סימן יב

היחס ללימוד פילוסופיה, חכמות נוכריות וחכמות הטבע

היחס לחכמת ההיגיון הפילוסופי ע"פ דברי חז"ל / היחס לעיון בחכמות מצד החשש לקיום האמונה / בחשיבות לימוד חכמות הטבע ע"פ הרמב"ם וסיעתיה / בירור בדעת הרמב"ם והרמ"א בלימוד חכמות ביחס לביטול תורה, ואגב זה בגדר מצוות ת"ת ומהות עניינה / בירור ופישור הדרכים השונות ביחס ללימוד חכמות הטבע ואוה"ע, ומה בין תורה לחכמה / נספח – ושפכתי חמתי על סין: על לימוד מתורות המזרח הרחוק בימינו / סיכום העולה עד כה

מבוא לדיון

אגב הדיון בעניין קיום מצוות האמונה - אם עדיפותו להיות ע"פ דרכי הקבלה מאבות, או ע"י חקירה שכלית בתכני האמונה - מוכרחים אנו לבאר את יחסם של חז"ל וההלכה ללימוד ז' החכמות וחכמת ההיגיון היא הפילוסופיה, שהעיסוק בחקירה על תכני האמונה משתמש הרבה בדרכיהם, ויש המונעים את החקירה משום הצורך למפגש בתפיסות הפילוסופיות. ואע"פ שכפי שראינו בסימן הקודם, יתכנו סיבות אחרות מדוע יש עדיפות לאמונה שע"ד הקבלה - כפי שראינו בדעת הכוזרי וסיעתיה לעיל - עכ"ז סיבות נוספות המרחיקות את האמונה שע"ד החקירה, יש, ומהם היחס כלפי העיון שבחכמת יון. ובזה, וביחס שבין התורה לחכמה יעסוק סימן זה.

טרם שנתחיל את הדיון יש להקדים ולומר שכיון שהפילוסופיה עצמה היא תחום רחב ביותר העוסק כמעט בכל תחומי הדעת האפשריים, ממציאות הבורא והבריאה, הגדרת האדם ושאר יצורי עולם, תורת ההכרה, הגדרת הטוב הרע וכו' וכו'; ועוד שבימי קדם (קודם תקופת התחיה הרנסאנסית) חכמה זו כללה גם את תחומי מדעי הטבע, ובנוסף לכך רק לפני כמאה חמישים שנה לערך החלו להבדיל בין חכמה זו למדעי החברה; ממילא אי אפשר לעסוק באופן כוללני בזה ולמצות סוגיה זו מבלי להיכנס לכל פרטיה ודקדוקיה.

מאידך על פי רוב כשקדמונינו ולרוב גם שאר רבותינו שבמשך הדורות,

התייחסו לפילוסופיה כוונתם הייתה לחכמה היוונית הזו, לאפלטון וחבריו ואריסטו וחבריו ושאר חכמי יוון על פלגותיהם השונים.

מכיוון שכך, עלינו לומר כי עיקר עיסוקינו בסוגיה זו יהיה בעצם השאלה מהו היחס למתודה הפילוסופית, או יותר נכון לממצאים וחכמות פילוסופיות שבאו מתוך צורת חקירה שאין לה מסקנות מקובלות על גביה, אלא מציבה את כל האפשרויות לפתחה בלא שום מעצור. כמו כן נעסוק ביחס לקבלה של חכמות שבאו מאומות העולם, היחס אליהם ואל העיסוק בהם.

ממילא ברור, כי אין כאן התיימרות להקיף את הנושא לכל פרודותיו - החלוקה בין סוגי החכמות לפרטי פרטיהן, אילו כדאיים, אסורים או מותרים - אלא לבאר את הנושא באופן כללי ובעיקר לעמוד על שורשי העניינים המביאים לדעות השונות שבקרב חכמי ישראל.

כמו כן לא ננסה בדיון זה להגיע למסקנה הלכתית משום גודל ועומק הנושא; דלות כח ההשגה של הכותב; וההכרה כי כדי להכריע בעניין זה דרושה חקירה מפורטת ומורכבת פי כמה. עיקר הרצון א"כ יהיה 'לעשות קצת סדר' בעניין, ולהציב יסודות לדיון מפורט שיהיה נכון לעסוק בו ביתר פירוט בעתיד בע"ה.

היחס לחכמת ההיגיון הפילוסופי ע"פ דברי חז"ל

הגזרה על לימוד חכמה יונית – זהות ׳חכמת יווויח׳

בעניין לימוד חכמת יוון יש בדברי
חז"ל כמה מקומות הצריכים בירור.
הנה בגמ' סוטה מט' ע"ב מובא כך:
"ת"ר: כשצרו מלכי בית חשמונאי זה
על זה, היה הורקנוס מבחוץ
ואריסטובלוס מבפנים. בכל יום ויום
היו משלשלין דינרים בקופה ומעלין
להן תמידים. היה שם זקן אחד שהיה
מכיר בחכמת יוונית, לעז להם
בחכמת יוונית. אמר להן: כל זמן
שעוסקים בעבודה אין נמסרין בידכם.

למחר שלשלו להם דינרים בקופה והעלו להם חזיר, כיון שהגיע לחצי חומה, נעץ צפרניו נזדעזעה א"י ארבע מאות פרסה. אותה שעה אמרו: ארור אדם שיגדל חזירים, וארור אדם שילמד לבנו חכמת יוונית; ועל אותה שנה שנינו: מעשה ובא עומר מגגות צריפים, ושתי הלחם מבקעת עין סוכר. איני? והאמר רבי: בא"י לשון סורסי למה? אלא אי לשון הקודש אי לשון יוונית! ואמר רב יוסף: בבבל לשון ארמי למה? אלא או לשון לשון ארמי למה? אלא או לשון הקודש או לשון פרסי! לשון יוונית!

לחוד, וחכמת יוונית לחוד. וחכמת יוונית מי אסירא? והאמר רב יהודה אמר שמואל משום רשב"ג, מאי דכתיב: עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי? אלף ילדים היו בבית אבא, חמש מאות למדו תורה וחמש מאות למדו חכמת יוונית, ולא נשתייר מהן אלא אני כאן ובן אחי אבא בעסיא! שאני של בית ר"ג, דקרובין למלכות הוו: דתניא: מספר קומי הרי זה מדרכי האמורי, אבטולוס בן ראובן התירו לספר קומי, שהוא קרוב למלכות; של בית רבן גמליאל התירו להן חכמת יוונית, מפני שקרובין למלכות" (כדברי הגמ׳ הזו יש עוד במנחות .(סד ע"ב וב"ק פב ע"ב).

לגבי זהותה של ׳חכמת יוונית׳ שבגמרא כתב רש״י במקום כי היא ״לשון חכמה שמדברים בו בני פלטין ואין שאר העם מכירין בו״. גם במנחות סד׳ ע״ב כתב כי היא ׳רמיזות׳, ומעין זה כתב גם הרמב״ם בפי׳ המשניות על סוטה שם (ודוגמא לאותם רמיזות תוכל לראות במסכת בכורות ח ע״ב).

בדרך אמונה לר' אברהם ביבאג'
(מאמר שני שער ג) דן ובירר שיטה זו,
והעלה שיש ג' חכמות הקשורות
ליוון, שלפיהם יש לחלק את
השמועות שבדברי חז"ל: הראשונה באמת אינה יוונית אלא חכמה כלל
אנושית, וממילא אין לומר שעליה

מוסבים דברי רבותינו בגזרתם: "ולהתיר הספיקות ייאמר כי החכמה היוונית אינה חכמת החקירה המופתית הנאמרת, כי חכמת החקירה היא חכמה שכלית, והיא לאדם במה שהוא אדם. א"כ היא חכמה אנושית לא חכמה יוונית. והחכמה הנקראת חכמה יוונית היא דבר המיוחד לאומת יון לא לאומה אחרת" (שם, עמ' 191, מוסד ביאליק, י-ם תשל"ח).

החכמה השנייה היא מעין תאולוגיה
יוונית: "היא חכמת דתיהם וחגיהם
והקורבנות הנעשים לאלוהיהם
ולעבודות הזרות הנהוגות בה...וגם בה
טענות מיופות מולידות תת האלוהות
לאלוהיהם המדומה, והוא בעיני כמו
החכמה הנקראת טולוגיאה (תאולוגיה)
לחכמה הנוצרים אשר בה יבארו
בטענות כפי הגובר אצל דמיונותיהם
היות דתם ועיקריה אמתיים" (שם עמ׳

על זאת, כתב הרב שם כי היא היא אחת מהחכמות הנמנעות מהיהודים, ולדבריו זאת היא שנאסרה בירושלמי פאה מפני המסורות – כלומר מפני המינים.

החכמה השלישית האסורה היא חכמת המליצה היוונית: "היא חכמת ההלצה אצלם אשר היו מדברים ומליצים בהלצות זרות מעיני ההמון, והיא הנקראת חכמת המשלים וההלצות" (דברי משל וספרות יפה ע"ד

האלגוריה- המהדיר שם). בהמשך בירר הר"א ביבאג' כי זאת היא שנאסרה בגזירה המוזכרת בסוטה מימי טיטוס, מפני אותו זקן שלעז להם בחכמת יוונית.

עוד דייק הרב שם בלשון רש"י במה שכתב כי חכמת יוונית "היא לשון חכמה שמדברין בו בני פלטין", ולא כתב: 'שיודעין בו בני פלטין", שזה מאחר ואינה חכמה עיונית, אלא צורת דיבור בלבד.

ראייה נוספת שלא יתכן כי החכמה היוונית הנאסרת היא חכמת הפילוסופיה, כתב ר' יוסף ן' שם טוב בספרו כבוד אלוקים (עמ' 55- 56, שט"ז פררא). לדבריו מה שנאמר בגמ' סוטה, שהיו חמש מאות ילדים שלמדו חכמת יונית, היא ההוכחה שאין מדובר כאן על חכמת הפילוסופיה, שכן טבע החכמה הזו הוא שאינה יכולה להילמד על ידי ילדים רכים.

הסוברים שאין הפילוסופיה בכלל חכמת יוונית

והנה כדברי רש"י, הר"א ביבאג׳
וסיעתם הסוברים שה׳חכמת יוונית׳
הנאסרת בגזירה אינה הפילוסופיה
היוונית, הכריעו עוד, ומהם: הגאונים
- מובא בשטמ"ק על הגמ׳ בב"ק פג׳
ע"א; תוספות מסכת ע"ז י׳ ע"א ד"ה
שאין להם; פסקי ריא"ז על בב"ק
פ"ז; הרמ"ה המופיע בשטמ"ק (ב"ק פג

ע"א) שביאר שאלו החוזים בכוכבים, היינו האסטרולוגים; הריב"ש בשו"ת סי׳ מה׳; חכמי נארבונה (בבית בחירה למאירי חגיגה ז ע"ב); המאירי בבית הבחירה על סוטה מז׳ ע״א; הרדב״ז (שו״ת מכתב יד, חלק ח סימן קצא); **רשב״ץ** במגן אבות פ"ב יד"; רע"ב (על סוטה ט, יד); **המהר"ל** בנתיב התורה יד'; הרמ"א ביו"ד סי׳ רמו׳ סע׳ א׳ כפי שהביא דעת הריב"ש להלכה בדרכי משה; קרבן העדה על ירושלמי סוטה פ"ט הל' יד'; **פני משה** (שם); ואף **ר' הלל מקולומיא**, המתנגד החריף ללימוד חכמות זרות, העלה בספרו (משכיל אל דל ח"ד כלל ט פ"ט דף עה) שאין לומר כי חכמת יונית היא חכמת הפילוסופיה, שא"כ איך דחו בגמ׳ לימוד חכמה זו משום 'והגית', והרי יש איסור רבה מיניה, שלא ללמוד משום הרחקה מלתא דע"ז וכד׳. וכדרך זו פירש גם בתפארת ישראל על סוטה ט׳, יד׳.

דעת המשווים בין חכמת יוונית לפילוסופיה

מנגד לדברים אלו כתב הר"מ ן' גבאי זלה"ה בעבודת הקודש, שיש לזהות את החכמה היונית האסורה בגזירה עם חכמת החקירה העיונית שהיא הפילוסופיה. ראשית האריך לדחות (בח"ג פי"ז) את דברי הר"א ביבאג' שטען, כפי שהובא לעיל, כי החכמה שנאסרה היא חכמת התאולוגיה

היוונית ולא חכמת החקירה העיונית, דאם כן, אין צריך לגזירה, שהרי חכמה זו אסורה מדאורייתא כדין הרחקה מע"ז ומחשבותיה - "הישמר לך פן תנקש אחריהם".

והנה ליישב דברי הר"א ביבאג' נעיר שאמנם כדברי הר"מ ן׳ גבאי כן פסק גם **הרמב"ם** להלכה (בפ"ב מהל' ע"ז הל' "ספרים רבים חברו עובדי ע"ז בעבודתה...צוונו הקב״ה שלא לקרות באותן הספרים כלל ולא נהרהר בה ולא בדבר מדבריה. ואפילו להסתכל הדמות הצורה אסור שנאמר אל תפנו אל האלילים"). ומקורו בסוגיה בשבת קמט׳, ששם איתא אגב הדין של איסור קריאה בשטרי הדיוטות, שאין לקרוא או להתבונן בכתבי וצורות עבודה זרה: "תנו רבנן: כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות - אסור לקרותו בשבת. ודיוקנא עצמה - אף בחול אסור להסתכל בה, משום שנאמר אל תפנו אל האלילים. מאי תלמודא? - אמר רבי חנין: אל תפנו אל מדעתכם"; לדברי הרמב"ם מה שנאמר בברייתא שאין לקרות הכתב המהלך תחת הצורה והאיסור הסתכלות בצורה עצמה, מיירי בצורת פסלים שלדעת הרמב"ם על זה נאמר אל תפנו אל האלילים.

אמנם נחלקו בזה מהראשונים, שלמתבאר בדעת רש"י ע"פ דברי הריטב"א האיסור אינו משום לתא

דע"ז, אלא כיון "שאין ראוי להסתכל אלא במעשה השי"ת כדי להכיר נפלאותיו וכעניין כי אראה שמיך וגוי" - ואולי הכוונה משום מה שכתב הרא"ש בשם ר' יונה, שהתעסקות בדברים כאלו, הוי כמושב לצים. נוסף לכך, משמע מלשון זאת שאין כאן איסור גמור אלא הנהגה נכונה. לפיכך, מקור לאיסור דאורייתא בתאולוגיה מקור לאיסור דאורייתא בתאולוגיה יונית מדברים אלו שבמסכ' שבת, ואולי כזאת סבר גם הר"א ביבאג', שלכך ביאר שהיה צורך להם לחז"ל לאסור הקריאה בזה בגזירה משום מעשה שהיה באותו זקן שלעז.

והנה הביאור שאותה חכמת יונית היא היא חכמת הפילוסופיה. יש כבר אצל הגאונים. ובאוצר הגאונים למס׳ חגיגה (בנספחים) הביא אגרת רב האי גאון לרבי שמואל הנגיד, וע"פ העיון נראה שסברתו גם היא שהגזרה על חכמת יוונית הוא איסור העיוו בחכמת הפילוסופיה. וזה לשונו: "אגרת הגאון השלם הוא רב האי גאון בתשובתו אשר השיב על שאלת הנגיד ר' שמואל ז"ל טל לימוד חכמת הפילוסופיה. וזה לשונו: וזה שאני מצווה את אדוננו הנגיד יחי לעד, שלא יהא עסקך בחכמת ההיגיון, שזו מידה קשה וגוררת עבירה ואסרוה חז"ל. אבל יהא עסקך תמיד בתלמוד ובפלפולי השמועות ובדקדוקי

התורה...והקב"ה יודע כי מרוב אהבה נעימה וידידות צרופה איך, ציוויתיך להזקיק עצמך ולצרוף אהבתך לתורה, ולפי שקיום 'לא ימוש' קודם לכל עסק שבעולם".

והנה, מה שרב האי גאון תלה האיסור משום קיום 'לא ימוש', ולא משום גזירת חז"ל בפולמוס של טיטוס, זהו כנאמר במנחות צט' ע"ב, ששם אמנם משמע שאלמלא ביטול תורה אין שום איסור ללמד חכמת יונית.

ויתכן לבאר עוד בכוונת רב האי גאון, שהיא כדברי התוס׳ שפירש ששאלת בן דמה עלתה משום שהיה מקורב למלכות - והרי למקורבים למלכות לא נאסרה חכמת יוונית - שמכך הייתה לו הוו"א שיותר לו הלימוד בחכמת יונית. וביאר שם התוס׳ שעכ"ז לא היה קרוב די למלכות עד כדי תועלת. וזו היא הסיבה שאסרו לו משום ׳לא ימוש׳. וכזאת משמע לבאר גם בדעת רב האי גאון לשאלת רבי שמואל הנגיד. והיינו: שמצד שר׳ שמואל הנגיד היה מקורב למלכות. הרי שאין לאסור עליו חכמת יונית מטעם גזירת אותו זקן שלעז, אלא שעכ"ז עדיין חל עליו הדין ׳דלא ימוש׳. ואולי כיון שלא היה הכרח כ"כ בימי ר' שמואל הנגיד ללמוד הפילוסופיה לצורך הציבור, הרי ששב דינו להיות כבן דמא, שאין לו ללמוד

(ועי׳ לקמן מה שנדון בזה ביחס לתוקף הגזירה).

עוד מבואר ממכתבו של רב האי לרב שמואל גאון ובני ישיבתו (הובא שם בהערה יט) שיש למנוע מלימוד הפילוסופיה משום הנזק האמוני, ולא כתב שם משום הגזירה של חז"ל באותו זקן שלעז - אע"פ שאין אותם לציבור מהנצרכים ישיבה והמקורבים למלכות - שסברתו היא שסיבת הגזירה שגזרו חז"ל באותו פולמוס הוא משום שחכמה זו מרחיקה מהאמונה, והיא היא הסיבה לכך שאותו זקן לעז להם לבטל הקורבנות. ונקט רב האי את סיבת הסיבה לגזירה.

גם מדברי ריה"ל בשירו המפורסם "דבריך במור עובר רקוחים" מובן כי חכמת יונית היא אותה פילוסופיה יוונית מבית מדרשו של אריסטו שכפר בבריאת העולם: "ואל תשיאך חכמת יונית אשר אין לה פרי כ"א פרחים...ואין ראשית לכל מעשה בראשית" (עי' תולדות ישראל לר"ז יעב"ץ חי"א עמ' 92).

כהנ״ל מובן גם מדברי **הרמב״ן** באגרתו (אגרת ב, כתבי הרמב״ן ח״ב עמ׳ שלט, מוסד הר׳ קוק), שמבאר כי חכמת יוונית אינה חכמת ההלצה אלא חכמת הפיסיקה לאריסטו ודומיו הכלולה בחכמות הפילוסופיה היוונית. וזה לשונו: ״לא אליכם רבותינו הביטו

וראו: היש מכאוב כמכאובינו? כי גלו בנים מעל שולחן אביהם ויתגאלו בפת בג המלך וביין משתיהם, ויתערבו בגוים וילמדו ממעשיהם -אף כי חרב השמד אשר בעוונותינו שרד בגלות ירושלים אשר בספרד. והותר לקרובי מלכות ללמוד חכמת יוונית להבין במלאכת הרפואות, לשער כל מידה ולדעת כל תבנית, ויתר החכמות ותחבולותם להחיות נפשם, בחצרות המלכים ובטירותם, אף כי אלה החכמות מותרות, רבותינו ז"ל הזהירונו בהם וצוונו עליהם. וכאשר אבדו ספרי חכמותינו באובדן מולדתנו, והוצרכו ללמד בהם מספרי היונים והעמים השונים. נמשכו הלבבות אחר המינות התחילו בשבח וסיימו בגנות".

הרי מובן כי לדברי הרמב"ן אותה חכמת יוונית כאן אינה ההלצה אלא חכמת הטבע המצויה בפילוסופיה היוונית, שאע"פ שמן הדין היא מותרת, נאסרה על ידי רבותינו ז"ל באותו פולמוס של הזקן שלעז (ולקמן נדון בתוקף האיסור לדברי הרמב"ן).

גם לדעת המאירי המובא בשטמ"ק (בב"ק שם), מה שנאמר בגזירה שאין לקרות בחכמת יוונית, מדובר בחכמה ממש ולא בשפת סתר, והיינו הפילוסופיה היוונית: "חכמת יונית אסורה ללמדה מפני שמושכת לבו של אדם והורסת הרבה מפנות הדת".

ולביאור הגמ' במה שאותו זקן שידע בחכמת יוונית לעז להם, צריך לבאר כמעין מה שפירש מרן הראי"ה קוק בפנקס לה' פסקה לד', וכן ביאר הגרי"ז, כי מאחר שלמד הרבה חכמת יונית היה קרוב להם בדעתו, ומזה שהגיע עד כדי מסירת עבודת המורבנות למשיסה.

עוד עמד על זהותה של חכמת יוונית כחכמת הפילוסופיה ר׳ ישראל ב״ר **יוסף הישראלי** מתלמידי הרא"ש הובאו דבריו גם במדרש שמואל וכן מט"ז, וכן (די-אוזידא) על אבות פ"ב מט"ז, וכן דעת ר׳ יעקב אנטולי בעל מלמד התלמידים בהקדמתו (אלא שסייג האיסור לבנים ולקמן נראה דבריו), והוכחתו שם היא: שאלמלא שהכוונה בחכמת יוונית לחכמת המחקר והעיון, לא היו חז"ל משבחים את לשון יון וכתבם, עד שאמרו יפייפותו של יפת באהלי שם. אלא מתוך שכתובה חכמת החקירה העמוקה והנצרכת בלשון יוונית חיבבו כתבם ג"כ. ועי׳ שכן משמע גם מספר הירח לר׳ אבא מארי בעל מנחת קנאות בפי"ג; וכן מהמהרש"א על חגיגה טו׳ ע"ב שחכמת יונית משכא למינות, וזה לא שייך בסוג של שפה אלא בחכמה ממש. וכן דעת בעל עמק המלך (שער היונית היא החכמה כי הפילוסופיה; ובספר הברית א׳, מאמר כ׳ דרך אמונה פ״ח ועוד.

דחיה למשווים בין חכמת יונית להלצה, ודחיית הדחיה

נקודה נוספת לדחות את הסוברים שחכמת יונית היא חכמת ההלצה, כתב בעל עבודת הקודש, והיא שאין לומר שמה שגזרו באותו פולמוס היה על חכמת ההלצה, משום שאם כן הטעם קלוש, שהרי הסכנה שילעז האדם לאויבים קיימת בכל שפה ושפה, ומדוע א"כ לא גזרו גם על השפה הרומית וכד"!!

אמנם אני הדל והחדל המתאבק בעפרו הקדוש, אומר שאחר המחילה רבה נראה כי יש ליישב דברי הר"א ביבאג׳, ואי משום הא לא קשיא; שכיון שישראל מסובבים היו בבני העמים האחרים כיוונים וכרומאים ודומיהם, הרי בוודאי שהיו הרבה מהם דוברים שפתם, וכפי שהדברים ידועים שהיה בפועל (לראייה שכך הייתה המציאות, תראה במה שכתב הרמב"ם בתחילת פ"ב דמגילה דלשון יוני היה מובן אצלם, מפני שהם פירשו את התורה בלשון יון לתלמי המלך ונתפרסמה אצלם אותה העתקה עד שהייתה אצלם אותו הלשון כמו לשונם. עי׳ עוד בתוספות יום טוב מסכת שקלים פרק ה); ולגזור שלא ללמוד השפה שמא ילעזו, אחד - הוא כמעט להיפך מהמבוקש, שהרי אם יודעים רבים את השפה, הרי יש פחות חשש שילעזו המלשינים לאויבים, שיחששו מפני השומעים המבינים שהם הרבים;

ושנית - במציאות של שלטון זר ובסביבה רוחשת עמים וגויים, אין צריך הפניית תשומת לב רבה ומיוחדת ללימוד שפה, אלא עצם ההימצאות במקום מלמדת את השפה, וממילא גזירה מעין זו לא תהיה מעשית. אמנם חכמת ההלצה, שהיא מעין שפת סתר הדורשת לימוד ותשומת לב - שאין הנשמע בה מכוון לתואר המילים והמשמעות הפשוטה לימודה.

תוקף האיסור בלימוד חכמת יוונית משום הגזירה או ביטול תורה

עוד צריך להבין מהו תוקף האיסור ללמוד בחכמת יוונית מטעם הגזירה. משום שמנגד לגמ׳ בסוטה, מדברי הגמ׳ במנחות (צט ע״ב) משמע שאלמלא ביטול תורה אין שום איסור ללמד חכמת יונית:

"שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית" (כגמ' זו יש גם בירושלמי סוטה פ"ט אך שם נקרא העניין יונית ולא חכמת יוונית, וכן יש בירושלמי פאה פ"א).

לכאורה ישנה סתירה בין המקורות, שמהגמ׳ במנחות משמע שחכמת יונית מותרת מצד עצמה אלמלא ביטול התורה, ואילו מהגמ׳ סוטה מובן כי ישנה גזירה על חכמת יונית וזו אסורה בכל אופן.

והנה התוס׳ במנחות סד׳ ע״ב ד״ה ארור מתרץ שבן דמה היה מקורב למלכות מעט, ומשום כך הייתה לו הו״א שיכול ללמוד - כפי מה שקבעו שם בגמ׳ סוטה שהקרובים למלכות מותרים בלימוד החכמה. אמנם, כיון שלמסקנה לא היה צורך כל כך לציבור בלימודו של בן דמה לכן לא הותר לו ללמוד.

לכאורה צריך עיון בתירוץ זה, שהרי הטעם שדחאו ר' ישמעאל הוא משום ביטול תורה, ואם היה זה משום שלא היה קרוב די למלכות, הסיבה הייתה צריכה להיות שמצד הגזירה אינו יכול ללמוד, ולא משום ביטול תורה!

והנה הגרי"ז העלה קושיא זו, ותירץ שי"ל כי כלל לא גזרו על מקורבי המלכות, ואך משום ביטול תורה א"כ נאסר הדבר. אך צריך לבאר בכוונתו שכיון שלבן דמה התברר שלא היה צורך הציבור כ"כ בלימודו, אז אע"פ שלא גזרו כלל על מקורבי המלכות ולא נאסר לו הלמוד מטעם זה, עכ"ז נאסר משום ביטול תורה. ומובן א"כ, שבוודאי שאם היה בזה מן התועלת הרי שהיה מותר לו ללמוד חכמת

יונית אף מצד ביטול תורה, אלא שנאסר לו כשהתברר שאין בזה תועלת לציבור כ"כ.

אמנם היה מקום לדחות ביאור זה, משום שאם כן ומשום ביטול תורה ג"כ יש לאסור הלימוד, מדוע הוצרכו לגזירה שלא ללמוד חכמת יונית, הרי הדבר נאסר משום ביטול תורה כאשר אין צורך לציבור ללימודם - שאינם מקורבים למלכות?

ואפשר היה לתרץ כי סיבת הגזירה הייתה אף למ"ד שיוצא יד"ח בלימוד התורה בק"ש שחרית וערבית וא"כ משום ביטול תורה מותר לו ללמוד אלמלא שנאסר הדבר בגזירה. אמנם אף זה קשה, שהרי בברכות לה" ע"ב מצאנו שאסר רשב"י העבודה משום ביטול תורה ובוודאי שהוא דבר שיש בו תועלת ואעפ"כ נאסר הדבר, וא"כ, היה גם לאסור אף לטעמו הדבר משום ביטול תורה.

ועוד קשה שבגמ׳ ירושלמי פאה שאלו לר׳ יהושע מהו שילמד יונית ואסר אף הוא משום ביטול תורה, ושאלו שאם כן לא ילמד אומנות - שזו בדיוק שאלתנו הנז״ל - וענו שאסור מפני המסורות. הרי שאם מפני ביטול תורה אין מקום לאסור. א״כ, מדוע נאסר לו לבן דמה לימוד חכמת יונית אף אם אינו מקורב למלכות?

על כן נראה לומר בבירור הסוגיה כך

(ולקמן העלנו הדברים באופן רחב בסוגית לימוד חכמות הטבע, עי״ש): בפסוק ״לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה״, ב׳ חלקים. החלק ד״לא ימוש״, והחלק ד״והגית בו יומם ולילה״. שהנה פשט המובן ״בלא ימוש״ לכאורה הוא שלא ימוש כלל מפיך, ויש בזה לאו. ועל זה ביארה הגמ׳ במנחות מדברי ר׳ יוסי, שלקיום אי ההמשה די במה שיהיה שם שחרית וערבית. היינו שלא יהיה חלק יממה בלא תורה ובזה ניצל מהמשה מדברי תורה.

לזה הסכימו כולי עלמא - בין לרשב"י שבמנחות סב"ל שאפילו קרא ק"ש שחרית וערבית יצא יד"ח לא ימוש, ובין ר' ישמעאל שהכריח זאת בגמ' בברכות מהא דכתיב 'ואספת דגנר'.

אמנם החלק השני ד׳והגית בו יומם ולילה׳, ממנו משמע חיוב שיצטרך ללמוד יומם ולילה כפשוטו מצד החיובי ולא מחשש ההסרה - וזוהי הכפילות שבפסוק. ע"ז הגמ׳ בירושלמי מיירי, ומשום כך הקשתה מהא. דאפילו אם תאמר שאין איסור משום ׳לא ימוש׳ ואזי יוכל ללמוד חכמת יוונית, הרי שיש חיוב ד׳והגית בו יומם ולילה׳. ואמנם הגמ׳ שם מיירי בלימוד חכמה יוונית מפני הצורך, וכאומנות, שאל״כ מה היה לאומנות ולומר להשוות

ש׳ובחרת בחיים׳ הוא על אומנות?!
אדרבה יכלה הגמ׳ לתרץ בפשטות
שדווקא באומנות שיש בו חיוב
ד׳ובחרת בחיים׳ אפשר לדחות מצוות
׳והגית׳ ולא משום עניין אחר. אלא
שהיא היא ההצדקה ללמוד חכמת
יוונית שם, ומשום כך הביאה דברי ר׳
ישמעאל, ותרצה שאלמלא המסורות
היה יכול ללמוד חכמת יוונית, שהרי
יש כאן חיוב ד׳ובחרת בחיים׳.

והנה אין גמ' זו סותרת כלל לדברי ר'
ישמעאל במנחות. ששם שאלוהו אם
יכול ללמוד ואמר הפסוק כולו: "לא
ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו
יומם ולילה". ויש לומר שהסיבה
שאמר לבן אחותו כן, הוא כדי לבאר
לו שמשום מצוות 'והגית' הרי שאינו
יכול ללמוד חכמת יוונית. ומדובר
בגמ' במנחות דווקא היכא שאינו
לצורך אומנות שאז הרי כבר נאמר
בברכות ע"י ר' ישמעאל הנהג בהם
מנהג ד"א.

והנה הדברים מתאימים עם הנאמר בירושלמי שם, שאפשר ללמד לבתו חכמת יוונית משום שהוא כתכשיט לה. והיינו שמשום שאין לבת צווי בלימוד התורה, וגם אין לחשוש משום המסורות שאינו נהוג בנשים, ממילא מותר ללומדה ואדרבה.

לסיכום דעת **התוס׳** בהיתר ואיסור לימוד חכמת יוונית, מכל הנ״ל מבואר כך:

- אין ללמוד חכמת יונית כאשר איןבזה תועלת כלל (לא לציבור ואף לא לאומנות) משום ביטול תורה.
- אם יש בזה תועלת משום אומנות
 וכד׳: אם הוא תועלת לציבור מותר,
 ואם לא אסור משום גזירת חכמים
 בפולמוס של טיטוס.

גבולות הגזירה שלא ללמוד חכמת יונית

לסוברים כי חכמת יונית היא חכמת העיון הפילוסופי, נחלקו הראשונים והאחרונים בגבולות הגזירה מה הם. שהנה בשיירי הקורבן על ירושלמי סוטה פ"ט הל' טו', כתב שדברי התוס' המעמידים את שאלתו של בן דמה רק משום שהיה מקורב למלכות שבן דמה שאל הוא משום שביודע בעצמו שלא יעבור על דברי תורה לא בעצמו שלא יעבור על דברי תורה לא נאסר הדבר. אמנם את זה דחה ר' ישמעאל משום האיסור של ביטול תורה.

לכאורה ראייה יש לשיטתו (ע״פ מה שגוזר שחכמת יונית היא העיון הפילוסופי) שאם אין חשש שהלימוד הנז״ל ידחהו מן הדרך לא נגזרה עליו הגזרה, והיא משום שבירושלמי פאה שם התירו ללמד לבנות חכמת יוונית ואמרו שהוא תכשיט לה. ומובן שהוא באופן שלא יפילה מהאמונה שהיא חייבת בה. וכיון שהבנות פטורות

מת״ת הרי שאין איסור ללמדן, ואדרבה.

מעין זאת כתב גם ר׳ ישראל ב״ר יוסף הישראלי מתלמידי הרא״ש שדייק במה שנאמר שלא ילמד אדם לבנו חכמת יוונית, שהגזירה הייתה דווקא על הבנים שלא מלאו כרסם בגמ׳ ופוסקים ועלולים ליפול מלימוד זה, ולא על מי שאין לחשוש לאמונתו.

אמנם התנגד לסברה זו בעל עבודת הקודש (חלק ג פי״ז) וביאר שמחשבת בן דמה הייתה כהנ"ל, והיינו שהחשש מלימוד חכמה זו הוא משום שמביאה לידי מינות, אמנם חשב שכיון שמילא כרסו הרי שאין בו החשש, וע"ז ענה לו לשיטתו - אף שלדבריו אין שום מקום להתיר אף במי שמילא כרסו - שלא רק מצד הגזירה והחשש למינות אסורה הפילוסופיה, אלא גם משום שיש כאן ביטול תורה ועסק בדבר שאין בו מקיום העולם וישובו. ואף שלדעת רשב"י ור׳ יונתן אין החיוב לעסוק בתורה יומם ולילה כפשט הפסוק ממש. עכ"ז מודים כי הלומד חכמת האומות הרי שהוא עוסק בדבר בטל, וממילא אסור.

סייג נוסף לגזירה אפשר היה ללמוד מדברי **הרמב"ן** באגרתו, ששם קצת משמע שלא רק לקרובי המלכות הותר הלימוד, אלא כל מה שיש בו

הכרח לקיום החיים הרי הוא בכלל ההיתר: "והותר לקרובי מלכות ללמוד חכמת יוונית להבין במלאכת הרפואות, לשער כל מידה ולדעת כל תבנית, ויתר החכמות ותחבולותם להחיות נפשם, בחצרות המלכים ובטירותם".

מנעו בניכם מן ההיגיון – האם 'הגיון' בחז"ל הוא ה'לוגיקה'?

מקור נוסף שיש בו בכדי לאסור את הלימוד הפילוסופי נמצא במאמר חז"ל בברכות דף כח' ע"ב: "תנו רבנן: כשחלה רבי אליעזר, נכנסו תלמידיו לבקרו. אמרו לו: רבינו, למדנו אורחות חיים ונזכה בהן לחיי העולם הבא. אמר להם: היזהרו בכבוד חבריכם, ומנעו בניכם מן ההיגיון, והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים, וכשאתם מתפללים - דעו לפני מי אתם עומדים, ובשביל כך תזכו לחיי העולם הבא".

הנה גם בפירוש המושג 'הגיון' שאותו מנע ר"א מללמוד, נחלקו רבותינו. רש"י ביאר שם ב' פירושים: לא תרגילום במקרא יותר מדאי; שיחת ילדים. נראה שדברי רש"י בפירושו הראשון הם כערוך שביאר כי הכוונה לביאור פסוק כצורתו החיצונה, היינו שלא כדברי חז"ל, ובבית הבחירה הסביר המאירי שהמדובר על פסוקים שיש בהם אפשרות של טעות

המובילה לכפירה אם יפרשום כפשוטם. כמו כן, בהקדמת הערוך השלם (דף קכד ע"ב), הביא פירושו של רב צמח גאון כפירוש שבמאירי - היינו: שיש למנוע מלהגות במקראות שנוטים למינות. וכן משמע מפסקי רא"ז על סנהדרין בפרק חלק.

הנה א"כ, משמע מדברי רבותינו אלה, כי המושג "הגיון" אותו יש למנוע מללמד לבנים אינו קשור לחכמת ההיגיון הפילוסופי, הינו הלוגיקה. ואכן, התנגד הר"י ן" חביב בעל פירוש הכותב בעין יעקב לומר כי הגיון הוא חכמת הלוגיקה מאחר שהיא חכמה מפוארה גם ללימוד התורה, וכן כתב הרשב"ץ בפירושו מגן אבות פ"ב.

אמנם הצל"ח בברכות (שם) רצה לדחות דברים אלו, שאף אם תאמר שחכמה זו מפוארה ללימוד התורה. "מה בכך שהוא שייך גם לחכמת התורה, כיון שעקרו מתחלה הוקבע לחכמה החיצונית ראוי להתרחק ממנה על דרך עת לעשות לה׳. ואני אומר ק"ו: אם מפני תרעומת המינין בטלו מלומר עשרת הדברות בכל יום, אף שהוא מצוה רבה לזכור מעמד הר סיני בכל יום אפ״ה בטלוהו מפני המינין; חכמת תרעומת שממשיך אחריו לימוד הפלוסופיא שמזה ממשיך מדחי אל דחי לדחות כל דת התורה, ק"ו שיש להתרחק

מזה ומכל הקרוב לזה שימצא, ושימצא דשימצא".

והנה כדעת הצל"ח שהגיון הוא הלוגיקה, קבע גם רב האי גאון וכתב שהיא חכמת 'האלמנטיקו' (מובא באוצר הגאונים טויביש, על סנהדרין צה ע"ב). וכן ביאר במדרש שמואל אבות (פ"ב מט"ז) בשם הרב ר' ישראל תלמיד הרא"ש הנז"ל, כי הכוונה לחכמת הלוגיקה, אלא שהאיסור מסויג רק ללימוד הבנים, שלכן נאמר מנעו בניכם מן ההיגיון. כפירוש וסייג זה כתב גם ר' משולם ירונדי בספר אהל מועד שער ראשית חכמה הארוך דרך ה', נתיב מלמד התלמידים, ועי' עוד בפי' מלמד התלמידים, ועי' עוד בפי' היעב"ץ לברכות שם.

עם זאת וכנגד כל המגמה לבאר כי המוזכר בחז"ל כהגיון הינו ה'לוגיקה', הוזכרה טענה היסטורית לשונית והיא: שחכמת הלוגיקה לא נקראה בשם 'הגיון' עד זמנם של הרמב"ם והרשב"א - שהוא זמן בו המעתיקים והמתרגמים (משפחת ן' תיבון) היו צריכים לתרגם את המונח לוגיקה או דיאלקטיקה לשפת עבר; וכיון שמצאו כי המונח המקראי 'הגיון' כולל את המושג של הדיבור החיצוני - "פי צדיק יהגה חכמה" (תהילים לז, ל), וכן את הדיבור הפנימי, המחשבה - "חהגות ליבי תבונות" (תהילים מט, ד); "הבעוהו כביטוי ותרגום לחכמות אלו.

מאחר וגם בלשון יון המונח "לוגוס"
- ממנו נגזרה שם מלאכת הלוגיקה מורה פעם על האמירה והביטוי ופעם
על הרעיון והמחשבה (הקדמת רמ"ד
למלאכת הגיון לרמב"ם).

טענה וראיה זו הביאו בס' אוצר טוב
(תרמ"ד, תרמ"ה - קבוצת מחברים בניהם
הרד"צ הופמן) בפרק "הפרוזדור": שהנה
גם הראב"ד וגם הרז"ה שכתבו
דבריהם עברית, הבדילו בין חכמת
הדיבור - היא חכמת הפילוסופיה
בלשון קדם, לבין ההיגיון. וכן לדוגמא
הבדיל וכתב באמונה רמה (פ"ב מעיקר
חמישי): "מפורסמות בלשון בעלי
ההיגיון ואצל בעלי חכמת הדיבור".

אמנם דברים אלו לכאורה אינם, מאחר וכבר ראינו כי רב האי גאון פירש לשון הגיון שבגמרא כחכמת הלוגיקה, 'אלמנטיקו', וזה שנים רבות טרם תרגמו התיבונים לשון זו.

הקורא בספרים החיצונים

מקור נוסף ממנו רצו לאסור לימוד חכמת הפילוסופיה, הוא מה שנשנה במסכת סנהדרין פרק י', א': "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורס. רבי עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצונים".

ובגמ' (שם ק ע"ב): "רבי עקיבא אומר:

אף הקורא בספרים החיצונים וכו׳. תנא: בספרי מינים. רב יוסף אמר: בספר בן סירא נמי אסור למיקרי״.

מפשט הגמ׳ מובן, כי ספרים חיצונים
הם כל ספרי המינות למיניהם. אמנם
בירושלמי כאן איתא: "ר"ע אומר אף
הקורא בספרים חיצונים כגון ספרי בן
סירא וספרי בן לענה, אבל ספרי
הומרוס וכל ספרים שנכתבו מכאן
ואילך הקורא בהן כקורא באיגרת.
מאי טעמא? ויותר מהמה בני הזהר".

לכאורה מדברי הירושלמי משמע כי ספרי בן סירא שאין בהם מינות - שהרי הגמ׳ כששאלה מה הבעייתיות בספרים אלו לא טענה כי יש בהם מינות - הם הספרים החיצונים האסורים, ואילו ספרי הומרוס שבהם מינות הם המותרים. והוא לכאורה היפך דברי הבבלי.

משום כך במוסף הערוך לר׳ בנימין מוספיא בערך ׳חיצון׳, כתב כי נחלקו בזה התלמודים, שלדעת הבבלי ספרים חיצונים הם ספרי הצדוקים, ולדעת הירושלמי הם ספרי בן סירא. עוד הוסיף שם בערך ׳מירוס׳ כי הספרים החיצונים אינם ספרי הומרוס היוני, וראייתו מהירושלמי שכתב שהקורא בספרי הומרוס כקורא באיגרת.

והנה **בבאר שבע** על סנהדרין הקשה ב׳ קושיות חזקות על משמעות דברי

הירושלמי וכפי שביאר זאת במוסף הערוך הנז"ל.

א. לפי דברי הירושלמי אין שום היתר ללמוד ואף לא בהגיון קל מספרי בן סירא, "והלא חכמי הגמרא עצמם הן בירושלמי הן בבבלי הביאו כמה דברים של בן סירא, כגון בפ"ב דחגיגה (יג, א), ובפ"ו דיבמות (סג, ב), ובפרק שני דייני גזירות (כתובות קי, ב), ובפרק המוכר פירות (ב"ב צח, ב), ובפרק מי שמת (שם קמו, א) וכהנה ובפרק מי שמת (שם קמו, א) וכהנה רבות (נדה טז, ב)"!

ב. לכאורה משורת ההיגיון היה לאסור דווקא את ספרי הומרוס שהם ספרי מינים (כדתנן בפרק בתרא דידיים משנה ו) יתר על פני ספרי בן סירא שאיסורו משום דברי הבאי בלבד (כפי שעולה מדברי רש"י ד"ה רב יוסף; רי"ף יט ע"ב והרא"ש בסי" ג)!

כיון שכך גזר אומר כי צריך לומר שהשיטה בירושלמי מוחלפת, ושם הדין כי ספרי הומרוס ובן לענא הם האסורים ואילו ספרי בן סירא אין לעסוק בהם ביגיעה אלא בקריאה קלה (הגיון). לכאורה בביאור זה יסתדרו דברי הירושלמי בתיאום עם הבבלי, שכן גם בבבלי נקט כי ספרים החיצונים הם ספרי המינים.

אמנם משום ביאור זה צמחה לו לרב באר שבע קושיא גדולה על שיטת הרמב"ם וגדולי חכמי שיקול הדעת

שבראשונים - מהיכן לקחו להם
ההיתר ללמוד בספרי אריסטו היוני
שבספריו ישנם דברי כפירה, כגון
שאינו סובר שיש השגחה מתחת
לגלגל הירח וכד׳. והרי אלו ספרי
מינים ממש, שנאסרו לדבריו בין
בבבלי ובין בירושלמי!

לעומת זאת **המהדיר לערוך השלם** בשם אחי"ה (אמר ר׳ חנוך יהודה) ביאר כי בוודאי אין המדובר בחז"ל בספרי הומרוס היווני המפורסם, אלא ׳ספרי מירוס׳ שהוא שם כולל לספרי תענוג ושעשוע - כל הספרים חוץ מכד׳ כתבי הקודש - שכולם מותרים בקריאה בדרך ארעי. ראייתו מדברי הירושלמי, שכותב שהמקור לאיסור הקריאה בספרים אלו הוא מהפסוק: "ויותר בני מהמה הזהר" וגו', ודרש על כך: "להגיון נתנו וליגיעה לא - נתנו" - הרי שהותר בהם ההיגיון היינו: הקריאה השטחית, אך לא היגיעה, וכן ביאר גם במאור עיניים חלק אמרי בינה פ"ב.

מכל מקום, נראה כי לתרץ קושייתו של הבאר שבע על הרמב"ם וסיעתיה, יש בכמה אופנים ונביא ב' מהם.

א. הנה אפשר לבאר כי לדעת הרמב"ם וסיעתיה, אין להחליף השיטות שבירושלמי, ובאמת מה שהותר הם ספרי הומרוס, והכתבים

של בן סירא ובן לענא נאסרו משום ספרים חיצונים - ולקמן נבאר מדוע כך הוא, אע"פ שנראה שהוא הפך ההיגיון.

מ"מ גם בבבלי מה שנאמר אלו הם שאין להם חלק לעולם הקורא בספרים חיצונים, ופירשו שם ׳תנא: ספרי מינים׳; הרי יש לבאר שיטת הרמב"ם כדברי הרי"ף (וכן פירשו הרא"ש והיד רמה והריטב"א על ב"ב צח ע"ב ועוד) שכתב על גמרא זו (סנהדרין יט ע"ב) שספרים חיצונים אלו הם "ספרים שפירשו התורה נביאים וכתובים ע"פ דעתם ולא סמכו על מדרש חכמים כי בדבריהם צד מינות". וכוונת הרי"ף אין לבאר שבא לאסור כל ספרי המינים, שאם כן מדוע כתב כי ספרי המינים אלו המפרשים את הפסוקים על דעתם בלבד ולא כל סוגי ספרות המינים? אלא שלדעתו הבעייתיות בספרי מינים אין כשלעצמם אלא כאשר הם מנסים לסלף דעתה של תורה דרך פרשנותם שאז יש חשש שיטו ישראל אחרי -ההבל ויהבלו. וזאת משום שאיש הישראלי כל סמיכתו על המקרא וחז״ל, וממילא לא ינוד מדעתו בשל סברות מסברות שונות. אמנם כאשר הם מסלפים דברי הפרשנות עה"ת, הרי שיש כאן פיתוי גדול להבין כדעתם של המינים, ולכן אסרו חז"ל כל קריאה בספרי המינים הללו.

ובאמת דבר זה אינו חדש, אלא כאיסור ללמוד תורה מהמין כפי שמצאנו בשבת עה' שהלומד תורה מהמגוש חייב מיתה וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' קעט'.

לביאור זה, נחלקו הבבלי והירושלמי מה נאסר כספרים חיצונים. שלדעת הבבלי אלו ספרי בן סירא, ולירושלמי הם ספרי המינים המפרשים דעותיהם דרך הפסוקים וחלקי התורה.

מכל מקום, יצא ששאר הספרים שחיברו המינים כגון ספרי פיסיקה לאריסטו שאין בהם מכל הנז"ל, אין בהם שום חשש.

ועתה נחזור לבאר מה שכתבנו לעיל, בביאור הסיבה שאין לומר מוחלפת השיטה בבלי, ונאסרו ספרי בן סירא אך לא ספרי הומרוס. על עניין זה תמצא מה שכתב **הגר"ר מרגליות** במרגליות הים על סנהדרין וכן בריש ספרו יסוד המשנה ועריכתה, וזה שהנביאים ״אחרי :שם לשונו האחרונים חתמו כ"ד כתבי הקודש, גזרו גניזת כל שאר המגילות מדברי הנביאים שהיו בידי העם והם לא מצאו בהם צורך לדורות, יען שאז בתקופת החתימה עוד לא נטבעו כה"ק כחטיבה שאין להוסיף עליה, ולולא שגנזו היה כל אחד מוסיף כפי אומד דעתו, לכן הוכרחו לגנוז כל אשר לא הובא אל הקודש פנימה,

וגזרו שכל הקורא בספרים החיצונים אין לו חלק לעוה"ב. ונכללו בשם ספרים חיצונים אלו הספרים שהיו קרובים לתקופה זו שהיה מקום לחשוש שיכונסו ויצרפו לכה"ק, וכמבואר בבמד"ר נשא פיד ד' ופיסקתא רבתי פס׳ ג׳: ויותר מהם בני הזהר אמר הקב"ה כ"ד ספרים כתבתי לך אל תוסף עליהם וכו׳. כל מי שקורא פסוק שאינו מכ"ד ספרים כאילו קורא בספרים חיצונים הזהר עשות ספרים הרבה שכל העושה כן אין לו חלק לעוה"ב. אבל על ספרים שנתחברו מזמן ההוא והלאה או ספרי הומרוס שלא עלה על הדעת לספחם לכה"ה לא החמירו לגזור".

אמנם עוד הוסיף שם לבאר את הקושיה המתבקשת מביאורו: אם הדבר כפירושו וספרים חיצונים הנאסרים בירושלמי הם ספרי בן סירא וכאמור זוהי סיבת איסורם; מדוע בבבלי לא הוגדרו ספרי בן סירא כספרים חיצונים, ורק נאמר שם שאסור לקראתם, ועוד שהתירו ללמוד מהם מילי מעלייתא?

על כך כתב הגר"ר מרגליות ש"מובן שככל שהתרחקו מתקופת חותמי כה"ק בתקופת התנאים, ומה גם בתקופת האמוראים שלא היה כבר כל חשש שיסופחו לכה"ק, אז נשתנה היחס לס' בן סירא והעריכוהו רק מפאת תוכנו שיש בו הרבה דברי

הבאי, וע"ז אמר רב יוסף שמילי דמעלייתא דאית ביה דרשינן".

כלומר כיון הירושלמי נחתם בסוף ימי התנאים ע"י ר' יוחנן, הרי שהאיסור עדיין היה בתוקפו, והספרים הללו עדיין נחשבו כספרים חיצונים. אמנם בתקופת חתימת הבבלי שכבר עברו די שנים ולא היה חשש יותר, הרי שהאיסור מטעם הספרים החיצונים פג ונותר האיסור שבספרי המינים, וכפי שביארנו מה הם ע"פ דברי וכרי"ף.

ב. אופן נוסף על פיו אפשר לבאר את שיטת הרמב"ם וסיעתיה שהביאו מספרי אריסטו ודומיו מהמינים, אע"פ שבבבלי נאסרו ספרי המינים אפשר לבאר כספרים חיצונים; שנאמר מה הרמב״ם שלדעת בירושלמי "מאי טעמא? (קהלת יב, יב) ויותר מהמה בני היזהר וגו׳ להגיון ניתנו ליגיעה לא ניתנו", אין זה מוסב על מה שאמר בסוף שבספרי הומרוס הוא כקורא באגרת, אלא על מה שנאמר בתחילה לאסור ספרים חיצונים שהם ספרי בן סירא, וע"ז באר שלהגיון נתנו ולא ליגיעה - הרי שהותר בהם ההיגיון, והוא הקריאה השטחית לעומת הקריאה והלימוד . העמוקים הנקרא ׳יגיעה׳

והנה נראה כי לשיטת הרמב"ם דברים אלו מושווים עם דברי הבבלי שאסר ספרי מינים כספרים חיצונים ולאחר

מכן אמר רב יוסף שגם בספר בן סירא אסור למיקרי. אמנם בהמשך ביאר רב יוסף שמילי מעלייתא שיש בבן סירא אפשר להביא - אף שאסר קודם לכן, והשווה לדין ספרים חיצונים שהם ספרי מינים. הרי לעיין ולהביא שלדבריו אפשר הדברים המעולים שיש בספרי בן סירא, וכן יהיה הדין בספרים חיצונים. והראיה לכך - לדברי הרמב"ם - הוא לעיל בשיטתו שפירשנו בירושלמי, שגם ספרי בן סירא שנחשבים בירושלמי כספרים חיצונים, הותר להגות בהם אך לא ליגע.

