

עיונים נוספים

מסכת אבות – עיונים נוספים

שם המסכת ומיקומה בש"ס

א. השם "אבות"

המאירי בפתיחתו למסכת אבות, מעלה שני הסברים לשמה של המסכת ("אבות"):

(א) "להודיע שהם דברים מבוררים מחכמי קדם, ומקובלים מפי הנבואה איש מאיש... ורמזו העיקר הזה בשם הספר, רוצה לומר אבות... שהם דברים שיצאו מאבות העולם, העמודים אשר בית התורה נכון עליהם"

(ב) "או, דברים שהם אבות ויסוד ושורש ועיקר, לכל חכמה ומצוה, ודרך ושביל לכל מעלה... כל שכן בהיות גנוזות בקרבה הרבה מפינות התורה ומשורשי האמונה"א.

טעם נוסף לשם "אבות" מובא בתפארת ישראל: "כתבו קמאי (- ראשונים), דלהכי (- שמשום כך) נקראת מסכת זו אבות, משום דכל

^א על היותם של דרך ארץ ומידות תנאי בסיסי ללימוד התורה, עמדו חז"ל במקומות רבים – עיין להלן פרק ג משנה יז: "אם אין דרך ארץ אין תורה", ובפירוש רבינו יונה שם, שאין התורה נקנית למי שאין בו דרך ארץ; ובמס' תענית דף ז ע"א, "למה נמשלה תורה למים... לומר לך, מה מים מניחים מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה" (ובהמשך מוסיפה הגמ' שדברי תורה נמשלו למים, יין וחלב, שכן שלושת משקים אלו מתקיימים רק "בפחות שבכלים", ואף תורה אין מתקיימת אלא במי שדעתו שפלה); ובמס' עירובין יג ע"ב, מפני מה זכו בית הלל שתיקבע הלכה כדבריהם, שנוחים ועלובים היו, ומקדימים דברי בית שמאי לדבריהם (וממשיכה הגמ' "ללמדך, שכל המשפיל עצמו הקב"ה מגביהו"), ובעירובין דף נד ע"א ועוד.

רעג

המוסרים המובאים בכל ספרי חכמי ישראל ואומות העולם, כולן כלולים במסכת זו, למי שמדייק בדבריה היטב. ולכן דבריה הם האבות לדבריהן המרומזים בה"ב. ועיין טעם נוסף בתוספות יום טוב.

ב. מקומה של מסכת אבות

ישנן מספר דעות ביחס למיקומה המדויק של מסכת אבות בסדר הש"ס. לפי הרמב"ם, בהקדמתו לפירוש המשניות, מסכת אבות באה לאחר מסכת עבודה זרה. ההיגיון בכך הוא, שלאחר שהשלים מסדר המשניות את המסכתות הנצרכות לדיין (סנהדרין, מכות, שבועות ועבודה זרה¹), הוא ממשיך ומדגיש כי אף מסכת אבות, העוסקת במוסר ובהנהגות ראויות, הכרחית מבחינת הדיין, ובלשון הרמב"ם - "ואין אדם צריך לזה הדבר כמו הדיינים; שעמי הארץ, כשלא יהיו בעלי מוסר, אין ההיזק לכל ההמון, אלא לבעליו בלבד; אבל השופט, כשלא יהיה בעל מוסר וצנוע, יזיק עצמו ויזיק לבני אדם". ועיין הסבר נוסף ברמב"ם.

¹ בהמשך, כותב התפארת ישראל טעם נוסף בשם עצמו, המזכיר את טעם המאירי לעיל: מסכת זו מלמדת מידות ודעות ישרות, שהן "אבות" ללימוד התורה, דהיינו, בלעדיהן לא ניתן ללמוד תורה ולקיימה כראוי.

² חלק מתפקידו של השופט הוא לדון עובדי עבודה זרה, ולכן עליו להיות בקי בדינים הקשורים בה (רמב"ם, שם).

והעמידו תלמידים הרבה (א, א)

לפי רוב המפרשים, ההוראה "העמידו תלמידים הרבה" באה ללמד, שיש לעודד ריבוי תלמידים ולא להגביל את קבלתם לבית המדרש לפי אופיים ומידותיהם (עיין בדברי רע"ב שהובאו בחלק הביאורים).

באבות דרבי נתן⁷, ב, ט, מבואר שנושא זה שנוי במחלוקת בית שמאי ובית הלל, ושההוראה "העמידו תלמידים הרבה" היא למעשה הכרעה כדעת בית הלל: "והעמידו תלמידים הרבה - שבית שמאי אומרים, אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו ובן אבות (=מיוחס) ועשיר (- הוספת ר' יעקב עמדין: השמח בחלקו). ובית הלל אומרים, לכל אדם ישנה. שהרבה פושעים היו בהם בישראל, ונתקרבו לתלמוד תורה, ויצאו מהם צדיקים וחסידים וכשרים".

וכך נאמר גם באבות דרבי נתן, נוסחה ב"⁸, פרק ד: "והעמידו תלמידים הרבה. בית שמאי אומרים אין שונין אלא לכשרים לבני אבות ולבני בני אבות, בית הלל אומרים לכל אדם. משלו למה הדבר דומה, לאשה שהיא מושבת תרנגולת על הביצים, מתוך הרבה היא מוציאה מעט ומתוך מעט אינה מוציאה כלום".

ובפירוש רבינו יונה למסכת אבות: "והעמידו תלמידים הרבה, כדעת בית הלל, כעניין ששנינו, ב"ש אומרים, אין מלמדין אלא לתלמיד הגון וצנוע וכשר וירא שמים... וב"ה אומרים מלמדין לכל אדם, מאה בשביל שיצאו מהם עשרה טובים, ועשרה כדי שיצאו שנים, ושנים לפי שאינכם יודעים איזה מהם יכשר, זה או זה, ואם שניהם כאחד טובים. וכה הוא

⁷ מעין תוספתא לפרקי אבות, מיוחס לרבי נתן הבבלי, שחי לפני רבי יהודה הנשיא.

⁸ ישנן שתי נוסחאות לאבות דרבי נתן, הידועות בשם "נוסחה א" ו"נוסחה ב".

מעשה של הלל, שכנס לכל תלמידיו ואמר להם: תלמידי, יש כאן כולכם? אמרו לו, הן. אמר לו אחד מתלמידיו, כולם כאן חוץ מקטן שבהם. אמר להם, יבוא קטן, שעתיד הדור להתנהג על ידו. והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי. הנה, כי אין לדחות הקטנים מפני הגדולים, כי הגדיים נעשו תיישים, ועל עניין זה דרשו חז"ל 'בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ירך' (קהלת יא, ו), אם העמדת תלמידים בבחרותך, העמד תלמידים בזקנותך, הנה כי הרבות תלמידים דבר טוב הוא מאוד, וזכות הוא לו לרב".

לכאורה, דברים אלה אינם מתיישבים עם דברי חז"ל במספר מקומות (תענית דף ז ע"א, חולין דף קלג ע"א), מהם עולה כי אין ללמד תורה לתלמיד "שאינו הגון", וכך פסק גם הרמב"ם (בהלכות תלמוד תורה ד, א), "אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו, או לתם".

התירוץ הרווח לסתירה זו הוא, שדברי חז"ל אלו מתייחסים למקרה שבו ידוע שהתלמיד אינו הגון, שאז אין ללמדו, בעוד שההוראה "והעמידו תלמידים הרבה" מתייחסת לסתם תלמיד, שאין לבדוק אחריו (כך עולה מדברי רשב"ץ ורע"ב בפירושם למשנה. ועיין במאירי, שתירץ באופן שונה מעט. ועיין בכסף משנה ולחם משנה על דברי הרמב"ם הנ"ל, שפירשו שזו כוונת הרמב"ם בכותבו "או לתם", שמותר ללמד את מי שאין מעשיו ידועים. אמנם בשו"ע יו"ד רמו, כשפוסק את דברי הרמב"ם, אינו מזכיר את המילים "או לתם", וצ"ע הטעם לכך).

אך תירוץ זה אינו מתיישב לכאורה עם לשון בית הלל שהובאה לעיל, ממנה עולה שאפילו פושעים ממש יש ללמד, מתוך תקווה שיחזרו למוטב. כך הקשה החיד"א (בפירושו "זרוע ימין" על פרקי אבות) ותירץ, שדברים אלה של בית הלל מתייחסים לאדם שלא למד מעולם (ולכן ההנחה היא שישתנה כשילמד), אך כשמדובר באדם שלמד ועדיין דבק

במידת "אינו הגון", אין מלמדים אותו עד שיחזור למוטב (תירוץ נוסף בחיד"א- דברי בית הלל נאמרו כשאין חשש שיקלקל תלמידים אחרים, ושאר המקורות האוסרים בתלמיד שידוע שאינו הגון, מתייחסים למצב שבו יש חשש שיקלקל אחרים. ומעין זה בשו"ת דברי יציב, יו"ד קלז).

^{אורח חיים/סעודה}

בנוסף יש להעיר, שגם ביחס לתלמיד שידוע שאינו הגון (שלגביו נפסק ברמב"ם שאין ללמדו), אין משמעות הדבר שיש לדחותו ולעזבו לנפשו, אלא יש להחזירו למוטב וללמדו, ובלשון הרמב"ם: "אבל אם היה הולך בדרך לא טובה, מחזירין אותו למוטב, ומנהיגין אותו בדרך ישרה, ובודקין אותו, ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו". והוסיף על כך הגר"ז בשו"ע הרב הלכות תלמוד תורה: "ואם אי אפשר להחזירו למוטב תחילה, והוא דוחק להיכנס ללמדו, תהא שמאל דוחה וימין מקרבת, ולא כיהושע בן פרחיה שדחה לפלוני בשתי ידים".

[בספר "מעשה איש"^{הרב}, ישנה עדות על החזון איש, אשר התבטא כי בזמננו אין מקום לדין "תלמיד שאינו הגון", עיין שם טעמו; וכן עיין ב"ניב המדרשיה" תש"ל, עדות על החזון"א כנ"ל, מתוך נימוק, שדחיית תלמיד שאינו הגון ראויה רק כאשר תוצאת הדחייה היא הרתעת התלמיד מדרכו כך שישוב למוטב, אך בימינו, סילוק "תלמיד שאינו הגון", רק ידרדר אותו ולא תצמח מכך כל תועלת או חזרה למוטב].

¹ לבירורים נוספים בסוגיית "תלמיד שאינו הגון" עיין עוד בערוך השולחן יו"ד רמו, כא. ועיין בהרחבה בשו"ת יחל ישראל (הרב לאו) סימן ב, ובשו"ת שואלין ודורשין (הרב שלזינגר) חלק א' (שם מובאות תשובות שונות שקיבל הרב שלזינגר בנושא זה מהרב חיים דוד הלוי, הרב עובדיה יוסף והרב מרדכי אליהו). ישנה התייחסות לנושא זה גם באגרות חזון איש, א, פא, ובתשובת הרב קוק, בתחומין י, עמ' 257, ובקיצור שולחן ערוך ילקוט יוסף (הרב עובדיה יוסף), חלק ב, עמ' תרצ"ט. ועיין רש"י משלי כה, על הפסוק "מעדה בגד ביום קרה וגו'".

אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס (א, ג)

סוגיה ידועה היא, האם קיום תורה ומצוות על מנת לזכות לעולם הבא הוא בבחינת קיום "לשמה", או "שלא לשמה".^ז

מדברי הש"ס במספר מקומות^ח, משמע שקיום מצוות כדי לזכות לעולם הבא מוגדר כקיום "שלא לשמה" (שהרי הגמרא כוללת את "בשביל שיחיה בני" יחד עם קיום לשם "עולם הבא", עיין שם^ט), וכך עולה גם מלשון הספרי בסוף פרשת עקב ("שמא תאמר, הריני אלמד תורה בשביל שאקרא חכם, בשביל שאלמד בישיבה, בשביל שאאריך ימים לעולם הבא...").

אך מאידך גיסא הדבר נראה תמוה, שהרי ייעוד האדם הוא להגיע לחיי עולם הבא, אל השלמות, ולשם כך נברא (ובלשונו של הרה"ג שלמה פיישר, בדרשות בית ישי, דרוש ל"ח: "דבאמת המשנה באבות קשה מאוד... הרי הסכימו גם החוקרים וגם המקובלים, כי שכר המצוות, דהיינו עולם הבא, אינו גמולי אלא טבעי, דהיינו, דעולם הבא הוא התכלית האמיתי, והמצוות הן אמצעים להגיע לתכלית הנרצה, ואם

^ז עיין בפירוש אברבנאל למסכת אבות, המאריך מאוד בעניין זה, ומסקנתו היא שקיום מצוות על מנת לזכות לעולם הבא אינו נכלל באזהרת אנטיגנוס ("אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס"). אך הדרך בה הוא מיישב דברים אלה עם המקורות שנזכיר בהמשך, לכאורה צ"ע, עיין שם. ולהלן נדון בדעת הרמב"ם בעניין זה.

