

ציטוטים מתוך 'בתורתו יהגה' – לימוד גמרא כבקשת אלוקים, מאת הרב שג"ר

(עורך: ז' מאור, אלון שבות, תשס"ט הציטוטים מתוך הפרק הראשון, עמ' 25-37, בדילוגים)

לימוד תורה וכינון הברית

התורה כברית: גישת לימוד וצורת לימוד

לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה.¹

לימוד תורה אינו רק פרקטיקה של ידע. לימוד תורה הוא אורח חיים בעם ישראל, ויותר מזה – הוא מעגל הברית שבין הקב"ה ליהודי. הנחת יסוד אצלנו היא שהתורה היא "ספר הברית",² וברית זו משמעה שהפונקציה המרכזית של התורה לגבינו היא הדבקות,³ האינטימיות שהיהודי חווה ביחסו אל הקב"ה בלימוד התורה. אם כן, לימוד התורה והעיסוק בה הם תנאי היסוד של הדתיות. יפה ביטא זאת הרמן כהן:

על יראת אלוהים להיות לדעת אלוהים. ...כאן מתגלע ההבדל שבין המונותאיזם ובין האידיאליזם הפילוסופי אפילו של אפלטון, שכן אפלטון מציין, כי אין זה אלא חזון אוטופי, שכל בני האדם יהיו מסוגלים לפילוסופיה ביום מן הימים ... ואילו במשנה נקבע תלמוד תורה כצורת היסוד של מהות האדם.⁴

ברית זאת אינה מושג משפטי וגם לא אידאל אינטלקטואלי, אלא כאמור היא אורח חיים וחויית חיים. מבחינה זו, תלמוד תורה הוא הרבה יותר ממצווה המתוחמת לזמן ולמקום; הוא איכות חיים, קיומיות, שבה ממומשת ברית זו. מדברי המדרש הבאים ניתן לראות בצורה ברורה את ממד הברית שבלמוד תורה:

ר' אליעזר אומר, אמרו ישראל לפני הקב"ה: רבונו של עולם! אנו רוצים להיות יגעים בתורה יומם ולילה אבל אין לנו פנאי. אמר להם הקדוש ברוך הוא: קיימו מצוות תפילין ומעלה אני עליכם כאילו אתם יגעים לילה ויום. ר' יוחנן אמר, מקרא מלא הוא: והיה לך לאות על ירך ולזיכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפריך (שמות יג)...

אמר ר' אליעזר, ומה אני מקיים: ובתורתו יהגה יומם ולילה? אמר ליה ר' יהושע: זו קריאת שמע, שאם אדם קורא אותה שחרית וערבית מעלה עליו הקב"ה כאילו יגע בתורה יומם ולילה.⁵

לכאורה הדברים תמוהים: מה הקשר בין הנחת תפילין וקריאת שמע לבין לימוד תורה? ברור שלימוד התורה המתואר כאן אינו מתמצה ברכישת ידע, אלא הוא ביטוי לברית שבין ה' לבין כנסת ישראל, כמו הנחת תפילין וקריאת שמע.

¹ תלמוד בבלי, גיטין ס, ב.

² שמות כד ז; מלכים ב', כג כא; דברי הימים ב', לד ל.

³ אמנם לקמן נראה שיש תפיסות שונות בנוגע לתכלית לימוד התורה, אך ננסה להראות שהגדרה זו שנתנו היא הבריה התיכון המחבר את התפיסות האלה כולן. כמו כן נעיר שהדבקות הנידונה כאן אינה מכוונת למשמעות החסידית המוקדמת של המושג, שכן בחסידות המוקדמת היה מתח בין שאיפת הדבקות בה' לבין הלימוד האינטלקטואלי. כוונתנו כאן היא לדבקות המושגת באמצעות הלימוד עצמו.

⁴ ה' כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 375.

⁵ מדרש תהלים א, ד"ה "דבר אחר".

תורה שבעל פה, שהיא בלשון חז"ל "המיסותרין",⁶ היא האינטימיות שבין הקב"ה לעם ישראל, ולא לחינם הביעו חכמים במדרשים רבים את אהבתם לתורה במטפורות הלקוחות מחיי איש ואשתו. כך למשל במסכת עירובין נד, א:

למה נמשלה תורה לאילת אהבים? לומר לך: מה אילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה כך תורה חביבה על לומדיה כל שעה ושעה ראשונה.

אכן, היחסים בין איש לאשתו עשויים לשמש לנו בסיס להבנת יחסי הלומד עם תורתו.⁷ לפגם הברית, שנידון בהרחבה רבה בקבלה ובחסידות,⁸ יש מספר משמעויות שכולן רלוונטיות הן ליחסים בין אישיים הן ללימוד תורה.

ראשית, הברית היא התקשרות; התקשרות לדברים, לתופעות ובעיקר לזולת. יחסי איש ואשה הם המיצוי של ההתקשרות לזולת שעליה אני מדבר כאן. "פגם הברית" מבטא את הפיכת הזולת ממטרה לאמצעי, מסובייקט לאובייקט. הוא מבטא יחס לזולת שאפשר לתאר אותו כ"אחור באחור" ולא כ"פנים בפנים". לא יחס בחירי ורצוני, אלא יחס של הכרח וניכור. ההתקשרות הטהורה הופכת ליחס נצלני, חמדני, דכאני. ברית עם התורה משמעה לימוד מתוך אהבה וחשק, ולא מתוך מנגנון של אשמה וכפייה חיצונית, מעמדת ניכור. זו משמעותו העמוקה של לימוד לשמה.

