

אין לך אלא שופט שבימין

202

מדוע נכתב יסוד זה ש"אין לך אלא שופט שבימין" פעמיים?

מהי מעלתם של גדולי כל דור לעומת גדולי הדורות שקדמו לו?



וואל השפט אשר יהיה בימים ההם

(דברים י"ט)

"אשר יהיה בימים ההם" - אפילו אינו כשאר שופטים שהיו לפניו אתה צריך לשמוע לו. אין לך אלא שופט שבימין

①
23
313

שלפניו, מכל מקום אין לך אלא שופט שבימין, ועליך לא רק לסור למרותם אלא אף לכבדם כדרגת החכמים שבדורות הקודמים.

לפיכך כתבה התורה ש"אין לך אלא שופט שבימין" פעמיים, פעם אחת בפרשת "כי יפלא ממך דבר למשפט" העוסקת במצוה לשמוע את דברי החכמים¹, ועל כך נאמר "אפילו אינו כשאר שופטים שהיו לפניו אתה צריך לשמוע לו", ובפעם השנייה בפרשת "ועמדו שני האנשים" העוסקת בכבוד תלמידי החכמים, וכמו שאמרו חז"ל (שבועות ל ע"א) שמכאן יש ללמד שמצוה לבעלי הדין שיעמדו לפני בית הדין, ועל כן שבה התורה ומלמדת, שיפתח בדורו כשמואל בדורו, צריך אתה לנהוג בו כבוד², שעל אף שאינו חכם כמו אלו שקדמוהו, מכל מקום מצווים אנו לכבדו.

6

11

16

דור דור ודורשיו

עוד נראה לומר, כי המצוה לשמוע בקול השופטים שבימין אינה רק בבחינת דיעבד³, שאף שאין בדורנו בעלי מעלה כבדורות הקודמים, ולמרות שחכמי דורנו אינם מגיעים לדרגת חכמי הדורות הקודמים, מכל מקום עלינו לקבל את חכמי דורנו כמנהיגים. אלא אדרבה, מעלה מיוחדת ישנה בכך שהמנהיגים הינם בני אותו הדור, כיון שתפקיד החכמים שבדור אינו רק להורות הלכה, אלא גם להנהיג את הדור, לזקק תקנות ולקבוע סייגים כפי צורך

21

28

4

הדור והשעה (עין טשי"ע ח"מ סי' ב), ולכן הואיל וכל דור יורד בדרגתו מן הדור הקודם לו, יש צורך דווקא במנהיגים מאותו הדור, אשר יכירו את הנסיגות המיוחדים של אותו הדור, ואת הדרכים לגדירת הפרצות ולתיקון מצב העם². ונראה להוסיף ולומר

36

יסוד זה, ש"אין לך אלא שופט שבימין", נכפל בתורה באותה פרשה עצמה, בפסוק (להלן י"ט, י"ז): "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב... לפני הכהנים והשופטים אשר יהיו בימים ההם", שאף שם פירש רש"י: "יפתח בדורו כשמואל בדורו, צריך אתה לנהוג בו כבוד". ויש להקשות, מדוע חזרה התורה וכתבה בשנית את אותו הענין, שכל דור צריך לקבל את מרותם של החכמים והשופטים שבימיו?

1

6

עוד יש לעיין בדקדוק לשון התורה: "אל השופט אשר יהיה בימים ההם", מדוע לא קיצרה התורה ואמרה "אשר יהיה בימין"?

11

שופט שבימין - בין לשמוע לו ובין לכבדו

16

אכן כשנעמיק בלשונות רש"י, נמצא שבשני המקומות נאמרו דברים חלוקים זה

מוה. שכן על הפסוק: "וואל השופט אשר יהיה בימים ההם" כתב רש"י: "אתה צריך לשמוע לו", ואילו על הפסוק: "ועמדו שני האנשים", כתב: "צריך אתה לנהוג בו כבוד".

ונראה, שיסוד נכבד הניח לנו רש"י בקבלת מרותם של מנהיגי ישראל שבכל דור, והוא שישנם שני חלקים בקבלת הנהגתם של חכמי הדור: האחד - לציית לדבריהם ולקבל את הכרעותיהם בכל מה שיוזרו, והשני - לכבדם כראוי למעמדם כגדולי הדור ומנהיגיו. על שני החלקים הללו אמרה התורה שבכל דור דור חשובים החכמים כמו החכמים שקדמו להם, ואף על פי שהדורות הולכים ויורדים, וחכמי הדור האחד אינם בדרגה גבוהה כחכמי הדור

①

נמצא "בימים ההם", והוא מכיר את מעלותיו וחסרונותיו של אותו הדור שבתוכו הוא שרוי, היא הסיבה שראוי הוא להנהיג את הדור.

