

**1. משנה מסכת אבות פרק ו משנה א**

שנו חכמים בלשון המשנה ברוך שבחר בהם ובמשנתם: רבי מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה ולא עוד אלא שכל העולם כלו כדי הוא לו נקרא ריע אהוב אהוב את המקום אוהב את הבריות משמח את המקום משמח את הבריות ומלבשתו ענוה ויראה ומכשרתו להיות צדיק וחסיד וישר ונאמן ומרחקתו מן החטא ומקרבנו לידי זכות ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה שנאמר לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה ונותנת לי מלכות וממשלה וחקור דין ומגלין לו רזי תורה ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק והוי צנוע וארך רוח ומוחל על עלבונו ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים:

**2. מסכתות קטנות מסכת כלה רבתי פרק ה הלכה א**

ר' מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה.

תנו רבנן מעשה בר' מאיר שהלך למקום אחד, שאלו זקן אחד, כתיב ריח ניחוח אשה ליי, וכתוב אשה ריח ניחוח ליי, לא הוה בידיה, נכנס לבית המדרש ושאל, אמרו לו, כאן לעוסקין לשמה, כאן לעוסקין שלא לשמה. ולר' מאיר, אדתני כל העוסק בתורה לשמה, לית ליה הא דאמר ר' יוחנן, ויאמר ייי על עזבם את תורתך, לא על עבודה זרה, ולא על גילוי עריות ושפיכות דמים, אמר הקדוש ברוך הוא לא הגלית את ישראל, אלא בשביל שעזבו את התורה, שנאמר ואותי עזבו ואת תורתך לא שמרו, האותי עזבו, למה, תורתך לא שמרו, מכאן אמרו חכמים, לעולם יעסוק, אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, כי קאמר ר' מאיר, בשיטת ר' עקיבא, דתניא ר' עקיבא אומר, כל הקורא שלא לשמה, נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו, שנאמר ושמרתם מצותי ועשיתם אותם, לעשייה נתתם ולא לדבר אחר. דבר אחר ושמרתם מצותי ועשיתם אותם, כל הקורא ושונה לשמה, מעלה עליו הכתוב כאלו עשה עצמו, שנאמר ועשיתם אותם.

**3. ספר חסידים [מרגליות] תתקמ"ד**

אם חשב אדם ללמוד לשמה כיצד, יחשוב בלבו כשילמוד כל מה שאלמוד אקיים. הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה מאכילין לו גחלי רתמים (איוב ל' ד') הקוטפים מלוח עלי שיח ושורש רתמים לחמם ואם יקיים הרי הוא לשמה. וגם כשילמוד המרצה מעות לאשה מידו לידה כדי להסתכל בה לא ינצל מדינה של גיהנם ואם אינו צופה בנשים הרי לשמה. אבל אם פוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה וכן אם צופה בנשים הרי יענש גם על מה שלמד כבר דוגמת נביא שעבר על מה שנאמר לו או כגון אותו ששמע דברי הנביא ועבר על דבריו והכחו הארי כך הלומד ואינו מקיים

**4. הקדמה לשו"ת יביע אומר**

ומכללן של דברים יש ללמוד כי חובה קדושה מצד גדולי ישראל וראשי הישיבות די בכל אתר ואתר, להדריך את לומדי הישיבות, בהדרכה מתאימה והשגחה יתרה על סדר לימודיהם, ולכלכל דבריהם במשפט ולחנכם בנתיבות ההוראה, ובארחות העיון הישר, להבין ולהורות, לשעה ולדורות. (שעל זה אמרו) קדושין מ: (: גדול תלמוד שמביא לידי מעשה. ולעסוק בהלכות הנדרשות מידי כל רב בישראל. ומה מאד יש להצטער בראותינו כמה מבחירי בחורי ישראל המבלים כל זמנם רק בפלפולים של הבל, מבלי להבחין אם יכוננו דבריהם על פי ההלכה והסברה הישרה, וחבל מאד על כשרונותיהם המזהירים, שהיה אפשר לנצלם לידיעת וליבון הלכות ובעיות אקטואליות, ותחת זאת משקיעים את כל מרצם בפלפולי סרק, המקנים חדות נפש בת חלוף, ועליהם יאות להמליץ, עוזבים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה) שבת י, (ולאיש את אלה לו קרוב לודאי כי גם כשיצטרך לפסוק דין יטה דרך כרמים ללכת באורחות עקלקלות... ודעת לנבון נקל שתכלית הלימוד ועיקרו הוא בכדי לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, להלכה ולמעשה. וכמו שכתבו חז"ל) קידושין מ: (: תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה. ולכן עיקר הלימוד צריך להיות בעניני אורח חיים ויורה דעה הנוהגים למעשה גם בזמן הזה, כדי שידע לקיים המצות כהלכתן, וגם להמנע מלהכשל באיסורי תורה ואיסורים דרבנן. ולא כמו שנוהגים מקצת תלמידי חכמים בישיבות מסויימות שעוסקים בכל זמנם בפלפול בסדר קדשים וטהרות שאינם נוהגים כלל בזמן הזה, אלא הלכתא למשיחא, שהיא בבחינת דרוש לקבל שכר (כמבואר בזבחים מה, (ואילו בענינים הנוהגים בזמן הזה אין להם חלק ונחלה, ואינם בקיאים אפילו בהלכות שבת ובהלכות תפלה וברכות, גם בענינים הנוהגים באופן תמידי, ופעמים רבות שנכשלים גם בדברים הידועים אפילו לבעלי בתים הקובעים עתים לתורה באורח חיים ויורה דעה

**5. תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף פה עמוד א-ב**

אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגדה על מה אבדה הארץ, דבר זה אמרו חכמים ולא פירשוהו, אמרו נביאים ולא פירשוהו, עד שפירשו הקדוש ברוך הוא בעצמו. שנאמר ויאמר ה' על עזבם את תורתך אשר נתתי לפניכם. אמר רב יהודה אמר רב: שלא ברכו בתורה תחילה.

