

# דין המלך ודין העצמי | אלון לוי

## פתיחה

המאירי בפתיחת ביאורו למסכת סנהדרין<sup>1</sup> מבאר שמטרתה של מסכת מסנהדרין היא לבאר את כל דיני בית הדין. המאירי מחלק את מסכת סנהדרין לשישה חלקים, לאחר שבחלק הראשון נלמד אודות מספר הדיינים שדנים בכל מקרה ומיהם הראויים לדון, בחלק השני מבואר "שיש קצת בני אדם שאינם תחת ממשלתם להיות הם יכולים לדון". כלומר ישנם אנשים שאינם תחת בית הדין ולכן אין אפשרות לבית הדין לדון אותם. בדבריו המאירי מתכוון למלכים שבהם עוסק מרכזו של הפרק השני.

בפתיחת הפרק השני מונה המשנה את סמכויות הכהן הגדול ולעומתם את סמכויות המלך, כחלק מאותה הדגשה שיש אנשים שאינם תחת הסנהדרין לעומת הכהן הגדול ש"דן ודנים אותו" מדגישה המשנה ש "המלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו"<sup>2</sup> לאחר קביעה זו של המשנה אנו מוצאים בבלי צמצום של דין זה למלכי ישראל אך מלכי בית דוד דנים ונידונים. את צמצום זה ניתן להסביר במספר אופנים שונים על פי רמות היחס השונות שאנו מוצאים בדברי חז"ל אל מצוות המלכת המלך. כמו כן ניתן ללמוד מדין זה גם דרך בעבודת ה' לכלל אדם שכן המלך מיצג את כלל ישראל.

## פרק א' – ולא דנים אותו

### שיטת התלמוד הבבלי – גזרת חכמים

הגמרא בתחילת הפרק השני במסכת סנהדרין עוסקת בדיני הכהן הגדול לאחר מכן עוברת הגמרא<sup>3</sup> לדון בנושא המרכזי של הפרק

<sup>1</sup> בית הבחירה, מסכת סנהדרין, פתיחה

<sup>2</sup> בבלי סנהדרין, י"ח, א.

<sup>3</sup> בבלי, סנהדרין, י"ט, א-ב.

והוא דיני המלך ובראשיתם דין "מלך לא דן ולא דנים אותו".  
הגמרא מצמצמת את דין זה למלכי ישראל בלבד אך את מלכי בית  
דוד ניתן לדון ומביאה לכך שני טעמים:

אמר רב יוסף: לא שנו אלא מלכי ישראל, אבל מלכי בית דוד –  
דן ודנין אותן, דכתיב "בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט".  
ואי לא דיינינן ליה – אינהו היכי דייני? והכתיב "התקוששו  
וקושו"<sup>4</sup>, ואמר ריש לקיש: קשט עצמן ואחר כך קשט אחרים<sup>5</sup> –  
אלא מלכי ישראל מאי טעמא לא? – משום מעשה שהיה:  
דעבדיה דינאי מלכא קטל נפשא, אמר להו שמעון בן שטח  
לחכמים: תנו עיניכם בו, ונדוננו. שלחו ליה: עבדך קטל נפשא.  
שדריה להו. שלחו ליה: תא אנת נמי להכא, והועד בבעליו,  
אמרה תורה: יבא בעל השור ויעמוד על שורו. אתא ויתיב. אמר  
ליה שמעון בן שטח: ינאי המלך! עמוד על רגליך ויעידו בך. ולא  
לפנינו אתה עומד, אלא לפני מי שאמר והיה העולם אתה עומד,  
שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב וגו'. אמר לו: לא  
כשתאמר אתה, אלא כמה שיאמרו חבריך. נפנה לימינו – כבשו  
פניהם בקרקע, נפנה לשמאלו – וכבשו פניהם בקרקע. אמר להן  
שמעון בן שטח: בעלי מחשבות אתם, יבא בעל מחשבות ויפרע  
מכם. מיד בא גבריאל וחבטן בקרקע, ומתו, באותה שעה אמרו:  
מלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> צפניה, ב', א'.

<sup>5</sup> יש להעיר שדין זה מצריך עיון: מדוע היכולת של המלך לדון תלויה  
באפשרות שלו להיות נידון לכאורה אמירתו של קיש לקיש אינה הכרחית  
שכן מדובר על שני תחומים שונים. קושי נוסף בלימוד זה שהלימוד אינו  
שייך במשפט אלא בהנהגות מוסריות: אדם לא יכול לדרוש רמת מוסר  
מאחר שהוא עצמו אינו עומד בה. שכן מצאנו שהגמרא הביאה את דין זה  
של ריש לקיש בהקשרים מוסריים לדוגמא: בב"ת ס' שם מובא שכאשר  
רבי ינאי פסק דין הוא ויידא שהוא עומד בפסק זה. ואין מדובר באפשרות  
הפורמאלית להיות נידון, וצריך עיון ובהמשך יובא אפשרות ליישב קושי  
זה.

<sup>6</sup> שם, שם.

ההבנה הפשוטה של הסוגייה היא שיש כאן הסבר אחד. רב יוסף מבאר שמלכי בית דוד הצטוו על הדין ולכן מותר להם לדון ומותר לדון אותם ועל גבי דברים אלו הגמרא מסבירה את הצד השני מדוע מלכי ישראל לא נכללו בכלל זה ולא הצטוו על הדין.

אך ניתן לבאר שיש כאן שני רבדים בסוגיה הבאים אחד על גבי השני השלב הראשון הוא הסבר מדוע מלכי בית דוד דנים ושלב השני הוא מדוע מלכי ישראל לא דנים. לולי חלקה השני של הגמרא היה ניתן להבין שהסיבה שלא דנים את מלכי ישראל היא כי הם לא הצטוו על הדין שהרי הפסוק מתייחס דווקא למלכי בית דוד ולכן הגמרא מוסיפה שיש עניין עקרוני שבעקבותיו מלכי ישראל לא דנים ולא דנים אותו.

להבנה שמדובר על שני רבדים בסוגיה ניתן להביא חיזוק מהראיה שהגמרא מביאה ממעשה שהיה. הראיה היא ראייה מאוחרת מתקופתו של ינאי המלך שהיה ממלכי החשמונאים שבסוף ימי הבית השני, דבר המצריך עיון מה היה הדין לפני אותו המעשה – האם הדין שמלך לא דן ולא דנים אותו היה כלל קדום שקיבל חיזוק וראיה ממעשה ינאי או שמדובר על תקנה שתוקנה בעקבות אותו המעשה. על שאלה זו ניתן למצוא תשובות שונות בראשונים, על בסיס הדרך בה הם הבינו את המתח בין שני רבדי הסוגייה:

#### גזרה בעקבות הדרדרות המלוכה

התוספות רא"ש מבאר שלפני מעשה ינאי המלך דנו את מלכי ישראל ובעקבות מעשה ינאי רצו חכמים לתקן שלא ידונו מלכים כלל<sup>7</sup> אך לא היה ניתן להחיל דין זה באופן מוחלט על כלל המלכים שכן מלכי בית דוד הצטוו בפירוש לדון שכן נאמר "דינו לבוקר משפט"<sup>8</sup> ולכן גזרה זו תוקנה על מלכי ישראל בלבד וכך הרא"ש מאחה בין שני רבדי הסוגייה. כלומר לפי התוספות רא"ש מדובר על תקנה מקומית שתוקנה עקב הדרדרות המלוכה, ואין בה חילוק מהותי בין מלכי בית דוד למלכי ישראל אלא גזרת הכתוב בלבד.

<sup>7</sup> שכן הגמרא אומרת בפירוש "באותה השעה אמרו"

<sup>8</sup> ירמיה, כ"א י"ב

החיד"א בספרו "פתח עיניים"<sup>9</sup> מבאר את הגמרא באופן דומה לתוספות רא"ש שאכן מדובר על תקנה בעקבות מעשה ינאי המלך אך מרחיב זאת ומבאר שאין מדובר על תקנה מקומית בלבד, אלא מבאר החיד"א שבעקבות מעשה ינאי חכמים נזכרו למפרע שהציווי "דינו לבוקר משפט" אינו חל על מלכי ישראל אלא על מלכי בית דוד בלבד ולמפרע התברר שאסור לדון את מלכי ישראל.

#### פגם מהותי במלכי ישראל

לעומת הטענה הקודמת, יש מפרשים שמסבירים שמעשה ינאי המלך אינו סיבה לתקנת "לא דנים אותו" אלא הוא סימן לכך. כלומר, לכתחילה אין לדון את מלכי ישראל ומעשה ינאי הינו ביטוי לאיסור קדום ולא יצירה של איסור חדש. לפי זה שמעון בן שטח טעה בכך שדן את ינאי.

הרמב"ם בפירושו על המשנה מבאר את סיבת ההבדל בין מלכי ישראל למלכי בית דוד בדין זה:

במה דברים אמורים במלכי ישראל בלבד מפני ששלטונם ברשע ואינם מחשיבים את שפלות הרוח והענוה ואינם סובלים את האמת. אבל מלכי בית דוד דנין ודנין אותם לפי שהם מכירים את האמת ולא תקשה עליהם הענוה לפי ששלטונם חוקי לא יחסר על ידי ענותנותם אמר בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט, ודוד עליו השלום היה מכלל סנהדרי גדולה<sup>10</sup>.

לפי פירושו של הרמב"ם הסיבה שלא דנים את מלכי ישראל היא סיבה הקשורה במהות של מלכי ישראל ובאופיים של המושחת של המלכים הללו. שלטונם של מלכי ישראל הינו "שלטון ברשע" שכן המלכות ראויה יותר לבית דוד. בהלכות מלכים פסק הרמב"ם את דין זה להלכה ושם הוא מבאר באופן נוסף מה הוא אותו שלטון ברשע: " שאין נכנעים לדברי תורה שמא תבא מהן תקלה"<sup>11</sup> וכן

<sup>9</sup> פתח עיניים על אתר.

