

הרב ארי יצחק שבט

arishvat@gmail.com

הופיע בטללי אורות יב (תשס"ו), עמ' 13-99

הזכאים במקרא וחייבים בחז"ל

ראשי פרקים

- | | |
|--|---------------------------------------|
| א. הבעייה: האמנם נעשו סנגורים קטגוריים!! | 2. הערצת הקב"ה ולא האדם |
| ב. דוגמאות למדרשים "מחייבים" | טו. המדרשים מכוונים לחכמים |
| ג. דרשות בשבח הצדיקים ובזכותם | 1. חכמים מדברים אל חכמים |
| ד. התורה כיסתה ואתה מגלה!? | 2. קלקולים המצויים יותר אצל מנהיגים |
| ה. לא די בתירוצים מקומיים | 3. מסרים מיוחדים למנהיגים |
| ו. הצעות פתרון שניתנו | 4. הקלקולים שאצל המנהיגים |
| 1. מגמה פוליטית | טז. מגמת ההצדקה |
| 2. תגובה לגישה שהבורא אוהב את הרשעים | 1. הווה דן את כל האדם לכף זכות |
| 3. לקח מוסרי וחינוכי | 2. ללמד זכות על דמות אחרת |
| ז. שילוב בין מגמות חינוכיות ופרשניות | 3. ללמד זכות על ישראל |
| ח. מגמות חינוכיות, ערכיות ומעשיות | 4. להגדיל זכותו של הדמות עצמו |
| 1. עניינם של חז"ל הוא בהווה ובעתיד | 5. ללמד זכות על מי שנכנע ליצריו |
| 2. אין עניינם של חז"ל בהסטוריה שעברה | יז. חינוך לעשיית תשובה |
| 3. מותר לשנות את העובדות למען המגמה | 1. צריכים לחטוא כדי ללמד דרכי התשובה |
| 4. האבות מוחלים על כבודם למען חינוכנו | 2. לא לנסות לטשטש - עבירה גוררת עבירה |
| ט. המדרשים מכוונים אל הציבור הרחב | 3. לא להתיימש בעקבות העבירות |
| י. דרכי החינוך שבמדרשים | יח. מדרשים עם מגמה פילוסופית/השקפתית |
| 1. זהירות! אפילו גדולים חוטאים | 1. צדיק ורע לו |
| 2. אזהרות מפני עבירות שכיחות | 2. קשיי הגלות |
| 3. תיקון חטאי האבות | 3. טבעיות הימצאותן של שאלות באמונה |
| יא. אנכרוניזם | 4. צורך פולמוסי |
| יב. תחבולות פדגוגיות | ט. עבירותיהם אינם חטאים |
| יג. הזדהות עם גדולי התנ"ך | 1. חוסר הבחירה אצל אבות האומה |
| יד. אין להעריך בני אדם בחיקוי כל מעשיהם | 2. עבירה לשמה |
| 1. הערצת המעשה ולא העושה - חיקוי | כ. סיכום |

⌘ ⌘ ⌘

א. הבעייה: האמנם נעשו סנגורים קטגוריים!?

בשנים האחרונות, רבנים רבים וחשובים התייחסו לדיון הסוער מסביב ללימוד והוראת התנ"ך ב"גובה העיניים". הציור המרכזי של המחלוקת הוא השאלה כיצד להתייחס לחטאותיהם של אבותינו, גיבורי התנ"ך¹, ובמיוחד לאור דברי חז"ל המלמדים עליהם זכות ולפעמים אף מזכים אותם לגמרי. כבר לפני כחמישים שנה, חיבר ר"א מרגליות ספר בנדון תחת הכותרת: "החייבים במקרא וזכאים בתלמוד ובמדרשים".

1. עיין למשל ר"ש אבינר, "תנ"ך בגובה העיניים", באהבה-ואמונה 338 (כח בטבת תשס"ב), עמ' 5-6, ר"צ תאו (עריכה: ניב אלישיב), צדיק באמונתו יחיה, ירושלים, תשס"ב, ר"י בן-נון, "כן, תנ"ך בגובה העיניים!" הצופה, י"ב בשבט תשס"ב, עמ' 12, ר"י שרלו, "דוד מלך ישראל חי וקיים", הצופה, כ"ו בשבט תשס"ב, עמ' 14, ר' אמנון בזק, "ישרים דרכי ה' - וצדיקים ילכו בס", דף קשר - ישיבת הר עציון 845 (שבט, תשס"ב), עמ' 2-6, הר"א נבנצאל, "לפני עיוור לא תתן מכשול - גם בין אדם לעצמו", הצופה, גי באדר תשס"ב, עמ' 14, ר"י מדן, דוד ובת-שבע: החטא, העונש והתיקון, אלון שבות, תשס"ב, ועוד.

ברם קיימת כמעט התעלמות מוחלטת מתופעה ה**פוכה**, שהיא לדעתי **קשה ותמוהה הרבה יותר**. כוונתי לקבוצה גדולה של מדרשים, בהם העמיסו חז"ל על גיבורי התנ"ך, חטאים שאינם מופיעים במקרא. אם נשאל את מטבעו של ר"א מרגליות, מדובר על מקרים רבים שאבות האומה הנם "זכאים במקרא וחייבים בחז"ל". בדרך כלל, המדרש מבוסס על **רמז קל ביותר** בפסוק, שיתכן להבינו גם בצורה אחרת המזכה. לפעמים מדובר על עבירה קטנה שחז"ל מגדילים לעבירה גדולה, ולפעמים נראה המדרש כהמצאה ללא כל בסיס במקרא. גם אם הדרשה מרומזת בפסוק, כפי שנראה, חז"ל דורשים בהתאם למסר החינוכי שברצונם להעביר לדורם ולדורות.

ב. דוגמאות למדרשים "מחייבים"

הנושא הועלה לפני **כחמש מאות** שנה בשאלה לרב לוי בן חביב (שו"ת מהרלב"ח סי' קכו) ולרבי דוד בן שלמה אבן זמרא (שו"ת רדב"ז ח"ז, סי' כט) כיצד להבין מדרש על אודות דוד המלך, שלפיו הוא תבע את אביגיל לדבר עבירה חמורה של גילוי עריות, עוד בהיותה אשת איש, ועוד בהיותה ספק נידה.² השואל מקשה מהעובדה שהדרשה הזאת איננה מוכרחת כלל מהמקרא, ועוד אינה הגיונית (שדוד יתבע אשת איש לאור יום לפני כל חייליו). בנוסף, הוא שואל ממה שרגילים לדרוש את מעשי הצדיקים לשבח ולזכות, ולא לגנאי ולחובה. ועוד, תמיהתו העיקרית של השואל היא כיצד יתקשו לזכותו לומר ש"כל האומר דוד חטא (=עם בת שבע) אינו אלא טועה" (שבת נו,א), אך לגבי אביגיל, **מרשיעים** אותו בעבירה דומה "שלא גינה הכתוב מכל וכל!"

אם לא די לחז"ל בהאשמת דוד בניסיון לגילוי עריות עם אביגיל, מאשימים אותו במקום אחר (סנהדרין קז,א):

אמר רב יהודה אמר רב: ביקש דוד לעבוד עבודה זרה, שנאמר "ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים" (שמי"ב טו,לב). ואין ראש אלא ע"ז, שנאמר "והוא צלמא רישיה די דהב טב" (דניאל ב,לב).

רב מאשימו בחטא נוסף עם השלכות חמורות ביותר (שבת נו,ב; יומא כב,ב):

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר דוד למפיבשת "אתה וציבא תחלקו את השדה" (שמי"ב יט,ל), יצתה בת קול ואמרה לו: רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה. אמר רב יהודה אמר רב: אילמלי לא קיבל דוד לשון הרע לא נחלקה מלכות בית דוד, ולא עבדו ישראל עבודה זרה, ולא גלינו מארצנו".

ובמקום אחר (סנהדרין צה,א):

אמר רב יהודה אמר רב: ...אמר ליה הקב"ה לדוד: עד מתי יהיה עוון זה טמון בידך? על ידך נהרגה נוב עיר הכהנים, ועל ידך נטרד דואג האדומי, ועל ידך נהרגו שאול ושלשת בניו. חז"ל (מדרש שמואל כה,ב) לא רק האשימו את דוד שגרם למותו של אוריה, אלא "מגיד שהרבה צדיקים כיוצא בו הרג".

ישנו מדרש נוסף (ברכות סב,ב) שאפילו מחייב את דוד בעבירה במעשה שניתן לזקוף לו **כזכות** (שלא הרג את שאול בתור רודפו):

"ויקם דוד ויכרת את כנף המעיל אשר לשאול בלטי" (שמי"א כד,ד) - אמר ר' יוסי ברבי חנינא: כל המבזה את הבגדים סוף אינו נהנה מהם, שנאמר "והמלך דוד זקן בא בימים ויכסהו בבגדים ולא יחס לוי" (מל"א א,א).

דוגמה נוספת להעמסת עבירות במדרשים על הזכאים במקרא היא זו של נדב ואביהוא.³ הבסיס במקרא לפחות לחלק מהעבירות שחז"ל העמיסו עליהם הוא קלוש ביותר. למשל, אמרו שהורו הלכה לפני רבם, שלא נטלו עצה זה מזה, שלא היו להם נשים, ושציפו למותם של משה ואהרן (ויקרא רבה כ,ו-י).

2. תלמוד ירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ג: "וואני אמתך", מלמד שתבעה לתשמיש. מיד הוציאה כתמה והראת לו אמר לה וכי רואין כתמין בלילה? אמרה ליה ולא ישמעו אזניך מה שפיך מדבר? כתמין אין רואין בלילה ודיני נפשות דנין בלילה! אמר לה כבר נגמר דינו מבעוד יום, אמרה לו 'ולא תהיה זאת לך לפוקה' ... פיקפוקי דברים היה שם, אמרה לו כד תיפוק פקפוקתך יהו אומרים עליך שופך דמים את, 'ולמכשול' עון אתה עומד להיכשל באשת איש מוטב אחת (=בת שבע) ולא שתיים (=גם אביגיל) עתידה רובה מן הדה מייתי לא תהא כדא, 'ולשפוך דם' עומד אתה למלוך על ישראל והן אומרים עליך שופך דמים היה." השווה למגילה יד,ב. אני מודה לר"י מן שהפנה אותי לשו"ת הרדב"ז בנושא. לדעתו, מדובר על אותו שואל בשתי התשובות!

3. עיי' באריכות בא' שנאן, "חטאייהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל", תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 201-214.

א' אפטוביצר מייחס את ההפרזות הללו של חז"ל בגנותו של דוד כדרשות שמקורם במגמה פוליטית פרו-חשמונאית, ואלו בגנותם של נדב ואביהוא מקורם, לדבריו, במגמה פוליטית אנטי-חשמונאית, אך רבים כבר עמדו על הפרזתו בנושא.⁴ בנוסף, אי אפשר להתעלם מההקשר הרחב, שקיימים מדרשים עם האשמות הדומות בחומרתן, כלפי רוב גיבורי התנ"ך האחרים, שביסוסם במקרא הוא לא פחות רעוע מאלו המגנים את בית דוד ובני אהרן.⁵

כבר אצל אדם הראשון, ידוע לנו מהמקרא שחטא רק במה שאכל מעץ הדעת טוב ורע. אך חז"ל (סנהדרין לח, ב) מוסיפים שהוא גם היה כופר בעיקר, ויש אומרים מין, ויש אומרים שהוא משך בערלתו (פעולה שמבחינה אסתטית ייראה כאילו ששוב יש לו ערלה). היות וקיימת מחלוקת, מוכח שלא מדובר פה על קבלה מדור לדור אלא שלכל אחת משלושת השיטות בחז"ל יש מגמה חינוכית משלה. בנוסף, שתי העבירות האחרונות הם בבירור לא שייכות לתקופת אדם הראשון, היות ותופעות המיניים (=הנוצרים) ו"מחזירי הערלה" התחילו רק כעבור בערך 3,500 שנה. אפילו כלפי אברהם אבינו, ראש המאמינים, היו מחז"ל (נדרים לב, א) שהאשימו אותו בחוסר אמונה, שעשה אנגרייא בתלמידי חכמים,⁶ או שהפריש בני אדם מלהיכנס תחת כנפי השכינה. אם כן, יש לשאול, מדוע וכיצד חז"ל הרשו לעצמם להעמיס או לנפח חטאים ולייחס אותם לגדולי התנ"ך?

חלק מהדרשות מייחסות לגיבורי האומה מידות מושחתות כגון אטימות ואפילו אלימות. דרשו שחטא נח במה שלא ביקש רחמים על דורו (זוהר ח"א סי' סז ורנד), ובמקום אחר (שמו"ר ל, יט) האשימו את יצחק ויעקב שסירבו להציל את תמר וכבשו פניהם בקרקע, ואלמלא יהודה, היו מצדם גורמים לשפיכת דמיה. אחד מרבותינו דרש שמרוב צער, שרטה שרה את פני אברהם בעלה בציפורניה (מדרש אגדה בובר טז, י).⁷ וכאילו לא די בהאשמת שבטי י-ה בפרשת מכירת יוסף, הוסיפו ודרשו: "מה עשה שמעון? כיון שנתנו אותו לתוך הבור היה שמעון מצווה ומשליכים עליו אבנים גדולות כדי להורגו" (תנחומא בובר וישב יג).

בתחום העריות, האשימו את לאה אמנו שהתקשטה כזונה ואת דינה בתה שהיתה זונה ממש (ב"ר פ, א; עו, ט).⁸ כמו כן, למרות צניעותו והמשמעת העצמית המופלגת שמפגין יוסף הצדיק כנגד פיתוייה של אשת פוטיפר, עד כדי בריחתו ממנה, חז"ל (סוטה לו, ב) דרשו שהוא התכוון לחטוא ואף התחילו לצאת ממנו טיפות של זרע!

אפילו משה רבינו, האלוקי ביותר בין בשר ודם (ר"ה כא, ב), חטא במקרא חטא אחד שבגללו נענש ולא נכנס לארץ. אך חז"ל מערמיים עליו לא פחות משלוש עשרה עבירות נוספות, מעבר לפרשנויות השונות לגבי מה שקרה במי-מריבה!⁹

ג. דרשות בשבח הצדיקים ובזכותם

המגמה ההפוכה, שמקובל אצל חז"ל לטרוח לדרוש לשבחם וללמד זכות על חטאי הצדיקים במקרא מוכרת לנו היטב. הרב משה חיים לוצאטו ("מאמר על אגדות חז"ל", עמ' 19) אפילו קובע מגמה זו ככלל במדרשי חז"ל

4. V. Aptowitzer, *Parseipolitik der Hasmonaerzeit im Rabbinischen und Pseudoepegraphischen Schrifttum*, Wien, 1927, pp. 161-166. על פי תפישה זאת, הסביר אפטוביצר גם את המדרשים במעשה יהודה ותמר, "עמוני ולא עמונית", המחלוקת אם אליהו היה כהן או לא, ועוד. לביקורת על שיטתו, עיין במאמרו של מ"ד הר, "תפישת ההיסטוריה אצל חז"ל", דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, עמ' 138 הע' 50, אצל שנאן (לעיל הע' 3) עמ' 214 הערה 69. ועיין יוסף היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים, 1974 עמ' 75-89, שמאריך להעלות גם בעיות מתודיות והיסטוריות כנגד הצעתו של אפטוביצר, וכן הביא השגות נוספות על דבריו ממאמרו של א' מרמורשטיין שנביא בהמשך בהערה 21.

5. וכן טען הר (לעיל בהע' הקודמת), עמ' 138.

6. עיין בהמשך בהערה 82 שבעיית האנגריא היתה מצויה בימי חז"ל.

7. מובא על ידי יי חסידה, אוצר אישי התנ"ך דמותם ופעלם בפי חז"ל, מהד' ירושלים תשנ"ב, ערך שרה, עמ' שצג.

8. עיין בתורה-שלימה על ברי' לד סי' ב, לגרסאות השונות במדרש הזה.

9. במכילתא בשלח ה, ששלח יהושע ללחם בעמלק; בילק"ש ואתחנן תתבא, שלא רצה להיות שליח ה' ("שלח נא ביד תשלח", שמי' ד, יג), הרהר אחר מידות ה', ("למה הרעות לעם הזה", שם ה, כב), לא נוהר בדיבורו ("לא ה' שלחני", במ' טז, כט ושוב: "אם בריאה יברא ה'", שם פס' ל), כעס ("שמעו נא המורים", במ' כ, ג, ושוב: "והנה קמתם תחת אבותכם תרבות אנשים חטאים", שם לב, יד); וכן בספרי במ' פי קנז מוזכר שכעס בשלושה מקומות נוספים, וכן בשמו"ר כה, ג, על הפסוק "ויקצף עליהם משה" (שמי' טז, כ); בשמו"ר ו, ז - חוסר אמונה ("וירא אל אברהם... ושמי ה' לא נודעתי להם", שמי' ו, ג) ושוב בבמ"ר יט, ("הצאן ובקר ישחט להם", במ' יא, כב); במכילתא יתרו א, הסכים משה לתביעת יתרו שיקדיש את בנו הראשון לעזי; בסנהד' ח, א, גאוה ("והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אלי", דבי א, יז); בב"ב פח, ב, על שהזכיר יותר קללות מברכות.

"שבמעשה הצדיקים, כל מה שיש לדרוש לשבח צריך לדרוש לשבח". כן כתבו גם מהר"ץ חיות ואחרים.¹⁰ כך מצאנו: "כל האומר ראובן... בני עלי... בני שמואל... דוד... שלמה... יאשיהו חטאו אינו אלא טועה" (שבת נה, ב). לעומת זאת, לגבי רשעים, בדרך כלל דורשים לגנאי.¹¹ למשל, דרשו "ויבא עשו מן השדה" שהוא בא על נערה מאורסה וכפר בעיקר ובתחיית המתים (ב"ב טז, ב). כך גם בעכ"ל שחילל שבת ובא על נערה מאורסה (סנהדרין מו, ב), אחז שבא על אמו והעלה שממית על המזבח (שם קו, ב), ובלעם שבא על אתונו ושכל מה שניתן לדרוש בו לגנאי דורשים (ע"ז ד, ב).

מגמת הדרשות הללו, לגלות חיבה יתירה כלפי אבות האומה, ולהרחיב ברשעת אויבי או רשעי האומה בסכימת ההפשטה הקוטבית של שחור-לבן, היא הגיונית ומוכרת, להבדיל, בכל תרבויות העולם עד ימינו.¹² יש שהוסיפו שחז"ל הדגישו בכך את העקרון "מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה" (אבות ד, ב).¹³ נראה גם בהמשך, שחז"ל כלל לא הסתירו את המגמתיות הזאת במדרשיהם.

על כן, הקושי שבמדרשים שאנו דנים בהם, העושים **ההיפך הגמור** מהכללים המקובלים בחז"ל עצמם, להרשיע את הצדיקים במקום שאין צורך בכך ולפעמים אף בניגוד גמור לצדקתם בפשט, נכפל שבעתיים. אם ר' לוי, שדרש במשך ששה חדשים בגנותו של אחאב הרשע, ובעקבות חלום שינה ודרש ששה חדשים לשבח (ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב), קל וחומר, לכאורה, עלינו לזכות את אבותינו הצדיקים לפחות באותה התחשבות. בנוסף, כיצד ניתן ליישב את המדרשים הללו עם גישת "הראשונים כבני מלאכים" (שבת קיב, ב)?

ד. התורה כיסתה ואתה מגלה!?

עם זה שניתן להסביר את חטאי אבותינו שנחשפו בתנ"ך, ברעיון שחשוב לגלות את האמת גם אם היא לא נעימה,¹⁴ לגבי המצאת או הגזמת חטאתם במדרשי חז"ל, אדרבה, הרי זה **חוטא לאמת!** כמו שהקשה ר' יהודה בן בתירא (שבת צו, ב) על ר' עקיבא, כשטען האחרון שצלפחד הוא מקושש העצים האנונימי בשבת: עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין. אם כדברך, התורה כיסתה ואתה מגלה אותנו! ואם לאו - אתה מוציא לעז על אותך צדיק!

במאמר זה ברצוננו להשיב עבור ר' עקיבא ועשרות בעלי המדרשים, כנגד טענותיו של ר' יהודה בן בתירא,¹⁵ **כיצד ולשם איזו מגמות חינוכיות**, הרשו לעצמם לגלות מה שכיסתה התורה, או "להוציא לעז" על אבות האומה, ואפילו על חשבון האמת ההיסטורית.¹⁶

ה. לא די בתירוצים מקומיים

בין המעט שהתייחסו לנושא, היו שניסו להסביר את החטאים שהעמיסו חז"ל על הצדיקים, לא כקבוצה אלא על ידי תירוצים פרטניים ו"מקומיים" לגבי הדמות או הסיפור המסויים. כשם שחלק מהמדרשים מוצאים דרכי היתר לעבירות (על פי הפשט) של אבותינו בתנ"ך (למשל, שאוריה נתן גט על תנאי ביציאתו למלחמה, שראובן רק בלבב מצעו של אביו, או ששלמה רק לא מחה בנשותיו שעבדו עבודה זרה - שבת נה, ב ואילך), כך יש

10. מבוא התלמוד פ' כ. וכן כתב א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, עמ' 439-438; יצחק היינמן, דרכי האגדה (ירושלים 1974) עמ' 48, ועוד. למרות דבריהם, מעריך הר"י מדן (לעיל הע' 1) עמ' 13, ש"בין מאמרי חז"ל שאנו מכירים, רבים יותר אלו החושפים חטאים שלא נתפרשו של גדולים, מאלו המנסים לחפות על חטאיהם", ובעקבות מחקרנו, יתכן שהוא צודק. זאת תוצאה ממה שאין צורך כל כך לזכות את הזכאים. אך עיין להלן בהערה 182 שיש שהעריכו הפוך. נראה שיש גם להעיר על דברי הר"י מדן על פי דברנו לאורך המאמר, שלמען האמת ולמען לימוד הזכות על אבותינו, לא מדובר על "חשיפת חטאים" אלא בעיקר על המצאתם כעין משלים, למגמה חינוכית.

11. למרות שמצאנו מדרשים להפך, שמגוימים בזכויותיהם של רשעים, עיין מה שכתבנו על אודותם ליד הערה 195.

12. הר (לעיל הע' 4) עמ' 138; היינמן (לעיל הע' 10) עמ' 48-46. אפילו בדורנו, יחד עם מגמת ניפוץ המיתוסים, מוכרת מציאותם של מיתוסים כדי לנפץ, עיין בספרה של Y. Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Traditions*. Chicago, 1995.

13. מהר"ץ חיות, מבוא התלמוד פ' כ.

14. עיין ר"י בן-נון (לעיל הע' 1) ור' יעקב מדן, "איך ללמוד סינווריה על דוד", מגדים כו (אייר, תשנ"ו) עמ' 131, וכן ר"י קיל, פרקי הדרכה בהוראת נביאים ראשונים, ירושלים, תש"ל, עמ' מב.

15. עיין בהמשך (ח/2) שנראה שאף ר' יהודה בן בתירא משתתף במגמה זו ואפילו במדרש שלפנינו. לעומתו, נראה שר' עקיבא נעזר יותר בשיטה זו של דרשה לכמה מטרות חינוכיות, עיין בפרק יב, ושם בהערה 89; בהערה 186; ליד הערה 224.

16. נראה בהמשך דוגמאות רבות לכך שחז"ל הרשו לעצמם לדרוש ולהמציא מעצמם. נסתפק כאן בהבאת דברי הרב האי גאון (אוצר-הגאונים, חניגה, ס"י סז) "הווי יודעים כי דברי אגדה לאו כשמועה הם, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו, כגון אפשר ויש לומר, לא דבר חתוך, לפיכך אין סומכים עליהם". ועיין בהמשך בהערה 32 למקורות נוספים בנושא ובדברי הרמב"ן שהבאנו בהערה 25.

פרשנים שעשו כן למדרשי חז"ל בנידון. כך למשל, אם נבל חייב מיתה בתור מורד במלכות, ניתן להחשיבו כבר-מוות, ודוד חשב שאביגיל כבר איננה אשת איש, או שהיתה רק פילגש. ומה שדוד תבעה היה כדי לנסותה לאחר שגילתה את שוקה, לראות אם זונה היא או שמא גילתה בשוגג,¹⁷ וכן במקומות אחרים.¹⁸

ברם, קשה להסתפק בגישה זו, לא רק משום הנמה האפולוגטית או המאולצת שבה, אלא גם משום שלא תמיד נמצא תירוץ "מקומי". בנוסף, כפי שראינו, סוג זה של מדרש אינו דבר נדיר המצומצם לדמות זו או אחרת, אלא **מגמה ברורה המופיעה כמעט אצל כל גיבור מרכזי במקרא**. יש אפילו שהעריכו שלגבי צדיקי התנ"ך, יש **יותר** מדרשים המחייבים את הזכאי מאשר המזכים את החייב.¹⁹ לפי זה, עלינו לדחות גם את גישתו של ר"א מרגליות (החייבים במקרא וזכאים בתלמוד ובמדרשים, עמ' 6), שאמנם התייחס לתופעה, אך טען שהמדרשים המרשיעים הם בודדים ובטלים ברוב, ואין בהם לשנות את דבריהם החד-משמעיים על **הצדקות** של גיבורי התנ"ך כפי שעולה, לדבריו, מרוב המדרשים.

על כן, כמו שכתבו לגבי המגמה הכללית של המדרשים הבאים לזכות צדיקים מחטאייהם שבמקרא, אנו מעדיפים ללכת גם פה **במבט הכללי**, לנסות להבין את התופעה ואת המגמות החינוכיות לפי כללים שיקיפו ויסבירו את כלל הקבוצה.

1. הצעות פתרון שניתנו

1. מגמה פוליטית

מעט מאד נכתב בכיוון חיפוש המגמה הכללית בנידון, וגם חלק מקומץ ההצעות שהועלו, הן בגדר הקונטרוברסלי בלשון המעטה, ואולי אף מעבר לכך.

ראינו כבר את גישתו של **א' אפטוביצר**, שמסביר חלק מהמדרשים על רקע המגמה הפוליטית של הפרו-חשמונאים והאנטי-חשמונאים. לעומתו, כבר הקשו מרמורשטיין, היינמן, והר²⁰ גם על המתודה של אפטוביצר וגם על מסקנותיו. בנוסף, למרות שהוא לא מסתפק בתירוץ פרטניים ומקומיים, אף הוא מתייחס רק לאותן דמויות הקשורות לכהונה או לבית דוד ולא לתופעה בכללה.

2. תגובה לגישה שהבורא אוהב את הרשעים

א' מרמורשטיין הציע שמדובר על דוגמה לשרידי גישה מרקיוניסטית, שלדעתו הסתננה לתוך הספרות הרבנית.²¹ מרקיון (Marcion), נוצרי גנוסטי מהמאה הב' לסה"נ, שנחשב על ידי הכנסייה ככופר, סובר שהאלהים בתנ"ך אוהב את הרשעים, הנואפים והרוצחים (!), ובוחר בהם כמקורביו. לפי זה, מובן שכל המרבה להוסיף על חטאי גיבורי התנ"ך, הרי זה משובח.²² לדעת מרמורשטיין, המדרשים המזכים את אבותינו, בסגנון "כל **האומר** פלוני חטא, אינו אלא טועה", הם תגובת-נגד של חז"ל לאפוקי מתיישת מרקיון שהוא (או אחד מחסידיו) אותו ה"**אומר**" האנונימי.²³ הר דוחה גישה זו בשתי ידיים ואפילו אינו מרגיש צורך להתייחס אליה בכובד ראש.²⁴

17. התירוצים הללו מוצעים בשו"ת הרדב"ז ח"ז, סי' כט. הוא מעיר שהמורד במלכות, נכסיו למלך כבר בחייו של הבר-קטילא, וטעה דוד לחשוב שמתוך כך כבר הותר אשתו.

18. עיין שו"ת מהרלב"ח סי' קכו, וכן א' קריב, מסוד-חכמים (ירושלים תשל"ו) עמ' 387-386, לגבי דמותו של נח בספרות חז"ל. גם הר"ש אבינר נקט בגישה הזאת בחלקו הראשון של תשובתו, למה ששאלתי בנדון, תוך כדי הכנת המאמר, שפורסם בעטורי-כהנים 249 (סיון, תשס"ה), עמ' 28-30. בהמשך דבריו, הסכים הרב אבינר לדרך שבה נקטנו ע"פ הרמב"ם, המהר"ל וסייעתם, שהבאנו בהמשך בתחילת פרק ח, שרוב דברי האגדות, גם מתוך אלה שאנו דנים בהם, הם "משל" ומתוך מגמה חינוכית, ואינם עובדות היסטוריות.

19. הר"י מדין (לעיל הע' 1) עמ' 13.

20. עיין למעלה בהערה 4 ובהערה הבאה.

21. A. Marmorstein, *The Background of Haggadah*, HUCA 6 (1929), pp. 141-204, ובמאמריו האחרים המובאים על ידי הר (לעיל הע' 4) עמ' 138 הערה 51.

22. מרמורשטיין, שם עמ' 181.

23. שם עמ' 198-195.

24. הר (לעיל הע' 4) עמ' 138 הערה 51. חידושו של מרמורשטיין הועלה על שלחן הדיונים כבר לפני יותר משבעים שנה, ולא מצאתי אפילו חוקר אחד שקיבל את חידושו.

3. לקח מוסרי וחינוכי

לעומת אפסוביצר ומרמורשטיין, לדעתנו, קשה לומר שהמגמה במדרשי חז"ל הללו היא רק כלי ניגוח פוליטי-פנימי, ובוודאי לא מדריך לעודד התנהגות נפשית ואכזרית, חלילה. הם גם לא סיפורים עממיים פשוטים ורדודים.²⁵ אלא מדובר בדברי הרבנים גאוני דורם,²⁶ מעבירי התורה שבעל פה והפרשנים המוסמכים של התורה שכתב.²⁷ מפיהם אנו חיים את אורח חיינו עד פרטי פרטיהם, ובוודאי צריכים להתייחס גם אל מדרשיהם בכובד ראש ובהערכה מתאימה.

על כן, נראית יותר דרכו של מ"ד הר, שסיכם בפשטות, שחז"ל אינם מעוניינים במדרשיהם ללמד הסטוריה.²⁸ הרי בעצמם מקשים כנגד תפישה זאת, כששואלים "מאי דהוה הוה" (למשל, יומא ה,ב), ולמה זה מעניין אותנו? אלא שמגמתם גם בקבוצה הזאת, היא ללמד לקח מוסרי-חינוכי (או מה שמכנה היינמן: "רעיונות על-זמניים"²⁹), וליישב שאלות באמונה או פילוסופיה בנוגע לדרכי ה' והשגחתו וכדומה, גם אם הדבר בא על חשבון גדולי האומה. עלינו מוטל לפענח מה הם הלקחים והרעיונות שברצונם ללמד. מוסיף א' שאן (לעיל הע' 3 עמ' 214) שאין מטרתם של מדרשים כעין אלה, ללמד על העבר, אלא "עיקר עניינם הוא בהווה, שבו מצויים הם וקהלם, ובעתיד, שלקראתו הם מחנכים את עמם."

בחיפושנו אחר הלקח של המדרשים הללו, נזדקק לדון בשיטתו של יונה פרנקל העומדת אל מול שיטתם של הרמב"ן ומהר"ץ חיות (שפותחה על ידי יוסף היינמן) וסייעתם, לגבי **בירור ציבור היעד של רוב המדרשים**. אם מכוון מדרש מסויים כלפי תלמידי החכמים שבבית המדרש - הלקח שלו עלול להיות שונה מאשר אם ציבור היעד הוא העם הרחב.

