

'אנו כפרתך' או 'שתהא אימתו עליך'? **עיון בשיטת הממשל של כהן גדול ומלך המוצעת** **במשנה סנהדרין (ב, א-ג ומקבילותיה בספרות חז"ל)**

מאת: ירון זילברשטיין

א. מבוא

בעולם המקראי מצויים מספר מודלים של מנהיגות: מלך, שופט, כהן, נביא ועוד.¹ חלקם מתאפיינים במנהיגות צבאית מדינית (שופט, מלך), וחלקם כמנהיגות בעלת אופי פולחני ככהן או רוחני-חברתי כנביא. תילי-תילים של מקורות בתר-מקראיים נכתבו על מודלים אלה, על מאפייניהם ועל מרכיב הפרדת הרשויות ביניהם.²

¹ לספרות מחקר בנושא רחב זה ראו למשל י' אמית, ספר שופטים – אמנות העריכה, ירושלים 1992, עמ' 155-184; ז' ויסמן, מושיעים ונביאים: שני פניה של הכריזמה המקראית, תל אביב תשס"ג; י' זקוביץ וא' שנאן, לא כך כתוב בתנ"ך, תל אביב 2004, עמ' 151-158, 164-172; טיפוסי מנהיגות בתקופת המקרא: יום עיון לרגל מלאת שמונים וחמש שנים לדוד בן גוריון, ירושלים תשל"ג, ירושלים תשל"ג; א' עסיס, למען עמו ולמען עצמו: סיפורם של שלושה מנהיגים בספר שופטים, תל אביב 2006; ח' רביב, מוסד הזקנים בישראל לאור המקרא ותעודות היצונית, ירושלים תשמ"ג; א' שפירא, דמוקרטיה ראשונית במקרא: יסודות קדומים של ערכים דמוקרטיים, תל אביב 2009. ספרות מחקר נוספת תוזכר בהמשך הדברים.

יש לציין בקצרה כי קיימים הבדלים בין המקום שניתן למנהיגים אלה בספרי המקרא השונים. כך למשל בספר דברי הימים תופס המלך מקום מרכזי למדי, אל מול העדרו הבולט של הכהן הגדול, וראו ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים תשל"ז, עמ' 371-374.

² ביטוי מובהק לגישה זו ניתן לראות במשנה אבות (ד, יג לפי כתב יד קאופמן 50): "ר' שמעון או' שלשה כתרים הן כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות וכתר שם טוב על גביהן". ראו למשל את הדיון אצל ס' כהן, 'מושג שלושת הכתרים: מקומו במחשבה המדינית היהודית והשלכותיו על חקר ההיסטוריה החוקתית היהודית', עם ועדה: המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו (בעריכת ד"ר אלעזר), ירושלים תשנ"א, עמ' 55-75, ואת קביעתו (שם, עמ' 60) כי 'האוטונומיה של כל כתר משתקפת בכתבים שמדגישים את "הריבונות" הטבועה בכל אחד מהם'. ייתכן, כי קביעה זו של חז"ל הנה עיבוד לתפיסה המובאת אצל יוספוס על שלטון על העם, כהונה גדולה ונבואה שבהם זכה הורקנוס (קדמוניות יג: 299, עמ' 100 [וראו בהמשך הערה 17]) (נעם [לעיל הע' 4], עמ' 276). ראו גם את מאמרו של א"א אורבך 'מלך ונביא בעיני חז"ל', בתוך: מעולמם של חכמים, ירושלים תשס"ב, עמ' 349-362.

ביטוי נוסף למגמה זו ניתן לראות בקביעה 'אין מושחין כהנים מלכים' (ירושלמי הוריות ג:ב, מז:ג), וראו את הדיון אצל ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד א, תל אביב תשל"ל, עמ' 30. הרב ש' גורן רואה בקטע זה 'מסורת מקובלת היתה

הרב דר' ירון זילברשטיין, מרצה בחוג לתורה שבעל פה באקדמית חמדת ובמכללת שאנן. חוקר בתחום ספרות חז"ל והלכה ציונית-דתית בת זמנינו.

עם זאת, הניסיון להציג מודלים אלה כמודלים נפרדים איננו מדויק.³ במקרים רבים לאורך הדורות, מנהיגים ביקשו להפוך לבעלי סמכות גם בתחומים נוספים, ולצמצם את מנהיגותם של בעלי הסמכות באותו התחום.⁴ כך כותב, למשל, ז' ספראי בהתייחסו לתפיסתם העצמית של חכמים במאות הראשונות לספירה:

בידי חכמי ישראל שיש להפריד בין הרשות השלטת לבין הכהונה הגדולה (הרב ש' גורן, תורת המועדים, מהדו' שנייה, תל אביב תשנ"ו, עמ' 163). יש לציין כי הרמב"ן (בפירושו לבראשית מט, י) עושה שימוש בירושלמי זה כחלק מביקורתו על מלכות החשמונאים, עיינו שם. לדיון על משיחתם בשמן של המלך והכהן הגדול ראו ירושלמי הוריות (ג:א, מט:ג), בבלי הוריות (יא ע"ב-יב ע"א), וראו את הדיון אצל י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, מהדורה שנייה, רמת גן 2001, עמ' 69-70, ובהמשך בהערה 40. מ' סבתו עסק בשאלת סדר הזמנים של מינוי מלך ובניית בית מקדש בספרות חז"ל (מ' סבתו, 'מינוי מלך ובניית בית הבחירה: עיון מחודש', תרביץ עו [תשס"ז], עמ' 353-384) ואני מקבל את דבריו (שם, עמ' 384) ש-תפיסה זו, הדורשת את הפרדת המלוכה מהכהונה, משתלבת בתמונה המוצגת במגילת המקדש, שלפיה בניית המקדש קודמת למינוי מלך.³ ראו למשל את דברי השופט מ' אלון בבג"צ 620/85 ח"כ מוחמד **מיעארי** נ' **יו"ר הכנסת** ח"כ שלמה הלל. פ"ד מא(4) 169: "תורת הפרדת הרשויות אינה מצויה בהיסטוריה של שלטון ומשפט עבריים. דוגמא לכך הסנהדרין אשר שימשה במערכת המשפט העברי כבית משפט עליון וכן מלאה תפקידי חקיקה של התקנת תקנות". ספרות מחקר עדכנית בנושא זה מצויה אצל D.C. Flatto, "The King and I: The Separation of Powers in Early Hebraic Political Theory," *Yale Journal of Law and the Humanities* 20:1 (2008), pp. 61-110.

ניתן להביא דוגמאות רבות לכך. ראו למשל את הניסיון של המלך עזויהו לאחוז בתפקיד של כהן (דהי"ב כו, יד-כא). כך למשל, הפיכת תפקיד הכהונה לתפקיד הניתן ברוטאציה בתקופת בית שני, סיעה להורדוס לצמצם את מעמדו את הכהן הגדול (ש' ספראי וז' ספראי, משנת ארץ ישראל: מסכת יומא, ירושלים תש"ע, עמ' 29). לדיון על דברי יוספוס שהורדוס תיקן שבגדי הכהן הגדול יהיו תחת ידיו ראו אלון (לעיל הערה 2), עמ' 57. יש לציין בהקשר זה כי ארבעת הבגדים הנוספים של הכהן הגדול (אפוד, חושן, מעיל וציץ) שיוו לכהן הגדול, בעיני הציבור הרחב, מראה של מלך (הערך 'מלבושים' באנציקלופדיה מקראית ד, ירושלים תשל"ל, עמ' 1047-1048).

דוגמה לכפיפותו של המלך לכהן הגדול ניתן לראות בציווי 'ולפני אלעזר הכהן יעמוד' (במדבר כז, כא), וראו למשל בסז"ב (כז:כא, עמ' 321): "ולפני אלעזר הכהן יעמוד, פסק לו הקדוש ברוך הוא גדולה לאלעזר שאפילו מלך עומד מלפניו". לדיון בקושי שבפסוק זה שממנו משמע שהמנהיג כפוף לכהן (בדומה למציאות ההיסטורית מסוף המאה השישית לפנה"ס בשעת ירידתו של זרובבל בן שאלתיאל מהמנהיגות הפוליטית [זכריה ו, ט-טו]), ראו א' רופא, 'תיארוך פרשיות שבמקרא לפי השיטה הפילולוגית-היסטורית', לשוננו עד (תשע"ב), עמ' 39; א' רופא, מבוא לספרות המקרא, ירושלים תשס"ו, עמ' 69-70. דוגמה לכפיפותו של המלך לכהן הגדול ניתן להביא מהמעשה ביוסף בן אילים בתוספתא יומא (א, ד, עמ' 221 ומקבילות), וראו את הדיון בהשוואה של סיפור זה לסיפור המובא אצל יוספוס אצל ד' ברץ, בין יוספוס לחז"ל א (בעריכת ו' נעם וט' אילן), ירושלים תשע"ז, עמ' 422-423. לדיון בשיטת הרמב"ם ביחס שבין מלך וכהן ראו בלידשטיין (לעיל הע' 2), עמ' 226-227. התייחסות לנושא זה מצויה גם בספר החיצוני בצוואת יהודה (כא, א-ב): "ועתה בני הנני מצוה אתכם אהבו את לוי למען תישארו ואל תתנשאו עליו למען לא תישמדו. כי לי נתן אלהים את המלוכה ולו את הכהונה וישם את המלוכה תחת הכהונה". לסקירת על מעמד

בעולם הקדום שררה בדרך כלל מדיניות ששללה חלוקת סמכויות – המלך היה השופט והמחוקק. אם חכמים ראו את עצמם כמחוקקים וכשופטים, מן הסתם ראו עצמם כמנהיגים בכל התחומים האחרים.⁵

למעשה, עד חורבן בית המקדש השני תפקידי ההנהגה בעם ישראל היו בידי מלכים או כהנים, ורק מימיו של רבן גמליאל דיבנה הוטל התפקיד הפוליטי-ייצוגי על הנשיאים.⁶ עם זאת, ספרות חז"ל, כפי שהגיעה לידינו, משקפת תפיסה של צמצום מעמדם של מודלים שונים של מנהיגות, וראיית החכם הבודד ולמעשה-מעמד החכמים כולו,⁷ כמודל המנהיגות המרכזי בעם ישראל.⁸ יש להדגיש כי חכמים ראו בערך לימוד התורה ובידיעתה ערך תשתיתי בעם ישראל, ובהתאם לכך גם העריכו מודלים אחרים של מנהיגות, בזמנם ובעבר.⁹ במאמר שלפנינו לא אדרש לשאלה כיצד תפיסה זו אכן באה לידי ביטוי ממשי בפעילותיהם של חכמים, והאם הציבור הרחב אכן ראה בחכמים את מנהיגיו הרצויים.¹⁰

הכהונה והמלוכה באחרית הימים בספר צוואות בני יעקב ראו י' ליוור, תולדות בית דויד: מחורבן ממלכת יהודה ועד לאחר חורבן הבית השני, ירושלים תשי"ט, עמ' 129–137 (וראו טבלה מסכמת שם בעמ' 136 הע' 97).

⁵ ז' ספראי, 'חכמים ונשיאות חכמים במערך הפוליטי בתקופת המשנה והתלמוד', המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה- ספר זיכרון לדניאל י' אלעזר (בעריכת מ' הלינגר), רמת גן תש"ע, עמ' 45.

⁶ מ' בר, ראשות הגולה בבבל בימי המשנה והתלמוד, רמת גן תשל"ב, עמ' 45 הע' 8. מעניין לציין בהקשר זה בקצרה לדבריו של ג' אלון הכותב כי 'רבן גמליאל עמד לשלב את נשיאותו במעמדו הריבוני והשלטוני של הכהן הגדול, ולפיכך ליתן גם לה מעמד בדומה לשל הכהונה הגדולה: עליונות לגבי הסנהדרין' (ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד ב, תל אביב תשכ"ז, עמ' 145).

⁷ שאלה המסתעפת משאלה זו היא מעמדו של מוסד הנשיאות בקרב חכמים וראו למשל ספראי (לעיל הערה 5), עמ' 43–81, אך במסגרת זו לא אדון בכך.