מכת מעלתו זו של השופט - "אשר יהיה בימים ההם" - נובעים שני חיובים כלפי חכמי הדור: ראשית, החובה לציית לכל דבריהם, לתקנותיהם ולסייגיהם, שכן הם הראויים להכריע אלו תקנות נצרכות כדי להעמיד את הדור בדרך ה' ושנית, החובה לרומם את מעמדם ולכבדם, שכן הם אלו הראויים לעמוד על העם ולהנהיגם,

כיון שקרובים הם אל העם ומכירים את מצבו ואת דרגתו.

נמצינו למדים עד כמה גדולה היא חובת הזהירות בכבוד גדולי הדור ובדבריהם, שכן בחכמתם, מבינים הם לנפש פשוטי העם, ויודעים מה להורות, וכיצד להדריך ולתקן. לפיכך עלינו לקיים את מאמר התנא באבות פ"ב מ"ז: "הוי מתחמם כנגד אורן של חכמים, והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה, שנשיכתן נשיכת שועל, ועקיצתן עקיצת עקרב, ולחישתן לחישת שרף, וכל דבריהם כגחלי אש".

שדברים אלו מדוייקים גם מדברי המשנה (ר"ה כה ע"א): "שכל שלשה ושלשה שעמדו בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה".

ונראה שזהו הטעם לכך שהיושבים בבית דין של מעלה לזון את נשמות הנפטרים, הינם גדולי התורה שבכל דור ודור, מפני שהם אלו המכירים את מדרגת אותו הדור ואת נסיונותיו (רעת תורה פ' שלח בשם הגרייס). וכידוע כאשר נפטה הגאון רבי ישראל סלנטר, היה הסבא מקלם מזהיר את האנשים כי יזהרו במיוחד מעון הגול, מפני שבדאי יהיה רבי ישראל סלנטר מהיושבים בבית דין של מעלה, והוא היה מדקדק במיוחד להתרחק מחטא זה (שם) 3.

אשר יהיה בימים ההם

מעלה מתבאר היטב מדוע הדגישה התורה ואמרה: "אל השפט אשר יהיה בימים ההם", ולא קיצרה ואמרה 'אשר יהיה בימך', ללמדנו כי עצם העובדה שהשופט

"ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו ופספו וזהב" - לא ירבה לו מאד" (ד, יז)

מוכח במדרש ילקוט שמעוני (מלכים א' רמז, קצה): אמר רבי יצחק מפני מה לא נתגלו טעמי תורה? שהרי שני מקראות נתגלו טעמן ונכשל בהם גדול העולם, שנאמר: "ולא ירבה לו נשים". ונתן הכתוב טעם "ולא יסור לבבו", אמר שלמה המלך אני ארבה ולא אסור! וכתיב (מלכים א' יא, ד) "ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו". וכן נאמר: "לא ירבה לו סוסים" ונתן הכתוב טעם "ולא ישיב את העם מצרימה". אמר שלמה המלך אני ארבה ולא אשיב, וכתיב (שם י, כט): "ותצא מרכבה ממצרים".

אמר רבי יהושע בן לוי עלה אות יו"ד (של ולא ירבה), ונשתטח לפני הקב"ה, אמר לפניו: רבונו של עולם, הכתבת בתורתך אות אחת לבטלה? אמר רשב"י, עלה ספר משנה תורה לפני הקב"ה, אמר לפניו: רבונו של עולם, הרי שלמה מבקש לעקור יו"ד ממני. אמר לו הקב"ה: חייך! שלמה בטל ומאה כיוצא בו, ואות אחת מהתורה אינה בטילה ממך.

וכאן נשאלת השאלה מדוע רק האות יו"ד בחרה לעלות לפני הקב"ה לטעון על ששלמה המלך מבטלה, הלא יש עוד אותיות במילים "לא ירבה"?

וביאר ר' העשיל ז"ע, דהנה היה עוררין על כשרותם של דוד ושלמה אם בכלל מותרים לבוא בקהל, שהרי התורה אמרה (דברים כג, ד): "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'", והרי ייחוסם הוא מרות המואביה. אולם דרשו בתלמוד (יבמות ע"ב), שעל ידי האות יו"ד מותרים לבוא בקהל. שהרי נאמר "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל

6

11

16

21

2

11

(3)

מצינו
ניצח
ה

6

11

16

2

ה" ולא נאמר עמון ומואב. ודרשו מכך עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית. והם באו מרות המואביה ולכן מותרים. לכן באה האות יו"ד בטענה על שלמה, שהרי כל גדולתו באה על ידה, ואיך הוא עושה אותה פלסתר.