נציין מראש, שנראה דוגמאות רבות במשך המאמר שחז"ל **שילבו כמה לקחים שונים** באותו מדרש. היות ו**מטרתנו** היא לחפש ולסווג את **המגמות החינוכיות** השונות בכמה שיותר מהמדרשים ה"מחייבים" הללו, סידרנו את הלקחים השונים לפי נושאים, ולא ניתחנו כל מדרש לראות את מכלול לקחיו הרבים והמורכבים (חוץ מאשר הדגמה בפרק ז). בוודאי גם אין מקום בהיקף המאמר לעסוק בניתוח הספרותי של כל מדרש שהבאנו, למרות שזהו נושא חשוב בפני עצמו. כמו כן, לא התייחסנו בדרך כלל למדרשים שכוונתם העיקרית היא פרשנות המקרא. אף זה נושא רחב ומכובד, המצריך דיון בפני עצמו, למרות, כפי שנראה, שקשה לפעמים להבחין אם עיקר המדרש הוא פרשני או חינוכי, או שניהם כאחד! הנושא הבלעדי שמעסיק אותנו במאמר זה הוא הלקח החינוכי של המדרשים הללו.

25. לאפוקי מגישתם של ח"י ביאליק ו' גינצבורג, וכמשמעת מעצם השם של חיבורו הגדול של השני, Legends of the Jews. רבים כבר העירו על גישתם הפשטנית, עיין אצל, J. Kugel, In Potiphar's House, עמ' 248, ואצל פרנקל לאורך ולרוחב כל ספריו בנושא. ועיין עוד מה שהבאנו בהמשך בהערה 45 בשם ח' אלבק. קל וחומר, שאיננו מרגישים צורך להתייחס לדברי א' גינר, שזולל בקביעתו שרק "חוש אכסגתי (=דייקנות) לקוי לחלוטין" (!) מסוגל היה ליצור הדרשות, שעוררו תגובות חריפות ביותר גם בין החוקרים (עיין היינמן, לעיל הע' 10, עמ' 2-3). י"ל צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, עמ' 32, לכאורה מרחיק לכת לקרוא לאגדות חז"ל "פרי עינו החפשי של היחיד", אך כבר ראינו ביטויים דומים אצל הרב האי גאון ומהר"ץ חיות (עיין הערה 16), וגם אצל הרמב"ן, "ויכוח ברצלונה", כתבי הרמב"ן, מהד' שעוועל, ח"א עמ' שח, סי' לט: "יש לנו ספר... הנקרא 'מדרש', רוצה לומר שרמ"וויש (= דרשות, sermons). כמו שאם יעמוד ההגמון (דוק: יחיד, א.ש.) ויעשה שרמ"וין, ואחד מן השומעין היה טוב בעיניו וכתבו. וזה הספר מי שיאמין בו טוב, ומי שלא יאמין בו לא יזיק... ועוד אנו קורין אותו ספר 'הגדה'... רוצה לומר שאין אלא דברים שאדם (דוק: יחיד, א.ש.) מגיד לחבירו." אמנם, רבים כבר דנו בשאלה באיזו מידה הרמב"ן האמין במה שאמר בויתוח עם פול הנוצרי, שמא דבריו שם כוונו באופן מגמתי לדחות את הנוצרים בקש. בפרושו על התורה, לעתים קרובות דוחה הרמב"ן את מדרשי חז"ל, אך לפעמים הוא לוחם נגד אחרים על שהעזו לחלוק על חז"ל, ולפעמים, בחידושיו על הש"ס, הוא אפילו מכריע הלכות על פי מדרשים. עיין סיכום דברי הרמב"ן, המחקרים, והכרעתנו בנושא, במאמרי "תוקפם המחייב של מדרשי חז"ל - גישתו של הרמב"ן לאור הוויכוח בברצלונה", זוהר יא (אלול, תשס"ג), עמ' 49-68. אמנם, צונץ מרחיק לכת כשממשיך ומציע סברה זו, האמורה לגבי מדרשים, גם ביחס לחלק מספרי התנ"ך, שמטרתם, לדבריו, רק לקשט את ההסטוריה וללמד מוסר, אמונה וכדו' על פי הדמיון (שם, עמ' 58-59), וכדי בזיון וקצף!

26. יושם אל לב שבתקופת חז"ל, כל היהודים הגאונים בשכלם ויצירתיותם לא התפזרו לתחומי הפיזיקה, המתמטיקה, ושאר התחומים להם נכנסים בדורות האחרונים. ה"אינטליגנטיים" שבתקופתם, כוונו את כוחותיהם לתחום התורני, ההלכתי והדרשני, ואין זה היגיוני להתייחס לדבריהם בחוסר הערכה.

27. עיין במיוחד אצל קוגל (לעיל הע' 25) עמ' 10, הערה 2.

28. הר (לעיל הע' 4) עמ' 138-142. דברים דומים נמצאים אצל י"ח ירושלמי, Zakhon, עמ' 1-12, 32-33 ו-66-64. לעומתם, היינמן (לעיל הע' 10) עמ' 10, הוא קצת יותר מתון בקביעתו ש"חז"ל לא הזניחו... ההיסטוריה (ש)שימשה יסוד לאמונתם; אבל הם פיתחו את העובדות שבמקרא וביחוד את תמונות גיבוריו כדי להגיע לידי עיקרים על-היסטוריים הקובעים את דרכי-חיייהם."

29. היינמן (לעיל הע' 10) עמ' 42, "בדרשות שולטת למרות התנגדות-מה, אדישות גמורה לגבי ההתנאה הזמנית (אלא עוסקת ברעיונות העל-זמניים) של הקורות, המעשים והמחשבות, בניגוד עקרוני לדרכי החשיבה המדעית". ועיין שם, הערה 73. כך התבטא גם י"מ זק"ש, שמצאו חז"ל במדרש "ביטוי חפשי לאידיאות הנצחיות" (מובא על ידי היינמן, עמ' 3).

נדגיש מראש, שאין להתייחס לחז"ל כמקשה אחת, בלי לשים לב למחלוקות הקיימות ביניהם, גם בתחום הדרשני. רצוננו להתייחס למכלול הגישות השונות וההדגשים השונים בקבוצת המדרשים ה"מחייבים" את הזכאים בתנ"ך.

בעזרת דוגמאות רבות שנביא, חילקנו את סוגי הלקחים החינוכיים מהמדרשים ה"מחייבים", לשתי קטגוריות כלליות: הערכי-מעשי והפילוסופי-השקפתי, ולאחר מכן לתת-נושאים יותר ספציפיים. יתכן מאד שבאותו מדרש קיימים גם יחד שני סוגי הלקחים הללו (מלבד שאר המגמות הפרשניות, הספרותיות וכו'), ועל כן נתייחס אליו מבחינותיו השונות בפרקים המתאימים. במאמר זה ציינו את הגרסאות השונות של המדרשים במקורות המקבילים רק כאשר קיים הבדל משמעותי לצורך ברור הנושא שלנו.

ז. שילוב בין מגמות חינוכיות ופרשניות

בדומה לדרך הדרשנים עד היום, גם במדרשי חז"ל, מצאנו לעיתים קרובות, שמגמות חינוכיות שונות משתלבות ביחד, ובהחלט אינן אקסקלוסיביות ממגמות אחרות. על כן יתכן ונמצא מדרש אחד שיש בו גם:

1. שאלה הנובעת מבעיה במקרא.
2. תשובה שהיא למעשה ניצול ההזדמנות "להשחיל" מוסר הנצרך לדור ו/או לדורות, לציבור הרחב ו/או לתלמידי החכמים. נראה גם בהמשך המאמר, דוגמאות רבות שמשלבות כמה לקחים שונים באותו מדרש.
3. אותה תשובה מבוססת על, ומחזקת את ההנחה הפילוסופית, שהחטא הוא גורם הייסורים.
4. יצירה ספרותית.

אמנם, כבר כתבנו, שקשה לפעמים לעמוד על המגמה העיקרית של הדרשה, לעומת המגמות המשניות. עיון במדרש הבא (ב"ר עד, ד) מדגים היטב איזו מבין המגמות נראית עיקר אצל הדרשנים השונים, ואיזו טפל: "ותען רחל ולא ותאמרנה לו" (בר' לא, יד) - למה מתה רחל תחלה? ר' יודן ור' יוסי. ר' יודן אמר: שדברה בפני אחותה. א"ל ר' יוסי: ראית מימך אדם קורא ראובן, ושמעון עונה אותו?! והלא לרחל קרא ורחל ענתה אותו! על דעתיה דר' יהודה ניחא; על דעתיה דרבי יוסי, לא מתה אלא מקללתו של זקן, שנאמר "עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה" (שם לב) והיה כשגגה היוצא מלפני השליט.

המדרש מתחיל מהפסוק שאמנם יש בו קצת קושי (שמזכיר הצעירה לפני הבכירה), אך אין בכך קושיה חזקה שתצדיק דרשה, אלא אם כן ישנה תשובה טובה במיוחד. ר' יהודה ניצל את הפתח לדרוש במגמה חינוכית-ערכית-מעשית ("שדברה בפני אחותה", ויש בכך מידה כנגד מידה). אמנם אין בלקח שלו, לפי אף קנה-מידה, מספיק כדי להצדיק עונש כה חמור כמיתה מוקדמת. מה עוד, שמותה של אחות צעירה לפני הבכירה, היא מצויה ביותר ואינה חריגה מהנורמה. על כן ברורה מגמתיותו החינוכית של ר' יהודה.

לעומתו, ר' יוסי נשאר לגמרי בתחום המקרא, שרחל ענתה קודם, משום שיעקב פנה אליה קודם ("וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה..."), ולדעתו, כמעט ואין קושיה, כי התשובה באמת פשוטה. ברם, ברור שמה שהעסיק את הדרשן שהביא את דברי שני התנאים, היא השאלה הרעיונית-השקפתית, עמה הוא פותח ("למה מתה רחל תחלה?") ואין הוא מניח עד שהוא משיב עליו גם לדעת ר' יוסי ("לא מתה אלא מקללתו..."). בנוסף, העובדה שאין כאן קושי אמיתי (שכאמור, לעיתים קרובות ביותר מתה צעירה לפני בכירה), מכריחה אותנו לפנות למישור של צדק אלוקי. אם אכן לאה ורחל שתיהן צדקניות, מדוע רחל מתה לפני לאה, וכנראה לא מילאה את ימיה?

נראה בהמשך המאמר, שלפעמים קל יחסית לזהות את המגמה שבמדרש ה"מחייב". למשל, כששואלים מדוע נענש ירבעם, ומשיבים משום שהוכיח את שלמה ברבים (סנהדרין קא, ב), נראה ברור שהמגמה היא חינוכית-מוסרית, ואין כאן מגמה מקראית או פילוסופית, שבמישורים הללו היו משיבים שנענש משום שעבד עבודה זרה, חטא והחטיא את הרבים!

לדוגמה נוספת, במקרה של אבנר בן נר, שיש "צדיק ורע לו" (שנהרג למרות שלא כתוב במה חטא), וממילא ישנן דעות שונות מה היה חטאו.³⁰ כפי שנרחיב בהמשך, הנתון שהייסורים באים כעונש לחטא הוא נתון כל כך פשוט לחז"ל, עד שאין אפילו צורך להזכירו. כלומר, הנחת היסוד היא שמדובר על משפט אלוקי **צודק וגם מובן** (במידה מסויימת) לבשר ודם, אך יחד עם זה, משולבות תשובות מוסריות-ערכיות, מקראיות, ואולי אף ספרותיות.

ח. מגמות חינוכיות, ערכיות ומעשיות

1. עניינם של חז"ל הוא בהווה ובעתיד

חשוב להדגיש, שלמרות דברי המיעוט, הסובר שמדרשי חז"ל אמורים להתקבל כפשוטם באופן מילולי, ושהם רמוזים ממש במקרא,³¹ רוב הרבנים³² והחוקרים³³ מבדילים בין מדרשים שאמורים כפרשנות ואולי אף כאמת היסטורית, לבין המדרשים הרבים שעיקר מטרתם הוא הלכה החינוכי, גם אם אינם היסטוריים. זה לשון מהר"ץ חיות (מבוא התלמוד, פ' יט-כ): "שהרשות נתונה לחכמים לדרוש בכל אופן אשר נאות לעיניו למען יוכל לבצע את זממו ולהגיע למטרה הנדרשת מאתו לפעול על לב המון העם... שהכל תלוי בדורש ולא היה בידו באלו העניינים שום דבר מקובל...".

ההבדל סוכם היטב על ידי ר"א וולפיש ("בהא קמפלגי", מגדים כז, תשרי תשנ"ח, עמ' 100):

קהילה של יהודים יראי שמים רשאית לפרש את המקרא שלא על פי 'רוח המקראות' על מנת להשיג הישגים ערכיים וחינוכיים הנראים בעיניה חשובים. אך עלינו (ועליהם) להכיר כי בכך מעתיקים הם את תחום לימוד המקרא מדרך הפרשנות.

ע"צ מלמד (מפרשי המקרא - דרכיהם ושיטותיהם, עמ' 6-5) ניסה להבחין בין פשוט ודרש בכך שהפשוט הוא **אובייקטיבי** - למה היתה הכוונה של הדברים כפי שיצאו מפי אומרם **ובשעה שאמרו**. לעומת זאת, לדעתו, הדרש הוא **סובייקטיבי**, ומכניס את הכוונות והמחשבות של הדורש, **פעמים מדעת ופעמים שלא מדעת**. ברם, המשווה בין הפרשנים השונים של הפשוט מגלה את חוסר האובייקטיביות בנושא. צונץ (לעיל הע' 30).

30. סנהדרין כ, א: "יא מפני שלא הניח לשאול להתפייס עם דוד, י"א משום שלא מיחה באנשי נוב, י"א שעשה דמן של הצעירים לצחוק, וי"א ששהה מלכות בית דוד לשנתיים וחצי.

31. י' פרנקל (מדרש ואגדה, ת"א תשנ"ז, עמ' 904, 930, ועוד) מבקר ואף מסתייג משיטה זו המופיעה במיוחד בפרשנים האחרונים למדרש, כגון ר' יצחק קנפנטון ומהרז"ו. פרנקל (דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 527) טוען שכך גם שיטת בעלי התוספות. ועיין בס' בית-יחזקאל לר"מ צוריאלי עמ' קלז-קלט, שמאריך להשיג על דברי המהר"ץ חיות (מבוא-לתלמוד פ' כ), וטוען שאפילו הרמב"ם, המזוהה בצדק כדוגל בדרך כלל בגישה הרציונליסטית, סובר שחז"ל לא היו מגמתיים במדרשיהם, ושהם התכוונו בדבריהם כפשוטם. הוא רוצה להוכיח מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות על אבות ה, יט, שבלעם אכן בעל את אתוננו, שהרי "אין ספק (=אחרי עזתו להפקיר את בנות מדין לזנות) שזו תהיה פעולתו, "כלומר, ממש. מעניין שהר"מ צוריאלי מוכיח גם מנידוננו, שחז"ל לא היו מגמתיים במדרשיהם לזכות את גיבורי התנ"ך מחטאיהם במקרא, שהרי חז"ל גם מחייבים אותם לעתים קרובות מעבר למה שכתוב במקרא. עיין עוד מה שהביא השדי-חמד, מערכת א ס"י ק, ובמערכת הכללים א' ס"י ע, שיש שהתקוממו נגד האפשרות שהרמב"ן באמת האמין במה שאמר בויכוח בברצלונה (עיין למעלה בהערה 25) ושלדעתם, צריכים אנו להאמין בכל האמור באגדות חז"ל. נראה שהרבנים הללו מכירים את דברי הרמב"ם שנביא בהערה הבאה, המתייחסים בבזו לאלו המקבילים את המדרשים "על פשוטם, ואין סוברין בהם פרוש נסתר בשום פנים, והנמנעות כולן הן אצלם מחויבות המציאות... וזו כת ענית הדעת, יש להצטער עליהם לסכלותם. לפי שהם מכבדים ומנשאים החכמים - כפי דעתם - והם משפילים אותם בתכלית השפלות והם אינם מבינים זה. וחי השם-יתברך! כי הכת הזאת מאבדים הדרת התורה...". הרבנים הנ"ל בוודאי מייחסים את דברי הרמב"ם למדרשים מסויימים אחרים.

32. למשל, הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק, ספר הקדמות לפירוש המשניות, מהד' מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"א, עמ' קיז-קכב, ובהקדמתו לסדר זרעים, שם, עמ' סה-עב, ובמורה-נבוכים ג, מג; ר' אברהם בן הרמב"ם, מאמר על אודות דרשות חז"ל, מודפס בהקדמה לעין יעקב, מהד' ניו יורק, תשל"א, עמ' 15; רשב"ם על התורה ר"פ וישב; ריא"ז, מובא בשלטי גבורים על ע"ז, פ"א, עמ' ו בדפי הרי"ף; רמב"ן שהבאנו בהערה 25; רמח"ל, מאמר על ההגדות, עמ' א-ב; מהר"ל, באר-הגולה פ"ד עמ' נא; שו"ת מהרלב"ח ס"י קכו; שו"ת נודע-ביהודה מהד"ת יו"ד ס"י קסא; מהר"ץ חיות מבוא התלמוד פ' יט-כ; ר"ש אבינר, "מדרשים והיסטוריה", עטורי-כהנים 207 (שבט, תשס"ב) עמ' 27, ובי"תני"ך בגובה עיניים (א), עטורי-כהנים 249 (סיון, תשס"ה) עמ' 29; ר"י ברנדס, "במאי קמפלגי", מגדים כו (תמוז, תשנ"ו), עמ' 107-127; ר"א וולפיש, "בהא קמפלגי", מגדים כז (תשרי, תשנ"ח), עמ' 87-104.

33. למשל, היינמן (לעיל הע' 10) עמ' 34 ו-43-42; צונץ (לעיל הע' 25) עמ' 33; א"א אורבך, "דברי ביקורת על י' היינמן, דרכי האגדה", קרית ספר כו (תשכ"ו) עמ' 228; ע"צ מלמד, מפרשי המקרא - דרכיהם ושיטותיהם ירושלים, תשל"ח עמ' 5-6; א' קריב, מסוד חכמים (לעיל הע' 18), עמ' 381; י"ח ירושלמי 33 Zakhor p. 33; ח' אלבק (במבואו לספרו של צונץ, לעיל הע' 25) עמ' 25; הר (לעיל הערה 4) עמ' 133-138; היינמן, דרשות בציבור בתקופת התלמוד, ירושלים, תשל"א, עמ' 27; י' קלויזנר (מובא על ידי היינמן (לעיל הע' 4), עמ' 5 ו-131); כך מצטט פרנקל (לעיל הע' 31) את ר"נ קרוכמל בעמ' 540; י"מ זק"ש (מובא על ידי היינמן (לעיל הע' 10) בעמ' 3); שנאן (לעיל הע' 3) עמ' 213; ור' רביב, "גבולותיו של הפירוש הלגיטימי", מגדים לא (טבת, תש"ס), עמ' 115-117.

25 עמ' 33) הגדיר ש"ההגדה היא מסגרת שמשמש בתוכן ספרי הקודש לצרכי ההווה", אך נראה ששנאן (לעיל הע' 3 עמ' 214) מדייק יותר בכתבו: "עיקר עניינם (=במדרשיהם) הוא בהווה, שבו מצויים הם וקהלם, ובעתיד, שלקראתו הם מחנכים את עמם".³⁴

2. אין עניינם של חז"ל בהסטוריה שעברה

מ"ד הר (עמ' 141-139) מרחיק לכת וכותב:

ההסטוריוגרפיה לא עניינה אותם (=חז"ל) כלל... לא ראו (בזה) כל תועלת שימושית... (אלא) שהן היחיד הן החברה צריכים ללמוד הרבה מן הדוגמה המחנכת והמאלפת, לחיוב ולשלילה גם יחד. אבל מבחינה זו אין הדבר מעלה או מוריד כלל אם למדים את הלקח (בתחום המדיני, החברתי, המוסרי וכיו"ב) מן המציאות ההיסטורית הריאלית או מן היצירה הספרותית המורליסטית הפיקטיבית. ואדרבה, דומה שחכמים עמדו יפה על עדיפותו ויתרונותיו של התיאור הפיקטיבי... לא דוד ושאל, אף לא לאה ודינה ההיסטוריים הם שעמדו במרכז עניינם של החכמים. הללו כבר מתו, "מאי דהוה הוה" ודינם מסור לשמים...".

היינמן (לעיל הע' 10, עמ' 5) מדמה את גישת חז"ל במדרש, להבדיל, לזו של אריסטו, הרואה את "השירה כפילוסופית יותר וחשובה יותר מן ההיסטוריה, מפני שהיא מבהירה את הכללים בלבד", בלי הדקדוק בפרטים העלולים להעפיל על הרעיונות הכלליים שהן העיקר. כך, לדבריו, היא גם גישת קנט, הכותב ש"כל הכרה היסטורית גרידא שאין להוציא ממנה לקח עקרוני (הוא מִבִּין) העניינים שאינם מעלים ואינם מורידים".

לפעמים מגמתם החינוכית במדרש היא "שקופה", וברור שלא מדובר במישור היסטורי-עובדתי. למשל, למרות שכתוב במפורש שנדב ואביהוא נעשו משום שהקריבו "אש זרה", (ויק' י, א; במ' ג, ד; ושם כו, סא) גם אם קיימת מחלוקת איך להסביר ביטוי זה, בחלק מהמדרשים התעלמו חז"ל מהביטוי, וייחסו את מיתתם לעבירות שונות ומשונות, מתוך מגמה חינוכית.³⁵ כמו כן, דרש ר' יוחנן שנענש ירבעם משום שהוכיח את שלמה המלך ברבים (סנהדרין קא, ב). הרי אלמלא המגמה החינוכית ללמד כיצד להוכיח, לפי הפשט, קיימות סיבות הרבה יותר חמורות (כגון עבודה זרה, חוטא ומחטיא את הרבים, ועוד) שסיבירו מדוע נענש ירבעם. לעתים אף מצויין במפורש שאין דרשותיהם היסטורית או פרשנית אלא מגמתית. למשל, כך מבין רב את דברי ר' יהודה הנשיא, שזיכה את דוד המלך מכל חטא, משום ש"רבי דאתי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד" (שבת נו, א). כך גם "אמר רבי יוחנן: כל האומר מנשה אין לו חלק לעולם הבא, מרפה ידיהן של בעלי תשובה" (סנהדרין קג, א). וכן "אמר ליה מר בריה דרבינא לבריה: בכולהו לא תפיש למדרש (רש"י: לגנאי), לבר מבלעם הרשע, דכמה דמשכחת ביה (=שכל מה שתמצא לדרוש לגנאי) דרוש ביה" (שם קו, ב).³⁶ לעומת זאת, כשדרש ר' מאיר את הפסוק "עד שהמלך במסיבו" (שה"ש א, יב) לגנותם של ישראל, אמרו לו במפורש ש"אין דורשין שיר השירים לגנאי אלא לשבח" (שהש"ר א, א, וכן ב, א).

מצאנו שהמגמתיות החינוכית העל-היסטורית של חז"ל מוכחת לפעמים על ידי עצם המחלוקת איזו מגמה חינוכית רוצים להפיק. למשל, במחלוקת בין ר' לוי (שסבר שאברהם מצא את עצמו נמול, דבר המעיד על שלמותו של אבי האומה) לבין רבי אבא בר כהנא, האחרון אומר: "שקרנא כזבנא את (=אתה שקרן וכזבן), אלא (=היה צריך למול את עצמו וממילא) הרגיש ונצטער כדי שיכפול הקב"ה שכוון" (ב"ר מז, ט). ברור שלפחות אחד מהרבנים אינו מדבר מבחינה היסטורית-עובדתית, אלא חינוכית.³⁷ כך גם במחלוקת מסביב לחטאו של צלפחד שהזכרנו, שר' יהודה בן בתירא משיב שלא יתכן לומר שהיה מקושש העצים, שממה נפשך, "אם כדבריק, התורה כיסתו ואתה מגלה אותו! ואם לאו - אתה מוציא לעז על אותו צדיק" (שבת צו, ב).

34. השווה לח' אלבק במבוא לספרו של י"ל צונץ (לעיל הע' 25, מהד' ירושלים, 1999, עמ' 25) שכתב שהפשט חוקר את העבר, הדרש - מכניס את ההווה בתוך הדיבור המסור, והסוד חוקר את העתיד הנצחי.

35. שנאן (לעיל הע' 3) עמ' 202.

36. בכוונה לא הזכרתי מה שחלק הוכיחו מירושלמי סנהדרין פ"י ה"א, שר' לוי דרש ששה חדשים לגנותו של אחאב, ובעקבות חלום שינה ודרש ששה חדשים לשבחו, משום שיש לומר שאכן ר' לוי השתכנע ולא מדובר על מגמתיות כלל.

37. הדוגמה מובאת בכל ספרי מהר"ץ חיות, עמ' 21.

יושם אל לב, שקיימת האפשרות שאפילו ריב"ב בעצמו יצר את מדרשו, כי לפי האפשרות הראשונה שהוא מזכיר, שהתורה כיסתה שהיה צלפחד המקושש, אזי הצעתו של ריב"ב, שצלפחד היה מבין המעפילים, היא המצאה שלו!

לפעמים אף נראה שהמגמה החינוכית ברורה אך קיימת מחלוקת **כיצד** לדרוש כדי להשיג אותה מגמה. למשל, דורשים רבנן שבמשך שנותיו במצרים שכח יוסף את הקב"ה (ב"ר פו, ה), ובמקום אחר (פסיקתא רבתי, איש שלום, פרשה יב ד"ה דבר אחר זכור) דרשו: "יוסף גדל בין שני רשעים, בין פוטיפר [ופרעה] ולא למד ממעשיהם." הסתירה בין המדרשים מעידה שלפחות אחד מהם אינו מדויק מבחינה היסטורית, אך המטרה העיקרית של שני הדורשים היא ללמד על חשיבות ההתמודדות מול ההתבוללות בהיותנו בגולה.

בדומה לכך, לגבי המידה של לימוד זכות, שחלק למדו ממה שמרשיעים את ישעיהו שלא לימד זכות על ישראל (יבמות מט, ב), בזמן שאחרים מלמדים אותו מסר חינוכי בדיוק ממה שישעיהו **אכן** לימד זכות על ישראל (ויק"ר י, ב; שהש"ר א, ו)³⁸!

מצאנו גם **שניסוח** המדרש המרשיע את גיבור התנ"ך מגלה לפעמים שעיקרו הוא חינוך לדורות. למשל: "אמר רב חנן: **המוסר** (=כל המוסר, גם בעתיד, א.ש.) דין על חבירו - הוא נענש תחילה, שנאמר: 'ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך' (בר' טז, ה), וכתוב: 'ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה' (שם כג, ב)" (ב"ק צג, א). דין זה אפילו מובא לדורות על ידי חלק מהפוסקים (רמ"א חו"מ תכב, א). כך עולה גם מלשון המדרש, לאחר שישעיהו התגאה שראה, כביכול, את ה' יושב על כסאו, "חייד, מחר אני עובר לפניך ואתה אומר, 'מי זה בא מאדום?' (ישעיהו סג, א). **לפיכך אם זכה אדם** לחכמה, אין ראוי להתגאות על ההדיוט" (מדרש תנאים דברים א, יז). ברור מהניסוח שעיקר הלימוד הוא כמוסר לדורות.

3. מותר לשנות את העובדות למען המגמה

א' שנאן (לעיל הע' 3 עמ' 213) מזהה את המגמות במדרשים על פי "רמת מיתאם גבוהה בין **מידת האילוף** שבשיטת הלימוד לבין המגמה המוסרית הדידאקטית שמבקשים למצוא בכתובים". אכן, לפעמים העיקר במדרש הוא הלקח החינוכי, והקושי בפסוק הוא רק תירוץ או כעין אסמכתא, **ולפעמים ההיפך - המדרש נובע כמענה לקושי אמיתי בפסוק**.³⁹ אך לפעמים קשה לזהות איזו מהשניים עיקר, ואיזו קדם לחברו.⁴⁰ לגבי שאלתנו, כיצד הרשו חז"ל לעצמם לחנך על חשבון גדולי האומה, אין זה משנה אם מדובר על גילוי מה שהסתירה התורה או בהמצאה, כמו שהקשה ר' יהודה בן בתירא: "עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין" (שבת צו, ב).

העיקרון שניתן לא לדייק בעובדות למען מטרה חינוכית מופיע כבר בתנ"ך ב"תרגילי הסימולציה" החינוכיים של נתן הנביא (שמ"ב יב), האשה התקועית (שם, יד), והנביא מיהודה (מל"א כ). המהר"ל מבהיר שרוב דבריהם של חז"ל הם "בדרך משל ומליצת החכמה". כאשר היו רוצים לציין שסיפורם אינו משל, היו טורחים במיוחד להוסיף פרטים המקנים לסיפור יותר אמינות, כגון ציון שמו של אדם עם שם אביו וכדומה. כך מצאנו במפורש: "ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: אותו תלמיד יהודה בן גוריא שמו... שמו ושם אביו למה? אלא: שלא תאמר משל היה".⁴¹

לא נהגו כך רק בדרשותיהם, אלא גם להלכה ולמעשה התירו לשנות בדיבור למען מגמה חינוכית. למשל, כשרצו להוכיח את החכם שעיבר חדשים בחו"ל, "התחיל הוא לטמא והם מטהרים, הוא אוסר והם מתירים" (ברכות סג, א). כמו כן, לפעמים האמוראים היו מצטטים את דבריהם בשם ברייתא בדויה, כדי שיתקבל מה שנראה לדעתם כאמת!⁴² כך עשו גם כדי להפריש מאיסור, "ולא אמרה אלא שיהיו מאמינים בו ויחזיקו

38. עיין בהמשך בהערה 118.

39. ד' שטרן, המשל במדרש (ת"א 1995) עמ' 215; ועי' ע' מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה (ת"א 1995) עמ' 96-110. קיימים כמה סימנים שעלולים להועיל לברר את השאלה הזאת בכל מדרש ומדרש, עיין ברמח"ל, מאמר על ההגדות עמ' ה בעין יעקב, מה' נ"י תשל"א; קוגל (לעיל הע' 25) עמ' 6, 237, 252, 266; שנאן (לעיל הע' 3) עמ' 213. עיין מה שהצעתי בנושא זה על פי שיטת הרמב"ן, שלעיתים קרובות חולק על מדרשי חז"ל אך לעומת זאת, לפעמים הוא מתעקש להגן עליהם כהסטוריים אפילו נגד הפשט ונגד ההיגיון המדעי (ואף תוקף את ראבי"ע שמעיז לחלוק עליהם), במאמרי "תוקפם המחייב של מדרשי חז"ל - גישתו של הרמב"ן לאור הוויכוח בברצלונה", צוהר יא (אלול, תשס"ג), עמ' 65-68.

40. ר"ש אביר, "מדרשים והיסטוריה" (לעיל הע' 32) עמ' 23; קוגל (לעיל הע' 25) עמ' 237 ו-250; ועיין למעלה בפרק ז.

41. מהר"ל, באר-הגולה, עמ' נ-נא, על פי ערובין סג, א.

42. שדי-חמד מערכת ש"ן, כלל כז, למשל נזיר לט, א; פסחים כז, א; שם קיב, א; ערובין נא, א ועוד.

באיסור⁴³. כן נפסקה להלכה במפורש בדברי פוסקים רבים, שבאופן כללי מותר לשנות את העובדות למטרות חינוכיות, בתנאי כמובן, שיזהר ביותר משום שהנזק שיכול לצאת מזה עלול להיות יותר גדול מהתועלת.⁴⁴ אמנם, יי היינמן (לעיל הע' 10 עמ' 4) עומד על הפרדוקס המעניין באגדות חז"ל, שמצד אחד מדובר ביצירה חופשית,⁴⁵ ומאידך, קיימת גם שאיפה לאמת ונאמנות למקרא כדברי אלקים חיים. בעקבות מה שראינו, נראה שאין זה נכון כלל לדון אם המדרשים הללו הם אמת או לא. כפי שניסח היינמן עצמו (לעיל, הערה 10, ע' 11): **"ה'אמת' שב(אגדות) עולה כביכול על זאת של 'העובדות כהויתן'."** כלומר, חז"ל ראו את עצמם במדרשיהם כמעבירי ה"אמת" הרעיוני ולא כמעבירי עובדות היסטוריות.⁴⁶

4. האבות מוחלים על כבודם למען חינוכנו

עדיין יש מקום לשאול: עם זה שראינו שהמגמה החינוכית מתירה לחז"ל לא לדייק בעובדות, מי אומר שניתן לעשות כן על חשבון אבות האומה? הסכנות הטמונות בקידום מגמה חינוכית אחת על חשבון מגמה חינוכית אחרת הן ברורות. האין זו מצוה הבאה על ידי עבירה?