⁸ ביטוי בולט לתפיסה זו ניתן להביא מתוספתא הוריות (ב, ה-י, עמ' 476–477 ומקבילות בבבלי הוריות [יג ע"א], וירושלמי הוריות [ג:ה, מה:ב]): "חכם קודם למלך מת חכם אין לנו כיוצא בו מת מלך כל ישר' ראויין למלכות. המלך קודם לכהן גדול...אימתי בזמן שכולן שוין אבל אם היה הממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ ממזר תלמיד חכם קודם הוא לכהן גדול עם הארץ שנ' יקרה היא מפנינים מכהן גדול הנכנס לפניי לפנים", והשוו משנה הוריות ג, ח. היררכיה דומה בין המלך לכהן הגדול מצויה גם לעניין שאילת הבגדים בט"ו באב (ירושלמי תענית ד,ז, ט:ג ובבלי תענית לא ע"א), וראו גם בסדר החתימות בירושלמי שקלים (ה:ב, ט:א).

⁹ לתופעה זו דוגמאות רבות. בהקשר לברייתא על שישה דברים שעשה חזקיהו (ירושלמי פסחים ט:א, לו:ג ומקבילות) כותבים ש' ספראי וז' ספראי, משנת ארץ ישראל: מסכת פסחים, ירושלים תשס"ט עמ' 201: "בימי חזקיהו לא הייתה כלל שכבה מוגדרת של "חכמים", על כן סיווגם של המעשים...היא פרי שיפוט מאוחר של חז"ל. באמצעות חכמים מעמידים עצמם במרכז שיקול הדעת וההכרעה. כלומר, הם מנכסים לעצמם את עולם הדעת היהודי וחודרים מעבר לזמנם להיסטוריה של עם ישראל".

לדין מקיף בתפיסה זו ראו ז' וז' ספראי, "תלמוד תורה וערכיה: הורתו ולידתו של המשאב החיוני למעמדם של חכמים", מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן ב

במאמר שלפנינו אבקש להתמקד בשני מודלים מרכזיים של מנהיגות: המלך והכהן הגדול, המוצגים בדרך של תקבולת,¹¹ במשנה סנהדרין (ב, א-ג) ובמקבילתה בתוספתא סנהדרין (ד, א-ב, עמ' 420).¹² אם אבקש להעניק כבר בשלב זה אפיון בולט לכל מודל, הרי שהמלך הנו בעל סמכות אזרחית הכוללת היבטים אזרחיים וצבאיים,¹³ ואילו הכהן הגדול הנו בעל סמכות דתית בדגש על הפולחן בבית המקדש, על שלל היבטיו השונים.¹⁴

- (בעריכת א' שגיא וצ' זוהר), ירושלים תשס"א, עמ' 877-921. ביטוי מובהק, מיני רבים, לתפיסה זו ניתן להביא מבבלי ב"ק (לה ע"א): "תניא ר"מ אומר מנין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול ת"ל אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, כהנים ולוים וישראלים לא נאמר אלא אדם, הא למדת, שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול".
- 10 ראו למשל את סקירת ספרות המחקר בנושא זה אצל ז' וייס, 'האם ספרות חז"ל רלוונטית בפירוש הממצא הארכאולוגי?' דרכי דניאל: מחקרי במדעי היהדות לכבוד הרב פרופסור דניאל שפרבר (בעריכת א' פרויגר), רמת גן תשע"ז, עמ' 420 הע' 2.
- 11 לסקירת מקורות שבהם באה לידי ביטוי תופעה זו במשנה ראו ע"צ מלמד, 'התקבולת במשנה: אידי דתנא רישא וכו' תנא סיפא וכו', קעמ"י ג,ג, (תשל"ג), עמ' 275-291. יש להצביע על תקבולת דומה במשנה סוטה (ז, ז-ח) בשאלת תפקידם של הכהן הגדול והמלך בפרשת הקהל וראו את הדיון בהרכבה של 'פרשת המלך' במשנה שם אצל ד' הנשקה, 'פרשת המלך כיצד? לדרכי עריכת המשנה', סידרא טז (תש"ס), עמ' 21-32. תופעה זו של הנגדה בין דמויות שונות לשם הבלטת הדומה והשונה ביניהם מצויה גם במקרא וראו למשל צ' שמעון, הנגדה בסיפור המקראי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ט.
- 12 לדיון נרחב על מעמדם של המלך והכהן הגדול בספרות חז"ל ובמגילת המקדש ראו S.D. Fraade, "The Tora of the King (Deut. 17:14-20) in the Temple Scroll and Early Rabbinic Law," J.R. Davila (ed.), *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity*, Leiden 2003, pp. 25-60; ibid, "Priests, Kings and Patriarchs: Yerushalmi Sanhedrin in its Exegetical and Cultural Settings," in *Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages*, Leiden-Boston: Brill 2011, pp. 321-344; D. Goodblatt, *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*, Tübingen 1994, pp. 57-76. ראו גם א"א אורבך, 'המלוכה המקראית בעיני חכמים' (ראו לעיל הע' 2), עמ' 363-375.
- פראד הדגיש בכתיבתו את הצורך להשוות בין המשנה והתוספתא, תוך ראיית התוספתא כחומר הגלם למשנה (2003, עמ' 47, בדרך זו הלך גם פלאטו [לעיל ה"ש 3]) המדגיש את חשיבות 'התורה' שאותה מבקשים אנשי מגילת המקדש מזה וחכמים מזה לנסח למלך (שם, עמ' 59-60). עם זאת, פראד אינו דן במרכיביו השונים של מאגר המקורות שבברייתא שבתוספתא, ואני סבור שיש להקדיש למרכיבים אלה דיון עצמאי כדי לעמוד על היקף העריכה שנעשתה למרכיבים אלה במשנה. נוסף על כך, כפי שאראה במהלך דבריי, לאור היקף עריכה זו יש להעניק מקום ייחודי לדמותו המוצעת של הכהן הגדול במשנה.
- 13 עיקרה של סמכות זו הנה היציאה למלחמות מצוה ורשות (ראו למשל משנה סנהדרין ב, ד), וראו את הדיון המקיף בנושא זה אצל ד' הנשקה, 'מלחמת הרשות: האומנם הלגיטימיות מוסכמת? עיון בספרות התנאים', שנתון המשפט העברי כח (תשע"ד-תשע"ה), עמ' 45-110.
- 14 לדיון בדמותו של הכהן הגדול בתקופת בית שני ראו למשל א' ביכלר, הסנהדרין בירושלים ובית הדין הגדול שבלשכת הגזית (תרגמו נפתלי גנתון וצבי בר-אילן), ירושלים תשל"ה, עמ' 174-211.

בנוסף לכך, מנהיגותו של המלך מוגבלת לטריטוריה מסוימת, ואילו הכהן הגדול נתפס כמנהיגה של כלל העדה היהודית (בארץ-ישראל ובתפוצות).¹⁵ בין שני מוסדות הנהגה אלה היו במהלך השנים שיתופי פעולה אך גם מתחים ועימותים.¹⁶ דיון בפני עצמו הנו היחס לאיחוד המלוכה והכהונה שנעשה בחלק מתקופת בית שני.¹⁷ מתחים משמעותיים היו גם בין מוסד הכהונה ובין עולמם של חכמים, ונדון בהם בהקשר למעמדו של הכהן הגדול במאמר זה.¹⁸

חוקרים רבים דנו באופייה של המשנה, ובמטרות חיבורה בידי רבי יהודה הנשיא.¹⁹ בהקשר זה יש להזכיר שעוד בראשית ימיו של מחקר המשנה עלתה השאלה האם מטרתו של רבי בעריכת המשנה הייתה פסיקת הלכה למעשה, או שמא הוא התמקד בסידור הדעות והשיטות בנושאים הלכתיים שונים,²⁰ וכן האם יש לפרש לשונות שונים במשנה כחובה

¹⁵ א' רגב מתייחס למאפיין זה בהקשר למלכות החשמונאים וכותב כי 'כאשר החשמונאים הציגו את עצמם כמנהיגים דתיים דווקא (ולא כמנהיגים מדיניים או צבאיים), הם בעצם פנו גם אל יהודי התפוצות – יהודים שהזדהו עם מנהיגותם הדתית' (א' רגב, 'ככה בונים עם: כיצד החשמונאים עיצבו את הזהות הקולקטיבית של היהודים', חידושים בחקר ירושלים כב [תשע"ז], עמ' 220).

¹⁶ ראו לעיל הע' 4, וכן בהמשך מאמר זה.

¹⁷ ראו למשל יוספוס, קדמוניות (יג:288-298, עמ' 99-100). ראו את הדיון בסוגיה זו אצל ד' שוורץ, 'לשאלת התנגדות הפרושים למלכות החשמונאים', אומה ותולדותיה (בעריכת מ' שטרן), ירושלים תשמ"ג, עמ' 39-50 וכן את הדעה החולקת אצל ד' גולדבלט, 'איחוד הכהונה והמלוכה בארץ-ישראל בתקופת בית שני', קתדרה 102 (תשס"ב), עמ' 6-28. לספרות מחקר עדכנית בנושא זה ראו ו' נעם, 'ההשכיחו חכמינו את זכר החשמונאים?: עיון מחודש בשאלה ישנה', ציון פא (תשע"ו), עמ' 295-333. ראו גם את הדיון בשאלת יחסם של הפרושים לאיחוד הכהונה והמלוכה של הורקנוס אצל נעם (לעיל הע' 2), עמ' 255-288. לדיננים נוספים על מאפייני הכהונה בעיני חכמים ראו מ' בר אילן, הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי בית שני, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשמ"ב; ע' בייטנר, הכהנים רגזנים הם: לדמותם של הכהנים באגדה, תל אביב 2016. יש לציין בהקשר זה מקורות המשווים בין מעמדם של חכמים לזה של מלכים 'מאן מלכי רבנן', וכן קהלת רבה (וילנא) פרשה ט: "...אמר רבי עזריה ורבי יונתן בר' חגי בשם רבי יצחק בר מריון ללמדך שכל המעיז פניו בתלמידי חכמים וגדול הדור, כאילו מעיז פניו במלך".

¹⁸ ראו למשל י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים (בעריכת ע"צ מלמד), ירושלים תשי"ז, עמ' 225-226. לסקירת מגוון נרחב של שיטות בחקר המשנה וראו למשל את הסקירה אצל I. Rozen-Zvi, "Orality, Narrative, Rhetoric: New Directions in Mishnah Research," *AJS Review* 32,2 (2008), pp. 235-249. וכן לאחרונה י' רוזן-צבי, 'מבוא למשנה', ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים א (בעריכת מ' כהנא ועמיתים), ירושלים תשע"ח, עמ' 1-64.

²⁰ לסקירת ספרות על מחקר המשנה ראו למשל אצל א' גולדברג, צורה ועריכה בספרות חז"ל, ירושלים תשע"ב, עמ' 3-48, וכן רוזן-צבי (לעיל הע' 19), עמ' 51-53.

הלכתית או כנוהג רצוי.²¹ המשותף לדעות אלו הנו ההתמקדות בחקר המשנה בממדי העבר וההווה.²²

בעבר היה מקובל לראות את המשנה כחיבור המרכזי של תורת התנאים, ובתוספתא אוסף של ברייתות שהשותף להם הייתה ההחלטה שלא להכניסם למשנה. מפעלו המונומנטלי של פרופ' שאול ליברמן בפרשנות התוספתא ובעיקר מחקריו של פרופ' ש"י פרידמן, ואחרים בעקבותיו, שינו את מעמדה של התוספתא, והפכו אותה לכלי מרכזי בפרשנותה של המשנה.²³ תובנה זו באה לידי ביטוי בעיקר במקרים שבהם השוואת המשנה והתוספתא מלמדת כי אופייה הספרותי של המשנה איננו סימן לקדמותה, אלא תוצאה של עריכה דקדקנית שלעיתים אף ניתן לזהות את מטרותיה.²⁴ לצד זאת, ניתן דגש בספרות המחקר על מאפייניהן הספרותיים, כחיבורים עצמאיים, של המשנה והתוספתא.²⁵

²¹ ראו למשל T. Novick, *What is Good and what Good demands: Normative Structures in Tannaitic Literature*, Leiden 2010.

