

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

(עורך: ז' מאור, אלון שבות, תשס"ט הציטוטים מתוך הפרק האחרון, עמ' 193-230, בדילוגים)

הצעה חדשה ללימוד: למדנות, מחקר וחיפוש משמעות

האתגר של דורנו הוא בניית עולם חדש של לימוד תורה, בנייה מחדש של צלעות המשולש: אידאולוגיה-מוטיבציה-מתודה.

המטרה היא לעצב בן תורה אמתי, כזה שהתורה היא חלק ממשי מתרבותו ומעולמו, אדם שיוכל לכהן במשרה רבנית ולהיות מופת לא רק לקהל עדתו אלא גם למרחב הכללי שבו הוא חי.

המטרה היא לחדש את לימוד התורה כברית בין הלומד לבין ה'. משימה זו אינה קלה כלל ועיקר, מאחר שהלימוד הישיבתי כפי שהתעצב בעולם החרדי הוא באמת מימוש מרשים של הלימוד כברית, אבל עם זה, כמכלול, הוא אינו מתאים לחברה הדתית-הלאומית. עליה לפתח לה תפיסת לימוד משלה.

בעולם הישיבות החרדי יש תשובה מן המוכן למשבר לימוד הגמרא בעולם הדתי-לאומי. ייחסו זאת ליצר הרע. תלמיד השטוף ב"ענייני העולם הזה" יחוש מועקה בבואו לעולם התורה, ואין לך דבר טבעי מזה. לפי התפיסה החרדית צריך לקיים מערכת חינוכית טוטלית כדי שהתלמיד יזדהה עם הישיבה, ומכאן כישלון המובטח מראש של ישיבות ההסדר ושל הזרם הדתי-לאומי בכלל, שאינם נוקטים דרך זו. אף שלא ניתן לפטור טענה זו בהינף יד, חשוב להבהיר שהיא נובעת מתפיסת הלימוד הישיבתית שתיארנו לעיל, תפיסה השוללת הן את ערכו של העולם החיצוני ללימוד הן את עולמו הפנימי של הלומד. העולם החרדי הכריז מלחמה על "העולם הזה" ועיצב מערכת חיים שלמה המנסה לאפוף את עולמו החיצוני והפנימי של בן הישיבה.

אולם הבחור הדתי-לאומי אינו נטוע בעולם אחד. תרבותו בנויה מערכים שונים הנובעים מעולמות שונים: הוא חי בעולם דתי מסורתי הכולל אמונות, חובות דתיות מוחלטות ותפיסת לימוד תורה הבנויה על לימוד התורה כמפגש עם דבר ה' העל-זמני. ועם זה הוא לומד לימודים כלליים ואף עשוי להתמחות בהם כאיש אקדמיה, כרופא, כאיש מחשבים וכדומה. ערכם של לימודים אלו נובע מתפיסת ההשכלה הכללית והיהודית. בחלק הזה של העולם הוא עשוי להיתקל בתפיסת ידע שונה לחלוטין מאשר בלימודי הגמרא אשר להם הקדיש את הבוקר. בנוסף לכך, הוא ירבה לטייל בארץ במסגרת בית הספר או תנועת הנוער, וגם פעילות זו נובעת מאידאולוגיה אחרת: האידאולוגיה הרומנטית המקדשת את החיים ואת הקשר הישיר לטבע, שהגיעה לנער זה דרך עיבודה של תנועת "בני עקיבא" לציונות. אם נתבונן על

הנער או הנערה הדתיים-הלאומיים כיום נגלה שבנוסף לריבוי עולמות זה הם בני בית בתרבות השוק העכשווית. הם צרכנים עדכניים של תרבות הטלוויזיה והפופ, לבושים מותגים של ענקי הייצור מן העולם ועל פיהם שגורות הפרסומות האחרונות.

אין ספק בכך שריבוי עולמות זה הוא מרכיב מרכזי במועקה שחש התלמיד הדתי-לאומי בלימודי התורה שלו, והוא מקור לסתירות הצצות שוב ושוב בין מה שהוא חווה במסגרת לימודו לבין מרכיבים שונים בעולמו התרבותי. למשל, התלמוד מתאפיין בשיח לא שיטתי, מזדהה ולא רפלקטיבי, ואילו חינוכו המדעי מפגיש אותו עם דרך לימוד הפוכה לחלוטין. אין ספק בכך שהשיח התלמודי שונה לחלוטין מכל שיח מודרני, ספרותי, משפטי, או מדעי, שהתלמיד עשוי לבוא איתם במגע במסגרת לימודיו הכלליים. בנוסף לכך, הרכינה על גבי גמרות בחדר סגור במשך שעות על גבי שעות סותרת את רוחות החופש ואהבת החיים והטבע הציוניים (ואין פלא שאנו עדים לפריחתן של ישיבות תיכוניות אקולוגיות וכדומה), ודרך ההכשרה ארוכת השנים והלא מובנית בתלמוד בוודאי אינה עולה בקנה אחד עם האינטנסיביות של העולם המודרני.