אמנם, מצאנו תקדים בתנ"ך, שאבותינו היו מוכנים לוותר על כבודם ואפילו לבזות את עצמם למען כבוד ה' ולשם שמים, הכולל בוודאי חינוך האדם לדרכי ה' ומידותיו.⁴⁷ כמו שכותב דוד המלך, "ואדברה בעדתיך נגד מלכים ולא אבוש (תהל' קיט,מו)". כך לומד הרמב"ם (הל' שופר סוכה ולולב ח,טו) מתוך מעשי דוד המלך: וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה. ועל זה הזהיר שלמה ואמר "אל תתהדר לפני מלך" (משלי כה,ו). וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו, הוא הגדול המכובד העובד מאהבה. וכן דוד מלך ישראל אמר "ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני" (שמ"ב ו,כב). ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה', שנאמר "והמלך דוד מפוזז ומכרכר לפני ה'" (שם, טז).

ניתן בכל זאת להקשות, שסביר ואף מתקבל הוא שרשותו וכבודו של האדם למחול על כבוד עצמו למען כבוד שמים, כמו שראינו אצל דוד ושלמה. אך כיצד הרשו חז"ל לעצמם לעשות כן על חשבון אחרים, ובמיוחד הראשונים שהם כמלאכים?

נראה שעלינו להיעזר בכלל שניסח ח' מאק (מדרש האגדה עמ' 100 ו-105), ש"אפשר לומר שברבות מדרכי האגדה יש משום נסיון ללכת בעקבות מגמות המצויות במקרא ולפתח אותן". נראה שכלל זה מבוסס על ההנחה שחז"ל ראו בקב"ה את המחנך המושלם. הוא בחר מה חשוב להכניס לתנ"ך ומה לא להכניס. רק "נבואות שנצטרכו לדורות" נכנסו (מגילה יד,א), ואין שם אף לא אירוע אחד שאינו בא ללמד ולחנך את האדם. כשם שכבר ראינו שחז"ל ראו את עצמם כמחנכים ולא כהיסטוריונים, נראה שכך הם ראו גם את התנ"ך. כל כך הרבה מידע לא ידוע לנו על חיי אבותינו. ממילא, הדבר מעניק חשיבות חינוכית יתירה לקומץ האירועים שכן מסופר לנו עליהם. קל וחומר כשמדובר על ספר אלוקי, דבר המחייב את הקורא להתבונן ולהתעמק בכל פרט הכתוב בו. על כן, אם כתוב בתנ"ך על חטאי אבותינו, כנראה יש בכך תועלת.

43. לשון המאירי בבית הבחירה, שבת קטו,א, על מעשה דרב יהודה.

44. עיין למשל בשו"ת תורה-לשמה סי' שעא; מגן-אברהם או"ח קנו,ב; ברכי-יוסף יו"ד רמב,כט; באריכות במאמרי "שקר חינוכי ותרגילי סימולציה לפי ההלכה" טללי-אורות ג (תשנ"א), עמ' 110-103. לסכנות הללו התכוון ר"י מדן, "איך ללמוד סניגוריה על דוד", מגדים כו (אייר, תשנ"ו) עמ' 131, בכתבו נגד מי שסובר שהחינוך חשוב מן האמת, ש"הוא חוטא, לדעתנו, חטא כבוד לאמת ושבעתיים מכך הוא חוטא לחינוך". ברם, ר"י מדן לא התכוון כלל להכחיש את העובדה שמדרשים רבים אינם מדייקים באמת ההיסטורית, ושמגמתם כה"ג היא חינוכית, כמו בחלק מהמדרשים שאנו דנים בהם במאמרנו (כך גם אישר לי הרב מדן בשיחה טלפונית).

45. זה לשונו של ח' אלבק (במבואו לספרו של צונץ, לעיל הע' 25) עמ' 25: "הדרוש ניתן לבעלי המוח להראות כשרונותיהם, לפתח רעיונותיהם ולמצוא נחמה ותקוה בדברי המקרא."

46. לכאורה נראה שקיימים גם מדרשים המשלימים עובדות, כמו למשל, ב"ב צא,א, "ואמר רב חנן בר רבא אמר רב: אמיה דאברהם - אמתלאי בת כרנבו, אמיה דהמן - אמתלאי בת עורבת... אמיה דדוד - נצבת בת עדאל שמה, אמיה דשמשון - צלפונת, ואחתיה - נשיין". אך מוכח שגם שם, מטרם איננה השלמת עובדות "לשמה", אלא כפי ששואלים בהמשך הגמרא שם, "למאי נפקא מינה? לתשובת המינים." מסביר הרשב"ם שם, שמידע זה לא נמסר משום עניין היסטורי (כפי שמוכח מעצם השאלה, "למאי נפקא מינה?") אלא כדי להשיב למינים שבאים להפריך או להקשות על המסורת שבעל פה.

47. עיין במידות הראי"ה, מידת הדבקות א-ה, שמטרת העיסוק בשמותיו של הקב"ה, מידותיו והספירות, היא כדי שאנו נדע כיצד ללכת בדרכיו ולחקות אותו, כביכול, בחיינו.

אחד מהחידושים הגדולים שבתנ"ך הוא בנושא ביקורת הצדיקים והגיבורים בתנ"ך עצמו. בספרות העתיקה לא נמצא עם אחר המגלה את הטעויות של גיבוריו, רק אלה של יריביו. על כן הדבר בולט במיוחד כשבתנ"ך, יחד עם מעשיהם הגדולים של אבותינו, לא רק שלא מסתירים, אלא **בכוונה מגלים גם את חסרונותיהם ומעבירים ביקורת נוקבת על כך בלי משוא פנים.**⁴⁸

כך מצאנו, למשל, שחז"ל (ב"ר פז, ו), ציינו במפורש את הכרתם במגמה זו בתורה: "ולא שמע אליה" (בר' לט, י) - אפילו בשכיבה בלא תשמיש. מטרונא שאלה את ר' יוסי, אמרה לו: אפשר יוסף בן שבע עשרה שנה היה עומד בכל חומאו והיה עושה הדבר הזה? הוציא לפניו ספר בראשית והתחיל קורא לפניו מעשה ראובן ובלהה, מעשה יהודה ותמר, אמר לה: מה אם אלו שהם גדולים וברשות אביהן **לא כיסה עליהם הכתוב**, זה שהוא קטן וברשות עצמו על אחת כמה וכמה.⁴⁹ מצאנו שחז"ל הבינו שעיקרון זה, לגלות את העבירות בתנ"ך כאשר יש מגמה חינוכית, מבוסס על התפישה ש"אין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (משלי כא, ל), ומבחינת "כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב" (סנהדרין פב, א; וכן ברכות יט, ב; רמב"ם הל' עדות א, ב):

וכתיב: "וירא פנחס בן אלעזר" (במד' כה, ז). מה ראה? אמר רב: ראה מעשה, ונזכר הלכה. אמר לו: אחי אבי אבא, לא כך לימדתני ברדתך מהר סיני: הבעל את הנכרית קנאין פוגעין בו! - אמר לו: קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא (=קורא האגרת יהיה גם השליח). ושמואל אמר: ראה "שאין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (משלי כא, ל) - כל מקום שיש חילול השם - אין חולקין כבוד לרב.

הרינו רואים שחז"ל מציינים שבכהאי גוונא, אפילו אם מדובר במשה, רבם של ישראל, שטועה, יש לוותר על כבוד הרב להעיר לו על טעותו (לשיטת רב), ויתכן אף לעשות מעשה להורות הלכה לפני רבו (שיטת שמואל), משום מגמת כבוד ה'. נדגיש שהמדרשים הללו אינם מוכרחים מהפשט, ובכל זאת, רצו חז"ל להדגיש חשיבותו של כבוד שמים, גם על ידי הגזמה בחטאים של גדולי התנ"ך, כהמשך למגמה התנ"כית המעלה את כבוד שמים מעל כבוד צדיקי בשר ודם.

מצאנו גם, שעם כל החשיבות שבמצוות כיבוד אב ואם, המוכחת ממיקומה בעשרת הדיברות ומהשכר הגדול של אריכות ימים שבצדה, אנו למדים מהפסוק "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו אני ה'" ש"כולכם חייבים בכבודי" (יבמות ו, א). כלומר, כבוד ההורים נדחה בפני כל מצוה, אפילו מדרבנן (רמב"ם הל' ממרים ו, יב; שו"ע יו"ד רמ, טו), משום כבוד ה'. הדרכה זו, **לוותר על כבוד האדם לטובת כבוד ה'** וחינוך לדרכיו, היא מתקבלת ביותר, בין אם מדובר על הורינו, בין אם מדובר על אבותינו, אבות האומה, שהרי כולנו חייבים בכבודו. כך עולה מהתנ"ך וממילא, כך המשיכו גם חז"ל בדרך זו. ניתן אף לומר שהביקורת העצמית אצל דמויות התנ"ך היא מה ש"הרשתה", ואולי אף עודדה את חז"ל להטיף ביקורת דומה על גיבורי התנ"ך וגם על עצמם.⁵⁰

יתירה מזאת, מצאנו בחז"ל ביטויים בכיוון זה אפילו על חשבון כבוד שמים, שהקב"ה בעצמו מוכן למחול על כבודו כביכול, למען המטרה החינוכית. "הלוואי אותי עזבו ותורת שמרו" (פתיחתא דאיכ"ר ב). נדגיש שהמעטת כבוד ה', כביכול, היא גם **החטאה לאמת**, ובכל זאת, מוותרים על הדיוק העובדתי וערך הכבוד (לאלקים, וכל שכן לבשר ודם, כולל אבותינו, גיבורי התנ"ך), לטובת ערכים חינוכיים נצחיים לדורות. ניתן ליישם את הכלל שהזכרנו, שחז"ל המשיכו ללכת בעקבות מגמות המצויות במקרא, לא רק בנושא של דחיית כבוד האבות לטובת כבוד ה' והמגמות החינוכיות, אלא גם בפן השני של דיונו, התפישה הי"על-היסטורית". התנ"ך אינו ספר היסטוריה אלא עיקרו, המגמה הערכית-חינוכית. על כן מובן למשל, מדוע אין מוקדם ומאוחר בתורה. כך כתב מרן הרב קוק זצ"ל (אגרות הראי"ה ח"א עמ' קה), שאין מטרת התורה לתאר

48. ר"י בן-נון, ע"י הערה 1.

49. באופן אירוני, ראינו כבר שגם בסיפור זה עצמו, חלק מהמדרשים מאשימים את יוסף שנכנע במידה מסוימת ליצריו, מעבר למה שכתוב במקרא.

50. עיין י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה (ת"א תשמ"א) עמ' 66 ואילך. אך כאן המקום להעיר, שגם אם הקב"ה, ובעקבות כך גם חז"ל, הרשו לעצמם לבקר את אבות האומה, אין כאן מתן רשות עבורנו, האזובים שבקיר, לעשות כן. עיין דברי הר"ש אבינר בנושא: "תנ"ך בגובה עליון" (לעיל הע' 32) עמ' 5 ו-30.

את ההיסטוריה אלא "העיקר היא הידיעה העולה מכל הענין לדעת ד', וחיי המוסר האמיתי...". על כן, גם חז"ל המשיכו בעקבות התנ"ך, במגמה המוסרית ה"על-היסטורית"⁵¹. לסיכום: הן בתנ"ך והן בחז"ל, הן באגדות הרבות המבקרות את התנאים והאמוראים, והן במדרשים המבקרים את גיבורי התנ"ך גם מעבר למה שכתוב במקרא, שני השיקולים, זה של דיוק היסטורי וזה של כבוד אבותינו, לפעמים נדחו לטובת המגמה החינוכית לדורות. אם כן, לאור החשיבות שמעניקה התורה, ובעקבותיה חז"ל, למגמות החינוכיות, מתעצמת השאלה: מה **הן המגמות הללו** שהן כל כך חשובות שהן דוחות את הדיוק בעובדות ואפילו על חשבון גיבורי התנ"ך?

ט. המדרשים מכוונים אל הציבור הרחב

אם ברצוננו לחפש את המגמות החינוכיות של המדרשים שבהם אנו דנים, צריכים לברר קודם כל, מי הוא ציבור היעד של חז"ל במדרשיהם בכלל, וממילא תתבהרנה כוונותיהם. נראה בע"ה שגם **ההיפך** הוא נכון, שעל ידי ראיית מגמת חלק מהמדרשים, ממילא מתבהר מיהו ציבור היעד. לעומת גישתו של יי פרנקל,⁵² הרמב"ן, יי היינמן ורבים מהרבנים⁵³ והחוקרים⁵⁴ סוברים ש"אגדותיהם של החכמים מופנות היו **בעיקר לפשוטי העם**, ובאוזניהם הן הושמעו בציבור"⁵⁵. כפי שנהוג בבתי כנסת רבים עד היום, החכמים היו דורשים שם בשבתות וחגים לאחר קריאת ההפטר, שעה שהמון העם נוכחים ומוכנים להקשיב. "מן ההכרח לשוות בדברים הללו סגנון וצורה השווים לכל נפש. ואכן הלבישו את רעיונותיהם המפליגים והחדשניים בלבוש סיפורים וביאורים, משלים ומעשיות, והשכילו לפתח בדרשה בציבור, שהיתה מיועדת לשכבות הרחבות ביותר, קשת מגוונת של אמצעים ריטוריים... כדי למשוך את לב העם ולהחדיר את הגותם לתודעתו"⁵⁷.

על פי שיטה זו, בצדק העמידו חז"ל את בתי הכנסיות ובתי המדרש לעומת ה"תאטראות וקרקסאות" של העולם הרומי-הליניסטי, להבדיל, בתור התרבות היהודית האלטרנטיבית.⁵⁸ אף על פי שבני המשפחות המיוחסות, שהיה להם פנאי וכסף ללמוד דבר משנה ותלמוד, נמנעו מלהשתתף בדרשות,⁵⁹ אך עם ירידת רמת החיים, "עכשיו שאין פרוטה מצויה, וביותר שאנו חולים מן המלכיות, אדם מתאוה לשמוע דבר מקרא ודבר אגדה"⁶⁰.

לפי זה, צריכים להבין שהמיקום (בית הכנסת), העיתוי (לאחר קריאת פרשת השבוע), וציבור היעד (הציבור הרחב), השפיעו ואולי אף הכריחו את סגנון המדרשים, שבהם הטיפו חז"ל את דברי המוסר ותוכחה לעם. במסגרת זאת, אם רוצים ללמד על חומרת לשון הרע, יצר הרע או כל דבר מצוה או מידה הטעון חיזוק בציבור, רוב הסיכויים שהדרשן יגש לנושא בעזרת מעשי גיבורי התנ"ך שבפרשת או בהפטרות אותו שבוע. העובדה היא **שרוב התנ"ך עוסק בגיבורי התנ"ך**, ואין תמיד רשע "זמין" לנצל את מעשי הרעים להיות "קרב הקפיצה" לדרשת המוסר. בדומה לדרשות מקבילות אצל הראשונים, האחרונים ועד היום, לפעמים הקשר (האמצעי) בין הפרשה לאותו מוסר (שהוא מטרת הדרשה) הוא יותר אורגני וטבעי, ולפעמים הוא יותר מאולץ ומחייב יצירתיות. כל זה מועיל להסביר את אשר ראינו למעלה, שחז"ל הרשו לעצמם לנפח ולפעמים אף ליצור חטאים לגיבורי התנ"ך לשרת את מגמתם החינוכית והציבורית.

לפעמים, המגמה החינוכית היא כל כך ברורה וניתן אף ללמוד ממנה שציבור היעד של המדרש הוא הציבור הרחב (כשיטת הרמב"ן, היינמן וסייעתם) ולא תלמידי החכמים (כשיטת פרנקל). למשל, הן לפי

51. י"ח ירושלמי (Zakhor, עמ' 77-98) טוען שמגמה זו נמשכה גם לאחר חז"ל, אפילו בספרי ההסטוריה היהודיים של ימי הביניים, שמעט ומתנצלים שעוסקים בנושא, ושמטרתם להרבות יראת שמים. כמו ירושלמי, גם יי זרובבל, סוברת לאורך ספרה (לעיל הע' 12) שמגמה זו נמשכת עד היום, שהעיקר, לפחות בעם ישראל, אינו העובדות ההסטוריות אלא הרושם והלקח לדורות.

52. נרחיב את הדיבור על שיטתו של פרנקל בהמשך בפרק טו, ועיין שם בהערה 114 לגבי שיטת הרמב"ם בנדון.

53. עיין למשל ברמב"ן שהבאנו בהערה 25, ובמהר"ץ חיות, מבוא התלמוד פ' יט.

54. כך למשל ר"נ קרוכמל, מובא על ידי פרנקל בדרכי האגדה (לעיל הע' 31) עמ' 541-542; י"ל צונץ, מובא שם, עמ' 548; ח' מאק, מדרש האגדה (ת"א תשמ"ט) עמ' 34-49.

55. היינמן, אגדות ותולדותיהן (לעיל הע' 4) בהרחבה בפרקים א-ב, עמ' 7-48, ובמיוחד עמ' 11 ו-15.

56. עיני"ש בהוכחותיו מהמקרא הנוצרי. ברם, מויק"ר ט, ט עולה שהיו דורשים בליל שבת (אולי לנשים?), ואכמ"ל.

57. היינמן, דרשות בציבור בתקופת התלמוד (לעיל הע' 33) עמ' 8.

58. שם, עמ' 8-9 על פי פתיחתא דאיכה רבתי יז.

59. גיטין לח,ב.

60. פסיקתא דרב כהנא יב,ג.

המדרש שיוסף הושפע על ידי סביבתו במצרים (ב"ר פו, ה ובפירוש מתנות-כהונה שם), והן למדרש (פסק"ר יב) האומר שאדרבה, הוא לא התבולל, ה"לקח" הוא שיש להיזהר מהתבוללות. כך גם במדרש (ב"ר עו, ט) האומר שיעקב נענש על שלא השיא את דינה בתו, לעשו אחיו. המגמה הברורה היא להזהיר מההתבוללות, שאם מישהו מסרב להשיא את בתו לאח (=יהודי) בגלל שאינו בעל מדרגה גבוהה במיוחד, סופה להתפשט על ידי גוי (=שכם), שזה גרוע בהרבה. קשה להניח שהמדרשים הללו, החוששים לנשואי תערובת והתבוללות, מכוונים כלפי תלמידי החכמים, אלא מסתבר יותר שהם נאמרו כלפי המון העם. בדומה לכך, מהסגנון "יפתח הגלעדי, מפני שלא היה בן תורה איבד את בתו" (תנחומא בובר בחוקותי ז), משתמע שמכוונים הדברים לעמי-הארץ, ולא לתלמידי החכמים. יתכן לומר כך גם במדרש שהזכרנו למעלה (סנהדרין פב, א) שמשבח את פנחס שעשה מעשה בדבר פעור ולא חלק כבוד למשה בנדון. גם פה, נראה שלקח הסיפור ש"במקום קידוש ה', לא מחלקים כבוד לרב", מכוון בעיקר לעם ולא לרבנים (אם כי קיים לקח גם עבורם מבחינה פסיבית, לקבל בהבנה את הוכחות הצבור, או עבור התלמידים לפני רבותיהם).

י. דרכי החינוך שבמדרשים

1. זהירות! אפילו גדולים חוטאים

לפי תפישה זו, הרואה את המדרשים כמכוונים בעיקר לציבור הרחב, יש להבין את המדרשים ה"מרשיעים" את צדיקי התנ"ך, שהם מבחינת "אם כך במצוקי ארץ, מה יעשו אזובים שבקיר". כלומר, אם אפילו גדולי העולם חוטאים, קל וחומר שהמון העם חייבים להישמר מכל חטא בזהירות כפולה. כך מסביר יינימן (לעיל הערה 10, עמ' 50) את ההאשמות הללו בחז"ל, שמטרתן "לחדד את מצפון הקורא ולהדריכו שיפושש במעשיו... דווקא שגיאות אנשי המופת יש בהן כדי להוציאנו מכל זהירות".

קיימת באדם נטייה המביאה אותו לזלזל בפרטי המצוות באומרו, "סך הכל אני דתי. האם באמת איכפת להקב"ה אם אני...?" "אם אין לי חלק גדול בגן עדן, אסתפק בחלק קטן", וכדומה טענות רבות.⁶¹ על כן לפעמים מזכירים לנו חז"ל שאפילו רבא, מגדולי האמוראים, הגדיר את עצמו רק כבינוני (ברכות סא, ב), או שאפילו ר' יוחנן בן זכאי בכה על ערש דווי, והסתפק: "שיש לפני שני דרכים, אחת של גן עדן ואחת של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי - ולא אבכה?!!" (שם כת, ב).

מדרשים רבים נכתבו כדי לחנך למגמה זו, כגון: "אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב: 'אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה' (משלי כח, יד)? אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, אתרנגולא ותרנגולתא חרוב טור מלכא, אשקא דריספק חרוב ביתר" (גיטין נה, ב). "והיינו דאמר ר' שמעון בן לקיש: מאי דכתיב 'עון עקבי יסבני' (תהלים מט, ו)? עונות שאדם דש בעקביו בעולם הזה - מסובין לו ליום הדין" (ע"ז יח, א). כלומר, "מה שהוא קטן בעיניך, הוא גדול בעיניו".⁶²

הרב אליעזר פאפו, בספרו פלא-יועץ (ערך הגדה), מרחיק לכת לומר, ש"כל מילי דאגדתא ימצא האדם ללמוד מהם מוסר ויראת ה' כי יתן האדם את רוחו אליהן... ומה טוב כשילמוד דברי הגדה בפני המון העם שיגיד להם גם כן המוסר היוצא ממנה כי לא כל אדם שם על לב להבין דבר מתוך דבר".

2. אזהרות מפני עבירות שכיחות

אחד מהסימנים שמגמת המדרש היא להתריע, להרתיע ולחנך לדורות, הוא כשמזכירים על אתר **עונש גדול ביותר** עבור **עבירה שכיחה ביותר**. למשל (נדרים לב, א):

אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים **מאתים ועשר שנים**? מפני שעשה אנגריא בת"ח, שנאמר "וירק את חניכיו ילידי ביתו" (ברי' יד, יד). ושמואל אמר: מפני שהפריז על מדותיו של הקב"ה, שנא' "במה אדע כי אירשנה" (שם טו, ח). ורבי יוחנן אמר: שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, שנאמר "תן לי הנפש והרכוש קח לך" (שם יד, כא).⁶³ אם ניקח דוגמה של איסור אחד, הרכילות, שרצו חז"ל לחזק את מידת ההקפדה עליו דרך מדרשים כעין אלה שהזכרנו, נראה שה**עונשים המרתיעים מופיעים** בצדו של המדרש. למשל, לעומת המדרש הקודם,

61. מסילת-ישרים פ"ד, עמ' כא במהד' אשכול, ירושלים, תשל"ח.

62. חובות-הלבבות, שער חשבון הנפש, פ"ה, ח"ב עמ' ריד במהד' לב טוב, ירושלים, תשכ"ה.

63. עיין בהערה 82, שכנראה בעיית האנגריא היתה מצויה בימי חז"ל.

במדרש אחר תלו את השעבוד במצרים בחטא לשון הרע שהיה בישראל (שמו"ר א, ל), ושעוון זה גרם למפלתו של צבא ישראל בימי דוד (ירוש' פאה פ"א ה"א). על החטא הבעייתי הזה מצאנו גם: "אמר רב יהודה אמר רב, אילמלי לא קיבל דוד לשון הרע (=מצביא, א.ש.) לא נחלקה מלכות בית דוד, ולא עבדו ישראל עבודה זרה, ולא גלינו מארצנו (שבת נו, ב). "קיבל יעקב לשון הרע מיוסף, ולכן נסתלקה ממנו שכינה כ"ב שנה".⁶⁴ מיד אחר כך, מרחיב המדרש שם על חומרת עבירת לשון הרע. הרי ברור לנו מה היא מגמתם של חז"ל במדרשים המרשיעים הללו.

חומרת העונשים בנושא הרכילות היא האינברזיה לגדלות השכר שמצאנו במדרשים אחרים תמורת הנהגות טובות (אולי אפילו לא מצוות) שאינן נראות כגדולות במיוחד. למשל, "בזכות ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים... שלא שינו את שמם וכו', " (ויק"ר לב, ה); או שאיזבל הרשעה זכתה שלא יאכלו הכלבים את כפות ידיה ורגליה משום שהקפידה לקיים את מצוות שמחת חתן וכלה וקינן על המת (פרקי דר"א יז).⁶⁵ כלומר, רגיל המדרש להדגיש שמעשים קטנים הם משמעותיים ביותר, ושכרם ועונשם הרבה מעבר לצפוי.

בדומה לאיסור לשון הרע, מצאנו גם בנושא התחום המיני, שהלבישו חז"ל הרשעות דומות על גיבורי התנ"ך, הרבה מעבר למה שכתוב במקרא. למרות שחלק מהמדרשים מזכים את דוד במעשה בת-שבע, מצאנו מדרשים המאשימים את דוד ואביגיל באותו תחום עצמו, ואף כאן כמו שם, למרות פשט המקרא (שם הם זכאים)! כאן מאשימים את דוד שתבע את אביגיל לדבר עבירה, למרות היותה גם אשת איש וגם ספק נידה (מגילה יד, ב). במקום אחר מאשימים גם את אביגיל שהיא הפקירה את עצמה לפתות את דוד, ושהיא אף גילתה את שוקה בפני כל חיילי דוד וכולם נהיו בעלי קרי בגללה (ירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ג).

כמו כן דרשו שיעל זנתה בקולה (מגילה טו, ב), ששרה אמנו הייתה מתקשטת כדרכן של זונות, ושדינה בתה למדה ממנה והייתה לזונה (ב"ר פ, א ושם עו, ט). ברזילי הגלעדי, שמוצג במקרא כדמות חיובית בלבד, מורשע במדרש כשטוף בזימה (שבת קנב, ב). הרמז הדק שבמקרא, שברזילי הזדקן (ונאמר שם שכל השטוף בזימה זקנה קופצת עליו), נראה מאולץ, ולכאורה, לא הוגן (הרי לא נאמר שכל המזדקן הוא שטוף בזימה, אלא ההיפך, ששטופי זימה מזדקנים).

לא נרתעו חז"ל אפילו מלקשור את משה רבינו למגמה זו, על הפסוק "ויקנאו למשה במחנה" (תה"ל קו, טז). למרות שקיימות אין-ספור אפשרויות אחרות לדרוש את המילים הללו שלא על חשבוננו, בכל זאת, דרשו שכל אחד קינא לאשתו ממשה (מו"ק יח, ב). גרוע מזה: אליהו הנביא הוצג במדרש כאילו שהוא בא על האשה מצרפת, שאולי היתה נכריה! (פרקי דר"א לב).⁶⁶

על כל הקשיים עולה המדרש על יוסף הצדיק, שנקרא כך בפי חז"ל דווקא בגלל שלפי המקרא הצליח להתגבר על יצרו ולא נענה לפיתוייה של אשת פוטיפר.⁶⁷ למרות זאת, מצאנו במדרש (סוטה לו, ב) שיוסף תכנן ואף בא לחטוא עם אשת פוטיפר, ואף התחילו לצאת ממנו טיפות זרע. הרמזים לכך במקרא ("ויבא הביתה לעשות מלאכתו", ב' לט"א; וכן "ותשב באיתן קשתו ויפזו זרעי ידיו", שם מט, כד), הם קלושים יותר מהקושי. איך הרשו לעצמם לפגוע בדמותו של יוסף הצדיק? מכל הדוגמאות שהבאנו, עולה בבירור שחז"ל "התלבשו" על נושא יצר העריות, גם על חשבון גיבורי התנ"ך.

אין זה מקרה ששתי הדוגמאות שהבאנו, בהם ראינו שחז"ל מאשימים בהן את אבותינו במיוחד, הן מבין אותן העבירות המצויות ביותר בכל הזמנים. לגביהם קבעו חז"ל שאינו עובר יום שהאדם לא עובר על לשון

64. מדרש חופת אליהו רבה לה, מובא באוצר המדרשים של אייזנשטיין, עמ' 172.

65. מעניין לדייק מלשונם, "וכל חתן שהיה עובר בשוק היתה יוצאה מתוך ביתה ומצלצלת בכפי ידיה ומקלסת בפיה ומהלכת עשר צעדות", שבזכות הליכתה זכתה שלא יאכלו הכלבים את רגליה. חז"ל לא העלו על דעתם, שאפילו רשעה כאיזבל תרקוד לפני החתן. אך עיין בלשון הטור, אה"ע סי' סה, שמביא בשם המדרש הנ"ל, "שהיתה מרקדת בהן לפני החתן וכלה". עיין מה שכתבתי בנושא במאמרי "חידושי הלכה ומנהג במדרש פרקי רבי אליעזר", טללי-אורות ה (תשנ"ד), עמ' 158, הערה 21.

66. ועיין בשו"ת המהרלב"ח סי' קכו, המזכה את אליהו בנידון.

67. עיין באריכות בספרו של קוגל (לעיל הע' 25) הטוען שכוונתו של יוסף לחטוא מעוגן בפשט. אין ספק שמנגינת ה"ששלשת" (הנדירה יחסית, ושמשעותה ברורה לכל שומע), במלה "ויתמהמה" (ב' יט, טז) באה לבטא לפחות את התלבטותו של יוסף, אם לא מעבר לכך.

הרע והרהור עבירה (לעריות),⁶⁸ ושי"עריות, נפשו של אדם מחמדתן ומתאוה להן" (חגיגה יא, ב), וכן "אין אפוטרופוס לעריות" (כתובות יג, ב), ו"אפילו כשירין מזנין" (ירושלמי כתובות פ"א סוף ה"ח).

על כן יש להבין שכשמדרשים מאשימים צדיקים מעבר למה שעולה בכתוב, וגם מתחת להתנהגות נימוסית בסיסית המקובלת אפילו אצל רבים מפשוטי העם,⁶⁹ יתכן שהמגמה החינוכית היא להדגיש שבאותם התחומים נוהגים אף גדולי האומה, לפעמים, לדוש בהם. יש כאן חולשות הראויות לתשומת לב מיוחדת, וממילא גם מדברים על שכר ועונש גדולים במיוחד. אם כך בצדיקים, **קל וחומר שזה צריך להדאיג את הציבור הרחב**, ושעליהם להתנהג במשנה זהירות בתחומים הללו.

כשם שניצלו חז"ל את המדרשים הללו על מנת למנוע עבירות מסויימות שרגילים לזלזל בקיומן, כך עשו כדי לחזק את הציבור גם בקיומן של מצוות עשה שהיו זקוקות לכך. למשל, אברהם אבינו נאשם שלא קיים מצות כיבוד אב ואם (ב"ר לט, ז). כך מסבירים גם את פחדו של יעקב מפני עשו, משום שבמשך שנים רבות הוא לא קיים את מצוות כיבוד אב ואם וישיבת ארץ ישראל (ב"ר עו, ב), שאף היא מצוה חשובה שרבים לא הקפידו לקיימה בימי חז"ל (ולצערנו, גם היום⁷⁰). עוד מוזכר במדרש שם ששתי המצוות הללו, הן אולי המצוות היחידות שקיים עשו. יתכן שרצונם של חז"ל להדגיש במדרש זה את **שכרן וחשיבותן של קיום מצוות**, אפילו על ידי גוי, ואפילו שלא בכוונה, עד כדי כך שחשש יעקב שלא ינצח את עשו בגללן. קל וחומר אם יהודי יקיים מצוות, אפילו אם לא יתכוון בהן כדבעי.