עוד הביא בספר "דרושים ופרושים" לרבי נחמן בן וידאל אנגיל זצ"ל, שהיה שד"ר ישיבת "בית אל" לפני למעלה ממאה שנה, ששמע מבארים על פי מה דאיתא בירושלמי (סנהדרין יג, ע"א) שכשהקב"ה שינה את שם שרי אשת אברהם אבינו לשרה, באה האות יו"ד לפני הקב"ה והתרעמה על שהוציא אותה משם שרה, אמר לה הקב"ה עכשיו את היית בסוף תיבה ועכשיו אני אעלה אותך דרגה ואקבעך בראש תיבה. דהיינו בהושע שהקב"ה הוסיף לו יו"ד וקראו יהושע (עיי"ש).

גם כאן אצלנו, כששלמה המלך שינה ובמקום "לא ירבה" עשה "לי ארבה", באה דוקא האות יו"ד שירדה בדרגה ועלתה לפניו יתברך והתלוננה, שהרי האות אל"ף של לא ירבה הניחה בראש תיבה, במקום ירבה נעשה ארבה, והיו"ד מתיבת ירבה הניחה כתיבת לא ונעשה "לי ארבה". נמצא שהיו"ד הושפלה כבודה, מראש תיבה הגיעה לסוף תיבה, והאל"ף נתעלתה ושאר האותיות נשארו במקומם. ולכן לא הייתה תרעומת אלא לאות יו"ד, שעלתה לפניו יתברך בקובלנה.

"וזה יהיה משפט הפהנים מאת העם מאת זבחי הזבח אם שור אם שה ונתן לפהן הורע והלחיים והקבה" (י"ח, ג)

מסופר על חכם אחד שהיה פיקח מאוד. הזמינו אותו לשבת על כס הרבנות בעיר מסריימת. כשהגיע לשם, ראה את מצבם של בני אותה העיר שאינו כבי טוב, והבין שיקשה לו להתפרנס מהם. הוא פנה אליהם, ואמר: אינני מבקש מכם דבר, אלא רק "זרוע לחיים וקובה". חשבו הפרנסים שהוא מתכוון כפשוטו למתנות הכהונה, והבינו, שרמזו בכך למשכורתו. הסכימו לכל דבריו וחתמו לו.

למחרת, בא הרב להתפלל באשמורת הבוקר וראה שאין איש. מייד קרא לשמש שילך ויעיר את כל אנשי הקהילה שיבואו לתפילה. והדגיש בתקיפות: אמור להם, שהם חתמו לי על כך. אנשי הקהילה הגיעו לתפילה מלאי טרוניה על שהרב החדש מעיר אותם באמצע הלילה, וטענו שלא חתמו על דבר זה כלל!

לאחר התפילה, הסביר להם הרב שהם חייבים לעמוד בהתחייבותם, שכן ה"זרוע" שעליה חתמו מכוונת לתפילין שעל הזרוע; ה"לחיים" - זו התחייבות על כך שלא יגלחו את זקנם בתער כלל; וה"קובה" - היא התחייבות על כך, שכל המאכלים שיכניסו לקיבתם יהיו בתכלית ההכשר...

עמלק כמו שכתוב בקרא, אינו בכלל זה, ודינו כעובר על מצות עשה דהתורה וצותה אליו משמעון. וכמו כן העובר על איזה מצוה שבתורה הן עשה ולא העשה מצוה העונש צמורה, ומה שאינו מצוה אינו בעונש הזה רק כפי שיקול אל דעות ימצוך שמו לכל עבירה או לעובר על איזה עשה, אבל בכלל עובר על דברי הנביא דיהיה דינו כדון צמורה מיסה בדי שמים אינו, על כן צמך כחצה התורה דאפילו על מצות הנביא נעשה, לא מיסה בדי שמים רק עונש כפי שתגזור חכמתו ימצוך, ושאלו היה לו עונש שהוסר מהמלוכה, ויש מלך שיש לו עונש אחר על עשה זו, כמו כל האנשים אשר כל העונשים שאינם מצוה צמורה להדיא העונש לפי שיקול אל דעות הן צמולס הזה הן צמולס הנא, ואין שני אנשים שיש עונש כידוע בספרי החכמה, אבל עונש הסרון צמורה הוא רק צמולס לא עונש, כן נראה בירד עשור השי"ם.