פן נוסף בברית הוא הריכוז. כאשר אין יחס של "פנים בפנים", כאשר נכנס היצר לתמונה, אזי מחליקה התודעה ואינה מסוגלת להתרכז בְּמה שלפניה. בהקשר הזוגי מרגישים בני הזוג שמבטם אינו יכול להיות מרוכז זה בזה אלא הוא גולש כל הזמן אל הגירוי הזר. הדשא של השכן נראה תמיד ירוק יותר. במקרה הקיצוני מוליד הניכור חוסר יכולת להתקשר בכלל.

ריכוז זה הוא תנאי חיוני ללימוד התורה: "ונואף אשה חסר לב — אמר ריש לקיש: זה הלומד תורה לפרקים".⁹ אי היכולת להתמיד, להתמסר ללימוד תורה, מבטאת לעתים קרובות בעיה רב ממדית שתופיע בתחומים נוספים. נעיין במדרש נוסף על מנת לעמוד על לימוד התורה כברית בעיני חז"ל:

עת לעשות לה' הפרו תורתך — ... ר' פנחס ור' חלקיה בשם ר' סימון: העושה תורתו עיתים הרי זה מפר ברית ... אמר ר' אלעזר: מה התינוק הזה מבקש לאכול בכל שעות היום, כך אדם צריך להיות יגע בתורה בכל שעות היום. ר' יונה בשם ר' יהושע בר גזורא: ... כל פיטטיא בישין ופיטטיא דאורייתא טבין. אמר ר' שמואל בר רב יצחק, במגילת חסידים מצאו כתוב: אם יום תעזבה, יומיים תעזבך ... כך לאחד שהיה יושב ומצפה לאשה, כל ימים שהוא תובע בה היא ממתנת לו. הפליג דעתו ממנה — היא הולכת ונשאת לאחר.¹⁰

⁶ "ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה — זה שאמר הכתוב: 'אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו' (הושע ח). אמר ר' יהודה בר שלום, כשאמר הקב"ה למשה: כתב לך, בקש משה שתהא המשנה בכתב. ולפי שצפה הקב"ה שאומות העולם עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין בה יונית והם אומרים אנו ישראל ... אמר להם הקב"ה לעכו"ם: אתם אומרים שאתם בני? איני יודע אלא למי שמסטורין שלי אצלו הם בני, ואיזו היא זו? המשנה שניתנה על פה והכל ממך לדרוש" (מדרש תנחומא, כי תשא, לד).

⁷ לעניין זה ראו מאמרו של הרב י' דרייפוס, "הברית והיצר", בתוך: **ויקרא את שמם אדם: משפחה וזוגיות ממבט יהודי חדש** (עורך: ז' מאור), אפרתה תשס"ה, עמ' 124–143.

⁸ עי' למשל: ר"נ מברסלב, ליקוטי מוהר"ן קמא, יט.

⁹ בבלי סנהדרין צט, ב.

¹⁰ מדרש לקח טוב, שמואל, פרק א, ד"ה "עת לעשות".

לימוד התורה כברית מבטא טוטליות התובעת מצד אחד התמסרות מלאה ומצד שני הופכת גם את הפטפוט לחלק מן התורה. הדימוי לקשר בין איש לאשה יכול לסייע לנו להבין את מערכת היחסים הראויה כאן: מערכת הדדית חובקת כל המעניקה נופך מיוחד לכל שבא בתחומה.

בתורה מוצא היהודי את עצמיותו היהודית ודרכה את זיקתו לקב"ה. כך בעבר, בימי חז"ל, אך גם בימינו — חוויה שחש כל הדבק בתורה, בחור ישיבה או "בעל בית" המשכים קום ללימוד הדף היומי — לימוד התורה הוא ביטוי אהבה כלפי הקב"ה. לא לחינם נפסק להלכה שיוצאים ידי חובת ברכת התורה בברכת "אהבה".¹¹ רגילים אנו לומר: "אהבת תורה ויראת שמים", משמע שללימוד תורה לא מספיקה יראת שמים; ללא אהבה לא יצליח התלמיד להתמיד לאורך זמן. מו"ר הרב אריה בינה זצ"ל סיפר שכשראו בישיבת מיר בחור שהחל לנהוג צדיקות אמרו שסימן הוא שהפסיק ללמוד, שהרי לימוד התורה עצמו הוא האפיק שדרכו זורמות התשוקות הדתיות של האדם. אם הוא מרגיש צורך לחצוב לו אפיקים אחרים הרי שפגם יש בלימודו.

...

כאן באה השאלה השנייה: לכל דור — כך אמר "החזון איש" (להלן: חזו"א) — ספר המוסר שלו; ואנו נרחיב אפוא ונאמר — גם הגמרא שלו. המדרש אומר¹² שהתורה תורת אמת משום שהיא תורת חיים. והרי זוהי הגדרתה של תורה שבעל פה הקשורה קשר בל יינתק בעם ישראל החי, המתפתח והמשתנה. מטבע הדברים, אופייה של הברית שעליה אנו מדברים — שהיא התורה — הכרחי לו שישתנה, יפשוט צורה וילבש צורה מדור לדור. פשיטת צורה ולבישת צורה אלו אינן עניין קוסמטי, שינוי גישה פדגוגי. לא בתוספת הגיר והלוח או בשילוב המחשב בהוראת התלמוד עסקינן, כי אם בשינוי עמוק ומהותי הרבה יותר, שינוי הנובע מהשתנות התלמידים עצמם. איך יכולה התורה לתפוס מקום מרכזי, להפוך לאינטימית בעולמם של תלמידים הגדלים בעולם כל כך רחוק ושונה מזה של יהודי הדורות הקודמים? ברור ששידוד המערכות הנדרש בלימוד הגמרא עמוק ושורשי הרבה יותר מאשר תכנון אחר של השיעור, שימוש בשפה מהוקצעת יותר, בתרשימי זרימה ובמחשב וכיוצא באלו.