^ח מסכת פסחים דף ח ע"ב, ראש השנה דף ד ע"א ובבא בתרא דף י ע"ב.

^ט ואמנם, נאמר בגמרא על אדם כזה "הרי זה צדיק גמור", אך כוונת הגמרא היא רק לומר, שעל אף שאינו מקיים לשמה, הוא נחשב ל"צדיק גמור" (עיין בדברי תוספות יום טוב שהובאו בחלק הביאורים). אך מכל מקום, נחשב הדבר לקיום "שלא לשמה".

כן, הלא העוסק באמצעים ואינו מתכוון להגיע על ידם לתכלית, בשגעון ינהג!").

עוד יש להקשות ממקורות רבים שמהם עולה כי גדולים וטובים, לרבות משה רבינו, קיימו מצוות מתוך מטרה לזכות לשכר המצווה ולעולם הבא^י.

אחת השיטות ליישב את הדברים, היא שיטת רבי צדוק הכהן מלובלין, ב"דברי סופרים", אות ד'. לאחר שהוא עומד על הסתירה לכאורה בין המקורות (כדלעיל), מסקנתו היא, שיש להבדיל בין אדם השואף לעולם הבא מתוך רצון לדבוק בשלמות ולדבקות נשמתו בשורשה העליון ובקב"ה^א, לבין מי ששואף לעולם הבא רק מתוך מחשבה על ההנאה שבדבר. מסיבה זו, הדגיש התנא "פרס" ולא "שכר": פרס הוא תועלת חיצונית, עצמית, שאינה קשורה למצווה, ואילו "שכר" הוא הדבקות המושגת מעצם קיום המצווה^{יב}.

^י לדוגמה, במסכת ברכות דף כח ע"ב: "תנו רבנן, כשחלה רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו, אמרו לו, רבינו, למדנו אורחות חיים ונזכה בהן לחיי העולם הבא...". ועיין עוד שם בדף כח ע"א (רבי זירא); וכן במס' סוטה דף יד ע"א (שם נאמר, שמשו רבינו רצה להיכנס לארץ על מנת לקיים מצוות התלויות בארץ ולקבל שכר) ובמס' עבודה זרה דף יז ע"ב. האם כל אלה לא הגיעו לדרגה הנעלה של אנטיגנוס?

^{יא} עיין ברמב"ם, הלכות תשובה, ח, ב: "ומהו זהו שאמרו נהנין מזיו שכינה? שיודעים ומשיגין מאמיתת הקב"ה, מה שאינם יודעים והם בגוף האפל השפל".

^{יב} ובלשונו: "אבל נראה, דמכל מקום גם זה (- מה שמבואר שקיום מצוות לשם עולם הבא איננו דרגה עליונה), כשהכוונה רק לגרמיה (= לעצמו, לגופו), שיהיה בן עולם הבא, ושיאריך ימים לעולם הבא, ושיהיה לו טוב לעולם הבא. דבזה אין נפקא מינה בין פרס דעולם הזה לדעולם הבא. אבל מה שהוא עיקר עולם הבא, דנהנין מזיו השכינה (ברכות יז ע"א) דזהו לאו הנאת גרמיה... לשכר כזה יש לצפות, ומותר על מנת לקבל

לפי דברים אלו, נראה שניתן ליישב גם סתירה הקיימת לכאורה בדברי הרמב"ם בעניין זה. במקום אחד כותב הרמב"ם, שעשיית מצוות כדי לזכות לעולם הבא, "אינה מעלת החכמים", ובלשונו (הלכות תשובה, י, א-ד):

"אל יאמר אדם הריני עושה מצוות התורה ועוסק בחכמתה, כדי שאקבל הברכות הכתובות בתורה או כדי שאזכה לחיי העולם הבא... ואינה מעלת הנביאים, ולא מעלת החכמים... אמרו חכמים הראשונים,

פרס כזה, וזהו לשמה גמור, שעושה מאהבה, שרוצה לזכות על ידי זה לאהבת השם יתברך. ודייקא (= ויש לדייק): 'לקבל פרס' לא, ולא 'לקבל שכר'."

"מעין דברים אלה כותב הרב יעקב משה חרלפ, בפירושו "מי מרוס" על מסכת אבות: "פרס" פירושו שכר שהוא חיצוני למצווה (כגון אריכות ימים וכו'), ואילו עולם הבא אינו אלא דרגת הנפש שאלה מגיע האדם על-ידי קיום המצוות. המצוות מביאות את נפש האדם לדרגה מסוימת, וזהו ה"עולם הבא" שלו. אין כל מניעה לקיום מצוות כדי להשיג דרגה זו, ואדרבה, זוהי התכלית:

"הרי שעולם הבא הוא חלק מעצם המצווה ופעולתה, ולא שייך כלל להגיד שלא לעשות המצווה מצד השכר הזה, והרי זה כאילו תאמר, תיעשה המצווה בשלמות אלא שיחסיר חלק מהמצווה, דהרי כל שכר נוצר מצד הזיכוך שבמצווה, ואיך שייך להזהיר שלא לעשות המצווה מצד קבלת השכר?".

ובהמשך: "...אין לחלק כלל את המצווה מהשכר, ואין כלל מקום לאזהרה, שהרי כך הוא שורש המצווה, לקיים רצון ה' וליצור שכר, וזהו מה שאמר אנטיגנוס איש סוכו, אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, שלא תעלו על הדעת שהשכר הוא בתור פרס, שהוא דבר חיצוני נוסף לקיומה של המצווה, אלא היו כעבדים וכו' שלא על מנת לקבל פרס, ואז יהיה לכם שכר הנעוץ בעצם הקיומים, 'שכר' ולא 'פרס'."

ונראה, שעיקרון זה מצוי כבר בדברי רבינו בחיי: "וזה שאמר אנטיגנוס לתלמידיו, אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב; כלומר, אל תחשבו שהמצווה והשכר על עשייתה יהיו שני דברים. אינו אלא דבר אחד, והעניין, כי הנפש בעשותה המצוות, אור המצוות חל עליה, והוא הוא גן עדן הנשמות", עיין בלשונו באריכות.

שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאיקרא רבי, בשביל שאקבל שכר בעולם הבא, תלמוד לומר (דברים יא, יג ועוד), 'לאהבה את ה'; כל שאתם עושים, לא תעשו אלא מאהבה".

ואילו בהלכות מלכים, יב, ד, כותב הרמב"ם: "לא נתאו החכמים והנביאים לימות המשיח... אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא". וכן בהלכות תשובה, ט, ב, "ומפני זה נתאו כל ישראל, נביאיהם וחכמיהם, לימות המשיח, כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן, וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה, כדי שיזכו לחיי העולם הבא".

לפי האמור לעיל, ייתכן שאין כאן סתירה, שכן יש להבדיל בין קיום מצוות לשם קבלת הטבה והנאה (בין בעולם הזה ובין בעולם הבא), לבין שאיפה לעוה"ב ע"מ להגיע לשלמות ולידיעת ה'יד.

11/07/2018

י" אך מכל מקום קשה לומר, שעל פי הרמב"ם, זוהי ההגדרה הבסיסית והמקורית של עבודה מאהבה. כאשר הרמב"ם מגדיר עבודה מאהבה, בהלכות תשובה, פרק י הלכה ב, הוא כותב: "העובד מאהבה, עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה, לא מפני דבר בעולם, לא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת, מפני שהוא אמת". ובהמשך, בהלכה ד, כותב הרמב"ם – "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל טובה, אלא היו כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל כלום, אלא מפני שהוא הרב, ראוי לשמשו. כלומר, עבדו מאהבה".

”כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם” (ב, א)

כמבואר במשנה, אחד התנאים להגדרתה של דרך כ”דרך ישרה” היא היותה של דרך זו ”תפארת לו מן האדם”, דהיינו (לפי רוב המפרשים), שדרך זו תהיה מקובלת על הבריות. מדברי המפרשים נראה שישנן מספר משמעויות לתנאי זה (שאינן בהכרח סותרות, ואולי אף משלימות):

א) רבי יעקב עמדין בביאורו למשנה זו, כותב: ”קרוב אדם אצל עצמו, כמו שאמר הכתוב (משלי טז, ב) ‘כל דרכי איש זך בעיניו’. לכן תילקח ראייה על הדרך הישרה... שיעשנה הוא ותיטב לאחרים”. לפי שיטה זו, דעת הבריות משמשת במשנה כ”מדד אובייקטיבי”, שלאדם קשה להגיע אליו בכוחות עצמו, שכן ”אדם קרוב אצל עצמו” ומשום כך ”כל דרכי איש זך בעיניו”.

ב) יש מפרשים שהדגש הוא על התחשבות בטובת הבריות (ולאו דווקא בדיעה של הבריות על מעשיו, כמו בפירוש הקודם), וכפי שכותב המאירי: ”וכוונת המאמר, שיבחר האדם במעשה שיהיה באותו מעשה נחת רוח לשמים ולבריות, שפעמים יהיה פועל האדם רע לשמים וטוב לבריות, ופעמים בהיפך”. כלומר, דרכו של אדם צריכה להיות בבחינת ”טוב לשמים” (בין אדם למקום) ו”טוב לבריות” (בין אדם לחבירו).

ג) לפי הרמב”ם, רע”ב, ועוד, הדגש הוא על חשיבותה של ”דרך האמצע” בין טובת עצמו לטובת הבריות. למשל (הדוגמה מובאת ברע”ב), מי שמפזר את ממונו יתר על המידה ומחלקו בנדיבות יתר, משיג ”תפארת מן האדם” אך מזניח את עצמו; ומאידך גיסא, אם הוא מקמץ בממונו ושומרו לעצמו בלבד, משיג לכאורה ”תפארת

לעושה" אך מזניח את בני האדם. לעומת זאת, דרך האמצע ("דרך הנדיבות", שהיא ממוצע בין קמצנות לבין פזרנות) היא הדרך הטובה, בהיותה מתחשבת הן בעצמו והן בזולתו.

ד) במסכת דרך ארץ רבה, סוף פרק ו, נאמר: "לא ישמח אדם בין הבוכים ולא יבכה בין השמחים, ולא יהא ער בין הישנים ולא ישן בין הערים, ולא עומד בין היושבים ולא יושב בין העומדים". והוסיף על כך בעל האליה רבה (על השולחן ערוך, אורח חיים, סימן ק"ע): "כללו של דבר, אל ישנה אדם דעתו מדעת חבירו ובני אדם". ועיין במסילת ישרים פרק יד, המכליל הוראה זו בכלל המימרה במס' כתובות דף יז ע"א "לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות". נראה שגם את המשנה באבות ניתן לפרש בדרך דומה לזו.

ה) אדם צריך לשמור על שמו הטוב בעיני הבריות, ולא לזלזל בו ולהגיע לידי חשד. וכך מבואר בירושלמי, שקלים, ג, ב: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, בתורה ובנביאים ובכתובים מצינו שצריך אדם לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום. בתורה, דכתיב (במדבר לב, כב) 'והייתם נקיים מה' ומישראל', בנביאים, דכתיב (יהושע כב, כב): 'א-ל א-להים ה', הוא יודע, וישראל הוא ידע', ובכתובים, דכתיב (משלי ג, ד) 'ומצא חן ושכל טוב בעיני א-להים ואדם'". גם בדרך זו ניתן לפרש את המשנה, וכך עולה מדברי המהר"ל^{טו}.

^{טו} ובלשונו: "אם שבאמת הדרך הזה הוא תפארת לאדם עצמו, רק שיש חשד מן הרואה, אל יברר דרך זה, לפי שצריך לצאת ידי שמים וידי הבריות. וכל שכן אם הוא תלמיד חכם, שהוא חילול השם אם נראה לבריות שאין המעשה הגון ונאה. ולכך אמר שצריך המעשה תפארת מן האדם, שיהיה במעשה ההוא העושה מפואר מכל בני אדם הרואים גם כן, ולא שיהיה תפארת לעושה בלבד, רק מן האדם זולתו גם כן".

(ו) במסכת יומא, דף פו ע"א אומרים חז"ל- "ואהבת את ה' אלקיך, שיהא שם שמים מתאהב על ידך, שיהא קורא ושונה... ומשאו ומתנו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו, אשרי אביו שלמדו תורה, כמה נאים דרכיו... עליו הכתוב אומר (ישעיה מט, ג) 'ישראל אשר בך אתפאר'. אבל מי שקורא ושונה... ואין משאו ומתנו באמונה ואין דבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו, אוי לו לפלוני שלמד תורה וכו'". לפי זה ניתן לפרש גם במשנה באבות, שהדגש הוא על כך שדרכו לא תחלל שם שמים^{טז}.

