

HEADLINES
RADIO SHOW
 TACKLING FASCINATING MODERN
 CONTROVERSIES FROM
 A HALACHIC PERSPECTIVE
with
DOVID LICHTENSTEIN

Satmar and Zionism

Show# 133 | September 2nd 2017

To see the Ran mentioned by Rabbi Eichenstein [click here](#)

שפת אמת ריש מסכת אבות

מורה שזעל פה, הכח הנמצא בלבוש בני (א) משה קבל תורה כו'. הגם שהתורה
 ישראל, זאת מסר ליהושע, כי גם תורה ניתנה לכל ישראל, אמנם יש
 שזעל פה נמסר למשה מסיני כדאיחא ב' ענינים בתורה א' היגיעה שיכול כל
 איש ישראל למצוא על ידי יגיעה בתורה
 כל אחד כפי השגתו, אך יש עוד סגולה בתורה לחכמים ראשי הדורות להשיג
 מה שאינו על פי שכל אנושי והוא הירושה שניתן לנו כמ"ש תורה צוה כו'
 משה מורשה קהלת יעקב, ולכן אמונת חכמים הוא יסוד התורה, ולכן הקדימו
 חכמים זאת המשנה באבות לומר שאלה הדברים שהגידו אבות העולם לא
 יחשוב אדם להרהר בהם על פי אימוד דעתו כי זה בירושה מסיני וע"ז אמרו
 משה קיבל כו' ומסרה ליהושע כו' ובגמ' (פסחים מט:) אל תקרי מורשה אלא
 מאורסה, וזה ההפרש כי ירושה היא בלי יגיעה רק נחלה שאין לה הפסק, אבל
 מאורסה היא התקרבות שבא על ידי פעולות האדם ויגיעתו בתורה וזה נאמר
 לכל פרט התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך דייקא. אבל לכללות
 ישראל נאמר מורשה קהלת יעקב, אעפ"כ על ידי שזוכין להכניס עצמו תוך
 כלל ישראל זוכה לחלק הירושה גם כן כג"ל: (נשא תרל"ז)

ב"ח אורח חיים סימן רמט

וכן למלחמת מצוה כגון שנשבו גוים וישראלים מותר לילך עליהם עם הגוים אפילו בשבת דמלחמת מצוה
 היא להציל אחיהם:

ספר נצח ישראל פרק כד

וכן בפרק בתרא דכתובות (קיא א) "השבעתי אתכם בנות ירושלים וגו'" (שיה"ש ב, ז), אמר רבי יוסי בר חנינא, ג' שבועות הללו למה, אחת - שלא יעלו ישראל בחומה. ואחת - שהשביע הקדוש ברוך הוא לישראל שלא ימרדו באומות העולם. ואחת - שהשביע אומות העולם שלא ישתעבדו בישראל יותר מדאי. ורבי לוי אמר שש שבועות הללו למה, ג' הא דאמרן, אינך - שלא יגלו את הקץ, ושלא ידחקו את הקץ, ושלא יגלו את הסוד לאומות העולם. "בצבאות או באיילות השדה" (שם), אמר רבי אליעזר, אם אתם מקיימים את השבועה - מוטב, ואם לאו - אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאיילות השדה, עד כאן. וביאור ענין זה, כי הגלות כמו שאמרנו הוא שנוי מסדר העולם, ודבר כמו זה קשה שיעמוד בשנוי הסדר שלו, ותמיד הוא חפץ לבטל השנוי, דהיינו שיתקבצו מן הפיזור, ויעלו בחומה לשוב מן האומות, וזהו פירוד זה מזה. השני - שלא ימרדו ישראל באומות, וזהו מצד ישראל. הג' - שלא ישתעבדו בהם יותר מדאי, וזה מצד האומות, ובזה יהיה נשאר הגלות.

וכבר בארנו למעלה אצל (בראשית טו, יג) "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך", ידוע שאני ממשכנך, תדע שאני פורקן. ידוע שאני משעבדך, תדע שאני גואלם. ידוע שאני מפזרן, תדע שאני מכנסן (ב"ר מד, יח), כמו שהתבאר למעלה. והם הם אלו דברים שנזכרים כאן, כי כנגד 'שאיני ממשכנך', והמשכון הוא תחת מי שממושכן בידו, לכך גזר שלא ימרדו באומות לצאת מתחת רשותם. וכנגד 'שאיני משעבדך', גזר שלא יהיו האומות משעבדים בהם יותר מדאי. ואם לא כן, לא היה קיום אל הגלות שגזר השם יתברך עליהם, כי די בעצם הגלות אף שאינו יוצא מסדר העולם, ולכך לא יוסיפו עליהם בשעבוד. וכנגד 'שאיני מפזרן' גזר עליהן שלא יעלו בחומה, שזהו קבוצ גליות, והוא בטול הפיזור. וכנגד אלו ג' יש כאן ג' שבועות; כי שלא יתגברו ישראל ויצאו מרשותם - השביעם שלא ימרדו באומות. נגד השני - שלא יתגברו האומות לגמרי עליהם, השביעם שלא ישתעבדו בהם יותר מדאי. נגד הג' - שלא יפרדו זה מזה, השביעם שלא יעלו בחומה.

ורבי לוי דרש עוד, "אם תעירו ואם תעוררו" כל אחד ואחד בפני עצמו, והרי הם שש שבועות. כי בכתוב

נאמר ג' פעמים "השבעתי אתכם". ודרש רבי לוי "אם תעירו ואם תעוררו" הם שתי שבועות כל אחד, כפל לשנים, הרי שש. ולפיכך הוסיף עוד שלש שבועות; האחת - שלא יגלו הקץ, כי כאשר יגלו הקץ, הרי יש כאן גאולה. כי מי שידע זמנו לצאת, כאילו הוא נגאל. והשם יתברך שם הגלות, ולא יהיה נמצא הקץ קודם זמנו, ולפיכך אל יגלו הקץ. ופירש רש"י (כתובות קיא א) 'אל יגלו הקץ' היינו הנביאים שבתוכם אל יגלו הקץ. ולי נראה ש'אל יגלו הקץ' שלא יעסקו בענין הקץ לעמוד עליו, עד שיהיו יודעים הקץ. גם 'לא יגלו' לומר בפרהסיא כי בזמן הזה תהיה הגאולה, ופירוש זה ברור. וכן שלא ידחקו את הקץ, פירוש להביא את הקץ שלא בזמנו על ידי תפלה ורחמים.

ושלא יגלו הסוד. ובמדרש שבסמוך משמע שלא יגלו סודותיהן. פירוש, שלא יגלו ישראל שום דבר שהוא סוד אצלם, לא יגלו לאומות. וטעם דבר זה, כי כל אחד אשר מגלה סודו לאחר, הרי יש לו חבור אל האומות אף בדבר הנסתר, שהרי גלה סתר שלו - והוא סוד שלו - אליו. ודי שיהיו ישראל תחת האומות בדבר שהוא נגלה, אבל אין ראוי שיהיו ישראל תחת האומות בדבר סתר. וכאשר יגלו סודותיהן, הרי בדברים הנסתרים יש להם חבור אל האומות, ודבר זה אין ראוי. ודבר זה יתבאר עוד בסמוך, וכן הוא הפירוש הזה.

ודע כי ג' שבועות הראשונות [הם] שלא יבטלו השעבוד והגלות, וג' אחרונות הם שלא ישנו בענין הקץ. וזה כי שלא יגלו הקץ, וכן שלא ידחקו הקץ, כל זה שייך אל הקץ. ושלא יגלו סודותיהן לאומות הוא דבר מופלג מאוד, כי כאשר יגלו סודותיהן לאומות, דבר זה הרחקה לקץ, בשביל שהם לגמרי תחת האומות, ומתחברים לאומות אפילו בנסתר שלהן. ולכך דבר זה מרחיק הקץ חס ושלום שלא יצאו מן האומות. כי הקץ הוא ממדריגה עליונה נסתרת, שאין שולטים בהם האומות. ואם מגלים הסוד, הרי הם תחת האומות לגמרי אף בנסתר שלהם. והנה דבר זה שהם מגלין מסתורין שלהם הוא הרחקה לקץ, כי בזה מרחיקין הקץ יותר מדאי. ו'שלא ידחקו הקץ' דבר זה להיפך, שהם מקרבין הקץ יותר מן הראוי. ו'שלא יגלו את הקץ', כי הקץ צריך שיהיה נבדל מן האדם, וזה אשר מגלה הקץ כאילו היה הקץ עם האדם, ובזה מבטל הקץ. כי אין הקץ כך שהוא עם האדם. וכל אלו הם בטול אל הקץ.

אלו דברים, כי גזר השם יתברך את הגלות שלא יצאו מן הגלות והשעבוד, כי הגלות צריך לזה כמו שהתבאר, ולכך גזר שלא יסור לשום צד. ודברים אלו הם ברורים.

ומה שאמר רבי אלעזר שהשביעים בשמים ובארץ, כלומר שהשביעים בשמים ובארץ, שהם שומרים הסדר אשר השם יתברך סדר אותם, ולא ישנו ולא ימירו את אשר גזר השם יתברך, ואין אחד שיעבור. וכך ישמרו ישראל מה שגזר השם יתברך בגלותם על ישראל. וכמו שאם היו יוצאים שמים וארץ ממה שסדר השם יתברך להם, דבר זה היה הפסד לעולם, וכך אם יהיו יוצאים ישראל ממה שגזר השם יתברך הגלות, הוא איבוד לישראל, לכך לא ישנו הגזירה. ומה שאמר רבי יהודה בר סימון שהשביעים באבות ובאמהות, פירוש כי אין לומר שהשביעים בשמים וארץ, כי השמים והארץ אינם פועלים רק בטבע כמו שבראם השם יתברך, ולכך הם שומרים הסדר. אבל הגלות הוא נגד טבע האדם, וקשה על האדם. ואם לא היה משביעים רק בשמים ובארץ, לא היה שבועה זאת קיימת לסבול קושי הגלות. ולכך אמר שהשביעים באבות ואמהות, שעשו רצונו של מקום אף שהיה קשה עליהם, ונבחנו ונצרפו, ולכך באבות השביעים. ומה שאמר רבי חנינא שהשביעים במילה, דעתו כי אין ראוי שישביעים באבות בלבד, כי בגלות היו שופכים דם שלהם כמים. ולפיכך אמר שהשביעים במילה, שגם במילה שפרכת דם, ולפיכך במילה השביעים.

ומה שאמרו רבנן השביע[ם] בדורו של שמד, כי לא די שהשביעים במילה, כי המילה אינו רק שפרכת דמים בלבד, אבל הגלות היו מייסרין אותו ביסורים משונים וקשים מאוד. ולכך אמר שהשביעים בדורו של שמד, שהיו מסרקין את בשרם במסריקות ברזל, ולכך השביעים בדורו של שמד. ואם תאמר, דורו של שמד עצמן במה השביעים שלא ישנו. ואין זה קשיא, כי פירוש 'בדורו של שמד' היינו במדה שהיה לדורו של שמד, שהיו דביקים בה דורו של שמד, ובאותה מדה השביע אותם שלא ישנו בענין הגלות. **כי דורו של שמד, אף על גב שהגיע להם המיתה בגלות, לא היו משנים. ועוד פירוש 'בדורו של שמד', רוצה לומר אף אם יהיו רוצים להמית אותם בעיני קשה, לא יהיו יוצאים ולא יהיו משנים בזה. וכן הפירוש אצל כל אחד ואחד, ויש להבין זה:**

ובמדרש אמר ד' שבועות השביעים; השביעים שלא ימדרו על המלכות, ושלא ידחקו את הקץ, ושלא יגלו מסתורין שלהם, ושלא יעלו בחומה מן הגולה. אם כן למה משיח בא, לקבץ גליותיהן של ישראל, עד כאן. ופירוש 'מסתורין' הוא כמו שאמרנו, שלא יגלו שום סוד וסתר לאומות. ועוד שם (שיה"ש ב, ז) "השבעתי אתכם בנות ירושלים", במה השביעים, רבי אליעזר אומר השביעים בשמים ובארץ, "בצבאות" (שם) בצבא מעלה ובצבא מטה, "בצבאות" בשתי צבאות. רבי חנינא בר פפא ורבי יהודה בר סימון; רבי חנינא אומר השביעים באבות ובאמהות, "בצבאות" אלו אבות שעשו צביוני ועשיתי בהם צביוני. "באילות השדה" אלו השבטים. רבי יהודה בר סימון אומר, השביעים במילה, "בצבאות" בצבא שיש בהם אות. "או באילות השדה", ששופכים דם צבי ודם איל. ורבנן אמרי השביעים בדורו של שמד, "בצבאות" - שעשו צביוני ועשיתי צביוני בהם. "או באילות השדה", ששופכים דם על קדושת שמי, הדא הוא דכתיב (תהלים מד, כג) "כי עליך הורגנו כל היום", עד כאן.

ובמדרש זה שאמר שהשביעים בד' שבועות, ונראה שדרש גם כן (שיה"ש ה, ח) "השבעתי אתכם בנות ירושלים אם תמצאו את דודי וגו'", אף על גב שאינו דומה אל השאר. שלא יתכן שידרוש "אם תעירו ואם תעוררו" לשתי שבועות, שאם כן היו כאן שש שבועות, לא ד' שבועות. ויראה שלכך אמר שהשביעים בד' שבועות, מפני כי המשביע את אחר הוא משביע שלא יצא מדבר שמשביעו עליו, רק יהא נשאר עליו לגמרי מבלי נטייה ימין ושמאל לפניו ולאחור. ומפני זה היו ד' שבועות, כי ההסרה מן הענין אשר הוא עליו הוא בד' צדדין, כמו שהתבאר.

ויראה לומר דגם בגמרא (כתובות קיא א) לדעת רבי חנינא שאומר כי ג' שבועות השביעים, הוא ענין זה כאשר תבין דברי אמת, שאמר ג' שבועות השביעים. מפני שהוא סובר כי ההסרה הוא בג' פנים; האחד - הוא בטולו לגמרי. השני - שלא יוסיף. הג' - שלא יגרע ממנו. ולכך היה צריך ג' שבועות. וגם רבי לוי שאומר שהם שש שבועות (שם) דעתו כך, כי השבועה שישאר עומד על ענין אשר עליו, ולא יהיה לו הסרה לשום צד. והצדדין הם ששה כאשר יצטרף אל זה המעלה והמטה, ולכך קאמר שהשביעים בשש שבועות. ולמדרש שאמר שהם ארבע, כי הצדדין שהם בשטח הם ד', ולכל אחד יש טעם מופלג. וכלל

וידועתה מה כחז המכריל משראג ז"ל בספרו לא
 ישראל פי כ"ד, שמאריך שם עובד דין אלו
 השבועות שלא לשמה כלל בענין כגלות וסיים לבסוף
 לפרש מה שאמר שהשבועות דודו של שמואל ח"ל שר"ל
 אף אם יהיו חלום להמתת אוחם בעיניו קשים,
 לא יהיו יואלים ולא יהיו מאשים בזה. וכן פי' אלל כל
 שבועה ושבועה משבועת כללו. ויש לבין זה, ופי"ש
 באריתיה דבריו. ומלא לפי דבריו שלא די מה שאסור
 לנאח מן כגלות אף ברשות, אלא אף אם יבטל עליהם
 ככפי של מיתה ר"ל, גם אז אסור לעבור על השבועות
 כלנו כמו ככפי של שמואל ר"ל. ונראה ממנו דבריו
 שפירש בזה גם על השבועה שלא יעלו בחומה, ובעיקר
 הדבר מ"ש בענין זה משפט מרוב של יורג ואל יעבור,
 יתבאר אי"ב להלן עמו ונימוקו.

ומעתה זה חין התחלה בקושיה מה שלא הביא
 הרמב"ם בספר כיד אלו השבועות, כי כבר
 נתבאר שאין צאלו השבועות ענין של הלכה, כי באמת
 אינם חלים על הדורות אלא שכוא לכגדיל השנה
 וכמ"ש הרמב"ם ז"ל גם באגרת חיומן שכוא דרך משל,
 ואין דרכו של הרמב"ם ז"ל להביא בסי' כיד השבועות
 והתוכחות, ומכל דברי התוכחות לא העתיק בסי' כיד
 אלא הביא כל דברי הכלות או שורש של הלכה
 שצריכין לידע, וכמו שהבאתי לעיל מהקדמה ספר
 המלות שכתב שהביא בכל הלכה השורש שממנו הוא
 אוחה בשאלה, אי"ב כיון שכתב בסי' מלכים שבפסוקים
 המפורשים צפרשא נצבים כלולים כל עניני הגאולה,

ומי שאינו מאמין בדברים המפורשים שם הוא כשר
 בחוב"מ, וכבר כתב בכלכות השוכה שזה צדור ומפורש
 צאלו הפסוקים שצפי נצבים שאי אפשר לגאולה צל
 השוכה שהיא הצמחה צדור ומפורש שם שיטעו
 השוכה כהיותם בכל בגוים אשר כדיוחך ה' אלנך
 שמה ואח"כ יתחילו עניני הגאולה, אי"ב מבואר מדבריו
 באר היטב שמי שאינו מאמין בזה וחושב שיש מליאות
 לאחרי גאולה טרם שיטעו כל ישראל השוכה הוא
 טפר בחוב"מ, ואין להסתפק עוד בדעת הרמב"ם
 שדעתו ז"ל צלי ספק שאסור להאמין לשום גואל אף
 אם יכה בעניני גדול כמשכ ואהרן ויעמיד השמש
 כיבוע צן נון, כל זמן שאין רואין צו כסימן בזה
 המבואר בחוב"מ שמיצא כל ישראל לקיום כל התורה
 כולה. וזה חין מקום שיכה צורך עוד להרמב"ם ז"ל
 לכתוב שלא לעשות גאולה משמם, דממכ נפשי אס לא
 יטעו כל ישראל השוכה כבר הודיע שכוא נגד הכצמחה
 המפורש בקרא וכהו כפירה בחוב"מ, ואס יטעו כל
 ישראל השוכה דעתו ז"ל שצדואי וכהו הגאולה כמיש
 ז"ל חין הדבר חלוי אלא בהשוכה וכמיש שם הרמב"ם
 צלי כהב אחר שהזכיר שיטעו השוכה שמיד כן נגאלין.