אם כן, כדי שהתורה תהא בעבור לומד התורה הדתי-לאומי דהיום ביטוי לברית, עלינו לבחון דרכים שונות שצמחו בעם ישראל בנוגע ללימודה, ולהיות מוכנים להציע דרך חדשה בהתאם למצבו של עם ישראל היום. אבל את המגמה השנייה מן הראוי לסייג. שכן חשוב להדגיש גם את הצד השני: מרכיב מהותי בלימוד תורה בכלל ובלימוד הלכה בפרט הוא היותם חלק ממסורת הדורות הקודמים ומרצף בל ינותק. כבר עמד על כך הרמב"ם במורה נבוכים בהסבירו את טעמו של איסור "בל תוסיף", וזה לשונו:

כי כיון שידוע לפני ה' יתעלה שדיני התורה הזו יש צורך בכל זמן ומקום כפי שינויי המקומות והמאורעות וחיובי הנסיבות, לתוספת במקצתן או גרעון במקצת, לפיכך הזהיר על התוספת והגרעון ... מפני שזה היה מביא להפסד חוקי התורה ולסבור בה שאינה מאת ה'.¹³

¹¹ עי' ברכות יא; טור ובית יוסף אורח חיים סימן מז; שולחן ערוך שם, סעיף ז; קיצור שולחן ערוך, סימן ז סעיף ז.

¹² ראו: מדרש ילקוט שמעוני, פרשת חוקת, רמז תשנט.

¹³ הרמב"ם, מורה נבוכים (מהדורת הרב קפאח), ירושלים תשנ"ד, ג, מא, עמ' שע. כוונת הרמב"ם שלמרות שאין מנוס משינויים בתורה בהתאם לצרכים ולנסיבות, יש צורך לעשותם במשורה ובהגבלות קשות.

חזר על הדברים גם הרב קוק בערפלי טוהר.¹⁴ השמרנות ההלכתית, שתוקפה נוגע לא רק לגופי ההלכות אלא אף לשיטת לימודן, היא חלק מאותה ברית שאיננה רק התקשרות עם הקב"ה אלא גם התקשרות והמשכיות של עם ישראל לדורותיו. גם הבחנה זו נוטלת חלק בקביעת השיח הלמדני. כל עיסוק בצורתו של לימוד התורה בימינו חייב לשמר את שתי המגמות הסותרות האלה; את השניות שבין שימור להתחדשות.

...

התורה כברית בהלכות תלמוד תורה לרמב"ם

נעיין בדברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות תלמוד תורה פרק א, הלכות ב-ג:

הלכה ב: כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו, שנאמר: והודעתם לבניך ולבני בניך. ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו, שנאמר: ושננתם לבניך. מפי השמועה למדו: בניך אלו תלמידיך, שהתלמידים קרויין בנים, שנאמר: ויצאו בני הנביאים. אם כן, למה נצטוו על בנו ועל בן בנו? להקדים בנו לבן בנו ובן לבן חבירו. הלכה ג: וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחנם. מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר: ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני **שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד.**

כרקע להלכות האלה עלינו לזכור שהרמב"ם מחדש ורואה בלימוד הפילוסופיה את המעלה העליונה בלימוד תורה. את ארבעת הפרקים הראשונים של הלכות יסודי התורה — העוסקים במצוות ידיעת ה', בענייני חומר וצורה ובגלגלים ובמלאכים — הוא משווה בהלכות יסודי התורה (ד, יב) לפרד"ס ולמעשה מרכבה, שהוגדרו בגמרא כ"דבר גדול", לעומת הוויות אב"י ורבא המוגדרות כ"דבר קטן". עיסוק זה במושכלות הוא נושא מרכזי בתורת הרמב"ם. זהו לא עיסוק אינטלקטואלי בלבד. מדובר בחוויה של דבקות, גם אם לא מהזן האקסטטי.¹⁵ ואולם, הרמב"ם מסביר שלמרות מעלת העיסוק במושכלות הוא נועד ליחידים בלבד, ואילו "הוויות דאב"י ורבא" הן הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה לישוב העולם הזה כדי לנחול חיי העולם הבא. ואפשר שידעם הכל, גדול וקטון, איש ואשה, בעל לב רחב ובעל לב קצר". היינו יכולים לחשוב שאותו לימוד יהיה מעשי בלבד, כפי שמאפיין אותו הרמב"ם שם: "לידע ביאור האסור והמותר וכיוצא בהן משאר מצוות", אבל נדייק בדבריו בהלכות תלמוד תורה. הכפילות שבמשפט "שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד" באה ללמד שחשיבות התלמוד היא בכך שהוא כולל בתוכו את המעשה ורק עשייה הנעשית מתוך תלמוד תורה היא עשייה בעלת ערך, מה שאין כן בנוגע לעשייה שאינה כרוכה בלימוד תורה. האידאל הוא של לימוד שאינו תיאורטי אלא מכוון לאורח החיים. אך המעשה לבדו אינו מטרה. המטרה היא מעשה שנעשה מתוך לימוד. הלימוד הוא צורת המעשה או רוחו, והוא הוא עיצוב אורח החיים של היהודי.

