

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 צואתו, 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 לשלמם.

ויש לעיין אם סמכויות אלה נתונות למלך מעיקר דין התורה הכתובה או המקובלת ולפ"ז אינן ניתנות לשינוי ולצמצום או להרחבה (במה שנוגע לעניני נפשות). ומה שמצינו בשמואל שכתב את משפט המלוכה בספר „והניח לפני ד"י יהיה לפ"ז לא חידוש איזה דברים, רק פירוט הדברים שהיו מקובלים כקודם 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 וג', וע"ע תומים סי' ג', ס"ק א'). וחוצ' מאותן הלכות המפורשות בתורה בהחנהגות המלך ובחיוב מורא 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 ונתאשרה באותה שעה ע"י שמואל ובית דינו. ולפ"ז משפט המלוכה ניתן להרחבה נוספת ברצון העם, אם כי לצמצם 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 במק"א¹) בכל מה שנוגע להנהגת הכלל יש להם זכויות

(1) „סמכויות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל“, „תורתו וחמדינה“ קובץ א'

וע"ע במאמר זה אות י"ג במוקף.

מלך. אם נאמר שהסמכויות של המלך קבועות ועומדות, אין לנו כיום אלא לברר את הסמכויות הללו וכפי שהיו בבתי המלכות ועל פיהם יכוננו גם זכויות הממשלה והנשיא. אולם אם הכל תלוי מאופן קבלת העם, גם סמכויות הנשיא והממשלה יהיו תלויים בהחלטת העם או באי כחו שנבחרו לשם זה על ידו. וכל מה שיחליט העם בסמכויות הממשלה והנשיא בין בעניני ממונות בין בעניני 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. בדין מורד במלכות שיש רשות למלך להמיתו מציין הרמב"ם את המקור ממה שאמרו ישראל ליהושע „כל אשר ימרה את פיך יומת“. ובחתי"ס (יר"ד סי' ר"ח) התקשה בזה מנין מקור להלכה זו בספר אורייתא דמשה, שהרי כלל בידינו 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 הי' לו דין מלך אלא שופט, כפי שנתבאר במאמרנו הנ"ל).

החתי"ס מסיק שם שהמקור הוא ממש"כ בויקרא (כ"ז): „כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת“, ופירשו הרמב"ן שם שבזה נתנה תורה לישראל זכות להתרים 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"ן 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 שלפ"ז היה הדין נותן שמ"מ צריך שני עדים שעבר על החרם ואילו בדין מורד במלכות שנשפט בדיני 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 (ספי"ז מסנהדרין) שמה שהרג דוד לגר עמלקי בהודאת פיו היה מדין המלכות או מהוראת שעה, הרי שמשפט המלוכה אי"צ לשני עדים כמשפט הסנהדרין.

וכן כ' החתי"ס עצמו שם לעיל מזה שמה שהוצרך הרמב"ם לומר שעכ"ן 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.

והמעייין בדברי הרמב"ן עצמו 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 סגיעה 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 שכח 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 הצו 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 מצווים 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 הנ"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 בי"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 הנהג בסנהדרין. ואין זה כ"כ פשוט, שהרי בדיני שמים נענשים באמת בנים קטנים בעוון אבותם, וכן בעיר הנדחת גם ע"י בי"ד, לדעת הרמב"ם. ומדברי הכתוב במלכים אין ראייה 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 ראייה 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 עז 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), והב' „לא הומתו רק מצד דין המלך 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 המלך אלא להרוג את המורדים והרוצחים, אבל לא הזכיר שרשות 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 שציינו לעיל. וצריך לומר שמה שהמית הבנים הי' 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 וכרשעתו, 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 הנ"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 הגרצ"ח לענין סוף דברי הרמב"ם שרשות בידו להניחם תלויים ימים רבים, כי לענין זה לא הי' שום גילוי מצד האו"ת חזק 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 מכח דין הוראת שעה.