ואמנם תירוצים וביאורים שונים נאמרו לשיטת המתירים בעיון בספרי המינים כאריסטו וחכמי יון, אך די בב׳ ביאורים אלו בשיטתו על מנת להבין שאין בכדי להכריח מאיסור קריאה בספרים חיצונים שבגמרא, האיסור בלימוד פילוסופיה.

ביאור הפסוקים דע את אלוהי אביך, וידעת היום והשבות וכו׳

עוד נוסיף מה שראינו (בסי׳ יא׳ לעיל)
כי אע״פ שכמה מהראשונים תלו
החיוב בעיון הפילוסופי והמחקרי
לביסוס האמונה בפסוקים שונים,
צריך לדעת כי מהפסוקים הללו -׳דע
את אלוהי אביך׳, ׳וידעת היום
והשבות אל לבבך׳ ועוד - אין ראייה
לחיוב החקירה ע״ד ההשכלה

הפילוסופית, שהרבה מגדולי ישראל כאמור ביארו זאת על ידיעה ברזין דאורייתא (שהם מקבלת אבות בחכמת הנסתר) שהיא המביאה להבנת כללות הנהגת ה' בעולם (וכמו שהרחיב בזה הרמח"ל שהראנו לעיל). כך כתב הרמ"ק באור נערב ח"ב פ"א שכדי לעבוד כראוי צריך ידיעה בו היינו ידיעת ספירותיו והנהגתו בהם ויחודו בהם שנא׳ דע את אלוקי אביך וכו׳. וכן כתב **המהרח"ו** בהקדמה לע"ח, והגרנ"ה בכרך זלה"ה בעמק המלך שער יא' פ"ה, ולקמן תראה שהיו עוד מגדולי ישראל שביארו ידיעה זאת כיראה מתוך התבוננות. ועי׳ עוד בפי׳ פחד יצחק על חובות הלבבות שער א' פ"ג (פפד"א התקל"ד דף ח, א) שכתב ששמע לצדד לבאר את הפסוק דע את אלוקי אביך ועבדהו היפך מפירושו של חובה"ל, והיינו דע את אלוקי אביך ועבדהו, היינו האלוקים

מאביך ולא מהחקירה. ואכן כבר בחז״ל מצאנו כן, שהרשב״י ביאר בתיקוני זהר כי הידיעה הנצרכת כאן בפסוק היא ידיעת התורה וגמול מצוותיה ולא אחרת. וכך לשונו (תיקוני זהר דף ו' ע"א): "אוקמוהו מארי מתניתין, גדולה תורה שמביאה לאדם לידי מעשה, דאי בר נש לא ידע אורייתא ואגרא דפקודיא דילה, ועונשין דילה למאן דעבר על פקודיא, ומאן הוא דברא ליה וברא אורייתא, ומאן הוא דיהב לה לישראל, איך דחיל ליה ונטיר פקודוי, ובגין דא אמר דוד לשלמה בנו (דברי הימים א' כ"ח) דע את אלה"י אביך ועבדהו". וכן כתב בס׳ דגל מחנה אפרים - פרשת לך לך ד"ה ולא (לאדמו״ר מסדילקוב) ובמקור מים חיים פר׳ נח עמוד התפילה. סוף דבר אין לשון הפסוקים ראיה גמורה לצד כלשהו בעניין הנדון.

היחס לעיון בחכמות מצד החשש לקיום האמונה

דעת האוסרים

הנה עד עתה עמדנו בבירור דברי חז"ל ביחס לחקירה הפילוסופית, אם יש מקור לאוסרה מדבריהם או שלא. אמנם היו שהתנגדו לחיזוק האמונה ע"י מה שבחנו המציאות ומצד החשש לכפירה ע"י החקירה הפילוסופית או בעיון החכמות - הגם

שלא תלו איסורם בגזירות חז"ל.
ראשון המדברים בזה ואבוה דכולהו,
הוא רב האי גאון (מובא באוצר הגאונים
סוף חגיגה) שכתב למנוע מלימוד
הפילוסופיה כיון שלא תמצא יראת
חטא אלא במתעסקים במשנה
ובתלמוד, וכן כתב הרא"ה בחידושיו
לברכות לג' ע"ב שאין לעיין באמונה

אלא לחזק הידיעה מתוך דברי התורה, כיון שדרכי החקירה מלאים מהמורות ומכשולים. כזאת כתב גם ר׳ יצחק ן׳ לטיף בס׳ רב פעלים חלק אדם ישר (דף ס׳ ע״ב, לבוב תרמ״ה), וכן בספר הישר לר"ת (בשער שישי) הלומד פילוסופיה את המשיל למחפש פנינים בים הגדול שסכנתו הפילוסופיה כוונת אר" ותכונתה היא לדעת יחוד השם. וכשידענו, אז יעבדנו. אבל חכמת הפילוסופיה היא כמו הים הגדול, וידמה הרוצה להתעסק בה כמי שירצה לבוא בתוך הים, כשיאמרו לו במצולתו יש פנינים ואבנים יקרות. ורבים יהרגו נפשם על הדבר הזה, כי ישחו בתוך המים, וישוטטו לבקש ולא ימצאו. וחכמת הפילוסופיה יש לה בתחילתה דברים והקדמות משבשים האמונה, ולא יבטח כל הנכנס בה שלא תאבד אמונתו, אם לא יהיה לו מלמד בקי וחסיד שיורהו וישמרהו מן המקומות אשר תיחלש אמונתו, ואז ימלט האדם ממכשלות הפילוסופיה וישיג התועלת אשר הוא מבקש. אבל כשיקרא לבדו ספרי הפילוסופיה, או יקראם עם רב חכם ושאינו חסיד גמור, אין ספק כי תשחת אמונתו, ויפסיד יותר ממה שירוויח. וזה הכלל הוא עמוד לכל ירא השם, ועל כן צריך ליזהר בו".

גם הרמב"ן בויקרא (טז, ט) כתב

שהלימוד הפילוסופי מביא לכפירה, שכן הוא בא מתכונת הגאווה שהיא תכלית המידות הרעות כמבואר באגרתו, משום ש"היווני הכחיש כל דבר זולתי דבר המורגש לו והגיס דעתו לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים כי כל עניין שלא השיג אליו הוא והיינו אמת". איננו בסברתו הלימוד בצורת שהבעייתיות הפילוסופי היא בכך שהוא יוצא אמיתות שאין הנחה מנקודת מקובלות, מה שהוא הפך עניינה של התורה הבנויה על הקבלה והמסורה, ו׳נעשה ונשמע׳ הרי הוא סגולתם של ישראל (ועי׳ עוד בדברי הרמב״ן בתחילת דרשת תורת ה' תמימה וכן ר"י דמן עכו תלמידו בספרו מאירת עניים עמ' רפח).

ועי׳ עוד בדברי רבנו בחיי (דברים ל, יב) שכתב שהסיבה הפנימית לסכנה שבלימוד היא "מפני שמתוך עסק שאר החכמות יבוא האדם לפעמים בדת לידי נטייה מדרך האמת, כי אין לך שום חכמה בעולם שאין בה פסולת וסיג, כי לכך נמשלות החכמות כולן לכסף, כי הכסף ברוב יש בו סיגים ואינו כסף צרוף". וכן כתב הריב"ש (בתשובות סי׳ מה) שאף שמגדולי הראשונים התעסקו בפילוסופיה, יש דברים שנטו בהם מהאמת בשל חכמה זו.

גם בספר בית אלוקים (שער היסודות פרק שני) התנגד לחקירה ולדבריו אין

לנו לחקור על עיקרי התורה בדרך השכל הפילוסופי כי בזה אנו מולידים רפיון בלב כלל המאמינים, שנראה כי אין אנו מאמינים אלא על ידי מופת (וזאת מלבד מה שכתב שם בראש הפרק כי אין אפשרות לדעת בחקירה שכלית את הדברים העליונים ומביאה החקירה רק לבלבול וכפירה). עם זאת התיר הדבר שנשיב לאפיקורסים מעט כדי ולחולקים על שורשי תורתנו שבכל דור ודור. ב**סדר קביעת התורה לר׳** שבתי ראשקוב אות נא׳ כתב להרחיק מאוד לימודי הפילוסופים מד׳ אמותיו שכל באיה לא ישובון, וכן בהסכמת ר׳ יעקב ב״ר שמואל אבוהב על אמונת חכמים לר' אביעד ש"ש בזיאלה כתב לרחק ולהבדיל מאשה רעה נוכרייה, אמריה החליקה, היא הפילוסופיא מטעת מדרך השכל. עכ"ל. וכך תמצא **בעמק המלך** הקדמה שניה פרק ז' וכן ב**ערבי נחל פר׳ וישלח** שכתב שזו הייתה מחשבת שלמה המלך ע"ה בתחילה להשיג האלוקות ע"י חקירה שכלית בדרך הפילוסופיה, וראה לבסוף ששקר נחלו זאת החכמה - עי"ש בהרחבה מה העניין והטעות בזה. עוד כתב הרב עוללות אפרים בהקדמתו שאין תועלת בלימוד חכמת הפילוסופיה הבנויה על השכל לבד, שאם אחד בונה מגדל מחר יבוא חברו ויהרסנו ואין טוב לאדם אלא לסמוך על

הקבלה. ועי׳ עוד בדברי **השומר**אמונים לר״י אירגאס בוויכוח ראשון
לו׳ לז׳ גודל הסתייגותו מחכמת
הפילוסופים.

כבר ראינו לעיל מה שכתב בספר (ח"א מאמר יט' והאדם ידע פ"ד) מהי הסכנה בפועל בהסתמכות על תורת ההיגיון הפילוסופית בקניית האמונה, וזה שלאחר שסקר את כל שבע סוגי הידיעות (המורגשות - היינו החושים, המקובלות- ידיעות ע"י עדות ובכללם התורה והנבואה, מפורסמות-מוסכמות חברתיות, מושכלות ראשונות-אקסיומות, מופת חותך- ידיעות מתמטיות, הראיה- ראיה נסיבתית הסתברות. ומופת הנהנה-הקשים שכליים) סיכם כי מופתי הפילוסופים הם בסוג מופת הנקנה: ומופתים אלו עלולים מאוד לטעות וצריך שמירה גדולה מהם, משום שהם בנויים בהשתלשלות אריח ע"ג לבנה מן הקודם אל המאוחר, ואילו השכל המגושם עלול לטעות בהם בקלות. כיון שכך, הסיק שם שסכנת הפילוסופיה גדולה מאוד ועלולה לנפילה אמונית על ידה.

כמו כן התנגד לזה מאוד האדמו"ר מוהרצ"א מדינוב ובייחוד בחיבוריו מעיין גנים על אור החיים לחסיד יעבץ, אגרא דכלה על פ׳ אמור ובאגרא דפרקא רמז רצז׳, כתב שהאמונה מצד השמיעה אינה בחשש סכנה, אמנם החקירה השכלית שמצד

הראיה, הרי באורות העיניים ארעה השבירה ומזה הסכנה. המשיך דרכו האדמו"ר ממונקאטש בעל הדרכי תשובה, בדרכי אמונה דרך כה', וכן הרה"ק מסדיגורא בחיבורו כנסת ישראל (מובא באורות ישראל עמ' שב, י-ם תשל"ג) וכך גם דעת האדמו"ר מאלכסנדר כפי שמובא באורות ישמח ישראל (ליקוט מדבריו, עמ' נ). ועי' עוד

בלב עברי לגה"צ ר' עקיבא יוסף שלזינגר ח"ב, בהארכתו בחלק מערכות ישראל שהרבה להביא מי שהתנגד לחקירה באמונה.

גם מרבותינו הספרדים התנגדו לזה מחששות סכנת הכפירה, כר' יעקב חי זריהן אב"ד טבריה בס' אהל יעקב פר' ויצא³⁵. ועיין גם מה שכתב הר"א בן אמוזג באימת המפגיע פ"א כי מה

35 לגבי כל העניין הנדון, יש לברר דעת הלשם שיש בדבריו לכאורה מבוכה. שבס׳ הדעה ח״ב דרוש ד ענף יט אות ו, כתב והאריך בביאור עבירה אחת מעבירות הכלולות בחטא עץ הדעת "שהמכשול שבה הוא יותר גדול עד שכמעט אין תקנה אליו רח"ל". והיינו: "כל מי שמכניס עצמו להתחכם ולחקור על אמונת הפשוטה דכלל ישראל. בחידוש העולם ובהשגחתו והנהגתו ית"ש ובנבואה ובניסים ובשכר ועונש ובכל מה שמפורש ומבואר בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ במעשה המצווה כולן ובאזהרתן שהם חובת האדם בעוה"ז. שמתחכם עליהם למה הם ומה תועלתם ואיך אפשר שיעשו רושם למעלה. וגם מתחכם וחוקר על אמיתת השארת הנפש ובכל היעודים העתידים אשר בעולם הנפשות ואשר לימות המשיח...והנה כ"ז הוא מהאמונה הפשוטה דכלל ישראל מעת שנעשו לחלק ה׳ עמו שהוא מעת מציאותם אשר מן העולם ועד העולם. וכל מי שמכניס עצמו בניסיון לחקור בשכלו על כל זה להתבונן על אמיתתן גם משכלו ולבו אם גם ליבו יסכים על כ״ז, גם זולת האמונה, הנה הנסיון הזה הוא יותר קשה מהראשוו הנ"ל ומכניס את עצמו בסכנה גדולה...וכבר ראינו שגם כמה חכמים מהראשונים שנכנסו בזה הגם שהיה כוונתם לשם שמים כי חשבו זה לחכמת מעשה בראשית ומעשה מרכבה אשר המצוה רבה להתבונן בהם הראוים לזה. ובאשר שחכמת הקבלה היה נעלם בימיהם היו חושבים זה למע"ב ולמעשה מרכבה...והרי היה כניסתם בזה לשם שמים. עכ"ז הרי לא יצא שום אחד מהם נקי לגמרי".

והנה מדברי בעל הלשם הללו מתעוררת מבוכה בכללות שיטתו ביחס ללימוד בספרי המחקר והראשונים לבירור יסודות האמונה. שהרי לכל המעיין בחיבוריו, ניכר כי הוא האחד המיוחד המאחד כתבי הראשונים החוקרים עם דברי הקבלה, שכלל בתוך חיבוריו מאות מראי מקומות המספרי בעלי המחקר, וחקר בעשרות מקומות על דברי האמונה איך הם ומה הם. כך למשל מזכיר בעשרות מקומות את דברי הרמב"ם בספר המורה נבוכים (לדוגמא: הקדו"ש שער ג פ"א; שער ה פ"א; שער ז פ"ה; שם פ"ו; ס' הדע"ה ח"א דרוש ה סי' ז; דרוש ו סימן ז ועוד ועוד), ואת ספר העיקרים (ס' הדע"ה ח"א דרוש ה' סימן ז, ח"ב דרוש ב' ענף ג; דרוש ג ענף ו), ואת ספר אמונות ודעות לרס"ג (הדע"ה ח"א דרוש ה סימן ז), והעקידה לר"י ערמא (הקדו"ש שער ו פ"ו; דעה ח"ב דרוש ג ענף ו; שם דרוש ה' ענף ד סימן ד). ועוד ראשונים מבעלי המחקר שדן בדבריהם ללא שיעור. והרי שם ניכרת בקיאותו העצומה בספרי המחקר הקדמונים. וכן מצויים בדבריו מחקרים על דברי חז"ל כדרך בעלי המחקר הפילוסופים בכמה וכמה מקומות מספריו. כך למשל דן במציאות השכל הפועל (ס' הדע"ה ח"ב דרוש ג ענף ו) וכד ועוד ועוד. א"כ צריכים ובאופן בו ארעו הניסים (ס' הכללים כלל ב' ענף ב וענף ג אותיות א- ז) ועוד ועוד. א"כ צריכים ובאופן בו ארעו הניסים (ס' הכללים כלל ב' ענף ב וענף ג אותיות א- ז) ועוד ועוד. א"כ צריכים

שנתפשט בזמנינו המנהג לפאר ולרומם עד רום המעלות את ספר המורה לרמב"ם זה כי מצאו שכל דבריו בנויים על הקדמות פשטיות אף שהאמונה או המצווה לא תיכנס בהבהרות כאלו. וביאר שם הרב כי על הרמב"ם אין לנו להתלונן כי אנשי זמנו היו כפופים לדעת היווני אריסטו אבל אנו שאיננו כפופים לרעת היוני למה לנו להכביד עלינו כל הדחקים שנולדו בזמן שהיווני היה יושב על כיסא מלכות ההוראה. עכ"ד. ועי" עוד בפ"ו שם מה שכתב: "בפילוסופיה

האלוקית מי שידרוך דרך זו בעצמו יגיע בהכרח לטעויות גדולות ולמינות ואפיקורסות. כי להיות תכלית החכמה הזאת ידיעת האלוה בבחינת מה שהוא אחר העולם, ר"ל ידיעת מה שאחר הטבע, סכלות גדולה היא זו להשתמש באמצעים הטבעיים כדי להגיע לתכלית שהיא מתנשאת למעלה מן הטבע, באופן שיחשב למשוגע כל מי שירצה להגיע לשמים בחברו מדרגה על מדרגה". עכ"ל. עוד בחבים שכתב שצוונו משה רבנו לחקור נוהם שכתב שצוונו משה רבנו לחקור

אנו למודעי על מה יצא קצפו, ומה ראה על ככה ומה הגיע אליהם.

ונראה לומר אחר העיון והדקדוק בלשונו הק׳, שכל מה שאין לעשות הוא העמידה על האמיתות שבדברי חז"ל. היינו שהאדם בודק בשכלו את האמיתות שבדבריהם, אם כך הוא אם לא. אך למקבל את דבריהם של חז"ל ללא כחל ושרק, אלא שחוקר להבין מה כוונתם, ואיך להעמיד את דבריהם שלא יסתרו זה מקצה לזה, או להוכיח דבריהם, בוודאי שכך יש לעשות וכפי שעשה הוא עצמו זכותו תגן עלינו. וכך לשונו הק׳ מורה: ״וכל מי שמכניס עצמו נסיוו לחקור בשכלו על כל זה להתבונו על אמתיתתו גם משכלו ולבו אם לבו יסכים על כ״ז גם זולת האמונה". וכן בהמשך:" והם אשר הורישו לנו מדור לדור את כל התורה שבכתב ושבע"פ וכל אמונה פשוטה בכל הפרטים המוזכרים בכל דברי רז"ל והגאונים שבכל דור ודור המחזקים תמיד יסודותיה והיא לא תשתנה לעולם. וכמו שלמדנו הנסיון שכמה מצירים ומציקים מהחכמים בעיניהם שעמדו לעקור איזו אמונה פרטית מהנטועות בלב כלל ישראל, ולבסוף הם כענן כלה וכל דבריהם כרוח נושבת ואמונת כלל ישראל בכל פרטיה קמה על מקומה בלב כל יראי ה׳ שבכל דור ודור כי שקרא לא קאי...ואלו שהרימו ראש להתחכם ולהרהר על איזה פרט אשר גם מהפרטים הקלים שבה הרי נראה בעליל שיש טינא בלבם והם עומדים גם על החמורות ומהרהרים על הכל רח"ל". - הרי שלא מדובר על המקבל כל דברי חז"ל בלא פקפוק וחוקר בשכלו להבין דבריהם כיצד הם, או שלומד בדברי רז"ל מבעלי המחקר, אלא על מי שמסמיך דברי חז"ל על שכלו, ועל פיו ישק דבר, עליו יצא קצפו של בעל הלשם. וכן עוד מורים דבריו: "והעיקר המחויב לכל מי אשר בשם ישראל יכונה להאמין באמונה שלימה שכל מה שנמצא בדברי רז"ל בהלכות ואגדות חז"ל בש"ס ומדרשים הם כולם דברי אלוקים חיים, כי כל מה שאמרו הוא ברוח ה' אשר דיבר בם ומסוד ה' ליראיו... והרי נמצא מזה כי כל המתחכם על דבריהם להתבונן על אמיתתם הוא מכניס את עצמו בסכנה גדולה כי איו שכל אנושי אפשר להשיג אותם ועלול הוא לבוא לכפירה. כי המכניס עצמו בזה קשה לו מאוד להלוך נגד דעתו והוא פוסח תמיד על שתי הסעיפים". הרי שוב כפי שביארנו מדובר על מי שלא קיבל דברי חז"ל כאמת מוחלטת אלא שחוקר בדעתו על אמיתתם.

עד שנדע תכלית שכלית במציאות הבורא. וכתב שם הרב בן אמוזג: "אם משה רבנו צווה לחקור ואדם אחר החקירה יגיע לכך שאין שם מציאות אלוה', או ישנו אבל הוא גשם או שכל פשוט אבל משתתף עם אחר ח"ו וכד', האם יאמין או יכחיש? וא"ת שיאמין הרי החקירה מנגדתו ואם יעזוב החקירה הרי לא קיים מצוות ה' ואין אמונתו רצויה. וא"ת יכחיש א"כ מה הועיל משה ע"י מצוותיו?!"

התנגדות אחרת לחקירה באה בדברי הרמ"ק בס' שיעור קומה, שביטל בערך 'תורה' (פ"ו) את התועלת והצורך בחקירה מכמה פנים: א. משום שההוכחה למציאות הבורא ית' שנאמרה באנוכי ה' אלוקיך, היא משום "אשר הוצאתיך מארץ מצרים". והיינו ששם התבטלו כל כוחות הטבע עד שאפילו כופרים כפרעה הוכרחו להאמין. ואם פרעה הכופר עמד מתוך טענות אלו על האמת, מה לנו טענות מאלו?!

ב. ראינו חכמים שונים ומשונים בכל החכמות שלא הודו בהשגחת הקב״ה ובאמונה עם כל חכמתם, כמו פרעה ונמרוד ונבוכדנצר. הרי שהחכמה לא מועילה, שכן יכול בעל הדין לחלוק ולומר: יתכן שחכמת הקדמונים הגדולה יותר תאמר אחרת מבעל האמונה, או שגודל העולם גורם

שהאדם לא יעמוד עד סופה של הידיעה ויתכן במקום אחר בעולם ממנו מוכח אחרת.

מעין זאת כתב בספר יושר לבב לר"ע

ח' ריקי, ועיקר טענתו כי אין
לחקירה תועלת בחיזוק האמונה
באמונת הייחוד, כי "איך יחקור
וידרוש לידע אם נמצאת סבה
ראשונה אחרת שנצטמצמה במקום
אחר מזה ובראה במקום הצמצום
ההוא עולמות אחרים יש מאין ותהיה
היא הסבה ראשונה להם? נמצא אם
בא לעמוד על בוריו של דבר זה של
אחדותו ע"י חקירותיו יישאר בספקו
לעולם ולכן אין להרהר בחקירה זו
בכלל ועיקר".

התנגדות נוספת לחקירה בעניין יחוד ה' תמצא בספר מנוחה וקדושה לר"י מפונוביץ' תלמיד הר"ח מוולאז"ין שכתב בשער התפילה סימן ב' שדווקא בימי הקדמונים שהיה שכלם קדוש וטהור, האמונה ביחוד ה' ע"פ שכל הייתה טובה מאוד. אבל בעוונותינו הרבים בימינו הרוצים להשיג יחוד ה' בשכל רובם נכשלים. אמנם כל זה כתב דווקא לגבי יחוד ה', ולא לגבי שאר דברים.

צריך למצוא הסיבה הפנימית למחלוקת האוסרים והמתירים

והנה, עם כל מה שנאמר לעיל בדבר החשש מלימוד הפילוסופיה והסכנה

שבה, עלינו להבין לעומקם של דברים מהי הסיבה לב׳ מחנות אלוקים אלו החולקים כל כך בעניין זה. שהרי ראינו בסי׳ יא׳ לעיל עשרות והאחרונים הראשונים מרבותינו שמנגד לנאמר כאן מחייבים את החקירה הפילוסופית והשגת החכמה בדרכי העיון השכליים ומהם לתכני האמונה, וקשה לומר כי סיבת המחלוקת היא רק מפני שאלו ראו הקיימת הסכנה הפילוסופי, ואלו לא ראו או לא ידעו. ואביא לך דוגמא לטענה זו.

הנה כאמור, החסיד יעב"ץ בספר אור החיים כתב כעדות בכמה מקומות ומהם בפ"ב כי בזמן גרוש ספרד, כאשר עמדו ישראל בפני הברירה או להמיר דתם ח"ו או להיות מגורשים, דווקא אותם אנשים "המתפארים בחכמה ומעשים טובים כולם המירו את כבודם ביום מר, והנשים ועמי הארץ מסרו גופם וממונם על קדושת בוראם". מכאן לכאורה ראיה לו כמה העיון הפילוסופי מסוכן הוא לנפש הישראלית.

מנגד ממש כתב ר"א ביבאג' בדרך אמונה (מאמר שני שער ג, עמ' 188, ביאליק י-ם תשל"ח), והביא טענות מעין אלו של החסיד יעבץ ותשובתו בצדם. וזה לשונו: "ואם אמור יאמרו נמצאו חכמים חוקרים באומתנו יצאו מן הכלל, והמה אנשים רעים וחטאים

ומידות מגונות. נשיב בזה כתשובת החכם כי גם אנחנו נראה אחרים בלתי בידיעות משיגים ובלתי יודעים המופתיות ידיעה כלל, ונקראים חכמים בעבור שהעמיקו בחכמת התלמוד הקדושה ככתבה, עם שלא הבינו תוכיות חכמות המאמרים הסגולים - אשר הם חכמת האלוקות באמת - והנה הנם אנשים רעים וחטאים, יוצאים מן הכלל גם כן. ומכל שכן מי שלא קרא ולא שנה אשר אנחנו רואים מהם העמיקו שיחתו האנשים החטאים האלה בנפשותם, בחצריהם ובטירותם. והתשובה היא מאמר החכם האומר כי החקירה והעיון והידיעה, איזו שתהיה, לא יסירו האדם מן השלמות, ולא יימשך מידיעתם רשע ואשמה אבל להיפך. ואם ראה נראה אנשים מה, יהיו רשעים עם לימוד החכמות ההם, הנה אין החכמות ההם הסיבה לרשעותם, אבל רוע מזגם. שאם לא היו חכמים, היו יותר רעים ואכזרים וחטאים. ולזה הבלתי יודעים הם רעים כצפעונים, ולזה אין שנאה כשנאת עם הארץ לתלמיד חכם שהם הפכים בכל ומכל". ועי׳ עוד באגרת הוויכוח לר׳ שם טוב ן׳ פלקירה שגם הוא טען כהנז"ל (עמ׳ 16, וינה תרל״ה).

ברור א"כ כי הסיבה לאסור הלימוד בחכמה הפילוסופית או להתירה ולחייבה, אינו יכול להישען רק על

הניסיון, ומה שנראה ממקרים אלו או אלו. מאחר שכפי טענת הר"א ביבאג׳ לעולם לא נוכל להוכיח מה היה קורה עם אותו אדם אילולא היה לומד החכמות הללו. יש להבין אם כן כי המחלוקת עמוקה נקודת וסיבתה פנימית יותר, והיא אשר גורמת את התפיסה השונה שבין ישראל שממנה תוצאות חכמי לפרשנות המציאות - שכל פרשנות למציאות קיימת באה בד"כ מתוך תפיסות קודמות. ולהתחקות על אמיתת סיבת המחלוקת נעמוד כאן בזה

דעת המתירים - החכמה הפילוסופית חכמה אנושית לא יוונית

יש לדעת כי היו שטענו שחכמת העיון הפילוסופי היא חכמה כלל אנושית, ובוודאי שלא נגרעו מכך ישראל, ובשל כך על כל אדם ואדם לעיין ולהשיג בזה. כך הר"א ביבאגי לעיין ולהשיג בזה. כך הר"א ביבאגי הנזכר, כתב (מאמר שני שער ג, שם עמ׳ שכלית, והיא לאדם במה שהוא אדם. שכלית, והיא לאדם במה שהוא אדם. א"כ היא חכמה אנושית לא חכמה יוונית. והחכמה הנקראת חכמה יוונית היא דבר המיוחד לאומת יון לא לאומה אחרת". וכן משמע מדברי לאומה אחרת". וכן משמע מדברי הרדב"ז בתשובתו (שו"ת רדב"ז מכת"י,

הפילוסופים דבור סרה בענייני ההשגחה...לא מפני זה יגונה מי שלמד דבריהם, כי אין ענייניהם תלויים באמונה אלא במופת, ובמופתיהם המה מופתי ראיה שבקל חיש ידחה אותם".

בהמשך דבריו עוד הוכיח מקשרי ישראל חכמי שבין הידידות לפילוסופים כי חכמה זו אינה רק ליוון, אלא שייכת לעולם כולו: "ומצאתי באגדה (כלה רבתי פ"ז) מעשה בד׳ זקנים שהלכו להקביל למלכות פנימית והיה להם פילוסוף אחד חכם. ואלו הם: רבן גמליאל ורבי יהושע ור׳ עקיבא ורבי אלעזר בן עזריא. אמר ר׳ יהושע לרבן גמליאל: רצונך שנלך ונקבל פני אריסטו הפילוסוף חברנו? א"ל הן. הלכו וטפח לו ר' יהושע על הדלת וחשב הפילוסוף שאין אלו אלא דרך ארץ של חכם, יצא לקראתו וראה חכמי ישראל, והיה מחשב בדעתו איך אתן שלום לחכמי ישראל, אם אומר שלום ר' גמליאל הריני מבזה את חבריו. א"ל שלום עליכם חכמי ישראל ור"ג בראש׳. ראה גם ראה איך קראו לפילוסוף מחכמי האומות חברם מצד החכמה, שאין חבר אלא בחכמה, שכן מצינו בסוכה פרק לולב הגזול [סוכה ל"ט ע"א] הלוקח לולב מחברו, ופירש"י [שם ד"ה הלוקח], ולי נראה הלוקח מעם הארץ גרסינן, דהא בעם הארץ קא מיירי כדאמרינן בגמרא,

ועם הארץ לגבי חבר לא קרי ליה חברו".

הנה לדברי הרדב"ז זה שקראו חכמי ישראל את הפילוסוף חבר, אות הוא כי חכמתו אמתית ולא הזיה יוונית וכד׳. הוכחה זו תמצא גם ב**שו"ת זקן** אהרון לגאון הקדמון ר' אהרון הלוי בזמנם של מהר"י בי רב ומהר"א מזרחי בסי׳ כה׳. ועי׳ עוד בס׳ כבוד אלוקים לר"י ן' שם טוב (עמ' 51) וכן לאברהם לר"א בהקדמת **החסד** החקירה שכתבו אזולאי רי לשלמות שייכת הפילוסופית האנושית, ולאדם מצד שהוא אדם. והוסיפו שם שאע"פ שאין ישראל צריכים לזה מצד מעלתם הישראלית, ברור כי השלמות הישראלית שהיא כצורה המתיישבת על החומר שהוא העיון בנמצאות והחקירה השכלית, תהיה שלמה יותר בהתקבץ ב׳ השלמויות הללו, כדרך שהצורה מצלחת יותר כאשר החומר עליה היא מתלבשת מושלם יותר.

כך יש גם בדברי **המהר"ל** בספר **נתיבות עולם** (נתיב התורה יד) שרצה להוכיח מהא דנאמר בברכות (נח ע"א) שהרואה חכמי אוה"ע אומר ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם, וכן באיכה רבה פ"ב אמרו: אם יאמר לך אדם יש

חכמה בגוים תאמין; כי בוודאי שיש ללמוד החכמה הנזכרת שמקורה מהבוי"ת והיא חכמת כל אדם, כי כל האנושות קיבלה היכולת להשכיל בזה: "ואם כן מזה נראה כי יש ללמוד חכמת האומות, כי למה לא ילמד החכמה שהיא מן השם יתברך? שהרי חכמת האומות גם כן מן השם יתברך, שהרי נתן להם מחכמתו יתברך...אבל החכמות לעמוד על המציאות וסדר העולם בוודאי מותר ללמוד... ודברי חכמה אינו אסור. כי החכמה הזאת היא כמו סולם לעלות בה אל חכמת התורה. ועוד כי למה היו קוראין אותו חכמת יונית, אם היא לעמוד על המציאות שהוא בעולם? הלא החכמה הזאת היא חכמת כל אדם".

לדעה זו, מקור החכמה הפילוטופית, ישראלי מתוך תפיסה זו כתבו רבים מחכמי ישראל כי מקור החכמה העיונית והחקירה הפילוטופית נמצאה בישראל מזמנים מקדם, ואך בשל טלטול הגלויות ומעין זה אבדה נגנבה או נשתכחה³⁶. כך כתב המורה לצדקה רבנו הרמב"ם במורה נבוכים (מאמר א פר׳ עא): "דע כי המדעים הרבים שהיו באומתנו באמיתת דברים אלו אבדו במשך הזמן ובשלטון העמים הסכלים

³⁶ אסופת מקורות וניתוח בזה נעשתה ע"י הרב יעקב ישראל סטל שליט"א, מקור חכמת אוה"ע מעם ישראל א-ג, בתוך כ"ע אור ישראל' (מאנסי) שנה כה- כז. והרבה מדברינו אספנו מעבודתו הנפלאה הזו.

עלינו". וכן **ריה"ל** בכוזרי מאמר שני סו׳ ביאר כי חכמת היונים זו התגלגלה אליהם דרך הכשדיים שלקחו החכמות מישראל ובייחוד משלמה המלך, ומשם לפרסים שמהם העתיקו חכמי יון. ועי׳ עוד בדברי הרמב"ן באגרתו (אגרת ב, כתבי הרמב"ן ח"ב עמ' שלט, מוסד הר' קוק) שגם הוא כתב כי החכמות הללו מצד עצמן בוודאי שמותרות שהרי מקורם ישראלי, ומהם לקחו אומת יון: "אף כי אלה החכמות מותרות, רבותינו ז"ל הזהירונו בהם וצוונו עליהם. וכאשר אבדו ספרי חכמותינו באובדן מולדתנו, והוצרכו ללמד בהם מספרי היונים והעמים השונים, נמשכו הלבבות אחר המינות התחילו בשבח וסיימו בגנות". וכהנ"ל מובא בשם הרמב"ן ע"י אבנר תלמידו במאירת עיניים לר׳ יצחק דמן עכו על בראשית י, ב. וכן כתב בספר שבילי אמונה (נתיב השמיני) לתלמיד הרא"ש שכל חכמת הפילוסופים אינה אלא לקט שכחה ופאה מגודל חכמת ישראל.

לטענה זו יש מלבד דברי גדולי האומה גם ראיות מכתבים חיצונים וקדמונים. ראה מה שבס׳ קדמות היהודים - נגד אפיון ליוסף בן מתתיהו, הביא במאמר ראשון (עמ׳ לא, מהד׳ נ. שמחוני, ברלין תרפ״ח) את שסיפר קלארכוס תלמידו של אריסטו בשמו

מתוך התפעמות, כי נפגשו הוא וחבריו המתפלספים במשך תקופה עם יהודי מתייוון ("נעשה יוני לא רק בשפתו אלא גם בנשמתו") שהעניק להם מחכמת היהודים הרבה יותר ממה שקיבל מהם. הנה לך כי חכמה זו שאח"כ התגלגלה בספרי אריסטו מקור גדול לה במה שקיבל מחכמת היהודים.

וכן הביא ר׳ שם טוב ן׳ פלקירה במורה המורה (עמ' 7, פרעסבורג 1937) הפילוסוף הערבי הקדמון בשם מגדולי מפרשי אריסטו, ן׳ רושד בספרו הפלת ההפלה, שהודה ולא חכמת שמקורות בוש מישראל: "אמר ן' רושד: ואין ספק שהיו בבני ישראל חכמים רבים, ויראה זה מהספרים הנמצאים בבני ישראל המיוחסים אל הנביא שלמה ע"ה. ולא סרה החכמה המצויה באנשי הנבואה והם הנביאים. וע"כ צדק האומר כי כל נבואתכם ואין כל חכם נביא". דברים אלו הובאו גם במעשה אפוד לר׳ פראפיאט דוראו (עמ׳ 8, וינה תרכ״ה), ואצל ר׳ אברהם ביבאג׳ בדרך אמונה מאמר ב׳ שער ג'.

עוד הביא ר' שם טוב הנז"ל בשם החכם היווני בטלמיוס שכתב ששלח לרבנים מירושלים להעתיק ללשונו ספרי החכמות שהיו שם (ס' המעלות, ברלין תרנ"ד, עמ' 12). עדות קדומה

נוספת לכך, נמצאת בכתבי פילון הוא ידידיה האלכסנדרוני שרמז כמה וכמה פעמים בספריו השונים, על כך שהיונים גנבו או שאלו את דבריהם מחוקי תורתנו הקדושה (ראה מה שריכז את כל המקומות הללו פרופ׳ צ. א ולפסון ב״פילון״, יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, כרך א, י-ם תש״ל עמ׳ 10-501).

ותדע שעוד הרבה מחכמי ישראל נקטו שהחכמות הכלולות בקרוי חכמת הפילוסופיה, מקורם אצל חכמי ישראל הקדומים. כך כתבו: **ר' יהודה** מוסקאטו בקול יהודה על הכוזרי מאמר ב' אות סו' ד"ה ובאורך זמן; הנז"ל בס' נפוצות יהודה דרוש ה': ר' גדליה ן׳ יחיא בשלשלת הקבלה (י-ם תשנ"ב, עמ' רמב); בעל סדר הדורות בח"א סח' ע"ב; החיד"א במדבר קדמות מערכת הח׳ אות ח״י; **ר׳ דוד** גנז בנחמד ונעים הקדמה דף ט' ע"ב (יעסניץ, תק"ג); ר' אליהו דלמדיגו בבחינת הדת תחילת הספר; ר׳ אברהם בר חייא נשיא בהגיון הנפש העצובה; דון יהודה אברבנאל בוויכוח על אהבה (וינה 1871, דף פה ע"ב).

הסיבה הפנימית לחלק מן האוסרים: אין שייכות לישראל בחכמת הנמצאות

מנגד, יש האוסרים לגמרי את לימוד הפילוסופיה ושימוש בדרכיה כחלק מכלי המחקר בתורה, וזה מתוך התפיסה כי אין בין החכמה

הפילוסופית לחכמת התורה מגע. כך בעבודת הקודש חלק התכלית הורה בכמה מקומות כי אין השכליות הישראלית שווה לחכמה הנמצאות שבחקירה הפילוסופית: "חלילה שתיוחס החכמה השכלית לישראל, אבל היא חלק שאר האומות להיותה אנושית, ולזה נמצאו באומות חכמים ונבונים בה יותר ויותר הרבה ממה שנמצאו בישראל...אבל חכמת ישראל פנימית אלוקית מקובלת מפי הגבורה לא זכו בה האומות" (שם פי"ז, עמ׳ שכא יריד הספרים).

וכן בהמשך, התנגד הרב ן' גבאי לדברי ר"א ביבאג׳ שכתב כי "האדם הוא מה שהוא בשכל וכו׳ שתושלם אצל החקירה". היינו שדרכי החקירה הפילוסופים הם דרכי השכל האנושי שהאדם מישראל מוכרח להם מעצם היותו אדם. על זה כתב הר"מ ן' גבאי: "השכל הישראלי נבדל הוא משכל שאר האומות, כמו שהוא נבדל מהם בנשמה כידוע לחכמי לב. ולזה שכל הישראלי ישלם בתורה וסתריה וסודותיה ובפלפול החכמה האמתית, שזה למעלה הרבה מחכמת הנמצאות וזה דבר לא השיגו הפילוסוף ולא זכה בו. והישראלי הוא הנקרא אדם, ואדם השם כחשבון חשבונו ית׳...ולסוד זה אתם קרוין אדם ואין הגויים קרוין אדם. ואדם זה שכלו שכל נבואי ראוי לו להוציאו בעסק זה

השם והוא בתורה ובחכמה...אבל הפילוסוף וחבריו שהם מצד אדם הבלייעל שהוא מתדמה באדם ואינו אדם, ושכלו נשמתו מצד ההוא, הנה הוא נמשך אחריו ומתפתה אחר חקירתו ועיונו המופתי, כי אין לו חלק ונחלה בחכמה האמתית, וראוי לו א"כ להשכיל לדעת חכמת הנמצאות והם שלמתו לדעתו" (שם עמ׳ שכב).

מובן כי לדברי ר"מ ן' גבאי אין שייכות בין השכליות הישראלית לבין השכליות הכללית המצויה בשאר המין האנושי. ממילא לפום דברים אלו אין שייך כלל שאדם מישראל יתעסק בחכמת הנמצאות, שזו מקורה ב'אדם בלייעל' שהוא כינוי לשיעור הקומה של הקלי'.

ואם תאמר כי סוף סוף הרי חכמת הנמצאות וחכמת הטבע הפילוסופית משלימה את הקיום האנושי במציאות מבחינה מדעית, ע"ז כתב הרב כי "מי שאור התורה נגה עליו, לא יחסר כל בדת האמת כי ממנה למוד ישר וצדיק נותן התורה ית׳ בהנהגת הגוף והנפש, ואין אנו צריכים בזה לדעת חכמת הנמצאות כי התורה תשלימנו בכל מיני שלמות כמו שסודר לנו מהרצון והחכמה האלוקית מה שאי אפשר והחכמה האלוקית מה אחרת לשער לאופן ההוא מהסדר וההנהגה, וכל

התארים המביאים אל השלמות מהתורה יוצאים".

כהנ"ל כתב גם החסיד יעבץ על משנת בן בג בג (סוף פ״ה דאבות) שאין לעסוק בחכמות אחרות כלל שכל החכמות מצויות בתורה, ואל יעשה החכמות האחרות רקחות וטבחות לתורה שהם צרות צרורות לה. וכן תמצא גם שכתב הרצ"ה מדינוב בכמה מקומות מכתביו, כגון מה שכתב במעין גנים על אור החיים לחסיד יעבץ בפרק שישי, ש"חכמי הש"ס ידעו והיו בקיאים בכל מיני חכמות הגם שלא בילו זמניהם על זה, אך ממילא ידעו כל החכמות. כי החכמה נמשכת מן הרצון (היינו החכמה מהכתר -ט.ח), וכשהם עוסקים כביכול ברצון ממילא נמשך להם החכמה מהרצון, היינו מהתורה. ולכך כשבא הפילוסוף ושאל לכמה הנחש מוליד, הגם שלא היו יודעים מזה ולא חקרו בשום פעם, הנה האיר הש"י את עיניהם ומצאו החכמה ברצון, היינו בדברי תורה". וכן האריך בזה באגרא דכלה פ׳ חוקת ד״ה פסיקתא רבתי, ובבני יששכר חודש אדר מאמר י׳.

כל החכמות גנוזות בתורה

והנה אמנם שאמת זו שכל החכמות מצויות בתורה וגנוזות בה, היא מוסכמה רחבה בקרב הרבה מגדולי ישראל. כך הרי כתב **הרמב״ן**

בהקדמתו לפירוש התורה: "הודיעו (למשה רבינו) תחילה עניין בריאת השמים והארץ וכל צבאם כלומר העליונים כל נברא בריאת והתחתונים, וגם כן כל הנאמר בנבואה ממעשה מרכבה ומעשה בראשית, והמקובל בהם לחכמים עם תולדת ארבע הכוחות שבתחתונים כח המחצבים וכח צמחי האדמה ונפש התנועה ונפש המדבר, בכולם נאמר בריאתם רבינו וכוחותם ומעשיהם ואפיסת הנפסדים מהם והכל נכתב בתורה בפירוש או ברמז וכבר אמרו רבותינו חמישים שערי בינה נבראו בעולם וכולם נמסרו למשה חוץ מאחד שנא׳ ותחסרהו מעט מאלוקים. ואמר כי בבריאת העולם חמישים שערים של בינה כאלו נאמר שיהיה בבריאת המחצב שער בינה אחד בכוחו ותולדותיו, ובבריאת צמח האדמה שער בינה אחד, ובבריאת האילנות שער אחד. ובבריאת החיות שער אחד...ושלמה המלך ע"ה שנתן לו האלוקים החכמה והמדע הכל מן התורה היה לו וממנו למד עד שידע סוד כל התולדות ואפי׳ כוחות העשבים וסגולתם עד שכתב בהם אפילו ספר הרפואות וכעניין שכתוב וידבר על העצים מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יוצא בקיר".

ואכן, כהנ"ל כתבו רבים: כך דברי ר׳

יונה על משנת בן בג בג 'הפוך בה והדפוך בה דכולא בה' בסוף פ"ה דאבות שכל חכמות העולם מצויות בתורה, וכן ר' מתתיה היצהרי שם; ומרכבת המשנה על אבות שם; וכן ר' יוסף חיון שם בפי' מילי דאבות; וכן בשו"ת יכין ובועז סי' קלד'; בינה לעיתים (פיג'ו) דרוש מג'; ראשון לציון לבעל אור החיים על משלי ב', ועוד ועוד.

חכמה בגוים תאמין

אחר הדברים האלה, בהורמנתא דמלכא מאן מלכי רבנן, ומנשיקות עפרם הק׳ יש לומר שמה שכתבו רבותינו קדושים הנז"ל שאין שייכות בין השכליות הישראלית לבין חכמת הפילוסופיה והטבע שחקרום הגויים, ולישראל כלל אינה חכמה, הוא לכאורה קשה וכנגד הרבה ממאמרי חז"ל. שאיתא במגילה (טז ע"א) "כל האומר דבר חכמה אפילו באומות העולם נקרא חכם". וכן מבואר במד"ר איכה רבתי (ב, יג): "מלכה ושריה בגוים אין תורה. אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים תאמין". והיעב"ץ בחיבורו מור וקציעה סימן רכד׳ הוכיח שבאוה"ע יש חכמה ממ"ש בשלמה (מלכים א ה, י) "ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים". הרי שחכמת אומות העולם גם היא חכמה גדולה הייתה,

עם שלא ידענו חכמתם אז במה. אמנם ידענו שלא עסקו אלא בחכמות חיצונות, ולא היה להם חלק ונחלה בחכמה האמתית הקדושה המיוחדת לסגולה מכל העמים, לא עשה כן לכל גוי וגו׳. ואעפ״כ חכמה תקרא גם היא בלשון המקרא. בלבד שלא תהא שקרית עכ״ל.

עוד הוכיח - והבאנו לעיל דבריו הגה"ק המהר"ל בנתיב התורה פי"ד
שחכמת העולם המצויה בגוים היא
חכמה אמתית, שהרי נצטווינו לברך
על חכם מחכמיהם "ברוך שנתן
מחכמתו לבשר ודם" (ברכות נח ע"א),
"ואם כן מזה נראה כי יש ללמוד
חכמת האומות, כי למה לא ילמד
החכמה שהיא מן השם יתברך שהרי
חכמת האומות גם כן מן השם יתברך שהרי
שהרי נתן להם מחכמתו יתברך?"

ובפסחים הודה רבי יהודה הנשיא לדברי חכמי אוה"ע ומכאן שחכמתם חכמה: "חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע וחכמי אומות העולם אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע אמר רבי ונראין דבריהן מדברינו שביום מעינות צוננין ובלילה רותחין".

וכן מצינו בספרא (אחרי פרק יג): "ללכת בהם - עשם עיקר ואל תעשם טפילה.

שלא יהיה משאך ומתנך אלא עליהם, שלא תערב בהם דברים. שלא תאמר למדתי חכמת ישראל אלך ואלמד חכמת אוה"ע. תלמוד לומר ללכת בהם - אינך רשאי ליפטר מתוכם". וכעין זה גם בספרי ואתחנן לד'. והנה מבואר מכאן שחכמת התורה צריכה שתהיה לעולם עיקר ואין לעוזבה, אמנם לא נאמר שאין ללמוד כלל חכמת אוה"ע שאין היא חכמה.

וכן איתא במדרש רבה (דברים ח, ו)
אמר שמואל שהיה אסטרולוג גדול,
שלמד כל האסטרולוגיה רק כשנכנס
לבית המים. הרי שהחשיב חכמה זו,
ומפאת גאון קדושתו ועצמות חכמתו
האלוקית די היה לו בלימוד בבית
המים לידע כל אשר ידע. ומכל מקום
רואה אתה כי נחשבת זו חכמה אף
אצל שמואל ומשום כך השתבח בה
שנהירין לו שבילי הרקיע כשבילי
דנהרדעא. ולא השיג זאת אך מהתורה
בלבד - אף שבוודאי גנוזה גם חכמה
זו בתורה. אלא שנעזר בחכמה זו

וכן מצינו לרב שאמר (סנהדרין ה ע"ב)
"שמונה עשר חדשים גדלתי אצל
רועה בהמה לידע איזה מום קבוע
ואיזה מום עובר". היינו שהשיג
הבקיאות האנטומית לידע מהו מום
עובר ומהו אינו מתוך שימושו של
רועה הבקר, ולא מתוך מה שחיפש
בתורה, ומתוך כך נחשב כבקי

במומים. ובגמ׳ איתא שאולי אף יותר משאר חבריו ולכן לא התירוהו להתיר מומים משום שלא ידעו חבריו לעמוד על דעתו בזה. הרי שחכמה הנלמדת מתוך הניסיון החיצוני כחכמות הטבע, נחשבות כחכמה וודאי, ובוודאי ששייכות לישראל.

משום כך קשה לקבל מה שהורונו חכמינו הקדושים כבעל עבודת הקודש וסיעתו שאין שייכות לישראל בחכמות שישנם גם אצל אומות העולם.

דעת מהאוסרים: יש להבדיל בין התורה לחכמה, ואין לעסוק על ידם בה

דעה אחרת של חלק מגדולי האומה סבורה כי אע"פ שאין להכחיש את מציאות החכמה המצויה בעמים, שפריה הוא ז' החכמות וביניהם חכמת ההיגיון - הפילוסופיה; עכ"ז אין לעסוק בדברי תורה מתוך הגיוני אותם חכמות, שיש הבדלה מהותית בין חכמת התורה להם.

