




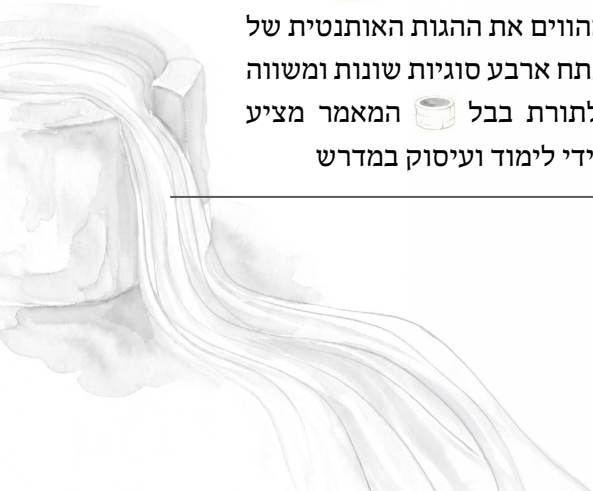




הרב חיים ויסמן "ישכינו שכינה בארץ": מדרשי האגדה ותורת ארץ ישראל

- מהי תורת ארץ ישראל
- 1. תוכנית הלימודים הבסיסית
- 2. לימוד ויצירה מתקדמים, "היהלום שבכתר"
- סיכום
- תורת ארץ ישראל מול אתגרי השעה
- סוגיה א: זוגיות ארץ ישראל – תורה
- הצומחת מתוך נוכחות
- סוגיה ב: חנוכה – ניצחון הבוקע מתוך
- היוזמה האנושית
- סוגיה ג: האנטומיה של השנאה
- והאנטישמיות – המן הבבלי מול המן
- הארץ-ישראלי
- סוגיה ד: העולם הבא – גשמי, דינמי
- ויצירתי
- סיכום: ארבע סוגיות – תורה אחת של
- חיים
- הצורך לשקם את תורת ארץ ישראל כיום
- קריאה לשיקום עולם ההגות והלב

לימוד מעמיק וסדור של מדרשי האגדה נדחק לפינה וכמעט שאינו מתקיים בבתי המדרש  במאמר זה מציע הרב חיים ויסמן לחזור ולעסוק במדרשי האגדה ובתורת ארץ ישראל  תורת הארץ מאפשרת לימוד מקיף, שבפסגתו מדרשי ההלכה והאגדה  מדרשי האגדה מחברים בין המקרא להגות ומהווים את ההגות האותנטית של תורת ארץ ישראל  הרב ויסמן מנתח ארבע סוגיות שונות ומשווה באמצעותן בין תורת ארץ ישראל לתורת בבל  המאמר מציע לחזור ללב הלימוד ההגותי על ידי לימוד ועיסוק במדרש



הרב חיים ויסמן

”ישכינו שכונה בארץ”: מדרשי האגדה ותורת ארץ ישראל

בבואנו לבחון את עולם התורה בדורות האחרונים, ניצבת לנגד עינינו עובדה די מוצקה: מרבית הלומדים מתמקדים בלימוד המקרא, התלמוד הבבלי, ההלכה והמחשבה לדורותיהם, ואילו לימוד מדרשי האגדה בהיקף ובעיון נפקד כמעט לחלוטין מסדר היום. אופיו של הלימוד בבתי המדרש מחלחל גם אל הציבור הרחב, אשר איבד את הזיקה למדרשי האגדה, לעיתים עד כדי חוסר הכרה של המושג עצמו (מה זה ”מדרש אגדה”?) ושל הרלוונטיות שלו לחינוך.¹

האם הסיבה להידחקות מדרשי האגדה היא קושי אינטלקטואלי בפיצוח הדברים? נראה שהתשובה הפוכה: המדרש נתפס כ”קליל” ובעל חשיבות פחותה, במקרה הטוב כסוג של ”ארכיאולוגיה” רוחנית – תחום שעשוי לעניין חוקרים ומומחים אך נטול משמעות חיה עבור הציבור הלומד, או כאוסף אגדות קלילות, חומר מעורר השראה שאינו דורש עיון משמעותי.²

בשנים האחרונות אני זוכה לעסוק בבירור מדרשי האגדה שחוברו בארץ ישראל.³ לעניות דעתי התפיסה הרווחת ממשיכה את אופן לימוד התורה הרווח

1. ככלל, ניתן לאפיין את סדר הלימוד בבתי המדרש הציוניים כממוקד בארבעה צירים: תנ”ך, גמרא, הלכה ומחשבת ישראל. הציר האחרון נע לרוב בין הגות עכשווית לבין תורת החסידות והקבלה, בעוד פלח מצומצם יותר מעמיק גם בהגות ימי הביניים. המדרש, לעומת זאת, כתחום לימוד עצמאי ומקיף, נפקד כמעט לחלוטין מרשימה זו.

2. במאה השנים האחרונות התעוררה התנגדות נוספת, מורכבת יותר, הנובעת דווקא מתוך פריחת לימוד המקרא. ”מהפכת התנ”ך” שהתמקדה בלימוד פשט המקרא, בניתוח הכתובים בהקשר ספרותי ומבני, ובבירור המציאות הריאלית בזמן התרחשותו, נתפסת לעיתים כסותרת את מדרשי האגדה. המתח שבין ה’פשט’ ל’דרש’ יצר תחושה שהאמת של הכתובים לא מתיישבת עם המדרש, ובכך צמצם עוד יותר את הלימוד המסורתי של חז”ל.

3. פרויקט מדרש ישראלי, מוקדש להדרה והנגשה של מדרשי האגדה הארץ-ישראליים. עד כה ראו אור במסגרת הפרויקט ספרי המדרש הבאים בעריכתי המשותפת עם הרב אבינח ברנר: קהלת רבה, אסתר רבה, רות רבה (ניסן תשפ”ה), שיר השירים רבה (ניסן תשפ”ו). ובעז”ה עוד היד נטויה, וכבר יש חוקרים נוספים העובדים על פרויקטים שונים. פרויקט זה נשען על קהילה של תורמים ובמסגרתו מתפרסמים הסכתים, הוקם אתר אינטרנט ייעודי, וכן מועברות הרצאות ברחבי הארץ.

בגלויות ישראל, ומתוכה גדלו במשך דורות רבים גדולי התורה בישראל, ואינה מבטאת את מלוא עומקה ורוחבה של תורת ארץ ישראל. משכך, היא מצמצמת את תפקידים המכריעים של מדרשי האגדה בעולמם של חכמים, ומצמצמת את הרלוונטיות של התורה מול אתגרי עם ישראל בדורות האחרונים.

אופייה הייחודי של תורת הארץ הוא השראת השכינה במציאות הארצית. זאת אל מול מגמות מרכזיות שעיצבו את תורת הגלות: ההישרדות הרוחנית וההסתגרות בארבע אמות של הלכה בתלמוד הבבלי, הרציונליזם הפילוסופי של ימי הביניים (שדחק את הנוכחות האלוהית אל מחוץ לחוקי הטבע), וההגות הקבלית והחסידית שנוטה לרוחניות מופשטת ולעולמות עליונים. בשני צדדיו של המטבע – זה ההלכתי-רציונליסטי וזה המיסטי – אבדה הזיקה הישירה אל המציאות הארצית כזירה של השראת שכינה.⁴

במאמר זה נגדיר מהי תורת הארץ, נבהיר את המבנה הפנימי שלה, ונלמד על תפקיד מדרשי חכמים – האגדה וההלכה – כפסגת יצירת חכמים בארץ ישראל. לאחר מכן נבחן את כוחה דרך ארבע סוגיות המעסיקות אותנו כיום: זוגיות, יוזמה לאומית, תופעת האנטישמיות ותכלית הקיום. בכל אחת מהן נראה כיצד תורת הארץ מציעה מענה שונה מהמודל הבבלי המוכר. ולבסוף, ננסה להבין מדוע שיקום תורת הארץ ומדרשי האגדה (וההלכה) הוא משימה קריטית בדור השיבה אל הארץ ואל החיים הריבוניים.

מהי תורת ארץ ישראל

המושג "תורת ארץ ישראל" סובל מעודף הגדרות ומחוסר בהירות. ריבוי הפרשנויות מלמד כי עבור לומדים רבים הוא הפך לכותרת, ללא "כיסוי" טקסטואלי ברור.⁵ כדי להבהירו עלינו לחפש את המכנה המשותף המדויק שלו.

ברובד היסודי, בשלב הראשון – "תורת ארץ ישראל" היא תורת חכמינו זיכרונם לברכה, שנוצרה, נכתבה ונערכה על אדמת ארץ ישראל. כדי להבין את המבנה

4. להרחבה בטיעונים אלה, ראו למשל: יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות: גרשם שלום, זרמים עיקריים במיסטיקה היהודית, ועוד רבים.

5. במסגרת זו לא ניתן לסקור את כלל מה שנאמר על תורת ארץ ישראל. אין ספק כי הראייה קוק הוא הדמות המשפיעה ביותר בעיצוב מושג זה בימינו. לתפיסת הראייה קוק על תורת הארץ, ראו למשל "אורות התורה", הרב שלמה אבינר, פרק יג, ומקורות רבים נוספים בהערות שם. ייתכן שכמות הפרשנויות הגדולה למונח היא אחת הסיבות שהביאה את הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל, ראש ישיבת הר עציון לשעבר, להתבטא כנגד השימוש בו: "מבחינת תורת ארץ ישראל, זה מושג שאני מבין מהיכן הוא צומח; אך אין לו שורשים כל כך עמוקים ורחבים כמו שאלו שדוגלים בו חושבים... אני מבין שאנשים שחושבים במונחים יותר מיסטיים ויותר מטפיזיים ממני, נוטים יותר לתפיסה זו. אני מרגיש את קדושת ארץ ישראל. אך אם מדברים על תורת ארץ ישראל, אני מעדיף לחסות בצלם של הש"ך, הגר"א, ר' עקיבא איגר, המנחת חינוך, ר' חיים והראב"ד" (עולם קטן, תשס"ח).

הפנימי של תורת הארץ, עלינו להתבונן בה כפי שחכמי הארץ ראו אותה: כיחידה אורגנית אחת של תורה אחודה שנוצרת בידי חכמים בארצם. התרשים הבא מבקש להציג את המבנה של תורה זו.⁶



תרשים זה משקף הן רשימה ביבליוגרפית והן היררכיה לימודית ורוחנית. חז”ל ראו בתורה מבנה אורגני המורכב משני רבדים: 1. תוכנית הלימודים הבסיסית 2. לימוד ויצירה מתקדמים.

1. תוכנית הלימודים הבסיסית

- **מקרא** – בבסיס תורת הארץ ניצבים עשרים וארבעה ספרי המקרא, מקור סמכות ראשוני שעליו נבנות כל שאר הקומות הבאות. על פי המשנה (אבות ה, כא), הגיל המתאים לתחילת לימוד המקרא הוא חמש⁷, ובו החל הילד לשנן ולהפנים את כ”ד ספרי הקודש.⁸

6. הציטוט בתרשים “כך דברי תורה כולה אחת, ויש בה מקרא ומשנה תלמוד הלכות והגדות”, נלקח מתוך הספרי (האזינו, שו).
7. לתארוך המשנה באבות, אשר אינה מופיעה בכתבי היד של המשנה וככל הנראה היא תוספת מאוחרת, ראו בהרחבה: איבן (ישראל) מרקוס, טקסי ילדות – חניכה ולימוד בחברה היהודית בימי הביניים, עמ’ 69, וכן במשנת ארץ ישראל.
8. בספרות חכמים ישנן דרשות רבות על החובה להקיף את עשרים וארבעה ספרי המקרא (ראו למשל קהלת רבה יב, יא-יב). חכמים ציפו מכל תלמיד חכם להכיר את כל ספרי המקרא על בוריים: “כך תלמיד חכם צריך שיהא רגיל בעשרים וארבעה ספרים, ואם חסר אחד מהן – אינו כלום” (שיר השירים רבה ד, יא). עם זאת, ברור שלא כל התלמידים הצליחו לעמוד במשימה כה כבדת משקל: “בגוהג שבעולם, אלה בני אדם נכנסו למקרא – יוצאין מהן מאה” (קהלת רבה ז, כח). גם אם מדובר במספרים טיפולוגיים המייצגים יחס כמותי רעיוני,

- **משנה** – שינון ההלכות בעל פה. בקומה זו, המוכרת לנו כיום בעיקר דרך קובצי המשנה והתוספתא,⁹ רוכזו עקרונות התורה המעשיים. המנהג הרווח בארץ היה לסיים את שינון ההלכות סביב גיל שלוש עשרה, בו הפך הנער למחויב במצוות ונדרש לבחור את דרכו בחייו.¹⁰
- **תלמוד** – העמקה וניתוח של המשניות ששוננו בעל פה. דיון זה מוצא את ביטויו המזוקק במה שמכונה כיום "תלמוד ירושלמי".¹¹ אגב, בניגוד לתפיסה הרואה בתלמוד תהליך שאין לו קצבה, חכמי הארץ הציבו חזון של תורה שניתן להקיפה ולסיימה. תפיסה זו נבעה מתוך ההכרה בצורך להתפרנס מחיי המעשה, ומשתקפת בלימוד תמציתי וממוקד.¹²

הרי שהמסר ברור: בכל מערכת לימודית קיימת נשירה, והשגת שליטה במקרא היא היעד הראשון במסלולו של החניך.

9. המונח "משנה" בהקשר זה מתייחס הן לקובץ המוכר שערך רבי יהודה הנשיא, והן למסורת רחבה של שינון ההלכה. לכל בית מדרש מרכזי היה "צבר" הלכות משלו, מעין "משניות נוספות" או "תוספות" שהיוו תוספת או חילופין למשנה המוכרת לנו: "עשיתי לי גנות ופרדסים – אלו משניות גדולות, כגון של רבי חייא רבא ושל רבי הושעיא רבא, ומשנתו של בר קפרא" (קהלת רבה ב, ד-ח; להרחבה בעניין זה ראו מנחם כהנא, ספרות חז"ל הארץ-ישראלית – מבואות ומחקרים, עמ' 109-110). ילדי הארץ נדרשו אפוא לשנן את תמצית ההלכה כפי שנוסחה בבתי המדרש בקהילתם.

10. כך עולה מתיאור השנים הראשונות בחיי יעקב ועשו: "כָּךְ כָּל י"ג שָׁנָה שִׁנְיָהֻם הוֹלְכִים לְבֵית הַסֵּפֶר וּשְׁנִיָּהֻם בָּאִים מִבֵּית הַסֵּפֶר, לְאַחַר י"ג שָׁנָה זֶה הָיָה הוֹלֵךְ לְבֵית מִדְרָשׁוֹת וְזֶה הָיָה הוֹלֵךְ לְבֵית עֲבוֹדַת כּוֹכָבִים" (בראשית רבה פרשה ג). לכאורה יש כאן סתירה עם המשנה במסכת אבות: "בן חמש עשרה לתלמוד". פרופ' זאב ספרא מצביע על ההבדל בין המסורת הבבלית, המיוצגת במשנה באבות (שככל הנראה היא תוספת מאוחרת, ראו לעיל הע' 7), המכוונת לגיל 15, לבין המסורת הארץ-ישראלית, המיוצגת במדרש לעיל, המכוונת לגיל 13. ומסכם, שאחרי גיל שלוש עשרה הלימוד הוא רשות (משנת ארץ ישראל, שם). גם כאן (ראו לעיל הע' 8) מציינים חכמים את הנשירה הגדולה של הילדים: "לְמַשְׁנָה – יוֹצְאִין מֵהֶן עֶשְׂרֵה" (קהלת רבה ז, כח). רק אחוז אחד מכלל הנכנסים למערכת החינוך בגיל חמש זכה להגיע לשלב התלמוד (תשע עשיריות נשרו בלימוד המקרא, ועוד תשע עשיריות מהעשירית הנוותרת – בלימוד המשנה).

11. המונח "תלמוד" בהקשר הישראלי מתאר את המתודה הפרשנית של המשנה, אשר נועדה להבין את הלוגיקה הפנימית של ההלכה. אורכו המצומצם יחסית של התלמוד הירושלמי, בהשוואה למקבילו הבבלי, משקף בין השאר את הקצב הלימודי המהיר, ואת שאיפה להגיע למסקנות ברורות. יתרה מכך, המחקר מלמד כי התלמוד הירושלמי שלפנינו מורכב מ"תלמודים" קדומים של בתי מדרש מקומיים, שהיו תמציתיים אף יותר מהנוסח הסופי שלפנינו (ראו: מנחם כהנא שם, עמ' 231-232, וראו לעיל הע' 9 על חומר הלימוד הקהילתי של המשנה).

