

ראית - היו עורפין. עד אחד אומר: ראיתי, ושנים אוקרים: לא ראית - היו עורפין. שנים אוקרים: ראינו, ואחד אומר להם: לא ראיתם - לא היו עורפין.

משנה ט'

משברו הרצחנין, בטלה עגלה ערופה - משבא אלעזר בן דינאי, ותחינה בן פרישה היה נקרא, חזרו

אותו; וכן אם אשה אומרת: ראיתי - את ההורג, ואשה - אחרת. אומרת - לראשונה: לא ראית - באותה שעה שאת מעידה. היו עורפין - לפי שעדותם בטלה, ושוב קיים הספק ש"לא נודע מי הכהו". בגמרא מבואר, שדין זה אינו אלא כשבאו העדים בבת אחת. לפי שאין הראשון נאמן יותר מחברו; אבל אם באו בזה אחר זה, הרי הראשון שאמר "ראיתי את ההורג" נאמן כשניים, שכל מקום שהאמינה תורה עד אחד, הרי הוא כשניים, ואין השני הבא אחריו נאמן להכחישו, שאין אחד במקום שניים. עד אחד אומר: ראיתי - את ההורג, ושנים אומרים: לא ראית - כמו שבארנו למעלה, היו עורפין - לפי שבטלה עדותו של האחד מפני עדותם של השניים, ואפילו באו בזה אחר זה. שנים אומרים: ראינו - את ההורג, ואחד אומר להם: לא ראיתם - כאלו שעה שאתם מעידים, לא היו עורפין - לפי שאין האחד יכול להכחיש את השניים. בגמרא מבואר, שהשניים והאחד, בשתי ההלכות האחרונות, פסולי עדות הם, כגון נשים, עבדים וכיוצא בהם, שכן הלכה היא, שבפסולי עדות הולכים תמיד אחר רוב עדות; אבל אם היה עד אחד כשר ושניים פסולים, הרי זה כדין עד אחד ועד אחד.

באור משנה ט'

החל במשנתנו ועד סוף המסכת שנויים דברים שונים שחכמים ביטלו במשך הזמן. משנתנו פותחת בעגלה ערופה, שבטלה לאחר שרבו רוצחים בישראל. והטעם הוא, שלמדו חכמים ממה שנאמר בפרשת עגלה ערופה, "ולא נודע מי הכהו", שאם נודע מי הכהו, ואפילו אחד בסוף העולם הכיר בו, לא היו עורפים.

משברו הרצחנין - מזמן שרבו הרצחנים, והיו מכירים בהם שאלו הם המועדים למעשי רצח, בטלה עגלה ערופה - שהחל שנמצא אינו עוד בכלל ספק, ואין מתקיים בו, "ולא נודע מי הכהו". ומאימתו רבו הרצחנים? משבא אלעזר בן דינאי - שהיה רוצח מפורסם בימיהם (עיין גמרא כחובות כו, א); ותחינה בן פרישה היה נקרא - בתחילה, שהיה משנה שמו כדי שלא ידעו בו (חידושי אגדות

לקרותו בן הרצחן. משברו המנאפים, פסקו המים המרים, ורבן יוחנן בן זכאי הפסיקו, שנאמר (הושע ד, יד): "לא אפקוד על בנותיכם כי תזנינה ועל כלותיכם כי תנאפנה כי הם" וגו'. משמת יוסי בן יעזר איש צרדה יוסי בן יוחנן איש ירושלים בטלו האשכולות, שנאמר (מכה ז, א): "אין אשכול לאכל בכורה אותה נפשי".

מהרש"א), וכשהרבה ברציחות, חזרו לקרותו בן הרצחן - יש סוברים, שהיה זה בתחילה מראשי הקנאים שנלחמו נגד הרומאים בתקופה שלפני חורבן בית שני, ואחר כך נהפך להיות שודד ורוצח, ומכאן כינויי שמו (עיין ר"ח אלבק, בהשלמות לפירושו). משברו המנאפים - בימי בית שני, פסקו המים המרים - שהואיל והיו פרוצים בזימה, לא היו המים בודקים את נשותיהם, שנאמר בסוף פרשת סוטה (במדבר ה, לא): "ונקה האיש מעוון, והאשה היא תשא את עוניה", ודרשו מכאן: בזמן שהאיש מנוקה מעוון, המים בודקים את אשתו; אין האיש מנוקה מעוון, אין המים בודקים את אשתו; ורבן יוחנן בן זכאי הפסיקו - הוא שהפסיק את השקאת המים המרים, מהטעם האמור לעיל, שנאמר: "לא אפקוד על בנותיכם כי תזנינה ועל כלותיכם כי תנאפנה כי הם" וגו' - פסוק זה רומז למה שאמרנו לעיל, שהמים אינם בודקים את הנשים אם בעליהם אינם מנוקים מעוון זימה. בגמרא מבואר, שפסוק זה מוסיף להשמיענו, שגם אם בניו ובנותיו פרוצים בזימה, ואפילו בעוון של פנויה, שוב אין המים בודקים את אשתו. אמר רבי אלעזר: אמר להם הנביא לישראל: אם אתם מקפידים על עצמכם, מים בודקים נשותיכם, ואם לא, אין המים בודקים נשותיכם (סוטה מה, ב). משמת יוסי בן יעזר איש צרדה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים - הזוג הראשון מן הזוגות שעמדו בראש הסנהדרין (אבות א, ד), בטלו האשכולות - אנשים שהם כליל השלמות בתורה ובמידות; בגמרא מפרשים: אשכולות - איש שהכל בו (כלומר שתורתם אמת מבלי דופי ושכחה ומחלוקת - (רש"י; ברטנורא); והרמב"ם כותב: "כינוי על אדם הכולל המידות והמעלות והחכמות לפי מיניהם" שנאמר: "אין אשכול לאכול בכורה אותה נפשי" - וכוונת הכתוב: אין חסיד וישר, כמו שנאמר בכתוב שלאחריו: "אבד חסיד מן הארץ וישר באדם אין"; וכן תרגומו של הכתוב: "אין אשכול לאכול" - לית גבר דביה עובדין טבין (אין אדם בעל מעשים טובים), ומכאן שאדם המושלם בתורה ובמעשים טובים נמשל לאשכול; וכן רומז הכתוב שהאשכולות עתידים להיבטל (עיין תוספות יום טוב להלן משנה י"ב דיבור המתחיל, שנאמר").

The Sicarii: Ancient Jewish "Terrorists"

Richard A. Horsley / University of Massachusetts
-Boston

Two widespread and influential misconceptions continue to haunt the study of Jewish history and New Testament times, namely, that there was an organized religiopolitical movement called "the Zealots" which, from the time of its founding by Judas the Galilean in 6 c.e., agitated for Jewish liberation until it provoked the massive Jewish revolt against Rome in 66-70; and that *sicarii*, like *lēstai*, was just another name for the members of this organized liberation movement.

One would think that Morton Smith's sharp rebuttal would have laid these misconceptions to rest,¹ especially after Kirsopp Lake and Solomon Zeitlin had previously pointed to the lack of evidence for these notions.² Unfortunately, they have become enshrined in important professional handbooks and dictionaries in the field.³ And influential scholars persist in their misreading of Josephus's accounts, still concluding that Josephus uses the terms *zēlotai*, *sicarii*, and *lēstai* interchangeably for the Jewish rebel movement⁴ and labeling the Jewish "freedom movement" (whatever the differences between the separate groups) as "the Zealots."⁵ It is virtually impossible, argues Hengel, "to elucidate the

¹Morton Smith, "Zealots and Sicarii: Their Origins and Relation," *Harvard Theological Review* 64 (1971): 1-19. Smith has provided an extensive and highly critical review of nearly all of the pertinent literature; I will presuppose Smith's critique and his extensive references. Smith's critique applies also to George Wesley Buchanan, "Mark 11:15-19: Brigands in the Temple," *Hebrew Union College Annual* 30 (1959): 169-77. See also Marc Borg, "The Currency of the Term 'Zealot,'" *Journal of Theological Studies* 22 (1971): 504-12. Geza Vermes and Fergus Millar list the Smith article in their notes to the new version of Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1973) 383, n. 128; cf. p. 462, n. 29, but presumably the "new Schürer" was not the appropriate context to deal with the implications of Smith's argument.

²Kirsopp Lake and Foakes Jackson, "Appendix A: The Zealots," *The Beginnings of Christianity*, 5 vols. (New York, 1920-33), 1, pt. 1:421-25; Solomon Zeitlin, "Zealots and Sicarii," *Journal of Biblical Literature* 81 (1962): 395-98, a sharply critical review of Martin Hengel, *Die Zeloten* (Leiden: Brill, 1961).

³For example, K. H. Rengstorff, "Lēstēs," *Theological Dictionary of the New Testament*, pp. 257-62; Otto Betz, "Sicarios," *ibid.*, pp. 278-82; K. Wegenast, "Zeloten," *Real Encyclopedie*, 2d ed., pp. 2474-99, which repeats Hengel.

⁴Matthew Black, "Judas of Galilee and Josephus' Fourth Philosophy," *Josephus-Studien*, ed. Otto Betz et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht, 1974) pp. 45-54, esp. p. 51.

⁵Martin Hengel, "Zeloten und Sikarier: Zur Frage der Einheit und Vielfalt der jüdischen Befreiungsbewegung 6-74 n. Chr.," in Betz et al., pp. 175-96, esp. pp. 178, 189, 193.

© 1979 by The University of Chicago. 0022-4189/79/5904-0004\$02.07

The Journal of Religion

often dark and uncertain representations of Josephus on the Jewish 'freedom movement.'"⁶

But Josephus is not that obscure in his reports. Generally speaking, the terms *zēlotai*, *sicarii*, and *lēstai* refer to three separate phenomena. As Smith has made abundantly clear, Josephus knows the Sicarii and the Zealots as totally different groups, involved at different times and places during the Jewish revolt.⁷ Moreover, although Josephus refers (separately) to both Sicarii and Zealots as "bandits" (*lēstai*), most of the bandits which Josephus describes were neither Sicarii nor Zealots. Smith has cleared the air with regard to Josephus's straightforward and precise portrayal, in *Bellum Judaicum* (*The Jewish War* [hereafter cited as *BJ*]) 4.128-61, of the emergence of the Zealot party in Jerusalem during the winter of 67-68.⁸ In a previous essay I have attempted to explain that Josephus's use of *lēstai* usually refers to actual Jewish social banditry, a form of "primitive rebellion" often found in conditions such as those in Jewish society under Roman rule.⁹ It remains, therefore, to examine and explain how precise Josephus is in his portrayal of the Sicarii. I will attempt to demonstrate, with the aid of recent studies of modern anti-colonial movements, that the Sicarii can be best understood as ancient Jewish "terrorists."

TOWARD A MORE PRECISE CONCEPTUALIZATION: THE SICARII AS TERRORISTS

The Sicarii emerged in Jerusalem during the 50s. They received their name from the weapons they used, that is, "daggers resembling the scimitars of the Persians in size, but curved and more like the weapons called by the Romans *sicae*" (*The Jewish Antiquities* [hereafter cited as *Ant.*] 20.186). Josephus's accounts of this distinctive group are both precise and consistent.

But while the countryside was thus cleared [of brigands], a different type of bandits [*heteron eidos lēston*] sprang up in Jerusalem, the so-called *sicarii*, who murdered men in broad daylight in the heart of the city. Especially during the festivals they would mingle with the crowd, carrying short daggers concealed under their clothing, with which they stabbed their enemies. Then when they fell, the murderers would join in the cries of indignation and, through this plausible behavior, avoided discovery. The first to be assassinated by them was Jonathan the High Priest. After his death, there were numerous daily murders. [*BJ* 2.254-56]

⁶Hengel, "Zeloten und Sikarier," p. 196.

⁷Smith, pp. 14-19; see also S. B. Hoenig, "Qumran Fantasies: A Rejoinder to Driver," *Jewish Quarterly Review* 63 (1972-73): 249-52.

⁸Smith, pp. 15-17.

⁹Richard A. Horsley, "Josephus and the Bandits," *Journal for the Study of Judaism* (Fall 1979).

118

How
the
Sum

Simon (*War* II.564) and posed a considerable problem for leaders of the pro-Roman party, as Josephus says they did (*War* II.651). From leadership of a group including many such fanatics, Eleazar went on to play an important role in the Zealot party (*War* IV.225[?]; V.5, 10, 12, 21, 99, 250), but this does not prove that the party was generated from his followers or was, to begin with, mainly made up of them.

These earlier references to considerable groups of zealots therefore need not stand in the way of our accepting at its face value the account Josephus gives of the organization of the Zealots as a party. If so, the roots of that party were mainly in the Judean peasantry, and the facts that the first things they did were attack the city aristocrats, seize control of the Temple, and elect as High Priest a villager of their own sort — all these⁸⁹ fit perfectly with peasant piety. It is understandable, too, that they soon found themselves besieged by the city population, the *πληθος* or *δημος*.⁹⁰ If this interpretation is correct, Baumbach's sociological analysis was based on two false premises and may be dismissed.