כדברים אלו כתב גם רבנו האברבנאל בס׳ נחלת אבות על פ״ג (עמ׳ קעה, פלדהיים); ומתוך כך קבע כי לישראל אין צורך לעסוק באותם חכמות מצד תכלית הצלחתם. ואביא לשונו: ״אמנם הדבוק האלוקי וכש״כ הנבואה - שהיא המעלה העליונה אשר בו, שהיא לאדם מצד שהוא יותר מעולה

מאדם ולמעלה מהמנהג הטבעי, כי הוא אליו במה שהוא ישראל, שיתחלף בזה תכליתו כמו שיתחלף תכלית החי מתכלית המדבר, ולכן תחול עם המעשים הנרצים לפניו ית׳ ועיון תורתו לה, זולת זה מהלימוד העיוני. שאם הדבוק והנבואה הוא דבר למעלה מהטבע, נקנה ע"ד החסד האלוקי, איך יושג בלימוד?! ולזה לא באו בתורת מרע"ה דברים עיוניים בדרך החקירה, ולא נעשה מופתים וראיות בדברים העליונים. אבל באו האמיתות בדרך הודעה מקובלת להיות ההצלחה למעלה מהשכל, ולא יצטרך לקניינה כי אם האמונה והציור בתולדות הדרושים שהעמדתנו התורה עליהם. עם כשרון המעשים הרצויים לפניו ית׳ ומצווים ממנו, לא במופתים וטענות המביאים אליהם כפי הסברא השכלית...הנה כאשר והחקירה האלוקית הצלחתנו התחלפה מההצלחה הפילוסופית. ככה התחלפו אופני קניינם. כי הצלחתנו נקנית ע"ד השפע מאתו ית׳, והצלחתם ע״ד הלימוד מבנ"א ומדרך החושים"

כהנ"ל כתב גם ר' יוסף ן' שם טוב בכבוד אלוקים (שנת שטז, פיררא עמ' 51) וביאר שמצד התכלית הישראלית אף שתועיל חכמת המופת להוכיח נקודות האמונה האלוקיות, אמנם אין לזה צורך מצד הישראלי אלא מצד

היות האדם אנושי. אמנם הסכים שם כי קיבוץ ב' השלמויות - היינו האנושית והישראלית היא האדם השלם. ועי' שם מה שהביא משל הצורף כסף שאינו צריך לידע מהות ותבנית החומר כדי להתעסק בעבודתו. החרה החזיק אחריו ובאותו משל ממש ר' אברהם אזולאי בהקדמתו לחסד לאברהם עי"ש

מבואר מכאן, כי ההיגיון הנדרש לתכלית הישראלית שונה מהגיון העמים, שהוא הקרוי תורה שבגויים אינה, לעומת החכמה שמצויה באנושות כולה. ואמנם יש להבין החילוק שבין התורה לז׳ החכמות מבחינת תבנית הגיונם, וממילא ההיגיון תבנית שבין ההפרש הישראלי לעמים. ולהבין החילוק בין ההשכלה שבחכמה האנושית הרגילה שאינה מתאימה לחקר ענייני התורה לבין צורת ההשכלה בחכמה העברית, נראה מה שביאר זאת באריכות הרה"ג דוד כהן זלה"ה "הרב הנזיר" בספרו **קול הנבואה**, וזהו תורף דבריו :שם

החכמה הישראלית אינה כתובה כסוגיה שלימה במקום אחד כדרך התבונה ההגיונית הרגילה, אלא כמשפטים סתומים וקצרים המפוזרים פה ושם, שעניינם לעורר את המבין לשמוע מדעתו וליבו. דבר זה מוזר

לחניכי ההיגיון היווני ההסתכלותי שנראה להם הדבר כתבנית לא מדעית. אמנם לא כן הוא, אלא זוהי דרך המשל. שיטה עברית זו לא נכתבה כדי להעלים מההמון את הידיעות, אלא כי כך הם טבע הדברים הנחקרים בחכמה העברית, שהם רק מתעוררים בלשון אך מוצפים בלב האדם - כברקים. כיון שכך ההיגיון העברי שמעי הוא ולא עיוני - כלומר הדברים הופכים מוצקים ומוחלטים ע"י הדיבור הפנימי - ליבי אומר לי.

הסיבה לכך היא כי מקור האמת מצוי בכח הנשמתי השוכן באדם וזה א"כ תלוי ג"כ במוסריות האדם, בהינתקו מחיי החומר ובביטולו לאלוקים. מוצא האמת שבדיבור הפנימי מקורו ממעל לנשמתו, מקורו אלוקי - ולשון הקודש שמקורה אלוקי, מילותיה משתלשלים עד לעולמנו הנשמתי. ולכן "נשמע" הדבר כמובן והגיוני.

ממילא ההבדל נעוץ גם בצורת ההשקפה על החומר הנחקר. בהגיון המערבי אלילי יוני, היסוד להכל הוא הצורה הנראית, שאחרי הסרת מקריה זהו היסוד, וזה הכל. וכן גם אפלטון שבנה לו עולם שני עליון, עולם הנצחי של הצורות הרוחניות, אמנם גם אותו עולם נראה וצפוי בשלמות כאנדרטה. אמנם בהגיון העברי הדברים אינם כפי שהם נראים, שכן

היסוד הוא פנימי והידיעה החיצונית רק מעוררת הפנימי.

כיון שכך, משולבת החכמה העברית עם שלמות המוסר המידות והמעשים בחוברת ואין תורה בלי יראת שמים. לכן כל חוש ריח דעת אלוקות אין בלי מצב פיוטי, מוסרי ושכלי הבוקע ועולה כגילוי. עכת״ד.

כדברים אלו ממש ביאר הרב מלבי"ם בספר משלי (א, ז), ואחר שהבאנו דברי הרב הנזיר יובנו דבריו ביתר שאת. וזה לשונו: "יראת ה' ראשית דעת - הנה כל חכמה יש לה התחלה שעל ידה תיודע החכמה והם יסודותיה. כמה שחכמת ההנדסה תבנה יסודותיה על החוש והמושכלות ראשונות, וחכמת הטבע מיוסדת על הבחינה והניסיון. אבל חכמת התורה וחכמת המידות הנז' בספר זה (משלי) בשם חכמה סתם. התחלותיה לא יודעו במופת השכל כנ"ל והיא מקובלת מה' אשר הכינה וגם חקרה. א״כ א״א להגיע בה לכלל דעת שידע אותה בידיעה ברורה רק ע"י המוסר ויראת ה' וכמ"ש בפסוק א', שע"י כח היראה הנטוע בנפש לירא את ה' ירא מעבור רצונו, ויכין לבו לשמור חקי החכמה הנתונים מה' ויקבעו בלבו לדברים נאמנים ואמתיים ובזה יבא בם לכלל דעת, באשר ע"י אמונתו בה׳ המחוקק חקי החכמה המה אצלו כדבר שהשיג ע"י החושים או

מושכלות ראשונות, וזה רק למי שמאמין בה׳ ובמצותיו ובלתי מסתפק. אמנם האווילים (שגדר אוויל הוא המסתפק ובלתי מאמין) שהם מטילים ספיקות בין על החכמה בין על יראת ה' שהוא המוסר שהיא ראשית ויסוד דעת החכמה, הם מבזים בין את החכמה בין את המוסר, וז"ש שאווילים בזו חכמה ומוסר - מפני שיראת ה׳ ראשית דעת - ר"ל מפני שאין לחכמה התחלה אחרת לדעת אותה ולהשיג ממנה ידיעה ברורה רק ע"י יראת ה׳, שזה בנוי על אמונה בה׳ ובחוקי החכמה שבאו מאתו, אשר הם מסתפקים בכל זה ומבזים את המוסר ויראת ה' עם החכמה שנשענת עליה".

מתוך דברים אלו מתבארים אל נכון דברי האריז"ל שכתב בשער הפסוקים על הפסוק בתהילים "תורת ה' תמימה...מחכימת פתי". שביאר שם ש"מציאות הידיעה תתקיים בשתי בחי", או על פי החקירה ע"י שכל האנושי, לחקור בעניין אלוהותו יתברך ואחדותו, וכיוצא. או על פי האמונה, בקבלה מפה אל פה". והנה כתב שם שהפרש יש בין ב' הידיעות כיון שדווקא כאשר הידיעה היא על דרך החקירה, האדם מחדד שכלו ומתפקח, ונעשה חריף. ואילו על דרך הקבלה אין האדם מתפקח ומתחדד. ועל זה בא הפסוק ומבאר שעם שאנו על

מאמינים בתורה שנקראת עדות ה׳ מצד האמונה, והיא נאמנת אצלנו, ולא מצד החקירה, עכ״ז היא מחכימת פתי. עכ״ד.

והנה לכאורה דברי הקדוש אינם מובנים דזה הוא תרתי דסתרי, שהרי אמר שדווקא ע"י החקירה שכלו של האדם מתחדד ולא על דרך האמונה, וא"כ היאך היא מחכימת פתי? אלא מובן שיעשה חכם אך לא בחכמה האנושית הרגילה, אלא בחכמת התורה וכפי שביארנו לעיל.

כהפרש הנז"ל ששמו אותם גדולים דלעיל, מצינו בכמה וכמה מרז"ל, וכן כתב **הרצ"ה מלובלין** בספר הזיכרונות מצווה ג' שלא היה לרמב"ם להביא

עניין מעשה בראשית כשיטתו שזה חכמת טבעי הנבראים ביסודי התורה שלו שהם דברים שאינם צריכים למאמיני התורה לידיעתם. והכלל: מה לדברי חכמי אומות העולם עם דברי התורה שמן השמים לעשות דבריהם יסודות לתורה. וכן בספר **רמתים** - צופים לר"ש משינווא (תנא דבי אליהו פרק ב) כתב כי מצד שנשמתנו ודעתנו הוא מהתורה כנ"ל אין אנו צריכים לחקירות הפילוסופים, כמו שאמר אדמו"ר הרה"ק וכו׳ מו"ה שמחה בונם ז"ל מפרשיסחא על פסוק (תהלים צט, ד) משפט וצדקה ביעקב אתה עשית. היינו בתוך יעקב ממש, ששורה רוח הקודש בתוכם.

בחשיבות לימוד חכמות הטבע ע"פ הרמב"ם וסיעתיה

חלוקה בין חכמת ההיגיון לחכמת הטבע

אחר כל זאת, יש להבדיל במהלך הדיון בין חכמות הטבע לחכמת ההיגיון שבפילוסופיה, משום שאע"פ שיש מי שהתנגדו לכל לימוד חכמה מלבד חכמת התורה, ראינו כי יש מגדולי ישראל שחילקו בניהם, ואע"פ שחייבו מאוד לימוד כל חכמות הטבע, מ"מ התנגדו לחכמת ההיגיון, הלוגיקה וחכמת האלוהות ופזורותיה.

לימוד החכמות הטבעיות בפני עצמם, היינו המדעים הראליים.

הסברה הפשוטה לחלוקה זו, היא מפני שבחכמות הטבע והחכמות הלימודיות (מתמטיקה וכדי) עומדים על העניין מתוך הניסיון בגוף המציאות, ומתוך ההיגדים הטבעיים האקסיומטים שמצויים בלב כל אדם ואין בהם חולק. אמנם חכמת ההיגיון בנויה על היקשים שכליים עצמיים של האדם, ומשום כך עלולה היא

לטעות מתוך שהיא קשורה גם למכלול אישיותו של ההוגה בה. משום כך מצאנו כי אע"פ שהגר"א התנגד בכללות לחכמת הפילוסופיה ואמר שמיצה אותה ולא מצא רק ב' דברים טובים³⁷, מ"מ התבטא ששאר

חכמות הטבע יש לידע אותם על בוריים וכל מה שיחסר לו לאדם יד בחכמה יחסר לו מאה ידות בתורה (הקדמת ר' ישראל משקלוב לפאת השולחן). והנה לעניין שאנו עומדים בו, עלינו להבין ההלכה בעניין לימוד חכמת

37 מפורסם מה שכתב הגר"א ביו"ד סי׳ קעט סק׳ יג על הרמב"ם, ש"הוא (הרמב"ם) נמשך אחר הפילוסופיא הטתו ברוב לקחה לפרש אותו על קודקודו והפילוסופיא הטתו ברוב לקחה לפרש הגמ׳ הכל בדרך הלצי ולעקור אותם מפשטן ח״ו איני מאמין בהם ולא מהם מהמונם, אלא כל הדברים הם כפשטן אלא שיש בהם פנימיות לא פנימיות של בעלי הפילוסופיא שהם חיצוניות אלא של בעלי האמת" עכ"ל [בהוצאת האלמנה והאחים ראם השמיטו המילה 'הארורה', וכן את המילים ׳שמשליכים אותו לאשפה׳ שהופיעו בדפוס הראשון הורדונא תקס״ו כנראה כדי לפשר בין הדעות של החולקים בדעת הגר"א - ראה עליות אליהו עמ' 24 בהערה ששם הנוסח מופיע שלם בתוספת מילה זו; הגאון החסיד עמ׳ רכג ; מאמרו של ר״י דינסטאג, תלפיות שנה ד חוברת א-ב עמ' 253 ואילך] . לעומת זאת בשיחות הרצי"ה על בראשית מביא הגר"ש אבינר שליט"א בהערות מדברי מרן הרצי"ה שחלק על זה (הערה 67 - ע"מ 296): "ע"י ביאור הגר"א יו"ד סי׳ קעט׳ סק׳ יג׳, וקריה נאמנה ע"מ 160 הערה 8 - "שאינם דברי הגר"א ומעולם לא יצא מעטו ומפיו הקדוש דברים כאלה ואיש אחר הציג כל זה בביאור הגר"א בשעת הדפסה". ועל זה הביא בספר הגאון החסיד מוילנא ע"מ רכג' בהערה 10 "וכל דבריו של ר"צ הירש קנצלבויגן אינה קריה נאמנה ושקר ענה והר"י מלאצאן מעיר: ודלא כיש אומרים.... כי שמעתי מאיש אמונים", והעיר הרצי"ה: "קשה להחליט ואיך ייתכן על ר"צ הירש קנצלבוגו ועל ר' מנשה אלייר שהם פשוט שיקרו. ואיש אמונים זה שהזכיר הר"י מלאצאן לא נודע מי הוא". אמנם מדברי תלמידו הגר"י משקלוב בהקדמת פאת השולחן בשמו, וכן מדברי פה שלישי לאליהו – הר"י חבר בכמה וכמה מקומות, מובן ומפורש שקבלו ההסתייגות הקשה מהפלוסופיה. כמו שכתב בספר אור תורה אות פ׳: "התורה נקראת מים טהורים אבל החכמה החיצונית הפילוסופיה הארורה נקראת מים עכורים, שמעט החכמה שיש בה יונקת מסטרא דקדושה ונתערב טוב ברע והוא בסיגי הנחש" עכ"ל. וכן כתב עוד הוא ז"ל בשיח יצחק ח"א דרוש לשבת תרומה (אות פטי). וכן באבן שלמה פ' יא, ד כתב: ״בזכות שמרחקים מאותן העוסקים בלימוד פילוסופיה אלוקית לימודית טבעית יזכו לעתיד לבוא לאור ה' " (ומה שיש בכתר ראש סא שאמר הגאון שממקום שנגמרת הפילוסופיה מתחילה הקבלה, אין זה שייך לעניין, מאחר והגר"א רק תוחם התחומים בהם עוסקים חכמות אלו, אך לא בא לייסד יחסו לעיסוק בזה).

ובכלל, עדות זו של הר' קנצלבויגן חבר הקונסטיטואר (שרק הוא סיפר מה שאמר לו ר' מנשה מאיליה) לא עומדת בפני ב' עדויות של גדולי המומחים לתורת הגר"א שראו את כתב ידו בעצמם והעידו על נכונות ההגהה כפי שמודפסת, הלא הם הר"ש לוריא והרד"ל: ע"י בס' עליות אליהו עמ' 24 שהביא בהערה עדות הר"ש לוריא המו"ל המפורסם ביותר של כתבי הגאון, שראה כתב הגר"א עצמו בהערה זו שבשו"ע, והיא כפי שמודפסת ממש, וכן אהרון מרכוס בס' החסידות עמ' 79 (הוצ' נצח, ת"א תשי"ד) מביא שהרד"ל אף הוא העיד על אמיתות ההגהה הזו שבכתב ידו של הגר"א.

הטבע שלא מצד שצריך ללמוד אומנות ע"מ להתפרנס ממנה, או כדי להבין עניין מסוים שבתורה, שלזה א"צ פנים ובוודאי שמותר ואף מצווה קא עביד - שכן חלק מחובות האב על הבן הם ללמדו אומנות; וגם לעניין ההבנה בתורה בוודאי שצריך ללמוד דברים מסוימים להבין המציאות עליה מדברת התורה, וזה מושג מצד חכמות הטבע: כפי שראינו כי רב שהה זמן אצל רועה בקר ללמוד חכמת הטבע שבזה כדי לדעת להורות ההלכה בענייני טריפות. אלא שאנו נדרשים לעניין לימוד חכמת הטבע באופן שאינו נצרך ללימוד התורה או להתפרנסות, האם יש בזה מצווה היתר או איסור.

אך תחילה קודם שנבין העניין עלינו לעמוד על היחס שבין לימוד התורה ללימוד החכמה, ובגדר הנקרא 'תורה' לעומת 'חכמה'.

וראשית נעמוד בדעת הרמב"ם שממנו יתד ופינה לרוב הראשונים המחייבים לימוד החכמות, ונראה תפיסתו הייחודית בעניין זה מה היא.

בבירור דעת הרמב״ם ביחס שבין תורה לחכמה ובצורר לימוד החכמה

הנה כתב הרמב"ם בפירוש המשניות למסכת חגיגה פ"ב כי חכמת הטבע היא היא חכמת "מעשה בראשית": "ושמע ממני אני מה שנתברר לי לפי

דעתי ממה שעיינתי בו מדברי חכמים, והוא, שהם מכנים במעשה בראשית למדעי הטבע והמחקר בראשית הבריאה". וכן כתב בפתיחה למו"נ.

עוד ביאר שם כי חכמת מעשה בראשית אינה חכמת התורה עצמה: "והזכיר ענין זה במקום זה לפי שאמר לעיל הן הן גופי תורה, לפיכך הזכיר עניינים שהם יסודות גופי תורה". הרי שקרא למה שהוזכר בפ"א דמסכת חגיגה - עריות, שבת טומאות וטהרות הלכות נדרים ועוד -גופי תורה. וכללו של דבר כפי שסיכם הרמב"ם: כל מה שיש בו מקראות בין מועטים ובין מרובים הוא הנקרא גופי תורה; אמנם חכמת מעשה בראשית, איננה נקראת ׳גופי תורה׳ אלא ייסודות גופי תורה׳. וצריך להבין מה כוונת הרב באומרו יסודות לגופי תורה.

דברים אלו מפורשים היטב בפתיחה הנז' למו"נ: "הלא תראה כי האלוה ית', כשרצה להשלימנו ולתקן עניני המונינו בתורותיו המעשיות - אשר לא יתכן זה אלא אחר דעות שכליות, תחילתם השגתו ית' כפי יכולתנו - אשר לא יתכן זה אלא בחכמת האלוהות - ולא תגיע החכמה האלוהית ההיא אלא אחר חכמת הטבע, כי חכמת הטבע מצרנית לחכמת האלוהות וקודמת לה בזמן

הלמוד, כמו שהתבאר למי שעיין בזה, ולזה שם פתיחת ספרו ית׳ ב׳מעשה בראשית׳, אשר הוא חכמת הטבע, כמו שבארנו; ולעצם העניין ויקרתו והיות יכולתנו קצרה מהשיג עצם העניינים כפי מה שהם, הגיד לנו העניינים העמוקים ההם, אשר הביא הכרח החכמה האלוהית להגידם לנו, במשלים וחידות ובדברים סתומים מאד. כמו שאמרו 'ז"ל'. "להגיד כח מעשה בראשית לבשר ודם אי אפשר, לפיכך סתם לך הכתוב, "בראשית ברא אלוהים וגו" - וכבר העירוך על אלו העניינים היות הנזכרים ׳סתומות׳. וכבר ידעת מאמר שלמה, "רחוק מה שהיה ועמק עמק, מי ימצאנו?" ושם הדברים בכל זה בשמות המשתתפים, בעבור שיבינם ההמון על ענין, כשעור הבנתם וחלשת ציורם, וייקחם השלם, שכבר ."ידע, על ענין אחר

המובן מדברי הרמב"ם כאן, שמעשה בראשית נקרא ייסודות גופי תורה׳ משום שאין להבין את דברי התורה שהם יגופי תורה׳, בלא לדעת חכמה זו, שהיא היא חכמת הטבע והמחקר. אמנם לכאורה היה מקום להקשות שדברי הרמב"ם סותרים זה את זה, שהרי בפירוש המשניות גזר אומר כי גופי תורה הם אלו אשר יש בהם מקראות בין מועטים ובין מרובים, ומשמע מזה שמעשה בראשית אינו

בכלל מה שיש בו מקראות. מאידך כותב במו"נ כי התחילה התורה בפי" מעשה בראשית כדי להקדים לחכמה התורית, מה שמוכרח בסדרי הלימוד. וא"כ הרי שיש מקראות למעשה בראשית?

ויש לתרץ בקל, במה שכתב הרמב"ם בקטע שבסוף דבריו שבמו"נ הנז׳, שייקחם השלם שכבר ידע, על עניין" אחר". והיינו: שאותם מקראות שמדובר בהם במעשה בראשית אינם בכלל ׳גופי התורה׳, כיון שלא יתכן לעמוד על סודם ע"י לימודם. שכפי שאמר הם כולם סודות וסתומות ושמות משתתפים. אלא שלאחר לימוד חכמת הטבע שלא מו המקראות, ייקח החכם השלם את פירוש המקראות על עניין אחר ואמתי הנכון לפרשם בהם. ומה שכתב הרמב"ם שלפיכך שם הקב"ה אותם בפתיחת התורה, אין רצונו לומר שמשם ילמדום כדי להגיע למדע האלוקות, אלא להורות לדורות בראשית מעשה שחכמת הקודמת בסדרי הלימוד.

והנה חשיבות לימוד חכמת הטבע וההכרח לכך מבאר הרמב"ם במו"נ ח"א פל"ד, וזה לשונו: "ואתה יודע כי אלו העניינים נקשרים קצתם בקצתם, והוא שאין במציאות זולתי השם יתברך ומעשיו כלם - והם כל מה שכללה אותו המציאות בלעדיו, ואין

דרך להשיגו אלא ממעשיו - והם המורים על מציאותו ועל מה שצריך שיאמין בו, רוצה לומר מה שיחויב לו או ישולל ממנו יתברך. יתחייב אם כן בהכרח, לבחון הנמצאות כלם כפי מה שהם עליו עד שניקח מכל מין ומין הקדמות אמתיות צודקות, יועילונו בבקשתינו האלוהיות. וכמה הקדמות יילקחו מטבע המניין ומסגולות צורות התשבורת, יורה לנו על עניינים נרחיקם ממנו ית׳, ותורנו הרחקתם על הרבה עניינים. אמנם עניני התכונה הגלגלית והחכמה הטבעית. איני רואה שתספק בהיותם דברים הכרחיים בהשיג ערך העולם להנהגת השם איך היא על האמת, לא כפי הדמיונות, ויש עניינים רבים עיוניים, ואף על פי שלא יילקחו מהם הקדמות לזאת החכמה, אלא שהם ירגילו השכל ויקנוהו קניין עשות המופת וידיעת האמת בעניינים העצמיים לו, ויסירו השיבושים המעיינים הנמצאים ברוב דעות המקריים העניינים מהסתפקות בעצמיים, ומה שיתחדש בעבור זה מהפסד הדעות, מחובר אל ציור העניינים ההם כפי מה שהם עליו גם כן, ואם לא יהיו שרש לחכמה האלוהית, ואינם נמלטים מתועלות אחרות בעניינים מקרבים לחכמה ההיא, אי אפשר אם כן בהכרח, למי שירצה השלמות האנושי, מבלתי

התלמד תחלה במלאכת ההיגיון ואחר כן בלימודיות על הסדר, ואחר כן בטבעיות, ואחר כן באלוהיות"

הרי דברים ברורים לדעת הרמב"ם בחיוב שיש בלימוד חכמות הטבע לא רק מצד שהן הכרחיות להבנת דברי התורה, אלא אף כדי ליישר הצד השכלי שבאדם - "ירגילו השכל ויקנוהו קניין עשות המופת וידיעת האמת".

לביאור דברי הרמב"ם באופן מדויק,
יש לראות איך שמחלק בין "ציור
העניינים כפי מה שהם עליו" והיינו
החכמות העוסקות בטבע עצמו
וחוקרות אותו - מה שקורא הרמב"ם:
הטבעיות; לבין החכמות העוסקות
בחוקי ההיגיון הנובעים מתוך
התבוננות בטבע, והם הנקראות כאן
"לימודיות".

חלוקה זו כתובה באופן מפורט במילות הגיון לרמב"ם פרק יד': "אשר למדע הלימודים אינו מעיין בגופים כפי שהם, אלא מעיין בעניינים מופשטים מחומריהם, ואע"פ שאין אותם העניינים נמצאים כי אם בחומרים. וחלקי המדע הזה שהם יסודותיו - ארבעה: והם מדע המספר (אריתמטיקה - ח"י רות), ומדע ההנדסה (גאומטריה), ומדע הכוכבים כלומר התכונה (אסטרונומיה), מדע חיבורי הלחנים והיא המוסיקי. וקוראים כל החלקים הללו המדעים ההכשרתיים.

והמדע הטבעי מעיין בגופים הנמצאים בטבע לא בחפץ האדם (הכוונה לדברים כפי שהם נמצאים בתצורתם הטבעית לא החפצים המלאכותיים) כגון סוגי המתכות, וסוגי הצומח וסוגי החי. הרי המדע הטבעי מעיין בכל אלה ובכל מה שימצא בהם. כלומר בכל מקריהם וסגולותיהם וסיבותיהם ובכל מה שהם נמצאים בו בהכרח כגון הזמן והמקום והתנועה".

הרי שלדברי הרמב"ם כל לימודי החכמות הם דברים מוכרחים להיות האדם בעל שכל, ואף לא בלימודים המשיקים באופן ישיר ללימוד התורה, וממילא אין לאדם לקצר בידיעתם.

אם לימוד חכמת הטבע בכלל התורה ובכלל מצוות ת"ת – שיטת הרמב"ם

הנה בדיוק לשון הרמב"ם בפי' לאבות פ"א טז' בו מחלק בין סוגי הדיבורים וכפי שהבאנו לעיל, נקט הרמב"ם כי הדיבור האהוב אך שאינו מצווה הוא בענייני דרך ארץ. ולכאורה היה לו לרמב"ם לנקוט באופן פשוט ולכלול שם גם דיבורים ולימודי חכמה כחכמת הטבע, ומדוע לא עשה כן? שיש לחלק בין "גופי תורה" לבין שיש לחלק בין "גופי תורה" לבין "יסודות גופי תורה" - וכפי שראינו לעיל; ועוד יותר ברור הדבר במכתבו של הרמב"ם לחכמי לוניל (אגרות של הרמב"ם מהר" שילת עמ' תקב) המכנה את

החכמות רקחות טבחות ואופות לתורה; עם כל זה הרי שמצוות ת"ת כוללת אף לימוד חכמת הטבע וכל מה שמכשיר את שכלו של האדם, והיינו החכמות הלימודיות וההכשרתיות. והוא משום שכדרך שנבאר לקמן בגדר מצוות ת"ת, לרמב"ם כל מה שמקים את התורה הרי שהוא בכלל קיום מצוות ת"ת.

אך יש לעמוד כאן על המקח ולחלק הדבר באופן דק. שהנה כפי שראינו לעיל בפירוש המשניות הרי שישנה חלוקה בין ׳גופי תורה׳ שהם דברים הנלמדים מן המקראות, לבין חכמת הטבע הנקראת ׳יסודות גופי תורה׳. וכן בפתיחה למו"נ ראינו כי הרמב"ם קורא לחכמת הטבע: מצרנית לחכמת האלוקות - הרי שאיננה בכלל חכמת האלוקות. וכן משמע ממכתבו לחכמי לוניל שהבאנו לעיל. א"כ, צריך עיון במה שכתב הרמב"ם בהלי ת"ת פ"א הל' יב' ש"הענינים הנקראים פרדס בכלל הגמרא הן". שמכאן משמע שהפרדס הוא בכלל התורה עצמה ולא רק הכנה לתורה! והרי הפרדס עניינו בואר בסוף פ"ד מהל' יסודי התורה שהוא הכולל את חכמת מעשה בראשית ומעשה מרכבה. כשמעשה בראשית הוא כאמור חכמת הטבע!

עוד הקשה במעשה רוקח על דברי הרמב"ם שנראים סותרים עצמם מצד

לצד. שכן בהל' יא' כתב שיש לאדם לחלק זמן למידתו שליש בתורה שבכתב ושליש בע"פ ושליש להבין דבר מראשיתו "ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר, ויבין במידות שהתורה נדרשת בהן, עד שידע היאך הוא עיקר המידות, והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה וענין זה הוא הנקרא גמרא". היינו שללמוד האסור והמותר הוא הנקרא גמרא, וכאן נקט שגם הפרדס בכלל הגמרא, וזה סותר לאמור בסוף פ"ד מהל' יסודי התורה שלידע האסור והמותר והוויות אביי ורבא הוא דבר קטן, ופרדס דבר גדול, ומזה מובן שאינם בכלל גמרא!

והנה הקשה כזאת גם ב**דרישה** ביו"ד סי' רמו', ותירץ שכוונת הרמב"ם כאן באומרו פרדס הוא על דרך ארבע שנכנסו לפרדס שהוא החקירות עיוניות אלוקיות. ונראה שכוונתו לצפייה במרכבה או לימוד מעשה מרכבה.

ולכאורה דבריו הק' אינם ברורים. שכן הרמב"ם בסוף פ"ד מהל' יסודי התורה הביא הסיפור בארבעה שנכנסו לפרדס כראייה לביאורו מהו פרדס, וכלל שם במילה זו כל מה שהוזכר בד' פרקים ראשונים שבהל' יסוה"ת, שבהלכה י' חילקם למעשה בראשית ומרכבה, כשמעשה בראשית הוא כאמור חכמת הטבע! ונראה

שלדחייה זו התכוון **הש"ך** ביו"ד רמו׳ ס"ק ו' שכתב שהדרישה לא ראה מה שכתב הרמב"ם בסוף פ"ד מיסוה"ת, ואילו היה רואם לא היה כותב כן.

אמנם גם מה שכתב הש"ך עצמו על דברי הרמ"א שמשמע ממנו ששאר החכמות מלבד הש"ס הרי הם בכלל הפרדס, וזה לדעת הש"ך לא יתכן שהרי קרא הרמב"ם לחכמת מעשה בראשית ומרכבה - פרדס; הרי שאחר המחילה רבה מגאון קדושתו, גם הוא ז"ל כנראה לא ראה דברי הרמב"ם המפורשים שהבאנו לעיל בפירוש המשניות לחגיגה ובפתיחה למו"נ, שביאר שחכמת הטבע היא היא מעשה בראשית.

והנה במעשה רוקח רצה לתרץ ולומר שיש בתלמוד דברים המפורשים וא"צ בהם טיול והוא לימוד האסור והמותר, ושאר החכמות רמוזות בתלמוד וצריך בהם טיול והוא הנקרא פרדס. ולכן כלל הרמב"ם כל לימוד החכמות בכלל הגמ׳. וגם דברים אלו אינם, אחר המחילה, מובנים. שכן ברור מהמקורות שהבאנו לעיל בדברי הרמב"ם, שכוונתו שילמד האדם חכמות הטבע בפני עצמם וכפי שמבאר במו"נ ח"א פל"ד שהבאנו, ולא שתוך לימוד החכמה התלמודית יסיק לחכמת הטבע. ובהקדמה למו"נ כתב "שכשרצה להשלימנו ולתקן עניני המונינו בתורותיו המעשיות"

שאלו החכמות התלמודיות והיוצא למעשה מהם; זה לא אפשר אלא לאחר הדעות השכליות שתחילתם חכמת האלוקות שהכרח שתקדם לה חכמת הטבע - הרי שחכמת הטבע קודמת לכל הלימודים. וכפי שביאר שם שליישר שכלו של אדם אין אלא הלימודיות החכמות א״כ הנה וההכשרתיות. מובן שלרמב"ם קודם שילמד האדם את התלמוד עליו לידע כבר מחכמת הטבע ברמה מסוימת, כדי שזו תיישר שכלו וכפי שראינו לעיל.

ואחר כל זאת נראה לבאר דברים אלו באופן פשוט ועל פי ההקדמות שראינו לעיל בדברי הרמב"ם, אך תחילה נקדים לבאר מה שנראה לכאורה כסתירה בדברי הרמב"ם. הנה כתב צפירת תפארתנו רבנו משה ע"ה בהל׳ יסוה״ת בסוף פ״ד הנז׳ כי ״אין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כרסו לחם ובשר, ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיו"ב משאר המצוות. ואע"פ שדברים אלו דבר קטן קראו אותן חכמים, שהרי אמרו חכמים דבר גדול מעשה מרכבה דבר קטן הוויות דאביי ורבא; אעפ"כ ראויין הן להקדימן שהן מיישבין דעתו של אדם תחילה".

מובן מדברי הרמב"ם הללו שהוויות אביי ורבא יש להקדים קודם ללימוד הפרדס, שבכללו חכמת הטבע -

מעשה בראשית. וזה קשה, כיון שכבר ראינו לעיל בפתיחה למו"נ כי הוא כותב שחכמת הטבע מצרנית לחכמה האלוקית וקודמת לה בזמן הלימוד?! לכאורה אפשר היה לדחוק ולומר שבדבריו בהל' יסוה"ת כוונת הרמב"ם ב׳טיול בפרדס׳ דווקא לחכמת מעשה מרכבה, אך דברים אלו קשה להולמם מאחר ולא חילק בדבריו. ע"כ נראה לבאר כך, וכפי שהחילונו לבאר ב׳אמת ואמונה׳ ח"א סי׳ ב׳ פ"ב, והוא שיש לדייק ולחלק בדברי הרמב"ם הללו בין הלשון: "לידע האסור והמותר", לבין: "הוויות דאביי ורבא". שכאשר קבע הרמב"ם שיש להקדים לידע האסור והמותר, אין כוונתו ללימוד הגמ' אלא ללימוד ההלכות והמצוות, וזהו הדבר שאפשר שידעם איש ואשה קטן וגדול ואותו יש להקדים שהוא הנצרך לישוב העולם ולנחול חיי העולם הבא. ומה שהזכיר כאן הוויות אביי ורבא אינו כשם נרדף לאסור והמותר, אלא כתב כן כדי לבאר שידיעת האסור והמותר נקרא דבר קטן, וראייתו מהוויות אביי ורבא לידיעת המצוות המקור וההלכות, שאף הם נקראו דבר קטן. ובאמת זהו דבר מוכרח שאין כוונת הרמב"ם כאן ללימוד הוויות אביי ורבא, שהרי כתב הרמב"ם בהל' ת"ת פ"א ה' יג' כי אין ללמד נשים תורה

שבע"פ ש"רוב נשים אין דעתן

סוגי התורה והחכמה. שלעניין הגדרת

החכמה והתורה, כבר ראינו כי יש

לחלק בין מה שהוא 'גופי תורה' -

שזהו מה שיש בו דיון במקראות

להבין העניינים על בוריים ולהוציא

מהם ההלכות, ובכלל זה העיסוק במצוות ובגמרא שהם הוויות אביי

ורבא שמהם מוציאים האסור והמותר

וגדרי המצוות; לבין מה שהוא ׳יסוד

גופי התורה׳, כפי שקראם הרמב״ם

בפירוש המשניות לחגיגה לעיל, שהם

החכמות הלימודיות, בהם חכמת

המכינות את האדם להשכיל ולהבין

בינה. את כל זה ביטא הרמב"ם

מפורשות בפי׳ המשניות הנז״ל

והחכמות

הטבע

ובמו"נ.

ההכשרתיות

מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי". א"כ מפורש שאין דברי הרמב"ם מוסבים על לימוד הגמ׳ שהם ההוויות דאביי ורבא, שהרי כתב שזהו דבר שאפשר שידעום הכל ובכללם קטנים ונשים. ועוד ראיה מוכחת כי אין דברי הרמב"ם כאן מוסבים על לימוד הגמרא בזה שכתב שאפשר שידעם גם בעל לב קצר, והרי הרמב"ם עצמו כתב בסוף הקדמת ספרו כי כדי לידע התלמוד צריך נפש חכמה: "ובזמן הזה תקפו הצרות יתירות ודחקה השעה את כל ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבוננו נסתרה. לפיכך אותם והתשובות וההלכות הפירושים שחברו הגאונים וראו שהם דברים מבוארים נתקשו בימינו ואין מבין ענייניהם כראוי אלא מעט מספר. ואין צריך לומר הגמרא עצמה הבבלית והירושלמית וספרא וספרי והתוספתא שהם צריכין דעה רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך וא"כ יודע מהם הדרך הנכוחה בדברים האסורים והמותרים ושאר דיני התורה היאך היא".

אמנם לגבי גדר מצוות ת"ת, עוד נראה לקמן שלרמב"ם כל מה שמקים את דברי התורה על עומדם הוא בכלל מצוות ת"ת לרמב"ם; וכבר ראינו כי חכמת הטבע היא חכמת מעשה בראשית הכלולה בכינוי 'פרדס', והעיסוק בה - כפי שהגדיר הרמב"ם בהל' תלמוד תורה פ"א הל' יב' - בכלל לימוד הגמרא. ואמנם מבואר שאין כאן עניין להגדרת הפרדס כסוג וכמלאכה של תורה הפרדס כסוג וכמלאכה של תורה כאמור, אלא רק לבאר העניין מצד קיום מצוות תלמוד תורה, שכן בהלכה זו (יא' ויב' שם) מברר הרמב"ם את החיובים שעל

לימוד חכמת הטבע בכלל לימוד הגמרא לרמב״ם

אחר כל זאת נוכל לגשת אל המלאכה לבאר דברי הרמב"ם אל נכון. והיינו שבאמת יש כאן ב' עניינים שונים: גדר מצוות לימוד התורה, והגדרת

האדם בעומדו לקיים מצוות ת"ת, שחייב הוא לשלש זמן לימודו: שליש לתורה שבכתב, שליש לתורה שבע"פ שהם המצוות וההלכות כפי שמובאות במשניות מה שהוא 'מפי השמועה'; הוא העסק וההתבוננות והשאר בדעתו במקור ההלכות וסעיפי המצוות שהם דברי הגמרא. וביאר הרמב"ם שגם לימוד הפרדס שבתוכו כלולה כאמור חכמת הטבע, הוא כגדר חלק הגמרא שעסקו התבוננות בשכלו, וע"י שיבין דבר מתוך דבר יראה היאך יצאו חיובי ההלכות והמצוות וגדריהם האסור והמותר שהם ענפי ודיני המצוות אותם היבלנו בתורה שבע"פ מפי השמועה ע"י המידות שהתורה נדרשת בהם; וכן גם חכמת הטבע וחכמת מה שאחר - הטבע - שהיא חכמת האלוקות עוסקת להבין המצוות שקיבלנו מפי השמועה, וזהו הפרדס.

ולהבין איך לימוד חכמת הטבע יש לה גדר כשל לימוד גמרא, מתבאר באופן פשוט ע"פ דברי הרמב"ם בסוף פ"ד מהל' יסודי התורה שכתב: "וענייני ארבעה פרקים אלו שבחמש מצוות האלו הם שחכמים הראשונים קוראים אותו פרדס". והיינו שהפרדס הוא העסק בחמשת המצוות הראשונות שמנאן הרמב"ם בתחילת יסוה"ת שהם: לידע שיש שם אלו-ה, שלא יעלה במחשבה שיש אלו-ה

אחר זולתו, לייחדו, לאהבו, ליראה ממנו.

וביאר הרמב"ם בפ"א מהל' יסוה"ת את ג' מצוות הללו הראשונות העוסקות במציאות האלו-ה, שזהו כאמור חלק 'מעשה מרכבה'; ובפרק ב'-ד' ביאר היאך הדרך לקיום מצוות ד' וה' שהם לאהבתו וליראה ממנו, ע"י ההתבוננות במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים שמציאותם ומהותם מתפרטת במעשה מרכבה ובראשית (פ"ב - מרכבה על מציאות המלאכים, ובפ"ג-ד על הגלגלים והיסודות, שזהו חלק מעשה בראשית).

כשם מבואר. כי הנה בשאר שההתבוננות ובמקורם, נעשתה במשך כל הדורות, ונחצבה בגמ׳; כך גם העיון בחמשת המצוות העוסקות במציאות האלו-ה והיחס אליו ביראתו ואהבתו נחצב בפרדס. ממילא מובן מדוע לדעת הרמב"ם הסובר שהפרדס הוא חכמת שלאחר הטבע ומה הטבע (מטה-פיסיקה) יש גדר כשל לימוד הגמרא.

עוד מהסוברים כדעת הרמב״ם ביחס ללימוד חכמות הטבע

כאמור, סוגיה זו המבארת את היחס ללימוד החכמות, עוסקת גם בבירור מהו הקרוי מעשה בראשית, וזהו

עניין רחב מני ים שאנו לא עומדים בו כלל. אלא כל ענייננו רק לברר את חשיבות לימוד חכמת הטבע, ע"כ נעמוד כאן ולא נרחיב במשמעות חכמת מעשה בראשית, ועוד חזון למוטד.

מכל מקום, כשיטת הרמב"ם פסקו כמה מגדולי ישראל, ומהם מה שכתב בב' מקומות הר"ד כוכבי בס' הבתים - ראה מה שכתב בחלק מצוות לא תעשה עמ' רפה (מהד' הרשלר), וכן בריש ספר האמונה, וכן במצוות עשה א ד"ה 'שער שישי'. גם המאירי על חגיגה משנת אין דורשין כתב כן, וכן הרד"ק על תהילים פי"ט, והר"ש ן' תיבון במאמר יקוו המים (ראה ביחוד עמ' 54, פרסבורג 1837), וכן הר"א אבולעפיא בכמה מכתביו ראה ס' חיי הנפש ח"א ד"ה עיקר סוד פנים ואחור. ובאמת צריך לידע מה שכתב ואחור. ובאמת צריך לידע מה שכתב בשו"ת יכין ובועז (דוראן) סי' קלה' כי

הרבה חכמים נמשכו אחר הרמב"ם בזה, וכל מעיין בדברי הראשונים החוקרים יראה כי הוא דבר פשוט להרבה מהם, ואין הרמב"ם יחיד בזה.

דברי הרמ"א בזה צריכים עיון

והנה בבירור עניין זה, עולה קושיא למקרא דברי הרמ"א, שגם הוא סב"ל ביו"ד סי' רמו' סע' ד' כי הפרדס הוא חכמות הטבע, אמנם כתב שמותר ללמוד זאת רק באקראי, וכיון שלדבריו הרי זהו הנקרא טיול בפרדס, צ"ע מדוע פסק כי כל ההיתר לזה אינו אלא באקראי, ובמה חלק על דברי הרמב"ם שהעיסוק בפרדס הוא כעיסוק בגמרא. כקושיה זו הקשו כמה מהמפרשים על דבריו, וכדי לעמוד בזה וכן כדי לברר דעת הרמב"ם בלימוד החכמות ביחס ללימוד התורה ולאיסור ביטולה עלינו

בירור דעת הרמב"ם והרמ"א, בלימוד חכמות ביחס לביטול תורה. ואגב זה בגדר מצוות תלמוד תורה ומהות עניינה

מחלוקת ר' ישמעאל ורשב"י הכפולה בחיוב מצוות ת"ת

כאמור, עתה עלינו להרחיב מעט בבירור שיטת הרמב"ם ודעימיה - מה שרמזנו עליו כמה פעמים - ביחס שבין לימוד חכמות הטבע וההיגיון

לבין האיסור להתבטל מן התורה. אגב זאת יתבררו עוד דברים בגדר מצוות ת"ת גם במעט משיטות הראשונים האחרות, ומהם לבירור שיטת הרמ"א בזה, אם כי לא נוכל לגעת בכל השיטות בזה, שתקצר היריעה

מלפרט העניין כדבעי. ע"כ לא נכתוב אלא הנראה לנו בסוגיה זו בבירור דעת הרמב"ם, ובכלל זה לא נעמוד גם על שיטתו של הגאון האלוקי מרנא הגר"ז בעל התניא בסוגיה דנן, שמה שהלב חושק הזמן עושק, ובייחוד שלא בזה בפרט אנו עומדים, וה' יחוננו בינה ודעת לעמוד על דברי תורתו.

ביחס שבין לימוד תורה לעיון בחכמות כבר בחז"ל נשאלה השאלה: "שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: ילא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה' - צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית.

ופליגא דר׳ שמואל בר נחמני. דאמר ר׳ שמואל בר נחמני א״ר יונתן: פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה. ראה הקב״ה את יהושע שדברי תורה חביבים עליו ביותר, שנאמר: ׳ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל׳, אמר לו הקדוש ברוך הוא: ׳יהושע כל כך חביבין עליך דברי תורה? לא ימוש ספר התורה דברי תורה? לא ימוש ספר התורה הזה מפיך׳״ (מנחות צט ע״ב).

מחלוקת זו שבין ר׳ ישמעאל הסובר שאין ללמוד חכמה יוונית בזמן הראוי ללימוד תורה, לבין ר׳ שמואל בן

נחמני, שייכת למחלוקת המובאת קודם לכן:

"תניא: רבי יוסי אומר: אפי׳ סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית, אין בכך כלום. אלא מה אני מקיים ׳לפני תמיד׳? שלא ילין שלחן בלא לחם. א"ר אמי: מדבריו של ר׳ יוסי נלמוד אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, קיים מצות ׳לא ימוש ספר התורה בן יוחי: ׳אפי׳ לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים ׳לא קרית שמע שחרית וערבית קיים ׳לא ימוש׳. ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ. ורבא אמר: מצוה לאומרו בפני עמי הארץ.

תנא דבי ר׳ ישמעאל: דברי תורה לא יהו עליך חובה ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן״.

הנה מחלוקת עקרונית בין ר׳ אמי

ורשב"י לבין ר' ישמעאל בביאור הפסוק והחובה ד'לא ימוש ספר התורה הזאת מפיך'. שלרשב"י 'תמיד' הוא ערב ובוקר, ולר' ישמעאל הוא כמשמעו הפשוט: בלא הפסק. טרם שנעמוד על בירור המשמעות שבדבריהם, נזכיר כי מחלוקת זו מקבילה למחלוקתם בברכות לה' ע"ב, ויוצרת סתירה: "תנו רבנן: ע"ב, ויוצרת סתירה: "תנו רבנן: שנאמר: 'לא ימוש ספר התורה הזה שנאמר: 'לא ימוש ספר התורה הזה

לומר: ׳ואספת דגנך׳ - הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל.

רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: ׳ועמדו זרים ורעו צאנכם׳ וגו׳. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, מלאכתן נעשית על ידי עצמן. שנאמר: ׳ואספת דגנך׳ ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר: ׳ועבדת את אויביך׳ וגו׳. אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן. אמר להו רבא לרבנן: במטותא מינייכו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא".

הדברים צ"ע. שכן בברכות שאל ר'
ישמעאל היאך יתכן שיהא המשמעות
של 'לא ימוש מפיך' ככתבו, כאשר
יש פסוק אחר ד'ואספת דגנך'. ואילו
במנחות הסיק ש'לא ימוש' הוא
כמשמעו ממש.

וכן רשב"י. בברכות הוא מסיק שאין לומר 'ואספת דגנך' כפשוטו דתורה מה תהא עליה, והרי נאמר 'לא ימוש', ואילו במנחות הסיק שקיום

ילא ימוש׳ הוא ק״ש שחרית וערבית בלבד!

ביאור אפשרי בסתירת המקורות

בפשטות אפשר היה לבאר **שרשב"י**בברכות לא בא לבאר מהות גדר
החיוב שב'לא ימוש' ללימוד התורה שאפשר שמצד 'לא ימוש' די
בשחרית וערבית וכמה שנאמר
במנחות. אלא שאלתו נובעת מצד
קיום התורה באופן מעשי שאי אפשר
שיהיה אלא בבטלה גמורה
והשתעבדות ללימודה.

אמנם לגבי ר׳ ישמעאל נראה שלדידו 'לא ימוש' הוא חיוב כפשוטו יומם ולילה ממש, ולא רק שחרית וערבית, וכפי מה שענה בגמרא מנחות. אלא כיון שכתוב בתורה גם 'ואספת דגנך', הרי מובן שהחיוב ד'לא ימוש' הוא בהנהגת דרך ארץ עם לימוד התורה. אך כל זמן שאין זה מעניין דרך ארץ - היינו חיוב פרנסה וקיום - הרי שחיוב ה'לא ימוש' מוטל עליו ואין לו להתבטל ממנה. ועי' בפי' מעשה לו להתבטל ממנה. ועי' בפי' מעשה רוקח על הרמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ח

דעת הירושלמי בעניין ומחלוקתו עם הבבלי

והנה **בירושלמי** פאה (פ״א הל׳ א) איתא: ״שאלו את רבי יהושע מהו שילמד אדם את בנו יוונית? אמר

להם: ילמדנו בשעה שאינו לא יום ולא לילה. דכתיב: ׳והגית בו יומם ולילה׳. והתני רבי ישמעאל: ׳ובחרת בחיים׳ - זו אומנות. מעתה אסור ללמד את בנו אומנות בגין דכתיב [יהושע א, ח] והגית בו יומם ולילה? רבי בריה דר׳ חייא בר ווא בשם ר׳ יוחנן: מפני המסורות״.

ביאר המאירי במסכת חגיגה (דף ז ע"א) בשם חכמי נרבונה, שהכוונה ב׳מפני המסורות׳ הוא מפני הגזירה שגזרו שלא ללמד חכמת יונית. היינו: שכוונת ר' יהושע שלא ללמד חכמת יוונית אלא בשעה שאינה מן היום ואינה מן הלילה אינה בשל ביטול תורה, אלא משום הגזירה. לפי זה לכאורה אפשר היה לומר שאין שום סתירה בין דברי ר׳ ישמעאל בברכות לדבריו במנחות, ומה שנאמר ׳והגית בו יומם ולילה׳ אינו באמת חיוב תמידי, אלא שחרית וערבית בלבד, וסיבת האיסור היא באמת משום הגזירה ללימוד חכמת יוונית. ובאמת בפי׳ הר"א פולדא ביאר כך את דעת ר׳ ישמעאל, וסבר שכל האיסור הוא משום הגזירה על חכמת יוונית שהרי בק"ש שחרית וערבית יצא יד"ח, גם לדעת ר' ישמעאל.

אמנם לא זכיתי להבין דבריו הק׳ ובעניותי צריך לי עיון, משום שנראה כי לדברי הגמ׳ בבלי במנחות אין זה כך, ועל דברי ר׳ ישמעאל כתבה:

"ופליגא דר' שמואל בר נחמני, דאמר ר׳ שמואל בר נחמני א״ר יונתן: פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה". הרי שהגמ' הבינה שדברי ר' ישמעאל מוסבים על חיוב לימוד התורה ממש מהפס׳ לא ימוש והוא לחיובו יומם ולילה כפשוטו תמיד. וזהו מה שכתב התוס׳ במנחות דף סד׳ ע"ב (ד״ה ארור) שאלמלא האיסור של ׳לא ימוש׳. הרי שלדעת ר׳ ישמעאל היה מותר ללמוד חכמת יוונית. ומדברי התוס׳ כפי שעולה מפשט דברי הגמ׳, ישנה מחלוקת בדבר בין חכמי הירושלמי לבבלי. שלדעת ר׳ ישמעאל בבבלי חיוב ׳והגית׳ אינו מאפשר לימוד חכמת יוונית. ואילו לדברי הירושלמי אלמלא האיסור של הגזירה על חכמת יוונית היה מותר ללמוד ולא היה בזה משום איסור מהא ד׳לא ימוש׳.

ביאור החיד"א במחלוקת רשב"י ור' ישמעאל

והנה בברכי יוסף (יו״ד ס״ רמו) האריך החיד״א בעניין זה והביא מה שכתב לו ׳קדוש אחד מדבר׳ לומר שלא קשיא כלל מרשב״י ארשב״י ומר״י אר״י, משום שבאמת דעת ר״י היא כמה דמשמע בברכות שאין החיוב יותר מק״ש שחרית וערבית, ומה שאמר במנחות שהחיוב הוא תמידי, עשה כן רק לזרוזי נפשיה דבן אחותו.

שהגמ׳ אמרה לאחר מכן על דברי ר׳ ישמעאל "ופליגא דר' שמואל בר נחמני" - הרי שהבינה שדברי ר׳ ישמעאל אמתיים הם. ואדרבה, ביאר החיד"א שאכן הגמ׳ נזקקה לומר כן משום שאפשר היה להבין כפי שרצה החכם שלעיל לתרץ שר׳ ישמעאל רק לזרוזי נפשיה דבן אחותו אמר כן ולא כפי האמת. ובהורמנא דמלכא וכדי לזכות להצטרף ולמנקט בשפולי גלימתו דגאון עוזנו החיד"א, אפשר היה להוסיף ולומר שהבבלי אמר כן להוציא מדברי הירושלמי הנז"ל שממנו מובן שר׳ ישמעאל סב"ל שאין בכלל ביטול תורה בלימוד חכמה יונית, אלא רק מצד הגזירה.

