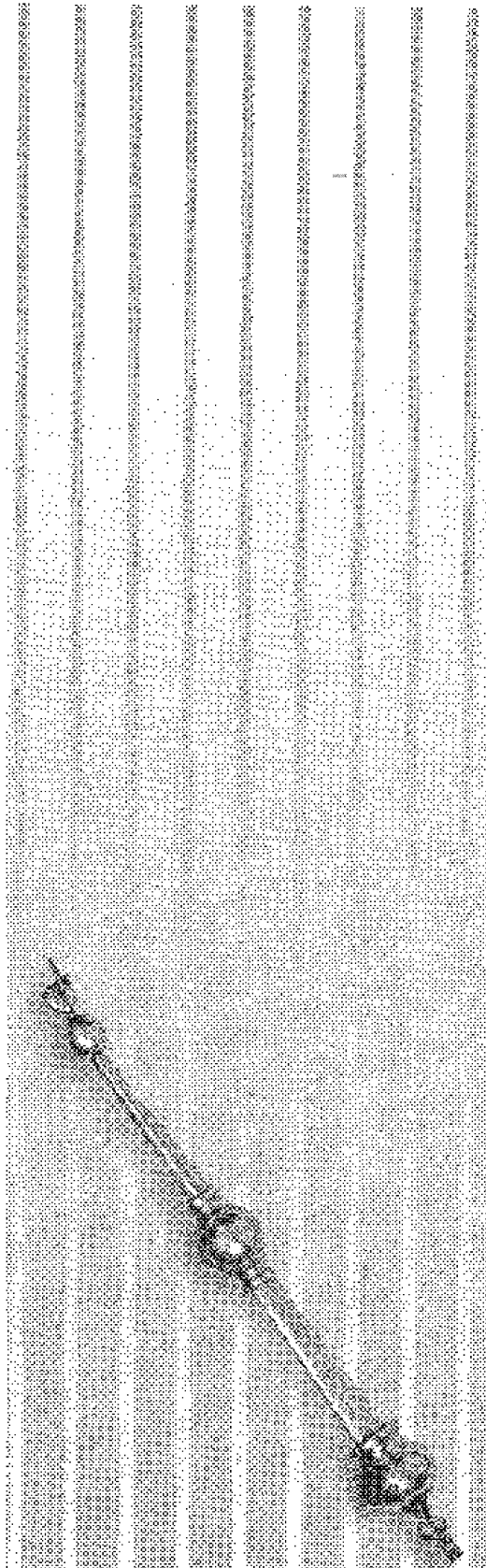

המלך



המלך

דברים פרק יז

יד פִּי־תִבֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ
וַיִּרְשָׁתָהּ וַיִּשְׁבְּתָהּ בָּהּ וְאָמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ
בְּכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי:

טו שׁוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ
בוּ מִקְרֹב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ
אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא־אַחֶיךָ הוּא:

טז רַק לֹא־יִרְבֶּה־לוֹ סוֹסִים וְלֹא־יֵשִׁיב אֶת־הָעַם
מִצְרַיִמָה לְמַעַן הַרְבּוֹת סוֹס וַיִּהְיֶה אָמַר לָכֶם לֹא תִסְפּוּן
לָשׁוּב בְּדֶרֶךְ הַזֶּה עוֹד:

יז וְלֹא יִרְבֶּה־לוֹ נָשִׂים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ וְכֶסֶף וְזָהָב
לֹא יִרְבֶּה־לוֹ מְאֹד:

יח וְהָיָה כְּשִׁבְתוֹ עַל פֶּסֶא מִמְּלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת־מִשְׁנֵה
הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל־סֵפֶר מִלְּפָנַי הַפְּתוּחִים הַלְּוִיִּם:

יט וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוּ כָּל־יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד
לְיִרְאָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהָיו לְשָׁמֹר אֶת־כָּל־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה
הַזֹּאת וְאֶת־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂוֹתָם:

כ לְבַלְתִּי רוּם־לְבָבוֹ מֵאַחֶיו וּלְבַלְתִּי סוּר מִן־הַמִּצְוָה
יְמִין וּשְׂמֹאל לְמַעַן יֵאָרִיךְ יָמִים עַל־מְּלַכְתּוֹ הוּא
וּבָנָיו בְּקָרֹב יִשְׂרָאֵל:

[א] מצות מינוי מלך

מצות המלך בישראל נמנית בין "המצוות המחודשות" (לפי לשון הרמב"ן בהקדמתו לספר דברים), דהיינו אותן המצוות שלא נצטוו בהן בחומשים הקודמים. אמנם ענין המלוכה כבר רמוז בספר בראשית (לו, לא): "ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל". מצינו גם שיעקב ברח את בנו יהודה (יאתה הוא הראוי למלכות - ספורנו) בברכת "שבט" "ומחוקק" שהם מסממני המלכות. אף בדרך נסתרת מצאו חז"ל (ב"ר נ, טז) אפילו מלכות בית דוד חבויה ורמוזה בחומש בראשית [מצאתי דוד עבדי" (תהלים פט, כא) והיכן מצאתי? בסדום, כלומר, בפרשת לוט ובנותיו במערה]. אולם, כאמור, כמצוה במנין תרי"ג מופיע ענין המלכות לראשונה בפרשת שופטים. המצוה מופיעה בין מצות מינוי שופטים והסוגיות הקשורות בה (כגון זקן ממרא) ובין מצות הכהנים והלוויים ומצות הנביא.

(1) רבינו עובדיה ספורנו טז, יח ד"ה שופטים ושוטרים.

אחרי המצוות להמון (בפרשת ראה) צוה עניני מנהיגיו, והם השופטים (טז, יח - יז, א), והמלכים (יז, יד - כ), והכהנים (יח, א - ח) והנביאים (יח, יד - כב), אשר בתיקונם יתוקן ענין ההמון, ובקלוקלם יקולקל, כמו שהעיד הנביא באמרו (צפניה ג, ג-ד): "שריה בקרבה אריות שואגים, שופטיה זאבי ערב לא גרמו לבוקר, נביאיה פוחזים אנשי בוגדות, כהניה חללו קודש חמסו תורה".

הרי לפנינו המנהיגים, אחד לאחד: שרים, שופטים, נביאים וכהנים, אשר בקלוקלם יקולקל עניני ההמון, אשר למענם נתמנו למשרתם הרמה ולתפקידם האחראי. והנה דוקא מצוה זאת של מינוי מלך מוטלת במחלוקת תנאים בספרי, למרות שלכאורה יש שני פסוקים ("ואמרת", "שום תשים") המעידים מפורשות על המצוה כמצות עשה דאורייתא.

(2) ספרי שופטים פיסקא קנו

ר' נהוראי אומר: הפסוק בגנאי ישראל מדבר (גירסת הגר"א: לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעמותם) שנאמר

(שמואל-א, ח, ז) "כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם". אמר ר' יהודה: והלא מצוה היא מן התורה לשאול להם מלך, שנאמר "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו"! ולמה נענשו בימי שמואל, לפי שהקדימו על ידם.

בעוד מחלוקת התנאים מתיחסת אל "ואמרת אשימה עלי מלך" (עיין להלן בדברי הרמב"ן ובנצי"ב), מפורש יוצא מהמשך הספרי ש"שום תשים עליך מלך" הוא בודאי מצות עשה.

(3) רמב"ם ספר המצוות, מצות עשה קעג.

הציווי שנצטוינו למנות עלינו מלך מישראל שיאחד את כל אומתנו וינהיג את כולנו, והוא אמרו יתעלה "שום תשים עליך מלך"... אמרו בספרי... זו מצות עשה...

נשאלת אפוא, השאלה, מה הקשר בין "שום תשים" ובין "ואמרת" הקודם לו. האם זוהי מצוה התלויה בנסיבות מסוימות, אשר בהימצאן חלה המצוה ובהעדרותן אינה תוספת, כדוגמת (דברים כב, ח) "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך". אולם כאן אחרי "כי תבא אל הארץ" כתוב "ואמרת", לפני "שום תשים", והשאלה לפנינו היא אם "ואמרת" הוא המשך משפט התנאי, או שמא הוא אתחלתא של מצות "שום תשים", כמו "ועשית". ואם כן עלינו לברר מדוע ציווי "ואמרת" מנוסח בצורה זו משמעית, לעומת "שום תשים" (ולא "ושמת") - זו מצות עשה. הרי כשם ש"ועשית מעקה" הוא מצות עשה, ואף "ועשו להם ציצית" היא מצות עשה (אמנם יצויין שהרמב"ם מונה את מצות ציצית בפסוק "גדילים תעשה לך") למה יהיה "ואמרת" שונה מן "שום תשים".

(4) רמב"ן דברים יז, יד ד"ה ואמרת אשימה עלי מלך.

על דעת רבותינו, כמו 'ותאמר' - אמור "אשימה עלי מלך"! והיא מצות עשה שיחייב אותנו לומר כן אחרי ירושה וישיבה, כלשון "ועשית מעקה לגגך" (דברים כב, ח) וזולתם. והזכיר "ואמרת" כי מצוה שיבואו לפני הכהנים הלויים ואל השופט ויאמר להם 'רצוננו שנשים עלינו מלך'. ולפי דעתי עוד שגם זה מרמיזותיו על העתידות, שכן היה כששאלו

להם את שאול, אמרו לשמואל (שמואל א, ח, ה) "שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים". וכן כתוב שם (שם שם כ) "והיינו גם אנחנו ככל הגויים ושפטנו מלכנו" וכו'. כי מה טעם שתאמר התורה במצוה "ככל הגויים אשר סביבותי", ואין ישראל ראויים ללמוד מהם ולא לקנא בעושי עולה! אבל זה רמז לענין שיהיה, ולכן באה הפרשה בלשון הבינוני כאשר פרשתי כבר.

שני חלקים יש במצות מינוי המלך: (א) הפניה של האומה אל הסמכות הדתית במדינה אשר על פיה יהיה כל ריב וכל נגע. (ב) המצוה המוטלת על הסמכות ההיא למנות מלך. "מלך" מלשון להימלך מציין את התהליך הדמוקרטי [עיין מלבי"ם לפסוק (בראשית לז, ח) "המלך תמלך עלינו" - כלומר בהסכמה - "אם משול תמשול בנו" כלומר בכח. ועיין גם בגר"א למשלי כז, כז בביאור הכתוב "כי לה' המלוכה" - כלומר בהסכמה - "ומושל בגויים" - גם אם אינם מסכימים]. מאחר ורצה הקב"ה לרמוז בפרקנו כי בריש מלכות ישראל יהיה פגם בעצם הפניה ("ככל הגויים אשר סביבותי"), אותו פגם הרשום בפסוקנו בלי לציין ולהגדיר את מהות הפגם ההוא, לכן בחר לכתוב "ואמרת", הוא לשון 'בינוני' בין ציווי מוחלט ("אמור") ובין סיפור דברים בעלמא ("כי תבאו... וכי תאמרו").

גם הגאון ראש ישיבת וולוז'ין התלבט בפירוש המלה "ואמרת", לא רק מבחינת סגנון הציווי, אלא אף מבחינת המשמעות של המלה בפסוקנו, כאשר לנגד עינינו פסוקים רבים בהם מופיע הפעל אמ"ר במשמעות של מחשבה ולא דיבור ("הלהרגני אתה אומר").

(5) העמק דבר יז, יד ד"ה ואמרת

אין פירוש 'אמירה' כמשמעה בפה, אלא כלשון (דברים יב, כ) "ואמרת אכלה בשר" וכדומה. אכן לפי לשון זה היה במשמע שאין זה מצוה במוחלט למנות מלך, אלא רשות כמו "ואמרת אכלה בשר" וכדו'. והרי ידוע בדברי חז"ל דמצוה למנות מלך. ואם כן, למאי כתיב "ואמרת"? ונראה משום דהנהגת המדינה משתנה אם מתנהג על פי דעת מלוכה או על פי דעת העם ונבחריהם... ודבר זה אי אפשר לעשות

על ידי הכרח מצות עשה, שהרי בענין השייך להנהגת הכלל נוגע לסכנת נפשות שדוחה מצות עשה, משום הכי לא אפשר לצוות בהחלט למנות מלך כל זמן שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך על פי שרואים מדינות אשר סביבותיהם מתנהגים בסדר יותר נכון - אז מצוה על הסנהדרין למנות מלך.

יפה הבחין הנצי"ב בין מצות "שום תשים" - 'זו מצות עשה' לבין לשון "ואמרת" שהוא תנאי ל"שום תשים". תנאי זה של הסכמת העם מנוסח באותו לשון "ואמרת" אשר הן מן הצד הלשוני (אולי מחשבה בלבד) והן מן הצד הסגנוני (אולי כהמשך ל"כי תבא") מבדיל בינו ובין 'מצוה במוחלט'. מינוי מלך בעל מעמד סמכותי אדיר תלוי בתהליך רצון העם בבחינת 'סברת וקיבלת'. אי אפשר לכפות על האומה את "משפט המלך" כמפורט בשמואל-א פרק ח פסוקים יא-יח. אולם אם זהו רצונו של העם ("לא כי אם מלך יהיה עלינו"), זהו גם כבודם.

ובהמשך דבריו, מבאר הנצי"ב מדוע בלאו הכי אין לפרש שבכלל אין מצוה למנות מלך, כאשר אז פירוש הכתוב יהיה שאם "ואמרת", ואם כתוצאה מכך "תשים עליך מלך", יש להיזהר למלא אחרי כל התנאים שבכתוב (יבחר ה', מקרב אחיך, לא איש נכרי).

(6) העמק דבר שם.