The more recent works I have seen on the Zealots and *Sicarii*⁹¹ are not important for the purpose of the present paper — deter-

⁸⁸ *War* IV.138-61.

⁸⁹ *War* IV.162, 193-207.

⁹⁰ On G. DRIVER, *The Judean Scrolls* (Oxford, 1965), see the crushing review of R. DE VAUX, *The Judean Scrolls. 2. Essenes or Zealots*, *NTS* 13 (1966), 89ff. C. DANIEL, *Esséniens, Zélotes, et Sicaires*, *Numen* 13 (1966), 88ff., is ignorant nonsense. On BRANDON, *Jesus and the Zealots*, see above, n. 35. (The argument that JOSEPHUS did not call the Zealots by their name because the name was an honorable one and he did not wish to admit their moral claims is refuted by the fact that he does call them by their name, often, and emphatically.) K. WEGENSET, *Zeloten*, *RE* R2 XVIII (1967), 2474ff., abbreviates HENGEL — a pity, since it will probably be quoted as Scripture by generations of graduate students. S. HOENIG, *The Sicarii in Masada*, *Traditio* 11 (1970), 5ff., has applied the opinions of ZEITLIN to the propaganda of YADIN, with devastating effect. V. NIKIPROWETZSKY's résumé of his lectures on the Zealots (quoted in A. DUPONT-SOMMER, *Histoire ancienne de l'Orient*, *Annuaire, École pratique des hautes études*, IV^e section, 1969-1970, 132ff.) reports an attempt to compromise between the common opinion and that of ZEITLIN. N. was forced to suppose JOSEPHUS' terminology inaccurate; it is easier to sacrifice his theories than JOSEPHUS' statements. A concluding touch of humor was furnished by the *ex cathedra* comment of the *directeur d'études* (DUPONT-SOMMER) on "zealots" and "*sicarii*," "En fait, Josephé emploie indifféremment l'un ou l'autre terme." H. KINGDOM, *Who Were the Zealots and Their Leaders in A.D. 66?* *NTS* 17 (1970), 68 ff. reviews the evidence in Josephus and corrects some details of LAKE's account but shows almost no knowledge of the rest of the discussion and humbles to the usual incredible conclusion that the "zealots" of Menahem and their priestly murderers were one and the same party.

mination of the origin and relations of the two groups. Therefore the results of the preceding discussion may be summed up as follows:

→ From at least Maccabean times many Jews fostered the admiration of "zeal," and individuals undertook, or were thought, to be "zealots" on the models of Phineas and Elijah. This admiration and these models were presumably influential in shaping the resistance to direct Roman government, in which resistance the first prominent figure was Judas of Galilee. It seems unlikely, however, that the organization Judas founded — Josephus' "fourth philosophy" — called itself "the Zealots,"⁹² for had it done so, the same title could hardly have been taken, as it was in the revolt, by a quite different party. Whatever it called itself, Judas' sect survived, continued its opposition to the Romans, was led by his descendants, and in the mid-fifties, when Roman control of the country began to disintegrate, made itself notorious by a series of murders of distinguished individuals. These won this party the name of "the *Sicarii*," by which Josephus consistently refers to it from this time on, but we cannot suppose that every assassin (*sicarius*) in Palestine was therefore a party member. All that we know of the party locates it in Judea, where the census was introduced and where Judas of Galilee presumably staged his opposition. Neither Josephus' detailed accounts of events in Galilee nor the Galilean material in the Gospels shows any trace of it, and the notion that it organized all the resistance to the Romans is unsupported by evidence and refuted by the lack of evidence. It is also refuted by the course of events, for the party played only a minor role in the war against Rome. In 66 it allied with that portion of the priesthood which had started the revolt, and its alliance enabled them to get control of the city.⁹³ It also got control of Masada,⁹⁴ which enabled it to recruit and arm a considerable number of troops. Relying on these, its leader, Menahem, attempted to take control of Jerusalem, but the priests

⁹² Since we never hear what Judas' party did call themselves, it is not unlikely that the name was "Israel," that is, that they claimed to be the only true Israel and thought those who submitted to the Romans were apostates. This point I shall argue in another paper.

⁹³ *War* II.425ff.

⁹⁴ *War* II.408, cp. 433f.

Land is an integral element of serving God. The actions of the zealots of Beit Shammai, who compiled *Megillat Ta'anit* and refused to bring sacrifices to the emperor, displayed their conviction that reality is not determined by fate, and that mortal men have the capacity to change it. The zealot tradition goes back to the Hasmonean period and is certainly well anchored in the Pharisee tradition.¹ The trouble was that this form of zealotry merged with an entirely different kind of zealotry, motivated by criminality and aggression, and totally devoid of any holiness or service of God. There was a convergence of four factors: a society in disintegration, a corrupt priesthood, silence from the sages, and Roman tyranny. The combination of these factors released the Jewish society from the need to conduct its struggle based on the foundations of morality and Torah. The society degenerated into a situation of "might is right."

Modern Jewish nationalism made a similar attempt to revolt against the yoke of foreign government, to return to the patriarchal heritage and to settle in the Promised Land. The zealotry motivating the return to Zion and Jewish sovereignty contains an inner kernel of sacred fire. Even when Israeli society tired of bearing the torch of holy revolt, there were still those who persisted in replenishing the fire and continued to hold the torch up high. Zealotry of this kind became a symbol of devotion and of sanctification of God's name.

But in our times as in theirs, the combination of certain forces creates alliances that undermine the legitimacy of any struggle and of any revolt. This happens when negative, criminal elements infiltrate those of pure and holy motivation, thus defiling the legitimacy of the struggle. Evidently, history repeats itself, except that unlike our forefathers, we can learn from our history.

Our lesson from this section is that everything depends on the leadership that is capable – or incapable – of assuming responsibility. There is never a vacuum in any generation or in any movement. Leadership that stands up and takes responsibility can also lead the turbulent, idealistic and zealous forces, diverting them toward the direction of repair and growth. Leadership that withdraws from the public arena inevitably finds that those very same forces motivated by an idea, endan-

1. Ben Shalom, *Beit Shammai*, ch. 4, pp. 157–171.

The Sages

by: Binyamin Lau

ger the entire building by the fire of zealotry. In this section we saw how leadership reached a stage where it was too late and it could not jettison those forces. The fires of zealotry had extinguished the spirit.



הראשונה שבאת עליו. [ה] מי שלקה ושנה בבית [ב] דין, כונסין [ג] אותו לכיפה, ומאכילין אותו שעורים [ד] עד שכריסו נבקעת. [ו] ההורג נפשות [ז] שלא בעדים. כונסין [ח] אותו לכיפה, ונותנין לו [ט] לחם צר ומים לחץ. [י] הגונב את הקסוה, והמקלל בקוסם, והבועל ארמית, קנאין פוגעין בהן. כהן ששמש בטומאה, אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין, אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ [ז] ו, שפא. [ה] ו, ניט. [ג] ו, ונכניסי. [ב] ו, שעורין. [ד] ו, ויחנקעת. [ט] ו, נפש. [י] ו, וימכילין איתו.

חייב סקילה. הרי אם נעשת חמותו קודם שישא אותה אביו ידון בשריפה, ואם נשאה אביו תחלה ואחר שנעשת אשת אביו נשא בתה ונעשת חמותו ידון בסקילה. ועל דרך זו תקיש. ואין הלכה כר' יוסי. [ה] כיפה "מטבק" עושיין אותו בבתי הסהר ויש בגבהו כקומת האדם בלבד ואין לו בו איפה לשכב ולא לישן. וזה שאמרנו כאן לקה ושנה מלקות של כרת ובאותה העברה עצמה כגון שאכל חלב פעם אחר פעם, אבל כרתות שונים לא. לפי שכל מחוייב כרת בלבד סופג מלקות, וכבר הזכרנו את זה ויתבאר עיקרו לקמן. אבל מלקות דלאו הרי זה לוקה כל זמן שעבר ופוטריין אותו ואפילו אלף פעמים. ואמרו שלא בעדים, רוצה לומר שלא בעדות שהיב בה מיתה. כגון שלא נתקיימה העדות מחמת איוו סבה מן הסבות המונעות מלהרוג באותה עדות ואף על פי שהיא אמת, כגון שלא היתה שם התראה, או שנפלו סתירות בבדיקות ובחקירות וכיוצא בזה. וכל הראוי לכיפה נותנין לו לחם צר ומים לחץ עד שיחלשו כחותיו ויוכחש גופו ואחר כך מאכילין אותו שעורים עד שכרסו נבקעת.

[ו] קסוה, כלי שרת נגזר מן קשות הנסך. ומקלל בקוסם, הוא שיברך השם בשם עבודה זרה, ובועל ארמית, הוא שיבעול בת עובדי

6 דף פא א, ושם "חמותו ונעשת אשת איש" ושמה היתה נוס' רבינו שם "אשת אב" במקום "אשת איש".
7 תרגום מלולי של כיפה, ובנדפס "מושב מאסר".
8 בכמה כ"י תימן הוסיפו כאן "והו יסמי זאבוקה" והוא נקרא "זאבוקה". וברור כי איוה מעיר הוסיפה בגליון בתור פירוש, והלבלרים הכניסוה בעמוד. 9 מן "ובאותה העברה" עד כאן לא היה במה"ק. 10 בנדפס השמיט "ופוטריין אותו". 11 דף פא ב. 12 שם. 13 דף פא א וכן פסק רמב"ם.

לעזרה ומוציאין את מוחו בגזרין. זר ששמש במקדש, ר' עקיבה וחכמים אומריין בידי שמים.

פרק עשירי

[א] כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנ' ועמך כולם צדיקים ל ארץ (ישעיה ס כא). ואלו שאין להם חלק לעולם הבא, האומר אין תח [ו] ו, ויפליעין. [ב] ו, בניזרין. [ג] ו, איורי.

טהורה, זור שאכל תרומה, זור ששמש, וטמא ששמש, וטבול יום ששמש, ומחוסר בגדים, ומחוסר כפורים, ושלא רחוץ ידים ורגלים, ושתיי יין, ופרועי ראש, טמא שאכל תרומה טהורה, הוא ממה שנאמר ומתו בו כי יחללוהו, ואמר בטבל ולא יחללו את קדשי בני ישראל, כשם שהחלול האמור בתרומה במיתה כך החלול האמור בטבל, זור שאכל תרומה, לפי שאחר שאמר ומתו בו כי יחללוהו אמר וכל זר לא יאכל קדש, זור ששמש מפורש והזר הקרב יומת, וטמא ששמש ממה שנ' בטמאים ויגזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו, חלול זה כמו החלול האמור בפסוק ומתו בו כי יחללוהו, וטבול יום קבלה הסמיכוהו למה שנ' קדשים יהיו לאלהיהם ולא יחללו. ומחוסר בגדים לפי שאמר בכהנים וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו וכו' בזמן שבגדיהן עליהן כהונתן עליהן, אבל אם חסר מהם דבר הרי הוא כזר, ומחוסר כפורים שנ' וכפר עליה כהן וטהרה, משמע שקודם הבאת כפרה

הורם ממנו תרומה גדולה ותרומת מעשר, ועיסה שלא הורמה חלתה. 20 כלל בזה תרומה גדולה בין טמאה בין טהורה, תרומת מעשר, בכורים אחר שנכנס לירושלם, וחלה. 21 על זה אין לוקין מפני שהוא בעשה כדלקמן. 22 ולא מנה כאן כהן שנכנס לקדש הקדשים שלא לעבודה, כהן שיצא מן המקדש בשעת עבודה, לוי שעבד כעבודת כהנים, קרוע בגדים ששמש. וכן לא מנה שלשה חייבי מיתה בעשה, נביא שכבש נבואתו, ושעבר על דברי עצמו, והעובר על דברי נביא. 23 "טהורה" לא היה במה"ק. 24 ויקרא כב ט. 25 שם ככ טו. 26 ראה דף פג א. 27 ויקרא כב י. 28 במדבר ג י יח ז. 29 ויקרא כב ב. 30 שם כא ו. 31 שמות כט ט. 32 דף פג ב. 33 ויקרא יב ח. 34 בכ"א א. ל"ג ורגלים. 35 שמות ל כ. 36 ויקרא י ט. 37 שם י ו. 38 דף פא א וכן פסק רמב"ם.