²² ראו למשל את דברי י' פורסטנברג, טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים תשע"ו, עמ' 3: "...לפיכך התקבלה לאחרונה המגמה לא להניח את קדמותן של משניות המקדש בלא ראיות נוספות. בדומה לכך, גם הדיון במסודות הדין, כגון הסנהדרין, אינו מעיד בהכרח על פעילותם, ואין בשילובן של מסורות קדומות כדי ללמד על הכלל. כך גם לגבי תחום הטהרה...". לשם הבהרה, ניתן להשוות זאת לקביעתו של ע' פרידהיים לגבי משנת עבודה זרה: "...המקרים שנידונו במשנה היו ככל הנראה בבחינת 'מעשה שהיה' ועל כן נעשה ניסיון לברר את ההשלכת ההלכתית של מעשים אלה..." (ע' פרידהיים, 'עיון ראלי-היסטורי מחודש במשנה ראשונה דפרק "לפני אידיהן"', ציון עא [תשס"ו]), עמ' 290 הע' 73).

²³ ראו בעיקר ש"י פרידמן, *תוספתא עתיקתא*, רמת גן תשס"ג; הנ"ל, לתורתם של תנאים: אסופת מחקרים מתודולוגיים ועיוניים, ירושלים 2013 וכן ר' ברודי, משנה ותוספתא כתובות: נוסח, פרשנות ועריכה, ירושלים 2015; R. Brody, *Mishnah and Tosefta*; *Studies*, Jerusalem 2014. לגישה המדגישה את קדמות עריכת המשנה לעריכת התוספתא בהקשר של סידור המסכתות ראו מ' כהנא, "תפוחי זהב במשניות כסף": המשנה וסדר סדריה, תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 36 הע' 42.

²⁴ ראו למשל את דבריו של ש"י פרידמן הכותב כי- 'נוכחנו לדעת שהתוספתא שומרת על לשון מקורותיה ומקיימת אותם כפי שהם, והמשנה מאחדת סגנונם של מקורותיה, ומטילה עליהם מינוח אחיד' (פרידמן [לעיל הע' 23], עמ' 303). לדיון במגמה של עידון וריכוך סיפורים במשנת רבי לעזמת מקבילותיהם בברייתות שבתוספתא ראו פרידמן (שם) בעמ' 45. עם זאת יש לציין לדעת א"א אורבך (א"א אורבך, מחקרים במדעי היהדות ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 731): "לפי מצב המקורות שבידינו, אין ביכולתנו לקבוע שרבי נהג בעריכת המשנה לפי עקרון אחד וכולל. טיבם של המקורות שהיו לפניו ומידת התפשטותם בין החכמים קבעו כראיה את יחסו אליהם – מה לקרב ומה לרחק, מה לקבל כלשונו וכצורתו ומה להגיה ולשנות", וראו גם בהערה הבאה.

²⁵ לגבי המשנה ראו א' וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 10-1 על תפיסתו של עורך המשנה כעורך אקטיביסט המתערב בלשון מקורותיו ראו שם בעמ' 23.

במאמר זה אני מבקש לעיין במאפייניהם של הכהן הגדול והמלך כפי שהם באים לידי ביטוי במשנת סנהדרין (א-ג), ובמקבילתה בתוספתא. אבקש לטעון כי מתוך דיון משווה במשנה סנהדרין ובמקבילתה בתוספתא, עולה כי המשנה מבקשת להציג נרטיב מגובש של מודלים אלה של הנהגה עתידית וכי הבנתו של נרטיב זה לעומקו מותנית בעיון מקיף במקבילות אלה.²⁶ נוסף על כך, דרך עיצובו של הכהן הגדול, כדומה בהתנהלותו להתנהלות המצופה מחכמים, מבקש להציג דווקא את דמותו כדמות המנהיגות הרצויה לעם ישראל, ואילו את מנהיגותו של המלך כזו הרצויה רק בפרקי זמן משבריים בחיי העם. משנת סנהדרין עוסקת בהלכות הדיין והדיון ובהיבטי ענישה במשפט העברי, ולכך מצטרף מודל זה המתאר את שיטת הממשל שבמסגרתה תפעל מערכת משפטית זו.²⁷

חכמים פעלו בעולם שאינו כולל מקדש ממשי, כהן גדול ומלך, אך פועלים בו שליטים מטעמה של האימפריה הרומאית, וגם כהני דת אליליים. מציאות זו של חיים בהווה ממשי, עבר, ועתיד רצוי מעלה שאלות רבות: האם המלך העתידי יהיה דומה או שונה ממלכי הגויים,²⁸ והאם בכלל רצויה מנהיגותו של מלך, מהו המודל הרצוי של הכהן

לגבי התוספתא ראו למשל א' וולפיש, 'איחוד ההלכה והאגדה: עיון בדרכי עריכתה של התוספתא', הגיון ליונה: קובץ מחקרים לכבודו של פרופ' יונה פרנקל (בעריכת י' לוינסון ועמיתים), ירושלים תשס"ז, עמ' 309-331.

²⁶ פראד (לעיל הערה 12, עמ' 26 ועוד) מציין את הרקע ההיסטורי של הטיפול בפרשת המלך המקראי כפולמוס כנגד מלכי בית חשמונאי (ראו גם בהמשך בהערות 39-41), אך רואה בפרק זה של המשנה חזון של חכמים לדמות המנהיגות הרצויה בעיניהם (ראו גם מ' כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים תשס"ג, עמ' 284-286). אני שותף לדעה זו, וכפי שאראה במהלך דבריי גם המקורות בברייתא שבתוספתא שמהם נבנה פרק זה וכן הדיון במעמדו של המלך כשופט וכנאשם מלמדים על הטיפול המצומצם של חכמים בממד ההיסטורי.

לסקירת טכניקות נרטיביות נקודתיות שאותן מציגה המשנה ראו S. Fraade, "Nomos and Narrative before Nomos and Narrative," *Yale Journal of Law and Humanities* 17,1 (2005), pp. 81-96. נרטיב אחד שיש להציג כאן היא שפרקים ומסכתות במשנה שנחשבו כתיעוד אותנטי של העבר מתגלים כעיצוב בית-מדרשי מאוחר (רוזן-צבי [ראו לעיל הע' 19], עמ' 16).

²⁷ עם זאת יש להדגיש כי הקשרו המדויק של דיון זה הנו בדיון זה הובא למשנת סנהדרין כחלק מהדיון על כשרותם של אנשים לכהן כעדים או כדיינים.

²⁸ ראו פראד (לעיל הערה 12), עמ' 30.

מעניין להשוות בנקודה זו לדבריו של הרב שאול ישראלי, בהקשר של מעמד השלטון במדינת ישראל: "לפי פסקו של הרמב"ם, העמדת מלך היא מצוות עשה... מחשבת בן דורנו מתקוממת מיד כנגד קביעה זו: הכיצד? והרי משטר המלוכה מסמל היום את הסדר החברתי הנחשל ביותר! הן ברוב-רובן של מדינות אירופה הורדו המלכים מכסאותיהם, וגם במקום שנשארו אינם משמשים אלא תפאורה בלבד. הייתכן, אפוא, שנשאף במדינתנו לחידוש הממלכה? אכן, כל זה נכון, אם אנו מציירים לנו את המלך כדוגמת מלכי הגויים. אולם בראותנו את דמות המלך שמשרטט לנו הרמב"ם בהלכות מלכים על פי חז"ל, כאשר תפקיד המלך לבצע ולהגשים את משפטי התורה, וכל חוק וציווי שלו שהם בניגוד לזה אין להם תוקף - נבין שיש

הגדול, ובעיקר מהו דפוס היחסים הרצוי ביניהם. על שאלות אלה ונוספות מבקשים חכמים לענות, כפי שאראה, בדרך עיצובו של פרק זה במשנה. דרך עיצובן של דגמי מנהיגות אלה, במשנה שלפנינו, עוברת דרך שלוש נקודות מרכזיות: מקומו של המנהיג בתהליך המשפטי, מעמדו של המנהיג ורעייתו בהקשר של דיני משפחה ולבסוף דיון במעמדו של המנהיג בהקשר לדיני ניהום אבלים, כלפיו וכלפיי אחרים.²⁹ לשלוש נקודות אלו אקדיש את שלושת הפרקים הבאים, ולבסוף אצביע על המתווה שפורסת המשנה לפנינו ביחס למנהיגותם של הכהן הגדול והמלך. את המשנה והתוספתא אציג בטבלה בת ארבעה טורים, כאשר כל טבלה תכלול את הנושא הנידון הן לגבי הכהן הגדול והן לגבי המלך במשנה ובתוספתא.

ב. מקומם של כהן גדול ומלך בהליך שיפוטי

שאלת מערך הזכויות והחובות החל על מנהיג, כאדם פרטי, במהלך שנות כהונתו מעסיקה במהלך שנים רבות את שיטות המשפט השונות.³⁰ אם אבקש להציג את שתי גישות הקיצון הרי שניתן לומר כי גישה אחת נוטה לראות את המלך כזהה מבחינת חובותיו וזכויותיו

לתורה היגיון משלה בעומדה על ריכוז הכוח השלטוני ביד אחת' (הרב ש' ישראלי, הרבנות והמדינה [בעריכת י' שריר], ירושלים תשס"א, עמ' 319).
²⁹ יש לציין כי הברייתא שבתוספתא מציינת תנאי משותף לגבי המלך והכהן הגדול 'ועובר על מצות עשה ועל מצות לא תעשה ושאר כל המצות הרי הוא כהדיוט לכל דבר', וראו בהמשך הערה 38.

³⁰ על החידוש שבתפיסה כי ניתן לשפוט מלך ראה ש"נ אייזנשטדט, 'יחסי דת ומדינה – היבטים השוואתיים', כהונה ומלוכה: יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים (בעריכת י' גפני וג' מוצקין), ירושלים תשמ"ז, עמ' 23.

ראו למשל בהקשר זה את סעיף 17 לחוק יסוד הממשלה התשנ"ב-1992 הקובע שלא תיפתח חקירה פלילית נגד ראש הממשלה אלא בהסכמת היועץ המשפטי לממשלה, וכן את הצעת חוק יסוד הממשלה (איסור על חקירה פלילית נגד ראש הממשלה במהלך תקופת כהונתו) (התשע"ז-2017, פ/3070). יש לציין בהקשר זה גם את חוק חסינות חברי הכנסת, זכויותיהם וחובותיהם, תשי"א-1951, וכן את הדיונים שנזכרו בבג"צ 11225/03 **בשארה נ' היועמ"ש**. מעניין לציין כי במסגרת הדיון בשאלת חסינותו של נשיא המדינה הראשון חיים וייצמן (ראו בג"צ 65/51 **ערי ז' בוטינסקי נ' חיים וייצמן נשיא מדינת ישראל פ"ד ה(1) 801**) נעשה שימוש בפרשנות המשנה 'המלך לא דן ולא דנין אותו'.

גם בציבוריות הישראלית בתקופה זו מתנהל דיון האם ראוי לכפוף את ראש הממשלה לחקירות משטרה בפרט ולהליך הפלילי בכלל, או שמא יש להעניק לו מעין חסינות מתביעות מסוג זה עד לסיום כהונתו, אך הדעות הנשמעות בדיון זה תלויות בעיקר בזהותם הפוליטית של ראש הממשלה מזה ושל הדובר מזה, ואכמ"ל.

לדיון בנושא זה במשפט העברי ראו הרב י' זולדן, 'חסינות משפטית לנבחר ציבור', תחומין טו (תשנ"ה), עמ' 132-142, וראו את דבריו של הרב בצמ"ח עוזיאל הכותב כי 'הלילה לנו לשוב אל תקופת הורדוס, שעליה אמרו "מלך לא דן ולא דנים אותו" אלא אנו צריכים לנהוג במדינתנו כדין מלכי בית דוד, שדן ודנים אותו, וכ"ש לכל ציר שדן ודנים אותו מעיד ומעידין נגדו בבית משפט" (הובא אצל ז' ורהפטיג, חוקה לישראל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 475).

'אנו כפרתך' או 'שתהא אימתו עליך?' : כא

לאזרח, ואילו גישה אחרת נוטה לשחרר את המנהיג מהתחייבויות הקשורות למשפט פרטי. ביטוי לגישה השניה ניתן לראות בפתגם המצוטט בירושלמי ר"ה (א:ג, נז:ב): "אמ' ר' לעזר פרא בסיליוס או נומוס אוגריפיס (=בעבור המלך אין החוק כתוב, βασιλέως ὁ νόμος ἀγραφος).³¹ הנמקה מקובלת לכך היא שבכך יוכל המלך למלא היטב את חובותיו הציבוריות. בנוסף לכך, אם בשיטות משפט מודרניות הדיון בנושא זה מתמקד בהליכי העמדתו של המנהיג לדיון, הרי שבמקורות שלפנינו עולה שאלה נוספת: האם הכהן הגדול והמלך יכולים לכהן כחברים בהרכבים שיפוטיים.