והא ודאי אי אפשר לפרש שאין בו מצות עשה כלל, אלא כמו "ואמרת אכלה בשר" וגו' "וזבחת מבקרך" וגו', שאינו אלא לאו הבא מכלל עשה - שלא לאכול בלי שחיטה (ולא שיש מצוה מוחלטת לשחוט בהמה על מנת לאכול את בשרה), הכא נמי נימא דהכי פירושא: "שום תשים עליך מלך אשר יבחר וגו', ו"לא תוכל" וגו' - דוקא "אשר יבחר ה'!" אבל אי אפשר לפרש הכי, דאם כן מאי איריא "וירשת וישבת בה" - ולא קודם! הא אפילו קודם ירושה וישיבה שרי לעשות מלך! שהרי יהושע היה כמו מלך כמו שכתב הרמב"ם הלכות מלכים א, ג: ג, ח. אלא על כרחך מצוה היא (אחרי ירושה וישיבה), ומכל מקום אין סנהדרין מצווים

עד שיאמרו העם שרוצים בהנהגת המלך. ומשום הכי כל משך שלוש מאות שנה שהיה המשכן נבחר בשילה לא היה מלך, והיינו משום שלא היה בזה הסכמת העם.

(7) סנהדרין דף כ עמוד ב:

וכן היה רבי יהודה אומר: שלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ: - להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה...

תניא, רבי יוסי אומר: שלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ: - להעמיד... ואיני יודע איזה מהם תחילה; כשהוא אומר, "כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק" (שמות יז, טז), הוי אומר להעמיד להם מלך תחילה... ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחילה או להכרית זרעו של עמלק תחילה; כשהוא אומר "והניח לכם מכל אויבכם וגו' והיה המקום אשר יבחר ה'" וגו' (דברים יב, ייא), הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחילה, וכן בדוד הוא אומר: ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב; וכתוב: ויאמר המלך אל נתן הנביא, "ראה אנכי יושב בבית ארזים" וגו' (שמואל-ב ז, א-ג).

(8) רמב"ם הלכות מלכים פרק א.

הלכה א:

שלוש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתם לארץ: למנות להם מלך, שנאמר: "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו); ולהכרית את זרעו של עמלק, שנאמר: "תמחה את זכר עמלק" (דברים כה, יט); ולבנות בית הבחירה, שנאמר: "לשכנו תדרשו ובאת שמה" (דברים יב, ה).

הלכה ב:

מינוי מלך קודם למלחמת עמלק, שנאמר: "אותי שלח ה' למשחך למלך... עתה לך והכית את עמלק" (שמואל-א

המלך

קמט

טו, א-ג). והכרתת זרע עמלק קודמת לבניין הבית, שנאמר: "ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו, ויאמר המלך אל נתן הנביא, אנכי יושב בבית ארזים" וגו' (שמואל-ב ז, ב).

נושאי כליו של הרמב"ם עוסקים בשאלה מדוע הרמב"ם לא הביא את הראיה מן הפסוקים בהם הוכיחו חז"ל שמצות מינוי מלך קודמת למצות הכרתת זרעו של עמלק.

(9) הרדב"ז הלכות מלכים א, א:

ורבינו מצא כתוב מבואר יותר והביאו לראיה.

(10) לחם משנה שם.

זאת הראיה שכתב כאן רבנו להקדים מנוי המלך למלחמת עמלק אף-על-פי שלא הביאו הגמרא, נראה שהיא פשוטה יותר ממה שכתוב בגמרא סנהדרין כ, ב: "כי יד על כס י-ה" - 'שאינן כסא אלא מלכות', דזו דרשה בעלמא היא. אבל מה שהביא רבנו הוא פשוט יותר; ואולי מצאה בשום מקום. ואף על פי שלא הוזכרה בגמרא דידן, כבר נודע דרכו של רבנו, דבראיות פסוקים - דבר שאינו נוגע לענין הדין - לא קפיד אגמרא דידן, אלא הוא מביא הראיה היותר פשוטה מאיזה מקום שימצא אותה, מגמרת ירושלמי או ספרי או איזה מקום שיהיה.

והראיה שהביא מדוד גבי הכרתת זרעו של עמלק קודמת לבנין הבית, היא יותר פשוטה מראיה דמייתי גמרא מקרא קמא ד"והניח לכם... והיה המקום... שם תביאו" (דברים יב, י-יא) וגו', דלא כתוב שם שיכנו בית הבחירה אחרי-כן, ולא שהקרבנות יקריבו אחרי כן שם; אבל אפשר שבית הבחירה יכנו אותו קודם הכרתת זרעו של עמלק! אבל הראיה של דוד היא יותר פשוטה דכתיב שם "ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו וכו' ויאמר המלך אל נתן הנביא, ראה אנכי יושב בבית ארזים" וכו', ולכן הביא רבנו ראיה זאת והניח

הראיה הראשונה אף-על-פי שהיא תורה, מפני שאינה פשוטה כל כך. וכתבתי כל זה לתרץ קושית הרב בית יוסף שהקשה כאן והניח בצ"ע (צריך עיון).

יסוד גדול הניח כאן בעל לחם משנה על הרמב"ם בענין הראיות שהנשר הגדול מביא להלכות הפסוקות שלו. כאן מופיע הרמב"ם כמעין פרשן לעומת הפוסק. במקום שאין נפקא מינה לדינא בין הדרשות השונות לפסוקים שונים, יעדיף הרמב"ם להביא את הפסוק הפשוט ביותר, אם משום שבלאו הכי יש לו מקור בחז"ל (ירושלמי במקום בבלי וכדו') ואם אפילו כאשר אין לו מקור כל שהוא בחז"ל. ברור ששיטת הלחם משנה (ולפניו הרדב"ז) תופסת רק אצל אותן ההלכות שההלכה קודמת למדרש. כלומר, כאשר ההלכה ידועה בלאו הכי מתוך הקבלה הנאמנה של חז"ל, והראיה מן הפסוקים נועדה רק לחזק את הידוע כבר בקבלתם הנאמנה. אבל אילו היה זה מקרה שהמדרש קודם להלכה, כלומר שהכתוב משמש יסוד בסיס ומקור למה שחז"ל דרשו, ברור שבמקרים כאלה לא נאמר ש'רבינו מצא כתוב מבואר יותר', באשר 'רמב"ם מפי הגבורה' לא אמרין. כאשר הכתוב הוא המקור להלכה, ולא רק ראייה/חיזוק/אסמכתא, אז יש נפקא מינה של ממש בין פסוק לפסוק, ולא כל הרוצה ליטול את הכתוב הנראה בעיניו יטלנו. [ועיין בזה בפתיחה של הנצי"ב לחומש ויקרא].

ראינו אפוא, כיצד הרמב"ם בהביאו את פסק ההלכה של חז"ל שינה בראיות מן הפסוקים לסידורי הקדימה שקבעו. ואולם ייפלא להיוכח כיצד הרמב"ן סלל לו דרך אחרת בסדרי הקדימיות בין שלוש המצוות (מלך, בית מקדש, עמלק), אותו הרמב"ן ששבילי התלמוד (מסכת סנהדרין) והמשנה תורה (הלי מלכים) נהירים לו כשבילי דמולדתו שבספרד.

(11) רמב"ן במדבר טז, כא, ד"ה הבדלו מתוך העדה הזאת:

...וזהו דרך מבקשי רחמים שיקלו החטא מעל העם, ונותנים אותו על היחיד הגורם, מפני שהוא חייב על כל פנים. וכן אמר דוד (שמואל-ב, כד, יז): "הנה אנכי חטאתי ואנכי העויתי, ואלה הצאן מה עשו, תהי נא ידך בי ובבית אבי" ... ועוד, כי מלבד המניין היה העונש על העם מתחילת דבר, כדכתיב: "ויוסף אף ה' לחרות בישראל ויסת את דוד

המלך

קנא

בהם" (שמואל-ב כד, א). וכתב שם רש"י: לא ידעתי על מה. ואני אומר בדרך הסברה, שהיה עונש על ישראל בהתאחר בניין בית הבחירה; שהיה הארון הולך מאוהל אל אוהל... ואין השבטים מתעוררים לאמור "נדרוש את ה' ונבנה הבית לשמו", כעניין שנאמר: "לשכנו תדרשו ובאת שמה" (דברים יב, ה), עד שנתעורר דוד... והנה דוד, מנעו ה' יתברך... ואילו היה ישראל חפצים בדבר ונתעוררו בו מתחילה היה נעשה בימי אחד השופטים או בימי שאול או בימי דוד. כי אם שבטי ישראל היו מתעוררים בדבר לא היה הוא (דוד) הבונה, אבל ישראל הם היו הבונים... ועל כן היה הקצף עליהם... והכתוב ירמוז כל זה, שנאמר (שמואל-ב ז, ו): "כי לא ישבתי בבית למיום העליתי את בני ישראל ממצרים ועד היום הזה, ואהיה מתהלך וגו' בכל אשר התהלכתי בכל בני ישראל"... הרי יאשים הכתוב כי השכינה מתהלכת בכל ישראל מאוהל אל אוהל וממשכן אל משכן, ולא היה אחד בכל שופטי ישראל הרועים אותם מתעורר בדבר...

ואמנם כדמות ראייה ומקור לדבריו התמוהים של הרמב"ן אפשר למצוא בדברי המדרש.

(12) שוחר טוב לתהלים מזמור יז

לאחד שהיה מכה לבנו ולא היה יודע הבן למה הוא מכה אותו. לאחר שהכהו אמר לו "לך עשה דבר פלוני שציויתיך היום כמה פעמים ולא השגחת בו!" כך כל אותם אלפים שנפלו בימי דוד לא נפלו אלא שלא תבעו בנין בית המקדש. והלא דברים קל וחומר, ומה אם אלו שלא נבנה בימיהם ולא חרב בימיהם כך נעשה להם ונענשו על שלא תבעו בנין בית המקדש, אנו שחרב בימינו והיה בימינו ואין אנו מתאבלים ולא מבקשים רחמים על אחת כמה וכמה! לפיכך התקינו חסידים הראשונים שיהיו ישראל מתפללים... "השב שכינתך"... ובברכת המזון...

ואותו מדרש חוזר על עמדתו כי אמנם כן יכלו לבנות את בית המקדש עוד לפני תקופת שאול, לולא החטא של בני ישראל גרם לכך שלא איסתייע מילתא.

(13) שוחר טוב לתהלים מזמור ז

רבי אלעזר בשם רבי יהודה ברבי אילעי אמר: שלושה דברים נצטוו ישראל בכניסתם לארץ, ועשו שתיים, אבל לא בנו בית המקדש, למה? שהיה בהם דילטורין... (וכן בדברים רבה פרשה ה סעיף י).

דייק הרמב"ן בלשונו "ואני אומר בדרך הסברה", אותה סברה של מדרש שמצינו גם בדברים רבה וגם בשוחר טוב [יתכן שמקורות אלה היו לנגד עיניו של הרמב"ן כאשר עליהם הוא מסתמך "בדרך הסברה", ויתכן (מאחר והרמב"ן לא התייחס לכל מקור) שלא כל מדרשינו עמדו לנגד עיניו, ואכמ"ל בזה].

ואנו שואלים: האם מותר לפרש בדרך הסברה נגד הלכה פסוקה! ונראה לבאר לפי עניות דעתנו כי אמנם כן וכן! וכך נראה לפרש: נכון הדבר שבני ישראל נצטוו בשלוש מצוות, ובסדר הפנימי שביניהן. כל זה מוטל על הסנהדרין אשר על פיהם ממנים מלך ויוצאים למלחמה וכו'. אבל כוחה של תפילה יכולה לבטל כמעט כל דבר, ובודאי את הסדר הפנימי של שלוש מצוות הקשורות זו בזו. וכך כותב רבינו בחיי בפירושו לתורה (דברים לא, יד ד"ה הן קרבו): באור המאמר (מועד קטן כג, א) 'בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא', הוא שבא להודיענו כמה גדול כוח התפילה... בכל מה שנגזר במקרי האדם מכח המערכה אפשר לו לאדם לבטלו בזכותו, בלא תפילה ובלא צעקה... אבל בשלושה ענינים אלו (בני, חיי ומזוני) צריך תפילה וצעקה... ועם התפילה והצעקה יינתנו לו, שכן מצינו שניתנו שלשתם בזכות התפילה... (עכ"ל). אם התפילה יכולה אפילו לבטל את המזל שנקבע, בודאי יש בכוחה לשנות את הסדר הפנימי שבתוך שלוש המצוות הללו. אילו היו בני ישראל מראים לקב"ה על ידי תפילתם את גודל תשוקתם לבנות את בית המקדש עם כל המשתמע מכך, ניתן להציע "בדרך הסברה" שתפילתם וצעקתם היו נשמעות. הרי תפילותיהם וצעקותיהם של בני ישראל סייעו בין היתר לקצר את תקופת ארבע מאות שנה למאתיים ועשר

המלך

קנג

בלבד, ומדוע ייגרע אפוא, כוחה של אותה תפילה להשרות שכינה
בין בני ישראל בבית המקדש.

איצור החכמה

אה"ח 1234567

[ב] לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם.

כל דיון על מצות מינוי המלך חייב להביא בחשבון את פרשת בקשת המלך על ידי בני ישראל מאת שמואל הרמתי, ותגובתו של שמואל מחד גיסא ושל הקב"ה מאידך גיסא.

(1) שמואל-א, ח

(ד) ויתקבצו כל זקני ישראל ויבאו אל שמואל הרמתי. (ה) ויאמרו אליו הנה אתה זקנת ויבניך לא הלכו בדרכיך, עתה שימה לנו מלך לשפוטנו ככל הגוים. (ו) וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו הנה לנו מלך לשפוטנו ויתפלל שמואל אל ה'. (ז) ויאמר ה' אל שמואל שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך כי לא אתך מאסו כי-אתי מאסו ממלך עליהם. (ט) וימאנו העם לשמע בקול שמואל ויאמרו לא פי אם מלך יהיה עלינו. (כ) והיינו גם-אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתינו.