דרכו של הנצי"ב בפירוש הביטוי "תפארת לו מן האדם":

המשותף לכל הפירושים לעיל הוא, שהמילים "מן האדם" מתפרשות כמתייחסות לבריות, דהיינו, העושה צריך להתחשב (גם) בדעת (או בטובת) הבריות.

בדרך שונה הולך הנצי"ב, בפירושו "הרחב דבר", בסוף פרשת שלח. לשיטתו, המילים "מן האדם" מתייחסות לאדם עצמו ופירושן הוא: ישנן מספר דרכי חיים נכונות, וכל אדם צריך להרגיש איזו דרך באה "ממנו", מפנימיותו, ומתאימה לו לפי אופיו ותכונותיו ("מן האדם"). ובלשונו שם: "ותפארת מן האדם, האדם שבא לבור לו, היינו, לפי טיב אותו אדם, איך שהוא יותר מוכשר, לתורה, או לעבודה, או לגמילות חסדים, כך יבור לו זה הדרך".

בדומה לכך מפרש הנצי"ב (שם, בחלק "העמק דבר"), את הפסוק בספר קהלת (יא, ט) "והלך בדרכי לבך":

"ונמצא פירוש 'והלך בדרכי לבך', לפי שאין הילוך עבודת ה' בתמידות

^{טז} ועיין בלשון המהר"ל שהובאה בהערה הקודמת.

של כל בני אדם שוין, זה עוסק בתורה ועמלה כל היום, וזה פורש עצמו לעבודה, וזה לגמילות חסדים, והכל לשם שמים, וגם בתורה עצמה אין כל דרך לימוד שווה, וגם במעשה המצוות, איתא בפרק כל כתבי (מס' שבת דף קיח) 'אבוך במאי זהיר טפי' (=אביך, במה נזהר ביותר)... וכן בגמילות חסדים אין כל העוסקים שוין בהליכות עולמם. ואם בא אדם לשאול איזהו דרך ישרה שיבור לו בדרך לימודו, או במה להיות זהיר טפי, על זה אמר קהלת 'והלך בדרכי לבך', מה שלבו נמשך אחריו, ברור שמזלו חזי ('מזלו' הוא כינוי של חז"ל ל'מלאך הפרטי' של אדם; חזי= רואה), כי זה עניין טוב לפי כח נפשו".

נולפי זה הוא מוסיף ומבאר, מדוע בסוף פרשת שלח נאמר "ולא תתור אחרי לבבכם", ולא נאמר "ולא תלכו אחרי לבבכם": "לתור" פירושו לסור למקומות רחוקים, מחוץ למסגרת, וכמובן נאסר על האדם לצאת מגדרי התורה. אך בתוך ה"מסגרת", אדרבה, אדם מצווה ללכת אחרי לבבו ונטיותיו המתאימות. ור' שם ביאור על פי הנ"ל למדרש תמוה בחז"ל בספרי¹².

¹² נקודה זו, לפיה כל אדם צריך למצוא את פנימיותו, עולה גם ממקורות רבים אחרים. ר' למשל דברי הרב קוק, ב"אורות התורה", בפרק ט סעיף ו:

"ישנם שיצאו לתרבות רעה מפני שבדרך למודם והשלמתם הרוחנית בגדו בתכונתם האישית המיוחדת. הרי שאחד מוכשר לדברי אגדה וענייני ההלכה אינם לפי תכונתו להיות עסוק בהם בקביעות, ומתוך שאינו מכיר להעריך את כשרונו המיוחד, הוא משתקע בענייני הלכה כפי המנהג המורגל, והוא מרגיש בנפשו ניגוד לאלה העניינים שהוא עוסק בהם, מתוך שההשתקעות בהם אינה לפי טבע כשרונו העצמי. אבל אם היה מוצא את תפקידו וממלאו, לעסוק בקביעות באותו המקצוע שבתורה המתאים לתכונת נפשו, אז היה מכיר מיד שהרגשת הניגוד שבאה לו בעסקו בענייני ההלכה, לא באה מצד איזה חסרון בעצמם של הלמודים הקדושים והנחוצים הללו, אלא מפני שנפשו מבקשת מקצוע אחר לקביעותה בתורה, ואז היה נשאר נאמן באופן נעלה לקדושת התורה ועושה חיל

”יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ...”

וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה...” (ב, ב)

על פני הדברים, משנה זו אינה מתייחסת לשאלה הנפוצה, האם ראוי (והאם מותר) לקבל משכורת וכד', בעד לימוד תורה (דוגמת לימוד בכוללים הנהוג בימינו). סוגיה זו היא סוגיה נפרדת, שמקומה להלן

בתורה... אמנם כיון שאינו מכיר את סבת הרגשתו הניגודית בלמוד, והוא מתגבר נגד טבעו, תיכף כשנפתחים לפניו איזה דרכים של הפקר, הוא מתפרץ ונעשה שונא וער לתורה ולאמונה, והולך מדחי אל דחי. ומהם יצאו מה שיצאו מבני פריצי עמנו, המתנשאים להעמיד חזון ולסמות עינו של עולם. ובחילוק המקצועות השונים בסדרי הלימוד לפי התכונות הנפשיות השונות, יש מי שנטייתו חזקה לחכמות מיוחדות (=חכמות חול) שגם הוא צריך ללכת לפי נטייתו הפנימית ויקבע עתים לתורה, וזה וזה יעלה בידו, כי יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, וכבר נסתפקו התוספות ישנים בשלהי יומא (דף פה ע"ב) בזה, מה שיהיה עיקר וטפל (- האם מלאכה ודרך ארץ עיקר או תורה עיקר), ובכלל הדבר תלוי לפי התכונה וטבע הנפש של כל אחד ואחד במקצוע השייך לו".

עניין זה של דרך ייחודית ואישית עולה מדברי הגר"א במספר מקומות, עיין בביאורו למשלי יד, ב (על הפסוק 'הולך בישרו ירא ה') ובביאורו למשלי כב, ו (על הפסוק 'חנוד לנער על פי דרכו'). ובמס' אבות, על "איזהו עשיר השמח בחלקו" (אבות ד, א).

[גם בלימוד התורה יש לכל אדם "חלק" משלו, המיוחד לו בלבד, יש לכל אחד חלק מתאים לו, וכלשוננו של רבי אברהם אזולאי, ב"חסד לאברהם", מעין ב' נהר כ"א: "כל נשמה ונשמה יש לה בחינה ידוע בתורה שאי אפשר שתתגלה על ידי זולתו, אלא אותה הנשמה תגלה אותם הסודות, ובעוד שאותן הנשמות לא גילו אותן הסודות, אין הקב"ה מגלה אותם לצדיקים כלל, זולתו (=מלבד) משה רבינו, וזהו 'בכל ביתי נאמן הוא'". דברים דומים כותב האלשיך על תפילת "ותן חלקנו בתורתך" – כל נשמה קיבלה בסיני את חלקה הייחודי בתורה, ואנו מתפללים לזכות ולגלות חלק זה (דברים אלה של האלשיך מובאים בעץ יוסף, על דברי חז"ל במגילה דף ו ע"ב, "יגעת ומצאת תאמין". העץ יוסף מבאר לפי זה מהי הלשון "יגעת ומצאת" – על ידי היגיעה, תמצא את החלק שכבר היה מיועד לך מלכתחילה). וזהו גם הפירוש בדברי הגמ' במס' ע"ז דף יט ע"ב, אין אדם למד אלא ממקום שלבו חפץ].

בפרק ד' (שם מזהירה המשנה שלא לעשות מן התורה "קרדום לחפור בה"), ועיין בדברינו שם.

כאן בפרק ב', לעומת זאת, עיקר ההוראה היא שלא לזנוח את העיסוק בפרנסה ולהתמקד בתורה בלבד (מתוך ביטחון מוטעה, שמי שעושה כך הקב"ה ידאג לפרנסתו); המשנה מזהירה, כי מי שיעשה כך, סופו שיתבטל מתורה ואף יתדרדר לדרכים לא כשרות להשגת ממון.

למעשה, השאלה אם יכול אדם להתמקד בלימוד תורה ולזנוח את העיסוק בפרנסה, עולה בברייתא במסכת ברכות דף לה ע"ב, שם נחלקו בדבר רבי ישמעאל (הסובר שעל אדם לעמול לפרנסתו^{יח}), כדברי המשנה (כאן באבות) ורבי שמעון בן יוחאי^{יט}. לאחר הבאת המחלוקת, מסיקה הגמ' – "אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידם, עשו כרבי שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידם". כלומר, דרכו של רבי ישמעאל היא הדרך לרבים, ודרכו של רבי שמעון בן יוחאי יכולה להיות דרך ליחידי סגולה בלבד. ועוד ממשיכה הגמ' שם: "אמר להו רבא לרבנן (אמר להם רבא לחכמים): במטותא מנייכו (בבקשה מכם), ביומי ניסן וביומי תשרי (שהם ימים שבהם נעשית עיקר העבודה החקלאית), לא תיתו לבי מדרשא (אל תבואו לבית המדרש, אלא עשו עבודתכם), דלא תיטרדו במזונייכו כולי שתא (כדי שלא תצטרכו להיות טרודים בפרנסתכם כל השנה)". כאן, במסכת אבות, מורה התנא כדרכו של רבי ישמעאל.

י" הוא מדייק מלשון הפסוק "ואספת דגנך" (דברים יא, יד), שעל אדם לעסוק במלאכה – "הנהג בהן מנהג דרך ארץ".

יט "אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה?" ועיין שם כיצד הוא מיישב, לשיטתו, את המילים "ואספת דגנך" (עיין בהערה הקודמת), ועיין שם בתוספות ד"ה כאן.

חידושו של רבינו תם:

בתוספות ישנים במסכת יומא דף פה ע"ב מובא חידושו של רבינו תם, ולפיו, הלשון "תורה עם דרך ארץ" מורה על כך שהמלאכה היא עיקר והתורה היא טפלה; הוא למד בן מלשון המשנה "עם", שפירושה כמו-נלווה, נספח. ובלשון התוספות ישנים: "...שרגיל רבינו יעקב (=רבינו תם) לומר, דתלמוד תורה טפל לגבי דרך ארץ, מדקתני (=ממה ששנינו) יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, אלמא (=מכאן ש..) דרך ארץ עיקר..."

אך בהמשך מביאים תוספות ישנים את דעת רבינו אלחנן, החולק על רבינו תם. לדעתו, אין להסיק מהמילה "עם" את מסקנת רבינו תם.²

² הוא מוכיח כך ממספר מקומות, ואף מוסיף שמהמשנה עצמה, כאן באבות, ניתן להוכיח נגד שיטת רבינו תם; שכן, אם ננקוט כרבינו תם, שהלשון "עם" פירושה "טפל", נמצא שיש סתירה במשנה בין הרישא לסיפא: ברישא נאמר "תלמוד תורה עם דרך ארץ", דהיינו שתלמוד תורה טפל לדרך ארץ (לשיטת ר"ת, ולפי דיוקו מהמילה "עם"), ואילו בסיפא נאמר להיפך, "וכל תורה שאין עמה מלאכה", דהיינו, המלאכה צריכה להיות "עם" התורה, טפלה לתורה. על כרחך אתה אומר, שאין כוונת התנא לדקדק בלשון "עם" כפי שמדייק רבינו תם, אלא נוקט לפעמים כך ולפעמים כך.

הוכחות נוספות נגד שיטת רבינו תם ניתן למצוא גם במקומות אחרים בש"ס, שבהם ישנה הוראה מפורשת לעשות תורה עיקר ומלאכה טפל (למשל, מס' ברכות דף לה ע"ב – "ראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי וכו'"; ובמשנה לקמן, פרק ו משנה ח, שם נאמר שהתורה נקנית ב"מיעוט דרך ארץ". לכאורה יש גם להביא ראיה ממאמר שמאי לעיל א, טו, "עשה תורתך קבע", אך משם אין ראיה גמורה, כי מימרה זו מתפרשת בכמה אופנים, עיין שם במפרשים.

[מבחינת הסברה, דעת רבינו תם צריכה עיון – וכי המלאכה חשובה יותר מן התורה? הכיצד? ייתכן שכוונתו לומר, שהואיל והתנא הדגיש שתנאי הפרנסה חשוב כל כך ללימוד תורה כראוי ולמניעת גזל ומרמה, אדם צריך להשקיע בכך זמן רב יותר ממה שהוא משקיע בתורה, כדי לא להגיע לגזל].

יש שעשו "פשרה" בין שתי דעות אלה, והם מחלקים בין מצבים שונים וסוגי בני אדם שונים. למשל, לפי החיד"א, הדבר תלוי ברמת הצורך בפרנסה ובשאלה האם מדובר באדם שיש לו ילדים התלויים בפרנסתו^{כא}. לפי הרב קוק, הדבר תלוי באישיות האדם- לא כל אדם בנוי כך שיוכל לעסוק ברובו בתורה ורק מיעוטו בפרנסה, ולכן יש לבחון כל מקרה וכל אדם לגופו^{כב}.

