

## מלכות והלכה: מדרשות הרן ועד החסידות

ברצוני לדון כאן באחד מהיבטיה של המלכות. היבט זה יוביל אותנו, לא אל מהותה הפוליטי של המלכות, אלא אל תוכנה ההגותי וההלכתי. כיסוד לבניינו נניח את תורת המלכות במשנתו של הר"ן, גישה שהיתה בעלת השפעה חשובה על חכמי ההלכה וההוגים בדורות המאוחרים.<sup>1</sup> עמדתו של הר"ן מושתתת על העקרון לפיו מצווה התורה על הקמתה של מערכת משפטית כפולה: האחת מבוססת על ההלכה כפי שהיא מסורה לנו על ידי חז"ל ממנה אין לסטות ימין ושמאל, השנייה החופשית הרבה יותר והיא יונקת את סמכותה מכוחו של מוסד אחר: המלכות.

הצורך בשתי מערכות נולד בקיומן של שתי סתירות יסודיות. האחת ממוקמת במערכת המשפטית עצמה, והיא פנימית לה. השנייה נולדת מהמתח שבין שתי המערכות. נסביר זאת בקיצור. חלוקת המערכות בנוייה על בסיס קיומן של שתי תכליות שונות, 'תועליות' בלשונו של הר"ן. המערכת הפוליטית, המתבטאת גם במלכות וגם במשפט, מודרכת על ידי העקרון של תיקון החברה: "שאם לא כן, איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה כולו נשחת" (דרשות הר"ן, עמ' קפט). זאת היא מטרה המשותפת לכל החברות, דתיות וחילוניות גם יחד: "וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הלסטים הסכימו ביניהם היושר, וישראל צריכין זה כיתר האומות" (שם), "ומנוי המלך היה להשלים תקון סדר המדיני, וכל מה שהיה מצטרף לצורך השעה'. תועלת זאת מדרכיה גם את המערכת המשפטית. מתוך כך נוצרת סתירה פנימית בה, בין צרכי תיקון העולם, מניעת הפשע למשל, לבין ההכרח לדון משפט צדק על פי דרישות חמורות בהלכות עדים, התראה וכדו'. כך למשל דין ההתראה "ראוי מצד משפט צדק... הנמסר לדיינים. אבל אם לא יענשו העוברים כי אם על זה הדרך, יפסד הסדור המדיני לגמרי, שיתרכו שופכי דמים ולא יגורו מן העונש".<sup>2</sup>

הסתירה השנייה נוצרת מהמתח הקיים בין תכליות שונות. התורה נבדלת ממערכת משפטית כלשהי, היות ויש בה תכלית נוספת, המדריכה את פסיקת ההלכה של השופטים. זאת תכלית נבואית: "חול השפע האלקי באומתנו והדבקו עמנו" (שם), השראת הענין האלקי על ישראל, והפיכת ההסטוריה הטבעית למיטא-הסטוריה נסית. אם להשתמש בקטגוריות של תולדות

<sup>1</sup> ראה הדרוש האחד עשר: שופטים ושוטרים, דרשות הר"ן מהד' א"ל פלדמן, ירושלים תשל"ד, עמ' קפט ואי'. עמדתו על גישתו של הר"ן במאמרי: **ושוב על דרך הרוב**, בקובץ **מנהיגות רוחנית בישראל מורשה ויעד בעריכת פרופ' א' בלפר**, המכון ליהדות ולמחשבת בת זמננו, ע"י דביר, ירושלים תלאביב תשמ"ב עמ' 87-103. וראה גם פיתוח העקרונות הללו, במאמרי **על דרך הרוב**, שנתון המשפט העברי, ירושלים תשמ"ח-תשמ"ט, עמ' 189-216. אי לכך, אצמצם את עצמי להצגת עמדתו באופן כוללני בלבד, וזאת על מנת שאוכל להשתית עליה את המשך דיוני.

<sup>2</sup> שם, עמ' קצ.

ההגות היהודית, נוכל לומר, שבניתוחו מחבר הר"ן שני דרכים. מחד, את דרכו השכלתנית של הרמב"ם, המקבלת את מרכזיותו של 'תיקון הגוף', דהיינו התיקון החברתי והפוליטי. ומאידך, את גישתו של ריה"ל, הרואה את ההלכה, כמערכת המבטאת מציאות שמעבר לתבונה. אלא שהר"ן הלך מעבר לריה"ל. ריה"ל דיבר על החוקים, והר"ן הורה שגם המשפטים יש בהם צדדים 'חוקיים', על-רציונליים: "כמו שהחוקים... כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול, וכאילו הם משותפים בין סיבת חול הענין האלקי באומתנו ותיקון ענין קיבוצנו"<sup>3</sup>. הרמב"ם וריה"ל צדקו יחדיו, אלא שהם הצביעו על דרכים משלימות, לא סותרות. דרכים אלו מיוצגות בשתי מערכות נפרדות: השופטים והמלך.

- ב -

רעיונותיו של הר"ן השפיעו על משנותיהם של ר"י עראמה ודון יצחק אברבנאל, עליהם עמדתי במאמרי על 'דרך הרוב'. ברצוני להדגיש כאן שהחידוש הגדול המצוי במשנתו של אברבנאל הוא ההבחנה בין שני העקרונות המשפטיים, לבין יישומם בפועל בשני מוסדות שונים. אמנם כן, יש שני עקרונות שונים, אך שניהם חייבים להיות נתונים לשופטים. גישה זאת, לפיה שני העקרונות גם יחד צריכים להדריך את השופטים הוצעה כבר על ידי הר"ן, שהעניק גם לשופטים את הסמכות לחרוג מעבר לחוק. הדרך נרמזה על ידי הר"ן, ופותחה על ידי אברבנאל, שהעביר את כל הסמכויות החריגה לבית הדין. אין ספק שגישה זאת קשורה עם סלידתו של דון יצחק אברבנאל מעצם קיומו של מוסד המלוכה. וכך כותב הר"ן:

ואפשר עוד לומר שכל מה שנמשך למצות התורה, בין שהוא כפי המשפט הצודק בין שהוא כפי צורך השעה נמסר לב"ד... אבל תקונם ביותר מזה נמסר למלך לא לשופט.