מסופר

למחרת

ועוד קשה לי כמו שהפסה...
 ה'תת"ן בשורש ה'י נספר המלכות על רבנו [עין לעיל מצוה ה'י], ולדבריו כל העובר על דברי חכמים עובר בלאו ועשה, אי"ן חומר בדברי תורה רק סיוב כרת או מיסה בדי דין, כי כולם הם לאחים ועשה, עיי"ש, ה'י נמי כל מצות עשה שבתורה שאין בהם עונש הא עובר על דברי הנביא ארון הנביאים משה רבינו ע"ה, אי"ן כל העובר חייב מיסה בדי שמים מחמת העובר על דברי נביא הן עשין הן לאין שאין בהם מעשה, ולמה פרט הכתוב בציור חייב מיסה בדי שמים, הא כל העובר על איזה דבר עובר על דברי הנביא הגדול ארון כל הנביאים ע"ה. ולומר דעונש הוא רק על הנביאים חוץ ממשה רבינו ע"ה כמו שכתוב נביא וגו' אליו משמעון וגו' והיה האיש וגו', זה לרובן. ועוד מצינו נבי שאל המלך ע"ה שלא שמע לדברי שמואל הנביא ע"ה ועונש והוסר מהמלוכה כמו שכתוב בשמואל [א' ט"ו], ולמה לא כפי עונש שעשאו תורה בעובר על דברי נביא. ונפרשת מלך [דברים י"ו, כ"ן פירש רש"י לנלמי סור מן המלוה וגו', הא למדת אפילו מצוה קלה של נביא נענש וכו', ולמה לי קרא, לא עדיף מכל אדם אם עבר נענש, ואין סברא שמלך יש לו איזה יסור צמולס חמורה, והוא ככל ישראל צמולס חוץ מה שכתוב להדיא.

על כן לולא דברי הגדול ארוננו הרמב"ם ורבינו הרב המחבר, נבאלי ל' נבאלי עונש, כמו שכתוב צמשה ופירוש רש"י דמפקירס ואינו חושש, ועל זה קאמרי צמולס כגון חצירה דמיכיו דאמר ליה הכיני ולא שמע, דהיה נעניו דברי הנביא לנעג דלמה יכה אותו, ועל ידי זה אפשר ללא האמין בדבריו ועל זה העונש מיסה בדי שמים. אבל מצוה הנביא שאינו מותר רק עובר מחמת שיעור הקפו, כמו שאלו המלך צמולס וצמולסות

3

למה אין העובר על כל מצוה כממרה פי נביא, שדינו מיתה בידי שמיים?

"נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אילוקיך אליו תשמעון וגו' והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו" (יח. טר"ט)

7
נבואה

הגאון בעל "מנחת חינוך" (מצוה תקטז) הקשה קושיא גדולה: כיוון שפסק הרמב"ם שהעובר על דברי נביא (אמת) חייב מיתה בידי שמיים, אם כן יתחייב כל מי שעבר על אחת ממצוות לא-תעשה שבתורה מיתה בידי שמיים, שהרי התורה כולה נאמרה על ידי משה רבינו שהיה אב לנביאים, והרי זה כעובר על דברי נביא?

6

והוא מיישב, שלשון המשנה הוא לא "העובר" אלא "המוותר על דברי הנביא", ורש"י מפרש: "שמפקירם ואינו חושש", אבל אם אינו מוותר אלא רק עובר משום שיצרו תוקפו, כמו שאול המלך בגלגל ובמלחמות עמלק, אינו בכלל זה, אלא רק הוא כעובר על מצוות עשה שהתורה ציותה "אליו תשמעון", ואינו נענש במיתה בידי שמיים.

11

הגאון רבי יוסף ראזין מרונאטשוב יישב, כי מלשון הפסוק "ודיבר להם", דרשו בפסוק שלא להשיב על ידי מתורגמן, ואין זו אלא מצוה לנביא שידבר לישראל בעצמו, אלא שגם המצוה של "אליו תשמעון" היא רק כאשר שומע את הציווי מפי הנביא עצמו ולא מפי אחרים, ועל כן רק לגבי אלו ששמעו מפי משה רבינו עצמו שייך להסתפק האם יעברו גם על מצוות "אליו תשמעון".

16

יישוב נאה על קושיית ה"מנחת חינוך", אמר לי ידידי הרה"ג רבי שמואל אפרים מאיר שליט"א, בעל "עבודת משא", על פי דברי הזוהר הקדוש, ששכינה היתה מדברת מתוך גרונו של משה, והיינו: שחלוקה נבואת משה רבינו מנבואת שאר הנביאים, שכן משה רבינו לא היה שותף בנבואה כלל, אלא רק היה ככלי וכצינור להעברת דבר ה' בשלימות, וזאת בשונה משאר הנביאים (לביאור הענין ביתר עומק, עיין "אבי עזרי", פרק ז' מהלכות יסודי התורה הלכה ו').

21

ואם כן לא קשה כלל קושיית ה"מנחת חינוך", שכן הכלל שהעובר על דברי נביא חייב מיתה בידי שמיים, שייך רק בשאר נביאים שהשתתפו בנבואה, ולא במשה רבינו שהיה רק ככלי לדבר ה' ולכן לנבואתו יש שם אחר: "תורה", ולעובר עליה יש גדרים אחרים.

