה בפירוש את סמכויותיו, שהן כפי שהעם יגדיר אותם). ולפי הנ"ל דבר גדול בא הכתוב להשמיענו שבדיני המלך קבלת העם על עצמו יש לה תוקף ממש כמו בדרכי המלוכה אצל אזה"ע.

ובזה יובן מה שהוצרכו לומר ליהושע "כל אשר ימרה את פיד יומת", ואילו הי' דין זה מקובל בידם, מה הי' להם לומר זה, וכי הלכה באו להשמיע את יהושע. וכן יובן מה שאמרו בסנהדרין (כ' ע"א) לדעת הסובר שאין המלך מותר בכל מה שנאמר בשמואל בפרשת המלך, ששמואל לא אמר אלא ליראם ולבהלם. ולכאורה כמו זר יחשב דבר זה, ששמואל יבדה מלבו דברים אשר אין בהם ממש רק ע"מ להבהיל העם בדברי שקר. וגם איך לא חשש שמא ימצא גם בין העם יודע תורה שיכחישנו על פניו, ויאמר לו שאין המלך מותר בכל אלה. אבל לפי הנ"ל מבואר שהדבר תלוי לפי קבלת העם, וכשהסנהדרין קיימים ה"ז מתבטא ע"י החלטת הסנהדרין, וכמש"כ בראש דברינו א"כ היה הדבר באמת אפשרי שתתקבל החלטה כזו ע"י **שמואל ובית דינו**, אילו היו רואים שיש צורך בכך, וזהו שאמר להם שמואל, ולא בא לבהלם בדברי שקר בעלמא, אלא בדברים שיש להם מקור ואפשרות וכן הי' נצרך לומר ליהושע דבר זה, כי ע"י קבלה זו שקבלו על עצמם, קיבל יהושע סמכויות אלה.

י"א.

יוצא לפ"ז שכל עם הרשות בידו לבחור לו המלך ולמסור לידו סמכויות כראות עיניו. ובאותם המקומות שנמסרה הסמכות לידו גם לדון הגנבים למיתה, ודאי הרשות בידו. ובישראל למדו חז"ל מהתנהגות כשרי המלכים וממשפט המלוכה שנאמר בשמואל, ומזה למדו מה הסמכויות **שנמסרו** למלכי ישראל. וע"כ אין לנו לחפש כלל על כל פרט מקור בתורת משה, כי לא נמצאם, **כי התורה מסרה את הדבר באופן כללי להחלטת העם**. וזה שהביא הרמב"ם סמכות המלך לדון **הרוצח** הוא עפ"י מה שמצא לזה מקור בדברי חז"ל, שהוא עפ"י שנתבאר לעיל נלמד מהתנהגות המלכים הכשרים, שסמכויות אלה נמסרו למלכי ישראל. אכן לענין להרוג הגנבים וכן לענין עריות לא הביא הרמב"ם, כי לא נמצא מזה כלל (והירוש' פ"ו מסנה' לענין רביעה הוא כנ"ל רק מדין הסנהדרין). וכן בעניני ממונות לא מצינו במשפט המלוכה בישראל אלא לעניני מסים. ואעפ"י שמלכי נכרים יש להם רשות זאת, היינו כשנמסרה להם ע"י העם, ובישראל לא מצינו דבר זה, ע"כ מכיון שלא נתפרש, כפי הנראה לא נמסר ענין זה למלכים.

י"ב.

וני"ל שזהו גם ביאור מה שאנו מוצאים כח ביד **טובי העיר** שהמחוס רבים עליהם לדון דיש לצורך שעה (חז"מ ס" ב'). ולכאורה אינו מובן, הרי גם סמכות זאת לדון שלא כתורה בגדר **הוראת שעה** גם כן אינה אלא לסנהדרין

סמוכים, כמש"כ הנמוק"י בסנהדרין (פ' ד' מיתות, והובא בב"י סי' הנ"ל), ואם כן במה עדיף כוחם של אלה שהמחוס רבים עליהם לדון די"נ, הרי בענין די"נ אין מועילה קבלת הבע"ד כמו שכתב התומים (סי' ז', סק"א).