כבר ראינו בפרק א' את שתי השיטות בספרי בענין בקשת המלוכה בזמן שאול, כאשר ר' נהוראי רואה בבקשה זאת גנות מצדס או תרעומת, ואילו ר' יהודה רואה בבקשתם חטא של הקדמת המועד. גם לפי ר' נהוראי וגם לפי ר' יהודה קשה להתעלם מקושית רבינו נסים.

(2) והרי לשון הר"ן בדרשה האחת עשרה:

והוא עניין נתקשו בו הרבה מן הראשונים; כי אחרי שהיו מצווים להקים עליהם מלך כמו שנאמר "כי תבא אל הארץ וגו' ואמרת אשימה עלי מלך"; ואמרו רז"ל (סנהדרין כ, ב) שהיא אחת משלוש מצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ - אם כן מה פשעם ומה חטאתם בששאלוהו?

והר"ן נאה שואל ונאה משיב. וטרם נביא את דבריו המתיחסים ישירות לפרשתנו, יש להקדים את דבריו בענין הקשר בין משפטי התורה לעומת סידורים מדיניים מינהליים, כאשר האחרונים גורמים בסך הכל לכך שיאיש את רעהו לא חיים בלעו, ואילו

הראשונים גם גורמים לכך שישראל יהיו דבקים בענין האלקי כאשר השפע האלקי חל באומה הישראלית הדבקים בו יתברך.

(3) דרשות הר"ן שם.

ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן 'איש את רעהו חיים בלעו'... וישראל צריכים זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכים אליהם עוד לסבה אחרת, והיא להעמיד חוקי התורה על תלם, ולהעניש חייבי מלקיות... עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב המדיני כלל... וה' יתברך ייחד כל אחד מן הענינים האלה לכת מיוחדת. וצוה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי... ומפני שסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו השלים האל תיקונו במצות המלך... והמלך יכול לדון שלא בהתראה... ונמצא שמנוי המלכות שוה בישראל וביתר האומות שצריכים לסדור המדיני, ומנוי השופטים מיוחד וצריך יותר בישראל... כמו שנתיחדה תורתנו מבין נמוסי אומות העולם במצוות וחוקים, אין ענינם תקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חול השפע האלקי באומתנו והדבקו ממנו... השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הדבק ענין האלקי בנו... וכל מה שיחסר מהתקן המדיני היה משלימו המלך...

יסוד גדול הניח לנו הר"ן בחלוקת התפקידים בין השופטים ובין המלך בתחום המשפט (הר"ן אינו מתייחס כאן לתפקיד המלך ללחום את מלחמותינו - ועיין בזה להלן). גם ה"משפטים" (לעומת ה"חוקים") השייכים לנימוסיות ולצדק חברתי לא ניתנו לישראל במתן תורה כחלק מבעית 'איש את רעהו חיים בלעו' וכדי להסדיר חברה מתוקנת בעלת רמה סוציאלית גבוהה. גם אלה ה"משפטים" נועדו להקניית השפע האלקי על ישראל, כאשר תכלית קיום כל תרי"ג המצוות שבתורה (חוקים, משפטים, תורות, עדות, מצוות) היא ההתדבקות עמו יתברך. ברור שהצדק האמיתי יכול לגרום לעיוותים בחברה (קשה מאוד על פי דין תורה להביא לביצוע עונש מות על רוצח וכדו', דבר אשר יכול לגרום לכך ש"משרבו הרצחנים בטלה עגלה ערופה") ולכן במקום שיד השופט הדין על פי הצדק

האלקי המוחלט אינה מגיעה, שם יכול המלך לתפקד על מנת להחזיר לחברה את חוסנה החברתי. על יסוד אבחנה זאת מוכן הר"ן לטפל בשאלה שהציג לפנינו (מקור 2).

(4) דרשות הר"ן, שם.

אבל על דעתי הוא כך: שהם רצו שעיקר המשפט במה שבין אדם לחברו יהיה נמשך מצד המלכות. והוא אמרו (שמואל-א ח, ה) "ויתקבצו כל זקני ישראל" וגו'. ופירושו אצלי הוא כך, שהם רצו שמה שצריך לסידור המדיני יהיה מתוקן כשיימשך מצד המלכות משיימשך מצד השופט. ולכן אמרו: הנה זקנת ולא תוכל לשפוט עוד, ובניך אינם ראויים שיחול העניין הא-לוקי על ידיהם, כי אינם הולכים בדרכיך; ולכן ראוי שיהיה לנו מלך ושיהיה משפטנו על פיו. והוא אמרם: "שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים". והם שגו בזה, כי בני שמואל - עם היות שלא היו חסידים כאביהם - מכל מקום לא היו מעוותי המשפט, כמו שכתוב בפרק במה בהמה יוצאה (שבת נו): אמר ר"ש בן נחמני אמר ר' יונתן: כל האומר בני שמואל חטאו אינו אלא טועה; שנאמר: "ויהי כי זקן שמואל וכו' ולא הלכו בניו בדרכיו" - בדרכיו הוא דלא הלכו, הא מחטי לא חטאו. אלא מה אני מקיים "ויטו אחרי הבצע ויקחו שוחד" - שלא עשו כמעשי אביהם: שהיה שמואל הצדיק מחזר בכל מקומות ישראל ודנם בעריהם, שנאמר (שמואל-א ז, טז): "וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל", והם לא עשו כן אלא ישבו בעריהם כדי להרבות שכר לחזניהם ולסופריהם (עד כאן לשון הגמרא). וכיון שלא היו מעוותי המשפט יימשך מצד שופטם את ישראל כפי התורה שיחול עניין הא-לוקי בהם, אלא שישראל נטו בעת ההיא יותר לתיקון קיבוצם המדיני. ואילו שאלו להם מלך בסתם, שיאמרו "שימה לנו מלך"; או שיבקשוהו לסיבת תיקון מלחמותיהם, לא ימצא להם בדבר הזה עוון אשר חטא אבל מצוה. אך היה חטאתם באמרם "שימה לנו

מלך לשפטנו ככל הגויים", שרצו שיהיו משפטיהם נמשכים מצד המלכות - לא מצד שופטי התורה, ויורה על זה מה שכתוב אחריו "וירע וגו'"; לא אמר "כאשר אמרו תנה לך מלך" בלבד, כי לולא (=אילו) אמרו כך לא היה רע בעיניו; אבל מה שהוקשה לו באשר אמרו "לשפטנו". ומפני זה אמר לו ה' "לא אותך מאסו כי אם אותי מאסו ממלוך עליהם" - כי הם בוחרים בתיקון עניינם הטבעי משיחול עליהם העניין הא-לוקי. וכשהוכיחם שמואל לא נעתקו מכוונתם, אבל היטיבו מעט שאלתם לומר כי אינם שואלים המלך מצד המשפט לבד, אבל (גם) מצד תיקון מלחמותיהם; והוא אמרם: "והיינו גם אנחנו ככל הגויים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם מלחמותינו", ולכן הוכיחם שמואל ואמר, "גם עתה התיצבו וראו את הדבר הגדול הזה אשר ה' עושה. הנה קציר חטים היום, אקרא אל ה' ויתן קולות ומטר". ופירושו הוא: דעו שגגתכם אשר בחרתם במה שייראה בעיניכם מתיקון סידור ענייניכם הטבעי - שאינו כן! אבל הדבק (= האיש הדבק) בעניין הא-לוקי משנה העניין הטבעי ברצונו. כי הנה קציר חטים היום, איננו ראוי לגשם ומטר כפי עניינו הטבעי; אבל מצד העניין הא-לוקי הדבק בי אקרא אל ה' ויתן קולות ומטר. ולכן היה ראוי לכם לבחור יותר במה שיחול ממנו העניין הא-לוקי בכם - והוא משפט השופטים שכתוב בם, "ושפטו את העם משפט צדק" - יותר ממשפטי המלכות אשר יעשה (המלך) כרצונו...

זה או אחר, הוא אשר ביקשו ישראל. חשוב להם לחיות בחברה מתוקנת כמקובל אצל שכיניהם. לא הבינו ש"משפטי ה' אמת - צדקו יחדיו", וכל חלוקה בין "חוקים" ובין "משפטים", בין מצוות שמעיות ומצוות שכליות, אינה אלא טכנית ולא מהותית, באשר אלו ואלו מביאים לידי דביקות בה' והשראת שכינתו בתוכנו. נכון הדבר שבבקשתם את המלך "לשפטנו ככל הגויים" לא היתה כוונתם להחליף את תורת ה' במערכת משפט אחרת. בתוך תוכה של תורת ה' ביקשו להעביר את הצד הביצועי של המצוות השכליות

מתחום השיפוט של "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך" אל תחום שיפוטו של "שום תשים עליך מלך".

שלא כאבחנת הר"ן בין משפט המסדיר את הענין החברתי ובין משפט המשרה שכינה בישראל, מבאר הרד"ק את השלילה שבבקשתם.

(5) רד"ק לשמואל-א, ח, ה ד"ה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים.

...אילו אמרו "תנה לנו מלך שישפטנו ביושר ובאמונה" לא היה הדבר רע בעיני שמואל, שהרי הכתוב מעיד כי בניו לא היו שופטים ישרים. או אילו אמרו "נבא לפניך ותשפטנו אתה כל ימי חיך אחר שאין אתה יכול לחזור על המקומות" היו אומרים טוב. או אם אמרו "נמנה בעצתך מלך עלינו אחר שאתה זקנת והמלך ישפטנו ויוכיחנו ויהיה מוראו עלינו לשמור דרך ה'", זו השאלה היתה טובה. אבל כשאמרו "שימה לנו מלך", זה היה רע ומיעוט בטחון בהשם. ועוד שאמרו "ככל הגויים", והם לא היו צריכים "ככל הגויים" אם היו שומרים דרך ה', כי הוא לוחם את מלחמותם. והם אמרו "ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו"! לפיכך אמר הקב"ה לשמואל "לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם", אין כוונתם שימאסו אותך למשפט, כי אינם רוצים מלך בדבר המשפט לבד, כי די היה להם בך כל ימי חיך. אבל עתה כשמצאו עילה לשאול שופט שאלו מלך, "ואותי מאסו ממלוך עליהם" וסלקו בטחונם ממני.

בעוד רבינו נסים רואה את עיקר חטאם בהסבת חלק מתפקידי השופט אל המלך, רואה הרד"ק את עיקר החטא בהעברת התפקיד הצבאי מאת ה' אל המלך. ולכאורה קשה קצת על הרד"ק באשר משה רבינו בעצמו התייחס לתפקיד הצבאי של המלך כאשר ביקש מה' למנות את יורשו. במדבר כז, טז-יז: "יפקוד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה. אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם..." ומפרש רש"י (ד"ה אשר יצא לפניהם) "לא כדרך מלכי האומות שיושבים בבתייהם ומשלחים את חילותיהם למלחמה, אלא כמו שעשיתי אני שנלחמתי בסיחון ועוג... וכדרך שעשה יחושע... וכן

בדוד הוא אומר (שמואל-א, יח, טז) "כי הוא יוצא ובא לפניהם"... ביטוי זה 'לצאת ולבוא' מציין את התפקיד הצבאי, ומקורו מאז המלך הראשון משה רבינו ('ויהי בישורון מלך') וממלא מקומו יהושע, אשר גם לו היה דין מלך בישראל. וצריך עיון.

ובדרך המיוחדת שלו, התייחס רבינו דון יצחק אברבנאל לשאלה הנדונה. אותו גדול בתורה אשר בתקופה קצרה של שנים אחדות בלבד ('הודות' לרדיפת עמנו בספרד ובפורטוגל משם הצליח לברוח כל עוד נפשו בו וניצל בנסי נסים מחיות הטרף אשר רדפוהו) העשיר את הספרות התורנית בחיבוריו האדירים שאין להם אח ורע עד עצם היום הזה. די לציין, בין היתר, את ביאורו על כל התנ"ך, את פירושו ל"מורה" של הרמב"ם, "נחלת אבות" על פרקי אבות, "זבח פסח" על ההגדה, "ראש אמנה" על העיקרים, "ישועות משיחו" ו"משמיע ישועה" בעניני גלות ישראל וגאולתו, "מעייני הישועה" על ספר דניאל ועוד - וכל זה בתקופה של פחות מעשר שנים ובתנאי בריחה וגלות! ואמנם הראשונים כמלאכים!

בביאורו המקיף לספר שמואל (פרק ח) חוקר האברבנאל בשיטות השונות בענין מצות מינוי מלך מחד, ותגובת שמואל והקב"ה מאידך ('לפי שהתורה כאשר צותה בתורת המלך אמרה "ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי", ואם ישראל שאלו כמו שצותה תורה באמרם "לשפטנו ככל הגויים", מה פשעם ומה חטאתם?!). בצורה שיטתית מתמודד עם השיטות השונות של חז"ל (ולהבדיל) של הנוצרים, ואח"כ של הרמב"ם הרמב"ן והר"ן, כאשר שר שיר הלל ושבח בעד שיטת הדמוקרטיה ונגד שלטון המלוכה (תוך כדי התייחסות ישירה למדינות אירופה בזמנו בעלות שיטות השלטון השונות). ואחרי כל זה, מרצה לפנינו את שיטתו הוא.

(6) מהר"י אברבנאל לשמואל-א, פרק ח.