ישנן דרכים רבות להבין את פרשת מילת בנו של משה, אך חז"ל ניצלו את ההזדמנות לחזק את המצוה שדשים בה רבים של "זריזים מקדימים למצוות", למול על הבקר של היום השמיני (בעיה הקיימת עד היום), על חשבוננו של משה. "גדולה מילה שלא נתלה לו למשה הצדיק עליה (אפילו)⁷¹ מלא **שעה**".⁷² כנראה, הרגישו חז"ל שיש כאן הזדמנות פז לחנך לחיזוק המנהג הרצוי.

יש להבין כך גם את דברי הזוהר (ח"א יא) שעקדת יצחק ומיתתה של שרה היו עונש על שלא נתן אברהם לעניים מסעודת גמילת יצחק.

בדומה לכך, מסביר א' שנאן (לעיל הע' 3 עמ' 209) שבאחד מהמדרשים תולים את חטאם של נדב ואביהוא במה שהוא מכנה ה"בעיה העל-זמנית" שנמנעים מלהוליד ילדים (כנראה מחשש הטרחה, ההוצאות הכספיות וכדומה).

באותו אופן הדריכו חז"ל גם בענייני מנהג, חינוך ומידות טובות, אף שהן אינן לא איסורים ולא מצוות מחייבות. כך, למשל, הרשיעו את אברהם, יצחק ודוד באשמת העבירות החמורות וקלקולם של בניהם. רשעותם של ישמעאל, עשו ואבשלום בגילוי עריות, שפיות דמים ועבודה זרה, מיוחסים לאבותיהם שלא ייסרו אותם במשמעת קפדנית בצעירותם (שמו"ר א, א).

כך מצאנו - "אמר רבא בר מחסיה אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו - נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים" (שבת י, ב). אמנם האשמה החינוכית של יעקב מופיעה במקרא, אך בהחלט ניתן לתלות את הירידה למצרים בגורמים אחרים, כמו הצורך לעבור את "כור הברזל" (דב' ד, כ), "כי לא שלם עון האמורי" (טו, טז), עונש לשאלת "במה אדע כי ארשנה", הברית שכרת אברהם עם אבימלך (ב"ר נד, ד), ועוד. גם אם רוצים להתמקד בגורמים הנראים לעין כמסובבים ישירים, למה לחזור רק לכתונת הפסים ולא לחלומות, או לדיבת הרעה על האחים. ניתן לחזור אף יותר להחלפת רחל בלאה,⁷³ שהוא המעשה שגרם את קנאת האחים, או אפילו ללקיחת הברכה מעשו שגרמה את הירידה לארם והמפגש עם לבן הרמאי, שהחליף את האחיות

68. ב"ב קסד, ב. ראוי לציין שהחטא השלישי ברשימה זו, "רובם בגזל", המופיע כשכיח ביותר גם במקור הבא ("גזל ועריות נפשו של אדם מחמדתן") לא הלבישו על דמויות התנ"ך. עיין מה שכתבנו בנושא בהמשך בסוף פרק טו, ליד הערה 190, שיתכן להביא מכאן חיזוק לשיטת פרנקל שהמדרשים כוונו לתלמידי החכמים. זאת בניגוד למובא בפרק זה.

69. עיי' בהמשך בפרק טו לדוגמאות.

70. עיין בהרחבה במאמרי "תירוץ הפרנסה כמניע לאי עליה ארצה", תחומין כב (תשס"ב), עמ' 355-368.

71. גרסת הגהות הב"ח שם.

72. נדרים לא, ב, ומובא להלכה בשו"ע יו"ד רסב, א. עיין בספרא בתחילת פרשת מצורע, ובפסחים ד, א, שלומדים "זריזין מקדימין למצוות" מברית מילה, שיש לקיימה ככל המוקדם בבוקר. עיין במאירי על יומא י, ב, שמסביר שיש להזדרז במיוחד במצות המילה, שלא יראה כמתרשל מתוך חמלה על בנו. בעל ערוך-השלחן, יו"ד רסב, ח, מסביר את ההקפדה המיוחדת לא לאחר במצוה זאת כדי להכניס את בנו לקדושה ולא להניחו ערל.

73. כך היה מי שהסביר את הפסוק "ארמי אובד אבי וירד מצרימה".

וגרם לקנאת האחים...! אלא שחז"ל רצו לנצל את המעשה, שהם מודים בפחיתות ערכו ("בשביל משקל שני סלעים מילת..."), אך להרבות בחשיבותו כדי להדריך בחינוך הבנים, גם אם האמצעי החינוכי היא הטלת אחריות כבדה וחמורה על אחד מצדיקי התנ"ך.

כך יש להבין גם את המדרש בברכות סב,ב (הובא לעיל בפרק ב) על כריתת כנף מעילו של שאול ע"י דוד. במישור הפשט, מדובר בפעולה של כבוד (שלא פגע במלך), ולא בזיון, שניתן אף לזקוף לזכותו של דוד ולא להאשימו. גם אם נאמר שמדובר בפגיעה, מדובר על פגיעה בכבוד המלך, ועניין הבגד הוא שולי. אלא כאמור, אם אכן המדרשים מכוונים בעיקר לציבור הרחב, יש להבין שהמגמה כאן היא לחנך למידות טובות אפילו על חשבון גדולי האומה.

מידה נוספת שלמדונו חז"ל במחיר גינוי אבותינו היא החשיבות שבאמירת "ברוך ה'". וכך מובא בגמרא (סנהדרין צד,א): "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם" (שמי' יח, ג) - תנא משום רבי פפייס: גנאי הוא למשה וששים ריבוא שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר ברוך ה'. יתכן שהמדרש מכוון לעובדה המעניינת שכל מי שאמר "ברוך ה'" בתורה הם **דווקא הנכרים** המעטים המופיעים בתורה, ואפילו לא אחד מישאל - נח (ברי' ט,כו), מלכיצדק (שם יד, יט), עבד אברהם (שם כד, כז), לבן (שם לא), אבימלך מלך פלישתים (שם כו, כט) ויתרו (שמי' יח, ג). היה ניתן בקלות להתעלם מהעובדה הזאת, או לפחות היו יכולים לציין את חשיבות אמירת "ברוך ה'" מבלי להזכיר את ההשוואה עם הגוי, שכל מטרתה היא לגנות את אבותינו.⁷⁴

לפי א"א הלוי, הרשו חז"ל לעצמם לדרוש חטאי אבות לא רק כדי לחזק קיום מצוות או מידות, אלא אפילו ללמד על תופעות **פסיכולוגיות** כמו הבעיה הנצחית ביחס בנים ואבותיהם. כך הוא מסביר את המדרש הדורש שחטאם של נדב ואביהוא היה שציפו למותם של משה ואהרן, "אימתי ימותו שני זקנים הללו ואני ואתה ננהיג את הדור? אמר להן הקב"ה: הנראה מי קובר את מיי" (סנהד' נב,א).⁷⁵

3. תיקון חטאי האבות

נראה להוסיף פן אחר במגמה החינוכית המוסרית במדרשים ה"מחייבים", על פי התפישה הנצחית ה"על-דורית" של עם ישראל. על פי זה, לא רק שלפעמים מרוויחים הבנים (כגון "מעשי אבות סימן לבנים"⁷⁶) ולפעמים גם סובלים בגלל חטאי האבות,⁷⁷ אלא שאמורים **לבוא הבנים לתקן את מה שעוותו האבות**. כך מעיר הרב קוק (עין-איי"ה שבת פ"ה ס"י מד) בעקבות חטאו של ראובן: "ואם עבר על הבית (=בית ישראל בימי קדם, א.ש.) איזה רושם ערפלי (=חשוך, שלילי), הנהו עושה גם עלינו את רישומו, ואנו סובלים ומתעודדים להאירו (=לתקן את אותו חטא), כיד ד' הנטויה על עמו ונחלתו." בדומה למה שכתב הרב קוק עצמו: "אם נחרבנו, ונחרב העולם עמנו, על ידי שנאת חנם, נשוב להבנות, והעולם עמנו יבנה, על ידי אהבת חנם" (אורות-הקודש ח"ג עמ' שכד).

כך ניתן לפרש במדרשים הרבים התולים את גלות מצרים, שהייתה מלכות ישראל, או אפילו עינויים של עשרת הרוגי המלכות בתקופת חז"ל וכדומה,⁷⁸ בחטאי האבות. כלומר, מגמתם החינוכית-מוסרית היא לעודד את הבנים המאזינים להתחזק באותו חטא המרחף מעלינו גם בדורות הבאים, על ידי הוספת הפן של **אחריות היסטורית** למען העבר והעתיד.

יא. אנכרוניזם

בנוסף לחנך לבעיות על-זמניות, ש"התלבשו" בקלות יחסית, על דמויות המקרא בדורותיהם, רבים מהמדרשים המחייבים את גיבורי התנ"ך הזכאים במקרא, מכוונים לצורך ספציפי בדורו של הדרשן. לפעמים המדרשים "מעדכנים" את סיפורי התנ"ך כדי לשרת בצורה מגמתית את "סדר היום" של הדור.⁷⁹ לענייננו,

74. הגוי בספרות חז"ל מזוהה בדרך כלל כרשע ושפל, עיין, למשל, היינמן (ע"י לעיל הע' 10) עמ' 11 ו-32.

75. א"א הלוי, "אחרי מות...", ספר זכרון לבי' דה-פריס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 97, מובא ע"י שנאן (לעיל הע' 3) בהערה 52.

76. רמב"ן על ברי' יב, ו-כו, כט, ועיין באוצר-המדרשים (אייזנשטיין) עמ' לה, שכפי הנראה מדובר בניב מצוי, ואולי אף עממי, בהקשרים רחבים ומגוונים.

77. לצאת או לסבול בגלות וכדומה, עיין מה שכתבנו על זה בפרק יח/2.

78. עיין בדוגמאות רבות בפרק יח/2-1.

79. קוגל (לעיל הע' 25) עמ' 5 והיינמן (לעיל הע' 10) עמ' 93. עיין למשל ח' מאק (לעיל הע' 54) עמ' 101, שכך הסביר את המדרשים שהפכו, לדעתו, את יצחק בעקידה לאדם מבוגר, משום שרצו לעשות אותו לסמל למקדשי ה' לדורות, וי' היינמן, דרשות בציבור (לעיל הע' 33) עמ' 7-8, שכך מסביר מדרשים המתאימים נושאים במקרא, שיתרכזו בנושאים השייכים יותר למציאות הגלותית.

מעניינים במיוחד המדרשים שהם אנכרוניסטים, הלוקחים דבר או מעשה שהוא אפייני לתקופת חז"ל, ומשייכים אותה לתקופת המקרא, משתי סיבות:

א. לעומת מדרשים אחרים, שקשה לפעמים לשחזר מה הייתה המגמה האקטואלית של חז"ל,⁸⁰ במדרשים הללו, השימוש באנכרוניזם מבהיר לנו במפורש מה היא המגמה החינוכית של הרשעת אותו צדיק.

ב. הופעת האנכרוניזם, מוכיחה שחז"ל אכן הרשו לעצמם להמציא, אפילו "יש מאין", עבירות לגיבורי התנ"ך לצורך חינוכי לדורם.

למשל, המדרש האומר שאדם הראשון משך בערלתו (סנהדרין לח, ב), כמעט אלפיים שנה לפני שנצטוונו בברית מילה, וכשלושת אלפים ושש מאות שנה לפני תופעת אלו שמשכו בערלתם בניסיון להסתיר את מילתם, מכוון בבירור לטפל לתופעה בימי חז"ל.⁸¹ גם הדעות האחרות שם, שמא אדם הראשון היה מין או כופר, הם ללא ספק אנכרוניזם, שבוודאי לא היו מינים (=בדרך כלל נוצרים, בלשון חז"ל) אלפי שנה לפני הנצרות, וגם לא תיתכן כפירה, אלא מרד, אצל אדם הראשון, שדיבר עם אלוקיו.

כך גם לפי הדעה במדרש, שבני אברהם נענשו בעבודת של 210 שנים משום שהוא גייס תלמידי חכמים (נדריים לב, א). לא היו תלמידי חכמים בימי אברהם אבינו, אך נחיצותם של חז"ל להתייחס לנושא זה במקומות רבים מעידה שהבעיה עמדה על הפרק.⁸²

דוגמה קלאסית להרשעת גיבורי התנ"ך בדרך אנכרוניזם היא מה שמצאנו במדרש אחד שחטאם של נדב ואביהוא הוא שחישבו את הקץ, מתי תבוא הגאולה (ילקוט ראובני ויק' טז, א). לפעמים מזהים את הבעיה האקטואלית העומדת מאחורי המדרש, מהדוגמה שמביאים. למשל (ויק"ר לב, ה):

רב הונא אמר בשם בר קפרא: בשביל ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים - שלא שינו את שמם ואת לשונם, ולא אמרו לשון הרע, ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה. 'לא שנו את שמן' - ראובן ושמעון נחתין (=ירדו למצרים), ראובן ושמעון סלקין (=עלו). לא היו קורין ליהודה רופא ולא לראובן לוליאני ולא ליוסף לסטיס ולא לבנימין אלכסנדרים...".

קשה להניח שעלה על הדעת אבותינו במצרים לקרוא לבניהם בשמות רומיים!

כך גם "יותמלא הארץ אותם" - שנתמלאו בתי טרטיות ובתי קרקסיות מהם" (תנחומא בובר שמות ו). מבחינה היסטורית, לא היו קרקסים ותיאטרונים במצרים כמו אלו של הרומאים בימי חז"ל, וגם לו היו, סביר להניח שבני ישראל, שגרו בנפרד בארץ גושן, לא ביקרו שם בתדירות! אלא ברור שחז"ל מדברים אל מאזיני זמניהם. הדרשן מתריע שאיבתם של המצריים לישראל נגרמה כתוצאה מרצונם של היהודים להתיידד ולהתערבב עימם בחיי תרבותם.⁸³ הדרשן מגייס את התחמושת החזקה ביותר, להדגיש את חומרת מעשי העם בדורו, גם אם הדבר בא על חשבון אבותינו וגם על חשבון הדיוק ההיסטורי.

המגמה החינוכית של שני המדרשים האחרונים היא להתייחס לבעיית ההתבוללות, להזהיר מלאמץ את לשונם, שמותיהם ותרבותם של הגויים בגלות. הרי כאן "סימן היכר" נוסף לזהות את המדרשים שבהם חטאי אבותינו אינם היסטוריים אלא הגזמה חינוכית, דהיינו: אם מדובר על מוטיב שחוזר לעיתים קרובות בספרות חז"ל. בנושא זה של ההתבוללות, יש להוסיף את המדרשים שכבר הזכרנו על שכחת תורתו של יוסף בהיותו במצרים (ב"ר פו, ה), ושאדם הראשון משך בערלתו (סנהדרין לח, ב). המדרש (דב"ר ב, ח) אפילו בא בטענות אל משה רבינו שהציג את עצמו כמצרי ולא כעברי:

א"ר לוי: אמר לפניו (=משה): רבש"ע, עצמותיו של יוסף נכנסו לארץ, ואני איני נכנס לארץ?! אמר לו הקב"ה: מי שהודה בארצו, נקבר בארצו; ומי שלא הודה בארצו, אינו נקבר בארצו. יוסף הודה

עיין בהיינמן (לעיל הע' 10) עמ' 17, שמציין, שלהבדיל, גם ההיסטוריונים היוונים שמו נאומים על שאלות אקטואליות בפי גיבורי העבר.

80. עיין בהיינמן (לעיל הע' 4) עמ' 75.

81. ישנם מדרשים שלפיהם גם עשו (תנח" בובר תולדות ד) ויהוקים (שם ויצא יד) משכו בערלתם.

82. עיין למשל סוטה י, א: "מפני מה נענש אסא? מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים", ובמילון יסטרוב, עמ' 81, ערך אנגריא (=מס אדם לעבודת או שירות המלך), מלוקטים מקורות רבים, בהם דברו חז"ל על תופעת האנגריא, זוהי עדות שבעיה זו היתה אקטואלית ורגישה בימיהם, ובמיוחד ביחס לתלמידי חכמים.

83. היינמן (לעיל הע' 10) עמ' 18.

בארצו - מנין? גבירתו אומרת "ראו הביא לנו איש עברי וגו'" (בר' לט, יד), ולא כפר אלא "גנב גנבתי מארץ העברים" (שם מ, טו). נקבר בארצו - מנין? שנה" ואת עצמות יוסף אשר העלו מארץ מצרים קברו בשכם" (יהוש' כד, לב). את שלא הודית בארצך, אין אתה נקבר בארצך. כיצד: בנות יתרו אומרות "איש מצרי הצילנו מיד הרועים" (שם' ב, יט), והוא שומע ושותק, לפיכך לא נקבר בארצו. כמובן, יש להקשות, הרי יוסף באמת בא מארץ ישראל, ומשה לעומתו, באמת לא בא אלא ממצרים! איזה מקום יש ל"הוא אמינא" הזאת, שמה שאמר שהוא מארץ ישראל? אלא שהמגמה החינוכית היא ברורה - להיזהר מההתבוללות, ולזכור שישראל אינו בן מקומו בגולה, וזה העיקר.

כך יש להבין גם את המדרש שבני יעקב נשאו את אחיותיהם (פרקי דר"א פל"ה), למרות שזה מאשים אותם בגילוי עריות, דבר שאסור אפילו לבני נח מלפני מתן תורה. אלא שרצו חז"ל להרחיק מאבותינו כל שמץ של נשואי תערובת, למען צורך חינוך הדור. זו כנראה גם מגמת המשך המדרש (שם) שמציין שיוסף התחתן עם בת דינה, ומדרש אחר (ב"ר פ, יא) האומר ששמעון, ולא פוטי פרע (בר' מא, מה), נשא את דינה אחותו. יש מדרשים שאלמלא ההבנה הזאת, שחז"ל דרשו לצורך דורם, לא היינו מבינים אותם. למשל (ב"ר עו, ט):

"ויקם בלילה הוא ויקח את שתי נשיו ואת שתי שפחותיו וגו'" (בר' לב, כג) - ודינה היכן היא? נתנה בתיבה ונעל בפניה, אמר: הרשע הזה (=עשו) עינו רמה היא, שלא יתלה עינו ויראה אותה ויקח אותה ממני. ר"ה בשם ר' אבא הכהן ברדלא אמר: אמר לו הקב"ה: "למס מרעהו חסד" (איוב ו, יד) - מנעת מרעך חסד, מנעת חסדך מן אחוך, דאלו איתנסיבת לגברא לא זינתה, בתמיה. לא בקשת להשיאה למהול, הרי היא נשאת לערל; לא בקשת להשיאה דרך היתר, הרי נשאת דרך איסור. הה"ד "ותצא דינה בת לאה... (בר' לד, א).

יש להקשות, הרי זה הגיוני ביותר שיעקב לא רצה להשיא את בתו לעשו הרשע,⁸⁴ אלא אם כן נשאל: למי היה צריך להשיאה? מההמשך שם מוכח שזהו מה שעומד מאחורי המדרש, כשמוסיפים ששמעון, אחיה, בסוף לקחה. רוצים ללמד לדורות הגלות, שיעקב חטא (מתוך צדקתו) כשהקפיד מדי ברמת המשודך לבתו. עדיף להשיא את הבת ליהודי, אף אם אינו צדיק מושלם, מאשר להיות בררני מדי ולהסתכן בנשואי תערובת.

הלקחים ממדרשים רבים "המחייבים" שראינו, לא להתבולל, לא למשוך בערלה, לא לגייס תלמידי חכמים לאנגריא וכדומה, **מכוונים בבירור לציבור הרחב ולא לתלמידי החכמים**, שאינם חשודים בעבירות הללו. אלו מאשרים דווקא את תפישתם של הרמב"ן, מהר"ץ חיות, היינימן וסייעתם, שמדובר על מדרשים המכוונים לציבור הרחב, ולא לחובשי ספסלי בית המדרש. אלא אם כן נתרץ שדברו החכמים בבית המדרש כיצד להתייחס לבעיות הדור. תשובה זו נראית יותר מאולצת מהגישה הראשונה, היות ולא היו צריכים להלביש, לייפות ולהסתיר כל כך את המסרים הללו עבור תלמידי החכמים. אלא אם כן נידחק לתרץ שמדובר על סוג של ספרות לשמה, או שמא העבירו "דרשות מוכנות" עבור תלמידיהם, שאלו יעבירו לציבור הרחב בבוא הזמן. אך גם לפי התירוץ האחרון, עולה שבסופו של דבר, ציבור היעד של המדרשים הללו הוא באמת הציבור הרחב; ברם, עיין בהמשך בפרק טו, שנראה מבין המדרשים "מחייבים", גם כאלו המכוונים דווקא כלפי תלמידי חכמים.

יב. תחבולות פדגוגיות

לפי גישה זו של הרמב"ן, היינימן וסייעתם, הסוברים שעיקרם של המדרשים נאמרו לציבור הרחב בבית הכנסת ולא לתלמידי החכמים, מובן גם הצורך של הדרשנים להנעים את דבריהם בתחבולות פדגוגיות. מהר"ץ חיות (מבוא התלמוד, פ' כו) מרחיב בנושא:

וכן בדרושי אגדה הנה מטרת הדורש היתה רק למען הלהיב לב העם לעבודת ה', ולמען יתעוררו כי חיי הבלם אפס ותוהו... להקיץ אותם משינת האולת... ולפעמים עת ראה הדורש בהמון כי לא פעלו דבריו הפשוטים אצל העם, אחז... דרך אחר להגיד לפניהם ענינים זרים ומבהילים יוצאים מגדר הטבע.

ובמקום אחר (פרק יט):

84. עיין בפירוש נחמד-למראה על המדרש, שהוא דוחה את כל ההצעות להסביר מה הכריח את הדרשה, וגם הצעתו המקורית היא דחוקה.

... שהרשות נתונה לחכמים לדרוש בכל אופן אשר נאות לעיניו למען יוכל לבצע את זממו ולהגיע למטרה הנדרשת מאתו לפעול על לב המון העם, ויוכל להרבות טעמים למקרא לדרשו ולבארו בפנים שונים על דרך דרוש וקבל שכו. והכל היה מפני סבה הראשית, למען יהיה נסמך למקרא ויהיה נשתמר בכח הזכור... באמרם אין תורה נקנית אלא בסימנים.

וזה לשון הרשב"א (בחיידושו על האגדות ברכות נד, א) בהסברו את המדרשים הנראים מוזרים: ולי יש עוד סיבה אחרת, גלו אותה חז"ל בקצת המדרשים, והוא כי לעיתים היו החכמים דורשים ברבים, ומאריכים בדברי תועלת, והיו העם ישנים ובקשו לעוררם, והיו אומרים לפניו דברים זרים להבהילם כדי שיתעוררו משנתם. וזו הסבה מפורשת להם ז"ל במדרש שיר השירים בפסוק "הנך יפה רעיתי" אמרו שם: ⁸⁵ רבי היה דורש ומתנמנם הצבור, בקש לעוררם ואמר: ילדה אשה אחת במצרים ס' רבוא בכרס א' ...

הדורש בעל-פה צריך לשמור על תשומת הלב של מאזיניו יותר מאשר הכותב, משום שהקורא המאבד את ריכוזו, יכול תמיד לחזור ולקרוא שוב. מה שאין כן הדרשן, שמי שאיבד את ריכוזו לרגע יתקשה להשלים, ויתכן שגם לא יבין את המשך. ⁸⁶ כך מצאנו גם במדרש אחר (ב"ר נח, ג):

רבי עקיבא היה יושב ודורש והצבור מתנמנם. בקש לעוררם, אמר: מה ראתה אסתר שתמלך על שבע ועשרים ומאה מדינה? אלא תבא אסתר שהיתה בת בתה של שרה שחיתה ק' וכ' וז', ותמלך על ק' וכ' וז' מדינות. ⁸⁷

המגמה הפדגוגית הצדיקה, בעיני חז"ל, אפילו אי-דיוק בענייני הלכה, במגמה להביא את ההמון ליותר הקפדה:

גם בעיני הדרשות הלכה למעשה, לא שם הדורש עינו ולבו רק לפעול אצל המון השומעים שידעו להתנהג כשורה, ולפעמים דריש בציבור שלא כהלכה מפני הסיבה שלא יבאו לזלזל באיסורי דרבנן, והחמיר עליהם יותר מן הראוי. ⁸⁸

מהר"ץ חיות מוכיח מרבים מדרשותיו של ר' עקיבא, רבן של ישראל, ⁸⁹ שהיה גם פדגוג מעולה, להחזיק את הקהל בדרשותיו, "וכולם לא נאמרו רק לפעול לשעתו על העם המתאספים לשמוע הדרשות" (פרק כו). כבר הזכרנו איך ר' עקיבא העיר את הציבור שהתנמנם על ידי מדרש משונה. גם מצאנו (ב"ר תיאודור-אלבק פרשה לג ד"ה ויצא יצוא) שפעם:

דרש ר' עקיבא מעשה דור המבול בגינזך (=שם עיר) ולא בכו, כיון שהזכיר מעשה עורב (=באיוב) בכו. כלומר, מגמתו המפורשת של ר"ע בדרשתו היתה להפעיל או לרגש את הציבור עד בכי. בעקבות הדרשות הללו מסביר מהר"ץ חיות גם את דרשתו של ר' עקיבא שבשכר נשים צדקניות נאלו וכו' ונעשה להם נס ונבלעו בקרקע ומביאים שורים וחורשים עליהם וכו' (ילק"ש יחזקאל רמז שנד), ⁹⁰ שמדובר על מדרש פלאי שמגמתו, לדעת מהר"ץ חיות, כדי לעורר או להניע את הציבור.

לענייננו, אי אפשר להתעלם מהעובדה שמדובר באותו ר' עקיבא, המייצג את השיטה שמוכנה להרשיע גיבורי התנ"ך, במחלוקתו עם ר' יהודה בן בתירא (שאינו מוכן לעשות כן, "בין כך ובין כך אתה עתיד לתת את הדין! - שבת צו, ב). במיוחד בעקבות דברי מהר"ץ חיות, יתכן לומר שר' עקיבא מאשים שם את צלפחד שהוא מקושש העצים, ושגם אהרן נענש בצרעת כמו מרים, כדרכו בדרשותיו, כדי להניע, להפחיד, או אולי להפתיע

85. על פי שהש"ר א, ג ו-ד, ב.

86. היינמן (לעיל הע' 10) עמ' 12.

87. ראוי לציין שבאסתר רבה א, ח הגרסה היא "נתנמנו התלמידים" שמשמע שהיה בבית המדרש ולא בבית הכנסת, כפי שמשמע מב"ר ("הצבור מתנמנם"). בדוגמה זו, עיקר המגמה הפדגוגית, להעיר מתנמנם, שייך לא פחות, ויתכן אף יותר אצל תלמידי בית המדרש, המנסים למעט בשינה, כפי שמוזכר באחד ממ"ח דרכי קניין התורה (אבות ו, ה).

88. מהר"ץ חיות, מבוא לתלמוד פכ"ו. הוא מביא לדוגמה מחולין טו, א, "כי מורי להו רב לתלמידיה - מורי להו כר' מאיר, וכי דריש בפירקא - דריש כרבי יהודה, משום עמי הארץ!"

89. למשל סנהדרין פו, א, "דאמר רבי יוחנן: סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא." ובענייני מדרש, כותב הרמב"ם על דבריו ש'הכל צפוי והרשות נתונה', "ואין ראוי כדברים האלה אלא לר' עקיבא" (פהמ"ש אבות ג, יח).

90. נראה שגם למהר"ץ חיות יש פירוש רעיוני עמוק למדרש זו, אלא שכונתו לומר שר' עקיבא הליבש את הרעיון בצורה כה ציורית מתוך מניעים פדגוגיים.

את ציבור המאזינים שיתעוררו, יפנימו, ואולי גם יזכרו את דרשתו. לעומתו, ר' יהודה בן בתירא אינו מוכן לפגוע בכבוד גיבורי התנ"ך, שהוא ערך חשוב בפני עצמו, גם עבור הערך החינוכי של המגמה הדרשני. תחבולה פדגוגית או ספרותית נוספת הנמצאת בכל הספרות העולמית⁹¹ ומופיעה להבדיל, גם במדרשים ה"מחייבים", הוא האירוניה. הרעיון של "מידה כנגד מידה", של הפיכת השולחן ב-180 מעלות, לא רק מחזק את האמונה בצדק האלוקי,⁹² אלא הוא אף שומר על מתח וערנות הקהל, כידוע בעולם הספרות בכלל (בזה התפרסם וויליאם שייקספיר). מאותה סיבה, זה אף מועיל לזיכרון המדרש.

כך ניתן להבין חלק מהמדרשים ה"מחייבים". למשל ב"ר עב,ג, תאני ר' שמעון: לפי שזלזלה בצדיק, לפיכך אינה נכנסת עמו בקבורה. הוא דהיא אמרה לה "לכן ישכב עמך הלילה" (בר' ל,טו) - אמרה לה: עמך הוא דמיך, עמי לית הוא דמיך... ר' שמואל בר נחמן אמר... רחל נשתכרה דודאים, והפסידה שבטים וקבורה עמו. כלומר, שכיבתו הנצחית של יעקב ליד לאה היא עונש למה שויתרה רחל על שכיבת יעקב באותו לילה. מצאנו אירוניה דומה אצל רחל במדרש אחר (שם עד,ד):

"ותען רחל ולא ותאמרנה לו" (בר' לא,יד) - למה מתה רחל תחלה?... ר' יודן אמר: שדברה בפני אחותה.⁹³

כלומר, משום שחטאה והתנהגה כאלו שהיא הבכורה, היא גם מתה קודם, כדרכה של בכורה. יתכן שגם מרמזים כאן שהיא חטאה בזה שהשתדכה עם יעקב לפני אחותה הבכורה, כמו שציין לבן, וכמו שהיה נהוג גם בישראל.⁹⁴ לדוגמאות נוספות, עיין במה שכתבנו בפרק יח/1 בנושא מידה כנגד מידה. לסיכום: יתכן שגם למדרשים שלנו, המפתיעים את הציבור בחטאי אבות האומה שלא נכתבו במקרא, היו מגמות פדגוגיות, כגון:

א. לשמור על ערנות הציבור;

ב. להועיל להם לזכור;

ג. להפנים;

ד. לעורר את המוטיבציה לקיים את כל המצוות, קלה כחמורה.

אם המגמה הפדגוגית הצדיקה, בעיני חז"ל, אפילו אי-דיוק בענייני הלכה (כפי שראינו על פי מהר"ץ חיות), אז קל וחומר, שלא יהססו מלעשות כן על חשבון הדיוק ההיסטורי.

י.ג. הזדהות עם גדולי התנ"ך

יש שהסבירו את המגמה החינוכית במדרשים מסויימים במישור החינוכי הפסיכולוגי של הזדהות. כותב הסופר התורני א' קריב (מסוד-חכמים עמ' 381): "בהשלמותיה של האגדה לפרשת חיייהם של גיבורי המקרא, מצויים גם קווים פסיכולוגיים שמבליטים אצל אישי קדומים הללו את יסודות הטבע האנושי כפי שהוא מוכר גם לנו, ובכך הם נעשים קרובים אלינו." יתכן, על פי תפישתו, שיש לכלול בקבוצה זו את המדרשים ה"מחייבים את הזכאי". מגמה זו היא חינוכית בעקיפין. כלומר: חז"ל אינם רוצים שנחקה את מעשיהם השליליים, אלא שמעשים אלה מקרבים את גיבורי התנ"ך ל"גובה ההשגה" אם לא ל"גובה העיניים". יותר קל להזדהות עם דמויות שב"ליגה שלנו", מאשר עם דמויות של מלאכים, ואז הלומד יכול לשאוף להגיע למדרגתם כאל מטרה בת-השגה ולא כמטרה שמייאשת מלכתחילה, עוד לפני שהתחיל.