12. חכמים תיארו את האפשרות להקיף את התורה כולה באמצעות משל המבחין בין פיקח לטיפש: "רַבִּי יוֹחָנָן דְּצַפְרִין (מציפורי) פִּתְרַר קְרִיאָא (דרש את הפסוק) בְּתַלְוִלְיֹת שֶׁל עֶפְרָ: מִי שֶׁהוּא טַפֵּשׁ, מְהוּ אוֹמֵר? מִי יְכוֹל לְקַצוֹת (לקצוץ ולפנות) אֶת זֶה? מִי שֶׁהוּא פִּיֶּקֶח, מְהוּ אוֹמֵר? הֲרִי אֲנִי קוֹצֵה (קוצץ ומפנה) שְׁתֵּי מִשְׁפְּלוֹת (סלים גדולים) בַּיּוֹם וְשְׁתֵּי מִשְׁפְּלוֹת (סלים גדולים) בְּלַיְלָה, וְלִמְחָר (גם עושה) כֵּן, עַד שֶׁאֲנִי קוֹצֵה (קוצץ ומפנה) אֶת כּוּלָּהּ. וְמִי שֶׁהוּא טַפֵּשׁ אוֹמֵר: מִי הוּא יְכוֹל לְלַמֵּד תּוֹרַת נְזִיקִין (שלוש ה'בבות') שְׁלֹשִׁים פְּרָקִים? (תורת) כָּלִים שְׁלֹשִׁים פְּרָקִים? וְהַחֲכָם אוֹמֵר: הֲרִינִי לוֹמֵד שְׁתֵּי הַלְכוֹת הַיּוֹם וְשְׁתֵּים לְמָחָר, עַד שֶׁאֲנִי לוֹמֵד כּוּלָּהּ" (שיר השירים רבה ה, יא).

יש להדגיש כי המונח 'שתי הלכות' המופיע במדרש זה אינו מכוון לפסקי הלכה יבשים או מצומצמים (הקרויים

רובד משולש זה – מקרא, משנה ותלמוד – מהווה את ‘הלחם והמים’ של כל לומד רציני בעולמם של חכמינו, תוכנית הלימודים הבסיסית המעניקה ללומד תשתית רוחנית הכרחית להמשך דרכו בחייו. עם זאת, כפי שנראה בהמשך, מדובר רק בקומה הראשונה, שעל גביה נבנית הקומה העליונה.¹³

2. לימוד ויצירה מתקדמים, “היהלום שבכתר”

• **הלכות** – מדרשי ההלכה.¹⁴ המקרא מבטא את יסודות היהדות, המשנה מציגה את השורה התחתונה של ההלכה, והתלמוד את העיון בה לפרטיה וסעיפיה. אולם מדרש ההלכה הוא הצורה הראשונית של התורה שבעל פה, ובו ההלכה מופיעה כצמיחה אורגנית מתוך המקרא.¹⁵ מדרש ההלכה מחבר בין המקרא לבין המסורת שבעל פה, ודורש מן הלומד מומחיות וסמכות שהיא נחלתם של חכמים שקנו ידע תורני מקיף ומעמיק.¹⁶

‘משניות’ בשפתנו). עבור נער בן שלוש עשרה המבקש להתמקצע בלימוד התלמוד, שינון שתי הלכות פסוקות בלבד אינו מציב אתגר אינטלקטואלי ממשי. אלא הכוונה היא ללימוד של שתי משניות בצירוף התלמוד הישראלי (הירושלמי) הקצר. אכן, מדובר בקצב לימודי תובעני, המהווה ‘יחידת הספק’ משמעותית אך סבירה, ואשר מאפשר להקיף את התורה בתוך שנים ספורות. המילים “עַד שְׁאֵי לֹמֵד כֹּלָּה” הן מפתח להבנת היסוד החשוב של הלימוד הארץ-ישראלי: תורה שיש לה סוף מוגדר. בכך יש יתרון פסיכולוגי ורוחני: אדם שיועד שיש למסעו יעד, יכול למצוא את הכוח להתחיל בו (וראו בהרחבה במדרש כולו, כיצד מכנים חכמים את מי שסבור שאין סוף ללימודו). תפיסה זו מחזירה ללומד את תחושת הבעלות על הידע התורני ואת היכולת להפוך לבקיא ב”כל התורה”. עיקרון זה נשחק עם התקדמות הדורות תחת היקפי הלימוד המתרחבים.

13. גם כאן (ראו לעיל הע’ 8 והע’ 10) מציינים חכמים את “פירמידת הנשירה”: “(ונכנסים) לְתִלְמוּד – יוֹצֵא אָחָד מִן, הַדָּא הוּא דְכִתְיָב (זהו שכתוב): “אֶדְם אָחָד מִצְאָלֵךְ מְצָאֵת” (קהלת רבה ז, כח). מתוך אלף תלמידים שהחלו ללמוד מקרא, רק יחיד סגולה אחד זוכה להעפיל לשלב התלמוד, וזכאי להגיע ללימוד וליצירה המתקדמים. שאר התלמידים, לאחר שקנו לעצמם את לימודי התשתית ההכרחית, פנו – כמקובל ובטבעיות – למעגל העבודה והפרנסה לטובת בני משפחתם.

14. המדרש נחשב לצורה הקדומה של התורה שבעל פה, וראשיתו עוד בימי עזרא הסופר (ראו נחמיה ת, ח). בעוד שהמשנה מארגנת את ההלכות לפי נושאים, המדרש נצמד לסדר הפסוקים וחוקר את משמעותם ההלכתית באמצעות מידות שהתורה נדרשת בהן (קל וחומר, גזירה שווה וכיוצא בזה). כפי שמציין הרב דן בארי (מכילתא דרבי ישמעאל – מדרש תנאים על ספר שמות, עמ’ 7-9), דרך לימוד זו היתה העיקרית בתקופת בית המקדש השני, ורק מאוחר יותר התגבשה ההלכה לצורה של מסכתות עצמאיות (משנה).

15. בנוסף לתפקידו הפרשני, למדרש ההלכה היה תפקיד אידיאולוגי ופולמוסי מכריע בעיצוב הזהות הפרושית מול הצדוקים. הרב חיים טשרנוביץ (“רב צעיר”) מסביר כי בעוד שהצדוקים דרשו הוכחה מהכתוב והפרושים נשענו על הקבלה, המדרש הבהיר כי המסורת שבעל פה טבועה בעומק הפסוקים עצמם, מה שהביא גם את הצדוקים עצמם לדיונים בסגנון מדרשי (ראו בספרו תולדות ההלכה, עמ’ 37-61).

16. עדות לכך שמדרשי ההלכה נחשבו ללימוד “גבוה” ומתקדם, ניתן למצוא לדוגמה בהתכתבות שבין בן בג-בג לרבי יהודה בן בתירה: “מוחזקני בך שאתה בקי בחדרי תורה ולידון בקל וחומר” (ספרי במדבר, קיז). לא בכדי מתואר גם כי תלמידי חכמים היו מרחיקים נדוד כדי ללמוד תורה מרבי יהודה בן בתירה: “מעשה ברבי אלעזר בן שמוע ורבי יוחנן הסנדלר שהיו הולכים לנציבים אצל רבי יהודה בן בתירה ללמוד ממנו תורה” (ספרי דברים, פרשת ראה פ).

- **הגדות** – מדרשי האגדה. לצד ההלכה המגדירה את חובות המעשה, האגדה עוסקת במחשבה ובלב. תפקידה המרכזי היה דיאלוג חי עם הציבור.¹⁷ מדרשי האגדה נחשבים לימודים מתקדמים, מפני שהם דורשים יכולות מורכבות: הפיכת התשתית של המקרא, המשנה והתלמוד, למסר חי המנחה את העם באתגרי השעה. בעוד שהיצירה ההלכתית השיטתית נחתמה במידה רבה עם דור התנאים, מרחב האגדה התרחב דווקא במאות השלישית והרביעית לספירה.¹⁸ מדרש האגדה היה הדרך המרכזית לפיתוח ההגות של תורת הארץ.

17. קובצי המדרש שלפנינו אינם רק יצירה של סיפורת, אלא למעשה הם נוצרו מתוך דיאלוג חי שהתקיים בין חכמים לציבור הרחב (ראו: תמר קדרי, 'מדרשי האגדה האמוראיים', בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית – מבואות ומחקרים, עמ' 297-349). הזיקה הזו ל'במת' בית הכנסת והחיבור אל העם מסבירה את הסגנון הייחודי של המדרש, שפיתח כלים אומנותיים ודרמטיים כדי למשוך את לב השומעים. המובהק שבהם הוא ה"פתיחתא" (מדרש הפתיחה) – פתיחה דרמטית בכתוב המרוחק לכאורה מהפרשה, המוליכה את השומע עד לחיבור המפתיע עם הפסוק הפותח את הפרשה הנקראת בתורה (בעניין זה ראו בהרחבה אביגדור שגן, אלפי שגן – מבחר מאמרים ותגובות תלמידים, עמ' 253-269; יוסף היינימן, דרשות בציבור בתקופת התלמוד, עמ' 7-30, ומקורות שם). דוגמה נוספת לחיבור שבין המעשה והמחשבה ניתן למצוא במדרשי ה'תנחומא' (הקרויים גם מדרשי 'ילמדנו'). מדרשים אלו פותחים לעיתים קרובות בשאלה הלכתית, בדרך כלל פשוטה ביותר המפורשת במשנה או בתוספתא ("ילמדנו רבנו..."), ובכך הם יוצרים גשר בין חיי הציבור לבין הדרשה. מתוך השאלה המעשית, נמשכת הדרשה אל מרחבי האגדה, כשהיא שוזרת יחד את המקרא, ההלכה והרעיון המוסרי ליחידה הרמונית אחת.

18. מדרשי ההלכה נערכו על סדר המקרא בתקופת התנאים. עם חתימתם אנו עדים לשינוי מגמה. אמוראי הארץ העתיקה את מרכז הכובד אל פירוש המשנה וניתוחה (כגון התלמוד הירושלמי או כל תלמוד אחר שלא דווקא הגיע לידינו, ראו לעיל הע' 11), ופסקו מיצירת מדרשי הלכה באופן שיטתי! נראה ששינוי זה אינו טכני בלבד, אלא משקף הקשבה עמוקה למצבו הנפשי של העם. במדרש שיר השירים רבה (פרשה ב) מתארים אמוראי הארץ רבי יצחק ורבי לוי מעבר זה כתוצאה של שבר היסטורי: "לְשַׁעֲבֵר הֵיטָה הַתּוֹרָה כְּלָל... וְהָיָה מִבְּקִשְׁיָן לְשַׁמְעַ דְּבַר מְשֻׁנָּה וְדָבַר תְּלֻמוּד. וְעִקְשְׁוֹ שְׂאִין הַתּוֹרָה כְּלָל... הָיָה מִבְּקִשְׁיָן לְשַׁמְעַ דְּבַר מְקָרָא וְדָבַר אֲגָדָה... עִקְשְׁוֹ שְׂאִין הַפְּרוּטָה מְצוּיָה, וְכִיּוֹתֵר שְׁהוּן חוּלְיָן מִן הַשְּׁעֵבֹד – אִין מִבְּקִשְׁיָן לְשַׁמְעַ אֲלָא דְּבָרֵי בְּרָכוֹת וְנִחְמוֹת". לאחר דיכוי מרד בר כוכבא באמצע המאה השנייה לספירה, שגם הביא לתזוזה מרכז התורה מיהודה לגליל, העם אינו מסוגל לשאת את לימוד ההלכה הקשות, והאגדה הופכת לתרופה לה זקוק העם בשעותיה הקשות ביותר. בניגוד להלכה ולתלמוד, המפרקים את המציאות לפרטים משפטיים ולמחלוקות מקומיות המיועדים לאליטה למדנית, האגדה עוסקת בסיפור המשותף, בזהות ובגורל. היא מציעה שפה הפונה אל הלב והדמיון של כלל הציבור, ומאפשרת איחוי חברתי סביב זיכרון העבר ותקוות העתיד.

חשוב להדגיש כי שורשיה של האגדה נטועים כבר בעולמם של התנאים. נתחים נכבדים של דרשות אגדה נמצאים כבר בתוך מדרשי ההלכה התנאיים (כגון במכילתא ובספרי), ומסורות תנאיות רבות משולבות במדרשי האגדה המאוחרים. עם זאת, "הפריצה העיקרית" של האגדה התרחשה בארץ ישראל במאות השלישית והרביעית. בתקופה זו, "לגדול בתורה" פירושו להיות בין השאר דרשן המסוגל לדלות מן המקרא תובנות קיומיות, לאומיות ומוסריות.

סיכום

בפרק זה העמדנו את המושג ”תורת ארץ ישראל“ על קרקע לשונית והיסטורית. מתוך עיון בספרות חכמים שבארץ, ובהתבסס על הנאמר בספרי (”כולה אחת“), הגדרנו את תורת הארץ כיחידה אורגנית הבנויה משני רבדים:

1. התשתית: תורה שאפשר להקיף – עמדנו על תוכנית הלימודים המורכבת ממקרא, משנה ותלמוד. למדנו כי בתקופת חז”ל מסלול זה היווה את תשתית הידע ההכרחית. החידוש המרכזי ברובד זה הוא התפיסה של ”תורה שיש לה סוף“: חזון המציב יעד לימודי בר השגה, המאפשר לאדם להשלים את לימודיו בטרם יצא אל עולם המעשה והפרנסה.

2. הפסגה: מדרשי ההלכה והאגדה – מדרשי ההלכה המחברים בין המקרא להלכה, ומדרשי האגדה המחברים בין המקרא להגות, מהווים את פסגת מחשבת ארץ ישראל.¹⁹ המדרשים הם ההגות האוטנטית של תורת הארץ. באמצעותם ביטאו חכמים את השקפת ההלכה, הנפש והלאום, המבוססת על המקרא.²⁰

19. ראוי להניח כאן הבחנה יסודית בין מועד עריכתם הסופית של הקבצים לבין התוכן הפנימי שלהם. בעוד המחקר האקדמי עוסק רבות בתיארוך זמן חתימתם של מדרשי ההלכה והאגדה (ראו למשל ענת רייזל, מבוא למדרשים; מנחם כהנא, ספרות חז”ל הארץ-ישראלית – מבואות ומחקרים), ומצביע על כך שחלקם נערכו מאות שנים לאחר המאה הרביעית לספירה, הרי שברובד התוכן וההגות נותרת היצירה נאמנה לתקופתה המקורית. יש להדגיש כי זיהויה של ספרות זו כישראלית נשען על טביעת עין מובהקת, החל משמות החכמים (הנחתמים כרונולוגית סביב המאה הרביעית), דרך הזיקה הבלתי-אמצעית לגיאוגרפיה ולטופוגרפיה של הארץ, ועד לרובד הלשוני המְשלב ארמית גלילית ושימוש במושגים מן השפה היוונית שהיו רווחים בארץ ישראל באותה התקופה. אולם הנדבך החשוב מכל הוא הקוהרנטיות המרשימה של המחשבה העולה מתוך כלל המדרשים. עיון רוחבי בהם מגלה כי בדרך כלל התכנים משלימים זה את זה.

20. ראוי להבהיר מדוע הדיון ב’תורת ארץ ישראל’ במסגרת זו נשען רק על כתבים שנערכו ונכתבו בארץ. אין בכך משום התעלמות מהמסורות הארצישראליות המשוקעות בתלמוד הבבלי, אלא הכרה בעצמאותה ובייחודה של כל מסורת. מחקרים רלוונטיים מלמדים כי כאשר שמועות ארץ-ישראליות עברו למרכז התורה בבבל, הן עברו תהליך טבעי של ’התאקלמות’ – עיבוד לשוני, רעיוני והלכתי שהתאים אותן לעולמם של חכמי בבל (ראו להלן דוגמאות בפרק הבא, וכן דוד רוזנטל, ’תורת ארץ ישראל בתלמוד הבבלי’, בתוך: ספרות חז”ל הארץ-ישראלית – מבואות ומחקרים, עמ’ 261-296).

להפרדה מתודולוגית זו יש ערך מוסף משמעותי גם עבור המקורות הבבליים עצמם, שכן היא משיבה להם את הקוהרנטיות הפנימית שלהם. אחת הביקורות הקדומות על מדרשי האגדה, המובאת כבר בשם הגאונים, קובעת כי ”אין מקשין בו ולא ממנו“ (ראו לדוגמה את המסורת שמציג האבן עזרא בשם הגאונים בפירושו הקצר לשמות ב, ט). אולם נראה כי אחד הטעמים לגישה הזו נעוץ דווקא בערוב המקורות: ללא הבחנה חדה בין תורת הארץ לתורת בבל, נוצר בליל של מסורות סותרות המעורר רושם חזק של חוסר עקביות. אולם כאשר המדרש הישראלי נלמד כיחידה עצמאית, הוא מתגלה כמערכת הגותית שיטתית ובעלת לוגיקה פנימית אחודה שאינה נופלת מזו של התלמוד הבבלי (כמו שאנסה להראות בפרק הבא ”תורת ארץ ישראל מול אתגרי השעה“). זוהי אולי המשימה המתגרת ביותר בניסיון לחשוף את ייחודה של תורת הארץ.

