

רסו ילקוט פנהדרין ב. - ב:

א. רש"י (ד"ה ערסא) כתב, שמיטה אינו חס עליה ולכן צריך לכפותה, ואילו דרגש הוא חס על עורומב, ועל כן די בהתרת קרביטיןמי או לדעת תנא קמא בזקיפה. והובא ביאור זה גם ברמ"ה (ד"ה אמר ר' יעקב).
ב. הפני מבין (ד"ה זנגט) ביאר על פי דברי רש"ימד', שכתב (ד"ה ערסא) שלא היו בדרגש כרעיים גבוהות מסירוגו, ולכן כשהיו הופכים אותו, היה העור נוגע בקרקע ומתקלקל. ולפי זה יש לומר, שבמיטה היו כרעיים גבוהים, ולכן לא היה צורך לקלקל העור בהפיכתה.

ג. הרמ"ה שם ביאר עוד באופן אחר, שמיטה היא של חבלים מסורגת שתי וערב, כאמור לעיל, וטירתה גדולה היא להתיר כולם, וכיון שאי אפשר להתירם צריך לכפותה. ואילו דרגש שאין בו סירוג אלא בלולאות שבקצהו ואין טירחא להתירם, אין צריך לכפותו ודי בהתרת הקרביטין.

ד. התורת חיים (סג) כתב, שיש להבין מה שאמר רבי ירמיה להלן את דרך סירוג המיטה והדרגש, מה בא להשמיענו בזה. עוד יש להבין את החילוק לענין זקיפה בין מיטה לדרגש. וכתב לבאר, שהטעם שלחכמים אין צריך לכפות את הדרגש, הוא משום שאינו מיטה חשובה אלא מיטת עראי, וזהו מפני שסירוגו אינו בחוזק כשאר מיטות, שהוא נעשה מתוכו, וכיון שאין מרכיבים העור בארוכות המיטה, אלא עונבים ראשי הרצועות התלויים בעור מתוכו, מיטת עראי היא ואינה נחשבת מיטה. אולם מיטה שמסרגים אותה מעל גבי הארוכה, חזקה היא וקבועה, ולכן צריכה כפייה. וכן הוא לפי מה שהסיקו לקמן, 'הא והא מתוכו מטה אעולי ואפוקי בביוני דרגש אעולי ואפוקי באבקתא', שדרך הקשירה של הדרגש, שמכניסים את הרצועות בלולאות התלויות בארוכה, אינה חזקה וקבועה כבמיטה שבה מכניסים הרצועות בארוכותיהן. וביאור זה עולה יפה גם בדעת רש"י במסכת מועד קטן, שבין מיטה ובין דרגש מעור הן. אך כתב, שלפי זה קשה למה צריך זקיפה כלל, הרי הדרגש אינו מיטה חשובהמיה. ויישב, שאכן אין צריך גם זקיפה, והכוונה היא רק שניחנו זקוף, כלומר שלא יכפנו, וכשיטת הראשונים הנ"ל.

אמנם גוף פירוש זה שחובת הכפייה תלויה בחשיבות המיטה, כתוב כבר ברש"י בנדרים (נו.), שכתב שם, שהטעם שאין דרגש צריך כפייה הוא משום שאינו מיטה חשובה. וביאר גם את שאלת הגמרא שאם ערסא דגדא הוא למה אינו צריך כפייה, דהיינו שאם הוא ערסא דגדא חשוב הוא ויש לכפותו [ותירוץ הגמרא הוא, שאף שהוא חשוב, הוא אינו עשוי לשכיבה כמיטה המיוחדת לכלים].

ו**כתב באהלי יצחק** (ד"ה מאי זנגט), שלפי זה לכאורה נחלקו חכמים ורבן שמעון בן גמליאל האם דרגש חשוב או לא, שלדעת רבן שמעון בן גמליאל הוא חשוב ויש להתיר קרביטיו, ולדעת חכמים הוא אינו חשוב ודי בזקיפתו. אך קשה, שהרי במשנה שם נחלקו חכמים ורבי מאיר אם הנודר במיטה מותר בדרגש או לא, ויסוד המחלוקת על פי האמור הוא אם דרגש חשוב הוא וכלול בנדרו, או שאינו חשוב ואינו בכלל הנדר. ונמצא שרבן שמעון בן גמליאל סבר כדעת חכמים במשנה, ופשיטא שהלכה כמותם וכמותו, ומה חידש רבי יהושע בן לוי שאמר (להלן ע"ב) שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל. וכתב, שצריך לומר שדעת רבן שמעון בן גמליאל שאף שאינו חשוב, עדיין הוא צריך התרת קרביטין, ואף בדעת חכמים במשנה צריך לומר שאף שאינו חשוב, עדיין הוא בכלל מיטה לענין הנדר.

ב:

הנפק"מ בין מיטה לדרגש

דרגש סירוגו מתוכו וכו'. ראה לעיל (ע"ב) בשם התורת חיים מה בא רבי יוחנן להשמיענו בזה.

האם רבן שמעון בן גמליאל מחמיר או מיקל

אמר ר' יעקב אמר ר' יהושע בן לוי הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. כתב הרמב"ן (מו"ק כו. ד"ה זנגט) שלדעת רבן שמעון בן גמליאל אין די בזקיפה, אלא צריך התרת קרביטין דווקא^א, אבל לת"ק כל שכן שמועיל התרת קרביטין. והקשה, שא"כ שתנא קמא מיקל, יש לפסוק כמותו, שכן הלכה כדברי המיקל באבל (מו"ק נו:). ותירץ שאין זו קולא וחומרא מצד האבלות, אלא המחלוקת לגבי הדרגש היא האם בזקיפתו ניכר בו שכפוהו, או רק בהתרת קרביטיו ניכר. **אבל הריטב"א** (סג מ. ד"ה וכן זנגט) כתב שלת"ק צריך דווקא זקיפה, ורבן שמעון בן גמליאל בא להקל שגם אפשר בהתרת קרביטין. וכן נראה דעת המאירי (ד"ה סגא) שכתב שדרגש זוקפו או מתיר קרביטיו.

מב. והריטב"א במסכת מועד קטן (מ. ד"ה וכן) כתב, שהיא מיטה של עור יפה וחס עליה וכו'. **מג. משום** שרק על צידו העליון מקפידים שמא יתקלקל בכפיית המיטה, אבל על צידו התחתון אין מקפידים. על פי הריטב"א (סג). **מד. דבריו** הובאו כתירוץ על קושיית התורת חיים על רש"י, שהוכאה לעיל. **מה. אמנם** לשיטת רש"י לא קשה, משום שיש עליו רין כפייה, אלא שחושש עליו שיתקלקל, ועל כן לכל הפחות יזקפנו. **א. וכן** נראה דעת הרמב"ם שפסק (סג פ"ה ס"ח)

ביאורים

פנהדרין ב. - ב:

מדוע הוצרכו לפסוק כרבן שמעון בן גמליאל והרי הלכה כמותו בכל מקום

כתב באהלי יצחק (לעיל ע"ב ד"ה והנה סא) שממה שהוצרך לפסוק כרבן שמעון בן גמליאל, מוכח שמה שאמרו שהלכה כמותו בכל מקום, אין זה אלא במשנה ולא בברייתא, וכמו שכתב ביד מלאכי (פאז טז). ודחה, שיתכן שפסק כמותו משום שאינו סובר כלל זה, כאשר מצינו לתנאים ואמוראים אחרים שאינם סוברים כן, וכמו שכתבו תוספות בעבודה זרה (ג: ד"ה סלס).²

למה לא הוזכרו שאר תנאי ההוצאה למלחמה

ומוציא למלחמת הרשות על פי בית דין של שבעים ואחד. הקשה רבינו יונה (ד"ה ממני') שהיה למשנה לומר שמוציא גם על פי משוח מלחמה ואורים ותומים, כאמור לעיל (טו.). ותירץ שאגב כך שגם במשנה לעיל (ג.) נשנה דין זה, לא הוזכרו אלו [משום שבאו ללמד שם את הדינים התלויים בסנהדרין ולכן הזכירו רק את הסנהדרין בלבד], לא הזכירתם המשנה גם כאן. ועוד יש לומר, שכיון שלא היו אורים ותומים בבית שני, על כן לא הזכירתם.

החידוש בדין זה שמוציא על פי סנהדרין

שם. כתב הר"ן (ד"ה ומוציא) שאין כוונת המשנה לומר שאינו מוציא אלא בבית דין של שבעים ואחד, שאם כן אין זו מעלה לו אלא חסרון, ואילו המשנה באה לפרט את מעלותיו. אלא כוונת המשנה היא שיכול להוציא את העם או להכניסם כרצונו, וזו אחת ממעלות המלכותי. ושאלת הגמרא להלן 'תנינא חדא זימנא אין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד', אינה על מה שנאמר במשנה שיכול המלך להוציאם בעל כרחםי, אלא על ההמשך במשנה, שכל זה נעשה על פי בית דין של שבעים ואחד, שפרט זה כבר שמענוהו בראש המסכת (ג.). אמנם ברבינו יונה (ד"ה טייד) לא היה ניחא לו בדברים אלו, עיין להלן בגמרא שהבאנו דבריו.

אם המלך צריך לשמוע לסנהדרין אם לצאת למלחמה

שם. במרומי שרה (ד"ה ומוציא) כתב שהדבר היה תלוי ברצונו לבד, ולכן הוא מוזכר כאן ממעלת המלך, שיכול להוציא למלחמה ואין לו אלא לומר לסנהדרין והם מחויבים להסכים. וראה לזה שלעיל (טו.) נאמר שיועצים באחיתופל עוד קודם שנמלכים בסנהדרין, ומוכח שהעיקר תלוי במלך לבדו. ואכן ברש"י בברכות (ג: ד"ה ומלמין) כתב שנמלכים בסנהדרין שיתפללו עליהם. וכתב המרומי שדה שם עוד, שזהו ביאור הגמרא בקידושין (מג.) שנאמר לדוד 'מה חרב בני עמון אי אתה נענש עליו', שיכול מלך להוציא למלחמת הרשות ונהרגים, ואין עליו שום טענה בזה.

וכן כתב בחידושי רבינו יהונתן מלוניל כאן (ד"ה ומוציא) שנמלך עמם אם ילחם כדי שיתפללו עליו לפני הלחמו עם אויביו. אבל ברש"י לעיל (טו. ד"ה ומלמין) כתב שנוטלים רשות מן הסנהדרין.

לאיזו מלחמה יכול המלך להוציא

שם. כאמור במשנה יכול המלך להוציא למלחמת הרשות, ולא רק למלחמת מצוה, וכתב הרמב"ם (מלס פ"ה ס"ב), 'אי זו היא מלחמת מצוה, זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם וכו', מלחמת הרשות היא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו'י. והקשה בסנהדרי קטנה (ד"ה מנינא) מה המקור לכך, ואיך מותר לסכן נפשות עבור ריבוי גדולתו ושמעו, ועוד שבפרשת המלך דלהלן לא נזכר מזה דבר. וכתב, שיש לומר כמו שכתב חלחם משנה (סג), ש'להרבות בגדולתו ושמעו' היינו שיראו ממנו ולא יבואו עליו להלחם אתו, וכמבואר בסוטה (מ:.) שמלחמה שהיא כדי למנוע מהגוים להלחם עם ישראל נקראת מלחמת הרשות.