יש שהזכירו בהקשר דומה, את השוואת גיבורי ישראל לעומת הספרות הנוצרית המציירת רק גיבורים מושלמים.⁹⁵ ר"י שרלו מבקר שם גם את ספרי הביוגרפיה המחמיאים ביותר של גדולי הרבנים, ההולכים בכיוון זה כחסרי יעילות - "שאינ בהם שום משמעות של ממש ללימוד דרכי ה' ועבודתו, ושחלק מהם הוא חינוך קלוקל לשקר ולעוות דין, כיון שהקוראים אותם יודעים כי אין בינם ובין גדולי ישראל דבר, ורק מי שהוא ללא פגם רצוי בעיני ה', ואולי אנו - הנופלים לא אחת בחטאינו - אין להם מקום בעולמו של הקב"ה."

91. עיין אצל היינמן, (לעיל הע' 10) עמ' 130.

92. עליו נכתוב בהמשך בפרק יח/1.

93. עיין מה שכתבנו על המדרש הזה למעלה בפרק ז.

94. תוספות קדושין נב, ד"ה והלכתא. ועיין אגרות-משה אה"ע ח"ב ס"י א, שמאשר את המנהג, אך סותר אותו על פי קדושין סד, ב.

95. ר"י בן-נון (לעיל הע' 1), וכן ר' יובל שרלו (לעיל הע' 1).

ר"א וולפיש ("בהא קמפלגי", מגדים כז, תשרי תשנ"ח, עמ' 101-100) מסכם, שקיימות שתי גישות כלפי גיבורי התנ"ך: אחת המקדישה ו**מעריצה**; והשנייה, ה**מאנישה**, שרוצה שנזדהה עמהם. לדעתו, עומדת מאחוריהן כשורש המחלוקת, השאלה העקרונית, האם יש "**לחפש את הקדושה מעבר לעולמו של הלומד, או מתוך עולמו**".

על פי ניסוח זה, יש אולי מקום להציע, שמחלוקת זו מקבילה לויכוח אחר לגבי הגדרת "קדושה". האם "קדושים תהיו" פירושו "פרושים תהיו" מעולם החומר,⁹⁶ או שמא קדושה היא כדברי הרמח"ל⁹⁷ על פי הקבלה (שאומץ על ידי חסידות הבעש"ט ובנימה שונה במקצת, בתורת ארץ ישראל של הרב קוק), לרומם את החומר ולגלות את האלוהי גם בעולם החומרי, בהדגשת האיחוד בין השניים.⁹⁸

לפי זה, יש להבין שהמדרשים המחייבים את הזכאים במקרא הם פועל יוצא מהגישה השנייה, ה**מחייבת שיהיו חטאים** לגיבורי התנ"ך, ושיש פן **חיובי** בדבר, עד כדי המצאת חסרונות מעבר למה שכתוב.

בנוסף, יש לומר שמעשיהם הגדולים של גיבורנו צריכים להראות את כוחות האדם, למה גם אנחנו מסוגלים לעשות, לטוב ולרע. לא להביאנו לחיקוי העושה אלא חיקוי המעשה.⁹⁹

למרות שמבחינת התפישה החינוכית של ימינו, לבם של רבים יטה לכיוון זה האחרון, המדגיש את החשיבות של גילוי הקדושה בחיים ובעולם שלנו, והמגמה להזדהות עם אבותינו על ידי האנשתם, אך ה**תקשיתי למצוא הוכחה** או אפילו בסיס לרעיון זה במחשבת חז"ל. אמנם, התנ"ך מגלה את חטאי גיבוריו, וכאמור לאורך כל מאמרנו, גם בחז"ל אנו מוצאים גילוי ואף המצאת חטאים מעבר למה שכתוב במקרא. אך יש מרחק רב בין עובדת סיפור חטאים, לבין הצעת הסבר אחד אפשרי מה **המניע** החינוכי לאותו סיפור. כבר ראינו כמה הצעות אחרות להסביר את המניע שמאחורי המדרשים הללו, ונראה הצעות נוספות גם בהמשך.

על כן, יתכן לומר שיש במדרשים הללו משום **סיוע** לתפישה החינוכית המודרנית, המדגישה את חשיבות ההזדהות כגורם שמאפשר חיקוי, שהיום הוא מובן מאליה כבר אצל המדריך בתנועת נוערתובן גם ההצעה שמאלזה התכוונה התורה בחכמתה והתאמתה הנצחית לכל דור, כולל הצרכים של האדם בעולם המודרני. ברם, קיים **ספק גדול אם לזה התכוונו חז"ל במדרשים הללו**.¹⁰⁰

אדרבה, לא רק שלא מצאתי כיוון זה בחז"ל, אלא אפילו במקום שיכלו לומר כן, אמרו אחרת. למשל, "מפני מה לא נמשכה מלכות שאול? מפני שלא היה בו שום דופי, ואין מעמידים פרנס על הציבור אלא אם כן קופה של שרצים תלויה לו מאחוריו, שאם תזוז דעתו עליו, אומרים לו, 'חזור לאחוריק'" (יומא כב, ב). לפי הצעתו של א' קריב וסייעתו, היו אמורים לתרץ שקופת השרצים היא במגמה שנזדהה עם המנהיג מתוך האנשתו!

חז"ל אף טורחים לומר ההפך, שאין להאניש את גיבורי התנ"ך, ושהם אינם "בני אדם כמונו" - "אמר רבי זירא אמר רבא בר זימונא: אם ראשונים בני מלאכים - אנו בני אנשים; ואם ראשונים בני אנשים - אנו כחמורים" (שבת קיב, ב).

אפילו קריב עצמו (עמ' 381) מודה ש"כנגד זה (=המדרשים המאנישים את צדיקי המקרא), זוקפת האגדה לקדמונים מעשים ודברים שמגדילים את המרחק בין דורות ראשונים לדורות אחרונים. ובסיכומם של דברים הריחוק מרובה מן הקירוב".¹⁰¹ גם הרב ש' אבינר ("תנ"ך בגובה העיניים", באהבה-ואמונה 338, כח בטבת תשס"ב, עמ' 5-6) מעלה את מניע "ההזדהות" כאפשרות, אך הוא דוחה אותו בשתי ידיים.

96. ספרא על ויקרא יט, ב.

97. רמח"ל במסילת-ישרים ריש פכ"ו, וכן בהקדמה למאמר הויכוח, עמ' לד-לה בספר שערי הרמח"ל, מהד' ר"ח פרידלנדר, ב"ב, תשמ"ט, ועיין בהערה הבא.

98. עיין במה שהרחבתי בנושא במאמרי "מושג ה'קדושה' בכתבי הרמח"ל - קדושת החיים בעולם החומר", וחי בהם - ספר זיכרון לר' דורון זיסרמן, עמ' 183-197.

99. ר"י קיל (לעיל עמ' 14) עמ' מד, ועיין עוד על כך בפרק יד/1-2.

100. אך עיין במה שכתבנו בפרק יח/3, שלענ"ד יתכן והספקות הזמניות באמונה שמייחסים לאברהם ומשה וכדו' מכוונות לכעין מטרה זו.

101. הערה דומה נמצא אצל ר"א מרגליות, החייבים במקרא וזכאים בתלמוד, עמ' 6.

יד. אין להעריך בני אדם בחיקוי כל מעשיהם

1. הערצת המעשה ולא העושה - חיקוי

מעבר למגמת ההזדהות, השלכה חינוכית נוספת של האנשת גיבורי התנ"ך עבור המון העם, היא ללמד גם להיפך, שאין להעריך בני אדם עד כדי הזדהות וחיקוי מוחלט. כבר הזכרנו למעלה (בפרק 1/1) שאחד מהלקחים החינוכיים של המדרשים המחייבים, הוא שרצונם ללמד ש"אין צדיק בארץ אשר יעשה (=רק) טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ). כלומר: אף אדם, אפילו צדיק שבתנ"ך, אינו מושלם, אז קל וחומר שאדם מן השורה צריך להיות בפשפוש תמידי לשפר את מעשיו.¹⁰² בנוסף, על כל אדם להבין את מגבלותיו של רבו ולא לחקות אותו בצורה עיוורת ולא מבוקרת.

אין אנו אחראים על כל המעשים שעשו גדולי האומה. לפעמים הננו מוצאים, ע"פ גדולי ישראל, הערות של מחאות על מעשים של רבים וגדולים מגדולי האומה: אבותיה, מלכיה, נביאיה וכהנייה. וכבר העיר הרמב"ם בפרק ז' מ"שמנה פרקים", שאין מתנאי היותר שלם שבבני אדם השלמות הגמורה בלא חסרון, וישנם מעשים שנעשים ע"פ גדולי גדולים שהם ראויים לבקורת, ונפוצים מאמרים כאלה בדברי חז"ל ובספרי הראשונים גלויים לכל דורש.¹⁰³

ר"י קיל מרחיב בנקודה זו ((לעיל הע' 14) עמ' מ-מב), ומקשה שלוש קושיות:

א. כיצד יתכן שצדיקים כה גדולים חוטאים לפעמים בעבירות כה חמורות?

ב. איך הם נשארו בעיני העם צדיקים נערכים, גם אחרי חטאיהם?

ג. אם ממשיכים להעריצם גם לאחר חטאיהם, האם כדאי להיזהר מלחטוא?

אלא, משיב ר"י קיל, יש לברר מהי עמדתנו בכלל, לגבי הערצת בני אדם. הערצת אנשים גדולים והרצון להזדהות עמם ולחקות את מעשיהם היא תופעה פסיכולוגית ידועה, גם במישור הפרטי וגם במישור הלאומי. תופעה זו משמשת גם כאחד מהאמצעים החזקים ביותר בחינוך או תעמולה. כששומעים על מעשה גדול של גבורה, מסירות נפש, תגלית מדעי או הישג אומנותי או אתלטי, "עוברת התפעלותנו מהמעשה להתפעלות מהעושה" (קיל, עמ' מא). הרצון אח"כ להזדהות עם העושה ואף לחקות אותו, אינו מוצדק ואינו הגיוני, אך כך היא המציאות.

העובדה היא שילדים קובעים את תפריט ארוחת הבוקר שלהם בהתאם לזו של כוכב הלאומי בכדורסל, למרות שאין שום הוכחה אמפירית שמאכל זה הוא מה שהעניק לו את כישוריו הספורטאים או את גובהו. גם אם נאמר שקיים קשר בין תזונה לבריאות, בוודאי שאין היגיון שאותו כוכב, בהגיעו לגיל החמישים, ימליץ לי באיזו חנות לרכוש את כלי העבודה שלי! למרות חוסר ההיגיון, העובדה היא שסוג זה של פרסומת זוכה להשקעות של הון תועפות בכל מקום בעולם, כנראה משום ש"זה עובד". הכלל הוא, שמעשה בודד של אדם בתחום מסוים ואפילו שורה שלימה של מעשים בשטחים רבים ומגוונים, עדיין איננו יכול להעיד שכל מעשיו בכל שטחי החיים ראויים לכבוד ולחיקוי.

אין אפילו חסידותו של חסיד ברוב המקרים של חייו (וגם לא חכמתו של החכם) ערובה לכך שהוא יהיה חסיד (וחכם) בכל המקרים, שהרי "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"... ההגיון והמציאות מראים לנו כי יש לקחת לדוגמא ולחיקוי את המעשים הטובים והגדולים ולא את האנשים שעשו את המעשים האלה. (קיל, שם)

הכוח שבהערצה ההמונית של אנשים הנחשבים כגדולים מופיע לא רק אצל צעירים, אלא אומץ גם במשטרים רודניים. היום, בעידן "ניפוץ המיתוסים", אנו יותר אובייקטיביים לראות את הסכנה שב"הלבנת" חסרונות אלילי התרבות, והשקר של טיוח והסתרת חולשות מנהיגים ציבוריים.

בדרך זו, סובר ר"י קיל, הולך התנ"ך בניגוד לספרות הנכרית בימי קדם. התנ"ך אינו מסתיר, אלא דווקא מספר על כל חטא קטן של צדיקי התנ"ך, ולעתים גם על העונש שהוטל עליהם בעקבות חטאיהם. הוא מוקיע לעיני כל את החטאים של גדולי הדור - וכל הדורות - ביחד עם הדגשת מעשיהם הטובים והגדולים שלהם. מסיבה זו עצמה מסופר לנו במקרא (ועוד יותר בחז"ל) על מעשיהם הטובים של רשעי התנ"ך, כגון וידויו של קין ("גדול עוני מנשוא", ב' ד, יג ע"פ פירוש ראב"ע ואברבנאל שם) ועכן ("אמנה אנכי חטאתי", יהוש' ז, כ),

102. עיין היינמן (לעיל הע' 10), עמ' 50.

103. מאמרי-הראייה ע' 509. עיין שם בהערה 4 בשם הרב צבי יהודה קוק, שהביא רשימה ארוכה של מדרשים שהזכירו חטאי האבות.

ובהזכרת הערים שבנה עמרי, ובמדרש: כיבוד אב ואם של עשו,¹⁰⁴ ושורת מעשים טובים של נבוכדנצר¹⁰⁵ ועגלון.¹⁰⁶

הרי גם אצל צדיקים וגם אצל רשעים, כשמתגלים חטאיהם בסופו של דבר - וכך זה תמיד - זה ינפץ את הלקח החינוכי, **כל זמן שלא נבחין בין מעשה טוב לבין עושהו**. יש אין-ספור מקרים שאכזבה מגילוי אי-שלמותו של אדמו"ר או רב, הובילה אנשים למחשבה שכל היהדות אינה אלא אשלייה לא מעשית.

על פי זה יש להדגיש את חשיבותו של גילוי כל מעשי אבותינו במדרשי חז"ל, גם אלו שרק נרמזים במקרא, ואולי אף אלו שלא היו מעולם, כדי שנלמד מכולם - הרוב על ידי **חיקוי**, ומיעוטם הלא-חיוביים, על ידי **הימנעות**. לא כל מעשי אבותינו הם טובים וראויים לחיקוי באופן קטגורי. הרי אין ללמוד מאחי יוסף שיש לזרוק את אחינו לבור או למכרו לעבד!¹⁰⁷ אם דוד דיבר עם אביגיל בצורה שאינה נאה בשבילנו לדבר עם נשים (השווה למלאכים שבאו לאברהם ולא רצו לדבר עם שרה כלל), יש לומר ולהדגיש זאת.

אלא צריכים לשנן את מה שאומרים בשם ר' ישראל מסלנט, שהיהדות היא מושלמת, אך היהודי אינו מושלם (הוסיף הרב קוק - אורות-התשובה ה', אלא אם ישאף תמיד לשלמות).

בנוסף, מבחינת הציבור הרחב, חשוב לדון בכל מקרה לגופו, אך יתכן ולפעמים אין למהר לפטר או לזלזל במנהיג שטעה או מעד בצורה חד-פעמית. הדבר הוא טבעי, ויש לכך תקדימים רבים מגדולים וטובים ממנו.

יש להוסיף שהיום, יחד עם הבעייתיות של מגמת "ניפוץ המיתוסים" (וכל שכן כשבשם מגמה זו מגיעים גם ל"ניפוץ" של ערכים אמיתיים),¹⁰⁸ ישנה תועלת בכך להרחיב את ההבדל בין הערצת העושה לבין הערכת המעשה, בין האלילות והאגואיזם, לבין ההתרכזות במעשים עצמם.

למרות האמור, יצויין שכמו בכל כוח, גם נטייה זו להזדהות בשטחים נוספים מעבר לתחום הכשרון, יכולה להוות גורם חינוכי חיובי, וזוהי זכות קיומו. למשל, אם אותו ספורטאי ימליץ לנוער לא להשתמש בסמים, יהיה בזה תועלת גדולה מבחינת, "חכמת המִסְכֵּן בזויה ודבריו אינם נשמעים" (קהלת ט, טז); ולהיפך, מי שאינו "מִסְכֵּן", דבריו נשמעים. יתכן שמטעם זה גם הזהירו חכמים מעניין חילול ה' אפילו בסטיות קלות מדרך המוסר או מדרך הנימוס, כי בכל זאת, קיימת **נטייה בציבור** לזהות את העושה עם כל מעשיו. ר"י קיל (עמ' מב-מד) מסביר לפי זה גם את מדרשי "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה", בגלל הנטייה הנ"ל.

נראה שאולי שימושה העיקרי של הנטייה לקשר העושה עם המעשה, הוא בזירה הבינלאומית, במקום שהמציאות מתהווה במכנה המשותף הפשוט והעממי ביותר (בדומה למה שכתבנו על דרך ההשפעה הפשוטה של אלילי הספורט על צעירים). כך ניתן להבין את ההשפעה התרבותית של מעצמות-העל (למשל, ארה"ב של היום), על שאר מדינות העולם, שרוצות להזדהות ולחקות את ה"מנהיג". הערכים וסדרי העדיפות של מעצמת-העל מתפשטים דרך המוזיקה, הסרטים, האופנה וכדומה, ותהליך ההטמעה נעשה מהר ביותר, במיוחד בעידן הגלובליזציה, התקשורת והתחבורה המודרניים. כך מסביר הרב קוק (אדר-היקר, עקבי-הצאן, עמ' קלח) כיצד, לעתיד לבוא, מדינת ישראל תשמש כאור לגויים - "אז תהיה השפעה קולטורית (=תרבותית) אמיתית לישראל בעולם, שעם חשוב (=מעצמה) משפיע... בכל עצמותו".

יחד עם זאת, יתכן והפריז ר"י קיל בהתנגדותו להערצת גיבורי התנ"ך. הדגיש הרב קוק (מאמרי-הראי"ה עמ' 509), שלמרות החטאים הצפויים (בהיותם בשר ודם) לגיבורי התנ"ך, הן בפשט והן במדרש, "לא בשביל המעשים הבודדים... תרופה כללותו של האידיאל המקיף את (אותה) הנשמה כולה." קשה לא לחוש שזאת אכן המגמה הכללית אצל חז"ל.¹⁰⁹

104. ב"ר פב"ד. ועיין זוהר ח"א עמ' קמו"ב, שלא היה אדם בעולם שהוקיר לאביו כמו עשו.

105. עיין ספרא אמור ח; סנהדרין צב"ב; מדרש שוחר-טוב ה'; ויק"ר יט"ו.

106. רות רבה ב, ט. עיין עוד מה שכתבנו על המדרשים הללו בפרקים טז ו-יח"א.

107. עיין ר' אמנון בזק, (לעיל הע' 1), עמ' 6.

108. עיין באריכות בספרה של Y. Zerubavel, Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Traditions, Chicago, 1995.

109. עיין למעלה, בהתחלת פרק ג.

2. הערצת הקב"ה ולא האדם

אם הדגיש ר"י קיל את חשיבות הערצתם של מעשים טובים ולא בני האדם משום הסכנה שבדבר, מרחיק ר"י בן-נון (ראה הע' 1) לכת בהתנגדותו **העקרונית** להערצת-יתר של בני אדם, בכתבו שמגמתנו להעריץ את הקב"ה ודרכיו ולא גיבורי בשר ודם, כמה שהם יהיו צדיקים.

התורה והנביאים וחז"ל לא חינכו אותנו על דרך הערצת הגיבורים כ'בני אלים', שהיא דרך מיתולוגית נכרית, אלא על הערצת הקב"ה ונפלאותיו בבריאה בהשגחה ובהיסטוריה, ועל הידיעה המוחלטת שכל בני האדם רק בני אנוש המה, כולם מוגבלים, כולם עלולים לחטוא, כולם מחוייבים באותן המצוות, כולם מסוגלים להיכשל, גם גדולי הגדולים, וכולם מסוגלים לחזור בתשובה. אף הרב קוק (אורות עמי קמו) התייחס לבעייתיות שבהערצת צדיקים מבחינה אחרת, ואף הציע פתרון שונה במקצת:

הדבקות בצדיקים... היא דבר נכבד מאוד במהלך התפתחות הנפשות. אבל צריך שמירה גדולה שאם יטעה בצדיק אחד וידבק בו דבקות פנימית היותית, **וידבק גם כן בחסרונותיו**, הם יפעלו לפעמים על הדבך במידה גרועה הרבה ממה שהם פועלים על האיש המקורי. אשריהם ישראל שהם דבקים **בנשמת האומה** (=הסגולה המהותית הפנימית, א.ש.). שהוא טוב מוחלט לשאוב על ידה אור ה' הטוב.

כלומר, יתכן והחיקוי יכלול גם את מידותיו השליליות של הצדיק, והן עלולות להתנפח ולהופיע בצורה יותר גרועה אצל מעריציו.

כבר הזכרנו שקיימת נטייה טבעית לחפש דוגמה אישית ולהזדהות עמה, שדרכה ניתן לראות גילוי דרכי ה' כפי שהן אמורות להתבטא וניתן לחקותם בעולם הזה. מציע הרב קוק, שדרך נשמת כנסת ישראל, שהיא במהותה אלוקית ומושלמת,¹¹⁰ ניתן למלא צורך זה, בצורה מושלמת יותר מאשר אצל כל צדיק פרטי. כך ניתן לעבוד את ה' ולהידבק בו בלי חשש לחסרונות.

בנוסף לבעיה המוסרית וההתנהגותית שבהערצת-יתר של צדיקים, קיימת גם בעיה תיאולוגית, הצפויה בכל מצב של קיומו של מתווך בין האדם לבוראו.

לעומת גישתו של ר"י קיל (שמגמתם של חז"ל היתה להאניש את אבותינו כדי להקל על ההזדהות עמם), שהתקשינו למצוא לה הוכחות מפורשות, נראה לענ"ד שלשתי המגמות שהזכרנו עכשיו, ההתנהגותית-מוסרית והתיאולוגית, התכוונו חז"ל במדרש ה"מחייב" הבא (שבת פט, ב):

דרש רבא: מאי דכתיב "לכו נא ונוכחה יאמר ה'" (ישע' א, יח)? "לכו נא!" בואו נא מיבעי ליה! "יאמר ה'" - אמר ה' מיבעי ליה! - לעתיד לבא יאמר להם הקב"ה לישראל: לכו נא אצל אבותיכם ויוכיחו אתכם. ויאמרו לפניו: רבש"ע, אצל מי נלך? אצל אברהם, שאמרת לו "ידע תדע (כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה)" (בר' טו, יג) - ולא בקש רחמים עלינו? אצל יצחק, שבירך את עשו "והיה כאשר תריד (ופרכת עולו מעל צוארך)" (שם כז, מ), ולא בקש רחמים עלינו? אצל יעקב, שאמרת לו "אנכי ארד עמך מצרימה" (שם מו, ד) ולא בקש רחמים עלינו? אצל מי נלך? עכשיו "יאמר ה'". אמר להן הקב"ה: הואיל ותליתם עצמכם בי - "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו" (ישע' א, יח).

כלומר, עם כל ההערכה לגדלותם של צדיקים, חז"ל מדגישים (אפשר לומר אף מגזימים) שאפילו אבותינו נכשלו במקצת בחוסר דאגה לזרעם. ללמד ש"אין לנו על מי להישען אלא על אבינו שבשמים" (סוטה מט, א), "ישראל נושע בה' תשועת עולמים" (ישע' מה, יז),¹¹¹ וש"אל תבטחו בנדיבים בבן אדם שאין לו תשועה" (תהי' קמו, ג) נאמר אף על הענקים ביותר.

110. עיין באריכות במהר"ל, נצח-ישראל פרק יא.

111. נראה שזו כוונת חז"ל גם במדרש תנחומא (בובר) אחר-מות יח - "אמר הקב"ה לישראל: בעולם הזה הייתם נושעים על ידי בשר ודם, במצרים על ידי משה ואהרן, בימי סיסרא על ידי ברק ודבורה, במדינים על ידי שמגר בן ענת, וכן על ידי השופטים, [ועל ידי שהיו בשר ודם הייתם חוזרים ומשתעבדים], אבל לעתיד לבא אני בעצמי גואל אתכם, ושוב אין אתם משתעבדין, שנאמר 'ישראל נושע בה' תשועת עולמים' (ישע' מה, יז)."

כאמור, יש כאן לקח בין אדם לחברו (היחס לצדיקים, הן מצד העם והן מצד הצדיקים עצמם, לחקות את דרכי ה' בהתערבות תמידית לטובת ישראל, אך מאידך, לא לבטוח בכוחותיהם לבד), וגם בין אדם למקום (לפנות אליו ולא להישען על מתווכים).

לעומת גישה זו וההוכחות שהבאנו, ר"ש אבינר דבק דווקא בחשיבות הערצת אבותינו בתנ"ך, ובלי ספק גישתו היא הנפוצה יותר אצל רוב המחנכים במגזר הדתי, ובוודאי החרדי, גם היום. בהעדר התייחסות ישירה למדרשים ה"מחייבים", אין בגישתם הרבה לתרום לנדון שלנו.¹¹²

טו. המדרשים מכוונים לחכמים

1. חכמים מדברים אל חכמים

לעומת דעתו של הרמב"ן, מהר"ץ חיות, היינימן וסייעתם, שהזכרנו למעלה בפרק ט, פרופ' יונה פרנקל מוכיח במקומות רבים¹¹³ שרוב מדרשי חז"ל נאמרו **בבית המדרש** לתלמידי החכמים.¹¹⁴ "הדרשות המוצעות לנו בספרי המדרש שלנו הן, בדרך כלל, דרשות שהוצעו כך בבתי המדרש. כלומר, ספרי המדרש משקפים את הדרשות שנלמדו ונדרשו על ידי תלמידי חכמים בשעת לימודם" (מדרש ואגדה עמ' 94), בדומה למשנה ולתלמוד. לעומת זאת, לדעתו, הדרשות שנאמרו בבית הכנסת לפני הציבור הרחב, בדרך כלל לא נשמרו בספרות המדרשית (שם ע' 98). "מכאן גם מובן שדרשות האגדה וסיפורי האגדה בכל הספרות התלמודית עוסקים הרבה **בהווי של תלמידי החכמים ובבעיות של לימוד תורה**" (שם עמ' 94).

ההשלכה המעשית העולה משיטתו של פרנקל לגבי הנושא שלנו, היא שבחיפושנו אחר ה"מוסר-השכל" של המדרשים שהעמיסו חז"ל על גיבורי התנ"ך,¹¹⁵ נשים לב שרבים מהם מכוונים במיוחד לתלמידי חכמים, שהם גם מנהיגי העם בהווה או בעתיד (דוק: "**תלמידי חכמים**"). כך גם להיפך, חלק מהמדרשים שבנדון דידן מכוונים בבירור כלפי חובשי בית המדרש וממילא מהוות חיזוק והוכחה לגישתו של פרנקל.

בנוסף, על פי תפישה זו ניתן להבין מדוע חז"ל הרגישו לא רק **הצדקה** אלא **צורך** להלביש מעשים שליליים על גיבורי התנ"ך. כדי לחנך את תלמידי החכמים של היום, יש צורך להיעזר **בדמויות המקבילות** להן מאתמול, אלו שהתמודדו עם מצבים דומים. אם אבותינו היו צריכים להתמודד ברצינות עם היצרים בכלל ועם בעיות מנהיגי ישראל בפרט, ולפעמים אף נכשלו, אזי אפילו גדולי הדורות האחרונים אינם יכולים להכחיש או להתעלם מהקשיים הללו. מאידך גיסא, אם אכן נכשלו, ניתן לשאוב עידוד והדרכה מתגובותיהם של קדמונינו "לאחר המעשה". חשוב שגם העם ילמדו מהמדרשים הללו שהעובדה היא ש"אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קה' ז, כ), וישנן מסקנות חשובות ביותר לכך.

2. קלקולים המצויים יותר אצל מנהיגים

לפעמים מפורש במדרש ה"מחייב" עצמו שהלקח הוא עבור מנהיגי הדור ומהו אותו לקח. למשל, ניתן להדגים את "שקיפות" המגמתיות של חז"ל בהרשעותיהם את צדיקי התנ"ך, ממדרש המפרט בהקשרו מה היא מגמת הדרשה (ב"ר פ, א):

112. ר"ש אבינר, "תנ"ך בגובה העיניים", באהבה-ואמונה 338 (כח בטבת תשס"ב), עמ' 5-6; "מדרשים והיסטוריה", עטורי-כהנים, 207 (שבט, תשס"ב) עמ' 23-27; "אבות האומה שחטאו", עטורי-כהנים 207 (שבט, תשס"ב) עמ' 31-32; "תנ"ך בגובה עליון", עטורי-כהנים 249 (סיון, תשס"ה), עמ' 4-22; "תנ"ך בגובה עיניים (ב)", עטורי-כהנים 249 (סיון, תשס"ה), עמ' 30. רק בתשובתו לשאלתי בנדון המופיע ב"תנ"ך בגובה עיניים (א)", עטורי-כהנים 249 (סיון, תשס"ה), עמ' 28-30, התייחס הר"ש אבינר והודה, שאכן רוב המדרשים בכלל, וגם בנדון שלנו, הם משלים, ומגמתם היא חינוכית ולא היסטורית.

113. למשל, דרכי האגדה והמדרש עמ' 23-31, ו-34, ובספרו מדרש ואגדה עמ' 94, 98, ועוד.

114. כך משתמע מהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות שלו על פרק חלק, עמ' קכא, במהד' מוסד הרב קוק ירושלים תשכ"א, שכותב ש"דבריהם (במדרש) יש להם נגלה ונסתר... דברו בהם בדרך חידה ומשל... לפי שדברי החכמים כולם בדברים העליונים שהם התכלית, אמנם הם חידה (=דבר שהמכוון בו נסתר) ומשלי", ורק יחידי סגולה בין החכמים מבינים את הכוונות האמיתיות של המדרשים. אך עיין בהקדמתו למשנה שם, בעמ' סה-סז, שכותב במפורש שהמדרשים כתובים גם עבור הציבור הרחב, "שהלימוד להמון העם צריך שיהיה בדרך חידה ומשל, כדי שיהיה כולל הנשים והנערים והקטנים, עד אשר ישלם שכלם - ואז יתבוננו וישכילו עיני הרמזים ההם".

115. אמנם פרנקל רגיל להדגיש שכל מדרש הוא מסגרת ספרותית בפני עצמה, ושקשה לדבר בהכללה על "השקפת חז"ל", אך מטרנתו כאן לחפש את הלקחים השונים שבמדרשים ה"מחייבים", ולשאלה הבסיסית ביותר, למי מכוון המדרש, השלכות ברורות לגבי מהו אותו לקח שרוצים ללמד. נראה גם שישנם ערכים ומוטיבים החוזרים על עצמם בבירור במדרשים הללו, שבוודאי לא נעלמו מעיניו של פרנקל.

"ותצא דינה בת לאה" (בר' לד, א) - "הנה כל המושל עליך ימשול לאמר כאמה בתה" (יחז' טז, מד). יוסי מעונאה תרגם בכנישתהון דמעונא: "שמעו זאת הכהנים והקשיבו בית ישראל ובית המלך האזינו" (הושע ה, א), אמר: עתיד הקב"ה ליטול את הכהנים ולהעמידן בדין ולאמר להם: למה לא יגעתם בתורה? לא הייתם נהנים מארבע ועשרים מתנות כהונה! ואינון אמרין ליה: לא יהבין לן כלום, 'הקשיבו בית ישראל' (שם). למה לא הייתם נותנים לכהנים ארבע ועשרים מתנות כהונה שכתבתי לכם בתורה? ואינון אמרין ליה על אילין דבי נשיאה דהוון נסבין כולא, 'בית המלך האזינו כי לכם המשפט' (שם), שלכם היה וזה יהיה משפט הכהנים, לפיכך לכם ועליכם מדת הדין נהפכת (= הכל באחריות ובאשמת בית הנשיא). שמע ר' וכעס, בפתי רמשא סליק ר"ל שאיל שלמיה דרבי ופייסי עלוהי דיוסי מעונאה (=על שפגע בו, בתור נשיא, בדרשתו). אמר לו רבי: צריכין אנו להחזיק טובה לאומות העולם שהן מכניסין מומסין (=מסכות) לבתי טרטיאות ולבתי קרקסאות שלהן ומשחקין בהם כדי שלא יהיו משיחין אלו עם אלו ויבואו לידי קטטה בטלה. יוסי מעונאה אמר מלה דאורייתא ואקפדת עלוהי. א"ל (רבי): ויודע הוא בדברי תורה כלום? א"ל: הין. א"ל: ואולפן קביל (=מה שדרש הוא מקבלה או שמא מעצמו)? א"ל: אין. ואי שאילנא ליה מגייב? א"ל: אין. אם כן יסק להכא, וסליק לגביה, א"ל (רבי לר' יוסי מעונאה): מהו דכתיב "הנה כל המושל עליך ימשול לאמר כאמה בתה" (יחז' טז, מד)?, א"ל: כבת כן אמה, **כדור כן נשיא**, כמזבח כן כהניו, הכא אמרי: לפום גנתא גננא (=הגינה מעידה על הגן, כלומר, עם חוטא מעיד על נשיא אשם). אמר לו ר"ל: עד כדון לא חסילית מן מפייסיה על הדא, ואתה מייתי לן אוחרי? עיקרו של דבר "הנה כל המושל" מהו? א"ל (רבי) לית תורתא ענישא עד דברתה בעיטא (=החטא מתחיל עם העם, ורק אז נענש המנהיג), **לית אתתא זניא עד דברתה זניא**. אמרו ליה: א"כ לאה אמנו זונה היתה?! אמר להם: "ותצא לאה לקראתו וגו'" - יצאת **מקושטת כזונה**, לפיכך "ותצא דינה בת לאה".