**6. בית הלוי שמות פרשת משפטים פרק כד פסוק ז**

והנה בנדרים (דף פ"א) איתא על עזבם את תורתך שלא היו מברכין בתורה תחילה. וכן אמר שם מפני מה אין ת"ח מצויין יוצאין מבניהם ת"ח שאין מברכים בתורה תחילה. וכתב שם הר"ן שלא היה התורה חשובה בעיניהם שתהא ראויה לברך עליה שלא היו עוסקין בה לשמה. ולפי המבואר לעיל י"ל דהם היו סוברים דלימוד התורה אינו מצוה מצד עצמה רק עיקר מה שצריך ללמוד הוא כדי לידע היאך ומה לעשות והעיקר הוא העשיה, והא אמרינן במנחות (דף מ"ב) דכל מצוה דעשייתה גמר מצוה כגון מילה מברכין עליה וכל מצוה שאין עשייתה גמר מצוה אין מברכין עליה ומשי"ה לפי דעתם לא היו מברכין ברכות התורה כיון דאינו גמר מצוה. והנה העונש הוא מדה כנגד מדה דהרי ידוע דאי אפשר לעולם בלא בסם ובלא בורסי וכן אי אפשר בלא ת"ח ובלא העוסקים באומנותם. ואם נימא דעיקר הלימוד הוא רק משום דלידע היאך לעשות הרי שוין הם אם הוא לומד בעצמו או אחר לומד והוא עוסק בפרנסה והאחר יגיד לו היאך לעשות דלדבריהם הלימוד הוא כמו עשיית התפילין דאינו צריך לעשותו בעצמו ויכול לשכור לו אומן לזה. וכן הוא בלימוד משא"כ אם הלימוד הוא עצם המצוה הא לא שייך לומר שיהיה סגי בלימוד של אחרים דהחוב הוא מוטל על כל אחד ואחד. וע"כ יען שלא היו מברכים בתורה תחילה באה להם העונש שהתורה אינה מוחזקת אצלם רק הולכת מאדם לאדם אחר כיון דלדעתו אין שום נ"ימ אם הוא או אחר לומד:

**7. רמב"ם הלכות תשובה פרק י**

**הלכה ב:** העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בגללה, ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקדוש ברוך הוא אוהבו לפי שלא עבד אלא מאהבה והיא המעלה שצונו בה הקדוש ברוך הוא על ידי משה שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, ובזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה מיד יעשה כל המצות מאהבה.

**הלכה ד:** אמרו חכמים הראשונים שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר בשביל שאקרא רבי בשביל שאקבל שכר בעולם הבא תלמוד לומר לאהבה את ה' כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה, ועוד אמרו חכמים במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצותיו, וכן היו גדולי החכמים מצוים לנבונת תלמידיהם ומשכיליהם ביחוד אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב וכו' אלא מפני שהוא הרב ראוי לשמשו כלומר עבדו מאהבה.

**הלכה ה:** כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה, ואמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, לפיכך כשמלמדו את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדו אותן אלא לעבוד מיראה **הלכה ו:** דבר ידוע וברור שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה, כמו שצוה ואמר בכל לבבך ובכל נפשך, אינו אוהב הקדוש ברוך הוא 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. וכדי לקבל שכר, עד תרבה דעתו ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט ומרגילין אותו לענין זה בנחת עד ששיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה.

#### 8. פירוש המשניות להרמב"ם הקדמה לפרק חלק

וכאשר יהיה בעל הכרה יותר וייקל בעיניו גם דבר זה וידע שהוא דבר פחות ערך, משדלים אותו במה שהוא יותר חשוב מזה ואומרים לו למד כדי שתהיה רב ודין יכבדוך בני אדם ויעמדו מפניך ויקיימו דבריך ויגדל שמך בחיך ואחר מותך כמו פלוני ופלוני, ואז ילמד וישתדל כדי להשיג אותה המעלה, ותהיה התכלית אצלו שיכבדוהו בני אדם וינשאוהו וישבחוהו, וכל זה מגונה, אלא שצריכים לכך מחמת קלות דעת האדם שעושה תכלית הלמוד דבר אחר חוץ מן הלמוד, ויאמר מדוע לומד אני את הלמוד הזה אלא כדי להשיג בו הזיה באמת, וזהו אצל חכמים שלא לשמה, כלומר שהוא מקיים את המצוות ועושה אותם ולומד ומשתדל לא למען אותו הדבר עצמו אלא למען דבר אחר, והזהירונו חכמים עליו השלום מזה ואמרו לא תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם, רומזים למה שביארתי לך שלא יעשה תכלית הלמוד לא שיכבדוהו בני אדם ולא רכישת ממון, ואל יעשה תורת ה' פרנסה, ואל יאה אצלו תכלית הלמוד אלא ידיעתו בלבד, וכן אין תכלית האמת אלא לדעת שהוא אמת, והמצוות אמת ולכן תכליתם קיומם