לומר דין אחרי רבים להטות, כיון שהוא דין מדיני החורה שלא יחזיק אלל לישראל ומכל שכן בדיני ישראל צריך לה דעה חורה אמיתית שאפילו כל האומות שמכל העולם יחד לא יוכלו להכריע אף זה כל שהוא בדעת החורה, ובגוים אין חורה. ואם ניימא בדעה רש"י ז"ל שמה שאמר שלא יעלו ביד חזק שהוא שלא ברשות, ז"ל שהקפידה החוכ"ק שלא ישא ישראל בענין זה יד חזקת והוא כעין השטותה שלא ימרודו שהקפידה החוכ"ק שלא למרוד בהאומה שיושבת ביניהם, ואם כל שאר האומות שגבל העולם יאמרו לישראל למרוד בהאומה שיושבת ביניהם בודאי שאין זה ביהר למרוד כיון דסוף סוף היא מרידה, חב אפרה החורה הקדושה, וכמו כן הוא בעלי לארץ ישראל, דאם בעלי הוא עכ"פ ביד חזקת אין בנה כל שאר האומות להחיר, זה הוא דבר פשוט וברור אף לפי דעה האבני נח.

א"ל שאף מה שאומרים שבי' בהלמה רוב העמים גם זה שקר, כי בישיבה האחרונה שהיתה לריבה לאשר הענין לפי החוק של קשר בין העמים, נדחה בדבר והחליטו למסור ארץ ישראל לידי קשר אחי פמים בקרוא "טראסטישיפי", אלל שהיוונים לא התחשבו כס בהלמה העמים ולא לייחוד להם. ובפרט מה שלקחו ירושלים זה ב"י מחלבה ועד סוף נגד דעה כל העמים, ואין להאריך בזה כלל, כי באמת לא מעלה ולא מריד. ובפרט בשטותה השלישית של דחיקת הקץ לא אמר אדם משולם שהוא חלוי ברשות האומות, וכשיצוא משה נדקו לא ישאל את פי האומות, אלל כס כולם ישאלו את מלך המשיח בדת מה לעשות, כמ"ש ברמזים ז"ל צפ"ע מכלכות השוכה, ובאריך יותר באגרת חיתן, אבל ליקח מעצמי חירות וממשלה באחי אופן שהוא, הוא איסור איוס ונורא, ואף למשכ ולאחר עם כל המופתים שלהם לא היו ראשית להאמין בגאולה פרס ששמשו הסיון הנמסר מאבותינו כאשר בבאחי לפי מדברי חז"ל.

י"ש טעמים האומרים שיען שבי' בהסכמה רוב האומות אין כאלן לא איסור שטותה ולא איסור העברה על הקץ, וכל כך גבר ההשטות והטיות הפניים שגבל על העולם לנשות בדברי בעלים כאלו. והנה גם מ"ש באבני נח על השטותה שלא יעלו בחומה שהפירושה הוא בדרך מלחמה שלא ברשות ולקח זה מלשון רש"י ז"ל ביד חזקת, לא אמר זה אלל על השטותה שלא יעלו בחומה, אבל על השטותה השלישית שלא ידחקו את הקץ, אדרבה כתב רש"י ז"ל דקאי על המרבה בחטונים אף שאינו עושה שום פעולה לא בדרך מלחמה ולא שום פעולה אחרת שבעולם אלל מרבה בחטונים בלבד. כי על פנים הענין של מהירה בגאולה חלה השטותה ואין נפקא מינה בזה כלל דעה האומות הם הוא ברשות הם לאו. והלא יתר מה כתב המהר"ל שלא רק הם האומות מסכימים חלה השטותה, אלל אף הם האומות טופח אותם בכפי של מיתה וכל מיני פינויים קשים ר"ל אסור לעבור על השטותה, ומכש"כ כשאין טופח אותם אלל נוחנין להם רשות ללחח מן בגלות, שזה ודאי לא עלה על דעה שום פוסק שבעולם שיש אחי ביהר בזה. גם באותה השטותה שלא יעלו בחומה שהבין באבני נח מלשון רש"י ז"ל שכח ביד חזקת שהפירושה הוא בדרך מלחמה, כבר ביארתי באריכות שאין כן דעה פוסקים ראשונים ואחרונים, וביארתי לשון רש"י ז"ל בזה. וגם זה ודאי ברור שמה שהבין באבני נח מלשון ביד חזקת שפירש בדרך מלחמה וכדומה בטובה על האומה היושבת שם, שאם לריכין ללחוס עמה ודאי דכוי ביד חזקת, ומה ששאר האומות מסכימים לא מעלה ולא מריד, וכי יש להאומות דין סבכדרין לדון מה ישא ישראל טפ"י רוב דיעות שביניהם, בלא אף בדיניהם דיני צ"ר כחכו הפמ"ג ונוצ"י ועוד כמה פוסקים דלא שייך בזה

שמים בכל יכלתו. "נוטל מילות וזורקן כלפי מעלה" (מדרש איכה רבתי ג', מ"ג). אמנם בז' אומות, אף שעשו כל התועבות, אבל כונתן היתה להנאת עצמן ולא להכעים.

העושים להכעים הם מזרע עמלק ג. והנה רז"ל מסרו לנו מפתח לכל סיפורי התורה "מעשה אבות סימן לבנים" (עי' רמב"ן ריש פ' וישלח), וא"כ גם מעשה עמלק סימן לזרעו ונמצינו למדין מזה, כי העושים להכעים הן מזרע עמלק. ושמעתי מהקדוש בעל ח"ח ז"ל אודות היעווסעקעס בזה"ל: "ביי מיד איז ברור אז זיי זיינען פון זרע עמלק" (ברור לי שהם מזרע עמלק), וז"ל הגר"א באבן שלמה, פרק חבלי משיח: הערב רב דבוקים מאד בישראל וישראל לומדין ממעשיהן ממ"ש ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם (תהלים ק"ו, ל"ה). והם העשירים עליזי גאווה וכו', וא"א להפריד הע"ר רק ע"י קושי הגלות. ה' מיני ע"ר יש בישראל וכו', ובעלי מחלוקת הם גרועים מכולם והם נקראים עמלקים ואין בן דוד בא עד שימחו מן העולם וכו'. עמלקים הם ראשי ישראל בגלות ועליהם נאמר (איכה א', ה') היו צריה לראש, וכל עזי פנים ורשעים שבדור הם מגלגול נשמתן של ע"ר וכני קין וכו'. וזה מרומז במ"ש (בראשית ל"ג, ג'): וישם את השפחות וילדיהן ראשונה, הם הע"ר שהם ראשי העם, ואת לאה וילדיה אחרונים, הם הע"ה הטובים שהם כפופין תחת הע"ר, ואת רחל ואת יוסף אחרונים, אלו ת"ח שהם שפלין מכל וכו'. והע"ר הם גרועים מעכו"ם, שישראל נמשכין אחריהם, שרואין שהשעה משחקת להם, וזהו סיבת אריכת הגלות עיי"ש. ומה שהביא הגר"א מהכתובים הנ"ל מפני שהפרשה היא ששב יעקב מגלותו לבית אביו ועדיין היה בדרכו, היא פרשת עיקבתא דמשיחא. ופרשה הקודמת לה היא פרשת הגלות, כמ"ש הרמב"ן שם.

הערב רב ד. וז"ל רעיא מהימנא פרשת נשא (דף קכ"ה דפוס ווילנא): א"ל רע"מ באומאה (בשבועה) עלך בשמא דידו"ד לא תאחר בכל יכולתך, דהא אנא בצערא סגי וכו' ואני חשיב בעינייהו בין ערב רב רשיעיא, ככלב מת דסרח בנייהו דחכמת סופרים תסרח בנייהו בכל קרתא וקרתא, ובכל אתר דישאל מפוזרין בנייהו בין מלכוון ואתהדרו אינון ערב רב רעין על ישראל עאנא

דקוב"ה וכו' ולית לון יכולת למעבד טיבו עם ת"ת. ואנשי חיל ויראי חטא מסובבים מעיר לעיר ולא יחוננו ומחרימין ע"ר בנייהו ולא יהבין לון באתרין סגיאין אלא דבר קצוב דלא יהא תקומה לנפילו דלהון ואפילו חיי שעה. וכל חכמים ואנשי חיל ויראי חטא בצערא בדוחקא ביגונא חשיבין ככלבים. (איכה ד') בנים המסולאים בפז איכה נחשבו לנבלי חרש בראש כל חצות, דלא אשכחו אכסניא בנייהו. ואינון ערב רב אינון עתידין בשלוח בחדווא בלא צערא בלא יגונא כלל, גולנין מארי שוחד דאינון דיינין רישי עמא, (בראשית ו') כי מלאה הארץ חמס מפניהם עלייהו איתמר (איכה א') היו צריה לראש. באומאה עלך זמנא תניינא בחי ה' צבאות אלקי ישראל יושב הכרובים, דכל אלין מילין לא יפלון מפומך בכל יכלתך, למללא בהון קמי קב"ה ואלחזאה דוחקא דלהון, עיי"ש.

העמלק של ימינו
ה. כל המתבונן היטב להנעשה אצלנו כעת, ימצא בדברים הנ"ל תמונה נוראה של דורנו, איך כל הדברים האלו מתקיימים במלואם לעיני כל ישראל בימינו שהם עיקבתא דמשיחא, אשר הכופרים הם מנהיגי הדור ואינם מניחים לת"ח להרים ראש זולתי למחניפיהם ומלחכי פינכא שלהם, ולוחמים עם התורה מלחמה גלויה ביד רמה. ולו היה אצלם שפה אחת ודברים אחדים, אז לא היה לנו תקומה מפניהם, אבל הסדי ה' כי לא תמנו, שהטיל ערבוביא ביניהם, שילחמו גם אלו כנגד אלו. ובכ"ז, להלחם נגד התורה, מואב ומדין עושים שלום ביניהם. והנה כתוב (שמות י"ז, ט"ז) מלחמה לה' בעמלק מדור דור, והעידה תורה בזה כי המלחמה הזאת קיימת בכל הדורות עד בוא המשיח, אלא שבדורות הקודמין עת שלטון התורה בישראל, נהלו המלחמה זרע עמלק מאוה"ע, אבל מעת שפרקנו עול התורה ממנו, שרצו זרע עמלק בתוכנו ונתרבו בינינו המומרים להכעים, כמו היעווסעקעס הנמצאים לא לבד במדינה האדומה, כי אם בכל תפוצות ישראל, מקצה הארץ ועד קצה הארץ וגם באה"ק, אשר המתיוונים שמה הן אותן היעווסעקעס בעצמן ואין שום הבדל ביניהם, רק שאלו כותבין בזארגון יידיש, ואלו כותבים ומפטפמים בזארגון עברי — ניי העברעאיש — אבל על הללו והללו נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחו מן העולם. וכ"כ גדלה עניות הדעת בימינו, שחלק גדול מעמנו תומכים אותם בכספם לגדלם



תשובה זו כתב ר' אלחנן ז"ל לשואל אחד מארץ ישראל בענין נתינת כבוד לרשעים והשייך לזה. רובו של מכתב זה נכלל במאמרו "אומר אני מעשי למלך". ומה שכתב בתחלת המכתב "ואין רצוני להשיב אודות איש מיוחד בפרט" — כוונתו על הרב הראשי של הציונים אברהם יצחק קוק שר"י.

צילום הכתב יד בסוף הספר.

ב"ה, יום ג' ראה מאיארענהאף סמוך לריגא,

שלום וברכה לכ' הרה"ג י"א וכו', אחד"ש ברגשי כבוד בלי מכירו. הגיעני מכתבו ואין רצוני להשיב אודות איש מיוחד בפרט אבל אשיב בכלל ומהכלל ידונו על הפרט.

(א) בענין נתינת כבוד לרשעים שמעתי מפה קדוש בעל ח"ח ז"ל בזה"ל "איך בין אַמאַל געוועזען אויף אַ אסיפה בווילנא, אויף דער אסיפה זיינען געוועזען אַלע גדולים, און ר' ישראל ז"ל — סלנטר — איז אויך געוועזען, האָב איך געפרעגט אַ קשיא און קיינער האָט ניט געהאַט וואָס מיר צוא ענטפערן, איך האָב געפרעגט זאָל זיין אַז מיר זיינען ניט בכח צוא האַלטען מִלְחָמָה מיט דיא רשעים, אָבער וואו האָבען מיר גענומען דעם היתר צוא געבען זייא כבוד?" המעשה הזה סיפר לי בהתפעלות גדולה ואנכי השתוממתי מהתפעלותו אשר לא היה רגיל בזה. עוד דבר אחד סיפר לי עד ראיה אשר היה בן בית אצל הקדוש ז"ל, זה היה לפני שלשים שנה או יותר כשנשרפה עיר רדון והיה צריך להדפיס במ"ע קו"ק ולכתוב להרדקטר בפרט. אז היה רדקטר ס' הידוע, והקדוש היה מתכונן ומתחכם איך לכתוב התואר על הנ"ל שלא תהא מלה אחת יתרה על ההכרח, וההתבוננות הזאת ארכה לו ימים אחדים עד שהוחלט אצלו איך לכתוב מפני ההכרח. ואחרי שלחו את המכתב היה שרוי בצער ובפחד כמה ימים שמא כתב תיבה יתירה בכבוד מי שאינו ראוי לכך. לפני י"ב שנה בערך היה ס' הנ"ל בעיר וו. וכפי הנדפס במ"ע חלקו לו כבוד גדול מאד שם, וסיפרתי ד"ז להקדוש והשיב לי תיכף "וואס ווערט איר נתפעל? איר האט געזעהן אַז מען טראָגט דיא... צום טייך וואָס פיר אַ פאַראַד מען מאַכט? ולאחר רגע אמר "נוא ווער ווייס אפשר האָט ער אַמאַל קינדווייז געענטפערט אמן יש"ר גיט מען אים אָב אויף דער וועלט".

(ב) אעתיק עבורם מה שהשבתי בקצרה לפני שבועות אחדים, "האומר כי צריך להיות נאציאָנאַל־רעליגיעז מטעם כי רעליגיעז לבדו אינו מספיק הרי זה בא

להוסיף על התורה, וכלל גדול מסור בידינו כל המוסיף גורע (סנהדרין כט.). וגם הידוע אמר כי לא בא לגרע דבר מן התורה רק להוסיף, וצא וראה מה עלתה לו".

ג) ע"ד הפושעים בכלל לע"ד צריך להבחין ולהבדיל בין מדריכיהם ומנהיגיהם ובין הנגררים אחריהם, וצריך לזכור כי כל ההמון הנמשכים אחריהם אין להם דעת עצמם והם הולכים כבהמה בבקעה אחרי המסיתים, ומפני חסרון דעת תורה אין בכוחם להבדיל בין אור לחושך, ועליהם כתוב (במדבר ט"ו, כ"ו) כי לכל העם בשגגה, אבל על מנהיגיהם לע"ד אין שום לימוד זכות, וברור אצלי כי הם מזרע עמלק. וכן שמעתי מפה קדוש ז"ל על היעווסעקעס כי הם מזרע עמלק, כי תכונת עמלק היא לבזות כבוד שמים שלא לתיאבון — נוטל מילות וזורקן כלפי מעלה (איכה רבתי ג', מ"ג). והנה מקור כחו של עמלק מפורש בכתוב כי הוא מרפידים (שמות י"ז, ח') — שרפו ידיהם מדברי התורה (סנהדרין קו.) — וע"כ הכלי זין ^{היהודי} _{אצרות השת} נגדו הוא התפשטות לימוד התורה, וכאשר ירים משה ידו וגבר ישראל (שמות י"ז, י"א), וכל אדם מישראל הלומד פרק משניות או דף גמרא מחליש כחו של עמלק במדה ידועה ויש לו חלק במצות מחיית עמלק. וזה מועיל יותר מכל טכסיסי המלחמה נגד עמלק, ואף כי דבר זה אינו מורגש לעיני בשר אבל אנחנו צריכים להאמין בפירושי רז"ל להכתובים הסתומים. והננו רואים כי העמלקים בעצמם יודעים ומכירים ד"ז היטב וע"כ עיקר השתדלותם להשכיח את התורה מישראל, ותתקצ"ט מיתות נבראו בעולם (ברכות ח.), אלו — היעווסעקעס ותלמידיהם האובדים — רוצים להמית התורה במיתת אסכרה, ואלו — הנאציאנאל-רעליגיעזע — ממיתים אותה במיתת נשיקה, ולזאת נראה לע"ד כי תחת ללחום באופן ישר — דירעקט — נגד זרע מרעים, טוב יותר להשתדל בכל מאמצי כח להפיץ תורה בישראל והשכם והערב עליהן לביהמ"ד והן כלין מאליהן (גיטין ז.), (והקדוש ז"ל היה אומר) אבל דבר אחד צריך לידע כי בימינו אלו אשר כח הטומאה גבר מאד בעולם א"א להצליח בשום דבר שבקדושה זולתי ע"י מסירת נפש, והאדם הרוצה לפעול טוב בישראל צריך להפקיר את עצמו לגמרי, ורק באופן זה תהא סיעתא דשמיא.