ביאור הדין שפורץ לעשות לו דרך

ופורץ לעשות לו דרך. כתב רש"י (ד"ה לעשות) שיכול הוא לפרוץ גדרות אחרים לעשות לו דרך לשדהו ולכרמו. וכתב בסנהדרי קטנה (נרס"י ד"ה ופורץ) ששיטת רש"י היא שלמד בפסוק שבפרשת המלך שיכול לקחת השדות והכרמים עצמם, ועל כן למד בקל וחומר שיכול לפרוץ בהם דרך לשדהו ולכרמו. וכתב עוד שכן הוא גם בספר הזוהר, שיכול לקחת את שדות עבדיו, והביאו שם ראה מהפסוק בפרשת המלך, וראה על כך עוד להלן.

והיד רמ"ה (ד"ה ממני') כתב שאין לפרש כן, שהרי נאמר בסמוך שדרך המלך אין לה שיעור, ואם הוא פורץ דרך לשדהו ולכרמו, היתכן כי יוכל לפרוץ הדרך בכל רוחב שהוא וליטול שדות וכרמים ללא גבול. והיה למשנה לומר

דרגש אינו צריך לכפותו אלא מתיר את קרביטיו והוא נופל מאליו', ולא הזכיר שאפשר גם לזקפו. **ב. ולרמב"ן** הנ"ל יש לומר שפסקו כמותו כדי שלא תאמר שכיון שמחמיר הוא הלכה כרברי המיקל באבל. **ג. ואכן** לעיל (ג.) שרצו ללמד רק את הדין של שבעים ואחד נאמר בלשון שלילה 'אין מוציאין וכו' אלא על פי בית דין של שבעים ואחד'. **ד. ולכאורה** פשוט שהוא כן, שהרי לעיל לא נאמר כלל שדין זה הוא במלך. **ה. ועיין** עוד ברש"י לעיל (ב. ד"ה מנלממם).

שיכול ליטול שדות אחרים! ופירש, וכן כתב גם המאירי (ד"ה המשנה הרביעית),

שמדובר כשהוא הולך למלחמת הרשות! ואינו יכול לעבור משום כותל העומד בפניו, שאין מחייבים אותו להאריך דרכו וללכת מסביב, אלא כיון שבא לשם פורץ הדרך כפי הנצרך שיוכלו מחנותיו והעם אשר ברגליו לעבור, ואין אומרים שיעברו אחד אחד בזה אחר זה. וכל זה לפי שעה בלבד, אבל לא הותר לו להחזיק בנכסים לעצמו כדי שיהיה דרך לשדהו ולכרמו לעולם, ושלא כפירוש רש"י.

ו**כתב** בסנהדרי קטנה שם שגם ברמב"ם (מלמס פ"ה ה"ג) משמע שדין זה נאמר במלחמה בלבד, שכתב לגבי דין זה שמלך פורץ לעשות לו דרך ש'אינו מעקם הדרכים מפני כרמו של זה או מפני שדהו של זה אלא הולך בשוה ועושה מלחמתו, ומפורש שאין זה אלא דין במלחמה. ולשיטתו הוא שמפרש (טס פ"ד ה"ו) שמה שנאמר בפרשת המלך שיכול ליקח השדות והכרמים, אין זה אלא בדמים, ולמזון עבדיו, ובזמן מלחמה"י.

^[דרושה הבהרה] **ביאור מוה שהזסיפה המשנה שאין מוחים בידו**

ואין ממוחה בידו. תמהו האחרונים^{יט} מה נתחדש בדין זה שלא נכלל קודם לכן בדברי המשנה שפורץ לו גדר לעשות לו דרך, שפשיטא שאין מוחין בידו. ובפני מבין (ד"ה פורץ) הביא את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות כאן שפירש 'ואין ממחין' שאין חולקים עליו, וכתב שזה ודאי קשה מה חידוש יש בו. ובשׁושנים לדוד (מ"ד ד"ה ואין) תירץ, שהנה דנו תוספות (ד"ה מלך) אם מחויב אדם גם למכור למלך את שדותיו וכרמיו, או שאינו חייב אלא לתת לו בחינם, ואמנם כתבו באחד התירוצים שם שאינו חייב למכור, אך משמע מדבריהם שבתירוצים האחרים הם סוברים שגם זה בכלל חיובו. ולפי זה יש לומר ש'פורץ לו' היינו אם לוקח בחינם, ואם בא לקנות הדרך אין מוחים בידו וחולקים עליו בזה, אלא צריכים לשמוע לו ולמכור לו.

אמנם בפני מבין (טס) כתב שמלבד שפירוש דחוק הוא, ודאי שאין לאומרו בדעת הרמב"ם, שהלא שיטתו היא (נהל מלמס פ"ד ה"ו) היא שמלך אינו נוטל שדות וכרמים אלא בעת מלחמה ורק את הפירות ונותן דמיהם, כמו שיובא להלן בשמו, ואם כן אין לומר בדעתו כפירוש הנ"ל, שכיון שגם מה שפורץ גדר הוא בדמים בלבד, ואין מלמדנו דבר מה שאמרה המשנה 'ואין ממחה בידו', וצ"ע.

ביאור שאלת הגמרא שדין הוצאה למלחמה כבר נשנה לעיל

תנינא חדא זימנא אין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. בסנהדרי קמנה (ד"ה מנינא) הקשה על שאלת הגמרא, שהרי יש לומר שבמשנה לעיל נאמר שאין יכול להוציא ללא רשות סנהדרין, ושכאן נאמר שברשותם יכול להוציא את העם על כרחו, וכאמור ברמב"ם (מלמס פ"ה ה"ב) שיכול המלך להילחם עם שאר העמים לא רק כדי להרחיב את גבול ישראל, אלא גם להרבות בגדולתו ושמעו. וראה לעיל בשם הר"ן שאכן כתב כעין זה, ושעל כן ביאר שהשאלה היא מהסיפא, שכל זה נעשה על פי בית דין של שבעים ואחד, שפרט זה כבר שמענוהו בראש המסכת (ג). אבל רבינו יונה (ד"ה אידיו) הקשה אף הוא על שאלת הגמרא, שהרי לא נאמר לעיל שמלך מוציא למלחמה, וכתב שאם נאמר [כמו שכתב הר"ן] שהשאלה היא ממה שנאמר במשנה שמוציא על פי בית דין של שבעים ואחד, היה לגמרא לתרץ בנוסח זה, 'אידי דתנא דמוציא למלחמת הרשות, תנא נמי 'על פי בית דין של שבעים ואחד', וצ"ע.

פרשת המלך וביאורה

אמר רב יהודה אמר שמואל כל האמור בפרשת מלך מלך מותר בו. כך נאמר בפרשת המלך (שמואל ב' ט ו-י): 'ויאמר זה יהיה משפט המלך אשר ימלוך עליכם את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו ורצו לפני מרכבתו, ולשום לו שרי אלפים ושרי חמשים ולחרוש חרישו ולקצור קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו, ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאפות, ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו, וזרעיכם וכרמיכם יעשר ונתן

ו. כן נראה כוונתו בשאלתו השניה שם. ז. וא לענין אחר. יד רמ"ה שם. ת. ו**ראה** להלן עוד בזה, בענין כרם נבות. ט. **ראה** להלן. י. ו**ראה** כעין זה גם בערוך לגר (ד"ה מנינא). יא. וכן פירש המאירי (ד"ה טל). יב. **לבעליהם**. אכן האזל (טס ה"ג). יג. ו**ראה** מה שנתבאר בזה לעיל ולהלן. יד. ו**אמנם** בפסוק נאמר שנותן לעבדיו, וברמב"ם משמע שלוקח לעצמו, ועיין בזה להלן בהערה בשם הלחם משנה. טו. **ראה** להלן. טז. **תוספות** הרא"ש (ד"ה טל), הנהות מיימוניות (מלמס פ"ד מ"ב ג) בשם ר"ת ורבינו יונה (ד"ה טל האמור). יז. כן הוא גם בתוספות (טס), שהביאו בשאלתם שבבבא קמא (סג) נאמר שדוד שאל אם מותר לו לקחת גדישים של שעורים של ישראל ולתת לפני בהמתו ולשלם תחתם גדישים של עדשים משל פלשתים, ומשמע ששאלתם היא שכיון שנאמר בפרשת מלך שמלך נוטל מהעם כרצונו, למה היה לו לשאול על כך. ולפי זה תירוצם הוא שלא הותר לו לקחת אלא לעבדיו ולא לעצמו. אמנם הערוך לגר (נחמיה מלך) כתב שאין לפרש כן, שהקשו למה שאל דוד אם מותר לו לקחת, שהרי שם בבבא קמא מבואר שענו לו שיכול הוא לקחת, ואם

מנהדרין ב:

ביאורים

רסז

- לסריסיו ולעבדיו, ואת עבדיכם ואת שפחותיכם ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו, צאנכם יעשר, ואתם תהיו לו לעבדים'.
- וברמב"ם** (מלמס פ"ד ה"ב) פסק כדעת שמואל שכל האמור בפרשת מלך מלך מותר בו, ופסק את כל ההלכות הכתובות בה. ופירש הפסוקים בהלכותיו (סג ה"ב עד ה"ו)^{יח}, ואלו הם לפי הסדר שבדברי הנביא שם:
 - את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו ורצו לפני מרכבתו', ששולח בכל גבול ישראל ולוקח מן העם את הגיבורים ואנשי החיל, ועושה אותם חיילים במרכבתו ובפרשיו, ומעמיד מהם אנשים שיעמדו לפניו ואנשים שירוצו לפניו.
 - 'ולשום לו שרי אלפים ושרי חמשים', שכופה את הראויים להיות שרים להתמנות לשרי אלפים ושרי חמשים.
 - 'ולחרוש חרישו ולקצור קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו וכו', ואת עבדיכם ואת שפחותיכם ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו', שלוקח מבעלי המלאכה כל מה שהוא צריך ועושים לו את מלאכתו, ומשלם להם שכר על עבודתם, ולוקח את כל הבהמות והעבדים והשפחות למלאכתו, ומשלם^{יז} את שכרם או דמיהם.
 - 'ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאפות', שלוקח מכל גבול ישראל נשים ופילגשים, ועושה את הפילגשים שלוקח לארמונו טבחות ואופות ורקחות.
 - 'ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו', שלוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה אם אין להם מה לאכול אלא משם, ומשלם את דמיהם^י.
 - 'וזרעיכם וכרמיכם יעשר ונתן לסריסיו ולעבדיו', שיש לו מעשר מן הזרעים ומן האילנות^י.
 - 'ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו', שלוקח מן היפים שבהם להיות שמשים ועומדים לפניו.
 - 'צאנכם יעשר', שיש לו מעשר מן הבהמה.
 - 'ואתם תהיו לו לעבדים', ועוד נאמר (זכריס כ ב) 'יהיו לך למס ועבדוך', שרשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות, וקוצב לו מכס ואסור להבריח מן המכס, ויכול לגזור שכל מי שיגנוב מהמכס ילקח ממונו או יהרג.
- קושיית הראשונים בביאור עונשו של אחאב במעשה כרם נבות**
- בספר מלכים** (ב' א' טב) נאמר שהמלך אחאב ביקש מנבות הזירעאלי שימכור לו את כרמו, וכשלא הסכים לכך גרמה איזבל אשתו שיהרג נבות ואז לקח אחאב את כרמו. ונאמר שם שבאה אליו נבואה על ידי אליהו הנביא, שכיון שעשה כן, שרצח וגם ירש, לכן יענש שילקקו הכלבים את דמו וכו'. והקשו הראשונים^{יט} שכיון שמלך מותר באמור בפרשת מלך, ושם נאמר שיכול הוא לקחת את שדותיהם וכרמיהם, ונמצא שנבות הוא מורד במלכות ודינו במיתה, למה נענש על כך שהרגו ונטל את כרמו.
- ונאמרו** בזה כמה תירוצים:
- תירוץ הראשונים שמלך אינו לוקח לעצמו ומו"מ בזה**
 - כתבו תוספות (ד"ה מלך) וראשונים נוספים^{יז} שבפרשת המלך נאמר שיכול הוא לקחתם לעבדיו [שכך נאמר שם 'ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו'], אך לא הותר לו לקחתם לעצמו.
 - וכתב בתוספות הרא"ש** (ד"ה טל) שיש להביא ראיה לזה, שהרי מבואר בבבא קמא (פ:) שדוד שאל אם מלך פורץ גדר לעשות לו דרך^י.
 - ולשון הרמב"ם** (מלמס פ"ד ה"ג) הוא: 'ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה ויפשטו על מקומות אלו, אם אין להם מה יאכלו אלא משם, ונותן דמיהן, שנאמר ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו'. והיינו שגם דעתו היא שאינו מותר ליקח השדות והכרמים אלא ליתן לעבדיו, כשיטת הראשונים הנ"ל, ומוסיף הוא על דבריהם שאין מותר הדבר גם לעבדיו אלא בעת המלחמה כשבא לתת להם לאכול ואין להם מה לאכול אלא משם, וגם שעליו לתת דמיהם. וגם בדבריו מיושבת הקושיא מכרם נבות, וכן כתבו הדרב"ז והלחם משנה שם^{יח}.