התנגשות זו אינה חדשה. למעשה, היא זו שכמעט מוטטה את עולם הישיבות במזרח אירופה בשלהי המאה ה-19. חיים נחמן ביאליק, תלמיד ישיבת וולוז'ין ששנה ופירש, התייחס לבעיות אלו ונתן לקונפליקט ביטוי פיוטי מרשים בשיריו. כך מתואר אצלו הקרע:

אֶז יֵשׁ אֲשֶׁר-יִרְקֹד כְּשֶׁטֶן לְקִרְאָתוֹ
הַרוּחַ הַפּוֹחַז מִשְׁפָּעֵת הַתְּכֵלֶת,
וְשֵׁת לוֹ בְּחִלְקוֹת וְסִלְסֵל פְּאָתוֹ,
יִפְתְּנוּ בְּסִתְרֵי יְפִיחַ הוֹלְלוֹת...
אֶז יִרְדַּ הַרוּחַ אֶל יִרְקֵי הַגְּנָה,
הוּא ל' חֵשׁ, הוּא מְפִתֵּה בְּקוֹל דְּמָמָה דְּקָה:
"רְאֵה, עָלַם חֲמוּדוֹת, מֵה עֲרָשֵׁי רַעֲנָה,
הַתְּעַנֵּג בְּטָרְם רְאֵתְךָ נְמָקָה".¹

הוויטליות, כוח החיים המתואר כאן כמתנגש עם ערך ההתמדה, מקורה בתפיסות הרומנטיות של הציונות. אך לא רק הוויטליות הטבעית מפתה את המתמיד ומדיחה אותו מתלמודו אלא אף ההשכלה: "כְּלָם נִשָּׂא הַרוּחַ, כְּלָם סָחַף הָאוֹר, שִׁיחַ הַדְּשָׁה אֶת-בִּקְרַת חַיִּים הַרְבִּיבָה".²

ביאליק אינו נאיבי מלראות את צדו השני של המטבע. הוא יודע היטב את המחיר הנורא שבעזיבת בית המדרש הישן: "הַאֲבָךָ לְחַרְבְּנֵךָ, אִם-אֲבָךָ לְחַרְבְּנֵי, / וְאִם לְשִׁנְיָהֶם יִחַדּוּ אֲבָךָ וְאִסְפְּדָה?". יודע הוא היטב: "ל' אֲרִיתִי יַעֲרוֹת דְּבִשׁ עַל-דְּרָכֵי הַמְּסוֹרָה, / מֵאֵז הַפְּרִידְתָּנוּ הַרוּחַ הַרְעָה; / אֲבַד נִצְחֵי מִי-, כֹּל עוֹלָמֵי הַתְּפוֹרָר".³

¹ ח"נ ביאליק, "המתמיד", השירים (עורך: א' הולצמן), אור-יהודה תשס"ד, עמ' 115.

² "לבדי", שם, עמ' 228.

³ "על סף בית המדרש", שם, עמ' 46-47.

יודע הוא שבית המדרש הישן והנושן הוא: "הָאֵם הַרְחֵמְנָהּ, / הָאֵם הַזְקֵנָה, הָאֵם הַבְּתָה, הַנְּאֻמָּה", שממנו שאב העם. "ע'ז כָּזָה, תַּעֲצוּמוֹת נָפֶשׁ".⁴

מכיר הוא נאמנה ביתרונות העצומים שבהשתרשות במסורת האבות, בחזרה לרחם האם המגן ושומר מכל רע ומציל את היהודי מכוחות התווה האופפים אותו. אולם מסורתיות שורשית זו עומדת כנגד חלומות ההשכלה והוויטליות הרומנטית שהתממשו בעיקר בציונות. ביטוייו של ביאליק מתחלפים בקיצוניותם. מול "רָקֵב אַתָּם, מִתִּי עוֹלָם, / וְשָׂרִיד אֵין לָכֶם עוֹד בְּאֶרֶץ חַיִּים" (בשירו "לפני ארון הספרים") עומדים "...בֵּית הַיּוֹצֵר לְנִשְׁמַת הָאֵמָה / ...מְקוֹר דְּמִיָּה, הַנוֹטְעִים בְּהַ חַיִּי / עוֹלָמִים, הַשְׁפָּעִים בְּהַ אִשָּׁה וְחֵמָה" ("המתמיד"). ולא בכדי נקט דימויים ארוטיים אלה: כבר השווינו בפרק המבוא לחיבור זה בין לימוד התורה לקשר האינטימי בין איש לאישה.

אולם בדבר אחד גרוע מצבנו ממצבו של ביאליק. אותה מושרשות שביאליק מתרפק עליה אינה קיימת אצל רוב תלמידי ההסדר, ובמידת מה (אם כי פחותה) גם בעולם החרדי. הלחץ של העולם המודרני, הניסיון לעמוד במתקפה המשולבת של רומנטיקה והשכלה שביאליק חווה הוביל את העולם הדתי לגישה אידאולוגית קשוחה שאינה מאפשרת את ההשתרשות במסורת בית אבא.

איזו תגובה צריכים אנו לנקוט אל מול ריבוי העולמות של תלמידינו? הגישה החרד"לית מנסה לחזור ולהשתית את עולמם של התלמידים על הקודש בלבד, אולם אם היא תגשים חזון חינוכי זה עד סופו, סופה להגיע לתפיסה החרדית, ולוותר על המורכבות הקיימת בדרכו של הרב קוק, שנטה חסד הן להשכלה הן לרומנטיקה. חוששני שגם הישיבות הקטנות המוקמות כעת חדשים לבקרים, המנסות לשלב תורה וארץ ישראל, תעמודנה בפני בעיית ריבוי הערכים.