בקטע זה מלמד אותנו הר"ן, שהמערכת המשפטית מודרכת על ידי שתי התכליות גם יחד. הר"ן מקבל את כפל הסמכות, אך הוא מסייג אותה: "אבל תקונם ביותר מזה נמסר למלך לא לשופט". כוחו של בית הדין מוגבל להוראות שעה, תקונם 'ביותר מזה' נמסר למלך, לא לשופט. מהו ה'ביותר מזה'? מהו הגבול בין סמכות החריגה מן החוק המוענקה לבית הדין, לעומת הסמכות לחריגה גדולה יותר בה זוכה המלכות? נראה לי שהתשובה קשורה עם ההבחנה בין שתי הסתירות עליהן דיברנו לעיל. תיקון הסתירה הראשונה, המצוייה בתוך המערכת המשפטית, מסורה לשופטים. הסתירה השנייה המכניסה באופן חופשי וכוללני את תיקון העולם ('תיקונם ביותר') מסורה למלך.

---

<sup>3</sup> שם, עמ' קצא

דרכה של גישה זאת, מהר"ן ועד אברבנאל, רואה במשפט המלוכה דרך המשלימה את דרכה של ההלכה. למרות שמדובר כאן במשפט המלוכה, אין משפט זה עוסק בתחום הציבורי אלא בתחום האישי. כאן בולט חידושו, ודרכו המיוחדת של הראי"ה. במידה רבה יש קרבה בין גישתו של הראי"ה לגישתם של החכמים שהוזכרו לעיל, אלא שהראי"ה משתמש במושג אחר: 'הוראת שעה' (עמדתי על כך במאמרי 'על דרך הרוב'). 'הוראת שעה' פירושו קיומו של אפיק שממהותו אין הוא יכול כלל וכלל להוות מערכת. לכאורה אין הוא יכול להיות גם תקדים. אלא שכאן חידש הראי"ה חידוש חשוב המהווה בסיס ל"משפט" הציבורי בכללותו. אמנם כן, 'הוראת שעה' מחייבת נבואה או פסיקה מיוחדת בכל פעם ופעם. אך זה נכון רק לגבי הפרט. לגבי הכלל קיימת הוראת שעה קבועה המבוססת על הצלת כלל ישראל. וכך כותב הראי"ה (משפט כהן, ירושלים תשכ"ו, ס' קמג, עמ' שט):

דכללא הוא דעל כל המצוות כולן לפי שעה 'אליו תשמעון' וה"נ צריכים לשמוע לב"ד, ולצורך כלל ישראל הדבר גלוי לכל, שבית דין יכירו לצורך שעה, ויש לומר דאין צריך אפילו ליטול רשות מבית דין, קל וחומר מהצלת נפש דיחיד במקום חילול שבת, דקיימא לן דאינו צריך ליטול רשות מבית דין והזריז הרי זה משובח.

ובשתובה הנוספת (ס' קמד, עמ' שכט) כותב הראי"ה על מעמד שונה זה של הוראת שעה תמידית:

ומה שכתב כת"ר דאין ביד בית דין או נביא להתיר במגדר מלתא כי אם להוראת שעה, ולא להורות היתר בקביעות לעקור דבר מן התורה. ואיך יהי' מותר תדיר בשביל הצלת כלל ישראל? הלא הדבר מוסבר הוא משום דבדבר גדול כזה, הצלת כלל ישראל, שליחותיהו קא עבדינן.

- ג -

עמדנו עד כה על מהותו של חוק המלכות במובן הראשוני של המושג. עתה נעבור להסתכלות שונה על הסוגייה, המשתלבת עם הגישה ההלכתית הרגילה. כמבוא לדברינו, רוצה אני להציע גישה המהווה אלטרנטיבה לגישת הר"ן, אלטרנטיבה שתעזור לנו להבין את מלוא משמעותה של גישת הר"ן. אך, לפני שנציע אותה, עלינו לקרוא תשומת לב לביטוי חז"לי שהר"ן הכניס לדיון, ביטוי המהדהד בפיתוחים המאוחרים של הסוגייה. בדרוש האחד עשר, מתייחס הר"ן לדברי חז"ל במס' שבת (י ע"א): "כל דיין שדן דין אמת לאמתו אפילו שעה אחת ביום, כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". מהו 'דין אמת לאמתו'? לפי הר"ן הוא הדין שדרכו הדיין "ממשיך השפע ההוא, ישלם מצד דינו לגמרי תיקון המדיני או לא ישלם... גם כי יצטרך כפי הסדור המדיני תקון יותר אשר היה משלימו המלך".<sup>4</sup>

<sup>4</sup>דרשות הר"ן, עמ' קצא-קצבב.)

בביטוי 'דין אמת לאמתו' השתמש גם הרמב"ם:

וכל דיין שדן דין אמת לאמתו אפילו שעה אחת כאילו תקן את כל העולם כולו וגורם לשכינה שתשרה בישראל שנאמר "אלקים נצב בעדת א-ל". ושמא יאמר הדיין מה לי ולצרה הזאת תלמוד לומר "ועמכם בדבר משפט" אין לדיין אלא מה שעניו רואות (הל' סנהדרין כג ט).

לכאורה יש להבין את 'אמת לאמתו' כמתייחס לדין צדק, הנשפט ללא שוחד וללא עיוות הדין. אך אם אנו מחברים להלכה זאת את דברי הרמב"ם בהלכה אחרת (כד, א) יתכן וניתן להבין את המושג 'אמת לאמתו' כמתייחס לאפשרות לחרוג מדיני ראיות ומאילוצי ההלכה. וכך כותב הרמב"ם:

יש לדין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להם שהם אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן אף על פי שאין שם ראיה ברורה, ואין צריך לומר אם היה יודע בודאי שהדבר כן הוא, שהוא דן כפי מה שיודע... וכן כל כיוצא בזה שאין הדבר מסור אלא ללבו של דיין לפי מה שיראה לו שהוא דין האמת (שם, כ"ד א).

הבנה כזאת של 'אמת לאמתו', המתייחסת לגמישות ההכרחית בדין, מצוייה בדבריו של בעל 'עקדת יצחק'.<sup>5</sup> ר' יצחק עראמה מקשר את דין ה'אמת לאמתו' עם המאמר הפרדוקסלי לפיו<sup>6</sup> לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין אמת<sup>7</sup> (ב"מ ל ע"א). לפי ר"י עראמה ההבדל בין מאמרים אלה נעוץ בעובדה שהדין הכולל הוא דין אמת, אך איננו לאמיתו (שם): "דין אמת, והוא לפי המשפט הכולל אשר אינו לאמתו". דברים אלה של ר"י ע"ה השפיעו ללא ספק על ר' יהושע ולק כ"ץ ב'דרישה' לטור חו"מ (סי' א, ב).