נטילה זו היתה לצורך עצמו ולכן שאל, הרי מוכח מתשובת הסנהדרין את ההיפך, שגם לצורך עצמו מותר לו. ועוד ששם מדובר על נטילת גדישים ולא על שדות וכרמים, וגדישים ודאי אסור לו לקחת אלא לעשר בלבד, כאמור לעיל. ועוד קשה שבבבא קמא שם נאמר ששאל אם יכול לשרוף גדישים שהתחבאו בהם פלשתים, והרי שריפתם היתה עבור הצלת ישראל ולא עבור עצמו, ולמה שאל על כך. וכל תירוצי התוספות לא יועילו בזה. ועל כן ביאר שלא התכוונו תוספות לשאול שאלה נוספת ולתרץ שכיון שלוקח לעבדיו אסור הדבר, אלא הביאו ראיה מתשובות הסנהדרין, שמוכח שמלך יש רשות להפסיד שדה חבירו ואין מוחים בידו, בכדי לחזק קושייתם למה נענש אחאב. יח. **וכתב** הלחם משנה שם שדקדק כן מהכתוב שאמר 'ונתן לעבדיו', וכמובא לעיל. והקשה הלחם משנה שגם לגבי מעשר כתוב שם 'ונתן לסריסיו ולעבדיו', ואילו ברמב"ם (סג ה"ו) משמע שאת המעשר יכול ליטול לעצמו. ויישב שדעת הרמב"ם שמה שכתוב במעשר שיתן לעבדיו לא בדווקא הוא, משום שבפסוק נאמר גם על הצאן שמעשר אותו ולוקח, ושם לא נאמר שיתן

רסח ו**יִלְקוּט** **פְּנֵה־רִיץ בִּ:** **בִּיאוּרִים**

רסח

והרד"ק במלכים (6' נ6 י) כתב גם כן כעין זה, שלא הותר למלך אלא לקחת הפירות לצורך עבדיו ומלחמתו, וכתב שגם בפסוק מדויק שאין לוקח גוף השדות, ממה שלא אמר שלוקח גם הבתים אלא רק השדות והכרמים, והיינו שלוקח פירותיהם בלבד.

ו**כתב** התוספות הרא"ש שם שאין תימה בכך שהמלך נוטל רק עבור עבדיו ולא לעצמו, שכן הוא דרך המלכות שהמלך נוטל כדי לתת לעבדיו.

ו**ראה** לעיל שדעת רש"י היא שלא כראשונים הנ"ל, שיכול לקחת שדות וכרמים לעצמו בלא לתת דמים, וראה גם להלן שכן מפורש ב זוהר.

תוספות והראשונים על הרד"ק, שכתב שיש להקדים את תוספותיו של הרד"ק לתוספותיו של הראשונים, וכתב שיש להקדים את תוספותיו של הראשונים לתוספותיו של הרד"ק

תירוצים נוספים

ועוד כתבו שם **תוספות** להשיב על השאלה מכרם נבות:

ב. עוד כתבו **הראשונים**‏י"ט שבחינם יכול הוא לקחת, אך כיון ששאל אחאב את נבות אם רוצה הוא למוכרם לו, חשב נבות שמותר לו לסרב, ולא היה לו לאחאב להורגו.

ו**ברבינו** יונה (ד"ה כל האמור) כתב על תירוץ זה שאינו נכון, שאין לך מורד במלכות יותר מהמסרב למכור למלך את שדהו.

ג. עוד כתבו תוספות (סג) שאחאב ביקש את הכרם לעשותו בית לעבודה זרה, כאמור בפסוק (סג ג): 'וידבר אחאב אל נבות לאמר תנה לי את כרמך ויהי לי לגן ירק', והכוונה היא לעשותו בית לעבודה זרה, כאמור בפסוק (ישעיה סו ז) 'המתקדשים והמטהרים אל הגנות', שהכוונה לעבודה זרה.

ד. ובשם הנקדן כתבו תוספות, שאין המלך מותר לקחת אלא את השדות הרחוקות מהעיר שאינן טובות כל כך, אך לא את הקרובות, ואילו בפסוק (סג 6) נאמר 'כרם היה לנבות היזרעאלי אשר ביזרעאל אצל היכל אחאב מלך שמרון', והיינו שהכרם היה במקום קרוב, ובזה לא הותר לו לקחת.

ה. ועוד כתבו שלא הותר למלך אלא לקחת שדה מקנה ולא שדה אחוזה שירשה מאבותיו, ואצל נבות היתה זו שדה אחוזה, וכמו שנאמר בפסוק (סג ג) 'חלילה לי מה' מתיתי את נחלת אבותי לך'. וכן כתב בהגהות מיימוניות שם בשם ה"ר ורדימם.

ו. **ועוד** כתבו שפרשת המלך אינה אלא במלך המולך על כל ישראל ויהודה, ונתמנה למלך על פי הקב"ה, ואחאב לא היה מלך על כל העם כולו אלא על עשרת השבטים בלבד. וכן כתב בהגהות מיימוניות שם בשם ה"ר **שמעון מיינביל**. ובתוספות הוסיפו שאחאב לא מלך מאת המקום.

אב"ל הר"ן (ד"ה כל האמור) כתב שאין לומר שלא הומלך אחאב מן השמים ושעל כן אין לו דין מלך ושהיה נחשב מורד במלכות בית דוד שהיתה אז, אין לומר כן, שהרי הקב"ה קרע את ממלכת בית דוד ונתן את עשרת השבטים למלכות אחרת, וכל מלך שהומלך על ידי עשרת השבטים היה לו דין מלך לכל דבר.

ו**בערוך** לנר (נמו"ה מלך סג) כתב שודאי אין כוונת תוספות שלא היה לאחאב דין מלך, שהרי אליהו רץ לפניו בכדי לחלק כבוד למלכות, ועוד שבהוריות (י. י6): מוכח שמלכי ישראל יש להם דין מלך לכל דבר, כגון לקרבן נשיא. ועל כרחך כוונת תוספות היא רק שאין בהם דיני פרשת המלך.

תוספות והראשונים על הרד"ק, שכתב שיש להקדים את תוספותיו של הרד"ק לתוספותיו של הראשונים, וכתב שיש להקדים את תוספותיו של הראשונים לתוספותיו של הרד"ק

דברי האחרונים בזה

וב**אחרונים** כתבו יישובים נוספים על הקושיא מאחאב:

א. **המהר"ל** (מדוטי אגוזם ד"ה נל) תירץ שלמלך מותר לקחת רק דבר שאינו קיים לעולם שאז נטילה זו היא לצורך מלכותו, ולכן יכול לקחת צאן ובקר, אבל דבר שהוא קיים לעולם, כמו שדה וכרם, אין המלך יכול לקחת, שזוהי לקיחה לעצמו. אמנם כתב שם שמותר לו לקחת שדה וכרם ולמוכרם ולקנות בדמיהם עבד, שדבר זה נחשב צורך המלכות.

ב. **ברעק"א** בגליון הש"ס (נמו"ה מלך) ציין שכבר הקשו קושיא זו בזוהר (ויצג דף קנא:). ושם יישבו שאחאב נענש לא על לקיחת הכרם, אלא על כך שהרג את נבות בלא דין, וכמו שאמר לו אליהו (סס יט) 'הרצחת וגם ירשת'.

ג. **בעיון יעקב** (על העין יעקב מאן ד"ה מלך) חידש שלא נאמרה פרשת מלך אלא למלך המקיים את דיני התורה‏כ"א, ועל כן לא נאמרה על מלך כאחאב שעשה הרע בעיני ה' ולא הותרה לו לקיחת הכרם, אף שמלך אחר היה מותר בזהכ"ב.

תוספות והראשונים על הרד"ק, שכתב שיש להקדים את תוספותיו של הרד"ק לתוספותיו של הראשונים, וכתב שיש להקדים את תוספותיו של הראשונים לתוספותיו של הרד"ק

הגירסאות השונות בברייתא וביאורן

כתנאי ר' יוסי אומר וכו'. לפנינו בברייתא זו מובאים דברי שלשה תנאים, דברי רבי יוסי האומר שמלך מותר בדברים המוזכרים בפרשה שבספר שמואל, דברי רבי יהודה שלא נאמרה פרשה זו אלא לאיים עליהם ולהטיל עליהם את אימת המלך, ודעת רבי נהוראי אודות פרשת המלך שבתורה [ויבואר

תוספות והראשונים על הרד"ק, שכתב שיש להקדים את תוספותיו של הרד"ק לתוספותיו של הראשונים, וכתב שיש להקדים את תוספותיו של הראשונים לתוספותיו של הרד"ק

לעבריו. יט. **תוספות** ותוספות הרא"ש (סג), הר"ן (ד"ה כל האמור) בשם ר"ת, והובא תירוץ זה גם בהגהות מיימוניות (סג). וכעין זה כתב ברבינו יונה (סג) בשם י"ש מי שאומר'. כ. **אמנם** צ"ב שכיון שהיה נבות מורד במלכות, ממילא היה מותר אחאב להורגו, וצ"ע. כא. **ע**יין שם ראיותיו, וצ"ע. כב. **והובא** בפתח עינים (למחז"ל, ד"ה אמר רב יהודה). ועיין שם שביאר בזה כמה פסוקים וצ"ע.

תוספות והראשונים על הרד"ק, שכתב שיש להקדים את תוספותיו של הרד"ק לתוספותיו של הראשונים, וכתב שיש להקדים את תוספותיו של הראשונים לתוספותיו של הרד"ק

ביאורים

להלן]. אמנם בילקוט שמעוני (שמואל נמו קס) מובאים דברי רבי יהודה הנ"ל שלא בשמו אלא בשם רבי נחמיה, ובשם רבי יהודה מובא דבר אחר, ש'לא נאמרה פרשה זו אלא כדי ליראם ולבהלם'. וכגירסא זו גרס גם הרמ"ה כאן (ד"ה ס"ז יהוס). ולגירסת הרמ"ה גם רב אמר שהפרשה נאמרה ליראם ולבהלם, ואין גורסים 'שנאמר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך' לא בדברי רב ולא בדברי רבי יהודה, אלא בדברי רבי נחמיה.