¹⁴ ראו"ה קוק, ערפלי טוהר (עורך: הרב י' שילת), ירושלים תשמ"ג, עמ' כב.
¹⁵ עי' למשל בהלכות יסודי התורה ב, ב. על כך ראו בחלקו הראשון של מאמרי "בין שלמות אישית לתיג חברתי" — תלמוד תורה לנשים לשיטת הרמב"ם", בתוך: שני המאורות: השויון במשפחה ממבט יהודי חדש (עורך: ז' מאור), אפרתה תשס"ז, עמ' 37-51.

אם כן, אף שהרמב"ם מחלק בגלוי בין לימוד תורה לקהל הרחב לבין לימודם של אותם יחידים העוסקים במושכלות, הוא מעוניין להביא גם את הקהל הרחב לאותה אהבת ה' ואינטימיות עם ה' שחווה יחיד הסגולה — "בכל ביתי נאמן הוא".¹⁶ לימוד התורה יוצק חיות ומשמעות לעולם המעשה. בכך כרוך עיגונו של תלמוד תורה במשפחה, שגם היא אבן יסוד בברית של היהודי. פרק א' בהלכות תלמוד תורה עוסק כולו באריגת החוטים הקושרים תלמוד תורה למשפחה, ובזיקה שיש לדמויות שונות בתוכה – הנשים, הבן, הבת, הסב והנכד – לחובת הלימוד. נכוחים בהקשר זה דברי הרמן כהן:

גם המשפחה היא לפי מושגה מוסד של הנאמנות האנושית ... לגבי משפט המשפחה היהודי אופינית חובתו של האב ללמד את בנו תורה ... רק על יסוד התחייבותו של האב קמה חובת הציבור או המדינה ... נמצא שיאם של הנישואין בתלמוד תורה לילדים, ושיא זה קשור מצדו בשורש שמהוה ההכרה בכלל לגבי הדת ... שמטעם זה נעשה (תלמוד תורה) כשלעצמו יסוד עיקרי של הנאמנות. מצות היסוד המקראית שיננה בהדגשה את ההוראה ללמוד בהתמדה ביום ובלילה, בבית ובדרך, להגות בפני עצמו ולהורות לבניו שלו. ועל כך נוספו הרוממות והקדושה שאפפו את התורה עצמה וממילא גם את תלמוד התורה ... כך נעשה תלמוד התורה ... חוק חיים של נאמנות בשביל כל העם כולו...¹⁷

אופיה של התורה כברית במובן שתיארתי כאן, בא לידי ביטוי הן בהיבט המוטיבציה והן בהיבט המתודה: בהיבט המוטיבציה, היותה של התורה ברית בא לידי ביטוי באמונה הפשוטה שעל ידי לימוד תורה אני מקיים מצווה ועושה את רצון ה', ושל תורה וללימודה יש משמעות עצומה וקוסמית. אמונה זו אינה קשורה לתוכן הנלמד; היא קודמת להבנת התוכן ומעצבת את המניע של הלימוד. מבחינה זו, הבנת התוכן אף עלולה לדחוק את רגליה של תחושת הקדושה, החגיגיות והברית שחש הלומד בתורתו. אני רואה לנגד עיני את השיעור של חבורת בעלי בתים בדף היומי, מוקדם עם הנץ החמה, שיעור בעגה ובניגון הונגריים. אין לי ספק בכך שאם אשאל את לומדי השיעור על התוכן הנלמד, אגלה שמעט מאוד נחקק בזיכרון של רובם, ויש לפקפק אם הם בכלל מבינים את הנלמד. הם נעים עם השקלא והטריא של הסוגיה מתוך חוסר מודעות כמעט מושלם. ואף על פי כן אין לי ספק שהם חווים הרגשה טובה של סיפוק, של אור ואפילו של קדושה. העובדה שהם התחילו את היום דווקא בעשייה לא חילונית, בלימוד התורה הקדושה, מלווה אותם ומאירה להם את היום כולו.

אבל יותר מכך הברית באה לידי ביטוי גם בהיבט של מתודת הלימוד. ברור שבנוגע לרוב חלקי התורה אין הדבקות נוצרת מתוך התוכן הנלמד עצמו. הברית באה לידי ביטוי באופן שבו ניגש הלומד ללימודו, בהנחות היסוד שלו בנוגע ל"טקסט", הנחות הקובעות את אופי השקלא וטריא שלו, שהיא בעצמה טבועה בחותם של קדושה. ההנחות האלה – "כללי המשחק" שעליהם דיברנו למעלה – מכוננות כאמור את ההלכה כהלכה, את לימוד העיון וכך הלאה. אין לתחומי לימוד אלו קיום, אלא מתוך שורה שלמה של הנחות המכוננות האלה של הלומד. האם מפעמת אותי קדושה כאשר אני קורא "משנה ברורה"? הקדושה יכולה להופיע רק מתוך הנחות מסוימות שאני מניח בנוגע לספר זה, והן מעצבות את

¹⁶ ראו: מורה נבוכים, א, נד.

¹⁷ דת התבונה ממקורות היהדות, שם, עמ' 462.

הצורה שבה אני קורא בו. המתודה מבטאת לא רק את הדרך הנכונה להתגבר על החידתיות של הגמרא אלא יותר מכך: את הדרך שבה הגמרא קדושה בעבורי. את זאת נמחיש בהרחבה להלן.