תורת ארץ ישראל מול אתגרי השעה

לאחר כל זאת, כדי להבהיר את מקומה, את חשיבותה ואת הרלוונטיות שלה בדורנו, נבחן כעת כיצד "תורת ארץ ישראל" משיבה לשאלות הקיום האנושי היסודיות והמתחדשות. אנו נראה כי תורה זו מבטאת "תורה של חיים", המבקשת לגלות את הקדושה בתוך המציאות הממשית, ומשלימה את הפערים שנוצרו בתורת הגלות אשר התאפיינה בשאיפת הישרדות.

נעשה זאת תוך עיון בארבע סוגיות המתרחבות בהדרגתיות: החל מהגרעין האינטימי של הבית (הזוגיות), דרך שאלת היוזמה הלאומית והריבונות (חנוכה), עובר בבירור שנאת ישראל (האנטישמיות), וכלה במבט אל התכלית הנצחית (העולם הבא). בכל אחת מהן, באמצעות דיון דיאלקטי בין המקורות השונים, נחשוף שוני בין המודל הבבלי לזה הישראלי, ונראה כיצד שיבה לתורת הארץ מציעה בפנינו מענה משלים, רלוונטי ומחיה.

סוגיה א: זוגיות ארץ ישראל – תורה הצומחת מתוך נוכחות

אחד הצירים הבולטים שבהם נחשף המיקוד השונה, והשלכותיו העמוקות, בין תורת בבל ותורת הארץ, הוא המתח שבין לימוד התורה לחיי הנישואין. כפי שנראה להלן, דרך בחינת המסורות השונות על חיי רבי עקיבא, המודל הבבלי נוטה להדגיש קדושה הצומחת מתוך פרישות ומרחק, בעוד המסורת הישראלית מציבה מודל של שותפות אורגנית ונוכחות משותפת בתוך עמל החיים.

ישנו פער מעורר הרהורים בין הפרסום של סיפור רבי עקיבא ורחל בציבור, לבין העובדה שאחד המקורות העתיקים והחשובים שלו כמעט שאינו מוכר – התיאור במסכת אבות דרבי נתן. סיפור מכונן על אהבה זוגית ותורה נשמר בזיכרון היהודי דרך המסורת הבבלית, בעוד המסורת הישראלית המתונה לשיבת ישראל לארצם. בסעיף זה נבחן אגדה מפורסמת זו גם בעיניים הישראליות שנוסחו באבות דרבי נתן.

1. רבי עקיבא ורחל

השוני בין התפיסות מתבטא בשתי המסורות על הביוגרפיה של רבי עקיבא. המודל הבבלי המפורסם (כתובות סב, ב; נדרים נ, א) מציב אידיאל שבו הגדלות התורנית נקנית במחיר ניתוק גמור מן המרחב הזוגי והמשפחתי. על פיו, רבי עקיבא עוזב את ביתו לתקופה מצטברת של עשרים וארבע שנים, כשהוא מותיר את רחל אשתו במצב של "אלמנות חיים". כך מתארת הגמרא בכתובות:

רבי עקיבא רעיא דבן כלבא שבוע הוה. חזיתיה ברתיא דהוה צניע ומעלי,
אמרה ליה: אי מקדשנא לך, אזלת לבי רב? אמר לה: אין. איקדשא ליה בצינעה

ושדרתיה. שמע אבוה – אפקה מביתיה, אדרה הנאה מנכסיה. אזיל יתיב תרי סרי שנין בבי רב. כי אתא, אייתי בהדיה תרי סרי אלפי תלמידי. שמעיה להווא סבא דקאמר לה: עד כמה קא מדברת אלמנות חיים? אמרה ליה: אי לדידי ציית, יתיב תרי סרי שני אחריני. אמר: ברשות קא עבידנא, הדר אזיל ויתיב תרי סרי שני אחריני בבי רב. כי אתא, אייתי בהדיה עשרין וארבעה אלפי תלמידי. שמעה דביתהו, הות קא נפקא לאפיה, אמרו לה שיבבתא: שאילי מאני לבוש ואיכסאי, אמרה להו: יודע צדיק נפש בהמתו. כי מטיא לגביה, נפלה על אפה, קא מנשקא ליה לכרעיה. הו קא מדחפי לה שמעיה, אמר להו: שבקוה, שלי ושלכם – שלה הוא.²¹

כאשר מעמיקים בתלמוד הבבלי, המתאר את הריחוק שבין רבי עקיבא ורחל עשרות שנים, מתבלטים שלושה היבטים המעצבים מודל של ”קדושה מתוך ניתוק“:

- **המחיר והכאב** – כאשר רבי עקיבא חוזר לאחר שנים עשרה שנים, הוא שומע את השכנים מבקרים את רחל על בחירתה בבדידות, ואת תשובתה: ”אי לדידי ציית, יתיב תרי סרי שני אחריני“ (אם ישמע לי, ישב שנים עשרה שנים נוספות). תגובתו היא חזרה לתלמודו, שהרי: ”ברשות קא עבידנא“ (ברשות אני עושה זאת). אמירה זו חושפת כי רבי עקיבא מודע למחיר ולכאב שבעזיבת הבית, וההסכמה הכנה של רחל ללימוד התורה שלו מאפשרת המשך מצב זה.
- **צמצום האישיות** – אחד הביטויים הבולטים בתיאור הבבלי הוא תגובתה של רחל לשכנות המציעות לה בגדים מכובדים לקראת בואו. תשובתה נשענת על פסוק ממשלי (יב, י): ”יודע צדיק נפש בהמתו“. השימוש בביטוי הקשה ”בהמתו“ ממחיש עד כמה רחל אינה נחשבת אפילו ל”אישה“, אלא משווה עצמה לבהמת עבודה המתבטלת לחלוטין בפני אדונה. רחל רואה ערך בביטול אישיותה ונשיותה למען תורתו של בעלה, ותפיסה כזו מקדשת את צמצום ה”אני“ ואת החדלות של בת הזוג, למען הפסגה העליונה של בן הזוג.

21. תרגום: רבי עקיבא היה רועה בבית ’כלבא שבוע’, ראתה אותו בתו שהיה צנוע ומעולה, אמרה לו: אם מתקדשת אני לך, תלך ל’בית רב’ ללמוד תורה? אמר לה: כן. התקדשה לו בצנועה ושלחנה. שמע אביה, הוציאה מביתו והדיר אותה מנכסיו. הלך ישב 12 שנה ב’בית רב’. כאשר שב, באו איתו 12,000 תלמידים. שמע זקן שאומר לה: עד מתי את חיה כ’אלמנה חיה? אמרה לו: אם היה מקשיב לי, היה הולך 12 שנים נוספות. אמר (ר”ע): ברשות אני עושה. הלך וישב 12 שנה נוספות ב’בית רב’. כאשר בא, באו איתו 24,000 תלמידים. שמעה אשתו ויצאה לפניו. אמרו לה שכנותיה: שאלי מאיתנו בגדים. אמרה להן: ”יודע צדיק נפש בהמתו“. כאשר הגיעה לפניו, נפלה על פניה והיתה מנשקת רגליו, באו שמשיו לדוחפה, אמר להם: הניחו לה. שלי ושלכם – שלה הוא.

- **ההשתחויה ונישוק הרגליים** – המפגש בין בני הזוג לאחר עשרות שנים הוא כשל חסיד ורבו, או אפילו של אדון ועבדו. רחל נופלת על פניה ו"קא מנשקא ליה לכרעיה" (מנשקת את רגליו), בעוד תלמידיו מנסים להדוף אותה. מערכת יחסים כזו משקפת את הריחוק הפיזי והנפשי של עשרות השנים, תוצאת ההסכמה ההדדית של בני הזוג.

תיאור זה מעלה אפוא על נס את הריחוק בין בני הזוג, כאמצעי הכרחי להתגדלות בתורה. אולם חכמי הארץ מציירים תמונה שונה של נוכחות זוגית בתוך הקושי. בתיאור המופיע במסכת אבות דרבי נתן (נוסח א פרק ו; נוסח ב פרק יב), רבי עקיבא אינו עוזב את ביתו, אלא חי יחד עם רחל בעוני מחפיר, ומנהל עמה שותפות יומיומית במשך עשרות שנים של הישרדות וצמיחה רוחנית הכרוכות זו בזו:

בְּכָל יוֹם וְיוֹם הָיָה מֵבִיא חֲבִילָה שֶׁל עֵצִים, חֲצִיָּה מוֹכֵר וּמְתַפְרָגֵס, וְחֲצִיָּה מְתַקְּשֵׁט בָּהּ. עֵמְדוּ עֲלָיו שְׂכָנָיו וְאָמְרוּ לוֹ: עַקִּיבָא, אֲבַדְתָּנוּ בְּעֵשֶׂן... אָמַר לָהֶם: הֲרַבָּה סְפוּקִים אֲנִי מִסְתַּפֵּק בְּהוֹן; אֶחָד שְׂאֲנִי שׁוֹנֶה בְּהוֹן, וְאֶחָד שְׂאֲנִי מִתְחַמֵּם כְּנִגְדוֹן, וְאֶחָד שְׂאֲנִי יֵשֵׁן בְּהֶם.

הביטוי "בְּכָל יוֹם וְיוֹם" מדגיש את העקביות והנוכחות בתוך הבית. התורה נלמדה מתוך העשן המשותף המרחף במרחב הביתי המצומצם. עוצמת הקושי המשותף עולה מתוך תלונת השכנים "אֲבַדְתָּנוּ בְּעֵשֶׂן!". אם אלו שעמדו מחוץ לבית חשו את העשן, הרי שרחל, ששהתה בתוך חלל הבית פנימה, סבלה ממנו שבעתיים. ובכל זאת, היא התמסרה באהבה לזוגיות עם רבי עקיבא. עם זאת, חכמי הארץ מבהירים כי זוגיות זו דרשה הקרבה מצד רחל, בתו של אחד מעשירי הארץ, והיא מכרה את שנותיה כדי לאפשר את צמיחתו של בעלה. כך מתאר התלמוד הירושלמי (שבת ו, א):

מַעֲשֵׂה בְּרַבִּי עַקִּיבָא שֶׁעָשָׂה לְאִשְׁתּוֹ עִיר שֶׁל זָהָב. רָאֲתָה אִשְׁתּוֹ שֶׁל רַבֵּן גַּמְלִיאֵל וְקִנְיָאָה בָּהּ. בָּאָה וְאָמְרָה לְפָנָי בְּעֵלָהּ. אָמַר לָהּ: וְכִי כֵן עָשִׂית לִי, כְּמוֹ שֶׁהִיא עָשָׂתָה לּוֹ? שֶׁהִיָּתָה מוֹכֶרֶת מְקַלְעוֹת רֵאשָׁה וְנוֹתְנָת לּוֹ כְּדִי שֶׁיַּעֲסֵק בְּתוֹרָה.

מעבר לתיאור המרתק על מסירותה של רחל, הירושלמי מציב את הזוגיות של רבי עקיבא ורחל כמודל אליו שאפה אשתו של רבן גמליאל ("וְקִנְיָאָה בָּהּ"), כלומר מודל לנשות תלמידי החכמים. חכמי הארץ מציבים מודל לשאוף אליו, שבו גדלות רוחנית נשענת על הזוגיות המשותפת.

תפיסה זו באה לידי ביטוי גם כאשר רבי עקיבא נדרש לעבור מהמרחב האישי אל המרחב הציבורי. בניגוד לרושם שבתלמוד הבבלי, הוא לא מקבל את ההחלטה לבדו, אלא רואה בה עניין זוגי (תלמוד ירושלמי פאה א, ח): ”רַבִּי עֲקִיבָא – בְּקִשּׁוֹ לְמִנּוֹתוֹ פְּרָנָס. אָמַר לָהֶם: רּוֹצֵה אֲנִי לְהַמְלִיךְ בְּבֵיתִי. הֲלָכּוּ אַחֲרָיו, שְׁמָעוּ קוּלוֹ שְׂאוּמֵר (לאשתו): אֶף שִׁיקְלָלוּ אוֹתִי, אֶף שִׁיבְּזוּ אוֹתִי”.

הנוכחות הזוגית מתבטאת גם בחיי המשפחה והולדת הילדים, תוך כדי תהליך הצמיחה התורנית. בתיאור על ”חובת העניים“ ללמוד תורה, מוכיחים חכמי הארץ כי איש אינו יכול להיתלות בילדיו כעילה להימנעות מלימוד, שכן רבי עקיבא עצמו גידל את ילדיו בזמן שהעפיל למדרגתו הגבוהה. כך מתואר באבות דרבי נתן (שם):

עֵתִיד רַבִּי עֲקִיבָא לְחַיֵּב אֶת כָּל הָעֲנִיִּים בְּדִין. שְׂאֵם אוֹמְרִים לָהֶם (לעניים): מִפְּנֵי מָה לֹא לְמַדְתֶּם תּוֹרָה? וְהֵם אוֹמְרִים: מִפְּנֵי שְׁעֲנִיִּים הָיִינוּ. אוֹמְרִים לָהֶם: וְהֲלֹא רַבִּי עֲקִיבָא עָנִי בְּיֹתֵר וּמְדַלְדֵּל הָיָה! וְאֵם אוֹמְרִים: מִפְּנֵי טְפִינוּ (ילדינו), אוֹמְרִים לָהֶם: וְהֲלֹא רַבִּי עֲקִיבָא הָיָה לוֹ בָּנִים וּבָנוֹת! אֶלָּא אוֹמְרִים לָהֶם: מִפְּנֵי שֶׁזָּכְתָּה רַחֵל אֶשְׁתּוֹ.

בניגוד לגרסה הבבלית המתארת ניתוק ארוך שנים, רבי עקיבא המשיך לחיות עם אשתו כדרך כל הארץ, ומתוך כך נולדים להם ”בנים ובנות“, והילדים שנולדו להם נתפסו כחלק בלתי נפרד מן ההתגדלות בתורה. לבסוף מסיים המדרש באבות דרבי נתן:

אָמְרוּ: לֹא נִפְטַר מִן הָעוֹלָם עַד שֶׁהָיָה לוֹ שְׁלֹחַנוֹת שֶׁל כֶּסֶף וְשֶׁל זָהָב, וְעַד שֶׁעָלָה לְמִטָּתוֹ בְּסֻלָּמוֹת שֶׁל זָהָב. הָיְתָה אֶשְׁתּוֹ יוֹצֵאָה בְּקַרְדּוּטִין וּבְעִיר שֶׁל זָהָב (סוגי תכשיטים). אָמְרוּ לוֹ תְּלַמְּדֵינוּ: רַבִּי, בְּיִשְׁתָּנוּ מִמָּה שֶׁעֲשִׂיתָ לָּהּ! אָמַר לָהֶם (רבי עקיבא): הֲרַבָּה צַעַר נִצְטַעְרָה עִמִּי בַּתּוֹרָה (ובנוסח אחר: ”אֶף הִיא נִצְטַעְרָה עִמִּי בַּתְּלִמּוּד תּוֹרָה“).

בתיאור הבבלי מוסר רבי עקיבא את תורתו כולה לרחל: ”שלי ושלכם – שלה הוא“. קורבנה הבלתי נתפס העניק לה שותפות מוסרית בתורת בעלה. אולם כאמור, במדרשי ארץ ישראל תורתו של רבי עקיבא היא יצירה זוגית משותפת מלכתחילה. הדיוק בתיבה ”עמִי“ מלמד שכך רואה זאת רבי עקיבא. תלמידיו חשו בושה אל מול השקעתו המופלגת בנראותה ובכבודה של אשתו, אולם רבי עקיבא הציב מודל המעניק לשותפות הזו מקום מרכזי – תורה הצומחת מתוך התמודדות משותפת.