בפירוש פרשת המלך שבאה בתורה וידיעת אמת המצוה, ואומר שיספר הכתוב לדעתי שבאחרית הימים אחרי היות ישראל בארץ וירשוהו וישבו בה כחמלת ה' עליהם, יהיו כפויי טובה כשהם ישאלו שלא לצורך למלוך עליהם מלך, לא מפאת הכרח, כי אם להשתוות עם האומות הממליכים עליהם מלכים. וזה שכתוב "כי תבא אל הארץ אשר ה' אלקיך

נותן לך וירשתה וישבת בה". כלומר, יהיה מן הסכלות שבזמן המלחמות בכיבוש הארץ לא תשאלו מלך, שהוא היה הזמן היותר נאות לצרכו, ואחרי שתירשו את הארץ ותחלקוה ותשבו בה בטח (וכל זה בהשגחת הש"י ומבלי מלך אז ללא הכוח ומבלי צורך כלל) תאמר "אשימה עלי מלך", וזהו "ככל הגויים אשר סביבותי", כלומר, לא להכרח ותכלית אחרת. וכאשר יקרה זה, צוה יתברך שלא ימליכו המלך כרצונם כי אך "אשר יבחר ה' אלקיכם בו מקרב אחיכם". וזו היא המצוה בעצם ובאמת, רוצה לומר "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו מקרב אחיך", שיהיה המלך אשר ישאלו נבחר מאת הש"י ומקרב אחיכם - לא שיצוה בזה אותם שישאלוהו. ולפי זה תהיה המצוה הזאת תלויה בדבר הרשות, כאומר: כאשר תרצה לעשות זה (עם היותו בלתי רצוי) אל תעשהו כי אם בזה האופן. והוא דומה לפרשת "כי תצא למלחמה על אויביך ונתנו ה' אלקיך וכו' וראית בשביה אשת יפת תואר וחשקת בה וכו'", שאין המצוה שיחשוק בה ולא שיקחנה ויבעלנה, אבל הוא דבר הרשות ומפעל היצר הרע, והמצוה היא אחרי הבעילה הראשונה ההיא "והבאתה אל תוך ביתך" וגו'... והוא דומה גם כן לפרשת (דברים ד) "כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ והשחתם ועשיתם פסל תמונת כל", שאין זה מצוה אבל דבר הרשות ומפעל החטא, וסוף הדברים "ושבת עד ה' אלקיך" שהיא מצות עשה לשוב בתשובה התלויה בדבר הרשות, כאשר תהיו חוטאים תשובו אל ה' ותשמעו בקולו. הנה אם כן ענין המלך הוא בזה האופן שאין שאלתו מצוה, אבל הוא דבר רשות ודבר מפעל היצר הרע, עם היות נתלה בו המצוה ששימו המלך ההוא בבחירת האל יתברך מקרב אחיו ולא באופן אחר.

חולק חמהר"י אברבנאל על הרמב"ן (פרק א מקור 2) בכך שבעוד הרמב"ן רואה את "אשימה עלי מלך" כמצוה, כאשר "ככל הגויים אשר סביבותי" אינו חלק מן המצוה אלא היא

"מרמיזותיו על העתידות", הרי לדעת מהר"י אברבנאל גם עצם "אשימה עלי מלך" הוא גם סיפור הכתוב על מה שיתרחש, כאשר המצוה מתחילה (בדיעבד) רק במלים "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו".

והנה מצינו אצל שני גדולי האחרונים, מסלולים חדשים בישוב הסתירה בין מה שנראה כמצווה בחומש דברים ובין תגובת ה' ושמואל לבקשת המלוכה.

אה"ח 1234567
אוצר החכמה

(7) פירוש המלבי"ם פסוק יד (סעיף כח)

... ומה שנענשו בימי שמואל היינו מפני "שהקדימו על ידם" ... שציווי המלך הוא רק בעת שמתנהגים כפי דרך העולם והטבע, שאז צריך שיהיה עליהם איש אחד שינהיגם בענייני הכלל, ללחום מלחמותיהם ולשפטם. אבל בימי שמואל שהיו מונהגים על ידי זכותו של שמואל בהנהגה נסית אלוקית, וה' היה המלך היוצא לפניהם ללחום מלחמותיהם ויתר ענייניהם לא היה צורך להם למלך. וכמו שכתוב "הלא קציר חטים היום" וגו'; רצונו לומר: אחר שאתם רואים שבחיי (= של שמואל) אתם מונהגים על ידי ה' בהנהגה נסית על ידי תפילתי, לא היה לכם לשאול מלך בחיי. רק אחר מות שמואל, שאז נפסק העניין הנסי והיתה הנהגתם בדרך הטבע - אז היו מצווים לשאול להם מלך. ועל זה אמרו חז"ל, "ששאלוהו שלא בעונתו"; רצונם לומר שבחיי שמואל לא היה הזמן לזה, וזהו שאמרו "ולמה נענשו בימי שמואל - מפני שהקדימו על ידם".

אם כן, בביאורו את הספרי מראה המלבי"ם שחטא בני ישראל לא היה בתוכן בקשתם את המלך - לא בעצם הענין ולא בתנאי מלכותו - כי אם בעיתוי. כשם שמצוה מן התורה להימנע מלאכול בעשרה בתשרי, ולאכול לתיאבון בתשעה לתשרי (כי העיתוי קובע), כך אסור היה לבקש מלך בחייו של שמואל (הנהגה נסית) ומצוה היה לבקשו מיד אחרי מותו. ואילו ראש ישיבת ולוז'ין הגאון הנצי"ב רואה את דברי התורה "ככל הגויים אשר סביבותי" לא "מרמיזותיו על העתידות" (רמב"ן) ולא סיפור על העומד להתרחש (מהר"י אברבנאל), אלא חלק ממצות "ואשימה עלי מלך".

(8) העמק דבר פסוק יד, ד"ה ככל הגויים:

לא לענין משפטים מיירי, דזה אסור לנו לצאת ממשפטי התורה - ומשום הכי הקפיד הקב"ה על ישראל בימי שמואל כשאמרו "ושפטנו מלכנו ככל הגויים" וגו'. וגם לא לענין מלחמה עם אומות העולם, שגם זה הקפיד הקב"ה ואמר לשמואל ^{אִיצֵר הַחִמְרִי} ש"לא אתך מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם": פירוש, לא כיוונו לענין משפטים שנוגע לשמואל, אלא לענין מלחמה שהיו בכל ימי השופטים בלי משגיח קבוע על צרכי הכלל בענין מלחמה עם אומות העולם עד בוא דבר ה' עלידי שופט; והמה רצו שיהיה מלך משגיח על זה - ועל זה הקפיד הקב"ה. אלא פירוש מקרא דילן "ככל הגויים אשר סביבותי", היינו לענין הנהגת המדינה, דבזה משתנות דעות בני אדם היאך מתנהג יותר בטוב. ומשום הכי נדרש להסכמת המדינה לאמר "אשימה" וגו'.

ובעוד המפרשים, ראשונים ואחרונים, יישבו את הסתירה בין "ואמרת... שום תשים" ובין "כי אותי מאסו", כל אחד ואחד כדרכו, בהתייחסות לתפקידי המלך בתקופות השונות, היה זה רבינו עובדיה ספורנו אשר מצא משמעות חדשה למושג מלכות ככל הגויים, המבדילה בין המלכות ובין השופטים. דוקא מושג זה של מלכות ככל הגויים, הוא זה אשר ממנו מסתייגת התורה, וכאשר אמנם מסכימה לו, זהו בדיעבד - כשיטת האברבנאל לעיל מקור 6 - עם כל התוצאות וההשלכות הצפויות בפעולה אשר בעיני התורה אינה רצויה, מוטב שלא היתה, ומותרת רק בדיעבד.

(9) ספורנו פסוק יד ד"ה אשימה עלי מלך ככל הגויים.

שתהיה המלכות לו ולזרעו, לא כענין השופטים שהיה השופט מולך הוא בלבד, אבל לא זרעו אחריו. ועל מינוי שופט כמלך בזה האופן (שלא תעבור בירושה מאב לבן) נצטוו בביאתם לארץ, כאמרו (במדבר כז, יז) "ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה". אמנם שיהיה המלך כמלכי הגויים - מחזיק במלכות הוא וזרעו - נמאס (ע"פ "לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם") אצל האל

יתברך. אבל צוה ("שום תשים עליך מלך"), כאשר יקשו ערפם ("ואמרת אשימה") להעמיד להם מלך בזה האופן ("ככל הגויים" - 'לזרעו אחריו') לא יבחרו אלא אדם כשר שיבחר בו ה' (פסוק טו), ולא יעביר ישראל על דת (פסוק כט), ושלא יהיה איש נכרי (פסוק טו) אף על פי שיהיה אדם כשר, ואף על פי שיהיה גבור ואיש מלחמה (במדבר שם "אשר יצא לפניו ואשר יבא לפניו", ואשר יוציאם ואשר יביאם"). וכאשר חטאו בשאלת המלך שימלוך הוא וזרעו "ככל הגויים" (שמואלא, ח, ה) היה העונש עליהם בתקלות הקורות להמון בשביל המלך, כאמרו (שם שם יח) "וצעקתם ביום ההוא מפני מלככם אשר בחרתם לכם ולא יענה ה' אתכם ביום ההוא". וכאמרו (הושע יג, יא) "אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי". והיה הרשות במנוי המלך ('זרעו אחריו') כמו שהיה הרשות ביפת תאר, אשר רמז שסופו לשנאתה ולהוליד ממנה בן סורר ומורה, כמו שקרה לדוד בדבר אבשלום.

הרמזים שבתורה אינם מחייבים את הבחירה החפשית של האדם. בפסוק (דברים כא, יא) "וראית בשביה אשת יפת תאר וחשקת בה ולקחת לך לאשה" מתלבט פרשנדתא רש"י בדבר המבנה התחבירי של הפסוק (כמכונה אצל מפרשינו 'שעור הכתוב'). כשם ש"וראית... וחשקת" הם המשך למשפט התנאי "כי תצא למלחמה על אויביך... ושבית שביו", אפשר לפרש כי גם "ולקחת" הוא המשך התנאי, כאשר המשפט העיקרי הקובע את התהליך המחייב מתחיל (פסוק יב) "והבאת... וגלחה... ועשתה... והסירה... וישבה... ובכתה... ואחר כך תבא אליה". פירוש הכתוב לפי זה יהיה שאם חשקת בה ואם תרצה לקחתה לאשה, אז תעשה כך וכך. אולם, סבור כנראה רש"י, יש גם מקום לפרש שהמשפט העיקרי מתחיל ב"ולקחת", כאשר אז פירוש הכתוב הוא שאם "ראית" ואם "חשקת" - אז מצווה התורה ש"ולקחת", וזאת בכפוף לנאמר בהמשך הכתובים ("והבאת" וכו'). דרך זאת בהבנת הפסוק תואמת את שיטת הרס"ג הכותב בספר המצוות שלו: נכספת ליפת תואר - גיירנא! כלומר, התורה מנצלת כביכול מצב זה של "וחשקת" לעדן אותו ולהביא לידי גרות של גויה לתוך כלל ישראל (ועיין

ברמב"ן שם שגרות זאת נעשית בעל כרחו של היפת תואר). ספק זה בהבנת הפסוק מבחינה תחבירית הוא אשר גרס לכך שרש"י הביא את דברי חז"ל (לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע) בדיבור המתחיל "ולקחת לך לאשה", ולא ברישא של הסוגיא ("וראית" או "וחשקת") ולא בסיפא של הסוגיא ("והבאת"). כי רק לגבי "ולקחת" יש בעיה, האם הוא שייך לתנאי או לציווי. לפי ביאור זה בדברי רש"י מובן המשך דברי רש"י, שאחרי ילא דיברה' מוסיף: אבל אם נשאה סופו להיות שונאה, שנאמר אחריו "כי תהיינה לאיש" וגוי, וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה (פסוק יח) לכך נסמכו פרשיות הללו (עכ"ל רש"י). ותמוה הדבר - מדוע רש"י לא דרש את סמיכות הפרשיות בראשית הסוגיא בד"ה "וראית" או "וחשקת" או "יפת תואר" שם רואים בחוש את היצר הרע אשר נגדו דיברה תורה! (ואמנם חז"ל בקידושין כא, ב דרשו "יפת תואר" - לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, והלא דבר הוא!). אלא הוא אשר אמרנו, הקושי אצל רש"י (ולא אצל חז"ל בבבלי, ויצויין כי בירושלמי לא מצינו לא דיברה תורה, ואולי זהו המקור לשיטת הרס"ג של לכתחילה - גיירנא! - ולא בדיעבד) הוא כיצד לפרש "ולקחת". לכן הכריע שזהו חלק ממשפט התנאי ("וראית"), וכהוכחה לפירושו המשיך ע"פ סמיכות הפרשיות, פירוש שאולי היה מוותר עליו (ולכן לא הביאו במקומו יהטבעי בתחילת הסוגיא או אצל "כי תהיינה" או אצל "כי יהיה לאיש בן סורר ומורה") לולא הצורך לחזק את ביאורו שיש לפרש "ולקחת" כחלק מן הבדיעבד שבסוגיא.

ונראה לומר שלא לחנם סיים הספורנו את דבריו (בהביאו ראייה לשיטתו שמינוי מלך בתקן של "הוא ובניו" הוא בדיעבד) במה שקרה לדוד בדבר אבשלום. כי כאן חברו יחדיו גם הבדיעבד של מלכות (מסוג זרעו אחריו) וגם הבדיעבד של יפת תואר, באשר אבשלום היה בן מעכה בת תלמי מלך אשור (דברי הימים-א, ג, ב) שלשיטת חז"ל היתה בדין יפת תואר. וכפי שהערנו לעיל אין סתירה בין בחירה חפשית ובין רמזים בתורה. כך ידרכה של תורה לכתוב דברים שקולים (כלשון בעל אור החיים הקדוש) דהיינו דו-משמעיים, כאשר ההכרעה כיצד לפרש את הדברים הוא בידי האדם הבוחר. הדוגמה המפורסמת לכך, וזאת במסגרת ציווי ממש ולא רמז - היא בעקידת יצחק, שם נאמר "והעלהו שם לעולה", כאשר ניתן היה לפרש על פי פרשנותו הוא יתברך: "וכי אמרת לך שחטהו!!"

