

אוריאל טויטו

**על מקומו של לימוד האמונה
עיון באורות-התורה למרן הראי"ה קוק זצ"ל**

ליוסף אחי המעולה והצנוע
שמסר את נפשו על קדושת השם, העם והארץ
בהגנה על ישובו איתמר שבשומרון

ראשי פרקים

- א. דברי הרב קוק
- ב. תלמוד ומעשה
- ג. תכלית מול אמצעים
- ד. ערכו של תלמוד תורה כשהוא לעצמו
- ה. ערכם של האמצעים
- ו. טעם העץ וטעם הפרי
- ז. התעלמות התורה מן העולם הבא
- ח. התביעה ללימוד העיוני

⌘ ⌘ ⌘

א. דברי הרב קוק

מרכזיותו וחשיבותו של לימוד האמונה כמעמיד של התורה והמצוות כולן צריך היה לתת לו מקום בראש, הן באופן הלימוד, הן בזמן המוקצב לעיסוק בו, והן בקריאה להציב למוד זה במקומו הראוי. אולם במציאות, פעמים רבות נדחק לימוד האמונה לשוליים, תוך שימת דגש על לימוד הגמרא וההלכה. לא רק שבפועל עסקו בעיקר בגמרא ובהלכה, אלא שאף ההדרכה המקובלת היתה להעדיף את העיסוק ההלכתי על פני הלימוד העיוני. מדוע נדחק לימוד האמונה? וכי עיקרה של התורה היא צידה המעשי דווקא?

בפיסקה המובאת להלן דוחה הראי"ה קוק מסקנה זו. הוא מבאר כי, באופן פרדוקסאלי, לימוד האמונה נדחק דווקא מחמת חשיבותו ומרכזיותו. על מנת לבאר עניין זה מעמידנו הרב על עקרון חשוב, שהתורה מעדיפה להדגיש את הדברים שהאדם נוטה לדחות, ולמעט בהדגשת דברים שהאדם נמשך אליהם מעצם טבעו.

(עיי' תחילה בדברי הרב בשלמותם (אורות-התורה פרק ח פ"ה):

לא בעצם השגת התכלית של השלמות הרוחנית הוא עיקר הפלא שבו, כי אם באופן ההגעה אליה על ידי הדרכים המיוחדים וראויים להשגתה. על כן צריך שיברר האדם לעצמו מה הנה הדרכים, שעל ידם דווקא יהיו ציוריו

הפנימיים עומדים במעלה טובה, שהם גורמים שיהיו מתעלים כל מעשיו חפציו ורגשותיו, ובהם ידבק. וכן בלמוד תורה, שבכללות הכרחיותו כלחם לגוף, וביותר לימוד הצד העיוני שבה, שהוא העיקר המרומם את הנפש. אומנם אי אפשר כלל היה להיות מבואר בהרחבה בתורה שבכתב ושבעל-פה, שהצד העיוני בה הוא העיקר בלימוד. כי דווקא ההערה על האמצעיים, שהם לכאורה נמוכים מעצם התכלית, צריכה היא השפעה יותר גדולה מההערה על דברי התכלית. כי בטבע הנפש היא נמשכת אל התכלית יותר מלהאמצעים, וגם הדמיון לא יחלוק על עצם ערך התכלית של השלמות כי אם על האמצעים, מתוך חסרון השגתו והפסד סברתו, שאפשר להשיג את התכלית גם בלעד; ורק ההוראה העליונה, המבוררת ומושכלת, צריכה להעמיד על האמות של הכרחיות האמצעיים ויקרת גודל ערכם. ולפיכך עיני תוכחת מוסר והדרכה כוללת, שהם דברים יסודיים ותכליתיים, היה להם מקום להתגלות גם על ידי כל הנביאים; אבל הדברים המעשיים שבתורה, שהם בערך אמצעיים ומכשירים אל התכלית, צריכים להתגלות דווקא על ידי נבואת משה ע"ה אדון הנביאים. ודוגמא לדבר מציאות חיי העולם הבא, שלא הוזכרה כי אם ברמזים, מפני שלפי תגבורת ערכה האיכותי די לו בזה; ואם היה מתפרש יותר היה מוסיף ומתגבר כח המשכה המיוחד לו, עד שלא היה מניח מקום לציורים אחרים, שבאמת הם כולם גם מועילים לו ומרוממים אותו, כמו הצלחת הכלל והפרט אפילו בחוה, ואהבת ד' מצד עצמה, שהיא עולה על כל, עם כל חלופי המקורות הפרטיים, שיסוד האהבה נמשל מהם. ורק אח"כ, כשנתמוטטה ההכרה, עד כדי קלקול המינים, לאמר שאין עולם אלא אחד, הוצרכו לתקן 'מן העולם ועד העולם' כדי להחזירה למעמדה הראוי. כמו-כן בתביעה הממשית ללימוד העיוני ויתרונו, עם זהירות היחש והערך של תלמוד הדברים המעשיים, שצריכה פעולת המשכה מיוחדת אליהם, בהתגלות העיקריות שבלמודם ועשייתם, לעומת היסוד העיוני, שההכרה הפנימית הכללית מספקת לו במעוט כמות עם גודל כח המשכתה האיכותית - דווקא על ידי זה תתקיים התורה בישראל כראוי ותאיר באורה הגדול.

ב. תלמוד ומעשה

"וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעליית בית נתזה בלוד, נשאלה שאלה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר: מעשה גדול. נענה ר'

עקיבא ואמר: תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה.¹

תשובתם של החכמים על השאלה אם המעשה גדול או הלימוד גדול משאירה את הספק בעינו. הכרעתם כי "תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה" אינה ברורה. מחד גיסא "תלמוד גדול", ומאידך כל גדולתו היא שהוא מביא לידי מעשה, וא"כ המעשה הוא הגדול. רש"י (בי"ק יז, א) פירש, שכוונת חכמים שהמעשה גדול מן התלמוד, ואילו רבנו תם (שם תוס' ד"ה והאמר) סבר שכוונתם שהתלמוד גדול. התלבטות זו לא הוכרעה במשך הדורות, וכך כתב רבי ישעיה הלוי הורביץ (שלי"ה, מסכת שבועות ד"ה כבר נתבאר, דף לב, ב): "והקשו כמה מפרשים: מאחר שהמעשה הוא התכלית, וידוע שהתכלית הוא גדול מהדבר המביא לתכלית, א"כ לפי זה המעשה גדול!" לאחר משא ומתן ארוך בדברי רש"י ותוספות הוא מסיק: "הכלל העולה מדבר שניהם, כי לא מדרש הוא עיקר רק המעשים, על כן [צריך] להשתדל אחר מעשים טובים שישגם לעשותם, עדיף יותר מלהתעסק בלימוד. והני מילי בלימוד של עצמו, אבל ללמד אחרים אז הלימוד יותר עדיף כי הוא כלול מתלמוד וממעשה, שזה בעצמו מעשה טוב מה שמלמד אחרים."²

לעומתו המהר"ל (נתיב התורה פ"ה) מסיק ממימרא זו מסקנה הפוכה: לא המעשה גדול כי אם הלימוד. ובתוך דבריו בעניין חסרונותיו של הפלפול הוא כותב: "כי המעשים, כבר אמרו גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה. ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אח"כ לקיים התורה על ידי שלמד התורה, וזה אינו, כי בשביל כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית פועלת באדם הגשמי שיצאו המצוות לפועל. ומפני שהתורה היא עילה ופועל למעשה המצוות כמו שאמרנו, בשביל כך אמר גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה, כי התורה היא עילה פועלת, וידוע כי העילה גדול מן אשר הוא עלול." לדעתו הלימוד גדול מן המעשה, מפני שמלבד ערכו העצמי יש בו מעלה נוספת - שהוא מביא לידי מעשה. לא שהאדם לומד כדי לדעת מה לעשות, אלא שעצם היותו עוסק בתורה ושקוע בלימודה הוא נדחף על ידה גם לקיום מצוותיה. נמצאת

1 קידושין מ, ב. וע"ע בבא קמא יז, א ובשיר השירים רבה ב, ה ד"ה רבי יוסי ובלקוט שמעוני פרשת עקב רמז תתסא ד"ה והיה אם. וחשוה במדבר רבה יד, ג.