2. נשות ישראל במצרים

כהמשך לכך, התבוננות במדרשי גאולת מצרים מגלה שתורת הארץ מציבה השלמה ישראלית למודל הגאולה וההתעלות; מתוכה עולה שדווקא מימוש הזוגיות הוא זה שמאפשר את הישרדות האומה ואת גאולתה. כדי להבין זאת, יש להתבונן תחילה בהקשר של מדרש הגאולה ממצרים, המופיע בשמות רבה (פרשה א), הקשר שלא מופיע בבבלי (סוטה יא, ב). המדרש מלמד כי שיעבוד מצרים היה עמל פיזי שעל גבי מזימה של הכחדת הדורות הבאים באמצעות הפרדה טכנית בין בני הזוג:

בַּתְּחִלָּה גָּזַר וְצָנָה לְנוֹגְשֵׁי דוֹחֲקֵי בְּהֵן (בבני ישראל) פְּדֵי שְׁיֵהוּ עוֹשֵׂי הַסְּכּוּם שְׁלָהוּ, וְלֹא יֵהוּ יִשְׁנִין בְּבִתְיָהֶם. וְהוּא (פרעה) חָשַׁב לְמַעַטָּן מִפְּרִיָּהּ וּרְבִיָּהּ, אָמַר (פרעה): מִתּוֹךְ שְׂאִינָן יִשְׁנִין בְּבִתְיָהֶם – אֵינָן מוֹלִידִין.

מטרתו של פרעה היתה לנתק את הגברים מביתם, למנוע את אפשרות ההולדה ולהכחיד את עם ישראל. למול זאת מעמיד המדרש את דרשת רבי עקיבא (שבמסורת הבבליה בסוטה יא, ב, מיוחסת לאמורא הבבלי רב עזרא), שמגדיר את הגאולה כתוצר של עמידה זוגית איתנה באתגר:

דָּרַשׁ רַבִּי עֲקִיבָא: בְּשֹׁכֵר נָשִׁים צְדָקָנִיּוֹת שְׁהָיוּ בְּאוֹתוֹ הַדּוֹר נִגְאָלוּ יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם. וְמָה עָשׂוּ? בְּשַׁעָה שְׁהָיוּ הוֹלְכוֹת לְשָׂאֵב מַיִם, הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מְזַמֵּן לָהֶם דָּגִים קְטַנִּים בְּכַדֵּיהֶן, וְשׂוֹאֲבֵין מִחֲצָה מַיִם וּמְחַצָּה דָּגִים, וּמוֹלִיכוֹת אֶצֶל בַּעֲלֵיהֶן וְשׁוֹפְתוֹת לָהֶם שְׁתֵּי קְדָרוֹת: אַחַת שֶׁל חַמִּין וְאַחַת שֶׁל דָּגִים, וּמְאִכִּלוֹת אוֹתָן וּמְרַחֲצוֹת אוֹתָן וְסֹכּוֹת אוֹתָן וּמְשַׁקּוֹת אוֹתָן, וְנִזְקָקוֹת לָהֶם בֵּין שְׁפָתַיִם.

הנשים דאגו להזנה פיזית, ובנוסף יצרו בתוך אתרי העבודה המזוהמים מרחב של חסד ואינטימיות. הביטוי "בין שפתיים" (בין שפיתת הקדרות) מבטא את הבחירה להביא חיים וקירבה דווקא במקום המאוס והמשפיל ביותר. פעולה זו השיבה לגברים את כבודם ואת חיוניותם, והיתה פעולת התנגדות ממשית לגזירת פרעה.²²

22. נראה שבבבלי, תחת עול הגלות, חשו חכמים כי הקיום היהודי תלוי בנס ובמסירות נפש טוטלית. התורה נתפסה כ'תיבת נח' רוחנית המגינה על הלומד מפני המבול שבחוץ, וממילא כל הסחת דעת – ובכלל זה הבית והמשפחה – נתפסה כסיכון רוחני הדורש פרישה. לעומת זאת, תורת ארץ ישראל אינה רואה בבית 'הפרעה' לתורה, אלא את הזירה המרכזית להופעתה.

עוד אפשר להציע, מתוך המבט של חכמי הארץ, שדרשת רבי עקיבא היא גם מעשה של הכרת תודה אישית. רבי עקיבא חווה את עמל החיים המשותף בתוך העוני והעשן, ומזהה ברחל את נשות ישראל במצרים שלא נכנעו.

סיכום

המודל הישראלי של המעשה ברבי עקיבא וברחל מציע גישה לפיה התגדלות בתורה לא דורשת ניתוק מהבית, אלא צומחת מתוך הנוכחות והעמל המשותף בתוכו. הזוגיות של הגבר והאישה מתבטאת בקרבה ממשית, והיא הכוח המניע של הגאולה האישית והלאומית.²³

סוגיה ב: חנוכה – ניצחון הבוקע מתוך היוזמה האנושית

המעבר מהמרחב הביתי אל המרחב הלאומי חושף רובד נוסף ב”תורת ארץ ישראל“: שאלת היחס שבין המעשה האנושי להשגחת ה'. בעוד שתורת הגלות נוטה להעצים את הנס כמקור לביטחון ולקדושה, הגותם של חכמי הארץ מציבה מודל של יוזמה ואחריות, שבו הקדושה ”מושפעת“ לארץ דרך עמלו וגבורתו של האדם. ביטוי בולט לתפיסות אלה אנו מוצאים במסורות סביב חג החנוכה.

1. ”ישכינו שכנה בארץ“ – הצדיק כגורם פעיל

המדרש הפותח את ענייני חנוכה ב’פסיקתא דרב כהנא’,²⁴ משרטט את תשתית מושג הצדיקות. המדרש מתאר תהליך של התרחקות השכינה מן העולם בעקבות שבעה

בדרשתו הוא מנציח את העובדה שהגאולה, זו של אז וזו שלו, באה בזכות נשים אמיצות המתעקשות על הזוגיות בתוך הקושי. על כך הוא מודה גם לרחל: ”בְּשֹׁכֵר נָשִׁים צְדָקָנִיּוֹת שֶׁהָיוּ בְּאוֹתוֹ הַדּוֹר נִגְאָלוּ יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם“.²³ סיפורו של רבי עקיבא בתלמוד הבבלי משקף עמדה הלכתית רחבה יותר המופיעה במסורת הבבליית בקשר לעזיבת הבית. כך, לדוגמה, ביחס לסוגיית יציאה מהבית לתלמוד תורה שלא ברשות (ראו במשנה בכתובות ה). בעוד שהמשנה והירושלמי מגבילים יציאה כזו למשך שלושים יום בלבד, הרי שהבבלי מתיר יציאה ל”שתים ושלוש שנים” (כתובות סב, ב). פער זה מלמד כי המודל הבבלי רואה בניית הממושך מהבית כלי לגיטימי ואף הכרחי לבניית הקומה הרוחנית של הלומד, זאת בניגוד לתלמוד הירושלמי הרואה בזוגיות ובהבאת חיים לעולם משימה חשובה יותר מבניית בית המקדש (ירושלמי שם). עוד ראו למשל את ההבדל בין המסורת הארץ-ישראלית, שביארה את פרישותו של משה מציפורה אשתו כנובעת מציווי אלוהי ישיר ומפורש (ספרי, בהעלותך צט-קו), לבין המסורת הבבליית, לפיה משה עשה זאת על דעת עצמו והקדוש ברוך הוא רק הסכים עמו בדיעבד (בבלי, שבת פז, א). הבדל זה ממחיש כיצד התלמוד הבבלי מעניק לאדם לגיטימציה מסוימת להסיק מעצמו כי הוא ראוי לפרוש מאשתו לטובת התעלות רוחנית, בעוד המסורת הארץ-ישראלית שוללת פרישות יוזמה מן המרחב הזוגי ומתירה אותה אך ורק בציווי אלוהי ישיר ומפורש (!). בנוסף, ראו בויקרא רבה פרשה כא, על שני תלמידיו של רבי עקיבא שנשארו ללמוד שנים רבות ועל המסר העולה משם בדבר החובה המוסרית לידיעה אקטיבית של המתרחש בבית. להרחבה נוספת בין המודל הארץ-ישראלי למודל הבבלי, ראו באריכות: יונה פרנקל, ’עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה’, עמ’ 99-115; שלומית ולר, ’נשים ונשיות בסיפורי התלמוד’, עמ’ 56-80.

24. ראוי לציין כי לחנוכה אין ”ספר“ משלו במקרא או מסכת במשנה, וקובץ האגדה השיטתי היחיד שבידינו על חנוכה הוא ’פסיקתא דרב כהנא’. קובץ זה מסודר לפי מועדי השנה שבארץ ישראל, ומכאן שלא רק שיש בו מקום לחנוכה, אלא בו נפתח הקובץ. עם זאת, כדי להעניק למועד זה עוגן מקראי, קשרו חכמי הארץ את דרשותיהם עליו לפרשת חנוכה המשכן (במדבר ז). זיקה זו משתמרת עד ימינו בקריאת התורה הנהוגה בימי החנוכה.

חטאים, מאדם הראשון ועד המצרים, והורדתה המחודשת והמדורגת אל הארץ, על ידי שבעה צדיקים מאברהם עד משה. שיאו של התיקון מגיע בידי משה רבנו, אשר השיב את השכינה לארץ בחנוכת המשכן. מתוך תהליך זה מבהיר רבי יצחק, מגדולי דרשני האגדה, את תפקידו של הצדיק בעולם: "אָמַר רַבִּי יִצְחָק, כְּתוּב: צְדִיקִים יִרְשׁוּ אֶרֶץ וְיִשְׁכְּנוּ לְעַד עֲלֵיהָ (תהלים לז, כט), וְהַרְשָׁעִים הֵיכָן הֵן? – פּוֹרְחִין בְּאֵייר. אֲלָא מַהוּ (שואמרים על הצדיקים) וְיִשְׁכְּנוּ לְעַד עֲלֵיהָ? – יִשְׁכְּנוּ שְׂכִינָה בְּאֶרֶץ".

על פי חכמי הארץ, הצדיקות מתבטאת דווקא ביכולת "להשכין שכינה בארץ", בדיוק כמו בחנוכת המשכן, ומכאן גם למדו חכמים את הקשר לחג החנוכה. חנוכה – החג הארץ-ישראלי – הוא מועד העוסק בהפיכת הרוחני למציאותי, ובתרגום החזון האלוהי ליוזמה אנושית בעולם הארצי. בשלב זה, פרשנותנו לדברי רבי יצחק נראית כרמז לא מחויב, אך בהמשך נראה כיצד דרשתו מתורגמת ליוזמה אנושית מעשית.

2. "מַאֲיָתָם הִיָּה הַדְּבָר" – יוזמת הנשיאים כמודל

דרשה נוספת על ימי החנוכה עוסקת בהגעתם של נשיאי ישראל בחנוכת המשכן עם שש עגלות ושנים עשר שוורים לשימוש הלויים: "וַיָּבִיאוּ אֶת קַרְבָּנָם לִפְנֵי ה': שֵׁשׁ עֲגֻלֹת צָב וּשְׁנַיִם עֶשְׂרֵת בָּקָר, עֲגֻלָּה עַל שְׁנַיִם הַנְּשָׂאִים וְשׁוֹר לְאָחָד, וַיִּקְרִיבוּ אוֹתָם לִפְנֵי הַמִּשְׁכָּן. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: קַח מֵאֲתָם, וְהָיוּ לְעֵבֶד אֶת עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד" (במדבר ז, ג-ה).

על פי המדרש, הביטוי "קַח מֵאֲתָם" חושף מתח מסוים במנהיגותו של משה. משה, שפעל עד כה על פי הנחיות שמיימיות ישירות, עומד ירא ותמה מול יוזמה שלא עברה דרכו, יוזמה שצמחה "מלמטה". רבי הושעיא במדרש עומד על עוצמת החשש: "וְהִיָּה מֹשֶׁה מְתַיָּירָא וְאוֹמֵר: תֹּאמַר, שְׂמָא נִסְתַּלְקָה מִמְּנֵי רוּחַ הַקּוֹדֶשׁ וְשָׁרְתָה (ושרתה) עַל הַנְּשִׂאִים?".

התלבטותו של משה היא מהותית: האם ייתכן שהנשיאים קיבלו נבואה שלא עברה דרכו? תשובת ה' מבהירה את ערכה של היוזמה האנושית: "אָמַר לוֹ הַקּוֹדֶשׁ בְּרוּךְ הוּא: מֹשֶׁה, אֵלֹהִים לָהֶם (לנשיאים) הִיָּתִי אוֹמֵר שְׂיָבִיאוּ קַרְבָּנָם – לָךְ הִיָּתִי אוֹמֵר שְׂתֹאמֵר לָהֶם; אֲלָא: קַח מֵאֲתָם (שם, ה) – מַאֲיָתָם הִיָּה הַדְּבָר (הנשיאים יזמו מעצמם)". לא ציווי נסתר הנחה אותם, אלא שכלם הישר והמעשי.

המדרש מייחס תובנה זו לחכמי שבט יששכר, שאמרו: "אֹהֶל מוֹעֵד שְׂאֲתָם עוֹשִׂין, פּוֹרְחַן הוּא בְּאֵייר! אֲלָא עָשׂוּ לוֹ עֲגֻלֹת וְתָהוּ (ותהיו) טוֹעֵנִין אוֹתוֹ בְּהֵן". הביטוי "פּוֹרְחַן בְּאֵייר" הוא המפתח להבנת הסוגיה. נבואת משה לא הבהירה כיצד יש לשאת את המשכן ממקום למקום, וללא עגלות ושוורים, ללא תכנון פרקטי ממשי, החזון נותר תיאורטי ומנותק, "פּוֹרְחַן בְּאֵייר". משה רבנו מקבל את היוזמה האנושית. זהו המסר

שחכמי הארץ מסרו בדרשותיהם בחנוכה לציבור – האחריות האנושית להעניק לדברי התורה קרקע יציבה בארץ; כלי הקודש ינועו מכוח היצירה האנושית. ועדיין עולה שאלה מתבקשת: האם התובנה ששרטטנו, לפיה תורת הארץ חותרת להורדת השכינה אל המציאות ומקדשת את היוזמה האנושית, היא אכן ציר עקבי ושיטתי? האם נוכל למצוא לתפיסת ”היוזמה האנושית“ אחיזה רחבה במכלול המקורות הישראליים על חנוכה, או שמא מדובר בדרשה בודדת שאין בה כדי להעיד על הכלל? ומה לגבי תורת בבל? נמשיך ונעיין כדי לנסות ולגבש מסקנות ברורות ובהירות.

3. חנוכה בארץ ישראל – ניצחון הגבורה ללא ניסים

כאשר התלמוד הבבלי (שבת כא, ב) מסביר את מהות החג, הוא פותח בשאלה המפורסמת: ”מאי חנוכה?“:

מאי חנוכה? דתנו רבנן: בכ”ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון, דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון. שכשנכנסו יוונים להיכל – טמאו כל השמינים שבהיכל. וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה.

הניצחון הצבאי הוא הרקע (”וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום“), אבל קביעת ימי ההודיה נעשתה רק לאחר התערבות ניסית. זהו מודל שמדגיש את כוחו המוגבל של האדם.

אולם כאשר אנו פותחים את מקורות ארץ ישראל, אנחנו מגלים שנס פך השמן לא קיים. לא מדובר בהשמטה מקרית של פרט זה או אחר, אלא זו שתיקה גורפת. עבור חכמי הארץ, חנוכה הוא רק חג של גבורה, יוזמה וניצחון.

כך, לדוגמה, מתגלה פרט נוסף מפתיע בנושא ברכות המצווה. בעוד שהמסורת הבבליית המוכרת לנו מקפידה על צמד הברכות ”להדליק נר חנוכה“ ו”שעשה ניסים לאבותינו“, התלמוד הירושלמי (סוכה ג, ד) מציג מנהג שונה: ”כִּי־צַד מְבַרְכִין עַל גֵּר חֲנֻכָּה? רַב אָמַר: בְּרוּךְ אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל מִצְוֹת הַדְּלָקַת גֵּר חֲנֻכָּה“.

בארץ ישראל בירכו ברכה אחת בלבד, המתמקדת בעצם קיום המצווה.²⁵

25. רבים עסקו בנוסח השונה של הברכה ”על מצות הדלקת גר חנוכה“ אך לא הסבו את תשומת הלב שלמעשה הירושלמי לא מזכיר ברכה נוספת.

היעדרה של ברכת "שעשה ניסים" אינו מעיד חלילה על חוסר הכרה ביד ה' המלווה את ההיסטוריה, אלא על תפיסה עמוקה באשר למקומו של הנס במציאות. עבור חכמי הארץ, הגבורה היהודית והשיבה אל המקדש – הן העדות החיה לפעולת הקדוש ברוך הוא בתוך ההיסטוריה.