אמנם רש"י (ד"ה ה"ג ת"ה ר' נהוראיג) מחק גירסא זו בדברי רבי יהודה, שהרי לרבי יהודה יפה שאלו למנות להם מלך, מכיון שנצטוו בזה ולמה הוצרך ליראם ולבהלם, וקיים הגירסא שלפנינו. וכן דחה את הגירסא המביאה את דברי רבי נחמיה, משום שאינה בתוספתא וכן משום שרבי נחמיה הוא רבי נהוראי (עיונין יג:). שדבריו מובאים בהמשך. וכן ביאר **המהרש"א** (נרש"י ד"ה ה"ג) בדבריוכ"ל. **או"ם** **המהריעב"ן** (נרש"י ד"ה ר' נהוראי) כתב שנראה לו שמה שכתב רש"י למחוק הגירסא משום שרבי נחמיה הוא רבי נהוראי, שאין זה מדברי רש"י, שהרי גם אמרו בעירובין שם שרבי נחמיה הוא רבי מאיר, ועל כרחך שרבי נחמיה לחוד ורבי מאיר לחוד, כמוכח בכמה מקומות [כמו לעיל (יג). ולהלן (פו). ועוד], וצריך לומר ששני רבי נחמיה היו ושני רבי נהוראי היו. ומצוי הדבר בתנאים ואמוראים. וגם אמרו שרבי מאיר הוא 'אחרים', ובכל זאת מצינו מקום שהוזכרו יחדיו כשתי דעות, כמו בברכות (ט:). ועוד, ואם כן יתכנו שתי דעות סותרות בשם אותו חכם.

וב**ביאור** דעת רבי יהודה ורב לגירסת הילקוט שמעוני והיד רמ"ה בסוגייתנו, ש'לא נאמרה פרשה זו אלא כדי ליראם ולבהלם', פירש היד רמ"ה שהכוונה ליראם ולבהלם מפני עמי הארץ ששאלו שלא כהוגן [אף שנצטוו בזה והזקנים שבעם שאלו כהוגן וכמבואר להלן בברייתא]י, או שהכוונה ליראם ולבהלם מהמלך כדי שתהיה אימתו עליהם. ובביאור דעת רבי נחמיה לגירסא זו, ש'לא נאמרה פרשה זו אלא כדי לאיים עליהם', פירש היד רמ"ה שיש לפרש שנאמרה פרשה זו שבספר שמואל לאיים עליהם כדי שתהיה עליהם אימת המלךי. ועוד כתב פירוש אחר, שאין כוונת רבי נחמיה לפרשת המלך שבספר שמואל, אלא לפרשת המלך שבתורה (דברים יז יג-יז) ולומר שלא נאמרה הפרשה כמצוה להעמיד מלך וכדעת רבי יהודה, אלא אדרבה, לאיים עליהם שלא ישאלו מלך, ובאה התורה לומר שאם ישאלו מלך מעמידים להם מלך שתהא אימתו מוטלת עליהם. וכתב שכן מסתבר לפרש, שהרי בא לחלוק על רבי יהודה האומר שיש מצוה במינוי מלך, ואם כפירוש הראשון אינו חולק עליוכ"ז.

ביאור לשון הברייתא 'וכן היה רבי יהודה אומר'
ר' יהודה **אומר** **לא** **נאמרה פרשה זו אלא כדי לאיים עליהם וכו'** וכן היה **רבי יהודה אומר ג' מצות נצטוו ישראל וכו'** **להעמיד להם מלך וכו'.** הקשו המפרשים, הלשון 'וכן' אינו מובן, שמה ענין האיום למה שנצטוו להעמיד להם מלך.

ו**כתב** בתורת חיים (ד"ה וכן) שכוונת הברייתא שכיון שלא נאמרה פרשת המלך אלא בכדי שינהגו בו כבוד, על כן ודאי שלא נהגו שלא כהוגן בבקשה זו, שמצוה היא למנות מלך.

ו**המהר"ן** חיות (ד"ה נל) ביאר בדרך הפוכה, שכיון שנצטוו על כך, על כרחך שלא עשו איסור אלא במה ששאלו באופן שהוא שלא כהוגן, כאמור להלן, ומשום כך לא נאמרה הפרשה אלא לאיים עליהם על כך, ותו לאכ"ח. שאם עצם שאלת מלך היא שלא כהוגן, אז יש לומר שהענישם על כך בגזירות שהטיל עליהם בפרשת המלך, וגזירות אלו יהיו לעולם כל זמן שיש מלך, אבל עתה שעצם בקשת מלך נכונה היא, ודאי אין לומר שיענישם בדברים האמורים בפרשה זו, שאין סיבה להעניש גם את בני הדורות הבאים.

תוספות והראשונים על הרד"ק, שכתב שיש להקדים את תוספותיו של הרד"ק לתוספותיו של הראשונים, וכתב שיש להקדים את תוספותיו של הראשונים לתוספותיו של הרד"ק

ביאור דברי רבי נהוראי

רבי נהוראי אומר לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן שנאמר ואמרת אשימה עלי מלך וגו'. פירש רש"י (ד"ה נל) שפרשת המלך בתורה לא נאמרה אלא משום שגלוי לפני הקדוש ברוך הוא שעתידים ישראל להתרעם ולומר שרצונם להיות ככל הגוים ולשים עליהם מלך, והראיה לזה היא מלשון הפסוק 'ואמרת אשימה עלי מלך' וגו' (דברים יז יד) שכתוב בלשון עתיד, שעתידים הם לומר כן בימי שמואל. ואין כוונת התורה לומר שיש בזה מצוה כדעת רבי יהודה. והיד רמ"ה (ד"ה אמר רבי יהוס) הביא פירוש זה, ופירש שאין זה גילוי על העתיד שכן יהיה, אלא שהפסוק אומר שאם יתרעמו וירצו במלך יעמידו להם, אבל אין מצוה בדבר ואדרבה עדיף להם לא לבקש מלך. וראיה לזה ממה שנאמר בפסוק 'ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי', שמה שכתוב ככל הגוים מיותר הוא, ומספיק לכתוב 'ואמרת אשימה עלי מלך', אלא שבא

תוספות והראשונים על הרד"ק, שכתב שיש להקדים את תוספותיו של הרד"ק לתוספותיו של הראשונים, וכתב שיש להקדים את תוספותיו של הראשונים לתוספותיו של הרד"ק

במלכים שם. כג. **ע**י"ש בהגהות הב"ח (למ ד). כד. **ו**ע"ין גם מהרש"ל (ד"ה רבי נהוראי). כה. **ו**מיושבת קושיית רש"י על גירסא זו. כו. **ו**צ"ע מה בין דבריו לדברי רבי יהודה לפי הפירוש השני. ויש לומר שהפירוש השני ברבי יהודה יסבור כפירוש דלהלן בדברי רבי נחמיה. וראה להלן בהמשך דברי הרמ"ה. כז. **ו**ראה בהערה הקודמת, וצ"ע. כח. **ו**כע"ן זה כתב גם בתורת חיים

תוספות והראשונים על הרד"ק, שכתב שיש להקדים את תוספותיו של הרד"ק לתוספותיו של הראשונים, וכתב שיש להקדים את תוספותיו של הראשונים לתוספותיו של הרד"ק

^[1] וכתב שיש להקדים את תוספותיו של הראשונים לתוספותיו של הרד"ק

^[2] וכתב שיש להקדים את תוספותיו של הראשונים לתוספותיו של הרד"ק

חוקי־העדות

הפסוק לומר כלשון תרעומת שהם מבקשים מלך כדי להיות ככל הגוים ודבר זה הוא שלא כדין.

ו**כתב**, שמסתבר לפרש כפירוש הראשון, משום שלהלן כתוב ירבי אלעזר ברבי יוסי אומר זקנים שבאותו הדור כהוגן שאלו' וכו' וכוונתו לחלוק על רבי נהוראי, ולפירוש שרבי נהוראי דיבר על העתיד בימי שמואל מובנים דבריו, שכוונתו לומר שהזקנים בימי שמואל כן שאלו כהוגן, אבל לפי הפירוש האחר שלא דיבר רבי נהוראי על העתיד בימי שמואל, אין דברי רבי אלעזר חולקים על דבריוכט.

ו**כתב המהרש"א** (מ"א ד"ה וק) שלפי פירוש רש"י שדברי רבי נהוראי נאמרו על הפרשה שבתורה, נמצא שהפירוש של י'לא נאמרה פרשה זו' בדברי רבי נהוראי אינו כדברי רבי יהודה שמפרש י'לא נאמרה פרשה זו' על פרשת המלך שבספר שמואל. וכתב שבלא דברי רש"י יש לפרש בדברי רבי נהוראי שכוונתו לומר שפרשת המלך שבשמואל נאמרה כנגד התרעומת בימיול, שלא היה להם לומר לו שישים להם מלך לשופטם ככל הגויםלא, שמזה משמע שרוצים במלך השופט לפעמים לפי חוקי ונימוסי הגויםלב.

וה**רמב"ם** (מלכס פ"א ה"צ) כתב שמה שלא רצה הקדוש ברוך הוא במלך בימי שמואל הוא מפני ששאלו בתרעומת ולא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו', וכתב בציוני מהר"נ (סג, הו"ד נספר הליקוטים מהדומת פרנקל) שהרמב"ם כתב את דבריו לפי מה שפירש בסוגייתנו בדברי רבי נהוראי, שפרשת המלך שבספר שמואל נאמרה מפני ששאלו בתרעומת מתוך שמאסו בשמואל.

דברי רבי נהוראי המובאים בספרי וביאורם

שם. בספרי (שופטים פ"ג) ‏לי נאמר: 'ואמרת אשימה עלי מלך, רבי נהוראי אומר הפסוק בגנאי ישראל הוא מדבר שנאמר (שמואל א' ח ו) כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם'. ועוד נאמר שם 'רבי־נהוראי אומר לא בקשו להם מלך אלא להעבידם עבודה זרה, שנאמר (סס ח כ) והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו'לי. ובמלכ"ים (דנריס סס אות נח) מפרש שכל דברי רבי נהוראי המובאים כאן והמובאים בספרי, אחד הם, שאין ציווי להעמיד מלך [ושלא כדברי רבי יהודה בספרי שם שרבי נהוראי חולק עליו בזה], אלא בגנאי ישראל מדבר הפסוק שעתידים הם להתרעם ולומר כן, והגנאי הוא כי בקשתם לעבוד עבודה זרה, ועל זה בא הכתוב ואומר (דנריס סס טו) 'שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלוקיך בו', שלא ינהג אתכם בדרכי הגוים אלא בדרך ה'לי.

החילוק בין שאלת הזקנים לשאלת עמי הארץ

תניא רבי אליעזר אומר זקנים שבדור כהוגן שאלו שנאמר תנה לנו מלך לשפטנו אבל עמי הארץ שבהן קלקלו שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו. כן הוא סדר הפסוקים (שמואל א' ח ד - ט): 'ויהי כאשר זקן שמואל וישם את בניו שפטים לישראל וגו', ולא הלכו בניו בדרכו וגו', ויתקבצו כל זקני ישראל ויבאו אל שמואל הרמתה, ויאמרו אליו הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו ויתפלל שמואל אל ה', ויאמר ה' אל שמואל שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם וכו', ועתה שמע בקולם אך כי העד תעיד בהם והגדת להם משפט המלך אשר ימלך עליהם וכו' [ואז אמר להם את משפט המלך המובא לעיל, ולבסוף אמר -], וזעקתם ביום ההוא מלפני מלככם אשר בחרתם לכם ולא יענה ה' אתכם ביום ההוא, וימאנו העם לשמוע בקול שמואל ויאמרו לא כי אם מלך יהיה עלינו, והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותנו וגו'.

נמצא שפעמיים מוזכרים דברי ישראל בזה, שמתחילה נאמר שזקני ישראל שאלו ישימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים', ולבסוף נאמר בשם העם 'והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותנו'. ובגמרא נראה ששאלת הזקנים היתה כהוגן, ואילו שאלת העם היתה שלא כהוגן, ויש לבאר מה בין זה לזה.