<sup>10</sup> פירושו המשנה לרמב"ם מסכת סנהדרין פרק ב משנה ג

<sup>11</sup> רמב"ם הלכות סנהדרין, ב', ה'

במקור אחר מבאר: "שלבן גס בהן ויבא מן הדבר תקלה והפסד על הדת"<sup>12</sup>.

כלומר אופיים הרע של מלכי ישראל הוציא אותם ממערכת המשפט ומנע את האפשרות לדון אותם. לפי הרמב"ם הראיה שהגמרא מביאה מהגמרא הינה גילוי מילתא לכך שלא ראוי לדון את מלכי ישראל, וכאשר בכל זאת דנים את מלכי ישראל הדבר גורם לעיוות וקלקול.

בעל המשך חוכמה מבאר בספרו "חידושי רבי מאיר שמחה"<sup>13</sup> את הסיבה לכך שאין אפשרות לדון את מלכי ישראל באופן הדומה לגישתו של הרמב"ם אך מצמצם אותה לסיבה נקודתית יותר:

"עוד נראה עפ"י מה דאמרינן לקמן אמר גמירי דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי ב"ד בלבד כיון דחזו ליה לרחבעם דיתבי ואני קאימנא סברי הא מלכא והא עבדא, וכן הכא סנהדרין יושבים בלשכת הגזית שחציה קודש וחציה חול, ולבית דוד שיושבים בחציה של קודש, אם יעמדו לפני ב"ד אין זה פחיתות להם שהכל ידעו שהוא חוק דתי, אבל מלכי ישראל שבעזרה אסורים לישוב כאחד העם, ואם יעמדו לפי סנהדרין הוא פחיתות להם בעיני זולתם ויבא מכח זה חונף וקלקולים רבים לכן גזרו שלא דנין אותו, ודוק."

המשך חכמה מבאר שהסיבה שאין לדון את מלכי ישראל מקורה במתח שבין מלכי ישראל למלכי בית דוד. הגמרא בסוף סנהדרין מבארת שיש איסור למלכי ישראל לשבת בתוך תחום העזרה לעומת זאת למלכי בית דוד הותר לשבת שם. לכן כאשר מלך מבית דוד היה עומד למשפט בסנהדרין שמושבים היה בעזרה, היה ברור לעם הנמצאים שם שהסיבה לכך שהוא עומד בעת ולא יושב בעת המשפט היא בגלל מעמד הדין שבו הוא נמצא ולא בגלל בעיה בסמכותו לעומת זאת כאשר מלך מישראל היה עומד למשפט היה נראה כלפי חוץ שעמידתו נובעת מהאיסור של מלכי ישראל לשבת

<sup>12</sup> רמב"ם הלכות מלכים ג, ז

<sup>13</sup> חידושי ר' מאיר שמחה, על אתר.

בעזרה, דבר זה היה מדגיש את ההבדל בינו לבין מלכי בית דוד במעמד הדין שהוא מעמד מורכב בו מעמידים את המלך. דבר זה היה גורם לעוול כלפי מלכי ישראל וחוסר שוויון בדינם ולא היה מאפשר משפט של אמת.

כלומר לפי המשך חוכמה הסיבה שיש איסור לדון את מלכי ישראל היא סיבה נקודתית הקשורה במקום מושבם של הסנהדרין אך אם הסנהדרין היו יושבים במקום אחר שלא מדגיש את ההבדל בין מלכי ישראל למלכי בית דוד היה ניתן לדון גם את מלכי ישראל.

ניתן לבאר שלמשך חוכמה היה קושי באמירתו הנחרצת של הרמב"ם שכל מלכי ישראל שלטונם ברשע שכן היו מלכים מבית ישראל אשר קיימו את דבר ה' ולכן להיפך היו מלכים מבית דוד שלא קיימו את דבר ה' ולכן הוא מצמצם את דין זה לפגם הקשור בהבדל החיצוני ומקומי בין מלכי ישראל למלכי בית דוד.

אם כן לפי הגישה העולה מהסוגייה בבלי ומהמפרשים המבארים את סוגיה זו, האיסור לדון מלך הינו איסור שחל דווקא על מלכי ישראל בין אם מדובר על איסור שחל באופן לכתחילאי ומהותי על מלכות ישראל ובין אם מדובר על איסור שהתגבש במהלך הדורות שצומצם למלכי ישראל בלבד, לכתחילה היה ראוי לדון גם את מלכי ישראל והמצב שבו לא דנים מלך אינו מצב אידיאלי. אך ניתן למצוא במקורות גישה הרואה באופן שונה את איסור זה.

### **שיטת מדרש התנאים – יראת מלכי הגויים**

מדרש התנאים מוצג דין "מלך לא דן ולא דנים אותו" באופן שונה מהצורה שבה הוא מוצג בסוגיה בבלי וממנו ניתן להבין את דין זה באופן מהותי ולא רק נסיבתי:

"ככל הגוים אשר סבי' מה מלך גוי לא דן ולא דנין אותו אף מלך

ישראל כיוצא בו:<sup>14</sup>"

מבואר מדברי מדרש התנאים שהסיבה שמלך ישראל לא דן ולא דנים אותו היא השוואתו לדין המלך הגוי. כאשר עם ישראל מצווה

<sup>14</sup> מדרש תנאים לדברים פרק י"ז.

בפרשת שופטים להעמיד מלך, התורה מתארת את המצב בו יומלך המלך: כאשר עם ישראל יכנסו לארץ הם יבקשו מלך "ככל הגויים" "וְאָמְרָתָּ אֲשֶׁיְמָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סָבִיבְתָי<sup>15</sup>" ובעקבות בקשה זו התורה מצווה "שְׁנוֹם תִּשְׂיִם עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְתָּר ה' אֱלֹהֶיךָ בְּ<sup>16</sup>". מההשוואה במדרש התנאים ניתן ללמוד שהמלך אשר עם ישראל מצווה להעמיד הוא מלך הדומה באופיו למלכי הגויים.

מלכי הגויים הינם שליטים אבסולוטיים אשר אין יכולת לעם לשפוט אותם מצד יראתם והיותם השליטים של המדינה. לרוב מלכותם של הגויים הייתה בנויה באופן פיאודאלי של מעמדות, במעמד העליון ביותר ניצב המלך, המלך היה השליט האבסולוטי אשר לא היה ניתן לערער על החלטותיו ועל חוקיו ולכן לא היתה אפשרות לדון אותו גם אם הוא היה עושה עוולות<sup>17</sup>.

במצב זה הכנסת המלך לתוך מערכת המשפט הכללית פוגעת בכבודו ומעמדו העליון ושמה אותו באותו מעמד עם כל עמו. חלק מהתוקף, הכוח והעוצמה של המלך נובעים מהפרדת מעמדו ממעמד שאר העם ומאי- היכולת לערער על מעשיו והחלטותיו. לגישה זו ניתן למצוא חיזוק מהסוגייה במסכת שבועות. הגמרא בשבועות<sup>18</sup> דנה באנשים הפסולים להעיד ובין השאר עוסקת במלך:

" [שבועת העדות] אינה נוהגת אלא בראוין להעיד כו'. לאפוקי מאי? אמר רב פפא: לאפוקי מלך, ורב אחא בר יעקב אמר: לאפוקי משחק בקוביא. מ"ד משחק בקוביא, כל שכן מלך; ומ"ד מלך, אבל משחק בקוביא מדאורייתא מחזא חזי, ורבנן הוא דפסלוהו."

רש"י על המקום מבאר:

<sup>15</sup> דברים, י"ז, י"ד.

<sup>16</sup> שם, שם, ט"ו.

<sup>17</sup> עד בשלב מסוים העם ערער על השלטון ועשה מהפכה והוריד את המלך ממלכתו אך אין זה היה דין פורמאלי אלא מהפכה כללית.

<sup>18</sup> בבלי שבועות, ל"א, א

**כל שכן מלך – דמדאורייתא לא חזי דכתיב "שום תשים עליך מלך"** שתהא אימתו עליך והבא להעיד צריך לעמוד לפני הדיין כדאמרן לעיל ודרך בזיון הוא לו.

כלומר לפי רש"י דין "שתהא אימתו עליך" לפיו המלך פסול לעדות הינו דין בעל תוקף דאורייתאי. מכך ניתן להסיק שאף האיסור לדון מלך הינו גם חלק מדין הדאורייתא "שתהא אימתו עליך". וכן מבאר על דרך זו רבי יהונתן מלוניל את האיסור לדון מלך: "אין דנים, משום דגנאי הוא לו שיבוא לפני בית דין פחות ממנו, וכתיב "שום תשים עליך מלך" שתהא אימתו עליך"<sup>19</sup>. האופי של המלוכה בישראל קשור באופי הכללי של המלוכה של העמים. מלוכה דורשת מורא מלכות ומורא זה נפגם כאשר מאפשרים לדון מלך. על פי גישה זו האיסור לדון מלך הינו איסור מהותי הקשור בעצם מהותו של המלך הנובעת ממעמדו הנפרד נלמד מנימוסי המלוכה של העמים. אך גם בתוך מערכת הדין היהודית ניתן למצוא תועלת לכתחילאית שקשורה במורא מלכות זה שמפריד בין המלך לשאר העם ומונע את האפשרות לדון אותו. תועלת זו היא האפשרות של המלך להיות גורם משלים למערך המשפט של הסנהדרין ולענוש שלא מן הדין כאשר הדבר נצרך.

המלך הינו גורם משלים למערכת המשפט ועליו לענוש בכל אותם המקומות בהם אין הדין הפורמאלי של הסנהדרין יכול לחול, לדוגמא כתוצאה מחוסר ראיות או ממצב כללי של העם הדורש תיקון מהותי. על מנת לבצע את תפקיד זה הוצא המלך ממערכת השפיטה וקיבל חסינות משפטית המאפשרת לו להנהיג את העם מעל מערכת המשפט כגורם חיצוני ומשלים למערכת זו.