מחקשר הסיפור המפורט,¹¹⁶ מובן שהמגמות האקטואליות של המדרשים, הן של ר' יוסי מעונאה והן של ר' יהודה הנשיא, הן כדי להסביר את מידת האשמה של המנהיג ביחס לחטאי העם, וכל זה קשור לסכסוך אקטואלי שהיה באותו דור.¹¹⁷

לפעמים מוכח מניסוח המדרש עצמו שהוא מכוון לחכמי בית המדרש. למשל במדרש הגדול דברים א, יז: אמר (=דוד): עתיד אני להחריב את מקומות פלשתים ולהרוג מהן אדם גדול ושמו גלית, ועתיד אני לבנות בית המקדש. ועל כן היה מאוס בעיני ישי, על כן שלחו לרעות את צאן אחיו... הראה אותו (=לישעיהו) הקב"ה כבודו, התחיל אומר "ואראה את ה'" (ישע' ו, א). אמר לו הקב"ה: אתה מתגאה?! חייך, למחר אני עובר לפניך ואתה אומר "מי זה בא מאדום?" (שם סג, א). לפיכך, אם זכה אדם לחכמה, אין ראוי להתגאות על ההדיוט. הרי ברור שכתובת המדרש ה"מרשיע" הוא לחכמים ולא להדיוטות. כך גם במדרשים ה"מחייבים" המציגים את צדיקי התנ"ך, למשל דוד ושאל, **כראשי ישיבות** (ערובין נג, א): דוד דגלי מסכתא (פרש"י: מלמדים לאחרים, לישנא אחרינא: מפרשים שמועותיהם ומדקדקים) כתיב ביה: "יראיך יראוני וישמחו" (תה' קיט, עד); שאול דלא גלי מסכתא כתיב ביה: "ובכל אשר יפנה ירשיע" (שמ"א יד, מז).

3. מסרים מיוחדים למנהיגים

להלן רשימת מסרים ייחודיים **בדרכי הנהגה** שבמדרשים ה"מחייבים", המכוונים לכאורה במיוחד כלפי החכמים, מנהיגי העם (נשוב ונדגיש **שעיקר** ענייננו הוא זיהוי וסיווג הלקחים החינוכיים, הן לדעת פרנקל והן לדעת היינמן וסייעתו, **ולא ההכרעה** ביניהם):

א. גודל האחריות - של המנהיגים, כפי שראינו במדרש של ר' יוסי מעונאה שהזכרנו למעלה (ב"ר פ, א), שלאה ודינה נאשמות בחוסר צניעות כדי ללמד את אחריות הנשיא והמנהיגים על פשעי הדור. כך גם

116. כן מוכח גם מההקשר היותר רחב במדרש שם ובירושלמי סנהדרין פ"ב סוף ה"ו, שם מובאת הדרשה באמצע דיון, לפנייה ואחריה ביחסי המנהיג והקהילה.

117. הר (לעיל הע' 4) עמ' 139, ואורבך (לעיל הע' 10) עמ' 501, ועיין גם מה שכתב בביקורתו על ספרו של היינמן, קרית-ספר כו (תשי"ו), עמ' 226-227.

במדרשים אחרים הדורשים שמלך עשה דבר טוב או רע, אף על פי שלא היה כך בפועל, שרצון חז"ל לומר שיקבלו שכר או עונש כאלו אכן עשו אותו דבר. למשל, "מה האחרונים לא עשו ותלה בהן לשבח (=שכתוב שיאשיהו ביער את כל העבודה זרה מהארץ), אף ראשונים לא עשו ותלה בהן לגנאי (=שלמה שכתוב שעבד עבודה זרה)" (שבת נו, ב). יתכן וזה בא ללמד למנהיג ש"לא עליך המלאכה לגמור", ומצד שני "לא אתה בן חורין ליבטל ממנה" (אבות ב, טז). בגלל גודל אחריותו, מחשיבים למנהיג אפילו על תחילת היוזמה, גם אם לא יספיק להשלימה (מציאות מוכרת למדי בהנהגה ציבורית!).

ב. להיזהר בדיבורם - כבר ציוו חז"ל לחכמים במיוחד "חכמים הזהרו בדבריכם" (אליהו רבה פ"ב). הדרכה זו היא טובה גם לציבור הרחב, אך יותר לחכמים שעל פיהם ישק כל דבר. כך ניתן להבין את החטאים שיחסו במדרשים למשה באומרו "מאין לי בשר?" (במ"א, יג).¹¹⁸

ג. הקדמת צרכי הציבור לצרכי הפרטים - היא התמודדות תדירה אצל תלמידי חכמים, וממילא זכתה להתייחסות מפורשת במדרשים ה"מחייבים":

אותן שבעים אלף שנהרגו בגבעת בני בנימין מפני מה נהרגו? היה להן לסנהדרין גדולה... שיקשרו חבלים של ברזל במתניהם, ויגביהו [בגדיהם] למעלה מארכובותיהם, ויחזרו בכל עירות ישראל, יום אחד בבית אל, יום אחד לחברון, יום אחד לירושלים, וילמדו את ישראל דרך ארץ, בשנה בשנים בשלש, עד שיתישבו ישראל בארצם... הן לא עשו כן, אלא כשנכנסו לארצם כל אחד ואחד נכנס לכרמו וליינם, אמר, 'שלום עליך נפשי', כדי שלא להרבות את הטורח. (אליהו רבה, איש-שלום פרק יב)

ההוכחה מובנת אף יותר בהשוואה לשמואל הנביא, "והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל את כל המקומות האלה" (שמו"א ז, טז).

לקח דומה מלמדים אותנו על חשבונו של יהושע בן נון. משבחים את משה שנצטווה "נקום נקמת בני ישראל... ואחר תאסף אל עמך" (במ"א, לא, ב) ומיד יצא למלחמה, למרות שזה קירב את יום מיתתו. לעומתו, מאשימים את יהושע שעיקב את המלחמות כדי לדחות את יום מותו, וה' הענישו על כך וקיצר את ימיו (במ"ר כב, ו).

ה. סבלנות, לימוד זכות - מצאנו האשמה זו, של חוסר סבלנות ולימוד זכות של רבים מגדולי ישראל כלפי העם, כמוטיב מרכזי ברבים מהמדרשים ה"מחייבים" עד כדי ענישה. על פי המדרשים, נענש משה עבור כמה מאמרותיו חסרי הסבלנות, כגון "שמעו נא המורים" (במ"א, כ, י - שהש"ר א, ו), "והן לא יאמינו לי" (שמי"ד, א - שבת צז, א), וכן שבירך את ישראל פחות מאשר קיללם (ב"ב פח, ב). וכן ישעיהו - "בתוך עם טמא שפתיים אנכי יושב" (ישעי' ו, ה - יבמות מט, ב ושהש"ר א, ו); אליהו - "קנא קנאתי לה'... כי עזבו בריתך..." (מל"א יט, י - שהש"ר א, ו);¹¹⁹ הושע - "העבירים באומה אחרת" (פסחים פז, ב), ועוד.

אמנם כאן, בדרך כלל מופיע ביטוי הביקורת בתנ"ך עצמו ואינו המצאת חז"ל (כבדוגמת הושע הנ"ל), אך אלמלא ההדגש, ואולי אף ההגזמה, של חז"ל, יתכן ולא היינו רואים בפשט שום עבירה. אדרבה, מדובר במקרים שהביקורת וחוסר הסבלנות כלפי ישראל מוצדקת ומובנת, אלא שחז"ל במגמתיותם, ניצלו את ההזדמנות לחנך, ואולי אף להכין, תלמידי חכמים להנהגת הדורות הבאים.¹²⁰

נציין שיש גם מדרשים שבהם אדרבה, מודגש **שלימד ישעיהו זכות על ישראל**, למשל, "אין לך אוהב את בני יותר מישעיהו",¹²¹ "מי גרם לישעיה לבא לכל השבח הזה ולכל הכבוד הזה, על שצידק את ישראל ולימד עליהם זכות".¹²² אך היא הנותנת, שאין זה משנה אם נלמד ללמד זכות מהמדרשים שישעיהו עשה כן, או שנענש על מה שלא עשה כן, **העיקר הוא המגמה החינוכית**.

ו. התערבות, בקשת רחמים על הדור - חכמי ישראל מתבקשים להתערב ולבקש רחמים על ישראל, באמצעות דרשות על חשבונם של צדיקי התנ"ך שלא עשו כן, כולל נח (זוהר ח"א סי' סז ורנד), אברהם, יצחק

118. מדרש תהלים (בובר) כג, אך עיין מה שכתבנו בזה בפרק יח/3.

119. עיין במאמרו של ר"א סמט, "אליהו בהר חורב", מגדים כא (טבת, תשנ"ד) עמ' 61-120, שמציע שמדרש זה הוא עומק הפשט, ומבטא אחת מהתכונות הבולטות אצל אליהו שרוצה הקב"ה לשנות לאורך כל נבואותיו.

120. אורבך (לעיל הע' 10) עמ' 501.

121. ילקוט המכירי משלי ל, מובא באוצר אישי התנ"ך, ערך ישעיהו, עמ' רכד.

122. פס"ר לג, כה, עיין גם ויק"ר י, ב.

ויעקב (שבת פט, ב).¹²³ נציין שהמשא ומתן הנועז שניהל אברהם בתורה עצמה (!), כדי להציל את סדום ועמורה, לא עמד לו להינצל מביקורת המדרש במידה זו עצמה, כי העיקר כאמור, המגמה החינוכית. מצד שני, הדגישו במקום אחר שגם אין להתחצף כלפי שמיא בהתערבות עבור העם, כשדרשו שלעומת האבות, משה הגזים כשהקשה על מידות ה' בטענתו "והצל לא הצלת את עמך" (שמי' ה, כג - סנהדרין קיא, א).

ז. לא להיכנע - אין צורך להרחיב על החיוניות שבמידת הענווה וההכנעה במחשבת חז"ל. מה שמפתיע הם המדרשים ה"מרשיעים" את צדיקי התנ"ך להיפך, בענווה יתירה! למשל, "אמר לו הקב"ה: אתה השפלת עצמך וקראת לעשו 'אדוני' ח' פעמים, חייד אני מעמיד מבניו שמנה מלכים קודם לבניך, שנאמר 'ואלה המלכים אשר מלכו וגו' (בר' לו, לא - ב"ר עה, יא).¹²⁴ כך גם במעשה פנחס שמשבחים את תעוזתו על חשבוננו של משה רבינו, שלא חשב לפגוע בזמרי וכזבי (סנהדרין פב, א).¹²⁵ הרי ברור שהבושה היא בדרך כלל מידה מבורכת, אך לא כשמדובר על הנהגת הציבור, שחשוב להנהיגו בעוז וללא פחד. בדומה למה שביקרו ש"ענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס, החריבה את ביתנו, ושרפה את היכלנו, והגליתנו מארצנו" (גיטין נו, א), או ש"תלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית" של גאווה (סוטה ה, א), או "חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם" (יומא כג, א-ב). כאמור, יש פן חיובי למידת הגאווה אם נזכור שמכוונים המדרשים הללו כלפי החכמים המנהיגים.

ח. לא לדחות גרים - ההחלטה אלו וכמה גרים לקבל, היא במפורש בידי המנהיגים הרוחניים של העם בלבד. על כן, כשאנו מוצאים כמה מדרשים המאשימים את אבותינו בדחיית גרים כשאין רמז לכך בפסוק¹²⁶ או במקרה אחר, כשיש רמז אך אין הכרח כלל (זו דעה אחת בין שלושת הדעות שם),¹²⁷ ושבעקבות כך נענשו זרעם עונשים חמורים ביותר,¹²⁸ המגמה החינוכית לחכמי הדורות היא שקופה.

4. הקלוקלים שאצל המנהיגים

להלן רשימת לקחים של עברות ומידות מקולקלות, המצויות במדרשים ה"מחייבים" את צדיקי התנ"ך, השכיחים במיוחד אצל חכמים גדולים ומנהיגים:

א. ניצול לרעה של כוח - נראה שהאגדות שראינו, המאשימים את דוד בכך שמיד אחר סידרת מלחמות, הוא חושב לקחת את אביגיל בהיותה אשת איש וספק נידה (ירוש' סנהדרין פ"ב ה"ג ובבלי מגילה יד, ב), ושל חלק מהמדרשים (ילקוט המכירי תהלי' נא, יט¹²⁹) ה"מחייבים" את דוד בפרשיות בת שבע ואוריה - מגמתם להזהיר מפני עוצמתו המשחיתה של כוח ושלטון. כך נראה גם בברור ממשל כבשת הרש של נתן הנביא. כמו כן במדרש אחר מאשימים את דוד שעקב אחרי נתן הנביא לוודא שאינו מפרסם את פרשת בת-שבע; ולו היה מדליף, היה הורגו (מדרש שמואל כה). בדומה לכך, דורשים שכששמע שלמה המלך את נבואת אחיה על חלוקת המלכות, רצה להורגו, ואחיה היה צריך לברוח למצרים (תרגום שה"ש ח, יד).

למרות המדרשים ההפוכים, המזכים את דוד, היה מי שדייק¹³⁰ שהחובה המיוחדת של מלך להגות בתורה שבכתב כל ימיו (לעומת שאר בני אדם היוצאים ידי חובתם בלימוד תלמוד בבלי), הוא דווקא בספר תורה שכתוב בו רק הפשט, בלי פירושים או מדרשים. טוב הדבר שיחשוב וישנן כל מלך בישראל, שאפילו אברהם, יעקב, ראובן, אהרן ומשה אכן חטאו, בלי הזיכויים שבמדרשים, כדי שאף הם, מלכי העתיד, ידעו להישמר ולא

123. עיין למעלה ליד הערה 111. ועיין בתורה-שלימה, בר' טו, סי' קלד-קלח ובהערות שם לשינויים הגדולים בין הגרסאות.

124. מסר חינוכי גם, ואולי בעיקר, במישור הלאומי.

125. עיין ליד הערה 49.

126. סנהדרין צט, ב. תמנע בת מלכים רצתה להתגייר ונדחתה על ידי אברהם יצחק ויעקב, היא הלכה והיתה פילגש לאליפו בן עשו ויצא ממנה עמלק, המצער הראשי של ישראל, "מאי טעמא? דלא איבעי להו לרחקה". מהמקורות הללו ואחרים רואים שנושא קבלת גרים היה מעשי מאוד בתקופת חז"ל, וממילא העסיק אותם לא מעט, עיין אצל אורבך (לעיל הע' 10) עמ' 480-490.

127. נדרים לב, א. "מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים! ... ר' יוחנן אמר: שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה שנאמר (=מלך סדום לאברהם) 'יתן לי הנפשי'.

128. גלות מצרים וזערו של עמלק. עיין ליד הערה 220 שהעונש המוגזם בחומרתו עבור חטאו של צדיק שכנראה לא היה, הוא מהמאפיין המצוי של קבוצת המדרשים ה"מחייבים", שבהם אנו דנים.

129. מובא באוצר אישי התנ"ך ערך נתן, עמ' שי.

130. רי"ה הנקין, הקדמתו לחיבה יתירה עמ' ו. הוא מוסיף שבעקבות רמת החיים הגבוהה של היום, דינו של כל אדם כמלך, וחשוב בדורנו במיוחד לא להזניח לימוד הפשט בתנ"ך.

להתפתות לנצל את עושרם ותפקידיהם לרעה. נראה, שכך יש להבין גם את המדרשים האחרים שעושים להיפך - מחייבים את הזכאים במקרא - הם פשוט ממשיכים בעקבות התנ"ך.¹³¹

ב. "פרוטקציות" - בדומה לכך, ההאשמה שאין לה כל בסיס במקרא: "כשבא דין תמר לפני יהודה שתשרף, היו יצחק, יעקב וכל אחיו יושבים שם והיו מחפים עליו" (שמו"ר ל, ט). אין כאן לקח עבור ההדיוט, אלא רק עבור השופטים והמנהיגים הנמצאים בעמדה שממנה יכולים הם לחפות זה על זה על חשבון ההדיוטות. המגמה החינוכית הזאת מוכחת גם מהקשר שבו מובא המדרש שם: "אמר ר' אלעזר כל התורה תלויה במשפט... ירושלים לא גלתה עד שעיברה את הדין וכו'".

ג. גאוה - היא מבין המידות הבעייתיות במיוחד אצל חובשי בית המדרש, וזאת מכמה סיבות:

1. הם אכן חכמים ומוכשרים.
2. הם גם מנהיגים בעלי כוח בהווה או בעתיד.¹³²
3. הערכת התורה, החכמה וההנהגה, וכבודם בעיני החברה היהודית, עלולים להיות להם לרועץ.¹³³ כשאדם מכובד כל הזמן, גם הוא ישתכנע בקלות להעריך את עצמו.
4. אווירה תחרותיות של התנצחות היא חלק מההווי בבתי המדרש עד היום. היא מתחילה כחלק מהמחלוקות תוך כדי הלימוד (שקשה לזכך מנגעים אגואיסטים¹³⁴), וממשיכה בקנאה על מינויים לתפקידי הוראה. היא קיימת גם בין ראשי ישיבות שהתחרו על התלמידים המצטיינים,¹³⁵ ולפעמים אף בעינייני שידוכים, שה"דירוג" (לזכות לידה של בת ראש הישיבה או של גביר מכובד) נקבע על פי מדרגת הלימוד.¹³⁶

על כן, לפי הגישה שהמדרשים מכוונים כלפי תלמידי החכמים בבתי המדרש, ומדובר על מדרשים עם מגמה חינוכית, צפוי שיהיו מדרשים "מרשיעים" את צדיקי התנ"ך במידת הגאוה.¹³⁷

אכן, נראה שהקבוצה הגדולה ביותר של מדרשים "מרשיעים" היא בנושא הגאוה. אפילו דמויות המצטיינות בפשט בענותותם, כמו משה¹³⁸ ושאל¹³⁹ מואשמים על ידי המדרשים מתוך מגמה חינוכית זו.¹⁴⁰ הקבוצה כוללת את: יעקב אבינו,¹⁴¹ יוסף,¹⁴² פנחס,¹⁴³ יהושע,¹⁴⁴ כלב,¹⁴⁵ נדב ואביהוא,¹⁴⁶ יפתח,¹⁴⁷ דבורה,¹⁴⁸ שמואל וישי,¹⁴⁹ שלמה,¹⁵⁰ כלאב,¹⁵¹ חולדה,¹⁵² ישעיהו,¹⁵³ חזקיהו,¹⁵⁴ נחמיה¹⁵⁵ ועוד.

131. עיין בכלל שהבאנו ע"פ ח' מאק ליד הערה 47.
132. עיין י' פרנקל, "המנהיג בספרות חז"ל", חוג בית הנשיא לתנ"ך: דמות המנהיג הריאלי והאידיאלי, תשנ"ה, עמ' 30.
133. אבות ב, ח: "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך", וכן במדרש תנאים דב' א, יז: "אם זכה אדם לחכמה אין ראוי להתגאות על ההדיוט".
134. עיין למשל בברכות כח, ב, בתפילה בכניסתו לבית המדרש: "ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי, ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם." וכן שם לט, א, שאחד טעה בדבר הלכה וחברו לגלג עליו, וכן במדרש משלי (בובר, פי"ג): "ויכסיל יפרוש אולת - זה המתגאה בתורתו." כך מוכרת הטענה, שאפילו "זונות מפרסות זו את זו", ומדוע שת"ח לא יעשו כן (שבת לד, א)? עיין באוצר המדרשים, עמ' עח, שמוזכרות המידות שרגילים להתגאות בהם, וביניהן: השררה והחכמה; ושם, עמ' קסב: "על ג' בוכה הקב"ה בכל יום... ועל חכם המתגאה." ועי' אצל אורבך (לעיל הע' 10) עמ' 561, המלקט מאמרי אמוראים המזלזלים בחבריהם ללימוד.
135. עיין אורבך (לעיל הע' 10) עמ' 561, כן פשוט ואנן סהדי, אך ההוכחות שמביא אורבך אינן חד-משמעיות.
136. חז"ל הזכירו את החשיבות להשיא בתו לתלמיד חכם בכמה מקומות (למשל: ברכות לד, ב; כתובות קיא, ב; תנחומא בובר פרי' מטות א), וככל "מוצר" מבוקש, גם לזה יש מחיר ודירוג. יתכן שללקח חינוכי זו התכוונו בתנחומא אחרי מות ו, באחת מהדעות בחטא נדב ואביהו, "שלא היה להם נשים... היו הרבה נשים יושבות עגונות (וי"ג: עגומות) ממתניות להן, ומה היו אומרים? אחי אבינו (=משה) מלך, אחי אמיינו נשיא (=נחשו), אבינו כהן גדול, אנו סגני כהונה - איזו אשה הוגנת לנו?"
137. עיין היינמן (לעיל הע' 10) עמ' 51. יתכן להסביר כך גם במדרשים המצדיקים את רשעי התנ"ך - כגון אחאב (סנהדרין קב, ב), נבוכדנצר (בבא בתרא ד, א) ועוד - שרצונם לומר לצדיקים, שישנם דברים שאתם יכלים ללמוד אפילו מהרשעים.
138. "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (במ' יב, ג).
139. "נחבא אל הכלים" (שמי"א י, כג); "הלוא אם קטן אתה בעיניך ראש שבת ישראל אתה" (שם טו, טז).
140. משה בסנהדרין ח, א, על הפסוק "והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אלי" (דב' א, יז), ובתבא"ר פל"א: שאול מלך ישראל גסות הרוח היתה בו.
141. ב"ר עט, ח: "ויקרא לו א-ל א-לוהי ישראל" (בר' לג, כ) - ר' הונא אמר: אפילו חזן הכנסת אינו נוטל שררה לעצמו, ואתה היית נוטל שררה לעצמך?! - מחר בתך יוצאה ומתענה."
142. סוטה יג, ב: "ואמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבי חמא ברבי חנינא: מפני מה מת יוסף קודם לאחיו? מפני שהנהיג עצמו ברבנות." וכן במדרש החפץ שמות א, ח (מובא באוצר אישי התנ"ך, ערך יוסף, עמ' קפ) שיוסף לא כיבד את אביו כראוי.
143. קה"ר י, טו: פנחס לא רצה להוריד מכבודו וללכת ליפתח להתיר את נדרו - "אני כהן גדול בן כהן גדול, ואלך אצל עם הארץ?!"
144. תמורה טז, א - בשעה שנפטר משה, אמר ליהושע לשאול מה שלא יודע, השיב לו יהושע שידוע הכל, ונגש שנשתכחו ממנו שלוש מאות הלכות.
145. גזי שכטר א' 150 ומובא באוצר אישי התנ"ך, ערך כלב, עמ' רלא - שהתגאה כלב בכוחו "ככחי אז וככחי עתה" (יהושע יד, יא) - נגע בו עין הרע ואיבד כוחו שנא' ויאמר כלב אשר יכה את קרית ספר" (שם טו, טז), שהיה צריך לבקש מאחר לכבוש עבורו.

אף על פי שניתן לומר שגם ההדיוטות נכשלים בגאווה, סוג היהירות המסופר במדרשים מתאים במיוחד למנהיגים (עיין בהערות הקודמות).

אמנם, כמו שראינו בעניין חוסר הסבלנות, אף כאן **לפעמים** מופיע הביטוי המבוקר בתנ"ך ואינה המצאה יש מאין. ברם, אלמלא מדרשי חז"ל שעמדו על כך, ספק אם היינו רואים בביטויים שבמקרא פגם כה חמור עד כדי ענישת איבוד מלכות, מוות, מות הילדים, אונס בתו וכדומה. אדרבה, כבר ראינו שחכם ובוודאי מנהיג או מלך זקוק לקצת גאווה, ועליו להיזהר מלהיכנע מדי. אלא כאמור, חז"ל במגמתיותם ניצלו את ההזדמנות לחנך את החכמים שיצטרכו להנהיג בדורות הבאים, בעזרת (ואפילו על חשבון) מקביליהם בתנ"ך.

ניתן לסכם את האזהרות החינוכיות בתחום הגאווה:

- א. אל תחשיב את עצמך!¹⁵⁶
- ב. אל בינתך אל תשען!¹⁵⁷
- ג. אל תבטח בכוחך!¹⁵⁸
- ד. אל תרדוף אחר שררה ומאבקי כוח!¹⁵⁹
- ה. היזהר בכבודם של אחרים!¹⁶⁰
- ו. היזהר בכבודם של ההורים!¹⁶¹

ד. כעס. תוצאתה ואף שותפה של מידת הגאווה, שהזכרנו כבעייתית אצל חכמי בית המדרש, היא מידת הכעס.¹⁶² לפעמים כעסם של החכמים אף מוצג באור חיובי בתור "ריתחא דאורייתא" - יחס המעמיק ומסבך את הנושא אף יותר. כדי לנטרל או למתן מידה זו אצל החכמים, ממילא צפוי שנמצא גם מדרשים ה"מחייבים" את צדיקי התנ"ך גם בעניין הכעס.¹⁶³ למשל, אפילו משה רבינו, הענו מכל אדם, הואשם שכעס בארבעה מקומות שונים, ובעקבות כך בא לכלל טעות ושכחת לימודו.¹⁶⁴ גם את שרה אמנו תיארו במדרש

- 146. ויק"ר פ"כ וסנהדרין נב, א - הצד השווה בין רבים מ"ב ההסברים שהוצעו במדרש הוא הגאווה.
- 147. קה"ר י, טו, עיין למעלה בהערה 143.
- 148. פסחים סו, ב: "אמר רב יהודה אמר רב: כל המתיהר... אם נביא הוא - נבואתו מסתלקת ממנו - מדבורה, דכתיב 'עד שקמתי דבורה שקמתי אם בישראלי' (שופ' ה, ז), וכתוב 'עורי עורי דבורה עורי דברי שיר' (שם ה, יב)", ועיין עוד בהערה 152.
- 149. מדרש תנאים דב' א, יז - זלזלו שמואל וישי בדוד וחשבו שבעצמם ידעו מי ראוי למלוך. כאן הרעיון עולה מהפסוק בשמ"א טו, ו-יב. ובברכות לא, א מובא ששמואל הורה הלכה לפני עלי רבו.
- 150. סנהדרין כא, ב: "ואמר רבי יצחק: ... כתיב 'לא ירבה לו נשים' (דב' יז, יז), אמר שלמה: אני ארבה ולא אסור, וכתוב 'יהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבי' (מל"א יא, ד)".
- 151. ברכות ד, א, שהיה מכלים פני מפיבשת רבו.
- 152. מגילה יד, ב: "אמר רב נחמן: לא יאה יהירותא לנשי - תרתי נשי יהירן הויין, וסניין שמיהו, חדא שמה זיבורתא (=דבורה), וחדא שמה כרכושטא (=חולדה)... כתיב בה 'אמרו לאישי ולא אמרה אמרו למלך' (מל"ב כב, טו)".
- 153. ברכות יא, א: "אמר רב המנונא: מאי דכתיב: 'מי כחככם ומי יודע פשר דברי' (קהלת ח, א)? מי כחכב"ה שידוע לעשות פשרה בין שני צדיקים, בין חזקיהו לישעיהו. חזקיהו אמר: ליתי ישעיהו גבאי, דהכי אשכחן באליהו דאזל לגבי אחאב... ישעיהו אמר: ליתי חזקיהו גבאי, דהכי אשכחן ביהורם בן אחאב דאזל לגבי אלישע. מה עשה הקב"ה - הביא יסורים על חזקיהו, ואמר לו לישעיהו: לך ובקר את החולה".
- 154. ברכות יב, ב: "חזקיהו תלה בזכות עצמו, דכתיב 'זכר נא את אשר התהלכתי לפניך' (מ"ב כב, ב) תלו לו בזכות אחרים, דכתיב 'וגנותי אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי' (שם יט, לד)". ועיין גם בהערה הקודמת.
- 155. סנהדרין צג, ב: "ונחמיה בן חכליה מאי טעמא לא איקרי סיפרא על שמיה? אמר רבי ירמיה בר אבא: מפני שהחזיק טובה לעצמו, שנאמר 'זכרה לי אלהי לטובה' (נחמ' ה, יט). רב יוסף אמר: מפני שסיפר בגנותו של ראשונים... על דניאל... על חגי זכריה ומלאכי...".
- 156. עיין מה שהבאנו על דבורה, שאול, שאול, חזקיהו.
- 157. משלי ג, ה. ועיין גם שבת קמז, ב. עיין מה שהבאנו על משה, נדב ואביהוא ("שלא נטלו עצה זה עם זה" או בספרא אחרי מות א, "שלא התייעצו עם אהרן"), יהושע, שמואל וישי, ושלמה.
- 158. עיין מה שהבאנו על כלב.
- 159. עיין מה שהבאנו על יעקב, יוסף, פנחס ויפתח, נדב ואביהוא ("אימתי ימותו שני הזקנים הללו ואתה ואני ננהיג הדור", ועיין אצל שניאן (לעיל הע' 3) עמ' 210.
- 160. עיין מה שהבאנו על נדב ואביהוא, שמואל, כלאב וחולדה. ועיין אצל אורבך (לעיל הע' 10) עמ' 563 הערה 72, ובעמ' 564 הערה 76 - דוגמאות לחוסר כבוד אצל חז"ל עצמם.
- 161. עיין מה שהבאנו על יוסף. וכנראה לזה התכוונו גם לגבי יעקב בב"ר עו, ב, ובאברהם שם לט, ז, למרות שלגבי שניהם זאת לא היתה אשמתם שלא כיבדו אב ואם. בכל זאת, כבר ראינו פעמים רבות שהעיקר הוא הלך החינוכי, ולא האמת ההיסטורית או ההלכתית.
- 162. ר"א בן הרמב"ם בספר המספיק לעובדי ה', עמ' 44 (במהד' ירושלים, תשכ"ה, תרג' ר"י בן צלאח). וכן בשבת לא, א התבטאה ענותנותו של הלל בהעדר כעס, ועיין מסילת-ישרים פכ"ב.
- 163. עיין אצל אורבך (לעיל הע' 10) עמ' 562-563 ושם בהערה *75 לדוגמאות רבות של כעס אצל רבותינו בספרות חז"ל.
- 164. ספרי במדבר פ' קנו - "ר' אלעזר בן עזריה אומר: בשלשה מקומות בא משה לכלל כעס, ובא לכלל טעות. כיצא בו אתה אומר 'ויקצוף על אלעזר ועל איתמר בני אהרן הנותרים לאמר' (ויק' י, טז) - מהו אומר? 'מדוע לא אכלתם את החטאת וגו' (שם יז). כיצא בו אתה אומר 'ויאמר להם שמעו נא המורים המן הסלע הזה נוציא לכם מים' (במ' כ, ז) - מהו אומר? 'וירם משה את ידו ויך את הסלע במטוהו פעמים' (שם יא). אף כאן אתה אומר 'ויקצוף משה על פקודי החיל שרי האלפים ושרי המאות הבאים

(מדרש אגדה, בובר, ברי' טז, ל) כמי שמתוך כעס שרטה לאברהם בפניו, ובמדרש אחר (בר' מה, ו) עינתה את הגר להכותה בפניה בנעלה, או למנעה מתשמיש המיטה.¹⁶⁵

ה. יצר העריות. חז"ל הדגישו בעקביות, שלא רק ש"אין אפוטרופוס לעריות" (כתובות יג, ב) **אפילו** אצל גדולי ישראל, אלא אדרבה, "כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו..."¹⁶⁶, "ובתלמידי חכמים יותר מכולם" (סוכה נב, א). חז"ל גם מביאים דוגמאות רבות של הגזמה בכוחם וביצורם המיניים של גיבורי התנ"ך, ואפילו של תלמידי החכמים בני דורם,¹⁶⁶ כנראה מאותה מגמה. על כן נראה שישנם האשמות לא-פרופורציונליות כלפי גיבורי התנ"ך בתחום הזה יותר מאשר בתחומים אחרים. עיין למעלה בפרק 2/ שמצאנו האשמות במדרש בהקשר זה כלפי לאה אמנו, דינה, יוסף הצדיק, משה רבינו, יעל, דוד ואביגיל, שלמה המלך, ברזילי הגלעדי, אליהו הנביא, ועוד. כל זה משום החשש שגדולים ייכשלו ביצר העריות יותר מאשר בשאר היצרים.

