

עלים

עלון שבועי משלחן מערכת מכון עלה זית

שנה רביעית: גליון ג | שבת קודש פרשת שופטים | ד אלול ה'תשפ"ד

עלה מלחמה

קריאת שלום במלחמת שבעה עממין

ע"פ קונטרס ותחזינה עינינו מאת הרה"ג ר' יחזקאל ראזענבוים שליט"א

כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום (כ, י).

איתא בגמ' (סוטה לה, ב) על מה שנאמר בסוף דיני מלחמה (פסוק יח) "למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותם וגו' וחסאתם לה' אלהיכם", הא למדת שאם היו חוזרין בתשובה היו מקבלין אותן, ע"כ. ופרש"י (ד"ה וכתבו מלמטה) שהשבעה אומות שבתוך גבול ארץ ישראל מצוה להחרימם, ואין מקבלים אותם אפילו אם הם חוזרים בתשובה, לפי שהם חוזרים מחמת יראה, ורק לגבי שבעה אומות שנמצאו בחו"ל מקבלים אותם אם הם חוזרים בתשובה.

ולכאורה רש"י אזיל לשיטתו בפירושו על התורה שפירש דהא דכתיב "וקראת אליה לשלום" איירי דוקא במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצוה ליכא מצוות קריאת שלום, דשבעה אומות בארץ ישראל מצוה להחרימם ואפילו אם הם חוזרים בתשובה. אמנם הרמב"ן (עה"ת שם) חולק וסובר שמצות קריאת שלום שייכת גם במלחמת מצוה, ואם שבעה אומות חוזרים בתשובה מקבלים אותם גם בארץ ישראל.

הראשונים הקשו כמה קושיות על שיטת רש"י. האחת, שבירושלמי (שביעית פרק ו הלכה א) מבואר בהדיא שיהושע שלח לגרים בארץ ישראל, שמי שרוצה להשלים ישלים, לילך ילך וכו', הרי מפורש שהיו מקבלים את מי שרצה להשלים. הרמב"ן הביא ראיה נוספת מפסוק מפורש (יהושע יא, יט) "לא היתה עיר אשר השלימה אל בני ישראל בלתי החוי יושבי גבעון", הרי שקבלו את הגבעונים מחמת שהשלימו. עוד הקשו תוס' בסוטה (שם) איך קבלו את רחב, עיי"ש. עוד הקשה הרמב"ן על רש"י, דקרא ד"למען לא ילמדו" איירי בשבעה אומות, כדמשמע מהפסוקים, ואיך יפרש רש"י הא דדרשו בספרי שאם חוזרים מקבלים מהם.

ונראה בזה, דאפילו לרש"י הא דאין מקבלין מהם אם חוזרים, היינו אם מקבלים על עצמם שבע מצוות בני נח, אבל אם הם באים ממש להתגייר, ודאי מקבלים אותם. ועיין ברש"י (עה"ת שם) שהביא את דרשת הספרי דלא ילמדו, הא אם חוזרים מקבלים מהם, והוסיף על לשון הספרי מילה אחת "הא אם עשו תשובה ו'מתגיירין' מקבלין מהם". ועל אף שכתבו הרמב"ן והמזרחי שלשון רש"י לאו דוקא, והכוונה לקבלת שבע מצוות בני נח, מ"מ אולי יש לומר שלשון רש"י הוא דוקא, וכונתו שכשמתגיירים ממש מקבלים אותם, וראיה לזה מרש"י בסוטה (שם ד"ה אלא שריפה), שכתב בשיטת רבי יהודה שסובר שאין מקבלים מהם אפילו בחוץ לארץ, "שכל זמן שאין מתגיירין והן קרויין עמים אין חלקם אלא משרפות סיד" הרי להדיא כנ"ל. ושוב ראיתי שהערוך לנר (יבמות כג, א) כתב כן, והביא ראיה מדברי רש"י בסוטה. ובה נתיישבו הקושיא השלישית והרביעית דלעיל, דבאמת רחב ומשפחתה נעשו גרים ממש כמש"כ הרד"ק (יהושע פרק ו).

אולם הקושיא משליחות יהושע אינה מתורצת [אלא אם נדחוק שהלשון "השלימו" הכוונה לגירות ממש]. ואודות הגבעונים, באמת ברמב"ם (איסורי ביאה פרק יב הלכה כב) מפורש, שהגבעונים נעשו גירי אמת אבל מהפסוקים לא משמע כן. ואולי יש לומר שרש"י ס"ל כמש"כ התוס' בגיטין (מו, א) שקודם כניסתם לארץ היה מותר להשלים גם עם שבעה אומות שבארץ ישראל, וצ"ע.