[ג] שתהא אימתו עליך - מלך שמחל על כבודו

נתמנה המלך, בין לכתחילה ובין בדיעבד, ומיד אלה אשר גרמו למינויו נצטוו במצוה מיוחדת של "אימתו עליך".

(1) רמב"ם ספר המצוות, מצות עשה קעג.

...ובא הפירוש (ספרי שופטים קנז) שזה שנאמר "שום תשים עליך מלך" - שתהא אימתו עליך; ושיהיה בלבנו בתכלית הכבוד והגדולה והרוממות שאין למעלה ממנה, עד שתהיה מעלתו אצלנו גדולה ממעלת נביא מבין הנביאים שבדורו. ובפירוש אמרו (הוריות יג, א): מלך קודם לנביא. וכשמצוה המלך הזה איזו ציווי שאינו נגד ציווי תורני - חובה לקיים פקודתו. והעובר על פקודתו ואינו מקיימה, רשות יש למלך להרגו בסייף, כמו שקיבלו אבותינו על עצמם ואמרו: כל איש אשר ימרה את פיך וגו' יומת (יהושע א, יח). וכל המורד במלכות - יהיה אשר יהיה - דמו מותר למלך הממונה על פי התורה.

ובעקבות הרמב"ם מבאר גם בעל ספר החינוך שההגבלה היחידה ב"אימתו עליך" היא שאין איסור תורה במה שצוה. גם הוא וגם הרמב"ם מבארים שברשות להרגו קא עסקינן, ולא חובה.

(2) ספר החינוך, מצוה תצג:

...וומה שאמרו ז"ל "שום תשים עליך מלך" - שתהא אימתו עליך, כלומר שנירא אותו ונאמין לדבריו בכל דבר שלא יצווה כנגד התורה; ונכבדהו בתכלית הכבוד הראוי לבשר ודם, וכל מי שיעבור מצות מלך שהוקם על פי התורה או מורד בשום עניין, הרשות ביד המלך להרגו. ואין עליו צד עוון בכך, עד שאמרו ז"ל שאוריזה נתחייב כנפשו כשאמר בפני דוד "ואדני יואב", שלא היה לו להזכיר (= ליחס) אדנות לשום אדם בפני המלך...

בשלוש מלים "שום תשים עליך" חברו יחד שתי מצוות - למנות מלך על פי דין תורה, ושתהא אימתו עליך. והלא דבר הוא!

זה שאנחנו מנינו אותו (באמצעות בית דין וכדו') הוא זה שאנו חייבים במוראו עד כדי מורד במלכות ועד בכלל. "מורד במלכות" אינו זה הבא להוריד את המלך מכסאו, אלא כל אדם המסרב למלא את פקודת המלך, יהא הענין פעוט אשר יהא.

(3) רמב"ם הל' מלכים ג, ח

כל המורד במלך ישראל - יש למלך רשות להרגו. אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך, או שלא יצא מביתו ויצא - חייב מיתה, ואם רצה להרגו ייהרג, שנאמר (יהושע א, יח) "כל איש אשר ימרה את פיו". וכן כל המבזה את המלך או המחרפו, יש למלך רשות להרגו כשמעי בן גרה. ואין למלך רשות להרוג אלא בסייף בלבד... והרדב"ז מבאר לנו על איזה מלך בישראל מדבר הרמב"ם בהלכה הנ"ל.

(4) רדב"ז שם

והאי מלך (שחייבים לשמוע לו) היינו שהומלך על פי נביא או שהסכימו עליו כל ישראל. אבל אם קם איש על ישראל בחזקה, אין ישראל חייבים לשמוע אליו, והממרה את פיו לא נקרא מורד במלכות. ובעל מנחת חינוך מבאר באלה תחומים מוגבל המלך להריגה בסייף בלבד.

(5) מנחת חינוך לחנוך מצוה תצג.

ודע דזה דאין לו רשות רק בסייף, היינו אם הרגו בעבור כבוד עצמו שמרד בו, לא נתנה לו התורה רשות רק בסייף, אבל לחזק הדת יש למלך רשות להרוג בכל דבר לשבור רשעי העולם. ועיין ברמב"ם פרק כח בהלכות סנהדרין שיהושע שרף את עכן מדין מלכות, אף על פי שדין מלכות אינו אלא בסייף! מכל מקום שם לא היה בתורת מרידת מלכות, רק מפני כבוד שמים, יש רשות למלך להרגו בכל דבר. כך נראה בעיני ופשוט.

ועוד הגבלה מביא הרמב"ם בכוחו של המלך במסגרת שליטתו. הגבלה זאת מעוררת תמיהה, באשר בעוד יש למלך להרוג (בבחינת איגרא רמה) אסור לו להפקיר ממון (בירא עמיקתא) - והלא קל וחומר הוא!

(6) רמב"ם שם

...ויש לו לאסור ולהכות בשוטיין לכבודו, אבל לא יפקיר

ממון, ואם הפקיר - הרי זה גזל.

להטיל מסים על כל העם - נחא. אבל לקחת ממון מאדם אחד בלבד, הרי זה גזלן. וכך כותב הרמב"ם בחלי גזילה ה, יג: מלך שלקח חצר או שדה של אחד מבני המדינה, שלא מדינים שחקק (על האומה כולה) - הרי זה גזלן... כללו של דבר... כל שיקח מאיש זה בלבד, שלא כדת הידועה לכל... הרי זה גזל (עכ"ל). וההבדל בין ההיתר להרוג אם רק פגעו בכבודו מחד גיסא והאיסור להפקיר ממון מאידך גיסא, הוא ברור. השמירה על כבודו היא שמירה על יציבות החברה ושלמותה, ולפיכך היא מצדיקה אף את עונש המות. אבל אין בין ממון האזרח ובין שלימותה של החברה ולא כלום! ולא השמירה על שלימות החברה והמדינה לבדן מופקדת בידו, אלא מעלתו הרמה מחייבת אותו שהוא, ודווקא הוא, יפעל בתפקיד מיוחד בשמירה על שלימותה הרוחנית של החברה (אשר גם שלימותה הפיזית אינה אלא תוצאה ישירה ממנה). במלאכת קודש זו יש לו חופש פעולה עוד יותר גדול מאשר בתפקידו הראשון (לפי דברי בעל "מנחת חינוך"); הוא אינו מוגבל בצורת העונש, אלא מותר לו לפעול בכל דרך שהיא כדי להגן על כבוד שמים. וכחלק ממצות "שתהא אימתו עליך" עוסקים חז"ל בדין מלך שמחל על כבודו.

(7) קידושין לב, ב

...אמר רב אשי: אפילו למאן דאמר נשיא שמחל על

כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול,

שנאמר: "שום תשים עליך מלך" - שתהא אימתו עליך.

כשם שבמקרה ואב מצוה על בנו לעבור על דברי תורה, בטלה

מצות עשה של "כבד את אביך", משום שגם האב חייב בכבוד

שמים, כך מצינו ש"אימתו עליך" אינו דוחה יראת שמים. לא רק

שאין הוא חייב לשמוע בקולו נגד מצוות התורה, אלא גם המלך

בעצמו חייב למחול על כבודו הוא לנגד כבוד שמים. וכך אמנם מצינו בסוגית מצות הקהל, אשר בה מופיע המלך ברוב עם.

(8) סוטה מא, א (משנה ז, ח)

...וכהן גדול נותנה (ספר התורה) למלך, והמלך עומד ומקבל, וקורא יושב. אגריפס המלך עמד וקיבל וקרא עומד, ושכחוהו חכמים...

והגמרא מפרשת (עמוד ב):

"ושיבחוהו" - מכלל דשפיר עבד! האמר רב אשי: אפילו למאן דאמר נשיא שמחל על כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, שנאמר: "שום תשים עליך מלך" - שתהא אימתו עליך! (ומתרצת הגמרא) - מצוה שאני. אמנם "מצוה שאני", אבל לא כל המצוות שוות.

(9) סוטה מא, ב תוספות ד"ה מצוה שאני

ונראה לתרץ דדווקא הכא (בדין הקהל) שייך למימר "מצוה שאני", דמוחל על כבודו משום כבוד התורה, שהוא כבוד השכינה. וכן ההיא דפרק כהן גדול (סנהדרין יט, ב) (שהמלך) חולץ או מיבם - מוחל על כבודו כדי לקיים מצות מלך עולמים ומראה בעצמו שאימת שכינה עליו. אבל ההיא דכתובות ופרק קמא דקידושין שמוחל על כבודו כדי לחלוק כבוד לבשר ודם, כגון לכלה ותלמיד חכם, בזה גזירת הכתוב הוא שאינו מוחל אפילו במקום מצוה. שהרי מצות כיבוד עצמו, שהם צריכים לעשות בו למלך כבוד, גדולה ממצות כיבוד שחייב המלך לנהוג בהם, שהרי גם עליהם אמרה תורה "שום תשים עליך מלך" - שתהא אימתו עליך, ולא אימתך עליו: נמצא דמה שהמלך מכבודו, ליכא מצוה!

על אבחנת בעלי התוספות בין שני סוגי מצוה חולק הרמב"ם. בניגוד לשיטת רבי יהודה (המובאת למעלה בדברי התוספות) שהמלך חולץ ומיבם, פוסק הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ב הלכה ג כתנא קמא: - ואינו חולץ, שנאמר: "וירקה בפניו" - וזה בזיון;

המלך

קסט

ואפילו רצה אין שומעים לו, שהמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. מאידך גיסא פוסק הרמב"ם עצמו לפי שיטת "מצוה שאני" בהלכות חגיגה פרק ג הלכה ג: - וקורא (המלך בפרשת הקהל) כשהוא יושב; ואם קרא מעומד הרי זה משובח.

בעל תורה תמימה, הרב ברוך הלוי אפשטיין הי"ד, מיישב את הסתירה הנראית בין שני פסקי הרמב"ם בסוגית "מצוה שאני".

(10) תורה תמימה לדברים יז, טז

ולכאורה קשה טובא (הרבה)... דשם בקריאת התורה (בפרשת הקהל) פסקינן דבמצוה לא משגיחינן (=אין אנו מקפידים) על כבודו אם הוא מוחל; וכאן בחליצה קיימא לן כרבנן דאפילו אם הוא מוחל אין שומעין לו אפילו במצוה, והיא סתירה גלויה ומפורשת! ובהכרח לחלק ולפרש דשאני התם בקריאת התורה, דאף על פי דשכשקורא עומד, בכל זאת אין בזה גנאי ובזיון ניכר - רק אין בזה יתרון כבוד כמו מיושב; ולכן משום מצוה, רשות בידו לוותר על יתרון כבודו. מה שאין כן בחליצה, שכל עניין החליצה, הרקיקה וחליצת המנעל, בזיון וגנאי ממש הוא לו, ועל זה אין רשות בידו לוותר אפילו במקום מצוה.

מצווה העם במורא המלך ("שתהא אימתו עליך"), ומצווה המלך באימתו יתברך ("את ה' אלקיך תירא"). בין שני מוראות אלה יש מורא שלישי ("איש אביו ואמו תיראו"), שהשווה הכתוב מורא אב ואם למורא שמים ("כבד את אביך"...) "כבד את ה'" - קידושין ל, ב) והוא הדין והיא המידה 'מורא רבך כמורא שמים (אבות ד, יב). וכאן נשאלת השאלה, מה דינו של מלך במצות כיבוד אב ואם ומורא רבו - האם חייב להראות להם כבוד ככבוד שמים, או שמא מעמדו המיוחד מונע ממנו להראות להם כבוד.

(11) מלכים - א, ב, יט

וּתְבֹא בַת־שֶׁבַע אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לְדַבֵּר־בּוֹ עַל אֲדֹנָיָהּ, וַיִּקֶם הַמֶּלֶךְ לְקַרְאָתָהּ וַיִּשְׁתַּחֲוֶהָ לָהּ, וַיֵּשֶׁב עַל־כִּסְאוֹ, וַיִּשֶׂם כִּסֵּא לְאֵם הַמֶּלֶךְ וַתֵּשֶׁב לְיָמֶינָהּ.

גם אם נפרש כמו הרד"ק שפירוש "וישם" הוא יוצה לשים כסא לאמו שתשב לימינו ולא שהוא בעצמו טרח לשים את הכסא, הרי לכאורה "ויקם" וגם "וישתחו" מעידים כי גם המלך חייב בכיבוד אב. ושמה נפרש כי אין משם ראייה באשר המעשה ההוא היה בצנעה ("ותבא") ואנו בפרהסיא קא עסקינן, שרק שם מעמדו של המלך כאחראי על השלטון מחייב את ההתייחסות המיוחדת אליו. ועיין להלן מקור 13.

בעוד חלוקות הדעות בדבר היחסים שבין כבוד מלכות, כבוד תורה, כבוד הורים, כבוד מצוות, מבאר הגאון ר' מאיר שמחה הכהן, מדוע לכולי עלמא אין מחלוקת בדבר ההבדל שבין מלך שביקש למחול על כבודו ותלמיד חכם שמחל על כבודו.

(12) משך חכמה במדבר כא, ז ד"ה כי דברנו בה' ובך... התפלל...

פירוש דנשיא שמחל על כבודו - אין כבודו מחול, ותלמיד חכם שמחל על כבודו - כבודו מחול (כתובות יז, א). משום דמעלת החכם הוא קנין עצמי דבוק לנפש, ובזה לא נגרע מעלתו, כי הכל יבינו מעלתו וחסרונו. אבל נשיא, מעלתו אינו אלא ענין נקנה בהסכמת המנשאים אותו, ואם הוא ימחול הלא ייחשב מעלתו כאחד הנקלים. ולכן במחלוקת קרח לא היה ביד משה למחול על כבודו, כי החטא היה שאמרו "כל העדה כולם קדושים... ומדוע תתנשאו"... ואמרו כי מעלתו אינו רק הסכמי, ואם כן אין בידו למחול, ולכן לא התפלל עליהם. אבל כאן (בפרשת נחש הנחושת) אדרבא! החטא היה שהשוו עבד לקונו ושתפו משה להבורא יתברך [עיי' רש"י בשם המדרש] ואם כן הגדילו מעלתו, ושפיר יכול למחול. וזהו "התפלל וכו' כי דברנו בה' ובך" - הרי הגדלנו מעלתך, ואם כן תוכל למחול - "והתפלל"!