ואל ירפו ידינו בראותינו תגבורת כוחות הטומאה, כי תחלת נפילה ניסה (סוטה מד:), והקדוש ז"ל היה אומר טעם למה נתגברו כ"כ בימינו כוחות הסט"א, כי כן הוא בטבע אשר כל דבר בטרם בוא קיצו מתגבר בכוחותיו האחרונים, כן הוא בנר טרם יכבה וכן החושך קודם עלות השחר [עי' כלי יקר פ' חוקת בענין פרה אדומה, דאין דבר מתפעל כי אם מהפכו ע"ש], עוד היה אומר כי בכל המלחמות א"א לידע באמצע המלחמה מי יהיה המנצח, אבל במלחמה זו

שילחמו נגד מלך המשיח עי"ש. ואינו יודע מה זו קשיח ומה זו חמי,
 בלא כבר כי לעולמים כיוצא בזה במלחמת החשמונאים עם היוונים שהפריטים
 ובצריזים שנישראל ביתה ידם עם היוונים ולחמו נגד החשמונאים ונגד
 החוכ"ק, ראה כ"ז ציוסיפון. ועוד מלינו דוגמתו כפי הגרסה מדברי יונתן
 בן עוזיאל צ"י בשלח עכ"פ ואמר פרעה לבני ישראל, אלון דתן ואזירים
 דמשתיירין ממלרים וכו' מצואר שלמרות הגסים הגדולים שראו מה שעשה
 ד' לישראל להביאם ממלרים עמדו הם צמרדס ולא ילאו עם ישראל ממלרים
 וגשתיירו עם פרעה וכיו עוד בעל פה לרדוף אחרי ישראל, ואח"כ במחלוקת
 קרח מלינו שכלו את בני לחלוק על משה. וכפי הגרסה מדברי החי"כ
 בלבו דתן ואזירים עם פרעה ללחום נגד ישראל ואח"כ לחמו עם ישראל בהסתר,
 וכי טחם גדול להמשיך אחריהם ולבטעות את כל ישראל לחלוק על משה
 רציו. ופלא איך גמשהו בני אחריהם צידעם שהיו בעל פה עם פרעה לרדוף
 אחרי ישראל ולא ילאו ממלרים יחד עם בני ישראל, ואף על פי כן
 עלתה צידם אחר כך להיות ממנהיגי ישראל, והם היו בעלי המחלוקת
 ומנהיגי של עדה קרח ובקבילו את כל העדה על משה ואהרן. וכחז ברמצי
 ז"ל עכ"פ וישלח משה לקרוא לדתן ואזירים וגו' ויהבן שהיו דתן ואזירים
 גשיאי עדה השונים מאון בן פלת, ואם היו הם מחרטים אליו כי חון
 בולך אחר עלתם, וע"כ שלח משה אחריהם וכו' ולהלן כתוב ויקם משה
 וילך אל דתן ואזירים וגו' שהם היו ראשי החולקים. ואיך עלתה צידם
 לבטעות את הדור דעב. אמנם ל"ק מאחר שהם היו שלוחי הסי"מ בני
 פסק שיש צבא הסי"מ לסמות בעינים, ועשה כן לבראותם כצדיקים עד
 כי נבו אחריהם כל בית ישראל. ואמרו חכז"ל במסכת סוכה (דף
 ק"ע ע"ב) חון בן פלת אשתו הצילתו, אמר לה לי ידענא דכולא כנישתא
 קדישתא נימכו וכו' אוחבה על צבא וסתרתה למזי, כל דאתא חזי בדר
 וכו', כרי דאף החולקים על משה ואהרן פרשו וברחיקו מבית שנמלאה שם
 אשכ שראשכ פרום, ומסתמא אף דתן ואזירים היו מראים ח"כ כמדקדקים
 בכל המצות, ובאופן זה עלתה צידם לבטעות את כל ישראל. עכ"פ כבר
 כי לעולמים שאלו שנעשו גשיאי בעדה ומנהיגי ישראל לחמו נגדם ועמדו
 לאויביהם, ועכ"ז עשו אחריהם כל ישראל לשמוע בקולם ולחלוק על משה,
 וכ"ז צבא הסי"מ המסתמא בעינים לבטעות את ישראל. ומעתה חון זה
 מן החימה שימלאו צריזים שיעזרו לגוג ללחום נגד מלך המשיח.

ודו"ן מזה בלא מצואר במדרשי חז"ל ובאח"כ צ"י, וכונה בילקוט ראובני
 פי חלה בשם החוכ"ק עכ"פ תמורה א"ה וכו' עמנוק אלון ערב רב

מטורבים בישראל, עלייהו איתמר תמחה את זכר עמלק דלח ישחאר מוכח שריד ופליע וכו' עיי"ש שהאריך. וזה לשון הזוה"ק בפרשת בראשית (ד' כ"ה ע"א) חמש מינין איוון צערב רב, ואיוון נפילים גבורים ענקים רפאים עמלקים, ועלייהו איתמר תמחה את זכר עמלק ומלחמה לה' בעמלק מדור דור, וזו היא המלחמה התמידית והמחוייבת עד שיהי עולם התיקון. ואמרו רז"ל אין השם שלם ואין הכסף שלם עד שימחה זרעו של עמלק. והנה הציונים והכופרים של זמנינו שורשם מהערב רב, וידוע שהגה"ל בעל חפץ חיים ז"ל שטיקר עבודתו היתה בענין שמירת הלשון וציור הלכה זו על צוריהי להלכה ולמעשה, והעיד תלמידו הגה"ל ר' אלחנן וואסערמאן ז"ל משמו שאמר על הציונים שהם עמלקים אמיתיים. וצוה"ר אנו סובלים עכשיו הגלות מערב רב זרע עמלק, וזהם גזירים גזירות רעות על הכלל ישראל, שלא הוי כזאת מיום היתה ישראל לגוי, ועוד ידם נטויה הוי ישמרינו. וצפירות אור החמה כתב על דברי הזוה"ק הג"ל בפרשת בראשית דאף צאלו הנולדים מזרע ישראל יתרמי שורש גשמותיהם מסטרא דעמלק. וכבר הצחתי בספרי ויואל משה (מאמר ג' סי' כ"ז) מ"ש ברש"א ז"ל בנשא (מכדו"ק סי' תי"ד) על אלו שמוציאין דברי תורה לזרי מינות וכו' שהעידו על עצמן שאינם מזרעו של אברהם, ואפילו מזרעו של עשו וישמעאל, רק מאותן שדין ולילין שגולדו מאדו"ר ע"כ תקללם בכל לשון וכל ישראל נקיים, עיי"ש שהאריך. וציארתו שם בספרי כוונת ברש"א ז"ל דאף שאנו דואין צאלו במינים שגולדו מזרע אנשים, ולפעמים גם מצחי הכשרים שבישראל ונחפסו אח"כ למינות והמה צדמות וללם אנשים, אולם העיד ברש"א ז"ל שנתחלף גשמתם צשדין ורוחין ולילין אף שנשאר צגופם צללם ודמותם עיי"ש.

סב

וכתב הרמז"ם ז"ל צאגרת תימן וכבר הצעיחנו הצו"ת צאדם הכנס ערב לחצירו ודי לנו צערבותו והודיענו שכל מי שעמד על בר סיני שהם מאמינים צנצוחת משרע"ה צכל מה שצא על ידו, הם וצניכס וצני צניכס עד עולם, שכן אמר הקצ"ה ית' (שמות י"ט, ע"ו) וגם צך יאמינו לעולם, לפיכך יש לדעת שכל מי שנעב מדרך הדת הנתונה צמעמד ההוא שאינו מזרע האנשים ההם, וכן אמרז"ל על כל המסתפק צנצוחת לא עמדו אצותיו על בר סיני, עכ"ל הרמז"ם ז"ל.

שו"ת אבני נזר חלק יורה דעה סימן תנד

מ) אך עוד יש מקום עיון בעיקר ישיבת א"י בזה"ז וקשה מאד לעמוד על הברור כי תלוי בדברי אגדה בגמ' ובמדרש שה"ש בפסוק השבעתי אתכם. ובדברי אגדה העלימו הדברים כי באגדה גנוזים רוב הסודות כמ"ש האר"י ז"ל ע"כ לא רצו לגלות הדברים. וגם אגדה זו מוקשה מאד. ומד' אשאל עזר לעמוד על אגדה זו כדי לעמוד על ההלכה התלוי' בה: ועיי"ש בכל הסימן

שו"ת אבני נזר חלק יורה דעה סימן תנו

א) דבר מה שכתבתי באות נ"ו שאם יותן רשות לכולם לעלות לא יהי' שבועה דרש"י פירש בחומה יחד ביד חזקה ואם ברשות אין זה ביד חזקה וכבודו העיר שבספר אהבת יונתן כתב דאפי' ברשות אסור. דברי דרשה הם. ואלף כיוצא בהם לא יזיזו דברי רש"י ממקומם. והגאון מוהריז"ל בעצמו לדינא לא הי' זז מפירש"י:

מכתב מהרב מאיר שמחה בעל משך חכמה ואור שמח

אולם זה במאה הזאת זרחו קווי אור ע"י גדולי המעש, כמו מונטיפיורי וכיו"ב בהתעוררות רבה, ומהרבנים ר' צבי הירש מטאהרן ור' אליהו מגריידיץ, לבנות ולשכלל ירושלים ולהסיר שוממותיה, כמעט עד כי התרחב הדבר ע"י הנלהבים. ורבנים הרבה עמדו מנגד, ואף אותם שהיה בלבם לקרב את הדבר שמו יד לפה, מפני כי חרדו מהנלהבים שלא יגדישו הסאה, ומהג' שבועות שהשביע לבנות ירושלים (כתובות קיא, א ושיה"ש רבה ב', פסוק השבעתי אתכם בנות ירושלים). אמנם כעת הסבה ההשגחה אשר באספת הממלכות הנאורות בסאן רעמא, ניתן צו אשר ארץ ישראל תהיה לעם ישראל, וכיון שסר פחד השבועות וברשיון המלכים קמה מצוות ישוב ארץ ישראל ששקולה כנגד כל מצוות שבתורה (ספרי פ' ראה) למקומה. ומצוה על כל איש לסייע בכל יכולתו לקיים מצוה זו. ואולי על זה נאמר: עד מתי תתחמקי (ירמיה לא), ואם ייתן השי"ת ויתרחב הדבר ויגדל ויפרח כשושנה כמו שנגדלו בימי ארתחששתא, אשר היו נתונים תחת פרס, דובא-ניידא (קידושין ע"ב) ואף כעת תחת ממשלת ארץ האי עם בריטניה המתונה - אז בטח הוא ענין העומד ברומו של עולם. הן אמנם, שאז היו הנביאים בנבואה מן השמים, מחזקים אותם. מי יודע - אולי כמו חרבן הבית השני היה שלא עפ"י הנבואה (אשר מהאי טעמא כשגלו לא בטלה קדושת הארץ, כדברי נועם של התוספות יו"ט, בעדיות פ"ח מ"ו) - כן יהיה הנחת אבן פנה שלא עפ"י נביאים וכנטילתו - כך נתינתו. אכן במופלא ממך אל תחקור, כי זה תלוי בהופעת אור אלקי לראות אשר כל עניינים הכלליים וקניינים הציבוריים יהיו על טהרת הקודש והצניעות, וכמו שעשו אנשי כנה"ג. אבל יהיה איך שיהיה, מצוות ישוב ארץ ישראל לא נפטר מזה, כל מי שבכוחו יעשה זכות מצוה הזאת תגן על

עמו ישראל בכל מקומות מושבותיהם להצילן מכל רעה, ועיניהם ועינינו תחזינה בשובו לציון ולשמוע בעת
יאמר לציון מלך אלקיך בב"א.

דברי המצפה לראות בתשועת ישראל, חותם פה דווינסק

מאיר שמחה כהן

מאיר עיני חכמים (האדמו"ר מאסטראווצע) מהדורת תנינא דף כו ע"ב

עוד נראה לי צענין זה צדצרי חז"ל (כדליתא צויקרא
רצא פרשה שמיני צסוף הסדרה) שהתנצלו
ע"ז שהנוצרים יכצשו קודם הגאולה את א"י מיד
הישמעאלים והם יחזירוה לישראל וכמו שראינו שנתקיים
עתה צזמנינו, ויש טעם ע"ז שנרץ להיות יד הנוצרים
צאמצע ולא שישראל יקחיה מהישמעאלים צעצמם, והוא
לפי שהישמעאלים הרי נודע שאינם עוצדי ע"ז, וכל
התפלות והתצנחות שלהם הם רק לד' אחד, והם
רגילים הרצה צתפילות לד', וגם יש להם זכות המילה
ואף שאינה צשלימות שהיא צלא פריעה ולא לשמונה
ימים רק אחר י"ג שנים, מ"מ קנת זכות הוא להם,
כמצואר צזה"ק (וארא ל"צ) שצצציל זכות זה נתן להם
הקצ"ה א"י צזמן הגלות עי"ש, ולכן אם ישראל היו
צריכים לקחת א"י מיד הישמעאלים צעצמו הי' ח"ו
קטרוג על ישראל שאינם ראויים ליקח הארץ מידם, לכן
סיצצ הקצ"ה זה שהנוצרים יקחיה מהישמעאלים וישראל
יקחיה מהנוצרים וצזה לא הי' עוד קטרוג על ישראל
כי הנוצרים אין להם זכותים הנ"ל, והוא ע"ד שאמרו
עמון ומואצ טהרו צסיחו, וא"ת א"כ מדוע לא הי'
הקטרוג על הנוצרים שלא יקחיה מהישמעאלים, הנה
על כזה כצר אמרו חז"ל (סוכה כ"צ) שהשטן מניח
את או"ה ואינו מתגרה רק צישראל :

ב"ה יום עש"ק מצורע תרנ"א לפ"ק פה קוטנא. סמוך לגאולה יעלה מעלה מעלה, כבוד הרב הגדול בוצינא קדישא מגזע תרשישים כש"ת מו"ה ישראל נר"י בקאצק יצ"ו.

אחדשה"ט, ע"ד שמעכ"ת חש לדברי הרמב"ם בה' מלכים, ולפי דעת הכ"מ העולה מבבל אפי' לארץ ישראל עובר בעשה, והוא אינו מובן שהרי זה לא נאמר אלא על ארץ בבל בפרט ולא על שאר חוץ לארץ, והטעם כי אחרי שהם נתרשלו בימי עזרא ולא רצו לשוב כי לא חשבו זאת לפקידה גמורה שצריכים לישב שם כפי נביאת /נבואת/ הנביא עד פקידה האחרונה, אבל בני מדינות הללו שהם מגולי טיטוס שנגלו מא"י עם שאר בני הארצות אינם בכלל זה, והוא מצוה גדולה, ונראה שגם בני בבל שעלו לא"י בעוד הביהמ"ק קיים בבית השני כשגלו אח"כ מא"י לאלו הארצות אינם בכלל זה, ומה שחשש מהר"מ מרוטנבורג הוא מחמת חשש דרכים וחסרון פרנסה גם מפני המחלוקת שהי' אז כידוע שבזמן המהר"ם מרוטנבורג הי' מחלוקת גדולה בין יושבי ארץ ישראל ויושבי אשכנז וצרפת בימי הר"ר משה תיקי שנתעורר עוד הפעם המחלוקת אודות הספר מורה נבוכים, אבל בשביל העולה מבבל לא"י לית מאן דחש בזה וא"כ בזה"ז שנשתנה בעזהי"ת לטובה הן בסכנת הדרכים והן מצד עניות ודאי היא מצוה גדולה, אמנם גם לפי דעת הרמב"ן שחשב זאת למ"ע מ"מ בעיקר המצוה אינו אלא הירושה והישיבה כאדם העושה בתוך שלו לכבוש א"י שתהי' תחת ירושתינו לא על ביאה ריקנית של עתה וכבר המשילו האחרונים למ"ע של אכילת מצה כי עיקר המצוה היא האכילה, ולקיחת החיטים לשם מצוה והלישה והאפי' אינם גמר מצוה, ומ"מ בודאי מצוה גדולה היא, ועל זה נאמר גומל לאיש חסד כמפעלו, גם על הפעולה של מצוה מקבל שכר, ונאמר אשרי תמימי דרך גם על הדרך של עושי מצוה יש בו שלימות ואין ספק שהיא מצוה גדולה כי הקיבוץ הוא אתחלתא דגאולה, ונאמר עוד אקבץ עליו לנקבציו ועיין ביבמות דף ס"ד שאין השכינה שורה פחות משתי רבבות מישראל, ובפרט עתה שראינו התשוקה הגדולה הן באנשים פחותי ערך הן בבינונים הן בישרים בלבותם קרוב לודאי שנתנוצץ רוח הגאולה אשרי חלקו שהוא ממזכה רבים:

ומה שכתב מכ"ת בשם מהרי"ט שהעיר עזה לפי שאינו מכיבוש בני בבל בימי עזרא לא נתקדש אז אינה בכלל מצוה זו, לא כן דעתי נוטה, כבר הארכתי בזה בקונטרס מיוחד בענינים אלו ואחר החג הבע"ל כשהי' /כשהי' / פנאי אשלח לו קונטרס מיוחד על ענינים אלו:

ידידו הדוש"ת ומברכו בברכת החג הבע"ל ישראל יהושע חופ"ק קוטנא.