וע"ע במאירי (שט"מ ב"ק, פ"ד, ע"ב) בענין זה, וז"ל: "ואומר אני שהמקומות שהורשו מצד מלכותם לדון בדיני ישראל והיתה הסכמת כל העם לעשות כן, הרי הוא מן הסתם כמו שקבלו עליהם בעלי דבר לדון בדיני ישראל ואף **בדיני נפשות דנים בהם מצד הסכמתם לפי צורך שעה**". מה שכתב שדנים בדיני נפשות "מצד הסכמתם" היינו בהכרח מצד הסכמת העם ולא מצד הסכמת בעלי הדין עצמם, שהרי כנ"ל "קבלת בע"ד אינה מועילה בדי"נ, ורואים מזה שהסכמת בעלי דין עצמם, שהרי כנ"ל שהסכמת בע"ד עצמם אינה מועילה, ולכאורה הוא תמוה, וכנ"ל. גם מהו זה שהתנה דבר זה בתנאי שהורשו מצד מלכותם ומשום מה הדבר תלוי בהרשאת המלכות, הרי **המאירי** עצמו כתב במק"א (שט"מ ב"ק קי"ג) שמה שנוגע לישראל **בינם לבין עצמם** אין דינא דמלכותא דינא "שאם כן כל דיני תורה בטלים", א"כ מה לנו אם לא הורשו מצד המלכות.

אבל לפי דברינו מבואר יפה, שכל משפט המלוכה הוא נובע מכח הסכמת העם ועל כן טובי העיר שהמחוס רבים עליהם, דינם כדין מלכות, וגם דיני נפשות נמסרו בידם כל עוד שיש צורך לתיקון בדבר. כי הסכמת העם מועילה כאמור גם לענין דיני נפשות. והם הם דברי המאירי שבד"נ דנים מצד הסכמתם, כי זהו כל כח משפט המלוכה שלמדנו מקורו בתורה, וכנ"ל. ומבואר מה שהטיל את התנאי "במקומות שהורשו מצד מלכותם" כי מכיון שכל הסמכות היא מצד משפט המלוכה, ולענין זה יש תוקף גם למלכות נכרים כלפי ישראל הגרים שם, א"כ לא תתכן המחאת רבים את טוביהם בדיני מלכות, שהרי זה סותר את תוקף משפט המלוכה של המדינה, אלא אם כן הורשו לכך מטעם המלכות.

(ונמצאים אנו למדים מזה, שסמכות המלכות שנבנית כל עיקר על הסכמת העם יכולה להמסר גם לכמה אנשים יחד, ולא דוקא למלך או שופט. וזה גם מובן מסברא, כיון שהכל מכח הסכמת העם מה הבדל אם הסכימו על יחיד או על רבים, אדרבא - יש מקום להעדיף את שלטון הרבים מיחיד (עי' אברבנאל לס' שמואל א' בענין המלוכה).

ובזה יובן יפה ההבדל שאפשר לראות בדברי הרמב"ם בין סמכות המלך לסמכות ב"ד (ענין קובץ א' "התורה והמדינה" במאמרו של הרב י. ד. כהן, וקובץ ב' מאמרו של הרב י. גרשוני) כי המלך שפועל מטעם הסכמת העם יש לו הסמכות המליאה לעשות דין כפי שרואה צורך בכך, ואין כאן עקירת דבר מה"ת, שהרי התורה נתנה לו את הסמכות הזאת מבלי הגבלה. משא"כ בית דין, כח זה שמשמשים בו לעשות דין שלא כתורה נלמד מאליהו (יבמות צ' ע"ב, ורשב"א שם), ונמצא שפעולתם נקראת באמת עקירת דבר מה"ת, אלא שכל עוד אין זה אלא לשעה הדבר אפשרי, ומ"מ צריך שיהא דוקא בגדר **הוראת שעה** מפורשת.

הנה כי כן נפשט הספק שהתחלנו בו את בירורנו, שכל הסמכות שמוצאים במלך בין בעניני ממונות בין בעניני נפשות עיקרה תלויה בהסכמת העם שמינוהו על עצמם בסמכויות אלה.