גַּנִּי נָתַן לֹא אֶת־בְּרִיתִי שְׁלוֹם וְקָטִיעָא: וְהִיתָה
 וּלְזָרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֵנָת עוֹלָם תַּחַת אֲשֶׁר
 אֶל־אֱלֹהָיו וַיִּכְפַּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְשֵׁם אִישׁ
 זָרָאֵל הַמִּכָּה אֲשֶׁר הִכָּה אֶת־הַמְּדִינִית וּמְרִי
 סָלוֹא נְשִׂיא בֵּית־אָב לְשִׁמְעוֹנִי: וְשֵׁם הָאִשָּׁה
 זַכָּה הַמְּדִינִית כְּזָבִי בֵּת־צֹר רֹאשׁ אֲמוֹת
 תֹּאֲב בְּמִדְיָן הוּא: פ וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
 זָמֹר: י צַרְוֹר אֶת־הַמְּדִינִים וְהַכִּיתֶם אוֹתָם: יח כִּי
 יָרִים הֵם לָכֶם בְּנִכְלִיהֶם אֲשֶׁר־נִכְּלוּ לָכֶם

(יג) והיתה יבמות ק: כמותו יג: קדושין טו: זכום קא: ברית כהנת עולם. מנחות כ. (יד) זמרי. סנהדרין פב: (טו) בזבוי. שם: (יז) צרור. ז"ק למ. רש"י

יוף כל לשון קנאה הוא המתחרה לנקום נקמת דבר. אנפרט"מנט בלע"ז (דיא עראייפערונג):
 את בריתי ש"דום. שמהא לו לברית שלום כאדם המחזיק טובה וטובת לני שעושה עמו טובה
 אן פירש לו הקב"ה שלומותיו (סנהדרין סס): (יג) והיתה י"ז. בריתי זאת: ברית כהונת
 ש. שאף על פי שכבר נתנה כהונה לזרעו של אהרן לא נתנה אלא לאהרן ולבניו שנמשחו עמו
 דומיהן שילידו אחר המשחתן אבל פינחס שנולד קודם לכן ולא נמשח לא בא לכלל כהונה עד
 כן שנינו בזכום לא נתכהן פינחס עד שהרגו לזמרי: י"א. ששכיל. ששכיל אלהיו כמו המקנא
 לי (במדבר י"א). קנאחי לזיון (זכריה ח') ששכיל זיון: (יד) ושם איש ישראל וגו'. במקום
 י את הנדיק לשבח ייחס את הרשע לגנאי: נשיא בית אב ששמועוני. לאחד מחמשת בתי

העמק דבר

די חזנים ישראל וכו', חיבה ימירה נודעת
 וכו', וזה בכלל מה שאמרו בשנת דף י'
 מתנה לחזירו צריך להודיעו. אכן לשון אמור
 יו אתה בעמך, לך לפינחס להגיד ישרו
 ושמעתי מחותני הגאון מוהרי"ן ז"ל
 משל ששר המלחמה בעמדו בעת צרה ולא
 הרחב דבר

הרי דלף גרע, ובז"ב דף ט' ז' איחא דהעושה לזקה בסתר אף כופה וחמה אינו כופה, פירוש דיש בכה
 להסיר את האף המכלה, אבל עדיין נשאר כח החמה להעניש, ולאחר כל זה מוצין דהא דלא הוי ריחא בכל
 י השטים עד הגגל, אינו אלא דלא הוי זעם דרבע דכתיב כי רגע באפו, אבל חמה הוי. וע' מש"כ בספר
 בראשית כ"ו מ"ד מ"ה:

31

אונקלוס

רצה

קָנְמִי שְׁלוֹם: יג וְתָהִי לִיָּה וּלְכַנּוּתָּהּ בְּתַרְוָהּ קָנִים כְּהֵנָת עוֹלָם חֲלָף דְּקַנֵּי קָדָם אֱלֹהֵיהּ
 וַיִּכְפַּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: יד וְשׁוֹם גִּבְרָא בְּרִי יִשְׂרָאֵל קָטִילָא דִּי אֲתַקְטִיל עִם מְדִינִיתָא
 זָמְרִי בְּרִי סְלוֹא רַב בֵּית אָבָא לְבֵית שְׁמַעוֹן: טו וְשׁוֹם אֲתַתָּא דְאֲתַקְטִילַת מְדִינִיתָא
 כְּזָבִי בֵּת צֹר רֹאשׁ אֲוִמֵי בֵּית אָבָא בְּמִדְיָן הוּא: טז וּמְלִיל יוֹ עִם מֹשֶׁה לְמִימְרֵי:
 יז אַעֲיֹק יַת מְדִינָאֵי וְתַקְטִלוּן יַתְהוֹן: יח אַרְי מְעִיקִין אִינוּן לְכוּן בְּנִכְלִיהוֹן דִּי נְכִילוּ
 רש"י

אבות שהיו לשבט שמעון. ד"א להודיע שבחו של פינחס שאף על פי שזה היה נשיא לא מנע את עצמו
 מלקנא לחילול השם לכך הודיעך הכתוב מי הוא המוכה: (טו) ושם האשה המוכה וגו'. להודיעך
 שנאתם של מדינים שהפקירו בתי מלך לזנות כדי להחטיא את ישראל: ראש אמות. אחד מחמשת
 מלכי מדין את אוי ואת רקס ואת זור וגו' (במדבר ל"א) והוא היה חשוב מכולם שנאמר ראש
 אומות ולפי שנהג בזיון בעצמו להפקיר בתו מנאו שלישי: בית אב. חמשת בתי אבות היו למדין
 עיפה ועפר ומנוך ואבדע ואלדעה וזה היה מלך לאחד מהם: (יז) צרור. כמו זכור שמור לשון
 הווה עליכם לאייב אוחס: (יח) כי צוררים הם לכם וגו'. על דבר פעור שהפקירו נזותיהם לזנות

העמק דבר

משה ולא מנא ידיו לעשות בזה מאומה, ופינחס
 התחוק והגביר חיילים לשמו ית', על כן נכטוה
 משה שהוא יאמר לפינחס גמולו מה': את בריתי
 ש"דום. בשכר שהניח כעסו וחמתו של הקב"ה
 זכרו במדת השלום, שלא יקפיד ולא ירגיז, ובשכיל
 כי טבע המעשה שעשה פינחס להרוג נפש בידו,
 היה נותן להשאיר בלב הרגש עו גס אחר כך, אבל
 באשר היה לשם שמים משום הכי באה הנצחה
 שיהא תמיד נצחת ובמדת השלום, ולא יהא זה
 הענין לפוקת לב, ועי' כיצ"ז בס' דברים י"ג י"ח
 צרואחי עיר הנדחת. וכתיב שלום קטיעה, דבמה
 שהיה במדת השלום יותר מהראוי, שלא קנא בימי
 השופטים על פסל מיכה ועוד, כמבואר בתנא דבי
 אליהו וזילקוט שמעוני שופטים, משום הכי כתיב
 קטיעה נענש, ונמנא דמדת השלום נהפך לו
 לרועץ: (יג) והיתה י"ז וגו'. בשכר שהגין על
 ישראל, ניתן לו ברית כהונת עולם לכפר על בני
 ישראל לדור דור, ופירוש כהונת עולם כהונה גדולה
 וכיצ"ז לעיל ג' ג"ד י"ע, דכהן הדיוט אינו עומד
 תמיד לפני ה' כי אם במשמרו ובית אב שלו, או
 ברגלים, מה שאין כן בהן גדול עומד תמיד ומכהן:
 תחת אשר קנא י"א. ברית השלום מגיע
 לו, לא רק מחמת שהשיב את חמתו בקנאו, ואם
 לא הגיע לחמת ה' לא היה מגיע לו ברכת השלום,
 לא כן אלא תחת אשר קנא לאלהיו היה קצפו ורגזו
 אף לשם שמים, על כן באה לו ברכת השלום:

71

18

במדבר כה פינחס

אונקלוס

זכרה תהיה

בְּרִית כְּהֵנֶת עֹלָם תַּחַת אֲשֶׁר קָנָא קָדְם פְּהֵנַת עֲלָם חֶלְפֵי דִי קִנְיָ לְאֵלֹהֵיו וַיִּכְפֹּר עַל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל :

רש"י

ברית כהנת עולם. שאע"פ שכבר נתנה כהונה לזרעו של אהרן לא נתנה אלא לאהרן ולבניו שנמשחו עמו ולתולדותיהם שוילידו אחר המשחחן אבל פינחס שנולד קודם לכן ולא נמשח לא בא לכלל כהונה עד כאן. וכן שינוי בזבחים לא נתקן פינחס עד שהרגו זמרי: לאלהיו. כשביל אלהיו. כמו (במדבר

תורה תמימה

ברית כהנת עולם. אמר ר' אליעזר א"ר חנינא, לא נתקן פינחס עד שהרגו זמרי, דכתיב והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם^(א) [זבחים ק"א ב']. ברית כהנת עולם. הבויעל ארמית קנאין פוגעין בו, תני, שלא ברצון חכמים, ופינחס שלא ברצון חכמים, א"ר יודה בן פוי, בקשו לנדותו, אלמלא קפצה רוח הקודש ואמרה והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם^(א) [ירושלמי סנהדרין פ"ט ה"ז]. ברית כהנת עולם. עיין לפנינו בפ' ויקרא בפסוק ולא השבית מלח ברית (ב' י"ג).

הרי אפשר שגם יקרה זרע פסול, ובכ"ו לא חש על זה הכתוב וכתב סתם ולזרעו אחריו, ש"מ דבאמת כן הוא שכולל גם זרע פסול, ולפי זה נראה מה שמביא הגמרא הפסוק עד סופו, דלפי פ' התוס' הו"ל להביא רק והיתה לו ולזרעו, אחרי דעיקר הדיוק והדרשה הוא רק מלשון זרעו, אבל לפי מש"כ מדייק גם ממלת אחריו שהכוונה עד סוף כל הדורות, כמש"כ, ודו"ק. —

ובס' רה"ז פ' שופטים בפסוק ונאת אל הכהנים וגו', נספחק אש נפדה בכור ע"י כהן ואח"כ נודע שהוא חלל מה דעו, אש מחויב להחזיר כסף הפדיון ואש נפדה בכור, יעו"ש. ולכאורה יש להעיר ממשנה א' פ"ח דתרומות כהן שהיה אוכל בתרומה ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה, ר' אליעזר מחייב קצן וחומש ור' יהושע פוסק, מפני שבכונן אכל, וקו"ל כר' יהושע, וא"כ לכאורה גם כאן פסוק מלשיב החמשת שקלים שלקה נפדה^(א) וממילא גם נפדה הכבור, אך בפסחים ע"ב ב' מצואר דר' יהושע איירי רק בחמץ בערב פסח משום דזמנו כהול לאכול, אבל בלא"ה מודה גם הוא שחייב לבלש, וא"כ גם כהא חייב להחזיר כסף הפדיון וממילא אין הכבור נפדה וחייב לפדות עזמו מכהן כשר. (ל) עיין בפירש"י בפסוק זה שפירש אע"פ שכבר נתנה כהונה לזרעו של אהרן לא נתנה אלא לאהרן ולבניו שנמשחו עמו ולתולדותיהם שוילידו אחרי המשחחן, אבל פינחס שנולד קודם לכן ולא נמשח לא בא לכלל כהונה, עכ"ל. אבל זה גופא אינו מצואר למה לא נמשח גם פינחס, וגם איפה מרומז בתורה הא דנחלק פינחס משאר כהנים לענין זה.

ובאחת מכתבי הגדה שלנו בחרנו כונת הדרשה הזאת שבמכוון המתין הקב"ה לכסן את פינחס עד אחר שהרגו זמרי, משום דכפי המתבאר בדרשה שגרים פרשה זו נתקבל המון העם בפינחס

אונקלוס

יִשְׂרָאֵל : יְיָ וְיִשׁוּם יִשְׂרָאֵל קְטִילָא דִּי עִם מְדִינָתָא זְמָרִי רַב בֵּית אַבָּא שְׁמַעוֹן : טו וְיִשׁוּם דְּאֵתְקַטְיִלַת מְדִינָא בֵּית צֹר רִישׁ אִמְרֵי בְּמִדְרִין הוּא : טו וּמְלֵךְ מֹשֶׁה לְמִימְרֵי : י"ג מְדִינָא וְתַקְטִיל י"ח אִמְרֵי מְעִיקִין אֵי בְּנִבְלִיהוֹן דִּי נִבְלִיוֹ עֵסֶק פְּעוֹר וְעַל יַעַן בֵּית רַבָּא דְּמִדְרִין דְּאֵתְקַטְיִלַת בְּיוֹמָא

(יא) המקנה אתה לי (זכרתי את הדיוק לשבח ייחס א לשבט שמעון. ד"א להודיע השם לכך הודיעך הכהן מדינים שהפקירו בת מל (במדבר לא) את אוי ואת ציון בעלמנו להפקיר בתו מן וחנוך ואבידע ואלדעה וזה לאיב אהם: (יה) כי טר אחר פעור. ואת מואב

(יד) זמרי בן סלוא. א"ו המזורה לך, ב (טו) כזבי. א"ר ששת, שאמרה לא: ראש אמות וגו'. אמר בוסה ואתם שול

שלא היה בזה כמורה הלכה מ"ד בעירובין פ"ג א' כל אייל לשאל בלא וד וגם מ וילא ב"ק ואמרה והיתה כהונה עולם, והיינו שיהיה זה כלפי העושים שבמורה הל בשתי מעלות אלו, ש"מ שלל דס. (לב) יתבאר ע"פ המ