ג. מתודה, מוטיבציה ועניין

טענתי קודם שכדי שלימוד תורה ייצור ברית בין הקב"ה ללומד, מתחייבת גישה מסוימת ביחס ללימוד, גישה הגוזרת מתודה מסוימת של לימוד ופרשנות. הדיון שנקיים בחיבור זה בנוגע למתודות שונות בלימוד הגמרא ינסה לחשוף את הגישות השונות שביסודן של המתודות השונות.

העיסוק הרווח בשנים האחרונות בשאלה כיצד נחבב את הלימוד על תלמיד הישיבה התיכונית מתמקד בדרך כלל בשאלת המוטיבציה. ואולם, כפי שכבר טענתי, לא ניתן להפריד בין שאלת חיזוק המוטיבציה ללימוד (או שאלת יצירתה) לבין בחינת המתודה של הלימוד.

לכל מתודה עניין או אינטרס משלה, עניין שניתן להציגו כהישג שמממש את המתודה ושלקראתו המתודה חותרת. מטרה זו אינה חייבת להיות מוצגת בצורה ישירה. לרוב היא דווקא מוצפנת בשיח הלמדני שאותו מגדירה המתודה.

...

כדוגמה לכך ניתן להביא את תפיסת לימוד התורה אצל ר' חיים מוולוז'ין (להלן: הר"ח מוולוז'ין), תפיסה ... בתחילת שער ד' של ספרו החשוב, **נפש החיים**, טוען ר"ח שמטרת הלימוד היא "להוסיף לקח ופולחן". זאת אומרת שהעניין בלימוד הוא רציונלי-אינטלקטואלי: מטרתו בלימוד היא להגיע להבנה המעמיקה ביותר של מה שאני לומד. לעומת זה, בהמשך השער הוא מדרבן את היהודי ללימוד תורה בטענה שבלימודו הוא פועל בעולמות העליונים וכדומה. כלומר, **המוטיבציה** היא תיקון העולמות.

למעשה, שתי המטרות האלה דרו בכפיפה אחת גם אצל מורו של הר"ח מוולוז'ין, הגר"א, שפעל בממד האינטלקטואלי, ולא הניח ידו מן העיסוק הקבלי-המיסטי. מה שהיה אצל הגר"א התנסות אישית המבטאת את ההתנגשות בין רציונליזם למיסטיקה, והכרעה אישית שלו, הפך אצל תלמידו לאידאולוגיה (ואולי מן הראוי להוסיף שבעולם הישיבות היותר מאוחר, התגלגלה האידאולוגיה לפוליטיקה). במטרתה של אידאולוגיה זו נדון בהמשך, אך כבר כאן נדגיש כי ההפרדה בין העניין והמוטיבציה אכן מרכזית: המוטיבציה הקבלית משפיעה לא בהתערבותה בעצם השיח הלימודי, דבר הנוגד את הכללים של שיח זה, אלא ביצירת אווירה של חרדת קודש ורצינות מרוממת בלימוד. המוטיבציה צובעת את האינטלקט בצבעי קדושה נישאים, ולכל הפחות היא מכוננת מערכת מצפונית של רגשות אשמה בגלל ביטול תורה ותוצאת ההרס הנגרם לאותם עולמות על ידי הביטול. העניין, לעומת זאת, מדריך את עצם הלימוד.

מוטיבציות שונות בלימוד

ברור שכמחנכים אנו מתלבטים כיצד ליצוק בתלמידינו מוטיבציה ללימוד גמרא; כיצד לגרום לכך שימצאו עניין בלימודם. כאשר אנו שואלים כיצד יהפוך לימוד הגמרא למשמעותי בעבור תלמידינו, עלינו להבין בראש ובראשונה שאין משמעות ללא מעורבות. שאלת המוטיבציה היא למעשה שאלת המעורבות: כיצד יכול התלמיד להרגיש "בן-בית" בתורה? לחוש אכפתיות כלפי הקושיה? לא להסתפק בתירוצים שטחיים אלא לחתור לאמתתה של סוגיה? חשוב להדגיש שיש לא מעט דרכים ליצור מעורבות שכזו. בשלב הראשון נפנה

לעולם הישיבות הקלאסי, החרדי, שהצליח להנחיל לתלמידיו שאיפה אדירה ללמוד תורה. כמה וכמה ממאפייני המוטיבציה החרדית נבקש לשמר גם בדרכי הלימוד שנציע בהמשך.

מהו סוג העניין המתפתח בלימוד הישיבתי? מניין המעורבות וההתמכרות המוחלטת הזאת לתורה? האם מדובר כאן באותו עניין שמגלה איש המדע הנסחף במחקרו? האם פתרון החידה הוא ביצירתיות, בהרפתקה המלווה את הבנת הרשב"א או את פיצוחה של קושיית הגאון ר' עקיבא אייגר?

אין ספק שיש גרעין של אמת בתשובות אלה. הלימוד הישיבתי מכיל ביסודו חוויה אסתטית, שאת סודה ניסו רבים לפענח. בניית המבנה, הסברת הסברה, יצירת ה"וורט", המהלך, ה"איפכא מסתברא", השניות, ההפתעה וכו', בכל אלו יש פן יצירתי ואקסטזה מלהיבה. חוויית ההבנה שבמסגרתה מתלכדים הפרטים למכלול אחד בהבזק של הארה ושלל קושיות מוצאות את פתרון בהינף יד, גם היא צורה של אקסטזה, ולא זה המקום להאריך בכך.