26

8

תורת הנפש
8"כ' חיים א"ש"ן
13"5

מאמר ערך כבוד האדם

"ודברו השוטרים אל העם לאמר מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישוב לביתו וכו', ויספו השוטרים לדבר אל העם ואמרו מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו ולא יימס את לבב אחיו כלבבו" (כ, ה - ח)

"הירא ורך הלבב, רבי עקיבא אומר כמשמעו שאינו יכול לעמוד בקושי המלחמה ולראות חרבו שלופה. רבי יוסי הגלילי אומר: "הירא מעבירות שבידו", ולכך תלתה לו התורה לחזור על בית וכרם ואשה לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידם, שלא יבינו שהם בעלי עבירה, והרואה חוזר, שמא בנה בית, או נטע כרם, או אירס אשה" (סוטה מג, א)



1 הנה מאוד יש לנו להתפעל להתלמד ולהתרוזם מפרשה זו המגלה לנו את גובה ורוממותה, את עמקותה והודיה של המוסריות התורנית, שהיא בבואתה של החכמה האלוקית המעדנת והמצוחצחת, ואשר כל מגמתה אינה אלא לצרף את הבריות, לשפשפם לכבסם ולקבוע בהם את ההבנה הנהדרה בערך כבוד הבריות שנבראו בצלם!

4

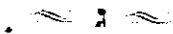


נתבונן נא פעמים ושלש, האיר התורה מחנכת ומדריכה את דעת האדם להבין את ערך יקרת נשמת האדם, ועד כמה שאנו מצווים ומחוייבים בכל התנאים ובכל הנסיונות לחשב ולייקר את כבוד האדם, לא לפגוע בו, ולא לגרום לו שום צער ועלבון, שום הרגשה של דכאון והשפלה, אף שלכאורה נראה לנו כאילו אנו מפסידים ע"י כך, שאנו מסכנים ע"י כך כמה וכמה ערכים וענינים פרטיים, או אפי' שמסכנים ע"י כך לכאורה, את תנאי הקיום של כל עם ישראל!

נהני רואים אנו שהתורה מצוה עלינו ואומרת לנו שכדאי, לכאורה, אפילו להעמיד בסכנה את כל צבאו של עם ישראל היוצא למלחמה, ואך ורק בכדי שלא לבייש אחד פרטי מישראל!

ומוטב שיתמעט, לכאורה, כח המחץ של צבא ישראל, שיקופח כח-ההגנה של ישראל, ואנו מצווים על אלה המהססים רכי-הלב שישונו לביתם.

וכדי שלא לבייש את מי שיש בידו עבירות, ומפחד שמא יגרום לו החטא, ויסתכן במלחמה, והוא עוד מהסס לגלות בפומבי שהוא מין אלו רכי-הלב, המציאה התורה אמתלאות אחרות לשחרורם של כמה וכמה אנשים אחרים, התולים חזירתם בסיכות בית כרם ואשה, ובחזירה הכללית אינה מתבלטת ביותר חזרתם של אלה היראים, ואין עלבונם פומבי אלא צנוע וכבלתי נראה.



ונצייר נא בדמיונינו, ונקרב את הענין לשכלנו המעשי הלא יתכן שבאותה שנה נתארסו כמה מאות ואלפים אנשים, ובמספר הזה הם גם שנטעו כרמים ובנו בתים וכו', ואלה המשוחררים אף מדין תורה מן הצבא יהא קיפוח כבוד בערכו ותקפו של הצבא, ברם הזהירות והשמירה על כבוד איש אחד מכריעה את הכף, ובעקב זה הולך ונוצר מצב כזה שאלו היראים ורכי-הלב גם כן ישוחררו, והלא בזה מעמידים לכאורה בסכנה את שלום המדינה ושלום כל ישראל בכלל!

והלא מבהיל הוא הענין, נצייר נא לעצמנו את עוצם הסכנה האיזמה, כנופיות צבא השונא מתקרבים לספר האוכלוסי' הישראלית עיני לצבא ישראל שיהדוף את השונא.

כל העצבים ממותחים ומודרכים, כל בן חיל, כל איש מדע, כל בעל תכסיס צבא, רצוי ויקר מפז. כל אחד אף הפשוט ביותר רוצה ומוכן להתנדב בכדי לצאת בצבאות ישראל, ומי זה יהין אז להשתמט, או להתחמק מעבודת-הצבא. והנה בא הכהן, ועפ"י צו התורה, מכריז בקול רם, ובלשון קודש מי האיש וגו', והכל מתוך חשבון והשקפה, בכדי שלא לבייש את מי שעבירות בידו!

והלא מבהיל הוא שמניעת עלבון מאיש אחד או מיחידים בודדים, ענין שנראה לכאורה קל-ערך לגבי סכנת הרבים, וסכנת חרות כל מלכות ישראל, ובכל זאת באה התורה ומכריעה ומרמזת לנו, שכבודו של היחיד הנברא בצלם האלקים עולה על הרגשת הפחד והסכנה המחלחלת בלב רבים.