2 וסיים שם: "ומי שאינו יודע דינים, את המעשה אשר יעשה, אז תלמוד גדול, רצוני לומר התלמוד מוקדם, שיותר טוב שילמוד כדי שידע הדינים את אשר יעשה."

התורה עילה (=סיבה) לקיום המצוות כולן, אף כשאנו לומד כיצד לקיים את המצוות, אלא עוסק בתורה ובלימודה מבלי להסיק מסקנה מעשית.³ הויכוח בין הפרשנים נסוב סביב השאלה מהי התכלית ומהם האמצעים. רבי עשייה, הלוי הבין כי המעשים הם התכלית, ואילו התלמוד הוא אמצעי המביא לידי עשייה, שהרי אם לא ילמד לא יוכל לעשות.⁴ ואילו לדעת המהר"ל התכלית היא לימוד התורה, בעוד המעשים הם פירות הצומחים אגב הלימוד. להלן נראה כי ניתן אף לטעון שהמעשים הם אמצעים המביאים לתכלית שהיא לימוד התורה. חכמים, בקובעם כי "תלמוד גדול שהתלמוד שמביא לידי מעשה", ערבו את המטרה עם האמצעים להשגתה, ורוממו את האמצעים אל גובהה של המטרה עד כדי כך שקשה להבחין מהי המטרה ומהם האמצעים להשגתה. מדוע לא הדגישו חכמים את עליונותה של התכלית על פני אמצעים המביאים אליה?

ג. תכלית מול אמצעים

עיון נוסף במקורות התורה שבכתב ושב-על-פה מראה כי הסוגיה שפתחנו בה אינה יחידה בהדגשת האמצעים. במקומות רבים מדגישה התורה דווקא את האמצעים ולא את התכלית שאליה הם מכוונים. דוגמא לכך נוכל למצוא בציווי על הקרבנות, אשר לו מוקדשים פרקים רבים, עד שנראה כי עבודת המשכן היא שיא השיאים בעבודת האדם את בוראו. אולם בנביאים אנו מוצאים, שבמקומות רבים הם שללו את נחיצותם של הקרבנות, עד כדי התכחשות גמורה למצוותן - "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח" (ירמיהו ז, כא-כג); "כי אם תעלו לי עלות ומנחתיכם לא ארצה ושלם מריאיכם לא אביט... הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה בית ישראל!?! (עמוס ה, כא-כה).

3 ספק זה, אם תלמוד גדול או מעשה גדול, הוא העומד, כאמור, במרכז הדיון בין רש"י ותוס' בקידושין מ, ב ובב"ק יז, א, שלדעת רש"י המעשה הוא הגדול, ולרבנו תם משמעות הביטוי היא שהתלמוד גדול. אמנם שאלת גמרא אם תלמוד גדול או מעשה גדול אינה ברורה, למאי נפקא מינה? האם זו שאלה תיאורתית, או בעלת השלכות מעשיות. ועוד: באיזה גדולה מדובר? שכן רב יותר או גדולה המביאה לקדימה בזמן? כאמור, אף המסקנה אינה ברורה. סוגיה זו מצריכה מאמר בפני עצמו, וכאן לא באנו אלא להעיר על הקושי שבניסוח תשובת הגמ'.
4 "וכיון שאנו אומרים קיים [את התורה], אנו אומרים שלמד, דאי לא שלמד היאך קיים, שהלימוד מביא לידי מעשה" - תוס' בב"ק יז, א ד"ה והאמר מר.

האמנם לא ציוה הקב"ה את ישראל על דבר עולה וזבח?⁵ היו שנתלו בתחילתו של הפסוק: "ביום הוציאי אותם מארץ מצרים", דווקא אז לא צויתי, כדברי בעל המצודות שם: "ביום שהוצאתים ממצרים לא דברתי עימהם אז על דבר עולה וזבח, ואם היה עיקר ההוצאה בעבור הבאת הקורבנות כי בזה הכל תלוי, אף בזולת שמוע בקול ה', היה אם כן מהראוי להצטוות עליה ביום שהוצאתים ממצרים."⁶ אולם גם על פי פירוש זה בא הנביא לצמצם את חשיבותם של הקורבנות. ומה נענה על דבריו של עמוס שבני ישראל לא הקריבו במדבר קרבנות כלל? וכיצד נפרנס את תוכחתו החריפה של ישעיהו: "למה לי רוב זבחים... שבעתי עולות אילים וחלב מריאים ודם פרים וכבשים ועתודים לא חפצתי... לא תוסיפו הביא מנחת שוא, קטרת תועבה היא לי... חדשיכם ומועדיכם שגאה נפשי, היו עלי לטורח, נלאתי נשואי?"⁷ האמנם קרבנותיהם של ישראל הם לטורח על הקב"ה?

הרמב"ם כורך את פתרון בעיה זו עם הסברת טעמם של הקורבנות, שהוא לדעתו⁸ להרחיק את האדם מעבודה זרה, מחוסר המוסריות הנלוות אליה ובעיקר מצורת החשיבה המדריכה את עובד האלילים. בשעה שיצאו ישראל ממצרים היה העולם, וישראל בכלל, שקוע עד מעל לראשו בעבודת האלילים, וכרוך היה אחר סגנון עבודתה - ההתכנסות בהיכלות והקרבת הקרבנות. עבודת הקרבנות כולה נתפסה כמערכת של תן וקח שמנהל האדם עם האל. תמורת הקרבן תבע האדם בריאות, פרנסה ונצחון במלחמות. עקירת מערכת יחסים מקולקלת זו שבין האדם לבוראו, היא העומדת ביסוד מצוות הקרבנות.

וכך הם דברי הרמב"ם:

לפי שאי אפשר לצאת מן הקצה אל הקצה הנגדי בבת אחת, ולפיכך לא יתכן כפי טבע האדם שיעזוב כל מה שהורגל לו בבת אחת... לפיכך לא

5 מו"י ג, לב, בתרגומו של הרב י" קפאת: "וכבר הוקשה לשון זה על כל מי שראיתי דבריו או שמעתי, ואמר: היאך יאמר ירמיהו בשם ה' שלא ציוונו בדברי עולה וזבח והרי רוב המצוות לא באו אלא בכך?"

6 מצודת דוד שם. אומנם פירוש זה מוקשה שהרי נצטוו להקריב קרבן פסח ביום יציאתם ממצרים, אע"פ שהציווי קדם ליציאה. ועיין רש"י ורד"ק שם שהאריכו בפתרון פסוק זה, וכן עיין ביעיונים חדשים בספר ויקרא' מאת נחמה ליבוביץ, 'על טעמי בקרבנות (ב), עמ' 19 ואילך.

7 ישעיהו א, י-יד. ועיין עוד: שמו"א טו, כב: "ויאמר שמואל: החפץ לה' בעולות וזבחים כשמע בקול ה', הנה שמע מזבח טוב, להקשיב מחלב אילים." וכן: ירמיהו ו, כ, הושע ו, ו, מיכה ו, ו-ח, תהילים מ, ז, נא, יח-כא.