מצאנו כמה סיבות, מדוע אצל חכמים יצר העריות הוא חזק במיוחד :

- א. החשיפה ותערובת עם נשים מכהה את החושים מחוזקים הטבעיים.¹⁶⁷ תרבות הצניעות והריחוק בין המינים הקיים בעולם של חכמים, משאירה את ההתעוררות המינית במלוא עוצמתה, כקפיץ שנלחץ שיתפרץ בעוצמה כפולה.¹⁶⁸ כגון רבא שראה זרוע של אשה בבית הדין, ורץ לפקוד את אשתו.¹⁶⁹
- ב. בגלל תוספת הסייגים של התרחקות, אינם רגילים לעסוק בהתגברות על יצרם.
- ג. החכמים הם בעלי כוחות גדולים, כולל כוח הדמיון שהוא מפותח אצלם במיוחד.¹⁷⁰
- ד. בתלמיד חכם, בנוסף ליצר הטבעי, מצורף גם היצר הרוחני המרדני - היודע שמשהו רע ובגלל כך, הוא רוצה. כגון מנשה שאמר לרב אשי שלו היה בזמנו, היה רץ לעבוד עבודה זרה.¹⁷¹
- ה. כדי לאפשר בחירה חופשית גם אצלם, מוכרחת הנוכחות של יצר חזק במיוחד, שבכוחו לאזן את חכמת החכם ולטשטש את בהירות האמת.¹⁷²
- ו. תלמיד חכם חי יותר במישור החכמה, ופחות על פי הטבע הפשוט. על כן "הגנת הטבע מתבטלת ממנו" אם לא תצורף יראת שמים חזקה בנוסף לחכמתו.¹⁷³
- ז. היצר הרע לוחם נגד הצדיקים כאחד שכמעט ונוצח, ובניסיון "אחרון" כאחד הלוחם על נפשו המנסה למנוע את הכחדתו.¹⁷⁴

כפי שראינו לגבי רבות מהמגמות החינוכיות האחרות, גם בתחום זה יש לומר שהמדרש הולך **בעקבות המקרא**. הלא כך מעיר ר' יהודה החסיד, שמצאנו במקרא החסיד שבחסידים (דוד), החכם שבחכמים (שלמה), והגיבור שבגיבורים (שמשון) לא עמדו להם גדלותם, וכולם נכשלו על ידי נשים.¹⁷⁵

ו. לא "ללכלך את הידיים". אצל מנהיגים, ובמיוחד אצל חכמים, קיימת סכנה לנטייה זו, להעדיף לעסוק רק בדברים "גדולים" ואידיאליסטים, או "נקיים" ומוסכמים, ולהימנע מלהתערב בדברים קטנים או השנויים במחלוקת. בכך האשימו את יהושע - "רבי אלעזר המודעי אומר : אמר לו משה ליהושע : יהושע, למה

מצבא המלחמה' (במ' לא, יד) - מהו אומר? ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא הבאים למלחמה זאת חקת התורה אשר צוה ה' את משה'. כך דרשו במקום אחר אירוע רביעי בשמ"ור כה, י, על הפסוק 'ולא שמעו אל משה ויתרו אנשים ממנו עד בקר וירם תולעים ויבאש ויקצף עליהם משה' (שמי' טז, כ) - "כיון שכעס, שכח לומר להם שילקטו ביום הששי שני עומרים לאחד". בפסחים סו, ב, יחד עם הדרשה על משה מופיע דרשה דומה לגבי אלישע.

165. הדעה השלישית שם, שענינתה שרה את הגר בעבודות פרך, נראה כפשוטו של מקרא.
166. עיין למשל על אביי בסוכה נב, א; רבא בכתובות סה, ב; ר' עקיבא, ר' עמרם חסידא ור' מאיר בקידושין פא, א. ועיין באריכות בהערת ר"י מדן, דוד ובת-שבע : החטא, העונש והתיקון, עמ' 19-20 בהערה 17.
167. עיין בדברי הר"י מדן שבהערה הקודמת. כך פסק ערוך-השלחן או"ח עה, ז, שבדיעבד, עם ההתרגלות לראיית שערות נשים נשואות, ניתן בדיעבד לקרוא קריאת שמע לידן. עיין שם שנועק נגד התופעה הזאת שאין להשלים עמה, אך בינתיים וכו'.
168. הר"א דסלר, מכתב מאליהו, ח"א עמ' 235.
169. סוכה נב, א, ועיין שם בפירושו בן יהודע. הדחף המיני משרת את המטרה של שלום בית וחיזוק הקשר בין אדם לאשתו.
170. עיין בהרחבה בשיחות מוסר לר"ח שמואלביץ, שיחות תשל"ג עמ' פג-פד.
171. מכתב מאליהו, ח"ד עמ' 13 בשם ר' ישראל מסלנט על פי סנהדרין קב, ב.
172. עיין אדר היקר לראי"ה קוק, עמ' ל.
173. הראי"ה קוק בעין אי"ה ברכות ח"ב, פ"ו סי' נ.
174. הראי"ה קוק בשו"ת אורח משפט סי' לה.
175. ספר חסידים סי' תריט, במהד' ירושלים תשי"ז, על פי דפוס בולוניה רצ"ח.

אתה שומר את ראשך, לא לכתר? צא מתחת לענן והלחם בעמלק".¹⁷⁶ אפילו מאשימים שם את משה שהטיל משימה זו על יהושע ולא עסק במצוה בעצמו, ושכבדות ידיו היתה עונש על כך.

ז. לא להתבטל מלימוד תורה. דורשים בפסוק בסוף מגילת אסתר, שמרדכי היה רצוי רק לרוב אחיו ולא לכולם, שהיה זה משום שחלק מהסנהדרין פרשו ממנו, משום שבכניסתו לשררה בטל מן התורה (מגילה טז, ב).

נראה שהלקח של המדרשים הללו מכוון במיוחד לחכמים ותלמידיהם, שהם מנהיגי העם בפועל או בפוטנציאל. כאמור, יש בכך לחזק את שיטתו של פרנקל הסובר שזו צבור היעד של רוב המדרשים.

ח. אל תאמין בעצמך. בין מעט הרבנים והחוקרים שהתייחסו למדרשים "מחייבים" את הזכאים במקרא כקבוצה, הזכירו רובם את הלקח החינוכי על דרך מה שאמרו "אל תאמין בעצמך עד יום מותך".¹⁷⁷ חשוב שכל אחד ידע, אך במיוחד חובשי בית המדרש, שאיש אינו חסין מפני כישלון - הכל עלולים לחטוא, והכל מסוגלים גם לחזור בתשובה. "הן בקדושי לא יאמין" (איוב טו, טו) הקב"ה, וקל וחומר שאין לאדם להאמין בעצמו, ו"אשרי אדם מפחד תמיד" (משלי כח, יד) שלא יחטא. ר' יהודה החסיד (ס' חסידים ס"י קסא) הדגיש: "והודיע (=המקרא) מעשה דוד - להודיע כי ראש החסידים, שכל עסקו לשם שמים, ואף על פי כן כשראה אישה, נכשל, ואף על פי שהיה קרוב לזקנה." הדבר אינו מפחית מערך מעשיו הטובים שעשה, אלא מעיד על מועדותו של טבע האדם, שהוא אכן "מועד לעולם".¹⁷⁸

מגמה זו היא מפורשת בכמה מהמדרשים, כגון סנהדרין כא, ב:

ואמר רבי יצחק: מפני מה לא נתגלו טעמי תורה? שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן, **נכשל בהן גדול העולם**. כתיב 'לא ירבה לו נשים' (דב' יז, יז), אמר שלמה: **אני ארבה ולא אסור**, וכתיב 'ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו' (מל"א יא, ד). וכתיב 'לא ירבה לו סוסים' (דב' יז, טז) ואמר שלמה: **אני ארבה ולא אשיב**. וכתיב 'ותצא מרכבה ממצרים בשש וגו'' (מל"א יא, ג).

זאת הסיבה להסתרת ההגיון שבמצוות בתורה - ככל שהאדם יודע יותר, יש נטייה לתרץ ולומר "לי, זה לא יקרה, כי אני מבין ואוכל לזוהר ולהגיע למטרה מבלי להזדקק לאמצעי". על פי עיקרון זה מובן, למשל, המדרש שאדם הראשון, למרות שהכיר את בוראו ודיבר עמו, כפר בעיקר, או התנצר או משך בערלתו (סנהדרין לח, ב).¹⁷⁹ כלומר, אפילו בתחום האמונה, ואפילו אצל המאמין הגדול ביותר, עלולה לבוא נפילה, בדומה לבני ישראל שעבדו לעגל הזהב, מיד לאחר יציאת מצרים ומעמד הר סיני. כך יש להבין כשדרש רבי שמעון בן לקיש (ירוש' סנהדרין פ"י ה"א): "שלשה כפרו בנבואתן מפני פונרייה,¹⁸⁰ ואלו הן: משה ואליהו ומיכה".

אפילו הבודדים שדרשו עליהם (שבת נא, ב) שלא חטאו כלל (בנימין, עמרם, ישי, וכלאב), שלכאורה משתמע שניתן להיות צדיק מושלם - מצאנו מדרשים אחרים¹⁸¹ המרשיעים אותם! אינני בטוח שהמדרשים המחייבים הם תגובה לאותו מדרש הרואה אותם כמלאכים זכים, אך מעניין לראות כיצד, לפחות בצורה אירונית, הצליחו חז"ל במקומות אחרים להאשים ולחייב אף אותם.

בהקשר זה, ראוי לציין את דברי מ"ד הר (עמ' 138) שהציע, שהמקרא נוטה לצייר דמויות בצורה קוטבית של שחור-לבן, טוב או רע. לדבריו, יש בכך סכנה, כי האופי האנושי אינו שחור או לבן, אלא אפור. "ההתעלמות מהכרה זו עלולה... להביא לידי אמונה מופרזת של הצדיק בכוחו, והלא יש מאבד עולמו בשעה אחת" (ע"פ ע"ז י, ב), ו"אל תאמין בעצמך עד יום מותך" (אבות ב, ד)... ולפיכך **באו חז"ל ומיתנו את דברי**

176. מכילתא בשלח ה. בדומה לכך מצאנו גם בספרי דב' כט, כששלח יהושע מעט מדי חיילים למלחמה הראשונה בעי, גער בו הקב"ה ששלח את בניו למלחמה לא יצא איתם.

177. אבות ב, ד. כך הסבירו ע"צ מלמד (לעיל הע' 33), עמ' מט; מ"ד הר (לעיל הע' 4), עמ' 138; ר"י מדן (עיין בהע' 1), עמ' 18 הע' 17; ר"י בן-נון ור"י שרלו (עיין בהע' 1); ר"י קיל, (לעיל הע' 14) עמ' מג, ועוד.

178. קיל, שם, על פי בבא קמא ג, ב.

179. עיין למעלה ליד הע' 5 וליד הע' 81 ובהערה שם.

180. פירש ר' נתן בעל הערוך, מתוך רשע ועולה, ולעומתו, פרופ' יסטרוב במילונו פירש מתוך זלזול, והשווה לפי פני-משה. באוצר אישי התני"ך פירש ריש"י חסידה, מתוך רוגזם, ואינו מצייין מה מקורו.

181. במדרש הגדול שמי ב, א מאשימים שהלך (=עזב) עמרם מגזירת ה' וגזר גזירה נגדית לא לעסוק בפריה ורביה; לגבי ישי, עיין למעלה בהערה 149; לגבי כלאב, עיין בהערה 151; לגבי בנימין, דורשים לשבחו שנרמזו עליו בפסוק "לא רגל על לשוני זה בנימין בן יעקב, שהיה יודע במכירתו של יוסף ולא גילה לאביו" (מדרש תהלים, בובר, טו, ו), ומעניין שלא דרשו לגנותו את העובדה שלא מנע צער מאביו כל השנים.

המקרא... ואף הפריזו יתר על המידה... **כדי להגיע להתמצעות מן הקיצוניות האחת** - כדברי הרמב"ם (הל' דעות א,ב-ה) על הדרך הממוצע, שהיא הטובה בכל תחום. והוא מוסיף (עמ' 139): "לא רק את הדמויות המקראיות תיאררו כאפורות, אלא אף את עצמם ראו ותיארו כך".

מעבר לדבריו המעניינים, נראה שהר קצת הפריז על המידה. יחד עם המדרשים הרבים ה"מחייבים" שהבאנו, קשה לומר שחז"ל תיארו את צדיקי המקרא כדמויות "אפורות". הרי מדרשים רבים מאד מזכים את צדיקי המקרא גם כשהם נראים חייבים במקרא.¹⁸²

מהר"ץ חיות (מבוא התלמוד, פרק כ) הסביר שבמדרשים המלמדים זכות על חטאיהם של צדיקי התנ"ך, והדרושים לחובה בכל מעשי רשעי התנ"ך, המגמה היא להדגיש שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה. על פי זה, ניתן להמשיך ולומר, שאם חז"ל לפעמים העמיסו עבירות על צדיקים, המגמה היא **הפוכה** - שאי אפשר להסתמך על מצוות שנעשו בעבר שהם תמיד יגררו את עושיהם לטובה ויצילום מכל מכשול.

ט. אין הנחות לצדיקים. מגמה נוספת העולה מהמדרשים ה"מחייבים" היא, שלא רק שמעשיהם הטובים של צדיקים אינם מבטיחים שלא ייכשלו, אלא אם נכשלו ח"ו, הקב"ה לא ינהג עמם לפנים משורת הדין, שהרי מדרשיהם של חז"ל גם הם אינם נושאים להם פנים.¹⁸³ וכך אמרו חז"ל (אבות ד, ח): "הוא הבורא הוא המבין הוא הדיין הוא עד הוא בעל דין והוא עתיד לדון ברוך הוא, שאין לפניו לא עולה ולא שכחה **ולא משוא פנים ולא מקח שוחד** שהכל שלו. ודע שהכל לפי החשבון".

בעקבות רעיון זה, מבהיר הרמב"ם (בפיהמ"ש לאבות שם, ע"פ הספרי דברים סי' שמו) שהקב"ה אינו לוקח מצוה עבור שוחד כדי להעלים עין מן העבירה, אלא נותן שכר על מצוה ועונש על עבירה. כך הסביר גם הרמב"ן בפסוק "אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד" (דב' יא, טז).¹⁸⁴ כך אמרו חז"ל גם בערוכין יח, ב:

המרצה מעות לאשה מידו לידה... בשביל שיסתכל בה, אפילו דומה **למשה רבינו שקיבל תורה מהר סיני לא ינקה מדינה של גיהנם**, ועליו הכתוב אומר: "יד ליד לא ינקה רע (משלי טז, ה)".

נראה שכך יש להבין בחלק מהמדרשים ה"מחייבים". למשל, על הכתוב "ויירא יעקב מאד" (בר' לב, ח), שאמר "שמא יגרום החטא" (ברכות ד, א) שעשרים שנה לא כיבד את אביו ואמו וששה בחו"ל (בי"ר עו, ב); או על זה שגרם ליצחק חרדה (זוהר ח"א עמ' קמד). על כך, הוא מפחד שלא יעמדו לו לא זכויותיו, ולא הבטחת ה', וייהרג על ידי עשו. בדומה לכך דברי חז"ל (בי"ב צב, א) שמעת שיצא אלימלך לחו"ל, אף שהיה מזרעו של נחשון בן עמינדב, לא עמדה לו זכות אבות.

יתכן שיש לקשר בין המדרשים של ר' **עקיבא**, שכבר ראינו שלא נמנע מלדרוש לחייב את צדיקי התנ"ך במדרשיו, לבין מה שהאריך א"א אורבך להוכיח שמודגש במשנת ר"ע שכל אחד אחראי לבחירותיו וגם ישלם על כך.¹⁸⁵ בדרשותיו הוסיף אפוא ר"ע, שאמת הצדק והמשפט והאחריות לכל בחירה שייכת גם לצדיקים.

י. הקב"ה מדקדק עם צדיקים. לא רק שהקב"ה ממצה את הדין **אפילו** עם צדיקים, ואינו משוחד על ידי זכויותיהם, אלא שהדקדוק בדין עמם הוא אף **יותר** קפדני. את זאת אומר ר' **עקיבא**,¹⁸⁶ המוכן בניגוד לר' יהודה בן בתירא לדרוש בגנותם של צדיקי התנ"ך (ראה לעיל פרק ד). ואולי זוהי דווקא מגמתו החינוכית של ר' עקיבא - ללמדנו שדווקא צדיקים חייבים להזהר מן הדין, אף יותר מאשר אנשים מן השורה.

182. א' קריב (לעיל הע' 18) עמ' 381, מעריך שהם הרוב, וכן כתב ור"א מרגליות, החייבים במקרא וזכאים בתלמוד, עמ' 6, 89, ו-100. עיין למעלה ליד הערות 10 ואילך, שהרמח"ל, מהר"ץ חיות, אורבך היינמן ואחרים אפילו קבעו בתור כלל, שכל מה שחז"ל יכלים לדרוש בשבחם של צדיקי התנ"ך, עושים כן. אפילו הר"י מדן, שהעריך הפוך, שיש יותר מדרשים המרשיעים מאשר המזכים (עיין בהערה 10), ביאר שכך הדבר משום שאין צורך כל כך לזכות את הזכאים, ובוודאי קשה לומר שאבותינו מצטיירים כאפורים בספרות חז"ל.

183. ר"ש אבינר, "תנ"ך בגובה עליון", עטורי כהנים 249 (סיון, תשס"ה), עמ' 5, 17, ו-30. עיין גם בעין אי"ה, ברכות פ"ג, סי' כט, התנאים שמציב הרב קוק לבקר את גדולי העולם.

184. כך גם באוצר המדרשים (אייזנשטיין) עמ' תלט בהריגת ר' חוצפית, אחד מעשרת הרוגי המלכות, וכן במדרש בתי מדרשות ח"א, על פי ראה ד"ה אמר להן משה. עיין גם ביומא פז, א: "טוב לו למשה שלא נשאו לו פנים בעולם הזה...".

185. אורבך (לעיל הע' 10) עמ' 229-240. עיין למשל בסעיף הבא. אך עיין גם בספרו של L. Finkelstein, Akiba: Scholar, Saint and Martyr, עמ' 205-202, הסובר שאדרבה, ר' עקיבא מקבל את גישת הפרדטרמיניזם וממעט בחשיבות בחירת האדם, חלק מויכוחם מבוסס על הבנת משנתו של ר' עקיבא באבות ג, טו, "הכל צפוי והרשות נתונה".

186. בי"ר לג, א; ויק"ר כז, א; פסד"כ ט; תנחומא אמור ה; תנחומא בובר אמור ז. חולק ר"ע שם על ר' ישמעאל הסובר שהי עושה הנחה מיוחדת עם צדיקים ומדקדק בדין רק עם רשעים.

כמו בנקודות רבות שכבר הזכרנו, אף כאן ממשיכים חז"ל בעקבות המקרא עצמו, המציב רף מוסרי גבוה לגיבוריו. למשל, עונשיהם של אדם וחיה נראים חמורים מאוד עבור מעידה חד-פעמית. כך גם העונש על חטאם של משה ואהרן במי-מריבה, בכל דרך שיוסבר החטא,¹⁸⁷ וכן צרעתה של מרים.

באותו אופן ראו חז"ל את העונש שהוטל על אברהם - גלות של ארבע מאות שנה לבניו - בשל שאלת "במה אדע כי ארשנה", או על שגייס תלמידי חכמים, או על הימנעותו מגיור גרים (נדרים לב,א); וכן את דחיית שמחת בניו שבעה דורות בשל כריתת הברית עם אבימלך (ב"ר נד,ד). כך מיתתו של יוסף לפני אחיו, משום ששמע שאמרו "עבדך אבינו" ושתק, למרות שהם אמרו והוא רק שתק.¹⁸⁸ מיוסף כנראה מצפים ליותר. הוא הדין לגערותו של הקב"ה בדוד "עד מתי יהיה עוון זה טמון בידך!" רק משום שעל ידו ובגרמתו נהרגה נוב עיר הכהנים, נטרד דואג האדומי ונהרגו שאול ושלשת בניו (סנהדרין צה,א). מימרא זו נאמרה ע"י רב,¹⁸⁹ ומתאימה היא לשיטתו של פרנקל, שרוב המדרשים מכוונים דווקא כלפי תלמידי החכמים, המועמדים לדקדוק זה של הקב"ה עימם.

ההיגיון וההגינות של הרף המיוחד שמצפים מגדולי ישראל מוסברים בדבריו של הר"א דסלר (מכתב מאלהו ח"א עמ' 111-114):

כל אדם יש לו בחירה, היינו בנקודת פגישת האמת שלו עם האמת המדומה, תולדת השקר... מקום הנקודה מוכן הוא מקודם (=אצל כל אדם בדרגה אחרת, א.ש.), אם על ידי בחירותיו הקודמות אשר הוא בעצמו השיב על ידן את נקודת בחירתו למעלה או למטה, ואם על ידי הסבות אשר ניתנו לו מן השמים, ששמוהו בסביבה שנתחנך בה מילדותו.

רק הבוחן כליות ולב, יודע בדיוק את דרגתו של כל אדם, ובהתאם לה הוא נדון. כך יש להבין, למשל, את כינויה של לאה במדרש (ב"ר פ,א) כזונה. והנה, דווקא דקדוקיהם של הקב"ה ובעקבותיו חז"ל עם דמויות התנ"ך הופך אותם, בדרך של איפכא מסתברא אירונית לצדיקים יותר בעינינו.

אפשר שהדקדוק עם צדיקים בא לחנך אותנו לרעיון, שיידע המצטיין שנשאר תמיד מקום לשיפור. אפילו אברהם אבינו שהצטיין במידת הכנסת אורחים שלו, הואשם במדרש כלקוי באותה מידה, כיון שהביא מים לאורחיו על ידי שליח ולא בעצמו (שמ"ר כה,ה), ועל שלא נתן לעניים מסעודת גמילת יצחק (זוהר ח"א עמ' יא). זהו פשר מה שראינו למעלה, האשמתם של משה ושאול בחוסר ענווה.

להחמרה זו עם צדיקים יש איזון בדברי חז"ל, בציינם את הסייעתא דשמיא המיוחדת אשר לה זוכים גדולי ישראל. על כן, יחד עם הדרשה המאשימה את יוסף שהתכוון לחטוא עם אשת פוטיפר, דורשים [תנחומא וישב ט; מדרש אגדה, (בובר) בר' לט,יא] שהוא זכה לסיוע, שזימן לו הקב"ה את דמות דיוקנו של יעקב אביו, או שסבל פתאום מחוסר אונים, כדי למנעו מלבצע את מחשבותיו. יש בכך תשובה לשאלה המתעוררת: אם הוערמו קשיים כאלה בפני הצדיקים, כיצד יוכלו לעמוד בהם? והתשובה: בכל זאת, קיימת סיוע אלוקי.

יא. קלקולים שלא תלו בגבורי התנ"ך/חכמי דורם. ראוי לציין גם איזו ביקורת לא מצאנו בין המדרשים המחייבים את צדיקי התנ"ך. האזהרות מפני היצר החזק לחמדת הממון, כסף ורכושנות המצוי בדברי חז"ל עבור הציבור הרחב,¹⁹⁰ וכן מפני ההתפארות החיצונית, מכשול קלאסי למנהיגים ציבוריים,¹⁹¹ לא "הלבישו" חז"ל על צדיקי התנ"ך. זאת, למרות המדרש שכל הנביאים היו עשירים!¹⁹² כפי הנראה, כך הייתה המציאות

187. עיין שם בפירוש האברבנאל שמסכם עשרה פירושים שונים, והשד"ל מזכיר שלושה עשר.

188. פרדרי"א פל"ח. עיין בספר מסילת-ישרים פ"ד לדוגמאות נוספות רבות והרחבה בנושא.

189. שמו של רב מתנוסס לעיתים קרובות על המדרשים המחייבים, ויתכן שאף הוא, כר' עקיבא לפניו, דוגל בסוג זה של מדרש כאמצעי חינוכי לגיטימי מלכתחילה, ובלי הסתייגויות כאלו של ר"י בן בתירא. רב היה תלמידו של ר' יהודה הנשיא, תלמידו של ר"א בן שמוע, תלמיד ר"ע.

190. למשל חגיגה יא,ב: "גזל ועריות נפשו של אדם מחמדתו". ועיין בספר מסילת-ישרים בראש פרק יא בלקט מקורות בנושא.

191. חוץ מאשר אצל יוסף (ב"ר פד,ז) אך זאת הייתה במפורש בצעירותו ולא לאחר עלותו לגדולה. מה עוד, יתכן וסברו שזה הפשט של "והוא נערי". מוזכרת ההתפארות החיצונית על ידי פרנקל במאמרו "המנהיג בספרות חז"ל", חוג בית הנשיא לתנ"ך: דמות המנהיג הריאלי והאידיאלי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 30, כדוגמה לטעות קלאסית שמנהיגים חוטאים בהם, אך מעניין שפרנקל לא עמד על הערתנו בנושא.

192. נדרים לח,א, "אמר ר' יוחנן: כל הנביאים עשירים היו."

בתקופתם, שלעומת מכשולים אחרים, לא היה קיים חשש למכשולים הללו אצל חכמינו ז"ל ותלמידיהם בבית המדרש. אשרי העם שאלו מנהיגיו!

נראה שניתן להביא גם מכאן חיזוק לשיטת פרנקל, שהמדרשים נכתבו בעיקר עבור תלמידי החכמים. מהיעדרות נושא הגזל, שהוא, כאמור, היצר החזק השלישי המצוי במיוחד אצל ההמון, בתוך ההטפות שבמדרשים המגמתיים שאנו דנים בהם, משתמע שהמדרשים לא כוונו כלפי עמי הארץ.¹⁹³

טז. מגמות ההצדקה

1. הוי דן את כל האדם לכף זכות

בניגוד ללימודי החובה על דמויות מהתנ"ך עומדת מימרתם של חכמים לדון את כל האדם לכף זכות;¹⁹⁴ ואם כל אדם כך, קל וחומר כלפי צדיקים. בנאמנות לצו זה, מפריז המדרש לפעמים בלימוד זכות על רשעים, כגון: המדרש (ב"ר פה, ג) שאשת פוטיפר התכוונה לשם שמיים; וכך (פדר"א פי"ז) שאיזבל הצטיינה בשמחת חתן וכלה; או (רו"ר ב, ט) שעגלון גילה כבוד לשמים. כל זאת מתוך המגמה לגלות את הטוב שבאדם ולחנכו לחפש את זכויותיו.¹⁹⁵

אולם מתברר שדווקא מגמה זו של לימוד זכות היא שעומדת ברקעם של חלק מאותם מדרשים "מחייבים".

2. ללמד זכות על דמות אחרת

לעיתים הרשעתו של האחד מביאה לידי לימוד זכות על אחר. כך, למשל, כשמסבירים חז"ל (ירוש' ברכות פי"ד ה"א) שקיצור ימיו של שמואל הנביא לא בא בשל חטאו, אלא באשמת חנה אמו שהתפללה יותר מדי. יתכן ודוד מואשם בהריגת אנשי נוב עיר הכהנים, מתוך מגמה (בין השאר) לזכות את שאול מהרצח.¹⁹⁶ הגמרא בב"ב קט, ב מאשימה את יתרו ואת צפורה בקלקולו של נכדו של משה, אבל בכך היא מזכה את משה מאשמה גדולה זו.

לא תמיד מדובר על הצדקת הגדול על חשבון הקטן.¹⁹⁷ לפעמים מרוממים את הגיבור שבמרכז הסיפור על חשבון הצדיק הגדול, שבאותו סיפור תופס מקום משני. כך, למשל, מגדיל המדרש (ב"ר צו, ג) את מעשה הקנאות של פנחס על רקע פסיביותו של משה: "והיכן היה משה?... ניתנה הישועה"¹⁹⁸ לפנחס והשפיל את משה. "המדרש (שמ"ר א, יט) מאשימה את עמרם בפרישה מאשתו (אף שבגמרא שבת נא, ב הוא נחשב בין הארבע שלא חטאו בחייהם), כדי לרומם את דמותה של בתו מרים, ששכנעה אותו להחזיר את יוכבד להיות אשתו. בגמרא ברכות לא, ב מייחסים חז"ל לעלי הכהן את שכחת ההלכה ששחיטה כשרה בזר, אבל בכך ממקדים הם את המבט אל שמואל המתקנו, על אף גילו הצעיר. בכך מאירים חז"ל פן נוסף הכרוך גם במידת הגאווה ובאיסור ההוראה של תלמיד בפני רבו, אך גם זאת נעשה על חשבוננו של עלי.

לעיתים מושגת רוממותו של צדיק אחד על ידי השוואת התנהגותו להתנהגותם של צדיקים אחרים. המדרש (שמ"ר ל, יט) מלמד שיצחק ויעקב היו מחפין על יהודה, ודנו את דינה של תמר לשריפה, בעוד יהודה "הכיר... ואמר אמיתת הדבר, ואמר צדקה ממני", ועל כן "עשאו הקב"ה נשיא." גיוסם של יצחק ויעקב לסיפור נעשה כדי להגדיל את דמותו האצילית של יהודה. כך נוהג גם מדרש תהילים (צ, ז) המשבח את משה המתפלל על כל ישראל לעומת הנביאים האחרים המוזכרים שם שהתפללו רק על עצמם.

לפעמים ההשוואה היא יותר עניינית ולא רק ליפות את הסיפור, אז קל וחומר שזה "לגיטימי". למשל בהשוואת התנהגות האבות לזו של משה במדרש (שמ"ר ו, ד):

193. אלא אם כן ניישב שהיות ויצר הממון היה כל כך רחוק מרבני תקופתם, גם אם המדרשים מכוונים כלפי הציבור הרחב, היה נראה מוגזם ליחס מידה זאת לצדיקי התנ"ך.

194. אבות א, ו; ברכות לא, ב; שבת קכז, א; שבועות ל, א; משנה ברורה קנו, ד; חפץ חיים ז, ז.

195. ר"א מרגליות, החייבים במקרא וזכאים בתלמוד ובמדרשים, עמ' 6-7. עיין עוד מה שכתבנו בזה בפרקים יד ו-יח/1.

196. עיין בדברי אפטוביצר שהבאנו למעלה בהערה 4.

197. עיין ר"א מרגליות (לעיל הערה 195) עמ' 59, שפשוט לו שדוד קטן משאול, על פי המדרש שאמר ה' לדוד: "אלמלי אתה שאול והוא דוד, איבדתי כמה דוד מפניו" (מו"ק טז, ב). ברם, אהבתו לגיבורי התנ"ך קצת קלקל את השורה, כי במגמתיותו לזכות את החייבים במקרא, הפריז ר"א מרגליות על המידה כאשר בפרק שכתב על דוד, הכל מתהפך, כי שם הוא מתחיל ללמד זכות על דוד על חשבונם של הדמויות האחרות שבפרקים שלהם, הוא זיכה!