#### 9. של"ה עבודת הקדש ב:

והעולה מדבריו שם, כי הוא ז"ל יראה כי העובד האמיתי הוא אשר לא יכוין בעבודתו לשום תכלית, זולת עצמות המצוה, ועשיית צורתה, ושזה הוא הנקרא עובד מאהבה בדברי רבותינו ז"ל

#### 10. נפש החיים שער ד פרק ב-ו

ענין עסק התורה לשמה. האמת הברור. כי לשמה אין פירושו דביקות כמו שסוברים עתה רוב העולם. שהרי ארז"ל במדרש שבקש דוד המע"ה מלפניו ית' שהעוסק בתהלים יחשב אצלו ית' כאלו היה עוסק בנגעים ואהלות. הרי שהעסק בהלכות השי"ס בעיון ויגיעה הוא ענין יותר נעלה ואהוב לפניו ית' מאמירי תהלים. ואם נאמר שלשמה פ"י דביקות דוקא ורק בזה תלוי כל עיקר ענין עסק התורה. הלא אין דביקות יותר נפלא מאמירת תהלים כראוי כל היום. וגם מי יודע אם הסכים הקדוש ברוך הוא ע"י בזה. כי לא מצינו בדבריהם ז"ל מה תשובה השיבו הוא ית' על שאלתו (וכמו שמצינו ב"ב י"ז א' ואידך ההוא רחמי' הוא דקא בעל). וגם כי היה די לענין הדביקות. במסכת אחת או פרק או משנה א' שיעסוק בה כל ימיו בדביקות. ולא כן מצינו ארז"ל שאמרו על ריב"ז שלא הניח מקרא משנה הלכות ואגדות כו'. והיינו כי מהעלותו על לבו תמיד כי עדן לא יצא י"ח עסק התורה לשמה במה שלמד עד עתה. לזאת היה שוקד כל ימיו להוסיף לקח תמיד מיום ליום ומשעה לשעה. ובמשלי רבתא פ"י ארז"ל בא וראה כמה קשה יום הדין שעתיד הקדוש ברוך הוא לדון את כל העולם כולו כו'. בא מי שיש בידו מקרא ואין בידו משנה הקדוש ברוך הוא הופך את פניו ממנו ומצירי גיהנם מתגברין בו כו'. והם נוטלין אותו ומשליכין אותו לגיהנם. בא מי שיש בידו מקרא ואין בידו משנה הקדוש ברוך הוא א"ל בני כל ההלכות למה לא שנית אותם כו'. בא מי שיש בידו הלכות א"ל בני תורת כהנים למה לא שנית שיש בו כו'. בא מי שיש בידו ת"כ הקדוש ברוך הוא א"ל בני חמשה חומשי תורה למה לא שנית שיש בהם קריאת שמע תפלין ומזוזה. בא מי שיש בידו חמשה חומשי תורה אמר ליה הקדוש ברוך הוא למה לא למדת הגדה כו'. בא מי שיש בידו הגדה הקדוש ברוך הוא א"ל בני תלמוד למה לא למדת כו'. בא מי שיש בידו תלמוד הקדוש ברוך הוא א"ל בני הואיל ונתעסקת בתלמוד צפית במרכבה כו'. כסא כבודי האיך הוא עומד כו'. חשמל האיך הוא עומד. ובכמה פנים הוא מתהפך כו' ע"ש באורך: ומסתברא נמי הכי. שהרי כמה הלכות מרובות יש בשי"ס שבעת אשר האדם עוסק בהם. הוא צריך לעיין ולהעמיק מחשבתו ושכלו בעניני הגשמיות שבהם. כגון קנין ופתחי נדה שהן הן גופי הלכות. או המשא ומתן בשי"ס וכללי דיני מיגו של רמאות שהיה הרמאי יכול לטעון. וכמעט בלתי אפשרי שיהא אצלו אז גם הדביקו' בשלימו' כראוי:

אבל האמת כי ענין לשמה פירש לשם התורה. והענין כמו שפירש הרא"ש ז"ל על מאמר ר"א בר' צדוק (נדרים נ"א א') עשה דברים לשם פעלן ודבר בהן לשמן. ז"ל עשה דברים לשם פעלן. לשמו של הקדוש ברוך הוא שפעל הכל למענהו. ודבר בהן לשמן. כל דבורך ומשאך בדי"ת יהיה לשם התורה כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופולפל ולא לקנטר ולהתגאות עכ"ל. דקדק לבאר שינוי לשונו דר"א ב"צ שבעשיה אמר לשם פעלן. ובדבור אמר לשמן. לכן בענין העשיה פירש לשמו של הקדוש ברוך הוא שפעל הכל למענהו. ובענין הלמוד פירש לשם התורה כו'. וכוננו ז"ל מבואר היינו כי עשיית המצוה ודאי שצריכה להיות למצוה מן המבוחר בדביקות ומחשבה טהורה שבטהורות כפי שכלו והשגתו. כדי שיתקלס עילאה לגרום תיקוני העולמות וכחות וסדרים העליונים. זהו לשם פעלן כי כל פעל ה' למענהו וארז"ל לקילוסו. ואם כי ודאי שגם במצוות העיקר בהם לעכובא הוא העשיה בפועל. והכוונה היתירה וטהור המחשבה אינה מעכבת כלל כמו שנתבאר לעיל סוף שער א' על נכון בע"זה עכ"ז מצטרף קדושת וטהור מחשבתו לעיקר העשיה בפועל לעורר ולפעול תקונים יותר גדולים בהעולמות משאם היתה המצוה נעשית בלא דביקות וקדושת המחשבה. אבל על הנהגת האדם בשעת עסק התורה בדיני המצוות והלכותיהן אמר דבר בהן ר"ל הדבור בעניני המצוות והלכותיהן. יהיה לשמן. פ"י לשם הדי"ת היינו לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופולפל. (ורש"י ז"ל ג"י אחרת היתה לו שם ודבר בהן לשם שמים. לכן פירש שתהא כל כונתך לשמים. אמנם ענין ופ"י לשמה שארז"ל בכ"מ ודאי שגם רש"י ז"ל פירש כפירוש הרא"ש ז"ל כאן לפי גרסתו. וגם רש"י ז"ל כאן אין כונתו דביקות. אלא דאתי לאפוקי שלא יאה לימודו לשם קינטור וגיאיות כמ"ש הרא"ש ז"ל. כדמוכח מסיום דברי ראב"צ אל תעשה עטרה להתגדל בהם כו'). וזהו שמסיים השי"ס גבי ריב"ז שלא הניח כו' לקיים מה שנאמר להנחיל אוהבי יש כו'. שמבואר הענין שם בכל אותה הפרשה שהוא מאמר התורה הקדושה עצמה אשר בחוץ תרונה. שיש לאל ידה להנחיל וליתן שכר טוב לכל ההוגה ועוסק בה מחמת אהבתה עצמה ממש. היינו להוסיף בה לקח ופולפל. וזהו אוהבי:

אמנם ודאי דא"א לומר שא"צ לענין עסק התורה שום טוהר המחשבה ויראת ה' חלילה. שהרי משנה שלימה שנינו אם אין יראה אין חכמה. ואמרו (יומא ע"ב ב') מ"ד למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין אוי להם לתי"ח שעוסקים בתורה ואין בהם י"ש כו'. ובשמות רבה פ"מ כל מי שהוא יודע ואין בידו יראת חטא אין בידו כלום שקפלויות של תורה ביראת חטא. ובהקדמת הזוהר י"א ב' אמר רשב"י שהיראה אינה תרעא לאעלא לנו מהימנותא ועל פקודא דא אתקיים כל עלמא כו' ודא עקרא ויסודא לכל שאר פקודין דאין מאן דנטיר יראה נטיר כולא לא נטיר יראה לא נטיר פקודי אורייתא כו' ע"ש ובפי' בהר ק"ח א' מאי עול מ"ש אלא כהאי תורה כו' ה"נ איצטרך ל"י לבר נש לקבלא עלי' עול בקדמיתא ולבתר דיפלח ל"י בכל מה דאצטרך. ואי לא קביל עליה האי בקדמיתא לא ייכול למפלח. ה"ה עבדו את ה' ביראה מהו ביראה כד"א ראשית חכמה יראת ה' כו'. וע"ד האי בקדמיתא הוא דכלא כו' בגין דבהאי עייל לשאר קדושה ואי האי לא אישטכח לגביה לא שריא ביה קדושה דלעילא כו': ואמרו עוד כל שיראת חטא קודמת לחכמתו כדכתיב מתקיימת. כי יראת ה' תחלה היא עיקר הקיום של חכמת התורה. וכמשרז"ל (שבת ל"א ע"א) אר"ל מ"ד והיה אמונת עתך כו' אמונת זה סדר זרעים כו'. חשיב שם בזה הפסוק כל השי"ס ומסיים ואפ"ה יראת ה' היא אוצרו. דמה הכתוב את התורה לרב תבואות. והיראה לאוצר המחזיק בו המון תבואות ומשתמרים בתוכו. שיראת ה' היא האוצר לחכמת התורה"ק שעל ידה תתקיים אצל האדם. ואם לא הכין לו האדם תחלה אוצר היראה הרי רב תבואות התורה כמונח ע"פ השדה למרמס רגל השור והחמור ח"ו שאינה מתקיימת אצלו

כלל. וכן אמרו ע"ז הכתוב בשמות רבה פ"ל אתה מוצא אדם שונה מדרש הלכות ואגדות ואם אין בו יראת חטא אין בידו כלום משל לאדם כו' יש לי אלף מדות של תבואה. א"ל יש לך אפותיקאות ליתן אותם בהם כו'. שנאמר והיה אמונת עתך כו' ע"ש:

ולפי ערך גודל אוצר היראה אשר הכין לו האדם. כן ע"ז הערך יוכל ליכנס ולהשתמר ולהתקיים בתוכו תבואות התורה כפי אשר יחזיק אוצרו. כי האב המחלק תבואה לבניו. הוא מחלק ונותן לכל א' מדת התבואה כפי אשר יחזיק אוצרו של הבן אשר הכין ע"ז מקודם. שאף אם ירצה האב וידו פתוחה ליתן לו הרבה. אמנם כיון שהבן אינו יכול לקבל יותר מחמת שאין אוצרו גדול כ"כ שיוכל להחזיק יותר. גם האב א"ל לו ליתן לו עתה יותר. ואם לא הכין לו הבן אף אוצר קטן. גם האב לא יתן לו כלל כיון שאין לו מקום משומר שתתקיים אצלו. כן הוא ית"ש ידו פתוחה כביכול להשפיע תמיד לכל איש מעם סגולתו רב חכמה ובינה יתירה. ושתתקיים אצלו ויקשרם על לוח לבם. להשתעשע אתם בבואם לעולם המנוחה ותלמודם בידם. אמנם הדבר תלוי לפי אוצר היראה שתקדם אל האדם. שאם הכין לו האדם אוצר גדול של יראת ה' טהורה. כן ה' יתן לו חכמה ותבונה ברוב שפע כפי שתחזיק אוצרו. הכל לפי גודל אוצרו. ואם לא הכין האדם אף אוצר קטן שאין בו יראתו ית"ש כלל ח"ו. גם הוא ית"ש לא ישפיע לו שום חכמה כלל. אחר שלא תתקיים אצלו. כי תורתו נמאסת ח"ו כמשרז"ל. וע"ז אמר הכתוב (תהלים קי"א) ראשית חכמה יראת ה'. וכמבואר בהקדמת הזוהר ז' ב' ר"ח פתח ראשית חכמה יראת ה' כו' האי קרא הכי מבעי לי סוף חכמה כו'. אלא אינה ראשית לאעלא לגו דרגא דחכמתא עלאה כו'. תרעא קדמאה לחכמה עלאה יראת ה' אינה כו' ע"ש.