ומוטב לכאורה שיסתכנו רבים, שיוחלשו ושיומעטו כוחותיהם, רק בכדי שלא לבייש אחד יחיד שנברא בצלם, והדואג עכשיו על עבירות שבידו.



ולכאורה הלא זה מוקשה ומוזר, הכי בשביל כבודו של זה החוטא, תסוכן כל עמדתה של עם ישראל, והכי בשביל שחטא יהא נשכר עוד? והנה נעיין נא ונראה מה רחוקים אנו מדעת התורה בנידון זה. התורה חסה על כבודו של הפושע

החוטא, והיא מצוה על הכהן להכריז שישונו לביתם, פן ימות במלחמה, ואם אינו שומע לדברי הכהן סופו שהוא מת במלחמה (ספרי).

ואזהרה ודרישה זו למה, בכדי להעמידנו על הרגשת צערו ובושתו של אותו "הירא" שמוטב לו להבליג על וידידיו בגלוי ובפומבי לומר עשיתי עבירות, וללכת לשדה-קטל!

הכי לזירו מיוחד צריך החיל ההולך לקראת המוות שישונו הביתה? הלא ברמז קל מספיק שניתנת לו הרשות לשוב!

(5)

אלא ללמדנו בא הזירו זהו, מה כבושה ואיומה היא הרגשת הצער של בעל העבירה, ומה מר לו לכשיצטרך לומר בגלוי שעבר עבירות אלו ואלו.

ומוטב לו לשחק ולבלוע את בושותו ולהסתכן במלחמה, ואינו משתחרר מאליו, אלא שהכהן משמיע ברמה שאלו ואלו ישובו הביתה, והוא הירא נעשה מחזורי המלחמה בשורות הנוטעים והבונים.

ואכן מה נשגבה וחודרת היא ההבנה שהתורה מגלה ביחסה לנפשו של החוטא המתלבט והמתפרפר בעניו, ומרדות נפשו ולבו, ורגשי הנוחם והצער שאוכלים את שארית כוחותיו, חסה התורה על עזרתו בשעת עינויים כזו, ומצלת אותו מכיסופא.

6 (10) פס

ה

וברם אף שלכאורה נראה היה לנו כאילו התורה מסכנת וממעטת את כלל האומה והצבא, לכבודו של היחיד כנ"ל, אבל לאמיתו ולעומקו של הדבר, הרי טיבותא רבתי גנוזה בדרך זו!

"כי אין מעצור לה' להושיע ברב או במעט" (ש"א, י"ד), כי מתי מתגברים השונאים על ישראל, בשעה שמתרפים מדרך עומק המוסריות של התורה, כמה"כ: "ויחננו ברפידים" (במדבר לג, יג), ופירשו חז"ל שרפו ידיהם מן התורה (ערכין ה'), ומיד "ויבא עמלק".

ואכן אין הנצחון במלחמה תלוי ברכוב או במעט הצבא "כי ה' אלקיכם ההולך עמכם וכו', להושיע אתכם" (דברים כ, ד), השונא העצום ביותר של עם ישראל, הוא רפיון המוסריות השמימית שהתורה ציוותה אותנו!

שיחרורם של מספר ידוע של אנשים לא יזיק כלל וכלל, ובה בשעה שאנחנו נתגבר ונרכיש לנו את ההשגות הנפלאות ע"ד ערך כבוד האדם, ובמחננו אנו נתהלך ונתנהג ביחסים לבביים של הוקרה חודית, של השתתפות אמיתית בצער הזולת.

אף צער של חוטא נתלבט בעניו ובבשתו הפנימית, כי אז נהי' חסונים וענקים ושום הסתערות של העמלקים למיניהם לא יוכלו לנו.

ו

ונראה נא להתלמד, עד כמה מחויבים אנו להיזהר בכבוד הבריות בחיר היצורים, בבואתו של הקב"ה, מפרשת תמר, פרשה מפורסמת, וההעלם מצוי לחלושי המעיינים, הלא היא כ"כ איוותה להעמיד בנים ומלכים מיהודה, וכיסופי וגעגועי היו מהסוג הטהור והנקי ביותר (עי' רש"י וישב), וכל מגמתה לא היתה הנאה עצמית, כי רואים אנו, שתיקף שבה לאלמנותה (ספורנו שם), ובכל זאת מוכנה היתה להישרף בצעירותה, ובעוצם פריחת כל תקוותיה הגדולות, ולא להלבין את פני יהודה ברבים!

ומעובדה זו יצאה הוראה לישראל לדורות, שינח לו לאדם להפיל את עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבריו ברבים" (ברכות מ"ג א' עד כדי כך גדול הוא כבוד האדם לאורה הזך של התורה!