8 במורה נבוכים ג, לב. ועיין עוד בדבריו בהל' מעילה סוף פרק ח.

חייבה חוכמתו יתעלה וניהולו הגלוי בכל בראיו שיצוה אותנו בעזיבת כל מיני העבודות הללו ולהזניחם ולבטלם, לפי שזה היה אז מה שלא יתכן לקבלו לפי טבע אדם, שהוא נינוח תמיד במורגל. ... לפיכך הניח אותם מיני העבודות והעבירים מהיות לנבראים ולדברים דמיוניים שאין להם אמיתות, לשמו יתעלה וציוונו לעשותם לו יתעלה ... והושג בניהול האלוהי הזה שנמחה זכר עבודה זרה, ונתבסס היסוד הגדול האמיתי בדעתנו, והוא מציאות ה' ואחדותו, ולא נרתעו הנפשות ולא הרגישו זרות בביטול העבודות אשר הורגלו בהם.

נמצא שעיקר הציווי על הקורבנות בא כדי לעקור את מחשבת העבודה זרה, ולהעביר את האדם הדבוק באלילים אל עבודת אל חי. אלא שמטרה זו לא נתקיימה, ובמקום שעבודת הקורבנות תרחיק את העם מעבודת האלילים, החיל העם אף עליהם את החוקיות האלילית הגורסת כי די בהבאת הקרבן ואין צורך בצירוף המוסרי הנלווה אל הדורשים את ה'. העם ראה בקרבנות מס שהוא משלם תמורת חטאיו, וכך יכול להמשיך לחטוא. הקרבן המכפר הפך להיות סיבת החטא, והאמצעי להרחקת העבודה זרה הפך לכלי להכנסתה אל תוך מקדש ה'. על כך זעקו והתריעו הנביאים.

וכוונת הדברים [של הנביאים] הוא מה שבארתי לך, שכך הוא אומר כי המטרה הראשונה אינה אלא שתשיגוני ולא תעבדו זולתי, והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם, והציווי הזה על הקרבן והפניה לבית לא היה אלא בגלל השגת היסוד הזה, ובשבילו הועברו אותם העבודות לשמי, כדי שימחו עקבות עבודה זרה ויתבסס יסוד ייחודי. באתם אתם ובטלתם אותה התכלית והחזקתם במה שנעשה בגללה.⁹

9 מו"נ ג, לב. ועיין שם בהמשך דבריו החשובים: "ויש לי בביאור פסוק זה אופן אחר והוא מוביל לאותו העניין עצמו שהזכרנו, והוא כבר נתבאר בכתוב ובקבלה גם יחד, כי ציווי ראשון שנצטוו בו לא היה בו דברי עולה וזבח כלל... כי ציווי ראשון שבא אחרי יציאת מצרים הוא אשר נצטוו בו במרה, והוא אמרו לנו שם: אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך וגוי שם שם לו חק ומשפט וגו', ובא בקבלה האמיתית: שבת ודיינין במרה אפקוד. נמצא כי החוק האמור כאן הוא השבת, והמשפט הוא הדיינין, והוא סילוק סוגי העוול. וזו היא המטרה הראשונה, כמו שבארנו, כלומר שנקבע בדעתנו השקפות אמיתיות והוא חידוש העולם, וכבר ידעת כי עיקר צווינו בשבת אינו אלא לביסוס היסוד הזה, כמו שבארנו במאמר זה, ומטרה נוספת עם ההשקפות האמיתיות סילוק מעשי העוול מבין בני אדם. והנה התבאר לך כי הציווי הראשון לא היה בו דברי עולה וזבח, לפי שאלה הם על דרך המטרה השנייה, כפי שאמרנו. ועניין זה עצמו אשר אמרו ירמיהו, הוא אשר נאמר בתהילים על דרך התוכחה לכל האומה על התעלמותה אז מן המטרה הראשונה ולא הבדילה בינה לבין המטרה השנייה."

העם אחז באמצעי, הוא הקרבן, אך התעלם לחלוטין מן המטרה, מהחינוך להתרחקות מן העבודה זרה ומגוררותיה. האם טעה העם בפרשנותו לפסוקי הקרבנות בהקריבו אותם תוך התעלמות מהמטרה, שהיא מחיית עבודה זרה? אכן, מטרה זו אינה מפורשת בפרקי הקרבנות, ועל כן הוזקקו הנביאים לשוב ולפרשה. בסוגיה זו חוזר העיקרון שראינו בפרק הקודם - התורה מדגישה דווקא את האמצעי, ואלו המטרה אינה מוזכרת כלל. כבר העיר על כך הרמב"ם (מו"נ שם):

היאך באו ציוויים ואזהרות ומעשים גדולים ומדוקדקים מאוד ובזמנים קבועים, והם כולם אינם מטרה לעצמם אלא מחמת דבר אחר, וכאילו שזו תחבולה יעצה ה' עלינו כדי ששיג את מטרתו הראשונה. ומה מונע ממנו יתעלה לצוותנו במטרתו הראשונה, ויתן בנו יכולת לקבל את הדבר, ולא היה צורך לכל אלה אשר אתה חושב שהם על דרך המטרה השנייה? תחום נוסף שבו נוכל להבחין בתופעה זו הוא היחס שבין הקיום המעשי של המצוות לבין מטרתן, וכפי שניסח הרמח"ל בספרו מסילת-ישרים פרק א:

כשתסתכל בדבר, תראה כי השלמות האמיתי הוא רק הדבקות בו יתברך, והוא מה שהיה דוד המלך אומר: "ואני קרבת אלקים לי טוב" (תהילים עג)... כי רק זה טוב. וכל זולת זה שיחשבוהו בני אדם לטוב, אינו אלא הבל ושוא נתעה. אמנם לכשיזכה האדם לטובה הזאת, ראוי שיעמול ראשונה וישתדל ביגיעו לקנותה. והיינו, שישתדל לדבק בו יתברך בכח מעשים שתולדתם זה העניין, והם הם המצוות.

המצוות הם האמצעי, והדבקות בה' היא המטרה. למרות זאת הספר כולו עוסק באמצעים - בתיקון המידות ובהדרכה לשמירת המצוות; ואילו למטרה מקדיש המחבר עמוד אחד בלבד. מעין זה, ובצורה קיצונית יותר, מצאנו במשנה-תורה לרמב"ם. בסופן של הלכות תשובה (י,ו) מאריך הרמב"ם לבאר כי עיקרה של עבודת ה' היא העבודה מאהבה, וכי אליה צריך לשאוף כל עובד ה' באמת. וכיצד יקנה האדם אהבה זו לריבונו של עולם?

דבר ידוע וברור, שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי, ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה, כמו שצוה ואמר "בכל לבבך ובכל נפשך" - אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו. ועל פי הדעה תהיה האהבה, אם מעט מעט ואם הרבה הרבה. לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו, כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג, כמו שבארנו בהלכות יסודי התורה.

והנה הרמב"ם מייחד פרקים מועטים ביותר לאותה דעת המביאה אהבת השם, וכל יתר מאות הפרקים שבספר עוסקים במעשה המצוות, שהם אמצעים להגיע לאותה אהבה.

מדוגמאות אלה, ואחרות שלא הבאנו כאן, אנו למדים שבמקרים רבים העדיפה התורה, ובעקבותיה חז"ל ורבותינו הגדולים בכל הדורות להדגיש את האמצעים על פני המטרה שבעבודת ה'.