הרי מבואר. הגם שהיראה היא מצוה א' ואמרו בירושלמי ריש פאה שכל המצוי אינן שוות לדבר א' מן התורה אמנם מצות קניית היראה ממנו ית' רבה היא מאד. מצד שהיא מוכרחת לעיקר הקיום ושימור התורה ובלתה גם נמאסת ח"ו בעיני הבריות. לכן צריכה שתקדם אצל האדם קודם עסק התורה:

לזאת האמת שזו היא הדרך האמתית אשר בזה בחר הוא ית"ש. שבכל עת שיכין האדם עצמו ללמוד. ראוי לו להתיישב קודם שיתחיל. עכ"פ זמן מועט ביראת ה' טהורה בטהרת הלב. להתודות על חטאתו מעומקא דלבא. כדי שתהא תורתו קדושה וטהורה. ויכוין להתדבק בלימודו בו בתורה בו בהקב"ה. היינו להתדבק בכל כחותיו לדבר ה' זו הלכה. ובוזה הוא דבוק בו ית' ממש כביכול. כי הוא ית' ורצונו חד כמ"ש בזוהר. וכל דין והלכה מתורה הקדושה. הוא רצונו ית' שכן גזרה רצונו שיהא כך הדין כשר או פסול טמא וטהור אסור ומותר חייב וזכאי. וגם אם הוא עסוק בדברי אגדה שאין בהם נפקותא לשום דין ג"כ הוא דבוק בדברו של הקדוש ברוך הוא. כי התורה כולה בכלליה ופרטיה ודקדוקיה. ואפי' מה שהתלמיד קטן שואל מרבו הכל יצא מפיו ית' למשה בסיני. כמ"ש רז"ל סוף פ"ב דמגילה. ובפ"ק דברכות ה' א' ובקהל' רבה ס"א פ"א ושם בסי' ה' פ"ו ובירושלמי פ"ב דפאה ובויקרא רבה פכ"ב ע"ש. ובשמות רבה פמ"ג כתב לך את הדברים האלה בשעה שנגלה הקדוש ברוך הוא בסיני ליתן תורה לישראל אמר למשה על הסדר. מקרא ומשנה הלכות ואגדות שנא' וידבר אלהים את כל הדברים האלה. אפילו מה שהתלמיד שואל לרב ע"כ. ולא עוד אלא כי גם באותו העת שהאדם עוסק בתורה למטה. כל תיבה שמוציא מפיו הן הן הדברים יוצאים כביכול גם מפיו ית' באותו העת ממש. כדאשכחן בפ"ק דגיטין גבי פלגש בגבעה ותזונה עליו פלגשו ר' אביתר אמר זבוב מצא לה ר"א נימא כו'. ואשכחי ר"א לאלי א"ל מאי קעביד קב"ה א"ל עסיק בפלגש בגבעה ומאי קאמר אביתר בני כך הוא אומר יונתן בני כך הוא אומר. והיינו מפני שר"א ור"י עסקו ביניהם בענין פלגש בגבעה אז באותו עת. גם הוא ית' שנה דבריהם ממש. והוא ית"ש ודברו חד. וכמפורש בתורה"ק במשנה תורה לאהבה את ה' אלהיך כו' ופירשוהו רז"ל בנדרים (ס"ב א') דקאי על עסק התורה ע"ש וסיפ' דקרא ולדבקה בו. ולכן אמר דוד המע"ה טוב לי תורת פיך כו'. אמר כי לבי שמח בעמלי בתורה הקדושה ברוב עוז בהעלותי על לבי שהיא תורת פיך שכל תיבה ממש מהתורה שאני עוסק בה כעת הכל יצא וגם עתה היא יוצאת מפוך ית'ב'. ולכן כל התורה קדושה שיהא בלי שום חילוק ושינוי כלל ח"ו. כי הכל דבר פיו ית"ש ממש. ואם חסר בס"ת אות א' מפסוק אלון תמנע היא נפסלת. כמו אם היה נחסר אות א' מעשרת הדברות. או מפסוק שמע ישראל. וכמ"ש גם הרמב"ם ז"ל והוא מתד"א סא"ז פ"ג:

## 11. Torah for Torah's Sake: Peak or Anti-Climax? By Rav Elyakim Krumbein, and the next Installment: Learning Fueled by Love

### A. Cognitive *Lishmah* and the Triviality Question

... Rabbi Dr. Norman Lamm succinctly formulates this view as follows: "The intellectual comprehension of Torah is the purpose of its study."

In attempting to understand this approach, we confront a difficult question that very much resembles the dilemma we faced in dealing with the "functional" definition of *lishmah*, namely, the triviality issue. We will address this question as a means of gaining a deeper and more precise understanding of the phenomenon of *lishmah*.