עלה מימרות

ניצוצי מוסר ודעת - מאת הג"ר אליהו דוב וואכטפויגל שליט"א

ע"פ ספר לקט שושנים - הדרכות בעניני עבודת ה' על סדר הא-ב מאת הג"ר אליהו דוב וואכטפויגל שליט"א, נערך ע"י הרב שלום יהודה יוסף פאדאווער שליט"א

אהני אמרו חז"ל (סנהדרין צט, ב) אפיקורוס כגון מאן, אמר רב יוסף כגון **לן רבנן** הני דאמרי מאי אהנו לן רבנן לדידהו קרו לדידהו תנו, ומבואר בגמרא שם שגם מי שמאמין בתורה מן השמים ומקיים כל מצוה ומצוה, אם רק אומר "מאי אהני לן רבנן" כבר נעשה בזה אפיקורוס.

היינו, שאפילו מי שמכיר שתורה הוא ג'עוואלדיג', ותלמוד תורה כנגד כולם, צריך גם שיכיר שקיום הבריאה תלויה בתורה, וכמו שהביאו שם בגמרא מן הכתוב "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתיו", ופירש"י שם וז"ל (ד"ה אם) שמהנין לעולם ומקיימין אותו, והוא אומר דלא מהני מידי עכ"ל. ויש לדעת בזה, שלא איירי רק על הבעה"ב שמשתכל על הלומד תורה בבזו "א באנק קוועטשער", אלא גם הבן תורה עצמו שלומד שלשה סדרים ביום אבל אינו יודע שהתורה מקיימת הבריאה, הרי הוא בכלל "מאי אהני לן רבנן" רח"ל, והוא נחשב אפיקורוס.

אלול אבי מורי זצוק"ל היה אומר בשם הגאון הצדיק ר' דניאל מקעלם, שכמו שחודש אב הוא מנוחה לגוף שאדם חוזר בו לכוחותיו הראשונים, כמו כן חודש אלול הוא זמן מנוחה לנשמה, שהיא מתחזקת בו. דהנה בדרך כלל אין אנו מרגישים המתקנות במצוות משום הטמטום שעוונותינו גורמים. ובחודש אלול צריכים אנו לסלק כל הטמטום על ידי סור מרע, ועל ידי זה הנשמה מתחזקת, ונרגיש המתקנות שבמצוות.

בטחון נשאל לראש הישיבה: מה פשר הענין שבזמננו שומעים הרבה עובדות של אלו השמים בטחונם בה' ורואים ישועות שלא כדרך הטבע, מה שלא שמענו על הדורות הקודמים אלא על צדיקים גדולים ובעלי מופת?

והשיב: דיש לומר א' על פי מה שידוע שאמר הגר"ח ויטאל זצ"ל בשם האריז"ל אודות גודל דרגת האדם ומעשים טובים בזמן של הסתר, שהם פי כמה מהדורות הקדמונים, ולכן ככל שמתרבה ההסתר כן מתגדל הכח שלנו. ב' אולי עתה שהוא ממש סוף הגלות ובקרב יתגלה הקב"ה בגילוי, הרי הוא יתברך מכין אותנו להיות מוכנים ומורגלים לראות השגחה גלויה, לכן זיכה אותנו בעובדות כאלו.



הגר"צ רבי דניאל מקעלם זצ"ל וה"ד

הזמנים לעיר לייקוואוד יצ"ו נערכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א

מוצאי שבת		יום השבת		ליל שבת		ערב שבת	
7:17	שקיעת החמה	9:00/9:06	סו"ז קר"ש נג"א (לפי האופק לפי עיב שוה)	7:01	הדלקת נרות	1:27	מנחה גדולה (גר"א וגר"ז)
7:59	ג' כוכבים קטנים רצופים (8.5 מעלות)	9:42	סו"ז קר"ש (גר"א וגר"ז)	7:19	שקיעת החמה (צריך להחמיר ב' דקות)	4:07	ט' שעות (להתחלת סעודה)
8:30	ע"ב דקות	10:18/10:46	סו"ז תפילה (מג"א לפי האופק) \ וגר"א	6:54-7:54	מזל מאדים (למאן דחש ליה)	4:39	מנחה קטנה (איסור מלאכה)
8:41	צאה כ"ר"ת לחשבון 16 מעלות	12:54	חצות (סעודת שבת להב"ח)	7:56	זמן קר"ש של ערבית (לערבית, ולפני הסעודה)	6:24	פלג המנחה (מג"א לפי אופק)

בגליון פרשת עקב (עלה אמונה) הביא הר"ר יהודה ראטה שליט"א את חידושו של הגר"ח שאין טענת אונס בעיקרי האמונה, ומסיק תחת כותרת "להלכה" בדחיית דבריו מכל וכל לדינא, ומוסיף שאולי הגר"ח עצמו לא אמר כן הלכה למעשה.