Selected emails from our listeners

Thank you very much for your show. It's a breath of fresh air- you and your guests (at least some of them) have confirmed many opinions and Hashkafa that I've had over the years.

I'm especially enjoying your conversation regarding Zionism. I think that you should spend some time talking about the Children from France who are coming into Israel. There has been a lot of press about the money that's been raised to help the children get into Chareidi schools. I'm not sure if this story/issue shows us the Anti-Religious side of the government by forcefully sending them to Non-Religious schools. I really don't know much about it, but I would like to hear an honest conversation about this topic.

Eliezer Poupko
Palo Alto Kollel

Hi Reb Dovid, my name is Chaim Gelb, Yeruchom's brother, I really appreciate your podcasts, especially the one about Israel and the draft. When I was in Israel a side of me really wanted to go to the army and I struggled with it very strongly. I come from Lakewood and it's for sure not the Lakewood style to join, but I felt it was my calling. In the end didn't go (a very Chashuve Rav talked me out of it). I had many good friends that went and they had an amazing experience also they became spiritually stronger. I really appreciate u going through issues that aren't black and white at all and bringing clarity on them... Keep up the amazing work for Klal Yisroel.

Thank you,

דרשות הר"ן הדרוש האחד עשר

שופטים ושופטים תתן לך בכל שעריך וגו' ושפטו את העם משפט צדק. (דברים טז יח).

כתב רבינו שלמה יצחקי בפירושו (דברים טז יח), מנה צדיקים ומומחין לשפט צדק. והזקק לפרש כך, לפי שאם לא בא אלא לצוות השופטים שישפטו בצדק, כבר כתוב אחריו (שם יט) לא תטה משפט, לכך פירש שלא בא אלא לומר שהשופטים אשר נמנה יהיו ראויים לשפט צדק, כלומר שיהיו צדיקים ומומחין. וכך שנויה בספרי (שופטים על הכתוב שם) משפט צדק, והלא כבר נאמר לא תטה משפט, שלא תאמר איש פלוני נאה, איש פלוני קרובי, כלומר ואושיבנו דיין, לפיכך הוצרך להזהיר שנעמיד מומחה וצדיק. ובדאי כי לשון ושפטו את העם מצד עצמו הוא מוכיח שאינו מצות עשה, אבל הוא לשון תואר וסיפור, אלא שבאותה הברייתא השנויה בספרי הוכיח עוד ממה שכתוב אחריו לא תטה משפט. זהו ענין הכתוב כפי מדרש רבותינו ז"ל.

אבל בעיני פשט הכתוב כך הוא. ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הלסטים הסכימו ביניהם היושר. וישראל צריכין זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכין אליהם עוד לסיבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תלם, (ולהעמיד) [ולהעניש] חייבי מלקיות וחייבי מיתות בית דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב מדיני כלל. ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני ענינים, האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי, והשני שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי, אבל יחוייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה. והשם יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וצוה שיתמנו השופטים לשפט המשפט הצודק האמיתי, והוא אמרו ושפטו את העם משפט צדק, כלומר בא לבאר השופטים האלה לאיזה דבר יתמנו, ובמה כוחם גדול. ואמר שתכלית מינויים הוא כדי לשפט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו, ואין יכלתם עובר ביותר מזה. ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך.

ונבאר עוד כשנניח צד אחד מהצדדים, הרי שנינו בפרק היו בודקין (סנהדרין מ ב) תנו רבנן מכירים אתם אותו כו' התריתם בו קיבל התראה התיר עצמו למיתה המית בתוך כדי דיבור וכו'. ואין ספק כי כל זה ראוי מצד משפט צדק, כי למה יומת איש, אם לא שידע שהכניס עצמו בדבר שיש בו חיוב מיתה ועבר עליו, ולזה יצטרך שיקבל עליו התראה, וכל יתר הדברים השנויים באותה ברייתא, וזהו משפט צדק אמיתי בעצמו הנמסר לדיינים. אבל אם לא יענש העובר כי אם על זה הדרך, יפסד הסידור המדיני לגמרי, שיתרבו שופכי דמים ולא יגורו מן העונש, ולכן צוה השם יתברך לצורך ישובו של עולם במינוי המלך, כמו שכתוב בפרשה זו (דברים יז יד - טו) כי תבא אל הארץ וגו' שום תשים עליך מלך וגו', שהיא מצוה שנצטוונו בה למנות עלינו מלך, כמו שבא בקבלת רבותינו ז"ל (סנהדרין כ ב), והמלך יכול לדון שלא בהתראה כפי מה שיראה שהוא צריך לקיבוץ המדיני.

נמצא שמינוי המלך שוה בישראל וביתר אומות שצריכים לסידור מדיני, ומינוי השופטים מיוחד וצריך יותר בישראל, וכמו שהזכיר עוד ואמר (דברים טז יח) ושפטו את העם משפט צדק, כלומר שמינוי השופטים יכלתם, הוא שישפטו העם במשפטים צודקים אמיתיים בעצמם.

ואני מבאר עוד זה, ואומר שכמו שנתיחדה תורתנו מבין נימוסי אומות העולם במצות וחוקים, אין ענינם תיקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חול השפע האלהי באומתנו והידבקו עמנו, בין שיראה הענין ההוא לעינינו כעניני הקרבנות וכל הנעשה במקדש, בין שלא יראה כיתר החוקים שלא נתגלה טעמם, מכל מקום אין ספק שהשפע האלהי היה נדבק בנו, וחל בפעלים ההם, עם היותם רחוקים מן הקש השכל. ואין בזה פלא, כי כמו שנסכל הרבה מסיבות ההיות הטבעיות, ועם כל זה יתאמת מציאותם, כל שכן שראוי שנסכל סיבות חול השפע האלהי והידבקו בנו. וזה שנתיחדה בו תורתנו הקדושה מנימוסי האומות הנ"ל, שאין להם עסק בזה כלל, כי אם בתיקון ענין קיבוצם.

ולפיכך אני סובר וראוי שיאמן, שכמו שהחוקים שאין להם מבוא כלל בתיקון הסידור המדיני, והם סיבה עצמית קרובה לחול השפע האלהי, כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול, וכאילו הם משותפים בין סיבת חול הענין האלהי באומתנו ותיקון ענין קיבוצנו. ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נשגב במעלה, ממה שהם היו פונים לתיקון קיבוצנו, כי התיקון ההוא, המלך אשר נעמיד עלינו ישלים ענינו, אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הידבק ענין האלהי בנו, יושלם ממנו לגמרי סידור ענין ההמוני או לא יושלם. ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות הנ"ל, מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסידור המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר, היה משלימו המלך. אבל היתה לנו מעלה גדולה עליהם, כי מצד שהם צודקים בעצמם, רוצה לומר משפט התורה, כמו שאמר הכתוב ושפטו את העם משפט צדק, ימשך שידבק השפע האלהי בנו.

ומפני זה היה ראש השופטים ומבחרם, עומד במקום אשר היה נראה בו השפע האלהי, והוא ענין עמוד אנשי כנסת הגדולה בלשכת הגזית (מדות פ"ה מ"ד). ולפיכך אמרו רבותינו ז"ל בפרק קמא דמסכת עבודה זרה (ח ב) כיון דחזו דנפיש רוצחים אמרו נגלה מארעין ונקיים בן ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא (דברים יז י), מלמד שהמקום גורם. ומזה הצד נמשך כל מה שאמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין ז א) כל דיין שדן דין אמת לאמיתו ראוי שתשרה שכינה עמהם, שנאמר (תהלים פב א) אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט.

ועל זה הדרך מה שאמרו רבותינו ז"ל בפרק קמא דשבת (י א) כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת ביום מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כתיב הכא (שמות יח יד) מן בקר עד ערב, וכתיב התם (בראשית א ה) ויהי ערב ויהי בקר. והשותפות הזו רומז למה שאמרנו, שכמו שמעשה בראשית, נראה בפועל התחתונים שמאתו נתהווה כל מה שנתהווה, כן כל דיין שדן דין אמת

לאמיתו, ממשיך השפעה ההוא, יושלם מצד דינו לגמרי תיקון מדיני או לא יושלם. שכמו שבמעשה הקרבנות, עם היותם רחוקים לגמרי מן ההקשר, היה נראה השפעה האלהי, כן במשפטי התורה היה נמשך ושופע, גם כי יצטרך כפי הסידור המדיני תיקון יותר, אשר היה משלימו המלך.

ונמצא שמינוי השופטים היה לשפוט משפטי התורה בלבד, שהם צודקים בעצמם, כמו שאמר ושפטו את העם משפט צדק, ומינוי המלך היה להשלים תיקון סדר המדיני, וכל מה שהיה מצטרך לצורך השעה.

ואל תקשה עלי מה ששינוי בפרק נגמר הדין (סנהדרין מו א) תניא ר' אליעזר [בן יעקב] אומר שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה וכו', שנראה ממנו שמינוי הבית דין הוא לשפוט כפי תיקון העת והזמן. ואינו כן, אבל בזמן שיהיו בישראל סנהדרין ומלך, הסנהדרין [הם] לשפוט את העם במשפט צדק לבד, לא לתיקון ענינם ביותר מזה, אם לא שיתן המלך להם כוחו. אבל כאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכול שני הכוחות, כח השופט וכח המלך. שהרי מצינו בפרק נגמר הדין (שם מט א) אמר לו עמשא אכין ורקין קא דריש, אזיל אשכחינהו לרבנן דפתיח להו במסכתא, אמר כתיב (יהושע א יח) כל איש אשר ימרה את פיך וגו' יכול אף לדברי תורה תלמוד לומר (שם) רק חזק ואמץ, הנה שנתנו בכאן ליהושע כח מלכות אף על פי שלא היה מלך, וכן דרשו רבותינו ז"ל (מדרש רבה שמות על הכתוב שם ג ה) ויהי בישראל מלך (דברים לג ה), ירמוז למשה.

ואפשר עוד לומר שכל מה שנמשך למצות התורה, בין שהוא כפי (הפשט) [המשפט] הצודק, בין שהוא כפי צורך השעה, נמסר לבית דין, כאמרו ושפטו את העם משפט צדק, אבל תיקונם ביותר מזה, נמסר למלך, לא לשופט. והעולה מזה, שהשופטים נתמנו לשפוט את העם משפט צדק, ויהיו נמשכים מזה שתי תועלויות, האחד שלם לגמרי, והוא שיחול השפעה האלהי וידבק בהם, השני לתקן סידורם, ואם יחסר מזה דבר כפי צורך השעה, ישלימו המלך. נמצא ענין המשפט מסור רובו ועיקרו לסנהדרין, ומיעוטו אל המלך.

וזה היה חטאם של ישראל בדבר המלוכה אשר שאלו, והוא ענין נתקשו בו הרבה מן הראשונים, כי אחרי שהיו מצווים להקים עליהם מלך, כמו שנאמר (דברים יז יד) כי תבא אל הארץ וגו' ואמרת אשימה עלי מלך, ואמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין כ ב) שהיא אחת משלש מצות שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ, אם כן מה פשעם ומה חטאתם כששאלוהו.

אבל על דעתי הוא כך, שהם רצו שעיקר המשפט במה שבין אדם לחבירו יהיה נמשך מצד המלכות, והוא אומרו (ש"א ח ד - ה) ויתקבצו כל זקני ישראל ויבואו אל שמואל הרמתה ויאמרו אליו הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, ופירושו אצלי הוא כך, שהם ראו שמה שצריך לסידור המדיני, יהיה מתוקן כשימשך מצד המלכות, משימשך מצד השופט, ולכן אמרו הנה זקנת ולא תוכל לשפוט עוד, ובניך אינם ראויים שיחול בנו השפעה האלהי על ידיהם, כי אינם הולכים בדרכיך, ולכן ראוי שיהיה לנו מלך, ושיהיה משפטנו על פיו, והוא אמרם שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים.

והם שגו בזה הרבה, כי בני שמואל, עם היות שלא היו חסידים כאביהם, מכל מקום לא היו מעוותי משפט, כמו שאמרו בפרק במה בהמה יוצאה (שבת נה ב נא) אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן כל האומר בני שמואל חטאו אינו אלא טועה, שנאמר (ש"א ח א - ג) ויהי כי זקן שמואל וכו' ולא הלכו בניו בדרכיו, בדרכיו הוא דלא הלכו הא מחטי לא חטאו, אלא מה אני מקיים ויטו אחרי הבצע ויקחו שוחד ויטו משפט (שם), שלא עשו כמעשה אביהם, שהיה שמואל הצדיק מחזר בכל מקומות ישראל ודנם בעריהם, שנאמר (ש"א ז טז) וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל, והם לא עשו כן אלא ישבו בעריהם כדי להרבות שכר לחזניהם ולסופריהם. וכיון שלא היו מעוותי משפט, ימשך מצד שפטם את ישראל כפי התורה, שיחול ענין האלהי בהם.

אלא שישראל נטו בעת ההיא יותר לתיקון קיבוצם המדיני. ואילו שאלו להם מלך בסתם שיאמרו שימה לנו מלך, או שיבקשו לסיבת תיקון מלחמותיהם, לא ימצא להם בדבר הזה עון (אשר) [או] חטא, אבל מצוה, אך היה חטאתם באמרם שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, שרצו שיהיו משפטיהם נמשכים מצד המלכות, לא מצד שופטי התורה. ויורה על זה מה שכתוב אחריו (שם ו) וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו, לא אמר כאשר אמרו תנה לנו מלך בלבד, כי לולי אמרו כן לא היה רע בעיניו, אבל מה שהוקשה לו, באשר אמרו לשפטנו. ומפני זה אמר ה' לשמואל לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם (שם ז), כי הם בוחרים בתיקון ענינם הטבעי, משיחול בהם ענין האלהי.

וכשהוכיחם שמואל, לא נעתקו מכונתם, אבל היטיבו מעט שאלתם לומר כי אינם שואלים המלך מצד המשפט לבד, אבל מצד תיקון מלחמותיהם. והוא אמרם (שם כ) והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו. ולכן הוכיחם שמואל ואמר (שם יב טז - יז) גם עתה התיצבו וראו את הדבר הגדול הזה אשר ה' עושה לעיניכם הלא קציר חטים היום אקרא אל ה' ויתן קולות ומטר, ופירושו הוא, דעו שגגתכם אשר בחרתם במה שיראה בעיניכם מתוקן סידור עניניכם הטבעי, שאינו כן. אבל הדבק בענין האלהי, משנה ענין הטבעי כרצונו, כי הנה קציר חטים היום, איננו ראוי לגשם ומטר כפי ענינו הטבעי, אבל מצד הענין האלהי הדבק בו, אקרא אל ה', ויתן קולות ומטר. ולכן היה ראוי לכם לבחור יותר במה שיחול ממנו הענין האלהי בכם, והוא משפט השופטים שכתוב במשפטו את העם משפט צדק, יותר ממשפטי המלכות אשר יעשה כרצונו.

שזה ההבדל בין השופט והמלך, שהשופט משועבד יותר למשפטי התורה מהמלך. ומפני זה הזהיר המלך וצוהו שיהא לו ספר תורה שני ויביא עמו, וזהו אמרו (דברים יז יח - כ) והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו' והיתה עמו וגו' לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה, כלומר שמתוך שהמלך רואה שאינו משועבד למשפטי התורה כמו השופט, צריך אזהרה מרובה לבלתי יסור מן המצוה ימין ושמאל, ולבלתי רום לבבו מאחיו, כפי היכולת הגדול שנתן לו השם יתברך.

אבל בשופט לא הוצרך לכל אלו האזהרות, מפני שיכלתו מוגבל כפי משפט התורה, באמרו ושפטו את העם משפט צדק. והזהירו, שהמשפט הוא לא יטהו בשום פנים, באמרו (שם טז יט) לא תטה משפט.