ו**כתב רש"י** (ד"ה עמי) שהזקנים שאלו מלך לשופטם ולרדות הסרבנים, ועל כן שאלתם היתה כהוגן, ואילו עמי הארץ תלו בו מלחמותיהם, ועל כן שאלתם היתה שלא כהוגן. והיד רמ"ה (ד"ה א"ר יסדה) וה**מאירי** (ד"ה שלט) הוסיפו

ילקוט

פנהדרין ב:

ביאורים

רסט

ששאלת עמי הארץ אודות מלך שילחם עבורם היתה שלא כהוגן משום שלא בטחו בקדוש ברוך הוא שיצילםלי.

וה**מהרש"א** (מ"א ד"ה וק) כתב שהחילוק בין בקשת הזקנים לבקשת עמי הארץ הוא, שהזקנים ביקשו מלך לשופטם, ואפשר לפרש שהכוונה שישפטם בדין תורה, אבל עמי הארץ ביקשו מלך לשופטם ככל הגוים שאמרו 'והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו' וגו', ועל זה הורע הדבר בעיני שמואל. וכעין זה כתב ב**מהר"ץ** חיות (ד"ה נא), ששאלו שלא כהוגן באומרם 'ושפטנו מלכנו', והיינו שישפטם מעצמו שלא על פי דין תורה.

ו**בעין יוסף** (ד"ה זקיס) ביאר שהזקנים ביקשו 'לשפטנו ככל הגוים', דהיינו למנות להם מלך שישפטם כמו שבכל הגוים המלך שופט את עמו, וזו כוונתם במה שאמרו 'ככל הגוים', אבל המשפט עצמו יהיה לפי דין תורה, ואילו עמי הארץ אמרו 'והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו', דהיינו שיהיו כמותם בכל גם כמשפטים עצמם.

ביאור הפסוקים בהם משמע שגם שאלת הזקנים היתה שלא כהוגן

אמנם בערוך לנר (ד"ה מניא) הקשה שבפסוקים נאמר במפורש על שאלת הזקנים שהיתה רעה בעיני שמואללי והתפלל אל הקדוש ברוך הוא על זה, והקדוש ברוך הוא אמר לו לא אותך מאסו כי אם אותי וכו', ואיך יתכן לומר ששאלו כהוגןליח.

ו**במהרש"א** (סג) נראה שמפרש את הפסוקים שהזקנים שאלו רק 'תנה לנו מלך לשפטנו', והתוספת 'ככל הגוים', בפסוק ישימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים', היא מדברי העם, וכמו שכתוב בפסוק בסוף הפרשה בדברי העם 'ככל הגוים ושפטנו מלכנו'.

ו**כדברים** הללו כתב **בעץ יוסף** (סג), והוסיף שמצאנו בפסוקים הרבה כיוצא בזהלט. ומה שהביאה התורה את דברי עמי הארץ שנאמרו לאחר מכן, ולא את המילים 'ככל הגוים' שאמרו עמי הארץ כהמשך לדברי הזקנים, משום ששם גילו כוונתם בפירוש. וכתב שמדויק בזה מה שאמר הקדוש ברוך הוא לשמואל שישמע בקול העם, ולכאורה היה לו לומר שישמע בקול זקני ישראל, שהרי העם עדיין לא דיברו כלל. אמנם להאמור שבדברי הזקנים כלולים גם דברי העם, שהוסיפו 'ככל הגוים', מובן שעל כך באו דברי הקדוש ברוך הוא שישמע לדברי העם הללו.

ו**במהרש"א** ביאר בדרך זו גם את המשך הפסוקים, שעל דברי העם 'ככל הגוים', בא הפסוק לאחר מכן, כמובא לעיל, וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו ויתפלל שמואל אל ה', ויש לסרס הפסוק ולקוראו באופן זה, 'עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, וירע הדבר בעיני שמואל', שהורע בעיניו שביקשו העם להיות ככל הגוים, והמשך הפסוק נקרא כך, 'כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו ויתפלל שמואל אל ה'', דהיינו שכנגד זה הוטבו בעיניו דברי הזקנים שביקשו רק מלך לשופטם ולא אמרו 'ככל הגוים', ועליהם התפלל שמואל אל ה'.

גם בפנהדרי קמנה (ד"ה מניא) הקשה שהרי שמואל הקפיד על דברי הזקנים, ואיך אמרו בגמרא ששאלו כהוגן. וכתב ליישב שהיו כאלו שביקשו לסור מדין התורה ולהקים מלך שישפוט לפי דיני הגוים, ואמרו ישימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים', ודבר זה שרצו לסור מדיני התורה לא היה רע בעיני שמואל כי אינו מחויב לשמוע להם לסור מתורת ה', ואם לא ישמע להם לא תתקיים בקשתם. אבל היו כאלו ששאלו מלך לשופטם ואמרו 'תנה לנו מלך לשפטנו' ולא אמרו 'ככל הגוים' והיינו שישפוט לפי דין תורה, ובקשה זו היא כדין והיה מחויב לשמוע לה, רק היה רע בעיניו משום שמאסו בו מלהיות שופט עליהם. ונמצא שהם באמת שאלו כהוגן כדברי רבי אליעזר בברייתא, ומה שהורעו דבריהם בעיני שמואל הוא משום שמאסו בו. ועל כך אמר לו הקדוש ברוך הוא שישמע בקול העם בכל מה שדיברו אליו, ולא כמו שחשב שאין לו לשמוע בקול אלו המואסים במשפטי התורה ולכן לא היו דבריהם רעים בעיניו, לא כן הוא, כי גם להם הוא מחויב לשמוע כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם', והיינו שאף שלכתחילה עשו שלא כהוגן במה ששאלו מלך שינהג שלא כדין תורה, בכל אופן צריך לשמוע להם כי ידינא דמלכותא דינא' [דהיינו שדיני המלכות הם דינים שמחויבים לשמוע להם אף שהם לא כדין תורה]. ועי"ש איך פירש את המשך הפרשה. וכתב, שכפירוש זה משמע קצת **ברמב"ם** (מלכס פ"א ה"צ). ושם כתוב שהכעס עליהם היה על זה שלא שאלו מלך כדי לקיים את המצוה אלא מפני שמאסו בשמואל.

^[1] ועיין להלן עוד בזה. לו וכן נראה גם במאירי בהוריות (פא: ד"ה משיסא), שהטענה עליהם אינה מה שאמרו שרוצים מלך ככל הגוים, שכתב שעמי הארץ קלקלו על שאמרו יושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו, ולא הביא כלל את דברי העם שאמרו 'ככל הגוים', אלא רק את המשך הפסוק. לו ויש שם ט"ס בדברי הערוך לנר, וכך צ"ל יודבריהם לא נראו בעיני שמואל. לח גם המאירי (הוריות פא: ד"ה משיסא) כתב שפשוטו של מקרא הוא שכעס הקדוש ברוך הוא על כולם ואמר עליהם 'כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו'. לט ומדויק בזה מה שלא העתיקה הגמרא את המשך לשון הפסוק שבדברי הזקנים 'ככל הגוים'

ער ‏**יִלְקוּט** ‏**פנהדרין ב:** ‏**ביאורים**

דברי הרמב"ם בענין תפקיד המלך

שם. כתב הרמב"ם (מלמס פ"ד ה"י) על המלך ש'בכל יהיו מעשיו לשם שמים ותהיה מחשבתו ומגמתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה', שאין ממליכים מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמה, שנאמר ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו'. והקשה **באבני שוהם** (שופטים עמ' עט) שהרי בגמרא אמרו ששאלה זו היתה שלא כהוגן, ואיך למד משם את תפקיד המלך, וצ"ע.

טעם אחר ששאלו שלא כהוגן בכך שמאסו בשמואל

מלֵבד האמור כאן בגמרא בביאור חטאם במה ששאלו מלך, עוד מצינו בדברי חז"ל ובראשונים טעמים אחרים בזה.

כבר הובאו דברי הספרי בשם רבי נהוראי 'הפסוק בגנאי ישראל הוא מדבר שנאמר (שמואל ב' ט ז) כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם'.

וברמב"ם (מלמס פ"א ה"צ) כתב: 'מאחר שהקמת המלך מצוה, למה לא רצה הקדוש ברוך הוא כששאלו מלך משמואל, לפי ששאלו בתרעומת, ולא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר (טז) כי לא אותך מאסו כי אם אותי'. ולפי"ז חטאם היה שביקשו מלך לא כדי לקיים את המצוה אלא מפני שמאסו בשמואלמא. וראה לעיל מה שנכתב בביאור דבריו, שיש אומרים שמקורו בדברי רבי נהוראי שבגמרא לעיל, ושיש חולקים בזה. ובמים חיים (על הנמנ"ס טז) מפרש שמקור דברי הרמב"ם שלא שאלו מלך אלא מפני שקצו בשמואל, הם דברי הספרי הנ"ל בשם רבי נהוראי, שהביא גם כן הפסוק 'כי לא אותך מאסו' וכו'. וכן כתב גם הדרב"ז שהרמב"ם פירש כך מפני שאת זה אמר הקדוש ברוך הוא, ככתוב בפסוק, וכן כתוב בספרי. והקשה הדובר מ'שרים שלא הובא בספרי הטעם שכתב הרמב"ם, ואדרבה הלא נאמרו בספרי שם**מ** טעמים אחרים לחטאם, שמה שמאסו בו הוא משום שביקשו לעבוד עבודה זרה, ואיך כתב הרמב"ם טעם אחר מדעתו, ובפרט קשה על המים חיים שכתב שמקור דברי הרמב"ם הם מהספרי, וצ"ע.

וברמב"ן (נחלשיט מט י) כתב שחטאם היה שלא היה להם לבקש מלך בחיי שמואל, כי היה שמואל שופט ונביא ולוחם את מלחמותיהם על פי ה' ומושיע אותם, ועל כן נאמר בפסוק שבבקשת המלך מאסו בה'. והרי זה כעין דברי הרמב"ם הנ"ל.

ובמאירי בהוריות (יא: ד"ה משטה)^מ כתב שלא משמע לו לפרש כדברי הרמב"ם, שהרי מפורש בפסוקים (שמואל א' ח ד - ה) שהם לא שאלו מלך עד שנעשה שמואל זקן ומינה את בניו שלא היו ראויים לכך, כאמור במפורש בפסוקים שהובאו לעיל, ומשם עולה שבתום לבב ובנקיון כפים ומחכמה שאלו מלך, ולמה נענשו על כך.

טעם נוסף ששאלו שלא כהוגן בכך שהקדימו לשאול

ו**כתב המאירי** שם לבאר באופן אחר, שמצד שניתנה המלוכה לשבט יהודה, לא היה באותו הפרק בשבט יהודה מי שראוי למלוך, ועל כן לא היה אפשר אז למנות מלך כלל, ולא היה להם למנות מלך. ואמנם כשביקשו מלך, כעס עליהם שמואל מדוע לא המתינו עד שיהיה בשבט יהודה אדם הראוי למלוך, ומכל מקום היתה לו הנבואה מעם הקב"ה למנות מלך באופן עראי עד שיהיה ביהודה מי שראוי לכך ואז תשוב אליו המלוכה. ועל כן נאמר על שאול שימשח לנגיד (שמואל א' ט טו-טז), ועוד נאמר עליו (טז י) שהוא 'יעצור בעמי' ולא נאמר 'ימלוך בעמי', וכן כשנמשח נאמר (טז י ב) 'הנה משחך ה' על נחלתו לנגיד', ועיין שם שהביא עוד ראיות רבות ליסוד זה.