ד. כוונת הרדב"ז והמגדל עז הנ"ל שמציינים מקור הרמב"ם מירוש' נראה שהוא מ"ש בירוש' סנהדרין (פ"ו, ה"ג): „מעשה בחסיד א' שהי' מהלך בדרך וראה שני ב"א נזקקים לכלבה. אמרין נן ידעין דו גברא חסידא אויל ומסהיד עלן ומרן דוד קטל לן אלא וכו'. הרי שדוד הי' 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 להחמיר יותר משאר דיני נפשות שיש

בהם השחתת יישוב של עולם (פ"ד מהל' רוצח, ה"ט) וע"כ דין מכניסים אותו לכיפה אינו אלא ברוצח בלבד. ומוזה נראה שגם דין המלכות להרוג שלא בראי ברורה וכד' אינו אלא ברוצח בלבד²).

שוב ראיתי ב"אור שמח" שהקשה מירוש' זה על דברי הרמב"ם הנ"ל שנראה מדבריו שרק ברוצח יש רשות למלך להרגו. ותירץ 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 כדין הורג. והטעם נראה שזה דומה למצמצם או הביאו למקום שסוף חמה לבוא (עי' 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

2) כבר ציינו דברי הרמב"ם פי"ח מסנהדרין שב' 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 בסייף, ואילו עכן נסקל. החת"ס הנ"ל רוצה לומר שהוא משום שעבר החרם בכפלים: א' מצד שנהנה מן החרם, וב' מה שעבר על ציווי יהושע שגם זה יש בו חרם מצד קבלת ישראל שאמרו לי, 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 טאין מקום לדון את עכן מדין מורד כיון שעשה זה בסתר ולא נצטוו 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 הזור 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. ובוה מיושב מה שהעיר מרן הגרי"אה (קובץ א') ממה שאמרו בגמ' (ר"ה כ"א) לענין שלמה המלך שרצה לדון בלי עדים ובלי התראה יצא הב"ק ואמרה וכי עפ"י שנים עדים יקום דבר. עי"ש שמתוך כך הסיק שגם דין המלך בלי עדים והתראה הוא רק "ב א ק ר א י כעין שיש לבי"ד למיגדר מילתא ומתורת הוראת שעה" אולם בדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' רוצח, ד"ה) נראה בפירוש שיש הבדל בין סמכות בי"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 בטנהדרין לדי"נ, א"כ גם ע"י עדים והתראה לא הי' יכול לדונם, וי"ל ואכ"מ).

להעמיד במקום סכנה כזה, את אלה שיש בהם חיוב מיתה אלא שאין לדונם לזה בסנהדרין. אך מ"מ זה דוחק גדול ואינו במשמעות הירוש'.

ויותר נראה שלדעת הרמב"ם יתפרש הירוש' במ"ש "ומרן דוד קטל לן" 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 (חרץ ממורד במלכות), נראה שהרמב"ם אינו סובר כן שהרי כ' בנה שדוד הרג את העמלקי ב"הודאת פיו הי' הוראת שעה או מדין המלכות", וכנ"ל, והוראת שעה שכ' היינו ודאי מדין סנהדרין, הרי שישב דוד בסנהדרין לא רק לדין 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 כדין ד' 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 הסברא, 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 ראייה 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 להורג 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 הנאי שיהא זה מדיני 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 בעניני 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 מחמת שע"מ כן הוסכם מלכתחלה, ובעל כרחך שהוא נובע מעצם הסמכויות של דין המלוכה

א"כ אינו מוכן באמת, מהיכן כח זה במלכי נכרים מה שאיננו במלכי ישראל, וצ"ע לכאורה.

ו. 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 בן 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 התוס' (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 היו 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 מאי) 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 חולק 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, כטפורש שם בדבריו, וזה תמוה שממנ"פ או שניתן למורד דיני נשפט בדיני המלוכה, או שנחשיב אותו כמזיד בדיני סנהדרין, אבל להחשיב אותו כהורג בשוגג אין שום סברא, מכש"כ שחידוש זה היה לרמב"ם לפרוט; ג. עפ"י שיטת הר"ם 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

ש' לנו. שאמרו בגמרא (סנהדרין מ"ח ע"ב) למ"ד הרוגי מלכות נכסיו למלך, שברח למובח 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 ידוננו 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 טורד 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).