והזהירו עוד שלא יקח שוחד, גם לשפט צדק, באמרו (שם) ולא תקח שוחד כי השחד יעור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים. וכתב רש"י ז"ל (שם) כי השוחד יעור, משקיבל שוחד ממנו אי אפשר שלא יטה לבו בטענותיו להפך בזכותו, ויסלף דברי צדיקים, דברים המצודקים משפטי אמת. והזקק רש"י לפרש כן, כדי שלא יהא דבר אחד נכפל שני פעמים, לכך פירש שאמרו יעור עיני חכמים, אינו רוצה לומר בגמר דין, אלא שמתוך שלבו קרוב אצלו, מהפך בזכותו יותר מדאי, כאותו מעשה דר' ישמעאל בר' יוסי בפרק שני דייני גזרות (כתובות קה ב) דקאמר בהדי דקא אזיל ואתי אמר אי בעי טעין הכי ואי בעין טעין הכי, ומתוך שהוא מהפך בזכותו כל כך, השוחד אשר לקח יסלף המשפט אשר היה ראוי לדון בו לאמיתו, ויסלפנו, זהו דעת רש"י ז"ל.

ואני אומר עוד בפשט הכתוב, כי הוא מונע השוחד, אפילו תהיה כונתו לשפט משפט אמת, מפני שני דברים, האחד שיש לחוש שהשוחד יעור עיני שכלו, וגם כי יחשוב לדון דין אמת יעותנו, זהו אמרו כי השוחד יעור עיני חכמים. ונתן עוד טעם באמרו ויסלף דברי צדיקים, כלומר שגם אם ישפט משפט אמת, יהיה נראה למי שנתחייב בדינו, שהשופט עוות משפטו מפני הכסף שלקח, כי מתועלות המשפט הוא שגם אותו שנתחייב בדין, אינו נעצב על הדבר, כדאמר בסנהדרין (ז א) בפרק קמא ההוא דהוה קאמר ואזיל, דאזיל מבי דינא ושקל גלימא לזמר זמר וליזל באורחא, אמר ליה שמואל לרב יהודה קרא כתיב (שמות יח כג) וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום, ולכן אסרה תורה לקחת שוחד אפילו לשפט משפט אמת. גם לזאת הסיבה שהשוחד מטה ומסלף הדבר המצודק לכף חובה, ויהיה פירוש(ו) ויסלף, כענין שכתוב (משלי כא יב) משכיל צדיק לבית רשע מסלף רשעים לרע, פירושו שמתוך שהצדיק מבין ויודע רוע מעללי הרשע, הוא מסלף ומטה פעליו לרע, גם כי יראה מעלליהם שהם טובים. אף כאן, השוחד מטה ומסלף הדבר המצודק לכף חובה, שגורם שיסלפם לכף מי שמתחייב בדין, כי ויסלף, פועל יוצא מפועל הדגוש, ואף על פי שבא דומה לו עומד במקומו, כמו יעור עיני חכמים, לחזק הפעולה.

ואחר שצוה במינוי הדיינים ושפטו את העם משפט צדק, התחיל במה שהוא יותר ראוי שיהיו יותר זריזים השופטים לענשו וליסרו, והוא עבודה זרה והנמשך ממנה. ואף על פי שהשורש קודם בטבע ובסדר לענפים, לפי שאיסור הענפים הוא יותר קל, הדבר מצוי ביותר שיכשלו בו בני אדם, מה שאין כן בעבודת אלילים עצמה דמבדל בדילי אינשי מיניה, והדבר רחוק שיכשלו בו בני אדם כמו שנרמז בפרשה, וכמו שאפרש עוד. והתחיל והזהיר שלא ליטע אילן בהר הבית (דברים טז כא), אפילו שלא לעבדו. ואף על פי שאין בדבר עצמו איסור כלל, מפני שהיו האמוריים נוהגים כן בבתי עבודת אלילים שלהם, צונו כדי להתרחק מהם, שלא נעשה כמעשיהם, לפי שדמיון חלושי הדעות, ישוה הדברים שעניניהם דומים, ואף

על פי שיש בהם התחלפות רב בעצם. ומזה הטעם נאסרה המצבה (שם כב), אף על פי שהיתה אהובה בימי האבות כמו שכתב רש"י ז"ל (שם), מפני שהאמורים נהגו כן לעבודה זרה.

וסמך לזה לא תזבח לה' אלהיך שור ושה אשר יהיה בו מום (שם יז א), וצריך טעם לסמיכות זה, לבאר למה בא אזהרה זו בתוך אזהרות עבודה זרה, וראיתי לר' אברהם (אבן עזרא שם) בזה דברים שאינם מספיקים.

ועל דעתי, מפני שכתב שהשם יתברך שנה המצבה אף על פי שאהבה תחלה, לפי שהם אהבוה, אם כן אחר שאנו מרחיקים מה שהם מקרבים, יש לנו לקרב מה שהם מרחיקים, ואחר שאינם מקרבים בהמה שהיא מחוסרת אבר כמפורש במסכת עבודה זרה (ה ב), [ראוין] שלא נרחיקה אנחנו, אבל נרחיק המומין שאינם מרחיקין, ולא נרחיק מה שהם מרחיקים. לפיכך פירש ואמר שאין הדבר בזה כן, שאסור לנו לזבוח לה' יתברך כל בהמה שתהיה בעלת מום, או שיהיה בה כל דבר רע מאיזה מין שיהיה. ונתן הסיבה בזה ואמר (שם) כי תועבת ה' אלהיך הוא, כלומר שאר הדברים כולם שמנעם הכתוב שלא להידמות כמעשיהם, אין בהם דבר שימשך ממנו בזיון לעבודת ה' יתברך, ואין הדבר כן בזבוח משחת לה', כי תהיה עבודתנו נמבזה בכך, כענין שכתוב (מלאכי א ח) הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך.

ואחר שהזהיר על הדברים האסורים מפני סרך עבודה זרה, התחיל בעונש ע"ז עצמה, וכתבה באחרונה, לרוחק מציאות הדבר. והתחיל ואמר (דברים יז ב) כי ימצא בקרבך באחד שעריך וגו'. ומפני שהענין הזה רחוק שימצא שאיש אחד מישראל ילך ויעבוד עבודת אלילים, מה שאין כן בשאר עבירות אשר יכשלו רבים לתוקף היצר, לכך כתיב (שם ד) והוגד לך ושמעת ודרשת היטב.

והנה מצינו הלשון הזה בתורה בג' מקומות, האחד בעיר הנדחת שכתוב בה (שם יג טו) ודרשת וחקרת ושאלת היטב והנה אמת נכון הדבר, והשני כאן (יז ד) בעבודה זרה ודרשת היטב והנה אמת נכון הדבר, והשלישי בעדים זוממים (שם יט יח) ודרשו השופטים. ואף על פי שרבותינו ז"ל דרשו שכך הדין בכל דיני ממונות, ולמדו מכאן ליתן האמור של זה בזה, כדאיתא בריש פרק היו בודקין אותו בשבע חקירות (סנהדרין מ א), ואמרינן בגמרא מנא הני מילי אמר רב יהודה דאמר קרא ודרשת וחקרת ושאלת היטב בעיר הנדחת, והוגד לך ושמעת ודרשת היטב בעבודת אלילים, ודרשו השופטים היטב בעדים זוממים, אף על פי כן אני אומר שלפיכך נכתבו אלו הלשונות באלו המקומות בלבד, להעיר אותנו שכל דבר שמציאותו רחוק, אין ראוי שיאמינו השופטים ושיענישו הנחשד עליו, אלא אחר הדרישה הגדולה. וכפי רוחק מציאות הענין, כן ראוי שתהיה הדרישה יותר גדולה.

ואין ספק שאין בתורה עבירה יותר חמורה מע"ז, וכפי חומר שבה, ראוי להיות נכשליה מועטים, ושאין ראוי שיחשד שנכשל בה איש, ושאין ראוי ליענש, רק אחר החקירה גמורה. אבל מה שהוא רחוק מזה, שעיר אחת כולה יסכימו לעבור עבירה חמורה, ומפני זה הפליג להאריך בעיר הנדחת, שנתחזק בדרישה

וחקירה ושאלה מאד, ולפיכך כפל הענין ואמר ודרשת וחקרת ושאלת היטב, לפי שהענין רחוק מציאותו מפני חומר העבירה, ומפני היות נכשלים מרובים, לפיכך אין ראוי שיאמן, רק אחר תכלית החקירה. אבל יחיד העובד עבודת אלילים, אין מציאותו רחוק כל כך מציאות רבים העובדים אותה, ומפני זה לא צוה השופטים להפליג בחקירה כל כך, כמו שצוה בעיר הנדחת, ששם אמר ודרשת וחקרת ושאלת היטב, וכאן לא אמר אלא ודרשת היטב. ואף על פי כן, מפני שמצוא איש אחד נכשל בע"ז, יותר רחוק מהמצאו נכשל בשאר העבירות, מפני חומר שבה, לפיכך נכתב בה ודרשת היטב, להורותינו שאין ראוי לחשוך חשד ולהעניש איש מישראל על דבר המכוער הזה, אם לא אחר טוב הדרישה.

ובעדים זוממים נכתב לשון שוה כאותו שנכתב ביחיד העובד ע"ז, ששם נאמר ודרשו השופטים היטב, והורה [אותו] הלשון שאין מציאות עדים זוממים רחוק מציאות עיר הנדחת, אבל הוא רחוק כיחיד העובד ע"א. וצריך טעם למה, שאין זה מפני חומר העבירה, שהרי כמה עבירות שבתורה חמורות כזו, אבל הטעם כמו שאומר.

ידוע הוא שאפילו מי שמוחזק בשקר, אינו רגיל להיות משקר בדבר שהוא עשוי להתברר. ולפיכך אמרו רבותינו ז"ל (יבמות צג ב) דמלתא דעבידא לגלויי, אפילו קרוב ואפילו אשה נאמנין בכך. וידוע הוא שרוב המשקרים לא היו בודים מלבם דבר חדש שלא היה כלל, אבל במעשה אחר שנעשה, ישקרו וישנו צורתו ותכונתו, מפני שאין הדבר שישקרו בו עשוי להתברר, אחר אשר המעשה נעשה. ואם ימצא מכזב [ש]יהיה בודה מלבו מעשה (אחד) [חדש] לגמרי, יהיה זה זר מאד. אבל לא ימצא מכזב שיפליג בשיקרותו כל כך, שיעיד בדבר שהיה במקום אחד, והוא לא היה כלל באותו מקום, בזמן שהוא מעיד שנעשה המעשה ההוא, אם לא שיזדמן זה על צד תכלית הזרות הגמור, לפי שהמכזב ירא לנפשו מאותן בני אדם שראוהו במקום אחר, שיוכיחו עליו חרפתו. וידוע הוא שענין עדים זוממים הוא על זה הצד, שהם מעידים בדבר אחד שנעשה במקום פלוני ובזמן פלוני, והמזימין באין ואומרים שלא היו במקום ההוא כלל באותו זמן, והמצא מכזב בכיוצא בזה, רחוק מאד. ומפני רחוק מציאות זה, צותה התורה שקודם שנעניש העדים, נדרוש היטב אם הוא אפשר שהפליגו לשקר כיוצא בזה.

ומפני זה הענין בעצמו, הוא שצותה התורה שנאמין לאחר דרישה טובה, המזימין, יותר מהמוזמין, ואף על פי דתרי ותרי נינהו, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין כז א). והסיבה בזה, לפי שיותר רחוק שישקרו המזימין מהמוזמין. [ש]אף על פי ששניהם מכניסין עצמן בדבר הראוי להתברר, אף על פי כן המזימין מכניסין עצמן בזה יותר מהמוזמין, [כי המוזמין] אולי חשבו שלא ראם שום אדם במקום אחר באותו זמן, ולכן הכניסו עצמן באותו שקר, עם היותו זר, אבל המזימין, אם אין אמת כדבריהם, איך לא יראו [מ]המוזמין שיודעים האמת בעצמם, שיוכיחו שהאמת אתם, ויעידו זה אנשי אותו המקום שראום שם באותו זמן שאמר שנעשה המעשה ההוא, היה המעשה ההוא או לא היה. הנה אין ספק, שכל זמן שהמוזמין לא יבררו שהאמת כדבריהם, שראוי להאמין המזימין יותר.

ולא יסתור [זה] מה שאמרו רבותינו ז"ל (שם) דעדים זוממין חידוש הוא, דמאי חזית דסמכת אהני, [דהם] רוצים לומר שאין דרך התורה לסמוך על הנראה מהמעשה אם הוא אמת אם לאו, כי אם על עדות שני עדים, שהרי האמינה התורה שני קלי עולם כל זמן שלא יהו פסולים להעיד, כמשה ושמואל שידענו בהם שלא ישנו שום דבר אפילו בשיחה קלה. הנה אם כן, [זה ש]נסמוך (יותר) כאן על המזימין יותר מהמוזמין, מפני היות דברי המזימין, יותר נראין שיהו אמת, הוא חידוש ויציאה מדרך התורה בשאר המקומות .

ומכל מקום הדברים מראים כמו שכתבנו, שכפי היות הדבר מכוער ורחוק שימצא, חייבה התורה שנדרוש הענין היטב קודם שנאמינהו ונפסוק עליו הדין .

ואחר שהשלים מינוי מצות השופטים ויכלתם מהו, ומה ראוי שישתדלו בו יותר, והוא למחות זכר עבודה זרה, התחיל לבאר אל השופטים אם יקרה להם ספק בדבר מה, איך יתנהגו. וצוה אליהם שיתנהגו בדבר ההוא על פי מה שיבררו בית דין הגדול, כאמרו (דברים יז ח - יא) כי יפלא ממך דבר למשפט וגו' וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלוֹקֶיךָ בו וגו', על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל וגו'. ובא בקבלה, זה לשונם (מדרש רבה שיר השירים על הכתוב שם א ב) אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, כלומר אפילו ברור לך שאין האמת כדברי הוראת הסנהדרין, אף על פי כן שמע אליהם, כי כן צוה ה' יתברך שננהוג בדיני התורה ומצותיה, כפי מה שיכריעו הם, יסכימו לאמת או לא יסכימו .

וזה ענין ר' יהושע עם רבן גמליאל (ר"ה כה א), שצוהו רבן גמליאל שיבא במעותיו ביום הכפורים שחל להיות בחשבוננו, וכן עשה. שאחר שהשם יתברך מסר ההכרעה אליהם, מה שיסכימו הם, הוא מה שצוה ה' בדבר ההוא. ועל זה אנו בטוחים במצות התורה ובמשפטיה, שהם מקיימים רצון השם יתברך בהם, כל זמן שנסמוך על מה שהסכימו גדולי הדור .

והוא אמרם בריש חגיגה (ג ב) שמא תאמר הואיל והללו מטמאין והללו מטהרין וכו' היאך אני לומד תורה מעתה, תלמוד לומר כולם ניתנו מרועה אחד, כולן פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, שנאמר (שמות כ א) וידבר אלקים את כל הדברים האלה. הנה ביאר שהמטהרין והמטמאין, הפוסלים והמכשירים, כולן אמרם משה מפי הגבורה, ואי אפשר אם לא על צד שכתבנו, כי אחרי שדברי המטמאים והמטהרים הפכיים בעצמם, אי אפשר ששניהם יסכימו לאמת, איך נאמר שכולן נאמרו למשה מפי הגבורה, ומי איכא ספיקא קמי שמיא (גיטין ו ב). אבל הענין כך על הדרך שכתבנו, שהשם יתברך מסר הכרעת אלה כולם לחכמי הדור, וצונו שנמשך אחריהם, ונמצא שמה שיסכימו הם בדבר מהדברים, הוא מה שנצטוו משה מפי הגבורה .

וגם כן נאמין, שאם הסכימו הפך האמת, ונדע זה על ידי בת קול או נביא, אין ראוי שנסור מהסכמת החכמים. וזה הוא ענין ר' אליעזר הגדול עם החכמים כמוזכר בפרק הזהב (ב"מ נט ב), שאף על פי שנתן

אותות גדולים וחזקים שהאמת כדבריו, ויצתה בת קול מן השמים ואמרה מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום, אף על פי כן כשלא רצה להסכים לדבריהם, נמנו עליו וברכוהו. לפי שלא מסר השם יתברך הכרעת ספיקות התורה לנביא, ולא לבת קול, אלא לחכמי הדור, וזה שעמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא (דברים ל יב).

ומפורש עוד בתמורה, שאין צריך לומר שאין ראוי שנימשך אחר הנביאים הפך הסכמת החכמים, אבל גם אם יספקו החכמים בדבר מה, אין [ראוי] לנו שניקח ביאור הספק ההוא על פי נביא, אבל יותר טוב שישאר הדבר בספיקו, שאמרו שם (טז א) שבימי אבלו של משה נשתכחו שלש מאות הלכות, ואמרו לו ליהושע שאל, ואמר להם לא בשמים היא (דברים ל יב). ונאמר עוד שם שעמדו עליו כל ישראל לסקלו, ואמר לו הקדוש ברוך הוא, לומר לך אי אפשר, לך וטורדן במלחמה.