מצאנו שהרב דן בהבלטת האמצעים לעומת התכלית בפסקה שהבאנו בראש המאמר. נעיין בפתיחתה של הפסקה:

לא בעצם השגת התכלית של השלמות הרוחנית הוא עיקר הפלא שבו, כי אם באופן ההגעה אליה על ידי הדרכים המיוחדים וראויים להשגתה.

השלמות הרוחנית היא הנדרשת מעובד ה' באמת, החפץ בקרבתו של מקום, ותכליתה היא הדבקות בריבונו של עולם. אולם אין היא "עיקר הפלא שבו". בלשון ימינו משתמשים בשורש פ.ל.א לציין דבר מפתיע או מעורר השתאות, ובעיקר בהקשר של דבר החורג מגדר הטבע, פלא במשמעות של נס. אולם בתורה נמצא ששורש זה משמש במשמעות נוספת: להפריש ולהבדיל. "ואיש כי יקריב זבח שלמים לה' לפלא נדר או לנדבה" (ויקרא כג, כא) - פירש רש"י: "לפלא נדר - להפריש בדיבורו". וכן בפסוק "ועשיתם אשה לה' עולה או זבח לפלא נדר או בנדבה" (במדבר טו, ג) פירש ראבי"ע: "לפלא - לפרש, וכן והפלה ה'", וכוונתו לשמות ט, ד: "והפלה ה' בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים ולא ימות מכל לבני ישראל דבר". מכאן 'מופלה' - מודגש ומובלט. צאנז של ישראל התבלט לטובה בכך שלא נפגע במכות מצרים. וכן בדברים כח, נט: "והפלה ה' את מכותך ואת מכות זרעך", וברש"י: "מכות מופלאות ומובדלות משאר מכות" - מכות מודגשות ובולטות בעוצמתן יותר משאר מכות. אמנם שתי המשמעויות שפרשנו אינן אלא משמעויות אחת: דבר המודגש ומובלט יותר מן השאר. במשמעות זו יש לפרש את דברי הרב: התכלית של השלמות הרוחנית אינה צריכה להיות הדבר המודגש והמובלט, אלא דווקא האמצעים המביאים את האדם להשיג את השלמות הם שצריכים הדגשת יתר - להבליט את ערכם המיוחד ואת חשיבותם ונחיצותם לקניית השלמות הרוחנית.

קודם שמסביר הרב מדוע יש להדגיש את האמצעים יותר מן התכלית עצמה, הוא מלמדנו מה אנו צריכים להסיק מכך:

על כן צריך שיברר האדם לעצמו מה הנה הדרכים, שעל ידם דווקא יהיו ציוריו הפנימיים עומדים במעלה טובה, שהם גורמים שיהיו מתעלים כל מעשיו חפציו ורגשותיו, ובהם ידבק.

על כן, יותר משצריך האדם לעסוק בתכלית עצמה, צריך הוא לברר לעצמו מהם הדרכים שיביאו אותו אל התכלית. ובינות כל הדרכים הוא צריך לברור את הדרך המיוחדת לו, המתאימה לאישיותו, שדווקא על ידה עולמו הפנימי יתפתח ויתמלא ויתעלה, ומתוך כך תתעלה אישיותו כולה, מעשיו, שאיפותיו, רצונותיו ורגשותיו. ובהם, בדרכים המיוחדות, ידבק, יכיר את ערכם המיוחד ואת חשיבותם ונחיצותם להגיע אל השלמות הרוחנית.

ד. ערכו של תלמוד תורה כשהוא לעצמו

וכן בלימוד תורה, שבכללות הכרחיותו כלתם לגוף, וביותר למוד הצד העיוני שבה, שהוא העיקר המרומם את הנפש.

כשם שהדבר נוהג בשלמות הרוחנית והמוסרית של האדם, כך הוא בלימוד התורה. ערכו של לימוד התורה אינו רק מפני שהוא מביא לידי מעשה. ללימוד תורה ערך עצמי שאינו תלוי במעשה כלל; אלא שמלבד גדלותו של לימוד התורה, נוספה בו מעלה שהוא מביא לידי מעשה. ונראים הדברים, שלכך נתכוונו חכמים כשאמרו "תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה", ולא אמרו "מעשה גדול, שהתלמוד מביא אליו".

ראיה לכך, שהכרעת חכמים היא שהתלמוד גדול, ניתן להביא מהמשך חסוגיה בקידושין. מובאת שם ברייתא נוספת העוסקת ביחסי התלמוד והמעשה:

תניא, רבי יוסי אומר: גדול תלמוד - שקדם לחלה ארבעים שנה, לתרומות ולמעשרות - חמשים וארבע, לשמיטים - ששים ואחת, ליובלות - מאה ושלוש... וכשם שהלימוד קודם למעשה, כך דינו קודם למעשה. כדרב המנונא, דאמר רב המנונא: אין תחילת דינו של אדם אלא על דברי תורה, שנאמר: "פוטר מים ראשית מדון" (משלי יז). וכשם שדינו קודם למעשה, כך שכרו קודם למעשה, שנאמר: "ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו בעבור ישמרו חקיו ותורותיו ינצורו (תהילים קה).

בריייתא זו ודאי אינה עוסקת בתלמוד המביא לידי מעשה, שהרי בשעה שלמדו הלכות חלה, מעשרות, שמיטה ויובל במדבר היו רחוקים עשרות שנים מקיומן של מצוות אלו. ספק גדול אם הלומדים עצמם זכו לקיים מצות אלו, אם מחמת החשתהות בכניסה לארץ ואם מחמת העונש שנגזר על יוצאי מצרים שלא יכנסו

לארץ ישראל. ואע"פ כן מציינת הברייתא את קדימותו של לימודם למעשה המצוות. הקדמה זו אינה הקדמה בזמן בלבד, אלא גם קובעת את ערכו של הלימוד, אף שאינו מביא למעשה, כגדול יותר ומפני כך קודם אף לשכר. ראייה נוספת לכך ניתן להביא מהסוגיה במגילה כז,א, הדנה בשאלה: האם מותר למכור ספר תורה ישן על מנת לקנות בדמיו ספר תורה חדש? בסופה מנסה הגמרא לפשוט את ספקה מדברי רבי יוחנן שאמר משום רבי מאיר: אין מוכרין ספר תורה אלא ללמוד תורה, ולישא אשה. שמע מינה: תורה בתורה שפיר דמי. דלמא שאני תלמוד, שהתלמוד מביא לידי מעשה? אשה נמי - "לא תהו בראה לשבת יצרה" (ישעיהו מה), אבל תורה בתורה - לא. הגמ' רצתה להשוות בין לימוד תורה לבין ספר התורה עצמו, וללמוד שכשם שמותר למכור ספר תורה כדי ללמוד תורה, כך מותר למכור ספר תורה כדי לקנות ספר תורה חדש ממנו. אולם למסקנה נדחית השוואה זו שכן "תלמוד שאני, שהתלמוד מביא לידי מעשה" - לימוד התורה עדיף, ולכן אין ללמוד ממנו לדברים אחרים; כשם שנשיאת אישה היא מצוה גדולה וחשובה משאר המצוות, ואין ללמוד ממנה למקומות אחרים. מפשטה של הסוגיה מוכח שהביטוי "תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה" פירושו שאכן התלמוד גדול ולא המעשה, וכפי שעולה מדברי התוס' (ב"ב יג,א ד"ה שנאמר): "אין מוכרים ספר תורה אלא ללמוד תורה ולישא אישה. ללמוד תורה - דאמר מר: גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה."