אם כן לפי הגישה נלמדת ממדרש התנאים האיסור לדון מלך אינו איסור שנוצר טכני שנוצר מהלך הדורות אלא הוא איסור הקשור באופן מהותי למעמדו ותפקידו של המלך.

<sup>19</sup> רבי יהונתן הכהן מלוניל, סנהדרין, י"ח, ב.

## שיטת המסורת הארץ ישראלית – דין המלכים בידי ה'

בתלמוד הירושלמי ובמדרשים מובא דין "מלך לא דן ולא דנים אותו" באופן שונה מהצורה בה הוא מובא בבבלי ובמדרש התנאים. על פי העולה מדברי הירושלמי מהמדרשים האיסור לדון מלך הוא איסור לכתחילאי ואידיאלי הנובע ממעמדו של המלך כמנהיג האחראי לכלל האומה. וכך מובא בדברים רבה:

"למדנו רבותי למה אין דנין את המלך, א"ר ירמיה שכן כתי' בודד המלך, "מלפניך משפטי יצא", הוי אין בריה דן את המלך אלא הקדוש ברוך הוא<sup>20</sup>".

לפי המדרש מעבר לאיסור לדון מלך ישנה חוסר אפשרות לבשר ודם לדון את מלך ולכן ביקש דוד "מלפניך משפטי יצא" כלומר שה' לבדו ידון אותו ולא הסנהדרין. בדרך זו מסביר התלמוד הירושלמי שהמקור לאיסור לדון מלך הוא בבקשת דוד שה' ידונו בעצמו: "ולא דנין אותו על שם "מלפניך משפטי יצא"..."<sup>21</sup>

הירושלמי מבאר שהסיבה שלא דנים מלך היא שדין המלך מתבצע דווקא על ידי ה' ולא על ידי בית דין בשר ודם. מלך אינו אדם פרטי, בניגוד לאדם הפרטי אשר מעשיו משפיעים בעיקר על עצמו ועל מעגליו הקרובים, כאשר מלך עושה מעשה מסוים הוא משפיע על כל עם ישראל, וכן מעשיו מושפעים משיקולים כללים רבים. לכן דוד מבקש שה' ידון אותו מכיוון שכל דין אחר יהיה מעוות ולא יכול לבחון את מעשי המלך בצורה מלאה.

המדרש על משלי מבאר שהאיסור לדון מלך אינו נובע רק מהאחריות הגדולה שעל המלך וההשלכות הרחבות של מעשיו. אלא במלך עצמו יש בחינה אחרת שלא קיימת בכל אדם פרטי. בגלל שהמלך אחראי על העם – ולמעשיו יש השלכות גם על כל עם ישראל אזי ה' מצמצם את בחירתו החופשית והיא נתונה ביד ה':

<sup>20</sup> דברים רבה (ליברמן) פרשת שופטים [ח].

<sup>21</sup> תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת סנהדרין, ב, ג.

"פלגי מים לב מלך ביד ה' על כל אשר יחפץ יטנו. ר' ישמעאל  
 אומר פלגי מים ביד ה', מה המים הללו כשאתה נותן בכלי אתה  
 מטה אותן לכל צד שאתה רוצה, כך כשבשר ודם עולה למלוכה  
 לבו נתון ביד הקדוש ברוך הוא אם זכה העולם, הקדוש ברוך  
 הוא מטה לבו של מלך לגזירות טובות, אבל אם נתחייב העולם,  
 הקדוש ברוך הוא מטה לבו לגזירות רעות, וכל גזירה וגזירה  
 שיוציא מפיו אינה יוצאה בתחלה, אלא מלפני הקדוש ברוך הוא,  
 ולכך נאמר על כל אשר יחפץ יטנו<sup>22</sup>."

המדרש מבאר שבאשר המלך מומלך "ליבו נתון ביד הקב"ה" הוא  
 יוצא מגדר אדם פרטי בעל בחירה חופשית ומקבל לב אחר בעל  
 בחירה חופשית מוגבלת. על פי המדרש ניתן לומר שהסיבה שאין  
 אפשרות לדון מלך היא מכיוון שמלך לא כפוף למערכת החוקים  
 הארצית, לב המלך ביד ה' ולכן רק הוא יכול לדון אותו על מעשיו.  
 על פי הבנה זו בדין המלך, שהאיסור לדון מלך הינו איסור  
 לכתחילאי החל גם ואף בעיקר על מלכי בית דוד מובא מדרש  
 תנחומא גרסה מעט שונה למעשה ינאי המלך המובא בבלי שממנה  
 מצטייר מעשה ינאי באור אחר ומועדן יותר:

"מעשה באחד שהיה לו דין עם מלך ממלכי בית חשמונאי, בא  
 ועמד לפני שמעון בן שטח, אמר ליה דין יש לי אצל המלך, אמר  
 להם שמעון בן שטח לאותן הדיינין שהיו דנין עמו, אם משגר אני  
 בשביל המלך, אתם מוכיחין אותו, אמרו לו הן, שיגר בשבילו,  
 ובא נתנו את הכסא אצל שמעון בן שטח, אמר לו שמעון בן שטח  
 עמוד על רגליך ותן את הדין, א"ל וכי דנין את המלך, פנה לימין  
 וכבשו את) הדיינין את פניהם בקרקע, פנה לשמאלו וכבשו את  
 פניהם בקרקע, בא המלאך וחבטן בקרקע עד שיצתה נשמתו,  
 מיד נדעזע המלך, א"ל שמעון בן שטח עמוד על רגליך, ותן את  
 הדין, כי לא לפנינו אתה עומד, אלא לפני מי שאמר והיה העולם,  
 מיד עמד על רגליו, ונתן את הדין, מכאן שיהיו בעלי דינין נוהגין

<sup>22</sup> מדרש משלי (בובר) פרשה כא סימן א: [א]

אימה בעצמן כביכול להקב"ה דנין, שכך אמר יהושפט לדיינין  
דעו [מה אתם עושים], כי לא לאדם תשפטו כי לה'<sup>23</sup>

המעשה המובא בתנחומא דומה למעשה המובא בבלי אך בשינויים  
קלים, מהבבלי נראה שבסוף המעשה ינאי המלך ברח מהדין. אך  
בגרסה בתנחומא נראה שבסוף המעשה ינאי נידון אך הוא נידון  
מול ה' ולא מול חכמי הסנהדרין "מיד עמד על רגליו, ונתן את  
הדין".

בניגוד לגרסה בבלי הגורסת שבעקבות המעשה נאסר על הדיינים  
לדון את המלך, בתנחומא הדברים אינם ברורים כל כך שכן מצד  
אחד נראה שהאיסור לדון מלך הוא הנימוק שבעקבותיו ינאי המלך  
מנסה להתחמק מן הדין אך מצד שני כאשר הדיינים מסרבים לדון  
את ינאי מגיע מלאך והורג אותם כלומר נראה שהיה עליהם לדון  
את ינאי.

לאחר מות חכמי הסנהדרין ינאי נשאר לעמוד לבדו מול שמעון בן  
שטח. שמעון בן שטח לא יכול לדון את ינאי שכן אסור לדיין יחידי  
לדון את המלך ולכן שמעון בן שטח מעמיד את ינאי מול ה' כך שה'  
הוא שידון את ינאי המלך. "תן את הדין" במובן של התוודה מול  
ה'. דברים אלו תואמים את שיטת הירושלמי הסובר שרק ה' יכול  
לדון את המלכים.

כלומר לפי הגרסה העולה מן התנחומא מעשה ינאי מראה את  
החזרה של הדין מן הסנהדרין אל ה'. לפי גישה זו המובאת  
בירושלמי ובמדרשים האיסור לדון מלך הינו איסור לכתחילאי  
ואידיאלי ואין בו הבדל בין מלך מבית לדוד למלך מבית ישראל  
ואדרבה הוא קשור דווקא למלך בית דוד לא למלכי ישראל בניגוד  
לשיטת הבבלי.

### סיכום השיטות

יש להעיר שלהלכה ולמעשה כפי שהוזכר לעיל פסק הרמב"ם  
כפשט הבבלי שיש איסור לדון מלך מבית ישראל אך את מלכי בית  
דוד דנים והם יכולים לדון:

<sup>23</sup> מדרש תנחומא (בובר) פרשת שופטים, ז'

”מלכי בית דוד אף על פי שאין מושיבין אותם בסנהדרין יושבין ודנים הם את העם, ודנים אותם אם יש עליהן דין, אבל מלכי ישראל אין דנין ואין דנין אותם לפי שאין נכנעים לדברי תורה שמא תבא מהן תקלה”<sup>24</sup>

אם כן להלן הוצגו שלוש שיטות בהסבר המשנה ”מלך לא דן ולא דנים אותו”:

(א) שיטת התלמוד הבבלי: הסיבה שלא דנים את המלכים היא בעקבות מעשה שהיה עם ינאי המלך. את מעשה זה ניתן להסביר כסימן למהות ואופי שלילי של המלכים או כסיבה למצב חדש שנוצר בתקופת ינאי המלך שבעקבותיו נגזרה גזרה שלא לדון את מלכי ישראל. העולה משיטת הבבלי הוא שהמצב האידיאלי מלכותם של מלכים מבית דוד שנכנעים לדברי התורה ולכן ניתן לדון אותם.

(ב) שיטת מדרש התנאים: הסיבה שלא דנים את המלכים קשורה בשלטונו האבסולוטי שנובע מתוקף היותו מלך ”ככל הגויים” , מצד מורא המלכות ומצד חיצוניות מעמדו של המלך למערכת המשפט.