It appears, at first glance, that this designation of learning for learning's sake as a lofty goal attests to the fact that Rav Chayim viewed learning as the highest of all goals. In truth, however, identifying this objective as the most important thing of all hardly glorifies the enterprise of Torah learning; quite to the contrary, it lowers it.

Firstly, how much effort is required on the student's part to ensure that his study constitutes *Torah lishmah*? Many people enjoy learning, and Torah study in particular poses a mighty intellectual challenge to anybody who enjoys intellectual engagement. Pursuit of intellectual satisfaction comes naturally to many, and for them there is no need to encourage it or preach it. The cognitive definition of *lishmah* takes the natural intellectual curiosity that automatically surfaces with regard to any serious study, and simply puts it on a pedestal. Such a definition does not substantiate the perspective that emerges from all the sources: namely, that *lishmah* is a lofty goal and a difficult level to achieve, a criterion which demands the student's special effort apart from the learning itself.

But this perspective not only downplays the efforts of the student; it also diminishes the overall experience. This phenomenon is paradoxical, but nevertheless real. On the one hand, the basic assumption of learning "for the sake of Torah itself" is a very pretentious one. We are to exert such immense efforts in Torah and not divert our attention to other areas, because there is nothing more lofty and exalted than Torah. Yet, this lofty nature of Torah is very distant from the mind and experience of the student, who is trained to concentrate solely on understanding the material, a motivation that seems no different from that which drives any academic scholar to explore his field of research. With all due respect to importance of innate human curiosity, its cultivation as the primary motivator in Torah study in effect removes the person from the sanctity and transcendence that fill the Torah – qualities which themselves are the ideological basis of *lishmah*.

How might we resolve this dilemma?

I would like to present here the first of two possible approaches that one could take. As we shall see, these two views stem from a larger query: what precise message emerges from Rav Chayim's work *Nefesh Ha-chayim*, and what is the relationship between the book's different sections?

## B. Prof. Leibowitz's View: The "Negative *Lishmah*"

Let us return to the commentary of the Rosh that formed the basis of Rav Chayim's view: "in order to know and understand ... and not for contention or to pride oneself." In light of these remarks, we might claim that focusing on the intellectual ambition is in fact not much of a job, as we noted above. The challenge of *lishmah* lies rather in divesting oneself of improper intentions. This goal can be quite demanding. We can imagine that some people are naturally inclined toward self-centered arrogance, and freeing themselves from this tendency in the framework of study is no simple matter. For certain people, then, *lishmah* indeed poses a great challenge because it demands overcoming their innate tendencies – not a "trivial" task at all.

This approach, which we may call "the negative *lishmah*," can in fact be expanded beyond the moral issue of conceit. To illustrate this, let us refer to the views of Prof. Yeshayahu Leibowitz ז"ל, one of the important Jewish thinkers of modern times. Leibowitz attached great significance to the intention which ought to accompany *mitzva* observance, and his views on this subject occupied much of his writing and lecturing. It must be noted that he did not view Torah study as a central value (and in this sense he differs from Rav Chayim of Volozhin), and when he deals with the definition of *lishmah*, he is talking about the entire range of *mitzva* observance. In any event, his definition very closely resembles the approach of the *Nefesh Ha-chayim* toward Torah learning. Namely, one should not perform a *mitzva* for any purpose other than the actual fulfillment of the *mitzva*, as God has commanded. The value of a *mitzva* lies within the *mitzva* itself, and not in any purpose that may flow from it.

One who reads Leibowitz's seminal essay, "*Mitzvot Ma'asiyot*,"[2] senses the extent to which he follows the "negative *lishmah*" track. His "negative *lishmah*" negates a much wider range of negative ambitions than that of the Rosh. The Rosh spoke of the objectives of pride and contentiousness, while Leibowitz rejects even feelings that most of us would identify as healthy, deep religiosity. With regard to prayer, for example, he contends that *Halakha* does not see any value in pouring one's heart and emotionally identifying with the requests expressed in the *siddur*. According to Leibowitz, the very opposite is true:

"A prayer of an impoverished man when he is faint"[3] is individual and changes according to the person and place... In the end, it is merely satisfaction that a person gives to his soul – a service that he performs for himself... "A prayer of mercy and supplication" is nothing more than a psychological phenomenon which is irrelevant from a religious perspective.

Prayer, like other action-oriented *mitzvot*, is meant to express one thing only: accepting the yoke of the divine command: "If the commandments are the service of God and not a service to the person, then they must not be directed toward personal needs."

In light of his approach, Leibowitz rejects the study of *ta'amei ha-mitzvot* (the reasons underlying the *mitzvot*), as the notion of *ta'amei ha-mitzvot* constitutes in his view "a theological concept, and not a religious-faith concept. The reason of a commandment is the service of God... and not the provision of a human need or interest." In short, a person serving God is meant to detach himself from his understanding, his experiences and his emotions, and accept the yoke of *Halakha*: "The characteristic quality of *Halakha* is its lack of pathos." [4]

I would like to take this approach as a model for the question of triviality under discussion. Can Leibowitz's position be critiqued on grounds of triviality? Does his prescription elevate the challenge of proper intention in fulfilling *mitzvot*, or trivialize it?

I believe the answer will depend on the kind of person under discussion. A developed religious personality, possessing a high level of spiritual sensitivity, may experience existential and emotional suffocation if he accepts the need to rid himself of all his spiritual ambitions and feelings, and of all the spiritual significance that he had previously ascribed to his praying and other *mitzvot*, and accustom himself to acts that entail only subjugation to the divine will. But the average person may feel the relief of a lightened burden, if we release him from the need to deepen his concentration and experience, and recommend that he fulfill *mitzvot* as ends in themselves, without any awareness of their reason or their meaning in his life. This may partly explain why many people of secular backgrounds are attracted to Leibowitz's viewpoint.