מה שאדם רכש מכוחות עצמו (תורתו) הוא, בידו לעשות בו כטוב בעיניו, ואף למחול עליו, כי בלאו הכי ידוע לכל כי שלו הוא, והוא נבדל בזה מאלה שלא רכשו כמותו. אולם הנשיא, אשר נתמנה על ידי הסכמת העם, אין זאת אומרת שמעלתו היא עצמית ומהותית, ולכן כל ויתור על מה שהוענק לו, עלול למוטט את

המלך

קעא

המעמד, עם כל התוצאות החברתיות הנובעות מהחלשת השלטון. שלטון התורה אינו זקוק לסממנים חיצוניים, כי גדלות התורה ידועה ומוכרת, והמפורסמות אינן צריכות ראייה.

ובסוגית צנעה ופרהסיא דייק הגאון ר' מאיר שמחה ז"ל בדבריו של משה אל יהושע (אמנם יעל דרך צחות) תוך כדי התמודדות עם הציווי על המלך "לבלתי רום לבבו", כאשר אינו יכול למחול על כבודו! הא כיצד?

אוצר החכמה

(13) משך חכמה דברים לא, ז ד"ה לעיני כל ישראל חזק ואמץ.

על דרך הצחות, כי גם המלך נצטוה "לבלתי רום לבבו" (דברים יז, כ). ויהושפט מלך יהודה כשהיה רואה תלמיד חכם (היה עומד מכסאו) ומחבקו ומנשקו (וקורא לו) "אבי אבי (רבי רבי מורי מורי" - מכות כד, א). אבל זה רק בצנעה, אבל לעיני העם - מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול (כתובות יז, א). ומפני מה נענש שאול? על שמחל על כבודו (יומא כב, ב). וזה (שמואל-א, טו, יז) "אם קטן אתה בעיניך" - וירא וחרד מפני כל, ונמוך בדעתך לכבוד כל אדם - אבל "לעיני כל ישראל חזק ואמץ", לא תתנהג בענוה ולא תראה להם מורך, רק היה קשה כברזל וגבור כארי נגד העם.

[ד] "הוא ובניו" - מנה אחר תחתיו

ביקש העם לשים להם מלך, נתמנה המלך "אשר יבחר ה'" (אולי ע"י נביא) שהוא "מקרב אחיך" (באישורה של הסנהדרין), והנה הגיע יומו.

(1) ספרי שופטים קנז, קסב:

"שום תשים", מת - מנה אחר תחתיו.

"מלך" - ולא מלכה.

"הוא ובניו" - שאם הוא מת, בנו עומד תחתיו. ואין לי אלא זה בלבד, מנין לכל פרנסי ישראל שבניהם עומדים תחתיהם? ת"ל "הוא ובניו בקרב ישראל" - כל שהם "בקרוב ישראל", בנו עומד תחתיו.

בדין של 'עומד תחתיו', נתן הרמב"ם הגדרה הלכתית בעלת משמעות מאוד מסוימת. הגדרה זאת יש לבחון הן במישור ההלכתי והמחשבתי והן במציאות ההיסטורית כפי שהיא ידועה לנו מהתנ"ך ובעיקר מספר מלכים.

(2) הרמב"ם הלכות מלכים פרק א הלכה ז:

... ומאחר שמושחין המלך, הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם, שהמלכות ירושה, שנאמר: למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל. הניח בן קטן משמרין לו המלוכה עד שיגדל, כמו שעשה יהודע ליואש. וכל הקודם בנחלה קודם לירושת המלוכה; והבן הגדול קודם לקטן ממנו... והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה. היה ממלא ביראה אף-על-פי שאין ממלא בחכמה, מעמידים אותו במקום אביו ומלמדים אותו. וכל מי שאין בו יראת שמים, אף-על-פי שחכמתו מרובה, אין ממנים אותו למינוי מן המינויים שבישראל.

ובעקבות הרמב"ם הלך בעל ספר החינוך, כאשר מוסיף עליו הן בהרחבת היריעה והן ביהסינו אל אלה שאמנם חכמתם מרובה אבל יראת ה' אינה קודמת לה. גם הוא וגם הרמב"ם רואים

בהעברת המלוכה מאב לבן דין של ירושה ונחלה מחד, כאשר יחד עם זאת קיימת הגבלה מהותית (יראת שמים) שלא מצינו בהלכות נחלות של פרשת פנחס, שם לא מצינו שבנות צלפחד זכו למה שזכו עקב היותן 'חכמניות דרשניות וצדקניות'.

(3) ספר החינוך מצוה תצג:

...וכל המינויים שבישראל בירושה הם לו לאדם שזוכה בה בנו עד עולם - והוא שיהיה ממלא מקום אבותיו ביראת שמים. אבל כל שאין בו יראת שמים, אף-על-פי שחכמתו מרובה, אין צריך לומר שאין ממנים אותו במינוי מן המינויים שבישראל, אלא שראוי לשנאתם ולהרחיקם; ועליהם אמר דוד, "שנאת כל פועלי אוֹן" (תהלים ה, ו).

אם נצרף את דברי הספרי ("מנה אחר תחתיו") לדברים שהבאנו בפרק הקודם ושנדרשו על אותן המלים עצמן ("שתהא אימתו עליך"), נראה כי אין אלה שתי מצוות נפרדות, אלא שני צדדים של אותה מטבע - יציבות השלטון בישראל. כי כל שלטון מאבד את ערכו אם אין מכבדים אותו או אם לא מובטחת לו רציפות. כך מבטיחה התורה את יציבותו של השלטון, את ערכו ואת תועלתו על ידי שני הציוויים האלה, המבוססים שניהם על המלים "שום תשים עליך מלך", כי מצוה אחת היא, אשר תיפרד והיתה לשלושה ראשים. תחילה המצוה של "תשים" שהיא למנות מלך; אחריה המצוה של "עליך" שהיא לקבל את יראתו של המלך; והשלישית מצות "שום, (מקור הפעל המציין את הפעולה ללא קשר עם הזמן) שיש למנות מלך חדש במקום הקודם. נדמה כי דעה זו מוצאת ביטוי קולע בדבריו של בעל החינוך בסוף דבריו במצוה תצג.

(4) והרי לשון בעל החינוך שם:

... ואל תהרהר בני אחרי דברי לומר: ואיך יחשוב אבי זאת המצוה מן הנוהגות לדורות; והלא משנמשח דוד המלך נסתלקה זאת המצוה מישראל שלא יהיה להם למנות עוד מלך - כי דוד וזרעו נשיאים עליהם, ו"עד כי יבא שילה" שיהיה מזרעו מלך ולעולם במהרה בימינו! (והתשובה היא) שעניין המצוה אינו למנות מלך חדש לבד, אבל מעניינה היא

כל מה שזכרנו - למנות מלך חדש אם תהיה סיבה שנצטרך לו, וגם-כן להעמיד המלוכה ביד היורש, ולתת מוראו עלינו ונתנהג עמו בכל דבר כמצוה וכתורה הידועה, וזה באמת נוהג הוא לעולם.

יפה קבע בעל ספר החינוך שמצוה אינה יכולה להיכלל במנין תרי"ג אלא אם כן היא נוהגת לדורותי. זהו אחד מארבעה עשר השרשים שקבע הרמב"ם בהקדמתו לספר המצות, אותם השרשים (קריטריונים או מבחנים בלשונונו היום - 'כללים' בתרגומו של הרב קאפח שליט"א) אשר כל אחד ואחד מהם יכול להכשיל מצוה בנסיונה לעבור ממעמד דאורייתא אל המעמד 'הבכירי' של תרי"ג. כי זאת לדעת - כל מצוה בתרי"ג היא דאורייתא (מחלוקת גדולה בין הנשר הגדול והבה"ג שקדם לו, בשורש הראשון)

אבל לא כל מצוה דאורייתא היא בתרי"ג! לשון אחרת: יש ארבע עשרה אפשרויות שמצוה תהיה דאורייתא אבל לא תופיע ברשימת תרי"ג.

(5) רמב"ם ספר המצוות השורש השלישי

דע שאמרם "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני" מורה שמספר זה הוא מספר המצוות הנוהגות לדורות... ובפירושו אמרו (מכות כג, ב) מאי קרא? "תורה צוה לנו משה מורשה" (דברים לג, ד) כלומר מנין תורה"ה שהוא תרי"א, ו"אנכי" ו"לא יהיה" מפי הגבורה שמענום, ובאלה נשלמו מנין תרי"ג... ומצוה שאינה נוהגת לדורות אינה "מורשה" לנו, שכן לא נקרא "ירושה" אלא דבר הקיים לדורות, כמו שנאמר (שם יא, כא) "כימי השמים על הארץ". וממה שאמרו (תנחומא כי תשא) גם זאת: שכל אבר ואבר כאילו מצוה לאדם לעשות מצוה, וכל יום ויום כאילו מזהירו מעבירה - והרי זה מוכיח שהמנין הזה לא יחסר לעולם...

כך קובע הרמב"ם (הוא הרופא הגדול בנפש ובגוף) ז"ל! תרי"ג חלקי הגוף מקבילים לתרי"ג חלקי התורה (עיין מדרש רבה ותנחומא ריש פרשת ראה), בבחינת נסתכל באורייתא וברא עלמא. אילו היתה חסרה אחת ממצוות התורה, היה במקביל חסר חלק אחד מחלקי הגוף בהיותו מיותר וללא הועיל. וכדוגמה למצוה

שהיא דאורייתא, ואשר אינה כלולה בקבוצה המיוחדת והיוקרתית אשר בשם תרי"ג נקראת, נביא מדברי הגר"ח סולובייצ'יק מבריסק. הנה הרמב"ם פוסק בהלכות תפילה א, ג: ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיידך" (דברים טז, ג)... ואולם אין הרמב"ם מונה את מצות הזכרת יציאת מצרים כמצוה במנין תרי"ג! וכל כך למה? ברור, מבאר ר' חיים, שהסיבה לכך היא שהרמב"ם פסק כר' אלעזר בן עזריה בעקבות בן זומא במחלוקת עם רבנן ברכות יב, ב (מובא גם בהגדה של פסח) ש"למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיידך" בא לרבות את הלילות ולא 'לימות המשיח'. הרי שלימות המשיח לא נהיה חייבים להזכיר את יציאת מצרים, כלומר, אין זו מצוה נוהגת לדורות, וממילא אינה במנין תרי"ג!

ונשוב לדין ירושה ונחלה במלכות, שהרי מתברר שבמקרים מסוימים אין המלוכה עוברת באופן אוטומאטי, אלא יש צורך מצדנו אנו "לחדש את המלוכה".

(6) כריתות ה, ב

תנו רבנן "ויקח משה את שמן המשחה וימשח את המשכן" וגו' (ויקרא ח, י)... בו נמשחו כהנים גדולים ומלכים, ואפילו כהן גדול בן כהן גדול טעון משיחה. ואין מושחין מלך בן מלך, ואם תאמר מפני מה משחו את שלמה (מלכים-א, א, לד "ומשח אותו שם צדוק הכהן ונתן הנביא למלך על ישראל") מפני מחלוקת אדוניהו... אמר רב פפא ("הוא ובניו) בקרב ישראל" - בזמן ששלום בישראל (רש"י: הוי המלכות ירושה ולא בעי משיחה. אבל כי איכא מחלוקת לאו ירושה היא ובעי משיחה)...

הרי שדין ירושת המלוכה שונה מזין ירושת נחלה, כאשר גזירת הכתוב "בקרב ישראל" (דהיינו עתות שלום) מגבילה את גזירת הירושה "הוא ובניו". וכאן יש מקום להעיר שעצם "הנחלה" הזאת העוברת מדוד המלך אל שלמה בנו אינה על פי כללי הנחלה באשר דוד מלך ישראל עדיין הוי וקיים! ואמנם לא כתיב "הוא ואחרי כן בניו" אלא "הוא ובניו" כאילו לומר שיש אפשרות שהבן ימלוך תחת אביו ובימיו. ובלשון הזהב של הרמב"ם (כלי המקדש

פרק ד הלכה כ) מצינו מעין זה: ...שהמלכות ירושה והוא הדין לכל שררה שבקרב ישראל שהזוכה לה זוכה לעצמו ולזרעו (עכ"ל). וקשה לא לראות את הדמיון בין לשונו של הרמב"ם ללשון הכתוב ("בקרב ישראל"), וההלכה של 'לעצמו ולזרעו' ולא 'לעצמו ואח"כ לזרעו'.

והנה הגבלה נוספת בדין ירושת המלוכה, שלא לפי משפט בנות צלפחד אשר "כן... דוברות".

(7) מנחת חינוך לחינוך תצג

אבל אם אין (בבן) יראת שמים אין ממנים אותו... וחוזרת הירושה כמו שאין לו בנים, דחוזרת לאחים ולמעלה עד יעקב אבינו; וכאן עד דוד מלך ע"ה דהלא זכה בכתר מלכות. ומבואר ברמב"ם וברב המחבר (בעל החינוך) דאין מעמידים אשה במלכות, שנאמר "מלך - ולא מלכה" וכו'. ואפשר לומר דווקא בתחילת המינוי, אבל בירושה, אם הניח בת אפשר דאף הבת יורשת המלוכה... וצריך עיון. ואפשר כיון דילפינן הירושה דכתיב "הוא ובניו" וגו', "בניו" - ולא בנותיו, ואינם יורשים כלל המינוי שלו רק הזכרים. ונראה דבני הבת הזכרים הם גם כן יורשים אף-על-פי דבאו מכח בת.