ובאמת מסקנת החיד"א בביאור דעת ר' ישמעאל ורשב"י הוא כפי שכתבנו לעיל מיניה, שאין סתירה בין הדברים, כיון שלעצם ההגדרה של עניין 'לא ימוש' הוא כפי הנכתב במנחות שלרשב"י די בק"ש שחרית וערבית, ולר"י הוא כמשמעו. אמנם לעניין חיוב הפרנסה, לרשב"י אין היא דוחה המצווה דת"ת - ולא משום גדרי 'לא ימוש', אלא מעוצם החיוב בעיסוק התורה; ולר' ישמעאל אף בעיסוק התורה; ולר' ישמעאל אף שגדר 'לא ימוש' הוא כפשוטו, הרי שכוונת הפסוק שיהיה הדבר בדרך ארץ.

עוד הביא החיד"א את דברי ה**תוס**׳

במנחות (צט ע״ב ד״ה לא יהו עליך כחובה)
שמבאר בדעת ר׳ ישמעאל כמו כן,
וכתב: ״עוד יש לפרש לא יהו עליך
חובה - שלא תעסוק אלא בהן, ואי
אתה רשאי לפטור עצמך מהן שלא
תעסוק בהן כלל, אלא יפה תלמוד
תורה עם דרך ארץ״. וכבר ראינו
לעיל מיניה שכן הבין גם בעל מעשה
רוקח על הרמב״ם בביאור מחלוקת ר׳
ישמעאל ורשב״י בגדרי ׳לא ימוש׳.

עוד הוסיף החיד"א להניף ידו ולבאר כי כן נוטה גם דעת הרמב"ם שכתב בהל׳ ת״ת פ״א ופסק שחייב אדם לשנות בתורה שחרית וערבית, ולא כדעת רשב"י ק"ש שחרית וערבית. וכבר העלו הקושיה על ראש הרמב"ם היאך פסק כן אחר שהכריע הדין כרבנן בעניין התמיד בלחם הפנים שהיינו כממשו; ועוד שסתמה הגמ׳ בנדרים דף ח' כדעת ר' יוחנן שדי בק"ש שחרית וערבית - ראה בלחם משנה מה שתירץ שם, ומה שהחיד"א דחה שם דבריו. ובאמת לכן רצה החיד"א לנטוע דברי הרמב"ם כדרך שביאר עד כה. היינו, שביאר שמטעם 'לא ימוש' הרי שדי בשחרית וערבית וכרשב"י ולא כדברי ר׳ ישמעאל. אלא שלצורך הפרנסה ודרך ארץ לא סב"ל כמותו ויש לו לאדם לעסוק בהם בעניין דרך ארץ אף שמחויב בלימוד התורה להיות ד"ת שנונים בפיו, וכפי שביארנו לעיל.

חיזוק לדברים אלו ברמב"ם מאוצר המלך לרצ"ה מלובלין

והנה **באוצר המלך לרצ"ה מלובלין** הקשה ג"כ מדוע לא פסק הרמב"ם כסתמא דגמ׳ בנדרים ח׳, וכרב שפסק כר׳ יוחנן, שבק"ש שחרית וערבית די לצאת ידי חובת ת"ת ו'לא ימוש'. וביאר שם הרב הנז' שבאמת סתמא דמתני׳ שכתבה בריש ברכות כי חובת ק"ש שחרית וערבית מקרא ד'בשכבך ובקומך׳ הרי שהיא כדעת ר׳ ישמעאל שסב"ל שחיוב לימוד תורה הוא כמשמעו ד׳לא ימוש׳ ולא די לה״ש שחרית וערבית. וביאור העניין הוא במה שהביא הרצ"ה מלובלין דברי הגמ' בפרק מי שמתו (כא ע"א) שאמר שמואל ׳ספק קרא ק״ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא׳, ולביאור הגמ׳ ׳מאי טעמא׳ ענתה שחיוב ק״ש הוא רק מדרבנן וספק דרבנן לקולא. אמנם על זה הקשה רב יוסף דהא כתיב ׳בשכבך ובקומך׳ - וכביאור המתני׳ דריש ברכות. ומשני אביי: ׳ההוא בדברי תורה כתיב׳. והנה הקשו התוס׳ על דברי אביי מריש ברכות שחיוב המתני׳ דמאימתי קורין את שמע בשחרית וערבית הוא מהקרא 'בשכבך ובקומך׳, שמע מינה דבשכבך ובקומך איירי בק"ש ולא בדברי תורה. ועל כן דחקו דאסמכתא בעלמא קאמר.

לזה נחלץ הרב הנז' לבאר שלא כן. הוא אלא שמחלוקת רשב"י ור"י

בחיוב ת"ת תליא במח' חיוב ק"ש אם מדאו' או מדרבנן. שאכן לסתמא דגמ' בריש מסכתא דברכות החיוב בק"ש הוא מדאו' ומקרא דבשכבך ובקומך. הוא משום ששם, כאמור, סב"ל כר"י שחיוב ת"ת הוא יומם ולילה מקרא דלא ימוש וכפשוטו. אמנם לדעת ר' יוחנן ורב ורשב"י החיוב דת"ת נלמד מבשכבך ובקומך וההוא לד"ת הוא ולא לק"ש. אלא שיוצא בק"ש שחרית וערבית. ועפ"ז פסק אביי כשמואל בפ' מי שמתו שחיוב ק"ש אינו מקרא בפ' מי שמתו שחיוב ק"ש אינו מקרא דבשכבך ובקומך אלא מדרבנן.

מכל הנ"ל מבואר שלדברי הרצ"ה מלובלין הרמב"ם אכן פסק כר' ישמעאל שחיוב ת"ת הוא ביום ובלילה ולא ימוש כמשמעו, אלא שיש להנהיג בהם ד"א וכפי שביארנו לעיל. ועי"ש מה שיישב ע"פ זה כמה מחלוקות בש"ס באופן נפלא.

ביאור חדש ובדעת הרי״ף בעין יעקב

והנה הרי"ף על עין יעקב ביאר כי
דעת ר' ישמעאל בברכות שיש לנהוג
בד"ת דרך ארץ, היא משום שמבאר
כי הקרא ד'לא ימוש' הוא לברכה ולא
לחובה, או משום שדי לו בפרק
ערבית ופרק שחרית. ואמנם הקשו
עליו (ראה בארות המים על הרמב"ם פ"א
מהל' ת"ת לר' יצחק שנג'י מחו"ר בית אל
המקובלים תכב"ץ לפני כשלש מאות שנה)
מהא דבמנחות כתוב כי ר' ישמעאל

סב"ל דקרא ד'לא ימוש' הוא כפשוטו ולכן לא הרשה את בן אחותו ללמוד חכמה יונית.

והנה, אף שלעניין מה שסב"ל שהוא לברכה, לכאורה אי אפשר לומר כן מהא דהגמ' אמרה שם שבזה הוא פליגא עם ר' שמואל בר נחמני, מ"מ אחר המחילה רבה, גברא רבה דאמר דבר לא תזיח דעתו, כיון שאפשר ליישב דבריו באופן מיושר, ובזה נלמד דבר חדש בסוגיה.

יש לדקדק: א) הירושלמי בדברי ר׳
יהושע לימד מחלק הפס׳ ״והגית בו
יומם ולילה״ שאין ללמוד חכמת
יוונית, ולא ממה שנאמר ״לא ימוש״,
ולכאורה הוא שלא כדברי הבבלי
במנחות שדבר כל העת על ״לא
ימוש״.

ב) נוסף לכך, ממה שהקשה הירושלמי מדברי ר' ישמעאל על אומנות ולא תירץ שאין הכוונה בחיוב ת"ת באופן תמידי ממש, לכאורה מובן שלירושלמי:

א. הכוונה ב׳והגית בו יומם ולילה׳

שהחיוב הוא תמידי, אלא מפני החיוב לאומנות ד׳בחרת בחיים׳, יש לנהוג בהם דרך ארץ.

ב. מקושיית הגמ׳ והשוואתה ללימוד אומנות מובן שמדובר על לימוד חכמת יוונית לצורך - שאל״כ מה ההשוואה בין אומנות שנאמר בה ובחרת בחיים, לבין חכמת יוונית³⁸.

ג. אלמלא הגזירה הרי שאין איסור בלימוד חכמה מהיוונים (ולקמן עוד נדון בזה).

משום כך נראה לומר בבירור הסוגיה באופן הנ"ל:

בפסוק "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה", ב' חלקים. החלק ד"לא ימוש", והחלק ד"והגית בו יומם ולילה". פשט המובן "בלא ימוש" הוא שלא ימוש כלל מפיך, ויש בזה לאו, אמנם על זה באה הגמ' במנחות מדברי ר' יוסי לבאר, שלקיום אי ההמשה די במה שיהיה שם שחרית וערבית. היינו שלא יהיה חלק יממה בלא תורה ובזה ניצל מהמשה מדברי תורה.

³⁸ שאין לומר שרק בא לבאר שאי אפשר לפרש דין ׳והגית׳ כפשוטו משום חיוב אומנות, שהרי בקל אפשר היה לדחות ששם הוא בגדר אנוס וכמשמעות המדרש ׳ובחרת בחיים זו אומנות׳, ואילו חכמת יוונית אינה חיוב ולכן אין ללומדה. גם ברור שאין לומר שאם משום דין אנוס לא יתכן שהרי יש דרש דבחרת בחיים ולצורך ומחמת אונס אין צריך לימוד ודרש, משום שיש צורך ללימוד זה. שאפשר היה לחשוב שכיון שהוא דבר שעוד לא התרגש בעולם, שהרי לימוד אומנות והתפרנסות ממנה הוא דבר שלוקח זמן, וכשם שמתפרנס עתה כן יוסיף הקב״ה ויפרנסו, הרי שאין זה בגדר אונס וצורך. ויתכן שגם היה אפשר לחשוב שיעשה כדעת רשב״י ועמדו זרים ורעו צאנו; לכן ביארה הגמ׳ ע״י דרשת המקרא ובחרת בחיים שזהו הצורך ללימוד אומנות ואין לו לסמוך על הנס, ובהתאמה לדברי ר׳ ישמעאל בברכות.

לזה הסכימו כולי עלמא – בין לרשב"י שבמנחות סב"ל שאפילו קרא ק"ש שחרית וערבית יצא יד"ח 'לא ימוש', ובין ר' ישמעאל שהכריח זאת בגמ' בברכות מהא דכתיב 'ואספת דגנך'.

אמנם מהחלק השני ד׳והגית בו יומם ולילה׳, משמע שיש חיוב ללמוד יומם ולילה כפשוטו ובאופן חיובי ולא מחשש ההסרה - וזוהי א"כ הכפילות שבפסוק: הצד השלילי והחיובי. ע"פ זה יש לבאר שהירושלמי מיירי על האופן ד׳והגית׳, היינו החיוב ללמוד יומם ולילה באופן תמידי, ומשום כך הקשה מהא. דאפילו אם תאמר שאין איסור משום ׳לא ימוש׳ ויוכל ללמוד חכמת יוונית, הרי שיש חיוב מ׳והגית בו יומם ולילה׳. ואמנם הגמ׳ שם מיירי בלימוד חכמה יוונית מפני הצורך, וכאומנות, שאל״כ מה היה לאומנות ולומר להשוות ש׳ובחרת בחיים׳ על אומנות קאי?! אדרבה יכלה הגמ׳ לתרץ בפשטות שדווקא באומנות שיש בו חיוב ׳ובחרת בחיים׳ אפשר לדחות מצוות יוהגית׳ ולא משום עניין אחר. אלא שהיא היא ההצדקה ללמוד חכמת יוונית שם, ומשום כך הביאה דברי ר׳ ישמעאל. ובאמת תרצה שאלמלא המסורות הרי שהיה יכול ללמוד חכמת יוונית, שהרי יש כאן חיוב ׳ובחרת בחיים׳.

והנה אין גמ' זו סותרת כלל לדברי ר'
ישמעאל במנחות. ששם שאלוהו אם
יכול ללמוד חכמת יוונית, ואמר
הפסוק כולו: "לא ימוש ספר התורה
הזה מפיך והגית בו יומם ולילה". ויש
לומר שהסיבה שאמר לבן אחותו כן,
הוא כדי לבאר לו שמשום מצוות
'והגית' הרי שאינו יכול ללמוד חכמת
יוונית. ומ"מ, ברור שבגמ' במנחות
מדובר דווקא היכא שאין הלימוד
לצורך אומנות, שהרי כבר נאמר
בברכות ע"י ר' ישמעאל הנהג בהם
מנהג ד"א.

ויש לדקדק ולהוכיח כן, ממה שאמר שם ר' שמואל בר נחמני כנגד דברי ר' ישמעאל: "פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה". הנה נקט כאן ב' דברים שלדעת ר' ישמעאל כך הם, ואילו הוא לא סב"ל כמותו: מצווה וחובה. והיינו: שמצווה הוא הצד ד"והגית בו יומם ולילה"- שיש עליו מצווה ללמוד כל היום וכל הלילה כפשוטו. ויש בו גם צד של חובה שלא להסיר את זה ממנו - "לא ימוש", ובזה החלק די במה שילמד שחרית וערבית.

באופן זה של ביאור מובן כי אין שום סתירה או מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, שלעניין 'לא ימוש' כו"ע סב"ל - בין לרשב"י ובין לר' ישמעאל - שהחיוב הוא שחרית וערבית ודי בכך. אמנם לעצם המצווה ד'והגית בו

יומם ולילה', ר' ישמעאל סב"ל ש'ובחרת בחיים' שהוא אומנות דוחה זאת, וכפי שראינו בירושלמי, וכך גם סב"ל הבבלי ברכות בדעתו, שיש לנהוג בזה דרך ארץ (אלא ששם נדרש להוכיח שהחובה עליה מדובר ב'לא ימוש' היא ג"כ לא כפשוטה אלא שחרית וערבית); ואילו רשב"י שאין לו דרשת 'ובחרת בחיים' על אומנות, סב"ל שהחיוב ד'והגית בו יומם ולילה' דוחה האפשרות לאומנות, וע"ז נאמר האפשרות לאומנות, וע"ז נאמר "ועמדו זרים ורעו צאנכם".

והנה בזה נתרצה קושיית היפה מראה על ירושלמי הנז"ל (ושמא הוא האחד קדוש מדבר שבחיד"א), שהקשה שם מרשב"י ארשב"י. דלגבי ר"י ר"ל שהוא סב"ל כבברכות ודי בשחרית וערבית, ומה שכתב במנחות לבן דמה - הוא רק משום שהוא חכמת יונית וכירושלמי. ומה שהגמ׳ אמרה ׳ופליגא׳, לא שנחלקו בדין, אלא במשמעות דורשין, היינו אם דרשת הפסוק לחובה או לברכה, אך לא מצד הדין. אלא שעכ"ז נתקשה במה שרשב"י במנחות אמר שדי בשחרית ימוש׳ וערבית לצאת ידי חובת ׳לא ימוש׳ ואילו בברכות אמר שתורה מה תהא עליה. ונשאר בעל היפה מראה בקושיא הנ"ל בצ"ע. והנה בביאורנו הנ"ל תנוח הקושיא גם לשיטתו וכפי שביארנו. שבמנחות מיירי לעניין דין ד׳לא ימוש׳, ובאמת פליגא ר״י מצד

הדין, אך משום ׳והגית׳ ולא משום ׳לא ימוש׳, וכביאורנו לעיל. ומה שנאמר בברכות הוא לעניין ׳והגית׳ ונחלקו אם יש מצוות ׳ובחרת בחיים׳ הדוחה דין ׳והגית׳.

ראיה גדולה שחיוב לימוד התורה הוא בלא הפסק

ראייה גדולה יש לביאור זה, היינו שהחיוב בלימוד תורה ד׳והגית׳ הוא בלא הפסק. שהנה בפסחים ז׳ ע"א-ע"ב התבאר בגמ׳ אילו ברכות מברכים ׳אקב״ו על׳, ואלו בלמ״ד. ודרכים שונות יש בזה, ומ"מ התבאר מצווה כי בראשונים לעשייתה יש לברך בלמ״ד, ומצווה שמברכים עליה תוך עשייתה יש לברך ב׳על׳. והנה הקשה הריטב״א שם, מדוע מברכים על הלימוד 'על דברי תורה׳ ברוב הנוסחאות, כאשר אחד העקרונות הוא שמצווה שאינה יכולה להיעשות אלא ע"י האדם בעצמו יש לברך בלמ"ד (ולקמן נראה בזה ביאור בדעת הרמב"ם דווקא)?

והנה לגבי מצוות תפילין ביאר הריטב"א שעל תפילין של ראש מברך 'על מצוות תפילין' כי איננה עוברת לעשייתה ממש מאחר ויש הפסק בין הברכה להנחה ע"י תפילין של יד (כשלדידו היא מצווה אחת אע"פ שאינם מעכבות זא"ז); ומזה נפיק הריטב"א לתרץ גם בעניין ברכת

התורה. והיינו: שמה שמברך 'על דברי תורה' הוא "לפי שדברי תורה אין להם הפסק ומצוה להגות בהן תמיד, עשאוה כאילו אין לה התחלה אלא שהיא גמר ולפיכך היא ב'על' ". ועי' שכן תירץ גם הכסף משנה הל' ברכות פי"א הל' יא'.

הרי לנו דברים מפורשים ומחויבים שלימוד התורה מחויב הוא כל עת ועת, אע"פ שמצד דין ד'לא ימוש' די בשחרית וערבית וכמבואר לעיל.

עוד תמצא כך במה שכתב מרן הב"י בסי' מז' שהסיבה שאין צריך ללמוד מיד לאחר ברכת התורה, הוא משום שאדם מחויב בלימודה כל העת משום 'והגית בו יומם ולילה' (ודייק נא אומרו יוהגית' ולא 'לא ימוש' וכאמור).

ע"פ ביאור זה יתורצו לשונות הראשונים השונות

עוד תראה הוכחה לחילוק שבין דין 'והגית' ל'לא ימוש' במה שמדוקדקים 'דברי התוס' רא"ש בברכות, שכתב במקום: "ר' שמעון אומר אפשר אדם חורש וכו'. לאו משום דסבר ר' שמעון שהוא חובה דהא איהו אמר בפ' שתי הלחם במנחות דאפילו לא ק"ש שחרית וערבית קיים מצות 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך". הנה ביאר שלא מטעם חובה ביאר שלא מטעם חובה - שהוא עניין ד"לא ימוש", אלא מטעם מצווה שהוא עניין ד"הגית מטעם מצווה שהוא עניין ד"והגית

בו", וכאמור. וכן איתא **בתוס׳ ר"י החסיד**.

ובאמת ביאור וחילוק זה נעים ומרווח, שבזה כאמור לא יקשה כלל בין הבבלי לירושלמי, ויתבארו אל נכון גם דברי הרי"ף בעין יעקב.

עוד מדויקים עפ"ז הדברים שכתב הריטב"א על נדרים חי. שכתב שם:
"ומהדרינן דכיון דאי בעי פטר נפשיה
בק"ש שחרית וערבית חיילא שבועה
עליה. פי' הא דאמרינן דאי בעי פטר
נפשיה בק"ש שחרית וערבית ונפיק
מחובת 'והגית בו יומם ולילה', היינו
בדלא אפשר ליה טפי שצריך
להשתדל קצת היום בפרנסתו הא לאו

לכאורה צ"ע בדבריו הק". שכתב שממנחות מסקינן דאי לא משום פרנסתו הרי שמחויב ב'והגית בו יומם ולילה׳ כפשוטו. ולכאורה מניין ליה שדברי רב לא אזלינן כרשב"י דקרא ד׳לא ימוש׳ די לו בק״ש שחרית וערבית? אלא מחוור כדביארנו לעיל, דמשום הרא ד׳לא ימוש׳ לכו״ע די לו בק"ש שחרית וערבית ולית מאן דפליג בזה בין לרשב"י ובין לר׳ ישמעאל. אמנם נחלקו באם פטור ע"י פרנסתו מחובת ׳והגית בו יומם ולילה׳ שהוא כמשמעו ממש. וכאן רב אזיל כר"י וכפשט ההלכה בברכות דרבים עשו כרשב"י ולא עלתה בידם (ואיו כאן המקום להאריך אם זו מחלוקת שם או

רק דרך הנהגה שונה, שלגדר החיוב הדברים אינם משנים), ומשום כך מבאר הריטב"א שמשום דין 'והגית' לא היה יוצא בק"ש שחרית וערבית – ושים לב לדיוק לשונו שנקט הלשון משום 'והגית', ולא כנאמר במנחות בדברי רשב"י משום 'לא ימוש'. הרי שכוונתו לדברי ר"י שם לבן אחותו שמשם משמע ש'והגית' היא מצווה המקיפה את כל היום.

עוד ע"פ ביאור זה מחוור שכל מה שהקשו ברמב"ם אינו קשה. לעיל ראינו שהקשו מדוע לא פסק כסתמא דגמ׳ בנדרים שאמר רב שאי בעי, פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית. ועתה נראה לבאר באופן פשוט שכל דברי הגמ׳ שם הם רק לעניין חיוב דברי הגמ׳ שם הם רק לעניין חיוב דלא ימוש׳- וכפי שביאר רש"י שם. והיינו שמצד 'לא ימוש׳ הרי יכול להפטר בק"ש שחרית וערבית, אך לא מצד חיוב 'והגית בו יומם ולילה׳. ומה שאינו נקרא מושבע ועומד מטעם שהיוב 'והגית', הוא משום שרב סב"ל כר׳ ישמעאל שיכול להפטר מחיוב זה שרכר מחיוב זה שרים.

משום כך, אע"פ שדברי רשב"י במנחות מוסבות על המילים 'לא ימוש' וכן דברי ר' אמי שם, נקט הרמב"ם בהל' ת"ת פ"א ה"ח כי הציווי נובע ממה שנאמר "והגית בו יומם ולילה".

עוד יש לתרץ עפ"ז את קושיית **המהרש"א** על הגמ' בנדרים ח'. שהנה הקשה המהרש"א בחידושי אגדות (שם), על מה שבגמ׳ נדה ל׳ ע״ב למדים מהפסוק "תשבע כל לשון", שביום הלידה משביעים את העובר "תהי צדיק ואל תהי רשע ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע"; ולכאורה הרי הוא מושבע ועומד מהר סיני לקיים כל המצוות?! ורצה המהרש"א לתרץ שבגמ׳ בנדרים אין מדובר על שבועה ממש, אלא לזרוזי נפשיה. והנה תירוץ זה דהמהרש"א לא עומד לדברי הריטב"א כפי שביארו הנימוקי יוסף שסב"ל שהיא שבועה ממש, אמנם ע"פ מה שביארנו לעיל הוא ברור. שמה שמשביעים את העובר 'תהי צדיק׳, היינו משום שיכול להיות כרשע ונבל בפני התורה וכדברי הרמב"ן בפי׳ על התורה ריש פר׳ קדושים. שמשום חובת ׳לא ימוש׳ הרי די לו בק"ש שחרית וערבית, ולעניין חיוב דין ׳והגית׳ הרי שיכול להעסיק עצמו כל היום בפרנסה. משום כך צריך להשביעו שאעפ"כ יהיה צדיק ולא רשע, ולא ימצא כל טצדקי להפטר מקיום לימוד התורה שחרית וערבית כל כמה דאפשר. ושבועה זו חלה, משום שיכול להפטר נפשיה בק"ש ושאר טצדקי.

עוד יבואר עפ"ז מה שכתב הר"ע

מברטנורא בפ"א משנה א' דפאה ב"אלו דברים שאין להם שיעור". שעל מה שנאמר שת"ת אין לו שיעור, כתב הרע"ב "ות"ת אין לו שיעור דכתיב ׳והגית בו יומם ולילה׳״. ו**במשנה ראשונה** הקשה שת"ת לא דמי לשאר דברים שם, שכן לדברי הרע"ב משמע דהוא חיוב ללמוד יומם ולילה בלא הפסה. ואילו שאר דברים הוא מצווה ורשות. ע"כ ביאר שי"ל כדרך שפסקו הפוסקים שבת"ת שחרית וערבית יצא יד״ח וליכא חיובא יותר, ובזה ת"ת דומה לשאר דברים. אמנם אחר כל מה שביארנו ראשונה המשנה דברי לעיל. אחהמח"ר, לא קשים ובכלל דברי רע"ב דבריו. שכדברינו לעיל דק הרע"ב בדבריו, וכתב שמשום דין יוהגית׳ הרי שאין לת״ת שיעור למעלה, אמנם אין זה בכלל חיוב גמור אלא מצווה משום שיכול להפטר בעסק פרנסתו וכד׳, ואך למצווה הוא יחשב כשיעסוק, ודומה הדבר א"כ לשאר דברים שהם בכלל קיום מצווה ולא חובה.

עוד בדעת שאר הראשונים בעניין חיוב ת״ת וגדרו הכמותי

והנה בנדרים ח' ע"א על קושיית הגמ' היאך חל הנדר על האומר אשכים ואשנה פרק זה אחר שהוא מושבע ועומד מהר סיני, ענתה הגמ'

דאי בעי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית. וכתב הר"ן על זה: "מסתברא לי דלאו דווקא דבהכי מיפטר, שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו. ואמרינן בפ"ק דקדושין (דף ל) ת"ר ושיננתם שיהו דברי תורה מחודדין בפיך שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו׳, וק״ש שחרית וערבית לא סגי להכי. אלא מכאן נראה לי ראיה למה שכתבתי בפרק שבועות שתים בתרא דכל מידי דאתא מדרשא אף על פי שהוא מן התורה כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא שבועה חלה עליו. והכא הכי קאמרינן כיון דאי בעי פטר נפשיה ממאי דכתיב בקרא בהדיא דהיינו בשכבך ובקומך בקרית שמע שחרית וערבית, מש"ה חלה שבועה עליה לגמרי אפילו לקרבן והיינו דקאמר נדר גדול כלומר לכל דיניו כדבר הרשות וכבר כתבתי זה שם בראיות גמורות בס"ד".

פשטות כוונת הר"ן היא להוכיח שיטתו שכל דבר שבא ממדרש אף שהוא מן התורה, כיון שאינו מפורש במקרא אלא מנביאים שבועה חלה עליו.

אמנם היה מי שרצה לדקדק מדברי הר"ן הללו שחייב אדם ללמוד יומם ולילה כפי כוחו, ולשים מחלוקת בינו לבין הרמב"ן שכתב בתורת האדם (מה ע"ב, ורשה) שיוצא האבל יד"ח בק"ש

שחרית וערבית ולכן פטור מת"ת על אף שחייב בכל המצוות. אך לענ"ד אין זה כך, מאחר שדברי הר"ן שיש ללמוד כל היום וכל הלילה, מתבססים על הפסוק 'ושננתם' ועל הצורך להיות בקיאים בתורה, ולא על דברי יוהגית בו יומם ולילה׳ המחייבים ללמוד כל העת כדבר בפני עצמו, כחיוב יומי תמידי ללא קשר לתוצאת הלימוד. ברור א"כ שכוונתו היא שכיון שסו"ס יש עליו צווי לדעת התורה כולה, לא יתכן שיפטר בשחרית וערבית. אך אין לכך עניין עם דברי הרמב"ן, שהרי שם הוא כמוכרח לבטל תורה מפני האבלות, וממילא יוצא בעיקר הדין המינימאלי ד׳לא ימוש׳, דלא גרע האיסור ללמוד תורה משום איסור השמחה שנאמר ׳האנק דום׳ כשד״ת הם ׳פיקודי ה׳ משמחי לב׳; לביטול תורה מפני האומנות שבדברי ר"י, ובזה צ"ל שהר"ן מסכים.

וראיה גדולה אביא לך, שאין דעת הר"ן לומר שלא נפטר בק"ש שחרית וערבית מעיקר הדין והיכן שמוכרח לבטל - וכפי שביארנו לעיל החילוק בין דין ד'לא ימוש׳ לבין דין 'והגית׳. שהנה בדרשות הר"ן בין מה שביעי הקשה הוא ז"ל בין מה שכתוב

בסנהדרין כי דבר ה׳ בזה שזה מי שאינו משגיח על משנתו, לבין מה שכתוב במנחות שיוצא יד״ח לא ימוש בק"ש שחרית וערבית, וכן עם מה שכתוב בנדרים שאי בעי פטר נפשיה שחרית וערבית. שמע בקריאת ולכאורה אם נבאר כמו שהבינו בדבריו של הר"ן שבאמת מחויב הוא בת"ת כל היום וכל הלילה מעיקר הדין וא"כ אין הלכה כדעת רב אמי ורבי יוחנן בשם רשב"י; היאך מחייב בתירוצו לחלק בין מי שאינו לומד שלא נקרא בוזה דבר ה׳, לבין מי שלומד ואינו שומר על משנתו?! והרי היה לו לכאורה לומר שאין הלכה כמו הנאמר במנחות! ועוד שהרי כבר קבע לכאורה (ע"פ הדעה הזאת הנזכרת בר"ן) שמה שנאמר בנדרים דאי בעי פטר נפשיה הוא רק מעניין דאורייתא הנזכר במפורש, אך לדינא חייב בכל אופן ללמוד כל היום, והרי דבריו כאן א"כ סותרים?!

אלא מוכח כדברינו הנז"ל, שמה שאמר הר"ן בנדרים לחייב הלימוד ביום ובלילה הוא רק היכא שאין לו הכרח אחר ולא מעיקר הדין לחיוב אלא למצווה. אמנם לדבריו גם זה נעשה מדרשה דקרא ולא במפורש, ומשום כך סב"ל שחייל עליה

³⁹ ראה במבוא של הרי"ל פלדמן לדרשות הר"ן שבהוצאתו [ירושלים תשל"ז] הוכחות גמורות ומוחלטות שמחבר הדרשות הוא מפרשו של הרי"ף ולא תלמיד הרמב"ן. ובאמת כל הוכחותיו לקוחות מדברי ר' אהרון מרכוס בס' החסידות, עמ' 371-372 הוצ' נצח תשי"ד.

השבועה. אך כיון שלדעת הר"ן מצווה הוא בלימוד תורה כל היכא שאין לו ביטול מוכרח, הרי שאלמלא חידושו בדיני שבועות, לא היה חייל עליה השבועה.

והנה גם בשו"ת הרדב"ז ח"ג (סי׳ תטז׳) כתב שנחלקו הראשונים בזה והזכיר דברי הר"ן הנז"ל והרמב"ן ועוד, כמחלוקת אם מחויב בת"ת כל היום או שדי לו בפרק שחרית וערבית. ועפ"ז רצה לומר בשדי חמד מערכת הו"ו כלל טו' שמה שהביא מרן הב"י בסי׳ מז׳ (שהבאנום לעיל) דברי הרשב״א המברר שהסיבה שאין לברך לאחר ת״ת הוא משום שאין מברכים לאחר מצוות; ואילו מרן הב"י כתב שאפילו אם היו מברכים לאחר מצוות, כאן מחויב בהגיית התורה כל היום וכל הלילה לכן אין לו לברך; וכתב השדי חמד שהערתו של מרן הב"י היא מתוך שלא זכר דברי הרדב"ז שקבע שהיא מחלוקת ראשונים, ולכן דבריו של הב"י לא עומדים לדעת הרשב"א שסב"ל שאין מחויב בת"ת כל היום והלילה; לי העני בדעת נראה שלא נעלם ממרנא הב"י דבר, אלא שלא סב"ל שהיא מחלוקת כלל. ומה שעיקר הדין נפטר בק"ש שחרית וערבית, אינו עניין להא שמצווה כל היום והלילה ללמוד אם אין לו סיבת מה להפטר מהלימוד. וכיון שהמצווה עדיין רמיא עליה, הרי שאי אפשר לו

לברך לאחריה. אמנם לדעת הרשב"א צ"ל שכיון שמעיקר הדין קיים המצווה, יכול לברך, ומה שהוא עוד מצווה ועומד, הרי אי בעי פטר נפשיה ומשום כך אינו מעכב לעניין הברכה.

כביאור הנז"ל נטו דברי הגר"א בשנות אליהו

והנה נראה כי כביאור הנז"ל שביארנו, סבר גם **הגר"א בשנות אליהו** על מסכת פאה. וזה לשונו שם:

"ות"ת אין לה שיעור לא למטה ולא למעלה, דכתיב ׳והגית בו יומם ולילה׳, וא״כ אין לה שיעור למעלה ולמטה דלפעמים בתיבה אחת פוטר. והא דאמרינן בגמ׳ קרא ק״ש ערבית ושחרית כאילו קיים ׳והגית בו׳ וכו׳, לא בא לאפוקי שאינו יוצא בתיבה אחת, אלא ק"ש הוא חיוב על כל אחד לקרוא שחרית וערבית וע"ז אפי׳ אמרו דאם קרא ק״ש וכו׳ אז אפי׳ תיבה אחת אין צריך ללמוד ויוצא בק"ש. והא דכתוב 'והגית' וכו' כיון שיוצא בתיבה אחת, היינו דאילו לא הוי כתיב ׳והגית׳ הו״א שאין צריך אלא תיבה אחת ולא יותר אף שיש לו פנאי ללמוד. כך נאמר ׳והגית בה יומם ולילה׳ לומר שחייב אדם ללמוד תורה יומם ולילה אך אם צריך לעסוק במצווה או בד"א שהוא ג"כ מצווה אזי הוא פוטר א"ע בתיבה אחת".

הנה מבואר מאוד מדברי הגאון,
שמלשון 'והגית' יש ללמוד שאין
לתלמוד התורה שיעור למעלה. ודייק
בדבריו הק', שלא כתב שאין שיעור
כלל, למעלה ולמטה, אלא דווקא
שיעור למעלה - וזהו כמה שכתבנו
לעיל שמ'והגית' לומדים שמחויב
בלימוד כל רגע ורגע. ואילו לצאת ידי
חובה ע"פ דברי הגאון אפשר גם
בתיבה אחת, שכל מה שנאמר שאם
קרא ק"ש שחרית וערבית הוא כדרך
דברה תורה בהווה. שזוהי הרגילות
שקורא מדין חיוב ק"ש, שחרית
וערבית, וע"ז חידש רשב"י שיוצא ידי

ביאור הגרי"פ פערלא בסוגיה דנה

והנה מעין הדברים האמורים לעיל בדברינו, תמצא גם בדברי הגאון הנפלא הגר"י פערלא על ספר המצוות לרס"ג (עמ' שז, הוצאה מחודשת ע"י דב פרלא אייר תשס"ז) וזה לשונו:

"על כרחך צריך לומר דסבירא דההיא דהתם היינו רק לענין חיובא ד'לא ימוש מפיך והגית בו יומם ולילה", אבל מצות עשה ד'ולמדתם אותם' לא מיקיימא בהכי. והיינו משום דודאי מצות עשה דאורייתא שלא להסתלק מן התורה לעולם, דתלמוד תורה הוי ליה מצות עשה שאין הזמן גרמא לדה מצות עשה שאין הזמן גרמא כדאמרינן סופ"ק דקידושין. אלא משום דעל כרחך צריך להפסיק בה

כדי חייו, ותורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, הילכך אמרינן דאפילו יהיה מוכרח להפסיק בה איזה זמן משום צרכי חייו דשרי, אסור לעבור עליו יום או לילה בלא תורה כלל משום איסורא ׳דלא ימוש׳ וגו׳. ולזה הוא שאמרו: ׳אפילו לא הרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש׳ וגו׳. אבל ודאי עיקר מצות ׳ולמדתם׳ לא מקיים בהכי. וזו היא כוונת רבינו אליעזר ממיץ ז"ל שהביא בשיטה מקובצת פ"ק דנדרים ח' ע"א... וכן כתב בהגהות מיימוניות פ"א ה"ח מהלכות תלמוד תורה עיי"ש. וכן כתב :הריטב"א ז"ל בפ"ה דנדרים שם וז"ל יוהא דאמרינן דאי בעי פטר נפשיה' בקריאת שמע שחרית וערבית ונפיק מחובת והגית בו יומם ולילה, היינו בדלא אפשר ליה טפי, שצריך להשתדל קצת היום בפרנסתו הא לאו הכי לא מיפטר. כדאיתא במנחות׳ עכ"ל. עיי"ש.

ומה שכתב: ׳כדאיתא במנחות׳, כוונתו למאי דאמרינן התם: ׳שאל בן דמה כו׳ את רבי ישמעאל כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה לא ימוש וגו׳ והגית בו יומם ולילה. צא ובדוק שעה שאינה לא יום ולא לילה כו׳׳.

ופירש"י: ידבר שלא יהא בעולם׳ עיי״ש. ומשמע ליה דרבי ישמעאל לא פליג עלה דאמר ר' יוחנן: 'אפילו לא קרא אלא קריאת שמע׳ וכו׳ מדמייתינן לה עלה סתמא ולא אמרו דפליגא, אלא ודאי לכולי עלמא היא. ומאי דאמרינן בתר הכי: ׳ופליגא דר׳ שמואל בר נחמני דאמר ר׳ שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה' וכו' עיי״ש, לא עליה דרבי ישמעאל בלחוד קאי, אלא גם על רבי אמי ורבי יוחנן קאי, דסבירא ליה דקרא דלא ימוש וגו׳ הוא למצוה ור׳ שמואל בר נחמני האמר דאינו אלא לברכה. אבל בעיקר מילתא ודאי לא פליג, וגם רבי ישמעאל מילתיה לאו אההוא אלא על קרא דאורייתא, ד׳ולמדתם אותם׳ סמיך. וזה דלא כפירש"י שם עי"ש ואין להאריך".

הנה רואה אתה דבריו הנפלאים המעמידים את שביארנו לעיל. אלא שהוא ז"ל לא נחית לחלק בין הלימוד מ'לא ימוש' והלימוד מ'והגית', ומשום כך אע"פ שסבר שר' ישמעאל עם כל מה שדן שאין ללמוד חכמת יוונית מטעם ביטול תורה, עם זאת גם הוא סב"ל שבקיום ק"ש ערבית ושחרית נפיק ידי חובת ד'לא ימוש'. לכן הוכרח לפרש שנסמכו על מצוות עשה דאורייתא של 'ושננתם', שהוא עודאי כל העת. ומשום כך היה לו

הכרח לבאר שרש"י ז"ל אין דבריו הולכים כדעה זו שביאר בר׳ ישמעאל, אע"פ שהעמיד שכל דברי הראשונים כמעט הולכים כדרך זו.

אמנם אחר המחילה רבה, כל זה אין צורך לו. ובאמת כדרך שביארנו הכל הולך שפיר בלא החילוק המוקשה הזה. שאם נבאר שכל דין 'לא ימוש' הוא הפוטר לעניין ק"ש שחרית וערבית, ו'והגית' הוא החיוב ללמוד כל העת, הרי שאין קושי להעמיד גם כדברי הגאון הנז"ל שר' ישמעאל סב"ל אף הוא דבק"ש שחרית וערבית יצא יד"ח, אמנם זה בדקדוק ביחס לחובת 'לא ימוש'. ומה שכתב בהמשך הגמ' 'ופליגא' הוא לעניין דין 'והגית', שמזה החלק שבפסוק צריך ללמוד שמזה החלק שבפסוק צריך ללמוד יומם ולילה. ודו"ק.

בדעת הרמב"ם בזה

דברי הרמב"ם בעניין זה צריכים עיון.
וכך הוא כתב: "כל איש מישראל חייב
בתלמוד תורה בין עני בין
עשיר...חייב לקבוע לו זמן לתלמוד
תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו
יומם ולילה".

ובלשון הרמב"ם יש לשאול:

א. מדוע לא נקט שיעור לזמן שצריך לקבוע ללימוד ביום ובלילה? הרי בגמ׳ מנחות לדעת ר׳ אמי הוא פרק

ביום ופרק בלילה, ולרשב"י די בק"ש ביום ובלילה, והרמב"ם לא נקט כאף אחד מהדעות, אלא שחייב לקבוע זמן. א"כ כמה הוא הזמן בו יצא ידי חובה?

ב. הלחם משנה הקשה שמשמע בגמ׳ מנחות שדווקא לר׳ יוסי המילה ׳תמיד׳ שבשולחן הפנים אינה כמשמעה ודי בבוקר ובערב, ואילו לרבנן - שהרמב״ם פסק כמותם - הרי שהמילה ׳תמיד׳ כמשמעה. ואיך א״כ פסק כרבנן בהל׳ לחם הפנים ש׳תמיד׳ הוא ממש, ואילו בת״ת פסק ש׳לא ימוש׳ הוא בוקר וערב.

והנה נראה לבאר כפי שהעלה הלחם משנה, שלרבנן במנחות הדין הוא ש'תמיד' הוא ממש, אלא שלא פליגי עם המסקנה דר׳ אמי ש׳לא ימוש׳ אינו ממש; שלשון 'תמיד' הוא באופן חיובי - ולזה צריך שבאופן חיובי יהיה בתמידות לחם פנים, ואילו מלשוו ׳לא ימוש׳ משמע שדי בשחרית וערבית כדי שלא תהיה המשה. והנה פסק הרמב"ם לעניין לחם הפנים שצריך בתמידות ולעניין ת"ת שנאמר בו 'לא ימוש' הרי שהדין אכן כפי שר׳ יוסי קבע שדי בשחרית וערבית. אלא שרבנן סברו שבחלק השני של הפסוק שבו נאמר לגבי לימוד התורה "והגית בו יומם ולילה", משמעותו כ"תמיד" שבלחם הפנים -היינו באופן ממשי - ומזה באו דברי

ר׳ ישמעאל שאין ללמוד חכמה יוונית אלא בזמן שאינו מן היום ואינו מן הלילה. אלא, כיון שהרמב"ם סב"ל היא בדאגה דת״ת שהמצווה להתקיימותה וכפי שנבאר לקמן, הרי שכל מעשה שבא לתמוך בלימוד - התורה, ובכלל זה הדאגה לפרנסה דאם אין קמח אין תורה - יחשב כקיום מצוות ת"ת. מכאן ברור שקביעת הזמן עליה מדבר הרמב"ם שהיא הלוקחת בחשבון את צרכי האדם המוטלים עליו - המהווים 'תמכין דאורייתא', תלויה כל אחד לפי עניינו ויכולתו. ומכאן שאי אפשר לקבוע זמן אחיד בו אדם לומד בפועל. מזה מובן מדוע הרמב"ם קבע בסתמא שיש ללמוד ביום ובלילה ולא גדר כמה זמן. עם זאת, אין זה בגדר פטור מחובת הלימוד ע"י פרק שחרית וערבית, שכן אע"פ שיצא בזה ידי חובת 'לא ימוש', ידי חובת ׳והגית׳ לא יצא וכפי שביארנו.

ודע שבביאור זה סרה גם קושיית הבארות מים על הלחם משנה. שהקשה הרב הנז' על דברי הלח"מ שכתב שלשון 'לא ימוש' אינו בתמידות כמו לשון 'תמיד', מהא דהגמ' בשבת כג' ע"ב דרשה מהפסוק "לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה" ש"מלמד שעמוד ענן משלים לעמוד האש, ועמוד האש משלים לעמוד האנו". הרי שלשון

ילא ימוש׳ הוא בתמידות, כשם שהענן ועמוד האש היו בחפיפה ותכיפה. אמנם ממה שביארנו לעיל הקושיא הזו סרה. שכן בת״ת כתוב: לא ימוש סה״ת הזה מפיך - ובזה שילמד פרק שחרית ופרק ערבית קיים שלא תהיה המשה מפיו – שהרי הוא נמצא בפיו. אמנם בפסוק לגבי עמוד הענן לא כתוב שהעמוד לא ימוש מחפץ או מדבר מסוים, אלא שלא ימוש כלל – לא יזוז. וזה יהיה שלא ימום כל הינו כל היום, או ׳לילה׳ היינו כל הלילה.

האם הציווי ללמוד ביום ובלילה מדאורייתא או דברי קבלה

עוד יש לנו לעמוד על הבירור מהיכן
חיוב הלימוד ביום ובלילה נובע –
וביחוד לדברי הרמב"ם – האם
מדאורייתא או מדברי קבלה?

לכאורה ביאר הרמב"ם בשורש א' שבסהמ"צ כי כל מצווה שבאה מדברי קבלה התוקף שלה מדברי סופרים. ובאמת בס' תועפות ראם על היראים סי' רכה' הביא את דברי המהר"ש מסלונים בשו"ת מנחה בלולה ששאל מדוע הרמב"ם והיראים לא מנו מצוות לימוד תורה לעצמו מ"והגית בו יומם ולילה", וללמד לבנו מ"ושננתם" כב' מצוות נפרדות. ודחה התועפות ראם דברים אלו וענה שאין כלל התחלה לקושיא זו, כיון שאין פסוק זה בתורה לתוחלה בתורה בתו

אלא ביהושע. ומכאן שלבעל התועפות ראם כל הציווי ללמוד ביום ובלילה הוא רק מדברי קבלה.

מאידך קשה לומר כן, שלא רגל על לשונו של הרמב"ם אף פעם כי הציווי ללמוד ביום ובלילה הוא מדברי סופרים - לא בפ"א הל' ח', ולא בפ"ג הל' יג' ואדרבה משמע מלשונו שהמצווה כמאמרה ומדאורייתא היא ללמוד ביום ובלילה.

אמנם נראה כי יסוד העניין יש ללמוד מדברי מרנא בעל האור שמח שביאר כיסוד האמור לעיל בדברינו על הגדר הכמותי שבחיוב ת"ת; והיינו: שכיון שכל המצוות שוות בין הפחות שבפחותים ובין למשה רבינו ע"ה, מזה ברור שחיוב מצווה יש לו גבול. מכאן מחויב שיש גבול ועיקר הדין גם בחיוב לימוד התורה, שבזה מקיים את המצווה. "לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכזן האמתי של ת"ת ק"ש שחרית וק"ש ערבית, קיים והגית בה יומם ולילה".

והיינו: שכל מה שהביאה הגמ' דין היום והלילה בחיוב לימוד התורה מהפסוק בספר יהושע, אינו מצווה מדברי קבלה, אלא כגילוי דעת מהי המצווה של תורה, וכפי שלמדנו בב"ק דף ב' ע"ב כי נגיחה האמורה בתורה היא בקרן מהפס' בנביא (ומה שהקשה המהר"ש מסלונים מדוע לא פיצל הרמב"ם

המצווה לב׳ חלקים נראה לקמן בביאור גדר מהות מצוות למוד תורה).

והנה כמה ראיות לכך שחובת לימוד התורה ביום ובלילה הוא מדאורייתא, גם מפשט לשון הגמ׳ והראשונים:

ראשית תראה מה **שרש"י** כתב בנדרים ח' ע"א על קושיית הגמ' היאך חל הנדר על האומר אשכים ואשנה פרק זה, אחר שהוא מושבע ועומד מהר סיני:

"והלא מושבע ועומד מהר סיני -דכתיב 'ושננתם' (דברים ו) דצריך אדם לשנות בתורה, לישנא אחרינא והלא מושבע ועומד מהר סיני דכתיב (יהושע א) לא ימוש ספר התורה הזה וגו"".

הרי לך מדברי רש"י המפורשים כי מה שמופיע ביהושע כחיוב ללמוד יומם ולילה הוא הוא הציווי מהר סיני. כך גם מוכח מדברי **הר"ן** שם שכתב

כך גם מוכח מדברי **הר"ן** שם שכתב להוכיח שיטתו שכל דבר שבא ממדרש אף שהוא מן התורה, כיון שאינו מפורש במקרא אלא מנביאים שבועה חלה עליו. הרי מבואר מדבריו שאע"פ שהציווי ללמוד ביום ובלילה הוא מדאורייתא, כיון שאינו מפורש בתורה אלא נלמד מדברי הנביאים הרי שהשבועה חלה עליו. והרי מובן א"כ שהציווי ללמוד ביום ובלילה הוא מדאורייתא גם לדברי הר"ן.

והנה הדבר הזה מחויב לכאורה כדברי

הראשונים הנז"ל ממה שלמדנו בנזיר (ג' ע"ב, וראה גם בשו"ת הרמב"ם סי' קכ) ששבועה חלה על מצוות דרבנן. והנה אם היה החיוב ללמוד תורה ביום ובלילה רק מדברי קבלה שכפי שביאר הרמב"ם בשורש א' שתוקפם הוא מדרבנן, היאך חשבה הגמ' בנדרים ח' ע"א בהוו"א, שמחויב אדם ללמוד ביום ובלילה בלא הפסק ולכן השבועה לא תחול עליו!!

במהות מצוות למוד התורה

אחר כל זאת ע"מ להבין הדין להלכה, נראה שיש לברר שיטת הרמב"ם עד סופה, והיינו לעמוד על שיטתו במהות מצוות לימוד תורה מלבד מה שביררנו את חיובה הכמותי שכן נראה שהשו"ע הלך בשיטתו -של הרמב"ם ובעמידה על דבריו נבין ההלכה. וראייה לכך תראה במה שנקט השו"ע סדרו של הרמב"ם לכתוב קודם דין חובת האב ללמד לבנו ואח"כ חובתו ללמוד בעצמו -מה שלא נקטו שאר הראשונים ממוני המצוות, ומה שלכאורה הוא דבר שאינו כסדר - ולקמן נראה כי דווקא זה מהווה אפיון חשוב בדברי הרמב"ם. כמו כן שנה מרן השו"ע, כטור, לשון הרמב"ם בהלכותיו וכן נימוקיו, וע"כ נראה שיש לברר היטב דברי הרמב"ם ושיטתו ובזה נדע ונבין מסקנותיו של השו"ע.

ראשית דבר יש לשים לב שהרמב"ם נקט בכל פעם מקור אחר לחיוב לימוד התורה. שבספר המצוות עשה יא׳ כתב הרמב"ם: "שצוונו ללמוד תורה וללמדה וזהו הנקרא תלמוד ושננתם אומרו והוא תורה. שיהיו ושננם לבניך...ושם נאמר מחודדים בתוך פיך כשאדם שואלך דבר לא תהא מגמגם לו אלא אמור לו מיד". הרי שכאן כתב הרמב"ם כי הציווי ללמוד תורה הוא מהפסוק "ושננתם לבניך", שדרשוהו חז"ל לחייב האדם ללמד לבניו וכן ללמוד בעצמו (ראה קדושין ל ע"א).

אמנם בהל' ת"ת פ"א הל' ח' כתב כי המקור לחייב אדם ללמוד תורה ביום ובלילה הוא ממה שנאמר בספר יהושע "והגית בו יומם ולילה". והדבר צריך עיון: מדוע ׳זנח׳ הרמב״ם מקור מדאורייתא והלך לו לדברי קבלה לחייב הלימוד, אף שלגבי החיוב ללמד תורה כתב בהל' ב' ללמוד זאת יולמדתם אותם׳ מהפסוק לבניך׳, כשם מ׳ושננתם שהביא בסהמ"צ.

עוד יש לתמוה מדוע הרמב״ם בחר בסהמ״צ לחייב הלימוד לעצמו ממה שנאמר ׳ושננתם לבניך - שיהיו ד״ת מחודדים בפיך׳ וכו׳ וכפי שהגמ׳ בקידושין ל׳ ע״א למדה, כאשר בפשט דקרא הוא מוסב ללמד את הבנים (״ושננתם לבניך״); ואילו הגמ׳ הבנים (״ושננתם לבניך״); ואילו הגמ׳

קודם לכן למדה לחייב האדם את עצמו ללמוד מהא דכתיב "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" (דברים ה, א). וביארה שם הגמ' (כט ע"ב) שמי שלא לימדוהו תורה צריך ללמד עצמו. הנה מכאן מקור ברור לחיוב הלימוד לעצמו, ומה היה לו לרמב"ם לשנות פסוק אחר שפשטו כלל אינו מדבר על לימוד האדם בעצמו.