כל זמן שלא תיפתר זיקת הגומלין שבין התרבות הכללית שבה חי הנער לבין עולמו הישיבתי לא תיפתר בעיית לימוד התורה. האם הדרישה הרווחת בעולם הישיבות, בהשראת העולם החרדי, התובעת מהתלמיד לזנוח את עולמו, היא אכן הפתרון? האם המהלך של כניסה לישיבה משמעו להתכחש לעצמי, להתנכר לחלקים מעצמי, מאישיותי? האם לא יגרום לי שינוי זה לוותר על אחיזתי בעולם הזה, לטשטש את צורות החשיבה שסיגלתי לעצמי? כמובן, יש אמת בטענה הישיבתית על אודות הסתירה בין העולמות, ואולם העולם המערבי הוא חלק מאתנו, ויתרה מכך, אנו רואים בהשכלה וברומנטיקה חלק אלוקי. אנו מאמינים שגם בעולם המודרני יש ניצוצות שצריך להעלות ושדבר ה' נמצא גם ב"חיי העולם".

הפתרון חייב להיות בשני התחומים כאחד: מחד גיסא, על הישיבה להכיר בלגיטימיות של העולמות התרבותיים האחרים של התלמיד, קרי בלגיטימיות של הערכים המודרניים

⁴ "אם יש את נפשך לדעת", שם, עמ' 141.

והפוסט-מודרניים. הדבר מחייב בראש ובראשונה שינוי מפליג באופן שבו נלמדת התורה ואולי אפילו בעצם ההבנה מה היא "תורה". הגישה הרווחת היום במחננו נאבקת בכל מגמה של התחדשות. היא חשה אל נכון את עומק הפער בין התורה לבין התרבות העכשווית. אולם מחיר הקיפאון כבד: התורה שבעל פה הופכת לתורה שבכתב, והאמונה – לאידאולוגיה נוקשה.

אנו נטען: כך היא דרכה של תורה: "תורת אמת משום שהיא תורת חיים". על כל דור מוטלת המטלה לפתח וללמוד תורה דיליה, ונכון הדבר גם לדורנו. אולם הדרך לתורה של דורנו אינה פשוטה כלל וכלל: יש צורך ברוויזיה של תפיסות האמונה הבסיסיות ביותר כמו משמעות "תורה מן השמים", שאלות ההתפתחות ההסטורית, אמונת חכמים, היחס לתרבות הכללית וכו'. איני מתעלם מהקשיים הגדולים הניצבים לפתחה של דרך זו, ואף אדרש להם בהמשך דברי; ועם כל זאת אין דרך אחרת.

מאיך גיסא – נדרש גם שידוד מערכות חברתי. כמו הנביאים שיצאו נגד תרבות הבעלים הכנענית וכמו החשמונאים שקינאו לה' ונלחמו במתייוונים למיניהם ושאפו להקים ממלכת כהנים וגוי קדוש, שאיפה שלא מומשה בהיסטוריה ושפריה הרוחני הוא המשנה, וכמו החרדים של היום שתוקפים ופוסלים פסילה טוטלית את התרבות הישראלית, בכנות או שלא בכנות, כך עלינו לצאת וללחום את מלחמת התרבות שלנו. אין פירושה לגבינו פסילה טוטלית, אך אין ספק בכך שבאורח החיים שבו חי הצעיר הדתי-לאומי, הדומה ויותר ויותר לזה של חברו החילוני מבחינת צפייה בסרטים, קריאת עיתונים, האזנה למוסיקה, תרבות בילוי וצריכה וכו', לא זו בלבד שלא ניתן להגן על עולם התורה אלא גם עצם הקיום היהודי הייחודי נמצא בסכנה.

...

מתודה, מוטיבציה ואידאולוגיה חדשים

1. לימוד ומשמעות

הצעד הראשוני והבסיסי בדרך לגאולת לימוד התורה הוא הכנסת המשמעות לחזית הלימוד. אני מודע היטב לכך שלא מדובר כאן בצעד של מה בכך אלא במהפכה. בראש ובראשונה מחייבת עמדה זו את השעיית הלימוד הישיבתי הבריסקאי בצורתו המקורית. אף על פי שללימוד הבריסקאי יוקצה מקום חשוב גם בחזון שאתווה כאן, הוא יצטרך לעבור תמורה מפליגה, בתיאוריה ובמעשה: בצורתו המקורית, הוא מייצג את הקוטב הנגדי למגמה המהפכנית והמהותית של בקשת המשמעות. הלימוד הבריסקאי עדיין רווח במקומותינו גם לאחר שחלק נכבד מהר"מים החרדים עזבו את הישיבות התיכוניות ואת ישיבות ההסדר. יתר על כן, בשנים האחרונות ניכרת התחזקותו של לימוד זה בחלק מהישיבות הציוניות. אבל תופעה זו לא רק שאינה מערערת את קביעתי אלא אף מחזקת