משנה (ב, א) ³²	תוספתא (ד, א) ³³	משנה (ב, א)	תוספתא (ד, א)
כהן גדול	כהן גדול	המלך	מלך ישראל [...] ³⁴
דן ודנין אותו מעיד ומעידין אותו		לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו	
	שהרג את הנפש מזיד נהרג ושוגג גולה לעיר מקלט		
	ועובר על מצות עשה ועל מצות לא תעשה ושאר כל המצות הרי הוא כהדיוט לכל דבר	ועובר על מצות עשה ועל מצות לא תעשה ושאר כל המצות והרי הוא כהדיוט לכל דבר	

המשנה, מציעה אבחנה ברורה בין הכהן הגדול למלך: דינו של הכהן הגדול כדינו של אדם רגיל ולכן הוא יכול לכהן כשופט,³⁵ וכן ניתן לדון אותו, ואילו המלך לא יטול חלק בשום הליך דיוני, לא כדיין, עד או נידון או כמי שמעידים עליו.³⁶ ההנחה העיקרון שעומד

³¹ לדיון בפתגם זה ראו ש' קרויס, פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים, ירושלים תש"ח, עמ' 134; ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 28-29; עמ' 110 הע' 2.

³² נוסח המשנה מובא כאן ובהמשך על פי כ"י קאופמן 50.

³³ נוסח התוספתא מובא כאן ובהמשך על פי כ"י, שינויים משמעותיים צוינו מתוך כ"ע.

³⁴ הקטע החסר כאן יובא, בהתאם להקשרו התוכני, בפרק הבא.

³⁵ ראו בהמשך הע' 51.

³⁶ יש להעיר כי למשנה זו מקבילה במשנה הוריות (ב, ה): "אין חייבין על שמיעת קול ועל ביטוי שפתים ועל טומאת מקדש וקדשיו והנשיא כיוצא בהן דברי ר' יוסי הגלילי ר' עקיבה אומ' הנשיא חייב בכלן חוץ משמיעת הקול שהמלך לא דן ולא דנין אותו", ובדפוסים נוספה למשנה זו התוספת 'לא מעיד ולא מעידין אותו', ראו לעניין זה י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס, עמ' 482-483; צ"א שטיינפלד, 'הנשיא והמשיח בקרבן עולה ויורד', בתוך מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית (בעריכת מ"צ קדרי וש' שרביט), רמת גן תש"ן, עמ' 189 הע' 14.

בבסיסה של המשנה הוא ההדדיות; רק מי שיכול להיות בצד אחד של הליך משפטי רשאי להיות גם בצידו במגרש המשפטי יכול לקחת חלק רק מי שמתתף בו בכל צדדיו.³⁷ עם זאת, מנוסח המשנה לא ניתן לקבוע האם קביעה זו עוסקת בדיני ממונות או גם בדיני נפשות.

הברייתא שבתוספתא מציינת נקודה משותפת לגבי המלך והכהן הגדול: שניהם חייבים בכל המצוות בדיוק כמו אדם רגיל,³⁸ כלומר מערכת החובות והזכויות ההלכתית החלה על מנהיגים אלה זהה לזו החלה על כל אדם רגיל.

בנוסף לכך, ברייתא זו מציעה כי לעניין דיני רוצח, דינו של כהן גדול זהה לזה של אדם רגיל: אם רצח בשוגג יגלה לעיר מקלט, ואם רצח אדם במזיד ייהרג. לגבי המלך, התוספתא לא מביאה כל התייחסות לנושא זה, ובשל עיזובה של ברייתא זו כתקבולת של מלוכה וכהונה גדולה זה מול זה, עולה השאלה מדוע לא קיימת התייחסות בברייתא זו לנושא זה. במילים אחרות האם לשיטתה של ברייתא זו המלך אינו נענש במקרה שבו רצח אדם בשוגג או במזיד? שאלה זו יש לשאול גם ביחס למשנה: האם דינו של המלך שונה מדינו של כל אדם בעבירת הרצח?

דומה שבנקודה זו ניתן להסתייע בפירושו הבבלי למשנה. בסוגיית הבבלי (יט ע"ב) מובאת אוקימתא לקביעת המשנה "המלך לא דן ולא דנים אותו" בשמו של רב יוסף, המעמידה את משנתנו במלכי בית ישראל, אך מלכי בית דוד דנים ודנים אותם. בהמשך הסוגייה שם מובא בסתמא הנימוק לאוקימתא זו במעשה שהיה בעבדו של ינאי המלך שרצח אדם.³⁹ א"א אורבך רואה במסורת, שהובאה בשמו של רב יוסף, עדות לתפיסה כי

³⁷ יש לציין כי לדעת לורברבוים קיימות שתי מסורות תנאיות מקבילות במשנה: 'המלך דן' ו-'המלך לא דן ולא דנים אותו' (לורברבוים, מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית, ירושלים תשס"ט, עמ' 117), ולדבריו (שם, בעמ' 124) 'הירושלמי מבסס את הלכותיו על גרסה כלשהיא של תאולוגיה מלכותית, והמשנה ובעקבותיה הבבלי-דוחים תפיסה זו ומאמצים הלכות המשקפות תפיסה של מלכות מוגבלת'. יש לציין כי אצל יוספוס ניתן למצוא את הטענה שאין דנים את המלך, אך לא את הטענה ההדדית שהמלך אינו מכהן כדיין (אילן [לעיל הע' 4], עמ' 370 הע' 58). בדיון שלפנינו נתייחס לנוסח המשנה כמות שהוא לפנינו.

³⁸ בכי"ע הגירסה היא 'עבר על מצות עשה ועל מצות לא תעשה ועל שאר כל המצות הרי הוא כהדיוט לכל דבר', ולגבי המלך הגירסה היא 'ואם עבר' (בדפוס ראשון הגירסאות הן 'עבר' ובהמשך לגבי המלך 'ועובר'). אם נקבל גירסה זו, הרי שיש לפרשה כאמירה כללית על מעמדם של הכהן הגדול והמלך. עם זאת, משפט זה נאמר לגבי המלך, לאחר החלק העוסק בניחום האבלים של המלך, ולפני הקביעה 'לא חולץ לאשתו' (ראו את הדיון בגירסה זו בהערה 57) לא מיבם ולא מיבמין לאשתו וכו'. בדומה לכך, גם לגבי הכהן הגדול משפט זה נאמר לגבי הקביעה 'ולא חולץ ולא חולצין לאשתו ולא מיבם אבל מיבמין לאשתו'. מכאן ניתן לשער כי הנוסח המקורי של משפט זה היה, כנוסח כי"ו, 'ועובר...'; ומשפט זה היווה פתיח לכך שאמנם דינם של הכהן הגדול והמלך הנו כדיונו של כל אדם רגיל, למעט בענייני ייבום וחליצה.

³⁹ לדעת ש' הוניג (ש' הוניג, סנהדרין גדולה [תרגם י' אלדד], ירושלים תשכ"א, עמ' 181) סיפור זה שייך לתקופת הורדוס, וקרוב לוודאי שלפני שנת 47 לפנה"ס לא היה קיים איסור על ישיבתם של מלכים בסנהדרין. חיזוק לדעה זו ניתן למצוא בכך שבכל הסיפורים על המלך ובית הדין, אין הגבלה לסמכותו המשפטית של המלך (שם, וכן בעמ' 55). ח' מנטל (ח"ד

מלכי בית חשמונאי נקראו 'מלכי ישראל', והמשנה 'המלך לא דן וכו'" היא הפשרה ההיסטורית שנתגבשה לאחר ההתנגשות בין שמעון בן שטח וינאי המלך.⁴⁰ לדעת י"נ אפשטיין משנה זו משקפת תקנה ישנה מזמנו של ינאי (ע"פ הבבלי), או של הורדוס.⁴¹ אם אעזר באוקימתא זו כבסיס לפירוש המשנה, הרי שיש להבין הלכה זו של ניתוק המלך ממערכת המשפט, כתוצאה ממשפט רצח שהתנהל כנגד ינאי המלך. מכאן שיש למקד את הלכת 'לא דן ולא דנין אותו' במובן של דיני נפשות ולהוסיף לכך גם את הממד הראייתי 'לא מעיד ולא מעידין אותו'.⁴² אך למעשה ניתן להגיע למסקנה זו גם מתוך עיון בברייתא שבתוספתא הקובעת כי הכהן הגדול נשפט על רצח בשוגג ובמזיד. נראה כי הברייתא לא השלימה את דינו של המלך בהקשר זה מכיוון שלא רצתה לשנות במפורש כי מלך שהרג את הנפש בשוגג ובמזיד פטור, ולכן לא התייחסה כלל לנושא זה. מכאן שניתן לראות במשנה 'לא דנין אותו ולא מעידין אותו' עיבוד נוח יותר לברייתא שבתוספתא שממנה ניתן להסיק כי המלך פטור מכל עונש אם רצה אדם.⁴³

יתירה מכך, גם עצם הנחת ההדדיות של המשנה הנה מוקשה, מכיוון שאנשים המוגדרים כפסולים לכהן כדיינים (ראו משנה סנהדרין ג, א ועוד) יוכלו לטעון, על בסיס הלכה זו, כי הם אינם רוצים אף להישפט בפני אחרים. הנחה זו אינה מיושמת אם כן ברף העברייני של החברה, ודומה כי היא מכוונת בעיקרה כלפי הרף העליון של המערכת – המלך. נראה כי המשנה מבינה כי בפועל, המלך לא יכפוף את עצמו למערכת המשפט, ומכאן שנעשה נסיון לייצר קביעה כנגד המלך כי כשם שאינו רוצה לכפוף את עצמו למערכת המשפט כנשפט, הוא אינו יכול לכפות את עצמו על המערכת כשופט.

מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, תל אביב תשכ"ט, עמ' 365-360) מציון כי רוב ההיסטוריונים הסכימו כי סיפור זה בבבלי, מכוון למשפטו של הורדוס כנגד כמה מורדים עיי"ש.
40 א"א אורבך, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 594. אורבך מציון במקום אחר כי זמנה של הפרדת הרשות השיפוטית מרשות המלך היא בימי הבית השני (אורבך [לעיל הע' 2], עמ' 366), אך הבסיס ההיסטורי לקביעה זו מצריך עיון ביקורתי במקורות בני תקופה זו, ואכמ"ל.

41 אפשטיין (לעיל הע' 19), עמ' 55; עמ' 418, וראו גם ד' רביב, מדרשה של משנת סנהדרין, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ט, עמ' 189. ראו גם את הדיון במשפטו של הורדוס אצל יוספוס (קדמוניות יד: 158-184) אצל אילן (לעיל הע' 4), עמ' 372.
42 ראו לעיל הע' 37.

43 מעניין לציין כי המלבי"ם בפירוש לשמ"א (ח, ט) פירש אבהנה זו לעניין כספם של אזרחי המדינה: "...כי המושל הנכנע אל משפטי התורה לא יתנשא להעביר משפט ולקחת הבלתי מגיע לו מצד הדין, כי גם הוא צריך לשמוע אל התורה והמשפט, וכמ"ש (סנהדרין יט א) מלכי בית דוד דן ודנין אותו דכתיב (ירמיה כא, יא) בית דוד דוד דינו לבקר משפט וכיון דלא דנין אותו איהו הכי דן וכו', אבל המושל הבלתי נכנע אל הדת ימשיך הכל לעצמו בחזקה, כמ"ש (סנהדרין שם) מלכי ישראל לא דן ולא דנין אותו".

מסקנתו של הדיון בכרייתא ובמשנה שלפנינו היא שהמלך אינו יכול לכהן כשופט ואף אינו נשפט במערכת בתי הדין. מכאן עולה השאלה האם קביעה זו משתקפת גם בספרות המקראית ובמקומות נוספים בספרות חז"ל.