^{כא} וזו לשונו בפירושו "זרוע ימין": "ונראה דיש חילוק, דכשהוא צריך הרבה לאומנות, דתלו ביה טפלי (=שתלויים בו ילדים קטנים), דחייב לזונם ומוכרח להתעסק הרבה בדרך ארץ למצוא טרף לביתו, אז דרך ארץ עיקר, ובזה הוא ששנינו יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, כאשר יהיה האופן דמוכרח מאוד להתעסק הרבה לפרנס בני ביתו".

^{כב} וזו לשונו, באורות התורה, פרק ט סעיף ו: "כי יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, וכבר נסתפקו התוספות ישנים בשלהי יומא בזה מה שיהיה עיקר וטפל, ובכלל הדבר תלוי לפי התכונה וטבע הנפש של כל אחד ואחד במקצוע השייך לו". הבאנו את הדברים במלואם לעיל, ב"עיונים" על "תפארת לעושיה" וכו'. ועיין גם בלשון הנצי"ב שהבאנו שם.

גם פוסקים אחרים כותבים, שלא ניתן להשוות בין כל בני האדם בסוגיה זו, והדבר תלוי במצבם ובתכונותיהם. הב"ח כותב (אורח חיים, סימן קנו): "דנראה דהתנא מדבר בשתי כתות מישראל, האחת הם התגרין דפורשין ספינות בים והולכים בסחורות בדרך רחוקה... ועליהם אמר יפה תורה עם דרך ארץ, דאצל כת זו דרך ארץ עיקר והתורה טפלה... וכת אחרת הם לומדי תורה ויושבים בביתם, שהתורה אצלם הוא עיקר, אמר עליהם וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עוון". ועיין בשולחן ערוך ובמשנה ברורה, שם.

וכן כותב גם החתם סופר, בחולין דף ו ע"ב, לאחר שמביא את המחלוקת הנ"ל שבתוספות ישנים: "הכי קאמר, מי שמלאכתו עיקר, יפה ת"ת עם דרך ארץ, שיקבע עתים לתורה על כל פנים. ומי שתורתו עיקר, על כל פנים יעסוק קצת במלאכה, כי כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה".

”כל השוכח דבר אחד ממשנתו (ג, ח)

בחידושי הגרי”ז על התורה, בפרשת ואתחנן, מובא בשם הגר”ח מוולאזין, שלשון המשנה באבות, ”כל השוכח דבר אחד וכו’”, נכונה לימי חז”ל ופחות בימינו, הואיל ועיקר הלימוד בזמן חז”ל היה לימוד בעל פה, ובלשונו: ”והנה בכתר ראש מביא בשם אא”ז הגר”ח מוולאזין, וז”ל, דבר אחד ממשנתו, זה קאי (=מדובר) על הראשונים שלמדו בעל פה, עכ”ל”.

וכותב על כך הגרי”ז- ”והביאור בזה, דעיקר אזהרה זו היא על תורה שבע”פ... הנמסרת מדור לדור, ועלה הוא דתנן (ועל כך הוא ששנינו), דאם שכח דבר אחד מהקבלה הנמסרת לו, הרי זה מתחייב בנפשו; וזהו דתנן ‘ממשנתו’, דהיינו תורה שבע”פ, כנ”ל. אבל אחר שכבר נחתם התלמוד, ונפסקה הקבלה של תורה שבע”פ איש מפי איש, שוב אין זה בכלל ‘שוכח ד”א ממשנתו’, דעיקר אזהרה זו היא על המשנה המסורה בע”פ שלא תשכח...”.

אמנם מדברי שולחן ערוך הרב (פרק ב הלכה ד), נראה שחולק על כך: ”וגם עכשיו שנכתבה תורה שבעל פה, ויוכל לעיין בספרים מה ששכח, אין זה מועיל כלום, כי מיד ששכח עובר בלאו”, עיין שם.

[מכל מקום, אין חולק על עצם חשיבות החזרה, וכפי שהאריכו חז”ל (מסכת סנהדרין, דף צט ע”א) ”כל הלומד ואינו חוזר וכו’”. המחלוקת היא רק ביחס למימרה המסוימת במסכת אבות ביחס ל”שוכח דבר אחד ממשנתו”].

11/07/2018 14:42

”המלבין פני חברו ברבים” (ג, יא)

על החומרה שבהלבנת פנים ברבים עמדו חז”ל במספר מקומות. בנוסף למשנה באבות (בה נאמר כי ”אין לו חלק לעולם הבא”) אומרים חז”ל במס’ בבא מציעא דף נח ע”ב, כי ”המלבין פני חברו ברבים כאילו שופך דמים”^{כג}. ועוד נאמר שם בגמרא (דף נט ע”א), בשם רב זוטרא בן טוביא בשם רב-”נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים. מנא לן? מתמר, דכתיב (בראשית לח, כה) 'היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה'”^{כד}.

הלבנת פנים - ייהרג ואל יעבור?

מדברי התוספות במסכת סוטה, דף י ע”ב, ד”ה נוח, עולה שהלבנת פנים היא חטא, שחל לגביו הכלל ”ייהרג ואל יעבור”^{כה}. וכך משמע גם מדברי רבינו יונה בשערי תשובה שער ג אות קלט, וכן מפירוש רשב”ץ, כאן על

^{כג} ובדף נט ע”א מספרת הגמ’ – ”אמר דוד לפני הקב”ה, רבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שאם היו מקרעים בשרי, לא היה דמי שותת לארץ (– כלומר, ביישוני רבות ו”שתו את דמי” בגלל חטאי עם בת שבע). ולא עוד, אלא אפילו בשעה שעוסקין בנגעים ואהלות, אומרים לי – דוד, הבא על אשת איש, מיתתו במה? ואני אומר להם, מיתתו בחנק ויש לו חלק לעוה”ב, אבל המלבין את פני חברו ברבים, אין לו חלק לעוה”ב”.

^{כד} ובמסכת כתובות, דף סז ע”ב, מסופר על מר עוקבא, שהיה רגיל לתת צדקה בסתר, ופעם אחת בא העני לראותו, ומר עוקבא נמלט משם כדי לא לגרום לו בושה. תוך כדי מנוסתו נכנס לתוך תנור לוהט לשם כך, וניצל בנס. הגמ’ מסבירה את מעשהו על סמך המימרא הנ”ל ”נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש”.

^{כה} והראיה, שעל דברי הגמ’ ”נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין וכו’”, שואלים תוספות מדוע לא מנו הלבנת פנים בין החטאים שדינם ”ייהרג ואל יעבור” (תוספות מתרצים על שאלתם, שחז”ל מנו רק עבירות המפורשות בתורה. על כל פנים רואים מתוס’ שהלבנת פנים היא חטא של ייהרג ואל יעבור)

רצא

המשנה באבות.

אך הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ה הלכה ב, מונה את העבירות שדינן ייהרג ואל יעבור, ואינו מונה בכללן הלבנת פנים^כ. וכן במאירי (בחיידושיו למס' ברכות דף מ"ג) מבואר שהלשון "נוח לו שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין וכו'", אינה אלא "דרך צחות", כלומר זוהי לשון מליצה בלבד.

הרב אשר וייס (מנחת אשר על ספר בראשית, סימן נג) דן בשתי השיטות בהרחבה ולבסוף מסיק, שהשיטה הראשונה תמוהה מאוד^כ, והוא מנסה לבאר שיטה זו בדוחק, שלא כפשוטה.

ואם תאמר, הרי מפורש בתורה שתמר בחרה להפיל עצמה לכבשן האש כדי לא לבייש את יהודה? הרב וייס (שם) מביא בשם הרב יהושע לייב דיסקין^{11/07/2018}, שתמר עשתה כך דרך חסידות, אך יישוב זה תלוי בשאלה

^כ אמנם, הפרי חדש בהגהותיו לרמב"ם ("הגהות מים חיים") כותב שהוא הדין הלבנת פנים. אך רבים מדייקים מפשטות לשון הרמב"ם, שהלבנת פנים אינה חטא של ייהרג ואל יעבור.

^כ ובלשונו: "ובאמת קשה מאוד לענ"ד לומר דיש דין ייהרג ואל יעבור בהלבנת פנים; דאם המלבין הוי כרוצח, יהא לו גם דין רודף, ואטו (=וכי) חייבין להרוג את הבא להלבין פני חברו ברבים? והלא כל האומר כן למשווע יחשב! ואטו מותר לחלל שבת להציל אדם מהלבנת אדם, כגון המלבין פני חברו ברבים? וכי מותר לכבות את הנר כדי שלא יתבזה לעין הרואה?".

ועוד הוא כותב שם: "וראיתי בקובץ הר המור, ו', נדפס מכת"י של הגאון האדר"ת, ששאלו את הגאון ר' יהושע ליב דיסקין זצ"ל אם יש דין ייהרג ואל יעבור בהלבנת פנים, וענה בפשיטות שלא יתכן דבר כזה... ומה דחז"ל אמרו נח לו לאדם וכו' אין זה אלא בדרך הפלגה ולגוזמא אמרו, ותמר נהגה לפנים משורת הדין במסרה נפשה שלא להלבין פני יהודה. ושוב הראו לגאון ר' יהושע ליב דיסקין את דברי התוס' בסוטה שם והשתומם איך נעלמו מעיניו דברי התוס' המפורשים ואף על פי כן עמד על שלו שלא יתכן לומר כן".

רצב

הידועה בפוסקים, האם מותר לאדם למסור את נפשו "דרך חסידות" בעבירות שאין לגביהן דין "ייהרג ואל יעבור"^{כח}. ובנוסף הוא מקשה, הרי גם השיטות המתירות להחמיר ולהיהרג, אין זה אלא במקומות שכופים אדם לעבור על דתו, מה שאין כן במקרה תמר. ועוד, הרי תמר מסרה לא רק את עצמה אלא גם את שני העוברים שהיו במעיה, ואיך מותר הדבר "דרך חסידות"^{כט}?

הרב וייס מיישב שאלה זו באופן אחר- "אלא נראה ביאור הדבר לענ"ד, דיש לחסידים וצדיקים ההולכים תמיד בצלא דמהימנותא לסמוך על הקב"ה שלא יאונה להם כל און, ולהתפלל אליו להצילם מן הניסיון ומן המכשול, והקב"ה מקבל תפלתם ומצילם בדרך פלאי, וכך עשתה תמר והתפללה אל הקב"ה, וכמבואר בתרגום יונתן (לח, כה) 'תלא עינאה לשמי מרומא וכן אמרת, בבעו ברחמין מן קדמך ה' עני יתי בהדא שעתא' וכו', והשליכה יהבה אל ה' וסמכה על יושר לבבו של יהודה שיודה על האמת ולא יוציאנה להורג".

^{כח} שיטת הרמב"ם בפרק ה הלכה א מהלכות יסודי התורה, היא שאסור למסור נפשו ("ואם מת ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו"), אך ישנם חולקים על כך (עיין תוספות במסכת ע"ז דף כז ע"ב, בסוף ד"ה יכול אפילו בפרהסיא, שכתבו "ואם רצה להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצוות, רשאי", ועיין בדברי הרא"ש שם).

^{כט} ראיתי מביאים (בפירוש "מתיבתא" לאבות) בשם נחל אשכול, שמאחר שהיה זה קודם מתן תורה, תמר לא הייתה מצווה עדיין בציווי "וחי בהם" (ויקרא יח, ה; פסוק זה הוא, כידוע, המקור לכך שבעבירה רגילה אין לאדם למסור את נפשו), ולכן מסרה נפשה.

חביב אדם שנברא בצלם (ג, יד)

כפי שהובא בחלק הביאורים, כוונת המשנה היא בין ליהודי ובין לגוי. ועיין בירושלמי, נדרים, ט, ד: "אמר רבי עקיבא, 'ואהבת לרעך כמוך' (ויקרא יט, יח), זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר, 'זה ספר תולדות אדם' (בראשית ה, א), זה כלל גדול מזה". כוונת בן עזאי היא (כפי שמפרש בעל קרבן העדה במקום), שבעוד שמהפסוק "ואהבת לרעך כמוך" ניתן ללמוד רק על היחס ל"רעך", ליהודי, הרי שמהפסוק "זה ספר תולדות אדם" ניתן ללמוד גם על היחס לגוי, כי פסוק זה מלמד שהמין האנושי כולו בא מאדם, ולכולם ישנו מכנה משותף של צלם אלוקים (ואכן, בהמשך מוסיף הפסוק "בדמות אלוקים עשה אותו"). ובלשון קרבן העדה: "שכל בני אדם באים מאב אחד, הוא כלל גדול מ'ואהבת לרעך כמוך', דלא קאי אלא על רעך. ויש מפרשים אסיפא דקרא, דכתיב 'בדמות אלוקים עשה אותו'. וראוי שיזהר בכבוד אדם חברו".^ל

^ל והנה, מלשון זו נראה שמוסכם הדבר, כי הציווי המפורש "ואהבת לרעך כמוך" מתייחס רק לישראל, ואף על פי כן אומר בן עזאי, שיש להיזהר ולכבד גם בני אומות אחרות. וכך לכאורה משמע גם מפשטות לשון הפוסקים ומוני המצוות.