על אשר קא לכבוד ה', וכו' וחרפו אותו, יעו"ש. והנה לפי מ"ד בעלמא מי כהני קפדינים וכעסנים הם [עיין ריש פ"י דב"ב], לכן אש היה פינחס מקודם כהן היה מקום למקטרגיו לומר שלא עשה מה שעשה לקנאת ה', רק משום שקפדן וכעסן הוא עשה כן מכעסו על מעשה זמרי שעשה בפרהסיא, אבל מכיון שלא היה כהן מקודם, א"כ לא עשה זאת מכעס פתאומי, רק מחשבון ודעת שקנא לכבוד ה'. ואע"פ שגל האמת לא נמשחת הכהונה הליא מילתא כ"א בתכונת הנוע, אך ההמון רגיל לכתבים מדה זו בטשא תואר או משרת הכהונה. (לא) כמה עמלו האפרים לפרש דרשה זו בכלל, אבל האמת יש לפרש בדרך פשוט, דאמר בזה תני שלא ברצון חכמים, כלומר, הא דקנאים פוגעין בצועל ארמית אין רוח חכמים נוחה מזה, והסברא בזה י"ל, דכיון דלרדק לעשות זה ברוח קנאה אמתית לכבוד ה', א"כ אי אפשר לתת רשות לכל אדם שיהיה ראוי לפגוע באיש כזה, כי מי יודע אולי הוא עובה זה באינו פמה לדדיה ואומר כי עובה ברוח קנאת ה', ובין כה הוא הורג נפש באינו מחויב מיתה מלך הדין ממש, וכעין מ"ש צינמות ל"ס ב' סטוב לחלוץ מליצם, דשמוא אינו עובה לשם מלות יבוס אלא לשם פניה לדדית וגמלא נכסל באיסור אבת אח, ופרדך וכי פינחס עשה מעשה שהיא לא ברצון חכמים, ומשני אמנם כן, וכי באמת נקבו לנדוהו על מה שעשה, אלמלא קפצה רוח הקודש ואמרה והיתה לו ברית כהנת עולם תחת אשר קנא וגו', וא"כ הטידה דה"ק כי היה קנאי ממש ופטרופו, ולא נהיה עתה הירושלמי לדרשה הצבלי בסנהדרין פ"ב א' שבאל את משה, ובאמת גם צבלי גם שרי דרשות אש באל את משה או לא וכו' היא כונת הירושלמי. —

העולה מן האמור כי קיומה של מדינת ישראל עצמאית ומשחררת מעול הגויים הוא עניין של תורה, גם אם המצב הרוחני בארץ אינו שפיר, כמו שהיה ערך למלכות ישראל בארץ בזמן בית ראשון, שנאמר אז – ויעשו הרע בעיני ה', ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים, ואעפ"כ כשגלו מן הארץ ראו בזה אסון נורא ותקנו צומות לדורות. יהודים שומרי תורה ומצוות רואים במדינה היהודית מעשה ה' ולא ח"ו של סיטרא אחרא, שזה נראה להיות קרוב לקצוץ בנטיעות, כאילו לא הרבש"ע מנהיג את העולם.

אנו מאמינים בהשגחה. לישראל יש סימנים, גם סימני גאולה. כשנעמי רוצה לחזור לא"י היא לא אומרת – נגמרה הבצורת, אלא – כי פקד ה' את עמו לתת להם לחם. היא רואה בארועים הפשוטים רק את יד ה'.

אף אנו נאמר כי פקד ה' את עמו לתת להם מדינה. כל סימני הגאולה; קיבוץ גלויות, עצי ישראל ותננים פרים, היוקר יאמיר וכו', הם פקידות, ומי שחזק באמונה נתפס להם מתוך צפיתו לישועה. כך סברו והאמינו גדולי ישראל בתורה ובאמונה בדור הקודם. מי שאינו חזק בציפיה לישועה אינו רואה כלל תהליך גאולה. אבל הכל שווים לגבי ערכה של המדינה כשחרור מעול הגוים והגלות. מצוות ועבירות – זהו גם בא"י ענין של בחירה, והוא מעיקר האמונה שהכל צפוי הרשות נתונה.

ג. קנאות לכבוד האומה

היש מקום למעשי קנאות של יחידים לכבוד האומה הבאים מתוך נהמת הלב?

קנאות פנחס היא הלכה מיוחדת במקרה מסוים. כך נמסר בקבלה כי הבעל ארמית קנאין פוגעין בו, ואין ללמוד ממנה למקום אחר. יש עבירה מיוחדת במי שבא על גויה, כפי שנאמר ברמב"ם הל' איסורי ביאה פי"ב, ובהקשר זה הותרה קנאות, ודוקא בשעת מעשה ממש. אך אין להסיק מהלכה זו, מעשי קנאות אחרים, שכרוכים באיסורים.

אמנם קיים מושג של "גדולה עבירה לשמה" ויש שעבירה נדחית מפני מצוה אחרת, אך אלו מקרים נדירים שמסורים לשקול דעתם של גדולי האומה. אין לו לאדם לפסוק לעצמו בענינים מורכבים אלו, ובפרט הנוגעים לכלל ישראל, אלא חייב לשאול דעת רבנים גדולים שמקובלים באומה. ועיין בארחות חיים (לר"ח מוולז'ין) סי' קלב מ"ש על עבירה לשמה, שלא שייכת בזה"ז. למשל, כזכור לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה, היה יהודי בשם גרינשפן שהרג את הקונסול הנאצי בפריס, כמחאה או נקמה נגד מעשי הנאצים. אולם בכך גרם בעקיפין לרדיפות יתר, ולפוגרום ליל הבדולח הידוע לשמצה.

ד. חזון בנין בית המקדש

כיצד אפשר לקרב ולקדם את חזון בנין בית המקדש?

חזון זהו ענין של אמונה. יהודי אמיתי יודע כי בלי בית מקדש איננו יהודים שלמים. כבר ציינת את נסיונו של הרב קלישר להחזירנו למצבנו הטבעי בזה"ז ע"י חידוש העבודה במקדש, ונחלקו עליו בזה כל גדולי הדור. יהודי אמיתי בוכה על חורבן המקדש, ומצפה לבנינו וכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, ושאינו מתאבל על ירושלים אינו רואה בשמחתה (תענית ל, ב).

מסורת הש"ס עם הוספות

10 וכן י...
 11 וכן י...
 12 וכן י...
 13 וכן י...
 14 וכן י...
 15 וכן י...
 16 וכן י...
 17 וכן י...
 18 וכן י...
 19 וכן י...
 20 וכן י...
 21 וכן י...
 22 וכן י...
 23 וכן י...
 24 וכן י...
 25 וכן י...
 26 וכן י...
 27 וכן י...
 28 וכן י...
 29 וכן י...
 30 וכן י...

תורה אור השלם
 א ויאמר לאברהם ידע
 תדע כי גר יתיה ויעדך
 פארץ לא לקם ועקדוך
 וענו אדם ארבע מאות
 שנה: (בראשית טו יז)
 ב וגם את הנוי אשר
 יעבדו וכן אנכי ואחרי
 כן יצאו ברכש גדול:
 (שמות גז ד)
 ג וי נתן את חת הנעם
 בעיני מצרים וישאלום
 וינגלו את מצרים:
 (שמות יז יז)
 ד מלכי צבאות ידרון
 ידרון ונתן בות חתלק
 שלח: (תהלים סה יג)
 ה ויאמר אלהים אל
 משה אהיה אשר
 אקרא ויאמר כה תאמר
 לקני ישראל אהיה
 שלחתי אליכם:
 (שמות גז ד)
 ו עניי יי עניי וידעו
 הקם תוה כי אמה יי
 האלהים ואתה הסבת
 את לבם אחרנית:
 (תהלים אה יז)
 ז ויראוך עם שמש
 ולפני יתך דור דורים:
 (תהלים עב ח)
 ח ארני שפתי תפתח
 ופי יגיד תהלתך:
 (שמות גז ד)

מסורת הש"ס עם הוספות

16 וכן י...
 17 וכן י...
 18 וכן י...
 19 וכן י...
 20 וכן י...
 21 וכן י...
 22 וכן י...
 23 וכן י...
 24 וכן י...
 25 וכן י...
 26 וכן י...
 27 וכן י...
 28 וכן י...
 29 וכן י...
 30 וכן י...

תורה אור השלם
 א אשרי האיש אשר
 לא הלך בעצת רשעים
 ויבדרך חטאים לא עמד
 וכמושב לצים לא ישב:
 (תהלים א א)
 ב נשקו בר פן יאנף
 ותאבדו דרך כי יבער
 כמעט אפו אשתי כל
 חרסי בוי: (תהלים ג יב)
 ג יתמו חטאים מן
 הארץ ורשעים עוד
 כל:

מאימתי פרק ראשון ברכות

רב נסים גאון

פתח באשרי וסיים באשרי. אלמלא חלף היה לאשרי כל מוקי צו סיומא דלמא רגשו גויס הוא: בריווי. פריצים: חטאים כתיב. קרי ציה חטאים שילכה יער הרע: שפיר. השפיל עמך לקוף המקרא כל דבר שהוא צקוף קרוי שפילו של דבר: סמוכים יעד יעולם. דבריה תורה כתיב [אחרין] נלמנים כל פקודיו סמוכים (א) סמיכת כל פקודיו וישר וללכך ולא דבר ריק: כלום יש עבד שמורד ברבו. ויבא להכתיב את דברי הנביא: אמור לו כלום יש בן בוי. והא חזינן הכא דהוה: הכא נמי הוה. סופיה להיום: ואמר שירא. כנגד כולם אמר שירה לכששרתה רוח הקודש עליו:

אמר לה ההוא מינו
 לכוריא. כוריא
 הוא כתו של רי חנינא כ
 תרדיון והוא הייתה אשת
 של רי מאיר ואח
 בפירקא קמא דמסכת ע"י
 (דף יח) כוריא דביתהו
 דר' מאיר ברת' דר' חנניו
 בן תרדיון הוא וכבר
 למדה הרבה חכמות לפני
 החכמים כדאמרין
 (סב: כ) אמר ליה ומה
 כוריא דביתהו דר' מאיר
 ברת' דר' חנניה בן
 תרדיון דהוה גמרא חלת
 מאה (משמע)
 [שמעתיא] כיומא מתלת
 מאה וכתוא:

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי פתח באשרי דכתיב (ס) אשרי האיש וסיים באשרי דכתיב (כ) אשרי כל חוסי בוי הגהו בריווי הוה בשבבותיה דר"מ והווי קא מצערו ליה טובא הוה קא בעי ר' מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו אמרה ל' ברוריא דביתהו מאי דעתך משום דכתיב (ג) יתמו חטאים מי כתיב חוטאים חטאים כתיב ועוד שפיל לסיפיה דקרא ורשעים עוד אינם כיון דיתמו חטאים ורשעים עוד אינם אלא * בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה ורשעים עוד אינם בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה: אמר לה ההוא צדוקי לברוריא כתיב (ז) רני עקרה לא ילדה משום דלא ילדה רני אמרה ליה שמיא שפיל לסיפיה דקרא דכתיב כי רבים בני שוממה מבני בעולה אמר ה' אלא מאי עקרה לא ילדה (ח) רני כנסת ישראל שדומה לאשה עקרה שלא ילדה בנים לגיהנם כותיבו: א"ל ההוא צדוקי לר' אבהו כתיב (ט) מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתיב (י) לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה הי מעשה הוה ברישא מכדי מעשה שאול הוה ברישא לכתוב ברישא אמר ליה אתון דלא דרשיתון סמוכין קשיא לכו אגן דדרשינן סמוכים לא קשיא לן (ו) דא"ר יוחנן סמוכין מן התורה מנין שנא (י) סמוכים יעד לעולם עשויים באמת וישר למה

למה נסמכה פרשת
 אבשלום לפרשת
 גוג ומגוג. פרש גוג
 ומגוג הוא המומד
 הראשון שכתבו בו
 יתיצבו מלכי ארץ (ה) קשה
 תרבות רעה בתוך ביתו
 של אדם יותר ממלחמת
 גוג ומגוג והחם כפרך
 לפני אידיון של גוי (ע"י)
 דף ג) גרסי' לעמוד באים
 אומות העולם ומתגיירין
 ומניחין תפילין בראשיהו
 ותפילין ברועותיהו כיון
 ומווה כפתחיהו כיון
 שרוצין מלחמת גוג ומגוג
 אומר להם על מי אתם
 באים על ה' ועל משיעו
 שנא (תהלים ב) למה
 רגשו גויס [וגר] יתיצבו
 מלכי ארץ מיד כל אחד
 ואחר שנתק מוסרותיו
 והולך לו שאי נחקה את
 מוסרותיו וגו' וכולא
 ברייתא:

נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד ברבו אף אתה אמור לו כלום יש בן שמורד באביו אלא הוה הכא נמי הוה: אמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מאי דכתיב (יז) פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה כנגד מי אמר שלמה מקרא זה לא אמרו אלא כנגד דוד אביו שדר בחמשה עולמים ואמר שירה דר במעי אמו ואמר שירה שנאמר (כ) ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים ומזלות ואמר שירה שנאמר (ל) ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ברכו ה' כל צבאיו וגו' ינק משדי אמו ונסתכל בדדיה ואמר שירה שנאמר (מ) ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו מאי כל גמוליו אמר ר' אבהו שעשה לה דדים במקום בינה טעמא מאי אמר (רבי ז) יהודה כדי שלא יסתכל במקום ערוה רב מתנא אמר כדי שלא יינק במקום הטנופת ראה במפתן של רשעים ואמר שירה שנאמר (נ) יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה נסתכל ביום המיתה ואמר שירה שנאמר (ס) ברכי נפשי את ה' ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לכשת מאי משמע (סב) דעל יום המיתה נאמר רב רב שילא מסיפא דעניינא דכתיב (צ) תסתיר פניך ויהלון תוסף רוחם יגעוון וגו' רב שימי בר עוקבא ואמרי לה מר עוקבא הוה שכיח קמיה דר' שמעון בן פזי והוה מסדר אגדתא קמיה דר' יהושע בן לוי אמר ליה מאי דכתיב (ק) ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו אמר ליה בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם (קא) מדת בשר ודם צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להשפיל כה רוח ונשמה קרבים ובני מעים והקב"ה אינו כן צר צורה בתוך צורה ומטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים והיינו דאמרה חנה (קב) אין קדוש כה' כי אין בלתך ואין צור כאלהינו. מאי אין צור כאלהינו אין צייר כאלהינו (קג) מאי כי אין בלתך אמר ר' יהודה בר מנסיא אל תקרי כי אין בלתך אלא אין לבלותך שלא במדת הקדוש ברוד הוא מדת בשר ודם מדת בשר ודם מעשה ידיו מבלין אותו והקב"ה מבכה מעשיו א"ל אנא הכי

הנהות וציונים
 א אלא מאי לא ילדה
 בצ"ל רשיל (גליון):
 ב [צ"ל רב] (גליון):
 ג נמחק ע"פ המהרש"ל
 וכן מוכח מרש"י שלא
 היה לפניו וכן בכתי
 ליתא: ד [תיבה זו ליתא
 בפסוק: ה] [צ"ל אצ"עורן
 (גליון):
 ו [צ"ל
 כששרתה (כ"ה) ברש"י
 שבוע"ט: ז [צ"ל ופתוך
 כ"ה ברש"י שבוע"י
 (מראה אש רש"י):

חשק שלמה
 על רב נסים גאון
 (ה) פה ניכר חסרון קטם. ועי'
 לגיל' ז כ.



הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

הלכה נרין להוסיף לפניהם ולא ארבע לעשות

אישלש שורות של תלמודי חכמים יושבין לפניהן כל אחד ואחד מכור את מקומו והוצרכו לסמוך סומכין מן הראשונה אחד מן השניה בא לו הראשונה אחד מן השלישית בא לו השניה בוררים להן עוד אחד מן הקהל ומושיבין אותו בשלישית ולא היה יושב במקומו של ראשון אלא יושב במקום הראוי לו: גמ' מנא הני מילי א"ר אהא בר הנינא דאמר קרא שררך אגן הסהר אל יחסר המוגג ושרך שהיא סנהדרין למה נקרא שמה שרך שהיא יושבת במיבורו של עולם אגן שהיא מגינה על כל העולם כולו הסהר שהיא דומה לסהר אל יחסר המוגג ש"אם הוצרך אחד מהם לצאת יראוין אם יש עשרים ושלושה בנגד סנהדרין קמנה יוצא ואם לאו אינו יוצא: ב"מגן ערימת חטים מה ערימת חטים הכל נהנין ממונה אף סנהדרין הכל נהנין מבעמיהו: כ"סוגה כשיושנים אפילו כסוגה של שושנים לא יפרצו בהן פרוצות והיינו דאמר ליה ההוא מינא לרב כהנא אמריתו נדה שרי לייחודי בהדי גברא אפשר

הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

אמו ללא עבדא דמשתרא אל כל על סופא לטעיה ומיהו היכא ללא על אפילו נדה אסורה להתייחד כדלמ"ח כ"פ"ק דלמנויות (דף טו) לא בעל סוף וכן בין האלפים ואשתו ישנה בין הגשים וא"מ והא אמרי' כ"פ"ק דש"ט (דף יב) מקיס אשתו נדה לאשת רבו מה אשת רעשו הוא כנגדו והיא כנגדה אסור בו ופי' שם בקוננו' משום ייחד לאשת איש אף אשתו נדה והוא אגד סוגה בשושנים וי"ל דהוא כנגדו והוא כנגדה אסורה נאשת איש אפי' מלא ייחוד משום אוקרוי' דעתה שנתן ומתממנן זה מזה וכן מיהו מ"ש דייחוד נדה שריא מקונה בשושנים והוא כנגדו והוא כנגדה אסרת מהיקס דלשת איש אפיון אלא וי"ל דמסתבר טפי לאסור הוא כנגדו והוא כנגדה לפי שמתקדשין יחד והיינו ד' מזה דמפרשים: וירח"ל את רב גדיה' לטון ריח שרין דגס נדה כדלמריקן כ"פ"ט כל הדי (נדה דף טו) ה"ה איתמא דלמ"ח דלמא קמ"ה דרי"א ארמיה אמר ה"ה דם סמיך ה"ה: סמיך

אש בנעורת ואינה מהבכתב אמר ליה התורה העידה עלינו סוגה בשושנים שאפילו כסוגה בשושנים לא יפרצו בהן פרוצות ריש לקיש אמר מהכא וי"ל ככלל הרמזן דרמך אפילו ריקנין שבך מולאין מצות ברמזן כי וירא אמר מהכא וירח"ל את ריה בנגדו אל ריה תיקרי בנגדו אל בוגדו והנה בריוני רהו בשכבותיה דר וירא דהוה מקרב להו כי הוי דניהדרו להו ב' בתויבתא והונו קפדי רבנן כי נח נפשיה דר' וירא אמרי' עד האידנא הוה חריבא קמין שקדה דהוה בעי עלן רחמי השתא מאן בעי עלן רחמי דההו כלביהו ועבדו תשובה: שלש שורות כו' אמר אביי ש"מ כי ניידי כולדו ניידי ולימא דהו עד האידנא הוה יתיבנא ברישא השתא מותביתו לי כרנבי אמר אביי דאמרי' ליה הכי הו זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים: מתנ"י כיצד מאיימין את העדים על עדי נפשות הוי מכניסין אותן מאיימין עליהן שבא תאמרו מאימדי וממועיה עד מפי עד ומפי אדם נאמן כו' שבא אביי אתם וידעין שסופנו לברוק אתכם כדרישה ובחקירה הו וידעין שלא ברני ממונות דיני נפשות דיני ממונות אדם נותן ממון ומתכפר לו דיני נפשות דמו ודם ודעותיו תלוין בו עד סוף העולם שכן מצונו בקין שהרג את אחיו שנאמר קול דמי אחיך צועקים אינו אומר דם אחיך אלא דמי אחיך דמו ודם ודעותיו דבר אחר דמי אחיך שהיה דמו מושלך על העצים ועל האבנים לפיכך נברא אדם יחיד ללמוד שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאלו איבד עולם מלא ופמני שלום הנפשות של אהר אומר אדם לחבירו גברא מברך ושלא יהו המוניס אמירם הרבה רשויות בשמום ולהגיד גבולותו של הקב"ה שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד כולן דומין זה לזה ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם ושמא תאמרו מה

הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

הוא יודע דארוימאט הוא כדלדעקן (לעיל דף טו) מצי יומאך אהך בן

“ונראה דאין דין מורדין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה, כמו בזמן שהיו נסים מצויין ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בגליזות מיוחדות בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורענויות לעולם, ומביא דבר וחרב ורעב בעולם; אבל בזמן ההעלם, שנכרתה האמונה מן דלת העם, אין במעשה הורדה גדר הפרצה, אלא הוספת הפרצה: שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו. וכיון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה, ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת”

(חזון איש, הלכות שחיטה, ב', טז).

הערות בענין איסור לפני עור

א. כיבוד באכילה ושתייה למי שיוזע שלא יכרך. ב. נתינה או מכירת כלי שלא הוטבל לאדם החשוד שלא יטבילנו. ג. בדבר הגירות המנשה בזמנינו. ד. לפני עור באיסור יחוד.

א. כיבוד באכילה ושתייה למי שיוזע שלא יכרך

בהא דצריך כל אדם לשום דרכו ולכון מעשיו לשם שמים, חושבני, בני שבא אליו אורח חשוב, אשר אינו שומר תורה ומצוה, אבל עדיין יש לו אהבה לבני תורה, וגם תומך במסורות תורה וכדומה, ואם הבקעה"כ לא יתנה אותו בניטום המקובל לכבוד אותו בבורי דמיכל ומישור, בגלל זה שמצד הדין אמור ליתן לאכול אלא למי שיוזע שנטל דיו ומכרך (כמבאר בש"ע א"ח סי' קס"ט סעי' ב'), וכמו כן אם אפילו בצורה מכובדת יבקש ממנו ליטול דים ולכרך, יראה הדבר כפגיעה ועלבון בכבודו, וזה גם ידגז אותו מאד, ויתכן שבגלל הדבר הזה יתרוקח חם ושלום ביותר מהתורה, וגם יבוא לידי כעס ושנאה על כל התולעים בדרך התורה.

לישראל כשר למכור להם טריפה דרבנן, מי אמרין דשרי, הואיל ומציל בכך את האוכלים מאיסור דאורייתא, או אפשר דמחמת האחרים שעוברים על לאו דלפני עור, אי אפשר לנו להתיר משום כך למכור טריפה דרבנן, ולהפקיע מזה האיסור של לפני עור¹.

ומה שאין מוסרין דמי שביעית לעם הארץ (סוכה ל"ט ע"א), אע"פ שע"י זה לוקח ממנו גוף הפירות של שביעית, היינו מפני שזה ממש אותה עבירה, וגם אפשר שע"י הדמים הוא עלול יתור לבוא לידי עבירה מאשר אילו היו נשארים אצלו הפירות עצמן, משא"כ בנד"ר, ה"ז דומה למי שקוטע אצבע מרגלו של חבירו בכדי להציל אותו בכך מקטיעת כל היד שלו, דפשוט הוא דאינו קרוי מדיק אלא מתקן, ומצוה הוא דקעביד ולא עבירה, כך גם כאן אינו חשוב כמכשיל אלא אדרבה כמעשהו זה הוא מציל אותו מעון חמור של שנאת תורה ולומדי².

ולבן נראה דלפי הצורך שפיר רשאי לכבוד אותו במאכל ומשתה, וצריך לעשות כן אע"פ שזה בקום ועשה, וכע"ז פירשו קרא דאל תוכח לץ פן ישנאך, דכיון שזה ללא הועיל הרי אתה מכשילו בלאו של לא תשנא את אחיך, ואעפ"כ הדבר צריך הכרע³.

ב.

נתינה או מכירת כלי שלא הוטבל לאדם החשוד שלא יטבילנו³

יתכן שאם נאמר שהאיסור של השתמשות עם כלי הנלקח מנכרי מסתעף דק מחובת מצוה דרמיא

ע"י ב"ר, ומה שכתבתי הוא רק על יחיד שאינו עובר על לפני עור, ואפשר דחשיב נמי כעושה מצוה, אבל חלילה מלקבוע מנהג כזה לדברים.
2. הלום נודע שמרן בעל החזו"א זצ"ל (שביעית סי' ר"ב אות ט') אינו מתיר בכה"ג באיסור דאי.
3. תשובה להרה"ג צבי כהן שליט"א בספרו "טבילת כלים".

חושבני, שנכון באמת לכבוד אותו באכילה ושתייה, ולא לחשוש כלל לאיסור של לפני עור לא תתן מכשול, משום דאף שאין אומרים לאדם לעשות איסורא זוטא כדי להציל אחרים מאיסורא רבה, ואסור ודאי להפריש תרומ"מ בשבת כדי להציל בכך אחרים מאיסור חמור של טבל, מ"מ בנידון זה, הואיל וכל האיסור של הנתן לו לאכול הוא רק עבירה של נתינת מכשול, וכיון שאם לא יתן לו לאכול הרי יכשל האורח באיסור יותר גדול, נמצא דליכא כלל שום עבירה, כיון דליכא הכא שום נתינת מכשול, אלא אדרבה יש כאן הצלה ממכשול גדול מאד ע"י זה שהחליף אותו בקום ועשה במכשול יותר קטן. ואף שכעין זה כתב גם הרעק"א (י"ד קפ"א סי"ו) לענין אשה המקפת פאת ראש האישה ומ"מ כתב רק בלשון "דאולי", שאני הכא רבזה שהוא נמנע מלכבדו הוא עצמו חשיב כמכשילו ביותר.