פירוש זה של בעל העקדה על 'אמת לאמתו', נראה לי שונה מהמשמעות שנתן לפסוק זה הר"ן. כפי שראינו, הר"ן מייחס שיפוט 'אמת לאמתו' דווקא לשופטים, המביאים על ידי זה לדבקות בענין האלקי. 'אמת לאמתו' נראה כמתייחס לשיפוט ההלכתי הדווקני, ואף אם הוא גורם לבעיות בתיקון החברה. כפי שנראה להלן, נמצא פירוש מעין זה דווקא בימיה הראשונים של החסידות. נמצא שם גישה אלטרנטיבית, שאולי משתמשת בביטוי לשוני, כשם שעשה זאת הר"ן, אך המנוגדת בתכלית לדעותיו.

לפי גישה חסידית זאת, יש אמנם מקרים ולכאורה על פי הפסיקה ההלכתית נעשה כאן עוול. ולמרות זאת אין לסטות מן ההלכה, או לדרוש להשלים את משפט ההלכה עם משפט המלוכה. המשפט עושה את החשבון המצומצם של העולם הזה. לעומת זאת ההלכה עושה את החשבון הכוללני של כל העולמות והגלגולים. גישה זאת מיצגת בשמו של הבעש"ט באמצעות סיפור

<sup>5</sup>שער צ"ה, מהד' פאללאק, כרך ה', דף סה ע"ב.

חסידי קלאסי. וכך קוראים אנו ב'דגל מחנה אפרים' לנכדו של הבעש"ט, המוסר את התורה הזאת ששמע, ללא ספק משמו של הבעש"ט (ראה בעל שם טוב על התורה, כרך ב' לא ע"א):

איתא בזוהר הקודש (ר"פ שמשפטים צ"ד ע"א) "אלין סדורין דגלגולין" ע"ש. והוא תמוה לכאורה, הא הפסוק מפרש ואזיל דיני ממונות. אך שמעתי בענין הדין, שאחד דן את חבירו בבית דין ויודע בעצמו שבוודאי הוא זכאי בדין, והתורה מחייבתו, אל יקשה לו הלוא תורת אמת הוא ודרכיה דרכי נועם, כי זהו אמיתת התורה ונועם דרכיה, כי בוודאי מסתמא היה חייב לחבירו בגלגול העבר לאיש הדין עמו, וכעת חייבתו התורה לשלם לו כדי לצאת ידי חובתו, וחבירו שלוקח עתה המעות במרמה הוא עתיד ליתן את הדין, וכאלה רבים בענייני דינים, וזה יש לומר שרמז בזוהר הקודש 'ואלה המשפטים' שהם דיני ממונות אף על פי שמן הנראה הם לפעמים נגד האמת, אך דהאמת הן אלין סדורין דגלגוליא, והיינו שהבורא הכל ובורא כל הנשמות הוא היודע איך היה בגלגולים הקודמים בין איש לחבירו, כך יסובב המסבב ומנהיג על פי התורה את עולמו, בחסד וברחמים בצדק ובמשפט אמת, לשפוט בין איש ובין רעהו, שורו וחמורו וכל אשר לו, כפי אשר יורם אלקים, ויש בזה פתח רחב.

במקור אחר מוצאים אנו השלמה לרעיון (מובא מתוך 'מעשה אורג', במשנה דפאה, ח, ט): "וכן דיין שדן דין אמת לאמתו (שבת י ע"א), עליו הכתוב אומר ברוך הגבר אשר יבטח בה' וכו'". כאן מודגש דווקא ההבנה ה'חסידית' למושג 'אמת לאמתו'. פירושו דווקא ההתעקשות לפסוק לפי ההלכה מבלי לסור ימין ושמאל מן הנורמות המחייבות:

ענין לאמתו הוא כי כמה פעמים יצא משפט מעוקל מדיני, כמו שאירע לאחד שהפקיד הוץ רב אצל אחר והלך לדרכו, וכשבא כבר מת הנפקד, ותבע מיורשיו, וטענו 'לא פקדנו אבא על זה', ופסקו להם שבועה ונפטרו, וכל העולם היו יודעין שזה איש נאמן וחסיד וירא שמים, וזה לא היה אמיד בכך. ושאלו למרן הר"י בעל שם טוב על זה, האיך יצא משפט מעוקל מדיני התורה, וכתוב (תהלים פ"ב) אלקים נצב בעדת א-ל, והשיב שזהו בהשגחת המשגיח, שבגלגול העבר היה זה חייב לזה ולא פרע לו, וכעת החזיר לו לתקן נשמתו, והיה בהשגחה, לא החסיר ולא העדיף, וזהו דין אמת לאמתו, אף שנראה לך שהוא משפט מעוקל, תדון הדין לאמתו, ולא תחזור אחר הפשרות, וכיוצא בזה בענינים אלו, והמשכיל יבין לאשורו".<sup>6</sup>

<sup>6</sup> מקור אחר מוסר לנו גרסה שונה: "הרב הקדוש המגיד ממזריץ' זי"ע... שיאמר לו פירוש הזוהר הקדוש... פעם אחת אמר לו הבעש"ט שיסע ליער ויראה שם אילן אחד ומעיין תחתיו, ויתעכב שמה עד שיש ויבא לביתו. ונסע שמה, וראה איש אחד בא עם סוס מזויין, והוא היה עייף ויגע, ואכל ושתה ונסע לדרכו, ושכח שם ארנקי שלו עם המעות, אחר כך בא שמה עוד איש אחר, והניח עצמו לפוש, והוא מצא שם את הארנקי עם המעות, ולקחו והלך בדרכו, אחר כך בא שמה עוד איש אחד עני ונכה רוח, והוא עיף ויגע, ואכל שמה פתו אשר היה לו, ושתה מן המעיין, והניח עצמו לפוש ולישון, אז בא בחזרה האיש הראשון, ושאל שאל מאיש העני היכן הוא הארנקי עם המעות אשר שכחתי כאן, והוא באמת לא ידע מאומה, ולא הבין מה שזה מדבר אליו, בקיצור כי זה הראשון

עד כאן ההתייחסות לסוגייה בראשיתה של החסידות. את הגישה המנוגדת נמצא בחסידות איזביצא ובכתביו של ר' צדוק הכהן מלובלין, המפתחים את רעיונותיו של הר"ן. את דיוננו זה נתחיל בעיון ב'מי השלוח', לר' מרדכי יוסף מאיזביצא.