עוד יש לשים לב לסידור הלכותיו של הרמב״ם, שכן פתח בהל׳ ת״ת בחיוב ללמד לבנו ורק בהל׳ ח׳ דבר על חובת הלימוד לעצמו, וזה עצמו צריך עיון מדוע כך הוא, כשלכאורה החיוב הוא ללמד לעצמו קודם.

אלא שנראה לבאר בדעת הרמב״ם במהות המצווה של ת״ת כך:

ראשית, יש לעמוד על כך שסדרו של הרמב"ם נלמד ממה שהגמרא במסכת קידושין הציגה את לימוד התורה שלאדם כפרי מחובת חינוך בנו. שהנה בקידושין כט׳ ע"ב דרשה הגמ׳: "מנלן (שצריך ללמד לבנו תורה)? "דכתיב ׳ולמדתם אותם את בניכם׳. והיכא דלא אגמריה אבוה מיחייב איהו למיגמר נפשיה, דכתיב: ׳ולמדתם (אותם ושמרתם לעשותם -רש"י שם). איהי מיחייבא? דלא מנלן דכתיב: 'ולימדתם' ("אותם את בניכם") 'ולמדתם' ("אותם ושמרתם לעשותם") - כל שמצווה ללמוד מצווה ללמד, וכל שאינו מצווה ללמוד אינו מצווה ללמד. ואיהי מנלן

דלא מיחייבה למילף נפשה? דכתיב:

ולימדתם' ולמדתם' - כל שאחרים
מצווין ללמדו מצווה ללמד את עצמו,
וכל שאין אחרים מצווין ללמדו אין
מצווה ללמד את עצמו. ומנין שאין
אחרים מצווין ללמדה? דאמר קרא:
ולמדתם אותם את בניכם' - ולא
בנותיכם".

רואים מכאן שלמסקנת הגמ׳ החיוב ללמד עצמו בא מתוך מה שיש חיוב לאחרים ללמדו, שאל״כ הרי שהיה חיוב ללמד גם את הבנות. מזה מובן כי הסיבה שהרמב״ם פתח בחיוב ללמד את בנו תורה הם הם דברי לעצמו תורה הוא במה שהוא מחיוב ללמד בנו תורה. ובאמת הדברים ללמד בנו תורה. ובאמת הדברים צריכים הבנה מדוע כך החיובים מסודרים, שהרי דרך כלל הוא בסדרי המצוות שאדם מצווה לעשות בעצמו, אחרים, ומה נשתנה לימוד התורה בזה?!

עניין זה המעורר תמיהה מבוטא יפה בהל' ד': "היה הוא רוצה ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה הוא קודם לבנו. ואם היה בנו נבון ומשכיל להבין מה שילמוד יותר ממנו, בנו קודם". הנה נפסק בהלכה, שאם אין באפשרותו של אדם ללמוד תורה וללמד, הרי שהוא מצווה קודם ללמד לבנו - אם בנו נבון ומשכיל יותר

ממנו. והדברים זוקקים עיון: היכן מצינו מצווה כזו שאדם יפטר מקיומה בעצמו ואפילו אם ע"י כן תתקיים המצווה על ידי אחר וביותר הידור? אטו אמרינן לאדם חטא כדי שיזכה חברך (שבת דע"א)?!

אלא נראה לבאר ביסוד דעת הרמב"ם במצוות לימוד התורה. שעצם מצוות לימוד התורה מטרתה בהתקיימות התורה בעולם ע"י האדם, והיא מצווה שקיומה בעצם התוצאה. וכבר ביאר הגה"ק **ר"א ווסרמן בקוב"ש** ח"ב סימן כג׳ אות ו׳ שיש ב׳ סוגי מצוות: כאלו שעשיית המעשה ע"י האדם היא גוף המצווה כגון שופר, וכאלו שהתוצאה היא הרצויה, כפדיון שבויים. לפום דברים אלו יש לומר בהבנת שיטת הרמב"ם שלדבריו לימוד התורה מצוות מטרת והתקיימותה הוא ע"י הופעתה של תורה בעולם, ומשום כך כל היכא שיכול האדם לסייע בזה, מקיים הוא מצוות לימוד תורה.

ועתה הדבר ברור, שכיון שעל האדם לדאוג לריבוי התורה בעולם, וזוהי א"כ מצוות לימוד התורה וקיומה, ממילא אם בנו קודם לו בידיעת התורה, הרי שהציווי המוטל על האב מצד חובת תלמוד התורה הוא לדאוג ללמוד בנו קודם שידאג ללימוד עצמו. ונראה שזוהי גם הסיבה שכתב הרמב"ם סדר זה בהלכותיו – חובת

לימוד האדם את בנו ואח״כ חובתו בלימוד עצמי – כדי ללמד על מטרת ומהות הציווי, שאינו בעצם הלימוד, אלא בקיום התורה בעולם.

תכלית הבריאה לרמב"ם- חכם בתורה

ודע שדברים אלו בהבנת שיטת הרמב"ם מתאימים עם מה שכתב בהקדמתו לפירוש המשנה. שהנה ביאר הרמב"ם (הקדמה למשנה עמ' עה, מוסד הר' קוק) כי "תכלית האדם פועל אחד בלבד ובשבילו נברא, ושאר פעליו הם רק לקיים עמידתו כדי שישלם בו הפועל האחד ההוא. והפועל הזה הוא לצייר בנפשו סודות המושכלות ולדעת האמיתות כפי מה שהם עליו".

וביאר בהמשך (שם עמ' עז) "כי תכלית העולם וכל אשר בו הוא איש חכם וטוב". הרי שעיקר ושורש המציאות היא בהמצאות החכמה בעולם, וזה ע"י אדם חכם ואפילו יהיה אחד ויחיד.

ומה שיש במציאות אנשים – המציאם ה' ית' – שהם ערומים מהחכמה, ביאר הרמב"ם שמציאותם הוא לצורך שימוש אותו החכם, וכתב שם שעל זה אמר בן זומא כשראה ישראל העולים לחג: "ברוך שברא כל אלה לשמשני". ואף כאשר אין מגע ישיר בין החכם לשאר האנשים הרי הוסיף שם (עמ' פג) שזהו כדי שלא יהיה

אותו חכם עצוב ומשומם מבדידותו בעולם.

מדוע ולמי לדעת הרמב"ם יש להעדיף הלימוד בלילה

ע"פ ביאור זה במהות המצווה, תראה איך ששיטתו של הרמב"ם בכל פרטיה הולכת באופן מותאם כפתור ופרח בלא שום צורך לדחקים שונים, וכפי שאראך כעת בסוגיות השונות.

תחילה תראה מה שכתב הרמב"ם בפ"ג הל' יג' ש"אע"פ שמצווה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה" וכו'.

ולכאורה ד' דברים יש להקשות בזה:
א. דבריו סותרים זא"ז. שהרי בהל'
דעות פ"ד כתב שהיות האדם בריא
מדרכי ה' הוא. ובהלכה ד' שם כתב
שלפיכך יש לו לאדם לישן שמונה
שעות בלילה ויהיו בתחילת הלילה
כדי שיקום טרם שתעלה השמש.
והנה כאן כתב שלא יאבד זמן הלילה
בשינה.

ב. מדוע כתב הרמב״ם ההלכה שילמד אדם תורה בלילה ל״מי שרצה לזכות לכתר תורה״ ולא בסתמא, כאילו שהדבר תלוי ברצונו.

ג. עוד יש לברר על מקורותיו של

הרמב"ם בהלכה זו: מה ראה הרמב"ם להעדיף דברי ריש לקיש בעירובין סה' ע"א, שסבר ש"לא איברי סיהרא אלא לגירסא", על פני מה שאמר רב יהודה שם "לא איברי ליליא אלא לשינתא"? ועוד ששם יש גם דברי ר' זירא שמהם מבואר שבהירות שמועתו הייתה משום ששנה דווקא ביום: "אמרי ליה לרבי זירא מחדדן שמעתך. אמר להו דיממי נינהו".

ד. עוד יש להקשות: שאם לדברי הרמב"ם יש מצווה ללמוד ביום ובלילה, כיצד מצוות הלילה גורעת חיוב הלימוד ביום? ומאי חזית?!

ולבאר זה יש לומר שכל קושיא מתרצת חד בחברתה. שהנה ביאר בעבודת המלך (קרקובסקי) ע"פ ביאור הגר"א לשו"ע, שמקורו של הרמב"ם הלימוד בלילה מכמה להעדיף מקורות. כגון מה ששנתה הגמ׳ בסתמא בלא חולק בחגיגה יב׳ ע"ב בשם ריש לקיש: "כל העוסק בתורה בלילה הקדוש ברוך הוא מושך עליו חוט של חסד ביום שנאמר יומם יצוה ה׳ חסדו ומה טעם יומם יצוה ה׳ חסדו משום ובלילה שירה עמי". וכן בע"ז ג' ע"ב מובאים דברי ריש לקיש אלו בלא חולק אף שרב יהודה מובא שם לעניין אחר, ולא השמיעו דעתו שהלילה עיקרו לשינה.

אלא נראה שבאמת חד אמר וחד אמר ולא פליגי. שדברי ריש לקיש מוסבים

על הרוצה לזכות לכתרה של תורה,
ואילו דברי רב יהודה לכל אדם (ולא
כפי שכתב המשרת משה עטיה שזהו
לרשעים, שאם היה כן מדוע כתב הרמב"ם
הדין הזה בהל' דעות, ועוד כותב שזה מדרכי
ה' ושמירה על בריאותו של האדם?!). ואף
שמדברי ר' זירא מובן שעדיף
לבהירות השמועה ללמוד ביום,
מסתמא דגמ' בע"ז ובחגיגה שדברי
ריש לקיש מובאים בלא חולק, מובן
שהלכה כמותו להתקיימות דברי

עפ"ז מובן שהרמב"ם אין צריך לבאר כדברי התוס׳ שכתבו שמה שאמר רב יהודה שאיברי הלילה לשינתא הוא עליהם שכתב תמוז בלילות בזה. אלא שנדחקו המהרש"א שהרמב"ם חילק דבריו, ובהלכות דעות נקט הדין לסתם אדם מן השורה המקיים את מצוותו בלימוד התורה בעיקר ע"י מה שמסייע להתקיימותה בידי אחרים הלומדים. אמנם הרוצה לזכות לכתרה של תורה - עליו דיבר הרמב"ם בהל' ת"ת -הרי שצריך לנקוט כדברי ריש לקיש ולא יאבד לילותיו בשינה.

עניין ברכת התורה לפי זה לדעת הרמב״ם עוד יש לפתור עניינים המוקשים ביחס לחיוב לימוד התורה וברכת התורה, ע״פ יסוד זה. וראשית נתייחס למה שבגרסת הרמב״ם החיוב

לברך ׳על דברי תורה׳, וביחס לחיוב ברה״ת לנשים.

הנה במה שאמרו בראשונים (כבריטב"א בפסחים ז ע"א) שהסיבה שיש לברך על ד"ת׳ היא משום שאין כאן דין עובר לעשייתן שהרי בכל רגע ורגע מחויב בת"ת וממילא הוא כבאמצע העשיה שמשום הכי מברך 'על'; בכל זה אין די לביאור דברי הרמב"ם. שכן יקשה ממה שגם נשים מברכות ברכת התורה, והרי הם אינם מחויבות בת"ת וכש"כ שלא בכל רגע ורגע, וא"כ מדוע אף נוסח ברכתן הוא ׳על ד״ת׳?! ואין לומר משום שלא שינו בין ברכת הגברים לברכת הנשים (כפי שכתב האגור בהלי תפילה, משום שלדידיה יש להם לברך לעסוק בד"ת׳ אע"פ שבלשון זו משמע לימוד תושב"ע והרי נשים אין להם ללמוד אלא תורה שבכתב) שהרי לדעת הרמב"ם מחליפים ברכת 'על המילה' ו'למול את הבן' בין אם הוא מל בני אחרים או מל את בנו; וכן לשון הברכה 'על נטילת לולב׳ או ׳ליטול לולב׳ מתחלפת בהשתנות זמן הברכה, אם לפני הנטילה או תוך כדי (הל' ברכות פי״א הל׳ טז). וא״כ מדוע לא שינו בין לשון ברכת האנשים לברכת הנשים? עוד יקשה מעצם חיוב ברכת התורה לנשים. שהנה כתב **החיד"א** ביוסף אומץ סי׳ סז׳ שהמנהג מימי קדם בכל מברכות ברה"ת. שנשים מקום,

ולכאורה צריך בזה עיון לדברי

הרמב״ם, שהרי פסק בהל' ציצית פ״ג הל׳ ט׳ שכל מצווה שרצו נשים לעשותן אין ממחים בידן אלא שאין להם לברך, וכן פסק מרן השו״ע בסי׳ תקפט׳ סע׳ ו׳; ואם כן מדוע יברכו נשים לדעת הרמב״ם ודעימיה?

ואין לומר שהסיבה שלדעת הרמב"ם מברכות הוא משום שחייבות בלימוד תורה שבכתב, שהרי כתב מפורש שאין להם ללמוד תושב"ע שכאילו מלמדן תפלות, אך גם תורה שבכתב אין ללמדם לכתחילה אף שאם למדם אין בזה תפלות (הל׳ ת״ת פ״א הי״ג). והרי לפי הדברים שהבאנו לעיל, שכל מצווה שרצו לעשותן יכולות אלא שאין להם לברך, הרי שגם כאן היה צריך להיות שלא יברכו. וא"כ צריכים אנו עיון על סמך מה לדברי הרמב"ם היה לנשים לברך ברה"ת אף שאין מחויבות בלימוד תורה?! ועוד יותר קשה: מדוע לדברי הרמב"ם עושות זאת בנוסח "על דברי תורה", אף שאין חיובם כל העת?

והנה היו מהאחרונים (מנחת חינוך מצ׳ תל, ח׳׳ ר׳ שמואל רוזובסקי פסחים ז) שרצו לומר שהסיבה שנשים מברכות ברה״ת הוא משום שהוא ברכת השבח ולא המצווה. וא״כ אין הברכה משום הלימוד, אלא כשבח לבוי״ת על נתינת התורה, וזה שייך גם היכי שאין להם חובת לימוד תורה, מצד שיש להם בוודאי שייכות לגוף התורה.

ומעין זה רצו לומר בשם הגר"ח, שאמר שהביא הגרי"ז (חי׳ על ברכות) שאמר לו אביו זלה"ה שברכת התורה אין החיוב מצד הלימוד עצמו, אלא שחפצא של תורה חייב בברכה, ומזה שגם נשים מתחייבות שיש להם שייכות לתורה אף אם לא ללימודה באופן ישיר.

ולכאורה דברים אלו אין להם טעם מספיק, שהרי ביאר המנחת חינוך כי למ״ד שנשים אין מברכות על מ״ע שהזמן גרמן – כרמב״ם – הרי שכל טעם זה מועיל לבאר מדוע מברכות ״אשר בחר בנו״ שהוא ברכת השבח, אך ׳על דברי תורה׳ שפותח ב׳אשר קדשנו במצוותיו וצוונו׳, בוודאי שהוא ברכת המצות, ועל זה אין ביאור ברכת המצות, ועל זה אין ביאור מדוע יברכו נשים. וכן העיר הקהילות יעקב על ברכות סי׳ כב׳ (דף ע׳).

עוד יש להעיר על דברי **הצל"ח**בברכות יב׳ ע"א, שכתב שכיון שכל
הסיבה שאין צריך לברך כל פעם
שמפסיק מלימודו, הוא ממה שמחויב
משום ׳והגית׳ בכל רגע ורגע בלימוד,
ולא מייאש דעתו מזה; הרי שצריך
לומר שנשים שאין שייך בהם החיוב
ד׳והגית׳, יהיו א"כ צריכות לכאו׳
לברך בכל פעם ופעם שיפסיקו
מלימודם.

והנה כל האיבעיות הללו כולם נפתרות ביסוד האחד שהעלנו לדעת הרמב"ם, והוא: שגדר לימוד התורה

הוא מצווה שקיומה בתוצאה, שהיא התקיימות התורה במציאות. והיינו, שהצווי על האדם לסייע בהתקיימות התורה, כל חד לפום יכולתו. וכאמור, מי שביכולתו ללמוד, הרי שבזה הוא מצווה; ומי שאינו יכול הרי שהציווי עליו לתמוך בלימוד התורה.

לפי דברים אלו ברור שהסיוע בהתקיימות התורה הוא המחייב את נוסח הברכה 'אשר קידשנו במצוותיו וצוונו על דברי תורה', שמשמעות לשון הברכה היא שאין הציווי מוסב על ההתעסקות בלימוד התורה בלבד, אלא על הקיום של התורה בעולם. משום כך ברור שאף שנשים אינם חייבות בפועל ללמוד תורה ומצד זה לא היה להם לברך, יש להם לברך "על דברי תורה" כיון שאף הם מצוות לסייע בהתקיימות התורה, לא פחות מהגברים שחלקם בקיום המצווה הוא בלימוד גופא.

ונראה שיש ראייה לדברים אלו מדברי הגמ׳ בברכות ובסוטה. שבברכות יז׳ ע״א איתא: ״אמר ליה רב לרבי חייא נשים במאי זכיין? באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן״; ובסוטה כא׳ ע״א, הקשתה הגמ׳: איזו זכות עליה מדברת המשנה יש לסוטה שבזכותה יכולה לתלות ג׳ שנים ולא תמות, שלכאורה אי אפשר לומר שזוהי זכות התורה, שהרי אינה

מצווה ועושה (ומבאר רש"י שא"כ אין שכרה גדול כדי להגן עליה).

והנה למסקנת הגמ׳ בסוטה מבאר רבינא שאף שאין האישה מופקדת על לימוד התורה, הרי היא חולקת בשכר עם בניה ובעלה במה שמסייעתן ללימוד. ונראה מדיוק דברי הגמ׳ שאמרה שלעולם זכות התורה היא שמסייעת שבמה לה. שחולה ללימודם נחשב לה כמצוות לימוד התורה ממש ולא כגמילות חסד וכד׳. שהרי הגמ׳ שם ביררה שאם משום מצוות אחרות אין שכר זה גדול דיו כדי להגן עליה. וצריך בזה עיון: אדם המסייע לחברו להניח תפילין, וכי אפשר לומר שבזה קיים הוא עצמו מצוות תפילין?! אין זה אלא שיש לו מצוות גמילות חסד ומצווה זו היא היא זכותו. וכך לכאורה היה צריך להיות גם כאן. שמניין לנו לומר שבזה שהאישה מסייעת ללימוד בעלה ובניה יחשב לה הדבר כמצוות לימוד תורה? שאף שעזרתה מאפשרת ללמוד תורה, המצווה שהיא קיימה היא לכאורה גמילות חסד ותו לא! ואילו מדברי רבינא, כאמור, מבואר שהמצווה שעשתה אינה שייכת לגמילות חסדים אלא ללימוד תורה אע"פ שלא למדה בפועל. ואיך יתכן זה אם גדר המצווה הוא הלימוד הקריאה וההבנה?! אלא מחוורתא

כדביארנו, והיינו, שגדר מצוות לימוד התורה לדברי הרמב״ם הוא הסיוע להתקיימות חכמת התורה בעולם, וזה אפשר גם באופן של לומד ממש, וגם באופן של מסייע ללימוד התורה.

ועתה מבואר מה שהקשנו לעיל מדוע נשים מברכות לדעת הרמב"ם על דברי תורה׳ למרות שלא שייך בהם מצוות לימוד תורה וקיום ׳והגית׳ בכל רגע ורגע. וזה משום מה שאמרנו, שכיון שחיוב הנשים לסייע ללימוד התורה, לא יגרע לומר שחיוב לברך על דברי תורה׳ מאחר ובכל עת נמצאת אף האשה באמצע התקיימות המצווה. ובזה נדחים דברי שרצה לחדש לחייב נשים לברך אחר שרצה לחדש לחייב נשים לברך אחר כל הפסקה מהלימוד, ועם ביאור הנז"ל אין צריך לזה כלל.

גם מדברי **רש"י** יש סיוע לביאור שהסיבה שמברכים על דברי תורה לרמב"ם אינו אלא משום שלימוד תורה כולל כל העסק להקמתה של תורה, והוא ממה שכתב בספר הפרדס בסי׳ נג׳ שיש לברך "על דברי תורה" ולא לעסוק בד"ת "כי לא לעסוק בה בלבד, אלא ללמוד וללמד לשמור ולעשות. הלכך מברכים על דברי תורה".

ע"פ ביאור הנ"ל ברורה שיטת מניין מצוות ת"ת ע"י הרמב"ם

ע"פ הנז"ל מובנת גם שיטת הרמב"ם נחלקו במניין שהנה המצוות. הראשונים כמה מצוות יש למנות בעניין תלמוד התורה. שהנה הגרי"פ פערלא בס׳ המצוות לרס"ג (ח"א עמ׳ 234, ורשה תרע"ד) הביא שנחלקו הראשונים כמה עשין יש למנות בעניין לימוד התורה. שרס"ג, בה"ג והסמ"ק מנו מצוות ללמוד בעצמו מהמקרא ד׳ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם׳, וללמד לאחרים מהמקרא של ׳ושננתם לבניך׳, כב׳ מצוות נפרדות. אמנם דעת הרמב"ם והחינוך ודעימיה, היא שיש למנות כל אלו כמצווה אחת: ללמוד וללמד. והקשה שם הגרי"פ מדוע אחר שיש ב׳ הרמב״ם מקראות נפרדים מנה הלימוד העצמי, והלימוד לאחרים ?מצווה אחת?

ונראה לענות בזה (וכפי שהעיר בס׳ פיקודי ישרים על ספר המצות לר׳ אברהם פיינטוך שכנינו לשעבר) שהוא כמה שכתב הרמב״ם בשורש יא׳ שאין למנות את חלקי המצווה הנפרדים כמצווה בפני עצמה. וביאר שם שזה גם בחלקים שאינם מעכבין אחד את השני, כמו תכלת ולבן בציצית. וזה: הכונה בציצית: ׳למען תזכרו׳, אם כן כלל הדבר המחייב לזיכרון אחלקים ימנה מצוה אחת״. היינו שחלקים

במצווה, אפילו אם אינם מחייבים זה את זה, אם הם באים למען מטרה אחת, הרי שיש למנותם כמצווה אחת. כך נראה לומר ע"פ דרכינו לעיל בביאור מהות וגדר מצוות לימוד התורה. שכיון שכל עניין המצווה הוא ע"מ להקים את דברי התורה הזאת על עומדם, הרי שהלימוד העצמי והלימוד לאחרים הוא עניין אחד עם מטרת המצווה, וממילא נמנים חלקים אלו, עם כל מה שיש להם מקראות נפרדים, כמצווה אחת.

עפ״ז יתברר מקור מצוות ת״ת לדעת הרמב״ם והנה ע״פ כל מה שדרשנו לעיל בביאור מהות וגדר מצוות לימוד התורה, מובן כי לרמב״ם חיוב לימוד התורה מובע בפסוקים רבים בתורה ולאו דווקא בפסוק אחד, אלא שכל פסוק מכוון כלפי חלק אחר במצווה. וזה ממש מה שכותב הרמב״ם בספר המצוות: ״וכבר נכפל זה הצווים פעמים רבות: ׳ולמדתם׳ ׳ועשיתם׳, למען ילמדון׳. וכבר נתפזר הציווי והזירוז על מצווה זו במקומות רבים מן התלמוד״.

משום כך ברור מדוע הרמב"ם לא הקפיד על מקור מצווה אחיד בספר המצוות ובהל' ת"ת. שבספר המצוות למד חובת הלימוד לבנים מ"ושננתם לבניך", ואילו בהל' ת"ת מ"למדתם אותם". וכן בס' המצוות נקט חובת

הלימוד לעצמו מ"ושננתם" – שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך", ואילו בהל' ת"ת למד זאת בכלל מדברי קבלה -"והגית בו יומם ולילה".

דין יששכר וזבולון לדעת הרמב"ם

עוד יובנו ע"פ הנז"ל דברי הרמב"ם ומרן השו"ע בעניין דין שותפות יששכר וזבולון. הרמב"ם לא נקט בהלכותיו דין יששכר וזבולון שמקורו בסיפרי וכבר תמהו מדוע השמיט דין זה. אמנם בטור ריש סי׳ רמו׳ הביא דין זה, וכתב: "ומי שא"א לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד, או מפני טרדת הזמן יספיק לאחרים הלומדים, ויחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו כמו שדרשו חז"ל בפסוק שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך".

נוסף לכך בשו"ע בסי׳ רמו׳ ה"א,
לאחר שכתב ממש את לשון הרמב"ם
בפ"א ה"ח, הוסיף את לשון הטור,
אלא שהשמיט את סוף המשפט:
"ויחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו".
ואמנם הרמ"א השלים זאת. ונראה כי
יש דברים בגו, ע"פ המתבאר לעיל.
אך קודם שנבאר העניין יש לבדוק
היחס של הרמב"ם והראשונים
בלקיחת פרנסה מהציבור ע"מ ללמוד
תורה - שהוא לכאורה מעניין
שותפות יששכר וזבולון. והנה לגבי
שיטת הרמב"ם בלימוד התורה

שיטתו הגר"י שילת שליט"א באופן היותר מושלם לענ"ד, כך שאין לנו אלא לסכמם.

כתב הרמב"ם בפ"ג ה"י מהל' ת"ת:
"כל המשים על ליבו שיעסוק בתורה
ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן
הצדקה הרי זה חילל את השם ובזה
את התורה וכבה מאור הדת וגרם
רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם
הבא לפי שאסור ליהנות מדברי תורה
בעולם הזה".

הרי שלדעת הרמב"ם אין לאדם ליטול שכר או צדקה ע"מ שישב וילמד תורה. מאידך בהלכה יא' כתב למי גדולה שמעלה הרמב"ם שמתפרנס ממעשה ידיו ומידת חסידים הראשונים היא. לשון זו קשה, מאחר ולדברי הרמב"ם אין זו חסידות אלא הכרח גמור. וכן באגרתו לר׳ יפת הדיין (עמ׳ רכט אגרות הרמב״ם מהדורת הגר"י שילת) כתב הרמב"ם שאחיו ר' דוד היה עוסק במסחר גם עבורו עם כספו שלו שהופקד אצל אחיו. וכן באגרת לר׳ אפרים מצור (שם עמ׳ קצג) מובן שיש לאנשים לטרוח להרוויח לת״ח.

והשאלה המתעוררת היא, כיצד יתקיימו שני הכתובים המכחישים זא"ז? שבהלכותיו מחד כתב הרמב"ם שאין לאדם להתפרנס מן הצדקה, ואילו בהל' שלאחר מכן כתב רק שהיא מעלת חסידות להתפרנס

ממלאכה. ועוד שבאגרותיו התיר ליהנות ממה שיעשו מסחר בכספו של ת״ח!

אלא כפי שביאר הגר"י שילת שליט"א בהערותיו (בעיקר במס׳ אבות פ״ד מ״ו שבהוצאתו) לדעת הרמב״ם יש לחלק בין ג' מדרגות: א) ת"ח שנהנה מיגיע כפיו - שהיא המידה המעולה ביותר, והיא מעלת החסידים. ובכלל זה ת"ח שעושים מסחר בכספו - וזה הנקרא אצל הרמב"ם "מטיל מלאי לכיס של ת"ח", והוא הוא עניין יששכר וזבולון לדברי הרמב"ם. ב) ת״ח שביקשוהו ללמד כך שיבטל ממלאכתו וישלמו לו, הרי שזה מותר אך אינו מידת חסידות (כפי שמוכח מאגרות אל תלמידו ר׳ יוסף בעמ׳ שיא שם, שכותב שאינו מייעץ לקחת מתלמידיו של ר׳ יוסף ממון, כי זוז אחד במלאכת עצמו יקר בעיניו יותר ממשרת ראש הגלות. וכן מבואר הדבר ממה שכתב בהל׳ יא שהבאנו כי היא מעלת חסידות להתפרנס מיגיע עצמו, והמובן הוא אפילו אם יבקשו ממנו ללמדם בשכר, שעדיף לו לעסוק בעצמו). ג) ליזום לעסוק בתורה ולהתפרנס מהצדקה שהוא איסור גמור לדעת הרמב"ם.

הנה מובן מדברי הרמב"ם שעניין יששכר וזבולון לא יתכן אלא כשבא הדבר מיוזמתו של זבולון, וגם זה כאשר זבולון סוחר בכספו של יששכר ולא בחינם, שאל"כ אינה מידת

חסידות. אמנם עכ"ז הרמב"ם לא הזכיר כלל נושא זה, ומדוע?

נראה לומר כי לרמב"ם אכן אין דין יששכר וזבולון באופן שקובעים הצדדים ביניהם, וזה מבואר ע"פ מה שכתבנו לעיל בתמצית שיטתו בעניין גדר קיום מצוות ת"ת. שעניינה כאמור שכל אדם צריך לדאוג להתקיימותו של תלמוד התורה, בין אם עושה כן בתמיכת לימוד עצמו במה שעוסק באומנות ומתפרנס; ובין אם דואג לכך ע"י מה שמטיל מלאי לכיס של ת״ח, או אפילו אשה התומכת בלימוד התורה של בני ביתה, וכדלעיל. ממילא מובן, שלדעת הרמב"ם לא קיימת מציאות של התניה בין זבולון ליששכר הקובעים ביניהם שיתחלקו בשכר הלימוד, שהרי במה שזבולון תומך בלימוד התורה הרי שהוא מקיים את מצוות ת״ת מצד חיוב עצמו, ואינו צריך לשכר לימודו של יששכר, אלא הוא שכר מצוותו עצמו בלימוד התורה. וראייה יש לשיטת הרמב״ם מלשון המדרש. שהנה נקט המדרש בראשית רבה פרשה צט׳ פסקה ח׳ על הפסוק: "זבולון לחוף ימים ישכון" - "הרי זבולון קדם ליששכר, שכן מייחסן יששכר זבולון. ולמה כן? אלא שהיה זבולון עוסק בפרקמטיא ויששכר עוסק בתורה, וזיבולן בא ומאכילו לפיכך קדמו. עליו אמר הכתוב (משלי

ג) עץ חיים היא למחזיקים בה.
יששכר כונס וזבולון מביא באניות
ומוכר, ומביא לו כל צרכו. וכן משה
אומר (דברים לג) שמח זבולון בצאתך
למה שיששכר באהליך שלך הן שאת
מסייעו ליישב בהן".

ולכאורה הדברים מתמיהים. שבידוע שהתכלית חשובה מהאמצעי, ואם כך הרי שהיה למקרא ולמדרש להקדים את התכלית והוא יששכר היושב ולומד, ובמה קדם זבולון ליששכר?! אלא ברור כי הציווי על האדם לסייע בהתקיימות בתורה, וכל חד לפום יכולתו. שמי שביכולתו ללמוד, הרי שבזה הוא מצווה; ומי שאינו בכך הרי הציווי עליו לתמוך בלימוד התורה באיזשהו אופן שיכול. ואפשר שזה מה שרצה להשמיענו המדרש הנ"ל שלא נחשוב שעיקר העניין הוא עצם הלימוד מצד המעשה שבו, אלא ההתקיימות של התורה בעולם, וזה באיזשהו אופן שיכול לעשות כן.

דעת מרן השולחן ערוך בעניין יששכר וזבולון

והנה דעת מרן השו"ע בעניין קבלת שכר ומתנות עבור לימוד תורה מבוארת בכסף משנה על הל' ת"ת פ"ג ה"י, ושם כתב שמה שנאמר ודישתמש בתגא חלף ואין לעשות התורה קרדום לחתוך בו, הוא כאשר מכווין בתחילת לימודו כדי להתפרנס

- כביכול לימוד התורה הוא אומנות.
"אבל אם למד לשם שמיים ואח"כ אי
אפשר לו להתפרנס אם לא ייטול
שכר, מותר. וזה נחלק לג' חלקים: אם
שייטול מאבות הבנים שכר ללמד בניו
או ללמדו, ואם שיושב ולומד, וכל
הבא לקרבה אל המלאכה יקרבהו
לתורה ולמצוות; ואם שיושב ודן דין
אמת לאמתו...הכלל העולה: שכל
שאין לו ממה להתפרנס מותר ליטול
שכרו ללמד בין מהתלמידים ובין מן
הצבור, וכן מותר לו ליטול שכר
מהציבור לדון או מבעלי הדין".

הנה מבואר מדברי מרן השו"ע שדעתו משותפת עם דעת הרמב"ם שאין ליששכר ליזום שותפות עם זבולון להתחלק עמו בשכר לימוד התורה עבור פרנסתו, אלא שלדעת הרמב"ם אף אם יזם זבולון ליהנות הת״ח מממונו כדי שיוכל ללמוד. אי אפשר לעשות כן אא״כ מתבטל יששכר בשל הצורך לדון ולהורות ממלאכתו הקבועה, באופן שיש כאן איבוד שכר דמוכח, וגם זו אינה מעלת חסידות. ואילו לדברי מרן השולחן ערוך מותר לת״ח ליטול שכר מן הצבור כדי שיוכל ללמוד אף כשאין זה כנגד ביטול מלאכה ואף שלא ע"מ לדון ולהורות. לכן פסק ביו"ד סי׳ רמו׳ סע׳ א׳ שמי שאינו יכול ללמוד יספיק לאחרים ע"מ שיוכלו ללמוד.

ואכן, דעת מרן השו"ע כדברי הרמב"ם בכללות ומשום כך לא כתב כרמ"א שיוכל אדם להתנות עם חברו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה, כיון שכאמור, ליזום לכתחילה ללמוד תורה באופן שזבולון ימציא פרנסה הוא דבר האסור, וע"ז נאמר שלא יעשה התורה קרדום לחתוך בו. נוסף לכך, השו"ע לא הזכיר כלל ששכרו של חברו על לימודו יתחלק עם זבולון, וזה כאמור משום שהשו"ע סבר כשיטת הרמב"ם ביחס לגדר מצוות ת"ת - וכפי שביארנו לעיל -וע"פ זה אין שום מקום לדיבור על התחלקות בשכר הלימוד של יששכר, כיון שעצם הדאגה לקיום התורה היא עצמה המצווה.

דעת הטור והרמ"א בעניין שותפות יששכר וזבולוו

אמנם כאמור לעיל, לדעת הטור והרמ"א הדברים שונים, ומדבריהם בעניין שותפות יששכר וזבולון, יש להתבונן על מצוות ת"ת באופן אחר, וכפי שנפרט לקמן.

הנה הוסיף הטור על לשון הרמב״ם ש״מי שא״א לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד, או מפני טרדת הזמן יספיק לאחרים הלומדים, ויחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו כמו שדרשו חז״ל בפסוק שמח זבולון

בצאתך ויששכר באהליך". וכן כתב הרמ"א.

הביאור לסיבת תוספות אלו, תלוי לענ״ד בביאורם למצוות ת״ת שאינה כפי שביארנו ברמב״ם ובשו״ע, אלא היא כדעת ראשונים אחרים שנביא דבריהם בקצרה.

דעת הטור וחלק מהראשונים ביסוד וגדר מהות מצוות ת"ת

לעיל ראינו כי הרמב״ם החל במניין מצוות לימוד התורה דווקא בחובת הלימוד לבנו, וכן נקט כי מצוות הלימוד לעצמו והחינוך לבנו היא אותה מצווה עצמה, והעלנו כי זאת מאחר והוא תופס כי גדר המצווה הוא הדאגה להתקיימות התורה ולא עצם הלימוד.

אמנם נחלקו על כך מרבותינו הראשונים, והסמ"ק חלק על דעת הרמב"ם בתרתי: ראשית חילק בין הצווים, ונוסף לכך מנה קודם הציווי ללמוד בעצמו בסי׳ קה׳ ורק לאח"כ המצווה ללמד לבנו בסי׳ קו׳. וכן נקט רס"ג כהנ"ל במצווה יד׳ וטו׳.

באופן פשוט נראה להסביר בדעת רבותינו הנז"ל, שהתקיימות מצוות לימוד התורה היא בעצם לימודה וידיעתה, וממילא עניין הלימוד והציווי ללמד הם שני צווים שונים, וא"כ אך ברור הוא כי קודם אדם

מצווה לנפשו ואח״כ יצווה לעשות לזולת (ואין מחלוקת זו נוגעת בדין הכמות המחויבת בלימוד התורה שדיברנו עליה לעיל באריכות).

גם בעניין לשון ברכת התורה נחלקו הראשונים. ובסי׳ מז׳ כתב ה**טור** שנוסח האשכנזים "לעסוק בדברי תורה", וביאר האבודרהם כי מנהג ספרד לברך "על דברי תורה" נכון יותר כיון שכולל את עסק הלימוד ועשיית המצוות. אמנם הב"י הקשה שם שאם מטעם זה הרי אדרבה עדיף "לעסוק", משום שכאן מברך טרם לימודו, ולגבי שאר מצוות הרי יברך כל מצווה לעצמה. ומ"מ מזה מובן כי ברכת "לעסוק בדברי תורה" מכוונת בלשונה לעסק התורה בלימודה ממש. וכן כתב הר"י בן יקר בפי׳ לסידור ש"לעסוק בדברי התורה", נופל לשון "עסק" על לימוד תורה שבע"פ.

והנה הריטב"א על פסחים ז' ע"ב ביאר כי חלוקת הלשון בברכות הוא באופן ש'על' הוא על מצוות שיוצא ע"י אחרים, ואילו ברכות בלמ"ד הוא בכל מצוות שנעשות ע"י עצמו או שליח בלבד, ולא ע"י אחרים. והקשה הריטב"א שם שא"כ מדוע מברך "על דברי תורה" אחר שחייב ללמוד בעצמו ואינו יוצא על ידי אחרים? בעצמו ואינו יוצא על ידי אחרים? בלימוד תורה, ומשום כך עשו המצווה בלימוד תורה, ומשום כך עשו המצווה כאילו נמצא תמיד באמצע קיומה,

וע״פ הכלל הראשון שכתב - שכל מצווה שמברך עובר לעשייתה בלמ״ד ושבאמצע עשייתה ב׳על׳ - מברך ׳על דברי תורה׳. אמנם הוסיף הריטב״א, כי בנוסחאי דווקני מצא כי יש לברך ״לעסוק בדברי תורה״ ובזה אתי שפיר כיון שאינו יוצא בלימודה ידי אחרים אלא רק ידי עצמו.

להלכה כתב השור את שני הדעות אמנם משמע מדבריו בלשונו שנקט לברך "לעסוק בד"ת", שהרי דן בהמשך לגבי ברכת "והערב נא" אם היא ברכה אחת עם ברכת "לעסוק בד"ת".

מדברי הריטב"א והטור מובן כביאור הר"י בן יקר, והיינו שהסיבה שיש לברך "לעסוק" משום שזה לשון הנופלת על הלימוד עצמו, וממילא יש לתפוס שגדר מצוות ת"ת לרבותינו אלה הוא בלימודה. ומזה ברור שלריטב"א יש להעדיף לברך לעסוק בלמ"ד כיון שאינו יוצא אלא ידי עצמו ולא יתכן על ידי אחרים. עם זאת לגבי הברכה לנשים הרי שיש בזה קושי מדוע יברכו ׳לעסוק׳ אחר שאינם מחויבות בלימוד התורה. ובאגור כתב שמברכות משום תורה שבכתב, ואע"פ שלשון לעסוק משמעו עסק בתורה שבע"פ, אין לשנות הברכות, וכן מברכות גם משום קטעים בתפילה הכוללים דברי חז"ל כמו קרבנות. ולדעת הסמ"ג שחייבות

לדעת הדינים שלהם ממילא ברור מדוע מברכות לעסוק.

והנה משום כך, ברורים לכאורה דברי הצל"ח על ברכות, שחידש שכיון שהברכה מיירי על המצווה שהיא העסק בתורה; וכיון שנשים אינם חייבות בדין ו'הגית' – העסק התמידי בתורה; ממילא ברור שכאשר הפסיקו מלימודם, אם ירצו לחדשו יצטרכו לברך פעם נוספת. (ואמנם ע" בעמק ברכה פומרנצ'יק מה שביאר ע"פ דעת הגר"ח לימוד התורה, אלא על התורה אינו על עסק ברכה, ובזה תירץ קושיית הטורי אבן במגילה כג על הא דנשים פוטרות בברכתם על התורה את השומעים, וקשה שאם אינם מחויבות בעסק התורה מן הדין כיצד פוטרות).

מכאן גם ברורה התוספת שהוסיפו רבותינו אלה בעניין יששכר וזבולון. שיש בדברי הטור והרמ"א ביאור שכנגד תמיכת זבולון בלימודו של יששכר יזכה לחלק משכר לימודו. והנה מובן שנצרך להוסיף זאת, משום שאם לא הדין המיוחד דיששכר וזבולון, הכיצד יתכן שיעשה אדם מצווה וחברו יתחלק עמו בשכרו? ואפילו אם הוא מסייע לחברו לעשות המצווה, אין זה אלא בכלל גמילות חסד, ומצווה אחריתי היא – וכפי שביארנו לעיל. על כן ביארו הטור ורבינו הרמ"א כי כאן באופן מיוחד למדנו שיזכה האדם לחלק במצוות

הלימוד ואין זה בכלל גמילות חסד, אלא הוא דין מיוחד במצוות ת"ת.

עוד צריך לדייק בדברי הרמ"א שכתב ש"יכול להתנות עם חברו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויתחלקו בשכר", שמזה מובן שצריך שיהיה הדבר ע"י תנאי ממשי, והוא מבואר משום מה שאמרנו שכיון שגדר מצוות ת"ת הוא בלימוד עצמו, אם לא שיתנו הרי שיחשב פרנסת זבולון את יששכר כמצוות גמילות חסדים ותו לא.

הדין לגבי ביטול משום אומנות ודרך ארץ

אחר כל זאת עלינו לברר - ע"פ השיטות שראינו בדברי הרמב"ם והשו"ע ובדעת הטור והרמ"א - את הדין והיחס שבין תורה לעסק האומנות. והנה בברכות ריש פרק שישי במחלוקת שבין רשב"י לר׳ ישמעאל שראינו לעיל, נפסקה הלכה כר׳ ישמעאל, וכן מבואר מדברי הרמב"ם באופן פשוט, במה שכתב בפ"ג מהל' ת"ת הל' יא' ש"מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס חסידים ומידת ידין ממעשה הראשונים היא". וכן כתב בסתמא דמילתא כמשיח לפי תומו בפ"א הל׳ יב׳ שחייב אדם לשלש זמן למידתו. וכיצד? הרי שהיה בעל אומנות והיה עוסק במלאכתו שלוש שעות ביום ובתורה תשע וכו׳. מכאן נראה פשוט

שהרמב"ם פסק כר' ישמעאל שהרי כינה למי שעוסק בתורה ומתפרנס ממלאכתו חסיד ומעלה גדולה, שהוא הפך דברי רשב"י שכתב שאם יעשה כן הרי שתורה מה תהא עליה.

ומה שכתב בסוף הלכות שמיטה ויובל פי"ג הל' יג', ש"מי שפרק מעל עצמו עול חשבונות הרבים הרי זה נתקדש קדש קדשים ויזכה לו הקב"ה דבר המספיה לו בעוה"ז כמו שהספיה ללוים לכוהנים": ברור שאינו בא לומר שאין לעסוק באומנות ואין זו המעלה העליונה - שהרי לא יתכן שיסתור הרמב"ם דבריו מצד לצד. ואמנם כבר ראינו לעיל, שלדעת הרמב"ם אף לקבל מהציבור גם היכא שלא הוא היוזם, אסור אם לא במפסיד מפני שדן ומורה לציבור באופן שמוכח, והיינו שהיה לו עבודה ואומנות להתפרנס בה ומפני שמלמד לציבור או דן להם מפסיד. וגם זה ראינו שאינה המעלה העליונה. אלא מובן שהכוונה בדבריו שם הוא שלאותו המסיר מעצמו עול החשבונות הרבים, יזכה לו ה׳ ית׳ באופן שלא יצטרך אותו ת"ח לטרוח במלאכתו כדי להתפרנס - ולא שיתפרנס מהציבור - וכגון מה שהיה עם הרמב"ם ואחיו שהטיל מלאי לכיסו, באופן שסחר עם כספו של הרמב"ם ובזה פרנסו, שזה מעלה הגדולה לדעת הרמב"ם כמעלת מי שמתפרנס ממעשה ידיו

וכפי שביארנו לעיל (ומשום כל הנ"ל לא זכיתי להבין דבריו הקדושים של הגר"ח מבריסק זלה"ה המובאים בברכת שמואל קידושין סי' כז אות ו שכתב שפסק הרמב"ם כרשב"י).

גם לדעת מרן השו"ע הוא פשוט שפסק כדעת ר' ישמעאל, שכן כתב בסי' קנו': "אח"כ ילך לעסקיו, דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עוון, כי העוני יעבירנו ע"ד קונו; ומ"מ לא יעשה מלאכתו עיקר, אלא עראי, ותורתו קבע, וזה וזה יתקיים בידו; ויישא וייתן באמונה". וכן משמע מדברי המגן אברהם והביאור הלכה שפסק הלכה כר' שמעאל. עי"ש.

עסק במה שאינו צורך חייו של האדם האם יש בו בכלל ביטול תורה

והנה כל זה לעניין אומנות שבאה להעמיד צרכי חייו של אדם, אך צריכים אנו לעיין האם בעסק שאינו משום צורך חייו או משום צורך התורה, יש בו בכלל ביטול תורה? והיינו כגון שעוסק יותר במלאכתו כדי להרוויח אף שאין בזה צורך מצד חיותו; או כאשר רוצה ללמוד או לעסוק בעניינים שאינם מכלל הפרנסה או לימוד התורה, כשאין בהם דבר פסול או איסור מהתורה בתוכנם.

וביומא יט׳ ע״ב איתא: ״ת״ר...׳ודברת במ׳ - בם יש לך רשות לדבר ולא בדברים אחרים...אמר רבא השח שיחת חולין עובר בעשה שנא׳ ׳ודברת במ׳ - בם ולא בדברים אחרים. רב אחא בר יעקב אמר עובר בלאו שנא׳ ׳כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר׳״.

ואמנם כתב הרמב"ם בהל' דעות פ"ב ה"ד לעולם ירבה אדם בשתיקה ולא ידבר אלא או בדברי חכמה או בדברים שצריך להם לחיי גופו וכו׳, אך נראה לומר ממה שלא הביא הרמב"ם הפסוק ממנו נלמד העניין ביומא, וכן מזה שלא מופיע עניין זה בהל' ת"ת אלא בהנהגות דרך ארץ שבהלי דעות, שיש ללמוד כי לדעת הרמב"ם הנאמר ביומא אינו אלא אסמכתא ומעלה יתירה ולא חיוב גמור. וכן כתב המאירי ביומא כי הנאמר שם הוא ידרך צחות׳ ולא איסור ממש. ואף שכתב הרמב"ם בהל' ת"ת פ"ג הל' יג' כי "מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק או קרא ושנה ופירש להבלי העולם והניח תלמודו וזנחו הרי זה בכלל בוזה דבר ה"" (ומקורו מצירוף ב׳ מקומות - אבות דר״נ פל״ו; ודברי ר׳ נהוראי בסנהדרין צט ע״א); עם זאת ברור ומובן מהלשון שאין זה בגדר לאו ממש, ולא עבר על ביטול מצוות עשה של ת״ת. וכן מובן בדברי ר׳ חננאל כי כל האיסור הוא להפסיק

מהלימוד בדברי שיחה, וכנאמר במסכתא דע"ז (גע"ב) שהפוסק מד"ת ועוסק בדברי שיחה מאכילים אותו גחלי רתמים.

הראיה להבנה זו ברמב״ם היא במה שכתב מפורשות בפי׳ לאבות פ״א מי״ז לחלק דיבורו של אדם לחמישה אופנים: א. חלק המצווה עליו נאמר ״ודברת בם״. ב. הדיבור האסור כשקר ורכילות וכד׳. ג. הנמאס - כשיחה בטלה ודברים שאין בהם תועלת, ״והחסידים השתדלו להניח זה החלק מן הדיבור״. ד. הנאהב - דרך ארץ ומוסר. ה. המותר - ענייני צורכי גופו של אדם.

הרי ברור כי לדעת הרמב״ם החלק שעליו דברה הגמ׳ שהוא דברים בטלים איננו בגדר אסור, אלא מאוס, ומהנהגות החסידות להתרחק ממנו. וכן משמע מדברי **השו"ע** ביו"ד סי׳ רמו׳ סע׳ כה׳ שהביא דין זה כלשון הרמב"ם שהיכול לעסוק בד"ת ואינו עוסק או שפורש ממשנתו להבלי העולם הרי שהוא בכלל דבר ה' ביזה. וממה שלא הביא דברי רבא שעובר בעשה הרי שסב"ל כדאמרנו שאין בה איסור אלא מידת חסידות. וראיה נוספת לזה הוא מה שפסק באו"ח סי׳ שז׳ סע׳ א׳ שבשבת אפילו בשיחת דברים בטלים אסור להרבות. ומזה מובן שהאיסור הוא להרבות ודווקא בשבת יש בשיחה בטילה בכלל

איסור, והוא משום דאל יהא דבורך של שבת כדבורך של חול. הא משמע שבחול אין בזה איסור אלא מילתא דחסידות.

מנגד, הרמ"א שם כתב שאסור לדבר בשיחת חולין, ולשון זו מתאימה לכתוב בגמ' בשם רבא הנז"ל, שהשח בסמ"ק הביא האיסור לדבר בדברים בטלים בעשה ולאו פעמיים, במצווה בטלים בעשה ולאו פעמיים, במצווה האיסור במצווה קה'. וכן כתב הסמ"ג האיסור במצווה יג'. ויש להבין סיבת מחלוקתם של רבותינו הנזכרים בדין ביטול תורה בשיחה בטילה אם יש בזה איסור ממש או מעלה והנהגה חשובה.

והנה באור שמח ת"ת פ"א ביאר כי דברי רבא שהמדבר בדברים בטלים עובר בעשה מ'ודברת בם', הוא אך לסובר שפסוק זה מוסב למ"ד שק"ש דרבנן, שאל"כ הרי שלמדנו מ'ודברת בם' חיוב ק"ש והיאך ילמד מכאן שצריך לדבר בד"ת ולא בדברים בטלים?!

לפ״ז אפשר להבין מדוע לרמב״ם שסב״ל שק״ש דאורייתא (עשה י), הדיבור הבטל אסור אך מהנהגה טובה.

אמנם אחר המחילה ונשיקות עפרו הקדוש, לענ"ד אין הדברים מספיקים לבאר שיטתם של רבותינו אלה. שהרי

הרמב"ם עצמו בפירוש המשניות לאבות פ"א יז', סידר חלקי הדבור בארבעה חלקים, וכתב כי החלק הראשון שהוא מצוות ת"ת נלמד מהפס' ודברת בם, אע"פ שכפי שכתב האור שמח למד ממנו גם חיוב ק"ש מדאורייתא. וזה לשונו שם: "החלק הראשון: הוא המצווה בו והוא קריאת התורה ולמודה וקריאת תלמודה, וזו היא מצות עשה מחויבת שנאמר ודברת בם. והיא שקולה כנגד כל המצות, וכבר נאמר מן האזהרה בלמוד מה שלא יכיל זה החבור בלמוד."

ואף שהרמב"ם עצמו לא כתב פסוק זה לעניין לימוד תורה בספר המצוות והלכ׳ ת״ת, ועוד שהעירו הפוסקים ראה בית יוסף או"ח סי׳ שיח ד"ה ומה שכתב (ראה בית יוסף רבינו) שיתכן והרמב"ם יחזור בו מהוראותיו שבפירוש המשניות, שכן הרמב"ם כתב פירוש המשניות בצעירותו (חוות יאיר ריש סי׳ קצב); עם כל זאת: א. במקום שאין זה מוכרח אין לנו לשוות דבריו הקודמים כמוטעים. ב. גם בבדיקת הנוסח של פירוש המשניות של הרמב"ם כפי שיצא ע"י הרב קאפח והרב שילת מצוי פסוק זה כמשויך לחובת לימוד התורה, ואותם נוסחים הם מכתי"ק של הרמב"ם כשאותו טופס הגיה ושכלל כל ימיו, כפי שמוער שם, ובעקבות כך גם סרו הרבה סתירות

שבין פיהמ"ש ליד החזקה. אמנם כאן כנראה שהרמב"ם לא ראה סיבת מה לשנות לשון פסוק זה כמקור ללימוד מצוות ת"ת.