(ג) שיטת המדרשים והתלמוד הירושלמי: המלך אינו נידון על ידי בית המשפט הארצי אלא על ידי ה' בלבד . לבית הדין הארצי אין יכולת לדון מלך בגלל שהבחירה החופשית של המלך נתונה ביד ה'.

## פרק ב': המשל השיפוטי ודין המלך בתנ"ך

לאחר בירור הגישות השונות בחז"ל כלפי דין המלכים יש לחזור ולעיין בפרשיות התנ"ך העסוקות במשפט של המלכים ולדון כיצד

<sup>24</sup> רמב"ם הלכות סנהדרין פרק ב הלכה ה'

והאם בכלל דנו את המלכים בתקופת התנ"ך. לאורך כל התנ"ך מוזכרות פעמים בודדות בלבד בהם דנו את המלכים. אין אף לא תיאור אחד של מקרה בו המלך עומד למשפט באופן ישיר על מעשה שהוא עשה. במקרים הבודדים העוסקים בדין המלכים ניתן לראות שבדרך כלל ה' הוא זה שדן את המלכים, על ידי נביא שמתנבא למלך או על ידי דיבור ישיר של ה' עם המלך עצמו. כאשר המלך חוטא, ה' מתגלה אל המלך או שולח נביא אשר מוכיח את המלך על חטאיו ומבשר לו את ענשו. כך נראה במקומות רבים בתנ"ך החל מאבימלך שלוקח את שרה מאברהם, דרך פרעה, ולהבדיל קריעת המלוכה משאול המלך. וכן במקומות רבים נוספים לאורך התנ"ך.

### המשל השיפוטי

בנוסף לדין הישיר שנעשה על ידי נביא ניתן למצוא צורה נוספת שבאמצעותה ה' דן את המלכים והיא המשל השיפוטי. המשל השיפוטי הינו מושג שטבע פרופ' אוריאל סימון<sup>25</sup> המתאר סיטואציה בה הנביא מתגלה אל המלך, מציג בפניו מקרה ומבקש מהמלך לפסוק את הדין. המלך לא יודע שהמקרה הינו משל בלבד פוסק את הדין על המקרה המוצג בפניו באופן אובייקטיבי. לאחר מכן מגלה הנביא למלך שהסיפור היה משל והנאשם הינו המלך עצמו וכך הנביא פוסק את הדין כלפי המלך כפי הכרעת המלך עצמו.

ישנם שלושה מקומות בתנ"ך בהם דנו את המלכים באופן זה: בשמואל ב', י"ב, א-יד כאשר דוד חטא עם בת שבע, בשמואל ב', י"ד, א-כ"ג כאשר יואב רצה להשכין שלום בין דוד לאבשלום, ובמלכים א', כ', לה-מג כאשר הנביא מוכיח את אחאב על זה שהוא לא הרג את בן הדד. בנוסף למקומות הללו יש בתנ"ך עוד שני מקומות בהם המשל השיפוטי מובא בני העם: ישעיה, ה', א'-

---

<sup>25</sup> פרופ' א' סימון, "קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים", ירושלים, תשנ"ד, ע"מ 140-132.

ז' בו מופיע משל הכרם, ובירמיה, ג', א'-ה' בו מופיע משל אשת האיש.

המקום הראשון בו ה' דן את המלך באופן זה הוא במשל כבשת הרש. כאשר דוד המלך חטא עם בת שבע מגיע אליו נתן הנביא ומציג בפניו סיפור אודות אדם עשיר אשר גזל משכנו העני את כבשתו היחידה. דוד כועס על העשיר וחורץ את דינו למוות, ואז מגלה נתן את הנמשל ופוסק את הדין כלפי דוד:

וַיִּשְׁלַח ה' אֶת־נָתָן אֶל־דָּוִד וַיִּבֹא אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ שְׁנֵי אַנְשִׁים הָיוּ בְּעִיר אַחַת אֶתְדַּע עֲשִׂיר וְאֶתְדַּע רֹאשׁ: לְעֲשִׂיר הָיָה צֹאן וּבָקָר הַרְבֵּה מְאֹד: וְלָרֹשׁ אֵין־כֹּל כִּי אִם־כִּבְשָׂה אַחַת קִטְנָה אֲשֶׁר קָנָה וַיִּחַתְּהָ וַתִּגְדֵּל עִמּוֹ וְעַם־בְּנָיו יַחְדָּו מִפִּתּוֹ תֹאכַל וּמִכֶּסֶךְ תִּשְׁתַּהֵל וּבְחִיקוֹ תִשְׁכָּב וַתְּהִי־לֵךְ בְּבֶת: וַיִּבֹא הַלֵּךְ לְאִישׁ הָעֲשִׂיר וַיִּחַמַּל לְקַחַת מִצֵּאֲנוֹ וּמִבָּקָרוֹ לְעֲשׂוֹת לָאִרְחַם הַבָּאֵלָו וַיִּקַּח אֶת־כִּבְשַׂת הָאִישׁ הָרֹאשׁ וַיַּעֲשֶׂה לְאִישׁ הַבָּא אֵלָיו: וַיַּחֲרֹאֵף דָּוִד בְּאִישׁ מְאֹד וַיֹּאמֶר אֶל־נָתָן חַי־ה' כִּי בְר־מֹות הָאִישׁ הָעֲשִׂינָה זֹאת: וְאֶת־הַכִּבְשָׂה יִשְׁלַם אַרְבַּעַתַּיִם עֶקֶב אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְעַל אֲשֶׁר לֹא־חָמַל: וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל־דָּוִד אַתָּה הָאִישׁ כֹּה־אָמַר ה' אֶלְקֵי יִשְׂרָאֵל אַנְכִי מִשְׁחַתִּיךָ לְמַלְךְ עַל־יִשְׂרָאֵל וְאַנְכִי הַצִּלְתִּיךָ מִיַּד שָׂאוּל: וְאַתָּנָה לָךְ אֶת־בַּיִת אֲדֹנֶיךָ וְאֶת־נָשִׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחִיקֶךָ וְאַתָּנָה לָךְ אֶת־בַּיִת יִשְׂרָאֵל וַיְהוּדָה וְאִם־מֵעַט וְאִסְפָּה לָךְ כְּהֵנָה וְכַהֵנָה: מִדְּוַע בְּזִיתָ אֶת־דָּבָר ה' לְעֲשׂוֹת הַרְעָ בְּעֵינֵינוּ בְּעֵינֶיךָ אֶת אֹרְיָה הַחַתִּי הַכִּיָּת בְּחָרֵב וְאַת־אֲשֶׁתוֹ לְקַחְתָּ לָךְ לְאִשָּׁה וְאִתּוֹ הָרְגָתָ בְּחָרֵב בְּנֵי עַמּוֹן: וְעַתָּה לֹא־תִסָּוֵר תֵּרֵב מִבַּיִתְךָ עַד־עוֹלָם עֶקֶב כִּי בְּזִיתָ וַתִּקַּח אֶת־אִשְׁתֵּי אֹרְיָה הַחַתִּי לְהִיֹּת לָךְ לְאִשָּׁה: <sup>26</sup>

לאחר גילוי הנמשל דוד המלך מבין את חומרת מעשיו ומתוודה על חטאו. בעקבות זאת ה' מקל בעונשו של דוד ומצמצם את העונש לכך שרק בנה של בת שבע ימות. במעשה זה ניתן לכאורה לראות צורת שיפוט חדשה. בניגוד למקומות הרבים בהם הנביא מוכיח את המלך באופן ישיר על חטאיו ומודיע לו את העונש אשר ה' גזר

<sup>26</sup> שמואל ב', י"ב, א' - י'.

עליו, במעשה זה נתן הנביא מוכיח את דוד באופן עקיף וגורם לו להכריע את הדין בעצמו.

כשני פרקים מאוחר יותר אנו מוצאים דוגמא נוספת לדין המלך באמצעות משל שיפוטי. כאשר אבשלום מורד בדוד ומנסה לקחת ממנו את המלוכה, יואב בן צרויה שר צבאו של דוד מנסה להשכין שלום בין דוד לאבשלום. יואב משתמש בטכניקה דומה לדרכו של נתן הנביא כאשר הוכיח את דוד על חטאו עם בת שבע והיא המשל השיפוטי.

יואב שולח אישה מהעיר תקוע שמספרת לו על כך שהיו לה שני בנים ואחד מהבנים הרג את אחיו ועכשיו משפחתה דורש ממנה לקבל את בנה הרוצח על מנת שיהרגו אותו יגאלו את דם אחיו. האישה מבקשת מדוד שיחוס על בנה הרוצח שכן היא לא רוצה שלהישאר ללא בנים ויורשים. יואב רצה שדוד יכריע בדינה ועל ידי זה התעוררו רחמיו של דוד על אבשלום בנו למרות מרידתו של אבשלום:

וַיֹּאמֶר־לָהּ הַמֶּלֶךְ מַה־לָּךְ וַתֹּאמֶר אֲבָל אִשָּׁה־אֶלְמָנָה אֲנִי וַיְמַת אִישִׁי: וְלִשְׁפָחֶתְךָ שְׁנֵי בָנִים וַיִּצְצוּ שְׁנֵיהֶם בְּשׂוֹדָה וְאִין מִצִּיל בֵּינֵיהֶם וַיִּבֶן הָאֶתֶד אֶת־הָאֶתֶד וַיְמַת אֹתוֹ: וְהִנֵּה קָמָה כָּל־הַמִּשְׁפָּחָה עֲלֵי־שְׁפָחֶתְךָ וַיֹּאמְרוּ תַנְיִן אֶת־מִכָּה אַחִיו וַנִּמְתְּהוּ בַּנֶּפֶשׁ אַחִיו אֲשֶׁר הָרַג וַנְשַׁמְיֵדָה גַּם אֶת־הַיּוֹרֵשׁ וְכִבּוּ אֶת־גְּחֻלְתֵּי אֲשֶׁר נִשְׁאַרָה לְבִלְתִּי שׁוּם־שֵׁים־לְאִישִׁי שָׁם וְשָׂאֲרִית עַל־פְּנֵי הָאֶדְמָה:

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל־הָאִשָּׁה לְכִי לְבֵיתְךָ וְאֲנִי אֶצְנֶה עִלְיֶךָ: וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הַתְּקוּעִית אֶל־הַמֶּלֶךְ עָלִי אֲדַנִּי הַמֶּלֶךְ הָעוֹן וְעַל־בֵּית אָבִי וְהַמֶּלֶךְ וְכִסְאוֹ נָקִי: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ הַמְדַבֵּר אֵלַי וְהַבָּאתוּ אֵלַי וְלֹא־יִסְרִי עוֹד לְגַעַת בְּךָ:<sup>27</sup>

לאחר שדוד מבטיח להגן על בן האישה התקועית הוא מבין מדבריה שיואב שלח אותה על מנת שדוד יחזיר את אבשלום לביתו וישלים אתו. דוד מבין שהתחייבותו להגן על בן האישה התקועית

<sup>27</sup> שמואל ב', ה'-ח'.