אמנם בספר הברית (לרבי פנחס אליהו הורוויץ מוילנא, חלק ב, מאמר אהבת רעים פרק ה), מדגיש רבי אליהו מוילנא כי הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" מתייחס גם לגוי: "ואין הכוונה בו לישראל דווקא... אבל הכוונה בו לרעך שהוא אדם כמוך ועוסק בישוב של עולם כמוך, וכל האומות במשמע..." (הוא ממשיך ומאריך לבאר, שככלל, הביטוי "רעך" כולל גם גוי, למעט מקומות שהייתה קבלה מפורשת ביד חז"ל למעט גוי, כפי שמצאנו מספר פעמים בש"ס). ובפרק ו' מוסיף רבי אליהו – "ועל כן כל איש מחוייב להתנהג עם כל אדם וכל משפחות האדמה בטוב וביושר ובאחוה, עד שיהיה נוח ורצוי לכל מי שהוא אדם, ורצוי לכל מי שהוא אדם, ורוח הבריות כולם נוחה הימנו".

וועיין בילקוט שמעוני, שופטים מב, ד (וכך נאמר גם בתנא דבי אליהו רבה, פרק ט') "מעיד אני עלי שמים וארץ: בין גוי בין ישראל, בין איש בין אשה, בין עבד בין שפחה, הכל לפי מעשיו של אדם - רוח הקודש שורה עליו".

רבי יעקב עמדין, בספרו "מגדל עוז" (בחלק "בית מידות - עליית האהבה", פרק יב), סובר שמצוות העשה "ואהבת לרעך כמוך" מתייחסת רק לישראל, אך אף על פי כן, שלמות הנפש מחייבת לאהוב כל אדם: "וצריך המחזיק במידה חמודה זאת, להיות אהבתו נאמנה לכל אדם, ואפילו עובד אלילים יאהוב, בבחינה שהם יצורי ה', ולא ישנא אלא מעשיהם בלבד, כמו שאמרו רז"ל, יתמו חטאים, לא חוטאים, אבל יתפלל עליהם שיחזירם השי"ת בתשובה ויזכו אל הטובה. ואמרו, הוי מקבל אדם בשמחה ובסבר פנים יפות, והוי מקדים בשלום כל אדם אפילו עם עכו"ם בשוק. וב ישראל חבירו, מצוה עליו מן התורה לאהוב אותו כנפשו, שנאמר ואהבת לרעך כמוך".

ועיין בדברי התפארת ישראל לעיל (א, יב), על "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה".

”צלם אלוקים” (ג, יד)

רבים מפרשים, שהביטוי ”צלם אלוקים” בהקשר של בריאת האדם, פירושו שהאדם דומה מבחינות מסוימות לבוראו. להלן חלק מן השיטות בעניין זה:

הרמב”ם (במורה נבוכים, א, א, ובלשון פשוטה יותר בהלכות יסודי התורה פרק ד הלכה ח), מבאר שמהות האדם, וייחודו ביחס לשאר החיים, הם הרעת שלו, ויכולתו הנפשית והשכלית להגיע להשגות גם בדברים מופשטים. בכך, הוא היחיד על פני האדמה שדומה לקדוש ברוך הוא, וזוהי משמעות העובדה שהאדם נברא ”בצלם אלוקים”.

לפי התפארת ישראל, צלם אלוקים עניינו הבחירה החופשית: ”כוח שכלי חופשי, בעל בחירה, וזהו צלם אלוקים, שכוח בידו יתברך לעשות כפי רצונו, מה שאין כן שאר הברואים שלמעלה ושלמטה ממדרגת האדם, כמלאכים ובהמות כולם מוכרחים במעשיהם”.

אוצר החכמה

לפי הגר”ח מווולוז’ין (ב”נפש החיים”, שער א’ פרק ג’) דמיונו של האדם לקב”ה מתבטא בכך, שכשם שהקב”ה בכל רגע ורגע בורא עולמות ומשפיע עליהם, כך גם האדם למעשה מנהיג את הבריאה, כי כל מעשה ומעשה של האדם משפיע על הבריאה כולה, ובלשונו:

”זהו ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים גו’. כי בצלם אלקים עשה וגו’. שכמו שהוא יתברך שמו הוא האלקים, בעל הכחות הנמצאים בכל העולמות כולם, ומסדרם ומנהיגם כל רגע כרצונו, כן השליט רצונו יתברך את האדם שיהא הוא הפותח והסוגר של כמה אלפי רבואות כחות ועולמות, עפ”י כל פרטי סדרי הנהגותיו בכל עניניו בכל עת ורגע ממש, כפי שרשו העליון של מעשיו ודבוריו ומחשבותיו. כאלו הוא ג”כ הבעל כח שלהם כביכול. ואמרו ז”ל באיכה רבתי... בזמן

הערה

שישראל עושין רצונו של מקום מוסיפין כח בגבורה של מעלה... וזאת תורת האדם, כל איש ישראל אל יאמר בלבו חס וחלילה, כי מה אני ומה כוחי לפעול במעשי השפלים שום עניין בעולם, אמנם יבין וידע ויקבע במחשבות לבו שכל פרטי מעשיו ודיבוריו ומחשבותיו לא אתאבידו חס וחלילה... שכל אחד עולה כפי שורשה לפעול כפי פעולתה בגובהי מרומים... לא.

11/07/2018

לא ובהערה שם, מבאר לפי זה את מאמר חז"ל באבות (ב, א) – "דע מה למעלה ממך", שניתן לפסק אותו כך: "דע מה למעלה – ממך", מה שקורה בעולמות העליונים, הוא "ממך", תולדה של מעשיך.

הכל לפי רוב המעשה (ג, טו)

בחלק הביאורים הבאנו את פירושו של התפארת ישראל למאמר "הכל לפי רוב המעשה" (ג, טו).

הרמב"ם בפירושו למשנה מפרש מאמר זה כך: ככל שאדם חוזר פעמים רבות יותר על מעשה טוב מסוים, יש בכך השפעה לטובה על נפשו; ולכן, למשל, אם אדם עומד בפני התלבטות האם לחלק צדקה בסכומים קטנים, בפעמים רבות, או לתת בפעם אחת סכום גדול, יעדיף את האפשרות הראשונה. ובלשונו:

"אחר כך אמר, שהמעלות לא יושגו לפי שיעור גודל המעשה, אלא לפי רוב מספר המעשה. וזה, שהמעלות אמנם יושגו בכפול מעשי הטוב פעמים רבות, ובזה יושג הקנין, לא בשיעור האדם מעשה אחד גדול ממעשי הטוב, שבזה לבדו לא יושג קנין.

משל זה, שהאדם אם יתן למי שראוי אלף דינר, בפעם אחת ולאיש אחד, לא תושג לו מעלת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול, כמו שתושג למי שיתנדב אלף פעמים באלף דינר, ויתן כל דינר מהם על צד הנדיבות, לפי שזה ייכפל על ידו מעשה הנדיבות אלף פעמים, ויושג קנין חזק, וזה פעם אחת בלבד התעוררה הנפש התעוררות גדולה למעשה טוב, ואחר כך פסקה מזה.

וכן בתורה אין שכר מי שפדה אסיר במאה דינר, או נתן צדקה לעני במאה דינר שהיו די מחסורו, כמו מי שפדה עשרה אסירים, או השלים חטרון עשרה עניים, ואפילו בעשרה דינרים. ולזה תקיש. וזה הוא ענין אומרו: לפי רוב המעשה אבל לא על פי המעשה."

וכך מבואר גם בדברי הב"ח על הטור, אורח חיים, סימן תרצה:

"והנה לאשר לא יחדל אביון מקרב הארץ (דברים טו, יא) ורבה העזובה, מצוה לחלק ולתת לכל אביון מתנה אחת, כי כך כתבו הקדמונים; והשכל גם כן יחייב אותו, כי מי שיש לו מאה זהובים ליתן לעניים, שגדול שכרו כשיחלקם למאה עניים, מאשר יתן כל מאה זהובים לעני אחד או לשנים ושלושה, כי זה שנתן למאה החיה מאה נפשות"ל.

דברי הב"ח מובאים גם במגן אברהם ובמחצית השקל בסימן תרצה, ואף המשנה ברורה רומז לדברים אלה. אמנם יש להעיר, שנימוק הב"ח שונה מנימוק הרמב"ם: בעוד שאצל הרמב"ם הדגש הוא על כך שמספר המעשים משפיע על **נפש האדם**, בעוד הב"ח מדגיש שכל שרב מספר הנתינות, הנותן מחיה יותר נפשות.

יש חולקים על שיטת הרמב"ם:

(א) המהר"ל (בספרו נתיבות עולם, בנתיב הצדקה סוף פרק ד'), מביא את דברי הרמב"ם וכותב שאין לכך מקור בדברי חז"ל, ושאדרבה, מחז"ל משמע להיפך (הוא מביא את הגמ' בבבא בתרא דף ט ע"ב, ^{11/07/2018} שם מבואר שמעשי צדקה הם כ"שריון" - כשם שבשריון מצטרפים כל הקשקשים לשריון גדול, כך גם מעשי צדקה קטנים רבים מצטרפים לזכות גדולה; מכך משמע, שמצווה גדולה עדיפה, ושהחידוש הוא בכך, שגם מעשים קטנים מצטרפים).

לב הב"ח כותב דברים אלה כמענה לשאלה, מדוע ביחס למצוות מתנות לאביונים (בפורים) קבעו חכמים לתת "שתי מתנות לשני אביונים", בעוד שבמצוות משלוח מנות, די לשלוח שתי מנות לאדם אחד. על כך עונה הב"ח, שבמצוות צדקה, אין קושי למצוא עניים, ועדיף לשמח כמה שיותר מהם (כמבואר לעיל). מה שאין כן במשלוח מנות, לא תמיד יש לאדם רעים רבים – "אבל בשמחת האדם עם אוהביו ורעיו אולי לא ימצאו לאדם אוהבים רבים, כמ"ש רז"ל (ב"ב טז ב) 'או חברא כחברי דאויב' וכן אמרו (אבות פ"א מ"ו) 'קנה לך חבר'. על כן המצוה לשלוח שתי מנות לרעהו הטוב להיות שמח ושש עמו".

(ב) רבי יעקב עמדין (בפירושו "לחם שמים" על מסכת אבות), מביא את דברי הרמב"ם אך חולק עליהם: "לדעתי הוא בהיפך. אדרבה, יותר שכר יש לנותן מאה זהובים בפעם אחת". בהמשך דבריו הוא נותן לכך שתי סיבות: "משני צדדים, אם מחמת שכופה יצרו בדבר גדול... מנותן במאה פעמים שאינו דבר כבד עליו כל כך... ואם מצד המקבל גם כן, טוב יותר שיתן לעני אחד דבר מסוים שיוכל להתפרנס בו, משיתן להרבה עניים ולא יגיע לאחד מהם מתנה מרובה שתספיק לו ותהא טובה שלמה.

רבי יעקב עמדין (שם) מקשה על שיטתו שלו מדברי הגמ' בעירובין דף סג ע"א, שם מבואר שאין לתת את כל מתנות הכהונה לכהן אחד ("הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם", עיי"ש), והוא מיישב שאלה זו ע"י חילוק בין מתנות כהונה לבין צדקה. אלא שהשולחן ערוך (יורה דעה, רנז, ט), פוסק את דברי הגמ' בעירובין גם לעניין צדקה: "לא יתן אדם כל צדקותיו לעני אחד בלבד" (עיין באר הגולה שם, ממנו עולה שהשולחן ערוך כתב כך על פי הגמ' בעירובין הנ"ל).

אוצר החכמה

אך לכאורה נראה, שאין ראיה גמורה לרמב"ם מדברי הגמרא והשולחן ערוך הנ"ל. הדגש ברמב"ם הוא על **מספר הפעולות** (פעולות רבות מועילות יותר מפעולה אחת), ואילו השולחן ערוך (וכן הגמרא הנ"ל) אינו מתייחס לשאלת מספר הפעולות אלא למספר האנשים הנהנים.