אך ברור שאין זו האמת כולה: הרי איננו עוסקים כאן בסוג של עניין השייך רק ליחידי סגולה, אלא בחוויה ששותפים לה רבים מתלמידי הישיבה, גם כאלו שהחלו ללמוד רק תמול שלשום. מעורב כאן בעליל גורם חזק של משמעות דתית. כלומר, האקסטזה שתיארנו מועצמת מפני שהיא מעשה דתי. הפאתוס ותרועת הניצחון (המלווה בדרך כלל בתחושת ודאות) שהנה, תירצתי את קושיית ר' עקיבא אייגר, הבנתי את הרשב"א, אמרתי בו פשט חדש שלא שערם אבותינו; השמחה על שהסוגיה מתיישרת, העקוב הופך למישור, כל אלו רוויים במשמעות דתית עמוקה. מכאן נובעות הן המעורבות הרבה של הלומד בלימודו, הן רצונו לגעת בנקודת האמת של הבנת הסוגיה עצמה. לקמן נראה כיצד מעצבת המשמעות הדתית של הלימוד את השיח הלמדני עצמו.

דא עקא, דתיות זו, הבנויה על יצירתיותו של הלומד,¹⁸ הולכת יד ביד עם "אגו", שהרי קיומו של הלומד מקבל את ערכו מן ה"חידוש" שיש בו ממד אישי, מקורי, מאמירת דבר שלא נאמר עד כה. בעבורו, הלימוד אינו אלא מדיום לחידוש. ועל דרך השלילה אפשר לומר שהלומד חש מועקה כשלמד "סתם" ולא חידש. שונא הוא את האפרוריות ואת הקלות-הבלתי-נסבלת של הקיום הבנלי, המכונה בפיו "בעל-בתיות". כשהתירוץ אינו מבריק מספיק, כשה"וורט" אינו מחודד דיו, כשה"איפכא מסתברא" אינה הפוכה כל צורכה, הוא שואל את עצמו: מה עשיתי?

אי אפשר להתעלם מקיומו של "ההון החברתי" המציץ מרחוק על מי שיצליח לתרץ בשיעור הכללי את הקושיה המעיקה: כתר ה"עילוי" מונח לפתחו. העולם הישיבתי מתקיים על "שפה" המשותפת לדוברים אותה, ושפה חברתית זו לא יכולה שלא להיות נגועה בהישגיות של ה"שלא לשמה". הגישה הבסיסית הרווחת כלפי לימוד הנגוע ב"שלא לשמה" רואה בו לימוד נחות; זו אולי ההזדמנות לערער על הגישה הזאת ולטעון ללגיטימיות של מגוון רחב של "מוטיבציות" ללימוד.

ר' שניאור זלמן מלאדי, מייסד חסידות חב"ד (המכונה אדמו"ר הזקן), יוצא בחריפות בספרו הידוע **תניא** כנגד כל פעילות דתית הנגועה ב"לגרמיה".¹⁹ ועם זה נוכל למצוא בדרשותיו על מגילת אסתר את הדברים הבאים:

¹⁸ הגרי"ד סולוביצ'יק הפליא לתאר את התחושות האלה.

¹⁹ עי' **ליקוטי אמרים-תניא**, סוף פרק א ופרקים ז, כב, ועי' גם **מאמרי אדמו"ר זקנס"ו** חלק ב, ברוקלין תשס"ו, מאמר תקצז, ועוד רבים; הקיום העצמאי שה"לגרמיה" מבטא בצורה חריפה הוא התנגדות למציאות של "מלוא כל הארץ כבודו" ו"אין עוד מלבדו" שמתוכם אמור היהודי לחיות.

ויקח המן את הלבוש ואת הסוס כו'. הנה אמרו רז"ל: תלמיד חכם צריך להיות שמיני(!) שבשמינית גסות הרוח ... ומעטרא ליה כסאסאה לשבולתא ... אך העניין יובן בהקדים תחילה מהו עניין המשל ... דהנה שבולת החיטה הגשמית יש לה מוץ ונקרא סאסאה ... והנה החיטה צומחת על ידי זריחת השמש וע"י הגשמים כידוע, ואמנם הרי ע"י שרב וחום השמש ... היתה נשרפת וכלה. וכן ע"י ריבוי לחות הגשמים ... היתה מתרקבת ... אשר לזה הטעם הוא המוץ הגדל סביב החיטה שהוא נעשה לה לשומר לשומרה...

והנה הנמשל מכל זה יובן בעבודת ה'... העניין הוא דאנו רואים שכל מי שמתחיל בעבודת ה', בעבודה שבלב זו תפילה, אי אפשר לו בלתי אמצעות מדות הגסות, והוא במה שעושה את עצמו לבחינת יש ודבר מה שצריך להיות עובד ה'... ומניעת העבודה יצר לו מפני שאינו חפץ להיות נפרד וכו' ... יש בזה בחינת גסות כי נחשב בעיניו לאיזה דבר שבעבודתו יתקרב ויהיה לנחת רוח למעלה...²⁰

אדמו"ר הזקן מציג שתי תפיסות דתיות: התפיסה האחת היא תפיסתו של מי שנמצא בביטול מוחלט (וזוהי גם הגדרתו הבסיסית לתלמיד חכם),²¹ ובעבורו אין פער בין האלוקות לבינו. מתוך כך לימוד התורה וקיום המצוות שלו אינם נעשים מתוך היענות לתביעה אלא מתוך הזדהות מוחלטת. התפיסה האחרת היא של מי שיש לו תחושת עצמיות, ואף על פי שכל מטרתו ושאיפתו לעשות את דבר ה', אדמו"ר הזקן מבחין שאי אפשר לסלק את ה"אגו" משאיפה זו.