סמכויות אלה, כיון שכל עיקרם מהסכמת העם, יכולות להנתן גם לממשלה ולנשיא. ואין לסמכויות אלה שום גבולות מוגדרים, רק שיהא בהם משום תיקון העולם. וכל עוד הם פועלים בגבולות הסמכות שנמסרה להם דינם דין ותקנתם תקנה, בין במה שנוגע לממונות ובין מה שנוגע לעניני נפשות.

י"ג.

בקובץ ג' של התורה"מ דן הרהמ"ח ב. רבינובץ תאומים במה שאמרו ב"ד מכין ועונשין בתור הור"ש במה שהערנו בדברי החו"מ שגם טובי העיר בכוחם לדון די"נ לצורך השעה, והקשינו ע"ז עפ"י הנמוק"י שגם הור"ש צריכה סנהדרין סמוכים, ומסיק (ס' א' אות י, י"א) שמש"כ הטור שאף ב"ד שאינם סמוכים יכולים לדון למיתה בהוי"ש היא דעת עצמו, ולא הרמב"ם אף לא הרי"ף והרא"ש סוברים כן, ולא הנמוק"י. ועפ"י כתב שמה שהערת מהנמוק"י על הטור אין לו מקום. אולם לעני"ד לא כן הדברים ודברי הטור דעת הכל היא כפי שיתבאר.

הטור הביא שבי"ד גם בזה"ז מכין ועונשין ואח"כ הביא דברי הרי"ף לענין קנס שהוא בתנאי שהוא גדול הדור או שהמחוס רבים עליהם. נראה מדבריו שאין כאן שתי שיטות אלא שמבאר מ"ש קודם שגם ב"ד לא סמוך יכול לדון שהוא בתנאי שהוא גדול הדור וכו' כהרי"ף. וכן רואים בב"י שהעתיק הדין בנוסח זה בשולחן הטהור. והנה בב"י על הטור הביא קודם דעת הנמוק"י שדין מכין ועונשין הוא בסנהדרי הגדולה דוקא, ולא הביא שום דעה אחרת החולקת עליו (גם הרשב"א שהביא נראה מדבריו שאינו חולק עם הנמוק"י עיי"ש הגהות ד"מ). והנה הב"י מביא הנמוק"י ולא ציין כלל שהוא שלא מהטור, ולא ציין כדעת מי כן מתאימים דברי הטור. אדרבא בשו"ע כנ"ל הביא דין זה בפשיטות ולא העיר כלל שאין זו דעת כו"ע. מזה ברור שלא ראה את הטור חולק על הנמוק"י. וגם אם היה סובר שהוא סומך על הרי"ף והרי"ף גם בדי"נ אמר, היה לו להזכיר עכ"פ שהוא שלא **כהנמוק"י**. בפרט שהנמוק"י לפ"ז בהכרח מפרש את הרי"ף אחרת, שלא אמר דינו אלא בדי"מ שאל"כ הי"ה מזכיר בדבריו שזה שלא כהרי"ף. ועד שבא לדיק מרבנו ירוחם תלמידו של הרא"ש (סי' ב' הערה 31) שלא הזכיר די"נ ע"י גדול הדור או שהמחוס רבים סימן שהרא"ש לא ס"ל לדין זה, היה לו לדיק מהטור שהוא גם בנו גם תלמידו שהביא בפירוש שהדין מכין ועונשין בזה"ז הוא גם בדי"נ, ולא הזכיר ברמז רמזא שזה שלא כדעת אביו.