ונראה שאם אחד רואה בחבירו ששותה יין של ערלה, ואינו יכול בשום אופן למתנעו אלא ע"י זה שיחליף אותו ביין של טבל, או של סתם יינם, דמסתבר דאין כאן שום איסור בזה שעושה מעשה בקום ועשה, ונותן לו יין של טבל, כיון דלא קעביד שום מכשול, אלא אדרבה מציל אותו בכך ממכשול יותר גדול. (אך מסתפק אני לפי הכלל הידוע של המשנה למלך (פ"ד ממלוה ה"ב), דאין אדם נפטר מלפני עור אלא א"כ יכול הנזיר ליקח את היין בעצמו, או יש עכורים שיתן לו, אבל לא מפני זה שיש ישראל אחר דלא איכפת ליה לעבור עי"ש, דלפי"ז איך הוא הדין בכה"ג שיש עוברי עבירה שמוכרים גבילה וטריפה לישוראים, אם מותר

1. א"ה, לחכ"א שהעיר ממה שמצד המהרש"ם בהנחות ל"ט ארחות חיים החדש (סי' תקנ"א אות ל') שאין להתיר לפתוח אטליו בט' הימים אף דאל"כ יש שעולמים להכשל בטריפות, כתב רבינו זצ"ל: הנני להעיר שמעולם לא אמרתי להתיר בפרהסיא סתם יינם לעוברי עבירה השוחזים יין של ערלה, ויתכן שאפילו מנהג פשוט אין לכטל בפרהסיא

of us appreciates the "real vital interest in literature." T.E. Hulme admired the spirited riot which ensued when a Parisian lecturer made some disparaging remarks about Racine. "These people interrupted," Hulme noted, "because the classical ideal is a living thing to them and Racine is the great classic. That is what I call a real vital interest in literature."² And we, for our part, concomitantly wonder how much of the eagerness to live and let live derives from the desiccation of commitment.

Unquestionably, however, the Jewish component exacerbates the issue. As critics have often charged, a measure of intolerance is endemic to *Yahadut* and we should acknowledge this candidly. Its vital center is the concept and reality of monotheism; and monotheism, almost by definition, is exclusionary. As the literal iconoclasm ascribed by familiar midrashim to Avraham Avinu manifests amply, this aspect characterized our inception, and it is part of our eschatological vision. Thrice daily, a Jew prays that he may live to see idolatry expunged and the world exclusively suffused with faith in the *Ribbono shel Olam*:

על כן נקוה לך ה' אֱלֹהֵינו לראות מהרה בתפארת עוֹזְךָ להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתו ויתקן עולם במלכות שִׁדְי וכל בני בשר יקראו בשמך להפנות אליך כל רשעי ארץ יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון לפניך ה' אֱלֹהֵינו כולם יכרעו ויפולו ולכבוד שמך יקר יתנו ויקבלו כולם את עול מלכותך ותמלוך עליהם מהרה לעולם ועד.

Therefore, we put our hope in you, Lord our God, that we may soon see Your mighty splendor, to remove detestable idolatry from the earth, and false gods will be cut off, to perfect the universe through the Almighty's sovereignty. Then all humanity will call upon Your name, to turn all the Earth's wicked toward You. All the world's inhabitants will recognize and know that to You every knee should bend, every tongue should swear [allegiance]. Before you, Lord, our God, they will bend every knee and cast themselves down and to the glory of Your name they will render homage, and they will all accept upon themselves the yoke of Your kingship that you may reign over them eternally.

On Rosh Hashanah and Yom Kippur, the theme is honed yet further, as the aspiration is extended to every sentient being and specific reference is made to the God of Israel:

הוֹפֵעַ בְּהַדָּר גֵּאוֹן עוֹזֵךְ עַל כָּל יוֹשְׁבֵי תַבֵּל אֲרֻצְךָ וִידַע כָּל פֶּעוּל כִּי אַתָּה פִּעַלְתָּ וַיִּבֶן כָּל יִצוֹר כִּי אַתָּה יִצַּרְתָּ וַיֹּאמֶר כָּל אֲשֶׁר נִשְׁמָה בְּאִפֵּי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מֶלֶךְ וּמַלְכוּתוֹ בְּכָל מִשְׁלָה.

Shine forth in your splendid majesty over all the inhabitants of Your world. May every existing being know that You have made it; may every creature realize that you have created it; may every breathing thing proclaim: "The Lord, God of Israel is King and his kingdom rules over all."

In and of themselves, such supplications need not preclude toleration. Let us bear in mind that toleration is not to be equated with pluralism. Indeed, in a sense, it is its very antithesis.³ Full-blown religious pluralism acknowledges the radical legitimacy of conflicting faith commitments. As such, it need not, it cannot, "tolerate" them. To tolerate is to suffer the pressure of what is not only different but, by my lights, thoroughly erroneous; and to refrain, nonetheless, from the exercise of power to coerce its devotees to cease and desist. "We cannot, properly speaking," Susan Mendus has rightly asserted, "be said to tolerate things which we welcome, or endorse, or find attractive;"⁴ nor, one might add, things we recognize as morally and metaphysically valid. It is precisely rigorous monism which is challenged to tolerate; and its devotees can, in theory, respond to the challenge by averring that conviction that freely willed sin ought not be repressed is fully consonant with the credal hope that the deviant and the erring, in due time and of their own accord, will see the light. Nevertheless, historically and halakhically, *avodah zarah* has indeed not been tolerated; and this critical fact casts a long shadow over any discussion of the limits of toleration within Jewish tradition.

Difficult or easy, the topic can be addressed with reference to several contexts. My instinctive predilection is of course to deal with it, first, as a halakhic issue; but this is, itself, multifaceted. Halakhah is, preeminently, a religio-legal order, and, as such, includes not only norms but varied sanctions for their violators and formal mechanisms for their implementation. Consequently, it obviously does not assent to recalcitrance or tolerate disobedience. In this respect, it is no different from any legal system. Its canons are of course fairly comprehensive and some of them relate to domains

This is particularly true of the ideological realm. In the practical sphere, a committed individual or community may feel justified in exerting pressure upon a deviant adversary on the ground that the respective stakes are asymmetrical – on one side, hallowed principle, and on the other, mere convenience.²⁹ This facile dichotomy is not so readily applicable, however, with respect to *emunot v'de'ot*, where both sides may very well be animated by considerations of principle. The appeal to stringency, even where no narrow Halakhic issue is involved – “For matters of the permitted and the forbidden,” as the Rambam emphasized,³⁰ “exclude matters of the distasteful, the desirable, and the beloved,” so that the attainment of a higher standard is laudable as an aspect of what A.D. Lindsay called “the morality of aspiration” even when it is not enjoined as a matter of duty – does not ring equally true when addressed to one who has pitched his tent at a given point of the ideological spectrum out of passionately nuanced conviction. Hence, in this area, the need for caution and sensitivity is all the greater.

Moreover, where convictions are at stake, rejection or repression cause particular anguish. As the Rambam explained that “ruminations about sin are worse than sin,”³¹ because sin grounded in thought is graver than that rooted in bestiality, as through the former, one “commits an act of disobedience through the nobler of his two parts,”³² so the affront to personal dignity is more painfully experienced when thought is under siege. Admittedly, these considerations are somewhat muted by recognition that, from a public and educational standpoint, too, the dangers are graver. And yet, on balance, the conviction that, in doubt, too much toleration is better than too little, and that this guideline is particularly relevant to the world of ideas, is firm. And, while, one can never be wholly certain, I trust that it derives from fealty to the call of *be'tzedek tishpot amitekha* and *ve-ahavta le-rei'akha kamokha* rather from exposure to the tradition of Locke and Mill.

Thirdly, with respect to both the juridic and the social spheres, but especially as regards the latter, it behooves us to distinguish between two elements, perhaps best denominated, in modern usage, as toleration and tolerance, respectively. Through the seventeenth century, the terms were

generally used interchangeably, and some current dictionaries still invoke one to define the other; but in many contemporary contexts, they are fundamentally different.³³ Tolerance denotes a mindset and an attitude, toleration a course of action; the former constitutes a quality of soul and spirit, the latter, a policy or a *modus operandi*. In practice, the two need not coincide. One may be open and understanding, personally and ideologically, with regard to that which, out of public and educational concern, he opposes vigorously. Conversely, one may be thoroughly repelled by what, for pragmatic or moral reasons, he refuses to restrain. If pressed to consider, for instance, the lives and thought of Rav Kook and the Rav, respectively, I believe, it would be fair to conclude that, while perhaps neither was thoroughly consistent, Rav Kook was, philosophically, far more tolerant but, as a public figure, tolerated less; the reverse was true of the Rav. In seeking to suggest parameters, we need to refer to both elements, but, obviously, the respective limits may vary.

These considerations will probably carry little weight with the thoroughgoing Western libertarian, for whom any constraint in the realm of the spirit, whether governmental repression or societal pressure is pure anathema. I hope, however, that they are consonant with overall Jewish tradition. That tradition has dealt with spiritual dangers as modern societies deal with physical threats; and hence, having rejected moral autonomy as a radical right, it has contended with toleration as an equipoise between liberty and security. It has recognized that toleration is, to a large extent, a function of openness; and openness, in turn, hinges upon several inter-related factors: the degree of conviction, the readiness to risk, the assessment of prospective danger. In the spirit of “Perhaps they shall cause you to sin to me,” where conviction and concern run high, when the integrity of a community is perceived as endangered, toleration is limited. It is agreeable and human, psychologically and morally, to tolerate; but when *malkhut shamayim* is affected, necessity – designated by Milton as “the tyrant’s plea,” but surely not his alone – often dictates otherwise. We owe it to ourselves and especially to others, however, to assure that, where *u'viarta ha'ra mi'kirbekha* or *al tit'haber la'rasha* are invoked, it is indeed that concern – and not animus, envy, the penchant for domination, or the

זיא
נת
נד
צי
ה
ני

לירוא אדם בהוראתיה ומשפטיה כמו שכתב (דברים א י) לא תגורו מפני איש וכאשר בא ביאור הכתוב הזה ויתר הכתובים הדומים לו בדברי חכמי ישראל ז"ל. והשני כי אין הספר הזה ברוב דברים מחדש דברים שלא נאמרו עד היותו כדי שיהא ברצון אדם לתלותו בנו לאומץ לב או למסורות מחשבה רק הוא מבאר דברי הקודמים ושוממות ראשונות יקומם מן האנשים שהם עמודים לתלמוד התורה ומכוננות לחדריה וחלונות לסתריה אשר הם ראויים להקרא מלאכי אלהים: והנה כנגד כבוד הרב אשר אני נשפט אתו זכר הוא לחייב עולם התנצלותי אצלו מבואר בפתח דבריו. ומה נמלצו בה אמריו. מה מתקו מדבש אמרי נעמו. ברוך הוא וברוך טעמו. והאלהים אשר ממנו לבדו אירא. יראנו מתורתו נפלאות ויחיש בימינו קץ הפלאות. יסיר מסוה המשגה מעינינו. ושאור שבעיסה ישבית בינינו. ויקיים בנו מקרא שכתוב ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כלם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם (ירמיה לא לג). כי אשיב את שבותם ורחמתיים (שם שם כו):

אמר משה בן נחמן ז"ל

תחלת כל דבור. ופתיחת כל חבור. לבקש בו רצון מה'. כי תחלת חכמה יראת ה'. אליו אוחיל. ובשמו אתחיל. לדבר עתה בחלק ה' מספרי המאור וכבר השלמתי חיבורי בחלק א' על תכונה אחרת כי הרתיחוני ימי הנעורים. והקדיחו הבחורים. אש באפי וקנאתי לרבינו הגדול רבי יצחק אלפסי ז"ל קנאה גדולה מפני שראיתי לחולקים על דבריו שלא השאירו לו כפי רובי מחלקותיהם ענין נכון בכל מה שדבר ולא דבר הגון בכל מה שפירש ולא פסק ראוי בכל מה שפסק לא נשאר עם דבריהם בהלכות זולתי הדברים הפשוטים למתחיל פרק אין עומדין. ובעבור היות רוב דברי הרב ר' זרחיהו הלוי ז"ל על הענין הזה השיבותי על כל מה שאינו נכון בעיני מספרו בסדרי נזיקין ונשים הלכתי במסלול הדרך אשר הוא ז"ל דרכה לפנינו ואחרי שובי נחמתי ואחרי הודעי חזרתי בי מן הדרך פן אהיה כמתגדר במלאכתי ואינה לפי כבוד הרב. והוא הארז האדיר יפה ענף וחרש מצל במקומותינו כרוב ממשח הסוכך בגלילותינו. לכן נמנעתי בכל הסדר הזה והוא סדר מועד מהשיב על הרב הנזכר זולתי לבקש את נרדף רוצה לומר לתרץ דברי רבינו