ראייה אחרונה נביא מהלכות ברכות התורה. בשו"ע או"ח מז,יז כתב המחבר: "נשים מברכות ברכות התורה". בבית-יוסף שם הסביר, שמברכות כיון שחייבות ללמוד את הדינים השייכים להן. אולם אם תלמוד התורה של גברים בא רק כדי שיוכלו לקיים את המצוות שהם חייבים בהן, במה שונה תלמוד התורה של גברים משל נשים? אלא על כורחנו נשים חייבות ללמוד רק מה שמביא אותן לקיום המצוות, ואילו גברים חייבים ללמוד אף מה שאינו קשור למעשים כלל.

ואמנם כך מבאר הרב עצמו בהקדמתו לספרו שבת-הארץ:

תלמוד תורה, אע"פ שהוא מביא לידי מעשה המצוות כולן, מכל מקום חלילה לומר שערכה של תורה אינו כי אם הכשר למעשה המצוות. אבל היא עליונה וחשובה בקדושתה בפני עצמה, עד שאפילו כשלומדים מה שאי אפשר לקיים כלל אין שיעור למעלת התלמוד ההוא. ועוד הוא גדול באיזה פנים מן הלימוד שאפשר לקיימו במעשה, שהרי זה נחשב גם כן עשייה, כדאמרינן (מנחות קי,א): "כל העוסק בתורת חטאת, כאילו הקריב חטאת;

וכל העוסק בתורת אשם, כאילו הקריב אשם". ואין שיעור למעלת התורה של הלימוד בדברים שאין להם שום יחס לענייני מעשים, כי היא בעצמה עליונה מכל. אלא שבכלל גודל מעלתה כלולה גם מעלה זו, שהיא מביאה לידי מעשה.¹⁰

חשיבותו של לימוד התורה אינה רק מחמת ערכו של הלימוד, אלא גם מפני שהוא מזונה של הנשמה, המכשיר אותה לקנות את שלמותה ודבקוּתה בקב"ה. אמנם גם בתוך לימוד התורה עצמו יש להבחין בין לימוד הלכותיה של תורה ובין עיסוק בעניינים הרוחניים - לימוד האמונה, המוסר והמחשבה, שהוא בעיקר מרומם את הנפש ומגביר את הצמאון לאל חי, והוא קובע לעצמו מקום חשוב בפיתוח הקשר שבין האדם לרבונו של עולם.

10 שבת-הארץ, מבוא פרק טו. ועיין עוד שו"ת אגרות-משה או"ח ח"א סי' כ: "מה שהקשה כתרי"ה על הר"ן נדרים דף פא שעל שלא ברכו בתורה תחלה הביא ממגילת סתרים של ר' יונה שזה היה משום שלא היתה התורה חשובה בעיניהם, והא גם רש"י בב"מ דף פה פי' כן. ולע"ד שהם ב' פירושים ופליגי. דהא יש לפרש דמה שלא ברכו היה משום שסברו דלימוד התורה אינה מצוה מצד עצמה כשאר מצוות, אלא רק כדי שידעו איך לקיים המצוות (ובחזושי בארתה בבאור לימוד גדול שמביא לידי מעשה לתרץ סתירת דברי רש"י ב"ק מרש"י קידושין וקושית התוס'), ולכן לא ברכו עליה כיון שהוא רק כדי שיהיה האפשרות לקיים מצוות ולא עדיף מעשית סוכה שאין מברכין כדאיתא במנחות דף מב. ונעשו על זה משום שתורה היא מצוה ללומדה בעצם לא רק בשביל שמוה ידעו איך לקיים מצוות אחרות, והיא עוד מצוה עדיפא כדאיתא במתני' ריש פאה ותלמוד תורה כנגד כולם. ואולי העדיפות הוא רק מצד שמביא לידי מעשה ונמצאו שניהם בידו כרש"י קידושין דף מ', או גם בעצם היא עדיפא כדמוכרח לומר כן למ"ד בירושלמי שם אפי' כל מצוותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה והובא בר"ש. עכ"פ זה שחשבו שלימוד התורה אינה מצוה בעצם אלא עצה וסבה לקיום מצוות אחרות הוא חטא גדול שמבטל חשיבות וכבוד התורה שהוא יסוד בריאת וקיום העולם שלכן נעשו עליה. וזהו כוונת פרש"י דכיון דלא מברכי גליא דעתיהו דאינה מתנה חשובה להם פי' ענין עסק למוד התורה עצמה אלא רק קיום המצוות הוא המתנה החשובה להם ולימוד התורה הוא רק עצה וסבה לקיום המצוות. "ובגפש-חיים ד, ג ע"פ דברי הרא"ש בנדרים סב, א: "אבל האמת כי ענין 'לשמה' פירוש, לשם התורה, והענין כמו שפירש הרא"ש ז"ל על מאמר רבי אלעזר ברבי צדוק: 'עשה דברים לשם פעלי' - לשמו של הקב"ה שפעל הכל למענהו, 'ודבר בחן לשמן' - כל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה, כגון לידע ולהבין, להוסיף לקח ופלפול, ולא לקנטר ולהתגאות." ובעקבותיו הרב באורות-התורה פי"ב: "ענין תורה לשמה - לשם התורה. כי מציאות החכמה הוא רצון השי"ת שתהיה בפעל." ושם פי"ח פס' א: "נעשה ונשמע. הקדמת 'נעשה' ל'נשמע' מצינת את הוקרת התורה מצד סגולתה האלוקית, יותר על מה שראוי להוקירה מצד צורך התועלת המעשית שיש בלמודה. כי כיון שכבר נאמר 'נעשה' הרי הקישור אל ערך הלמוד המעשי הוא כבר בכלל, ו'נשמע' מציין את הקישור אל ערך הלמוד הסגולי." וע"ע אורות-ישראל פי"ח פס' ג, וכן בינשמה של שבת, ספר הזכרון לרב אליהו שלמה רען הי"ד, עמ' 69 והלאה, ובעיקר מעמ' 72. ובאגרות-ראייה אג' שא, ובמקומות רבים נוספים. וכך יש ללמוד מדברי המהר"ל שהזכירו לעיל פרק א.

בהרחבה ביאר נקודה זו הרמח"ל בהקדמה לספרו מסילת-ישרים. וקדמו רבנו בחיי בהקדמתו לספרו 'תורת חובת הלבבות'. שניהם קובעים את נחיצות לימוד המוסר, האמונה וחובות הלב קודם, הן בזמן והן בחשיבות, לשאר חלקיה של התורה, שבהם הם תלויים. וכך הם דברי רבנו בחיי שם:

לפיכך חקרתי על חובות הלבבות מן המושכל, הכתוב והמסור, האם הם חובה עלינו, חובת מצווה או לא. ומצאתי שהם יסודות כל המצוות; ואם יארע בהם הפסד, לא תתקיים לנו שום מצוה ממצוות האיברים. ובמסילת ישרים:

כבר התאמת אצל כל חכם צורך תמימות העבודה וחובת טהרתה ונקיונה, שזולת אלה אינה נרצית ודאי כלל, אלא נמאסת ומתועבת, כי כל לבבות דורש ה' וכל יצר מחשבות הוא מבין. מה נענה ביום תוכחה, אם התרשלנו מן העיון הזה, והנחנו דבר שהוא כל כך מוטל עלינו, שהוא עיקר מה ה' אלקינו דורש מעמנו.