ז. ובוזה 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 במשפט 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 במשפט 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 שבזה 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 ובוזה 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 כותרץ 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 בזר 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

בריתחו מצד דין המלכות, א"כ אין הכרח לומר שדעתו שמזבח קולט, ע"כ כתב הרשב"א ש"מ"מ "אפשר" שגם לשון זה מודה בנקודה זאת ללשון השני³)).

ח. על פי הנ"ל יוצא שבריחתו של יואב הועילה להצילו מכל וכל מדין מספט המלוכה, וכל מה שהיה אפשר לדונו היה רק מצד דין הסנהדרין. אבל ע"ז הרי לכאורה חוזרת בתוקף קושית התוס' (סנהדרין מ"ט, ע"א) איך ה' אפשר לדונו בדין סנהדרין כיון שה' כשוגג בדבר שחשבו לעמשא למורד במלכות. והנראה עפ"י"מ שכ' הרמב"ם (פ"א מרוצח, ה"ה) שאין ממיתים את הרוצח עד שיגמר דינו בבית דין, וכ' האורים (חו"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). ולפ"ז אפשר לומר שגם בנידון זה של יואב ה' מקום לדונו ע"י סנהדרין ולקבוע שיש לו דין שונא שהרג בשגגה שאין ערי מקלט קולטים אותו וגואל הדם רשות בידו להרגו כן כל אדם שהרגו פטור שאין לו דם. (ויתכן שלאחר פס"ד שכזה מצד הסנהדרין שאין לו דם, שוב יט מקום לדונו גם מדין מלכות, ול"ש לומר שמזבח קולטו, כיון שכל אדם שהורגו אין לו דם, וצ"ע בזה). ואז היה יכול בניהו להרגו 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

3) ובוה נ"ל למצוא מקור לפסק הרמב"ם שאין המזבח קולט את המזיד, והמל"מ עמד בזה שהוא בניגוד לגמרא יומא, שדייקו מ"ש הכתוב "מעם מזבח י" ולא מ" על מזבח י" שע"ג המזבח גם מויד נקלט. ובמה"פ שם תירץ שמקורו מ"ש הירוש' שאין קולט המזבח אלא ר' ערי מקלט בלבד, ופירש הכונה, שאין קולט אלא שוגג ולא מויד כיואב. אולם זה אינו מספיק, כי כפי שנתבאר, יואב לא ה' מויד אלא מצד מורד בכלכות, אבל לא מצד הריגת עמשא, ואם נפרש את הירוש' במ"ש שאינו קולט אלא ר' ערי מקלט כ"מראה הפנים" מצד שה' מויד, הוא לפ"ז מפאת מרידתו, יוצא מזה שגם לנשפט בדיני המלכות אין נקלט במזיד, והוא בניגוד למה שמבואר ברמב"ם שכל נשפט בדיני מלכות מזבח קולט, וכנ"ל. אבל עפ"י מה שכתבו בפנים אפשר לומר שהוכחת הרמב"ם לדחות סוגית הגמ' ביומא, היא מתוך הגמ' שלנו שמנו ג' טעויות של יואב, והוא בע"כ מצד הרציחה, כי מצד המרידה המזבח קולט תמיד, וכנ"ל. ובוה ה' שוגג וכנ"ל. ואילו היתה הגמ' נוקטת כדיוק הגמ' ביומא שגם המזיד נקלט כהן ועבודה בידו א"כ מתוך שהזכירה התורה דין זה רק במזיד, באמרה "וכי יויד", הרי אפשר לשמוע שאילו בשוגג גם נסמך ניצל, ולמה אמרו שיואב טעה ג' טעויות, הרי לפ"ז לא טעה כלל, כיון שלא ה' מויד, ורק במזיד נצרך התנאי של כהן 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.