וקודם שאבא אל העין על קושיותיו וראיותיו רצוני לעורר שדעתם וגישתם של רבותינו ראשי הישיבות לתורתו של הגר"ח, היתה שאינה רק לפלפול בעלמא, אלא הם לדינא ממש ועכ"פ נתנו להם כובד גדול וערך רב. ונראה הטעם משום שראו אותו כרבן של כל בני הישיבות, שהצליח להעלות הדורא והרמה של לומדי התורה, ובפרט בתקופת מלחמת העולם הראשונה, ואחריו שכל מצב היהדות התדרדר פלאים כידוע, ובזה כולנו נחשבים תלמידיו. ולכן ראוי לנו ליישב דבריו ולעייין בהם עיון רב ולא לדחותם בקלות.

ובנוגע לעצם דבריו, הנה עיקר קושייתו היא מהרמב"ם הל' ממרים שבני הקראים נחשבים אנוסים, והוא לכאורה נגד דברי הגר"ח, והדברים עתיקים, והביא הכותב עצמו מהלכי האחרונים לתרץ וליישב, ולכן לא הבנתי מה שהסיק בסו"ד דריהטת הפוסקים אינה כהגר"ח והביא ע"ז ד' מקומות שכ"כ השו"ע עיי"ש, וכולן מקורות מאותו הרמב"ם של בני הקראים ולא הוסיף כלום על קושייתו הראשונה.

ומה שהקשה סתירה מדברי הרמב"ם עצמו לדברי הגר"ח ממ"ש במורה שהתורה מתארת את הקב"ה בתוארים גשמיים להדריך המון העם באמונת ד', ולדעת הגר"ח איך יתכן לומר שהדריכם בדבר שהמאמין בו דינו כאפיקורוס אפי' אם שגג, עכ"ד. ולכאורה פשוט שכונת הרמב"ם שהדריכן כן רק דרך משל להמחיש האמונה לגבי השכל, וכבר האריך בזה הגר"ח אביגדור מילער זצ"ל.

ומ"ש מדברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים, הרי א"א להבינם כפשוטן שלא האמינו ההמון בתח"מ כלל והיה חסר להם אחד מעיקרי האמונה והדת קרוב לאלף שנה, אפילו אי נימא שהיו בזה אנוסים עכ"פ לאו כמאן דעביד דמי, והגע עצמך, היתקבל על הדעת לומר שלא קיימו המון ישראל ציצית או תפילין מנתינת התורה עד אחר חורבן בית הראשון, אתמהא.

ומ"ש שספר העיקרים והרדב"ז חולקין להדיא על הגר"ח (ועכ"פ על הרמב"ם) הנה אף שבפשטות צדק בזה, יש להעיר ששניהם כתבו להדיא שכוונתן דוקא במי שרוצה להאמין כל דברי התורה ונשתבש דרך עינו עיי"ש, והוא לכאורה יותר טוב מהאומר מותר שהבאת מהגרא"ב וסרמן שיודה הגר"ח בו. ויל"ע בזה.

ומ"ש שהוא ספיקא דדינא עכ"פ (היינו שהוא מח' הרמב"ם ושאר ראשונים), ובספק מומר כתבו הבכור שור והחפץ חיים שדינו כישראל ומצוה להחיותו דספיקא דאורייתא לחומרא. הכותב דימה דין מומר לדין אפיקורוס, ופשוט שיש לחלק ביניהם (ראה למשל בספר ח"ח חילוק לשונו בין הל' לשה"ר ד, ז במומר למ"ש שח, ה באפיקורוס) ושוב אין ראי' מזה לזה.

ומה שהביא מהרמ"א בדין קריעה על הקטן שהמיר עם אביו, מבואר בבית יוסף (סי' שמה) וכן בביאור הגר"א (שמ אות יג) דאיירי בעבד ע"ז ומת כשעדיין

קטן, ואין דמיון לנידון דידן.

ומה שרצה בסו"ד לתמוך דבריו מסיפורים, קשה מאד לקבל פתרונו שהמעשה היה בתינוק שנשבה, שהרי באותו הזמן רוב רובם של החופשיים היו מומרים להכעיס ממש.