והנה יש כאן מקום עיון, כי זה ראוי שימשך על דעת מי שיחשוב שאין טעם למצות התורה כלל, אלא כולן נמשכות אחר הרצון לבד, ולפי זה אחר שהדבר מצד עצמו איננו ראוי להיות טמא או טהור דרך משל, אבל מה שטימאתהו או טיהרתהו נמשך אחר הרצון לבד, הנה אם כן לפי זה, הנמשך אחר כל מה שיניחו חכמי הדור, (ש)אי אפשר שיהיו דבריהם על הפך האמת, ואי אפשר שימשך מהענין ההוא בנפשותינו דבר מגונה כלל. אבל אחרי שאנחנו לא נבחר בזה הדעת, אבל נאמין שכל מה שמנעתהו התורה ממנו, מזיק אלינו, ומוליד רושם רע בנפשותינו, ואף על פי שלא נדע סיבתו, לפי זה הדעת, אם כן כשיסכימו החכמים בדבר אחד טמא שהוא טהור, מה יהיה, הלא הדבר ההוא יזיק אותנו ויפעל מה שבטבעו לפעול, ואף על פי שהסכימו בו החכמים שהוא טהור. ואילו יסכימו הרופאים על סם אחד שהוא שוה, והוא על דרך משל חום במעלה רביעית, שאין ספק שלא תמשך פעולת החום בגוף כפי מה שיסכימו בו הרופאים, אבל כפי טבעו בעצמו. כן הדבר שאסרה לנו התורה מצד שהוא מזיק בנפש, איך ישתנה טבע הדבר ההוא מצד שהסכימו החכמים שהוא מותר, זה אי אפשר, רק על צד הפלא. והיה ראוי אם כן יותר שנמשך בזה על פי מה שתתברר לנו מצד נביא או בת קול, שעל דרך זה נתברר לנו אמיתת הדבר בעצמו.

ויש לומר בזה, שהענין נוהג במצוה הזאת בחוקת התורה, כמו שינהגו הכוחות הטבעיים בחק הטבע. שכמו שהן הוטבעו באדם או בדבר הטבעי אשר לו הכוחות ההן, לצורך תיקונו, ובכלל על הרוב ימשך מהם תיקון, ועם כל זה לפעמים ועל צד הזרות [כאשר] ימשך מהכוחות ההם בעצמם הפסד, הטבע לא נשמר מן הפסד, כי אי אפשר שיהיה תיקונו ביותר מזה, כן הענין בשוה בחק המצוה הזאת.

כי כמו שהכח המושך הטבעי באדם, כדי שימשוך מזונו, אי אפשר מבלעדיו, עד שאם יבטל הכח ההוא, ימות, ועם כל זה [כאשר] הכח המושך ההוא, ימשוך דבר בלתי נאות, יתילד ממנו חולי ברוב הזמן, והטבע לא ישגיח על זה, אבל עיקר כונתו היה על התיקון הכללי הנמשך תמיד, ולא יקפיד על הפסד הנופל על צד הזרות, שאי אפשר לתיקון ענינו ביותר מזה. כן הענין במצוה זו בשוה, שהתורה השגיחה

לתקן ההפסד שהיה אפשר שיפול תמיד, והוא פירוד הדעות והמחלוקת, ושתיעשה תורה כשתי תורות, ותקנת ההפסד התמידי הזה, כשמסרה הכרעת הספיקות לחכמי הדור, שעל הרוב ימשך מזה תיקון, ויהיה משפטם צודק. כי שגיאות החכמים הגדולים, מועטות ממי שהוא למטה מהם בחכמה, וכל שכן כת הסנהדרין העומדים לפני ה' יתברך במקדשו, ששכינה עמהם. ועם היות שלפעמים אפשר, שעל צד הפלא והזרות, ישגו בדבר מה, לא חששה תורה להפסד ההוא הנופל מעט, כי ראוי לסבול אותו מצד רוב התיקון הנמשך תמיד, ואי אפשר לתקן יותר מזה, כמו שהוא בחק הטבע בשוה.

[והטעם ש]בחרה התורה למסור הכרעת הספיקות לחכמים, ולא מסרה לנביאים, לסיבות רבות, שהדבר ברור שאין הנביאים מתנבאים בכל עת, ואם כן מה נעשה בימים אשר היה דבר ה' יקר אלינו. ועוד שגלוי וידוע היה לפניו, שהנבואה לא שופעת אלינו תמיד, אבל יגיע עת שיגרמו עונינו לסתום חזון ונביא, ואם הכרעת הספיקות תהיה נמסרת לנביאים, מה נעשה בזמן אין חזון נפרץ, נשוטט לבקש את דבר ה' ולא נמצא. ולכן חכמתו גזרה שתימסר ההכרעה לחכמים אשר לא סר ולא יסור, כמו שהובטחנו על זה (דברים לא כא, שבת קלח ב) כי לא תשכח מפי זרעו. ועוד שאין נבואת הנביא שצותנו התורה הימשך אחר דבריו, בענין שלא יהיה אפשר שיפול בו ספק אם היא אמיתית אם לאו, כמו שיתברר לפנינו. ולכן בחרה התורה יותר, שתימסר ההכרעה לחכמים שיסכימו עליה בטעם וראיה, משתימסר לנביא, אחר שלא יתאמתו דבריו כי אם מצד האות, ואותו אות אפשר שיהיו דברים בגו.

ואני סובר עוד, שאי אפשר שימשך ממה שיכריעו הסנהדרין הפסד בנפש כלל, גם כי יאכילו דבר האיסור ושיאמרו בו שהוא מותר. לפי שהתיקון אשר ימשך בנפש מצד ההכרעה למצות החכמים מורי התורה, הוא הדבר היותר אהוב אצלו, כאמרו (ש"א טו כב) הנה שמוע מזבח טוב, ותיקון ההוא יסיר הרוע אשר הוא מעותד להתילד בנפש מצד אכילת הדבר האסור ההוא. וכיוצא בדבר זה בעצמו יקרה בגוף, כי המאכל המזיק, כשיאכלהו האוכל על דעת שמועיל אליו, הנה מחשבתו תפעל באוכל ההוא, ויסור ממנו היזקו, אם לא שיהיה מופלג. כן הענין כשימשך האדם אחר מצות הסנהדרין, גם כי ישיגו ויכירו בדבר האסור שהוא מותר, הימשכו אחר עצתם, והיותו נמשך אחריהם, יסיר מנפשו כל אותו רוע שהיה ראוי שיתילד מצד אכילת הדבר האסור ההוא. ולכן צותה התורה ואמרה לא תסור מן הדבר אשר יגידו אליך ימין ושמאל. והנה נשלם בזה ענין השופטים ותיקונם.

ולפי שהסידור המדיני לא תושלם על פי השופטים לבד כמו שביארנו, אם לא שישלימו המלך, התחיל לצוות במצות הקמתו, ואמר (דברים יז יד) כי תבא אל הארץ וגו' ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי. ומן הנראה שאומר[ו] אשימה, כמו שיהיה לעתיד בימי שמואל, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל (שם). ואני מוסיף עוד ביאור בפסוקים האלה, שהוא אמר כי תבא אל הארץ, כי תגבר עליך תאותך להדמות אל הגוים אשר סביבותיך, שעיקר הנהגתם נמשך מצד המלכות, עם כל זה השמר לך שלא תרצה להדמות אליהם לגמרי, כי הם ממליכין עליהם האיש אשר יחפצו בו יותר, אבל אתה לא תשלוט

עליך תאותך כל כך, אשר גם כי תאמר אשימה עלי מלך ככל הגוים, השמר לך שלא תמליך ככל אות נפשך, אבל יהיה המלך, אותו אשר יבחר ה' אלהיך בו (שם טו), ואמרו בספרי (שופטים על הכתוב שם) על פי נביא .

ולפי שכח המלך גדול, איננו משועבד למשפטי התורה כמו השופט, ואם לא יהיה שלם ביראת אלהיו, יבוא להפריז על המידות יותר במה שיתחייב לתיקון הכלל, צוהו שיהיה ספר תורה עמו תמיד, כאמרו (שם יח - יט) והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו' והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלקיו לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החוקים האלה לעשותם, ירצה בזה על מצות התורה בכלל, אם יבטל שום מצוה לצורך תיקון זמנו, לא תהיה כונתו לעבור על דברי תורה כלל, ולא לפרוק מעליו עול יראת שמים בשום צד, אבל תהיה כונתו לשמור את כל דברי התורה הזאת, ואת החוקים האלה לעשותם. שבכל מה שיוסיף או יגרע, יכוין כדי שחוקי התורה, יהיו יותר נשמרים. כאשר נאמר על דרך משל, כשיהיה הורג [רוצח] נפש בלא עדים והתראה, לא תהיה כונתו להראות ממשלתו לעם שהוא שליט על זה, אבל יכוין בעשותו זה, כדי שמצות לא תרצח תתקיים יותר, ולא יפרצו עליה .

ולפי שהוא מושל ממשל רב, והוא מעותד להתגאות, על זה הזהירו להשמר מזה, כאמרו (שם כ) לבלתי רום לבבו מאחיו. וזו מצות כוללת למלך והדיוט, ונתיחדה למלך לשתי סיבות, אחת שהוא מעותד להכשל בגאווה וגודל הלב, השנית שנלמוד קל וחומר להדיוט. כך כתב הרמב"ן ז"ל (שם). ולפיכך נתיחדה המצוה הזאת במלך, ואמר לבלתי רום לבבו מאחיו. וכתב עוד (שם) ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל, ופירש רש"י ז"ל אפילו על מצוה קלה של נביא, וזה הדבר משועבד אליו המלך, יותר ממה שמשועבד אליו השופט, כי אין השופטים משועבדים לנביאים במשפטי התורה כמו שכתוב למעלה .

ונשלם בכאן מינוי שני הכתות האלה, שהם השופטים והמלך, ויכלתם בדבר המשפט. אבל הדבר הנשאר להשגיח עליו, הוא תיקון הכתות האלה במחיתם וענינם, כדי להשלים הדבר שנתמנו עליו. הנה כת המלכים אינה צריכה תיקון בזה, כי הם שליטים על הארץ והכל שלהן, אבל על כת השופטים צריך להשגיח. והנה רוב השופטים היו משבט לוי, לפי שהם היו יותר פנויים, מצד שלא היו טרודים בעסקיהם, כי לא היה להם חלק ונחלה עם ישראל, וכן שנינו בספרי (שופטים על הכתוב דברים יז ט) ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט (דברים שם), מצוה בבית דין שיהיה בהם כהנים ולוים, וזהו שאמר הכתוב (שם לג י) יורו משפטיך ליעקב, ולפיכך התחיל הכתוב בסידור ותיקון ענינם. ואמר (שם יח א - ה) שאין ראוי שיהיה לכהנים חלק עם ישראל, בעבור שלא יטרידם עסקם בנחלתם, להשלים כל מה שצריך במקדש, [וכן] שיהיו פנויים בלימוד התורה, למען ישפטו העם משפט צדק. וזיכה להם מהקרבנות הנעשים במקדש, בשר חטאות ואשמות וזולתם, אשי ה' ונחלתו יאכלון (שם א). ומאת העם זיכה להם כל מה שיצטרך למחיתם, באמרו (שם ג - ד) וזה יהיה משפט הכהנים וגו' ונתן לכהן הזרוע והלחיים והקבה

ראשית דגנך תירושך ויצהרך וראשית גז צאנך וגו'. והנה זה כולל כל צרכי האדם ההכרחיים. כי הנה יש להם תרומות ומעשרות דגן ותירוש ויצהר, ומזבחי המקדש מאת זובחי הזבח בשר ללפת בו את הפת, ומראשית הגז יסתפקו במלבושים הצריכין להם, כי לצורך מלבושיהם זיכתה אליהם תורה ראשית הגז, ומפני זה אמרו במסכת חולין (קלז א) כבשים שצמרן קשה פטורים מראשית הגז, שנאמר (איוב לא כ) ומגז כבשי יתחמם, כי אחר שלא זיכתה תורה לכהנים ראשית הגז, רק לצורך מלבושיהם, הכבשים שצמרן קשה ואינן ראויים לכך, פטורין ממנו.

והנה השלים בכאן להם כל צרכיהן התמידיים ההכרחיות. אבל ידוע שיזדמנו לאדם הוצאות מקריות, יוצאות מהסידור המורגל. לפיכך זיכתה להן התורה קצת דברים מקריים שאינן תמידיים, כשדה חרמין (במדבר יח יד) וגזל הגר (שם ה ח), ובזה השלים התורה כל צרכיהן, ותיקנה וזיכתה להן מצוי למצוי ושאינו מצוי לשאינו מצוי.

והנה בכאן נשלם כל תיקון כתות השופטים מעמידים המשפט, כי כתות המלכים אינה צריכה תיקון, בשכבר ענינם מתוקן בעצמו, וכת השופטים שצריכה תיקון, כבר השלימו בכל המצטרך אליהם.

Cabinet Approves Bill to Draft Yeshivah Students

כ"ט תמוז תשע"ג | Sunday, July 7, 2013

by Hamodia Staff

YERUSHALAYIM — The Israeli Cabinet approved on Sunday the new military draft law that calls for the recruiting of yeshivah students by the age of 21 or a jail sentence, by 14 votes in favor and 4 abstentions.

Three Yisrael Beiteinu ministers abstained from the voting due to the Perry Committee's failure to include provisions for drafting Israeli Arabs into the military or alternative civilian service, as well as the universal conscription from age 18 (yeshivah students can defer service until age 21).

Housing Minister Uri Ariel (Jewish Home) abstained due to dissatisfaction with a clause that could adversely affect the Hesder students. According to the bill, all yeshivah students will serve "at least 17 months." Ariel wants the "at least" to be struck, in view of the fact that some committee members want the Hesder recruits to serve 24 months, comparable to the 24 months *chareidim* are made to serve according to the law.

However, those abstentions were regarded as merely symbolic since Yisrael Beiteinu MKs said they will support the bill in the Knesset and have no intention of creating a coalition crisis over it.

Justice Minister Tzipi Livni again voiced objection to the bill in its current form. "The proposed law is only a partial solution and is not free from flaws," she said, referring to the relatively short term for Hesder students. However, Livni said she would vote for the bill in the Knesset plenum since it represents movement toward a more "equal sharing" of the burden, in her view.



Israel's Prime Minister Binyamin Netanyahu arrives for the weekly Cabinet meeting on Sunday. (Miri Tzahi/POOL/FLASH90)

She vowed that when the time for *chareidi* conscription comes in 2017, she will fight to lengthen the term for Hesder students, as per the opinion of the attorney general.

The bill now heads to the Knesset, where it needs to pass in three readings. Ariel said that the bill will still undergo changes before its final passing in the Knesset.

Prime Minister Binyamin Netanyahu's comment to the Cabinet, "We will enact this change gradually while considering the special needs of the [*chareidi*] population," did nothing to mollify *chareidi* political leaders, who issued a series of condemnations.

United Torah Judaism MK Rabbi Yaakov Litzman denounced it as "a continuation of this government's program of destroying Torah in Israel. We are living through a period in which the Torah world and the yeshivos are experiencing a frontal assault, in which anti-religious forces seek to uproot all that is holy. But they will not succeed.

"Anyone who is a partner to this government will have to answer for this in the future. This means not only the heads of the Likud Beiteinu party and Bennett and Lapid, but also the leaders and voters of the Jewish Home party. Everyone who supported and voted for this party, which founded and maintains this anti-religious government, bears personal responsibility for all the attempts the government is making to destroy Torah."

UTJ MK Rabbi Moshe Gafni noted that Israel thus becomes "the only government in the world which has determined that Torah study is not legitimate."

Furthermore, he said Prime Minister Binyamin Netanyahu would never be forgiven for this "after he received decades of [political] support from us, nor Jewish Home chairman Naftali Bennett, whose party purports to be religious and has Torah students among its supporters."

UTJ MK Rabbi Meir Porush called it "a sad day for the *chareidi*-religious Jewish world. This day will be recorded as a dark day for the Jews living in the land of Israel," he declared.

MK Menachem Eliezer Moses (UTJ) said that the government's decision would be "remembered as an everlasting disgrace. This government has emblazoned on its flag the liquidation of the Torah world and persecution of the *chareidi* public, both spiritually and materially. But they will not prevail over us. The Torah is stronger than any draconian law that seeks to destroy it."

Drafting Yeshiva Students: A Halachic Debate

In light of the bill recently passed mandating the enlistment of a quota of Charedi yeshiva students, it is worthwhile to explore the halachic literature on the subject of whether or not Torah study is valid grounds for exempting one from joining the effort to defend the Jewish State from those who seek its annihilation.

Three issues must be addressed in seeking to determine the halachic grounds for such exemptions:

- 1) Does the current circumstance in Israel qualify as a *מלחמת מצוה* — a war which the nation is bound by Torah law to wage?
- 2) Even if the operations of the Israel Defense Force (IDF) indeed qualify as a *מלחמת מצוה*, should yeshiva students be exempt on the basis of the Rambam's famous comments that anyone can achieve the status of *shevet Levi*, which was exempt from warfare?
- 3) Should students be exempted on the basis of the Gemara's comment in *Bava Basra* (8a), רבנו לא צריכי נטירותא, (“Rabbis do not need protection”)?