מכאן ברור שלא הנמוק"י חולק על רי"ף ולא דעת עצמו מביא כאן הטור, אלא דעת הרי"ף שהיא גם דעת הנמוק"י, ואין בזה חולק. כך הבין הטור, וכך תפס הב"י ומשו"כ הביא דין זה למרות שזה נוגע לדי"נ ללא חולק. ודעת הרי"ף שהביא בב"ק להסתייע למש"כ שם דין הקנס בגדול הדור והמחוס רבים מהא דבי"ד מכין ועונשין נראית ודאי ששני דינים אלה אחד הם ומשו"כ כרך גם הטור והב"י שני אלה יחד. והנמוק"י שכתב דבעינן ב"ד הגדול דוקא לא הזכיר בזה לשכת הגזית ואינו לגמרי מדין של הקשר בין כהן ומשפט אלא מצד דרב גובריהו והיינו משום שבי"ד זה הוא הגדול שבדור ומכיון שגדלות זו היא לגמרי שלא בשום קשר עם דין המקדש אלא בעיקר מצד גדלות גדול הדור, ע"כ דן הרי"ף מזה שכל העיקר תלוי בזה ולא בזה שהם סמוכים או לא. ובכ"ה"ג דן ר"ת שבבית

דינו אפשר לעשות פרוזבול כי מה שאמרו בגמרא שהוא רק בבי"ד דר' אמי ור' אסי דאלימי לאפקועי ממונא, אינו תלוי לגמרי בזה שהיו סמוכים כפי שמצינו בכתובות (י"ז). כי העיקר תלוי בבי"ד שהוא מקובל כגדול הדור. ובאמת כד נדייק בדברי הנמוק"י נראה, שלא הזכיר סמוכים אלא על דברי הגמרא עצמה שהדיון היה על משפט לפי תורה ולא לפי הור"ש, אבל לאחר כן כשדן על דין מכת הור"ש לא הזכיר אלא בבי"ד הגדול דרב גובריהו ותו לא, והיינו בבי"ד הגדול שבדור. ונראה ברור שגם הרי"ף פירש כן, שאל"כ אינו מובן מאין הוציא את הדין שאין יכול לקנוס אלא גדול הדור כגון ר"נ, הרי בגמרא לא נזכר תנאי זה, והאיך הטיל תנאי על דעת עצמו. אלא ודאי שהמקור לזה הוא מתוך קושית הנמוק"י למה אמרו שטעה, הרי יתכן שדן בהור"ש, אלא ע"כ שהור"ש אין לדון אלא בדומה של בבי"ד בימי יונים שהיה בבי"ד הגדול וכמש"כ הנמוק"י. והכל עולה בקנה אחד.

ומעתה, אין לנו לחדש מחלוקת ולומר שהרמב"ם לא סובר כן. ולא הזכיר הרמב"ם התנאי של גדול הדור, כי הפרק שהוא מדבר בענין זה כולו דן בבי"ד הגדול והיינו בדומה לבי"ד בימי יונים של הגמרא, וכמש"כ הנמוק"י ומ"מ ניתן לפרש שפיר שהעיקר אינו אלא מצד שבי"ד זה היה גדול הדור, ול"ד מצד שהיה סמוך וכמש"כ הרי"ף. והדיוק שהביא משנוי הלשון שברמב"ם (פכ"ד מסנהדרין ה"ד וה"ה) אינו דיוק כלל. כי דין הור"ש אינו באמת בכל מקום ובכל זמן, אלא במקום שהעם פרוצים בזה, משא"כ הדין של מלקין על לא טובה השמועה, הוא בכל מקום וזמן ממש. על כן, מכיון שהרי"ף ודאי סובר כן ובדברי הרמב"ם אין גלוי, לא נחדש מחלוקת שאינה כתובה.

ועל פי הנ"ל הביא הטור והשו"ע דין של מכין ועונשין ללא חולק. ומעתה יש לראות שמה שתלה בי הרה"מ הנ"ל שם (סי' ב' בהערה 5) שערבבתי השיטות של הנמוק"י וטור, ערוב זה לא אני אחראי לו, אלא שכבר ראה הכל שיטה אחת הטור עצמו, והבי"ב בעקבותיו.