ו**לשון** הספרי (שופטים טז) בשם רבי יהודה, 'למה נענשו בימי שמואל, מפני שהקדימו על ידם**מ**יד'. ולפי המאירי פירושו הוא שהקדימו לבקש קודם שהיה אדם הראוי לכך משבט יהודה. ו**המלבי"ם** (טז) פירש שהכוונה היא שהקדימו לבקש בחיי שמואל, ואין הנהגת מלך, שהיא רק כאשר אין ההנהגה ניסית ועל ידי הקב"ה, ראויה להיות אלא אחר מות שמואל, וראה לעיל בשם הרמב"ן שכתב כעין זה**מ**יה.

מדוע הוזכרו לשונות ירושה וישיבה בכל שלשת המיצות

תניא רבי יוסי אומר שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה וכו'. כתב רש"י (ד"ה נניסמס לאן) שבכולן נאמרו לשונות ירושה וישיבה, ומהן לומדים שהצטוו עליהן רק משנכנסו לארץ. וכתב ברגל ישרה (נחש"י טז) שנאמרה בהן לשון ירושה וישיבה, ללמד שיש למהר ולעשותן מיד כשנכנסים לארץ.

מ. ו**אפשר** שמה שלא היה כהוגן בשאלת עמי הארץ הוא מה שהזכירו שרצונם במלך ככל הגוים, ועל כן לא קשה על הרמב"ם שהביא רק את דבריהם האחרים. **מא**. **בערוך** השולחן העתיד (מלמס ס"ג ע"א מ"ו) העיר על לשון הרמב"ם, שהתחיל שקצו בשמואל ולאחר מכן הביא את הפסוק ממנו משמע שמאסו בהקב"ה ולא בשמואל, עיי"ש. **מב**. ו**עוד** יותר מפורש כן בפסיקתא המובאת לעיל בהערה. **מג**. וכן כתב גם בהקדמתו לפירושו לתהלים. **מד**. **לשון** הספרי שם 'ולמה נענשו בימי שמואל לפי

פנהדרין ב: ‏**ביאורים**

ו**במירת כסף** (שופטים דרוז א, הו"ד נאהלי ילמן נחש"י ד"ה נניסמן) כתב, שיש לשאול למה הוצרכה התורה לכתוב בכולן לשון ירושה וישיבה, הלא די שתכתוב לשון זאת במצות מינוי מלך ונדע כן גם בשאר המצוות, שהרי מבואר בגמרא שזמנן אחר מינוי המלך. וכתב האהלי יצחק ליישב בשם מהר"מ, שאם לא היה כתוב לשון ירושה וישיבה בהכרתת עמלק ובבנין בית הבחירה, היה אפשר לפרש שיש לקיים מצוות אלו גם לפני ירושה וישיבה וכוונת הגמרא שזמנן אחר מינוי המלך היא, שאם הן לא התקיימו עד הירושה והישיבה, אז יש להקדים להן את מינוי המלך ולעשותן כסדר המבואר בגמרא.

ביאור דעת הרמב"ם שהביא דרשות אחרות לסדר מצוות אלו

כשהוא אומר 'כי יד על כס וגו' הוי אומר להעמיד להם מלך תחילה ואין **כסא אלא מלך וגו'** כשהוא אומר והניח להם **מכל אויביכם וגו'** הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחלה וכן **בדוד הוא אומר ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וגו'.** ברמב"ם (מלמס פ"א ה"צ) כתב וזה לשונו: 'מינוי מלך קודם למלחמת עמלק, שנאמר (שמואל ב' טו ב-ג) 'אותי שלח ה' למשחך למלך ועתה לך והכית את עמלק', והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית, שנאמר, ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה אנכי יושב בבית ארזים וגו'. והקשה הבסף משנה (טז ה"ב) למה שינה הרמב"ם בענין קדימת מינוי המלך למלחמת עמלק והביא דרשה אחרת מהאמור בגמרא.

ו**תירץ הדרב"ז** (טז ה"ב) שהרמב"ם הביא ראייה מפסוקים מבוארים יותר. ו**בלחם משנה** כתב שכן דרכו של הרמב"ם שאינו מקפיד להביא ראיות דווקא מפסוקים שנאמרו בגמרא, אלא הוא מביא את מה שנראה לו יותר מבואר. וביאר, שמה שמובא בגמרא ללמוד שמינוי מלך קודם למלחמת עמלק מ'כי יד על כס יה' (שמות יז טז) ואין כסא אלא מלך וכו', היא דרשה בעלמא, ודרשת הרמב"ם יותר מבוארת, ואולי מצאה באיזה מקום. ומה שהביאה הגמרא ללמוד שהכרתת זרע עמלק קודמת לבנין בית הבחירה מהפסוק 'והניח לכם מכל אויביכם' אינה פשוטה כהדרשה שהביא הרמב"ם ושהוזכרה בגמרא אחר כך, שבפסוק הנ"ל אין מבואר כלל שעוסק בבנין בית הבחירה, אלא שהקרבנות 'קריבו אחר כך, ועדיין יתכן שבנין בית הבחירה קודם להכרתת זרע עמלק.

העורך בראיה שכסא הוא מלך

ואין כסא אלא מלך שנאמר וישב שלמה על כסא ה' למלך. כתב המהרש"א (מ"ב ד"ה ואלן) שיש פסוקים רבים שנאמר בהם כסא והוא מורה על המלכות, ולא היו צריכים להביא ראייה לזה, אלא שכוונת הגמרא היא ללמד שכסא הנזכר על מלכות שמים בפסוק 'כי יד על כס יה' (שמות יז טז), מתפרש על מלך ישראל. וביאר שמה שנאמר כן בשלמה הוא משום שאז, אחר שהניח ה' לדוד מכל אויביו והכרית זרעו של עמלק, היה השם שלם והכיסא שלם. וראה עוד להלן.

מדוע הוצרכו לראייה שמחיית עמלק קודמת לבנין בית הבחירה

ו**עדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחלה או להכרית זרעו של עמלק תחלה**. הקשה בפירוש הרי"א"ף (על העין יעקב ד"ה ועדיין) שלכאורה היה אפשר לפשוט שאלה זו מן הפסוק הנ"ל 'כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק' (שמות יז טז), שסמך הכתוב מינוי מלך למחיית עמלק ולא לבנין בית הבחירה, ומוכח שאחר מינוי המלך מגיעה מצות הכרתת זרע עמלק, ומדוע אין הגמרא פושטת אלא מראיות אחרות. ויישב שאין ללמוד מפסוק זה אלא שמינוי מלך והכרתת זרע עמלק באים זה אחר זה, אולם עדיין יתכן שבנין בית הבחירה קודם גם למינוי מלך, ולכך נצרך הפסוק דלהלן 'והיה בהניח' וכו'.

ו**בבית הלוי** (מ"ז ס"י ב נהנסה) אכן הקשה למה היה פשוט לבריייתא שבנין בית הבחירה מאוחר למינוי מלך, ולא שאלה רק אם הוא קודם להכרתת זרע עמלק או לא, ולא שאלה שמא הוא קודם גם למינוי מלך. וכתב ליישב שפשוט היה לבריייתא שמינוי מלך קודם לבנין בית הבחירה, שהרי נאמר בשבועות (יג) שאין מוסיפים על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים וכו', והוא הדין שאין בונים את הבית בלעדיהם**מ**, ונמצא שאי אפשר לבנות את בית המקדש בלא מלך.

מנין שהפסוקים על המנוחה מהאויבים עוסקים בעמלק דווקא

כשהוא אומר והניח להם מכל אויביכם וגו' וכו' הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחלה וכן **בדוד הוא אומר וכו' וה' הניח לו מסביב וכו'.** הקשה המהרש"א (מ"ב ד"ה ואלן) מנין שהמנוחה מאויבים היא עוסקת בעמלק

שהקדימו על ידם ככל הגוים אשר סביבותי רבי נהוראי אומר לא בקשו להם מלך אלא להעבידם ע"ז, שנאמר וגו'. ונראה מזה לכאורה שפירושו הוא שהטענה עליהם היא שביקשו ככל הגוים, וראה לעיל בשם המהרש"א, וכן למד הדר"ק (שמואל ב' ח ט). ויש שלמדו שהמילים 'ככל הגוים אשר סביבתי' שייכים לדברי רבי נהוראי שלאחמ"כ, עיין גם אבני שוהם (שופטים עמ' עט). **מה**. ו**עיין** עוד ביאור באבני שוהם (טז). **מו**. ו**עיי"ש** שאין לחלק בין בנין הבית להוספה על הבית, שגם בנין הבית צריך מלך.

יִלְקוּט

דווקא. ויישב שזהו משום שאצל עמלק נאמר (דברים כה יט) 'והיה בהניח ה' אלוֹקֶיךָ לך מכל אויבֶיךָ מסביב וגו' תמחה את זכר עמלק'.

השייכות בין מחיית עמלק לבנין בית המקדש

הוי אומר לַהֲכַרִּית זרעו שֶׁ עַמְלָק תַּחֲלִיחַ. יש לבאר מדוע אחר הכרתת עמלק יש לבנות את בית הבחירה. וביאר הַבֵּן יְהוֹדֵעַ (ד"ס הו) על פי המדרש תנחומא (פי פא ט), שנאמר שם 'בדרך בצאתכם ממצרים, אמר רבי לוי, על הדרך בא עליהם כליסטין, משל למה הדבר דומה, למלך שהיה לו כרם, והקיפו גדר והושיב בו המלך כלב נשכן. אמר המלך, כל מי שיבא ויפרוץ את הגדר, ישכנו הכלב. לימים בא בנו של מלך, פרץ את הגדר, נשכו הכלב. כל זמן שהיה המלך מבקש להזכיר חטא של בנו שפרץ הגדר, אומר לו זכור אתה היאך נשכך הכלב, כך כל זמן שהקדוש ברוך הוא מבקש להזכיר חטאן של ישראל שחטאו ברפידים, שנאמר (שמואל יז ו) 'היש ה' בקרבנו', אומר להם זכור את אשר עשה לך עמלק'. ולפי זה ביאר, שכיון שעמלק בא מפני שאמרו 'היש ה' בקרבנו' ככתוב במדרש, לכן אחר הכרתתו יש לבנות את בית הבחירה שבמקום זה ה' שוכן בקרבם.

המקור לכך שדוד נלחם עם עמלק

וכן בדוד הוא אומר וכו'. יש לשאול היכן מצינו שדוד הכרית את זרעו של עמלק, וביאר המהרש"א (מ"א ד"ה ולין) שכתוב ביואב (מלכים א' יא טז) ש'הכרית כל זכר באדום', והכוונה על עמלק, כאמור בבבא בתרא (פא:).

ובבן יהוידע (ד"ה וק) ביאר שחטאו של עמלק הוא מה שעל ידי כך באו כל העמים להלחם בישראל, וכמו שאמרו חז"ל שקירר את האמבטיה וכו'. ועל כן כאשר הונח לדוד מכל העמים, נרמז בזה שהכרית את עמלק שהוא הסיבה למלחמת כל העמים עם ישראל שלכן צריך להכריתו. ועל כן אחר שנלחם בעמים ונצחם, חפץ לעסוק בבנין בית הבחירה.