I. Are IDF Operations Considered a *מלחמת מצוה*?

A. Defining *מלחמת מצוה*

The Rambam discusses the distinction between a *מלחמת מצוה* (obligatory war) and *מלחמת רשות* (optional war) in *Hilchos Melachim* (5:1–2) in the context of a king's authority to initiate a war and forcefully draft citizens into the army. He writes that a king has the authority to enlist the citizenry for war in the case of a *מלחמת מצוה*, but not for a *מלחמת רשות*, which must be authorized by the *Sanhedrin*. In defining *מלחמת מצוה*, the Rambam writes:

ואיזו היא מלחמת מצוה? זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא אליהם.

What is an obligatory war? This is the war waged against the seven [Canaanite] nations, the war against Amalek, and rescuing Israel from an enemy that has descended upon it.

The Rambam then defines *מלחמת רשות*:

היא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו.

This is a war fought with other nations in order to expand Israel's territory and increase its prominence and stature.

According to the Rambam, then, two types of wars fall under the category of מלחמת מצוה: 1) Wars fought against the nations which the Torah requires annihilating (the Canaanite peoples and Amalek); 2) Wars of self-defense against nations who attack the Jewish People.

Rashi, however, in several contexts, appears to exclude wars of self-defense from the category of מלחמת מצוה. Commenting on the first Mishna in *Sanhedrin* (2a), Rashi writes:

כל מלחמה קרי רשות לבד ממלחמת יהושע שהיתה לכבוש ארץ ישראל.

Every war is considered an optional war, except the war [waged by] Yehoshua, which was for the purpose of conquering the Land of Israel.

Similarly, in *Eiruvin* (17a), Rashi writes:

סתם מלחמת רשות ממלחמת יהושע ואילך שהיא היתה מלחמת מצוה.

“Optional war” generally refers to [wars fought] after the war of Yehoshua, which was an obligatory war.

Likewise, in his commentary to *Sota* (44b), where the Mishna distinguishes between these two categories with regard to מעורכי המלחמה (those who leave the military camp before battle¹), Rashi explains מלחמת מצוה as referring to the wars waged by Yehoshua.²

Several *Acharonim* raise the question of how to reconcile the Rambam's position with the Gemara's discussion in *Sota* (44b) concerning those who are מעורקי מלחמה. The Gemara there delineates three different categories of wars:

- 1) מלחמות יהושע לכבוש — Yehoshua's battles to capture the Land of Israel, from which no one was exempt.

1. This refers to: 1) those who had built a new house but had not moved in; 2) those who had planted a vineyard but had not yet enjoyed its grapes; 3) those who had betrothed a woman but had not yet gotten married; 4) those who were frightened. See *Devarim* 20:5–8.

2. The *Aruch La-Ner* (*Sanhedrin* 2a) raises the question of why Rashi did not include in this category the war against Amalek, as well. He suggests that it is obvious that such a war does not require the authorization of the *Sanhedrin*, as it is explicitly mandated by the Torah. It should be noted, however, that Rashi appears to restrict the category of מלחמת מצוה to Yehoshua's battles with regard to all *halachos*, and not just the authorization of the *Sanhedrin*, and it is thus indeed difficult to understand why he excludes the war against Amalek from this category.

- 2) מלחמות בית דוד לרווחה — Wars fought to expand the kingdom's territory, which are regarded as מלחמת רשות, and to which the exemptions of חזרין מעורכי מלחמה therefore apply.
- 3) למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו — Wars fought to deter enemies from attack. These wars are also regarded as מלחמת רשות with respect to the exemptions of חזרין מעורכי מלחמה, although according to the minority view among the *Tanna'im* (Rabbi Yehuda), participation in such battles is considered a *mitzva* with respect to the *halacha* exempting a person involved in a *mitzva* from other *mitzvos* (עוסק במצוה פטור מן המצוה).

The final of these categories, למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו, appears to qualify as a war of self-defense, and yet the Gemara explicitly classifies such a campaign under the category of מלחמת רשות, seemingly in direct contradistinction to the Rambam's view that wars of self-defense constitute a מצוה מלחמת מצוה.

Evidently, as noted by the *Lechem Mishneh* (*Hilchos Melachim* 7:4), the Rambam distinguishes between a war fought in response to an attack and a war fought to deter future attacks. The *Lechem Mishneh* suggests that when the Rambam describes a war fought “to increase its [the Jewish kingdom's] prominence and stature,” classifying such a war as a מלחמת רשות, he refers precisely to what the Gemara calls למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו, a campaign intended to display the kingdom's might and military capabilities for the purpose of deterrence. But when the nation comes under attack, the military response to defend and protect the Jewish nation would, according to the Rambam, qualify as a מלחמת מצוה. Indeed, in his commentary to the Mishna, the Rambam writes that the debate among the *Tanna'im* concerns battles fought בישאל ילחמו ישראל — “in order to diminish their strength so they will not fight against Israel or descend upon their territory.” This clearly refers to preemptive military measures to deter future attacks, and not to wars fought in response to an attack.³

Accordingly, we would need to determine into which of these categories the ongoing operations of the IDF against the Arabs should be classified. On the one hand, these measures are not necessarily in response to an attack, but are rather undertaken to eliminate future threats. On the other hand, these operations are carried out in response to a clear and present danger of war and

3. One may, however, still question the Rambam's view in light of the Gemara's discussion, as the Gemara makes no mention of a war of self-defense in describing the category of מלחמת מצוה. Indeed, the *Keren Ora* notes that the straightforward reading of the Gemara does not support the Rambam's position, and he suggests that the Rambam arrived at his ruling on the basis of the Yerushalmi (*Sota* 8:10), which states that באתיין אינון עלן — “when they descend upon us,” the situation qualifies as a מלחמת מצוה.

terror, and not as a display of force for the purpose of deterrence. Similarly, we might raise the question as to the status of preemptive military strikes, such as the strike launched by Israel at the onset of the Six Day War, when the Arab nations mobilized their armies and were openly preparing for attack, but Israel launched its attack preemptively. It seems likely that all these operations would fall under the category of עזרת ישראל מיד צר — wars of self-defense — in light of the fact that Israel's enemies are, unfortunately, poised to launch attacks against her, a threat to which the Jewish State is forced to respond through ongoing preemptive measures.

B. Can There be a מלחמת מצוה Without a *Beis Ha-Mikdash*?

Even once we determine that, according to the Rambam, military operations undertaken in self-defense qualify as a מלחמת מצוה, we must address the question of whether the formal halachic status of מלחמת מצוה requires the presence of the *Beis Ha-Mikdash*. The basis for raising this question is the Rambam's comments in the introduction to *Sefer Ha-Mitzvos* (after the *shorashim*, just before enumerating the *mitzvos*):

Any affirmative command or negative prohibition which is dependent upon the sacrifices, the Temple rituals, court-administered execution, the *Sanhedrin*, a prophet, a king, **or obligatory or optional wars**, I do not need to mention in that context that the command applies only in the presence of the Temple, as it is evident based on what has been mentioned.

The Rambam here clearly classifies warfare as a *mitzva* that applies only in the times of the *Beis Ha-Mikdash*, and, as such, it is not practically applicable nowadays.

However, we indeed find that the Rambam and other codifiers make mention of מלחמת מצוה even in contexts that appear to refer to contemporary halachic guidelines. In *Hilchos Shabbos* (2:25), the Rambam writes, “One may lay siege on gentile towns three days before Shabbos,⁴ and war may be waged against them on any day, including Shabbos, until the town is captured, even if this is an optional war...not to mention in an obligatory war.” The Rambam issues an explicit halachic ruling relevant to a מלחמת מצוה, and it seems difficult to imagine that this was intended as a ruling applicable only in the Messianic era.

Moreover, this ruling appears even in the *Tur* (O.C. 249), a halachic code that includes only those *halachos* that are practically applicable even without

4. Within three days of Shabbos, this is forbidden, as the soldiers would then be unable to feel relaxed and at ease on Shabbos (see *Hilchos Shabbos* 30:13).

a *Mikdash*. The *Beis Yosef* thus comments that the *Tur* made mention of this *halacha* only because it is mentioned in the Gemara along with other, similar *halachos* that do apply nowadays, such as embarking on a sea voyage three days or more before Shabbos.

The *Bach* explains the *Tur*'s comments similarly, but then suggests a different explanation:

כגון שנשבו גויים וישראלים מותר לילך עליהם עם הגויים אפילו בשבת דמלחמת מצוה היא להציל אחיהם.

For example, if gentiles and Jews were taken captive, it is permissible to descend upon them together with the gentiles even on Shabbos, **because this is a** מלחמת מצוה — rescuing their brethren.

The *Bach* appears to distinguish between two different concepts of מלחמת מצוה fought in self-defense. The first is a formal war waged by the Jewish kingdom to defend itself against its hostile enemies. This kind of war, as indicated by the Rambam in *Sefer Ha-Mitzvos*, applies only in the times of the *Beis Ha-Mikdash*. But there is also a different kind of מלחמת מצוה — an informal effort made to rescue Jews. Any time Jews are in danger, the prohibition of לא תעמוד על דם רעך (“Do not stand idly by your brother’s blood” — *Vayikra* 19:16) requires us to try to rescue them. Thus, when the Rambam and *Tur* permit waging a מלחמת מצוה on Shabbos nowadays, they refer not to the formal institution of מלחמת מצוה discussed by the Gemara in *Sota* and elsewhere, but rather to the general obligation to rescue our fellow Jews in danger.

This distinction is developed more clearly by the *Chazon Ish* (end of *Hilchos Eiruvim, likutim*), who writes that when everyone’s participation is needed to secure victory against an enemy, everyone is obligated to join the effort, irrespective of the formal *halachos* of מלחמת מצוה and מלחמת רשות. The laws governing exemptions apply only when a specific number of soldiers are needed for the campaign to succeed. Under such circumstances, if the war qualifies as a מלחמת מצוה, then the king is authorized to draft everyone, even those who are not technically needed to secure victory, because no exemptions are granted during a מלחמת מצוה, and in a מלחמת רשות, exemptions are granted as mentioned in the Torah. However, when the nation faces a life-threatening situation that requires the involvement of all its citizens, then no exemptions apply at all, as this constitutes a standard case of פקוד נפש in which everyone is obligated to act.

Thus, even if nowadays the formal concept of מלחמת מצוה does not apply, it would certainly be a *mitzva* to wage war to save Jewish lives when necessary, and even those who are normally exempt from a מלחמת רשות would be required to join the effort.

However, if this is the case, then we must address the question of whether one is required to place himself in a situation of danger in order to rescue his fellow Jew outside the context of a formal war. Generally, of course, the concern for human life overrides nearly all *mitzvos*, and thus the concept of a *מלחמת מצוה* — a command to wage war, which necessarily entails endangering one's life — likely marks an exception. This point is made by the *Minchas Chinuch* (425), who takes issue with the *Sefer Ha-Chinuch's* comment that one transgresses the command to eliminate the Canaanite nations if he fails to kill a Canaanite when he was in a position to do so “without endangering himself.” The *Minchas Chinuch* argues that once the Torah instructed us to wage war against Canaanites, it implicitly requires putting our lives at risk for this purpose, given the nature of warfare. When a *mitzva* involves waging war, the consideration of *פקוח נפש* (preserving human life) is, by definition, set aside.⁵

With this in mind, we might question the *Chazon Ish's* comment requiring all people to join the war effort when their participation is needed for the nation's self-defense. If a person is not required to fight by force of the *halachos* of warfare, and the only obligation that could apply is that of *לא תעמוד על דם רעך*, it is questionable whether he would be required to put his life at risk for this purpose. The *Beis Yosef* (C.M. 426) cites the *Hagahos Maimoniyos* as ruling (based on the *Yerushalmi*) that one must risk his life for the purpose of saving the life of another, but the *Sema* (426:2) notes that this ruling was not codified in the *Shulchan Aruch* or by the Rama. Indeed, Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe*, Y.D. 2:174) rules that one is not required to endanger himself to rescue another person, although one may if he so desires. Accordingly, it seems difficult to claim that in situations in which the status of *מלחמת מצוה* does not apply, such as in the absence of the *Beis Ha-Mikdash*, there would nevertheless be a *mitzva* to participate in the war effort to save lives.

It seems likely, then, that when the Rambam speaks in *Sefer Ha-Mitzvos* of *מלחמת מצוה* applying only in the times of the *Beis Ha-Mikdash*, he refers to wars such as conquering *Eretz Yisrael* and the war against Amalek. When it comes to defending the Jewish nation, however, the status of *מלחמת מצוה* applies at all times, even after the Temple's destruction, and for this reason, the Rambam speaks of situations of *מלחמת מצוה* in the context of *hilchos Shabbos*.⁶

5. It is likely the *Sefer Ha-Chinuch* accepted this premise and made his comment in reference to one who had the opportunity to kill a Canaanite outside of the context of formal warfare.

6. This distinction is made by Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe*, C.M. 2:78), who writes that given the danger of warfare, the nation may not embark on even a *מלחמת מצוה* without specific instructions from the *Sanhedrin* and the *urim ve-tumim*, except in

II. Yeshiva Students and the Tribe of Levi

A. Levi's Exemption

The Rambam writes in *Hilchos Shemita* (13:12) that just as the members of the tribe of *Levi* did not receive a portion of *Eretz Yisrael* because they were assigned the role of serving in the *Mikdash* and teaching Torah, they similarly did not participate in the nation's wars.

Several *Acharonim* raise the question as to the source of the Rambam's contention that the *Leviyim* were exempt from warfare. It is noteworthy that the Rambam does not introduce this theory with the phrase *יראה לי* ("It seems to me"), as he does when postulating a theory that is not explicated in Talmudic literature. Apparently, he felt there was a clear source for the *Leviyim's* exemption from waging war. The *Or Samei'ach* (*Teshuvos*, 1:67) explains that the Rambam reached this conclusion on the basis of the fact that the term *יוצאי צבא* ("combatants") does not appear in reference to the tribe of *Levi*. This likely refers⁷ to the census of *Benei Yisrael* recorded in the beginning of *Sefer Bamidbar*, in which God commanded Moshe to count the nation *בִּישְׂרָאֵל כָּל יוֹצֵא צֶבֶא בְּיִשְׂרָאֵל מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וּמֵעַלָּה כָּל יוֹצֵא צֶבֶא בְּיִשְׂרָאֵל* ("from age twenty and up, all among Israel who go out to war" — *Bamidbar* 1:3). As Rashi explains, the census included only those members of the nation who waged war, and thus included only men from the age of twenty. The tribe of *Levi* was counted separately in this census (1:49), and the Rashbam explains that the *Leviyim* were excluded from the standard census because they did not participate in battle.⁸

The *Or Samei'ach* also cites a second source for the Rambam's ruling — namely, the view of Rabbi Akiva cited by the *Sifrei* (*Matos*, 157) that the tribe of *Levi* did not participate in the war against Midyan. Commenting on the words *לְכָל מִטּוֹת יִשְׂרָאֵל תִּשְׁלַח לְצִבָּא* ("you shall send from among all the tribes of Israel to the army" — *Bamidbar* 31:4), Rabbi Akiva says, *לְהוֹצִיא אֶת שְׁבִטוֹ שֶׁל לֵוִי* ("to the exclusion of the tribe of *Levi*"). It should be noted, however, that although this is the text of Rabbi Akiva's comment according to the Vilna Gaon's version of the *Sifrei*, in the standard editions, the precise opposite comment is made: *לְהַבִּיא* ("including the tribe of *Levi*"). This is also the text Rashi cites in his Torah commentary. It thus appears that Rashi disagrees with the Rambam's ruling and maintains that the tribe of *Levi* was not exempt from warfare.⁹

situations of danger, when war is waged even without a *Sanhedrin* or *urim ve-tumim*, such as in the times of the *Chashmonaim*.

7. See *Shu"t Yad Efrayim* 11.

8. See also Ibn Ezra to *Bamidbar* 1:50.

9. Indeed, Rabbenu Eliyahu Mizrahi, in his work to Rashi's commentary, notes that the

In any event, if, indeed, the Rambam based his ruling on the version of the *Sifrei* stating that the *Leviyim* were exempt from taking part in the war against Midyan, this would indicate that the *Leviyim's* exemption applies even in a מלחמת מצוה, as the war against Midyan was explicitly commanded by God and thus clearly constituted a מלחמת מצוה.

Many questions have been raised regarding the Rambam's position. Some note the Mishna's discussion (*Sota* 44a) concerning soldiers who are excused from battle because of their fear of sins which they had committed, where the Mishna gives the example of a *Kohen* who married a divorcee and a *Kohen Gadol* who married a widow. This clearly assumes that *Kohanim* (who obviously belonged to the tribe of *Levi*) participated in battle. Similarly, the Gemara in *Kiddushin* (21b) raises the question of whether a *Kohen* is permitted to marry an אשת יפת תואר (a gentile woman captured during war), a question which obviously works off the assumption that *Kohanim* served as soldiers.¹⁰

In truth, however, these sources can easily be reconciled with the Rambam's view, as the Rambam likely referred only to *Levi's* exemption from war, not to their mandatory exclusion from battle. It stands to reason that even according to the Rambam, *Kohanim* and *Leviyim* were allowed to participate in warfare if they chose to, and it is thus perhaps to these volunteer soldiers that the aforementioned sources refer.¹¹

Torah had to specifically indicate the inclusion of the *Leviyim* because one might have thought to exempt them since they are not given a share in *Eretz Yisrael*.