למרות מרכזיותו של לימוד התורה בכלל והעיון בחובות הלב בפרט, אין התורה שבכתב ושבע"פ מבארות בהרחבה שהוא העיקר בעבודת ה', וכי לימוד האמונה הוא עיקרו של לימוד התורה. משל יפה המשיל על כך רבא בגמרא שבת לא,א:

בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו: נשאת ונתת באמונה? קבעת עתים לתורה? עסקת בפריה ורביה? צפית לישועה? פלפלת בחכמה? הבנת דבר מתוך דבר? ואפילו הכי: אי יראת ה' היא אוצרו - אין, אי לא - לא. משל לאדם שאמר לשלוחו: העלה לי כור חיטין לעלייה. הלך והעלה לו. אמר לו: עירבת לי בהן קב חומטון (חומר לשימור התבואה מפני מכרסמים)? אמר לו: לאו. אמר לו: מוטב אם לא העלית.

הלימוד העיוני בחובת הלב הצטמצם לקב חומטין ביחס לשאר חובות האדם, שהן ככור של חיטין. אמנם דבריו של רבא לא באו לתאר מציאות שבה הלימוד העיוני נדחק אל השוליים, אלא להעמיד על היחס הנכון שבין לימוד התורה כולו ובין העיסוק בחובות הלב. אמנם במשך הדורות, ובעיקר מאז גלה ישראל מארצו, אכן הצטמצם לימוד האמונה לכדי קב חומטין, ואף לפחות מזה. מדוע לא מדגישה התורה בהרחבה את נחיצותו של לימוד זה?

ה. ערכם של האמצעים

אמנם אי אפשר כלל היה להיות מבואר בהרחבה בתורה שבכתב ושבעל-פה, שהצד העיוני בה הוא העיקר בלימוד. כי דווקא ההערה על האמצעים, שהם לכאורה נמוכים מעצם התכלית, צריכה היא השפעה יותר גדולה מההערה על דברי התכלית. כי בטבע הנפש היא נמשכת אל התכלית יותר מלהאמצעים, וגם הדמיון לא יחלוק על עצם ערך התכלית של השלמות כי אם על האמצעים, מתוך חסרון השגתו והפסד סברתו, שאפשר להשיג את התכלית גם בלעדיו. ורק ההוראה העליונה, המבוררת ומושכלת, צריכה להעמיד על האמת של הכרחיות האמצעים ויקרת גדול ערכם.

סיבת הדבר היא מפני שככל שהדבר מרכזי יותר ונצרך יותר לחיי האדם, בין הגשמיים ובין הרוחניים, נטע הקב"ה באדם תשוקה גדולה יותר אל אותו הדבר הנצרך, וממילא די בהערה קלה כדי לדחוף את האדם להשיגו. מה שאין הדבר כן ביחס לדברים שהם בערך של אמצעים ביחס לתכלית, שבהם אין הדחיפה הפנימית חזקה כל כך, וצריך זירוז גדול כדי שלא יתרשל האדם לעסוק בהם. ודווקא ביאור בהרחבה והדגשה יתירה של התכלית יכולים להביא לידי פגיעה בהשגתה, שכן האדם יתרכז רק בה, ויתעלם מן האמצעים המביאים להשגתה. אולם בלא בניין נכון, קומה אחר קומה, של האמצעים כולם, לא יגיע האדם אל התכלית המבוקשת.

נטייתו זו של האדם לדלג על האמצעים ולעסוק בתכלית, אינה רק מחמת המשיכה הטבעית שיש לאדם אל התכלית, אל העיון בחובות הלב, אלא גם מחמת מפני שאין האדם מכיר בערכם של האמצעים, וסבור שיוכל לקנות את שלמותו הרוחנית גם ללא הזדקקות לאמצעים שהתורה נותנת בידו. וכבר דרש רבי יצחק:

מפני מה לא נתגלו טעמי תורה? שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן, נכשל בהן גדול העולם. כתיב "לא ירבה לו נשים" (דברים יז) - אמר שלמה: אני ארבה, ולא אסור. וכתיב: "ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו" (מלכים א יא). וכתיב "לא ירבה לו סוסים" (דברים יז) - ואמר שלמה: אני ארבה, ולא אשיב. וכתיב: "ותצא מרכבה ממצרים" (מלכים א ז).¹¹

דווקא נתינת הטעם למצוה והדגשת תכליתה גרמו שייכשלו בה. שלוש סיבות מונה הרב להדגשתם של האמצעים דווקא: המשיכה הטבעית לעיסוק בתכלית דוחקת את האמצעים להשגתה אל השוליים, והדגשת היתר

באה להשיבם למקומם; חוסר הבנת ערכם של האמצעים גורם לאדם לחשוב כי אינם נחוצים; ובהמשך הדברים מבאר הרב, כי עצם העיסוק המוגזם בתכלית מביא לידי שיכחת האמצעים המביאים אליו.¹² מפני כך צריכה היתה התורה להעמיד את האדם על ערכם של האמצעים ועל הכרחיותם לבנינו.

ולפיכך ענייני תוכחת מוסר והדרכה כוללת, שהם דברים יסודיים ותכליתיים, היה להם מקום להתגלות גם על ידי כל הנביאים. אבל הדברים המעשיים שבתורה, שהם בערך אמצעיים ומכשירים אל התכלית, צריכים להתגלות דווקא על ידי נבואת משה ע"ה אדון הנביאים. על פי יסוד זה נוכל להבין מדוע אנו מוצאים בדברי הנביאים ענייני מוסר, הדרכות כלליות והדגשת תכליתן של המצוות כמקרבנות אל ה', ואילו את האמצעים להשגת מטרות אלה - המצוות המעשיות - אנו מוצאים בנבואתו של משה רבנו, שהיא עליונה יותר מנבואת שאר הנביאים.

באופן זה נוכל להסביר את התמיהה שבעניין הקרבנות, שבה פתחנו. כאמור, בפרקים ארוכים דנה התורה בפרטי מצוות הקרבנות, אולם מטרתן, שהיא להביא לקרבת אלקים ולטהרה המוסרית הנתבעת ממי ששואף להתקרב אל ה' באמת, מפורשת בדברי הנביאים. אילו היתה התורה מדגישה פן זה של עבודת המקדש והקרבנות, היתה מתעוררת הסכנה שהאדם ינסה להתקרב אל ה' בלי עזרתם של האמצעים המביאים אליה; וכך לא האמצעים ולא המטרה היו עולים בידו. אמנם הדגשת הפן הטכני, האמצעי, של הקרבנות, פעל את פעולתו עד כדי כך שהתכלית נשכחה והנביאים היו צריכים לשוב ולאזן את הדגשת האמצעים על ידי התורה, ולהדגיש את מטרתם הסופית של הקרבנות.

דבר דומה אירע גם ללימוד העיוני בחובות הלב וללימודי האמונה בכללם. התורה, הן שבכתב והן שבעל-פה, הדגישה דווקא את הפן המעשי, קיום המצוות, ובעקבותיו את הלימוד המביא לידי מעשה; ואילו לימוד האמונה, מחמת מרכזיותו, זכה להערה קלה בלבד. ואמנם במשך הדורות נדחק לימוד האמונה אל שולי בית המדרש, "ולא ישאר לימוד הדברים האלה וקריאת ספרים מזה המין כי אם אצל אותם שאין שכלם כל כך דק וקרוב להיות גס" (מסילת-ישרים בהקדמתו). לכן נאלצו גדולי הדורות לשוב ולהדגיש את חשיבות לימוד האמונה, ודרשו לתת לו את מקומו הראוי בבית המדרש, לצד הגמרא והפוסקים.