מכל מקום נראה שרוב הפוסקים הולכים בשיטת רמב"ם; ועיין בחפץ חיים, בספרו "אהבת חסד", חלק ב פרק יג, המביא את דברי הרמב"ם בתוספת ביאור: "אם יתן אדם צדקה לעניים רבים, לכל אחד מעט מעט, עד שנתקבץ לרובל כסף אחד, והשני התגבר על יצרו ונתן לעני בן טובים אחד רובל כסף שלם, אף שזה עשה גם כן כדין... מכל מקום זכותו של ראשון הוא הרבה יותר גדול, כי על ידי שפועל האדם פעולות

הטובות... נפשו של אדם מתעלה על ידי זה... הראשון הרגיל עצמו לטוב על ידי פעולות הרבות, והשיג קניין חזק לנפשו הרבה יותר מהשני, שלא התגבר על יצרו רק פעם אחת...". מכוח כל האמור פוסק החפץ חיים "כשיפריש איזה סך על מצוות גמילות חסדים להלוות בפרוטרוט לכל איש, יעלה בהמשך הזמן לכמה מאות מצוות, מה שאין כן כשילוה בפעם אחת וכו'" עיין שם. ועיין דברי התוספות במס' קידושין, כז ע"א ד"ה נתון ליהושע, ובספר אורחות צדיקים, שער הנדיבות, ועוד^{לג}.

ועיין בשו"ת מנחת יצחק, חלק ו סימן קב, המעיר שאפילו לפי שיטת היעב"ץ, החולק כאמור על הרמב"ם וסובר שעדיף לתת לעני אחד, אין הדברים אמורים במקרה שעל ידי כך יסבלו העניים האחרים בצורה שלא יהיה להם אפילו לאותו יום. ובלשונו: "על דבר שכתבת בקונטרסך שם, דאף עפ"י שיטת היעב"ץ ז"ל, אם יש למשל חמישה אנשים שאין להם כדי הספקה אף ליום, צריך ליתן להחמישה, מאת (=יותר מ) ליתן רק לאחד שיספיק לו לכמה ימים והארבעה יהיו רעבים חמישה ימים... הצדק עמך בזה".

[המנחת יצחק מעיר כך בשיטת היעב"ץ, אך נראה מדבריו שהוא עצמו סובר כשיטת הרמב"ם, עיין בלשונו].

והנה, על פני הדברים יש קשר בין נדון זה (האם לחלק את הפעולות כדברי הרמב"ם או לתת את הצדקה כאחד, כשיטת היעב"ץ והמהר"ל) לבין דברי הר"ן הידועים במס' יומא פרק שמיני (דף ד ע"ב בדפי הרי"ף): כידוע, ההלכה היא, שמותר לשחוט בשר בשבת לחולה, אם יש בכך

^{לג} גם מדברי המגן אברהם (אורח חיים סימן תקסו סקט"ו) מבואר לכאורה כרמב"ם – שם נפסק, שעדיף לצום צומות מפורזים מאשר רצופים, כי ע"י כך מכניע לבו תמיד וכו', עיין שם.

אוצר החכמה

משום פיקוח נפש והוא זקוק לבשר. נשאלת השאלה, האם היתר זה לעבור על מלאכת שחיטה בשבת, עומד בתוקפו גם כאשר יש לנו כבר בשר אחר, אלא שבשר זה הוא בשר נבלה (של בהמה שלא נשחטה כדין)? לכאורה, עדיף היה לתת לו מבשר הנבלה, וכך להימנע מאיסור שחיטה בשבת (שכן איסור שחיטה בשבת הוא איסור חמור שעונשו סקילה, מה שאין כן איסור אכילת נבלה, שהוא קל יותר ונחשב כלאו רגיל). אך הר"ן מכריע, שעדיף לשחוט בהמה, מאשר לתת לו מבשר הנבילה, ונימוקו הוא, שעדיף לעבור איסור אחד חמור (שחיטה בשבת), מאשר מספר רב של איסורים קלים יחסית (אכילת נבלה). ובלשונו: "דלגבי חולה אין איסור נבילה קל מאיסור שבת, דנהי דנבילה איסור לאו ושבת איסור סקילה, איכא חומרא אחרינא בנבילה, לפי שהאוכלה עובר בלאו על כל זית וזית שבה... אבל לענין שבת, לא עבר אלא בשעת שחיטה, וחד לאו הוא... ומשום הכי, לאוין הרבה דנבילה לא מיקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת, ואע"ג דהוי איסור סקילה"ל.

לכאורה, ההיגיון בדברים אלה של הר"ן ביחס לאיסורים, זהה להיגיון הרמב"ם ביחס למצוות, ואכן רבים משווים בין הדברים.

אלא שאם אכן כך הוא, וההיגיון בשני המקרים שווה, נמצא שחידוש הר"ן (שעדיף לעבור על איסור גדול מאשר על איסורים רבים) יהיה נכון רק במקרה שהאיסורים הרבים מבוצעים ע"י מספר פעולות, ולא במקרה שאדם עושה מעשה אחד שכרוכים בו מספר איסורים"ל.

^{לד} בשולחן ערוך, אורח חיים, שכח, יד, נפסק שעדיף לשחוט, ועיין שם במשנה ברורה מספר נימוקים, ביניהם נימוק הר"ן.

^{לה} וכך אכן ראיתי בספר ארזא דבי רב (הרב גורביץ) על מסכת יבמות (דף ח בדפי הספר), שמחדש כן בדברי הר"ן, ומיישב כך קושיה של המנחת חינוך עיין שם.

”אם אין בינה אין דעת, אם אין דעת אין בינה” (ג, יז)

בחלק הביאורים פירשנו מאמר זה בדרכו של רע”ב. לצד הסבר זה נאמרו פירושים נוספים, ונעמוד על חלקם בקצרה^ל:

(א) ”בינה” היא היכולת השכלית להסיק, להבין דבר מתוך דבר. ”דעת” היא היכולת להבחין בין טוב לרע. וכך מתפרשים דברי המשנה: אם אין דעת, אין ערך לבינה, שהרי מה הטעם ביכולת הסקה שכלית, אם בסופו של דבר האדם חסר יכולת להבחין בין טוב לרע? ומאידך גיסא, ”אם אין בינה אין דעת”, כדי שהאדם יגיע למצב שלפניו ”טוב” ו”רע” והוא בוחר ביניהם, עליו לראות תחילה את הדברים בצורתם הנכונה, באמצעות מסקנות שכליות^ל.

אוצר החכמה

(ב) ”בינה” היא מה שאדם מבין מדעתו באמצעות מאמץ וחקירה שכלית; ”דעת” מציינת ידיעות שאדם מגיע אליהן על ידי סייעתא דשמיא, כרזי תורה^ל. לפי זה מתבארת המשנה כך: אם אין בינה אין דעת, כלומר אדם שאינו מתאמץ בעצמו לדעת, אין מסייעים לו מן

^ל הפירושים להלן מובאים במדרש שמואל.

^ל דוגמה להמחשת הדברים: אדם היודע שהערה מסוימת פוגעת ומעליבה, אך חושב בטעות שאין בהעלבה כל רע, הוא אדם שחסרה בו ”דעת”. לעומתו, אדם שיודע שהעלבה היא דבר רע, אך אינו מסיק בדעתו שהערה מסוימת היא מעליבה, הוא אדם שחסרה בו ה”בינה”. בשני המקרים, התוצאה תהיה רעה, ולכן אדם נזקק גם ל”בינה” וגם ל”דעת”.

^ל דברים אלה מתאימים לדברי רש”י בפירושו לחומש (שמות לא, ג), המתייחס להבדלים בין ”חכמה”, ”בינה” ו”דעת”. לפי רש”י שם, חכמה היא מה שאדם למד מאחרים (”מה שאדם שומע מאחרים ולמד”), בינה היא מה שאדם מסיק מדעתו שלו על סמך החכמה (”מבין דבר מלבו מתוך דברים שלמד”), ודעת היא ”רוח הקודש”, מה שאדם יודע ע”י סיוע משמים.

השמים^{לט}. ומאידך, "אם אין דעת אין בינה", כלומר גם באותם חלקים שאדם מבין משכלו לאחר מאמץ, גם בהם מעורבת מעט ^{אורח חיים 11/07/2018}סייעתא דשמיא^מ.

(ג) "דעת" היא עצם הבקאות והידיעה, ו"בינה" היא ההבנה המעמיקה יותר של הדברים. "אם אין דעת אין בינה" - אדם שאין לו בקיאות מספקת, אינו יכול להגיע להבנה מעמיקה, כי ידע נרחב הוא תנאי להעמקה ראויה, כמו שאמרו חז"ל (במסכת שבת, דף סג ע"א) "ליגמר איניש והדר ליסבר" - ילמד אדם וירחיב ידיעותיו, ורק אחר כך יעמיק בסברה (ושכיח הדבר, שאדם בעל היקף ידיעות צר, לעתים מתפלפל בשכלו בשאלות, שהיו נפתרות לו מעצמן אילו היה מרחיב קצת יותר את ידיעותיו). אך מאידך גיסא, "אם אין בינה אין דעת", אין ערך לבקאות אם בסופו של דבר לא תצטרף אליה הבנה מעמיקה, כי הבקאות היא רק שלב ואמצעי למטרה העיקרית - הבנת הדברים.

המאירי הולך בדרך דומה, אך שונה מעט - דעת היא מה שהקב"ה נוטע באדם, הבנות בסיסית שאדם קולט מעצמו ללא טורח, יחד עם עצם התפתחותו. בינה היא הפיתוח של הבנות אלה, שאדם יוצר מעצמו. אם אין דעת אין בינה, הידיעות הבסיסיות הן תנאי לבינה, אך אם אין

^{לט} ובלשון מדרש שמואל: "שאין מגלין רזי תורה אלא למי שיש בו בינה... וגם כשהשם יתברך מודיע לו הדברים, אם אין תבונה בו להבין גמר פשר הדברים... אין דעת, כי אי אפשר להודיע לאדם כל הדברים בפרטי פרטים, אלא ראשי פרקים בלבד, ומניחים קצת מה שיבינהו האדם מאליו".

^מ וכלשון מדרש שמואל: "לא יחשוב האדם כי כל מה שהוא מבין מתוך פלפול, כי בכוח ידו עשה והכול מתבוננו, כי אי אפשר שלא יהיה שם מעורב קצת מה שגילו לו מן השמים".

בינה אין דעת, כלומר אין ערך לאותן הבנות בסיסיות, אם האדם לא מפתח אותן, והקב"ה לא היה בורא אותן אלמלא היה יודע שיש אפשרות בידי האדם לפתח אותן.

החכמה

“ולא קרדום לחפור בהם” (ד, ה)

11/07/2018

תנ"ך

בחלק הביאורים הבאנו באריכות את דברי הרמב"ם, היוצא במילים חריפות נגד המתפרנסים מן הלימוד. הרמב"ם מוסיף ומביא ראיות לשיטתו מחכמי תלמוד שונים, שעבדו לפרנסתם ומיאנו להתפרנס מאחרים.

[עוד הוא מוסיף, שלא רק שאסור לעשות את התורה ככלי לפרנסה, אלא גם לכל תועלת חומרית אחרת, וכפי שמסופר במסכת נדרים דף סב ע"א: אדם אחד חשד בטעות ברבי טרפון, שהוא זה שגונב את פירותיו כל השנה, ולכן ארב לרבי טרפון, הכניס אותו לשק ולקח אותו לנהר להטביעו. בתוך השק, אמר רבי טרפון לעצמו - "אוי לך טרפון, שזה הורגך". כששמע זאת בעל השק, הבין שמי שבתוך השק הוא רבי טרפון (כי שמו היה ידוע), ועזב את השק וכך ניצל רבי טרפון. לאחר מכן, הצטער רבי טרפון כל ימיו על שהשתמש בכבודה של תורה כדי להציל עצמו, כי צריך היה במקום זאת להציע ממון ככופר, ולא להשתמש בתורה].

רבים חלקו על הרמב"ם, ובראשם רשב"ץ בתשובותיו, חלק א סימן קמז-קמח^{מא}. רשב"ץ מדגיש שגם לשיטתו, ודאי שאסור ללמוד תורה כשהמטרה היא לקבל ממון עבור כך (וכך מתפרש לשיטתו האיסור

^{מא} להלן חלק מלשונו - "...כי מהנראה שהוא (- הרמב"ם) הפריז על מדותיו, והטעה כל הגאונים (- כלומר, חשב את כל הגאונים לטועים) והרבנים ז"ל, אשר היו לפניו ובזמנו. ומתוך שבא לכלל כעס בא לכלל טעות עד שקראם משוגעים... ואם הוא, זכרנו לברכה, עזרו המזל להיות קרוב למלכות, ונכבד בדורו מפני רפואתו וחכמתו ולא נצרך ליטול פרס מהקהילות, מה יעשו הרבנים והחכמים אשר לא באו לידי מדה זו? הימותו ברעב או יתבזו מכבודם או יפרקו עול התורה מעל צוארם? אין זאת כוונת התורה והמצוות והתלמוד". ועיין שם שמאריך לדחות את ראיות הרמב"ם מן התלמוד.