או מכיון שהסכים שידנהו המלך יכול לדונו, שאין המזבח קולט אלא הרוצים שיקלטנו, ובוה צ"ע). והמשפט הי' באמת על הריגת עמ שא 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 עז 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 וכמש"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 שבין אדם לחברו (פ"א מהל' זכיה ומתנה, הט"ו). 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"ר 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, ובוה הרי כבר לא שייך לומר שיש לו הנאה מזה שיקנו בין זה לזה בכסף. וע"כ שסובר שגם בין אדל"ת דינו דין. (הבירורים וההגדרות אב הוא רק בדין שאינו מפורש בתורה נגד זה, אינם ענין לדיוגנו). אולם, מתוך עסתם דבריו במלך ישראל, נראה שסובר שמלך ישראל אין דינו דין אלא במה שנוגע להטלת מסים. וצ"ע נשום מה יגרע כחו של מלך ישראל בוה. 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"ת, ואף בדיני נפשות ישראל כגון להרוג גנבי ישראל ד"ד, וכמו שנתבאר לעיל, צ"ע מקורו תורה.

י. מכל זה נראה מוכרח שסמכות המלך אינה קבועה ועומדת בדיני התורה, זכל עיקרה תלויה היא במידת הסמכות שניתן לה מאת העם או באי הכח שלו (בישראל — הסנהדרין), בזמן המלכותו. וכל עם ועם, וגם ישראל בכלל זה, הרשות נתונה בידם למנות להם מלך ולמסור לו את הסמכויות שימצאו לנכות, 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.

ובוה מבוארים דברי הרמב"ן (הובאו בהה"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 ע"י הגבורה, ולמה דוקא חוק המלכים 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 מ בית 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 כהה"מ שר"ל שלדעת הרמב"ם כל שהמלך משה חוקיו דינו דין, גם כש מחדש 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 באוה"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 חוק 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. ובוה 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 מרמו למה שיבקשו להם לבסוף מלך שלא כהוגן, אולם ודאי שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, 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 אוה"ע.

ובוה יובן מה שהוצרכו לומר ליהושע „כל אשר ימרה את סיך יומת“, ואילך 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 יודעי 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 שתקבל 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 מקום ואפשרות וכן ה"י 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 יעיל גלמד 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 כהונות לא מצינו במשפט המלוכה בישראל אלא לעניני מסיים. ואעפ"י שמלכי גברים יש להם רשות זאת, היינו משנמסרה להם ע"י העם, ובישראל לא מצינו דבר זה, ע"כ מכיון שלא נתפרש, כפי הנראה לא נמסר ענין זה למלכים.

י"ב. ונ"ל שזהו גם ביאור מה שאנו מוצאים כח ביד טובי העיר שהמחום רבים עליהם לדון די"ג לצורך שעה (חור"מ סי' ב'). ולכאורה אינו מובן, הרי גם סמכות זאת לדון שלא כתורה בגדר הוראת שעה גם כן אינה אלא לסנהדרין סמוכים, כמש"כ הגמוק"י בסנהדרין (פ' ד' מיתות, והובא בב"י סי' הנ"ל), ואם כן במה עדיף כוחם של אלה שהמחום רבים עליהם לדון די"ג, הרי בענין די"ג אין מועילה קבלת הבע"ד כמו שכתב התומים (סי' ז', ס"קא).

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 שכ' שדנים בדי"ג „מצד הסכמתם“ היינו בהכרח מצד הסכמת העם ולא מצד הסכמת בעלי הדין עצמם, שהרי כנ"ל „קבלת בע"ד“ אינה מועילה בדי"ג, ורואים מזה שהסכמת בעלי הדין 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, זינם 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 שבה. 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 בי"ד (עיין קובץ א' „התורה והמדינה” במאמרו של הרב י. ד. כהן, וקובץ זה 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 שמשתמשים 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. י"ג. הנה כי כן נפשט הספק שהתחלנו בו את בירורנו, שכל הסמכות שמוצאים במלך בין בעניני ממונות בין בעניני נפשות עיקרה תלויה בהסכמת העם שמינהו 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.