12 הרב צבי יהודה בערותיו לפסקה זו הפנה לדברי הרמב"ם במורה-נבוכים א, לד, בו מבאר הרמב"ם חמש סיבות המונעות מן האדם לעסוק באמצעיים, ובהקדמות הנצרכות ללימודי האלוהות.

יתכן כי גם הכרעתם של החכמים "תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה" בא לקבוע את היחס הנכון בין התלמוד והמעשה, תוך הדגשת ערכו של המעשה, שהוא בערך של אמצעי ביחס ללימוד עצמו. אמנם התלמוד גדול, אך אל לנו לשכוח את ערכו של המעשה מחמת גדולתו של התלמוד; שהרי אפילו התלמוד, עם כל גדולתו, יש בו צד שהוא מביא לידי מעשה. יש כאן הדגשה מכוונת של האמצעי והשוואתו לתכלית עצמה. ובזה הלכו חכמים בדרכו של משה רבנו, שהעלה את ערך המשפט לערך של דרישת אלקים - "כי יבוא אלי העם לדרוש אלקים."¹³ לעומת הדגשה זו של חז"ל, כי אין לוותר על המעשים ועל האמצעים המעשיים להשגת השלמות הרוחנית והמוסרית של האדם, זנחה הנצרות את האמצעים והתמקדה בתכלית בלבד.

המינות הפקירה את המשפט, תקעה עצמה במידת הרחמים והחסד המדומה הנוטלת את יסוד העולם והורסתו. ומתוך עקירת יסוד המשפט מתוכנו האלוקי תופסת אותה הרשעה היותר מגושמת.

אחיזה באידאל של חסד ורחמים בלי עיגונו בעולם המעשה, בלי העמל הגדול של חינוך האדם, תיקון מידותיו והקפדה על מעשים מתוקנים גורר בעקבותיו את כל העוולות. כל הרשע יכול לצוץ בשם החמלה, החסד והרחמים, במקום שאוחזים רק באידאל הרוחני, מבלי לתת לו בסיס מעשי.¹⁴ כתרופה למחלה זו הדגישה התורה את ערכם של האמצעים, עד כדי השוואתם אל התכלית עצמה.

ו. טעם העץ וטעם הפרי

על הפסוק "ויאמר אלקים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע, עץ פרי עושה פרי..." (בראשית א, יא) הביא רש"י את דברי חכמינו: שיהא טעם העץ כטעם הפרי. והיא לא עשתה כן, אלא (פסוק יב) "ותוצא הארץ עץ עושה פרי", ולא העץ פרי. לפיכך, כשנתקלל אדם על עונו, נפקדה גם היא על עוונה ונתקללה.

מה כוונת הדרשן בכך שטעם העץ צריך היה להיות כטעם הפרי? הרב בפירושו לדרשה זו (אורות-התשובה ו, ז), מסביר שהעץ הוא אמצעי לגידולו של הפרי. הוא נמשל לאמצעים כולם, ביחס לפרי שהוא המטרה והתכלית. מתחילה היה צריך להיות טעם העץ, האמצעים, כטעמו של הפרי, התכלית. מתחילה היו אמורים

13 שמות יח, טו. ע"פ אורות, ישראל ותחיתו פרק ג. ולכן מסר רבי יהודה בן בבא את נפשו על הסמיכה, הנותנת תוקף של תכלית, של מצווה עצמאית, למערכת המשפט.

14 על ערכם של המעשים עיין עוד באורות, אורות התחיה פרק ו.

להיות האמצעים עומדים במדרגה אחת עם המטרה אליה הם מובילים. אלא שגם החטא ונתאחר הדבר. אבל ככל החטאים, גם חטא זה ימחה וישבו המעשים והאמצעים כולם למדרגתם האמיתית לצד המטרה.

מתחילת הבריאה היה ראוי טעם העץ להיות גם הוא כטעם פריו. כל האמצעים המחזיקים איזו מגמה רוחנית גבוהה כללית ראויים היו להיות מוחשים בחוש נשמתי באותו הגובה והנועם שעצם המגמה מורגשת בו כשאנו מציירים אותה. אבל טבע הארץ, התנוודות החיים, ולאות הרוחניות כשהיא נסגרת במסגר הגופניות, גרם שרק טעמו של הפרי, של המגמה האחרונה, האידאל הראשי, מורגש הוא בנועמו והדרו. אבל העצים הנושאים עליהם את הפרי, עם כל נחיצותם לגידול הפרי, נתעבו ונתגשמו ואבדו את טעמם. זהו חטא הארץ, שבעבורו נתקללה כשנתקלל גם האדם על חטאו.

וכל פגם סופו לתקון. על כן מובטחים אנו בבירור שיבואו ימים שתשוב הבריאה לקדמותה, וטעם העץ יהיה כטעם הפרי. כי תשוב הארץ מחטאה, ואורחות החיים המעשיים לא יהיו גורמים לחוץ בעד הנועם של האור האידאלי, הנתמך בדרכו על ידי אמצעיים הגונים, המחזיקים אותו ומוציאים אותו מן הכח אל הפעל.

ז. התעלמות התורה מן העולם הבא

ודוגמא לדבר - מציאות חיי העולם הבא, שלא הוזכרה כי אם ברמזים, מפני שלפי תגבורת ערכה האיכותי די לו בזה. ואם היה מתפרש יותר, היה מוסיף ומתגבר כח המשיכה המיוחד לו, עד שלא היה מניח מקום לציורים אחרים, שבאמת הם כולם גם מועילים לו ומרוממים אותו, כמו הצלחת הכלל והפרט אפילו בהווה, ואהבת ד' מצד עצמה, שהיא עולה על כל, עם כל חלופי המקורות הפרטיים, שיסוד האהבה נמשל מהם. ורק אח"כ, כשנתמוטטה ההכרה, עד כדי קלקול המינים, לאמר שאין עולם אלא אחד, הוצרכו לתקן "מן העולם ועד העולם", כדי להחזירה למעמדה הראוי.¹⁵

דרכה המיוחדת של התורה, להדגיש דווקא את האמצעים ולהסתיר את התכלית, באה לידי ביטוי בהתייחסותה לעולם הבא. בעולמם של חכמי התורה

15 קטע זה מבואר בספרו של הרב יובל שרלו, 'וארסתיך לי לעולם' עמ' 37 ואילך, ובעיקר עמ' 41 ואילך, ולכן לא הארכנו בביאורו. סוגיית העלמותו של העולם הבא מן התורה, והדעות השונות שיש בעניין זה סוכמו על ידי רבי יצחק אברבנאל בראש פירושו לפרשת בחוקת. שם הוא מונה שבעה הסברים שונים להעלמות זו.

שבעל-פה תופס העולם הבא מקום מרכזי. תכלית עבודת האדם מכוונת לזכייה בעולם הבא. תורת הגמול של היהדות אינה ניתנת להסבר בלי הדגשת חלקו הגדול של העולם הבא בעונש הרשעים ושכר הצדיקים. זהו אחד היסודות שאין חולק על מרכזיותם. אולם למרות מקומו בעולמם של חכמים, העולם הבא אינו מוזכר בתורה כלל. הניגש ללימוד התורה בלי רקע מוקדם, ספק גדול אם יגיע למסקנה שהעולם הבא קיים.