אנו מגלים באופן מפתיע שאותה גאווה, אותה תחושת "אני", שהוא מכנה אותה בהמשך דבריו "המן דקדושה", היא המביאה "את הלבוש ואת הסוס" – את הלבושים הנדרשים להופעת הקדושה בעולם. בעולם האלוקי כשלעצמו לא יכול להיות יחס מיוחד לעם ישראל ולא יכולה להיות התנגדות לרע, שהרי "כשהוא בבלתי התנשאות הרי כולא קמיה קל'א, ואינו תופס מקום ויכולים הכל לקבל". רק ה"אגו" של הצדיק למטה מעורר את ה"אגו" למעלה, את המוגבלות שרק מכוחה יכולות להיות אהבה לישראל ושנאה לעשו.

אם כן, העולם הדתי ללא ה"שלא לשמה" (שלדברי אדמו"ר הזקן הוא רק שלב ראשון – אם כי חיוני – בעשייה הדתית, ועם התפתחותה עליו לנשור ממנה כנשור המוץ מן החיטה) הוא עולם מנוכר; אף שיש בו נוכחות אלוקית מלאת-כל, אין בו את הקשר האינטימי בין ה' לבין כנסת ישראל. ניתן לומר, שהלגיטימיות של מוטיבציה אישית – ואף הצורך ההכרחי במוטיבציה כזאת, מעבר להתמסרות חסרת-הפניות לתוכן הלימוד על רבדיו השונים – נובעת ממושג הברית שבו פתחנו: לימוד התורה הוא חלק מקשר רב פנים וגוונים בין כנסת ישראל לאישה.

בהקדמת האדמו"ר מסוכצ'וב לספרו הידוע על הלכות שבת, **אגלי טל**, הוא כותב:

ומדי דברי זכור אזכור מה ששמעתי קצת בני אדם טועין מדרך השכל בענין לימוד תורתנו הקדושה ואמרו כי הלומד ומחדש חידושים ושמח ומתענג בלימודו אין זה לימוד התורה כל כך לשמה כמו אם היה לומד בפשיטות שאין לו מהלימוד שום תענוג והוא רק לשם מצוה. אבל הלומד ומתענג בלימודו הרי מתערב בלימודו גם הנאת עצמו. ובאמת זה טעות מפורסם. ואדרבא כי זה היא עיקר מצוות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה

²⁰ **תורה אור**, כפר חב"ד תשנ"ז, הוספות לתורה אור, מגילת אסתר, עמ' 238.

²¹ הגדרה זו אינה הופכת את התלמיד-חכם למקובל או למיסטיקאי, שכן עצם העיסוק בתורה כפשוטה בהלכותיה הוא העיסוק המתמיד ברצון ה' מתוך ביטול. עי' למשל פרק ה' בתניא.

הוא נעשה דבוק לתורה. ומובא בזוהר הקדוש דבין יצר הטוב ובין יצר הרע אין מתגדלין אלא מתוך שמחה, יצר הטוב מתגדל מתוך שמחה של תורה... הלומד לשם מצוה ומתענג בלימודו הרי זה לימוד לשמה וכולו קודש כי גם התענוג מצוה.²²

כאן אנו מגיעים לממד עמוק יותר – שעשוי לעצב את המוטיבציה – התענוג. התענוג מבטא (כידוע בחסידות חב"ד) את המדרגה הגבוהה ביותר. בהתענוגות נמצא האדם כל כולו בתוך הדבר עצמו; נשברת השניות הרווחת בחיי היומיום ביני לבין הדבר שאני עושה. לכן, אומר הסוכצ'ובר, המתענג בלימודו "נעשה דבוק לתורה". התענוג עשוי ללבוש פנים שונות: פן רוחני-מיסטי אצל החסיד, ופן אינטלקטואלי או אסתטי – גילוי הסדר הפנימי, הנהרה של הסוגיה והתפוגגות קשייה – אצל הלומד. כפי שלמדנו מהרמב"ם, בראיית המכלול מתוך פרטי ההווה ובתוכם יש משום הארה אלוקית. בקשת ההתענוגות נראית במבט ראשון כמוטיבציה חיצונית ללימוד התורה, אך כפי שמלמד אותנו הסוכצ'ובר, ההתענוגות היא למעשה פסגתה של הפעילות הדתית, המקבילה לספירה הגבוהה ביותר: הכתר.

...

בעולם הישיבתי יש מוטיבציה נוספת, משמעותית לא פחות ואולי אף יותר מהרצון להבריק ומהאתגר היצירתי. יהודי גדול בתורה שזכיתי להכירו מעט, הרב ישראל זאב גוסטמן זצ"ל, גילם בחייו ובדבקו המופלאה בתורה מוטיבציה זו.

מהו הסוד? מה מקורה של ההתמדה העצומה של "לא פסיק פומיה מגירסא" ומה שורשה של המעורבות המוחלטת?