אותה: התחזקותו של הלימוד הבריסקאי נובעת מן הייאוש מהמדינה ומהערכים הציוניים-הדתיים הקלאסיים של ההשתלבות במרחב החיים המודרניים. בפרקים שקדמו ניסיתי להראות שהלימוד הבריסקאי, ובמידה מסוימת גם לימודו של הרב סולוביצ'יק, בורח משאלות של משמעות, כדי להימלט מהסובייקטיביות הרופפת. בעבור הבחור החרדי ואולי גם בעבור חלק מהתלמידים בישיבות התיכוניות, דווקא הבריחה מהשאלות המטרידות אותם בחיי היומיום היא המעניקה ללימוד הגמרא את הקדושה שבו. אולם בסופו של דבר, בעבור בחור הישיבה הדתי-לאומי, שענייני העולם ומרחביו הם חלק אינטגרלי מנפשו ומאופקיו הרוחניים תמנע בריחה זו קשר ממשי ומתמיד עם התורה. אם לא יהיה לימוד הגמרא עניין של משמעות ותוכן קיומיים לא נוכל לצפות לכך שהתלמיד הדתי הממוצע יתמיד בו לאחר שיעזב את כותלי הישיבה. ייתכן שהוא יפנה לו עורף עוד בזמן שהותו בהם.

טענו שבמסגרת הלמדנות הישיבתית מוטען הלימוד במשמעות דתית עמוקה מכוח האמונה במוחלטותה האלוקית של התורה, ובמובן רחב זה אין ספק שגם ללימוד התורה הישיבתי יש "משמעות". אבל במסגרת הלימוד שאני מציע מחליפה משמעות מסוג אחר לחלוטין את המשמעות הדתית הזאת: בבסיסה של המשמעות שעליה אני מדבר עומדת לא האמת המוחלטת העל-זמנית של התורה – זו שמעצבת "משמעות" שכל עיקרה שלילה של משמעות החיים ההיסטוריים הממשיים – אלא היות התורה תורת חיים שמכוחה מתגלה אלי דבר ה' בתוך עולמי האישי והחברתי הממשי. המשמעות היא רצון ה' המפעפע בלימוד, חודר לתכניו הרחבים והעמוקים ומחייה אותם. הבלחתה של המשמעות הקיומית מבעד לשקלא וטריא התלמודי היא למעשה מאורע של התגלות שאינו נופל כלל ועיקר מזה הנחוה במסגרת הלמדנות הישיבתית, ומבחינה זאת, לימוד הוא חוויה של דבקות. יש לו ערך דתי – דבר שלא מצוי במישרין בשום לימוד אחר. אמת, התגלות זו אינה מופיעה עוד כהתגלות טרנסצנדנטית הכופה עצמה על האדם, אלא כמפגש בין התורה לבין לומדה – "ובתורתנו יהגה יומם ולילה" (תהלים א ב). לעתים נחוש אפילו שאותה הארה של משמעות הנחשפת בפנינו מבעד למהלכי הגמרא היא נקודת הנסתר של הלימוד, בחינת הבינה, "עלמא דחירו" המתגלה מתוך פרטי הלימוד. הייתי אומר אף יותר: זהו גילוי הכתר, הרצון האלוקי העליון, שהוא, כידוע בחסידות, גם שורש התענוג הנמצא תמיד בנקודת הנסתר.

איני מתעלם מן הסכנה שכבר רמז עליה הגרי"ד: חיפוש המשמעות וחיבור הגמרא לשאלות ערכיות עלולים בהחלט לחלן את הגמרא. אין ספק בכך שאינטואיציה זו – שלהתמודדות עמה יש למעשה תפקיד מכונן עבור הלמדנות הבריסקאית – עומדת בתשתית התנגדותם של מחנכים רבים (וגם סתם יהודים) ללימוד מסוג זה. האחרות של הלימוד וריחוקו מעולמם נוסכים בו את הקדושה. היה לי תלמיד שברח בסופו של דבר אל העולם החרדי לאחר שטען שאני "מחלן את ר' חיים" בכך שאני הופך אותו למובן ומשמעותי.

כאן נדרשת המהפכה בהנחות היסוד. נדרשת כאן תפיסה שונה של קדושה, קדושה ששורשה לא בטרנסצנדנציה נוסח ר' חיים מוולוז'ין וממשיכיו בקרב המתנגדים, אלא

באימנציה האלוקית, כמו בתפיסה החסידית. כאן המפגש עם האלוקי אינו במישור של הנס אלא של הטבע; לא בביטול ה"אני" וניכורו אלא במלאותו. כפי שדורש המגיד: "ואראה על הכסא כדמות אדם"⁵, או כמו שדרשו החסידים: "דע מה למעלה – ממך". לא רק המשך המסורת החסידית נדרש כאן אלא גם מפגש אמתי עם קריאתו של הראי"ה לתחיית הקודש. ניתן לומר שדרך הלימוד המוצעת כאן היא המשך מהלכו הגדול של הראי"ה לקידוש החולין. אמת היא שבין קידוש החולין לחילון הקודש, בין עונג לנגע ההבדל הוא כחוט השערה.