It seems to me that Leibowitz himself implicitly addresses in his essay the issue that we called "triviality." He actually concedes the point and "pleads guilty," but somewhat surprisingly, he sees nothing problematic with this conclusion. This can be seen when he refers to the argument of his opponents that "God desires the heart. The heart's intention is paramount, and hence – what value can there be in a religion that consists of a lifestyle ingrained by training and habituation, to the point where it becomes second nature?"

Leibowitz responds that "A man's duty done by rote"[5] is not a flaw in religiosity" by any means. He adds that "only the prophet Yeshayahu, whose eyes saw the King, the Lord of Hosts, was allowed to scorn 'a man's duty done by rote' and view it as a religious shortcoming..." We, by contrast, are enjoined to strive to this level of *mitzva* observance. Only once the religious routine has become entrenched in our lifestyle, and has been firmly anchored in a consistent, unchanging pattern of behavior that is not impacted by changing moods and mindsets, does

the option of further refinement of intent and awareness present itself. But even this, says Leibowitz, would only be an “enhancement,” not an essential religious desideratum.

In brief, Leibowitz holds that the standard of *lishmah* is indeed “trivial,” but this triviality is not perceived as a problem in need of a solution.

### C. The “Negative *Lishmah*” According to Rav Chayim of Volozhin

Despite the above, one may safely presume – and this is borne out by the texts – that Rav Chayim of Volozhin adheres to the traditional outlook, which views *lishmah* not as a negligible challenge, but quite a formidable one, and that this is true even with regard to the “cognitive” *lishmah* which sees Torah study as an objective unto itself. Therefore, although the path of the “negative *lishmah*” led Leibowitz to nothing more or less than “*mitzvat anashim melumada*” (*mitzva* performance by rote), that same path could lead Rav Chayim to a far more demanding commitment. The reason is that Rav Chayim, as opposed to Leibowitz, accepts this conception of *lishmah* – for the sake of the thing itself – as a value only with regard to Torah study. When it comes to other *mitzvot*, and to religious life generally, Rav Chayim advocates cultivating personal, spiritual dimensions, and believes that the value of one’s actions is increased to the extent to which they bring the individual to loftier levels of spirituality. Indeed, a major portion of the first three sections (“*she’arim*”) of *Nefesh Ha-chayim* is devoted to guiding the spiritual elite along the path of *deveikut* (spiritual attachment) and purity of heart in the service of the Almighty. Rav Chayim champions the emotional yearning for experiential attachment to the Creator, and is utterly removed from the “non-pathos” approach of Leibowitz. Therefore, when he calls upon the student to forego all this and to concentrate his energies strictly on cognitive learning, he is posing a weighty demand indeed.

In the third chapter of the fourth section of *Nefesh Ha-chayim*, the author is addressing young students who have already internalized the first three sections of the work. Those earlier sections advocate methodical, personal spiritual elevation. But now, in the fourth section, we encounter a different emotional experience, and in fact an opposite one. At this point in *Nefesh Ha-chayim*, the devotion to Torah itself is, with strong emphasis, translated into a cognitive exercise – in the Rosh’s words, “to increase knowledge and analysis.” This intellectual exclusivity demands detaching oneself from *yir’at ha-romemut* – feelings of awe in the face of God’s greatness. Rabbi Lamm already noted this aspect of Rav Chayim’s approach, and referred to it as the “Dissociation Principle.” This principle strictly demands that the student ignore his aspirations for *deveikut* and the desire for practical fulfillment of what he learns, and instead devote his entire self to scholarship and comprehension. The sacrifice entailed in this absolute dissociation is what redeems the cognitive *lishmah* from triviality.

### D. The Spiritual Environment of the *Nefesh Ha-chayim*

In order to properly appreciate the magnitude of the sacrifice that this demands, we must bear in mind the social background of this work. Some consider *Nefesh Ha-chayim* as mainly an anti-Chassidic polemic. Although this is not the widespread view, there can be no doubt that Rav Chayim’s opposition to the Chassidim was the backdrop of his “mitnagdic” ideology. The new movement<sup>[6]</sup> did not capture the masses in Lithuania, but it exerted enormous influence and apparently succeeded in defining the cultural agenda. Vast sectors of the Jewish population accepted the central importance of spirituality and the experience of *deveikut*. The rapid dissemination of Chassidism also resulted in the spread of the language of Kabbalah and its concepts. Proof of the popularity of Kabbalah can be found in the fact that Rav Chayim not only cites the Zohar extensively,<sup>[7]</sup> but even apologizes for doing so (at the beginning of the fourth section) not because he is revealing esoteric material, but on the contrary – because these Zoharic passages were already familiar to the reader!

Rav Chayim thus composed this work in response to the expectations of a readership which, while not actually Chassidic, was nevertheless exposed to the new movement’s claims and points of emphasis, and wished to hear the response of the greatest of the Vilna Gaon’s disciples. And this disciple does not reject the longing for *deveikut*; to the contrary, he requires it, builds upon it and shapes it. He takes full advantage of the emotional tendencies that were strengthened by the public discourse of the time, in order to achieve educational goals that are not fundamentally different from some of the objectives of the Chassidic movement. Note, for example, his comments at the conclusion of the first three sections of his work: <sup>[8]</sup>

Dear reader! Behold that I have, with God’s help, guided you along the paths of truth ... and you shall see with your eyes that the more you accustom yourself to each of the aforementioned levels, additional purity will be added to your heart, both in Torah study and *mitzva* fulfillment.