מגמה זו ממשיכה גם בתוספתא (ברכות ג, י), המורה כי בתפילה ובברכת המזון יש להוסיף נוסח המכונה "מעין המאורע": "כָּל (יום) שְׁאֵין בוּ מוֹסָף, כְּגוֹן חֲנֻכָּה וּפְנִיָּים, בְּשַׁחֲרִית וּבְמִנְחָה – מִתְפַּלֵּל שְׁמוֹנָה עֶשְׂרֵה וְאוֹמֵר 'מֵעֵין הַמְּאֲרָע'. מהו "מעין המאורע" של חנוכה? נוסח "על הניסים" מציין את האירוע כשלעצמו – חנוכת המקדש והשבת הריבונית. הוא לא מתאר נס.

אך הניגוד הבולט ביותר בין הגישה הישראלית לזו הבבלית, ניכר במענה לשאלה שבה פתחנו – "מאי חנוכה?" בגרסה הארץ-ישראלית. וכך אומרים חכמים במדרש הארץ-ישראלי 'פסיקתא רבתי' (סעיף ב):

וְלָמָּה מְדַלֵּק גֵּרוֹת בְּחֲנֻכָּה? אֵלָּא בְּשָׁעָה שֶׁנִּצְחָחוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל חֲשֹׁמוֹנָי הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל לְמַלְכוּת יוֹן, שֶׁנֶּאֱמָר: וְעוֹרְרָתִי בְּנִי צִיּוֹן עַל בְּנֵי יוֹן (זכריה ט, יג) – נִכְנְסוּ לְבֵית הַמִּקְדָּשׁ, מִצְאוּ שָׁם שְׁמוֹנָה שְׁפוּדִין שֶׁל בְּרִזָּל, וְקִבְּעוּ אוֹתָם וְהִדְלִיקוּ בְּתוֹכָם גֵּרוֹת. וְלָמָּה קוֹרִין אֶת הַהֵלֵל? מִפְּנֵי שֶׁכְּתַב: אֵל ה' וַיֵּאָר לָנוּ (תהלים קיח, כז).

על פי מקור זה, סיבת ההדלקה היא הניצחון וחידוש עבודת המקדש בהדלקת נרות המנורה. נס פך השמן לא נזכר כאן, ובמקומו מופיע תיאור של לוחמים המאלתרים מנורה משיפודי ברזל שמצאו במקדש. זהו ביטוי ליוזמה אנושית שפועלת בתוך מציאות מורכבת ומציתה בה את האור.²⁶

בבבל, עם ישראל חי במצב של "חולה הנוטה למות" מבחינה לאומית. בגלות, ללא צבא, ללא טריטוריה וללא יכולת פעולה, העם זקוק לנס כדי לשרוד. שם, ההתמקדות בנס פך השמן היא מקור לביטחון: גם כשחשון, והשמן הטבעי אוזל, ה' ישמור עלינו באופן פלאי. ללא אמונה בנס הבלתי אפשרי, הגלות היתה הופכת לייאוש מוחלט.

בארץ ישראל, לעומת זאת, עם ישראל חוזר למודל של חיוניות ובריאות. כאן, ההתמקדות בנס היוצא מגדר הטבע עלולה להיות הרסנית; היא עלולה להוביל

26. הדגשת הגבורה האנושית בתורת הארץ נעוצה בהבנה שהדרך להוריד את השכינה לארץ עוברת באחריות האנושית. הדרשה מסתיימת בשאלה: 'וְלָמָּה קוֹרִין אֶת הַהֵלֵל? ומשיבה: 'מִפְּנֵי שֶׁכְּתַב: אֵל ה' וַיֵּאָר לָנוּ'. ההדלקה והמלחמה הן אמנם מעשה ידי אדם, אך הן שואבות את חיותן מתוך ההודאה לה' על האור שהאיר לנו דרך פועלנו.

לפסיביות ולציפייה ש”השמיים יעשו את העבודה”. חכמי הארץ הבינו שבחיים ריבוניים, הנס אינו נמצא בשינוי חוקי הטבע, אלא ביכולת של האדם לפעול בתוכם בגבורה. הנס אינו פך השמן, אלא העובדה שקומץ לוחמים יזם, נלחם וניצח צבא של אימפריה. במובן זה, ההתמקדות בנס היתה עלולה לבלבל את הציבור ולטשטש את חובת האחריות האנושית, שהיא היא סוד קיומנו בארצנו.

סיכום

מהדרשה על עבודת הצדיקים של ”יִשְׁכְּנוּ שְׁכִינָה בְּאַרְץ”, דרך קביעת ה’ ש”מֵאִתָּם הָיָה הַדְּבָר” בפרשת העגלות, ועד לסיפור חנוכה שמתאר את הניצחון והדלקת הנרות במקדש כנימוק לקביעת ימי החנוכה, אנו למדים כי חכמי הארץ ראו בחנוכה מופת לחיבור שבין השמיים לארץ, המתגלה מתוך האחריות, המלחמה והיוזמה. תפיסה זו משליכה על הבנת תהליכי הגאולה בדורנו. במלחמת ששת הימים, לדוגמה, חזינו בניצחון שהיה רצוף במופתים גלויים, שלא יצאו מגדר הטבע. ועם זאת, עבור רבים שהורגלו בתפיסה המצפה לנס יוצא מגדר הטבע, נותרה השאלה בעיניה: האם ניצחון צבאי ארצי ראוי להלל והודיה? על פי גישה המעמידה את חנוכה כחג של גבורה ויוזמה אנושית – התשובה פשוטה ומתבקשת. מלחמת ששת הימים היא חנוכה ”מודרנית”, ומובן מאליו שיש להודות לה’ על ניצחון כזה. זוהי השבת השכינה לארץ, ראיית יד ה’ המופיעה דרך עוז הרוח והתושייה של האומה השבה לארצה.

סוגיה ג: האנטומיה של השנאה והאנטישמיות – המן הבבלי מול המן הארץ-ישראלי
לפנינו פרק חשוב שמתוכו נעמוד על שיטת חכמי הארץ לפתרון המתח בין פשוטו של מקרא למדרשי האגדה. לצד זאת, תקוותי שעיון זה יחשוף את תשתית המחשבה של אחת השאלות המרכזיות ביותר של מגילת אסתר.
כשאנו קוראים במגילה על גזירת המן, עולה שאלה: איך זה עבד? איך מצליח אדם אחד לשכנע אימפריה שלמה, מהמלך ועד אחרון האזרחים, לבצע רצח עם ביום אחד? איך מתורגמת השנאה לצעד מעשי קיצוני כל כך? כאן נחשף פער בין שני מרכזי התורה. בעוד התלמוד הבבלי מספק הסבר פילוסופי הבוחן את האנטישמיות כוויכוח על אורחות חיים, מדרש האגדה הישראלי אסתר רבה מתמקד בחיים עצמם וחושף את תשתית התעמולה שעליה נבנית האנטישמיות.²⁷

27. יובהר כי דיון זה אינו מתיימר לעסוק בשורשיה המטפיזיים, הרוחניים והייחודיים של שנאת ישראל, המבחינים אותה משנאת אדם רגילה. מטרת העיון במדרש הארץ-ישראלי כאן היא להתמקד ב’איך’ ולא ב’למה’ – כלומר במנגנון התעמולתי והפוליטי שמאפשר לתרגם את השנאה הזו לכדי הכשרת רצח עם בפועל.

1. המודל הבבלי: דיאלוג פילוסופי בארמון

כדי להסביר את ההחלטה על השמדת עם ישראל, מציג התלמוד הבבלי (מגילה יג, ב) את המן כאמן רטוריקה. הדיון בינו לבין אחשוורוש הוא דו שיח של טיעונים רציונליים ופילוסופיים:

אמר רבא: ליכא דידע לישנא בישא כהמן. אמר ליה (לאחשוורוש): תא ניכלינהו! אמר ליה: מסתפינא מאלוהיו, דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי. אמר ליה: יִשְׁנו מן המצות. אמר ליה: אית בהו רבנן. אמר ליה: עם אחד הן. שמא תאמר: קרחה אני עושה במלכותך? מפוזרין הם בין העמים! שמא תאמר: אית הנאה מינייהו? מפורד, כפרידה זו שאינה עושה פירות. ושמא תאמר: איכא מדינתא מינייהו? תלמוד לומר: בכל מדינות מלכותך. ודתייהם שנות מכל עם – דלא אכלי מינן, ולא נסבי מינן, ולא מנסבי לן. ואת דתי המלך אינם עשים – דמפקי לכולא שתא בשה"י פה"י (ב'שבת היום', 'פסח היום'). ולמלך אין שוה להניחם – דאכלו ושתו ומבזו ליה למלכות. ואפילו נופל זבוב בכוסו של אחד מהן – זורקו ושותהו, ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהן – חובטו בקרקע ואינו שותהו.²⁸

המן, על אף שהוא רק יועץ, גם אם כזה שהמלך גידלו אישית, מצליח לשכנע את אחשוורוש להשמיד עם שלם באמצעות עימות רטורי קצר. הוא טוען שהיהודים אינם יצרניים ("כפרידה זו שאינה עושה פירות"), שהם בטלנים ("מפקי לכולא שתא בשה"י פה"י"), שהם מתנשאים חברתית ("דלא אכלי מינן, ולא נסבי מינן, ולא מנסבי לן") ושהם מפוזרים בממלכה. אולם, כאן עולה שאלה נוקבת: האם באמת די במילים כה פשוטות כדי לגרום למלך להכחיד אוכלוסייה שלמה בתוך ממלכתו? הרי לגזירת שמד כזו יש מחירים אדירים – חברתיים, כלכליים ומדיניים. איך ייתכן שמלך ייתן ליועץ להשפיע עליו בהחלטה כה גורלית, ועוד בעניינים שהמלך כלל לא העלה על דעתו קודם?²⁹ האם

28. תרגום: אמר רבא: אין אדם שיודע לשון הרע כהמן. אמר המן לאחשוורוש: בוא ונכלה את ישראל! השיב לו: חוששני מאלוהיהם, שמא יעשה בי כפי שעשה בראשונים שפגעו בישראל. השיב המן: הם נרדמו מן המצוות והגנתם סרה. השיב אחשוורוש: יש בהם חכמים המושגחים מאת ה'. השיב המן: הם עם אחד המושגח כאחד. ואם חששך שאפגע בחוסן הממלכה – הרי הם מפוזרים בין העמים. שמא תחשוש שקופת הממלכה ניזונה מהם – הם כפרידה שאינה מעמידה ולדות. שמא תטען שיש להם מדינה שלהם – הם מפוזרים בכל המדינות. כמו כן הם נבדלים מאתנו: לא אוכלים משלנו ולא נישאים לנו. הם גם פוטרם עצמם ממס לאורך השנה בתואנות של שבתות וחגים, ובמסיבותיהם הם מבזים את המלכות. אם יפול זבוב לכוסם – הם יזרקוהו וישתו, אבל אם אדוני המלך ייגע בכוסם – הם ישפכוהו משום 'יין נסך'.

29. כך מתארת בצורה יפה תמר עילם גינדין את השאלה המרכזית של המגילה, ראו בספרה "מגילת אסתר – מאחורי המסכה", עמ' 91.

אין למלך יועצים נוספים? וכיצד משכנעים את כל העמים בממלכה להצטרף למעשה כזה? בתלמוד הבבלי שאלות אלה לא מקבלות מענה מספק.³⁰

2. מודל ארץ ישראל: האנטומיה של שכנוע המונים

חכמי הארץ במדרש אסתר רבה (פרשה ז) יורדים לעומק ה”מכניקה” של שנאת ישראל, מספקים מענה לשאלות שהצבנו, ומלמדים שהמן בנה מערכת שכנוע במטרה לייצר הסכמה רחבה ברחבי האימפריה.

שלב א: שבירת ההתנגדות על ידי מלחמת התשה

איך ייתכן שאחשוורוש, מלך של אימפריה חובקת עולם, הסכים להימור מסוכן של השמדת עם? חכמי ארץ ישראל סבורים שהתשובה היא שהמלך דווקא סירב לכך, ואף ניסה למנוע זאת. המדרש מתאר עימות חזיתי שבו המלך נוזף בהמן:

אָמַר לוֹ אַחְשׁוּרוֹשׁ: לֹא יִכְלַתְּ לְהוֹן, בְּדִיל דְּאֶלְהוֹן לֹא שְׂבִיק לֹון כָּל עֵיקָר (לא תוכל להרע להם, בגלל שאלוהיהם אינו עוזב אותם כלל). תָּא חַזִי מְה עֵבֵד לֹון לְמַלְכִין קַמְאֵי דְהוֹן קוֹמִינֵן, דְהוּוּ פְּשֻטִין יְדִיהוֹן עֲלִיהוֹן (בוא וראה מה עשה למלכים הראשונים שהיו לפנינו, שהיו פושטים ידיהם עליהם), הוּוּ מְלַכְיָא רַבְרַבְיָא וְגוֹבְרִיָא טִפִי מִינְנָא, וְכָל מֵאן דְאֵתִי עֲלִיהוֹן לְמִיבְדִינְהוּ מִן עֲלֵמָא וְדִיעֵץ עֲלִיהוֹן, מִיבְטַל מִן עֲלֵמָא וְהוּי לְמֵתַל וְלְשׁוּעֵי לְכָל דְרִי עֲלֵמָא (היו מלכים גדולים וגיבורים יותר מאיתנו, וכל מי שהיה בא עליהם לאבדם מן העולם ומי שיעץ עליהם לאבדם מן העולם הוא עצמו נתבטל מן העולם ונהיה למשל ולשנינה בכל העמים). וְאֵנִן, דְלֹא מְעֲלִינֵן כְּוִתִיהוּ, עַל אַחַת כְּפֵה וְכַמְהָ (ואנו, שאין אנו במעלתם, על אחת כמה וכמה). שְׂבִיק לָךְ מְלַמְלָא תוּב בְּפִתְגָמָא דְנָא (הנח לך מלדבר שוב בדבר זה).

אחשוורוש מצטייר כאן כריאליסט ומדינאי. הוא מכיר את ההיסטוריה היהודית, והוא פוחד מאלוהי ישראל (“בְּדִיל דְּאֶלְהוֹן לֹא שְׂבִיק לֹון כָּל עֵיקָר”). הוא מבין שמי שנוגע ביהודים משלם בכיסאו ובחיייו. על כן הוא פוקד על המן להוריד את הנושא מסדר היום (בדומה לכך גם מופיע בבבלי מגילה יג, ב). אך כאן פונה המדרש לתשובה שונה מזו של הבבלי – שיטת הפעולה של המן היתה התשה:

30. אמנם התלמוד הבבלי מפזר במקומות אחרים קביעות נקודתיות ולקוניות הנוגעות לאופיו של המלך ולמניעיו, אך הוא אינו מציג מודל שיטתי המסביר את מנגנון התעמולה ושכנוע המונים. מודל מפורט כזה, היורד לעומק ה”מכניקה” של הפצת השנאה, אנו מוצאים דווקא במדרש הארץ-ישראלי, וכפי שנראה להלן.

וְאֵף עַל פִּי כּוֹ, הָיָה הָמוֹן רְשִׁיעָא מְטָרַח עַל אַחְשׁוּרוֹשׁ עַל פְּתַגְמָא דְנָא כָּל שְׁעָתָא
וְשְׁעָתָא (ואף על פי כן, היה המון הרשע מטריח את אחשוורוש בנושא זה בכל שעה ושעה), וּמִיַּעְצוֹ
עֲצוֹת רְעוּת עַל יִשְׂרָאֵל.

המון פועל כלוביסט עקשן. הוא מבין שבעולם המעשה רעיון הולך לעולמו רק כאשר מפסיקים לקדם אותו, ולכן הוא לא מפסיק, ומטריד את המלך "בכל שעה ושעה". הוא לא מנסה לשכנע את אחשוורוש בצדקת הדרך, אלא ממשיך לטפטף תעמולה אנטישמית עד שיביס את התנגדותו של אחשוורוש. ואכן אחשוורוש נשבר, אך מחליט לנקוט בצעד הפוליטי העתיק ביותר – גלגול האחריות לגורם שלישי: "אָמַר לוֹ אַחְשׁוּרוֹשׁ: הוֹאִיל וְכֵן, נִמְלֵךְ בְּחַכְמִים וּבְחַרְטָמִים". מצד אחד, אם המון ייכשל בשכנוע חכמי פרס, הרעיון התמוה ייקבר והמלך ייפטר מהטרדתו של המון. ומצד שני, אם המון יצליח לשכנע אנשים חכמים ומנוסים, ייתכן שיש טעם בדבריו.