הגדול ולפרש אותה ורואה אני שזה מותר לי וחובה עלי וזכות לנפשי. ואתה המסתכל בספרי אל תאמר בלבבך כי כל תשובתי על הרב רבי זרחיהו ז"ל כולן בעיני תשובות נצחות ומכריחות אותך להודות בהם על פני עקשותך ותתפאר בהיותך מספק אחת מהן על לומדיה או תטריח על דעתך להכנס בנקב המחט לדחות מעליך הכרח ראיתי אין הדבר כן כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מופת בדור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה: אבל נשים כל מאדנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונדחוק עליה השמועות ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון וזאת תכלית יכלתנו. וכוונת כל חכם וירא האלהים בחכמת הגמרא: ויש אשר אנחנו מלמדים זכות על דברי רבינו עם היותם עדיין רחוקים בפשטי הסוגיא או הסוגיות אבל כוונתנו בזה לגלות אוזן התלמידים במה שיש בהם מן הזכות ואין אנו מעלימים מהגיד לכל מסתכל בספרנו מה שנשאר עליה מן הספק וזה מותר לנו אנחנו מפני שאנו באים ללמד זכות על הרב הגדול ודברי הראשונים. וכן חובותינו עמו כמו שהורו חכמי ישראל ז"ל לתלמידיהם אמרו (ב"ב ק"ב) כי אתי פסקא דדינא דידי לקמייתו לאחור מיתה לא מקרע תקרעוניה ולא מגמר תגמורין מיניה מקרע לא תקרעוניה דלמא אי הואי אנא אית לי טעמא מגמר לא תגמרון מיניה שאין לדיין אלא מה שענינו רואות ויצא לנו מזה לחוש לדברי רבינו להחמיר ולא להקל. וזה במיעוט המקומות אבל ברובם מחשבנתו נכרת מתוך ספרנו שעיקרי הדברים מוכרעין כדברי רבינו ואפי' בשקולין הרי הדין פסוק עלינו בלי להטות מדבריו ימין ושמאל כמו ששנו חכמים (ע"ז י"א) היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר אחד אוסר ואחד מתיר אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין הלך אחריו וכל שכן בהיותו קודם שהמחלוקת מנועה מבעליה שהיה לו לומר כבר הורה זקן. וזאת אות הברית אשר הקימותי בכל מחלוקותינו בענין ההלכות הדרכתך במעגלי צדק והאל אשר בתחילתו כל יצוריו מודים. ויודעיו את שמו מיוחדים. יתן לי לשון למודים. להוציא לאור כל תעלומה ולהודיע בסתום חכמה יזכנו לבא עד תכלית דבר ועומק יסודותיו. יורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו. אמן:

ר' משה בן נחמן עזרא חצב על מצבת קברו של רבינו אלפסי ז"ל את החרוזים האלה (ונרפסו בסוף ספר רדך תמים)

והמה על משקל ב' תנועות ויתד וב"ת ויתד וב"ת כדלת וכן בסוגר:

פְּתָבוּ בְּעֵט בְּרִזְלֵי עָלֵי שְׁמִיר
יְכָלוּ יְמוֹת עוֹלָם וַיִּתְחַדְּשׁ
אָמְרוּ בְּקִבְרֵי זֶה מְקוֹר חֲכָמָה
יוֹם נִצְלָה נִזְמָה וַחֲלִיטָה
כָּאוּ בְּנֵי צִיּוֹן וּבְמִרְרוֹת
הַיָּם הָרַחֵם וְיִרְחַם וְיִלְוֵנוּ

שְׁכַר אֲשֶׁר הָיָה לְזַכְרוֹן.
אֲבָלוּ לְכֹל יְבוֹא לְדוֹר אַחֲרוֹן.
נִקְבַּר וְעוֹלָם בָּא בְּעֵנְרוֹן.
תּוֹרָה וְהוֹרִידָה עֲדֵי גְרוֹן.
עָלְיוֹ תִּלְלוּ בְּשִׁבְרוֹן.

המדע הלכות יסודי התורה פ"ה

שנויי נוסחאות
ה"ט. ה"ח. ה"ז. ה"ו. ה"ה. ה"ד. ה"ג. ה"ב. ה"א.

ט מי שנתן עיניו באשה וכו'. מעשה נסנהדרין סוף פרק זן
סורר (פ"ה) ואיכא מאן דאמר התם דאשחא איש היתה ואיכא מאן
דאמר דפנייה היתה ושקלו וטרוו וליניה מאי טעמא אסרו לו לפרע עמה

להיות נאמן על המעשרות אבל תלמיד חכם אין ה"י שרין שלא ירצה
בשמו: ומ"ש או באכילה ושחיה וכו'. גרייתא נפקים סוף פרק
אלו עוברין (מט). תלמיד חכם המרנה שערותיו ככל מקום מחלל

מקורות וציונים

ה"ח. אפילו היתה פנויה
ע"י ה"י חיות פ"ה ה"ד
ואפ"כ פ"ג ה"ג וע"י
מלימ לעיל ה"ב אין
מורין לו בכך ע"י געו"י
לעיל ה"ה.

ט [ט*] מי שנתן עיניו באשה וחלה ונטה
למות ואמרו רופאים אין לו רפואה עד שתבעל
לו, [ט] אפילו היתה פנויה ואפילו לדבר עמו
מאחורי גדר אין מורין לו בכך וימות ולא יורו
לו לדבר עמו מאחורי הגדר, שלא יהו בנות
ישראל הפקר ויבאו בדברים אלו לפרוץ
בעריות: י כל העובר מדעתו בלא אונס
על אחת מכל מצוות האמורות בתורה בשאט
בנפש להכעיס הרי זה מחלל את השם. ולפיכך
נאמר בשבועת שקר וחללת את שם אלהיך אני

עמו צנימו או הוא אוכל צנימו ולא
עמסה כדרך האכסנאין שרי: או
שדיבורו עם הבריות אינו בנחת עד
סוף הפרק. ברייתא בסוף יומא (פ"ו)
קרויה לנשון רבינו. ושעור הלשון כך
הוא ועושה בכל מעשיו לפנים
משורת הדין כחנאי שלא יתרחק
הרבה משורת הדין לזד הטוב עד
שיראה שאינו מן הישוע או עד
שישומם, אלא יעשה לפנים משורת
הדין בלאו ממוצע עד שבעשיתו כל
המעשים טובים שזכרו ימצאו הכל
מקלסין אותו ואוהבים אותו:

מגדל עז

ה"א. ויש דברים וכו',
ספ"מ ל"ח ס"ג אגרת
קדושה"ט ספ"ג לאוין ג.
דברים שהבריות מרננות
דקא אמרי אג"ש שה

ואם עבר בעשרה מישראל הרי זה חלל את השם ברבים. וכן כל הפורש
מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר בעולם, לא פחד ולא יראה ולא לבקש
כבוד, אלא מפני הבורא ברוך הוא כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו, הרי
זה מקדש את השם: יא ויש דברים אחרים שהם בכלל חילול השם. והוא
שיעשה אדם גדול בתורה ומפרסם בחסידות דברים שהבריות מרננות אחריו
בשבילן, ואע"פ שאינם עבירות, הרי זה חלל את השם [ט*]. כגון שלוקח ואינו
נותן דמי הלוקח לאלתר, והוא יש לו ונמצאו המוכרין תובעין והוא מקיפן. או
שירבה בשחוק, או באכילה ושחיה אצל עמי הארץ וביניהן. או שאין דיבורו
בנחת עם הבריות ואינו מקבילן בסבר פנים יפות אלא בעל קטטה וכעס. וכיוצא בדברים האלו. הכל לפי
גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין: וכן אם דקדק החכם על עצמו והיה
דיבורו בנחת עם הבריות ודעתו מעורבת עמהם ומקבילן בסבר פנים יפות. ונעלב מהן ואינו עולבן. מכבד
להן ואפילו למקילין לו. ונושא ונותן באמונה. ולא ירבה באריחות עמי הארץ וישבתן. ולא יראה תמיד אלא
עוסק בתורה עטוף בציצית מוכתר בתפילין. ועושה בכל מעשיו לפנים משורת הדין, והוא שלא יתרחק הרבה
ולא ישתומם, עד שימצאו הכל מקלסין אותו ואוהבין אותו ומתאוין למעשיו, הרי זה קדש את השם. ועליו
הכתוב ואמר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר:

מגדל עז

ה"א. ויש דברים וכו',
ספ"מ ל"ח ס"ג אגרת
קדושה"ט ספ"ג לאוין ג.
דברים שהבריות מרננות
דקא אמרי אג"ש שה

הגהות מיימוניות

[ט*] צטיילי זן סורר (פ"ה) מעשה צאחד כ"ו: [ט] לחומרא
כמ"ד התם פנויה היתה: [ט*] צפ"ק קדושין (מ) אם היו
עושותיו וחימותו מחלה על מחלה ומילול הקם בכלל קף העצבות
מכרעת. ועיין בסמ"ג סם (לאוין ג):

הגהות מיימוניות

[ט*] צטיילי זן סורר (פ"ה) מעשה צאחד כ"ו: [ט] לחומרא
כמ"ד התם פנויה היתה: [ט*] צפ"ק קדושין (מ) אם היו
עושותיו וחימותו מחלה על מחלה ומילול הקם בכלל קף העצבות
מכרעת. ועיין בסמ"ג סם (לאוין ג):

הגהות מיימוניות

[ט*] צטיילי זן סורר (פ"ה) מעשה צאחד כ"ו: [ט] לחומרא
כמ"ד התם פנויה היתה: [ט*] צפ"ק קדושין (מ) אם היו
עושותיו וחימותו מחלה על מחלה ומילול הקם בכלל קף העצבות
מכרעת. ועיין בסמ"ג סם (לאוין ג):

רעק"א

מל"מ ד"ה ועד דכל זה, דבני המנהג, אמרו לו ה"ל להרב וכו'. ואי

רעק"א

מל"מ ד"ה ועד דכל זה, דבני המנהג, אמרו לו ה"ל להרב וכו'. ואי

רעק"א

מל"מ ד"ה ועד דכל זה, דבני המנהג, אמרו לו ה"ל להרב וכו'. ואי

36

The Journal of Halacha and Contemporary Society

Number XXV

Pesach 5753

Spring 1993

TABLE OF CONTENTS

| | |
|---------------------------------------------------|----|
| → Protest Demonstrations | |
| Rabbi Alfred S. Cohen | 5 |
| Physicians' Strikes and Jewish Law | |
| Fred Rosner, M.D., F.A.C.P. | 37 |
| The Early Shabbat | |
| Rabbi Israel Schneider | 49 |
| Secular Law Enforcement of the <i>Heter 'Iska</i> | |
| Kenneth H. Ryesky, Esq. | 67 |
| Electrically Produced Fire or Light in | |
| Positive Commandments | |
| Rabbi Howard Jachter | |
| Rabbi Michael Broyde..... | 89 |

Protest Demonstrations

Rabbi Alfred S. Cohen

There is perhaps no group of Jews "held in as much disdain by their fellow Jews in both Israel and the United States" as the ultra-Orthodox "*Haredim*."¹ At the same time, many have praise for their spiritual courage which never wavers in confrontation with those they believe to be secular non-believers.² There is no question, however, that they arouse tremendous hostility, especially when they throw stones at Sabbath-desecrators or make other volatile objections to activities they perceive as unacceptable.

Whether or not one finds their behavior embarrassing is not the issue. What is of utmost importance is to know whether their public protests have intrinsic value, or whether, on the contrary, they are causing more harm than any good they might achieve and could even be a causing a *chilul hashem*.

The "Ultra-Orthodox," or *Haredim* as they are known in

1. Murray Polner in a book review in *The New York Times*, June 1992.

2. See Norman Lamm, "The Ideology of Neturai Karta according to the Satmar Version," *Tradition* XIV, Fall 1971.

*Rabbi, Young Israel of Canarsie;
Rebbe, Yeshiva University High School for Boys*

"בוערת"

כולנו זוכרים את לטיפותיו של הרב, כיצד היה מחזיק בידו של מי שביקרו ומלטפה. באותה שעה דומה היה כאילו זרמים חשמליים חולפים בגופך וכיצד אהבתו של הרב חודרת בכל נימי נשמתך.

באחת השבתות ניגש אחד האסירים לרב והודיעו, כי נשבע שמכאן ואילך לא יעשו סיגאריות בשבת. שאלו הרב לפשר הדבר והאסיר סיפר לו כי באותו בוקר, עת ניגש אליו הרב, בירכו בברכת "שבת שלום" וליטף כדרכו את ידו האחת, היתה ידו האחרת מחזיקה בסיגריה. וכך אמר האסיר: "אותה שבת שבקרנתי וברכתני בברכת 'שבת-שלום' כשחיוך נלבב על פניך וליטפת את ידי בעדנה כזאת, אותה שעה החזקתי בידי השנייה מאחרי גווי סיגריה דולקת. ומה אומר לך רבי, אותה שעה הרגשתי כאילו הסיגריה צורבת את כל בשרי. כלום יתכן, אמרתי בלבי, שהרב ילטפני בידי ומחיה את נשמתו, בעוד ידי האחרת מחזקת בסיגריה דולקת בעצם יום השבת? אותו רגע נשבעתי שלא אהיה מעשן בשבת לעולם..."