בכבוד ובהוקרה, באהבה ובידידות

ברוך פאון אשכנזי



הנה"צ רבי אביגדור הכהן מילער זצ"ל עם נכדו הרב"ר שמחה בונם כהן שליט"א

בענין מה שהביא הרב יהודה ראטה (גליון עקב) דברי הגר"ח הידועים שמי שחסר אמונה בא' מן העיקרים אפילו בשוגג, כבר יצא מדין כלל ישראל, דהא מ"מ אינו מאמין, נראה שבאמת הרמב"ם עצמו כבר כתב כן, יעו"ש בפיה"מ בסוף העיקרים, וז"ל, וכאשר יהיו ביד האדם כל אלה היסודות, ואמונתו נכונה בהם, הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחייבים לאהבו ולחוס עליו, וכל מה שצונו ה' על האהבה והאחווה זה עם זה, עכ"ל. הרי שהוא ע"י התאמתות העיקרים שאדם נכנס לכלל ישראל, שההתהוות היהודי בעי אמונת העיקרים, וא"כ פשוט שמי שכופר באותו אמונה, אפילו בשוגג, חסר לו דבר מה בחיי כלל ישראל, וממילא יוצא מדין כלל ישראל.

אכן, עפ"י הבנה זו, אולי ניתן ליישב מה שהקשה הנ"ל, שהרמב"ם פסק במשנה תורה שיש דין אונס גם בעניני אמונה. ש"ל שדוקא אם כפר דרך עקירתו מן הכלל שוב אינו נחשב ישראל ולא שייכי בו מצוות ה'רעות, וא"כ תינוק המוטל בעריסה וכן מי שגדל בין הגוים, שאין בחסרון אמונתם פריקת עצמם מן הכלל, הרי עדיין ישראל הם חשובים, ולהכי כתב הרמב"ם שראוי להחזירן בתשובה ושחיתתם כשרה וכו'.

גם ראיתי להביא סמוכים למה שצייד שהגר"ח לא אמר אלא שכופר בשוגג אין לו חלק לעולם הבא, אבל עדיין דינו כישראל, שבאמת לא כתב הרמב"ם במשנה תורה שכל אלו המינים דינם כגוי לכל דבריהם, שלא כתב כן אלא על עובד עבודה זרה ומחללי שבת בפרהסיא שהם כגוים לכל דבריהם, וראה דבריו בפ"ב מהל' עירובין (ה"טז), וז"ל, ישראל שהוא מחלל שבת בפרהסיא או שהוא עובד עבודה זרה הרי הוא כגוי לכל דבריו, ואין מערבין עמו ואינו מבטל רשות אלא שוכרין ממנו כגוי, אבל אם היה מן המינים שאין עובדין עבודה זרה ואין מחללין שבת כגון צדוקין וביתוסין וכל הכופרים בתורה שבעל פה וכו', עכ"ל, הרי שרק אלו דינם כגוי לכ"ד, וכאשר משמע מגמ' בכ"ד, וא"כ פשוט שמש"כ הרמב"ם בהל' ממרים שאין המינים בכלל ישראל, רצונו לומר דוקא לענין דיני האהבה והאחווה, וכמש"כ בפיה"מ הנ"ל, ובאמת אין דין מוחלט במין אלא שאין לו חלק

לעולם הבא ואין דיני רעות ישראל נוהגין בו. וא"כ, אם נימא דהא דמין אינו נחשב ישראל אינו שדין גוי עליו, אלא שהוא דין מסוים שאין דיני האחוה נוהגין בו, מובן טפי למה אם היה תינוק שנשבה, והוא לא עקר עצמו מן הכלל, שוב מצוה להחזירו בתשובה.

בברכה, א"י פאון קובסניצקי

תגובת הרב יהודה ראטה: מה שכתבתי שאין דברי הגר"ח להלכה, היינו שלדינא גם בתינוק שנשבה וחסר לו עיקרי האמונה נקטו הפוסקים בפשיטות שאין דינו כאפיקורוס, והוא דלא כפשטות דברי הגר"ח. ולכן הבאתי מקור שלהלכה אכן פסק השולחן ערוך שבני הקראים הם כישראל לכל דבר. ומש"כ הרב איזעמאן לתרץ דברי הרמב"ם במורה, לדעתי אין לשון הרמב"ם מורה כן. ואני שמעתי בשם הרב אביגדור מילר להיפך, שמהרמב"ם מבואר שעדיף לחשוב בהגשמת האל מאשר לא לחשוב על ה' ככלל. ומש"כ שהרדב"ז איירי דוקא במי שרוצה להאמין אלא שנשתבש, לכאורה הסברא להיפך, וכמו שהבאתי ממרכבת המשנה ומהגרא"ב וסרמן שדוקא במשתבש נחלקו הרמב"ם והראב"ד שבה יש לומר שהוה ליה למידק, אך באומר מותר שהוא אונס גמור כו"ע מודי שיותר קיל. ומש"כ שרק לענין ספק מומר יש להחמיר משא"כ באפיקורוס, תמוה בתרתי, חדא שהרי הטעם להחמיר הוא משום ספק דאורייתא וא"כ ה"ה באפיקורוס, ומאי שנא. ועוד, לא מצינו בפוסקים חילוקים לדינא בין הכופר והמומר, וכונת החפץ חיים פשוטה, שמחלק בין בעל עבירה סתם לבין מומר/אפיקורוס, וחפשתי ומצאתי שכ"כ החלקת בנימין. ומש"כ שאין דמיון בין עבד ע"ז ומת לנידון דידן, לא הבנתי טעמו, שהרי לדעת הגר"ח גם הוא נעבעך א אפיקורוס' כמו שהעיר הגרא"ו. ומש"כ שבזמן הגר"ח היו רוב רובם של החופשיים מומרים להכעיס ממש, יש לציין שאעפ"כ הבנין ציון והחזו"א ועוד פוסקים נקטו שיש להם דין תינוק שנשבה. והאמת עד לעצמו.