היא למעשה התחייבות לשמור על אבשלום בנו. דוד מקבל את הדברים ושולח את יואב להשיב את אבשלום. מקור נוסף לדין המלך המתבצע על ידי המלך עצמו באמצעות משל שיפוטי ניתן לראות בספר מלכים א'. כאשר בן הדד מלך ארם עולה עם צבאו על ממלכת ישראל, הוא נוחל תבוסה גדולה. אנשיו של בן הדד הנותרים מהמלחמה מייעצים לו שייכנע בפני אחאב מלך ישראל על מנת שאחאב יחוס על נפשו. אחאב מקבל את תחנוני בן הדד ושולח אותו לארצו ואף משיב לו את הערים אשר אביו לקח מידי. הנביא כועס על מעשה זה של אחאב ומגיע לפניו על מנת להוכיח אותו על מעשה זה. אך הוא עושה זאת על ידי משל שהוא מציג בפניו ולא באופן ישיר:

וַיֵּלֶךְ הַנְּבִיא וַיַּעֲמֵד לַמֶּלֶךְ עַל־הַדָּרֶךְ וַיִּתְחַפֵּשׂ בְּאַפָּר עַל־עֵינָיו: וַיְהִי הַמֶּלֶךְ עֵבֶר וְהוּא צָעַק אֶל־הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר עֲבַדְךָ יֵצֵא בְּקֶרֶב־הַמִּלְחָמָה וְהִנֵּה־אִישׁ סֹר וַיִּבֵּא אֵלַי אִישׁ וַיֹּאמֶר שְׁמֹר אֶת־הָאִישׁ הַזֶּה אִם־הִפְקֹד יִפְקֹד וְהִיתָה בְּנִפְשׁוֹ תַחַת בְּנִפְשׁוֹ אִן כִּבְר־בְּסוֹף תִּשְׁקוֹל: וַיְהִי עֲבַדְךָ עֹשֶׂה הַנֶּה וְהִנֵּה וְהוּא אֵינְנו וַיֹּאמֶר אֵלָיו מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל כֵּן מִשְׁפָּטָה אֶתְּהָ תְרַצֶּת: וַיִּמְהַר וַיִּסֹּר אֶת־הָאֶפֶר מֵעַל מַעְלֵי עֵינָיו וַיִּבֵּר אֹתוֹ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל כִּי מִהֲבָאִים הוּא: וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' יַעַן שִׁלַּחְתָּ אֶת־אִישׁ חֲרָמִי מִיַּד וְהִיתָה בְּנִפְשׁוֹ תַחַת בְּנִפְשׁוֹ וְעַמָּה תַחַת עַמּוֹ: וַיֵּלֶךְ מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל עַל־בֵּיתוֹ סוֹר וְזָעַף וַיִּבֵּא שְׁמֵרוֹנָה:<sup>28</sup>

הנביא מציג משל בפני אחאב על אדם אשר התבקש לשמור על שבוי אך נתן לשבוי לברוח. אחאב חורץ את דין האיש למוות. לאחר מכן הנביא מתגלה לאחאב, מוכיח אותו על חטאו ומבשר לו על עונשו בעקבות הפסק שפסק אחאב. אחאב מבין שאין לו אפשרות לברוח מהדין שכן הוא עצמו פסק זאת והולך בכעס לביתו.

מקרה זה דומה באופיו לאופן בו ה' דן את דוד על ידי משל כבשת הרש. דין אשר נעשה על ידי שהמלך דן את עצמו. ניתן לדייק

<sup>28</sup> מלכים א', כ' ל"ה- מ"ג.

בפסוקים שהשלכת הדין על אחאב נעשית במקרה זה באופן של קל וחומר. המשל עוסק באדם ששחרר שבוי אקראי ואילו הנמשל הוא שאחאב שחרר את בן הדד מלך ארם ואף החזיר לו אדמות. מכוח קל וחומר זה מושלך הדין כלפי אחאב ביתר שאת. מתוך עיון בשלוש הפרשיות הייחודיות הללו בהם דנים את המלך באמצעות משל שיפוטי עולה השאלה מהו הצורך בשיפוט כזה? ניתן היה לראות בצורת שיפוט זה צור שיפוט ייחודית שנועדה לגרום למלך לדון את עצמו וכך ליצור צורת שיפוט חדשה של המלך. לא ה' דן את המלך (כפי שעלה משיטת הירושלמי) ולא העם דן את המלך (על ההבנה הפשוטה בבלי) אלא ה' גורם לכך שהמלך עצמו דן את עצמו ועל בסיס הכרעת המלך בדינו ה' דן את המלך. אך אין הדברים נראים מכיוון שניתן לראות בפרשיות הללו שהדין באמצעות המשל השיפוטי אינו נועד להכרעה בדין בלבד אלא הוא משמש למקרים נוספים כדוגמת מעשה יואב והאישה התקועית בו המשל השיפוטי אינו משמש ככלי שיפוטי אלא ככלי מתודי בלבד שנועד לסייע ליואב להשכין שלום בין דוד ובין אבשלום. בנוסף ניתן כפי שצוין בפתיחת פרק זה המשל השיפוטי משמש את הנביאים גם כלפי העם ולא רק כלפי המלכים, ולכן יש לדון לבאר לשם מה נועד המשל השיפוטי.

### מהות השיפוט העצמי

על מנת להבין את משמעותו של המשל השיפוטי יש לעיין במקום בו היה ראוי להשתמש במשל השיפוטי אך הנביא לא משתמש בו אלא בתוכחה ישירה, ולנסות להבין מדוע הנביא עושה זאת. לאחר מעשה מלחמת ארם המופיע בפרק כ' בספר מלכים א' שבו הנביא הוכיח את אחאב על ידי משל שיפוטי על כך שהוא ריחם על בן הדד, מובא מעשה כרם נבות. הכתוב מתאר שאחאב חשק בכרמו של נבות היזרעאלי ויזבל אשתו של אחאב גורמת להריגת נבות על ידי שני עדי שקר וכך כרם נבות מגיע אל אחאב. לאחר מכן ה' שולח את אליהו הנביא להוכיח את אחאב על מעשהו:

”וַיְהִי כִשְׁמַע אַחָאָב כִּי מֵת נְבוֹת וַיָּקָם אַחָאָב לָרֶדֶת אֶל-כָּרֶם נְבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי לְרִשְׁתּוֹ: וַיְהִי דְבַר-ה’ אֶל-אֱלִיָּהוּ הַחֲשַׁבִּי לֵאמֹר: קוּם רֹד לְקִרְיַת אַחָאָב מִלֶּד-יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּשֶׁמְרוֹן הִנֵּה בְּכֶרֶם נְבוֹת אֲשֶׁר-יֵרֵד שָׁם לְרִשְׁתּוֹ: וְדַבַּרְתָּ אֵלָיו לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה’ הִרְצַחְתָּ וְגַם-יִרְשֶׁתָּ וְדַבַּרְתָּ אֵלָיו לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה’ בְּמִקּוֹם אֲשֶׁר לָקְחוּ הַכְּלָבִים אֶת-דָּם נְבוֹת יִלְקוּ הַכְּלָבִים אֶת-דָּמָךְ גַּם-אַתָּה: וַיֹּאמֶר אַחָאָב אֶל-אֱלִיָּהוּ הַמְצַאֲתָנִי אֵיבִי וַיֹּאמֶר מְצֵאתִי יָעַן הַתְּמַכְרֵף לְעִשְׂוֹת הָרָע בְּעֵינֵי ה’: הִנְנִי מִבֵּי מַבְיֵא אֱלִיָּהוּ רָעָה וּבְעֵרְתִי אַחֲרָיָהּ וְהִכְרַתִּי לְאַחָאָב מִשְׁתִּין בְּקִיר וְעֶצוֹר וְעֶזְוֵב בְּיִשְׂרָאֵל: וְנִתְתִּי אֶת-בֵּיתְךָ כְּבַיִת יִרְבָּעָם בּוֹ-נִבְטָ וּכְבַיִת בְּעֶשְׂא בּוֹ-אֲחִיָּה אֶל-הַבַּעַל אֲשֶׁר הַכְּעִסְתָּ וַתַּחַטֵּא אֶת-יִשְׂרָאֵל:”<sup>29</sup>

בפרשיה זו ניתן לראות הקבלה מסוימת לפרשית דוד ובת שבע. בשתי הפרשיות המלך לוקח דבר שאינו שייך לו, בשניהם המלך לוקח את דבר זה על ידי הריגת בעליו המקוריים, בשניהם הנביא נשלח להוכיח את המלך על חטא זה ולאחר מכן המלך חוזר בתשובה ומקבל את תוכחת הנביא.