שלב ב: שכנוע מוקדי הכוח – ניהול סיכונים בשירות השנאה

אחשוורוש מכנס את האנשים שמחזיקים את הממלכה. אלו הם "חכמי אומות העולם", והם מתגלים כאנשים ריאליים וקרים. הם פוסלים את הרעיון בשל חישוב קר של רווח והפסד:

מִיָּד שְׁלַח וְקִבֵּץ אֶת כָּל חַכְמֵי אֲמוֹת הָעוֹלָם, בָּאוּ כָּלָם לִפְנֵי. אָמַר לָהֶם אַחְשׁוּרוֹשׁ:
רְצוֹנְכֶם שְׂנֵאבֵד אֲמָה זֹ מִן הָעוֹלָם? אָמְרוּ לוֹ כֵּלָן בְּבַת אַחַת: מִי הוּא זֶה וְאֵי זֶה הוּא
אֲשֶׁר מְלֹא לְבוֹ לַעֲשׂוֹת כֵּן,³¹ וְרוּצָה לְהַכְשִׁילָךְ בְּדַבַּר זֶה? שְׂאֵם אַתָּה מֵאֲבֵד יִשְׂרָאֵל
מִן הָעוֹלָם, אֵין הָעוֹלָם מִתְקַיֵּים אֲלָא בְּשִׁבִיל הַתּוֹרָה שְׁנִיתְנָה לָהֶם לְיִשְׂרָאֵל... וְלֹא
עוֹד, אֲלָא שְׁכָל הָאֲמוֹת נִקְרְאוּ 'נְכָרִים' לִפְנֵי הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, וְיִשְׂרָאֵל נִקְרְאוּ
'קְרוֹבִים'... וְלֹא עוֹד אֲלָא שְׁנִקְרְאוּ 'בְּנִים'... וְהַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא נִקְרָא 'קְרוֹב'
לְיִשְׂרָאֵל... וְאֵין אוֹמְהָ קְרוֹבָה לְהַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֲלָא יִשְׂרָאֵל... וְאָדָם שְׂרוּצָה
לְשַׁלַּח יָד בְּקְרוֹבָיו וּבְבָנָיו שֶׁל הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, אֵיךְ יִמְלֹט? לִפִּי שֶׁהוּא שְׁלִיט
בְּעֵלְיוֹנִים וּבַתְחַתּוֹנִים, וְנִפְשׁ כָּל חַי בְּיָדוֹ – לְהַגְבִּיֵה וּלְהַשְׁפִּיל, לְהַמִּית וּלְהַחִיֵּת.
לָךְ הַתּוֹבֵן בְּמַלְכִים הָרָאשׁוֹנִים שְׁעַבְרוּ עַל שְׁפִשְׁטוֹ יְדֵיהֶם בְּיִשְׂרָאֵל, מָה עֲלָתָה
בָּהֶם? כְּמוֹ פְּרָעָה וְסִנְחַרִּיב.

31. השימוש בפסוק זה ("מי הוא זה ואי זה הוא"), שיופיע מאוחר יותר בפי אחשוורוש כביטוי להפתעה ולזעם מול אסתר, הוא הוכחה לחוש ההומור האירוני של חכמי הארץ. הם שותלים את זעקת השבר העתידית של המלך בפי יועציו כבר בתחילת הסיפור, וקורצים לקורא המגחך על עיוורונו של אחשוורוש, שמוזהר מראש במילים שהוא עצמו עתיד לזעוק כשיהיה מאוחר מדי.

חכמי הוועדה מכירים את המוניטין של אלוהי ישראל. מבחינתם, אסור להתעסק עם היהודים. הטיעון שלהם הוא מדיני וריאליסטי: ”זה לא משתלם. פרעה ניסה וטבע, סנחריב ניסה ונכשל. חבל על הראש שלנו“.³² כאן נחשפת מלאכת המחשבת של המן. הוא מבין שעליו לספק למוקדי הכוח, שמתעניינים ביחסי כוחות וגוזרים מהם מדיניות, הערכת מודיעין חדשה שתשנה את מאזן הכוחות:

מִיָּד אָמַר לוֹן (להם) הָמָן: אוֹתוֹ אֱלוֹהֵי שְׁטֵבַע פְּרָעָה בָּיָם וְעָשָׂה לְיִשְׂרָאֵל נִסִּים וּגְבוּרוֹת שְׁשִׁמְעָתֶם, כְּכֹר הוּא זָקֵן וְאִינוּ יָכוֹל לַעֲשׂוֹת כְּלוּם, שְׁכַבְר עָלָה נְבוּכַדְנֶצַּר וְהַחֲרִיב בֵּיתוֹ, וְשָׂרְף אֶת הַיְכָלוֹ, וְהִגְלָה אֶת יִשְׂרָאֵל לְבָבֶל וּפְזָרָן בֵּין הָאֲמוֹת, וְהִיכָן כָּחוּ וּגְבוּרָתוֹ? (הנה ראייה) שְׁכַבְר הַזָּקֵן, שְׁנֶאֱמַר: וַיֹּאמְרוּ, לֹא יֵרָאֶה יְ-הֵּ וְלֹא יָבִין אֱלוֹהֵי יַעֲקֹב (תהלים צד, ז).

המן טוען שיש הזדמנות היסטורית לחיסול עם ישראל ללא סיכון, והראיה לכך היא המציאות. אם אלוהי ישראל היה חזק כבעבר, האם היה נותן למקדשו להישרף ולעמו לצאת לגלות? המסקנה של המן היא שה' "יצא לפנסיה". "כִּיֵּן שְׁאֲמַר לָהֶם כְּעֵנִין הִזָּה, מִיָּד קָבְלוּ דְבָרָיו וְהִסְפִּימָה דְעֵתָם לְכָלוֹת אֶת יִשְׂרָאֵל, וְכָתְבוּ אַגְרוֹת וְחָתְמוּ". מוקד הכוח השתכנע שהסיכון הוסר והמהלך יוצא לדרך.

שלב ג: שכנוע הציבור – מלאכת מחשבת של צורך

כעת הגענו לשלב המתוחכם והמרושע ביותר. המן הבין שכדי שהגוי הסביר יסכים לרצוח את שכנו היהודי ביום בהיר אחד לא מספיק צו מלכותי, נדרש סיפור שיסביר שרציחתו של היהודי היא מעשה של צדק. ננתח את מלאכת המחשבת של האיגרת, שהיא למעשה 'מדריך' שמלמד כיצד למחוק את צלם האדם מהיהודי.

המיתוג: המומחה ה"אובייקטיבי" והבקשה ה"קלה"

תחילה, המן פונה להמון בממלכתיות, ומנסח איגרת שנועדה לנטרל את המצפון האנושי ולהחליפו בפחד קמאי:

32. בתשובתם לאחשוורוש מפרטים חכמי טיעונים המגובים בפסוקי המקרא. חכמי המדרש הניחו פסוקים אלו בפיהם, בין אם בפועל הכירו את המקרא ובין אם לא הכירוהו, כיוון שהמדרש מיועד לציבור היהודי, המכיר את המקרא ומקבל אותו. המטרה היא להראות שכאשר מדינאי רוצה לקבור רעיון מסוכן, הוא ישתמש בכל טיעון שעומד לרשותו, ובמקרה זה, המקרא הוא טיעון חזק שיכול לחשוף את ה"סיכון" שבהתעסקות עם ישראל.

שְׁלוֹם לָכֶם עַד אֵין חֶקֶר, יוֹדַע לָכֶם שְׂאָדָם אַחַד יֵשׁ בַּיַּיִנוּ, וְלֹא מִמְקוֹמֵנוּ הוּא אֶלָּא מִזְרַע הַמְּלוּכָה הוּא, וּמִזְרַעוֹ שֶׁל עַמְלֶק וּמִגְדוֹלֵי הַדּוֹר הוּא, וְהֵמֵן שְׁמוֹ. וְשֶׁאֵל מִמֶּנּוּ שְׂאֵלָה קְטָנָה וְקֹלָה, עַל עִם אַחַד אֲשֶׁר יֵשׁ בַּיַּיִנוּ, נִבְּזָה מִכָּל הָעַמִּים, וְדַעְתָּם גָּסָה עֲלֵיהֶם, חִפְצִים בְּרַעְתָּנוּ וְקִלְלַת הַמֶּלֶךְ שְׂגוּרָה בְּפִיהֶם. וּמַהוּ קֹלָה שְׂמִקְלָלִין אוֹתָנוּ: ה' מֶלֶךְ עוֹלָם וְעַד, אֶבְדוּ גוֹיִם מֵאַרְצוֹ (תהלים י, טז). וְעוֹד אוֹמְרִים: לַעֲשׂוֹת נִקְמָה בַּגּוֹיִם תּוֹכַחוֹת בְּלֵאמִים (תהלים קמט, ז). וְכּוֹפְרִים בְּמִי שֶׁעָשָׂה לָהֶם טוֹבָה.

פרטי הפתיחה אינם אלא מסע פיתוי רטורי. המן אינו פותח בדרישה לרצח; הוא פותח בברכת שלום ומספק מידע. מטרתו היא לנטרל את המגננות המוסריות של נמעני האיגרת באמצעות שיח ענייני ומכובד. לאחר מכן המן מחדיר את הרעל בצעדים מדודים. נפרט כאן שלושה מהם.

הזר המומחה: האיגרת מציינת שהמן "לא ממקומנו הוא... מזרע עמלק", במטרה ליצור רושם של אובייקטיביות, כביכול "מומחה חיצוני" מנתח את הנושא. **נרמול הרשע:** גזירת ההשמדה מוגדרת תחילה כ"שאלה קטנה וקלה", טכניקה של שימוש בלשון נקייה והגדרת הטבח כעניין בירוקרטי שאין טעם להתנגד לו. **הסתרת הנושא:** המן לא מזכיר את שמם של היהודים, מדבר על "עם אחד אשר יש בינינו", ויוצר תחושה של אויב מסתורי מבלי שהציבור יבין שמדובר ביהודים.

היפוך הנרטיב: היהודים כ"שודדים" ופרעה כ"קורבן"

לאחר הפתיחה, חוזר המן ומתאר את ההיסטוריה של עם ישראל. כדי לגייס את הציבור, הוא משכתב את ההיסטוריה והופך את היוצרות: "בואו וראו מאותו עני פרעה, מה עשו לו?... קבלם בסבר פנים יפות... והאכילם כל טוב... אלא שבאו בעליקה (בהערמה) עד שנצאלו (שרוקנו) את מצרים (ממנו), וברחו להם". המן מציג את אותו העם כנצלנים כפויי טובה, ומלקט עובדות שמשרתות זאת. הוא מסתיר את השעבוד, את עבודת הפרך ואת השלכת התינוקות ליאור, ומציג תמונה שבה עם ישראל עבדו עבודה רגילה ובתמורה שדדו את מצרים והותירוה ענייה. זהו טיעון אנטישמי קלאסי, המציג את היהודי כפרזיט הניזון מחסדי האומות, ובשעת הכושר בוגד בהן.

טכניקת ה"איני יודע": הפחד מהכוח האפל

אחד האמצעים הרטוריים המבריקים באיגרת הוא חזרה מופרזת על הביטוי "ואיני יודע". המן מסביר את הניצחונות של ישראל ככישוף אפל:

וְאִינִי יוֹדַע בְּמָה עֶבְרוּ (כיצד עברו בפועל ביבשה שבתוך הים), וּבְמָה יָבִטּוּ הַמַּיִם (וכיצד המים הפכו ליבשה)... אִינִי יוֹדַע אוֹתָן אֲנָשִׁים שֶׁבָּחַר (להילחם בעמלק) אִם בְּעֲלֵי כְּשָׁפִים הֵם, אוֹ אִם גְּבוּרֵי מְלַחְמָה. מָה עָשָׂה אוֹתוֹ מִשָּׁה? נָטַל מִקַּל בַּיָּדוֹ, וְאִינִי יוֹדַע מָה עָשָׂה בּוֹ. וְכִינֵן שָׂבָא עֲלֵיהֶם, אִינִי יוֹדַע מָה לָּחַשׁ עֲלֵיהֶם וְרָפוּ יָדֵיהֶם וְנִפְלוּ לַפְּנֵיהֶם... וְעַמֵּד אַחֲרָיו שְׁלֵמָה בְּנוֹ וּבְנָה לָהֶם (לישראל) בֵּית אֶחָד וְקָרָא שְׁמוֹ 'בֵּית הַמְּקֻדָּשׁ', וְאִינִי יוֹדַע מָה הָיָה לָהֶם בְּתוֹכוֹ, כְּשֶׁבָּאִין לְמְלַחְמָה נִכְנָסִין בְּתוֹכוֹ וּמְכַשְׁפִּים בְּתוֹכוֹ, וְכִשְׁהֵן יוֹצְאִים מִמֶּנּוּ הוֹרְגִין וּמְחַרְיְבִין אֶת הָעוֹלָם.

המסתורין מייצר פחד מהבלתי מוסבר. המן הופך את היהודים למכשפים שטניים שמתפללים בבית המקדש כדי "לכשף ולהחריב את העולם". במצב כזה אין מקום לרחמים, ויש רק רצון להשמיד את היהודים בתואנת מתקפת מנע.

המכה הניצחת: "אלוהיהם זקן"

אמנם, אם היהודים כל כך חזקים ואכזריים, האם לא מסוכן להילחם בהם? כך כבר טענו אחשוורוש וחכמי הממלכה להמן. אלא שכאן שולף המן שוב את הטיעון המנצח שלו:

וּמְרֹב טוֹבָה שֶׁהָיָה לָהֶם, מְרָדוֹ בְּאֱלוֹהֵיהֶם. וְעוֹד, שֶׁהִזְקִין אוֹתוֹ אֶל-לוֹהֵ שְׁלָהֶם, וּבָא נְבוּכַדְנֶצַּר וְשָׂרְף אוֹתוֹ בֵּית שְׁלָהֶם, וְהִגְלָם מֵעַל אֲדָמָתָם וְהִבִּיאָם בְּיַיְנוֹ. וְעַד־כֵּן לֹא שִׁינּוּ מַעֲשֵׂיהֶם הַמְּכֻעָרִין. וְאֵף עַל פִּי שֶׁהֵם בְּגָלוֹת בְּיַיְנוֹ, מְלַעֲיָגִין אוֹתָנוּ וְאֵת אֲמוֹנַת אֱלֹהֵינוּ.

היהודים הם עדיין אותן מפלצות אכזריות וכפויות טובה, אבל עכשיו, לראשונה בהיסטוריה, הם חשופים. אלוהי ישראל הזדקן ונחלש, וזוהי הזדמנות חד פעמית להיפטר מהם.

סיכום: אנטומיה של צורר

חכמי הארץ משרטטים את עבודתו של המן כמלאכת מחשבת. הוא יודע איך מתישים את המנהיגות עד לכניעה ואיך לגייס את מוקדי הכוח דרך ניהול סיכונים, ויודע להפיץ תעמולה המשתמשת בשברי אמת, שקרים ופחד. כך הוא הופך את הקורבן לתוקפן. זוהי תזכורת לכך שאנטישמיות היא פעמים רבות מערך תרבותי ורטורי מקצועי, שנועד להפוך את האבסורדי למתקבל על הדעת. חכמי הארץ הניחו בפנינו תשתית להבנת תודעת האנטישמיות, על מנת שנדע לזהות אותה בעתיד.

סיכום: הריאליזם של תורת ארץ ישראל

לסיכום, הבבלי מציג נימוק פילוסופי-רציונלי להכחדת היהודים (מעין ויכוח אינטלקטואלי על שונות חברתית), ואילו המדרש הישראלי מבקש להיכנס לעומק הראש האנטישמי ומשרטט את האופן שבו השנאה פועלת במציאות. פער זה אינו מקרי כמובן, אלא נובע מנסיבות הקיום והשאיפות השונות של שני מרכזי התורה. התלמוד הבבלי, שצמח מתוך מציאות של גלות ללא יכולת פעולה מדינית או צבאית, מתייחס אל האנטישמיות כאל גזירת שמיים, עובדה רוחנית מוגמרת – בבחינת "עשו שונא ליעקב"³³. לעומת זאת, תורת ארץ ישראל חותרת לחיים ריבוניים, מציאות הכוללת ניהול יחסים בינלאומיים, מאזני כוחות ומערכות של בריתות. מתוך השאיפה לחיים של יוזמה ואחריות מעשית, חכמי הארץ ראו חשיבות עליונה בבירור המנגנון המעשי של השנאה. הבנת התעמולה האנטישמית אינה רק תרגיל היסטורי, אלא בירור מציאותי שיש לו תוצאות מעשיות – הקניית כלים המאפשרים לאומה להתכונן לקראת האנטישמיות, להקהות אותה ולהילחם בה בפועל.

התיאור של חכמי הארץ חושף, מאות שנים לפני הפוגרומים, עלילות הדם ומעשי הטבח השיטתיים, את התעמולה והדרך השיטתית שבה מבצעים רצח עם. המדרש מציג ניסוח של "מסמך אנטישמי", איגרת המדגימה דפוסי פעולה קלאסיים של הפצת שנאה נגד יהודים, שרבים מהם שבו והופיעו לאורך ההיסטוריה. הם מלמדים שרצח עם הוא תוצאה של מלאכת מחשבת תודעתית.