בחידושו לפרשת בהעלותך<sup>7</sup> קובע רמ"י שקיימות שלוש רמות בתורה, המציוגות על ידי שלושת בני יעקב הקשורים במקורות לתורה: על "לא אתי צורבא מרבנן דמורה אלא או מלוי או מיששכר והאיכא יהודא שנא' יהודא מחוקקי, אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא קאמינא" (יומא כו ע"א). אלו הן שלוש גישות: תורתו של לוי, תורתו של יששכר ותורתו של יהודה, אבי המלכות.

מהי תורתו של יהודה? "לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא" היא ברכה אשר חייבת לחול על כל הגישות. אלא שיש משהו המאפיין את שבט יהודה: "כי כופר הכל הוא פטור מטעם חזקת ממון וחזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, אבל אצל יהודה אינו מבורר עוד לפניו שהוא פטור כי יכול להיות שבאמת חייב לו". אנו פוסקים על פי חזקה: "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו", אולם זאת אמת משפטית. האמת המוחלטת מצוייה מעבר לחזקה. האפשרות לזכות לאמת המוחלטת הזאת היא הברכה בה יזכה המלך המשיח: "ולכן מלך המשיח שיבוא משבט יהודה שהוא ישלים רצון השי"ת בכריאת עולם יהיה מורח ודאין כמו שכתוב (ישעיה יא) 'והריחו ביראת ה' - שיריח האמת". במידת מה, יכולים לזכות בברכה זאת גם החכמים. כך מיושם בפועל עקרון זה, במקרה המסופר בגמרא בו רבא מזים את הנסיון להשתמש בהלכה כדי לרמות: "על ענין קניא דרבא (נדרים כה ע"א) שהוא היה שפיר משתבע, אך רבא הריח לעומק רצון השי"ת והרגיש שהדין דין אמת אבל לא לאמתו ולא היה יודע היאך לברר ובעסק כזה צריך האדם לצעוק להשי"ת הושיעה ה' וכן עשה רבא והשי"ת גמר בעדו ונתברר שנשבר הקניא ואסיק ליה השמעטא לעומק האמת". באופן פרדוכסלי עלינו לשפוט על פי דין תורה, כדי שתהיה לנו סייעתא דשמיא לחרוג ממנו: "וע"ז צריך להבין כי אין זה ביד האדם רק מי שיש לו סיעתא דשמיא לא יאונה לפניו שידין שלא לאמיתו... וזה הוא בלי דעת האדם רק בסיעתא

---

הכה את העני מכות רצח ופצע, בטענה שיחזיר לו מעותיו. וכאשר הגיע שש נסע הרב הקדוש המגיד זי"ע לביתו, וסיפר לרבו הבעש"ט את אשר ראה, ואמר לו הבעש"ט זי"ע, כי האיש הראשון הזה, היה חייב בגלגול הראשון לאיש השני, כסך המסוים הזה שהיה עכשיו בהארנקי, ולא היה משלם לו, ובאו אז לדין לפני זה האיש השלישי, שהיה אז הרב והדיין בגלגול הראשון, ופסק דינו ופטרו מבלי שום חקירה ודרישה, לכן עתה על פי הגלגול שילם הראשון להשני את חובו, והדיין קיבל ענשו, וזהו שאמר הוזה"ק על ואלה המשפטים דא רזה דגלגולא, עכ"ל". ראה בעל שם טוב על התורה, מקור מים חיים עמ' 61 על פי 'ספר דברים ערבים'. הסיפור הזה בא ללמד אותנו על סדרי ההשגחה בעולם ומתייחס כמובן לשאלת 'צדיק ורע לו'. לא כך התורה המובאת על ידי בעל דגל מתנה אפרים, המלמדת על טיבה ומהותה של הפסיקה ההלכתית)

<sup>7</sup> מי השלוח, ח"ב כט ע"ב ד"ה אם יהיה נביאכם.

דשמיא ולכן אסור לדון בדידני אומות העולם כי אף שידינו דין אמת אך אין להם סיעתא שיצא הדין לאמתו" (מי השלוח ס ע"ב).

בחידושו ליומא מצאנו אצל בעל ה'מי השלוח' התייחסות לצד השני של הדילמה:

"ולפעמים נמצא גם ההיפך כי יכוון לאמיתו אך לא ידין דין אמת כמעשה דמבואר בגמ' בב"מ דף צז דשאלו לי' לרבא והא פשיעה בבעלים הוא, לסוף אגלאי מילתא דהאי שעתא למיסר טעינא קא אזיל. וזה הענין נמצא בשבט יהודא, שהש"י מושיע לו, וזה פי' הגמ' כל דייך שדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה, לאפוקי דין מרומה היינו אפילו שהדין אמת, אבל לא לאמיתו או להיפך כנ"ל. אבל שאני יהודא שלעתיד יתגלה אור בן דוד ב"ב שיהי' מורח ודאין ולא יהי' אצלו שום מציאות לדין מרומה" (מי השלוח, לקוטי הש"ס טו ע"ב).

בעל ה'מי השלוח' מיישם הבחנה זאת למחלוקת שבין רבי יהושע לרבן גמליאל. רבי יהושע מקבל עליו את מרותו של הנשיא הבא מכוחו של בית דוד, של מלכות "כי הוא הי' נסמך לנשיא מפי הש"י וכמו דאיתא התם אתם אפילו מוטעין" (ס ע"ב).

- ה -

בכתביו השונים מפתח ר' צדוק הכהן מלובלין לרעיונותיו של רמ"י בעל 'מי השלוח'. לפני ר' צדוק עמדו שלושת הייצוגים אותם פירש בעל 'מי השלוח': לוי, יששכר ויהודה. הוא נתן להם פשר המתבסס על רעיונות רבו, אלא שיתכן ועמדתם שונות בפרטים. נתחיל את דיוננו בדבריו בספר שיחת מלאכי השרת (פרק ראשון ד"ה ובחגיגה, לובלין תרפ"ז עמ' 9). במעין מבוא לניתוח הבא עלינו לעמוד על כמה מאפיוניה של התורה שבעל פה:

כי בכל הוראת משפט יש ספיקות וצדדים שווים לכאן ולכאן וכבר אמרו בעירובין (יג ע"ב) וחגיגה (ג ע"ב) שאעפ"י שהללו אוסרין והללו מתירין אלו ואלו דברי אלקים חיים וכולם מרועה אחד ניתנו. וביאור זה כי הדבר ידוע שיש חלוקים בנפשות וכמו שאיתא (ברכות נ"ח א') ברוך חכם הרזים שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהם דומין כו'... ולפיכך רובה של תורה בעל פה כמו שאיתא (גיטין ס' ע"ב) כי מה שבכתב הוא כולל כל ישראל וכל הנפשות שוות בה. וזהו הכללים אבל בפרטים מתחלקים כמו פרטי הנפשות. וכמו שיש ברפואת הגוף חלוקים בין טבעי גופים ובין השתנות הדורות שלא מה שיועיל לגוף זה ודור זה יועיל לאחר כן ברפואות הנפש. ומזה נצמחו כל המחלוקת בתורה שבעל פה שכל אחד אמר כפי מדרגת נפשו מה שראו לתיקונה ולרפואתה. ולפיכך אלו ואלו דברי אלקים חיים ששניהם ניתנו מרועה אחד כפי חלוקת הנפשות כך הם חלוקת המשפטים ובמקומו של ר' אליעזר היו כורתין עצים לעשות

פחמין בשבת... ולא היו חוטאים ח"ו וכדמסיים שם במעשה דעיר אחת שאדרבה כפי מדריגת אותם הנפשות דבר גדול עשו בזה וקבלו שכרן משלם על חיבוב המצוה כ"כ. ואעפ"י שאחרים אילו עשו כן היו נענשים ומחוייבים מיתה למקום על חילול שבת.

בבסיס גישתו של ר' צדוק עומדות הקטגוריות השונות עליהם עמד ר' מרדכי יוסף. אם נשלים את הקטע הזה, בקטעים אחרים עליהם נתייחס בעתיד, נראה שר' צדוק יצר מהן מערכת כוללת, המכילה מעין סולם הכרת. אם נחבר רמזים הפזורים במקומות שונים בספרי ר' צדוק נוכל לבנות מעין תורת הכרה רבת שלבים:

(א) הרמה הראשונה היא רמתה של התבונה האנושית: "ועצת השכל שבמוח ראשון כי דרך ארץ קדם לתורה" (דובר צדק, ברכות ג' ע"ב, ד"ה ומיד עמ' 24).

(ב) הרמה השנייה היא "עצת התורה שהוא הבינה שבלב והיא משפט הכללי של השם יתברך" (כפי שנראה במקום אחר מתייחסת הבינה שבלב לא לכללי אלא לפרטי. ונראים הדברים שר' צדוק הציב דגמים שונים שאינם מתאימים בדיוק בפרטיהם, למרות הקרבה הרבה שביניהם). הכללי הוא האוניברסלי. התושב"כ היא אכן אוניברסלית.

(ג) לעומת זאת, מבטאת התושבע"פ על ידי המחלוקת את הפלורליזם של שרשי הנשמה השונים על פיהם נחלקים בני האדם.

(ד) פסיקת ההלכה המתחשב, כפי שראינו לעיל, המתחשבת עם האדם המחוייב בהלכה.

(ה) ההכרה של הסיטואציה המסויימת שלפנינו. כדבריו ב'דובר צדק' (שם) היא מיוצגת על ידי האורים והתומים: "ההכרה באורים ותומים א"כ הוא רצון הפרטי בעת ורגע ההוא". מעבר להן מצוייה הדרגה הנוספת והיא:

(ו) הרגשת החובה הנולדת מהלב.

על בסיס דברים אלה מפתח ר' צדוק דגמים שונים. לפני דברים אלה יש בפסיקת ההלכה שני מימדים מקדימים. האחד הוא הבנת ההלכה הנולדת מתוך המחלוקת, שכנראה מיחסת ר' צדוק ללוי, כלומר להבנת הנפש והדור שלפנינו.

וכן שבט לוי הם מסוגלים ונבחרים לזה לדעת המעשה הראוי לכל נפש ולכל דור ביחוד. כי דבר זה הוא על ידי הדביקות הגמור בהשי"ת כמו שאיתא סנהדרין (צ"ג ב') וד' עמו שהלכה כמותו בכל מקום, דהיינו אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא שאמרו ביומא (כו ע"א) הוא על ידי מה שד' עמו תמיד כמו שנאמר שויתי ד' לנגדי תמיד וכל מגמת לבו רק היות שלוחי דרחמנא לעבודתו ולא נמשכים אחר שום ענין מענייני העולם. על זה נאמר ורגלי חסידיו ישמור. חסיד נקרא מי שהוא פרוש מכל מיני חמדות העולם כמו שפירשו ז"ל בברכות (ד' א') שזהו שם הפרישות מן ג' ראשי תשוקות העולמיות שהם הקנאה והתאוה והכבוד כאשר יראה המבין שם... ונראה שלכך נקרא



מלאך ד' צבאות ולא מלאך ד' לבד. כי השם צבאות מורה על חלוקות צבאות שונות וכמו שאיתא בברכות (ל"א ב'). והוא מלאכו ויש לו דביקות ושייכות עמו כמו שיש שייכות והצטרפות לשליח עם משלחו בענין זה שהוא שלוחו ולכך ג"כ תורה יבקשו מפיהו לצבאות שונים.<sup>8</sup>

ריבוי ה'צבאות' מייצג את ריבוי הדרכים, שמהם יש לקבוע הלכה לכל נפש ולכל דור כפי שרש נשמתו. עד כאן דרכו של לוי. המימד הנוסף, המיוצג על ידי יששכר מביא אותנו להבנת הזמן, לבנית העתים:

ובזה נתפארו בני יששכר (ד"ה א' י"ב) יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל, שהם יודעים בכל עת כפי הראוי לאותו עת והרפואה המועלת לטבעי הדור ההוא ולפיכך הם הראויים להיות מורים מה יעשו ישראל.

על חשיבות בינת הזמן והעת עומד ר' צדוק בספר 'דובר צדק' (נר מצוה מצות עשה א', ד"ה ורישי, עמ' 60), כשהוא מעיד במפורש על מקורו ("שמעתי"), כלומר על משנתו של בעל 'מי השלוח':

ויודעי בינה לעתים שמעתי שרצה לומר שהיה להם הכרה בכל עת מה נשתנה מעת אחר... כמו שכתוב בזוהר לבושין דלבש בצפרא לא לבוש ברמשא כו'. ומי שיש לו הבינה הברורה יודע ומכיר שינוי העתים) בלב מבלי שידע יחוד העת) ועל ידי זה יודע מה יעשה ישראל בעת לעשות לד'.