מקורות הדנים בהעמדתם לדיון של מלך וכהן גדול הנם, בדרך הטבע, מצומצמים למדי, אך מקורות המתארים אותם כשופטים הנם רבים למדי.⁴⁴ במקומות רבים בספרות המקראית, המלך נזכר כשופט ואף זוכה להערכה רבה על תפקידו זה.⁴⁵ דוגמאות לכך ניתן לראות בירמיהו (כא, יא-יב): "וּלְבֵית מֶלֶךְ יְהוּדָה שָׁמְעוּ דְבַר יְקֻנָּה. בֵּית דָּוִד פֶּה אָמַר יְקֻנָּה דִּינֵנו לְבַקֵּר מִשְׁפָּט וְהִצִּילֵנו גְּזוּל מִיַּד עֹזְשֶׁק פֶּן תֵּצֵא כְּאֵשׁ חֲמָתִי וּבְעֶרְהָ נֶאֱיִן מִכְּבֹּה מִפְּנֵי רֵעַ מַעֲלִילֵהֶם מַעֲלָלֵיכֶם", במשפט שלמה (מל"א פרק ג'), ועוד.

גם בספרות חז"ל נמצאים מקורות רבים הרואים בתפקיד השופט את אחד מתפקידיו של המלך, וראו למשל בספרי דברים קסא (עמ' 211):

והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו, מיכן אמרו המלך יוצא למלחמה והוא עמו נכנס והוא עמו יושב בדיון והוא אצלו מיסב והוא כנגדו שנאמר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו. ימי חייו, הימים, כל ימי חייו הלילות. למען ילמד ליראה את ה' אלהיו, מלמד שהמורה מביא לידי מקרא, מקרא מביא לידי תרגום, תרגום מביא לידי משנה, משנה מביאה לידי תלמוד, תלמוד מביא לידי מעשה, מעשה מביא לידי יראה.

מקור זה מתאר את היקפה של ההלכה שעל המלך לשאת עמו ספר תורה בממדי המקום והזמן. בין מקומות אלה, מציין המדרש כי גם בשעה שהמלך יושב כדיון הרי שעליו להניח לידו בכל העת את ספר התורה.⁴⁶ בירושלמי סנהדרין (ב:א, כ:א ומקבילות)

⁴⁴ יש להדגיש כי תפקידו של המלך כשופט מתבטא בעיקר בקבלת החלטות בסכסוכים שבין תושבי ממלכתו וכן בעבירות שביצעו תושבי כנגד רשויות הממלכה.

⁴⁵ לדיון ראו למשל ראו ספראי (לעיל הע' 5), עמ' 77-78. לדיון בתפקידו של המלך בתחום המשפט ראו ז' ויסמן, עם ומלך במשפט המקראי, תל אביב תשנ"א עמ' 43 ואילך. על המלך ומערכת המשפט ראו בלידשטיין (לעיל הע' 2), עמ' 128-159. לשאלת סמכותו של המלך כמחוקק ראו בלידשטיין, שם עמ' 115-116.

⁴⁶ יתירה מכך, גם במשנה סנהדרין (ב, ד) מובאת הפיסקה 'ויושב בדיון והוא (ספר התורה-י.ו.) אצלו'. י"נ אפשטיין (אפשטיין [לעיל הע' 19], עמ' 55) ציין כי הפיסקה במשנה 'יושב בדיון היא עמו' מעידה כי זמנה של משנה זו הוא עוד לפני זמנו של הורדוס, שבזמנו קבעו כי 'מלך לא דן וכו'. א"א אורבך (אורבך [לעיל הע' 2], עמ' 366) כותב כי המשנה הקדומה ('המלך לא דן') לא זזה ממקומה, וההלכה הקדומה נשארה ליד המאוחרת ('יושב בדיון'), כדרכו של רבי יהודה הנשיא בעריכת המשנה. ראה גם בר"ן לסנהדרין (כא ע"ב ד"ה מתניתין) ובמקורות שנשמנו שם.

יש לציין כי לדעת ש' הוניג (הוניג [לעיל הע' 39], עמ' 70-69) הסיבה שהמלך אינו יושב בסנהדרין בניגוד לכהן הגדול היא שהסנהדרין הנה מוסד דתי, ואילו המלך הנו השליט האזרחי ולכן אין לו מקום במוסד דתי. לרשימה של מלכים היושבים בסנהדרין ראו בלידשטיין (לעיל הע' 2), עמ' 132 הע' 14.

מתואר דוד כמלך הדין את אזרחיו ועוד ועוד.⁴⁷ תמונה זו עולה גם ממקורות נוספים בחז"ל. באשר לכהנים, תפקיד השיפוט נזכר כחלק מתפקידם וראו למשל בדברים (יז, ט): 'וּבְאֵת אֵל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֵל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּיָמֵי הֵהָם וְדַרְשָׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט'.⁴⁸ יש להניח בפשטות, כדבריו של מ"צ סגל כי 'עד עליית עזרא היתה התורה נתונה ביד הכהנים שהיו גם השופטים והמורים, ואי אפשר היה להוציא מיד הכהנים את הוראת התורה ואת זכות השיפוט אלא על ידי פקודה מיוחדת מאת המלך'.⁴⁹ בכמה מקורות בספרות חז"ל ניתן ללמוד על תפקידם השיפוטי של הכהנים.⁵⁰ בנוסף לכך יש לציין כי אחד ההבדלים הבולטים בין יוספוס ובין מסורת התנאים היא שאצל יוספוס הכהן הגדול משמש כראש הסנהדרין, בניגוד למסורת התנאים.⁵¹

⁴⁷ אופייה המלאכותי של קביעה זו בא לידי ביטוי במקורות רבים. ביניהם ניתן למנות כאן את דרך הכרעת הדין שנקט בה דוד (ראו למשל תוספתא סנהדרין [א, ג-ה, עמ' 415], ירושלמי סנהדרין [ב:א, כ:א], בבלי סנהדרין [ו ע"ב], דברים רבה שפטים ג [מהדורת ליברמן, עמ' 96-97] ועוד).

ראו גם את המדרש המניח בפשטות כי דוד יכול לדון בדיני נפשות בירושלמי סנהדרין (ב:ג, כ:ב ומקבילה בבבלי מגילה [יד ע"א-ע"ב]), ואת הדיון בתוספות (שם, ד"ה מורד) בשאלה כיצד מתיישב מדרש זה עם הקביעה שהמלך אינו רשאי לשבת בסנהדרין. דוגמה נוספת ניתן להביא מירושלמי סנהדרין (א:א, יט:א): "תני רבי ליעזר בן יעקב אומר זקיניך זה בית דין הגדול ושפטיך זה מלך וכהן גדול". וכן בספרי דברים ט (עמ' 17): "...וכן שלמה אומר ונתת לעבדך לב שמע לשפוט את עמך, איפשר שלא היה שלמה יכול לדון את ישראל אדם שנאמר בו וה' נתן חכמה לשלמה, ואומר ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים ויחכם מכל האדם מאיתן האזרחי והימן וכלכל ודרדע בני מחול ויהי שמו בכל הגוים סביב...". ראו גם את הביקורת במדרש על שלמה הדין את דינן של הנשים הבאות לפניו 'בלא עדים והתראה' (שהש"ר א, י) ואת הדיון אצל ג' ששון, מלך והדין: יחסם של חז"ל לשלמה המלך, תל אביב 2013, עמ' 24-29 על מדרש זה.

⁴⁸ ראו גם דברים (כא, ה): "וּנְגָשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר יְקֻנֵּק אֱלֹהֵיךָ לְשָׁרְתוֹ וּלְכַרְךָ בְּשֵׁם יְקֻנֵּק וְעַל פִּיָּהֶם יִהְיֶה כָּל רִיב וְכָל נִגְעַ", וכן את הברייתא בירושלמי סנהדרין (יא:ג, ל:א ומקבילות). לדיון עקרוני על התפיסה החוקתית המשתקפת בספר דברים ראו D.J. Elazar, "Deuteronomy as Israel's ancient Constitution: Some preliminary reflections," *Jewish Political Studies Review* 4:1 (1992), pp. 3-39.

⁴⁹ מ"צ סגל, 'ספרי עזרא ונחמיה', תרביץ יד (תש"ג), עמ' 100.
⁵⁰ ראו למשל ספרי דברים רח (עמ' 243): "ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, מקיש ריבים לנגעים מה נגעים ביום אף ריבים ביום מה ריבים שלא בקרובים אף נגעים שלא בקרובים או מה ריבים בשלשה אף נגעים בשלשה ודין הוא אם ממונו בשלשה גופו לא יהא בשלשה תלמוד לומר או אל אחד מבניו הכהנים ללמדך שכהן אחד רואה את הנגעים".

⁵¹ ראו למשל אלון (לעיל הע' 2), עמ' 49. יש לציין כי לדעת ח' אלבק (ח' אלבק, 'הסנהדרין ונשיאה', ציון ח [תש"ג], עמ' 171) אחד מתפקידיו של הכהן הגדול היה לשבת בראש ב"ד הגדול וראו גם הוניג (לעיל הע' 39), עמ' 56. לדיון האם הכהן הגדול ישב בראש הסנהדרין, לפי מקורות נוצריים, ראו למשל מנטל (לעיל הע' 39), עמ' 77-78, 81. שיטת יוספוס בכמה מקומות היא שהכהן הגדול היה חלק מחברי הסנהדרין (אלון [לעיל הע' 2], עמ' 32 הע' 20), וראו בהמשך הערה 51. נושא זה מצריך דיון נפרד שאין זה מקומו.

מכאן עולה השאלה מהו המקור לאבחנה חדה וברורה זו שיוצרת המשנה בין המלך לכהן הגדול, ומהי מטרתה. דומה כי הסקירה הקצרה של המקורות שהובאה כאן מלמדת כי אבחנה משנאית זו איננה נטועה בעולם המקראי,⁵² ואף אינה משקפת את המציאות המצויה ואף הרצויה כתקופה ההלניסטית-רומית.

דומה כי מטרתה של קביעה משנאית זו הנה ליצור אבחנה חד-משמעית בין הכהן הגדול ובין המלך.⁵³ מנהיגותו של הכהן הגדול מעוצבת ככזו המחייבת אותו בכלל חיוביו של האדם הפרטי, ככל אדם בישראל. זאת בדומה למעמדם של חכמים אשר לצד רצונם לפעול בממד השיפוטי בחברה היהודית בזמנם, לא הציגו מכשולים בפני התייצבותם כנאשמים בהליכים משפטיים. זאת לעומת דגם מנהיגותו של המלך העומד מעל החוק בהיבטים של סדרי הדין במשפט העברי. לאור המקורות העוטפים משנה זו, יש לראות בקביעה זו ביטוי לחולשה אל מול כוחו הרב של המלך.⁵⁴

ג. הלכות חליצה וייבום במלך, ככהן גדול וברעיותיהם

באשר לדיני המשפחה מזכירה התורה כמה הגבלות ייחודיות לגבי כהן הדיוט: "אִשָּׁה זָנָה וְנִקְלָה לֹא יִקְחוּ וְאִשָּׁה גְרוּשָׁה מְאִיֶּשֶׁה לֹא יִקְחוּ כִּי קֹדֶשׁ הוּא לְאֱלֹהֵיו" (ויקרא כא, ז), וכמה הגבלות לגבי כהן גדול: "אֶלְמִנָּה וְגְרוּשָׁה וְנִקְלָה זָנָה אֵת אִלָּה לֹא יִקַּח כִּי אִם בְּתוּלָה מְעִמּוֹ יִקַּח אִשָּׁה" (שם, יד).⁵⁵ לגבי המלך מובא איסור להרבות נשים (דברים יז, יז),⁵⁶ ואיסור לשאת את נשות המלך לאחר פטירתו (ראו שמ"ב כ, ג).

עם זאת, דיני המשפחה בהלכה כוללים גם אפשרות של זיקת ייבום המחייבת ייבום או חליצה בין האלמנה ובין אחד מאחי בעלה המנוח. הפסוקים אינם מתייחסים באופן פרטני לדיני ייבום וחליצה של מלך וכהן גדול, ומכאן עולה השאלה האם יש להחיל עליהם את דיני הייבום והחליצה הכלליים, או שמא יש לראות בכך הסדר שלילי לגביהם.

⁵² זאת בניגוד לדעתו של ד' רביב (רביב [לעיל הע' 41], עמ' 189), הטוען כי משנה זו הנה סוג של ניסוח ספרותי מאוחר, המשקף את תפקידי המלך הידועים מן המקרא.