לעשות את התורה "קרדום לחפור בה", אך אין איסור על עצם קבלת הממון, נגד שיטת הרמב"ם.

יש אומרים (עיין בפירוש אברבנאל כאן במשנה, בכסף משנה על הרמב"ם, הלכות תלמוד תורה פרק ג הלכה י, ובאגרות משה יורה דעה ב סימן קטז ועוד רבים) שאף אם הצדק עם הרמב"ם, מכל מקום בדורות האחרונים התירו לקחת ממון, משום שנתמעטו הלבבות ולא ניתן להיות תלמיד חכם לצד עיסוק בעבודה ופרנסה נועל כך נאמר (תהלים קיט, קכו): "עת לעשות לה', הפרו תורתך", כלומר לעתים יש "להפר" את התורה מפני צורך השעה^{מב}.

לצד דעות אלו ישנן דעות "ביניים". למשל, לפי רע"ב, אסור אמנם ללמוד תורה כדי לקבל ממון, אך כשמדובר בתלמיד חכם הממונה על הציבור שונה הדבר, כי ישנו עניין לגדלו כדי שיהיה מקובל ומכובד^{מג}.

^{מב} וזו לשון הכסף משנה, בסוף דבריו – "וגם כי נודה (=גם אם נודה, אפילו אם נודה) שהלכה כדברי רבינו בפירוש המשנה, אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות, משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', שאילו לא היתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה, לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי, והיתה התורה משתכחת חס וחלילה, ובהיותה מצויה יוכלו לעסוק ויגדיל תורה ויאדיר". וכן מבואר באגרות משה, שם – "ולכן הוא דין ברור ופשוט שנתקבל בכל הדורות, אם מדינא אם מתקנה, דעת לעשות לה' הפרו תורתך, שיותר לעסוק בתורה ולהתפרנס מקבלת פרס, או ממה שהוא מלמד תורה לאחרים או שהוא רב ומורה הוראה, ואין להימנע מזה, אפילו ממידת חסידות". ועיין בדבריו גם ביורה דעה, ד, לו.

^{מג} זו לשון רע"ב במלואה: "ולא תלמוד תורה כדי לעשות ממנה מלאכה שתתפרנס בה, כמו קרדום לחפור בה, שהעושה כן מועל בקדושתה של תורה וחייב מיתה בידי שמים כמי שנהנה מן ההקדש. ומלמדי תינוקות נוטלין שכר שימור התינוקות בלבד, שמשמרין אותן, שלא יפשעו ויזיקו, ושכר פיסוק טעמים, שאין הרב חייב לטרוח וללמד לתלמידים פיסוק הטעמים. אבל שכר לימוד אסור ליטול, דכתיב (דברים ד, יד) 'ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי', מה אני בחנם, אף אתם בחנם. וכן הדיין, אסור ליקח שכר פסק הדין, אלא שכר בטלה בלבד, דבר שהוא ניכר כמה מפסיד

בערוך השולחן (יורה דעה סימן רמו, לט) מבואר, שאף הרמב"ם מודה שאם הציבור מתנגד לכך שחכם מסוים יעבוד, והוא רוצה לפרנסו, מותר לחכם לקחת, והתנגדות הרמב"ם היא רק למצב שבו החכם עצמו מבקש ממון^{מד}.

ברמ"א (יורה דעה, סימן רמו, כא) מובאות דעת הרמב"ם ודעת רשב"ץ (הרמ"א מוסיף שאף לדעת התשב"ץ, אסור לתלמיד חכם ליטול דורון מיחידים אלא רק מן הציבור, אך הש"ך מביא שיש מקילים גם בזה).

11/07/2018

מביטול מלאכתו כדי לשמוע טענות בעלי הדין; ובלבד שיטול משניהם בשוה, ואם נוטל יותר מזה, דינו בטלים. ומה שהתירה תורה לתלמיד חכם ליהנות מדברי תורה, הוא, שתימכר סחורתו בשוק קודם כל אדם, וגם שיפטר מכל מסים ועולים וארנוניות. ואפילו כסף גולגלתא חייבין הצבור ליתן עליו (- כלומר, הציבור חייבים לשלם מס במקומו, אם יש צורך בכך), ואפילו הוא עשיר ויש לו ממון הרבה, יכול הוא לשאול בדין שיפטורוהו. ואם תלמיד חכם חולה הוא ומדוכא ביסורין ומרבין העם להביא מנות גדולות מפני כבוד תורתו, מצוה עליו שיטול, ואין זה בכלל נאות מדברי תורה, הואיל ואי אפשר לו להתפרנס בדרך אחרת. וכן תלמיד חכם שמינו אותו הצבור עליהם פרנס, או ראש הסדר ומתעסק בצרכי ציבור, מותר לו ליקח מהם פרס ואפילו שכר הרבה יותר מכדי פרנסתו, כדי שיהיו מזונותיו ברווח ומתוך כך יהיה גדול ויראוי (-מלשון יראה) ומאויים בעיניהם. כדאשכחן (-כמו שמצאנו) בכהן גדול, דכתיב ביה (ויקרא כא, י) 'הגדול מאחיו', ודרשו חכמים (יומא, דף יח ע"א), גדלהו מאחיו, שיהיו אחיו הכהנים מעשירים אותו משלהן. וחכמים הראשונים שהיו נמנעים מזה, מדת חסידות היתה בהם, אבל לא מן הדין".

^{מד} ובלשונו: "בוודאי גם בימיו (- בימי הרמב"ם) היו רבנים המתפרנסים מן הציבור... אלא שהוא גינה אותם שהם בעצמם קבעו להם חוקים, על יחידים ועל קהילות, והם בעצמם בקשו ממון... אבל אם הציבור קבלו עליהם חכם פלוני שישלמו לו כך וכך שכירות, וכך וכך הכנסה, ודאי דגם לדעתו היתר גמור הוא".

בן חמש למקרא (ה, כא)

הרב ואזנר (בשו"ת שבט הלוי חלק ג סימן קמד) כותב ביחס למשנה זו:
 "אין ספק כלל שבימי התנאים, ומהם הלאה, הדרך היה ללמוד עם התלמידים כל התורה שבכתב ובעל פה על הסדר, ומשנתינו הוא באבות... בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, בן ט"ו לתלמוד, והיו לומדים מחמש עד עשר רק תורה שבכתב כל היום, עד שהיו בקיאים בכל כ"ד כתבי קודש, וכן לענין משניות בחמש שבמשנה, וכן לענין תלמוד בחמש שבתלמוד... ומובן כי כאשר בקיאים כבר בעל פה כל התורה שבכתב וכל ששה סדר משנה אז גם מלאכת לימוד התלמוד נקל לתפוס, היות והוא בקי כבר במשניות ויסודות שעליו נבנה התלמוד. ועיין גם באיגרת הגר"א שכתב מדרכו לארץ הקודש, שהזהיר להקדים לילדיו תורה שבכתב כולה, ובעניין המשניות ידוע כמה רבינו מהר"ל מפראג זכותו יגן עלינו הרעיש על שמזניחין לימודי המשנה ועל ידי זה חסר בקיאות היסודי בעיקרי התורה, עיין בספר נתיבות עולם ובתפארת ישראל, ומאד צווח על זה הגאון מהר"ל בדרוש התורה והמצות".

ואף על פי כן, אין הדבר נהוג בימינו, וכפי שממשיך הרב ואזנר:

"ראיתי בדרשות החתם סופר זי"ע, בדרוש לפ' בשלח (קי"ב ע"ב), שם האריך מרן להסביר, דלא לחנם הפכו רבותינו דרך הלמוד... (כאן מביא כמה ראיות שכבר בזמן חז"ל הפכו את הסדר, ולמדו ש"ס בגיל מוקדם על חשבון לימודי תנ"ך, כגון בברכות דף כח ע"ב)... אבל היה כוונתם לשם שמים, כי פשוטי המקרא בלי דרשת חז"ל מביאים להפסד הדעות, וכבר מדורות וגם בדורינו אנו רואים בעלי מקרא ובעלי תנ"ך רחוקים מאמונה, והם למכשול ולפוקה לבית ישראל, וגם מתערבים עם הגוים, ועל כן בזמנינו יסוד נאמן הוא, שאע"פ שבודאי צריך ללמוד עם הנערים

תחלה מקרא וחלק מתנ"ך, מכל מקום עיקר היסוד והדגש על תורה שבע"פ ^{לפי החסידים} להיות בקי במסורת תורה שבע"פ ודרשתם, ועל ידי זה נהיה אנחנו נפרדים מיתר העמים ומהמינים למיניהם, וכמובן שבמשך הזמן צריך אח"כ להשלים כל התנ"ך, וכמה חלקי החכמה אשר לא למדו בתחלה, אבל הם יסוד להבנת תורתנו הקדושה...^{מה}.

טעם נוסף כתבו האחרונים (עיין ב"אמת ליעקב", הרב יעקב קמנצקי, על פרשת משפטים), שבתקופת התלמוד היו מורים הוראה מתוך המקרא (בין ע"י דיוקים ובין ע"י י"ג מידות, גזירה שווה, היקש וכדומה), אך מאז שכתב רבי את המשניות והברייתות, עבר משקל ההוראה לתורה שבעל פה ("ומאז כבר התחילה תורה שבעל פה לדחוק רגלי תורה שבכתב, שהתחילו להשתמש כבר בסברות ורק לפעמים הורו הלכה מתוך המקרא"), והיכולת להשתמש במקרא ובמידות שהתורה נדרשת בהן, נשכחה מאיתנו עם חתימת התלמוד, עיין שם באריכות. ישנם מספר טעמים נוספים באחרונים, ואין המקום להאריך.

^{מה} ומעין זה מבואר גם בילקוט מעם לועז ("ויש לכם לשאול, והרי על משנה זו אין חולק, אם כן למה נוהגים בכל תפוצות ישראל להתחיל ללמוד עם התלמיד גמרא?"), שבמרוצת הדורות והגלות ראו חז"ל שלימוד המקרא כפשוטו ללא דרשות חז"ל, מביא להתבוללות ולהתקרבות לעמים, שאף הם עוסקים בתנ"ך, ולכן גדרו חז"ל שלימוד התלמוד הבבלי ייחשב אף הוא כלימוד מקרא, כי כלולים בתלמוד מקרא, משנה וגמרא. והוא מסיים – "כל זמן שהיינו בארצנו, בזמן המשנה, בוודאי הסדר הנכון כך (כמו במשנה), אבל מיום שנתפזרנו לבין האומות, גברה הסכנה של ההתקרבות וההתבוללות, ועשו גדרים גם בזה".

”ומינה לא תזוע” (ה, כב)

על דברי המשנה ^{אוצר החכמה} ”ומינה לא תזוע” כותב רע”ב: ”שלא תאמר, למדתי חכמת ישראל, אלך ואלמוד חכמת יוונית; שאין מותר ללמוד חכמת יוונית אלא במקום שאסור להרהר בדברי תורה, כגון בבית המרחץ או בבית הכסא. ששאלו את ר’ יהושע, מהו ללמד אדם את בנו חכמת יוונית, אמר להם, ילמדנו בשעה שאינו לא יום ולא לילה, דהא כתיב (יהושע א, ח) והגית בו יומם ולילה” (עיין מנחות דף צט ע”ב).

מלשון זו עולה, לכאורה, שלא מן הראוי ללמוד חכמה חיצונית כלשהי מלבד חכמת התורה. אך המהר”ל (נתיבות עולם, נתיב התורה פרק יד) שולל תפיסה זו, ולדעתו **”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”**.

בהמשך דבריו מקשה המהר”ל על שיטתו מדברי חז”ל שהובאו לעיל בעניין חכמה יוונית, והוא מיישב, שדברים אלה אמורים רק לעניין **”חכמה יוונית”**, שאין בה תועלת כלשהי לא לעניין הבנת התורה ולא לעניין ידיעת הבורא, כי כל עניינה **”מליצה ולשון”**. אך לא כך הדבר ביחס לחכמות אחרות, ובלשונו: **”אבל החכמות לעמוד על המציאות וסדר העולם, בוודאי מותר ללמוד”**, וכפי שהוא מסביר בהמשך – **”כי כל דבר שהוא לעמוד על מהות העולם יש לאדם ללמוד, ומחויב הוא בזה, כי הכול מעשה השם הוא, ויש לעמוד עליהם, ולהכיר על-ידי זה בוראו”**מו.