ג. עוד יש להוסיף שגם הסמ"ג נקט בשני הצדדים גם יחד: שיש מצוות עשה לק"ש בעשין יח', וגם בלאוין יג' כתב שיש איסור לדבר דברים בטלים וזאת מאותו פסוק. א"כ אין הצדדים מכריחים זא"ז. וכל זה יחד עם מה שכתב בעשה יב' שיש לאדם חיוב ללמד את בנו ואת עצמו ממצות עשה דאורייתא.

ונראה היה לבאר שכל מחלוקתם זאת היא כהמשך וכפועל יוצא משיטתם האמורה לעיל בהגדרת מהות מצוות לימוד התורה. שלדברי הרמב"ם והשו"ע ביארנו לעיל שגדר מהות הדאגה הוא התורה לימוד להתקיימותה בעולם, וא"כ ברור שאין שייך לדבר על ביטול עשה מלימוד התורה ע"י דיבורים בטלים. שפעמים שהדיבור עצמו הוא המקיים את התורה והרי הדברים נתונים לשיעורין לפי זה, והלב יודע אם לעקל או לעקלקלות (סנהדרין כו ע"א), והכל תלוי בכוונת האדם בדיבורו ולא בעשייה מסוימת. כיון שכך אין שייך לדבר על ביטול עשה דת״ת ע״י דיבורים בטלים שהרי אין האיסור בעצם הדיבור, וממילא אין בזה ביטול. ועוד, שפעמים אפשר שיתברר

שהיה הדיבור מועיל מצד רווחת הלומד והנייחא שנעשתה לו ע"י הפסקו מלימודו לדבר ואף בדברים בטלים, ויהיה זה עצמו קיומה של תורה. ואיך אפשר שיהיה קיום מצווה למפרע, כשכל עניין הציווי הוא מכאן ולהבא - שמצווים האדם עשה כך ולא כך, ובאופן שהמצוות צריכות כוונה לקיימן לשם מצווה?!

אמנם אם נאמר כפי שביארנו בדעת הרמ"א וסיעתיה, שגדר מצוות ת"ת הוא הדיבור והלימוד בתורה בפועל, הרי שסוף כל סוף, כל מי שיכול לעסוק בת"ת ולא עוסק הרי שמבטל מצוות עשה בפועל. שמילא אם מצוות עשה בפועל. שמילא אם שהוא בגדר אנוס ואינו נחשב כיכול לעסוק בתורה. אך כאשר יכול ופנוי לעסוק בתורה, ומדבר במקום זאת בדברים בטלים, הרי שבפועל מבטל מצוות עשה דת"ת.

הנה א"כ מבואר שלדברי **הרמב"ם**והשו"ע אין איסור לעסוק גם בדברים
בטלים, ואין בזה ביטול עשה, אלא
מצד מידת חסידות, ואף במה שלא
נצרך כדי חייו.

אמנם לדעת הרמ"א וההולכים כמותו, הרי שבכל עת שיכול לעסוק בד"ת ואינו עוסק בפועל, הרי שהוא מבטל מלימוד התורה, וכל האפשרות לעסוק בדברים אחרים, היא רק מצד הדאגה לצרכים ההכרחיים לו שבזה

הוא נקרא אנוס. ומבירור זה יש לנו ללמוד הדין לעניין לימוד חכמות הטבע והפילוסופיה וכפי שנראה לקמן.

ביאור דעת הרמ״א והרמב״ם ביחס לטיול בפרדס עפ״ז

והנה טרם שנכנסנו לעובי הקורה בעניין בירור החפצא שבמצוות ת"ת, העלנו קושיא למקרא דברי הרמ"א ביו"ד רמו", שעל אף שפסק כדברי הרמב"ם שפרדס היינו חכמת הטבע, לא פסק כרמב"ם שלימוד חכמות אלו הוו כלימוד גמרא וכפי שכתב הרמב"ם, אלא סבר שמותר לעשות כן רק באקראי. ולכאורה הדבר צריך עיון גדול, שאם דעת הרמ"א היא שחכמת הטבע היא היא מעשה בראשית, מדוע ולמה לא יחשב זה כלימוד תורה ממש ויהיה מותר זאת רק כלימוד אקראי?

אמנם עתה אחר שראינו בבירור דעת הרמ"א כי הוא סב"ל שכל דין תלמוד תורה הוא רק בעיסוק בתורה עצמה ממש, וכל האפשרות לבטלה הוא רק היכא שהוא מוכרח על כך - הרי הדברים מובנים. שאמת הוא שהרמ"א הסכים כי לימוד חכמות הטבע וההיגיון הם הם מעשה בראשית, וכרמב"ם, אלא שהוא ז"ל דק בדברי הרמב"ם שכתב לחלק בין החכמה לתורה. והכוונה למה שכבר הבאנו

לעיל בבירור דעת הרמב"ם ביחס שבין תורה לחכמה ובצורך לימוד החכמה, את דבריו בפירוש המשניות למסכת חגיגה פ"ב וכן בפתיחה למו"נ, בהם חילק בין חכמת מעשה בראשית לחכמת התורה. שקרא הרמב"ם למה שהוזכר בפ"א דמסכת חגיגה - עריות, שבת, טומאות וטהרות, הלכות נדרים ועוד - גופי תורה (היינו: כל מה שיש בו מקראות בין מועטים ובין מרובים הוא הנקרא גופי תורה); אמנם חכמת מעשה בראשית, לא קראה ׳גופי תורה׳ אלא ׳יסודות גופי תורה׳. והביאור לחילוק הזה הוא כמה שכתב בפתיחה למו"נ שאין להבין - את דברי התורה - שהם גופי תורה בלא לדעת הודם כל חכמת הטבע וההיגיון, ומכאן שחכמות אלו הם יסודות לתורה עצמה, אך לא היא עצמה.

והנה מזה יהיה מובן החילוק שבין הרמב"ם לרמ"א בדין לימוד חכמת מעשה בראשית. שאין הדברים מונחים ביחס ללימוד חכמת מעשה בראשית, אלא בחילוק שיש בין הרמ"א לרמב"ם ביחס לגדר מצוות לימוד תורה ואפשרות ביטולה. שלדברי הרמב"ם כל מה שמעמיד את האדם על דברי תורה ואפילו אינו לימוד גופא, הרי שהוא בכלל מצוות ת"ת, וממילא מובן שכשם שלימוד הגמרא מעמיד על תורה שבע"פ הגמרא מעמיד על תורה שבע"פ

הכתובה במשניות, כך לימוד החכמות מעמיד על מצוות האמונה בה׳ ויחודו, ומצוות אהבת ה׳ ויראתו, וממילא הוא בכלל מצוות הלימוד, ואף שאין אלו גופי תורה ממש. אמנם הרמ״א שסבר שגדר מצוות לימוד תורה הוא אך עצם הלימוד, הרי כל מה שאינו לימוד התורה ממש שהוא

תורה מן השמים בכתב ובעל פה, אינו בגדר חיוב מצוות ת"ת. ולכן, אף שגם הוא סב"ל כרמב"ם כי הכרח הוא להתעסק בו כדי להבין בלימוד התורה, אין לדבריו היתר גורף אלא רק מה שנצרך ורק באקראי ולצורך הלימוד, ולא כדבר בעל חשיבות מצד עצמו.

בירור ופישור הדרכים השונות ביחס ללימוד חכמות הטבע ואוה"ע, ומה בין תורה לחכמה

סיכום העולה עד כאן

לאחר כל הסיבוב שראינו בסוגיית היחס ללימוד חכמות הטבע וההיגיון, העולה עד כאן באופן עקרוני, הוא שג' מחלקות מגדולי ישראל חלוקות בשייכות שבין תורת ההיגיון הפילוסופית ושאר חכמות הטבע לחכמת התורה.

כיתה אחת - וראש להם הוא הגה"ק
בעל עבודת הקודש - מבארת כי אין
לה לתורה עם החכמה האנושית דבר
וחצי דבר, ואין לו לאדם מישראל
להתעסק כלל בשאר החכמות
והחכמה הפילוסופית בראשם.
שדווקא כלפי שאר אישי המין
האנושי קרויות אותם הגיונות 'חכמה',
אך האדם מישראל הוא הקרוי 'אדם',
וחכמתו היא חכמת התורה וזולתה
אין חכמה.

אמנם כבר ראינו כי לכאורה מכלל דברי חז"ל הדברים קשים לאומרם, שכבר קבעו חכמינו כי חכמה בגוים תאמין, ועל חכם מאומות העולם טבעו חז"ל כי חכמתו נתונה לו מהבוי"ת – וא"כ בוודאי שחכמה היא. כיתה נוספת והיא סיעתם של בעל כבוד אלוקים - ר' יוסף ן' שם טוב, ור' אברהם אזולאי בחסד לאברהם, המעלים כי חכמת ההיגיון חכמה היא וראוי לאדם מישראל שישתלם גם בה; אלא שאין צורת ההיגיון שבחכמות אלו שייכת לחכמת התורה, ואין להשתמש בצורת הגיונות אלו בלימוד או לצורך התורה.

מנגד לזה וכמחלקה שלישית, סוברת סיעתו של **הרמב"ם** כי חכמת ההיגיון והטבע היא חכמה אנושית ומוכרחת וקודמת להשגת התורה כפי שכתב

בהקדמתו למו"נ, ובלעדי שישיג אדם בחכמות אלו לא יוכל להשיג ולהבין היטב בדברי תורה (ולדעת הגר"א וסיעתיה הוא דווקא בחכמות הטבע ולא בחכמת ההיגיון).

ביאור מרן הראי״ה בסוגיה דנן

בעמדנו בגן המבוכה זה, עלינו לעיין במה שכתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל שכדרכו הקדושה פינה השבילים ופלסם, והראה מקום לכל דעה.

במאמר 'המחשבות' (עקבי הצאן עמ' קכב) התייחס הרב לסוגייתנו וחילק את סוגי החכמות והיחס אליהם לג' חלקים. לשם תועלת הדיון נביא חלוקותיו אחת לאחת ונדון בהם. ותחילה החלק הראשון:

"ישנם מחשבות כלליות גדולות וקדושות שאינן נוגעות כלל בנחלת כל גוי ואומה וכל חכמי לב וכל קדושי רוח שבכל האדם אשר על פני קדושי רוח שבכל האדם אשר על פני האדמה שווים בהן לטובה: 'מעיד אני עלי שמים וארץ בין ישראל בין נוכרי שפחה הכל לפי המעשה שהוא עושה כך רוח הקודש שורה עליו', 'כוהנים לוים וישראלים לא נאמר אלא האדם הא למדת שאפילו נוכרי שעוסק בתורה הרי הוא ככה"ג'. הדברים בתורה הרי הוא ככה"ג'. הדברים מקבלים שום שינוי מצד המצב של

האדם המשיג אותם. כיון שהאדם מגיע לכוון דעתו כלפי מעלה במובן הנעלה והנשגב שהשכיל כך אפילו אותם שאינם מכירים לא את ישראל ולא את אביהם שבשמים קורים לשם אלוהי טולם אלהי דאלהיא".

דברי הרב זלה"ה לכאורה צריכים עיון, ובכלל במה שנאמר כאן:

א. מהם אותם מחשבות קדושות כלליות עליהם הוא מדבר כאן? ב. מהי ואיך היא האפשרות והמהות של רוה"ק אצל הגויים, מצד מעמד נשמתם? ג. מה בין כאן לבין החילוק שעשה מרן הרב זצ"ל בעין איה שבת פ"ב פס' יא' בסוגיות חנוכה, ששם כתב שאך ההנהגה הישרה ותיקון ישובו של עולם - היינו הצד החיצוני והטפל של החיים - יש לקחת מהעמים; אך מה ששייך לרוח ישראל, לתורה ולמצווה וכל המידות הקדושות שהן שייכות לה, אין לזר מגע עימם. וכן כתב באורות ישראל פ"ה פס' ב' ש"פנימיות החיים שלמה היא בישראל באין צורך להיעזר משם כח זר בעולם...ולחיצוניות החיים מזדמן שצריך השלמה דווקא מבחוץ "יפייפותו של יפת באהלי שםי". כמו כן בעין איה שבת פ"ו פס' צו' על דברי הגמ׳ שמבארת שכל שהוא מטעם רפואה אין בו משום דרכי האמורי, מברר הרב כי רפואה היא דוגמא נאותה לדברים שמצד כלליותם

אף אם נמצאם באומה מסוימת, אין
זה אלא מצד האנושי הכללי שבה.
זאת לעומת מה שבמאמר המחשבות
שהבאנו לעיל, משמעות הדברים היא
שדווקא המחשבות הכלליות יותר
והקדושות יותר הם אלו שאין הפרש
בין אם הוגה אותם אדם מישראל או
גוי, ולכאורה הוא להיפך ממה
שמשמע בעין איה כי דווקא הצד
שחיצוני והטפל שבחיים הוא הצד
שיש לקחתו מהעמים.

רוה״ק שלאומות העולם וההפרש בינו לבין שבישראל

ראשית כדי להבין בינה בדברי מרן הרב זצ"ל עלינו לחקור כיצד ובאיזה אופן תיתכן רוה"ק לאומות העולם, ומה בין זה לבין רוה״ק שבישראל. הנה **בתוספת בן יחיאל** לבעל הלב טברי על תנדב"א הנז"ל ביאר בראשית דבריו כי בוודאי שאין מדובר בעובד כוכבים ומזלות אלא על כינוי לנוכרי. אמנם בהמשך עמד על כך שלכאורה דברים אלו סותרים לנאמר בתנד"א זוטא פ"י שנשבע הקב"ה לישראל שלא ישרה את שכינתו עוד על העכו"ם אלא על ישראל. לכן פירש שם "שצריך לחלק בין נבואה גלויה והשראת שכינה לבין רוה"ק כשהוא בפנימיות ע"ד ניבא ולא ידע מה ניבא". היינו שאין זו רוה"ק ממשית מצד מעלת האדם, אלא

התנוצצות אמת שבאה לאדם. ואכן ביאר שם כי אין הכוונה מצד זכותו של הנוכרי, שא"כ היה כתוב "הכל לפי המעשים רוה"ק שורה עליו". אלא מה שכתוב "לפי המעשה" הכוונה בוודאי למה שנצרך כעת, היינו לפי המציאות. שאם נצרך לישראל שיהפוך אותו נוכרי לשליחו של הקב"ה לגלות על ידו דברים לצורך ישראל, כך יהיה ואפילו שאינו מבני ברית.

מעין זה ביאר ג"כ בפי' מאורי אש, שאין מאמר זה סותר לנאמר בבבא בתרא שביקש משה שלא תשרה נבואה על אוה"ע, מאחר ומדובר כאן על "רוח המעוררו לנכרי לפעול טוב ולהיות גיבור בארץ בטוב המידות, להנהגת האומה בדרך ה'. וה' עוזרהו וזה יתכן להיות גם בעבד ושפחה".

א״כ לפום דברים אלו אין הכוונה על רוה״ק כפי המקובל בביאורו שהוא ידיעה מן העליונים.

אמנם מדברי מרן הראי"ה נראה שמבין שדברי התנדב"א מוסבים על רוה"ק ממשית, שהרי כתב שאלו מחשבות גדולות וקדושות, ועל נוכרי הזוכה לכוון דעתו כלפי מעלה. ועי עוד בקובץ ח' פס' רמו' ששם מרן הרב זצ"ל כתב מפורשות על ההשוואה שבין רוה"ק שיש לכל באי עולם, לבין רוה"ק העליונה שאינה אלא לישראל.

לגבי מה שהקשו מהגמ׳ בבבא בתרא שביקש משה שלא תשרה שכינה על וכן ונענה, מתנד"א זוטא פ"י, הסביר מרן הרצי"ה בכמה משיחותיו כי יש לחלק בין קדושה פרטית של נוכרי מסוים, שזה יתכן שתשרה עליו השכינה, לבין קדושת האומה המוכנה כולה לרוה"ק ולנבואה שזה קיים דווקא בישראל. וכך כתוב בשיחתו לפר׳ תצווה: "מציאות עניין השראת השכינה בישראל שייכת לציבור. גם אצל הגויים יש יחידים צדיקים וחסידים ואפילו שייכות לרוה"ק כמובא במדרש המפורסם. אך כל זה אינו אלא ק׳ הפרט. לעומת זאת עניינו המיוחד של ישראל הוא ק׳ הכלל, ההופעה האלוקית בציבור. כדברי המהר"ל בנצח"י - ושכנתי בתוכם, בתוך כלל ישראל, ׳חיי עולם נטע בתוכנו׳, בתוך כלל ישראל נטע רבש"ע חיים - תורה שהיא חיי שולם".

דברי מרן הרצי״ה יתבארו היטב בחילוק שבין ב׳ הופעות שונות של רוה״ק כפי שמפרטם הרצ״ה מלובלין בס׳ ישראל קדושים אות ו׳. הנה ביאר הרב זלה״ה כי יש לחלק בין שני סוגי רוה״ק: מה שיש לישראל שהוא בא אחר תורה המביאה לידי זהירות וכו׳ עד רוה״ק, ״והוא הרוח הקודש דתורה שבעל פה השופע

ישראל דבני ללבבות הלכותיה לאמיתן, והם הכתרים שהטעונום מלאכי השרת. כי אין בכח אדם מצד עצמו להשיג זה...וזהו המדריגה עשירית דקדושה שמקדשין אותו מלמעלה על ידי השפעת כתר הנעשה בהופעת אור המקיף דנשמת החיה של שורש נשמתו. והוא מביאתו לרוח הקודש שהוא הכתר דנשמע. ושורש היחידה שהוא ההתדבקות הגמור במלך יחיד חי העולמים. והוא הרוח הקודש שזוכין על ידי התורה כמו שמובא בתנא דבי אליהו זוטא (פרק א) וכיון שקרא אדם תורה וכו׳ ושנה הגמרא הפלפול לשמה מיד רוח הקודש שורה עליו שנאמר (שמואל ב כג, ב) רוח ה' דיבר בי וגו׳. והוא דרגא דדוד רבן של בעלי רוח הקודש דה׳ עמו שהלכה כמותו... כי הוא השורש דתורה שבעל פה מדת המלכות פה דעל כן זכה למלכות ישראל: וכן כל חכמי ישראל נקראו מלכים כמו שאמרו בגיטין (סב ע"א) מטעם זה. דלרוח הקודש זה זוכין כל חכמי ישראל האמתיים, והיא הנבואה שלא ניטלה מחכמים כמו שאמרו בבבא בתרא (יב ע״א). ואף על פי שניטלה מהנביאים".

מנגד לכך ישנו סוג שני של רוה״ק עליו דיבר בתנא דבי אליהו, ״מדריגה אחרת ברוח הקודש שאין נמשך בכח התורה וכמו שאמרו בתנא דבי אליהו

רבה (ריש פרק ט) דגם גוי ואשה ועבד ושפחה, הכל לפי המעשה שהוא עושה, כך רוח הקודש שורה עליו עיין שם. וגוי אין לו שייכות לדברי תורה שהוא מורשה לקהילת יעקב. וגם עבד אסור ללמדו תורה כמו שאמרו בכתובות (כח סוף ע״א). וכן אשה, אסור ללמד בתו תורה כמו שאמרו בסוטה (כ ע״א). ועל כן תלו לה רק במעשה. ובזה לא קשה ממה שכתב רש״י בתענית (ד סוף ע״א) דאין לחוש שתשרה רוח הקודש אעבד וממזר דהתם ארוח הקודש דגילוי הלכות ודברי תורה קאי״.

הנה מבואר מדבריו, כי רוה"ק שעניינה גילוי דברים עליונים אך לא גילויי תורה, נמצאת גם אצל אומה"ע אצל הזכאים לה. אמנם גילויי תורה לכוון דברים באמתותם בעומק ההלכה ודברי תורה, אינו שייך אלא לישראל.

דברים מעין אלו כתב גם מרן הראי״ה בקובץ ח' סי' רמו' הנזכר, אמנם חידש עוד כי גם הופעה של רוה״ק שעניינה גילוי מלמעלה שלא לדברי תורה, גם הם נובעות אצל ישראל מכוחה של תורה, מחיי עולם הנטועים בתוכנו וכפי שביאר הרצי״ה לעיל:

"שפעת רוח הקודש המיוחדת לישראל, היא רוממה הרבה במעלתה, ומיוחדת במינה, מכל מיני שפע של

רוח הקודש שכל אחד מבאי עולם זוכה לה על פי מעשיו. השפעה הישראלית היא נמשכת מפנימיותה של תורה, וההבהקה של החכמה המעשית בתורה, ובכל הליכות החיים הנוגעים והחיצוניים, הפנימיים למפעלים והרגשות הקרובים לחוג הפעולות, הנם גם כן יוצאים בדרך ישרה מאורה של תורה. ועצמיות כחה העליון של זוהר התורה, היא משפיעה על שני אלה הסוגים הרוחניים העליונים. סוג הרזי של רוח הקודש, וסוג הגילוי של אור התורה שבהגבלה ומפעל, כלאה וכרחל אשר בנו שתיהן את בית ישראל. ותמיד אנו קרואים לתקן את שתי ההופעות הללו, הכמוסה והגלויה, שתהיינה פונות באורח ישרה לקבל את שפעת בהירותן מתוך אור עולם של אוצר החיים אשר באור ד׳, החופף על הוד יסודה של תורת אלוהים חיים".

ביאור האריז"ל למהותה של רוה"ק

ודע, כי דברים אלו נובעים מבאר האר"י החי זלה"ה, ונבאר העניין. דהנה בשערי קדושה ח"ג שער ז" כתב חמישה אופנים בהשגת רוה"ק. וזה לשונו:

"ועל ידי כן אפשר שיזכה לרוח הקודש באחד מאלו האופנים שנאמר: האחד הוא, שימשוך על נפשו אור עליון משורש נפשו העליונה, כנזכר

לעיל בשער חמישי ותתגלה אליו, וזה הוא רוח הקודש גמור.

השני הוא, שעל ידי עסקו בתורה או קיומו איזו מצוה אשר נתבאר בדברי רבותינו ז"ל (אבות פ"ד מי"א) כל העושה מצוה אחת קנה לו פרקליט אחד ונוצר ממנה מלאך ממש, אך בתנאי שיקיימה תמיד וברוב כונה בהוא. וזהו ענין מה שנמצא כתוב בספרים ענין המלאכים הנקראים מגידים, אלא שאם לא תהיה המצווה כהלכתה יהיה המגיד ההוא מעורב כחלכתה יהיה המגיד ההוא מעורב

השלישי הוא, שעל ידי חסידות כנזכר לעיל, יתגלה אליו אליהו זכור לטוב וכפי חסידותו תגדל גילויו אליו.

הרביעי היא גדולה מכולם והוא כי יזכה שיתגלה אליו איזו נפש מהצדיקים הנפטרים הראשונים, אם מאותן שהם משורש נפשו, כנודע, או מזולתם אלא מפני שעשה איזו מצוה כתקונה כמוהו. והזוכה למעלה זו ישיג שיודיעוהו חכמות וסודות גנוזים שבתורה עד להפליא, וכל זה כפי מעשיו.

החמישי והיא הגרועה מכולם כי יראה בחלומותיו עניני עתידות וחכמה קרובים אל רוח הקדש".

והנה האופן השני והרביעי מפורטים בשער רוה"ק בהקדמה (וכן בשער

הייחודים פ״ב). וזה לשונו השייך לענייננו:

"דע כי בהיות האדם צדיק וחסיד ועוסק בתורה ומתפלל בכוונה, ודאי - הוא שאין לך דבר שאין לו ממש כי אפי׳ אותו הקול היוצא ע״י הכאת המטה אינו לבטלה כנז׳ בזוהר פ׳ שלח לך, ואין הדבר ההוא הולך לבטלה ח"ו; אך בוודאי הוא שממנו נבראים מלאכים ורוחין קדישין קיימין ועומדין כנז׳ בפ׳ בשלח דף נ״ט. וכמשז"ל: 'כל העושה מצוה אחת קנה לו פרקליט אחד' וכו' (אבות פ"ד מי"ג). כי מדבור האדם נוצרים מלאכים טובים או רעים כפי דבורו, וכמ"ש בתיקונין כי כשהאדם עוסק בתורה, אותם הקולות וההבלים דנפקי מפומיה נעשים מרכבה אל נשמות הצדיקים הראשונים לרדת למטה ללמוד תורה לאדם ההוא (א״ה עיין ש׳ הפסוקים פ' וירא), וכנז' בסבא דמשפטים דף ק׳ ע״ב ענין ההבל והדבור והקול כמו שיתבאר ענין שלשתם לקמן בע"ה...וכפי מה שחסר מאותה מצוה כן יחסר אור המלאך ההוא. ואמנם, ודאי הוא שגדול הוא כח המלאך הנעשה מעסק התורה מכח המלאך הנעשה ע"י אותה המצווה. ואין להאריך בפרטים אלו. וזה ענין המלאכים המתגלים אל בני האדם ומודיעים אותם עתידות וסודות, ונקראים בספרים מגידים. כי אלו הם

נבראים מעסק האדם בתורה ובמצות...גם יש מגידים שנעשים מעולם העשייה בלבד, ואלו נעשים ע"י המצות מעשיות הנעשות בלי כוונה. ויש מגידים מעולם היצירה והם מעסק התורה ויש מגידים מעולם הבריאה והם הנעשות מכוונת ומחשבת האדם בעסקו בתורה או במצווה. ובכל עולם ועולם יש כמה וכמה חלקים ופרטים שונים זה מזה ואין להאריך...

והנה סוד הנבואה ורוח הקדש ודאי שהוא הול שלוח מלמעלה לדבר עם הנביא ההוא, או עם בעל רוח הקדש ההוא. אבל אותו הקול העליון הרוחני אי אפשר הקול ההוא לבדו להתגשם ולכנס באזני הנביא ההוא. אם לא ע"י שיתלבש תחלה באותו הקול הגשמי שיוצא מפי האדם ההוא. בהיותו עתה עוסק בתורה או בתפלה וכיוצא, ואז מתלבש בו ומתחבר עמו, ובא עד אזן הנביא ההוא ושמעו. ובלתי קול האדם עצמו הגשמי עתה, אי אפשר להיות. וביאור הדברים הוא: כי הקול הא׳ אשר כבר נעשה ממנו מלאכין ורוחין קדישין כנז"ל, הם עצמם קול הנבואה. וכאשר בא הקול ההוא אל האדם להגיד לו הנבואה ההיא, הוא בא ומתלבש בזה הקול הגשמי של עכשיו, של האדם הזה שיוצא ממנו, בעת ששורה עליו הנבואה ההיא. וז"ס פ׳ שמואל ב׳ כ"ג ב׳ רוח ה׳ דבר

בי ומילתו על לשוני כי הרוח והמלה שהוא דבור הא׳ הנעשה כבר ע״י עסק התורה והמצווה וכנז״ל הוא השורה עתה עליו על לשונו. והנה יש בזה פרטים רבים. כי נודע הוא שיש באדם קול ודבור והבל. ואפשר שהקול הא׳ בא עתה ומתלבש בקול של עכשיו. או הדבור הא׳ בא ומתלבש בדבורו של עכשיו...ויש הרבה בחי׳ בזה לאין קץ...

והנה ההפרש שיש בין נבואה לרוח הקדש הוא. כי נבואה מדכורא ורוח הקדש מנוק׳. ולכן הנבואה אינה אלא בקול או בדבור שעבר בין משלו בין משל צדיקים אחרים המתלבשים עתה בקול או בדבור או בהבל שלו עתה. אבל מן ההבל של עבר בין משלו בין משל אחרים אין נבואה משלו בין משל אחרים אינה משלו בין משל אחרי׳. אבל בקול או משלו בין משל אחרי׳. אבל בקול או בדבור שעבר בין משלו בין משל בדבור שעבר בין משלו בין משל אחרי׳. אבל בקול או צדיקי׳ אחרי׳. אין זה נק׳ רוח הקדש אלא נבואה״.

מבואר בדברים אלו, כי נבואה ורוה״ק שבב׳ אופנים אלו, הם התלבשויות של קולות שלוחים מלמעלה שנעשו ע״י לימודו או מעשיו של הצדיק לדבר עמו ולגלות לו סודות התורה או עתידות, ע״י שמתלבשים בקול דיבור או הבל שעשה אותו אדם.

כיצד תיתכן רוה"ק על אוה"ע מצד מעמד נפשם

והנה לעניין האפשרות של הופעת רוה"ק אצל הגוי, כיון שאין שייכות לגוי בעסק התורה (עי׳ מה שהרחיב בזה בגר"א שה"ש א, ג; ובפי׳ איפה שלימה על ביאור הגר"א הנז' מהגר"ש ברעוודה זצ"ל), הרי שהופעת רוה"ק אצלו אפשרית כפי מה שנאמר לעיל, היינו בקול השלוח מלמעלה ע"י מלאך שמעולם העשייה שנעשה בכח המצוות שעשה אותו נוכרי, וממילא אין בזה שייכות להופעת רוה"ק שמכח לימוד ועסק התורה - וכפי שביארו מרנן הכוהנים הגדולים הרוא"ה והרצ"ה זיע"א, שהבאנום למעלה. והדברים נכוחים, כיון שזה מדויק עם מה שאמר בתנא דבי אליהו שהכל לפי המעשה כך רוה"ק שורה עליו.

אמנם לפי זה דווקא האופן השני הוא האפשרי – היינו שעושה מצווה קבועה, כיון שבאופן הרביעי שמתגלים אליו נשמות הצדיקים, מדויק בשערי קדושה הנז"ל כי זהו דווקא לגלות לו תורה – וזה כאמור אינו שייך בגוי. אמנם באופן השני, יתכן שמגלים לו גם דברי חכמה (ואדרבה, משום שהם מלאכי העשייה הדבר ברור יותר, מאחר והתורה הנתונה לנו היא מעולם הבריאה ואין למלאכים אלו השגה בזה כלל).

אופן נוסף יתכן. אם לא נבאר כדרך

הלב עברי דלעיל המדרש ונאמר שהכוונה ב"על פי רוב המעשה" אכן לדקדוק במעשי האדם ובתיקון מידותיו; הרי שנוכל לבאר דברי התנד"א גם כאופן הראשון המוזכר בשערי קדושה – שלא ע"י ייחודים, אלא בהפשטת תחושותיו העצמיות מעל גופניותו ובכח המדמה כאילו יוצא מגופו וכו': "אחר כך יתאמץ ויתחזק בחשק אמיץ להרהר בעולם העליון ולהתדבק שם בשרשי נשמתו ובאורות עליונים, וידמה בעצמו כאלו יצאה נפשו ועלתה למעלה, ויצייר עולמות העליונים כאלו עומד בהם. ואם עשה איזה יחוד (הרי שאפשר גם בלא יחוד -ט.ח) יהרהר בו להמשיך בזה אור ושפע בכל העולמות, ויכווין לקבל גם הוא חלקו באחרונה, ויתבודד במחשבה כאלו נחה עליו הרוח עד שעור מה. ואם לא ירגיש מאומה נראה כי עדין איננו ראוי ומוכן, ולכן יתחזק עוד מאז ואילך בעבודה ובקדושה ויחזור אחר ימים להתבודד על דרך הנזכר עד אשר יזכה ותנוח עליו הרוח" (שערי קדושה ח"ג שער ח).

אופן נוסף בו תיתכן רוה״ק לאומות העולם הוא כאופן החמישי הקרוב לרוה״ק. שביאר שם כי צד זה הוא ע״י חלומות צודקים שבהם יראה עתידות וחכמה.

אמנם הביאור כיצד יתכן רוה"ק

לשרות על אוה"ע כלל מצד מעמד ומקור נפשם, יש לדעת מה שכתב הרח"ו בשערי קדושה שער ג' פ"ב לבאר איך שנפש האדם כלולה מגוף עולם העשייה מד' חלקי ארמ"ע, שמתוכם נוצקים ד' חלקי נפשות הדצח"מ שבו – וכפי שנבאר לקמן באריכות. בתוך חלק זה שהוא נפש היסודית שבו, ישנו חלק ממחצב הקליפות והמלאכים שהוא הקרוי יצר הרע וטוב שבו, שעליו מלביש חלק מחצב הנשמות, שבתוכו מחצב הספירות המלביש על קו אור א"ס.

וכאן הוא ההבדל היסודי שבין ישראל הוא לעמים: שחלק נפשם של ישראל הוא ממחצב הנשמות המלביש למחצב הספירות שעל קו אור א"ס. אמנם של העמים אינו אלא ממחצב הקלי׳ כמבואר בכמה מקומות מכתבי האריא"ל וההולכים בדרכיו (ראה לדוגמא אוה"ח הק׳ בלק כג, ח). ומשום כך דווקא לישראל נאמר ׳ומי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו׳, מאחר ושורש נרנח"י שלהם ממחצב הנשמות המלביש לספי׳ ולאור א"ס, שלכן אין להם להתפלל דרך המלאכים כלל (ראה עוד יוסף חי דרושים, המלאכים כלל (ראה עוד יוסף חי דרושים, במדבר עה"פ איש על דגלו).

מ"מ, מזה ששורש נפשם של אוה"ע מלביש כמרכבה על מחצב המלאכים, הרי שהתגלות המלאכים תיתכן גם אצל גוי במלאכי העשייה, וזה משום

מה שנפשו מלבישה בעובי על מחצב המלאכים, על אף שבאורך העולמות אין נפשו עולה יותר מג' קלי' הטמאות.

ועתה עוד יותר ברורים הדברים שכתבו מרן הראי"ה והרצ"ה מלובלין, בחילוק שבין דרגת רוה״ק שלישראל ולאוה"ע. שמאחר וביאר האריז"ל כי התורה היא "מחצב נשמותיהן של ישראל כי ממנה חוצבו" (שער רוה"ק דף לח ע"ב. ולברר זאת עם מה שכתב הרש"ש בנהר שלום כי גוף התורה מאור א"ס, עם מה שכתב החיד"א ברוח חיים דרוש יב שהתורה ממחצ׳ הספירות -אורות בלשונו, הוא דבר ארוך ואין כאן מקומו, דלעצם העניין כאן די בזה); הרי ברור כי אותם חיי עולם הנטועים בתוכינו הוא יהיה באדם רוה"ק להופעת שורש מישראל, מצד היותם של ישראל בר וממילא מצרא למחצב התורה. הטלייה היא לשורשם טלייתם לשורש התורה.

מה בין תורה לחכמה ע"פ הח"ן - תורה מקורה מקו א"ס ב"ה

עתה לאחר שביררנו פשר דברי המדרש ע"ד רוה"ק שלגוים, ומחד ראינו ההפרש שיש בין סוגי רוה"ק שיש לישראל ולעמים שאלו מכח התורה ואלו דברי חכמה ועתידות; וכן מקובלנו ממרן הראי"ה זצ"ל שדווקא החכמה ומחקרה שייכת

לחלק האנושות שבאומות העולם, וכפי שביאר באורות התורה (יב, ד) ש"התורה עושה היא ממש את הנשמה הישראלית, והחכמה בכלל -אותה שהיא מחוץ למושג תורה -עושה היא את הנשמה האנושית": נעצור אך מעט ע"מ לברר עוד יותר סוגיא דא, להראות ההפרש הרוחני שבין אור התורה לחכמה, ומזה נסיק דברי מרן הרב זצ"ל באופן עמוק יותר למה כוונתו במחשבות כוללות וקדושות אותם יש לקבל אף מן הגוי. הנה בכתבי האריז"ל כפי העולה מדברי הזוהר, תמצא פעמים אין ספור כי התורה שבכתב מקורה העליון בפרצוף זעיר אנפין- ז"א (ראה לדוגמא בע"ח שער כ פ"ג מ"ת; או בפר" יעקב שיוצא מנובלות אח׳ דאבא או מהארת יסודו שיוצא מחוץ לז"א - ע"ח שער לד פ"א מ״ת), ואילו תורה שבעל פה בנוקבא דז"א, מלכות (ע"ח שער לה פ"ג). אמנם עוד התברר כי מקור הארה זו שבז"א היא מנובלות יסוד דאבא המתלבש בו (ע"ח שער לב פ"ז מ"ת).

עם זאת כתב **הרש"ש** הק' בהקדמת רחובות הנהר דף ט' ע"ד כי מקור התורה עליון הרבה יותר. וביאר שם כי התורה עצמה היא 'הגוף הקדוש, והתרי"ג מצוות הם תרי"ג איברי גוף התורה'. ומשמעות העניין הרחיב שם: "כי התורה היא שורש ומקור עצמות אור הנרנח"י המתפשטים בכל פרצוף

והוא אור הא"ס המתפשט תוך הנרנח"י דיחידה דחמשה פרצופי הכתר דא"ק וכן משם לנרנח"י דשאר פר' א"ק וכו' בהתאמה. וכן ע"ד הנז"ל הוא מתפשט ומאיר תוך הנז"ל הוא מתפשט ומאיר תוך א"ק ואבי"ע דכל פרצוף מפרטי פרצוף בי"ע הכוללים המלבישים זה לזה בשווה, והם מלבישים בשווה לא"ק ואבי"ע דאצילות הכולל הנז"ל, המלביש בשווה לא"ק ואבי"ע דא"ק הכולל הנז"ל וכ"ז נקרא מחצב הספירות" (ע"פ מה שביאר בשערי קדושה כי עולמות א"ק ואבי"ע ישנם בד' מחצבים -

הנה א"כ מבואר כי קו אור א"ס הוא אור התורה עצמה. כלומר: אותו האור והגילוי האלוקי הנמשך לתוך הבריאה מתוך מה שלמעלה מעיגול הצמצום שבתוכו נבראו העולמות, והוא הנותן חיות לכל עולם מפרטי העולמות - הוא עצמו שורש התורה.

עוד מתאר שם הרש"ש כי מחצב הספירות האמור למעלה, הוא המתלבש תוך מחצב הנשמות הדומה לו בכל הפרטים, כאשר אדה"ר כולל בתוכו כל פרטי מחצב נשמות זה בתרי"ג אבריו ופרטי פרטיו, והכל כאשר לכל ביאר שם באריכות. מזה לכאורה עולה כי שורש הנשמה בקו א"ס שהוא מקור התורה, הוא זה המתלבש בקו יושר דווקא שהוא

שבדמות אדם (ע" שערי קדושה ח"ג פ"ב), וממילא הוא השייך לישראל שמקורם ממחצב זה, משא"כ האומות כאמור לעיל.

כדברים אלו בערך התורה תראה שכתב גם בעל הלשם שבו ואחלמה בכמה מקומות ומהם בס׳ הדע"ה חלק ב׳ דרוש ב׳ ענף ד׳, וביאר ש"כל התורה כולה הנה עצמותה העיקרית היא היא עצם אורו ית"ש מהאור דא"ס אשר האיר ונתגלה בהקו, אלא שכשם שכל הגילוי דא"ס ית"ש הוא ע"י התהוות הלבושין דהקו והצמצום וא"ק והאצילות וכן אח"כ בהבי"ע אשר נתהוו כולם ע"י בחי׳ הגבורות כנז׳, וגילויו בכל אחד ואחד הוא לפי תכונת הלבושין דכ"א; כן הוא התורה שנתלבשה עצמותה ואיכותה לפי האיכות והכמות דכל עולם ועולם אשר ירדה דרך הם, עד שבעוה"ז היא מלובשת בהלבושי העשיה ועומדת אצלינו בכל הצורה שהיא עתה לפנינו. אבל עצמותה העיקרית היא באמת עצם אורו ית"ש לבד, וכמ"ש [זוהר יתרו צ' ע"ב] אורייתא וקוב"ה כולו חד״.

היחס שבין תורה לחכמה – רז העיגולים והיושר

ודע שלא לשווא כתב בעל הלשם כי זהו דווקא ע"י אור א"ס העובר דרך הקו, כיון שיסוד מוסד בביאורו הוא

לחלק בין אור הא"ס שדרך הקו לבין
אור א"ס המקיף, וכפי שחילק שם
בס׳ הדע"ה דרוש ה׳ סימן ה׳ ששורש
השורשים דכל העגולים הוא אור א"ס
מסוד, ואילו שורש כל היושר הוא
מסוד אור א"ס שבקו א"ס. הרי
מבואר כי שורש עניין התורה לכאורה
הוא הנאמר דווקא לגבי אור א"ס
המופיע בקו, שהוא שורש נשמת
ישראל.

ואע"פ שהתבאר בע"ח שער עיגו"י כי העיגולים נובעים ויוצאים לכאורה מהקו - וא"כ לכאורה אור אחד הם ואין לחלק ולהבדיל בניהם - ביאר הלש"ו בס׳ הדע"ה ח"א דרוש ה׳ סימן ה' אות יח' עמ' 129 (הוצא' ברזני 2005, ובזה תירץ הסתירה המפורסמת בשער עגו"י שפעם משמע שמהישרים יצאו העיגולים דכל עולם ועולם, ופעם משמע שקדמו לישרים) וכן בחלק הביאורים שער עגו"י ענף ב׳ אות לו׳, כי העיגולים שהם נפש של כל עולם ועולם יוצאים מהיושר הכללי של כל עולם - שהוא חלק התחתון של עולם העליון שלמעלה מהעולם עליו מדברים - וביתר דיוק ממקיף יושר של התחתון שמקורו בקצה התחתון דהעליון כאמור. ובאמת אותו חלק תחתון של יושר הכללי דעולם העליון, מהווה ג"ר ליושרים הפרטיים דכל פרצוף ופרצוף מעולם התחתון שגם הם מחולקים לי"ס, שלכל אחד

ואחד יש מקיף יושר פרטי (וזה כיון דיושר הכללי של עולם התחתון, לעולם עומד מעל אותו עולם ואינו מתפשט בתוכו). וממקיפי יושר פרטיים אלו, יוצאים י"ס דעיגולי נפש כללית דעולם התחתון. כאשר אך ישרים פרטיים מתפשטים בתוך העולם (ועל הנפש הפרטית דכל פרט מהעולם אין האריז"ל מדבר כיון שהם כלולים ברוח הפרטית).

מכל מקום, הכוונה הפנימית לכל זה היא - כפי שמבאר שם בס׳ הדע״ה ח״א דרוש ה׳ סי׳ ב׳ וג׳ - שהעיגולים בכל מקום הם היסודות הכללים של כל עולם ועולם, וכיסודות ארמ״ע. והם המהווים בחינת נפש של כל עולם ועולם והיסודות המתאימים לכל עולם ועולם שכל פרטי הדצח״מ שבכל עולם ועולם בנויים מהם (שם סי׳ ב אותיות א-ג).

אך היושר הוא הבחינות הפרטיות של כל חלק וחלק של העולם - שכן מחלק התחתון של עולם העליון מתהווים היסודות הכללים של עולם התחתון, כיון שזה עניינו של היושר: להעביר את ערכי העולם העליון לתחתון, מתוך חיבור כל העולמות עד אין סוף.

והיינו שביאר הלש"ו שסיכום וקיבוץ הכללים והאורות העליונים שמעולם העליון הוא ע"י היושר הכללי של התחתון. כלומר, שהעיגולים הם הכללים דעולם התחתון גופא מצד

ערכו העצמי, אלא שאלו יוצאים ע"י השפעת היושר הכללי שבעולם, שהוא קצהו האחרון דהיושר הכללי של העולם העליון שמעליו, שמאגד את כל האורות שבכל העולמות העליונים כולם, ומשם יוצאים העיגולים דהתחתון. וא"כ זהו ההבדל בין אור דקו א"ס לאור א"ס ששופע בעיגולים. שאור דקו הוא הערכים של העולם העליון, ואילו דעיגולים הוא של עולם התחתון, וכדברי האריז"ל אורות נפש ורוח.

מסוכם א"כ, כי ישנם בכל עולם ועולם ב' יסודות – עיגולים שהם כנוק' במדרגת נפש שמהווים את היסודות של כל עולם ממדרגתו עצמו, ויושרים שהם כו"ק דז"א במדרגת רוח, שהם היסודות מבחי' העולם העליון הכלולים מכל הכוחות אשר למעלה למעלה. אמנם צריך לידע שיציאת פרטי כל עולם ועולם ווהשגחה על כל מצבו של כל פרט ופרט יוצאים מהשראת אורות היושר של כל עולם ועולם, אלא שאלו באים דרך השפעת האורות הללו בעיגולים שמעכבים ומגלמים את השפע לפי שרך העולם עצמו.

עוד צריך לדעת כי שריית היושרים הכללים דכל עולם, אינו בתוך העולמות אלא במקום שיש זווג תדירי כבבריאה ואצילות ולמעלה מזה, אך ביצירה וכש"כ בעשייה אין

היושר הכללי בתוך העיגולים, מאחר וערכו למעלה הרבה ממציאות עולם עצמי שלו, ואינו מתייחד עם העיגולים אלא לפרקים ולעיתים רחוקות.

ואחר כל זאת, ממוצא דבר תבין ממילא כי בערך כל עולם ועולם, כל הכללים והיסודות הרוחניים והגשמיים המעצבים את המציאות העולמית בקבע, נובעים מהעיגולים; ואילו כל הערכים השייכים למציאות העליונה עד אור אין סוף, נובעים מקו היושר, שהוא עוטף, מקיף, מלביש וניזון מקו שהוא עוטף, מקיף, מלביש וניזון מקו

והרי א״כ שטבעו הקבוע של כל עולם נובע מאורות העיגולים, והשגחתו האלוקית מלמעלה באופן פרטי, המביאה להתפתחות כל פרט ופרט שבמציאות עד עלייתו העליונה למדרגה נישאה כגלום בו, נובע מאורות היושר.

עיגולים- חוקות הטבע, יושר- רז ההשגחה הפרטית

חלוקה זו שבין ההנהגה הטבעית להנהגה פרטית בסוד עיגולים ויושר הוא דבר מצוי בקרב המקובלים. כך תראה שכתב הגר"י חבר בפתחי שערים נתיב עיגולים ויושר פתח ג׳,

ונראה שמקורו במה שכתב הגר"א בביאורו לתיקוני זוהר חדש דף נ' (וילנא תרכ"ז) על המילים: "מתניתין בטהירו בריש הורמנותא דמלכא גליף תשע גליפין בגלגלוי טהירין". ביאר הגר"א שם: "כי עשר ספירות הן בעיגולים ויושר, שהעיגולים הן בסוד גלגלים כמו עשר גלגלים דרקיעים שלנו, והאמצע שהוא כנגד א"י – אדם דעשיה שלכן אמרו בזוהר שאין כוכב שולט על ארץ ישראל וכן אין מזל לישראל".

מדברים אלו מובן כי מה שאין כוכב שולט ואין מזל שולט, הכוונה שאין שם החוק הטבעי שמנהל את המציאות ע"י השפעת הגלגלים והמזל, שהוא נובע משליטת העיגולים שורש ההנהגה הטבעית הכללית. אמנם היושר הוא ההנהגה הישירה, הפרטית והנסית.

כזאת כתב גם מרן הראי״ה בסוד עיגולים ויושר (עין איה ברכות דף ו, פס׳ מד). וזה לשונו: ״העניין הטבעי יתייחס תמיד לכדור ועיגול כי אין מרובע בבריות, וכל הנבראים הרשומים כדוריים המה. גם אין בכדור יחס ימין ושמאל, להורות שמצד הטבע אין חילוק באופן ההנהגה, כי הטבע מצד עצמו שם השי״ת שיפעל הטבע מצד עצמו שם השי״ת שיפעל

⁴⁰ היינו כיושר שבאמצע העיגולים, שהיושר בדמות אדם. וארץ ישראל היא התגלמות מקום היושר בעולמות עשיה.

פעולתו על גוי ועל אדם יחד "כטוב כחוטא", על כן הוא מתייחס לכדור. וכבר נתבאר בד' חכמת האמת סוד העיגולים ויושר, עיגולים מורים הנהגה הטבעית, ויושר מורה ההנהגה שמצד המעשים, שבזה יש ימין ושמאל, וכל פרטי דרכי הנהגת האדם בבחירה בזה רשומים" (ע" עוד באורות הקודש כ"ג עמ' כד').

התבוננות באורות העיגולים- חכמות הטבע והנה על פי כל הנז"ל מובן שחכמת הטבע משמעה, חקירה המבארת את יסודות החוקיות שבטבע, שכשהיא עומדת על הצד הגלוי הרי שהיא השפעת העיגולים את שבעולם; את ההכרח שמחבר בין שלשלות חוקי ההוויה (ראה ישראל ותחייתו ב; זהו מעשה בראשית לפי פשט דברי הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ד), וכשהיא מתעלה לראות את האור השופע שבתוך העיגולים, הרי שהיא עוסקת באידיאל האלוקי; באורות ומחיים חוקים השופעים (שהתבוננות זו היא היא מעשה בראשית לפום דברי הר"ן בדרשות בביאור הרמב"ם. והנה על דרך ההתבוננות במציאות הרוחנית המחיה את חוקות הטבע- רז העיגולים- כתב מרן הראיה בדרך התחיה, עי"ש.)

לעומת זאת, חכמת התורה עניינה לגלות את אור א"ס השופע בקו היושר, ש"כל התורה כולה הנה

עצמותה העיקרית היא היא עצם אורו ית"ש מהאור דא"ס אשר האיר ונתגלה בהקו". אלא שכאמור "כשם שכל הגילוי דא"ס ית"ש הוא ע"י דהקו הלבושין התהוות והצמצום...וגילויו בכל אחד ואחד הוא לפי תכונת הלבושין דכ"א; כן הוא התורה שנתלבשה עצמותה ואיכותה לפי האיכות והכמות דכל עולם ועולם אשר ירדה דרך הם, עד שבעוה"ז היא מלובשת בהלבושי העשיה ועומדת אצלינו בכל הצורה שהיא עתה לפנינו" (מבעל הלשם בס׳ הדעה שהובא לעיל).

חלוקת מרן הראי״ה ע״פ אורות העיגולים והיושר – החכמות הראליות (טבעיות ולימודיות) וגילוי דברי תורה על ידם

ועתה נחזור לראשונות. ראינו כי מרן
הראי"ה קוק חילק את נושאי החכמה
ושייכותה לישראל לג' פנים, והחלק
הראשון מה שהוא עליון וממילא
מתאים לכל האנושות מצד עצמו על פי מה שראינו ב'לשם' לעיל,
אפשר לייחס לחכמות המתגלות
מאורות תחתית היושר העליון
השופע בעיגולים בחיבורם זה לזה.
באופן זה, הרי שיש נגיעה ושייכות
בין החכמה לתורה, וממילא כדברי
בין החכמה לתורה, וממילא כדברי
הרמב"ם, יש הכרח וצורך ללימוד
חכמות אלו לצורך התורה - וכשם

אוקלידוס) שכפי שיחסר לאדם יד בחכמה כך יחסר לו ידות בתורה.

לחלק זה, ע"פ מה שראינו לעיל במילות הגיון לרמב"ם פי"ד, שייכות החכמות שיש בהם "ציור העניינים כפי מה שהם עליו". היינו החכמות העוסקות בטבע עצמו וחוקרות אותו. לזה קרא הרמב"ם - טבעיות. גם החכמות הלימודיות נראה שנכללות בזה. היינו מדע ש"אינו מעיין בגופים כפי שהם, אלא מעיין בעניינים מופשטים מחומריהם, ואע"פ שאין אותם העניינים נמצאים כי אם בחומרים": גם הוא בכלל החכמה האמתית שיש חשיבות רבה ללימודה וגם להבנה בלימוד התורה. מה כלול בחכמות אלו? "וחלקי המדע הזה שהם יסודותיו - ארבעה: והם מדע המספר (אריתמטיקה - ח"י רות), ומדע ההנדסה (גאומטריה), ומדע הכוכבים כלומר התכונה (אסטרונומיה). מדע חיבורי הלחנים והיא המוסיקי. וקוראים כל החלקים הללו המדעים ההכשרתיים" (מילות הגיון שם).