זוהי אכן האתגר: להשתית את לימוד התורה על חיפוש המשמעות ולפתוח אותו למרחבי אופקיהן של שאלות החיים הממשיים, מבלי לחלן את הקודש. דרך לימוד הנכשלת נוכח האתגר הזה – ולכן אני מתנגד לה – היא הניסיון להפוך את לימוד הגמרא לשיח של ערכים, שיטה המקובלת בכמה מן המוסדות המנסים ליצור מפגש בין התורה לבין לומדים חילונים. שיח ערכים זה מחטיא את מה שכינינו קשיחות ההלכה (למעשה הוא אינו מנסה כלל להתמודד עם אתגר הנאמנות להלכה), ומחמיץ עקב כך את משמעותה הדתית בסיטואציה ההיסטורית הנוכחית. קשיחות ההלכה באה לידי ביטוי בכך שהפוסק, ומי שמחויב להלכה בכלל, אינו יכול לדון בשאלות ערכיות במנותק מחומרי הגלם ההלכתיים המסורתיים. בעבור מי שמחויב להלכה, השיקולים הערכיים מתווכים ומגולמים בתוך כללי המשחק ההלכתיים. כל ניסיון לדון בשאלות של ערכים שלא בהקשר של מחויבות להלכה ובהתעלם מרכיבים אלו של ההלכה, מפקיע מלימוד התורה את הממד הדתי, את ממד הקדושה שבו.

זאת ועוד, השימוש בגמרא כ"מסלול המראה" בלבד, על מנת להגיע ל"דבר האמתי", שהוא הדין הערכי, חוטא לעתים קרובות לשקלא וטריא התלמודי, ובכך הוא מחטיא מבחינה אינטלקטואלית יעד מרכזי בלימוד. השיח התלמודי אינו רק ערכי אלא גם פורמלי, ושני צדדים אלו מעורבים ובלולים זה בזה. חילוץ הפן הערכי צריך להיות הרבה יותר מורכב, ואסור לו לדלג על עומקיה ונפתוליה של השקלא וטריא התלמודית. ברי לי שכל דרך לימוד שמתעלמת מהפן הפורמלי והמבני של הגמרא סופה שתנכר את הלומד מהגמרא. בדומה ללימוד הישיבתי, המתעלם מהפן הערכי, גם שיח הערכים המתעלם מהפן הצורני-המבני מטשטש את דמותו המלאה של הטקסט הנלמד ומרדד את עומקו.

תלמוד תורה אינו שיח של ערכים, אך ודאי שהוא נושא, שלא מתוך אמירה מפורשת, מסרים ערכיים. כשהתלמיד קורא את המשנה "האשה נקנית בשלש דרכים" הוא מקבל תמונה מסוימת של הקידושין. גישת הלימוד הרווחת כיום בורחת מלתת לעצמה דין וחשבון על תמונה זו, ואף מתעלמת מכל שאלה של משמעות שלימוד הגמרא עשוי להעלות: הקידושין נידונים כאקט דתי-פורמלי שאינו רווי בשום משמעות פסיכולוגית או קיומית. אך לא כך חי האדם. הלכות קידושין מעצבות את אופי הנישואין כשם שהלכות נידה יוצרות אופי של מיניות

⁵ ראו: רד"ב ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב (מהדורת ר' ש"ץ-אופנהיימר), ירושלים תש"ן, תורה כו.

יהודית. במקום להסתתר מפני שאלות אלו עלינו לדון בהן, ואת זאת לעשות מתוך המקום שבו אנו נמצאים. אמנם ישנם רבים המשמרים את הפער בין הערכים שבהם הם דוגלים לבין לימודם בדיוק בעזרת ניתוק זה, אך המחיר לכך כבד. צריך ליצור מפגש בין העולם הערכי המודרני שלנו לבין עולם הערכים של הגמרא.

באופן בסיסי, העניין הערכי צריך לנווט אותנו בבחירת הסוגיות הנלמדות, שצריכה להיות שונה מהבחירה הקלאסית הישיבתית. חשוב לצרף למסכתות הנלמדות את מסכתות סדר זמנים. בבחירת הסוגיות הנלמדות יש להדגיש את אלה המעלות שאלות שהמציאות המודרנית מעוררת כגון כבוד הבריות, צדק חברתי וכדו'.

זאת ועוד, שאלת המשמעות הערכית צריכה לאפוף את הלימוד כולו. היכן המפגש שלי עם הגמרא? מה היא אומרת לאופן שבו אני, כאדם דתי, חי? כמובן, על שאלה זו להישאל גם בהקשר הפרטי וגם בהקשר הציבורי-החברתי. כך, כשאני לומד מסכת קידושין עלי לחשוב על האופן שבו אקדש בעזרת ה' את אשתי. שאלות כגון מעמד האשה חייבות ללוות אותי תוך כדי עיוני בסוגיה. את העניין הזה אדגים במפורט בהמשך.

...