ומוסיף לספר מנחם שיף, אחד ממפקדי אצ"ל שנאסר: עמנו בכלא אסיר שעמד מן הצד, שהיה מעשן סיגריה להנאתו וצופה במשחק כדור-רגל שנערך ביום השבת. התלהב הלה מן המשחק עד שלא שם לב לקריאה "הרבי בא" "הרבי בא".

לפתע ראה האסיר את ר' אריה קרב אליו. כדי לא להביכו, בלע האסיר את הסיגריה הבוערת, וכל זאת כדי שלא יפגע הרבי...

ה"דילמה"

באחד מערבי השבת, לאחר הדלקת-נרות, פוסע רבי אריה בניחותא, בדרכו לבית-הכנסת.

ניגש אליו יהודי כשבפיו סיגריה דולקת ושואלו: "אולי יודע אתה היכן מצוי מלון פלוני?"

היסס ר' אריה, הכיצד יהלך בשווקיה של ירושלים כשלצידו יהודי המעשן בפרהסיא ערב שבת בין-השמשות? מאידך גיסא, הן יהודי זה, זר הוא בירושלים ומתחבט במציאת קורת-גג, הכיצד יניחו לנפשו? החליט ר' אריה ללכת עמו כיברת דרך ולהביאו לפתח מלונו. הלכו שניהם יחדיו, זה לצד זה, אחד שקומתו מצומצמת וזקנו לבן ולבושו שבת, ואחד גבוה ותקיף, כולו חולצין. אין ר' אריה מעיר לו בדבר עישון הסיגריה, אלא שואל הוא לשלומו ולהרגשתו ומדגיש בפניו כי מקווה הוא שיהנה מביקורו כאורח בעיר - הקודש.

האורח שהילך עם הרב, הרגיש במעבו המגוחך, וכשהגיע למלונו, הסתכלו זה בעיני זה. השליך האיש את הסיגריה שהחזיק בידו ופנה לר' אריה בהתרגשות

שמחה רב

ואמר: "רבי, איני דתי, אף עקשן אנוכי, ומעודי לא נכנעתי לאדם, אולם אתה 'שברת' אותי. בפניך, רבי, יש לי דרך-ארץ. זה עתה השלכתי את הסיגריה מפני, וקבלתי על עצמי לא לעשן בשבת קודש..."

שבת — זו שבת

בערבי שבתות נוהג היה הרב ר' אריה להקדים לכתו לבית-הכנסת, כדי שיהא סיפק בידו לעבור על פני החנויות ולזרו את החנוונים לנעול את חנויותיהם לפני כניסת השבת.

באחד מערבי השבתות, בימי הקיץ הלוהטים, ראה הרב כי ליד חנות לממכר גלידה, מזדנב תור ארוך של אנשים, ובעל החנות הטרוד במלאכתו, אינו מתכוונן כלל לנעול את חנותו.

עמד ר' אריה, חכך בדעתו ודן בנפשו: "אילו אני בעל החנות ובחנותי קונים כה רבים, כלום הייתי עומד בנסיון?" מאידך חשב הרב, "השבת קרובה ויש לזרו האיש לסיים מלאכתו".

נכנס הרב לחנות, הניח את כובע השטריימל שלו על הכסא והתיישב בניחותא ליד השולחן. הבחין בו בעל החנות, הסתכל מופתע ונגש אליו. פנה ר' אריה לבעל החנות ואמר לו: "מה אומר לך? עומד הנך בפני נסיון גדול, אולם שבת זו שבת". ולא יסף. קם מכסאו, חבש את השטריימל לראשו ויצא מהחנות. לאחר שהתרחק קמעא, פנה לאחוריו, וראה שהתור מתפזר והאנשים מסתלקים והולכים לדרכם, ובעל החנות מגיף את התריסים ונועל את חנותו.

לימים, פגשו בעל החנות ואמר לו: "דברייך המעטים, המה שחדרו לעמקי לבי. מתוך דבריך הכרתי שחש אתה את המתרחש בנפשי, אלא שכואב אתה את כאבה של השבת, ואמרתי בלבי: יהודי שכמותך אין לצערך — ועמדתי בנסיון". השיבו ר' אריה: "גדול אתה ממני. לו הייתי במצבך מי יודע אם הייתי עומד בנסיון — אשריך..."

כיסוי הראש וגילוי הלב

האסירים כולם, היו מוקירים ומכבדים את ר' אריה מאד. רבים מהם אף שלא היו דתיים, היו ממתנינים ביום השבת בקוצר רוח לביקורו של ר' אריה כדי להנות מלחיצת-ידו החמה, הרכה והמלטפת.

מספר יחזקאל אלטמן (בן-חור), אשר נידון למוות ושחרר: "באותם ימים קשים, כשאני לבוש בבגדים האדומים של נידון למוות כשהקולר תלוי על צווארי, היה ר' אריה מרבה לבקרני ולפיכך, נשאתי תדיר כיפה בכיסי ובראותי את ר' אריה מרחוק הייתי חובש מייד כיפה זו ומניחה על ראשי.

37

ובענין להשיג רשיון להפגנה, יעויין מש"כ בזה הישועת משה מהרב יהושע משה אהרנסון מרבני פתח תקוה, ח"ג תשובה לב⁴.

פ"ה ג' ע"ה

ב. ההפגנה היא לצורך המפגין

1. השפעת ראית הרע

חובתנו להפגין היא לצורך המפגין. הגמ' לומדת בב"ב נזב, מהפסוק בישעיהו לג, "ועוצם עיניו מראות ברע" שחייב אדם לסטות מדרכו כדי לא להביט בחטא. הרואה חילולי שבת נפגע בעצמו מכך. התועלת בהפגנה היא איפוא למפגין עצמו⁵. כבר אמר החפץ חיים שבפעם הראשונה כשרואים חילול שבת נבהלים, אולם בפעם השניה והשלישית מצטננים.

באגרות משה יור"ד סי' קנו דן בדבר מוהל שהוזמן לערוך ברית מילה אצל עוברי דת בשבת, וחשש שיראה בעיניו חילולי שבת. בתוך דבריו הוכיח את האיסור לראות דבר עבירה. הוכחתו מהמשנה ביומא סח,ב "הרואה כהן גדול כשהוא קורא, אינו רואה פר ושעיר הנשרפין. והרואה פר ושעיר הנשרפין, אינו רואה כ"ג כשהוא קורא. ולא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה, ומלאכת שניהם נעשית כאחת." על כך שואלת הגמ' שפשיטא שרשאי לעשות כרצונו לילך לראות כ"ג כשהוא קורא, או פר ושעיר הנשרפין, ותירצה הגמ': מהו דתימא כדריש לקיש דאמר אין מעבירין על המצוות ומאי מצוה ברוב עם הדרת מלך, וגם הוא כשמניח זו והולך לראות זו הוא מעביר על המצוות, קמ"ל שבוה אינו מעביר על המצוות מאחר שאינו עסוק בה (רש"י שם). מכל מקום שמעינן מהכא שראית עבירה ובמיוחד כשהיא נעשית ברוב עם יש בה ח"ו בזיון למלך. אמנם למוהל התיר ללכת משום שאין לבטל משום זה מצות מילה בזמנה, שחיובה על כל ישראל ובפרט על המוהל. אך לאדם אחר הרואה חילול שבת ומסתכל בו יש בכך בזיון למלך, ועל כך חייבים למחות.

4. תשובה זו עוסקת בשאלה אם מותר לבקש מהמשטרה רשיון להפגנה בשבת נגד חילול שבת. שמא בכך גורמים שבודאות רבה יחללו שוטרים מאחינו בני"י את קדושת השבת בנסיעה. בכתובה ובמכשירי קשר. מסקנת המשיב היא **שבחתימה** על טופס הבקשה מזמנים בידים איסורי דאורייתא רבים שיעשו ע"י המשטרה, ואין אומרים לאדם חטא כדי שיוכה חברך. גם בהזמנת המשטרה אין אדם רשאי לחלל שבת כדי להציל אחרים מחילול שבת. חייב הכפיה לדעת המשיב מוטלת רק על בית דין מוסמך בלבד, ולא על כל יחיד.

המשיב מסיק (באות ו) שהפגנה שנועדה להתקיים שלא בשעת מעשה העבירה, או שבודאות אין היא יכולה להשפיע כלום לביטול העבירה, אלא באה לצאת ידי חובת מחאה גרידא, ולמען נתחוק בעצמנו ולא יגררו הנחשלים שבינינו אחרי מעשה עוברי העבירה – אין להזמין את המשטרה מראש ולגרום חילול שבת בפרהסיא. "אין מכבים אש חילול שבת קודש ע"י גרם חילול שבת קודש". בסיום דבריו הוא פוסק שבידי ישראל שבאותו דור יקבעו כתורה וכהלכה לפי המקום והזמן והצורך והתועלת. – הע' עורך (א.ד.)

תשובת המחבר: מסקנת הגאון הרב אהרנסון היא שביד דין של ישראל שבאותו דור יקבעו כתורה וכהלכה. והנה באמת כך הם הדברים: כמדומני שרשכבה"ג הקהלות יעקב זצ"ל הורה גם הוא להפגין, בנוסף לדעת רבותינו יב"חט"א.

5. תמהני, אי משום הא אדרבא, ידיר אדם רגליו ממקום חילול שבת, ואל יבוא להפגין שם, לבל יראה חלילה ברע?! – הע' עורך (א.ד.)

תשובת המחבר: הדברים מביאים לידי גיחוך. הרי פתחתקוה היא מקום שליש מתושביה כ"י שומרי שבת ותורה, המזונים על לימוד כבתי מדרשות ושמחות מצוה. האם הם ידירו את גרלם מללכת ברחובותיהם?! האם הם לא יבואו לבתי מדרשות, והזכאים היחידים יהיו עוקרי הדת?! ארץ ישראל הרי ניתנה לנו לחיות בה חיי תורה, וכי כך היא המדה שאנו נסתגר בבתנינו?! הרי בהלכה כמה וכמה פעמים מתירים לנו לעבור על איסורים שונים (כגון תיקון עירוב וכדו') לחולה לב להוביל עמו תרופות) כדי שיוכל ללכת ללמוד תורה ולהתפלל. ועל כן תפלתנו שטוחה להי"ת שיערה עלינו רוח ממרום, וישיב לב בנים על אבותם.

כבר ביאר הרב מפוניביז' זצ"ל שלעולי הרגלים לא הניחו שלטים להראותם היכן היא ירתשליב ואילו להורגי נפש בשגגה היו מניחים שלטים לכוננם לערי המקלט. והטעם הוא שההורג נפע בשגגה מוטב שלא לפגשו כדי שלא יושפעו ממראיתו, ולא יצטנן חלילה איסור רציחה מחמו מראה פניו משא"כ עולי רגלים.

2. קטרוג על כלל ישראל

הצורך להפגין הוא גם משום שעבירת חילול השבת נעשית בפרהסיא, ויש בכך קטרוג על כל עם ישראל, כפי שביאר בעל העקידה שעבירה קטנה הנעשית ברבים גדולה היא מאד, ולכן היה מעשד פלגש בגבעה כה חמור.

3. הוא נתפס על אותו עון

ועוד טעם שלישי להפגנה: כל שבידו למחות ואינו מוחה נתפס על אותו עון. אם חלילה יימשך חילול השבת יפרצו חומות השבת בעם ישראל ויפתחו חנויות ויכשלו רבים, וקולר העון תלוי באלו שהיה בידם למחות.

☆☆☆☆☆

הרב יוסף שלום אלישיב

מטרת ההפגנות

בעתון המודיע מיום ג בסיון תשמו התפרסמה תגובתו של ה"ר יוסף שלום אלישיב שליט"א למאמרו של הרב מלכה שהובא לעיל. בשל קירבת הדברים לנאמר לעיל בגוף המאמר אנו מצרפים דברים אלו לכאן. לאחר הבאת תורף דבריו של הרב מלכה כותב הרי"ש אלישיב:

ברם, אנא לא ידענא מזה ענין מצות תוכחה לכאן. אטו מטרת ההפגנות היא בשביל קיום מצות תוכחה, אתמהה. הלוא הדבר פשוט כביעתא בכותחא, אילו כל אחד היה פוטר את עצמו בקיום מצות תוכחה, כי אז החנויות, התחבורה וכל בתי הקולנוע וכו' היו פועלים בשבת כמעשיהם בחול, ולא היה נשאר מהשבת ח"ו שריד ופליט. המטרה של ההפגנות היא לעצור את מגיפת התפשטות הריסת השבת. וזה מה שנשאר בידי יראי ד' החרדים על דברו למחות ולהפגין בעד קדושת השבת.

ומ"ש כת"ר שע"י ההפגנות אנו גורמים חילול שבת, עי' שו"ת מהרי"ל דיסקין ז"ל בקו"א סי' קמה, שאין לחוש לזה, ואכמ"ל. והי"ת יתן בלב טועים בינה להפסיק לקעקע את חומת השבת.

בכבוד רב ובברכת התורה

יוסף שלום אלישיב

לְהַחֲזִיק בְּכֵן
וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ
וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ
וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ
וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ
וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ
וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

וְלִפְנֵי הַמֶּלֶךְ

39

לפני המלך