מדוע הוצרכו לפסוק נוסף ללמד שמחיית עמלק קודמת לבנין בית הבחירה

שם. כתב באחלי יצחק (ד"ה וק) שיש לשאול כשאלת הגמרא בכל מקום, 'מאי ואומר' והיינו מדוע הוצרך פסוק נוסף. ויישב על פי האמור לעיל בשם הלחם משנה שמהפסוק הראשון, 'והיה המקום אשר יבחר ה'', שהביאה הברייתא בתחילה אין ראיה כל כך, כי אפשר לומר שמדובר שם על הקרבת הקרבנות, שאותם יקריבו אחר הכרתת עמלק במקום אשר יבחר ה', ול^[*אוצר החכמה*]אוצר החכמה

בנין הבית עצמו.

ביאור 'מלך על העליונים'

אמר ריש לקיש בתחילה מֶלֶךְ שְׁלָמָה עַל הַעֲלִיּוֹנִים. פירש הרמ"ה (ד"ס נחמילה) שהם מלאכים ורוחות השוכנים במדור העליון, שהיה גזור עליהם גזירה והיו מקיימים את דבריו. והמהריעב"ן (ד"ה נחמלה) כתב שהם שרי אומות העולם המתנגדים לישראל.

ביאור הדרשה אודות גודל מלכות שלמה

כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה רב ושמואל חד אמר תפסח בסוף העולם וכו'. ביאר המהרש"א (מ"א ד"ה וחד) שודאי אין הכוונה בפסוק כפשוטו, שהרי כתוב שהיה רודה בכל עבר הנהר שהוא יותר מתפסח ועד עזה, ולמה נזכרו תפסח ועזה בלבד, ועל כן דרשו שכשם שמלך עליהם מלך על כל העולם.

וביאר שם שלמ"ד שתפסח ועזה ישבו יחד, מה שכתב הפסוק כן באופן זה, ולא נקט שני מקומות שבקצות העולם ולומר שמולך ממקום זה עד המקום השני ממש, שזהו משום שמקומות אלו היו מפורסמים בכך שמשל בהם. ועוד ביאר, שבשני מקומות בקצה העולם לא נכלל אלא אורך העולם ולא רוחבו, ועל כן הזכיר שני מקומות הסמוכים זה לזה, ולומר שכשם שמלך עליהם כן מלך על כל העולם לאורך ולרוחב.

ובזהב שבא (ד"ס פי הוה ודה) הקשה למה הוזכר כלל עבר הנהרמ"ז. וביאר שאף שמלך בכל העולם, בכל זאת מתפסח עד עזה לא היתה להם אימה גדולה כל כך כמו אלו שבעבר הנהר, שהיו קרובים יותר וגם הגישו לו מנחה, כמו שמשמע שם בפסוקיםמ"ח. ובעץ יוסף (ד"ה וכנס) ביאר שכל חוץ לארץ נקרא 'עבר הנהר', שהנהר מפסיק בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, וללמדנו שלא רק בארץ ישראל מלך אלא גם בכל העולם שמחוץ לארץ ישראל.

במה מלך שלמה על כל העולם

שם. כתב בעץ יוסף (ד"ה וכנס) שאף שהיו בימי שלמה גם מלכי מצרים וצור ומלכת שבא, נחשב שמלך בכל, משום שלא היה מי שיעכב על ידו במלחמה.

מה. ולמהרש"א הנ"ל י"ל שעל ידי כך 'מתפסח ועד עזה' מיותר ובא ללמד כנ"ל. מה. ועיין שם עור. מט. כיון שעברו ימים ולא חזר בו. יד רמ"ה (ד"ס נחמלה), וכן פירש גם בכל דברי הגמרא

מנהדרין ב:

ביאורים

סדר הפסוקים

וּלְבַסּוּף מִטְ לֹא מֶלֶךְ אֱלֹא עַל יִשְׂרָאֵל שְׁנֹאמַר אֲנִי קִדְּלַת הֵייתִי מֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל וגו' וּלְבַסּוּף לֹא מֶלֶךְ אֱלֹא עַל יְרוּשָׁלַיִם שְׁנֹאמַר דְּבָרֵי קִדְּלַת בֶּן דּוֹד מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַיִם. ואמנם אין זה סדר המקראות, שמתחילה נאמר הפסוק השני, שמלך בירושלים, ואחר כך הפסוק הראשון, בו מבואר שמלך על ישראל, אולם אין מוקדם ומאוחר בזה. כן כתב המהרש"א (מ"א ד"ה לא).

מדוע מלך שלמה על ירושלים בלבד

שם. ופירש ביד רמ"ה (ד"ס נחמלה) שמלך רק על ירושלים משום ששאר ישראל מרדו בו. ועיין להלן מבן יהוידע מה שהקשה בזה ומה שביאר בדברי הגמרא.

ביאור דברי הגמרא שמלך על מיטתו

וּלְבַסּוּף לֹא מֶלֶךְ אֱלֹא עַל מִיטָתוֹ שְׁנֹאמַר הִנֵּה מִיטָתוֹ שְׁשֻׁלְמָה וגו'. כתב המהרש"א (מ"א ד"ס ולנסוף) שמשמע שלא היה מושל כי אם על מיטתו, והיינו שפסקה מלכותו, וקשה שהרי המשך הפסוק הוא 'שישים גבורים סביב לה' (שיר השירים ג ו), ומוכח שעדיין הוא במלכותו, ואכן בגיטין (סא:) נאמר שפסוק זה מדבר אחר שחזר למלכותו, שמפחדו מאשמדאי היו שישים גיבורים סביב מיטתו. וכתב לבאר שאולי הגמרא שם היא למ"ד שחזר למלכותו, ואחר שחזר היו שישים גיבורים סביב מיטתו, והגמרא בסוגיייתנו היא למ"ד שלא חזר למלכותו, ופסוק זה הוא קודם שפסקה מלכותו לגמרי, שאף שירד מכסאו לא פסקה מלכותו עדיין ממיטתו ומכל הצריך לה, עד שנטרד לגמרי כמו שאמר 'וזה היה חלקי מכל עמלי'. ועיין להלן מבן יהוידע.

ביאור דברי הגמרא שמלך על מקלו

וּלְבַסּוּף לֹא מֶלֶךְ אֱלֹא עַל מַקְלֹו. כתב המהרש"א (מ"א ד"ס מ"א) שכן דרך התורה לומר על מי שיש לו דבר מועט, וכמו שאמור ביעקב (נלאשים לג ב) 'כי במקלי עברתי את הירדן הזה'. ועיין להלן עוד בזה.

ביאור אחר בדברי הגמרא בענין הירידה במלכות שלמה

שם. כתב הבן יהוידע (ד"ס ולנסוף) שיש לעיין אימתי היה כל האמור כאן, כי הדבר ברור שמעת שמלך עד שטרדו אשמדאי שלא מרדו בו שבטי ישראל כדי שנאמר שהיה מלך על ירושלים בלבד. וגם מה שאמר שמלך על מיטתו, אימתי היה זה, כי אחר שטרדו אשמדאי נטרד גם ממיטתו.י. ועוד שהכתובים אומרים במפורש שמלך על ישראל ארבעים שנה ושכב עם אבותיו (מלכים א' יא מנ-נג), וכן כתוב במפורש שמשל בכל הממלכות ועבדו את שלמה כל ימי חייו (מלכים א' ה ב).

וכתב שודאי שם המלכות שהיה לו על הכל לא פסק, אך כבוד מלכות והוד מלכות שהיו לו מקודם פסקו תחילה מכל העולם ונותרו עדיין בישראל, ושוב פסקו מישראל ונותרו רק בירושלים, שרק בה נראו הוד והדר מלכותו, ושוב פסק דבר זה גם מיושבי ירושלים, ולא נשאר לו כבוד מלכות אלא במיטתו, דהיינו כלפי נשיו.

וכתב עוד שנראה לומר כי היה אצל כל המלכים מורא מלכות משלמה בעבור חכמתו, שהכל למדו דבריו, ועל מורא וכבוד מלכות שהיו לו עבור חכמתו דיברו כאן שפסקו וירדו אט אט, שבתחילה באו מכל העולם לשמוע דברי חכמתו, ואחר כך רק מישראל, ואחר כך רק מאנשי ירושלים שהיו דרים עמו, ואחר כך היה לו כבוד מלכות מצד חכמתו רק אצל העומדים ליד מיטתו, ששומעים ממנו דברי חכמה, ואחר כך בא אשמדאי וטרדו, ולא נותר לו כבוד כי אם מצד מקלו, שהיה תופס בידו מקל וקורא 'אני קהלת', ומי שהאמין לדבריו הזמינו אצלו וכיבדו בעבור חכמתו, כי היא נותרה לו בעת שתפס מקלו וכבר לא היה כתר מלכות בראשו.י.

ביאור דברי הגמרא שמלך על מקלו וגונדו

רב ושמואל חד אמר מקלֹו וחד אמר גונדו. כתב רש"י (ד"ה גומי) שגונדו הוא טליתו.

וכתב המהרש"א (מ"א ד"ס ומ"ד) שאף שכמובא לעיל נאמר ביעקב שעבר את הירדן במקלו ולא בטליתו, הרי זה משום שלא היה לו טלית ובגד מפואר כלל, לפי שאליפו לקח ממנו הכל, שהרי ביקש (נלאשים כח ט) 'ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש', אבל שלמה שנטרד ממלכותו על ידי אשמדאי, ודאי בבגדיו נטרד, ולכן אמר על טליתו שהיא חלקו מעל עמלו.

עוד פירש רש"י שם בשם רב האי גאון שפירש, וכן הביא בשמו גם הרמ"ה (ד"ס נחמלה), שיש לגרוס 'קודו'גב והיא מקידה של חרס ששותה בה מים.

שכתבה 'ולבסוף' וכו'. ג. ועיין לעיל בשם המהרש"א. נא. וראה לעיל בשם הרמ"ה והמהרש"א שלמדו שהרברים כפשוטם. גב. עיין כזה בהגהות הב"ח ברש"י ובהגהות וציונים במהדורתינו.

ערב ילקוט פנהדרין כ: - כא.

ובחידושי וביאורי הגר"א (ד"ה זא היט) כתב לבאר דברי חז"ל שנותרו לו מקלו או גונדו, שבסוף ימיו כאשר התכונן בהבלי העולם, אמר שנותרו לו רק מקלו וגונדו, ורמז הוא על שתי התקנות שתיקן, עירוב ונטילת ידים, כמבואר בעירובין (כא), ו'מקלו' רומז על העירוב שעושים אותו במקלות, ו'גונדו' שהוא כלי שרוחצים בו רומז על מצות נטילת ידים.

ביאור דברי הגמרא שלא שב למלכותו

ו**חד אמר לא הדר וכו' מלך והדיוט וכו'.** כתב המהרש"ל (ד"ה ומ"א) שתימה לומר שלא שב למלכותו, שהרי מוכח בפסוקים רבים שהיה מלך בסוף ימיו ומת במלכותו. וכתב לפרש שהשאלה היא אם חזר למלכותו כבראשונה, שמלך על עליונים ותחתונים, או שלא חזר למלכותו זו ומלך על תחתונים בלבד. ולדעה אחת היה מלך והדיוט ביחד, דהיינו שלא מלך על העליונים כי במלכותו היה גם הדיוט, ולדעה השניה היה מלך, ואחר כך כשפסקה מלכותו היה הדיוט לבד, ואחר כך חזר להיות מלך לבד ומלך גם על העליונים. וגם הבן יהוידע (ד"ה ולנסוף) כתב כשיטתו לעיל שאין לומר שהמחלוקת היא על המלכות עצמה, שהרי היא לא פסקה מעולם [עיי"ש שהוכיח כן], אלא נחלקו על כבוד המלכות ^{שאר חכמיה} שהיה לו מכח חכמתו, האם חזר אליו או שלא חזר עוד ונשאר הדיוט.