It should be noted that earlier in *Sefer Bamidbar*, in explaining why the *Leviyim* were counted separately, Rashi writes, כדאי הוא לגיון של מלך להיות נמנה לבדו — “It is worthy for the king's legion to be counted by itself.” He then proceeds to offer a different reason, suggesting that they were counted separately so they would be excluded from the decree issued to that generation after the sin of the spies, which was issued against those counted from the age of twenty. As opposed to the Rashbam, cited above, who explained that the *Leviyim* were counted separately because they did not participate in battle, Rashi attributes this to their general status of distinction or to the concern to protect them from the decree that followed *cheit ha-meragelim*. Rashi is consistent with his view that the *Leviyim* were not exempt from participating in battle, and he thus had to resort to other reasons to explain their exclusion from the general census.

10. Indeed, the Mordechai (*Gittin*, chapter 7) draws proof from this discussion that *Kohanim* went out to battle.
11. This answer was suggested by the Chida in *Birkei Yosef*, E.H. 6:6. This answer, however, assumes that those who were exempted from war because of fear were not just exempt, but were dismissed and not permitted to participate. After all, if this *halacha* applies to *Kohanim*, who, according to the Rambam, are never forced to wage war, then we cannot speak of just an “exemption,” since they are in any event going to battle as volunteers. Necessarily, then, soldiers in the category of הירא ורך הלבב were not just excused from battle, but were excluded from battle. This is indeed the implication of the

Tosfos in *Megilla* (3a) appears to follow the Rambam's view that the *Leviyim* did not wage war. The Gemara there comments that during the battle against Yericho, both Torah study and the offering of the daily *tamid* sacrifices were suspended. Tosfos asks, "It is understandable why Torah study was suspended, as all Israel was besieging a city, but why did the *Kohanim* not offer the *tamid*?" This question works off the assumption that the *Kohanim* did not participate in the siege and were thus available to offer the *tamid*, seemingly reflecting the Rambam's view that the tribe of Levi did not go to battle.¹²

B. Extending the Exemption to Torah Scholars

In the next paragraph, the Rambam famously applies the status of the tribe of Levi to anyone who chooses to devote himself exclusively to the service of God:

ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים.

And not only the tribe of *Levi* — but any person from all who walk the earth, whose spirit drives him, and whose intellect led him to the decision to separate himself and stand before God, to minister before Him and to serve Him, to know God and to walk upright as God had made him, removing from his shoulder the yoke of the many concerns that people pursue — such a person is sanctified as the holiest of holies. God shall be his portion and lot forever and ever, and shall grant him in this world enough for his needs just as He provided for the *Kohanim* and *Leviyim*.

The question arises as to which aspects of the tribe of Levi the Rambam applied to "any person" who wishes to "separate himself and stand before God," and if he truly, as a matter of practical Halacha, attains the formal status of a member of the Levite tribe.

The *Or Samei'ach*, in the aforementioned responsum, cites as a source for the Rambam's comments the list of people who came to support David in Chevron after the death of Shaul (*Divrei Ha-Yamim I* 12:24–41). All these supporters are

¹² Torah's presentation of this *halacha*: מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו ("Whoever is fearful and faint of heart should go and return home, rather than weaken his brethren's heart like his heart" — *Devarim* 20:8). See *Minchas Chinuch*, 526.

described as חלוצי צבא (warriors), with the exception of those representing the tribes of *Levi* and *Yissachar*, indicating that the men of *Yissachar* were exempt from battle like the *Leviyim*, because they devoted themselves to Torah study. According to the *Or Samei'ach*, then, the Rambam indeed intended to establish a practical halachic exemption which excuses from battle anyone who chooses to devote himself to Torah learning.

Numerous *Acharonim*¹³ cite another source for the Rambam's comments, namely, the Gemara's ruling in *Nedarim* (62a) entitling Torah scholars to ask a judge to hear their case before others. The Gemara bases this *halacha* on a verse that describes David's sons as *Kohanim* (ובני דוד כהנים היו — *Shmuel II* 8:18). David's sons were Torah scholars, and the Gemara thus deduces that the special privileges granted to *Kohanim*¹⁴ are given to *talmidei chachamim*, as well. The *Yad Efrayim* also cites other sources for the halachic equation drawn between *Kohanim* and Torah scholars, such as the Gemara in *Chulin* (134) which establishes the requirement to give wealth to Torah scholars on the basis of the *pasuk* והכהן הגדול מאחיו, the same source used to require giving wealth to a *Kohen Gadol* (*Yoma* 18a).¹⁵ Additionally, the *Yad Efrayim* notes that the Gemara in several places (*Mo'ed Katan* 17a, *Chagiga* 15b) understands the verse כי שפתי כהן ישמרו דעת, which explicitly speaks about *Kohanim*, as referring also to all teachers of Torah, suggesting that Torah scholars are to be regarded as *Kohanim*.

Another possible source for this equation is the Gemara's comment in *Kesuvos* (105b), כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב ביכורים — “Whoever brings a gift to a Torah scholar is considered like he offered *bikkurim*.” Supporting a Torah scholar is thus likened to supporting the *Kohanim* by offering the priestly gifts.

It should be noted, however, that in describing the special status of the tribe of *Levi*, the Rambam mentions both the tribe's exemption from war and its having been denied a portion of *Eretz Yisrael* (לא עורכין מלחמה... ולא נוחלין ולא זוכין) (לעצמן). Accordingly, if we assume that the Rambam indeed allows anybody to attain the formal halachic status of *Levi* and thereby exempt himself from battle, we must necessarily conclude that such a person also forfeits rights to a portion of *Eretz Yisrael*. Clearly, this is very difficult to imagine.

Moreover, we should note that the *Keren Ora* (*Sota* 44b) clearly understands

13. *Peri Tzadik*, *Parashas Balak*; *Shu"t Yad Efrayim* 11; *Kiryas Melech*. See also *Peri Tzadik*, *Parashas Teztaveh*, where he cites the famous *pasuk*, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש (*Shemos* 19:6), which suggests that all members of *Am Yisrael* have the potential to become *Kohanim*.

14. As the Gemara notes, *Kohanim* are assigned special privileges by force of the *pasuk*, וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא אוכל (*Vayikra* 21:8).

15. See also Rashi, *Ta'anis* 21a, ד"ה מלך ר' יוחנן.

that Torah scholars were required to participate in a מלחמת מצוה. The *Keren Ora* questions the Rambam's view that a war of self-defense constitutes a מלחמת מצוה on the basis of statements in the Talmud indicating that Torah scholars were excused (or should have been excused) from defensive wars. In *Sota* (10a), the Gemara criticizes Assa, king of Yehuda, for enlisting Torah scholars during his battle against the Northern Kingdom of Israel (המלך אסא השמיע את כל יהודה אין) — *Melachim I* 15:22), and in *Sanhedrin* (49a), the Gemara relates that during the rebellion waged by Sheva ben Bichri against King David, Torah scholars were excluded from the king's draft. At first glance, the *Keren Ora* notes, these comments indicate that wars of self-defense do not qualify as a מלחמת מצוה. The *Keren Ora* answers that the wars in question were not actually wars of self-defense, and for this reason, Torah scholars were exempt. His underlying assumption is clearly that Torah scholars are not absolved from a מלחמת מצוה, and it thus seems that he did not understand the Rambam as actually conferring upon Torah scholars the halachic status of *Leviyim* with respect to the exemption from battle.

III. רבנן לא צריכי נטירותא

The Gemara in *Bava Basra* (7b) establishes that Torah scholars are exempt from taxes levied upon a town's residents to fund its fortification because רבנן לא צריכי נטירותא, "Rabbis do not need protection," adding that the merit of their good deeds suffices as their source of protection. Later (8a), the Gemara records an incident in which Rav Nachman bar Rav Chisda included Torah scholars in a tax that he imposed and was sharply criticized by Rav Nachman bar Yitzchak, who cited several Biblical sources indicating that scholars should be exempt from taxes.

Accordingly, the Rambam rules (*Hilchos Shecheinim* 6:6): "Everything that is needed for the city's protection is taken from all the townspeople, even from orphans, except Torah scholars because Torah scholars do not require protection, as the Torah protects them." Similarly, in *Hilchos Talmud Torah* (6:10), the Rambam writes:

Torah scholars do not go out to work together with the rest of the community in building and digging in the country, and the like, in order that they will not be subject to the scorn of the ignoramuses. And [taxes] are not collected from them for building the wall, installing the gates and paying the watchmen, and the like, or for the king's gratuity, and they are not required to pay tax — neither a tax levied upon the townspeople altogether, nor a tax levied upon each individual... Similarly, if a Torah scholar has merchandise, he is allowed to sell first, and no one in the

market is allowed to sell until he sells. Likewise, if he has a court hearing and he is standing together with many other litigants, he is given precedence and brought to trial.

These rulings are codified in the *Shulchan Aruch* (Y.D. 243:2), which then adds:

The townspeople are required to pay on their [the scholars'] behalf, even the fixed [taxes] charged to each individual. Even if the governor said that the Torah scholars must themselves give, the community is required to give on their behalf. And if the community issued a *cherem* upon the Torah scholar that he should give, their *cherem* is void; but a Torah scholar can issue a *cherem* and excommunication upon a community so they pay money on his behalf. It makes no difference whether the Torah scholar is wealthy or poor.

Many *poskim* ruled that yeshiva students are exempt from military service on the basis of this *halacha*, noting that רבנן לא צריכי נטירותא — Torah scholars do not require protection, and just as they are not required to participate in the construction of a city's fortification, they are similarly exempt from participating in battle to protect the city. Rav Moshe Feinstein (*Iggeros Moshe*, Y.D. 4:33), for example, invokes this *halacha* in addressing the question of whether yeshiva students in Israel should enlist in the IDF:

Although the defense force is a significant matter, for Torah students learning Torah is an even more significant matter, even more so than protecting the state, as stated explicitly in the first chapter of *Bava Basra*. And it seems that the state also recognizes this, and one who studies in a yeshiva gedola and involves himself in Torah is exempt from the obligations of the army. Certainly, then, one who desires to study Torah and become a giant in Torah, in halachic instruction, and in *yir'as Shamayim* should go to the yeshivos gedolos, and this will be a source of blessing for *Klal Yisrael* and a source of protection for all Israel.

The question, however, arises as to the definition of “*talmid chacham*” with respect to this exemption. Does any yeshiva student qualify for this exemption from military service, or must certain credentials be met to qualify?

The *Yad Ramah* (*Bava Basra*, 82) writes that when the Gemara exempts Torah scholars from paying towards the city's defense, it refers to “Torah scholars who involve themselves in Torah at all times, each according to his capability, and fulfill the *mitzva* of וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וּלְיָלֵילָה [“You shall engage in it day and night”] according to their capabilities.” He draws proof from the fact that the Gemara in this context describes *talmidei chachamim* as those who מעיר לעיר רגליהם מתתין רגליהם מעיר לעיר

לישא וליתן בדבורו של מקום (travel about to study), suggesting that it refers to scholars who devote themselves assiduously to the accumulation of Torah knowledge.

According to the *Yad Ramah*, then, this provision is not limited to rabbis or leaders. Rather, it applies to any diligent Torah student, as long as he is sincerely committed to the ideal of והגית בו יומם ולילה and devotes all his time and energies to Torah learning. Similarly, the Ritva writes that this *halacha* applies to all those about whom it can be said תורתם אומנותם — “their Torah is their occupation.” He adds, “Even if they are students who ‘wear out their feet from city to city to learn Torah.’ But those whose Torah is not their occupation, and they have occupations and deal in business, are not exempt from anything.” Like the *Yad Ramah*, the Ritva applies this exemption to any student of Torah who devotes himself exclusively to learning, even if he is not a rabbi or leading scholar. This point is also made by the Maharlbach (140), who cites the Ritva’s comments and adds that the Gemara in *Bava Basra* criticizes one who levies a tax upon the רבנן, a term used by the Talmud in reference to yeshiva students, and not specifically to rabbis. The Maharlbach thus concludes, “Anyone who is involved in studying Torah, even if he is a student, is exempt from tax if Torah is his occupation and he stops learning only to earn his basic livelihood, but only if he conducts himself properly and all his actions are לשם שמיים, for if not, he is not considered a scholar whose Torah is his occupation.”

The Rama, in his glosses to the *Shulchan Aruch*, likewise notes that the exemption is not restricted to rabbis, although he adds, “as long as he has established himself as a scholar in his generation who is capable of engaging in Torah discourse and can understand on his own most of the Talmud and its commentaries, and the rulings of the *Geonim*, and Torah is his occupation.” According to the Rama, then, the exemption applies only to accomplished scholars who have acquired proficiency in the Talmud and halachic literature. This ruling is based upon the comments of the *Terumas Ha-Deshen* (342).

Many later *poskim*, however, dispute the Rama’s qualification. The *Chikrei Lev* (*Ma’archei Lev*, *derush* 25) notes the aforementioned comments of the Maharlbach and those of the Mabit (2:25), and writes that even students who are still studying under the tutelage of a scholar are included in this exemption. Similarly, the Maharit (59) writes explicitly that students who learn full-time and are engaged primarily in the study of the Talmud and *poskim* are exempt from taxes even if they have not yet become halachic authorities. The Maharshdam (C.M. 361), based on a responsum of the Rosh, writes that to earn this exemption, one does not need to have acquired proficiency in the entire Talmud, and he then adds:

Any Torah scholar who engages in Torah, each according to his

capabilities — this one in monetary law, this one in laws of *berachos*, this one in *aggadeta* — each according to his level of understanding, since each one fulfills *והגית בו יומם ולילה* according to his ability, he is exempt from all kinds of taxes according to all views, and one does not have to be a halachic authority.

Likewise, the *Binyamin Ze'ev* (252) concludes his discussion of this topic by stating:

Thus, in light of all the aforementioned authorities, it is proper for every community to eliminate all taxes and levies for every Torah scholar who is known among them as a Torah scholar, even if he is not especially distinguished among Torah scholars who do not live in the town. Nevertheless, since he is regarded among them [the townspeople] as a Torah scholar, it is proper to absolve him from all taxes because his Torah protects him. And even when taxes are collected for guarding the town, Torah scholars are exempt because their Torah protects them, like I explained earlier, and even if Torah is not their entire occupation.

The *Pischei Teshuva* (ס"ק ד) also cites several authorities who dispute the Rama's ruling and apply this exemption to all full-time students. These include the *Darchei Noam* (C.M. 57), who writes that even scholars who work to support themselves and their families are included in the exemption, as long as they immediately return to their studies upon completing their work. The *Pischei Teshuva* also cites the Maharam Alshaker (19) as commenting, "If this applied in earlier generations, when there were tens of thousands of Torah scholars, then all the more so now, when Torah and its students have been diminished, it is proper for them to be exempt." Earlier (ס"ק ג), the *Pischei Teshuva* cites the *Kenesses Yechezkel* (C.M. 95) as commenting that it is up to the community leaders to decide which Torah students should be exempted from taxes, although "a scholar who is widely accepted as the rabbi and establishes a place of study and a yeshiva is certainly considered a Torah scholar."

We should also note the *Chasam Sofer's* comments (*Teshuvos*, vol. 6, *likutim* 29) regarding a government draft order, where he writes that everyone eligible for the draft should obey the order, which is binding by force of governmental authority, except for Torah students, who are exempt according to Torah law. He cites the aforementioned discussion in *Bava Basra* as the basis for his ruling. And, as we saw earlier, Rav Moshe Feinstein explicitly applied the Gemara's ruling of *לא צריכי נטירותא* to all serious, committed yeshiva students, and not merely to accomplished scholars.

Selected audio from our listeners

Satmar and Zionism- bring in the UN [click here](#)

Satmar and Zionism- The Satmar Rov had Ruach Hakodseh [click here](#)

Satmar and Zionism- Every Satmar Chosid has a different explanation [click here](#)

Satmar and Zionism- Get a better spokesmen [click here](#)

Satmar and Zionism- Have speakers from the opposition [click here](#)

Satmar and Zionism- Satmar Shita is different from the Hapeleg Shita [click here](#)

Satmar and Zionism- The various Shitos [click here](#)

Satmar and Zionism- to keep everything in balance [click here](#)

Satmar and Zionism- Yearn for the Geulah [click here](#)

Satmar and Zionism- A comment on the show 1 [click here](#)

Satmar and Zionism- A comment on the show 2 [click here](#)

Satmar and Zionism- A comment on the show 3 [click here](#)

Satmar and Zionism- A comment on the show 4 [click here](#)

Satmar and Zionism- A comment on the show 5 [click here](#)

Satmar and Zionism- A comment on the show 6 [click here](#)

Satmar and Zionism- A comment on the show 7 [click here](#)

Satmar and Zionism- A comment on the show 8 [click here](#)

Satmar and Zionism- The various Shitos 2 [click here](#)

Giyus- It needs to be explained [click here](#)

Satmar and Zionism- A compliment on the show [click here](#)

The Kastner train [click here](#)