אך בניגוד לפרשית דוד ובת שבע בה הנביא מוכיח את המלך על ידי המשל השיפוטי, בפרשיה זו הנביא מוכיח את המלך באופן גלוי וברור שלא משתמע לשני פנים: ” כֹּה אָמַר ה’ הִרְצַחְתָּ וְגַם-יִרְשֶׁתָּ?!” לכאורה גם במקרה זה היה ראוי לנביא להשתמש במשל שיפוטי.

ניתן לענות על דרך הפשט שהמקרה של אחאב וכרם נבות היה מקרה חמור יותר שכן אחאב השתמש בעדים זוממים ואילו דוד הסוואה את מעשהו במלחמה עם בני עמון ולכן הנביא אליהו הנביא מוכיח את אחאב באופן גלוי וברור ולא באמצעות משל שיפוטי שמעדין את התוכחה. אם זאת ניתן להסביר באופן נוסף את תוכחתו הגלויה של אליהו ועל בסיס זה להבין את המשמעות והמהות של המשל השיפוטי.

<sup>29</sup> מלכים א פרק כא, טז-כב

כפי שנאמר לעיל פרשיית כרם נבות מגיעה מיד לאחר פרשיית מלחמת ארם. אם כן ניתן לומר שהסיבה שאליהו לא משתמש במשל שיפוטי היא שהוא ראה שהתוכחה באמצעות המשל השיפוטי כלפי אחאב אינה יעילה.

לפי זה המשל השיפוטי הינו צורה מעודנת של תוכחה שנועדה לגרום לאדם לקחת אחריות על מעשיו באופן עצמאי ולתקן אותם. ניתן לראות שלאחר שנתן הנביא מוכיח את דוד על חטאו הוא לוקח אחריות על חטא זה וחוזר בתשובה שלמה. יואב מבין את הכלי הזה של המשל השיפוטי ושולח את האישה התקועית על מנת שדוד ינצל את מעמדו כמלך לטובה, יחוס על אבשלום וישראלים עמו. על פי זה ניתן לבאר גם את המשלים השיפוטניים המופנים כלפי העם. ישעיה וירמיה מביאים את המשלים הללו על מנת שהעם יחזרו בתשובה ויתקנו את מעשיהם.

על פי הדברים הללו ניתן לבאר מדוע בפרשיית כרם נבות אליהו משתמש בתוכחה ישירה ולא במשל שיפוטי. כפי שצוין, מעשה כרם נבות מתרחש לאחר מלחמת ארם שבה אחאב ריחם על בן הדד. במעשה זה הנביא הוכיח את אחאב על כך שהוא ריחם על בן הדד ולא הרג אותו. כאשר קוראים את שני הפרקים הללו ברצף ההבדל זועק. פרק כ' אחאב מרחם על בן הדד האכזר ואילו בפרק כ"א מתאכזר על נבות הרחמן<sup>30</sup>. ולכן ה' מבין שהתוכחה באמצעות המשל השיפוטי לא עבדה ואחאב לא לקח אחריות על מעשיו ולא תיקן אותם ולכן כאשר הוא שולח את אליהו להוכיח אותו אליהו מוכיח את אחאב באופן גלוי.

### משפט המלכים בתנ"ך

מפרשיות שעוסקות בדין המלך בתנ"ך ניתן ללמוד שבתקופה זו ה' דן את המלכים ואין לעם אפשרות לדון את מלכיו כפי שהוצג בחלק א' של המאמר בשיטת הירושלמי ומדרשים ובשיטת מדרש

<sup>30</sup> וכך מתקיים בו הנאמר במדרש מדרש, תנחומא (ורשא) פרשת מצורע: "א"ר אלעזר כל שנעשה רחמן על האכזרי לסוף נעשה אכזר על הרחמנים"

התנאים. האמירה של הבבלי שניתן לדון את המלך הינה חידוש גדול שכן באף אומה מאומות העולם לא מצאנו שהם דנים את מלכיהם.

לפי כך ניתן לומר שהחידוש שעולה בגמרא כלפי מלכי בית דוד הינו חידוש מאוחר<sup>31</sup> הנובע ממעמדם ואופיים המיוחד של מלכי בית דוד ולכן הירושלמי לא קיבל את חידוש זה אלא הלך עם מה שהוסבר לעיל כפשט פסוקי התנ"ך.

## פרק ג' – השיפוט העצמי בבעש"ט

### הזולת כשיקוף לאדם הפרטי

להלן הוצגה שיטת הירושלמי והמדרשים, באיסור לדון מלך. לפי גישה זו הוסבר שהסיבה שאין דנים מלך היא מכיוון שדין המלך מתבצע דווקא על ידי ה' לבדו. מפרשיות התנ"ך נראה שבזמן הבית הראשון ה' דן את המלכים בעצמו, ולעיתים משתמש במשל השיפוטי על מנת לגרום להם לקחת אחריות על מעשיהם ולחזור בתשובה. הבעל שם טוב ובעלי החסידות מפתחים את עקרון זה של המשל השיפוטי ומציגים אותו ככלי שנועד לגרום למלך לקחת אחריות על מעשיו ולתקנם, וכן מבארים את עבודה זו באופן השייך לעבודה של כל אדם.

בפרשת קדושים התורה מפרטת ציוויים שמטרתם לשמור על עשיית משפט תקין. אחד מהצווים המנויים בפרשה זו הוא הציווי "בצדק תשפוט עמיתך"<sup>32</sup>. משמעות ציווי זה על דרך הפשט הינה ציווי לעשות דין צדק במשפט ולא להפלות צד אחד בדין, על מנת להגיע לאמת בדין. כמו כן במשנה באבות<sup>33</sup> מובא שצריך לדון כל אדם לכף זכות. הבעל שם טוב מקשר בין שני הציוויים האלו ומסביר אותם כחובה על האדם הפרטי לשפוט בצדק את זולתו ולדון אותו לכף זכות:

<sup>31</sup> שאפילו במשנה אינו מוזכר.

<sup>32</sup> ויקרא, י"ט, ט"ו.

<sup>33</sup> אבות, א', ו'.

”כשרואה אדם דבר נבלה מאיש רשע, שעבר עבירה חזקה, ידין אותו לכף זכות, כי מצד רדיפת היצר הבווער בו עושה, ומצד פחיתות חומרו העב, שאינו יודע חומר האיסור, וכל זה וכיוצא בזה. ובזה מציל גם עצמו מדין, כי באמת כיון שרואה דברי נבלה בחבירו ידע שיש בו בעצמו גם כן מעין דבר זה, שיש עליו דינים ומקטריגים, וכשימצא זכות לחבירו יהיה גם עליו זכות...<sup>34</sup>”

כפי שנאמר במשנה יש לדון כל אדם לכף זכות ולכן כאשר רואים אדם שעשה עברה יש ללמד עליו זכות ולהסביר שיצרו הרע ומשיכתו לגשמיות הובילו אותו לעבירה זו והוא לא עשה זאת מתוך רצון אמיתי למרוד בה’.

על גבי דברים אלו מחדש הבעש”ט עומק נוסף בלימוד הזכות, מעבר לחובה הבסיסית ללמד זכות על כל אדם. הבעש”ט מסביר שהסיבה שיש ללמד זכות על הזולת היא מכיוון שכאשר האדם ראה שחברו עשה עבירה יש לו לחשוש שגם בו עצמו יש צד מסוים של עבירה זו ולכן על ידי שהאדם מלמד זכות על חברו הוא למעשה מלמד זכות על עצמו וכך הוא גורם שגם שבשמים ילמדו זכות עליו.

על פי תפיסה זו יש לומר שכאשר האדם מתבונן בסביבתו הוא יכול לראות בה שיקוף למעשיו ולפנימיות נפשו. את המקור לחידוש זה של הבעש”ט ניתן ליחס לדברי התוספתא במסכת שבועות שם דנה התוספתא בדיון שבועת העדות ובסוף הדיון מביאה התוספתא את דברי ר’ אלעזר בן מתיא:

”ר’ אלעזר בן מתיא אומר אין אדם מתחייב לשמוע אלא אם כן חטא שנ’ כי תחטא ושמעה וכן היה ר’ אלעזר בן מתיא אומר הרואה עוברי עבירה נתחייב לראות הרואה עושה מצוה זכה לראות<sup>35</sup>”:

<sup>34</sup> בעש”ט על התורה, קדושים, ב’.

<sup>35</sup> תוספתא מסכת שבועות (צוקרמאנדל) פרק ג הלכה ד

דברי רבי אלעזר בן מתיא מובאים בסוף הלכה ד' לאחר שלוש הלכות העוסקות בחובה של אדם להעיד לחברו כאשר הוא יודע עדות. על פי דברים אלו ניתן לומר שהחובה של אדם להעיד נובעת מכך שכאשר אדם רואה סיטואציה מסוימת הוא בעצם חלק מאותו מאורע ולא רק צופה חיצוני.

הבעש"ט פיתח את הדברי התוספתא, הרחיב אותם וביאר שבגלל שהאדם הוא חלק מהסיטואציה אותה הוא רואה יש לאדם יכולת לשלוט בסיטואציה זו, לפרש אותה כרצונו וכך לשנות כביכול את המציאות באופן רטרואקטיבי ולמחוק את החטא. אם האדם מחליט שהסיטואציה אותה הוא ראה אינה חטא אזי הסיבה שהוא ראה את סיטואציה זו אינה בגלל שהוא חטא וכך האדם מתקן את המציאות. חיזוק נוסף לתפיסה זו שפיתח הבעש"ט ניתן למצוא בדברי בגמרא במסכת סוטה. שם מבארת הגמרא שהסיבה שהתורה סמכה את פרשת נזיר לפרשת אישה סוטה היא כדי ללמד ש"כל הרואה סוטה בקלוקלה יזיר עצמו מן היין"<sup>36</sup>. אם אדם הגיע למקדש וראה אישה שמשקים אותה מי סוטה יש לו לחשוש שגם בו יש מעין אותה עבירה של זימה שהובילה את הסוטה למעשיה ולכן עליו לגדור את עצמו בעניין זה, להתרחק מן החטא ולהזיר עצמו מהיין. עצה זו מחזקת את התפיסה שישנו קשר בין האדם לסביבתו.