⁵³ בהנחה שהברייתא היוותה את הבסיס למשנה, ייתכן שבכך ניתן גם להסביר את השמטת הנקודה הזוהה בין שני האנשים: חיובם בכלל מצוות התורה (ראו לעיל הערה 38).

⁵⁴ כדי לחדד נקודה זו, ניתן להביא מדרש העושה שימוש במטבע 'לא דן ולא מעיד': "ואויבנו פלילים, כתבת בתורה שאויב לא דן ולא מעיד והוא לא אויב לא יעידנו ולא מבקש רעתו ידיננו ואתה מניחה עלינו אויבים עדים ודיינים (ספרי דברים שכג, עמ' 373).

⁵⁵ יש לציין כאן שלדעת נ' אררט (נ' אררט, 'שני עיונים במקרא', לעטרת צבי מנחת ידידות לכבוד הרב פרופסור צבי א' קורצווייל [בעריכת י"ת רדאי ועמיתים], חיפה תש"ם, עמ' ט-י) למילה 'זונה' כאן יש משמעות של פילגש שגורשה מבית בעלה, עיינו שם.

⁵⁶ הדיון בנושא זה חורג מהדיון שלפנינו, ואצוין כאן בקצרה לדבריו של מ' כהנא (מ' כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים תשס"ג, עמ' 260) הטוען שיש להבין את הסתייה בספרות חז"ל (ראו למשל משנה סנהדרין ב, ד) מפשט הפסוק 'וְלֹא יִרְבֶּה־לוֹ נָשִׁים' (דברים יז, יז) כחלק מהנסיון ללמד זכות על דוד המלך עיינו שם.

'אנו כפרתך' או 'שתהא אימתו עליך'? : כז

זיקת הייבום נכפית על הכהן הגדול, בשל פטירת אחיו, ואינה תלויה כמו המקרים שהוזכרו בפסוקים לעיל, בהחלטותיו של הכהן הגדול עצמו. מכיוון שלכהן הגדול אסור לשאת אלמנה, הרי שניתן לקבוע כי גם הייבום ייאסר על הכהן הגדול. עם זאת, האם יש לחייב את הכהן הגדול לחלוץ לאותה אלמנה, לאור מעמדו הייחודי ומרכיב ההשפלה הקיים בטקס החליצה? שאלות נוספות שיש להעלות היא האם גם לאשתו של הכהן הגדול מוענק מעמד ייחודי, בהקשר זה, הנובע מנישואיה, וכן מה דינו של המלך ורעיותו בהלכות ייבום וחליצה.

משנה (ב, א)	תוספתא (ד, א)	משנה (ב, א)	תוספתא (ד, ב)
כהן גדול...	כהן גדול ...	המלך...	מלך ישראל...
חולץ וחולצין לאשתו ומייבמין את אשתו אבל הוא אינו מייבם מפני שהוא אסור באלמנה	ולא חולץ ולא חולצין לאשתו ולא מיבם אבל מיבמין לאשתו	לא חולץ ולא חולצין לאשתו לא מיבם, ולא מיבמין לאשתו ⁵⁷	
		רבי יהודה אומר אם רצה לחלוץ או לייבם זכור לטוב	ר' יהודה או' רצה לחלוץ הרשות בידו
		אמרו לו אין שומעין לו	אמרו לו נמצאת פוגם כבודו של מלך
		ואין נושאים אלמנתו	ואין נושאים אלמנתו
			שנ' ותהיינה צרורות עד יום מותן אלמנות חיות
		ר' יהודה אומר נושא המלך אלמנתו של מלך שכן מצינו בדוד שנשא אלמנתו של שאול שנאמר ואתנה לך את בית אדוניך ואת נשי אדוניך בחיקך	

מהברייתא שבתוספתא עולה כי הכהן הגדול איננו חולץ או מייבם, ונראה כי זוהי פרשנות מתבקשת לעיקרון של 'פי אם בְּתוּלָה מְעַמְיו יִקַּח אִשָּׁה', אך עם מותו של הכהן הגדול ניתן לבצע ייבום אך לא חליצה ביחס לאשתו. הסבר אפשרי לשאלת החליצה, הקושר הן את הכהן הגדול והן את אשתו, ניתן להביא מהיבט ההשפלה הכרוך במעמד זה,

⁵⁷ הנוסח בכ"ע נראה טוב יותר 'לא חולץ ולא חולצין לאשתו ולא מיבם ולא מיבמין את אשתו'.

ובקביעה שאין ליצור מעמד שיש בו השפלה לכהן הגדול.⁵⁸ במשנה, לעומת זאת, הן חליצה והן ייבום אפשריים הן לגבי הכהן הגדול והן לגבי אשתו, מלבד הייבום, מכיוון שכהן גדול אסור באלמנה.

אם אבקש להכליל פרטים אלה, הרי שבמשנה מוצגים הכהן הגדול ורעייתו ככאלה שחלים עליהם כלל החיובים ההלכתיים, בדומה לכל אדם מִישראל (ובכלל זה החכמים). לעומת זאת בברייתא שבתוספתא לכהן הגדול ולרעייתו מוענק מעמד ייחודי בכך שהם פטורים מטקסי חליצה.

כפי שכבר הראיתי בסעיף הקודם, המשנה והתוספתא מגדירות במקור זה במקביל את הלכות המלך והכהן הגדול, ולכן מובאות גם ההלכות החלות על המלך (ובמקרה זה גם על רעייתו) בנושא זה. במשנה ובברייתא שבתוספתא זוכים המלך ורעייתו לפטור מלא מייבום וחליצה, ואף מובא דיון בשאלה האם ניתן לשאת את רעייתו של המלך לאחר פטירתו. הנימוק המובא בתוספתא לכך שהמלך אינו רשאי לבצע חליצה הוא 'נמצאת פוגם כבודו של מלך'.

שתי נקודות מרכזיות עולות מהשוואת הלך והכהן הגדול בנושא זה. הנקודה הראשונה היא שהתשתית המקראית לסעיף שלפנינו הנו האיסור המוטל על הכהן לשאת אשה אלמנה לאשה, והמילים 'אַל־מְנֻחַת חַיֹּת' המתפרשות כאיסור לשאת את אלמנותיו של המלך.⁵⁹ הן המשנה והן התוספתא הרחיבו את האיסור המוטל על הכהן לשאת אלמנה,

⁵⁸ ראו למשל ברמב"ם (מלכים ב, ג): "ואסור לראותו כשהוא ערום ולא כשהוא מסתפר, ולא כשהוא בבית המרחץ, ולא כשהוא מסתפג, ואינו חולץ, שנאמר וירקה בפניו וזה בזיון, ואפילו רצה אין שומעין לו, שהמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, והואיל ואינו חולץ אינו מיבם, וכן [אם מת הוא] כיון שאי אפשר ליבם את אשתו כך אין חולצין לה, אלא תשב לעולם בויקתה". יש לציין כי בעוד המשנה (ב, ה) אוסרת על שהייה משותפת עם המלך בבית המרחץ (ואין רואין אותו ערום אלא כשהוא מסתפר ולא בבית המרחץ שנ' שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך), הרי שבתוספתא לא מוזכר איסור זה לגבי המלך אלא לגבי הכהן הגדול: "ואין רואין אותו ערום ולא כשהוא מסתפר ולא בבית המרחץ שנ' והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו שיהא אחיו הכהנים נוהגין בו גדולה ואם רצה שירחצו אחרים עמו הרשות בידו ר' יהודה או רצה לנהוג בזיון (מ) [עצמו אין שומעין לו שנ' וקדשתו על כרחו]."

⁵⁹ יש לציין כי בירושלמי סנהדרין (ב:ג, כ:ב) מובא המשפט: "ר' יודן א' נושא המלך אלמנות המלך שמצינו בדוד שנשא אלמנות שאול שנ' ואתנה לך את בית אדוניך ואת נשי אדוניך בחיקך זו רצפה ואביגיל ובת שבע". משפט זה זהה כמעט לחלוטין לנוסח דעתו של רבי יהודה במשנה (ב, ב), למעט הדוגמאות 'זו רצפה ואביגיל ובת שבע'. הקושי הפרשני העולה ממקור זה הוא שניתן לכל היותר להגדיר את רצפה כאלמנתו של מלך (שאול), אך שתי הנשים האחרות לא היו אלמנותיהם של מלכים.

נראה שהחוט המקשר נשים אלו הנו היותן אלמנות, שהמלך נושא אותן לנשים. הקביעה העולה מכאן היא שעל המלך לא חלה כלל הגבלה לשאת אלמנות כגון רצפה, אביגיל ובת שבע. מכאן ניתן להציע כי מילים אלו היו חלק ממדרש, שלא הגיעה לידינו, ופירש את 'נשי אדוניך בחיקך' כנשים אלמנות. אפשרות פרשנית נוספת היא שנוסח דברי רבי יהודה, בירושלמי היה ברייתא מקבילה למשנה שלפנינו בנוסח הבא: "ר' יודן א' נושא המלך אלמנות שמצינו בדוד שנשא אלמנות שאול שנ' ואתנה לך את בית אדוניך ואת נשי אדוניך בחיקך- זו

שהתפרש כעוסק גם בייבום וחליצה, גם על המלך, ואילו האיסור לשאת את אלמנותיו של המלך, שהתפרש גם כעוסק בייבום וחליצה, התפרש בתוספתא גם כמוסב על הכהן הגדול. יתירה מכך, החלת המונח 'אלמנה' גם על 'ייבום וחליצה', מאפשר למשנה ולתוספתא ליצור נקודת השוואה בין המלך והכהן הגדול (ורעיותיהם), כאשר כל אחד מהמקורות מתייחס להשוואה זו באופן שונה. בברייתא שבתוספתא מעמדם של הכהן הגדול והמלך (ושל רעיותיהם) זהה, למעט ייבום אפשרי לאשתו של הכהן הגדול. לעומת זאת, המשנה מציגה אבחנה ברורה בין שני אישים אלה; דינו של הכהן הגדול (ורעיותו) הנו כדין כל אדם, ואילו דינם של המלך ורעייתו שונה מדינו של כל אדם רגיל.

נראה כי הסבר אפשרי לכך עשוי לעלות מהתשובה לשיטתו של רבי יהודה בעניין חיוב המלך בחליצה 'נמצאת פוגם כבודו של מלך'. נימוק זה עשוי ללמד כי על פי המשנה, ענייני יבום וחליצה אינם חלים על המלך מפני שהם פוגעים בכבודו. מכאן גם ניתן להבין מדוע יוצרת המשנה הנגדה בין המלך והכהן הגדול. הכהן הגדול איננו נחשב למורם מעם ולכן גם בקיומן של מצוות ייבום וחליצה אין לחשוש לפגיעה בכבודו. לעומתו, המלך מוצג כמורם מעם, ולכן גם הלכות הקשורות בבסיסן לכהן הגדול חלות עליו.

ד. 'לְנֶפֶשׁ לֹא יִטְמָא בְּעַמּוּי'

הקובץ המרכזי של דיני אבלות במקרא, מובא בהקשר להקפדתם של כהנים על טהרתם:

וַיֹּאמֶר יְקֹנָן אֶל מֹשֶׁה אָמַר אֵל הַפְּתָנִים בְּנֵי אֶהֱרֹן וְאַמְרַת אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטְמָא בְּעַמּוּי. וְהִפְתֵּהוּ הַגְּדוֹל מֵאַחֲיוֹ אֲשֶׁר יוֹצֵק עַל רֵאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמֵלֵא אֶת יָדוֹ לְלַבֵּשׁ אֶת הַבְּגָדִים אֶת רֵאשׁוֹ לֹא יִפְרַע וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם. וְעַל כֹּל נִפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֵא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטְמָא. וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יִחַלֵּל אֶת מִקְדָּשׁ אֲלֵהֶיו כִּי נָזַר שֶׁמֶן מִשְׁחַת אֲלֵהֶיו עָלָיו אָנִי יְקֹנָן". (ויקרא כא, א-יב)

לפי התיאור המקראי שלפנינו (שאינו עוסק בכלל מנהגי האבלות שנהגו בתקופה זו⁶⁰), לכהן הגדול אסור להיטמא בטומאת מת גם במקרה שבו נפטרו הוריו, וכן אסורה עליו קריעת הבגדים על הוריו ויציאה מן המקדש לשם השתתפות באירועי האבל על הוריו. מכאן מעלות המשנה והתוספתא את השאלה מה יהיה דינו של הכהן הגדול באשר

רצפה ואביגיל ובת שבע". אם נכונה השערה זו, הרי שיש בכך מאפיין נוסף המבדיל בין המלך וכהן גדול וקשור לכבודו של המלך, בשונה מכהן גדול האסור לשאת אלמנתו של אדם, המלך רשאי לשאת אלמנה.