התשובה ברורה: הזדהות אישית מוחלטת עם הלימוד. הקושיא הייתה קושיא אישית או ליתר דיוק קושי אישי שלו. מעורבותו בלימוד הייתה מוחלטת. התורה הייתה נשמת חיים באפיו ולא עיסוק או מקצוע. ברור שלצד האידיאולוגי, לאמונה בתורה מן השמים, למצוות לימוד תורה, לכל אלו היה חלק חשוב במוטיבציה. ברורה גם תרומתם לעיצוב השיח הלימודי עצמו וליצירת מתח לימודי רב-עוצמה (כפי שטענתי לעיל). אבל אין בכוחו של הצד האידיאולוגי לבאר עד תום את המעורבות והעניין האישיים המוחלטים, שבלעדיהם לא היה אפשר לקיים מתח כה כביר של לימוד. העיקר היה המעורבות והעניין האישי עצמם. פעם שאלתי את הרב אריה בינה זצ"ל, ראש ישיבת נתיב מאיר ותלמיד ישיבת מיר, עד מתי צריך ללמוד בישיבה, והוא ענה: עד אותו שלב שבו אי אפשר בלי ללמוד, עד שהלימוד הופך להיות חלק חיוני והכרחי במציאותו של הלומד כאוכל וכשינה. כצעיר, תשובתו הסבה לי אכזבה, שמקורה באי הבנה של תשובתו. ציפיתי למשהו גדול בהרבה. הייתכן? ללמוד כמו לאכול ולישון? עד כאן ותו לא? לאחר מכן נוכחתי לדעת שאמנם זוהי המטרה – הפיכת התורה לחלק מהמרקם הטבעי הראשוני של חיינו, תרבותנו, קיומנו הרוחני; לעניין הטבעי שלנו. בהטמעה העמוקה הזאת של התורה לתוך הקיום הטבעי מונח סודה של המסירות והמעורבות האישית האינסופית. כאן מדובר במוטיבציה עמוקה הרבה יותר: ר' נחמן מפרש את ההלכה כהליכה.²³ לימוד התורה הוא המסלול שלאורכו נע היהודי. לימוד התורה הוא מרקמם הפנימי של החיים היהודיים; רציפותו של

²² ובדומה במאמרו של הרב קוק "העונג והשמחה", בחיבורו **עקבי הצאן** (בתוך **אדר היקר**, ירושלים תשמ"ה, עמ' קיז-קיח).
²³ ראו: ליקוטי מוהר"ן קמא, יב: "כי ישרים דרכי ה' וצדקים ילכו בהם ופשעים יכשלו בהם".

הלימוד וההתמדה בו מאפשרים ומקיימים את תחושת הביתיות היהודית. כמו האמונה, גם לימוד תורה ממין זה מתפוגג אל מול תביעה לרפלקסיה חיצונית. כוחו בזרימתו הלא מודעת, במובנות-מאליה שלו. תחושת הביתיות שבלמוד התורה מקבלת גוון מיוחד בעולם החרדי: האינטימיות הופכת לאימננטיות ולסגירות. לימוד התורה מבטא עולם רוחני בעל שפה והיגיון פנימיים. בהמשך נראה כיצד מעצבת שיטת הלימוד הישיבתית את עולם הלימוד החרדי באופן זה.

מעבר למגוון המוטיבציות שעליהן עמדתי עד כה, ניתן לאתר בעולם החרדי מוטיבציה נוספת, הפוכה באופייה (לפחות בהיבטים מסוימים) מזו שתיארתי בפסקאות האחרונות: השאיפה להשיג את דבר ה' שאינו-בר-השגה, לגעת במוחלטות האלוקית שאינה-בת-נגיעה.

כאן הופכת התורה לסלע של סיזיפוס, בהבדל מהותי אחד. שלא כסיזיפוס – ואני רואה לנגד עיני בעיקר את הלומד הישיבתי – הלומד עודנו מאמין, בעת שהוא דוחף את הסלע לפסגה, שהפעם הוא יצליח. מניעה אותו התקווה, שאולי הפעם לא יגלגלו אותו עם הסלע בחזרה למטה. מה שמניע אותו קדימה הוא הרצון והתקווה לשהות במה שלא ניתן לשהות בו.

יש אף לומד שכבר הבין שאין לכך סיכוי. או אז יהפוך את המאמץ עצמו – מאמץ שמראש ידוע שאין לו פירות – לעיקר דתיותו. אני סוחר משמע אני מאמין. זוהי למעשה המשמעות שקיבל המושג "ביטול תורה", האובססיה של היהודי. המאמץ יהפוך לקדוש והקדוש למאמץ, אבל לא סתם מאמץ אלא מאמץ שסותר את עצמו, שמנסה להתגבר על עצמו מתוך ידיעה שהדבר בלתי אפשרי. זהו הניגון הישיבתי הדיסהרמוני.

את יחסו של הלומד הדתי-לאומי למגוון מוטיבציות אלו (המשלימות זו את זו, אך גם סותרות זו את זו) אברר בהמשך דברי. כעת ברצוני להציע מוטיבציה אחרת שבעיניי צריכה לתפוס מקום מרכזי אצל תלמידינו: חיפוש המשמעות. חיפוש המשמעות, לא זו בלבד שאינו עומד במקום מרכזי בעולם הישיבתי החרדי, אלא שהוא מתנגש חזיתית עם לימוד התורה המקובל בעולם זה. בהתנגשות זו נעסוק בהרחבה בהמשך.

תפיסת הלימוד שתוצג כאן חותרת למשמעות, היא תעמיד את השאלה מה אומרת לי הגמרא, כיצד היא עונה על השאלות האנושיות והדתיות המטרידות אותי. אם מקודם תיארתי את הלמדן הישיבתי שעבורו הקושיה על הגמרא הופכת להיות הקושי האישי שלו, הרי שכאן הקושי האישי שלי הופך להיות הקושיה על הגמרא. בחשיפת המשמעות מתוך שלל הפרטים ובתוכם, מתוך מעגל הקושיה והתירוץ ובתוכם, בחשיפה הזאת יש הארה אלוקית ומחויבות עמוקה. כפי שאדגיש, המשמעות לא יכולה להיות קודמת למחויבות; ללא ברית ומחויבות לא יכולה להיות משמעות.