אכן, חכמים מצאו רמזים שונים למציאות העולם הבא, הן בנביאים ובכתובים והן בתורה עצמה, כגון הכרת. עצם הזכרת עונש הכרת בתורה מלמד כי מי שלא יחטא לא יכרת, ויזכה לחיי העולם הבא. וכדברי הרמב"ם (הלי' תשובה ח,א):

הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא, והיא החיים שאין מות עמהן והטובה שאין עמה רעה. הוא שכתוב בתורה: "למען ייטב לך והארכת ימים". מפי השמועה למדו: למען ייטב לך - לעולם שכולו טוב, והארכת ימים - לעולם שכולו ארוך. וזהו הוא העולם הבא. שכר הצדיקים הוא שיזכו לנועם זה ויהיו בטובה זו; ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו, אלא יכרתו וימותו. וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת שאינו חי לעולם, אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה. וזהו כרת הכתובה בתורה, שנאמר: "הכרת תכרת הנפש ההיא". מפי השמועה למדו: הכרת - בעולם הזה, תכרת - לעולם הבא. כלומר שאותה הנפש שפירשה מן הגוף בעולם הזה אינה זוכה לחיי העולם הבא, אלא גם מן העולם הבא נכרתת.

אולם אין אלו אלא רמזים בלבד. חסרונו של העולם הבא בולט בעיקר במקומות בהם התורה מבטיחה שכר טוב לשומרי מצוותיה ועונש לעוברי דבריה. "ואם היה השכר הרוחני הוא העיקר הראשון אשר אליו תפנה התורה, למה שתקף מלזכרו כאן ויעדה בשכר הגופני הכלה והאבדו" (ר"י אברבנאל, ריש פר' בחוקות). הרב מבאר שדווקא מפני מרכזיותו, זוהרו ועוצמתו הגדולים של העולם הבא, ומחמת משיכתו הגדולה, הסתירה אותו התורה והסתפקה בהזכרתו ברמז בלבד. התורה חששה כי אילו היה העולם הבא, השכר והטובה הצפונה בו, מפורשים יותר, הם היו מסנוורים את הלומד. כח משיכתו הגדול של העולם הבא, שבא לו דווקא מפני מרכזיותו וחשיבותו לחיי האדם, היה מסתיר מפנינו עניינים אחרים הנצרכים לאדם בעולם הזה, וגם נחוצים לו כדי לזכות בעולם הבא, כדוגמת הצלחתו של הפרט והכלל בעולם הזה.

בנוסף, אהבת העולם הבא היתה מאפילה על אהבת ה' שאנו מצווים בה, ובעצם בה אנו זוכים לחיי העולם הבא. עיקרה של עבודת ה' היא עבודה מאהבה,

ולא כדי לקבל שכר. עיקר גדול זה בעבודת ה' היה נדחק אל השוליים מכח אורו החזק של השכר הטוב שבעולם הבא.

ההסתרה הצליחה לדחוק את העולם הבא, עד שנעלם כליל מתודעתן של כתות שונות שפעלו בסוף ימי הבית השני. המינים, הם הצדוקים, טענו שאין עולם אלא אחד.¹⁶ מאבק חכמים על אמונה יסודית זו של התורה הביא להדגשה מחודשת של עניין העולם הבא בדבריהם של החכמים, כדי לאון את ההסתרה המכוונת שבתורה.

מה שאירע למצות הקרבנות וללימודי האמונה אירע גם לעולם הבא: חשיבותם הביאה להסתרתם בידי התורה, אולם הסתרה זו הצריכה את הדגשתם המחודשת על ידי הנביאים והחכמים בדורות מאוחרים יותר.

ח. התביעה ללימוד העיוני

כמו-כן בתביעה הממשית ללימוד העיוני ויתרונו, עם זהירות היחס והערך של תלמוד הדברים המעשיים, שצריכה פעולת המשכה מיוחדת אליהם, בהתגלות העיקריות שבלימודם ועשייתם, לעומת היסוד העיוני, שההכרה הפנימית הכללית מספקת לו במיעוט כמות עם גודל כח המשכתה האיכותית - דווקא על ידי זה תתקיים התורה בישראל כראוי ותאיר באורה הגדול.

כשם שהדבר נוהג ביחס לעולם הבא, כן יש להדריך ביחס ללימוד התורה. ההדרכה ללימוד תורה, וכן עסק התורה בפועל צריך שיורכב משני הצדדים - הדגשת ערכן וחשיבותן של המצוות המעשיות, ושל הלימוד המביא לידי מעשה והעיסוק בצדדים המעשיים של התורה; וממילא הצבת הלימוד הזה כלימוד העיקרי, ביחס ללימודי האמונה שדי לה במיעוט הכמות, הן בהדגשת חשיבותה והן בעצם העיסוק בה ביחס ללימוד הצדדים המעשיים, דווקא מחמת חשיבותה ומפני כח משיכתה הגדול.

סיום זה של הפיסקה מלמד כי בסופו של דבר עיקרון זה, של הדגשת האמצעים דווקא, אינו מאבד מתקפותו במהלך הדורות. ולמרות שבמשך הזמן נאלצו גדולי הדורות, וביניהם הרב עצמו, לקרוא ולהדגיש את הצורך לשוב ולעסוק בעולם הרוח, בעולם האמונה, אין כאן שינוי עקרוני. יש כאן איזון של ההסתרה

¹⁶ במאמרו 'מהלך האידיאות' קושר הרב את עליית מקומו של העולם הבא בדברי חכמים, עם שקיעתה של שמש הכלל. ואין כאן מקומו. להרחבה עיין בספרו של הרב יובל שרלו (לעיל הערה 15).

המכוונת. אך סופו של האיזון הוא לחזור אל המצב הראשוני. דווקא השמירה על האיזון הנכון - של הדגשת הצדדים המעשיים שבתורה, תוך עירוב בהם קב חומטין של אמונה - מעמיד את התורה בישראל.

בשולי המאמר נעיר כי יש לדברים נגיעה לימינו אלה. בימים אלה מתקיים דיון בבמות שונות, ובו נוטלים חלק רבנים ומחנכים רבים. על הפרק: תוכנית הלימודים בישיבות. הקשיים שבלמוד הגמרא מחד גיסא, והצורך לתת מענה לשאלות שיוצר המפגש של החניך בישיבות עם העולם החילוני מאידך, מעלים הרהורים על התאמתה של תוכנית הלימודים הקיימת מקדמת דנא, לזמן החדש. הטענות מכוונות הן כלפי לימוד הגמרא והן כלפי לימוד האמונה. יש שקוראים לצמצם את לימוד הגמרא, לחוריד את רמת העיסוק בו, וללמוד במקומו משנה, הלכה ו/או אמונה. מאידך גיסא נשמעת הקריאה להעמיק ולהרחיב את לימוד האמונה, על צורותיו השונות.

על פי האמור, סבורים אנו כי אכן יש מקום לבסס את לימוד האמונה בישיבות. מרכזיותו וחשיבותו לבניית עולמו של המתחנך חשובה ביותר. ויתכן כי כמשקל נגד לחסרונו של לימוד זה, הן בכמות והן באיכות, בתוכנית הלימודים הישנה, יש לתת לו מקום נרחב. אולם בסופו של דבר עלינו לשאוף להגיע לאיזון נכון בין לימוד האמונה ובין לימוד הגמרא. הארתה של התורה בישראל תבוא דווקא על ידי השילוב הנכון בין שני הלימודים הללו. הדגשת העיסוק בגמרא והלכה לצד בניין אמוני, שמועט בכמות אך עם כח משיכה גדול.¹⁷

17 לא כיוונו לומר כי זהו פתרון של כל הבעיות הצצות בישיבות. ודאי שרבים מהנושאים ונותנים בעניין לימודי הגמרא והאמונה בישיבות צודקים בנייתוהיהם והעלו הצעות ראויות. מאמר זה עיוני ולא פדגוגי, ואנו באנו רק להצביע על כיוון חשיבה כללי ביותר העולה מהעיון בדברי הרב.