⁶⁰ ראו למשל את הדיון אצל י' שמש, אבלות במקרא: דרכי התמודדות על אבל בספרות המקראית, תל אביב 2015 ובספרות המחקר שצויינה שם. אוסף מקיף של דיני האבלות שנהגו בתקופתם של חכמים מצוי בספרו של נ' רובין, קץ החיים: טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, תל אביב 1997.

לשני מנהגי אבלות מרכזיים שנהגו בימיהם של חכמים: ניחום אבלים וסעודת הבראה.⁶¹

משנה (ב, א)	תוספתא (ד, א)	משנה (ב, ג)	תוספתא (ד, א)
כהן גדול...	כהן גדול...	המלך...	מלך ישראל...
מת לו מת אינו יוצא אחר המטה אלא הן נכסים והוא ניגלה הן ניכנסין והוא ניגלה ויוצא עמהן עד פתח העיר דברי ר' מאיר.		מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטורין שלו.	
ר' יהודה אומ' אינו יוצא מן המקדש שנ' ומן המקדש לא יצא.		ר' יהודה אומ' אם רצה לצאת אחר המטה יצא שכן מצינו בדוד שיצא אחר מיטתו שלאבנר שנ' והמלך דוד הולך אחרי המטה. אמרו לו לא היה הדבר אלא לפייס.	
כשהוא מנחם את אחרים דרך כל העם עוברים זה אחר זה והממונה ממצעו בינו לבין העם.			
כשהוא מתנחם מאחרים כל העם אומרין לו אנו כפרתך והוא אומ' תתברכו מן השמים	עומד ב?ש?ורה להתנחם הסגן מימינו וראש (אב) בית אב משמאלו וכל העם אומ' לו כפרתך אנו והוא או' תתברכו מן השמים		אין עומד בשורה להתנחם
	עומד בשורה לנחם את אחרים הסגן וכהן שעמד מגדולתו מימינו ואבל משמאלו [...]		ואין עובר בשורה לנחם את אבלים
	אמ' לו לר' יהודה אינו או' ומן המקדש לא יצא אלא בשעת עבודה בלבד		

⁶¹ ראו גם תוספתא הוריות (ב, א, עמ' 475 ומקבילות בבבלי יומא [עג ע"א] והוריות [יב ע"ב]): "אילו דברים שבין כהן גדול לכהן הדיוט פר הבא על כל המצות ופר יום הכיפ' ועשירית האיפה לא פורע ולא פורם אבל פורם הוא מלמטה וההדיוט מלמעלה אין מיטמא בקרובים ומצווה על הבתולה ומוזהר באלמנה..."

'אנו כפרתך' או 'שתהא אימתו עליך'? : לא

ואינו הולך להברות את אחרים		והולך להברות את אחרין	
אבל אחרים באין אצלו להברותו שנה' ויבא כל העם להברות את דוד לחם בעוד היום	וכשמברין אותו כל העם מסובין על הארץ והוא מיסב על הדרגש	ואחרין באין אצלו להברותו	וכשמברין אותו כל העם מסובין על הארץ והוא מיסב על הספסל

הדיון שלפנינו מתחלק לשני חלקים: יציאה של הכהן ממקומו, והשתתפות בניחום אבליים בקבלת מנחמים והשתתפות בסעודה הבראה. בעוד שרבי יהודה במשנה מפרש את הציווי 'ומן המקדש לא יצא' (כא, יב) כפשוטו,⁶² הרי שרבי מאיר חולק עליו וסובר שגם הכהן הגדול צריך להשתתף בטקסי האבל. למעשה, המשנה כולה הולכת בשיטתו של רבי מאיר וסוברת כי הכהן הגדול משתתף במנהג השורה הן כמנחם והן כאבל. השתתפותו של הכהן הגדול במנהג השורה, מובאת גם בברייתא שבתוספתא.⁶³ יש להוסיף ולומר שאמירת העם בניחומו של הכהן הגדול 'אנו כפרתך/כפרתך אנו' ניתנת להתפרש כלשון של קירבה בין הכהן הגדול ובין העם.⁶⁴ לעומת זאת, הברייתא שבתוספתא מציינת במפורש כי המלך אינו משתתף במנהג השורה כאבל או כמנחם.

לגבי סעודת הבראה, בעוד שהברייתא בתוספתא מדגישה כי הכהן הגדול הנו שותף פעיל בסעודה זו הן כאבל והן כמנחם (ואינה מציינת את סדר הישיבה בסעודה זו), הרי שהמשנה מתארת רק את צורת הישיבה של סעודת הבראה של הכהן הגדול כאבל.⁶⁵ לנקודה זו אחזור בהמשך.

באשר למלך, הרי שדווקא רבי יהודה לומד ממעשהו של דוד (שמ"ב ג, לה) כי המלך יכול להשתתף בטקסי אבל, ואילו לדעת ת"ק במשנה המלך אינו יוצא כלל מארמונו.⁶⁶

⁶² ראו גם את הדיון בשיטתו של רבי יהודה אצל פראד (ראו לעיל בהערה 12), עמ' 41. יש לציין כי הרמב"ם רואה ביציאה ארוכה של הכהן הגדול מבית המקדש איסור חמור (ספר המצוות ל"ת קסה; הלכות כלי מקדש ה, ה-ז), וראו בלידשטיין (לעיל הע' 2), עמ' 226 הע' 60.

⁶³ ממקור זה עולה כי הכהן הגדול היה תמיד עומד בשורה, בין כאבל ובין כמנחם, וראו את הדיון בירושלמי סנהדרין (ב:ב, כ:א ומקבילות) בנסיון לאתר האם המנהג הקדום היה שורה של אבליים או שורה של מנחמים. מכל מקום, מהמקור שלפנינו מתערער הנסיון לפרש את הסוגיה לאור ההנחה שהמנהג הקדום יותר הוא זה של הכהן הגדול, ועוד צריך עיון.

⁶⁴ השוו לכללי הדיבור עם המלך בתוספתא (ד, ב): "וכל העם שותקין והוא מדבר והוא קורא אותן אחי ועמי שנ' שמעוני אחי ועמי והן קורין אותו אדונינו ורבנו שנ' אבל אדונינו המלך דוד המליך את שלמה".

⁶⁵ יש להעיר כאן גם על הדיון בשאלת כניסת אבליים להר הבית, וראו מ' בר אילן, 'האם מסכתות תמיד ומידות היגן תעודות פולמוסיות', סידרא ה (תשמ"ט), עמ' 27-40.

⁶⁶ ראו למשל את דברי הרמב"ם (הלכות אבל ז, ח): "אין אדם נכנס למלך לנחמו אלא עבדיו ומי שנתן לו רשות להכנס, ואין להן רשות לדבר לו דברי תנחומין אלא כפי מה שירשה אותם,

כפועל יוצא מפסוק זה, הברייתא שבתוספתא מדגישה כי המלך אינו יוצא לסעודות הבראה, אך ניתן להשתתף בסעודת ההבראה של המלך, ודין דומה אף מובא במשנה. המשנה משתמשת במטבע לשוני דומה לגבי השתתפות בסעודת הבראה של המלך והכהן הגדול, בהבדל אחד; בעוד שלגבי הכהן הגדול 'כל העם מסובין על הארץ והוא מיסב על הספסל', הרי שלגבי המלך 'כל העם מסובין על הארץ והוא מיסב על הדרגש'. כידוע האבחנה בין שני כלי ריהוט אלה היא שהדרגש הנו סוג של מיטה,⁶⁷ ואילו הספסל ($\sigma\upsilon\mu\psi\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$) הנו כלי ריהוט פשוט יותר.⁶⁸ אבחנה זו, המשתמשת באותם המילים, מבקשת להדגיש כי גם בשעת ההבראה, המרחק הפיזי בין המלך ובין מנחמיו יהיה גדול יותר מהמרחק שבין הכהן הגדול למנחמיו.

בדומה לדיני ייבום וחליצה, המקור שלפנינו עושה שימוש בהלכות האבלות של הכהן הגדול כחומר גלם (בנוסף לשמ"ב ג, לה) לגיבושם של הלכות האבלות של המלך. מרתק לראות כיצד הציווי המפורש לכהן הגדול שלא לצאת מבית המקדש, מפורש בצורה מצומצמת במשנה ובתוספתא לגבי הכהן הגדול, ואילו על המלך מוטל איסור לצאת מארמונו לשם השתתפות בטקסי אבל.

פרופסור ניסן רובין הקדיש את ספרו 'קץ החיים' למשמעותיהם האנתרופולוגיות של דיני האבלות בעם ישראל. לדבריו, אחת המטרות המרכזיות של הלכות אלה, כפי שעולה בספרות המחקר בתחום מדעי החברה, מתן כלים להתמודדות של המשפחה והקהילה,

וכשמברין אותו כל העם מסובין על הארץ והוא מיסב על הדרגש". מקור הלכה זו ברמב"ם אינו ברור וראו בלידשטיין (לעיל הע' 2), עמ' 219 הע' 30.

⁶⁷ ומכאן היה נראה שכחלק ממנהגי האבלות יש לכפות דרגש זה, וראו למשל את הקביעה בירושלמי סנהדרין (ב:ג, כ:ב) לגבי המלך: "הדא אמרה דרגש יש בו משום כפיית המיטה המלך אינו חייב בכפיית המיטה". עם זאת בבבלי (מו"ק כז ע"א ומקבילה בסנהדרין כ ע"א) מובא: "דרגש אינו צריך לכפותו אלא זוקפו", ובמסכת בשמחות (יא:י, עמ' 190) הנוסח הוא: "דרגש הניכסת אינה נכפת רבי שמעון בן אלעזר אומר מוריד את קלמנטרין שלה ומניחה כמות שהיא". יש לציין כי במשנה נדרים (ז, ה) מובאת מחלוקת בין ר"מ וחכמים האם דרגש נחשב כסוג של מיטה לעניין נדרים עיי"ש. לספרות מחקר בנושא מנהג כפיית המיטה ראה למשל נ' רובין, קץ החיים, תל אביב 1997, עמ' 173-172, י' זימר, 'כפיית המיטה באבלות וגלגולי הלכתה והנהגתה', סיני קטו (תשנ"ה), עמ' רכח-רנג, וראו גם בהערה הבא.

⁶⁸ ראו למשל במדרש תהלים (ג:ג, עמ' 42): "אמר ר' זעירא אדם יש לו בן בית, פעם ראשונה הוא מושיבו על המטה, כשהוא נכנס שניה אצלו מושיבו על הכסא, שלישית על הספסל, רביעית אמר לו כמה דוחק זה עלי ומטריחני..."

הירושלמי (ב:ב, כ:א) מעיר על המשנה לגבי הכהן הגדול: "הדא אמרה ספסל אין בו משום כפיית המיטה. כהן גדול חייב בכפיית המיטה", אך השוו לברייתא (שמחות יא:יז, עמ' 192): "הישן על גבי ספסל או על גבי אודייני חייב בכפיית המטה..." , וראו את הדיון בירושלמי מו"ק (ג:ה, פג:א) בסתירה זו שבין המקורות.

דומה כי הסגנון הספרותי הדומה בשתי קביעות אלה בירושלמי לצד חוסר הבהירות ביחס שבין קביעות אלה למקבילותיהן בספרות חז"ל, מעלה את ההשערה כי מקור אבחנה זו אינו בין סוגי הכלים אלא האבחנה בין סוגי המנהיגים הובילה לאבחנה בין הכלים ועוד צריך עיון.

כיחידות חברתיות, עם ארוע הפטירה הטראומטי מתוך נסיון לחזק את מרכיב הסולידריות בין חברי הקהילה.

דומה כי לאור דברים אלה, יש לקרוא את החלק העוסק בדיני האבלות של הכהן הגדול והמלך, במקורות שלפנינו.