ולענין מה שכתב הרב קופפרברג להביא סימוכין לדברי. נראה שאין מקום לחלק כן. כשהרמב"ם כתב הרי הוא כגוי היינו לענין שאין לו דיני אהבה ואחוה הנלמדים ממה שכתוב רען, אחיך ואמיתך. ומי שאינו בכלל ישראל אין לו דינים אלו. ולא שייך לומר שהוא כשישראל לענין איזה דבר אבל יצא מכלל אחיך. נמצא שמה שכתב הרמב"ם לפעמים הרי הוא כגוי, ולפעמים שאינם בכלל ישראל, דין אחד הוא, שהיוצא מכלל ישראל דינו כגוי. ובלאו הכי הרמב"ם בשאר מקומות כלל האפיקורסים יחד עם המחללי שבת ועובדי ע"ז וכתב שדינם כגוי. ראה לדוגמא הלכות שחיטה ד, יד והלכות גזילה ואבידה יא, ב.

בנים אתם ולא תתגודדו, ומצות בטלות לעתיד לבא

במה שהבאתם בגליון פרשת ראה מספר אמת ליעקב שלפי דרשת חז"ל שלא לעשות אגודות אגודות, מהו ההמשך הפסוק "בנים אתם לה" ל"לא תתגודדו". וכתב שאע"פ שבחכמת התורה יש ענין של אלו ואלו דברי אלקים חיים, מ"מ אין לעשות אגודות אגודות ויש לבא לידי הכרעה להתנהג למעשה כתורה אחת. כדאי לציין שכבר העיר על כך הריטב"א (יבמות יג, ב) ע"ש.

מלך אשכנזי

ע"פ קונטרס מלכות משה שבתוך ספר דברי משפטים חלק רביעי מאת הג"ד שמואל זאב דאטקין ז"ל

שום תשים עליך מלך (יז, טו). שתהא אימתו עליך (סנהדרין יט, ב).

בפרשת יתרו על הפסוק (שמות יח, יב) "ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים" וגו', כתב המשך חכמה וז"ל, והנה במכילתא שמשה הי' עומד ומשמש לפניהם ומביא ע"ז מרבן גמליאל, ולפי המבואר, בקידושין לב מביא מזה שנשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, ופלא, הלא משה היה מלך ואין כבודו מחול. אכן הלא דרשו (דברים לג, ה) "ויהי בישורון מלך" זה משה, וכו' בהתאסף ראשי עם, וזה בעת מתן תורה יום הקהל, אבל יתרו בא קודם מתן תורה. ולתנאי דסברי דלאחר מתן תורה בא יתרו, א"כ משה לא הי' עומד ומשמש לפניהם וכו', עכ"ד ע"ש.

אולם עדיין קשה מהכתוב בפרשת קרח (במדבר טז, יב) "וישלח משה לקרא לדתן ולאבירם בני אליאב ויאמרו לא נעלה", וברש"י, מכאן שאין מחזיקין במחלוקת שהי' משה מחזר אחריהם להשלימם בדברי שלום, עכ"ד. והוא מגמ' סנהדרין (ק). ושם פירש רש"י, שמחל על כבודו והוא עצמו הלך לבטל מחלוקת, עכ"ל. ולכאורה צ"ע איך מחל על כבודו, הרי משה רבינו ע"ה הי' לו דין מלך שאין כבודו מחול, וכאן אין לתרץ כדברי המשך חכמה, שהרי היה אחר מתן תורה.

והנה יעויין בדברי הגר"א באדרת אליהו פרשת בלק (מהדורא חמישיאה כד, יז, עמוד 296), שמלכותו של משה היתה חלוקה בעצם משאר מלכויות, דשאר מלכויות

היה כחם מלכות הדין הכתוב בפרשת מלך. אבל מלכותו של משה לא היתה מלכות הדין כמלכות דין הרגיל של מלכות, אלא היתה מלכותו שהי' מנהיג ע"פ ה'. [וכן כתבו עוד מפרשים ואכ"מ].