אבל באדרת אליהו (ד"ה ומ"ד) כתב שהנידון הוא על המלכות עצמה, וכתב, שגם לדעה שחזר למלכותו, בזמן שהיה הדיוט אם חטא מביא שעירה כדין יחיד שחטא, שלגבי דוד כתוב (ילקוט שמעוני דברי הימים א' רמז ספרפג) שבעת שברח מאבשלום לא היה לו דין מלך, והיה מתכפר בשעיר כיחיד. ועיין עוד להלן בשמו.

מדוע הוצרכו לומר מלך והדיוט וכו'

מלך והדיוט וכו' מלך והדיוט ומלך. ולכאורה קשה מה רצו בזה. וכתב **באדרת אליהו** (סא) שבאו ללמד שאף שחזר אחר כך, או שהיה מלך מתחילה, מכל מקום בזמן שלא היה במלכותו פסק ממנו דין מלך לגמרי. ו**ברגל ישרה** (ד"ה מ"ד) הקשה גם כן מה באו ללמד באומרם מלך והדיוט וכו', שהלא הוא פשיטא. וביאר שבאו לומר שלא היה מלך כלל, אף לא על מקצת מלכותו, כגון ירושלים לבד וכדומה. ו**בזהב שבא** (ד"ה עוד סא סדר) כתב שאמרו כן ללמד למ"ד מלך והדיוט ומלך שהיה אחר כך שוב מלך גמור כבראשונה, ולמ"ד מלך והדיוט לומר שלא חזר כלל. **אמנם בנזה צדק** (ד"ה סדר) כתב שנשמטו מהם דברי המהרש"ל הנ"ל שכתב שאין לומר שלא היה מלך כלל.

אוצרות מלכים למלך לצורך מה

אוצרות מלכים למלך ושאר ביזה שבוזזין מחצה למלך ומחצה לעם. ראה להלן (כא), אודות איסור המלך להרבות כסף וזהב, בשם המנחת חינוך (מנחת חקנ) שמה שמבואר כאן שאוצרות מלכים למלך ומהביזה נוטל מחצה, היינו לצורך המדינה. אמנם כתב **שבר"ן** (כא: ד"ה לו) מבואר לא כך, ועיין שם מה שהובא עוד בזה.

כא.

המקור שההלכה בזה כרבי

דתניא רבי אומר והיתה לאהרן ולבניו מחצה לאהרן ומחצה לבניו. ביומא (י:ו) מבואר שחכמים חולקים על רבי, ואין לכהן גדול זכות ליטול מחצית מלחם הפנים. אמנם **הרמב"ם** (ממדין ומוספין פ"ז ה"ד) פסק כרבי. וכתב **הערוך** לנר (ד"ה ולזק) שמקורו הוא מכאן, שמבואר בגמרא שהמשנה מתפרשת על פי דברי רבי, ואם כן סתם משנה כמותו, ויש לפסוק כן.

למה לא הביאו פסוק קודם

שם. כתב בחלק **יעקב** (ד"ה ר' אומר) שיש לשאול למה לא הביאו את הפסוק הקודם המדבר לגבי שיירי מנחה, שנאמר בו (ויקרא ו ט) 'והנהותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו'א.

א. **ועיין** להלן שיש אומרים שהראיה היא דווקא מלחם הפנים, עיין שם, ולדבריהם מיושבת קושייתו.
ב. **יש** שהעירו איך הספיק הכהן גדול לאכול כמות גדולה כל כך של חלות, בתוך יום ולילה עד חצות [שהוא זמן אכילת לחם הפנים, כמבואר בתוספתא (קריעות פ"ו ה"א)]. וצריך לומר שחילק לקרוביו ואוהביו הכהנים.
ג. **הובא** במרומי שדה (ד"ה נמשנה).
ד. **ובתב** זאת לשיטות אלו, שהוא עצמו הכריע שהשיטה האחרת עדיפה, שנחלקו ר"י ור"ש בפירוש דברי ת"ק, ואין דברי ת"ק דעה נוספת.
ה. **ובגור אריה** (ד"ה ממ"י) כתב לפרש בדעת ת"ק שהסרת הלב שאמרה תורה היא מצד ריבוי תשמיש, שלכן אסרה לו תורה להרבות הנשים.
ו. **וראה** באבי עזרי (מסור נ"א פ"ג ה"א) מה שפירש על פי זה ברעת הרמב"ם שגם לגבי 'לא תחתנן במ' לא פסק כרבי יהודה שדורש מהטעם 'כי יסיר' שבא לומר שהאיסור רק בשכע אומות, שזהו מפני שפוסק כתנא קמא

ביאורים

אם הלימוד הוא מלחם הפנים דווקא

שם. כתב רש"י (ד"ה והיטה) שהפסוק 'והיתה לאהרן ובניו' נאמר בלחם הפנים. וכתב **ברגל ישרה** (נרש"י ד"ה והיטה) שיש שפירשו שבא רש"י ליישב בכך מה שהיה אפשר לשאול, הכיצד למדים שמלך נוטל מחצית בביזה מכהן גדול הנוטל מחצה בבית המקדש, שיש לחלק ולומר שכהן גדול נוטל מחצה במקדש משום שיכול הוא לעבוד לבדו, ואילו המלך שאינו יכול לעשות המלחמות לבדו והוא נזקק לחייליו, לא יטול מתצה ממה שכזוו. ועל כך כתב רש"י שגם מה שנאמר באהרן אינו בקרבנות בעלמא אלא בלחם הפנים, ובזה אין הכהן גדול יכול לעשות דבר לבדו, שבלחם הפנים עוסקים ארבעה כהנים (מנחות טז:), ועל כן ניתן ללמוד מלך ממנו, שאף שאינו יכול ללחום לבדו, נוטל מחצה מהביזה. אמנם כתב שאין צורך לכך, שלא קשה כלל היאך למדים מלך מכהן גדול בקרבנות, כיון שאין משיבין על ההיקש.

ביאור דברי תנא קמא, אם הם דעה שלישית או שר"י ור"ש נחלקו בפירוש דבריו לא ירבה לו נשים אלא שמונה עשרה. נחלקו הראשונים אם דברים אלו 'לא ירבה לו נשים אלא שמונה עשרה' הם דעה אחרת, שאין לו להרבות נשים כלל אלא עד שמונה עשרה ושמונה עשרה מותר לו בכל ענין, [ושלא כדעת רבי יהודה שאם אינן מסירות את ליבו יכול הוא להרבות יותר ושלא כדעת רבי שמעון שבמסירות אסור אפילו אחת], או שאין זו דעה שלישית אלא כפתיחה לדברי רבי יהודה ורבי שמעון, דהיינו שנחלקו בפירוש דברי תנא קמא. **א. בתוספות הרא"ש** (ד"ה ר' יהודה) [אף שהביא שיש המפרשים כצד הראשון שדעת תנא קמא היא דעה שלישית] כתב שרבי יהודה ורבי שמעון מפרשים את דבריו של תנא קמא, כאשר מצינו כן בבבא בתרא (מא.) ובזבחים (פג.). גם תוספות בכמה מקומות כתבו שנחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בפירוש דברי תנא קמא (ע"י פסקים פג. ד"ה ר"ט וקטז: ד"ה וחוסס, וערוזין מת. ד"ה רבי יהודה, ומועד קטן מז. ד"ה עגרת, שזנו זזה), והובא **במסורת הש"ס** כאן. וכן משמעות רש"י בקידושין (סא: ד"ה דרש"ג. וביד **רמ"ה** (ד"ה לא) הביא פירוש זה, שרבי יהודה ורבי שמעון נחלקו בדעת תנא קמא, וכתב שסברת המפרשים כן היא שמשום שהגמרא לא פירשה כלל את דעת תנא קמא, אין לומר שהיא דעה אחרת. אך דחה את ההוכחה, שאפשר שמה שלא פירשה הגמרא את טעמו, משום שטעמו פשוט, שאינו דורש טעמא דקרא ואפילו היכן שהטעם מפורש בכתוב, וכלדהלן.

ב. וביד רמ"ה שם נקט כצד השני, שבמשנה הוזכרו שלוש דעות, ותנא קמא חולק על רבי יהודה ורבי שמעון, וטעמו הוא כאמור, שאינו דורש טעמא דקרא ואפילו היכן שהטעם מפורש בכתוב, ולכן אין לו לשאת אלא שמונה עשרה בלבד בין מסירות את ליבו ובין אינן מסירות את ליבו. ורבינו יונה (ד"ה ממ"י) כתב ביאור אחר בדעת תנא קמא'י, שדורש 'לא ירבה לו נשים' אלא שמונה עשרה, ושוב לא יסור לבבו, שעד שמונה עשרה לא יסור ליבו אחריהן אפילו מנסות להסיר את ליבו'.

ו**ביד רמ"ה** הוכיח כשיטה זו, שאם נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בדעת תנא קמא, היה להם לומר 'אימתי' או 'כמה דברים אמורים' וכיוצא בזה'. ו**בר"ן** (ד"ה לא ירבה) הביא את שתי השיטות בפירוש המשנה ולא הכריע ביניהם. ורבינו יחונתן (ד"ה ולא ירבה) פירש כשיטה זו, ששלוש מחלוקות בדבר, וכן נקט **בפסקי הרי"ד** (ד"ה ממ"י). ויש שנקטו כן גם בדעת הרמב"ם'י. ועיין להלן עוד מה שיבואר בדעתו.

ביאור דעת רבי יהודה לשיטות ששלוש דעות במשנה

במרומי שדה (ד"ה נמשנה) כתב לחדש שלשיטה זו, ששלוש דעות במשנה, שלדעת רבי יהודה אין כלל שיעור של שמונה עשרה נשים'י, אלא מרבה כפי שירצה ובלבד שלא יסירו את ליבו. וכתב שכן מוכרח בדעת רבי יהודה, שאינו סובר את המנין שמונה עשרה, שהרי לדעתו נשא דוד את אשת שאול, כאמור במשנה לעיל (טא), ונמצא שהיו לדוד בתכרון שבע נשים, ולפי האמור להלן בגמרא שלמדים מהפסוק שמותר למלך לשאת עד פי שלוש ממנין נשות דוד, נמצא שמלך מותר לשיטתו בעשרים ואחת נשים לפחות'ט.

אמנם **מחראשונים** הנ"ל אין משמע כן, אלא שלרבי יהודה מרבה עד שמונה עשרה בלבד, ורק את אלו שאינן מסירות את ליבו מותר לו לשאת גם ביותר ממנין זה.

כאן שאין דורשים הטעם כלל, ועל כן הפסוק הוא כפשוטו שבכל האומות דברה תורה.
ז. **שהרמב"ם** (מלחם פ"ג ה"ט) פסק שכהן גדול נושא שמונה עשרה נשים, ולא חילק בין מסירות את ליבו ובין אינן מסירות את ליבו, וכתב בערוך לנר (ד"ה לא ירבה) שנראה שנקט ששלוש דעות במשנה, ופסק כדעת תנא קמא, שלעולם נושא שמונה עשרה. וכן נקטו רבים בדעת הרמב"ם, ומהם התוספות יום טוב (נעמת פ"ג מ"ה), וכן מפורש בפירוש המשניות לרמב"ם, שכתב שאין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי שמעון. גם הרע"ב כאן פירש המשנה שיש בה שלוש דעות, וכתב שהלכה כתנא קמא. וראה להלן דעות אחרות בפירוש דברי הרמב"ם.
ח. **מה** שאין כן לשיטה הראשונה, שחולקים בפירוש דברי תנא קמא, אם כן כיון שאמר תנא קמא שלא ירבה עד שמונה עשרה, בהכרח שרבי יהודה מורה לשיעור זה.
ט. **ואין** לומר שלקחה כפילגש, שהרי גם פילגש במנין שמונה עשרה