מטרות הלימוד

אלו יעדים חינוכיים עלינו להציב לעצמנו בלימוד הגמרא? איזו אישיות אנו מעוניינים לפתח? נעלה קווים מרכזיים אחדים:

יראה ואהבה

היראה והאהבה הן מידות היסוד. כפי שהדגיש הרמב"ם, האהבה והיראה צומחות מן הלימוד, אך הן גם תנאי לו. לימוד התורה צריך להוליך לדבקות, ויותר נכון – לבטא דבקות, הבאה לידי ביטוי בחיפוש נוקב אחר משמעות הסוגיה, שהיא גילוי רצון ה' לגביי. בניגוד לעולם הישיבתי, שבו המפגש עם הרצון האלוקי נוצר כתוצאה מחוויית הניכור והכפייה, מתוך תחושה של "תודעת סיני" כלשון הגרי"ד, קרי: גילוי של טרנסצנדנטיות ואחרות, צומחת כאן הדבקות ממצאת דבר ה' בתוך המציאות, בתוך ההתפתחות ההיסטורית המקרית לכאורה. מכל מקום, לביקורתיות, לפתיחות למחקר וכו' צריכה לקדום הנקודה הקשה, "החרדית", של אמונה בתורה ובמוחלטות האלוקית המשתקפת בה. אי אפשר לבנות לימוד תורה רציני ללא "דמות האב", בלי תחושת המסורת והסמכות. רק על בסיס כזה יכולות היצירתיות, הרפלקסיה, הביקורתיות והפתיחות שאליהן נקרא בהמשך דברינו, להעצים את יראת השמים ולא לדללה ולהקלישה.

ברור שיש לטפח אישיות דתית כוללת, חדורה ביראה ובאהבת שמים; כמובן, כאלו המתאימות לשמים הפרושים כיום מעל ראשינו. הדבר קשור לשאלות כבדות הנוגעות לחינוך

הדתי בכלל וללימודי המחשבה בפרט, עניינים שאין בדעתי להיכנס אליהם כאן. מכל מקום, על לימוד הגמרא להיות מוקד של חוויות דתיות, חוויות של דבקות, הכרת דבר ה' ואפילו חוויות מיסטיות של חשיפת ממדי העומק של הגמרא. בית המדרש צריך להיות מוקד של עבודת ה', דיבוק חברים והארת פנים.

יצירתיות

ערכה של היצירתיות הודגש בישיבות מאז ומתמיד. גם הגרי"ד הדגיש מאוד עניין זה באיש ההלכה. אולם ברור שישנם סוגי יצירתיות שונים. היצירתיות הישיבתית באה לידי ביטוי, בין היתר, ביכולת השימוש בעיקרון "שני דינים" כדי לתרץ קושיות בסוגיות שבהן לא נגעו האחרונים. היא גובלת בתחושה מעין מאגית של הפיכת העקוב למישור ויישובם של הררי קושיות. לא פעם היא באה לידי ביטוי באנליזה מושגית חדה שיש בה הנהרה של קווי המתאר המרכזיים של הסוגיה. אכן, יצירה קשורה להנהרה, לגילוי עיקרון המקשר פרטים. אולם ניתן גם להגדיר פן אחר של יצירתיות שיהיה רלוונטי יותר למתודת הלימוד המוצעת כאן: חשיבות היצירתיות היא במפגש עם המהותי, בחילוץ נקודת העומק מתוך הסוגיה ופרטיה. כפי שכבר אמרתי, ליצירתיות זו עשוי להיות אופי דתי מובהק. מעין עולם היצירה שרק עולם האצילות נעלה ממנו.

הרא"ה הדגיש שהיצירתיות היא אחד ממאפייניה של "חכמת הקודש", של התורה:

...כל עניני הקודש ממקור חיי החיים הם באים, מיסוד החיים המהוה את הכל, ויש בכח התוכן המקודש להוות המון ברואים לאין תכלית, לנטוע שמים וליסד ארץ, וקל וחומר להטביע צורה חדשה ומבולטת על הנפש ההוגה. וכל המדעים של חול אין בהם זה הכח, כי הם אינם מחדשים ומחוללים חדשות מצד עצמם, אלא הם מציירים ומציגים לפני ההשקפה השכלית את מה שהוא נמצא במציאות...⁶

עלינו לחנך ליצירתיות, לא לשבלוניות ולציטוט. כפי שאטען לקמן, בדרך הלימוד חשוב להעלות סברות באופן עצמאי קודם לעיון בראשונים ובאחרונים. ניתן לתאר פן נוסף ביצירתיות: יצירתיות ספרותית. כאן עומדת במרכז היכולת למצוא את הקו הספרותי הקיים לא פעם בסידור המשניות או בארגון הסוגיה התלמודית. זוהי יצירתיות אסתטית שגם לה עשוי להיות ערך דתי רב.

⁶ אורות הקודש, חלק א עמ' א.

חשיבה

יש צורך בחינוך לחשיבה מסודרת וצלולה, לריכוז. לא פעם חסרים תלמידי המוסדות הדתיים-הלאומיים, ואפילו הטובים שבהם, את מיומנות היסוד בהבנת הגמרא שיש לתלמידי החינוך החרדי, ובפרט את היכולת "להחזיק ראש", ואת זאת יש לתקן.

בתוך האינטלקטואליות שרווחה בעולם הישיבתי היה ערך מיוחד לשנינות. לברק ולהפתעה שהיו גלומים בה היה ערך אסתטי ודתי כאחד, ומרגלא בפומיה של הסטייפלר זצ"ל ש"הקב"ה חדי בפלפולא דאורייתא". שנינות זו דומה לא פעם לזו שב"ווארט" החסידי, אלא שבעולם החרדי השתלטו לא פעם ה"ווארטים" על תחומי ההלכה והאגדה.