ואכן שמכל הנ"ל אפשר לנו להבין, מה רבה היא חובתנו להשתלם ולהתעורר ברגשת כבוד הבריות בכל התנאים, ובכל הנסיבות, אפילו שנראים שהם למולנו ולקיפוחנו, הכל מאת ההשגחה העליונה שברא את העולם ואת האדם בצלמו וכדמותו, והזהיר בכבודו של האדם מביע בזה את הבנתו והכרתו העמוקה על מציאות השם, על קונו של העולם שמלא כל הארץ כבודו.

ועוד יש בכלל זה הלשון: אם לא עכשיו, בימי הנערות, אימתי, אם עד קצת ושיבה יניחנה לא יוכל לעשותה, ועל ענין זה אמר דוד המלך ע"ה (תהלים קמד, יב): "אשר בנינו כנטיעים מגדלים בנעוריהם", ר"ל כי הנטע בעודנו קטן אדם יכול לגדלו להיות עצו ישר ולא יהיה עקום, אך אחר שגדל בעקמתו קשת הוא מאד לתקנו. כן האדם בעודנו נער נקל הוא להיות גדל בדרך טוב ולסור מן הרע, אך אם הזקין ברשתו, קשה בעיניו להניחה כענין שנאמר (משלי כב, ו): "חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה".

91 (11) ל' יונה א"ת/א א"ת/א א"ת/א

6

(a) **S**ome commands in the Torah were understood so narrowly by the sages that they were rendered almost inapplicable. One example is the *ir hanidahat*, the city led astray into idolatry, about which the Torah states that "you must kill all the inhabitants of the city by the sword" (Deut. 13:16). Another is the *ben sorer umoreh*, the stubborn and rebellious child, brought by his parents to the court and, if found guilty, put to death (Deut. 21:18-21).

In both these cases, some sages interpreted the law so restrictively that they said "there never was and never will be" a case in which the law was applied (Sanhedrin 71a). As for the condemned city, R. Eliezer said that if it contained a single *mezuzah*, the law was not enforced (ibid.). In the case of the rebellious child, R. Yehuda taught that if the mother and father did not sound or look alike, the law did not apply (Mishna Sanhedrin 8:4). According to these interpretations, the two laws were never meant to be put into practice, but were written solely "so that we should expound them and receive reward."¹ They had only an educational – not a legal – function.

(b) In the opposite direction, some laws were held to be far more extensive than they seemed at first sight. One striking example occurs in *Parashat Shofetim*. It refers to the conduct of a siege in the course of war. The Torah states:

When you lay siege to a city for a long time, fighting against it to capture it, do not destroy its trees by putting an ax to them, because you can eat their fruit. Do not cut them down. Are the trees people, that you should besiege them? However, you may cut down trees that you know are not fruit trees and use them to build siege works until the city at war with you falls. (Deut. 20:19-20)

(c) This prohibition against destroying fruit-bearing trees was known as the rule of *bal tashhit*, "do not destroy." On the face of it, it is highly limited in scope. It does no more than forbid a "scorched earth" policy in the conduct of war. It seems to have no peacetime application. However, the sages understood it very broadly as including any act of needless destruction. Rambam states the law thus: "Not only does this apply to trees, but also whoever breaks vessels or tears garments, destroys a building, blocks a wellspring of water, or destructively wastes food transgresses the command of *bal tashhit*."² This is the halakhic basis of an ethic of environmental responsibility.

(d) Why did the Oral Tradition, or at least some of its exponents, narrow the scope of the law in some cases and broaden it in others? The short answer is: we do not know. The rabbinic literature does not tell us. But we can speculate. A *posek*, seeking to interpret divine law in specific cases, will seek to do so in a way consistent with the total structure of biblical teaching. If a text seems to conflict with a basic principle of Jewish law, it will be understood restrictively, at least by some. If it exemplifies such a principle, it will be understood broadly.

The law of the condemned city, where all the inhabitants were sentenced to death, seems to conflict with the principle of individual justice. When Sodom was threatened with such a fate, Abraham argued that if there were only ten innocent people, the destruction of the entire population would be manifestly unfair: "Shall the Judge of all the earth not do justice?" (Gen. 18:25).

(7) The law of the stubborn and rebellious son was explained in the Talmud by R. Yose the Galilean on the grounds that: "The Torah foresaw

(11)
ESSAYS
ON
ETICS

his ultimate destiny." He had begun with theft. The likelihood was that he would go on to violence and then to murder. "Therefore the Torah ordained: let him die innocent rather than die guilty" (Mishna Sanhedrin 8:5). This is preemptive punishment. The child is punished less for what he has done than for what he may go on to do. R. Shimon b. Yoḥai, who said the law never was or would be applied, may have believed that in Judaism there is a contrary principle, that people are only judged for what they have done, not for what they will do. Retributive punishment is justice; preemptive punishment is not.