על פי דברי הבעש"ט מבואר שיש קשר רוחני דו כיווני בין האדם לסביבתו. האדם אינו יצור בודד ופרטי אלא חלק ממערכת אורגנית כללית שבה כל פרט קשור בפרטים האחרים.

כאשר האדם מתבונן בסביבתו הוא יכול לראות את עצמו דרך הסביבה. כמובן שאין מדובר על תמונה זהה ממש. כפי שניתן לדייק מדברי הבעש"ט שאומר "מעין דבר זה". הסיבה לכך שהתמונה אינה זהה לחלוטין היא שבמעבר בין התמונה החיצונית שהאדם רואה להשלכה של המעשה על פנימיות נפשו התמונה משתנה נהיית רוחנית יותר, שכן העולם החיצוני הוא עולם גשמי

<sup>36</sup> בבלי, סוטה, ב', ע"א.

יותר לעומת העולם הפנימי ולכן כאשר האדם מביט על נפשו הוא צריך לחפש עברה דקה ומופשטת יותר.

### **השיפוט העצמי בעבודת האדם הפרטי**

בהמשך דבריו בפרשת קדושים מחדש הבעש"ט חידוש נוסף ומבאר שעל פי תבנית זו של הדין העצמי על ידי הזולת ניתן להסביר שה' שופט את האדם על פי צורת שיפוט זו. כלומר על ידי הדין שהאדם דן את הזולת כך בשמים דנים אותו. יש כאן הרחבה מסוימת המשל השיפוטי התנ"כי שבו המלך דן את עצמו על ידי הנביא ושיוכו לעבודתו של כל אדם. כך כל אדם יכול ליטול מחדש את האחריות על מעשיו ולקבל את העונש הראוי לו באמת. ומבאר הבעש"ט:

"ובאמת כל זה נסיון גדול, כי קבלנו שאין נגזר על אדם שום גזר דין, אלא אם כן הוא פוסק בעצמו בן, ובודאי לא יפסוק על עצמו, אלא מראין לו אדם שעשה איזה עבירה מעין מלאכתו, מלאכת עבירה שלו, והוא פוסק עליו את הדין, וחותר זה הדין על עצמו רחמנא ליצילן:"

הבעש"ט מסביר שהמשל השיפוטי שייך בכל אדם ובכל מעשה שהאדם עושה. מכיוון שאין אפשרות שהאדם ידון את עצמו באופן גלוי, שכן האדם לא יוכל לדון את עצמו באופן אובייקטיבי כי יש לו תמיד נטייה ללמד על עצמו זכות, לכן דנים את האדם על ידי המשל השיפוטי כך שהאדם לא יודע שדנים אותו ויכול להכריע בדין באופן אובייקטיבי.

ניתן להסביר שהמטרה של הדין באופן זה היא לאפשר יצירה של מדד אישי שעל פיו האדם יהיה נידון. הדרך האידיאלית לבחון עד כמה לנטות מן הדין אל הרחמים, היא על ידי שהאדם עצמו מכריע כיצד לעשות זאת, על פי האופן שבו הוא רואה את האמת בעולם. מערכת זו מאפשרת דין סובייקטיבי כפי עיני כל אדם ואדם. המשל השיפוטי מאפשר לה' לדון את האדם על פי מערכת החוקים שלו ועל ידי זה האדם יקבל את השכר והעונש המותאמים לו ביותר.

על גבי הסבר זה ניתן להסביר באופן עמוק יותר את מטרתו של המשל השיפוטי, ולראות בו כלי שנועד לדון את עצם השיפוט של האדם ולבחון כיצד הוא דן את המציאות ולא רק את המעשה עצמו. כלומר על ידי המשל השיפוטי ניתן לבחון האם האדם דן את זולתו מנקודת מבט חיצונית של ניקור ונטייה אל הדין או מנקודת מבט של אמפטיה ונטייה לזכות. וכך מתבצע דין רחב יותר למעשי האדם.

לפי זה על ידי השיפוט העצמי האדם נידון לא רק על התוצאה והמעשה שעשה בפועל אלא גם על הדרך בה האדם שופט את המציאות. כלומר השיפוט החיצוני עצמו הינו חלק מהניסיון. על ידי השיפוט העצמי ניתנת לאדם האפשרות לבחור את הפרספקטיבה שדרכה צריך לבחון את המציאות ודרכה ידונו אותו. ככל שהאדם יטה יותר לחובת חברו ח"ו כך יותר יחמירו אתו בדין וק"ו להיפך, כאשר האדם ידון את חברו לכף זכות כך כאשר ידנו בשמים את האדם הדין יהיה לצד החסד.

על פי ההבנה הראשונה המטרה של השיפוט העצמי היא כדי להגיע לאמת המותאמת ביותר לאדם הפרטי. לפיכך המגמה של צורת שיפוט זו הנעשית באופן עקיף, היא לתת לאדם להכריע בדינו ללא פניות אישיות. זוהי מגמה של משפט הנובע מתוך מידת הדין. ואילו לפי ההבנה השנייה בדברי הבעש"ט המטרה בשיפוט העצמי היא שהאדם ידון את חברו ועל ידי כך גם את עצמו, לכף זכות באופן הנוטה לזכות ולמידת הרחמים. זוהי הבנה הרואה בשיפוט העצמי כלי להגיע לדין הנובע מתוך מידת החסד.

על גבי שתי הקומות האלו במטרת השיפוט העצמי, שהן להגיע לפסק הדין המדויק ביותר שנוצר בעקבות הדין העצמי והדין על האופן בו האדם שופט את זולתו, הבעש"ט מבאר מספר קומות נוספות הנובעות מדין זה.

הבעש"ט מבאר שהאדם יכול לנצל את צורה זו של הדין כדי לדעת את מדרגתו הרוחנית. על מנת להסביר את הדברים הללו יש להקדים ולבאר שבעולמות העליונים ישנם דרגות שונות של

שפיטה. ישנם עולמות רוחניים שונים אשר בכל עולם בתי הדין דנים באופן מסוים ובאופי מסוים של דין.

בעולמות העליונים הדין הינו דין של חסד הנוטה לזכות ובלשון הזוהר נקרא "היכל הזכות" זהו הדין השלם והעליון. אך בעולמות התחתונים ישנו בתי דין שאינם נוטים לזכות אלא דנים את האדם לצד החובה והדין. אלו בתי הדין שמצד הקליפה וסטרא אחרא שבהם הצדק אינו שלם.

כאשר האדם מתבונן בעצמו ורואה שהוא דן את זולתו לצד החובה הוא יכול להבין שבשמים ידנו אותו באותו האופן בבתי הדין של "היכלות החובה". אך אם הוא נוטה לדון את חבריו לכף זכות יבין האדם מכן שבשמים דנים אותו ב"היכלות הזכות". וכך מובא בהמשך דברי הבעש"ט<sup>37</sup> הנ"ל:

"אמנם יכול כל אדם לידע את עצמו כשירצה, וכמו שכתב רבינו תם בספר הישר שלו שזה יסוד ועיקר וכלל גדול, והוא דכתב בזוהר<sup>38</sup> בשער היכלות, כי יש בקדושה היכל זכות ולעומת זה יש בקליפה חובה, וההפרש שיש בין זה לזה, כי בהיכל זכות כשדנין את האדם שם הכל פותחין ומהפכין לזכות, אפילו בדין הרשע, אבל בהיפוך בהיכל חובה הכל פותחין בחובה וכו' יעוין שם, אם כן בזה יוכל כל אדם לידע את עצמו ומדריגתו אם הוא דן את כל אדם לזכות, אזי הוא בקדושה, ששם היכל זכות על שם כך שפותחין בזכות כל אחד, ואם הוא דן את כל אדם לחוב, אזי הוא בקליפה ששם היכל החוב שדנין האדם לחוב."

הבעש"ט מבאר שהשיפוט העצמי יכול לתת לאדם מבט על עצמו ועל מדרגתו הרוחנית. בנוסף עולה מדברי הבעל שם טוב שקדושה אמיתית פירושה ראית הטוב במציאות, הצדיק האמתי הוא האדם שרואה בכל אדם רק את הטוב שבו ודן כל אדם לכף זכות. כמוכן יש בזה דרגות שונות, ככל שהאדם נוטה יותר לדון לכף זכות כך מדרגתו יותר גבוהה.

<sup>37</sup> בעל שם טוב על התורה, קדושים, ו'.

<sup>38</sup> ח"ב רנ"א. וכן מפורש בזוהר שם ו' א

## השיפוט העצמי ככלי לתיקון

על בסיס הדברים הללו ניתן ללמוד שהשיפוט העצמי יכול להיות כלי לתיקון חטאי הזולת. היות והזולת משקף את מעשיו הפנימיים של האדם אזי ניתן לתעל זאת ולתקן את הזולת על ידי התיקון העצמי של האדם. תיקון זה יכול להתבצע הן על ידי האדם הפרטי אך עיקר התיקון של העם הינו על ידי הצדיקים וגדולי הדור שהם כ"לב בעם ישראל" והם משפיעים קדושה על כל עם ישראל. וכך מבאר רבי יעקב יוסף מפולנאה בעל התולדות יעקב בספרו כתנות פסים בשם הבעש"ט:

"ונראה, דשמעתי ממורי כל שיש בידו למחות וכו', ר"ל למחות ולמחוק החטא שבידו, אז ממילא באחרים גם כן נמחק, עיין במקום אחר ביאור מזה. והטעם מבואר שם, כי הם לבם של ישראל, והכל הולך אחר הלב אם הוא טוב או רע ... ובזה יובן, תלמידי חכמים שהם לבם של ישראל, מרבים שלום בעולם ר"ל מרבים שלימות באנשי העולם, על ידי שמוחק החטא של עצמו ונקרא איש תם גבר שלים, אז גורם שלימות בעולם, שנאמר ורב שלום בניך, אל תקרא בניך אלא בוניך, והסגנון, דאי אפשר לקרות בניך, אלא שיהא תחלה בוניך, לבנות ולתקן את עצמו שיהא גבר שלים, ורב שלום בניך גם כן. וז"ש שלום רב לאוהבי תורתך.<sup>39</sup>"

הגמרא במסכת שבת<sup>40</sup> אומרת שכל מי שיש לו אפשרות למחות ולהוכיח אדם אחר על חטאיו אך הוא לא עשה זאת הוא נענש על אותו עוון של חבריו. וכן אם מדובר על קבוצה של אנשים כגון: אנשי ביתו, עירו ואפילו העולם כולו שהיה לו אפשרות למחות על חטאיהם ולהוכיחם אך הוא לא עשה זאת אותו אדם נענש ביחד עם כל אותם האנשים.