בכל מקרה, צריך ליצור מסורת של טיפוח חשיבה גם בעולם הישיבות הדתי-לאומי. יש להשקיע זמן וכוחות גם במבט רפלקטיבי ומנוכר על הסוגיה לאחר שעברנו את שלב ההזדהות והאינטימיות. עם זאת, חשוב לחבר כל הזמן את החשיבה השיטתית לאינטואיציה, ל"בינה". צריך לטפח אישיות בעלת אינטליגנציות מרובות, כפי שנהוג לומר היום, עם דמיון, עם יכולת הרגשה ומעוף. אותו שילוב של מיסטיקה ותבונה שהראי"ה קרא אליו פעמים כה רבות.

נדרש גם חינוך לתבונות במובן הרמב"מיסטי: הפיכת האדם לרוחני, לכזה שהעיון הוא מרכז עולמו ושמוכחו הוא פונה גם למעשה. הדבר נכון בנוגע לכל לימוד, אולם בלימוד התורני הדברים מקבלים צביון מיוחד הן בגלל ערכו הדתי של הלימוד הן בשל אופיו המיוחד, כפי שתואר לעיל.

ביקורתיות

גם בעולם הישיבות ובלמוד התורה המסורתי לדורותיו רווח סוג מסוים של ביקורתיות. עם זאת, אין לדמות ביקורתיות ליכולת לפלפל, להקשות קושיות ולתרץ תירוצים. בבסיסה, ביקורתיות היא היכולת לראות את הדברים מזווית אחרת, לא מתוך כללי המשחק. אכן, באגדה נוכל למצוא לא פעם ביקורת דתית קיומית, וכן נמצא אותה אצל החסידים. בעולם הישיבות הליטאי הייתה ביקורת אינטלקטואלית שהתאפיינה בחוסר משוא פנים לסמכות ולמעמד, ובחתיירה לאמת התורנית הטהורה, אך לא הייתה זאת ביקורתיות שערערה על כללי המשחק.

אני מבקש לדון כאן בביקורת המודרנית. היש לה מקום בבית המדרש?

התרבות המערבית המודרנית מושתתת על אדני הביקורת. בין אם מדובר בביקורת בנוסח קאנטיאני, הבודקת מה הן הנחות היסוד המאפשרות את קיומה של מערכת מסוימת; בביקורת מרכסיסטית, המראה שתיאור המציג עצמו כאובייקטיבי אינו אלא הצדקה לאינטרס של קבוצה מסוימת; בביקורת פוסט-מודרנית המראה שדבר המוצג כטבעי וכמובן מאליו אינו אלא הבניה תרבותית. כך או כך, יש להיזהר בביקורת זו, שמתגלגלת לא פעם לציניות, לחוסר אמון מוחלט ואף לניהיליזם.

בסיפורו "מעשה מחכם ותם" מתאר ר' נחמן את הכשלים העומדים בפני החכם הביקורתי, העלול להגיע לחוסר אמון בעולם ואפילו בעצמו ועקב כך גם להגיע לשיתוק מוחלט. עם זאת, התמימות שאליה קורא ר' נחמן אינה תמימה, ואליה גם כדאי לחנך. התרבות המערבית מחייבת אישיות ביקורתית; זה יהיה גם אופיים של רוב תלמידינו. קשה לשמור על תמימות אמתית בתוך תרבות כזאת. החינוך לתמימות מעצב לרוב אישיות חד ממדית, שטחית, לעתים לא כנה, בעלת אידאולוגיה קשוחה ופונדמנטליסטית, שהיא תוצאת הפער בין התרבויות. מכאן שיש צורך לטפח גם במסגרת היהודית אישיות ביקורתית, רפלקטיבית. ביקורתיות זו אינה חייבת להוליך לניהיליזם. כפי שלימדונו ר' נחמן והראי"ה, יכולה הביקורתיות להיות מופנית לזיכוכ מתמיד של מושג האלוקות ושל העולם הדתי, ל"תשובה על התשובה".⁷ אם נשוב מכיוון שונה מעט לאשר כתבנו על לימוד תורה בעידן פוסט-מודרני הרי שבראיית אמירה תורנית לא כאמת מוחלטת מסיני אלא כהבניה תרבותית, יכולה לצמוח דווקא תפיסה אמונית גבוהה יותר: בכך מונהרת ההלכה בביטוי חי של כנסת ישראל, כגילוי אלוקי אימננטי, שעוצמתו נובעת דווקא מן העובדה שהוא שאינו נתון אלא נוצר. התלמיד דן יבין שכל עמדה הלכתית היא אפשרות אחת מבין אפשרויות רבות, הן בעולם היהודי הן מחוצה לו. נאמנותו להלכה לא תהיה מלווה בכפייתיות נירוטית הנאלצת לעקור את ספקותיה ולכבותם באמצעות רגשות אשמה ושכחה עצמית. תחת זאת הוא ישתית את נאמנותו לתורה על בחירה מודעת.

הביקורת עשויה להיות דרך לברר את העניין ולהנהיר את הדרכים העומדות בפנינו. הביקורת, ואפילו זו הערכית, לא משקפת בהכרח אי הזדהות; היא בהחלט עשויה להיעשות מתוך תחושת שייכות ואכפתיות. בעזרתה אנו יכולים להשתחרר מתפיסות מקובעות ולפתוח דרכים חדשות להבנת רצון ה'.