ואע״פ שחכמות המדע המדויק לכאורה גשמיות יותר מאשר מדעי הרוח, האמת שלא כן הוא, מאחר שהמדע המדויק עוסק בהופעת הרצון האלוקי כמות שהוא - שכך רצה ה׳ בעולמו. ממילא חכמות אלו הם קליפה דקה המכסה על הכוחות

האלוקיים השופעים ומקיימים את עצמה. אותם המציאות היותר המתמטיות המשוואות ראשוניות המארגנות את המציאות, הם שיקוף וביטוי לרצון האלוקי השופע בהם, שזהו עצמות האור שבעיגולים, וזהו מה שנושק לאור קו היושר שממנו יוצאים אותם עיגולים. והנה עניין זה שרז ההתבוננות באורות העיגולים הוא סוד הלימודים הקשורים המדויקים המתמטיקה, אפשר למצוא לו רמז בע"ח שער ח' פ"א שביאר כי הא"ק יצא ישר אמנם אורות הנקודים המה חיפשו חשבונות רבים - המה העיגולים. ובספר תפארת אדם לר׳ יעקב צמח (פאר א), ובאמת ליעקב ובעוד ספרים ביארו שזהו כמו המחשבה המתעגלת סביב לדבר. ונראה שכוונתם, שלעומת קו היושר שכולו קבלה מן העליונים - שהוא עניינה של תורה, הרי שסוד העיגולים הוא המחשבה של הנקודים עצמם כמחשבה האנושית המתבוננת על המציאות, שביארו הראשונים שסוד המחשבה הוא ההיקף של דבר המושג. ממילא בקשת החשבונות הרבים של אורות הנקודים הוא עניין העיגולים שיצאו שם. הרי לך כי העיגולים נקראים ׳חשבונות׳ שהוא עניין המדעים המדויקים, וכאמור לעיל.

בדין לימוד תורה מגוי

אמנם דברי הרב זצ"ל ברור מיללו כי כוונתו על גילוי דברי תורה, על מה שנאמר שאפילו נוכרי העוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול. על "מחשבות כלליות גדולות וקדושות". מה הם אותם דברי תורה השייכים לעניין זה, שמחד הרי שהם לא נוגעים בפנימיות החיים מצד עצמם – כפי דברי הרב בעין איה; ומאידך הם דברי תורה? ועוד יש להבין איך יתכן לקבל דברים אלו שהם דברי תורה אחר שקבעו חז"ל (איכה רבתי ב, יג) כי חכמה בגוים תאמין אך תורה בגוים אל תאמין?

נראה כי העניין טמון במה שהביא
הרב מחובת הלבבות (״ומזה המין נהגו
גדולי הדורות מעולם לקבל באהבה את
הנאמר מן החסידים והחכמים שבכל אומה״)
וכן במה שנאמר שם ״שבשביל כך
אפילו אותם שאינם מכירים לא את
ישראל ולא את אביהם שבשמים קוים
לשם אלהי עולם ריבון כל העולמים
אלהא דאלהיא״.

והנה בעניין לימוד דברי תורה מגוי לכאורה מצאנו בחז״ל מאמרים סותרים. שמחד כאמור נאמר באיכה רבה פר׳ ב ״אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים תאמין...יש תורה בגוים אל תאמין״; ומאידך במס׳ ע״ז ג ע״א ועוד מקומות נאמר שגוי העוסק בתורה (ולמסקנת הגמ׳ בז׳ מצוות דידהו)

הרי הוא ככה"ג. ועוד מצאנו בכמה מקומות כי למדו דינים והלכות מגוים. כך למדו לעמוד בפני אמירת דבר שבקדושה ממה שעשה עגלון שקם כששמע שם ה' בכינוי (סנהדרין ס' ע"א) וכן נפסק בשולחן ערוך או״ח סימן נו׳ דיש לעמוד כשעונין קדיש וכל דבר שבקדושה וכפי שהביא המקור לזה במ"א שם ס"ק ד' דיש לנו ללמוד ק"ו מעגלון, ומה הוא שהי׳ נוכרי קם לדבר השם ק"ו אנחנו עמו. וכן למד ע״ב בסנהדרין צא׳ מאנטונינוס כמה דברים הקשורים לענייני תורה ואמונה.

והנה בתוספות רי״ד על ע״ז ג׳ ע״א,
כתב על דברי ר״מ שגוי שעוסק
בתורה הרי הוא כישראל: ״נראה לי
דפליג ר״מ עם ר״ש דאמר קברי גוים
אין מטמאין באהל שנא׳ ואתננה צאני
צאן מרעיתי אדם אתם קרוין אדם
ולא הגוים עע״ז קרוין אדם. וס״ל
לר״מ דגוים מטמאין באהל, והכי
מסתברא מדקתני ר״ש אומר מכלל
דרבנן פליגי עלי׳: [מהדו״ק]״

היינו שלדברי התוס׳ רי״ד ישנה מחלוקת נעוצה בש״ס אם הגויים קרויים אדם, ובזה הדין נעוץ השאלה אם יש לגוים שייכות לדברי תורה. שלדעת רשב״י ביבמות סא׳ ע״א קברי עכו״ם אין מטמאים באהל כיון שאינם קרויים אדם, ואילו רבנן שם שהיא שיטת ר׳ מאיר סב״ל שקרויים שהיא שיטת ר׳ מאיר סב״ל שקרויים

אדם, (וכן הביא רש"י מחלוקת זו בסנהדרין נט ע"א בד"ה האדם).

כיון שכך, אפשר לכאורה לתלות את שינוי המקורות ביחס לשאלה זו במחלוקת האמורה. שכל היכא שיש שבח בלימוד התורה שאצל גוי הוא דווקא כשיטת ר' מאיר וסיעתיה, וכשנאמר תורה בגוים אל תאמין הוא כשיטת רשב"י.

והנה תליית מחלוקת זו אם קרויים אדם או לא בלימוד התורה יש לה סמך בלשון הזוהר. שכן איתא ברעיא מהימנא וארא כה ע"ב: "זכאין אינון ישראל בהאי עלמא באלין פקודין דאורייתא דאקרון אדם דכתיב (יחזקאל לד) אדם אתם, אתם קרויים אדם ועכו"ם לא אקרון אדם, ובגין דישראל אקרי אדם אית לון לאשתדלא באינון פקודין דאורייתא למהוי כלא חד פקודין דאורייתא למהוי כלא חד ברזא דאדם". הרי שרשב"י לשיטתו תלה גדר ישראל כאדם בחיובם בלימוד התורה.

ובאמת נחלקו הראשונים (הביאם הב"י ביו"ד סי" שעב) בדין טומאת גוי באוהל כמי הלכה שדעת הרמב"ם בהל' אבל ג', ג' שגוים אין מטמאים באהל, והראיה לשיטתו בהלכה שהדין כרשב"י הוא במה שבב"מ קיד' ע"א אשכחיה רבה בר אבהו לאליהו דקאי בבית הקברות של גוים אמר ליה לאו כהן הוא מר? מאי טעמא קאי מר בבית הקברות? אמר ליה: לא מתני

מר סדר טהרות? דתניא רבי שמעון בן יוחאי אומר קברי גוים אינם מטמאים וכו׳.

אבל התוספות סברו שאין הדין כרשב"י, וכתבו שם (אמצע ד"ה מהו) דאליהו מדחי דחי ליה לרבה בר אבהו דלא קיימא לן כרבי שמעון בן יוחאי אלא כרבן שמעון בן גמליאל דסוף אהלות (פי"ח מ"ט) דאסר מדורות הגויים משום אהל וטעמא דאליהו משום דברוב ארונות יש בהו פותח טפח ויש מקומות שלא גזרו כגון לצאת לקראת מלכים וכיוצא בו.

אמנם אין זה מוכח כלל שדעת הראשונים שיש לתלות דין לימוד תורה בגוי בדין טומאת אהל.

ומכל מקום, מצאנו מי מגדולי ישראל שאכן קיבלו שלהלכה יש דברים שאפשר ללמוד מגוים וגם בעניינים הקשורים לתורה ואמונה. כך בס׳ ימין ושמאל לר׳ יהודה ליב גרויברט (מטורנטו קנדה הוצ׳ מסורה לודז׳ תרצ׳ עמ׳ רב) הביא מקורות קדמוניים שלמדו ענייני תורה מגוים. וזה לשונו:

"ר' שמואל הנגיד בס' העושר (מובא בפי' שה"ש לר' יוסף ן' עקנין) מביא ביאורי חכמים נכרים על כתבי הקודש. ובאחר ממאמריו מביא מכתב ר' מצליח ן' אלבזק דיין בסיצליא שכותב כי פעם התחבטו בני ישיבתו של רב האי גאון על ביאור הכתוב בתהילים (קמא, ה) שמן ראש אל יניא

ראשי אז הראה ר' האי גאון את הרב מצליח על הכהן – קטוליקוס – שהיה נודע לפרשן ופשטן בכתבי הקודש לשאול אותו את הביאור. ובתחילה פקפק ר' מצליח וימאן לבקש תורה מגוי. אך ר' האי הרגיע את רוחו בהורותו על אבות עולם אשר לא מנעו לשאול מפי אינם בני ברית וגם מהרועים למדו לפתור פירושי איזה מילות בתנ"ך. וילך ר' מצליח אל הכהן, והקטוליקוס נתן לו את העתק הפסוק בשפת סוריה...

ר׳ יעקב אנטולי בהקדמת ס׳ מלמד התלמידים אומר: והחכמות העיוניות למדתי מפי החכם הגדול חותני ר׳ שמואל נ"ר בן ר' יהודה ן' תיבון, והחכם הגדול מיכאל שמו (ע״פ דעת שטיינשניידר הוא מיכאל סאקטוס אחד מגדולי חכמי הנוצרים אשר בספרו לתולדות טבע החיות נמצא בכתב יד עברי = ספרו על דונולו צד 82-83) וכשנזדמן לנו פסוק מן הפסוקים שהיה אומר בו דבר חכמה הייתי מקבלו וכותב אותו בשמו. ואין ראוי לחכם לתפוס אותי בזה ולא לבזות הדבר הכתוב בשמו לפי שאינו מבני עמינו כי אין לבחון הדבר רק מצד עצמו ולא מצד אומרו". וכיוצא בזה כתב הרמב"ם פי"ז מקדוש החודש הל' כה ומאחר שכל אלו הדברים בראיות בוררות הם, אין חוששים למחבר בין שחברו נביאים בין שחברו אותם נוכרים". ועי׳ עוד

בדרשות ר"י ן' שוועיב פר' בלק שכתב שיש ללמוד מכל אדם אפי' שאינו מאומתנו ומאמותינו, כמו שאמרו ז"ל על רבי מאיר היכי למד תורה מאחר, ואמרו רבי מאיר רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק. ומפשט דבריו על ר' מאיר אפשר שכוונתו גם על ד"ת, אמנם אין זה מוכח.

עם זאת זהו דבר מרווח בראשונים ואחרונים ש"תורה בגוים אל תאמיו". ואם דנו לקבל דברי חכמה מגוים וכפי שהבאנו לעיל, בעניין קבלת דברי תורה ממש מנוכרים אין כמעט מי שהתירו, ועוד שדברי הזוה"ק ברור מיללו לפסול קבלת תורה מאוה"ע. ואם נאמר כדברי תוס׳ רי"ד שהיא מחלוקת אמורה בין ר"מ לרשב"י, הרי סברתו של ר"מ שאפשר ללמוד תורה אף ממי שאינו הגון כפי שלמד מ"אחר", משום שתוכו אכל וקליפתו זרק. ואע"פ שבחגיגה טו ע"ב לבסוף אתאמר הלכה משמיה, כבר פסקו רוב רז"ל בכל הדורות שאין לעשות כן. וכן פסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה ד, א: "וכן הרב שאינו הולך בדרך טובה אף על פי שחכם גדול הוא וכל העם צריכין לו אין מתלמדין ממנו עד שובו למוטב, שנאמר כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה׳ צבאות הוא, אמרו חכמים אם הרב דומה למלאך ה׳ צבאות תורה יבקשו מפיהו אם לאו

אל יבקשו תורה מפיהו". וראה בלחם משנה שם מה שביאר מדוע הרמב"ם לא חילק בין תלמיד גדול לקטן כפי שחילקה הגמ׳ לבאר דעת ר״מ בחגיגה שם. וביאר שכוון שדברי ר׳ יוחנן כי שפתי כהן ישמרו דעת וכו׳ אם דומה וכו׳ מופיעים בסתמא בתלמוד בכמה מקומות בלא חילוק. מה שחילקה הגמ׳ הוא רק לדעת ר׳ מאיר, אך אין הלכה כן. ומשום כך כתב הרמב"ם הדין הנ"ל בלא חילוק שבכל אופן ברב שאינו הגון אין לקבל ממנו תורה (ועי׳ בפי׳ בן ידיד שם שביאר מדוע לרמב"ם אין ראיה מהא דאליהו אמר דהשתא אתאמר הלכה משמיה ואיך שמבאר הגמ׳ שם באופן שאין הלכה כר״מ. ובאופן פשוט אפשר לומר שאע"פ שלמסקנה מה שלמד ר"מ אכן תורה היא דקליפה זרק, מ"מ לא עבדינן הכי ואין הלכה כמותו בזה). וראה עוד ר׳ יונה על אבות פ״ב משנת אל תאמן בעצמך; רשב"ץ שם שם; שו"ת הריב"ש מה: שו"ת הרא"ם סי׳ סו: ועי׳ עוד בשו"ת יבי"א ח"ז סי׳ יט שהאריך בזה. ולהלכה הרי נפסק כן בשו"ע יו"ד סי׳ רמו סע׳ ה.

על כן נראה לבאר בדברי מרן הרב
זצ"ל הנז"ל מה כוונתו בדברו על סוג
המחשבות הראשון שיש לקבל
מהאומות שיש בהם מחשבות כלליות
גדולות וקדושות. דביחס למה שנאמר
תורה בגוים אל תאמין לא יקשה
לדברי מרן הרב, וכן לא יסתר ממה

שכתב בעין איה שאין לקחת מהאומות אלא מה שיש בו בכדי תיקון לחציוניות החיים, שכל זה אפשר להיאמר באופן כללי שכך הוא, ובאופן פרטי ומיוחד יתכנו גילויי רוח שיש גם מחסידי אומה"ע כך שאפשר אלא יהיה ללמוד מהם. ממה בפשטותה שההלכה שהתברר ברמב"ם ובשו"ע וברוב הראשונים שאין לקבל תורה אלא ממי שדומה למלאך - וגוי בוודאי שאינו בכלל זה, נראה לבאר כי דברי הרב מוסברים בקירוב למה שציטט מלשון חובה"ל, והרי אנו יודעים כי כוונת בעל חובות הלבבות למה שהסתייע בשער הייחוד מראיות בתחום הלוגיקה להוכחת הייחוד וכד׳, וכן דרכו של הרמב"ם כך שהרבה להביא מדברי חכמי אומות העולם, אך לא לברר דברי תורה ממש, כפסוקים וכד׳, אלא השתמש בעקרונות המדע המדויק שהיו אצל חכמי האומות, ובכלל זה בלוגיקה ופיסיקה וכד׳. ויישם ידיעות אלו ביחס לדברי תורה ואמונה.

ע"פ זה נראה כי כוונת דברי הרב
זצ"ל על המחשבות הכלליות
והקדושות מוסבים על דברי אמונה
כלליים היוצאים ונובעים מתוך דברי
חכמה כללים כאלו שאין להם עם
פנימיות ליבם של האומות מאומה,
אלא אמיתתם גלויה ונעוצה בהם
עצמם, וממילא זהו כפי מה שכתב

הרמב"ם בהל' קידוש החודש הנז"ל שבדברים שהאמת פשוטה בהם, אין שום מניעה לקבלם.

היחס ללימודי מדעי החברה

עתה נביא את החלק השני שבמאמר המחשבות המתייחס לסוג חכמה שיש ביחס שבין ישראל לאומות:

"עוד מין שני יש, שבעצם הדברים הנם כל כך כלליים עד שאין הפרש באיזה שפה ולשון ומאיזה בן אומה שיאמרו, ומכל מקום הם סמוכים לרגשי הלב ולהשפעות מעשיות באופן קרוב עד שהם משתנים מצד הסגנון שלהם לפי תכנה של כל אומה לפי דרכיה ומחשבותיה. על כן הדברים הללו הם צריכים להיות מיוחדים לישראל שלא לערבב את הסגנון המיוחד הטהור שלנו בסגנון זר ׳דלא יתערב צולמיה בצולמא דארמאה׳. ולפעמים ימצאו גיבורי חיל חכמי לב שידעו לסנן ולזכך את התוכן הפנימי השווה בעצם להביאו יפה בסגנון הישראלי המיוחד והטהור ואז יהיה לברכה, כאותה ברכה שבאה על ישראל בכללות מהגרים המעולים".

סוג מחשבות זה שיש בו צד כללי המשיק לצד הישראלי התורני, אלא שיש בו עירוב סגנון זר שצריך סינון, מראה פנים לנאמר על ידי בעל כבוד

אלוקים ובעל החסד לאברהם שיש להפליג בין התורה לחכמה האנושית שבתורת ההיגיון וז' החכמות, כיון שהם מב' סוגים. אלא שגם החסד לאברהם וגם בעל כבוד אלוקים סברו כי האיש השלם ישתלם בב' השלמויות גם התורה וגם החכמה, כיון שהם כחומר וצורה, ושלימות הצורה באה דווקא על חומר שלם.

החכמות שבחלק השני, עליהם פסק
הרב זצ"ל כי הם צריכות זהירות
בלימודם משום ש"הם סמוכים לרגשי
הלב ולהשפעות מעשיות באופן קרוב,
עד שהם משתנים מצד הסגנון שלהם
לפי תכנה של כל אומה לפי דרכיה
ומחשבותיה"; נראה כי יש לייחס –
ומחשבותיה"; נראה כי יש לייחס –
ומחשבותיה" בחוקיות ובאורות
להתבוננות בחוקיות ובאורות
מופיע ביצירת האדם, ובכל אדם כפי
מה שהוא. ונבאר כעת הכוונה.

ביאר הגר"י חבר (פתחי שערים פתח ד)
כי כדברי האריז"ל גם בעיגולים יש
יושר. והכוונה: "כי אנו רואים שגם
בבחינתם נובעים נבראים התחתונים
והיסודות, אף שהם בבחינת עיגולים
זה מקיף את זה, מ"מ משתנים
לבחינת קווים חד"ר (הנהגת חסד דין
ורחמים). שהרי יסוד האש הוא בחינת
דין, ויסוד המים בחינת חסד, ויסוד
הרוח הוא הממוצע, בחינת רחמים.
וכן הכוכבים והגלגלים אף שכל א׳

מקיף את חברו מ"מ יש שהם משפיעים דינים, ויש חסדים כידוע.

וכן הוא בנבראי מטה. האריה טבעו חסד, והנשר רחמני, והשור הוא מצד הדין כידוע. ומ"מ נקרא שאינו בבחינת קווין מצד שאינם מסודרים על פי עיקר התורה והעבודה, להיות ההשגחה בפרטות, רק שעיקרו להשפיע בשווה כל א' לפי מה שהוא, אין הפרש בין עובד אלוהים לאשר לא עבדו".

הנה מבואר כי ישנם בבריאה בריות שטבעם שונה, ושונות זו באה בהם מהשפעת היושר שבעיגולים. היינו שהטבע שבכל ברייה וברייה, ובכל אומה ואומה, מקורו ממה שיש ימין ושמאל ואמצע גם בעיגולים, שמכח זה חוסות הבריאה מתנהלות להוציא בריות שונות זו מזו. שונות זו טבועה כבר ביצירתם של הבריות והאומות, וממילא חכמות הבאות מתוך כח ההבחנה המסוים שנוצק באומה העיגולים אורות מתוך המסוימים שבאו בהם ביצירתם וממילא מצויים בטבעם, אינם יכולים להיות מתאימות באופן טבעי לאומה הישראלית שטבעה ואופייה שונה. כלומר: תבנית נפשית מסוימת זו שבאה מכח היושר הפרטי שבעיגול יוצרת כוחות הטבועים מסוים, ובכללם מסוימות, בצורות ההבחנה במציאות שעל ידו נוצרת

החכמה, אינה מתאימה לאופי החכמה הטבוע בישראל.

יסוד זה שכל אומה ואומה נושאת תבנית פסיכולוגית משל עצמה, ומעמד נפשי טבעי לה, הוא נושא רחב ונפוץ בכתבי מרן הראי"ה ותלמידיו. כך כתב הרב זצ"ל באורות התחיה פס' א' כי האורגן הקיבוצי יש לו פסיכולוגיה מיוחדת, וכן בעין איה שבת פ"ו פס' צו. ובשיחות הרצי"ה הדבר חוזר ונשנה פעמים רבות (לדוגמא: שיחות הרצי"ה על שמות עמ' 34; דברים מ' 462 סע' 12 ועוד).

ביחס לחכמת הפסיכולוגיה

והנה, חכמה מרכזית השייכת לתחום
זה השני עליו דיבר הרב זצ"ל, היא
חכמת הנפש או בשמה המודרני:
הפסיכולוגיה ומדעי ההתנהגות.
ואמנם ביחס ללימוד חכמות אלו
נחלקו הפוסקים, שיש שהתירו
הלימוד ויש שאסרוהו. ולהלן נעיר
על כך בקצירת האומר ובהקפה
כללית בלבד.

יש המצטטים מה שכתב הגר"מ פיינשטיין באג"מ יו"ד ח"ב סי' נז', וכן את דברי הגר"י קנייבסקי בקריינא דאיגרתא ח"א קיא' – קיב' כהוכחה שאין ללמוד או להשתמש בחכמת הפסיכולוגיה. אמנם המעיין שם יראה כי כל מה שאסרו רבותינו אלה השימוש בפסיכולוגיה אינו מטעם גוף

החכמה עצמה, אלא משום שמקרב העוסקים בה, רבים הם שאינם יראי שמיים, וקיים חשש שמא ישתפו תוך כדי טיפולם בדיבורים כאלו אשר לא לה׳ המה, וידיחו המטופלים שנמצאים תחת השפעתם. מנגד האדמו״ר הרמ״מ מליובאויטש זלה״ה באגרות קודש ה׳תקמב שולח ומפנה בהערה כללית לפסיכולוג ולא עמד על שסמך על חכמה זו בכללות. וכן שסמך על חכמה זו בכללות. וכן מסופר על הגרש״ז אוירבאך שסמך על חכמת הפסיכולוגיה - עי׳ בעלהו על המשמחת עמ׳ קלד׳ וכן בהתורה לא יבול ח״ב עמ׳ קלד׳ וכן בהתורה המשמחת עמ׳ 155.

עם זאת בשו"ת להורות נתן כ"ג סי" סו׳ רצה ללמוד הדין לאסור השימוש בחכמת הפסיכולוגיה מצד עצמה. מהא שכתב "בעל חתם סופר ז"ל בחידושיו לשבת (פו ע"ב), על מה שאמרו חז"ל בעכו"ם: ׳כיון דאכלין שקצים ורמשים חביל גופייהו׳. וזה לשון קדשו: 'מפני זה קשה לי לסמוך בשום הוראה על רופאי זמנינו אפילו ישראל בעניין נדה וכדומה, דכל מומחיותם על פי ספרי רפואות שנעשו ע"י ניסיון שהיה להם על ידי גופי אומות העולם, וכן כל חכמתם בניתוח עפ"י שניסו בגופן שלהן, דחביל גופייהו, ואין מזה ראיה לגופי בני ישראל, ואין לדון מדבריהם להקל בשום איסור כי אם לעניין חילול

שבת ואכילה ביום הכפורים, דלא יהא אלא ספק פקוח נפש נמי דוחה שבת, אבל להאמין להם ממש אין נראה לי״ עכל״ה.

וכיוצא בזה כתב החת"ס בחידושיו למס׳ עבודה זרה (לא ע״א) וזה לשונו: "מימי תמהתי אחר בעו"ה אין לנו מדרש חכמות הרפואות וכל רופאי ישראל לומדים בבית המדרש לאומים וחכמיהם, וכל חכמתם בנויה על טבעי גופים דאכלו שקצים ורמשים ולא דאיגי במצוות. ואיך ישפוט מזה על גופי ישראל דלא אכלי שקצים ורמשים ודאיגי במצוות וכו'?! ובוודאי לעניין רפואת הגוף מה נעשה? נסמוך על רופא חנם ית"ש וייתן בפי הרופא ומחשבתו לרפאות נפש עד דכא, ושומר פתאים ה׳. ולעניין פקוח נפש שבת יוהכ"פ לא יהא אלא ספק נמי מותר, אבל לעניין איסור נדה צריך עיון. ואם חז"ל סמכו על הרופאים שהעלה מטבעין ליבנה (נדה כב ע"ב) וכדומה - בזמניהם היו חכמי רופאי ישראל אשר שקלו זה בדעתם. אבל רופאי זמנינו אינם עוסקים אלא בטבעי אומות העולם, צריך לעיון מאוד" עכל"ק".

מדברים אלו רצה הרב 'להורות נתן' להסיק ד"מעתה, מה אם ברפואת הגוף אשר לפי ראות העין אין ההבדל ניכר בין גוף ישראל לגוף עכו"ם ומ"מ אין ללמוד מגופן שלהן לרפואת גוף

ישראל, מכל שכן לעניין רפואת נבכי הנפש אשר נשמת ישראל החצובה מתחת כיסא הכבוד אין לה שום דמיון כלל לנפש העכו"ם, על אחת כמה וכמה".

והנה טרם שנכנס לעניין הרי שיש מקום להעיר על דברי החת"ס הק׳. שהנה התוס׳ בע"ז לא׳ ע"ב הקשה על דברי הגמ׳ שמשמע ממנה שגופם של עכו"ם חבול יותר, שקשה מהגמ׳ בשבת פו׳ ע״ב גבי שכבת זרע של ישראל במעי עכו"ם שדווקא ישראל חביל גופייהו טפי מעכו"ם. וע"ז ענה ש"לעניין להינצל מארס אין מועיל חבל דדאיגי במצוות כמו חבל דאכילת שקצים ורמשים שיש להם בתוך הגוף ומבטל ארס של נחש". ומדבריו למדנו חילוק פשוט. שמה שנאמר שגויים חביל גופייהו או שישראל חביל גופייהו אינו אלא לעניין מה שחז"ל לימדונו בשכבת זרע שמסרחת או לעניין שתיית ארס של נחש, שהם דברים ספציפיים, ולא לעניינים נוספים שלא לימדונו בהם. שהנה הגמ׳ עצמה למדה מהניסיון שאין העכו"ם ניזוקין שראתה משתיית מים מגולים, וע"ז ביארה שהוא משום שחביל גופייהו באכילת שקצים ורמשים. הרי שמהניסיון יש ללמוד ההנהגה. והנה בענייני רפואה מעשים בכל יום בכל ישראל יראים ושלמים שמתרפאים ע"י רפואות

שמייסדים רופאים גויים שחביל וחביל גופייהו בכל עת ובכל שעה, ובכל זאת הניסיון מוכיח שמועיל הדבר. הרי שלעניינים אלו של הרפואה לא קשה ולא מפריע מה שחביל גופיהו ע"י שקצים ורמשים ומה שישראל דאיגי במצוות.

מבנה נפש האדם ע"פ האריז"ל

ועתה יש ללמוד הדין לגבי רפואת הנפש. ותחילה יש לנו לבאר בקצרה ע"פ דין מבנה נפשו של האדם מישראל וכן של הגוי, כיון שעל זה נסובה הערתו של הגאון הגדול הר"נ גשטטנער זלה"ה בעל 'להורות נתן'. אמנם אנו לא נפרוש כל היריעה לכל שיטות המפרשים והפוסקים בזה שאין זה אלא אגב גררא לברר העניין. על כן נביא רק מה שלדין ולהלכה על כן נביא רק מה שלדין ולהלכה ע"פ כתבי האר"י החי זלה"ה שבעניינים אלו הוא בוודאי הפוסק האחרון לכל בית ישראל.

הנה התבאר בכתבי האריז"ל (בעיקר בע"ח שער נ פ"ב, וכן בשערי קדושה ח"א שער ב) כי נפש האדם מורכבת מנפש יסודית שעליה מתלבשת נפש מעולם העשייה – נפש הק' ולמעלה בקודש הרנח"י. אמנם נפש יסודית זו מורכבת מנפש הבהמית והמדברת, שנפרט לקמן, ועליה מתלבש מלבוש הכולל יצה"ט והרע. כך הוא המבנה בכללות, ועתה נפרט חלקיו למחלקותיהם.

גוף האדם החומרי נחלק לד׳ חלקים ארמ"ע, שהם ד' ליחות המצויות בריאה, כבד, מרה וטחול, כשעל אותם חלקים מתלבשת נפש הבהמית. אותה נפש בהמית עצמה הוא שם כולל לד׳ חלקים: חלק הדומם ונפשו, שעליו מתלבש חלק הצומח ונפשו, שעליו חלק הבהמי ונפשו, שעליו נפש המדברת. נמצא שעיקר האדם הוא מנפש הבהמית והמדברת כיון שחלק הדומם והצומח טפלים אליהם. וצריך לדעת, שחלק נפש הבהמית שבאדם חוצבה ממקום שנחצבה נפש הבהמית של בעה"ח העופות והדגים אלא שהיא מחלק המובחר ולכן יש לה אח"כ אפשרות להכיל גם נפש המדברת.

ועתה נפרט מה כוללת אותה נפש הבהמית. נפש זו קרויה גם נפש התנועה או נפש השנית, ונחלקת לד׳ התנועה או נפש השנית, ונחלקת לד׳ כוחות: ב׳ כוחות חיצוניים וב׳ חמשת החושים שנקראים גם בשם ״כח המרגיש״, וכן כח התנועה. ב׳ הכוחות הפנימיים הם כח המדמה – הדמיון שכולל בעצמו את כח המשיג הדזוכר, וכן כח המתעורר - הרצון, שעניינו לעורר האברים להשיג את חשקו, וכן לבחור במידות הטובות שיש בהם תועלת לגוף ולרחק מידות הרעות מהגוף ככעס ושנאה קנאה הרעות מהגוף ככעס ושנאה קנאה ואכזריות.

עוד נעיר, כי חלק זה של נפש
הבהמית בו יש רצון, מורכב מחלק
טוב ורע כשחלק הרע נקרא "בנות
לוט" שהם: הצעירה שהיא נפש
הצומחת, והבכירה שהיא חבור
המרגיש עם המתעורר הנקרא ג"כ
נפש המתאווה, כי שתיהן אין כוונתם
אלא לתועלת הגוף לבד (ע"ח שער נ

ולעת עתה שים ליבך לנאמר לעיל - שעוד נצטרך לכך - שהנה דברים ברורים וחתומים, שבחירת המידות הטובות והרעות שיש בהם שייכות אל תועלת הגוף - לא מצד ערכם האידיאלי, אלא כאמצעי לשמירת הגוף; חלק זה שייך לחלק הנפש הבהמית שבזה שותפים אדם מישראל והגוי.

אמנם ביאר האריז"ל, שאע"פ שנפש הבהמית וחלקיה אין עסקה כי אם מה שלתועלת הגוף, ובכלל זה גם התעוררות הרצון והתעוררות מידות הטובות והרעות השייכות לתועלת הגופנית; עכ"ז "גם קנין המצות והעבירות (בהם יש הבדל בין ישראל לעמים כמובן, ושעניינם בכלל בתיקון הצלם כפי שיבואר לקמן) הם באדם מב' כוחות אלו: המתעורר והמרגיש כנ"ל, אלא שאינם מצדם אלא מצד היצה"ר המכניס בהן רצון הזה, והם כלים אל היצה"ר...אלא שע"י נמשך נזק לנפש המדברת בכוונת היצה"ר כמ"ש

בעניין התנועה החיצונית ועדיין אין זה בחירה ממש כ"א בנפש המדברת". ולקמן עוד נבאר זאת.

והנה בעניין זה יש להדגיש שכמה פעמים תמצא בכתבי האריז"ל כי בנפש הבהמית יש יצר טוב ורע שבאדם מישראל הוא מקלי׳ נוגה, ואילו באוה"ע מג' קליפות הטמאות -כך כתב בשער מט׳ פ״ג וה׳ וכן בשער נ׳ פ״ג, ובתחילת שערי קדושה - אמנם דברים אלו שם אינם בדיוק אלא בכללות כפי שמתברר בשער נ׳ פ"י. והסיבה לכך היא, משום מה שנאמר כאן. היינו, שהמידות המצויות בנפש הבהמית מתפקדים ככלים (דרך לבוש נפש המדברת) למלבוש יצר הטוב והרע שרוכב על גבי נפש זו. ושכללות עניינו של זה המלבוש אינו אלא בקיום המצוות בכלל ולא בתיקון המידות; אלא שמשום שהשפעת המלבוש הנז"ל תקיפה על כלי המידות עושי דברו, הרי שבחדא מחתא מחתינהו. וכן קרא לצד הטוב והרע שבנפש הבהמית יצר טוב ויצר הרע אע"פ שאין דמיון בין ב׳ הדברים הללו - שיצר טוב ורע הוא מקלי׳ נוגה, אך נפש הבהמית הוא מחלקי נפש דגוף ארמ"ע דהארץ התחתונה. משום כך הרחיב בזה המהרח"ו בשערי קדושה כמה חשיבות המידות לקיום המצוות.

מכל מקום, על נפש הבהמית

מתלבשת נפש השכלית - המדברת, ומשום נפש זו יש כח הבחירה כמו שיתבאר. נפש זו כוללת ב' שכלים: מעשי - שעניינו השכלת מלאכות הנצרכות לגוף, ושכל העיוני ש"אינו אלא להשכיל צרכי הנפש לבדה והוא להכיר חכמות הנפש, כמו חכמת התכונה והטבעי וכיוצא. לדעת הפרש האמת מן השקר בעניין ידיעות אותם החכמות שאין להם צורך אל הגוף אלא לנפש לבדה - ואינו בשביל המעשי שהוא לחדש מלאכות חדשות של מעשה הגוף ולשנותה ממלאכה למלאכה. אך השכל העיוני אינו אלא לדעת הדברים כפי אמיתתם לשנותן, וגם כי הוא לצרכי הנפש ולא לגוף כמו המעשיי (ע"ח שער נ פ"י).

והנה ביאר האריז"ל כי כח הבחירה נמצא משום נפש המדברת זו הבוחרת באמת מצד האמת ולא מצד כח המתעורר, הרצון, שמצוי בנפש הבהמית כאמור: "וע"י השכל העיוני יתוסף בו ענין הבחירה כנ"ל, כי אין נקרא בחירה אמתית אם יבחר בדבר הזה להיותו נאהב לו יותר מזה - אם שתיהן שווין, כי זה נקרא 'רצון'. אך אם יבחר באמת - מה שהוא כך, אם יבחר באמת - מה שהוא כך, וירחיק השקר - שהוא מה שאינו כך, זו נקרא בחירה אמתית! כי בוחר אמת להיותו אמת, לא מפני שהוא לא יחפוץ בו וגם כי הוא אמת, אלא מפני שהוא הכיר בו שהוא אמת בענייני הנפש -

שאין שם רצון ממנו כמו ענייני הגוף שהולך אחר רצונו" (ע״ח שם שם).

נראה שכוונת הרב במשפט המורכב האחרון, שבחירה אמתית היא בחירה באמת מצד שהיא אמת. לא משום שהתעורר לזה הרצון והחשק – שאז אין זו בחירה באמת. ואף לא נקרא בחירה מצד שהתגבר על הרצון כדי לבחור באמת – כי באמת בענייני הנפש אין שם שייכות לרצון כמו שבענייני הגוף יש.

עוד ביאר האריז"ל בהמשך כי משום נפש השכלית ישנה אפשרות החלום משום שבשעת השינה יוצאת נפש השכלית מחוץ לגוף ומשוטטת ברעיונה, "וכיון שהופשטה מן החומר משגת לדעת ולראות חזיונים עליונים, ובאה וחוקקת החזיון ההוא בכח המדמה" (ע"ח שם שם).

והנה כל חלקי הנפש האמורים עד כה, הוא חלק נפש היסודית (כאמור בשערי קדושה ח"א פ"ב) המתלבשת על גוף האדם. ואמנם על נפש היסודית גוף האדם. ואמנם על נפש היסודית הזו הכוללת נפש הבהמית והמדברת בשכלית, מתלבש חלק היצר הטוב והרע כפי שנבאר כעת (ע"ח שער נפש ב"ב). והנה המעיין בשערי קדושה שער ג' פ"ב יראה כי אותה נפש יסודית אינה אלא מרקיעין שבעשיה שהם גוף העולמות עצמם שבכל חלק ארמ"ע שמהם יש צורה שהיא נפשו - היינו נפש הדצח"מ. ע"פ זה מובן

מדוע נפש הבהמית נקראת עדיין גוף ולא נפש (שם שם). אמנם עליה מתלבש גוף של שמים דעשייה שהם הקליפות הכלולים מטור ורע – כפי שמיד נבאר – כשעל חלק זה מתלבש פנימיות הרקיע דעשייה שהיא הנפש הקדושה שבאדם.

והנה גוף שמים דעשייה שהם יצה"ט והרע, הוא הקרוי גם 'צלם' ובשם אחר 'הבל דגרמי' (ע"ח שער כו פ"א), שהוא מלבוש לנפש הק' דעשייה שבאדם, שהיא היא האדם עצמו (וכצלם זה דנפש דעשייה יש גם מלבוש לשאר חלקי רנח"י שבאדם). וכאמור, אותו צלם מתלבש על נפש היסודית האמורה לעיל. צלם זה שהוא יצה"ט והרע, אינו הנפש עצמה של האדם - כאמור, אלא הוא חלק המלאכים המלווים לו לאדם שהם גרועים מהאדם עצמו.

והנה לביאור העניין, תראה מה שכתב בשערי ק' הנז' בשער ג' פ"ב, כי אותו צלם הוא אור מורכב ממחצב הקלי' והמלאכים - לפי מה שיפורט לקמן, המלביש על הגוף של אותו עולם העשייה.

והנה יש בחלק זה של הצלם הפרש בין אדם לאדם, ובין ישראל לעמים. שכן לצדיק ניתן יצה"ט – מלאך, מפנימיות דחיצוניות דקדושה; ויצה"ר – שד, מפנימיות דחיצוניות דקלי" שהם שדין יהודאין. אמנם לעם

הארץ, יצה"ט שבו הוא מלאך מחיצוניות דחיצוניות דקדושה, ויצה"ר שבו הוא שד מחיצוניות דחיצוניות דקלי' שהם שדין נוכראין (ע"ח שער נ פ"ז).

לעומת זאת שבישראל, באומות העולם כל היצרים שבהם - טוב ורע, הם משדים דקלי׳, ועל כן כל טיבו דעבדי לגרמיה הוא, וחסד לאומים חטאת. והנה חלק זה של הצלם משמעותי מאוד שכן כפי תיקון הצלם כך כניסת חלקי הנפש שבו, ולא נתנו המצוות אלא לצרף וללבן הצלמים ולהסיר

מתרי"ג אברים (ע"ח שער כו פ"א). מכל האמור עד כה, ברור כי בחלק ה'צלם' נפער החילוק הראשוני שבין ישראל לעמים, שכן יצר הטוב והרע של ישראל ושל הגוי שונה לחלוטין

זה מזה, ובהתאמה לחיובם בתורה

ובמצוות, שהם המכוונים לתקן חלק

זה שבאדם.

מהם הקלי׳. ולכן הצלם מורכב

ועתה על מנת להראותך כל הדברים שנידונו עד כה באופן ברור, נסדרם בתמציתיות בטבלה (כל שורה מציינת חלק השוכן בשורה שמתחתיה):

ישראל- מחלק הק׳ שבעשיה.	נפש הק׳
אוה"ע- מג' קלי' הטמאות.	(מחצב הנשמות)
ישראל- יצה"ט: מלאך מחיצוניות דקדושה (מחצ׳ המלאכים);	צלם -
יצה"ר: שד מחי׳ דקלי׳	יצה"ט ורע
אוה"ע - יצה"ט והרע - שדים מהקלי׳.	(מחצ' הקלי'/מלאכ')
שכל מעשי: חכמות הנצרכות לגוף; שכל עיוני: חכמות	נפש המדברת
הנצרכות לנפש (הבדלה בין אמת לשקר, כח הבחירה)	(צורה מגוף העשייה)
חיצוניות: תנועה, 5 חושים; פנימיות: דמיון (משיג, זוכר), רצון	נפש הבהמית
(עוררות האברים להשיג חשקו, והמידות הטובות והרעות [ב' בנות לוט]	(צורה מגוף העשייה)
לתועלת הגוף)	
(התבארו ברמב"ם בתחילת ח' פרקים)	חלק הצומח,
	חלק הדומם
	(צורה מגוף העשייה)
ארמ"ע, ד' ליחות בריאה, כבד, מרה וטחול	גוף האדם
	(גוף העשייה)

מקום חכמת הפסיכולוגיה – שני רבדים בתיקון המידות ומוסריות האדם

הנה עיניך הרואות כי הבחירה לאדם נתונה בתחום נפש המדברת הכלולה בחלק נפש היסודית, שהיא כאמור משותפת בין ישראל לעמים. ועוד ראית כי חלק המידות שורה בחלק נפש הבהמית בחלק הפנימי שבה בכח המתעורר, ברצון, שעניינו לעורר האברים להשיג את חשקו, וכן לבחור במידות הטובות שיש בהם תועלת לגוף ולרחק מידות הרעות מהגוף ככעס ושנאה קנאה ואכזריות.

ודע שכן ביאר גם אדוננו הגר"א כפי שהביא דבריו באבן שלמה פ"א פס" א׳ שהמידות מושרשות בד׳ יסודות. וראה עוד בביאור הגר"א לתיקו"ז קסא׳, וכן בביאוריו לבב״ק ב׳ ע״א ש״המידות ראשיות כוללין התאווני וכעסני ושיחה ועצבות. ואלו הן ד' אבות נזיקין שכל אחד מאלו כולל הרבה מאוד, שאלו הד׳ הן מד׳ מרות: הלבנה יסוד המים והאדומה ומהן מאש, והכעסני. התאווני ומהשחורה השיחה ומהירוקה עצבות".

אמנם כפי שהדגשנו לעיל, השפעה גדולה יש בחלק הצלם, שהוא חלק היצה"ט והרע שמקלי' נוגה באדם מישראל, על חלקי המידות הללו, עד שגזר המהרח"ו וכן הגר"א בריש אבן

שלמה, כי עיקר היכולת לקיום התורה תלוי בתיקון המידות.

ע"פ חלוקה זו יתבארו דברי הראי"ה קוק זצ"ל באורות התשובה

ע"פ חלוקה זו יובנו ביתר שאת דברי מרן הראי"ה קוק זלה"ה באורות התשובה ריש פרק א' שכתב בחלקי התשובה דברים שיש לעמוד על דיוקם. וזו לשונו הטהורה:

"את התשובה אנו מוצאים בשלש מערכות: א) תשובה טבעית, ב) אמונית, ג) תשובה שכלית. בתשובה הטבעית יש שני חלקים: תשובה טבעית גופנית ותשובה טבעית נפשית. הגופנית סובבת את כל העבירות נגד חוקי הטבע...המדיצינה עוסקת בזה אמנם הרבה, אבל לא נשתכללה כפי הנראה עדיין לגמרי עבודה גדולה זו, ולא נמצא עדיין הפתרון הנכון לכל שאלות התשובה הגופנית...

יותר פנימית היא התשובה הטבעית הנפשית והרוחנית. הוא מה שקוראים "מוסר כליות". טבע הנפש האנושית הוא ללכת בדרך ישרה, וכשסר מן הדרך, כשנפל בחטא, אם נפשו עדיין לא נשחתה לגמרי, הרי החוש הזה של הישרות מדאיב את לבבו והוא מתמוגג מכאב, והוא מזדרז לשוב לתקן את המעוות, עד אשר ירגיש כי

נמחה חטאו. חלק זה של התשובה הוא מסובך הרבה מאד, תלוי הוא בתנאים רבים פנימיים וחצוניים, ויש בו כמה דרכי הטעה, שחובה היא להישמר מהם, אבל מ״מ הוא אחד היסודות, שתוכן התשובה נשען עליהם.

אחרי התשובה הטבעית באה האמונית, היא החיה בעולם ממקור המסורת והדת, שהיא עוסקת הרבה בתשובה".

בדבריו. עוסק הרב זצ"ל בתחילה בתשובה הגופנית השייכת לתיקון מצבו הפיזי של האדם, שהרפואה עוסקת בזה הרבה. לאחר מכן מבאר הרב שיש חלק תשובה הנקרא -טבעית נפשית ורוחנית השייך לחלק ׳הנפש האנושית׳. ולבסוף תשובה אמונית שמקורה מהתורה. והנה לכאורה מה שמדובר על מוסר כליות. הרי הוא הוא עניין המידות, שבוודאי שמקור נאמן לו בתורה, ומדוע חילק הרב בין תיקון מידותי מוסרי זה, לבין חלק התשובה שמקורו ממסורת והדת?! שהרי כתב הרב בעצמו במקום אחר כי מוסר החול שאין מקורו אלוקי איננו יכול לעמוד בפני הסתערות חזקה של תאוות שונות (קובץ ג, קסו)! א"כ בוודאי שיש לשוב לתודעה המוסרית מצד הקדושה והמסורת, שבכלל מנה מאתיים, ומה

טעם חילק הרב זאת מהתשובה האמונית?

אלא נראה שיש לדייק היטב במה שכתב הרב ובלשונו. לדבריו כלפי מוסר הכליות, חל המושג: תשובה טבעית, נפשית ורוחנית - ואין כאן פיטומי מילי וכפילות גרידא ח"ו, אלא דברים מדויקים. תשובה נפשית – מצד תיקון מעמד הנפש; ותשובה רוחנית - במדרגת הרוח. שכן בסדר מבנה נפש הכוללת של האדם, הרי שהנפש היסודית כוללת כל חלקי נפשות דצח"ם שבאדם - הרי שזה במדרגת נפש, ומדרגת הרוח שייכת לחלק הצלם שבאדם - ביחס למכלול הנפש שבאדם. ורק מעל זה חלק הנפש הקדושה שהיא חלק הנשמה שבחלק הנפש הכוללת שבאדם (ראה ע"ח שער נ פ"ט; רמ"ע מפאנו מאמר הנפש ח"ד פ"ט).

כלומר: מוסר הכליות ותיקון המידות שייך לתיקון חלקי הרצון, חלק המתעורר שבנפש הבהמית, שזהו חלק ׳הטבעי נפשי׳ שקורא הרב. ועוד חלק נוסף הוא חלק הטבעי רוחני, שאף הוא שייך לחלק הטבעי שבאדם מעת יצירתו, אלא ששייך למדרגת הרוח, והוא חלק היצר טוב ורע שבו. הרי שכל דברי מרן הראי״ה לא באו לברר מהיכן יש ליקח בירורי ענייני התשובה שבחלק זה, שזה כאמור במקומות אחרים - וכפי שהוזכר לעיל

- יש ליקח ממקורות המוסר שיסודם אלוקי. אלא דברי מרן הרב באו לברר מקומה של כל חלק תשובה היכן היא במבנה הנפש הכולל שבאדם, וע"פ מה שראינו מופלאים הם בדיוקם.

חלקי מדע הפסיכולוגיה המשותפים והנפרדים בין ישראל ואוה"ע

מכל הנזכר מבואר כי יש להפריד בין
החלקים השונים שבמדע
הפסיכולוגיה, וכפי שעולה מדברי
המהרח"ו. שיש במידות הטעיה
ונטייה מצד תיקון צרכי הגוף
שהמידות הרעות מזיקות להם, ויש
תיקון במידות שנובע מצד הנטייה
הרעה הבאה מהשפעת היצר הרע,
שעניינו להשפיע על קיום התורה

והנה הנטייה והתעוררות המידות השייכות להתנהגות הנורמטיבית -האדם צרכי שבכללם התערותו בחברה הכללית האנושית בצורה טובה וחיונית; חלק זה שייך לצד המידות שבנפש הבהמית, והוא אשר משותף בין ישראל לעמים. כל הגות וחכמה הבאים לפענח וליצור דרכי טיפול בחלק זה מתוך התבוננות במציאות האנושית וכד׳, מתוך חקירה ותצפיות כדרך המחקר הפסיכולוגי, הרי שאין בו שום חילוק בין ישראל ועמים וממילא אין שום מניעה, ואדרבה, להשתמש בחכמות ניתוחיות אלו

שיצרו חכמי אומות העולם. אין הדבר שונה מטיפול רפואי גופני ופיזי שנפסק לגביו להלכה שיש לישראל להשתמש בדרכי רפואה שיצרו גויים אם אך נעשו ע"ד החכמה הרפואית המדעית (וראוי היה למנות חלקים ושיטות פסיכולוגיות העוסקות בהנ"ל, אך אניח זאת למומתם)

מנגד, כל נטייה שיש בה שייכות לחלק התורה והמצוות, בין במחשבות ודעות, ובין בהתנהגויות, הרי שהוא נובע ממלבוש ה׳צלם׳- חלק היצר הטוב והרע, המשפיע ומנהיג את המידות שבנפש הבהמית לצרכו. בכלל זה חלק תיקון המידות בכללות שמחויב על אדם מישראל משום שיש בו נגיעה ישירה לקיום המצוות וכפי שביאר המהרח״ו בשערי קדושה. ממילא בחלק זה אין שייכות לישראל במה שנמצא בדברי חכמי האומות, וממילא אין ללמוד או לטפל ע״פ הוראות חכמיהם בעניינים שמעין הוראות חכמיהם בעניינים שמעין

כמובן שחלוקה עדינה שכזו שבענפי מדעי ההתנהגות דורשת בקיאות גדולה בין בצד המדעי ובין בצד התורני והוא עניין לגדולי ישראל לענות בו.

סוג המחשבות השלישי – עבודת אלוקים

ועתה נבאר סוג החכמות והמחשבות שאינם שייכות אלא לישראל ואין

למחשבת האומות שום חלק בהם. וכך כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל במאמר המחשבות הנזכר: "(ישנם) מחשבות של אמת ושל קדושה שהן מיוחדות דווקא לישראל לא רק מצד הסגנון כי אם מצד התוכן והפנים. ומי שבא לערב בדברים הללו נטיעים של חוץ הרי הוא מערבב ופוגם. לאלה לא יועיל שום שינוי צורה ושום ייפוי סגנון. מצדן הננו עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב".