^{מו} והנה, מדברי המהר”ל בפירושו למשנה (”דרך חיים”) משמע שאין ללמוד חכמות חיצוניות, אך המעיין בדבריו יראה, שכוונתו למי שעושה מהן עיקר, על חשבון לימוד התורה (המהר”ל מתייחס למי ש”מכלים ימיהם בדברי חכמי האומות ועוזבין התורה

וכבר נאמר בגמרא במסכת שבת, דף עה ע"א "כל היודע לחשב בתקופות ומזלות, ואינו חושב, עליו הכתוב אומר (ישעיהו ה, יב), 'ואת פועל ה' לא יביטו, ומעשה ידיו לא ראו'", ומבאר המהר"ל, "וזה, כי מן השמים יכול האדם להכיר מהם מעלת הפועל אשר פעל אותם ועל גודל כוחו ועל חכמתו, כאשר מתבונן במהלך שלהם ובסדר שלהם, ולכך האדם מחויב עליו, לדעת ולהכיר את בוראו"^{מז}.

ומדברי הרמב"ם עולה, כי ידיעת החכמות היא תנאי לאהבת ה', וזו לשונו, בפרק י' הלכה ו' מהלכות תשובה: "אינו אוהב (-האדם את-) הקדוש ברוך הוא אלא בדעת שידעוהו. ועל פי הדעה תהיה האהבה, אם מעט מעט ואם הרבה הרבה. לפיכך, צריך האדם לייחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ובתבונות המודיעים לו את קונו, כפי כוח שיש באדם להבין ולהשיג, כמו שביארנו בהלכות יסודי התורה".

נציין גם לדברי התפארת ישראל, להלן בפרק ו', משנה ו'. המשנה שם מונה ארבעים ושמונה דרכים שהתורה נקנית בהם, ואחד מהם הוא "בישוב". על כך כותב התפארת ישראל:

"ויש אומרים, שיהיה בקי בישובו של עולם, הן בדרך ארץ והן בחכמות טבעיות ולימודיות, שעל ידי זה יכולים אלה להיות לו לירקחות ולטבחות' לתורה הקדושה, דהיינו שיהיו אלו משרתיה להבינה על ידן היטב, דכולן כלולים בה (-כלומר הבנת התורה במלואה עוברת דרך הבנת הדברים הללו). גם, על ידי זה יהיה נחמד ונעים בעיני הבריות".

תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים".

^{מז} ועיין שם שמקשה על עצמו מדברי חז"ל בדברים רבה פ"ח, שם מבואר ששמואל למד את חכמת השמים רק בבית הכסא, ומיישב המהר"ל שאין הכוונה שם לאסטרונומיה אלא לחכמת האיציטגניות, לחזות בכוכבים וכו'.

שיב

הרב חיים זעלינסקי

הבן איש חי (רבי יוסף חיים בן אליהו מבגדד), בספרו "אמרי בינה", דרוש ב' לחינוך תורה ותלמוד תורה (דבריו מתייחסים לפסוק במשלי כב, ו "חנוך לנער על פי דרכו"), מאריך בעניין זה. תחילה הוא מתייחס ללימוד כתיבה, חשבון ולשון, וכותב:

"ועוד נראה לי בס"ד בכוונת הכתוב שאמר חנוך לנער על פי דרכו, שבא שלמה המלך עליו השלום ללמדנו בזה, שאין לו לאדם לפסול כל מיני לימוד הצריך לתיקון העולם ולשלמות האדם, אע"פ שנראה שהוא מדברים הגשמיים. והוא, כי הרמב"ם ז"ל קרא למיני הלימודים שלושה שמות: האחד מצווה, והשני מותר, והשלישי מאוס. והיינו, לימוד התורה נקרא בשם מצוה, ולימוד כתיבה וחשבון ולשון נקרא בשם מותר, ולמה נקרא בשם זה, לומר לך, אל תאמר בשעה זו שאני לומד כתיבה וחשבון, יותר טוב שאלמוד בה בדברי תורה, ולמה אאבד הזמן בלימוד כתיבה בחשבון. ולכן קרא לימוד זה בשם 'מותר', כלומר מותר לך לעסוק באיזה שעות מן היום בלימוד זה, מפני כי למודים אלו הם ישובו של עולם, ואמרו חז"ל על דברי תורה 'הנהג בהם מנהג דרך ארץ', ולכן אלו נחשבים ענפים לתורה. ולימוד הג' שקראו הרמב"ם ז"ל בשם 'מאוס', הוא לימוד פילוסופיית השקרנית המביאה לאדם לידי כפרנות ומעבירתו על דת".

מכאן ממשיך הבן איש חי לעניין לימוד ידיעת הטבע: "והנה לכאורה יחשוב האדם דחלק זה הנקרא מותר בו, אינו אלא כתיבה וחשבונות בלבד, ואינו כן, אלא יש עוד מיני לימוד הצריך לאדם הרבה, דהיינו, יש צורך לידע האדם קצת מן חכמת הטבע, והיינו שידע מה עניין הברקים ומה עניין הרעמים, ומה עניין הקשת ומה עניין הרעש ומה עניין העננים והמטר, וכיוצא בזה מן הבריאה שברא הבורא יתברך בעולם, אשר יש בהם עניינים שאנחנו מברכים להשם יתברך עליהם, ואומרים 'ברוך

שכוחו וגבורתו מלא עולם”.

ובעניין לימוד גיאוגרפיה: “ועוד יש צורך גדול לאדם בלימוד ידיעת געאגראפיה, כי הלא מצינו בדברי רז”ל בגמ’ דחגיגה, דף יב ע”ב, תניא רבי יוסי אומר אוי להם לבריות שרואות ואינן יודעין מה הן רואות, עומדות ואינן יודעין על מה הן עומדות. נמצא גם ידיעה של תכונת הארץ חייב האדם לידע ולהבין בה, ועל המושללים מידיעה זו קרי עליהו רבי יוסי אוי... נמצינו למדין מזה שידיעות האלה וכיוצא בהן צריך האדם לשום לבו עליהם לידע אותם”.

וידיעת הדברים הללו היא גם חלק מכבוד האדם בעיני הבריות, ובורות בעניינים אלה היא גנות ופחיתות, וכפי שממשיך הבן איש חי: “ובאמת בלאו הכי (גם בלי הנימוקים דלעיל) השכל יחייב בזה, דאיך ישמע קול רעמים וקול ברקים ואינו יודע מה הם, ואיך יראה רעשים ועננים הולכים ובאים ומטר ניתך ארצה ואינו יודע ענינם מהו ואיך נעשים. גם איך הוא עומד בעיר בגדאד ואינו יודע ארץ ישראל היכן היא, ואינדיא היכן היא, ואירופא היכן היא אם מלפניו או לאחוריו, אם לימינו או לשמאלו, ובודאי אדם שהוא חסר מידיעות אלו ניכר גנותו וחסרונו גם בעיני עצמו, ואם יהיו כל אישי ישראל שלמים בידיעות אלו, יגדל כבודם בעיני כל בריה, והכל יאמרו עליהם עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה... על כן ודאי גם השכל מחייב שיש צורך בלימוד ידיעות אלה כאשר דברנו”.

הבן איש חי מוסיף ומביא ראייה לדבריו מן האמורא שמואל, ובתוך כך הוא מתייחס לחשיבות ידיעת אסטרונומיה: “והנה מלבד מאמר התנא רבי יוסי אשר זכרנו, שהוא מודיענו שחייב האדם בלימוד דברים אלו, ולא יאמר טוב לי שאעסוק בתורה ולא אעביר הזמן בלימודים וידיעות אלו, הנה עוד יש הוכחה גדולה... והוא כי מצינו למארי דתלמודא, הוא

שיר

מר שמואל עליו השלום, שטרח ויגע להעמיק בחכמת התכונה (=אסטרונומיה) למאוד, עד שמצינו לו שאמר, נהירין לי שבילי דרקינא כשבילי דנהרדעא, וכמו שכתוב בגמרא, ואם כל כך היה בקי בחכמת התכונה, צריך אתה לשער בדעתך כמה זמן היה צריך לו להעביר בלימוד חכמה זו, שהיא עמוקה וגדולה מאוד".

שמא תאמר, ששמואל רכש את בקיאותו בלימודי האסטרונומיה כדי שיהיה בקי בעיבור השנים; הבן איש חי שולל סברה זו, וכותב: "ואם בשביל ידיעת העיבור, מה צורך לו להעמיק בחכמה זו להיות בקי בשבילי דרקינא כשבילי דנהרדעא, אלא ודאי יש חיוב לאדם להשכיל ולהבין גם בשאר חכמות שהן חוץ מחכמת התורה".

ממשיך הבן איש חי ומביא ראיות גם מגדולי ישראל אחרים:

"עוד מצינו לרבינו מהרח"ו ז"ל שחיבר ספר רב האיכות בחכמת התכונה... והקורא בו ידע כמה העמיק רבינו מוהרח"ו ז"ל בחכמה זו וכמה טרח בה, ובודאי העביר הרבה זמן בלימודה, ובודאי היה צריך לו זמן הרבה בחיבור הספר וסידורו, ולמה אבד זמן ח"ו בזה, והיה לו לעסוק בתורה בזמן שעסק בזה, אלא ודאי מוכרח לומר, דלימוד חכמות אלו וכיוצא בהם הם חיוב על האדם.

וכבר נודע מה שהעיר הגאון חיד"א ז"ל ב"שם הגדולים", על רבינו הרמ"א ז"ל בעל ההגהה בשו"ע, שהיה בקי בכמה חכמות מלבד חכמת התורה, והנה בודאי החכמות שלמד היה צריך להם זמן הרבה ללמודם, ואפילו חכם גדול לא יוכל לשתותם כשותה קיתון מים מן הנהר.

לך נא ראה מה שכתב הגאון רבינו חיד"א ז"ל... וידעתי נאמנה בבירור גמור שרבינו מוהרח"ו ז"ל היה בקי בחכמות הנזכרות וכו', ובכלל חכמת השיעור היא חכמת צורת הארץ הנקראת גאוגרפיה, ומלבד ספריהם

הדפיסו בכמה לשונות צורת ד' חלקי העולם והים עד כאן לשונו".

אוצר החכמה

בסוף דבריו מסכם הבן איש חי: "ולזה אמר, חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה, כלומר, אל תאמר אעמיס משא כבד על הנער ללמדו תורה בלבד ימים ולילות, ולא אלמדנו כתיבה ולשון הקודש ודקדוק וחשבון וידיעות הטבע וענייני העולם כמו גיאוגרפיה וכיוצא בה כדי שלא יתאבד הזמן בלימודים אלו, ולא ילמד אלא תורה גמורה ושלימה בלבד; לא כן תעשה, אלא חנוך לנער גם על פי דרכו, דהיינו השייכים לעולם הזה, שנקרא בשם 'דרך' כאמור לעיל, כי אף על פי שעיקר החינוך צריך להיות בלימוד התורה, הנה תאחוז בזה וגם מזה אל תנח ירך. ברם, צריך אתה להתבונן בלימודים אשר תלמדם לנער, שיהיו על פי סדרים נכונים ומתוקנים שיתקיימו בידו, באופן שגם כי יזקין לא יסור ממנה, שלא ישתכחו ממנו, שאם לא יהיו על פי סדרים נכונים ומתוקנים, ודאי יאבדו הכל מידו ויהיה מכניס בזו ומוציא בזו"מח.

מח הדברים שהבאנו עד עתה עניינם בשאלה, האם לימוד חכמות חיצוניות נחשב לביטול תורה, ולא בשאלה האם מותר ללמוד חכמה מספרים שיש בהם לגרום לאדם לנטות מהדרך. כך למשל מבואר בשו"ת הרמ"א, בסימן ז': "כי הם לא חששו אלא ללמוד בספרי היונים הארורים... ובזה הדין עמם, כי חששו פן יבא להמשך אחריהם באיזה אמונה מן האמונות ויתפתה ביינם שהוא יין תנינים ודעות מופסדות. אבל לא אסרו ללמוד דברי החכמים וחקירתם במהות המציאות וטבעיהן, כי אדרבה על ידי זה נודע גדולתו של יוצר בראשית יתברך". והנה, מדברי הרמ"א על שולחן ערוך יורה דעה, רמז ט, משמע שאין ללמוד שאר חכמות חוץ מתורה. אמנם הציון ברמ"א הוא לשו"ת ריב"ש בסימן מ"ה, ושם מבואר שעיקר הדגש הוא בהשקפות המצויות בספרי הטבע בזמנו. ועיין בכוזרי שני, ויכוח רביעי. וראה עוד בדברי הרש"ר הירש, בספרו יסודות החינוך, עמ' נא ואילך. להרחבה בכל האמור, עיין בשערי תלמוד תורה (הרב יהודה לוי), מהדורה שישית תשס"ו, שער ז'.

[ועיין בלשון הרב קוק שהובא לעיל בהערה י"ז; ועיין עוד בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ד' סימן ל"ו (באות ט"ז) שדן לעניין תלמיד ישיבה שיש לו "חשק טבעי" ללימוד חכמות].