ידיעה זאת אינה תוצאה של עיון אינטלקטואלי, אלא של רגש ואמוציה, לא של חכמה אלא של בינה, בינת הלב. בצורה פרדוקסלית יש להשוותה לפעולה חייתית. יששכר מושווה לחמור, היות וכדברי הנביא (ישעיהו א ג: "ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו") הוא מייצג את הידיעה האינסטינקטיבית שאינה זקוקה לעיון וללימוד (שם):

והרגשה שבלב נגד החמור אבוס בעליו שאינו בהכרה אלא בהרגשה על ידי האבוס כי ההרגשה הוא תלוי לעולם בדבר שעל ידו הוא מרגיש. וכן בינה היינו מבין דבר מתוך דבר וצ"ל דבר קודם והחכמה קודמת אבל החמור אין בו חכמה וההרגשה נתלית באבוס בעליו. וכן בני יששכר יודעי בינה שהדעת במקום בינה והכל מן הלב עצמו בלי שום חכמה... היינו שהלב מרגיש כל כך עד שיש בו בדעת מה לעשות מצד החכמה הרגשה ברורה... כי על ידי זה אין צריך לתורה כי עת לעשות לד' הפרו תורתך כי צ"ל

---

<sup>8</sup>על הצד המוסרי הזה עמד ר' צדוק בסעיף קודם) שם ד"ה וזהו, עמ' 8: ("כי כאשר החכמים מצויינים במעשיהם וכל ענייניהם שהם רק שלוחי ד' לעשות רצונו ולא שום רצון אחר כלל אז הם נקראים מלאכי שרת"), {

הכרה בכל עת כפי אותו העת מה רצון ד' אותו יעשה. והרבה מצות עקורות אצלינו  
מסתמא אין צריך ולא חפץ ד' באלה עכשיו, והרגשת העת לעשות וגו' הוא רק מבני"ש  
שהחכמה יוצאה מן הלב כי הלב מרגיש כאשר הוא דבוק כל כך...

לוי ויששכר מייצגים מימדים שונים של ההתייחסות אל המציאות הפרטית והאופייני למצב  
מסויים המבדיל בינו לבין מצב אחר. זהו גילוי הסיטואציונליזם, הגישה המדגישה את המצוות  
והחובות הנולדים בסיטואציה שלפנינו, בפרט ולא בכלל, במצב המסויים בעת הזאת בה אנו  
חיים. כאמור, לייחודיות הזאת יש שני מימדים, האחד זו של פסיקת ההלכה מן המחלוקת,  
התלוייה בשרשו של האדם הנמצא לפנינו. השני ההתחשבות עם הזמן המיוחד בו האדם מצוי.  
בצדקת הצדיק חוזר ר' צדוק לרעיונות אלה, ומדגיש ששרשו של לוי מיוצג על יד אהרן הכהן  
הגדול עליו נאמר "ונשא אהרן את שמות בני" וגו' כי השם הוא שורש כח חיות נפשו במקורה  
ומקום אצילותה למעלה מעלה. וללב אהרן האוהב ישראל גלויים סודות כל הנפשות בשרשן"  
(צדקת הצדיק קצח, ירושלים תשכ"ח עמ' קלה). מתוך זה יכול לוי לפסוק הלכה. המימד השני  
הוא המיוצג על ידי יששכר: "והתורה היא לימוד דרך כלל אבל בפרט בעתו באותו זמן ונפש  
ומקום זהו בבני יששכר יודעי בינה לעתים שנמשך מן הבינה שבלב". {בספר קומץ המנחה ח"ב,  
כב, כותב ר' צדוק: "וזהו מבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה, שאין להם ענין קבוע  
רק צופים בכל עת בבינה שבלב לדעת מה רצון השי"ת באותו עת מה יעשה ישראל, וכידוע.  
וזהו לך מארצך ר"ל ממקום שקבעת לך שאתה רוצה לעשות חסד לבריות וכיוצא. שלא יהי  
לך מקום מוגבל שלך רק אל הארץ אשר אראך שיהי מקומך ומדורך אשר אראך אשר אני מראה  
אותך. בכל עת ובכל רגע אני מראה אותך זהו ארצי ומקומי, שם תדור". הארץ שעליך לעזוב  
מייצגת את החובות הרגילים והסטנדרטיים הנולדים מתוך ההבנה הכללית. 'לך לך' מייצג לפי  
זה את מהותו של יששכר, כלומר את אי הקביעות, את הסיטואציונליזם, את האיסור לקבוע  
נקודת מבט קבועה, ואת הצורך להתחשב עם נתוני המצב המשתנה תמיד וללא הרף.} יששכר  
מגלה מה "שהוא רצון השם יתברך עכשיו באותה שעה כי דבר בעתו מה טוב אם עכשיו הוא  
העת לעשות לד' דבר זה כענין בני יששכר יודעי בינה לעתים" (דובר צדק, ברכות ג' ע"ב, ד"ה  
ומיד עמ' 24). מכאן ניתן להבין את הלשון בה משתמשים לגבי האורים ותומים, ש'כורתין  
דבריהם': והנה עצת האורים ותומים הוא על העת לעשות שהוא רק לפי השעה המיוחדת ואין  
ללמוד ממנה לא לפני" ולא לאחריה" (שם). על פי הדברים האלה מביני אנו את פירוש חז"ל על  
הכרתי והפלתי: "וזהו שכורתין דבריהם על להבא שלא יהיה קיים לעולם כמו כרת דשני.  
ומופלאים בדברים על העבר שהוא דבר מחודש שלא נראה כן נקרא פלא". אין ללמוד מהדין  
הנולד בעקבות סיטואציה קונקרטיית, מהמצב המסויים לא לעתיד ולא לעבר.