ושמעתי מרבי משה אהרן סאלאווייצקי נ"ו לעד, שהרמב"ם אינו מונה כבוד המלך כמצוה בפני עצמה, וכמו כבוד ת"ח, אלא נכלל בעיקר מצות מלך, בעיקר "שום תשים עליך מלך". ודייק מזה דאין זו מצוה בפנ"ע לכבוד המלך, אלא שעיקר הדין כבוד הוא משום שזהו חלק מקיום של "שום תשים עליך מלך", שזהו אחד מהדברים שעל ידם הוא מושם עליך, שע"י הכבוד הוא מושם עלינו.

ולפי"ז נראה פשוט, שכל הדין אין כבודו מחול שייך דוקא במלך שחל מלכותו ע"י שום תשים עליך מלך, שבמלך כזה נעשה פגיעה בעיקר המלכות ע"י ביטול כבודו, וע"ז לא שייך מחילה. משא"כ מלכותו של משה רבינו ע"ה, שלא הי' חסר לו שום שימה והוא הי' בעצם המלך, והי' מלכותו להנהיג העם עפ"י ה', א"כ הרי לא שייך במציאות היכי תימצוי של פגיעה במלכות כזו, וכל מה שיהי' בזה זלזול ח"ו, לא יעשה זה רושם על מלכותו אפי' כמלא נימא, אלא יהי' זה מעשה עבר אמימרא דרחמנא גרידא, שכל מה שיש כאן הוא רק עבירה ביד המזלזל אבל פגיעה במלכותו לא שייך כלל וכלל, ודו"ק.



הג"ד משה אהרן הלוי סולוביצקי שליט"א עם אחיו הג"ד נפתלי צבי יהודה לייב שליט"א

וא"כ מ"ש רש"י בסנהדרין הנ"ל שעל ידי הליכתו לדתן ואבירם מחל משה על כבודו, י"ל שאצל משה רבינו באמת הי' זה כבוד שלו, וכמו שעל תורה דילי' יכול למחול משום דהוי דבר דידי', ה"נ י"ל לגבי המלכות של משה רבינו ע"ה, דאין חשש מצד שום תשים עליך מלך וכנ"ל, ויכול למחול שפיר.

יסוד הדין שאין כבודו של מלך מחול

ע"פ ספר אלה המשפטים על מסכת סנהדרין מאת הרה"ג ר' חיים צבי הכהן גארעליק שליט"א

שום תשים עליך מלך (יז, טו).

איתא בגמ' (סנהדרין יט, ב), והאמר רב אשי אפילו למ"ד נשיא שמחל וכו', מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, שנאמר שום תשים עליך מלך, שתהא אימתו עליך, ע"כ. ולא נתפרש בגמ' היכי חזינן מהאי קרא דאינו יכול למחול. והתוס' לעיל (ע"א ד"ה ינאי בא"ד) כתבו וז"ל: והא דת"ח יכול למחול על כבודו משא"כ מלך, הוא משום קרא דקאמר שום וגו' שתהא אימתו עליך, כי כבודו בא לו משום דמצות המקום כך הוא, ואין יכול להפקיע מצות המקום וכו', עכ"ל. וראיתי בפירושו הגר"י פ' לרס"ג (מנין הפרשיות סי' ז' סק"ד בא"ד) שהבין בכוונתם, דמקרא ד"שום תשים" רק חזינן דאיכא חיוב כבוד מלך, והא דאין כבודו מחול הוי מסברא בעלמא כיון דהוי מצות המקום. והקשה על זה דמלישנא דרב אשי משמע דמקרא קא יליף ולא מסברא.

ויעויין ברש"י (כתובות י"ז ע"א) שכתב בביאור דברי רב אשי וז"ל: שום תשים עליך מלך, ישראל הוזהרו שישמו עליהם שימות הרבה, כלומר שתהא אימתו עליהם, והילכך אין כבודו מחול, שלפיכך ריבה הכתוב שימות הרבה, עכ"ל, והוא דלא כהתוס' הנ"ל. ובשיטמ"ק (שם) ביאר דבריו וז"ל: פירוש דכל שעה שמוחל על כבודו הרי זה כאילו הסיר עצמו ממלך, וצריך אתה להשימו עליך מחדש, עכ"ל. ובפירושו הגר"י פ' (שם) נתקשה גם בזה, דא"כ עיקר הדרשא הוא מהא ד"שימות הרבה", ובגמ' ורש"י לא הזכירו האי טעמא.