ובמקביל לדברי הגאון ר' יוסף באב"ד, חוקר ומסיק מסקנות הרב ברוך הלוי אפשטיין זצ"ל הי"ד.

(8) "תורה תמימה" שופטים פרק יז סעיף פ:

לכאורה לא היה צריך לדרשה זו ("מלך" - ולא מלכה) לפי מה דדרשינן בעלמא (=בכל מקום), "בני ישראל" - ולא בנות ישראל. אם כן, כיוון דכתיב כאן בסמוך "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו" - ומשמע, ולא בנותיו! אך אפשר לומר לפי המתבאר (בפירושי) בפסוק הבא, "אין מושחים מלך בן מלך משום דירושה היא להם", והוה אמינא דכיוון דיש דין ירושה בזה, נוחלת הבת את המלוכה במקום

שאיין בן, קמ"ל "מלך" - ולא מלכה; ואם איין לו בן, תיפסק השתלשלות מלכותו.

כפי שראינו, לא רק במלוכה, אלא בכל השררות יורש הבן את אביו רק אם ממלא את מקומו ביראה (רמב"ם וחינוך לעיל). כי אם אין בו יראה "אין ממנים אותו למינוי מן המינויים בישראל" ואף "ראוי לשנותם ולהרחיקם". אבל אם יש בו יראה, קובע הרמב"ם "שמלמדים אותו", וחוקר רבי דוד פארדו האם אמנם בכל מינוי מספיק שתהא בו יראת שמים, כאשר אז אפשר ללמד אותו את החכמה הדרושה למינוי שכרגע חסרה לו.

(9) ספרי דבי רב לספרי פיסקא קסב

... היינו דוקא בשררות ומינויים, אבל בדבר התלוי בחכמה כגון דיין, שעל זה כתיב "צדק צדק תרדוף" - הלוך אחר בית דין יפה... איך יתכן בכל אותם הזוגות משמעון הצדיק ואילך עד הלל לא היו להם בנים ממלאים מקומם למנותם נשיאים או אבות בתי דין במקום אביהם (?!). אלא ודאי ההוא לא איתמר אלא לשאר כתרים, אבל לכתר תורה ליכא ירושה, אלא החשוב חשוב קודם... כתר תורה ושררתה דידה הרי היא מונחת מופקרת לכל מי שירצה לזכות בה... ונראה לי דהיינו נמי דאמור רבנן (נדריים פא, א) מפני מה אין מצוים תלמידי חכמים בני תלמידי חכמים, כדי שלא יאמרו ירושה היא להם... אלא ודאי כתר תורה שאני משאר שררות..

[ה] איסורי "לא ירבה".

(1) בבלי, סנהדרין דף כא עמוד ב:

תנו רבנן: "לא ירבה לו סוסים", יכול אפילו כדי מרכבתו ופרשיו? תלמוד לומר, "לו" - "לו" אינו מרבה אבל מרבה הוא כדי רכבו ופרשיו. הא מה אני מקיים "סוסים"? סוסים הבטלנים. מניין אפילו סוס אחד והוא בטל שהוא "בבל ירבה"? תלמוד לומר, "למען הרבות סוס". וכי מאחר דאפילו סוס אחד והוא בטל קאי ב"לא ירבה", "סוסים" למה לי? לעבור עליו בלא תעשה על כל סוס וסוס. טעמא דכתב רחמנא "לו", הא לאו הכי הוה אמינא אפילו כדי רכבו ופרשיו נמי לא! (רש"י: בתמיה, מלכות בלא רכב ופרשים מי חשיבא!), לא צריכא לאפוש, (רש"י: רכב ופרשים וסוסים בהרווחה ולא בצמצום. לישנא אחרינא: "לאפותי" גרסינן - כשרוכב סוס אחד ומושך סוס אחד אצלו ביד, ורוכב פעם על זה ופעם על זה להרגיע את חברו).

ובאותו פסוק, קושרת התורה איסור "לא ירבה" באיסור אחר ("לא ישיב"). על הקשר בין שני איסורים אלה, אם וכיצד הם תלויים זה בזה, נפלה מחלוקת בין מפרשי המקרא. לפנינו אפוא, מחלוקת בין רש"י מחד גיסא, ובין הרמב"ן - גדול מעריציו ("לו משפט הבכורה") וגדול משיגיו ("ועמהם יהיה לנו משא ומתן דרישה וחקירה") מאידך גיסא. וכאשר זה אומר בכה וזה אומר בכה, יבואו ליטול חלק במלחמתה של תורה גדולי מפרשי רש"י, הלא המה רבינו אליהו מזרחי, המהר"ל מפראג, והט"ז.

(2) רש"י פסוק טז ד"ה לא ירבה לו סוסים:

אלא כדי מרכבתו, שלא ישיב את העם מצרימה, שהסוסים באים משם כמו שנאמר בשלמה (מלכים-א י, כח): "ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף וסוס בחמישים ומאה".

עיקר האיסור הוא זה האוסר על ישראל לשוב מצרימה וכי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם

- שמות טו, יג. תנא רשב"י: זה אחד משלושה מקומות שבהם הוזהרו ישראל לא לשוב למצרים - ירושלמי סוכה ה, א. כדי להבטיח שאמנם לא יעברו ישראל על איסור זה, גזרה התורה גזירה דאורייתא (הרבות סוס) כדי להרחיק את ישראל מכל אפשרות סבירה אשר תחזיר אותם מצרימה. כאשר קבעה התורה שעל חז"ל להרחיק את ישראל מעבירות דאורייתא על ידי גזירות דרבנן ("ושמרתם את משמרתיי", ויקרא יח, ל יעשו משמרת למשמרתיי יבמות כא, א) היא טרחה אף להדגים זאת בעצמה במספר מצוות בבחינת 'כל מאי דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקנו'. [ועיין בזה בהרחבה בסוגית "בל תוסיף"]. לעומת רש"י רואה הרמב"ן בפסוקנו לא מצוה וגזירתה אלא שתי מצוות נפרדות אשר אין קשר סיבתי ביניהן.

(3) רמב"ן ד"ה לא ירבה לו סוסים:

והוקשה לי בזה, כי אמרו בירושלמי בסוף סנהדרין (פרק י הלכה ט): לשיבה אי אתה חוזר, אבל אתה חוזר לסחורה לפרקמטיא ולכבוש את הארץ. ואם ישלח המלך ויקנה משם הסוסים והרכב - סחורה היא זו, ומותר! וייתכן שדרך הכתוב כי הזהיר "לא ירבה לו סוסים" אפילו מארצו ומארץ שנער או בדרך סחורה המותרת, שלא יבטח על רכבו כי רב, ועל פרשיו כי עצמו מאוד (על פי ישעיה לא, א), אבל יהיה מבטחו בשם א-לוקיו. ואחרי כן הזהיר על המלך שלא ישיב את העם מצרימה, שיהיו לו שם מעבדיו ומעמו שרי מקנה יושבים בערי הרכב למען הרבות סוס, כענין שנאמר בשלמה: "ואת כל ערי המסכנות אשר היו לשלמה ואת ערי הרכב" וגו' (מלכים-א ט, יט). וכן היו לו במצרים, כמו שאמר "ומוצא הסוסים אשר לשלמה ממצרים ומקוה סוחר המלך" וגו' (שם י, כח); שלא היה אדם רשאי להוציא ממצרים סוסים שלא ברשות מלך מצרים, והיו נותנים לו מכס מהם, ונתן פרעה לשלמה מוצא הסוסים לומר שיוציא הוא כרצונו הראים לא רק משיב על קושית הרמב"ן נגד רש"י, אלא אף מעלה תמיהה על ההלכה הזאת מן ההיסטוריה של קהילת ישראל בכלל ושל הנשר הגדול בפרט.

(4) רבינו אליהו מזרחי (הרא"ם) ד"ה שהסוסים באים משם.

כלומר, ואם ירבה לו סוסים יחויב מזה שישלח אנשים להתיישב שם כדי שיהיו שולחים לו הסוסים לאחר שהייתם שם, ואם כן מה שהוקשה לו להרמב"ן ז"ל... אין זו קושיא; שהרי מה שהותר לסחורה (לפי שיטת הירושלמי) אינו אלא דרך ארעי כמנהג הסוחרים. אבל מה שיתיישבו שם כדי שיהיו שולחים לו משם הסוסים הנבחרים לא הותר כלל.

אך מה שיש לו לתמוה הוא מה שתמה הסמ"ג (בעל "ספר מצוות גדול") ז"ל על כמה קהילות השוכנים שם, וגם רבי משה בן מימון הלך שם לגור. ושמה טעמו משום שעלה סנחריב ובלבל כל העולם כולו - גם מצרים נתבלבלה, כדתניא בתוספתא דקידושין (פרק ח, ד): אמר ליה רבי עקיבא לבנימין גר המצרי, (שרצה להתגייר ונתקל באיסור התורה לקבלת גר מצרי עד דור שלישי - דברים כג, ט); "טעית, כבר עלה סנחריב" וכו'. (כלומר, מאז תקופתו של סנחריב, ומלחמותיו אשר בהן העתיק עמים שלמים ממדינה אחת לחברתה, שוב אינך יכול לדעת, דרך משל, כי בן מצרים של היום הוא המצרי אשר עליו חל איסור התורה כשהיא מדברת על איסורי גירות, כי ייתכן והוא אינו מצאצאי המצרים של אז אלא בא ממוצא אחר לגמרי).

אמנם מצינו רבי יהודה שנחלק עליו (על רבי עקיבא) במסכת ידיים בתוספתא (פרק ב, ח) ואומר שם: למצרים נתן להם הכתוב קיצבה, שנאמר: "מקץ ארבעים שנה אקבץ מצרים מן העמים אשר נפוצו שם וישובו על אדמתם" (יחזקאל כט, יג). וגם במסכת סוכה (דף נא, ב) אמרו: ואלכסנדריא של מצרים, מאי טעמא איענוש? משום דעברו אהאי קרא "לא תוסיפו לשוב בדרך הזה עוד"; ואותו מעשה היה אחר בלבולו של סנחריב! ותירץ (הסמ"ג) בזה שאין לו טעם נכון להתיר, אם לא שנפרש כפירוש הרב רבי אליעזר

המלך

קפא

ממיץ (מבעלי התוספות), שאמר: "לא תוסיפו" וגו' לא אסרה תורה אלא "בדרך הזה"; כלומר, מארץ ישראל למצרים, אבל משאר ארצות (למצרים) מותר, ונכון הוא.

על התירוץ של ר' אליעזר ממיץ (בעל ספר היראים) אפשר לומר "ונכון הוא" כלפי אותן המשפחות אשר באו מצרימה מארצות שונות. אבל עדיין קשה על הרמב"ם אשר, כידוע, ירד מצרימה דוקא מארץ ישראל אשר ישב שמה, וצריך עיון. ובדומה לרא"ם מפרש בעל "דברי דוד" הלא הוא בעל הט"ז על השולחן ערוך יורה דעה, וזה לשונו: פירוש, שלא יעשה במצרים **דירת קבע** לעבדיו שישלחו לו סוסים משם, נמצא שעיקר האיסור (הוא) משום **דירה** שם, ובזה מתורץ קושית הרמב"ן...

במהלך שונה (אשר בו הוא חולק על הרא"ם - "ופירוש הרא"ם אינו ישר") מבאר המהר"ל את שיטת רש"י (ובמילא דוחה את קושית הרמב"ן עליו). ההבנה הפשוטה במחלוקת (כפי שביארנו עד כה) היא לשיטת רש"י יש **מצוה אחת רגילה** ("לא ישיב את העם מצרימה") ומצוה אחרת ("לא ירבה לו סוסים") שהיא **גזירה למצוה העיקרית**. ולעומתו סבור הרמב"ן שיש כאן **שתי מצוות נפרדות** שאינן תלויות זו בזו. מבאר עתה המהר"ל שגם לשיטת רש"י ישנן **שתי מצוות רגילות**, ואמנם קשורות הן זו בזו (אבל לא תלויות) כאשר הם שני פנים ושני היבטים של אותו יסוד, והוא ההזדקקות למצרים (ובלשון הגור אריה 'שיהיה צריך למצרים'). אפשר להזדקק לאומה אחרת או על ידי כך שגרים בארצם כתושבי קבע, או על ידי כך שקשרי המסחר שביניהם הם כאלה שאי אפשר להתנתק מהם ולחפש שווקים בארצות ובאומות אחרות. ושמא יסוד הבנת המהר"ל בסוגיא זאת הוא בעצם הבנת האיסור "לא ישיב את העם מצרימה". איסור זה בנוי על "לא תוסיפו לשוב בדרך הזה עוד", ואיסור זה נובע מכך שהוצאת בני ישראל ממצרים נעשתה בשליחות ה' על ידי משה רבינו. וכלל גדול לימדונו מפרשי המקרא שכל מה שעשה משה רבינו נעשה ברמה של נצח (עיין, בין היתר, ספורנו ריש פקודי, ריש ואתחנן ועוד). לכן, יבאר המהר"ל, אסור ליצור כל קשר של קיימא עם מצרים - לא על ידי ישיבת קבע בה, ולא על ידי קשרי מסחר ש"צריך לו".

(5) גור אריה ד"ה לא ישיב את העם מצרימה

... לפי שדרך המלך מרבה לו סוסים, והסוסים הנבחרים הם במצרים. אם כן, אם ירבה לו סוסים הרי צריך ש"ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס". שדבר זה אסרה תורה שיהיה צריך למצרים, אבל סחורה (כוונתו לשיטת הירושלמי שלפרקמטיא מותר) אינו מוכרח, ואינו צריך (להשיב את העם מצרימה), כי נמצא סחורה בכל מקום ואפילו אם לא נמצא הסחורה רק שם (במצרים), אינו צריך לו לסחורה. אבל כאשר ירבה סוסים - והוא צריך להביאם ממצרים אם ירבה לו סוסים - צריך להשיב את העם מצרימה; וזה אסרה התורה. כלל הדבר: כמו שהדירה, היא בקביעות, אסרה התורה, שנראה שהוא צריך למצרים, אבל לסחורה אינו צריך, והמלך שמרבה לו סוס, הרי צריך למצרים - ודבר זה אסור.