<sup>39</sup> כתנות פסים, קדושים

<sup>40</sup> "כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה - נתפס על אנשי ביתו, באנשי עירו - נתפס על אנשי עירו, בכל העולם כולו - נתפס על כל העולם כולו. אמר רב פפא: והני דבי ריש גלותא נתפסו על כולי עלמא". בבלי, שבת, נ"ד, ב'.

הבעש"ט מרחיב את דברי הגמרא ומבאר שאין מדובר כאן רק על הוכחה בלבד אלא גם על תיקון החטא שהאדם יכול היה לתקן את עצמו ועל ידי כך לתקן את זולתו. דברים אלו מכוונים כלפי הצדיקים וראשי הדור אשר הם לב האומה ולכן יש להם כוח לתקן את כל עם ישראל על ידי שהם מתקנים את עצמם. וכך מובא בזוהר הקדוש:

"מכאן אוליפנא כל רישא דעמא דלא אתתקן הוא בקדמיתא, לית עמא מתתקנא, ואי איהו מתתקן כלהו מתתקנן, ואי איהו לא מתתקן בקדמיתא לא יכלין עמא לאתתקנא..."<sup>41</sup>

הזוהר מבאר שכל "ראש עם" שלא מתקן את עצמו בהתחלה אין אפשרות לעם לתקן את עצמו, וכאשר "ראש העם" מתקן את עצמו כל העם יכול להגיע לתיקון. מדברי הזוהר עולה שהצעד הראשון חייב להיות מצדו של גדול הדור. על ידי שגדול הדור מתקן את מעשיו הוא פותח האפשרות לעם לתקן את מעשיהם. וכך מורה בעל התולדות במקום אחר:

"והתעוררות התשובה צריך הגדול שבדור להתעורר תחלה בתשובה, כי הוא כולל בעצמו כל בני דורו, וכמ"ש בש"ס<sup>42</sup> תמה אני אם יש בדור הזה וכו', יעו"ש. ולכך נקרא צדיק שהוא יסוד הנקרא כ"ל, הכולל בתוכו הכל, ולכך אי רישא דעמא טב וכו'<sup>43</sup>."<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> זוהר - האדרא רבא כרך ג (במדבר) פרשת נשא דף קלה עמוד א. תרגום הדברים באופן חופשי: "מכאן ניתן ללמוד שכל "ראש עם" שלא תיקן את עצמו תחילה, עמו לא יכול להתקן, ואם הוא תקן את עצמו כולם נהיים מתוקנים, ואם הוא לא תיקן את עצמו תחילה לא יכולים העם לתקן את עצם."

<sup>42</sup> בבלי, ערכין טז ב

<sup>43</sup> זוהר כרך ב (שמות) פרשת בא דף לו עמוד ב

<sup>44</sup> תולדות יעקב יוסף שמות פרשת ויקהל

### השיפוט העצמי – עבודת התיקון של המלכים

על פי דברים אלו ניתן לחזור ולהסביר באופן עמוק יותר את השיפוט עצמי של המלכים כפי שעלה משיטת הירושלמי וההסבר שהוצג לעיל בהבנת פרשיות התנ"ך.

ניתן להשליך את עקרונות השיפוט העצמי ותיקון האחר על ידי התיקון העצמי שהציג הבעש"ט כחלק מרכזי בעבודת הצדיק, ולייחוסם אל עבודת המלך אשר במצד האידיאלי של הגאולה הוא ראש כל עם ישראל.

כמו כן ניתן להסביר שהניתוק של המלכים ממערכת השפיטה של עם ישראל מאפשרת למלך לתקן את העם על ידי השפיטה העצמית שלו את עצמו, שכן המלך מגיע כישות שהינה מעל למערכת המשפט ולא כפוף אליה.

על דרך משל ניתן לבאר שאין מדובר כאן רק על ראש באברים אלא על ראש שנימצא ברובד מסוים מחוץ לגוף ולא נתון תחת תחלואי הגוף. שפיטת המלך על ידי העם היתה יכולה לגרום השפעה שלילית של העם על מעשי המלך.

כמו כן עולה מהדברים הללו ביאור עמוק יותר, על דרך הדרוש והחסידות לדינו של ריש לקיש "קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים". אין מדובר רק על צו מוסרי אלא על דרך פעולה ותיקון. התיקון של האחר נעשה על ידי התיקון העצמי ולכן דין זה הוא הסיבה לכך שמלך לא דן. על ידי שנלקחה מהסנהדרין היכולת לדון את המלכים והועברה אל ה' ואל המלך עצמו, ניתנה למלך יכולת רוחנית לשפוט את העם בצורה עליונה יותר, להעלותם מבחינה רוחנית ולתקנם. כלומר בעקבות העבודה שהירושלמי לא פסק את דינו של ריש לקיש שכן הוא מאפשר מציאות של אדם שדן את הזולת אך אין אפשרות לדון אותו, הירושלמי מאפשר קיום עמוק יותר של דין זה.

כמו כן ניתן לבאר על דרך זו את מעשה ינאי המלך. לכאורה ניתן היה לשאול מדוע הגמרא למדה את האיסור לדון את המלכים ממקרה כל כך רחוק ולכאורה שולי. במעשה זה הדין הוא על כך שעבד של ינאי הרג אדם ולא עבירה ישירה של ינאי המלך. ניתן

להסביר על דרך הפשט ש"הכי הווה עובדא" ואין לכך משמעות מיוחדת. אך ניתן להסביר הסבר עמוק יותר והוא שהגמרא מביאה דוגמא למהות של השיפוט של המלכים.

המלך נידון על הקשר שלו לסביבה. שמעון בן שטח לא רצה לדון את ינאי בלבד אלא לגרום לו לקחת אחריות על הסביבה שלו ועל כל עם ישראל. שמעון בן שטח רצה ללמד את ינאי שגם העבד שלו הוא חלק ממנו ואם העבד שלו הרג אדם אז החטא נמצא גם בינאי עצמו. שמעון בן שטח רצה לחבר מחדש את ינאי לעם ישראל ולהעמיד אותו מול האלוקים כך שהוא יחזור לתפקיד האמתי שלו כראש עם ישראל, כראש האומה אשר דרכו עם ישראל יכול להגיע אל התיקון.

לפי זה ניתן להעמיד בהסבר זה גם את שיטת התלמוד הבבלי ולהסביר שבנקודה זו הוא התקשה. התלמוד בבלי הסתפק האם ניתן לכפות על אדם בבית הדין הארצי לעשות חיבור בין מרחבי הפנים שלו למרחבי החוץ שלו ולקחת אחריות על הסביבה החיצונית שלו כאשר הוא מתנער ממנה. המסקנה שעולה מהבבלי היא שאין זה אפשרי. ולכן כאשר שמעון בן שטח לא הצליח לדון את ינאי המלך נגזר מזה שאין לדון את מלכי ישראל כלל אלא רק את מלכי בית דוד שהם יכולים לקחת אחריות גם על סביבתם ועל כל עם ישראל.

לעומת הבבלי הירושלמי רואה את הסוגייה באופן מעט שונה. לפי הירושלמי אין אפשרות לדון את המלך על האחריות שלו לסביבתו ולכן הוא מועמד מול האלוקים. על פי המדרש בסוף המעשה לאחר שהדיינים נהרגו ינאי נשאר לעמוד מול שמעון בן שטח בלבד. שמעון בן שטח לא יכול לדון אותו וכך יוצא ינאי נשאר לעמוד מול האלוקים לבדו. כאשר ינאי המלך עומד מול האלוקים אין לו אפשרות לברוח מהאחריות שלו לסביבתו ומתפקידו האמתי.

## סיכום הדברים

ראשית הוצגו לעיל בשלוש גישות באיסור לדון מלך: שיטת בבלי שסובר שהאיסור הוא לדון את מלכי ישראל בלבד בעקבות מעשה

ינאי אך ניתן לדון את מלכי בית דוד, שיטת מדרש התנאים שסובר שיש איסור לדון גם את מלכי בית דוד בעקבות השוואת מעמד המלכים הישראלים למלכים הגויים ושיטת התלמוד הירושלמי והמדרשים הרואים אידאל באיסור לדון את המלך והוא שהמלך נידון דווקא על ידי ה' לבדו.

בהמשך הוצג דין המלך בתנ"ך. בחלק זה הוצג דיון אודות משמעותו של המשל השיפוטי ולמקנה הועלה שתפקידו לגרום למלך לקחת אחריות על מעשיו במקומות האפורים בהם חרג מאחריות זו.

בחלק השלישי הוצגו דברי הבעש"ט המשליך את המשל השיפוטי כלפי עבודת כל אדם. וכך הרחבה של עבודה זו לעבודת המלך. על בסיס הרחבה זו הוסברה מחדש מחלוקתם של התלמוד הבבלי והירושלמי.