גם בהקשר הפרשני נוכל ללכת בדרכו של גאדמר ולהמיר את הדעות הקדומות בהנחות מוקדמות. פירוש הדבר הוא שאיננו צריכים לוותר על העמדה האמונית שבאמצעותה אנו בוחנים את הטקסט או את המציאות. עם זאת, עלינו לבחון כל הזמן הנחות אלו לאור המציאות ולאור הבנתנו את המקורות.

ביתיות והזדהות

למרות הדברים דלעיל עלינו להדגיש כי ביקורתיות אינה אפשרית ללא עמדה נפשית של הזדהות ושייכות. אפילו הביקורת המרכסיסטית לא יכלה להתקיים מבלי שקדמו לה הנחות מוסריות מסוימות שעליהן לא ערערה.

⁷ ראו בהקשר זה את תורה ו' של ר' נחמן בליקוטי מוהר"ן קמא, ואצל הראי"ה: **אורות האמונה**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 48.

אכן, אנו רואים לא פעם צעירים דתיים הנעדרים אותה ביתיות ועקב כך מובילה אותם הביקורתיות (שלא פעם נשאבת דווקא מחינוכם הישיבתי!) אל מחוץ לעולם הדתי. אנו רוצים לטפח אדם שיש לו אינטימיות עם התורה, שכרת עם התורה ברית. נחזור ונאמר, לא מדובר בברית שתיכרת עקב תחושות אשמה וניכור עצמי אלא כפרי בחירה רצונית המודעת לאפשרויות התרבותיות השונות, גם אלו המרוחקות מעולם התורה. הזכרתי כבר מספר פעמים את אמירתו של מו"ר, הרב בינה, שעל האדם ללמוד עד שאינו יכול לחיות עוד ללא לימוד. זו תחושת יסוד שאותה יש לטפח. לא מדובר כאן רק בטיפוח תחושה ביתית ביחס לתורה אלא בדבר עמוק הרבה יותר: היכולת לחיות בבית. ר' נחמן מספר ב"מעשה מחכם ותם" שלאחר מות הוריו הזניח החכם את ביתו ולא הצליח עוד לשוב ולגור בו.⁸ זהו משל חריף על האדם המודרני שאיבד, עקב ביקורתיותו והרפלקטיביות שלו, את יכולת הביתיות שלו.

בעקבות המהר"ל, ר' צדוק הכהן והר"י הוטנר מוצג לא פעם חנוכה כחגה של תורה שבעל פה. אכן, הדרשנים והחסידיים עמדו על כך שתחילת הפורענות בפריצת חומות המקדש, הקשורה ללא כל ספק לגזרה "כל הנישאת תיבעל להגמון תחילה", היא פריצת חומות הבית היהודי.⁹ התיקון לכך הוא "נר איש וביתו" — אותן ביתיות ואינטימיות שהן אכן התנאי ללימוד תורה של ממש.

כפי שכבר אמרתי, גם אנו, כמו החשמונאים, נדרשים ל"מלחמת דת" — למאבק על קיומה של תודעה יהודית נבדלת. שכן מי שמצוי ברמ"ח איבריו ובשס"ה גידיו בתוך העולם המערבי על תרבותו הצרכנית והבידורית לא יוכל להתחבר באמת לעולמה של תורה. תחושה זו של ביתיות הופכת לא פעם בעולם הדתי לסגירות ולשחצנות. אין כל צורך לעודד תחושה שהגמרא היא הבית הטוב והנאה ביותר. די בכך שזהו ביתי, הבית שלי.

פתיחות

עולם הישיבות, גם הדתי-לאומי, משתמש לעתים בטוטליות של לימוד התורה ככלי לסגירת עולמו הרוחני של התלמיד. הדבר יוצר מידור חריף בישיבות התיכוניות (ואף במוסדות המקבילים העל-תיכוניים כגון "ישיבה אוניברסיטה" ומקבילותיה בארץ) בין לימודי הקודש ללימודי החול. מידור זה גורם נזק רב. חובה עלינו דווקא לטפח את הרחבת הדעת בלימוד הגמרא. שאיבה ממקורות אוניברסליים עשויה לפתוח פתח להזדהות יהודית מחודשת לא דרך אלימות אידאולוגית. אם הזכרנו את חנוכה כסמל לביתיות היהודית, שהיא תנאי ללימוד, אל לנו לשכוח שאת נר החנוכה איננו מדליקים בתוך הבית אלא על פתחו, בדיוק בנקודת התפר בין העולמות, בין הפנים לחוץ, בין היהודי לאוניברסלי.

⁸ ר' נחמן מברסלב, "מעשה מחכם ומתם" בסיפורי המעשיות שלו.
⁹ ראו: בבלי כתובות ג, ב ובראשונים שם ובקיצור שולחן ערוך, הלכות חנוכה סימן קלט.

הפתיחות יכולה לבוא לידי ביטוי גם בהכרת עולמות תרבותיים שונים שעמם התמודדו חז"ל, ראשונים ואחרונים, גם בהשכלה פילוסופית המסייעת לא פעם בהבנת נקודת העומק של הסוגיה (כפי שקרה לא פעם אצל הגרי"ד, הגם שהוא העדיף לא לחשוף השפעות אלו) וגם בשימוש בכלים פרשניים עכשוויים לניתוח הסוגיה. בוודאי שהדברים אמורים גם בנוגע לשימוש מושכל במחקר התלמודי.