ראינו במסכת סנהדרין (מקור 1) שאסור אפילו סוס אחד יותר מן המכסה הדרושה. ובאותו נושא קובע הספרי: 'מנין אפילו סוס אחד והוא בטל, כדאי הוא שיחזיר את העם מצרימה'. לפי זה "ולא ישיב" אינו מצוה נפרדת (רמב"ן) ואף לא עיקר המצוה (רש"י) אלא תוצאה של עונש מן האיסור "לא ירבה".

(6) תרגום יוב"ע לפסוק טז

לחוד לא יסגון ליה על תרין סוסוון, דילמא ירכבון ברבנוי עליהון, ויתגאון ויתבטלון מפתגמי אורייתא, ויתובון חובת גלותא למצרים - וה' אמר לכון: לא תוספון למתוב בארחא הדין תוב. (ברם לא יוסיף על שני סוסים, פן ירכבו עליהם שרי הצבא, ויתגאו וייבטלו מדברי תורה כך שיהיו חייבים לגלות למצרים - וה' אמר לכם: "לא תוסיפו לשוב בדרך זו עוד").

הרי לפנינו גזירה מסוג חדש - נגד מידת הגאווה, היא ההיפוך הגמור מן המידה היסודית והשרשית שהיא תנאי מוקדם לכל לימוד תורה, מידת הענוה ("והאיש משה ענו"). הגאווה מבטלת תורה ומחזירה את האדם אל השתצנות של מצרים "לי יאורי

ואני עשיתיניי" (יחזקאל כט, ג). בזה מצטרף ה"לא ירבה סוסים" אל ה"לא ירבה לו נשים" ואל "כסף וזהב לא ירבה לו מאד".

(7) פירוש המאירי למסכת סנהדרין.

... ודברים אלה (שלושת הלאוין שלא ירבה לו המלך) כולם שלא להתגאות במלכותו יותר מדי. והוא העניין במה שאמר אחר כך שתיכף שהומלך כותב לו ספר תורה לשמו... וכבר נאמר שם (פסוק כ) "לבלתי רום לבבו מאחיו", ולמד אחר כן (במשנה) שאף על פי שהתורה משתדלת שלא להרבות הוא בגאווה, אין לעם להקל בכבודו לכך, אלא שנוזהרים (= מוזהרים) להפליג בכבודו וליתן לו אימה יתירה.

הגאווה מרחיקה את האדם מכל מושג של תורה (למעוטי ויגבה לבו בדרכי ה"י", דברי הימים-ב, יז, ו). היא המביאה לידי כך ש"יסור מן המצוה ימין ושמאול" (פסוק כ), בו מפרש רש"י: אפילו מצוה קלה של נביא...וכן מצינו בשאול שאמר לו שמואל "שבעת ימים תוחל עד בואי אליך"... הא למדת שבשביל מצוה קלה של נביא נענש (עכ"ל רש"י). ורבי דוד פארדו מוצא רמז לאותה פרשה היסטורית בכתוב אצלנו.

(8) ספרי דבי רב ד"ה ולבלתי סור

דפרש"י ז"ל נראה מוכרח מדכתיב "מן המצוה" ולא כתיב "מן המצוות" ואולי דמשום הכי בא הרמז בתיבת "ושמאול" שכתובה מלאה בוי"ו מה שאין כן ברוב המקומות, לרמז מה דמסיים רש"י 'שכן מצינו בשאול...' והנה "שמאול" מלא רמז "שמואל".

אם נפרש את איסורי "לא ירבה" לפי פשוטם של מקראות במשמעות "כדי ש", כלומר 'כדי שלא ישיב את העם', 'כדי שלא יסור לבבו', הרי שהגענו אל סוגית טעמי המצוות בתורה. וכך אמנם ביארו לנו חז"ל.

(9) מסכת סנהדרין כ, ב:

אמר ר' יצחק: מפני מה לא נתגלו טעמי תורה? שהרי שני מקראות נגלו טעמם ונכשל בהם גדול העולם! כתיב.

"לא ירבה לו נשים". אמר שלמה, "אני ארבה ולא אסור"! וכתיב "ויהי לעת זקנת שלמה, נשיו הטו את לבבו" (מלכים-א יא, ד). כתיב, "לא ירבה לו סוסים", ואמר שלמה, "אני ארבה ולא אשיב"! וכתיב, "ותצא מרכבה ממצרים בשש" וגו' (שם י, כט).

אבל מעיקרא דדינא פירכא! האם רק בשני מקרים אלה נתגלו טעמי תורה?!

(10) המאירי מעיר על דברי הגמרא הנ"ל.

ומה שכתבו "למען ידעו דורותיכם" (ויקרא כג, מג); וכן "כי ששת ימים עשה ה'" (שמות כ, יא); וכן "על כן לא יאכלו בני ישראל" וכו' (בראשית לב, לג), אלו והדומים להם - סיבות שעברו, ואין בהם מקום למכשול.

בין האחרונים מצינו שהרב ברוך הלוי אפשטיין ז"ל הי"ד עסק בשאלה בהרחבה, במסגרת סוגיתנו אנו, כאשר הוא מניח לנו יסודות איתנים בסוגית טעמי המצוות.

(11) "תורה תמימה" לפסוק יז.

נראה דדיקדק (בלשון הגמרא) לומר "שני מקראות ולא שתי מצוות", משום דבפסוקים אלו כלולים שלוש מצוות - ריבוי סוסים, ריבוי נשים וריבוי כסף. ואף שאינו מסיים בדרשה זו בעניין ריבוי הכסף; בכל זאת ידוע הוא ששלמה המלך הרבה כסף וזהב, וסמך בעל המאמר על הכתוב בתולדות שלמה.

ויש להעיר בכלל מאמר זה במה דמצינו בעלמא דרכי שמעון דריש טעמא דקרא, ואיך היה נוהג כן אחרי דאפשר לצאת מזה מכשולים! וכן מצינו להרבה מרבותינו הראשונים שהיו מסבירים בכלל טעמי המצוות שבתורה, כמו הרמב"ם ובעל החינוך. ואולי סבירא להו דכל שאינו מפורש ממש הטעם בתורה לא חיישינן למכשול, דאפשר לחשוב אולי לא כיוון הדורש (את טעם המצוה) לאמיתת הטעם. וכמו שאנו

המלך

קפה

רואים באמת דחכמים פליגי על ר' שמעון וסבירא להו דלא דרשינן טעמא דקרא, וכן יש מי שנותן טעם זה למצוה זו ויש שנותן טעם אחר - ואם כן, שוב אי אפשר להחליט איזה טעם אמת! וממילא לא יסמכו על זה!

אמנם בכלל יש לתמוה הרבה על מה שאמר (בלשון הגמרא) שלא נתגלו טעמי מצוות זולת אלה השתיים. והלא כמה וכמה מצוות פירשה התורה עצמה וטעמם מפורש! ועצמו מספר (וכאן הוא מביא רשימה גדולה של המצוות שטעמן מפורש בתורה). וצריך לומר, דשאני אותן המצוות (האחרות), דאף על פי שנתפרש טעמן, בכל זאת הן עיקרי מצוות לעצמן, ואין חשש בהן שיטה לב האדם מהן על פי טעמן. מה שאין כן אלה השתיים, דנראים לפי טעמן שהן לעצמן אינן מצוות כלל, והן באות רק להיות סייג וגדר שלא ישיב את העם מצרימה ושלא יסור לבבו. ויש בהן חשש שלא יאמר אדם "אינני צריך לגדר ולסייג"! ועל זה מפרש ר' יצחק שיש עוד כמה מצוות כאלה בתורה שבעיקרן אינן אלא לסייג, ולא נתפרש טעמן כדי שלא ייכשלו בהן (אנשים) לומר שאינם דרושים לסייגים וגדרים, וכמו שקרה לשלמה.

תחילה הבחין בעל "תורה תמימה" בין טעם המצוה ובין טעמא דקרא, דהיינו הטעם שהתורה נותנת למצוה, לעומת הטעם שאנו נותנים למצוה. היה לכאורה מקום לומר שאין לחשוש מהטעמים שאנו נותנים למצוות, ואילו יש מקום לחשוש מן הטעמים שהתורה בעצמה נותנת. אולם באבחנה זאת נסוג הרב ברוך הלוי הי"ד מכוח המציאות של מצוות רבות שהתורה נותנת בהן טעם, ולא מצאו חז"ל שום סיבה להתייחס אליהן וללמוד מהן אם כן רצוי או לא רצוי לגלות טעמים של מצוות. המיוחד אפוא, בשתי מצוות אלה של "לא ירבה" הוא דוקא בכך שהן מסוג גזירה דאורייתא, ובמילא אינן בבחינת עיקרי מצוות לעצמן. כאן, ודוקא כאן, יש מקום שאדם ישלה את עצמו לומר שהוא יכול להתרכז ביעיקר המצוה ("לא ישיב את העם מצרימה") בלי להיזהר בגזירות הבאות להרחיק אותנו מיעיקר המצוה. כאשר המצוה היא עיקר לעצמה אין כל חשש שגילוי טעמה עלול להרחיק

אותנו משמירתה, כי איזו הוה אמינא יש לבטל שמירת מצוה בגלל טעמה! הרי במקרה כזה כופר האדם לא במצוה אלא בכל התורה כולה ובנותן התורה כאשר הוא טוען שמצוה ממצוות התורה בטילה - ועל כגון זה לא דברה תורה. הרי ראינו לעיל שהנצחיות היא אחד מארבעה עשר השרשים של מנין מצוה במסגרת תרי"ג.

ראינו אפוא, אבחנה בין טעמי המצוה (שאנו נותנים) לבין טעמא דקרא (שהקב"ה נותן). כמו כן ההבדל בין טעמי מצוות עצמן לעומת טעמי מצוות בתוקף גזירות. עיון במשנתו הסדורה של הרמב"ם יראה לנו אבחנה אחרת, אשר כוחה יפה בכל העיסוק בטעמי המצוות. כדוגמה נקח את שיטת הרמב"ם במצות שילוח הקן.

(12) מורה נבוכים חלק ג פרק מח

טעם שילוח הקן וטעם "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד" כדי להזהיר שלא ישחט הבן בעיני האם, כי יש לבהמות דאגה גדולה בזה, ואין הפרש בין דאגת האדם לדאגת הבהמות על בניהם, כי אהבת האם וחנותה לבני בטנה אינו נמשך אחרי השכל והדיבור, אבל הוא מפעילות כח המדמה המצויה בבהמות כאשר היא מצויה באדם...

ואמנם קושיות הרמב"ן (דברים כב, ו ד"ה כי יקרא קן צפור לפניך) ידועות, ואין צורך להביאן הנה. אולם לפלא הדבר שבכל הדיון הגדול הזה לא הביאו קושיא מהרמב"ם בעצמו במשנה תורה (בעקבות המשנה בברכות לג, ב) על אותו רמב"ם במורה נבוכים!

(13) משנה תורה הל' תפילה ט, ז

מי שאמר בתחנונים: מי שריחם על קן צפור שלא ניקח האם על הבנים או שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד, ירחם עלינו וכיוצא בענין זה - משתקים אותו, מפני שמצוות אלה גזירת הכתוב הן ואינן רחמים. שאילו היו מפני רחמים לא היה מתיר לנו שחיטה כל עיקר.

וכי הרמב"ם של מורה נבוכים מתנער מהרמב"ם של משנה תורה?! אלא פתרון הבעיה נמצא במלה אחת שהנשר הגדול כתב בהלכות תפילה - "מי שאומר בתחנונים". כלומר זוהי הלכה בהלכות תפילה, כאשר האדם מדבר עם קונו. אם המתפלל בא אל הקב"ה ואומר לו את טעמי מצוותיו שהוא יתברך לא גילה לנו, בודאי שיש להשתיק אותו. האותי אתם קובעים - גאום ה'! וכי לנו רשות לקבוע לו את טעמי מצוותיו, ועל יסוד קביעה זאת לאסיק שמעתתא אליבא דהלכתא ("ירחם עלינו")!?

(14) תוספות יום טוב למשנה ברכות ה, ג

.. וטעמייהו דוקא בתפילה" שכשאומר בתפילה מחליט הדבר ולהכי משתקין אותו. מה שאין כן דרך דרש או פשט...

בעוד התורה תמימה הבחין בין מי אמר את הטעם (הכתוב או אנחנו), הרי לפי התוספות יום טוב האבחנה הוא למי נאמר הטעם, האם לנו או להקב"ה בעצמו.

כבר כתב נעים זמירות ישראל (תהלים קיט, סו) "טוב טעם ודעת למדני, כי במצוותיך האמנתי". דוד המלך מבקש מה' ללמוד את טעמי המצוות, ותוך כדי דיבור הוא אומר לה' שאין מה לחשוש - "כי במצוותיך (כבר) האמנתי", כלומר עבר פשוט במשמעות עבר מוקדם. מי שמאמין בתורה ובמצוותיה יעסוק בטעמיהן וירוח לו. מי שמאמין ש"אין כאלוקינו" יחקור ב"מי כאלוקינו". אבל מי שיסודות האמונה עדיין אינם איתנים אצלו, ייטיב לעשות כפי עצת רבינו מנחם המאירי: צריך אדם להיזהר לא לחזר אחר טעמי המצוות עד שימוד עצמו שלא להיתקל בהן בידיעת טעמן.