(a) To repeat: this is speculative. There may have been other reasons at work. But it makes sense to suppose that the sages sought as far as possible to make their individual rulings consistent with the value-structure of Jewish law as they understood it. On this view, the law of the condemned city exists to teach us that idolatry, once accepted in public, is contagious, as we see from the history of Israel's kings. The law of the stubborn and rebellious child is there to teach us how steep is the downward slope from juvenile delinquency to adult crime. Law exists not just to regulate but also to educate.

(b) In the case of *bal tashhit*, however, there is an obvious fit with much else in Jewish law and thought. The Torah is concerned with what we would nowadays call "sustainability." This is particularly true of the three commands ordaining periodic rest: Shabbat, the Sabbatical year, and the Jubilee year. On Shabbat all agricultural work is forbidden "so that your ox and your donkey may rest" (Ex. 23:12). It sets a limit to our intervention in nature and the pursuit of economic growth. We become conscious that we are creations, not just creators. The earth is not ours but God's. For six days it is handed over to us, but on the seventh we symbolically abdicate that power. We may perform no "work," which is to say, an act

that alters the state of something for human purposes. Shabbat is a weekly reminder of the integrity of nature and the boundaries of human striving.

(c) What Shabbat does for humans and animals, the Sabbatical and Jubilee years do for the land. The earth too is entitled to its periodic rest. The Torah warns that if the Israelites do not respect this, they will suffer exile: "Then shall the land make up for its Sabbatical years throughout the time that it is desolate and you are in the land of your enemies; then shall the land rest and make up for its sabbath years" (Lev. 26:34). Behind this are two concerns. One is environmental. As Rambam points out, land which is overexploited eventually erodes and loses its fertility. The Israelites were therefore commanded to conserve the soil by giving it periodic fallow years, not pursuing short-term gain at the cost of long-term desolation. The second, no less significant, is theological: "The land," says God, "is Mine; you are but strangers resident with Me" (Lev. 25:23). We are guests on earth.

Another group of commands is directed against over-interference with nature. The Torah forbids crossbreeding livestock, planting a field with mixed seeds, and wearing a garment of mixed wool and linen. These rules are called *hukkim* or "statutes." Ramban understood this term to mean laws that respect the integrity of nature. To mix different species, he argued, is to presume to be able to improve on creation, and is thus an affront to the Creator. Each species has its own internal laws of development and reproduction, and these must not be tampered with: "One who combines two different species thereby changes and defies the work of creation, as if he believes that the Holy One, Blessed Be He has not completely perfected the world and he now wishes to improve it by adding new kinds of creatures."⁴ Deuteronomy also contains a law forbidding taking a young bird together with its mother. Ramban sees this as having the same underlying concern, namely of protecting species. Though the Bible permits us to use some animals for food, we must not cull them to extinction.

(12)
pe

אלקים יסודות (13)

(1) מה נאוו, מליך כי המבשר יעלה על ראשי הסדים
ענין עני כד גבוס עני לך מנצרת ליון, המלך ישמיע שלום מן האויב, ואלהי מבשר טוב שהיה
ענין המסדה ומיחס סבו דוד (שיבול סוק ח'), ואלהי משמיע ישועה הוא קיסר נליוס (שיבול
סוק מ'), ואלהי אמר לציון מלך אלהוד הוא המגלום מלכות במים בכל הארץ וכלל העמים (שיבול
סוק נ')

ז. מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע
שלום מבשר טוב משמיע ישועה. האי קרא קאי
אאליהו כדאיתא בילקוט, והנה מצינו ג' דברים
שאליהו יבא עבורם, דבעירובין מ"ג ב' אמרי
דאליהו יבא לבשר יום לפני ביאת משיח שלמחר
יבוא הישועה וכמ"ש הנה אנכי שולח וגו',
ובמשנה סוף עדיות אמרי דאליהו בא לעשות
שלום בעולם, ובמנחות מ"ה א' פרשה זו אליהו
עזיד לדורשה וכן בברכות ל"ה ב' ובשבת ק"ח
א' וביבמות ק"ב א' לכשיבא אליהו ויאמר
ומבואר דאליהו בא לפשוט ולברר כל הדברים
המסופקים בד"ת, וי"ל דג' דברים אלו מרומז
כאן בפסוק, משמיע שלום הוא לעשות שלום
בעולם, מבשר טוב אין טוב אלא תורה הוא
לברר ספקי התורה, משמיע ישועה כפשוטו
שיבשר על ביאת המשיח למחר כב"א.

(14) (מקרא) (כ"ג) (ס"ג)

(9)