עד כאן שני המימדים המיוצגים על ידי יששכר ולוי, כדברי חז"ל ביומא (כו ע"א): "צורבא מרבנן דמורי מלוי או מיששכר". עליהם יש להוסיף מימד שלישי, המיוצג על ידי יהודה, מימד המלכות. מימד זה מתייחס לגילוייו של רצון ה' כפי שהוא מתבטא בנפשו של האדם ופורץ מתוכו. וכך כותב ר' צדוק בצדקת הצדיק (קצח):

יהודה שנקרא על שמו של הקב"ה כמ"ש בסוטה (י, ב) כי אהבת הש"י קבוע בו... לכן אמרו שם ביומא (כו ע"א) דגם בו נא' יהודה מחוקקי רק דלא מסיק כו' דודאי המשפט מדה כנגד מדה הש"י מגלה לו סתריו אלא דזה אינו אליבא דהלכתא פי' לשון הלכה היינו מלשון הכתוב זה הדרך לכו בו. ולענין הנהגת העולם אמרו בב"מ (נט ע"ב) לא בשמים הוא ואין משגיחין בב"ק (ושם פו). נחלקו במתיבתא דרקיע הקב"ה אומר כו' כי תושב"כ מן השמים נקרא חקה חקקתי גזירה גזרתי כו'. וכן הבריאה דהוא מעשה הקב"ה נקרא חוקות שמים וארץ וכן יהודה מחוקקי נתגלו לו חוקות הקב"ה וכד"ש בתוספתא הובא בתוס' חגיגה (ב ע"ב) על דוד ושלמה המע"ה אין למידין מתקוע (במה שהרכיב את שלמה בנו על הפרדה שלא כהלכה). שהוא עשה שלא כהלכה בלא שום טעם רק מפני שרצה בכך וסמך על מה שהוא רוצה כך הוא אמיתות רצון הש"י ואין בו עבירה. ואע"פ שאין בו שום טעם כי אין טעם לרצון וכמ"ש כל אשר שאלו עיני לא אצלתי וגו' אף להפר תורה הגם שלא ידע טעם שיש בו עת לעשות לה' רק חוקה וכהלכתא הלכה למשה מסיני בלא טעמא זה אינו מסקנא והלכתא להנהגת העולם ולכן אמרו (ר"ה כא סע"ב) בקש שלמה המע"ה לדון בלא עדים והתראה. וכטעם וישב על כסא ה' למלך (דהי"א כט) והרי על כסא ה' יושב הקב"ה רק האהבה הוא הדביקות באותו דבר. ומי שאוהב התורה וישראל דבוק בהם ומי שאוהב הקב"ה שע"ז יסד שלמה המע"ה כל ספר שה"ש הרי דבוק בו עד כביכול והיו לבשר אחד.

השמועה היא התורה. ההלכה היא ביטויו של רצון ה'. במשנתו של ר' צדוק מבוטא, לדעתי, באופן פרדוקסלי, הרעיון שיש לפנינו שני מצבים הפוכים אך סימטריים. שיווי המשקל מתקבל כאשר מתקיים התנאי ל"אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא". מעבר לשיווי המשקל יתכנו שתי אופציות הפכיות. האחת - זאת פסיקת ההלכה מתוך השמועה מבלי לקחת בחשבון את המצב שלפנינו. זהו ניתוק של השמועה מההלכה. האופציה השנייה - היא פסיקה שלא על הבסיס השמועה, השומעת את קול ה' המדבר אל האדם באשר הוא שם, במצב בו הוא מצוי.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> } בדוגמאות שהבאנו עד עתה, יורד הדיון מהרמה הכללית-המדינית אל הרמה הפרטית-האינדיבידואלית. התייחסות לרמה הכללית מצוייה ב'דברי סופרים' (ליקוטי אמרים טז ד"ה אבל, עמ' 173): "שהרגו [משה] בשם המפורש, ובכחאי גוונא שרוצה להרגו בידי שמים היה צריך לראות שאין עתיד כו' דזולת זה אין משפט שמים להרגו, אבל בשמע' דהיה מורד במלכות וחייב מיתה בדין לא היה מועיל זה דעתיד רק דהמע"ה דחה דברי תורה זה משום עת לעשות, וע"כ אמרו (מגילה י"ב:): מה עשה לי יהודי דאין להתחכם על דברי תורה דאלו לא נולד מרדכי היה טוב יותר לכנ"י באותה שעה טרם הנס, ואף דבאמת כשנאבד המן הרי אדרבא הכל היה לטובה ויפה עשה דהמע"ה וכן אחר שנאבדו כל זרע המן ובאו אותן בני בניו שלמדו תורה ודאי יפה עשה שאול גם כן וע"כ לא אמר לו שמואל החטא מאגג רק מהצאן ובקר וכן לא נזכר בקרא כלל חטא על דור שהחיה שמעי אז, רק

עלינו להבין שהדגשת המימדים השונים של ההלכה היא ההבנה העמוקה של רצון ה'. כך באותו קטע בדברי סופרים (ליקטוי מאמרים טז, עמ' 175) שהזכרנו לעיל, כותב ר' צדוק: "ודוד מלך ישראל שרשו במדת המלכות ומלכותו כירח יכון עולם כידוע ממ"ש (ר"ה כ"ה). ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקיים, דהוא נמשל ללבנה דלית לה מגרמה כלום וע"כ קרי לנפשי עני שאין לו רק מה שהשם יתברך נותן לו ואין יכול לעשות דבר נגד רצון השם יתברך כלל, וזהו שורש מדת המלכות דמצד הזה אי אפשר לו כלל לבקש לעשות דבר שאינו רצון הש"י". כמובן שיש סכנה רבה של זיוף העמדה הזאת. האדם צריך להיות נקי מרצונות עצמיים ופרטיים. דוד, המייצג את המלכות "נמשל ללבנה דלית לה מגרמה כלום", מייצג את הצדיק הריק מאינטרסים, ויודע מתי הוא מבטא את רצונו של הקב"ה. פעמים רבות יכול האדם יכול להגיע לדברים על ידי 'הפצרתו' אך אלה הם דברים המנוגדים לרצונו של הקב"ה. לכאורה "כיון דכונתו לשמים מה בכך אם עושה נגד רצון הש"י, וכעין מחשבת שאול שא"ל שמוע מזבח טוב וגו'?" אין זאת אוטונומיה תלויה על בלימה, בה הרצון קובע את המטרות. זאת אוטונומיה הנבחנת מול רצון השם יתברך "ואם אינו רצון השם יתברך אינו מצוה כלל ואפילו כונה לשם שמים אם אינו רצון השם יתברך אינו כלום" (שם עמ' 173). בהמשך כותב ר' צדוק על החיבור שבין הכוחות:

וידוע דדעת הוא המחבר חכמה ובינה. חכמה הוא מה שלמד מזולת או מושכלות ראשונות, וחכמת ישראל הוא מה שמקבלים מהש"י, ובינה הוא מה שמתבונן מעצמו ודעת דקדושה הוא רוח הקודש כדפירש"י (פר' תשא) היינו שמחבר בינתו עם חכמתו של השם יתברך ויודע ומכיר שהכל מהשם יתברך וזהו רוח הקודש וכמ"ש הרמב"ן (ב"ב י"ב א') ועל ידי דעת זה שבמוחו ולבו ממילא גורם דכל מעשים החיצונים גם כן נמשכים מאמיתות רצון הש"י, וזהו משה מלגאו יעקב מלבר (תיקו"ז י"ג) החיצונות הוא מדת אמת ליעקב דכל נגלהו הוא שפת אמת תכון לעד, ויעקב איש תם ותמימות הוא היפך החכמה והיינו שאין לו חכמה מצד עצמו כלל כי מכיר דהכל מהשם יתברך וסג' בתמימותא שלא לחקור אחריו יתברך כלל, כי הלא אנו מכירין שאין לנו מצידנו שום כח ושום חיות כלל ומאן דיהיב חיי יהיב כח וחכמה וכל השייך לכחות הנפש, אבל דעת דרע הוא שאין מחבר התבוננות עצמו עם חכמת השם יתברך דע"כ אסתרס ולא עביד פירין שהרי אינו מחבר חכמה ובינה כלל רק אדרבא חושב בינתו לדבר נפרד ומתחכם נגד הש"י, וזהו שורש וראשית גוים מלגאו ועל ידי זה נמשך כל ע' אומות מלבר שהם ע' כחות שונים ונפרדים הנמשכים מצד חכמת עצמם בלא הכרה שהכל מהש"י... ומלכות קדישא דישראל הם מכירים ביותר שאין להם שום כח רק מהש"י,

---

כנסת ישראל שבאותו דור טרם הנס צווחי ע"ז מה עשה כו' על ידי שורש עת וגו' הפרו תורתך הקבוע בו, ומה שילם כו' כי על ידי שורש זה של יהודה הנטוע גם כן בכל ישראל שכולם נקראו על שמו (בראשית רבה פצ"ח) זה גרם לימיני להפר גם כן ציווי פרטי של השם יתברך גם כן מטעם כונה לשם שמים ועת לעשות, וזה נקרא שילם ותשלומין כמ"ש כי אין זה בעצם דישראל כלל רק הוא נמשך דרך שילום..."

וכמ"ש בפרק אין עומדין (ל"ד:) מלך כיון שכורע שוב אינו זוקף לפי שמצד מלכותו היה נראה מושל ובעל כח ע"כ בתפלה שהוא עומד לפני מלך מלכי המלכים כופף עצמו לגמרי.

דרך אגב אומר שמקטעים אלה לומדים אנו עד כמה הפרשנות המייחסת לר' צדוק דטרמניניזם לוקה באי-דיוקים ועל כל פנים, מחייבת הסתייגות. אבדן החופש, הפיכת האדם לכלי בידיו של הקב"ה, היא המדרגה הגבוהה ביותר של האדם. ואין האדם זוכה לכך אלא אחרי התעלות רוחנית עליונה. ויש לדברים אלה שרשים בהגות החסידית מראשיתה. יש כאן משהו פרדוכסלי. דווקא הצדיקים בהגיעם למדרגת מלכות, מאבדים את חופש הבחירה שלהם (שם עמ' 178):

ומכ"מ שורש עת לעשות הפרו תורתך הוא במלכי ישראל שאול ודוד כמו שנתבאר לקמן שמ"מ דבר זה נמשך משורש המלכות, והוא ע"ד הקב"ה גוזר וצדיק מבטל (מ"ק ט"ז) שהובטח בו דהמע"ה ביחוד לי דבר צור ישראל מושל וגו', ונאמר בעטרה שעטרה לו אמו לא זו מחבבה עד שקראה אמי (שי"ר פ"ג) שזהו מדרגת צדיק מבטל זהו בעטרה שעטרה מדת המלכות, אבל אשת חיל היא עטרת בעלה ובעלה מתעטר בה וזהו כל מעלתה וממשלתה, משא"כ מלכות דאו"ה הוא נפרד מהשם יתברך וזהו שורש עשו שממנו יצא עמלק...

דברים אלה של בעל ה'מי שלוח' ור' צדוק בולטים על רקע פירושו האלטרנטיבי של הנצי"ב, שפותח בערך באותם שנים. במבואו לספר השאלות 'קדמת העמק' (ס' ד), מאפיין הנצי"ב שתי גישות לתורה. האחת - של לוי, מיוסדת על ההתגלות מן השמים. השנייה - של יהודה, מיוסדת על התיאוריה המשפטית:

דעיקר הוראה בישראל למעשה הי' שבט לוי כדאי' ביומא כו ע"א... אבל כחם לא היה אלא להורות לפי שעה, ואין למורה אלא מה שענינו רואות, ובסיעתא דשמיא מכווני להלכה... אבל שבט יהודה להיפך, שקול דעתם לא היה מצליח לכוין אל האמת, אבל זה כוחם להמציא הכרעות על פי חקירה ופלפול עד שיצא לאור דינים מחותכים שאי אפשר עוד לזוז ממנו, וזהו פי' מחוקק... ונעשה בזה חוק ולא יעבור.

ראינו את הפרשנות הקיומית והאישית שהחסידות נתנה למלכות. ברצוני לסיים את דברי בהערה כללית, המחזירה את הסוגייה למהותה הראשוני הכולל. מקווה אני שלא אחטא אם בעקבות דיוני זה, אומר, שבאופן פרדוכסלי קיומה של מלכות זקוקה לאותו עקרון של מלכות שבא לידי ביטוי בהגות היהודית למן הר"ן ועד לר' צדוק. דברים אלה מחייבים אותנו להרהר שבקשת

המלך, לכאורה עבירה, אינה אלא מצווה, גם במשמעות הזאת של גילוי המקורות להבנת ההלכה. כפי שהר"ן כתב, חטאתם של בני ישראל היתה לא בזה שבקשו מלך, אלא בזה שהיו "נמשכים מצד המלכות לא מצד שופטי התורה", ורצו להמיר את השפיטה הדתית במשפט מלוכה, שעניינו היחידי הוא התועלת החברתית. מוקמת כאן מערכת נוספת, המודרכת על ידי מטרות שונות. כפי שהר"ן לימדנו, מערכת זאת מסוכנת. השופט לא הוצרך לאזהרות מרובות "מפני שיכלתו מוגבל כפי משפט התורה" (דרשות הר"ן, עמ' קצד). מה שאין כן המלך הוזהר "שיהיה לו ספר תורה שני, ויהא עמו... שמתוך שהמלך רואה שאינו משועבד למשפטי התורה כמו השופט, צריך אזהרה מרובה לבלתי יסור מן המצוה ימין ושמאל ולבלתי רום לבבו מאחיו, מפני היכולת הגדול שנתן לו הש"י" (שם).