פרק זה הוא גם כתב הגנה על מדרשי האגדה של חכמי הארץ. אחת הביקורות השכיחות נגד מדרשי חז"ל היא חוסר ההתאמה שלהם, כביכול, לפשט המקרא. בעיה זו עולה לעיתים דווקא כאשר אנו פוגשים את המדרש כ"פירוש" קצר בשולי הכתוב, דרך ניסוחו של רש"י או מפרשים אחרים. במקרים רבים ברור שהפרשן עמד על עומקם של דברים, אך עבורנו, הלומדים שרוצים באמת להבין את דברי חכמים, אין מנוס מלימוד המקורות עצמם. רק שם אפשר לגלות את המטרה העמוקה של חכמים. כאן באסתר רבה, לדוגמה, הובהר אחד הנושאים היסודיים ביותר במגילת אסתר: הפסיכולוגיה והמכניקה של האנטישמיות.

אין זה אומר שכל מדרש אגדה נראה כך, או שכל שורה באגדה נועדה להשלים פער היסטורי מורכב. ועם זאת, מתוך ניסיוני האישי, נוכחתי לדעת כי כאשר ניגשים אל דברי חז"ל במקורותיהם מתוך ניסיון כן להבין את הדברים, ניתן לחשוף השקפת עולם עמוקה ומורכבת.

33. מקור הביטוי הוא דווקא במסורת התנאית הארץ-ישראלית (ראו למשל ספרי, בהעלותך סט).

סוגיה ד: העולם הבא – גשמי, דינמי ויצירתי

נסיים באחת הדוגמאות המפתיעות ביותר, החושפות פער תהומי בין המסורת הבבלית למסורת הארץ-ישראלית. רובנו הורגלנו לדמיין את 'העולם הבא' כסוג של אוטופיה רוחנית – עולם של נשמות מופשטות, נטולות גוף המנותקות מהסערה והיצריות של הקיום האנושי. אולם, בחינה של המקורות הארץ-ישראליים מציעה אלטרנטיבה חיה ומפתיעה. במקום השלווה הסטרילית והשקטה שאנו מכירים, חכמי הארץ מתארים קיום נצחי רווי גשמיות ודינמיות. במרחב הזה, האנושיות אינה נעלמת אלא מגיעה לשיאה: האכילה, הזוגיות, ואפילו היצרים והתחרות האינטלקטואלית הופכים למרכיבי ליבה של חיי הנצח.³⁴

1. המודל הבבלי: "אין בו לא אכילה ולא שתייה"

התפיסה המוכרת והרווחת כיום, השוללת קיום גופני בעולם הבא, יונקת באופן ישיר מן התלמוד הבבלי. במסכת ברכות (יז, א) מנוסחת הקביעה הנחרצת:

”מִן הַגִּלְגַּל בְּפִימִיָּה דְרַב (רב היה רגיל לומר): הָעוֹלָם הַבָּא אֵין בּוֹ לֹא אֲכִילָה וְלֹא שְׁתִּיָּה, וְלֹא פְרִיָּה וְרִבְיָה וְלֹא מְשָׂא וּמְתָן, וְלֹא קְנָאָה וְלֹא שְׁנָאָה וְלֹא תַחֲרוּת, אֲלֵא צְדִיקִים יוֹשְׁבֵין וְעֵטְרוֹתֵיהֶם בְּרָאשֵׁיהֶם וְנִהְנִים מִזֵּי הַשְּׂכִינָה”.

קביעה זו, המבטלת כליל את צורכי הגוף ופעולותיו, הפכה ליסוד מוסד בהגות היהודית לדורותיה. בעקבותיה צעדו הוגים כרב סעדיה גאון, הרמב"ן, הרמח"ל וגדולים נוספים.³⁵ מעל כולם ניצב הרמב"ם, שאימץ את דברי רב כפשוטם וקבע כי "העולם הבא אין בו גוף וגוֹיָה, אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף, כמלאכי השרת" (הלכות תשובה ח, ב). חשוב להבין: רובם המוחלט של הוגים אלו לא כפרו חלילה בעיקרון של תחיית המתים, אולם הם העתיקו את מרכז הכובד ואת תכלית הקיום אל "העולם הבא" הרוחני, ואסביר ביתר פירוט את העיקרון הזה בהמשך.

במודל הזה, גם עבור אלו שראו בתחיית המתים את היעד הסופי והנצחי (כשיטת הרמב"ן וסיעתו), הושם דגש מכריע על עולם הנשמות המופשט – הן כשלב הגמול

34. הערפול המושגי השורר בהגות הראשונים והאחרונים בסוגיית העולם הבא נובע, במידה רבה, מהיעדר הבחנה מתודולוגית מסודרת בין המסורת הארץ-ישראלית והמסורת הבבלית. בעוד שתורת ארץ ישראל רוויה, כמעט ברצף, בתיאורים עקביים של עולם נצח גשמי וממשי, התלמוד הבבלי – ובפרט המימרה הידועה במסכת ברכות (יז, א), המהווה נקודת מפגש ראשונית כמעט לכל לומד – מציב מודל רוחני מופשט המיועד לנשמה בלבד. הניסיון המסורתי לארוג את כלל המקורות ליחידה הרמונית אחת יצר סתירות פנימיות וטשטוש של כוונתם המקורית של חכמים. דווקא ההבחנה המוצעת כאן מאפשרת לחשוף את הקוהרנטיות הפנימית של כל שיטה: עקביות רוחנית-מופשטת בבבל, אל מול עקביות גופנית-חיונית בארץ ישראל (בעניין זה ראו לעיל הערה 20).

35. ראו אמונות ודעות, מאמר התשיעי, גמול ועונש; תורת האדם, שער הגמול; דרך ה' א, ג. להרחבה ולמקורות רבים נוספים, ראו הרחבות לפניני הלכה ימים נוראים א, ה.

המיידי הממתין לאדם לאחר מותו, והן כיעד שבו הגוף עצמו עובר טרנספורמציה למדרגת מלאך. עבור הרמב"ם ודעימיה, הקיום הגופני כה מרוחק מן השלמות האלוהית, עד שקשה להלום מצב שבו הגוף יהיה חלק מן הנצח.³⁶

ניתן להבין את הרקע לתפיסה זו מתוך מציאות הגלות: כאשר עם נמצא בהישרדות, והגוף הפיזי חווה שעבוד, סבל וכיליון, נוצר צורך דתי עמוק לנתק בין שמיים לארץ. המפלט האולטימטיבי נתפס כשחרור מוחלט מן המוגבלות הגופנית לטובת עולם רוחני שאינו תלוי בדבר. תורת בבל, שצמחה מתוך הריחוק מן הארץ הממשית, העדיפה בכך את המופשט והרוחני על פני הממשי.

2. מודל ארץ ישראל: עולם של ממשות, חיוניות ויצירה

כאשר אנו פונים אל משנתם של חכמי ארץ ישראל, אנו נחשפים למהפכה של ממש – הן בתוכן והן במינון. בניגוד לתלמוד הבבלי, המקמץ בתיאורי העולם הבא, ספרות המדרש רוויה בעיסוק ב"עולם הבא" כמעט בכל עמוד ועמוד בכתבי היד של המדרש. עבור חכמי המדרש, הדיון ב"עולם הבא" (או "לעתיד לבוא", שזו לשון מקבילה ושכיחה גם היא לתיאור העולם הבא) אינו עיסוק בשאלות של עולם הנשמות (גיהנום, כף הקלע וכיוצא בזה), אלו תופסים מקום משני ביותר, אלא ניסיון מערכתי של חכמים לשרטט את דמותו של ה"עתיד לבוא" כהמשכה הישיר והמשוכלל של המציאות הממשית, עד כי אפשר לומר שהעולם הבא הוא נושא ליבה המעסיק את חכמי ארץ ישראל ללא הרף.³⁷

רצוני לומר, בספרות המדרש והאגדה, ההתייחסות לעתיד לבוא אינה רק סיומת ספרותית שמטרתה לנחם את הקהל, אלא עוגן רעיוני המופיע (כמעט) בכל סוגיה מהותית. חכמים ביקשו להעמיד תמונת עולם שבה הקדושה אינה מושגת דרך ביטול החיים, אלא דרך זיקוקם. העולם הבא אינו נתפס כמרחב סטטי של "מנוחה נכונה" שבו הקיום האנושי פוסק, אלא כזירה דינמית שבה החיים – על צורכיהם הגופניים,

36. זו כמובן ביקורת שהרמב"ם קיבל עוד בחייו, ושבעקבותיה כתב את 'אגרת תחיית המתים' להוכיח שחלילה לומר שהוא כופר בתחיית המתים. להרחבה ולמקורות נוספים בעניין תחיית המתים במשנת הרמב"ם, ראו 'בידורי אמונות ברמב"ם – בריאה נבואה והשגחה במורה נבוכים', עמ' 82-94.

37. המקורות רבים ביותר (מאות, ואולי אלפים), וקשה לפרטם כאן. חשוב לציין שבעוד בתפיסה הרווחת הנשמה "עולה" למרחב רוחני מופשט (מה שמכונה בדרך כלל "עולם הנשמות" או "העולם הבא"), חכמי ארץ ישראל שומרים על המונח המקראי המקורי: "שְׂאוֹל" – כנקודת היעד לכלל הנשמות. תפיסה זו נשענת על פשט המקרא, כגון דברי יעקב אבינו: "וְהוֹרְדָתֶם אֶת שִׁבְתֵי בְיָגוֹן שְׂאוֹלָה" (בראשית מב, לח), וכך אומרים חכמים במפורש: "כָּל הַנְּחָלִים הַלְכִים אֶל הַיָּם – כָּל הַמַּתִּים אֵינָן נִכְנָסִין אֶלָּא לְשְׂאוֹל. וְהָיָם אֵינָנוּ מְלֵא – וְהַשְּׂאוֹל אֵינוּ מִתְמַלֵּא לְעוֹלָם, שְׁנֶאֱמַר: שְׂאוֹל וְאֶבְדּוֹן לֹא תִשְׁפַּעְנָה (משלי כז, כ)" (קהלת רבה א, 32, 3). עם זאת, השאול אינו נתפס כמרחב שוויוני או כאוטי, אלא קיימת בו היררכיה פנימית ברורה המבחינה בין מדורם של צדיקים למדורם של רשעים. ראו למשל קהלת רבה (ט, י), המדגיש כי כולם יורדים לשאול אך הגורל בתוכו שונה; וכן בקהלת רבה (ג, טז), שם מתוארת הבחנה דינמית בין הנשמות גם בתוך משכן זה.

המתחים שבהם והדינמיקה האנושית המאפיינת אותם – מגיעים לשיא של שלמות וקדושה. תורת ארץ ישראל אינה חוששת לצייר את הנצח במושגים של אכילה, שתייה, פריון ואפילו תחרות אינטלקטואלית. להלן נבחן שלושה צירים מרכזיים שדרכם חכמי הארץ עיצבו את תפיסת העולם הבא כמציאות גשמית ודינמית.

א. סעודת הנצח: אכילה כזיכוכך וכחידוש הלכתי

בעוד שהמודל הבבלי רואה באכילה ובשתייה פעולות גופניות נחותות שיש להותירן מאחור בכניסה אל הנצח, חכמי ארץ ישראל מציבים במרכזו של העולם הבא דווקא סעודה ממשית – “סעודת הלווייתן והבהמות”. עיון במדרש ויקרא רבה (פרשה יג) מלמד כי אין מדובר רק בסיפוק יצר רגעי, אלא בתפיסה עמוקה המקשרת בין השמירה על הלכות כשרות בעולם הזה לבין החיוניות הגופנית בעולם הבא.

חכמי הארץ מסבירים את פשר חוקי הכשרות וההגבלות הגופניות המוטלות על עם ישראל באמצעות משלו של רבי תנחום בר חנילאי. המדרש מדמה את עם ישראל לחולה שהרופא צופה לו חיים, ולכן הוא גוזר עליו דיאטה קפדנית: “זָה תֹאכַל וְזֶה לֹא תֹאכַל”. לעומת זאת, אומות העולם נמשלות לחולה שאינו מיועד לחיים, ועל כן הרופא מתיר לו לאכול מכל הבא ליד. בתפיסה זו, המצוות אינן “עונש” או הגבלה שרירותית, אלא תפריט רוחני-פיזי המיועד להכשיר את הגוף לקראת קיום נצחי. הקדושה הישראלית אינה מושגת דרך פרישה מן החומר, אלא דרך צירופו וזיקוקו; כדברי רב במדרש: “לֹא נִתְּנוּ מִצְוֹת אֶלָּא לְצִרוּף בָּהֶן אֶת הַבְּרִיּוֹת”. הגוף אינו אויב שיש להכניע, אלא כלי שיש לזקק ולהכשיר לקראת הסעודה הגדולה.

שיאה של התפיסה הגשמית מופיע בתיאור ה”אריסטון” (הסעודה הגדולה) העתידי. חכמי הארץ מתארים מחזה דינמי וסוער – “קניגין” (מסע ציד או קרב ראוה) – שבו הלווייתן והבהמות נלחמים זה בזה. התיאור אינו מציג צדיקים פסיביים ה”נהנים מזיו השכינה”, אלא ככאלה הנהנים מקרב של שתי דמויות פנטסטיות. וכאשר הצדיקים רואים את שתי הדמויות מוטלות כנבילות לפנייהם, הן מוצעות להם לאכילה, והם, בתורם, אינם מאבדים את חוש הביקורת האינטלקטואלי שלהם ומקשים קושיה הלכתית נוקבת: “זו שְׁחִטָּה כְּשֶׁרָה הִיא?!”. הקושיה הזו חושפת עיקרון יסודי בתורת הארץ: גם בעולם הבא, האדם נותר יצור חושב, שואל ומנתח. המחויבות להלכה ולדיאלוג אינה נפסקת בפתח גן העדן.

תשובתו של הקדוש ברוך הוא לקושיית הצדיקים: “חֲדוּשׁ תִּזְרָה מֵאֲתֵי תִצְאָא” – המדרש מלמד כי המגבלות ההלכתיות של העולם הזה (כגון איסור נבלה וטרפה או דיני שחיטה) לא נבעו מפגם מהותי בבשר, אלא נועדו לשמש כ”כלי צירוף”, כלומר כלי בחינה לאדם. לעתיד לבוא, לאחר שהאדם הוכיח את מסירותו ואת יכולתו לשאת את

”משא המצוות”, משתנים כללי המשחק. התורה מתחדשת, והחלקים בגשמיות שהיו אסורים הופכים למותרים ואף לקדושים. הבטחתו של רבי ברכיה היא חד-משמעית: **”כָּל מִי שֶׁלֹּא אָכַל נְבִלוֹת וּטְרֵפוֹת בְּעוֹלָם הָזֶה – זֹכֶה לְאָכַל בְּעוֹלָם הַבָּא.”**³⁸

ב. נצחיות המחלוקת והתחרות בבית המדרש העליון

בתפיסה המודרנית, וכפי שהשתרש בהשפעת המודל הבבלי, אנו נוטים לזהות מחלוקת ותחרות כתוצרים של מציאות חסרה. ב”עולם הזה”, האמת נסתרת ולכן נוצרים חילוקי דעות; אך ב”עולם הבא”, כך אנו מדמינים, הערפל יתפזר, האמת האלוהית תתגלה בחדות, וכל המחלוקת יתבטלו מאליהן לכדי תמימות דעים שקטה. אולם, תורת ארץ ישראל מציגה תמונה הפוכה בתכלית. מדרש שיר השירים רבה (פרשה ו, ח-ט) מתאר את העולם הבא לא כהיכל של שתיקה והסכמה, אלא כבית מדרש שוקק וסוער. המדרש דורש את הפסוק **”שְׁשִׁים הֵמָּה מְלָכוֹת וְשְׁמָנִים פִּילֵגְשִׁים”** כתיאור של המבנה החברתי-לימודי בגן העדן³⁹:

”שְׁשִׁים הֵמָּה מְלָכוֹת – אֵלּוּ שְׁשִׁים חֲבוּרוֹת שֶׁל צְדִיקִים שְׁיֹשְׁבוֹת בְּגֵן עֵדֶן תַּחַת עֵץ הַחַיִּים וְעוֹסְקוֹת בַּתּוֹרָה... וְשְׁמָנִים פִּילֵגְשִׁים – אֵלּוּ שְׁמוֹנִים חֲבוּרוֹת בֵּינֵינוּ שְׁיֹשְׁבוֹת וְעוֹסְקוֹת בַּתּוֹרָה חוּצָה לָהֶן (חוץ מחבורות הצדיקים הנ”ל) תַּחַת עֵץ הַחַיִּים. וְעֵלְמוֹת אֵין מִסְפָּר – אֵין קֵץ לַתְּלָמִידִים... יְכוֹל שֶׁהֵן חְלוּקִין זֶה עִם זֶה? תְּלַמּוּד לּוֹמֵר: אַחַת הִיא יוֹנְתִי תַמָּתִי – (למרות חילוקי הדעות) כּוֹלָם דּוֹרְשִׁין מְטַעֵם אַחַד, מִהֶלְכָּה אַחַת, מְגַזְרָה שְׁנֵה אַחַת, מְקַל וְחוֹמֵר.”