ולולא דברי השיטמ"ק הי' נראה לבאר כוונת רש"י על פי מש"כ הגאון מלבי"ם (ספרי שופטים כ"ט ט"ו) וז"ל: שום תשים וכו' כשכפל המקור על הפועל בא להורות שיעשה הפועל בכל אופן ואפילו כמה פעמים וכו', עכ"ל. ולפי"ז נמצא דמ"שימות הרבה" ילפינן שתהא אימתו הווה עליהם בכל מצב שהוא, והיינו אפילו אם מחל, ואתי שפיר כוונת רש"י.

ויעויין עוד ברבינו יונה (לעיל ע"א ד"ה עמוד בא"ד) שכתב לחלק בין ת"ח ומלך לגבי מחילה וז"ל: ונ"ל דהתם כי אמרינן דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. משום דכבודו הוא כבוד של כל ישראל כולו, דהמלך שלהם הוא נכבד, והילכך אינו יכול למחול כבודו של ישראל וכו', אבל ת"ח יכול למחול על כבודו שאין אחרים מזלזלים כשהוא מוחל וכו', עכ"ל. וגם על רבינו יונה הקשה הגר"י פ' דא"כ הוי מסברא ודלא כמשמעות סוגיין וכנ"ל. ולענ"ד יש לבאר בדעת רבינו יונה דפירש כרש"י דמרבין לה מ"שום תשים



הג"ד ירחם פישל פעריאל זצ"ל

וכנ"ל, וכוונת רבינו יונה בדבריו הנ"ל רק לפוקי מש"כ מעיקרא להוכיח דכבוד מלך עדיף מכבוד ת"ח מהא דמלך אינו יכול למחול, וע"ז מתרץ רבינו יונה דטעמא דאינו יכול למחול אינו משום דהחיוב לכבודו עדיף אלא משום דהוא כבוד של כל ישראל משא"כ כבוד ת"ח, ונמצא דאין שום משמעות מרבין יונה דלא ילפינן לה מקרא ויש לפרשו שפיר כרש"י וכנ"ל.

אמנם נראה לבאר כוונת התוס' באו"א, ובהקדם ביאור מש"כ התוס' דשאני החיוב לכבוד מלך מכבוד דת"ח דכבוד מלך ילפינן מקרא והוי ממצות המקום, ולפ"ר לא מובן, דגם כבוד ת"ח ילפינן מקרא ד"את ה' וגו' תירא" לרבות תלמידי חכמים. והפשוט ומוכרח בכוונת התוס' דוודאי תרוייהו מקרא הוא, אמנם בת"ח גלי קרא ד"את" לרבות תלמידי חכמים, ומזה ילפינן דמצותי הת"ח להיות מתכבד מחמת מעלת תורתו, וכיון שכן הריהו ניתן למחילה, משא"כ חיובא דכיבוד מלך דילפינן לה מ"שום תשים עליך מלך" הרי משמע מזה דיסוד חיובא דכבוד מלך הוא משום לתא דחיוב עמו של מלך להיות מלכם מתכבד אצלם, וכמשמעותא ד"שום תשים וגו' שתהא אימתו עליך", וא"כ לא חשיב זכות דידי', ומשו"ה גם לא ניתן למחילה, וזה נראה ברור בכוונת התוס'.

שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך (טז, יז)

The Tosefta (*Sukkah*1:9; Bavli *Sukkah* 27b) tells of a visit by Rabi Eliezer to the *sukkah* of Yochanan the son of Rabi Ilai in Caesarea. When asked if one may spread a sheet over the *s'chach* of the *sukkah* on Shabbos, Rabi Eliezer changed the topic and declared: אין לך שבט ושבת מישאל שלא העמיד ממנו שופט.

This enigmatic statement engendered much discussion among the *meforshim*.

In Sefer Shoftim, thirteen *shoftim* are named; adding Yehoshua, Eli and Shmuel, we get sixteen. Of these, seven have their *shevet* listed in the *pasuk* [Yehoshua = Ephraim, Ehud = Binyamin, Gideon = Menashe, Tola = Yissachar, Eylon = Zevulun, Shimshon = Dan, Eli = Levi]. Rashi adds that Barak was from Naftali, as the *pasuk* describes him hailing from Kadesh Naftali, and Ivtzan who is identified by Chazal as Boaz, was from Yehudah.

Rashi concludes that the origins of the remaining *shoftim* are unknown. Despite the implication that *shevatim* other than the above produced the remaining *shoftim*, we can deduce the context of Sefer Shoftim that Osniel was also likely from Yehudah; Yair and Yiftach, both from the city of Gilad, likely belonged to Menashe, while Avdon is from the city of Pirason, which is in Ephraim.