ומעתה חוזרים הדברים למה שהסקנו, שמתוך שמועיל המחווה רבים עליהם, שזה ודאי אינו מועיל במקום שצריך סמוכים, (ובאמת אפשר להוכיח זאת גם מעצם הדבר שהעיקר הוא גדול הדור ול"צ כלל שיהיה סמוך, ולכאורה מה דין הוא שיצטרך גדול הדור והיכן עוד מצינו תנאי כזה לא מצד סמיכה אלא מצד גדלות מוכרת בדור) שדין זה הוא מדין **מלכות**, וכל שהוא מקובל ומוכר כגדול הדור, וכן אם המחווה **בפירוש**, דהיינו אך לענין זה יש לו כח שלטון ומלכות ויכול לדון מצד הוראת שעה של מכין ועונשין. כי מ"ש שם בבי"ד מכין ועונשין, ג"כ לא מכת בבי"ד במובן הרגיל הוא אלא מצד היותם בבי"ד הגדול שיש להם הממשלה בישראל כשארין מלך וכמש"כ הר"ן בדרשותיו.

[וכבר הרגיש בכוי"ב בס' דבר אברהם, שגם דין הפקר בבי"ד הפקר אינו אלא מכת מלכות ושלטון. כי מטעם זה הוא שאמרו שצריך רק בבי"ד חשוב שבדור, ומטעם זה עצמו אמר ר"ת שא"צ סמוכים אלא כל בבי"ד הגדול בדורו יש לו כח זה. והיינו כנ"ל מכת שלטון וע"כ אין צורך לדין סמוכים].

ועל פי כל הנ"ל נראה לקיים המסקנא שהגענו אליה שקבלת הצבור יכולה להקנות למנהיגיהם דיני מלכות. וכל מה שמלך ישראל היה יכול לתקן לתקנת העולם גם אם הדברים נוגעים לדיי"ק, יש גם לנבחרים שהמחוס רבים עליהם.

אכן במה שנוגע לסמכות הכנסת לדון בענינים אלה וכן להמחות אחרים לדון בזה, הן מצד הרכב הנבחרים (פורקי עול תורה ומיעוטים של עמי נכר שיכולים להכריע לפעמים) הן מצד דרכי הדיון (שכל אחד דורש טובת עצמו), יש מקום לדיון רחב מצד עצמו.

סימן י: החובה להשלטת התורה בישראל*

(לביור דרכם של נציגי היהדות הדתית בכנסת)

* המצב של שמירת התורה והמצוה ברה"ר הישראלי אינו משתפר לצערנו בשנים האחרונות. להיפך, בכמה שטחים המצב נעשה גרוע יותר. הבחירות לכנסת וכן למוסדות המוניציפליים מקנות מדי פעם בפעם רוב מוחלט ומכריע לנציגי המפלגות החילוניות, והמספר המועט של ח"כ נציגי הציבור הדתי אין בכוחם לחולל מהפכה בשטח התחוקה להשלטת חוקי התורה במדינה. המעט שניתן להשיג הן בכנסת ובממשלה, והן במוסדות המוניציפליים, הוא ע"י השתתפות בקואליציה עם נציגי מפלגות אחרות, שע"י שתוף פעולה עמהם, שכולל בהכרח ויתור מסוים על דרישות התורה במילואן. יסכימו להעברת חוקים שיהא בהם משום ריסון במדת מה של ההפקרות. וכאן מתעוררת השאלה ההלכותית וההשקפתית כאחד, מהו הגבול שאליו רשאים להגיע הנציגים הדתיים במוסדות הנ"ל בויתור על דרישות התורה בכדי להשיג את המעט שניתן להשיג ע"י. האם רשאים או אף מחויבים הם לתמוך בהעברת תקנה או חוק, שמשאיר פרוץ ע"י העומד? שמא מוטב שלא יתקבל חוק זה בכלל, שלא יתקבל רושם - התירו פרושים את הדבר ?

לביור היסודות ההלכותיים של כל פקעת השאלות הללו מוקדש הדיון הבא : מה מדת האחריות המוטלת על כל אחד ואחד מישראל לדאוג לשמירת התורה גם ע"י אחרים, ובאיזה מדה מותר להכנס לויתורים בשטח התביעות הדתיות לשם מילוי תביעות הדת בשטח אחר? האם נכון יהי' להפקיר חלק אחד של הציבור. בכדי לזכות חלק אחר בשיפורים מסוימים בקיום התורה? קצת מהענינים הנידונים הועלו לביור לעיל סימן י'. אולם בזה נתרכז בע"ה בהעלאת נקודות חדשות לאור המציאות והשאלות העומדות על הפרק.