ההפתעה המרכזית במדרש אינה עצם קיום הלימוד, אלא אופיו. המדרש שואל האם החבורות הללו חלוקות זו על זו, ומשיב בחיוב: אף על פי שכולם שואבים מאותו מקור אלוהי, ואף שכולם משתמשים באותם כלים לוגיים (”מטעם אַחַד, מִהֶלְכָּה אַחַת, מְגַזְרָה שְׁנֵה אַחַת, מְקַל וְחוֹמֵר”), הן עדיין מייצרות ריבוי עצום של דעות ופירושים. כאן נחשף יסוד מהפכני: המחלוקת והתחרות האינטלקטואלית אינן ”באג” של העולם הזה, אלא ”פיצ’ר” מרכזי גם בעולם הבא. חכמי הארץ מלמדים כי הריבוי אינו נובע מחוסר הבנה, אלא מאינסופיותו של דבר ה’. דווקא תחת עץ החיים (שמקבל שם במדרש גודל פיזי ממשי ביותר, ראו שם לתיאור מפורט), בשיא הקרבה לשכינה, המתח הרעיוני והתחרות בין החבורות הם שמייצרים חיוניות נצחית.

השימוש במושגים כמו ”מחלוקת” ו”תחרות” בהקשר של גן עדן מלמד שחכמי

38. יש לציין כי התעוררה מחלוקת גדולה גם על החזיר, האם גם הוא יותר לאכילה לעתיד לבוא (כך אפשר להבין מקהלת רבה א, ט, 3-2), ראו למשל: דרך מצותיך, עמ’ 218; כאיל תערוג על התורה, עמ’ שנ-שנא; הרב עדין שטיינזלץ, ’עתידי הקב”ה להחזירו’ בתוך תרביץ, לו, חוברת ג; אדר היקר עם ביאור הרב שלמה אבינר, עמ’ 392-390; אתקיננו סעודתא, עמ’ שלה-שלט.
39. לא כאן המקום להרחיב בדיון על זהות המקומות והזמנים השונים. במאמר זה ’גן עדן’ זהה עם העולם הבא.

הארץ לא ראו בביטול האינדיבידואליות אידיאל רוחני. להיפך, הגאולה האמיתית היא היכולת לנהל מחלוקת לשם שמיים מתוך ידיעה שכל הדעות נובעות מ”טעם אחד”. העולם הבא הארץ-ישראלי אינו מקום של סטטיות משעממת, אלא מרחב דינמי שבו השלמות האנושית מתבטאת ביכולת להוסיף דעת, להקשות זה על זה, להתחרות זה בזה ולהפרות זה את זה. עבור חכמי המדרש, הניצוץ האלוהי אינו נמצא בהסכמה החד-ממדית, אלא בחיכוך האינטלקטואלי וברב-גוניות של בית המדרש הנצחי.⁴⁰

ג. זוגיות והולדה

שיאה של התפיסה הגשמית בתורת ארץ ישראל מתבטא בהמשכיותם של יחסי האישיות וההולדה גם לעתיד לבוא, בעולם הנצח. כאן נחשפת התהום שבין המודל הבבלי, הקובע נחרצות כי בעולם הבא “אין פריה ורבייה” (ברכות יז, א), לבין המודל הישראלי המבקש לקדש את הגוף ולא לברוח ממנו.

עדות חותכת לתפיסה זו מצויה במדרש ויקרא רבה (פרשה יד). חכמי ארץ ישראל אינם דנים בשאלה האם יהיו ילדים בעולם הבא, אלא ניגשים ישירות לשאלה הטכנית-ביולוגית: כיצד ילדים אלה ייווצרו? בית שמאי ובית הלל חלוקים ביניהם על סדר יצירת הרקמות של הוולד לעתיד לבוא. בעוד שבית שמאי סוברים שהתהליך יהיה הפוך מן המוכר לנו (קודם יגדל עצמות וגידים ורק לאחר מכן בשר ועור, כמו בנבואת יחזקאל על חזון העצמות היבשות), בית הלל פוסקים כי “כִּשְׁמֵי שְׁיִצְיָתוֹ שֶׁל אָדָם בְּעוֹלָם הַזֶּה, כִּפֶּן יִצְיָתוֹ בְּעוֹלָם הַבָּא” (כלומר קודם כל יגדל בשר ועור ורק לאחר מכן גידים ועצמות). עצם קיומו של דיון על סדר הופעת הגידים, הבשר והעור, מניח כעובדת יסוד שהעולם הבא אינו עולם של רוחות רפאים, אלא עולם תוסס של יצירת חיים חדשים.

ההבדל היחיד בין העולם הזה לעולם הבא לא יהיה בביטול הגוף, אלא בתיקונו. הקללה המקראית של כאב הלידה תוסר, והחיים יפרצו מתוך שמחה ללא סבל, כפי שניבא ישעיהו: “בְּטָרֶם תִּחִיל – יִלְדָה... בְּטָרֶם יָבֹא חֶבֶל לָהּ וְהַמְלִיטָה זָכָר” (ישעיהו טו, ז).

סיכום: קדושת החיים הממשיים

סוגיית העולם הבא מחדדת את התהום שבין המודל הבבלי לישראלי. בעוד שהראשון משקף כמיהה לשחרור מן הכלא הגופני לטובת רוחניות פסיבית, תורת ארץ ישראל אינה חוששת מן החיים הממשיים. שלושת הצירים הללו – הסעודה, התחרות

40. להרחבה רבה מאוד בתפיסה הדינמית הזו של חכמים “המקדשת” את המחלוקת, ראו יצחק עוזו, “מהרסיין ומחריביין מאוהביין יצאו – על תהליך ההתמוססות היהודיות במערביות [מפרדיגמה ל’סברה]”.

וההולדה – אינם אלא ביטויים של עיקרון אחד: הנצח הארץ-ישראלי הוא גשמי במהותו. בעולם הבא אנו נמשיך ליצור, לאהוב ולהתווכח באהבה בבית המדרש של גן עדן, מתוך הבנה שהחיכוך הממשי הזה הוא השלמות האלוהית בשיאה.⁴¹

ראוי להדגיש פעם נוספת: התהום הפעורה בין שתי התפיסות אינה מסתכמת בשאלה טכנית של שכר ועונש, אלא בשאלת הדגשים של תכלית החיים בעולם. בעוד שהמסורת שהשתרשה בעקבות התלמוד הבבלי העתיקה את מרכז הכובד של השכר אל "עולם הנשמות" המופשט, חכמי ארץ ישראל הציבו סדר יום הפוך. עבורם, ה"עתידי לבוא" הגשמי אינו סעיף שולי באמונה, אלא נושא שהעסיק אותם ללא הפסקה. כמעט כל סוגיה בתורת הארץ נבחנת דרך הפריזמה של התיקון הממשי שלעתידי לבוא, בעוד שהשאלות על "מה קורה בינתיים" (גורל הנשמה ברווח שבין המוות לתחייה) נדחקו לשולי העניין. הפער הכמותי בעיסוק מלמד גם על סדר העדיפויות: חכמי הארץ עסקו בעולם הבא ללא הרף, משום שראו בו את המעבדה לזיקוק החיים כאן ועכשיו. אם היעד הוא גוף חי ויצירתי בנצח, הרי שיש לקדש את הגוף ואת היצירה כבר עתה. זוהי מחלוקת על היעד, אך היא משמשת כעוגן לחיים של קדושה ממשית – לא כמלאכי השרת, אלא כבני אדם שזכו להביא את השכינה אל תוך הכלים הגשמיים שלהם.

סיכום: ארבע סוגיות – תורה אחת של חיים

לאחר שעיינו בארבע סוגיות לדוגמה, ניתן לזקק את הרווח הגדול המצוי בתורת הארץ. בסוגיית הזוגיות למדנו על ערך הנוכחות והעמל הזוגי המשותף. בסוגיית חנוכה למדנו על ערך היוזמה האנושית. בסוגיית האנטישמיות למדנו על ערך הפיכוח והריאליזם. בסוגיית העולם הבא למדנו על ערך החיבור בין הגוף לנפש.

הצורך לשקם את תורת ארץ ישראל כיום

החידוש המרכזי שביקשתי להציע במאמר זה טמון בהצבת תשתית רעיונית קונקרטייה למושג "תורת ארץ ישראל". בפרק הראשון הוגדרו מבנה, היררכיה וגבולות גזרה המאפיינים את יצירתם של חכמי הארץ. ניתן לחלוק על הדגשים

41. ראוי להוסיף, כי תמונת העולם הבא הגשמית והחינונית נשענת על תשתית רחבה בספרות חז"ל. כך למשל, על פי המשנה, "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" (סנהדרין י, א). חכמי המדרש מדגישים את השמחה המוחשית שלעתידי לבוא, שבה פני הצדיקים יזהרו "כגלגל חמה" (קהלת רבה א, ג), ואת שימור ההישגים הרוחניים – כגון ההבטחה שהאדם לא ישכח את תורתו (שם ב, א). עם זאת, המדרש מדגיש כי עולם הנצח הוא עולם של מימוש ולא של תיקון, שכן "מי שלא טרח בערב שבת לא יאכל בשבת", ועל כן לא ניתן לשוב בתשובה לאחר המיתה (שם א, טו). להרחבה על עליונות השעה של קורת רוח בעולם הבא, ראו משנה (אבות ד, יז), ואכמ"ל.

או על ניתוח המקורות, אך העיקר הוא עצם המעבר לדיון קונקרטי. בפרק השני, דרך בחינה של ארבע סוגיות ליבה, ביקשתי לחשוף את הפוטנציאל החבוי בשימוש במדרשי אגדה ככלי להגות חיה. ארבע הדוגמאות שהובאו אינן אלא צוהר צר לעולם רחב ועמוק בהרבה, המקיף שאלות יסוד נוספות: החל מהיחס למדע, לתרבות החול, לנוכרי ולעוד בירורים רבים שקצרה היריעה מלדון בהם, אך כולן יחד טוות את אותה תפיסת עולם קוהרנטית המנחילה תשתית הגותית סדורה לשאלות הקיום, הריבונות והזהות הלאומית. די באלו כדי להוכיח כי האגדה הארץ-ישראלית אינה רק אוסף סיפורים, אלא מפת דרכים רוחנית וקיומית לחיים של גאולה ממשית.

בשלב זה מתעוררת שאלה מתבקשת: מדוע דווקא מדרשי האגדה הם הכלי לשיקום תורת הארץ? הרי לכאורה, חיבורי ההלכה – מדרשי ההלכה, המשנה, התוספתא והתלמוד הירושלמי – הם לא פחות ”ישראלים“ ממדרשי האגדה. התשובה טמונה בהבנת ההבדל שבין תפקידי ההלכה והאגדה. האגדה היא המרחב שבו מתנסחת הכוונה הקודמת למעשה, ושם מצוי המפתח לשינוי. ההלכה המתעצבת לאורך הזמן משקפת את השינויים התפיסתיים של האגדה.⁴² שתי סיבות מרכזיות לכך:

א. הצורך בחזון: חברה ריבונית זקוקה לחזון, מצפן המורה לא רק על המותר והאסור, אלא על האפשרי והראוי. האגדה היא זו ששואלת ”למה אנחנו פה?“, ובעידן של שיבה לחיים ריבוניים, שאלות היסוד הללו צפות מחדש: כיצד אמורה להיראות זוגיות בריאה של לומד תורה במרחב הלאומי? כיצד אמור להיראות המפגש שלנו עם העולם הנוכרי? האגדה היא המקום שבו חכמים יצקו מענה לשאלות הללו, דרך סיפור, דרשה וחזון.

ב. איחוי הקרע והחיבור המחודש לדבר ה’: סיבה נוספת, עמוקה לא פחות, נעוצה בצורך לאחות את הקרע שבין האדם המודרני לבין המקור האלוהי. כפי שראינו בפרק ”מהי תורת ארץ ישראל?“, פסגת היצירה של חכמי הארץ היא הזיקה אל דבר ה’ במקרא. ואולם אנו חיים בעידן שבו הקרע בין האדם לאלוהים הגיע לשיא. מצד אחד, המהפכה המדעית ותנועת ההשכלה העצימו את הכוח האנושי באופן חסר תקדים.⁴³ ומצד שני, בתי המדרש התרחקו מהמקרא, והפכו למערכת עצמאית המנותקת כמעט לחלוטין מפסוקיו. שיבה אל המדרש מאפשרת להתחיל

42. אם נדמה זאת לבית, ההלכה היא שלד – רצפה, תקרה, קירות ועמודים תומכים. היא מגדירה את המבנה, הצורה, התבנית והחוסן. לעומתה, האגדה היא החיים שבתוך הבית: הצבעים, היופי, הריהוט והניואנסים הדקים שהופכים מבנה למקום שחיים בו באמת.

43. כיום החברה האנושית מפגינה שליטה מרשימה ותקדימית בטבע – החל מהתפלת מים וחיזוי מזג אוויר ועד לתכנון ילודה. עוצמה זו מדגישה עוד יותר את הצורך בחיבור שורשי לדבר ה’ (וראו ’אורות המדע’, פרק הפתיחה).

במלאכת האיחוי, מחזירה אותנו אל נקודת המפגש שבין תורת ה' הכתובה לבין החיים, ומאפשרת לדורנו לשוב ולשמוע את דברי חכמים המהדהדים את דבר ה'. תורת ארץ ישראל שואפת לתורה שיש בה נוכחות אלוהית. הדיאלוג החי והמתמיד בין התורה שבעל פה לבין התורה שבכתב הוא נשמת אפה של תורת ארץ ישראל, ובו טמון המפתח לחיבור מחודש של עולם הקודש אל מציאות חיינו.

קריאה לשיקום עולם ההגות והלב

בסופו של מסע זה, עולה התובנה כי ללא מדרשי האגדה, לא נוכל להשיב לבתי המדרש את תורת הארץ. המדרש אינו רק תוספת ללימוד אלא תשתית הגותית שעליה כל הלימוד שלנו עומד.

חשוב להבהיר דבר מה נוסף. כאשר אנו מבקשים לחולל שינוי, סכנה גדולה היא שהוא ייתפס כרפורמה – ניסיון חיצוני להתאים את התורה לצרכי השעה של האדם. אולם, חשיפת המדרש הישראלי וחזרתו ללב העשייה התורנית אינם כך. זוהי דרישה פנימית של התורה עצמה.⁴⁴ מתוך המדרשים הישראליים עולה זעקה של התורה בגרסה הישראלית המקורית שלה. ובפני זעקה פנימית אין לנו רשות לעמוד מנגד. מדרשי האגדה אינם "תורת עניים" או לקט סיפורים נחמדים. יש לצלול אליהם באומץ וביושר, ולמצוא בהם מענה לאתגרי השעה. זהו זמן לשיקום תורתה של הארץ, תורה שלמה, חיה, מלאת חזון, הקשורה לקרקע המציאות, עוברת דרך האדם והעם אל האלוהים.

”וְזֶהְבַּ הָאָרֶץ הַהוּא טוֹב (בראשית ב, יב) – מְלַמֵּד שְׂאִין תוֹרָה פְּתוּרָת אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, וְאִין חֻכְמָה כְּחֻכְמַת אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל” (ויקרא רבה פרשה יג).

44. יש לציין כי מדרשי האגדה נהנים ממעמד ייחודי: בעוד שלכל זרם הגותי קמו מתנגדים, מההתנגדות להגות השכלתנית הימית-ביניימית, דרך ההתנגדות לעולם הקבלה ועד לפולמוס המתנגדים לחסידות, דברי חז"ל מצויים מעל כל מחלוקת ומהווים את המקור המכונן עצמו; כל סמכות רוחנית מאוחרת יונקת את כוחה מהם, ולכן הם המכנה המשותף הרחב ביותר של היהדות. משום כך, הניסיון לשקם את תורת ארץ ישראל דרך מדרשי האגדה אינו יכול להיותפס כרפורמה, אלא כדרישה פנימית של התורה עצמה, בבחינת "חֲדַשׁ יְמִינוּ כְּקֶדְמָם".