לפי המקבילה בתוספתא, הכהן הגדול נוטל חלק בתפקידים חברתיים אלה. בכך מעצבת הברייתא שבתוספתא את דמותו של הכהן הגדול כחלק אינטגרלי מהעם. לעומתו, דמותו של המלך מעוצבת כדמות מורמת מעם, שהביטוי המרכזי לכך הוא שהיא איננה נוטלת חלק בכלל תהליכים חברתיים אלו. השימוש של המשנה באותם המילים לגבי סעודת ההבראה של המלך והכהן הגדול, תוך הדגשת השוני ביניהם על ידי השייבה על דרגש וספסל, מדגישה מחד את הקירבה של הכהן הגדול לציבור הרחב,⁶⁹ ומאידך את הריחוק של המלך מציבור זה.

חוקרים רבים דנו ביחסם של חכמים אל מעמד הכהנים, ועמדו על יחסם הביקורתי של חכמים לכהני המקדש בכלל ולכהן הגדול בפרט.⁷⁰ לאור יחס ביקורתי זה, נראה שיש להבין את מודל הכהונה הגדולה המוצג במשנה שלפנינו כדמות הרצויה של הכהן הגדול העתידי. כהן זה לא יתנשא מעל העם מכח מעמדו, אלא יראה בעם את קבוצת השווים שלו. החריגות היחידות לעיקרון כללי זה יתרחשו במקרים שבהם ההלכה מחייבת זאת, ואף להלכות אלה תינתנה פרשנות מצמצמת.

לאור שלושת הנושאים שסקרתי, מודל מנהיגותי כפול ומנוגד זה עלה הן מהמשנה והן מהתוספתא, אך הנגדה זו ברורה וחד-משמעית במשנה מאשר שבמקבילתה בתוספתא, ויש לראות בה דוגמה נוספת לאופיו של מעשה העריכה במשנה.⁷¹ מכאן ניתן לומר שיש לראות את המשניות העוסקות בדמויותיהם של הכהן הגדול והמלך כתיאור המנהיגות העתידית של עם ישראל, וזאת כחלק ממגמתה של המשנה להצגת חזון מקיף לעולם המתוקן שיבוא בעתיד.⁷²

שעיה כהן סיווג את מקורות המשנה בדרך הבאה: חוקי המקרא, מסורות משפטיות מהמזרח הקדום ומהעולם ההלניסטי-רומי, מנהגים מקובלים, תיאורים ריאליים של בית

⁶⁹ השוו לתוספתא מו"ק (ב, יז, עמ' 372-373): "חכם שמת הכל קרוביו הכל קורעין והכל חולצין והכל סופדין והכל מברין עליו אפילו ברחובה של עיר".

⁷⁰ ראו לעיל הערה 18.

⁷¹ ראו לעיל הע' 23.

⁷² ראו למשל ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים תשי"ט, עמ' 82; D. Kramer, "The Mishnah," *The Cambridge History of Judaism*, vol. IV: *The Late Rabbinic Period* (S. Katz ed.), Cambridge 2006, pp. 313. י' רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מדרש, מקדש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ז, עמ' 252-253.

המקדש ושל מוסד הסנהדרין, מסורות כוהניות ומשניות 'חסידים'.⁷³ אם נכונים דבריי, הרי שיש לראות במשנה שלפנינו חלק ממקור נוסף המבקש לעסוק בחזון העתידי של עם ישראל בארצו.⁷⁴

את המבנה הספרותי של המשנה, יש לראות כפעולת עריכה שמטרתה לפרט את האבחנה המהותית הקיימת בין שני מנהיגים אלה: הכהן הגדול מזה והמלך מזה. הכיוון המרכזי שמבקשת המשנה ללמדנו, הוא שני מודלים שונים של מנהיגות: מודל של כהן גדול הקרוב לעם, והעם אומר לו ברגע של משבר אישי 'אנו כפרתך'⁷⁵ ומלך המורם מעם שחלות עליו הלכות שונות מאלה החלות על אדם רגיל, ואמור לממש את העיקרון 'שתהא אימתו עליך'.⁷⁶

עם זאת לאור התפיסה שהחויב במצוות התורה מוטל על כל עם ישראל לא ברור מדוע חלות על המלך הלכות שונות מאלה המוטלות על אדם רגיל. מכאן אני מבקש להציע כי בעיצוב דמותו של הכהן הגדול, כדמות הרצויה של חכם המעורב בדעת על הבריות, ביקשו חכמים לסמן כי זהו מנהיגו הטבעי של עם ישראל. זרותו המופגנת של המלך מהציבור ומהלכותיו וכן האימה שהוא אמור להטיל על הציבור באה לסמן כי מינויו של אדם למלך הנו דבר הזר לעם ישראל. עיצוב זה מבטא לא רק יחס אמביוולנטי אלא רתיעה של ממש מכינון סמכות מדינית של מלך על העם, מפני 'דעתו הקלה' של המלך,⁷⁷

S.J.D. Cohen, "The Judaeen Legal tradition and the 'Halakhah' of the Mishnah," C.E. Fonrobert and M. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, pp. 121-143.

⁷³ ראו לעיל הע' 26 ועוד.

⁷⁴ ייתכן אף שבבסיס גישה זו עומד מעמדו של הכהן הגדול בכת קומראן: "העובדה שרגילים היו במשך מאות בשנים לראות בכהן הגדול את מנהיגו ושליטו של העם ומעמדם המרכזי של בני צדוק בתוך הכת הביאו לגיבושה של תורה המעמידה בראש עדת ישראל לעתיד לבוא את הכהן הגדול, הוא משיח מאהרון, בשל הסמכות הבלתי מסוייגת של המקרא בעם ישראל לכתותיו ולפלגותיו חייבה את הופעת המשיח מדוד בכל שיטה אסכולוגית שנושאה הם אישיים ארציים. ואף משהעלו דמות זו של כוהן אסכולוגי, לא היו יכולים להתעלם מן היעודיים לבית דוד שבמקרא, והעמידו בצדו של המשיח מאהרון את המשיח מישראל והוא הנשיא שיעמוד מבית דוד" ('י' ליוור, 'תורת שני המשיחים בספרות הכיתות בימי בית שני', ציון [תשל"ב], עמ' 173). לפי כיוון זה, המשנה שלפנינו מבקשת לפרק את דמותו המשיחית של הכהן הגדול, ולהדגיש דווקא את המשותף בינו ובין שאר העם.

⁷⁵ ראו למשל ספרי דברים קנו (עמ' 209): "תשים עליך מלך, והלא כבר נאמר שום תשים עליך מלך ומה תלמוד לומר תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, מיכן אמרו מלך אין רוכבים על סוסו ואין יושבים על כסאו ואין משתמשים בשרביטו ואין רואים אותו ערום ולא כשהוא מסתפר ולא בבית המרחץ". יש לציין בקצרה כי המדרש בספרי דברים פחות מגובש באופיו ביחס למשנה וראו למשל את הדיון אצל פראד (לעיל הערה 12), עמ' 49-51.

⁷⁶ ראו בבלי פסחים (פח ע"ב): "מעשה במלך ומלכה שאמרו לעבדיהם: צאו ושחטו עלינו את הפסח, ויצאו ושחטו עליהן שני פסחים. באו ושאלו את המלך, אמר להם: לכו ושאלו את המלכה. באו ושאלו מן המלכה, אמרה להם: לכו ושאלו את רבן גמליאל. באו ושאלו את רבן

'אנו כפרתך' או 'שתהא אימתו עליך'? : לה

והסתפקות במודל מנהיגותי של כהן גדול לעתיד לבוא כמנהיגו של עם ישראל בארץ-ישראל ובתפוצות. מינוי המלך יידרש נקודתית רק לצורך יציאה למלחמה⁷⁸ או במצב חירום אחר.

במילים אחרות, אם אשאל את עצמי מהו המקור המקראי שהשפיע על תפיסתו של עורך ברייתא זו, הרי שייטכן שמהדהדים בהם דברי הטרוניה של שמואל בעקבות בקשתו של עם ישראל למינוי מלך (שמ"א ח). אם נכונים דברינו, הרי שיש לראות במשנה זו מקור נוסף המסייע לגישה כי מינוי מלך אינו נתפס כמצווה מהתורה,⁷⁹ ומנהיגו העתידי הרצוי של עם ישראל יהיה הכהן הגדול.

קטע משנה זה, לפי דבריי, אינו מבקש רק לסרטט את דרך מנהיגותם השונה של הכהן הגדול והמלך, אלא ליצור עדיפות בולטת למנהיגותו של כהן גדול הנאמן להלכה ומעורב בדעת עם הבריות. זאת בדומה לתפיסתם העצמית של חכמים כמנהיגי הציבור. השאלה מה יהיה מעמדם המנהיגותי של חכמים עצמם במודל מנהיגותי עתידי זה, נותרת פתוחה.

ה. סיכום

הסתמא בבבלי סנהדרין (יח ע"א) קובעת '...אידי דקא בעי למיתני מלך לא דן ולא דנין אותו תנא נמי כהן גדול דן ודנין אותו'. אם ארחיב קביעה זו, ניתן לומר כי עיקר עניינה של המשנה הוא לתאר את מעמדו המורם של המלך, ואגב כך עסקה המשנה גם בדמותו של הכהן הגדול. עריכתה המוקפדת של המשנה, ביחס לברייתא שבתוספתא ושימוש

גמליאל, אמר להם: מלכה ומלך דדעתן קלה עליהן - יאכלו מן הראשון, אגב - לא נאכל לא מן הראשון ולא מן השני", ובפירוש המאירי (שם).

⁷⁸ יש לציין כי במשנה סנהדרין (ב, ד) המלך מוצא למלחמת הרשות על פי בית הדין הגדול, ואילו במגילת המקדש עליו להתייעץ עם הכהן הגדול ובא"ת וראו גם את הדין במשנה זו אצל ספראי (ראו לעיל הע' 5), עמ' 77.

⁷⁹ ראו תוספתא סנהדרין (ד, ה, עמ' 421): "ר' יוסי או' כל האמור בפרשת המלך המלך מותר בה ר' יהודה אומ' לא נאמרה פרשה זו אלא בשביל לאיים עליהן שנ' שום תשים עליך מלך וכן היה ר' יהודה או' שלש מצות נצטוו ישראל בביאתן לארץ למנות להן מלך ולבנות בית הבחירה ולהכרית זרע עמלק אם כן למה נענשו בימי שאול אלא לפי שהקדימו על ידן ר' נהוראי אומ' לא נאמרה פרשה זו אלא מפני התרעומת שנ' ואמרת אשימה עלי מלך ר' לעזר בי ר' יוסי או' זקנים שאלו כהלכה שנ' תנה לנו מלך לשפוט עמי הארץ חזרו וקלקלו שנ' והיינו גם אנחנו וגו'".

J. Blidstein, "The Monarchic Imperative in Rabbinic Perspective," *ALS* 8 (1982-1983), pp. 15-39, 353-377; D.C. Flatto, "It is Good to be King": The Monarch's Role in the Mishnah's Political and Legal System," *Hebraic Political Studies* 2:3 (2007), pp. 255-283.

בחומרי-גלם הלכתיים השייך לדמות אחת גם כחומר גלם ביחס לדמות השניה, מראה כי המניע העיקרי העומד בבסיס עריכתה של משנה זו הנו יצירת שני מודלים נפרדים של מלך וכהן גדול.

כהן גדול עתידי זה יהיה קרוב לעם, ויטול חלק באירועים משמעותיים של הציבור. המלך, לעומתו, מוצג ככזה שמפאת כבודו, חלק מכללי ההלכה ובייחוד אלה המסמנים שייכות חברתית, אינם חלים עליו. דמותו של הכהן הגדול המוצגת כאן שונה באופן משמעותי מזו ההיסטורית המוצגת בספרות חכמים וכן בספרות בית שני. ניתן לומר כי בקטע המשנה שלפנינו מקבל הכהן הגדול את אופי המנהיגות הרצוי בעיניהם של חכמים: מחויבות מלאה להלכה, ומעורבות מלאה בחברה היהודית, על ארועיה השונים.

המשנה מסרטטת לנו דגם מנהיגות כפול של כהן גדול ומלך ומפרטת את המאפיינים השונים של כל אחד מהם, אך למעשה דגם המנהיגות המוביל הוא זה של הכהן הגדול. המלך, המוצג כנטע זר, יידרש לצורך הוצאת העם למלחמות בארץ ישראל ולפרקי זמן קצרים בלבד. ❧