באופן פשוט לסוג זה של מחשבות שייך לימוד התורה שהרי חכמה בגוים תאמין אך תורה בגויים אל תאמין. אלא שיש בזה אף מעבר לכך. הנה בכל מה ששייך לעבודת אלוקים, בירר מרן הראי"ה כי אין שייכות במושג זה של עבודת ה' בין ישראל לעמים. שאע"פ שגם האומות מצוות באמונה בה׳ אין להשוות ולשייך עבודת ה׳ שבישראל לשל האומות ולא קרב זה אל זה. עניין זה הולך הרב זצ"ל ומפרט במאמר 'עבודת אלוקים׳ בהרחבה גדולה ועמקות נפלאה (ביחוד עמ׳ קמז-קמח), אמנם בקיצור ובכללות מבואר שם - כפי שכבר התברר במאמר ׳דעת אלוקים׳ - שהמחשבה המבוכרת של האדם יש לה להתייחס לא לעצמו של החיזיון - לעצמות האלוקית, אלא לתארים המתייחשים אל האלוקים כפי שהם נחזים ע"י האדם. היינו לאידיאלים

האלוקיים. [אע"פ שבירר שם מרן הרב זצ"ל (עמ׳ קמו) כי זהו במה שייך למרחב הדעה והדיבור, אמנם בעומק הרגש גנוזה היא גם המחשבה הראשית על דבר העצם, שאע"פ שהיא ההנאה היותר ילדותית, היא גם היותר נישאה (כפי שביאר בתחילת מאמר דעת אלוקים)]. מ"מ המושג עבודת אלוקים כפי שנמצא בכל עם ולשון אינו אלא שיעבוד ועבודה לעצם נשגב בלי ייחוסים אידיאלים. עבודה זו מקורה פלצות וזעזוע, ולא יראת כבוד המגדלת את הנפש. ואמנם אין ביכולת העמים לתפוס מציאות פנימית זו של עבודת אלוקים הבאה לאידיאלים ההתייחסות האלוקיים, משום שיכולת זו נובעת אך מהתכונה הפנימית של אהבת היושר והצדק הנמצאת כסגולה נטועה וקבועה בנפש הישראלית, בעצם טבעה, שאז היחס לאידיאלים אלו אינו כאל דבר זר מהנפש אלא כמקור לאידיאלים המצויים בפנימיות האדם עצמו.

לעומת זאת באומות העולם: "מה שהושגר שם שמים בין עמים רבים בסגנון דתי, הועיל ביותר להרחיק את המושג האלוקי מעל הטהרה של האידיאלים האלוקיים, עד שיוכלו לצאת דווקא מתוך מושג הדת שלהם דרכי חיים לאומים ופרטיים כאלה שהם ממש הפך המוסר האידיאלי,

עד שאח"כ מוכרחת היא התרבות האנושית העולה ומתפתחת מצד עומק טבעו הישר, להפריד את מושג המוסר מעל מושג הדת – ונרגן מפריד אלוף. ולבסוף לבוא ג"כ לידי החלטה, שאין שום צורך כלל להמוסר האנושי זיקוק של דת, עד להמוסר האנושי זיקוק של דת, עד מזקת את המוסר האנושי. וכל זה בא להם רק מפני שלא נוסד- ואין אפשרות כלל שיוסד –אצל כל העולם כולו מושג דתי ע"י עומק העולם כולו מושג דתי ע"י עומק התביעה של האידיאלים האלוקיים,

שראשיתם גנוזים ג"כ בנפש האדם וכשרונו הטוב, מפני שאין מושג דתי זה נקבע לאנשים יחידים שיכולים להימצא בתור חסידים בכל עם ולשון כי אם לקבוצים חברותיים ולאומיים. ואין שום אומה בעולם שיסוד סגולתה הפנימית והעריגתה העליונה הגנוזה בעמק נשמתה הלאומית יהיה החפץ האדיר של הצדק האלוקי והתפתחותו כי אם בישראל, זה החפץ שבא לנו בירושה מורשת אבות - הסתוריה גזעית" (עבודת אלוקים, עמ׳ קמט).

נספח

להשלמת העניין, אצרף מכתב שכתבתי לחבריי בעניין לימוד מהחכמות וההגות השייכות למזרח הרחוק, ובעיקר לאלו הטוענים כי יש

ללמוד מכלל תורותיהם ואף בדברים הקשורים לקודש באופן זה או אחר. ואע"פ שאין במכתב בירור שלם, יש בו בכדי להוסיף למעיין.

וְשֶׁפַּכְתִּי חֲמָתִי עֵל סִין (יחוקאל ל, טו) על הלימוד מתורות מזרח הרחוק בימינו

התנצלות

לא מקובל שאדם כערכי יערוך דבריו כנגד אישיות דגולה ומאלפת כחכם הכולל ממש הרב ד"ר ד" שליט"א, שמקצת מדבריו שנפגשתי עימם שופכים אור על הגיונותיו העמוקים ורוחב דעתו. אך כיון שאלו

"דברי נפשות" ומתחילין בהן מן הצד, דומני שיש רשות. וכדרכי להדר במצוות חוצפא יסגא שבדורנו זה, אני מרהיב עוז בנפשי לעמוד על שלי, וימחל לי הד"ר הנכבד, וימחלו לי רבותי הרבנים על עיקשותי זאת.

כח המדמה פעולותיו מקורו ואיסור קסם ראשית אף לא אחד יעלה על דעתו שאתווכח עם ד"ר ד' הנכבד בדבר הפילוסופיה המזרחית, וגם לא המערבית, זה יהיה לבוז ולקלסה. אך אני טוען כי אף שדברי הד"ר נאמנים עלי, ומקבל אני אחר תשובתו שאין במחשבה ההודית שבימינו – לה הוא הזדקק - ע"ז מצד ריבוי אלים וכד", עדיין יש כאן שמץ ע"ז וכפי שאסביר לקמן.

כדי שאוכל להסביר דעתי עלי לפתוח בבירור עניין מפורסם וכמעט נדוש והוא – מקורו ומשמעותו של "כח המדמה", או "הדמיון" - אך אבקש מהקורא: כתר לי זעיר ואראך טענותיי.

הנה כח המדמה הוא הנתון בין החלק הזן החומרי של האדם – חלק הזן והמרגיש (חושים) - לבין הכח השכלי (ראה פ"א משמונה פרקים לרמב"ם. וכללתי לך חלק המתעורר במדמה, כיון שמהדמיון יתעורר, ואין משמעות למיקומו בענייננו. ועי עוד בע"ח שער נ' פ"י מה שמפרט שם גם כן כהנ"ל, אלא שלדידו באופן פשוט - אין זה נפש אחת אלא כמה נפשות- דומם הצומח החי והמדבר, כשהדמיון מצוי בנפש הבהמית בחלקה הפנימי, והשכלי מצוי בנפש המדברת, והחלק החומרי הוא נפש הדומם והצומחת).

(לא ב״זוכר״ שבו) בחלק המשיג שבו לעולם תבוא בהשבתת הכח החומרי. כך בשעת השינה שהמודעות ביחס למציאות החומרית נעלמת לה, משתלט כח הדמיון ואז פעולת החלום מגיעה (זהו הסבר פשטני וראוי לביאור וחלוקה בין תופעת החלומות השונים, אך נכון לבנתיים).

והנה בספר ברית עולם¹⁴ עם פירוש לוחות הברית לרה"ג המקובל האלוקי ר' נפתלי הרץ הלוי זלה"ה ביאר בהקדמה את פעולת הדמיון ומהיכן ההשגות המושפעות לאדם, בהיותו במצב זה.

והנה באר הרב (עמ' ד שם) שכפי שבאדם יש התלבשות הדמיון על הגוף ומעל זה מלביש הכח השכלי, כך הוא גם בעולם בכל נקודה ונקודה שבו, שיש שם – מציאות החומרית, מעל זה הצורה הדמיונית – עולם התוהו, ומעליו הצורה השכלית - גן עדן הארץ. וכל זה נמצא כאן בעולם הזה ממש.

והנה הרחיב שם הגרנ"ה שכדי שהאדם "יצא" מתודעתו הגשמית החשה רק את המציאות החומרית במימד הזה, יש ב׳ אופנים, והם תלויים בביטול ב׳ הסוככים על העין- הראייה הגשמית והמחשבה הגשמית, וכן בריכוז במציאות רוחנית באופן

⁴¹ מקור זה למדי מדברי הגר"י מורגנשטרן בס' ים החכמה.

קבוע בלא הפסק מחשבה אחרת. והנה אופן אחד הוא ע"י ביטול והמתת המציאות והתחושה הגשמית - טבעית, היינו התפשטות הנפש מעל הגוף, וכפי שהנביאים היו עושים. באופן זה האדם מצוי שעה בתודעתו באותה הרוחנית של העולם - בגן עדן הארץ. אופן הב׳ הוא ע"י ריכוז במציאות גשמית עד כדי אי יכולת ספיגת החומר את הצורה הגשמית הזו, את הריכוז הזה, ומתוך כך עליה אל הצורה הדמיונית (ואולי אפשר לבאר באופן אחר, שהמציאות הגשמית כל כך מרוכזת באדם זה עד שהיא גולשת לכל תחומי הכרתו). אמנם באופן זה האדם מצוי בעולם התוהו, וזהו עולמם של השדים שתאוותם הגופנית לא יודעת שובעה עד שהגוף החומרי בטל בפני רצונם ותאוותם. ואמנם בהמשך מסכם הרב הנזכר כי כח הדמיוני מתבלט בב׳ אופנים הללו:

"כי כח המדמה יבוא מצד הצורה השכלית כגון דמיוני הנבואה וכד', ולפעמים יבוא כח המדמה בחזיונותיו מצד התגברות הצורה הגשמית כנ"ל והם כל רוחות הס"א דמסאבה" (עמ' שם).

[ע״פ דברים אלו ברור ההבדל בין נבואה לדמיון שווא, כי הנבואה היא השתלטות הכח הדברי על הכח הדמיוני, עד שמכח שפיעתו הדמיון

חוזה לאדם מה שקיבל בכח השכלי (ראה לדוגמא ברמב"ם מו"נ וכן בעיקרים מאמר שלישי פ"י ועוד הרבה).]

והנה דברים אלו של הגרנ״ה הלוי זלה״ה אינם משל עצמו, וכבר בספרות הראשונים וספרות הסוד הקדומה מובן כי מקור הדמיון העצמאי הוא מסט״א. ראה בכוזרי מאמר ג׳, ה׳: ״ויצווה אותם שלא יפנה אל השדים המחשביים והמתדמים ולא יקבלם ולא יאמין בם עד שיועץ את השכל״. ועי׳ שם בביאור מרן הרב הנזיר. הרי שהדמיון כשאינו דרך הביקורת השכלית מקורו שדי (ראה הביקורת השכלית מקורו שדי (ראה סימן ז דף נא ע״א) וכך לשון הר״א סי׳מן ז דף נא ע״א) וכך לשון הר״א סי׳א בנוז ח״א סי׳

"ועתה אגלה לך זה הסוד המופלא הנעלם מעיני רוב חכמי דורינו זה וכמעט אומר מעיני כולם, עם חוזק הראותו ותיקר מעלתו ועוצם תענוג ידיעתו ליודעיו ואומץ מעדן השגתו לחוקריו. והוא שהכח המדמה הוא הכלי להשגת הנבואה וכל השגותיו דמיוניות ומשלים וחידות. והוא כח בעל לב. ומציאותו באדם כמציאות הנבואה במראה או במים והוא ציור דמיי. וכשמו כן הנו דמיון מדמה, וסודו דימון והוא שד ושטן. ואמנם הוא מדיון כלומר אמצעי. וכל

תחבולותיו כולם מדיניות והוא איש מדנים וכעס עניינו ונברא מהדם החיוני, ועליו נבנה כל ספר משלי". ובאמת כאשר כח המדמה אינו מקבל שפעו מהכח הדברי הרי שכולו שד. וכך לשון מרן הראיה קוק זצ"ל בזה (אוה"ק כ"א עמ' רלב, פס' נט):

״בנפש האדם יש דמיון שמלביש את השכל ונותן לו ברק והידור נוצץ, וכל מה שהוא לנאותו אינו חוצץ, אבל המותר מזה יוצא כבר מסדר הקדושה כיון שאין אור השכל שורה בו כלל ונעשה שד משדי״.

ודע, שמקור ידיעות אלו הוא בחז"ל. וכך אמרו בפרק הרואה (ברכות דף נה ע"ב):

רבא רמי: כתיב ׳בחלום אדבר בו׳ וכתיב: ׳וחלומות השווא ידברו׳? לא קשיא כאן על ידי מלאך כאן על ידי שד.

אמנם עליך לדעת כי כח הדמיון
המוגדר כשד כאן אינו אלא מה שיש
באדם עצמו והוא יצה"ר שהוא בד"כ
שד (אם לא בצדיקים, עי׳ בע"ח שער נ פ"ג),
ואם האדם הלין עצמו מתוך דברי
תורה, הרי שדמיונו מקבל מהתגברות
כח הדברי ואז הוא מהמלאך, וזהו
אחד משישים שבנבואה. וכך מפורש
בעץ חיים שער מט׳ סוף פרק ו׳:
"והנה כשהיצה"ר גובר אז בלילה
מוליך עמו הנפש ואת היצה"ט

לקליפת נוגה ורואה חלום תבן וקש שהם קליפה נגה וכשעוסק בתורה נאמר בו בשכבך תשמור עליך ומתגבר היצה"ט שהוא מלאך ומוליכו אצל המלאכים טובים דעשיה וז"ס כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד וז"ס ושבע ילין בל יפקד רע שבע ילין מד"ת אינו נפקד בחלומו ע"י הרע של נגה הנקרא רע בסוד בעלי קריין כנודע". והנה באמת פעולה דמיונית באופן זה. היינו התרכזות בחומר בלא סדר שכלי, יש בה סרך של ע"ז. כך הם דברי הרמב"ם בהל' ע"ז פי"א רמב"ם הלכות עבודה זרה פרק יא' הלכה ו': "איזהו קוסם? זה העושה מעשה משאר המעשיות כדי שישום ותפנה מחשבתו מכל הדברים, עד שיאמר דברים שעתידים להיות. ויאמר דבר פלוני עתיד להיות או אינו הווה; או שיאמר שראוי לעשות כן והזהרו מכך. יש מן הקוסמין שמשמשים בחול או באבנים, ויש מי שגוהר לארץ וינוע וצועק, ויש מי שמסתכל במראה של ברזל או בעששית ומדמין ואומרים, ויש מי שנושא מקל בידו ונשען עליו ומכה בו עד שתפנה מחשבתו ומדבר, הוא שהנביא אומר עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו".

הנה מבואר בדברי הרמב"ם הנז"ל, כי

שוממות השכל המביאה לידי אמירה

ואומרים", הרי שהיא בגדר מעשה

מכח

הבאה

הדמיון -"ומדמין

קוסמות. וידוע מה שהרמב"ם במו"נ ח"ג פל"ז ביאר כי כל אלו הדברים הם סרכי ע"ז. עוד יותר ברור מה שכתב ב**ספר המצוות** ל"ת ל"א. וזה לשונו:

שהזהירנו מקסום. רוצה לומר: שיניע כח הדמיון במין מן ההנעה. כי אלו בעלי הכחות כלם המגידים מה שיתחדש קודם היותו, אמנם יתאמת להם זה בהיות כח הדמיון מהם חזק, ודבריהם מתקיימים ברוב, ולכן ישערו במה שיהיה. ויהיה להם יתרון זה על זה בזה כיתרון מעלות אישי האנשים קצתם על קצתם, בכל כח מכוחות הנפש. ואי אפשר לאלה בעלי הכוחות הדמיונות מבלתי שיעשה מעשה ופעולה אחת מהפעולות, יניע בה כחו ויוציא לאור פעולתו. והנה מהם מי שיכה במטה אשר בידו בארץ צעקות ויצעק תכופות הכאות משונות, ויעזוב מחשבתו, ויביט לארץ זמן ארוך עד שימצאהו כמו עניני חולי הנופל, ויספר מה שיהיה. וכבר ראיתי זה פעמים בסוף המערב. ומהם מי שישטח החול ויעמיד בו תמונות, וזה הרבה מפורסם במערב. ומהם מי שישליך אבנים דקים ביריעה מעור, ויאריך לעיין בהם, ואחר כך יספר דברים. וזה ידוע ומפורסם בכל מקום שהלכתי בו. ומהם מי שישליך אזור עור ארוך

בארץ ויסתכל בו, ויספרו. והכוונה בזה כלו. להניע את הכח המתהווה בו. לא שאותו הפועל בעצמותו יעשה דבר או יורה על דבר. ובזה טעו ההמון כי הם בעבור שיצדקו להם קצת אותם הספורים, יחשבו שאלו הפעולות יורו על מה שיהיה. והגיע בהם העניין בזה הטעות עד שחשבו כי קצת אותן הפעולות סבת היות מה שיהיה, כמו שיחשבו בעלי משפטי הכוכבים. כי דיני הכוכבים אמנם הם מזה היחס, כלומר שהם מין מהנעת הכח ולעורר אותו, ולכן לא ישתוו שני בני אדם באמיתת הספור - ואם השתוו בידיעה במשפט. וכל מי שיעשה אחת מאלו הפעולות וזולתן ממה שילך בדרכן יקרא קוסם..."

דברי הרמב"ם ברורים, שהנעת הדמיון שבאה לאחר השבתת כח השכלי ע"י פעולה מסוימת היא היא איסור הקסם שבתורה. ואע"פ שהרמב"ם סבר כי כל אלו דברי שטות והזיות ואין בהם אמת, הרי שגם הוא אסרם מדין קסם שהוא סרך עבודה זרה. ועוד שלדברי המקובלים כך היא האמת, והסיבה לאיסור הזה היא מה שהראנו לעיל שע"י כך נכנס לעולם התוהו ומשתמש בשדים (ולפי לעולם התוהו ומשתמש בשדים (ולפי רב ח"ב סי" מז שעצם הטכניקה עצמה מותרת, אין זה כהלכה).

עולם הנסתר של הודו ואיסור ע"ז

אחר הדברים האלה, יש לנו לדון בעולמה הרוחני של הודו. שוב רצוני לומר כי אין לי שום רצון או יומרה לנסות אפילו להתחרות בידיעותיו של הר׳ ד״ר ד׳ שליט״א בכל מה שקשור לזה (האמת שאפילו רוב המילים במאמרו לא הכרתי...). עם זאת מידיעתי הדלה מאוד, גם אחר כל התפתחות תורות המזרח ולפי מה שהד"ר מנה את הבודהיזם כשיא הפיתוח, הרי שכפי מה שראיתי מעט (ואני כמובן אומר זאת בגסות גם מחוסר ידיעתי הזו, אך זהו העיקר), כל התפיסות הבודהיות השונות, התפיסות (מלבד ופסגתם המוסריות והשקפות על העולם) היא שחרור האדם מהסבל העולמי ע"י הגעה לרמת תודעה (סמאדהי) הנוצרת שסופה במהלך ההכשרה מדיטציה בצורותיה השונות (גם הגאוטמה בודהה עצמו כך הגיע להבנותיו על העולם - ישיבה תחת עץ שלוש שנים וכו׳). והנה לפי כל מה שנאמר לעיל, הרי שתורות המזרח ההולכות בדרך זו הרי שכולם בנויות על עולם הדמיון משוחרר ההשכל. שכל כולו יונק מעולם הקלי׳ והסט״א.

ודע שכך הוא, שכן לעולם במקום הרוחני שם מצוי האדם משם תהיה יניקתו הדמיונית. וכך איתא בזוהר מקץ (קצד ע"א): "אמר ר' ייסא: וכי לההוא חייבא דפרעה אחזיין ליה כל

הני? (וכי לפרעה הרשע הראו לו כל אלו המדרגות כלומר גם היכלות הקדושים המוזכרים לעיל?) אמר ליה ר' יהודה: כגוונא דלהון חמא, דכמה דרגין על דרגין אלין לקבל אלין, ואילין על אילין, ואיהו חמא באימון דרגין דלתתא. והא תנינן דהא כמה דאיהו בר נש, הכי אחזיין ליה בחלמיה והכי בר נש, הכי אחזיין ליה בחלמיה והכי לאשתמודעא כל חד וחד כפום דרגיה ליה ולא יתיר!".

הנה מפורש בזוהר שפרעה ידע מה שקורה בעולם העליון, מתוך צפייתו בעולם הקליפות שזה לעומת זה עשה אלוקים. וכמו שמסכם הזוהר -לאשתמודע דכל חד וחד כפום דרגיה כדק אחזיה ליה ולא יתיר. כלומר להיוודע שכל אחד לפי מדרגתו רואה ולא יותר. ופשוט א"כ שכל הנהגות וידיעותיהם של בני המזרח וכד׳ שכולם מקור עולמם מג׳ קליפות הטמאות, לא יכולים לדעת אלא מתוך התבוננות במקור נפשם, ובמיוחד אחרי הפעולות הדמיוניות - דמוניות שהם פועלים. והשימוש בידע זה, הרי שהוא כמשתמש בפירותיה העבודה זרה.

והנה יש שאומרים שכל צורות ההנהגה הרוחנית המזרחית הזו, אלו המתנות ששלח אברהם (אולי מקור ל'ברהמן' שבשפתם?) לבני הפילגשים – שם טומאה מסר להם (אולי מנטרה?).

וא"כ גם אם נאמר שתפיסתם דקה ונכונה – וכן מצאנו גם באריז"ל (וכפי שהראתי במייל) שפרעה והמן ידעו על המציאות העולמית העליונה דרך המשתקף מהנגדי לזה (וכפי שראינו בזוהר המובא לעיל) – הרי שאין לנו שום אישור והיתר להשתמש וללמוד דבריהם! ומה שהרמב"ם למד שיטתם ודרכי הע"ז כולה, אין זה קשור אלא לדרך הפוסקים לידע דרכיהם וכדי לאסור דבריהם - וכדרך שעשו הסנהדרין. אך בטח ובטח שלא לשאוב מדבריהם ידיעות על עולמנו! עצם המחשבה במקומות הללו הרי הם- כפי שכתבתי -ירידה לאותו מקור טמא.

דרכי יוון לעומת דרכי הודו

טענה שטען ד"ר ד' כנגדי בתחילת המאמר היא הרצון להשוות בין עובדי האלילים היוונים להודים, ואם אלו נהגו במקומותינו מדוע נזיח דברי הבודהים וההינדואיסטיים?! והאמת שזו סוגיה ארוכה מאוד - רצוני: היחס לפילוסופיה. אך אומר בקצרה: כבר שנחלקו רבותינו מאוד ידוע ביחס והאחרונים הראשונים לפילוסופיה היוונית והיתר השימוש בה. המתירים נוקטים בב׳ דרכים - או שזו חכמת ישראל האבודה - כך הרמב"ם, או שזו חכמה כלל אנושית - כך ר' אברהם ביבאג' בדרך אמונה.

אמנם היו שחלקו מאוד ובחריפות על כך - כך בעבודת הקודש שטען שאין זו הדרך השכלית הישראלית. והבנה לכך יש בהרחבה בקול הנבואה למרן הרב הנזיר שהרחיב אודות ההיגיון השמעי הישראלי לעומת ההסתכלותי פרי חכמת יוון. אמנם איך שלא יהיה, אין שום קשר או מקום להשוואה בין חכמת יוון שעיקרה פיתוח שכלי, לבין פרי ההזיה המזרחית של "חכמי הנסתר" ההודים ודומיהם. והם כדברי ריה"ל בכוזרי - עם לא נחלו חכמה! כיון שכך ממילא אין שום שייכות למציאות האלילית הקדומה שהייתה ביון להתייחסותנו לחכמתה השכלית אנושית. ומי שאוסר, בא משום שזו כפירה שכלית בדבר שמצוי מעל השכלי, בתורה הנבואית.

העלאת ניצוצות

עוד רמז מכובדנו הד"ר ד' על הצורך להעלות ניצוצות חכמה ודעה מבין הגויים. ואני בעניותי לא כן עמדי. והייתי רוצה מאוד להרחיב בזה העניין, אך מה שהלב חושק הזמן עושק, ורק אזכיר בקצרה את דברי מרן הרב זצ"ל בסוגיית חנוכה שבעין איה (שבת ח"א פ"ב יא) ואידך פירושא זיל גמור. וזה לשונו שם:

״יחש ישראל אל אוה״ע, חכמתם מנהגיהם ונימוסיהם, כבר פרשו חז״ל ההפרש שבין הקובלנא של

"וכמשפטי הגויים אשר סביבותיכם עשיתם" לאותה של "וכמשפטי הגויים אשר סביבותיכם לא עשיתם", עשיתם לא שבהם כמתוקנים כמקולקלים שבהם עשיתם. אמנם העשייה כמתוקנים שבהם גם היא צריכה שמירה יתירה שלא ימשכו אחריהם לעשות ג"כ כנימוסים המקולקלים. והיסוד הנאמן להנהגה בזה הוא, שישראל צריך שישמור את רוחו ולבבו מכל משמר, אם לפעמים יראה דבר טוב, הנהגה ישרה ותיקון ישובו של עולם בעמים וייקחם להביאם לגבולו, **יראה שלא רוח** העמים בכללו יכנס לתוכן חייו הפנימיים, כי בהכנס רוח העמים לתוך חייהם של ישראל אז אין מעצור ואין מעמד. אז כבר נהדף רוח ישראל ממקומו ועל כסאו ישב זר, כ"א רוח ישראל צריך שיהי׳ איתן וקבוע בלב. התורה והמצווה וכל המידות הקדושות שהן שייכות לה, צריכות שיהיו חסנם ומעוזם של ישראל. והטפל החיצוני ומצד

שבחיים, מצד צורך השעה וישוב העולם, יפנה לפעמים לקחת מכל דבר טוב שימצא אצל הגויים אשר סביבותיו. וכ"ז שרוחו בקרבו איתן ונאמן לשם ד' אלהי ישראל ותורתו, הדבר אינו מצויר כאילו הגויים נכנסים אל גבולו ונוגעים בנחלתו, כ"א הוא יבא לקחת מאתם, או המה יביאו לו את הדרוש לו לקבל מהם, יפיפייתו של יפת באהלי שם. אבל כאשר רוח יון פרץ להיכנס בתוך עומק קדושתן של ישראל, לעשות צביון חדש על הרוח הישראלי, ותשוקות חדשות בפנימיות החיים הישראלים ע"פ המידה היונית, כיון שנכנסו להיכל, טמאו כל השמנים שבהיכל, לא פסלו רק את עצמן של אותן הדעות והתכונות שנפגמו ע"י המגע עם התרבות היונית ההוללת, כ"א הדבר פעל על כל המערכה של הדעות והמידות המעשים והתורות, לתן בהם טעם לפגם, להורידם מקדושתם ולמנע פעולתם הטובה והקדושה על עם ד׳.

סיכום העולה עד כה (כל הסימו)

א. כיון שחלק מדרכי החקירה והביסוס לתכני ועקרי האמונה בנוי על ההיגיון הפילוסופי, יש לברר מהו היחס ללימוד הפילוסופיה וחכמות נוכריות, וכן לחכמת הטבע.

ב. בגמרא סוטה הוזכר כי מפני מעשה שהיה בימי מלחמות בית חשמונאי זה בזה, נגזרה גזירה שלא ללמד חכמת יוונית. ונחלקו הראשונים מהי אותה חכמה

אסורה. לרש"י, הרמב"ם ור' אברהם ביבאג' חכמה זו היא חכמת ההלצה, מעין לשון המדוברת בחידות והיא זו שנאסרה. ורצה להוכיח כן ר"י ן' שם טוב שאין מדובר בפילוסופיה, מאחר ומוזכר שם כי חמש מאות ילדים יידעו חכמה זו ואילו חכמה זו אינה מתאימה לילדים כלל.

- ג. בשיטה הזו שחכמה יוונית הנאסרת בגזירה אינה הפילוסופיה הכריעו עוד ומהם: הגאונים, תוספות, ריא"ז, רמ"ה, ריב"ש, חכמי נארבונה, המאירי, רשב"ץ, הרדב"ז, רע"ב, מהר"ל, הרמ"א, קרבן העדה, הפני משה, ר' הלל מקולומיא ובעל התפארת ישראל.
- ד. אמנם יש שסברו כי אותה חכמה שנאסרה בגזירה היא חכמת הפילוסופיה היוונית. כך כתבו: רב האי גאון, ריה"ל, רמב"ן, המאירי המובא בשטמ"ק בב"ק, ר' ישראל בר' יוסף תלמיד הרא"ש, ר' יעקב אנטולי, ר' אבא מארי בס' הירח, מהרש"א, עמק המלך וס' הברית.
- ה. ביחס לגבולות הגזירה: מה שבגמ׳ מנחות אסר ר׳ ישמעאל לבן דמה ללמוד חכמת יוונית משום ביטול תורה ולא מהגזירה, עד שמשמע שאלמלא כן הרי היה מותר ללמוד, ביאר בתוספות שזהו דווקא לבן דמה שהיה קצת מקורב למלכות ואלמלא ביטול תורה היה מותר לו ללמוד.
- ו. כמו כן, לדעת ר' ישראל ב"ר יוסף תלמיד הרא"ש וכפי שמשמע גם מהשיירי קורבן על הירושלמי, הגזירה שלא ללמוד חכמת יוונית אינה אלא על מי שיש חשש על אמונתו אך לא על היודע בעצמו שלא יעבור על דברי תורה. אמנם בעל עבודת הקודש חולק ע"כ.
- ז. עוד הוסיף הרמב"ן, שכל שיש הכרח לקיום החיים לא נגזרה עליו גזירת איסור ללמוד חכמת יוונית.
- ח. מקור אחר לאסור הלימוד בחכמת הפילוסופיה ובנותיה, יש מרבותינו שסברו שיש בדברי ר' אליעזר בצוואתו: מנעו בניכם מן ההיגיון, שהוא למנוע מלימודי הלוגיקה. כך דעת רב האי גאון, ר' ישראל תלמיד הרא"ש, ר' משולם ירונדי, ר' יעקב אנטולי, היעב"ץ והצל"ח. אמנם מנגד ביאר רש"י כי אין הכוונה לחכמת הלוגיקה אלא ללימוד תנ"ך שלא כדרך חז"ל, וכן ביארו הערוך, המאירי, רב צמח גאון, ריא"ז, ר"י ן' חביב והרשב"ץ. ועוד טענה כתב בס' אוצר טוב, שלא יתכן היסטורית כי הגיון מכוון כנגד חכמת הלוגיקה כיון שעד זמנם של המתרגמים התיבונים לא יחסו את המילה 'הגיון' אלא אל הדיבור החיצוני.

ט. מקור נוסף עליו יש לדון הוא הנאמר בסנהדרין: ר' עקיבא אמר אף הקורא בספרים חיצונים אין לו חלק לעוה"ב. אמנם נחלקו בפי' דבריו ודברי התלמידים הראשונים. בעל מוסף הערוך סבר שנחלקו בזה התלמודים שבבבלי ס' החיצונים הם ספרי הצדוקים, ולירושלמי הוא ס' בן סירא. אמנם בבאר שבע דחה זאת שא"א שהירושלמי יאסור על ס' בן סירא כשדבריו מובאים בתלמוד כמה פעמים. ועוד שא"א שס' בן סירא יאסרו וס' הומרוס המלא מינות יתירו. לכן לדבריו מוחלפת בירושלמי השיטה, ומן הדין ס' הומרוס ובן לענה אסורים, וס' בן סירא מותר רק בקריאה קלה.

י. לעומת זאת, במאור עיניים וכן המהדיר לערוך השלם ביארו כי הנאסר בירושלמי אינם ספרי הומרוס היווני המפורסם, אלא ספרי מירוס שהוא שם כולל לתענוג ושעשוע.

יא. שיטת הרמב"ם בזה בוארה במרגליות הים, שכתב כי הסיבה לדעת הרמב"ם וסיעתיה שהתירו לימוד פילוסופיה וגרסו בירושלמי שאסור בס' בן סירא, זהו משום שאחר חתימת כד' כתבי הקודש אסרו כל הספרים הקרובים לתקופת התנ"ך שיש חשש שיכנסו לכתבי הקודש, ובכללם ס' בן סירא. אמנם ביאר שם שזהו דווקא בתקופת הירושלמי קרוב לזמן החתימה, אך בבבלי שלא היה חשש יותר הותרו ס' בן סירא ורק ספרי המינים נאסרו.

יב. הגם שיש כמה מהראשונים שחייבו העיון הפילוסופי מהפסוקים דע את אלוקי אביך וגו׳, וידעת היום והשבות וגו׳, יש מגדולי ישראל שביארו פסוקים אלו על לימוד נסתרות בתורה כדרך להבנת דרכי ה׳. ומהם: הרמ״ק באור נערב, המהרח״ו בהקדמת ע״ח ובס׳ עמק המלך. כמו כן בתיקוני זהר נאמרו פסוקים אלו על ידיעת התורה וגמול מצוותיה.

יג. סיבה חדשה לאיסור הלימוד הפילוסופי, או לפחות סייגו יש שרצו לומר משום שהוא מזיק לאמונת ישראל. כך כתבו רב האי גאון, הרא"ה, ר"י ן' לטיף, ס' הישר לר"ת, הרמב"ן, ר' בחיי, הריב"ש, בית אלוקים למבי"ט, ר' שבתאי רשקוב, ר' יעקב ב"ר שמואל אבוהב, עמק המלך, ערבי נחל, עוללות אפרים, השומר אמונים (אירגאס), ס' הברית, האדמו"ר מוהרצ"א מדינוב, הדרכי תשובה, האדמו"רים מסדיגורא ומאלכסנדר, הלב עברי, ר' יעקב חי זריהן וכן כתב גם הרב ר"א בן אמוזג באימת המפגיע.

כמו כן התנגדו הרמ״ק והיושר לבב וכן בעל המנוחה וקדושה לחקירה הפילוסופית מטעם שאין לזו תועלת עכ״פ בדורותינו.

יד. מאידך ראינו בסי׳ יא׳ עשרות ראשונים ואחרונים שמחייבים חקירה ועיון שכליים ופילוסופיים בדרכי וחובות האמונה, לבססם ולהוכיחם.

טו. ואמנם אי אפשר לומר כי ב׳ מחנות מרבותינו אלו נחלקו אם לחייב לימוד ועיון על דרכי הפילוסופים בענייני אמונה, או לאסור מכל וכל, רק משם שאלו ראו הסכנה בזה, ואלו לא ידעו ולא ראו. ע״כ יש להבין הסיבה הפנימית לחלוקת גדולה זו.

טז. נראה לומר שנחלקו ב׳ סיעות אלו בשאלה האם חכמות הפילוסופיה וההיגיון הם חכמות כלל אנושיות, או שישראל לחוד ואוה"ע לחוד. ואכן מצאנו בדבר ג׳ שיטות מרכזיות.

יז. יש שסברו כי החכמה הפילוסופית היא חכמה כלל אנושית וראויה א"כ לכל חכם, וכן כתבו הר"א ביבא"ז, הרדב"ז, שו"ת זקן אהרון, ר"י ן' שם טוב, ר"א אזולאי בחסד לאברהם והמהר"ל.

מתוך כך, יש שתפסו שמקור חכמת הפילוסופיה הוא ישראלי. כך כתבו הרמב"ם במו"ג, ריה"ל בכוזרי, הרמב"ן (אף שאסר משום שסבר שכבר נשתרבבו דברי מינות לחכמה אנושית זו שמקורה ישראלי), ר"י דמן עכו במאירת עיניים, שבילי אמונה לתלמיד הרא"ש, ר"י מוסקאטו, ר' גדליה ו' יחיא, בעל סדר הדורות, החיד"א, ר' דוד גנז, ר"א דלמדיגו, ר' אברהם בר חייא נשיא, ר"י אברבנאל.

אימות לטענה זו יש מחכמי היהודים הקדמונים וכן מחכמי האומות הקדמונים כפי שמופיע בקדמוניות היהודים ליוסף בן מתתיהו, וכן כתבו בשם ן' רושד בהפלת ההפלה, ובשם החכם היווני בטלמיוס ובכתבי פילון.

יח. באופן הפוך לחלוטין, יש שסברו שאין שייכות לישראל כלל לחכמת הנמצאות, ואין מגע בין חכמת התורה לשכליות אנושית הרגילה. כך כתב ר"מ ן' גבאי בעבודת הקודש, והחסיד יעבץ, הרצ"ה מדינוב. והוסיפו הנז"ל כי גם חכמת הנמצאות הנ"ל יש לדעת מהתורה.

אמנם, מה שכתבו רבותינו הנז"ל כי אין שייכות בין השכליות הישראלית לחכמות הטבע והפילוסופיה שחקרו הגויים, ואינם נקראים בכלל חכמה, הוא קשה ממאמרי חז"ל שקראו לחכמי הגויים חכמים, וחכמה בגוים תאמין. וכן יש לברך על חכם מאוה"ע ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם –הרי שזו חכמה. ועוד מקורות רבים בזה שחכמת הנמצאות והגויים נחשבות כחכמה גם לגבי ישראל.

יט. הסיעה השלישית סברה כי אף שאין להכחיש בחכמה שיש בחכמות הטבע

והפילוסופיה שבגוים, אין ישראל צריכים לעסוק באלו מצד הצלחתם הייחודית להם, ויש הפרש בין שכליות התורה לחכמות האלו. כך כתבו האברבנאל, הר"י ן' שם טוב ור' אברהם אזולאי. את ההבדל המהותי שבין חכמת התורה להגיון העמים ביאר באריכות מרנא הרב הנזיר בקול הנבואה. וכן מובן הבדל זה מדברי המלבי"ם במשלי.

כ. ענין נוסף שיש לאבחן הוא מה שיש מגדולי ישראל שאף ששללו לימוד חכמת ההיגיון והפילוסופיה, הבדילו וחייבו לימוד חכמת הטבע. על כן יש לעיין בחשיבות וביחס אל לימודם של חכמות אלו.

כא. לרמב״ם חכמת הטבע היא חכמת מעשה בראשית ואינה חכמת התורה עצמה אלא מצרנית לחכמת האלוקות וקודמת לה בלימוד, כיון שלימודיה הם המיישרים את שכלו של האדם להבין חכמת התורה, וכן יש בהם כללים הכרחיים על מנת להבין דברי התורה ומדע האלוקות.

כב. עוד ברור שלרמב״ם יש לחלק בין ׳גופי תורה׳ וזהו מה שיש בו דיון במקראות להבינם ולהוציא מהם ההלכה ובכללם תורה משניות ותלמוד, לבין ׳יסוד גופי תורה׳ שהם החכמות הלימודיות ובהם חכמת הטבע המכשירה את האדם.

כג. כמו כן, יש לבאר שלרמב"ם יש חילוק בין מצוות תלמוד תורה לבין גדר התורה עצמה. שגדר התורה הוא רק מה שכלול בגופי תורה וכאמור לעיל. אמנם מצוות תלמוד תורה כוללת אף לימוד של מה שמכשיר לימוד גופי תורה ובכלל זה לימוד חכמת הטבע. משום כך לרמב"ם מוגדר העיסוק בחכמת הטבע כלימוד הגמרא, שכשם שע"י הגמרא יראה כיצד יצאו חיובי ההלכות מן התורה, כך ע"י חכמת הטבע ומה שאחר הטבע עוסק הוא להבין את חמשת המצוות המחשביות והאמוניות שבהם יש השגה רק ע"י לימוד חכמות אלו.

כד. כסברת הרמב"ם לחייב לימוד חכמות הטבע כך כתבו הר"ד כוכבי בס' הבתים, המאירי, הרד"ק, ר"ש ן' תיבון והר"א אבולעפיה, ובשו"ת יכין ובועז (דוראן) כתב כי הרבה ראשונים נקטו כשיטת הרמב"ם בזה.

כה. עניין נוסף שיש לעמוד עליו הוא גדר חיוב מצוות ת"ת לדעת הרמב"ם ודעימיה, כדי להבין שיטתו ביחס ללימוד חכמת הטבע מול מצוות לימוד התורה.

כו. מקור ראשון בעניין לימוד התורה לעיסוק בעניינים אחרים מוכרחים, יש בסתירה שלכאורה בין דברי רשב"י בברכות שנקט שאין לבטל תורה אף בפני

התפרנסות לבין מה שנקט במנחות שחובת לימוד תורה די לה בק"ש שחרית וערבית. אפשר לתרץ זאת כדעת המעשה רוקח שכתב שבמנחות מדובר על גדר המצווה ואילו בברכות על הצורך להשתעבד ללימוד התורה לצורך קיומה. וכן ביאר החיד"א גם בדעת הרמב"ם וכן מבואר בדברי הרצ"ה מלובלין באוצר המלך.

כז. לכאורה נחלקו בדין זה חכמי הבבלי והירושלמי. שבירושלמי משמע שאלמלא הגזירה על חכמת יוונית לא היה איסור לימודה משום 'לא ימוש'. וכן ביארו חכמי נרבונה. והר"א פולדא הוסיף שכן דעת ר' ישמעאל ואילו ע"פ דברי הבבלי במנחות משמע שלדעת ר' ישמעאל אסור ללמוד משום ביטול תורה (וכן ביאר התוס' שם).

כח. דעת הרי"ף (פינטו) בעין יעקב היא שלר' ישמעאל הקרא דלא ימוש מתקיים ע"י לימוד תורה שחרית וערבית ומשום כך הנהיג ת"ת עם ד"א בברכות. ויש לבאר שיטתו באופן מחודש בגדר מצוות ת"ת. שיש לומר שיש ב' חלקים בחיוב מצוות ת"ת: דין 'לא ימוש' – שלזה די בק"ש שחרית וערבית, וכולי עלמא מסכימים לזה; ודין 'והגית בו יומם ולילה' – שלזה צריך ללמוד כל העת ממש, אלא שלר' ישמעאל כמבואר בירושלמי, יש דרשת ובחרת בחיים שמחייבת לעסוק בזה תוך דרך ארץ. אמנם לדעת רשב"י אין מקום לדרשה זו.

כט. ע"פ ביאור זה המחלק בין חיוב דלא ימוש למצוות והגית מתבארים ומתרצים קושיות רבות בשיטות הראשונים השונות בעניינים הקשורים לחובת לימוד התורה. ומעין זה משמע גם בדברי הגר"א בשנות אליהו ומביאור הגר"פ פרלא על ס' המצוות לרס"ג, וכן יש לבאר גם בשיטת הרמב"ם ובביאור הלחם משנה בו.

ל. במהות מצוות ת"ת מובן שלרמב"ם ענינה הוא הדאגה להתקיימות והופעת התורה בעולם, וע"פ הגדרה זו מוסברות הלכות רבות בשיטתו: מה שלימוד בנו המוכשר קודם ללימוד עצמו אע"פ שלא אמרינן חטא ע"מ שיזכה חברך; מה שלמרות שתכלית קודמת לאמצעי, זבולון תומך התורה קודם ליששכר לומדה; מה שנשים מברכות על דברי תורה למרות שאינן חייבות בת"ת, ולרמב"ם הרי על מה שאינן חייבות אין להם לברך.

לא. עפ״ז הביאור הנז״ל מתבאר גם מדוע הרמב״ם מנה מצוה אחת בלימוד התורה אע״פ שהביא מקראות שונים לחיוב לימוד בעצמו ולימד לבנו. ועוד יתבאר מדוע כל פעם הביא הרמב״ם פסוקים שונים לחייב לימוד התורה; וכן

יתבאר מדוע לא מנה עניין יששכר וזבולון, וזה כיון שדין זבולון אינו סגולה מיוחדת אלא עצם קיום מצוות ת"ת- שהרי מסייע בקיום התורה שזהו גדר המצווה.

לב. אמנם לדעת הסמ"ק ורס"ג ועוד מהראשונים שמנו ב׳ מצוות בתלמוד תורה - ללמוד בעצמו וללמד לבנו - מובן כי המצווה היא עצם לימוד התורה וידיעתה. וכן מובן לאלו מהראשונים כטור שנקטו לברך ׳לעסוק בדברי תורה׳ משום שקאי על עצם הלימוד כפי שביאר הב"י.

לג. עפ״ז מובן מדוע לדעת הטור והרמ״א שקאי בשיטתו, הוסיפו שכנגד מה שזבולון תומך בלימודו של יששכר יזכה לחלק מלימודו ויש להתנות על כך. שלשיטתם אלמלא כן אין לו חלק באותה המצווה מאחר וגדר המצווה היא עצם הלימוד.

לד. מדברי הרמב"ם והשו"ע פשוט שפסקו כר' ישמעאל שיש לו לאדם להנהיג התורה עם דרך ארץ ולעסוק באומנות כדי חייו.

לה. גם מה שנחלקו רבותינו הנז"ל, הרמב"ם והשו"ע עם הסמ"ג וסיעתיה באיסור דיבור בדברים בטלים, שלרמב"ם היא מידה טובה אך לא לאו או איסור, ואילו לסמ"ג הוא בגדר לאו; גם זה תלוי בגדר מצוות ת"ת אם הוא הדאגה להתקיימותה של התורה – כדברי הרמב"ם, שאז יש פעמים מקום גם לדברים בטלים ולא נתנה התורה דבריה לשיעורין; או שהגדר הוא עצם הלימוד ואזי כל דבר המפריע לכך הרי שהוא בגדר ביטול.

לו. ע"פ כל הנז"ל מובן שכיון שלרמב"ם גדר המצווה היא הדאגה להתקיימות דברי התורה, הרי כל מה שמעמיד את התורה ולימודה – וחכמות הטבע לדעת הרמב"ם חייבות לקדום כדי ליישר שכלו של אדם – הרי מובן שמותר ואף צריך בלימוד זה. ולא רק שמותר אלא שעיסוק בחכמת הטבע שהוא מעשה בראשית לדברי הרמב"ם, הרי שהוא בגדר לימוד התורה.

אמנם לרמ"א וסיעתיה, אף שהסכים שחכמת הטבע היא מעשה בראשית, כיון שגדר מצוות ת"ת לדעתו הוא רק העיסוק בגופי התורה ולימודם עצמם ממש, הרי שא"א לעסוק בחכמת הטבע אלא באקראי, ותו לא מידי.

לז. לסיכום הדברים: ביחס לחכמות ראינו כי ג' שיטות עיקריות ישנם: א. דעת בעל עבודת הקודש ודעימיה שכל החכמות מלבד חכמת התורה אינם שייכות לישראל כלל, ואינם בגדר חכמה כלל. אמנם ראינו כמה דברים אלו קשים מדברי חז"ל. ב. דעת בעל החסד לאברהם וסיעתיה, שחכמות הטבע וההגיון חכמות

הם וראויות לישראל מצד האנושי שבהם, אלא שאינם קשורות לחכמת התורה. ג. דעת הרמב"ם וסיעתיה המחייבים ידיעת חכמות הטבע וההגיון כתנאי מקדים להבנת והשגת התורה.

לח. במאמר המחשבות ביאר מרן הראי״ה כי ג׳ סוגי מחשבות וסוגי יחסי יש לחכמות במה שבין ישראל לאוה״ע. הסוג הראשון הם מחשבות קדושות וכלליות שכל בני האדם שייכים בהם, וע״ז נאמר שרוה״ק שורה גם על הגויים הכל לפי המעשה.

(אמנם ביחס לאפשרות שריית רוה"ק על אוה"ע, ביארו בתוספת בן יחיאל ובמאורי האש שאין הכוונה בתנדב"א לרוה"ק ממש אלא לגילוי אמיתות. עם זאת לדעת מרן הראי"ה קוק והרצ"ה מלובלין הכוונה לרוה"ק ממש, שמשמעותה גילוי דברים מן העליון, אך שלא כבישראל אין זה מכח התורה. ואמנם ע"פ דברי מרן האריז"ל בשערי קדושה ובשער רוה"ק תיתכן רוה"ק אף לאוה"ע ממש, וההבדל בינם לישראל נעוץ בזה ששורש נשמותיהן של ישראל הוא ממחצב התורה).

לט. טרם שנבאר העניין יש להבדיל בין מקור התורה לחכמה ע"פ פנימיות ובאופן מדויק, שע"פ המתבאר בדברי הרש"ש והלשם בדייקם בכתבי האריז"ל מקור התורה הוא אור א"ס השופע בקו. עוד מבואר בלשם כי אורות העיגולים בם הכללים והיסודות הרוחניים והגשמים של המציאות, ואילו אורות היושר הם קביעת הערכים השייכים למציאות העליונה עד אור א"ס.

ע״פ האמור לעיל, מבואר כי מאור העיגולים יוצאת השגחה כללית בבריאה, מהיושר פרטית. וכן ביארו הגר״א בתיקו״ז, הגר״י חבר בפתחי שערים, ומרן הראי״ה בכמה מקומות ומהם בעין איה ברכות.

משום הנז״ל, מובן ההבדל שבין התורה לחכמה, מאחר וההתבוננות בחוקיות שבטבע היא העמידה על השפעת אור העיגולים בבריאה, שפנימיותה היא מעשה בראשית, ואילו חכמת התורה היא כאמור המגלה את אור א״ס המשפיע ומאיר בקווי היושר המלבישים אותו.

מ. ע"פ כל האמור עד כה, אפשר לבאר כי סוג המחשבה הראשון עליו דבר מרן הראי"ה קוק (מאמר המחשבות) שיש לו קשר עם כל האנושות מפאת עליונותו וכלליותו, הוא הנובע מעיסוק בחכמת הטבע במדעים המדויקים שעניינם מציאת הנוסחה המדויקת המבטאת את הרצון האלוקי בארגון הטבע, שלדברי הגר"א והרמב"ם יש לו שייכות גם להבנת התורה. מחשבות אלו הם אותם ענייני אמונה ותורה הנובעים מתוך חיבור דברי חכמה כלליים שאומות

העולם הוגים בהם, כיסודות חכמות הטבע, ומהם יש לישראל לקבל כפי שעשו חכמי ישראל בכל הדורות; וכפי שבעל חובה"ל וסיעתיה קיבלו יסודות ביחוד ה' מחכמת הלוגיקה וכד'.

מא. סוג שני של מחשבות עליהם דבר מרן הראי״ה שהם אמנם כלליות אך כיון שסמוכים לרגשות הלב ומשתנים בסגנונם של האומות ולפיכך יש צורך בזהירות בהם; סוג זה מראה פנים לדברי החסד לאברהם המחייב לשלמות האנושית שבישראל לימוד חכמות הטבע ונוכריות אך שלא לערבם עם לימוד התורה. מחשבות אלו יש לומר כי מקורם העליון הוא במה שקבע האריז״ל כי גם בעיגולים יש יושר, וכפי שביאר הגר״י חבר שהכוונה על הארה שיש בנבראי מטה המאפיינת כל בריה ובריה לפי קווי חד״ר.

חכמות אלו שמן הסוג השני הם הנקראים מדעי החברה, כשמרכזית בהם היא חכמת הפסיכולוגיה שהרב בעל להורות נתן רצה לאסור השימוש בה משום שהנפש הישראלית שונה משל הגויים.

מב. ביחס לאוסרים את לימוד הפסיכולוגיה משום שונות הנפש הישראלית משל הגויים, יש לעמוד על מבנה הנפשות ע"פ המפורט בכתבי האריז"ל. ואמנם מבואר באריז"ל כי הבחירה האנושית נתונה בתחום נפש המדברת שבנפש היסודית המשותפת בין ישראל לעמים, וכן ענייני המידות מצויים בחלק הנפש הבהמית בכח המתעורר שבה שגם הוא משותף בין ישראל לעמים, כך שלימוד ההשפעות על חלקי נפש אלו ודרך פעולתם יש בו דמיון בין מה שאצל ישראל ומה שאצל העמים, ובזה עוסקת בעיקר הפסיכולוגיה – בבחירות האדם ובהתנהגותו ע"פ מה שנחקק במידותיו.

עם זאת כיון שיש השפעה לחלק הצלם שבאדם ששונה בין ישראל לעמים על התנהגות האדם, לכן יש לחלק בלימוד חכמת הפסיכולוגיה. שכל מה ששייך להתנהגות האנושית הנורמטיבית ביחס לתיקון צרכי האדם הגופניים שבכללם התערותו בחברה האנושית בצורה טובה, הרי שיש ללמוד זאת גם ממדע הפסיכולוגיה שעסקו בו חכמי האומות. אך כל נטייה שיש בה שייכות לחלק התורה והמצוות בין המחשבות ודעות ובין המעשים, הרי שהוא נובע ממלבוש הצלם ואין ללמוד בזה כלום מחכמי האומות.

מג. חלק המחשבות השלישי שבו אין שום קרבה בין ישראל לעמים, הוא העיסוק בתורה ובעבודת ה', ובכלל זה העיסוק בתחומי האמונה והיחס לאלוקות. שאע"פ שגם הגויים מצווים בכך, אין ביכולתם לתפוס את ולקרוב אל התפיסה הישראלית ויחסה לאלוקות הנובע מסגולת נשמתם הייחודית.