It thus emerges that the readers who identified with all that Rav Chayim taught prior to the fourth section, were people to whom spiritual elevation was centrally important. Therefore, the obligation which Rav Chayim imposes upon the student in the fourth section is exceptionally demanding and paradoxical. Notwithstanding the importance ascribed previously to the realm of experience, Rav Chayim now claims that Torah study is of unparalleled importance and centrality, and that one who enters the world of learning must, in effect, abandon *deveikut* and concentrate his efforts on cognition. The student must sacrifice upon the altar of Torah that which is most precious and dear: all his religious fervor and aspirations. He is to realize that with respect to Torah, “the thing itself” is far greater and loftier than the human being’s limited ability to contain it. The radiance of Torah is simply too great to be touched by man, not to mention experienced. Study of Torah impacts deeply on reality as a whole and on the soul of the student as well, but these effects are so profound that they occur entirely beyond our awareness and the limits of our senses....

## The Objective Versus the Motivation

The point we just made can be more clearly understood in light of our discussion in previous *shiurim* as to how to define the question of *lishmah*. Are we interested in defining the purpose of learning, or the inner emotional motivation to learn? Rabbi Lamm, in explaining Rav Chayim's approach, placed the emphasis on the objective, and the objective of learning is the cognitive process itself, as Rav Chayim explicitly states in the third chapter. Rabbi Lamm is aware of the fact that *Nefesh Ha-chayim* contains much more than cognition, and he even concedes the necessity of this fact, since focusing exclusively on cognition ultimately reduces learning to the level of merely satisfying one's intellectual curiosity – meaning, the problem of “triviality.” In Rabbi Lamm's view, however, the talk of *yir'at Shamayim* (fear of God) and cosmic responsibility stand separate and apart from the central, cognitive *lishmah*, which constitutes the primary message introduced in *Nefesh Ha-chayim*: “Thus, R. Hayyim, while accenting above all else the cognitive definition of *lishmah*, also includes, as essential to the whole conception of Torah, the functional and devotional definitions...” And so, Rabbi Lamm demonstrates how the *Nefesh Ha-chayim* mentions the need for the student to accept upon himself the practical observance of the Torah, and how Rav Chayim “also includes what has been broadly termed the devotional elements as subsidiary to the major theme of ‘for the sake of Torah.’” We, too, will address these points later.

On the surface, however, this understanding seems peculiar. It emerges that the central component, the primary intention which Rav Chayim emphasizes as the highest purpose of learning, by its essence lowers the stature of learning and threatens to reduce it to the level of simply satisfying the desire for knowledge. The only thing that can save the learning from ruin is the “support” offered by the classic intentions of *lishmah* mentioned in other sources – the functional and the devotional intentions, whose dethroning from the focal point of *lishmah* is Rav Chayim's primary message in this work. I believe that this complication is the product of a certain fundamental view of this topic, which focuses on the purpose of learning. The key to solving this problem, then, lies in changing our perspective on the subject.

Once again, we see that the issue of *lishmah* relates not to the definition of the purpose of learning generally, but rather to the deep emotional involvement of the student; indeed, this is Rav Chayim's goal throughout the fourth section. Needless to say, in order for the cognitive learning to serve as the focus of the student's **existential** involvement, we must understand full well the significance of Torah, both in the objective sense as well as in the personal experience of the student. What is there in Torah that has the capacity to arouse my most fundamental loyalty, the awareness regarding which Rav Chayim said that if we fail to perceive it properly we can “drown in the stormy sea”? [2] The author diligently addressed this question in the fourth section of his work. As noted above, his objective was to “**stir the hearts of those who desire to attach themselves to the love of His Torah**” – an objective that is clearly not a cognitive one, and rather appeals to the student's deepest emotions. Rav Chayim felt obliged to create an inner identification with Torah in order to endear its study to his readers not only on the rational level, but in the manner that he constantly emphasizes – *ka-ra'ui* (“as warranted,” or “properly”). This is not a trivial goal by any means, but rather a very demanding one which requires contemplation, internalization and in-depth thought.

### 12. R. Aharon Lichtenstein

[W]e may suggest... that the provision of “*ha-osek be-mitzva patur min ha-mitzva*” theoretically applies to Torah study as well. However, in order for the studied Torah to grant such an exemption, it must bear a certain quality – namely, that it is studied with the purpose of performing. When study is not accompanied by a sense of obligation and preparedness to bring the material to practical expression, it is inherently deficient and blemished. Undoubtedly, Torah learning involves more than a *hekhsher mitzva*; Torah study in and of itself is of inestimable value. In fact, this is the level of “Torah study for its own sake” that the Sages praise so profusely, as Rav Chayim Volozhin emphasizes at great length. Nevertheless, Torah study bears this value only when the individual learns out of an ambition and desire to carry out what is demanded by the material he studies. Thus, when a mitzva comes one's way when one is in the midst of studying, one must interrupt one's learning, since one thereby passes the test of whether or not one studies for the sake of performing. This does not mean that one involved in Torah does not earn an exemption from *mitzvot*. Rather, it flows from the fact that if he would not interrupt his learning, his very status as an “*osek ba-Torah*” (one involved in Torah learning) would be called into question, as his learning would lack the dimension of “*al menat la'asot*” (for the sake of performing). This involves not a limitation on the provision of “*ha-osek be-mitzva patur min hamitzva*” with respect to Torah study, but rather a redefinition of the type of Torah study that is capable of creating an exemption from *mitzvot*.