Because of this, many other explanations have been offered for Rabi Eliezer's statement. Yaavetz, for example, writes that it includes *shoftim* whose mothers were from these *shevatim*, while from the Yalkut (*Shoftim*, *Remez* 42) it seems that this statement includes kings as well. Abarbanel goes so far as to say that Rabi Eliezer said this only as a way of changing the subject.

Perhaps we can offer an alternative solution.

Chazal (*Sanhedrin* 16b) derive from תתן לך בכל שעריך שופטים ושוטרים that it is a *mitzvah* to appoint *shoftim* in each *shevet* and city, it therefore stands to reason that in the era of the *shoftim*, hundreds of *shoftim* were scattered around the land, and that the *shoftim* named in Sefer Shoftim are only the outstanding ones who had wide influence due to their Torah, *nevuah*, wisdom, military prowess or wealth. Rav Chaim Kanievsky (*Taama D'kra*, *Shoftim* 12:8) writes that the reason the *pasuk* emphasizes the wealth of Yair, Ivtzan and Avdon is to signal that through their wealth they had the necessary influence to govern.

Though the *shoftim* had much influence, it seems that they didn't unify all the *shevatim* under their rule. About Devorah, for example, the *pasuk* says she sat in Har Ephraim between Ramah (Naftali) and Beis El (Binyamin). This seems to have been her sphere of influence, which is why in the war against Sisra in Emek Yizrael, which is in Naftali, the *shevatim* who joined Barak in battle were naturally Naftali and their neighbor Zevulun. In

shiras Devorah the *shevatim* of Menashe, Yissachar, Ephraim and perhaps Binyamin are also mentioned as joining the battle. All of these are *shevatim* that Devorah seems to have governed. On the other hand, Devorah decries the people of Gilad, Dan and Reuven, for refusing to join the battle, while Yehudah and Asher are not mentioned at all. This seems to indicate that Devorah's reach did not extend to those *shevatim*, especially Yehudah and Asher.

We can assume that were other *shoftim* at that time who governed the other *shevatim*. This is hinted in the *shirah* itself, which seems to imply that Devorah ruled concurrently with Shamgar; in *Seder Olam* (12) we see that Shamgar overlapped with Ehud as well. *Midrash Rus* (1:1) understands the *pasuk* ביהי בימי שפוט השופטים as being the time when there were multiple simultaneous *shoftim*. Thus, Rabi Eliezer's statement that there was no *shevet* that didn't produce a *shofet* can be understood as referring to unnamed *shoftim* who governed different areas of Eretz Yisrael in the era of the *shoftim*.

This can help solve a chronological conundrum which we find in Sefer Shoftim. In Yiftach's message to the king of Ammon (*Shoftim* 11:26) he mentions that 300 years had passed since Bnei Yisrael had conquered Ammon. Another data point is the *pasuk* in Sefer Melachim I (6:1) that states that the Beis Hamikdash was built 480 years after Bnei Yisrael left Mitzrayim. However, when calculating the years that each *shofet* ruled, we get much larger numbers: 345 years until Yiftach and 585 years until the building of the Beis Hamikdash. If we consider the recorded years of oppression as concurrent with the years of the *shofet* – for example, the 18 years of oppression by Eglon king of Moav being part of the 80 years that Ehud governed – we arrive at the 480 years until the building of the Beis Hamikdash, but only 260 years until Yiftach. *Seder Olam* (12), cited by Rashi (*Shoftim* *ibid.*), as well as Radak, Ralbag, Abarbanel and the Gra, all propose various solutions to this problem.

In light of the above, it can be suggested that Rabi Eliezer disagrees with the *Seder Olam*, which represents Rabi Yosi's opinions. And we can suggest that since each *shofet* governed only parts of the Bnei Yisrael, it is possible that some of the years listed for a *shofet's* rule were concurrent with those of other *shoftim*, and there is no contradiction between the years each individual *shofet* governed and the numbers given by the *pasuk*.

Rav Hillel Shimon Szimonowitz: Sefer Shoftim ends with a "civil war" between the *shevatim*. And the final *pesukim* state: "The Bnei Yisrael went off from there at that time each man to his *shevet* and to his clan... In those days there was no king in Yisrael..." Sefer Shoftim teaches us about a loose confederacy of *shevatim* plagued by external enemies and internal rifts. Conversely, Sefer Shmuel emphasizes that Shmuel Hanavi rallied "all" of Yisrael and that he would make his rounds to all the areas. This laid the groundwork for a fully united *shevatim* which would eventually appoint a king to rule over them all.



הג"ר אליהו דוב וואכספויגל / הרב שלום יהודה יוסף פאדאווער מחנה תאומים מתיבתא הג"ר שמואל זאב ראסקין ז"ל הרב יחזקאל ראזענבוים הרב חיים צבי הכהן גארעליק הרב יצחק אייזיק ווגנר הרב נחום קייסמן