198. רד"ל גורס: השעה.

"וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל ש-די ושמי ה' לא נודעתי להם" (שם' ג,ו). אמר לו הקב"ה למשה: חבל על דאבדין ולא משתכחין. הרבה פעמים נגליתי על אברהם יצחק ויעקב בא-ל ש-די, ולא הודעתי להם כי שמי ה' כשם שאמרתי לך, ולא הרהרו אחר מדותי. אמרתי לאברהם "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה וגו'" (בר' יג,יז); ביקש לקבור שרה ולא מצא עד שקנה בדמים - ולא הרהר אחר מדותי. אמרתי ליצחק "גור בארץ הזאת כי לך ולזרעך וגו'" (בר' כו,ג); ביקש לשתות מים ולא מצא, אלא "ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק" (שם כ) - ולא הרהר אחר מדותי. אמרתי ליעקב "הארץ אשר אתה שוכב עליה וגו'" (שם כח,ג); ביקש מקום לנטות אהלו ולא מצא, עד שקנה במאה קשיטה - ולא הרהר אחר מדותי, ולא שאלני מה שמי כשם ששאלת אתה. ואתה - תחילת שליחותי אמרת לי מה שמי, ולבסוף אמרת "ומאז באתי אל פרעה הרע לעם הזה והצל לא הצלת וכו' (שם' ה,כג).
ומעין זה השוואת נח לאברהם ולשאר האבות (תנחומא נח ה):

"בדורותיו" (בר' ו,ט) - ולא בדורות אחרים. רבי יהודה ורבי נחמיה - חד אמר: תמים היה בדור המבול ובדור הפלגה, שאילו היה בדורו של אברהם אבינו לא מצא ידיו ורגליו... "את האלהים התהלך נח" - שהיה הקב"ה סומכו שלא ישתקע במעשה דור המבול. משל למלך שהיה לו בן והיה הולך בשליחות אביו, והיה לפניו דרך משוקע בטיט, והיה המלך סומכו שלא ישקע בטיט. אבל אברהם כתיב בו "התהלך לפני" (שם יז,א), ובאבות כתיב "האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו" (שם מח,טו) - שהיו מרווחין (ס"א מדיחין) לשכינה, והיו מקדימין והולכין לפניו לעשות רצונו.
נמצא שאכן המדרש מחייב את נח מעבר למה שמוכרח מהפשט, אבל המגמה להגדיל את אברהם הוא אינה חשובה פחות מאשר לחייב את נח. כך גם במדרש שמשווה בין נח שלא הציל את בני דורו, לעומת מתושלח שדחה את המבול מדורו, ואברהם שהתאמץ וכמעט הציל את סדום (אוצר המדרשים, אייזנשטיין, עמ' לה).

סוג נוסף של השוואה בין גיבורי התנ"ך הוא דרך הדידוג, שמטבע הדברים, חלק ידורגו יותר גבוה, וחלק, יותר נמוך. למשל (מדרש תהלים, בובר, כו,ב):
ארבעה הן שלקו - אחד לקה והיה מבעט (איוב), אחד לקה והיה מצחק (אברהם), ואחד לקה ומבקש אוהבו (חזקיה), ואחד אמר למה הרצועה תלויה? הכוני בה (דוד).
למרות שמטעם הלכות לשון הרע אסור לבייש, לרכל, או להקטין אחד כדי לשבח את חברו בעזרת ההשוואה, חז"ל רגילים לעשות כן. למשל:
"ויעשו כל הקהל... סוכות... כי לא עשו מימי ישוע בן נון" (נחמיה ח,יז). ולמה ישוע (במקום יהושע)? ר' הילל בריה דשמואל בר נחמן: פגם הכתוב כבוד צדיק בקבר, מפני כבוד צדיק בשעתו (ירוש' שביעית פ"ו ה"א).

כלומר: מפסידים ליהושע לטובת הגדלת כבודו של עזרא, שהוא מנהיג הדור. למרות שיתכן ויהושע הוא יותר גדול מעזרא, חז"ל מתירים להקטין צדיק אחד, מתוך מגמה לחזק מעמדו של צדיק אחר, שכרגע חשוב להרבות בכבודו.

חז"ל הכשירו את האמצעי החינוכי הזה גם כלפי עצמם. כך ניתן להבין את הביקורת הקשה שמטיחים חז"ל כלפי שמאי באומרם (שבת ל,ב-לא,א): "לעולם יהא אדם ענוותן כהלל, ואל יהא קפדן כשמאי", ובעקבות זה הסיפורים בשבח סבלנותו של הלל בהשוואה לשמאי, ועל חשבוננו. גם אם נאמר שיש מקום להקל בדין לשון הרע מצד ההתכוונות הללו הן בגדר "מפורסם לעיני הכל",¹⁹⁹ לכאורה יש כאן זלזול בתלמיד חכם! אלא כאמור, המגמה העיקרית היא להגדיל ולפרסם את הטוב שבצדיק אחד - את סבלנותו הנפלאה של הלל - כאשר "הרשעת" השני, שמאי, מופיעה כרקע וכניגוד, כהשוואה המועילה להבהרה חינוכית.²⁰⁰
כך יש להבין חלק מהמדרשים ה"מחייבים". דוגמה נפלאה לכך הוא במדרש (תנחומא בובר, וישב יג) המשווה בין יוסף לבין אחיו:

199. חפץ חיים, באר מים חיים כלל ד, ס"ק מא.

200. עיין במאמריי "הצדדים החיוביים של העיתונאות", מדיה 216 (חשוון, תשנ"ו), עמ' 12-15, ו-"עיתונים וחדשות - מצוה או איסור", טללי אורות ו (תשנ"ה) עמ' 164-188, שהרחבנו לחלק בין ההיתר המוגבל של "אפי תלתא" לבין ההיתר הרחב של "המפורסם לעיני הכל", ובכלל מתי התנ"ך, ובעקבות כך גם חז"ל, הרשו לעצמם לפרסם עבירות למען מטרה חינוכית. עיין גם אצל ד' שטרן, המשל במדרש עמ' 220.

"ויקחוהו וישליכו אותו הבורה והבור רק אין בו מים" (בר' לו, כד) - מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו. מה עשה שמעון? כיון שנתנו אותו לתוך הבור, היה שמעון מצווה ומשליכים עליו אבנים גדולות כדי להורגו. אבל כשנפל הוא ביד יוסף, היה יוסף זורק עליו פטומות.²⁰¹

הלא די לנו הקושי להתמודד בהבנת מעשיהם האכזריים של אחי יוסף הכתובים במקרא, מה ראו חז"ל להוסיף עליהם במדרש כהנה וכהנה?! אלא המגמה שבהגזמה ברורה מההקשר - כמה שהאחים התנכלו לו יותר, הולך ומתעצם איפוקו וסבלנותו של יוסף. יושם אל לב, שהעמסת האחריות על שמעון משרתת מגמה דומה ביחס לשאר אחיו: בהאשמתו מזכים אותם במידת מה.

במקום אחר (ב"ר פד, ט) הצביעו חז"ל במפורש על כך שניתן ללמוד זכות דרך רשעות:

א"ר אהבה בר זעירא: מתוך גנותן של שבטים אתה יודע שבחן - להלן "ולא דבר אבשלום עם אמנון למרע ועד טוב" (שמ"ב יג, כב), די בליביה בליביה; ברם הכא "ולא יכלו דברו לשלום" (ברא' לו, ד), די בליבהון בפומהון.

הגדילו לעשות חז"ל (מו"ק כח, ב) עד שחייבו אחד מצדיקי התנ"ך עבור צורך של אחד מהתנאים (!), שבאו לנחמו:

נענה רבי אלעזר בן עזריה ואמר: "בשלום תמות ובמשרפות אבותיך המלכים הראשנים [אשר היו לפניך כן] ישרפו לך" (ירמ' לד, ה) - והלא דברים קל וחומר: ומה צדקיהו מלך יהודה, שלא עשה אלא מצוה אחת, שהעלה ירמיה מן הטיט - כך, בניו של רבי ישמעאל (=שעשו מצוות רבות) - על אחת כמה וכמה (=שיש לכבדם לאחר מותם).

והלא דרשו במקומות אחרים שצדקיהו היה צדיק (פס"ר כו), אחד משמונת נסיכי אדם (סוכה נב, ב), ועוד?²⁰² ואפילו אם נאמר שלא היה צדיק, בוודאי שעשה יותר ממצוה אחת! אלא, מהקשר הגמרא שם ברור שארבעת התנאים באו לנחם את ר' ישמעאל כשמתו בניו, כל אחד כדרכו במדרש. ר' אלעזר בן עזריה לא נמנע מלהקטין את דמותו של צדקיהו במגמה לרומם את בני ר' ישמעאל, על מנת לנחמו. אם כך בבני תנא, קל וחומר שאין לחז"ל מניעה מלחייב או מלהאשים מי מגיבורי התנ"ך כדי לרומם גדול אחר בתנ"ך.

שמא תאמר, בכל זאת, כיצד ניתן להצדיק הגדלת צדיק על חשבון חברו? הרי זאת מצוה הבאה על ידי עבירה! אלא, כמו שהרחבנו בראשית דברינו (פרקים א-ב), רוב המדרשים הללו הם מגמתיים בעליל, וכוונתם לחנך למטרה ספציפית. לפעמים, בדרך למשימתם, אכן סותרים הם ערכים אחרים, פשטי מקראות ואפילו, לדברי מהר"ץ חיות (שהבאנו למעלה בפרק יב), הלכות. לזה התכוונו באומרים אין מקשים על האגדה, כי בתחום זה, בדרך כלל המטרה המקומית מקדשת את האמצעי.

3. ללמד זכות על ישראל

כשם שמוכנים חז"ל להקטין צדיק אחד כדי להגדיל צדיק אחר, מצאנו שעושים כן גם כדי לזכות את ישראל. יתכן שזו אחת מהכוונות במדרשים התולים את הגלויות השונות באשמת חטאי צדיקים יחידים כגון נח (ב"ר לו, ד), אברהם (נדרים לב, א), יעקב (שבת יב, ב), דוד (שבת נו, ב) וחזקיה (סנהד' קד, א) - ולא באשמת ישראל בכלל, כפי שלכאורה היה מתבקש. דומה הדבר למגמות המדרשים, הפורקים עד כמה שאפשר את משא העבירות מכלל הציבור במדבר, ומעמיסים אותו על רשעים בודדים, כמו דתן ואבירם או הערב-רב, ובכך מזכים את ישראל.²⁰³ כלומר, כבודו של ישראל חשוב מכבודם של יחידים, ואפילו צדיקי התנ"ך.

כך מצאנו (ויק"ר לו, ד):

ר' ברכיה ורבי לוי בשם ר' שמואל בר נחמן אמר: אברהם לא ניצול מכבשן האש אלא בזכות יעקב. משל לאחד שהיה עומד ונידון לפני שלטון, ויצא דינו לפני שלטון לישרף. צפה אותה השלטון באצטרוגליס שלו,

201. עיין אצל ח' מאק, מדרש האגדה עמ' 102.

202. עיין סנהדרין קג, א ושבת קמט, ב. במשניות רב פעלים עמ' 61 (מובא באוצר אישי התנ"ך, ערך צדקיהו, עמ' שמא) מוזכר שהמשניות נכתבו על ידי חמשה צדיקים גדולים, שימור הלוי, חזקיהו, צדקיהו, חגי וזכריה. קושיה זו מובאת ברש"י ותוסי' במו"ק כח, ב, עיי"ש שתרצו בדרכים אחרות.

203. עיין למשל נדרים סד, ב, ותנחומא (בובר) בשלח כד. כמה אירוני הדבר שהמושג "ערב רב", שמגמתו בחז"ל היא להרבות בלימוד זכות ואהבת ישראל, משמש היום בפולמוסים שונים כדי לזרוע פילוג ולימוד חובה, עד כדי הוצאת קבוצות ספציפיות מכלל ישראל. עיין למשל אצל האדמו"ר מסטמאר, ויואל משה עי תל, ובקונטרס על הגאולה ועל התמורה, עי קט, שהציונים (כנראה גם הדתיים) אינם יהודים אלא ערב רב, וכן כותב הר"מ צוריאלי, ארץ חמדה, עי' 25 ואילך, על מנהיגי השמאל בארץ.

וראה שעתיד להוליד בת שהיא נשאת למלך. אמר: כדאי הוא להנצל בזכות בתו שהוא עתיד להוליד. כך אברהם - יצא דינו מלפני נמרוד לשרף, וצפה הקב"ה שיעקב עתיד לצאת ממנו, אמר: כדאי הוא לינצל בזכות יעקב. הה"ד: "כה אמר ה' אל בית [יעקב] (ישראל) אשר פדה את אברהם" (ישעי' כט, כב). ורבנן אמרין: אברהם עצמו לא נברא אלא בזכותו של יעקב. הה"ד: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בר' יח, יט); ואין צדקה ומשפט אלא ביעקב, שנאמר: "משפט וצדקה ביעקב אתה עשית" (תה' צט, ד).

העיקר איננו האשמתו של אברהם, לומר שלא היו לו די זכויות להינצל, אלא שבחו של יעקב, שבהקשר לפסוקים שנוכרו, הכוונה לעם ישראל (אחת הגרסאות אפילו משנה את הפסוק מ"יעקב" ל"ישראל"). כך גם במדרש (ב"ר כא, ט) האומר שאדם הראשון מיעט בפריה ורביה משום שראה את זרעו אובדים בגיהנום, עד שראה את ישראל העתידים לקבל את התורה, ושוב רצה להוליד. אין העיקר להרשיע את אדם הראשון בעבירה (למרות שמדובר במצוה מדאורייתא היחידה שקיבל!), אלא הלקח הוא גדלותם וזכויותיהם של ישראל.

בדומה לכך, מצאנו שחז"ל האשימו את צדיקי התנ"ך כשאלו מיעטו בכבודם של ישראל. על כן מאשים המדרש (ב"ר עה, יא) את יעקב שהשתחוה לעשו וקרא לו שמונה פעמים "אדוני", משום הגנה על הכבוד הלאומי. כך יש להבין גם במדרשים (שהש"ר א, א [נ]) שבהם מוכיח הקב"ה את נביאי הדור, ומלמד סיגוריה על בניו:

"אל תראני שאני שחרחורת" (שה"ש א, ו). רבי סימון פתח: "אל תלשן עבד אל אדוני" (משלי ל, ז). נקראו ישראל עבדים, שנאמר "כי לי בני ישראל עבדים" (ויק' כה, נה). אין לך שמח בבני יותר ממשח, ועל ידי שאמר "שמעו נא המורים" (במ' כ, ל) נגזר עליו שלא יכנס לארץ. ד"א: אין לך שמח בבני יותר מישעיהו, ועל ידי שאמר "ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב" (ישעי' ו, ה) אמר לו הקב"ה: ישעיה... תא חמי מה כתיב תמן "ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה" (שם ה) - אמר רב שמואל: רצפה - רוץ פה, רצוף פה למי שאמר דלטוריא על בני. ודכוותיה כתיב באלהו, שנאמר "ויאמר קנא קנאתי לה' אלהי ישראל כי עזבו בריתך בני ישראל" (מל"א יט, ז). אמר לו הקב"ה: בריתי? שמא בריתך? "ואת מזבחתיך הרסו". אמר לו: מזבחותי?! שמא מזבחותיך? "ואת נביאיך הרגו בחרב". אמר לו: נביאי?! ואת מה איכפת לך?

4. להגדיל זכותו של הדמות עצמו

מהרלב"ח (שו"ת סי' קכו)²⁰⁴ העיר בעקבות המדרשים שהאשימו את יוסף ואת דוד שתבעו והתכוונו לעבור על גילוי עריות עם אשת פוטיפר ועם אביגיל: "עוד אני אומר, שדרשה כזאת איננה כנגד מעלת הצדיק... אדרבה, הוא לו מעלה - כיון שלבסוף ניצול מהעבירה." כמו כן הקשה בעל תורה-תמימה (בר' לט אות ח) מדברי ר' יהודה בן בתירא בשבת צו, ב ("אם כדבריד, התורה כיסתו ואתה מגלה אותו! ואם לאו - אתה מוציא לעז על אותו צדיק"), על מה שדרשו שיוסף בא לחטוא עם אשת פוטיפר. והשיב: "דאדרבה, בזה נתווספה מעלת צדקתו - שאף על פי כן, כבש את יצרו ועמד בניסיון." זוהי מן הסתם גם כוונת המדרש (סוטה לו, ב) הציורי על הפסוק "ותשב באיתן קשתו ויפוזו זרועי ידיו" (בר' מט, כד) - "נעץ ידיו בקרקע ויצאה שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו." בכך הגדילו את משמעות איפוקו של יוסף, שעצר בעצמו אפילו בשיא הנאתו.

כך הסביר מהר"ץ חיות (מבוא התלמוד, פרק כ) גם את האשמת חז"ל (סנהדרין קז, א) "ביקש דוד לעבוד עבודה זרה." אף הוא קרוב היה לכפירה מפני הצרות הרבות שתכפוהו, אך ברגע האחרון עצר בעצמו. דומה הדבר למה שכתבו אצל הרשעים, שגם כשמזכירים את שבחיהם, לפעמים מתכוונים חז"ל לגנותם. למשל, כשציינו חז"ל (סוטה כא, א) וסנהדרין קו, ב) שאחיתופל, דואג האדומי, וגיחזי היו גדולים בתורה, כוונתם היתה להדגיש שבכל זאת לא הועיל להם הדבר.²⁰⁵

לכך נוסף את המדרש בספרי במדבר פי קלו:

204. וכן מהר"ץ חיות, מבוא התלמוד פרק כ.

205. עי' ר"א מרגליות, החייבים במקרא וזכאים בתלמוד ובמדרשים, עמ' 100.

משה אמר יכתב סורחני, שנאמר "על אשר מריתם פי במדבר סין במריבת העדה להקדישני" (במ' ככד). משל למה הדבר דומה? לשתי נשים שהיו לוקות בבית דין - אחת לוקה על שקלקלה, ואחת לוקה על שגנבה פגי שביעית. זו שגנבה פגי שביעית אומרת: בבקשה מכם הודיעו סורחני, שלא יהיו העומדים סבורים לומר כשם שזו קלקלה אף זו קלקלה. תלו לה הפגים בצוארה, והיה הכרוז מכריז לפני: על הפגים זו לוקה. ר' אלעזר המודעי אומר: בוא וראה כמה צדיקים חביבים לפני הקב"ה, שבכל מקום שמוזכר מיתתם, שם מוזכר סורחונם. וכל כך למה? כדי שלא יהיה להם פתחון פה לבאי עולם לומר: מעשים מקולקלים היו בהם בסתר - לפיכך מתו. כלומר, בלשון ר' יהודה הלוי (כוזרי א, צג): "אין גדול כי אם מי שחטאיו ספורים," עד שניתן לפורטם. נמצא שדרשת חטאיהם מוסיפה לשבחם.

סוג אחר של הצדקת צדיק על ידי האשמתו, נעשה **בצבירת כמה רעות וצרות שסבל ותלייתן בהאשמה אחת**. למשל:

"וידר יעקב נדר לאמר" (בר' כח, כ) - לא שילם את נדרו, והביא עליו עשו ובקש להרגו. לא הרגיש, והביא עליו מלאך ונתגושש עמו; הביא עליו צרת דינה, צרת רחל. אמר הקב"ה: עד מתי יהיה צדיק זה לוקה ואינו מרגיש? "קום עלה בית אל" (שם לה, א).²⁰⁶

נמצא שבעזרת האשמה אחת, "פוטרים במכה אחת" את יעקב מכמה האשמות, והרי זאת, מבחינה מסויימת, הצדקת הצדיק, שלא נחשוד בו בעבירות רבות שהסתירתן התורה. בנוסף, יושם אל לב שהמדרש כאן אינו מאשים את יעקב בעבירה, אלא בשכחה, דהיינו בשוגג. כלומר: הייסורים שבאו עליו הם להזכיר לו, ולא כעונש.

נראה שכך יש להבין גם את המדרש (פרקי דר' אליעזר פל"ה ובי"ר פ, יא) שבני יעקב נשאו את אחיותיהם, למרות שיש בכך משום **האשמתם בגילוי עריות**, דבר שאסור אפילו לבני נח מלפני מתן תורה. אלא שרצו חז"ל **ללמד זכות** על אבותינו עצמם, ולנקותם מעבירת נשואי תערובת, עבירה בעייתית בדורם של חז"ל. כלומר: היות ועבירת נשואי אחיות לא עמדה על סדר יומם של חז"ל, ממילא האשמה זו תפגע בכבודן של אבותינו פחות מאשר להאשימם בנשואי תערובת, מעשה המתאים רק לשפלים ביותר בעם.

פן אחר של תוספת צדק העולה מתוך חטאי גיבורי התנ"ך מוזכר אצל הראי"ה קוק (מאמרי הראי"ה עמ' 509):

כמו שאין אדם שלא יחטא מעט נגד שמירת בריאותו דוקא ע"י הפעולות עצמן המכוונות רק לזה (=התעמלות אינטנסיבית)... וצריך לשים לב שישנן תכונות רבות, שהשאירה תורה, בשביל המטרה הכללית. ללכת עם האומה לאטה... ואין התכונה הכללית מתבקשת באותם הצעדים הפרטיים של האומה וגדוליה, כי אם בכלל הגדול המקיף את הראשית ואת האחרית, את מקור ראש הגזע הלאומי, תכונת האב הראשון, ותאור האחרית של אורו של משיח. וכל מה שבינתיים - הכל רצוף אל הכלל הגדול של ראש וסוף.

הרב קוק מתייחס שם לשאלת האכזריות לכאורה שרואים אצל חלק מגיבורי התנ"ך במלחמותיהם. מעבר לתשובות רבות אחרות שם, מוסיף הרב זצ"ל שניתן לראות מתוך ההקשר הרחב ("המטרה הכללית", קיום האומה הישראלית שילמד צדק ומשפט לעולם כולו), הצדקה למעשה שנראה לא סימפטי בהקשר המצומצם. כך ניתן להסביר גם רבים מהחטאים המיוחסים במדרש לאבות - למשל, המתווכחים עם הקב"ה, הכועסים על הציבור וכדומה. דווקא מתוך עיסוקם המבורך בהנהגת האומה, נכשלים לעתים המנהיגים בעבירות קטנות יחסית, שניתן לסלוח ולוותר עליהן.

5. ללמד זכות על מי שנכנע ליצריו

פן אחר של לימוד זכות על צדיקים דרך העיסוק ואף ההגזמה בחטאיהם, הוא במה שלמרות הכל, היו כל כך חביבים על הקב"ה, **שלא מאס בהם למרות חטאיהם**. נראה שלזה התכוונו חז"ל (יומא כב, ב) באומרם: אמר רב הונא: כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה סיעייה; שאול באחת - ועלתה לו, דוד בשתים - ולא עלתה לו. (פרש"י: כמה סמוך ומובטח, ואין צריך לחלות ולדאוג מכל רעה, מי שהקב"ה בעזרו,

206. ילקוט המכירי, מובא באוצר אישי התנ"ך, ערך יעקב, עמ' קצ.

שהרי מצינו שאול נכשל באחת (=שלא הרג את אגג) - ועלתה לו לרעה לקונסו מיתה, לבטל מלכותו; דוד נכשל בשתיים (גרם להריגת אוריה, ועל ספירת העם), ולא עלתה לו לרעה). לעיל (סוף פרק טו) הזכרנו פן הפוך, שאין משוא פנים או הנחות לצדיקים, אבל יתכן להבחין בין הדרכתם של חז"ל כלפי החכמים (שחשוב להדגיש שאין הנחות) לבין הדרכתם לעם - כיצד עליהם להתייחס לחכמים שמעזו (שלמרות הכל, הקב"ה אוהבם). יתכן והבחנה זו קשורה למה שכבר ראינו, שגם היינימן וגם פרנקל צדקו, שבנוסף למגמות שונות ומורכבות העומדות מאחורי המדרשים, ישנם מדרשים שיתכן שמגמתם החינוכית מכוונת לציבור היעד שלהם.

יתכן גם להבחין בין הדרכתם של חכמים לפני המעשה (שם מודגשת חומרת הדין כדי להרתיעם) לבין הדרכתם אחרי המעשה (שאינו טעם לשברם, אלא לחזק אותם שלא יתייאשו מן התשובה). כיוון זה דומה במקצת להסברם של בעלי התוספות בקשר לאגדות המספרות על דברים מוזרים במבנה הפיזי של חלק מגדולי התנאים. בעלי התוספות ביארו (תוס' ב"מ פד, ד"ה א"ר) שמגמתם של חז"ל היא שלא יוציאו לעז על אנשים הדומים לכך בדורות הבאים. כך יתכן לומר שחלק ממגמת המדרשים המחייבים (שאף הם "משונים" במקצת) הוא ללמד, שלמרות חטאיהם של גדולי התנ"ך, אנו מתייחסים אליהם בהערכה. כך גם לדורות - אין לצפות שגדולי ישראל יהיו מושלמים, ובכל זאת, חשוב עדיין לכבדם וללמוד מהם, ואולי לפעמים אף לסלוח להם. נראה שזוהי מגמתם באומרם (ברכות יט, א): "אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה - אל תהרהר אחריו ביום... ודאי עשה תשובה".

יז. חינוך לעשיית תשובה

1. צריכים לחטוא כדי ללמד דרכי התשובה

בין המוטיבים המרכזיים של הדרשנים בכל הדורות, וכל שכן לאלו המטיפים לפני הציבור הרחב, הוא הדרך להביא את השומעים לידי חזרה בתשובה ושיפור מעשיהם. לא רק את שומעיהם אלא גם את עצמם, כדברי מהר"ץ חיות (בהקדמתו לחידושו על ברכות): "לא הניחו חז"ל מלהשתדל להשלים עצמם ובני דורם". כבר ראינו (פרק ח) שמגמה זו מופיעה לרוב במדרשי חז"ל, בלי קשר לפשטי הפסוקים, למשל, "אמר רבי יוחנן: כל האומר מנשה אין לו חלק לעולם הבא, מרפה ידיהן של בעלי תשובה" (סנהדרין קג, א). באותו אופן יש להביט על המדרשים ה"מחייבים" את צדיקי התנ"ך - זהו חלק מהמגמה החינוכית ללמד דרכי התשובה. לדעתם, מאותו טעם פירט המקרא את חטאי גיבוריו.²⁰⁷ "לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה... לא דוד ראוי לאותו מעשה (פרש"י: בת-שבע), ולא ישראל ראויין לאותו מעשה (עגל הזהב). אלא למה עשו? לומר לך, שאם חטא יחיד - אומרים לו: כלך אצל יחיד; ואם חטאו צבור - אומרים [להו לכו]²⁰⁸ אצל צבור" (ע"ז ד, ב).

דרכם של חז"ל להפיק כיוון של תשובה גם מהצבעה על עבירות של גיבורי התנ"ך נאמנת לדרכם "אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה - אל תהרהר אחריו ביום... ודאי עשה תשובה" (ברכות יט, א). וככל שגדול החטא, כן מתעצמת התשובה ולקחיה. באופן זה ניתן להפיק מדרשת חז"ל (סוטה לו, ב) על חטאו של יוסף עם אשת פוטיפר את דרכי התשובה הבאות:

1. ניתן בכח הרצון לעצור ולהימנע, ואפילו לאחר שכבר התחיל בעבירה, אין זה מאוחר מדי.
2. כיצד להימנע באופן מעשי (נעץ עשר אצבעותיו בקרקע)²⁰⁹.
3. יש גם סייעתא דשמיא (שביקש בעצמו ולא מצא, וגם ראה את דמות דיוקנו של אביו - תנחומא, וישב ט).

2. לא לנסות לטשטש - עבירה גוררת עבירה

מוטיב נוסף הקשור בחינוך לתשובה המופיע בחלק מהמדרשים ה"מחייבים" היא ההוראה להתחרט ולשוב מייד, ולא לנסות לטשטש או להסתיר. כך יש ללמוד ממעשה דוד ובת-שבע, שנסיונותיו של דוד

207. עיין ר"י מדן (לעיל הערה 1) עמ' 18, הערה 17; ור"י בן-נון ור"י שרלו (לעיל הערה 1), שלימוד דרכי תשובה הוא מעיקרי טעמי גילוי חטאי אבותינו בתנ"ך.

208. גירסת מסורת הש"ס.

209. עצה זו אף מוזכרת בהלכה - עיין שבועות יח, א; רמב"ם ה"ל איס"ב יד, ד; טושו"ע יו"ד קפה, ד, שאם טהורה פרסה נדה באמצע התשמיש, נועץ צפרני רגליו בארץ וכו'.

להסתיר את אשר עשה הביאו אותו עד לכדי שליחת אוריה להיהרג. בסוגיית הגמרא בשבת נו, ב נראה שגם אלו המזכים את דוד ממעשהו הראשון (בת שבע קיבלה גט על-תנאי מאוריה ביציאתו לקרב), יש מהם שמאשימים אותו על המעשה השני (הריגת אוריה).

יתכן שזאת אחת מהמגמות בדרשה (מדרש שמואל כה) שדוד שלח מרגלים לעקוב אחר נתן הנביא כדי להרגו, אם ידליף את אשר עשה דוד, בחינת עבירה גוררת עבירה. כך דרשו (תרג' שה"ש ח, יד) שביקש שלמה להרוג את אחיה השילוני לאחר שניבא שתתחלק מלכותו, ולכן נאלץ לברוח למצרים. מוטיב זה נמצא גם במדרש בספרא (ויקרא פ' ה):

"אשר נשיא יחטא" (ויק' ד, כב) - אמר רבן יוחנן בן זכאי: אשרי הדור שהנשיא שלו מביא חטאת על שגגתו; אם על שגגתו מביא חטאת, צריך לומר מהו על זדונו! אם נשיא שלו מביא חטאת, צריך לומר מהו הדיוט!

י' פרנקל (מדרש ואגדה עמ' 933) פירש שריב"ז עודד את מנהיגי העם לא לנסות להסתיר כשלונות מוסריים-דתיים, אלא להוות דוגמה לציבור בכך שידו ויחזרו בתשובה, אפילו על חשבון הפרסטיזיה שלהם, ולא יחששו לחילול ה'.

הנטייה לטשטש קיימת (ולפעמים אף מוצדקת²¹⁰), ודווקא מנהיגי ציבור יש להם האמצעים והכח להצליח בכך. במיוחד כלפיהם - וכשיטתו של פרנקל, שרוב המדרשים מכוונים כלפי תלמידי חכמים - באה קריאת חז"ל לעצור, להודות ולשוב, שאם לא כן ילכו העניינים ויסתבכו עוד יותר.

3. לא להתיימש בעקבות העבירות

חז"ל מלמדים לא רק להימנע מטשטוש ומכיסוי העבירות, אלא גם שאין להתיימש לאחר החטא - "אם עוונות תשמר י-ה ה' מי יעמוד?" (תהלי' קל, ג). צדיקי התנ"ך, גם אם חטאו, לא פגע הדבר במעמדם, כיון שבעקבות החטא באה תשובה ולא ייאוש.²¹¹ קיימת ההכרה ש"אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", ואל לו לצדיק להתיימש כי "שבעה יפול צדיק וקם" (משלי כד, טז).

נראה שכך יש להבין את האשמתם של חז"ל (ערכין יז, א) כלפי האבות שאפילו הם לא יכלו לעמוד בדין: אלמלא בא הקב"ה עם אברהם יצחק ויעקב בדין - אין יכולין לעמוד מפני תוכחה, שנאמר: "ועתה התיצבו ואשפטה אתכם לפני ה' את כל צדקות ה' אשר עשה אתכם ואת אבותיכם" (שמי"א יב, ז).²¹² אלא, שאם מגמת התשובה היא כה מרכזית בסיפורי חטאיהם של צדיקי התנ"ך, מדוע ברוב רובם של המדרשים המרשיעים לא מוזכרת התשובה כלל? נראה להסביר זאת על פי דברי מ"ד הר (עיין הערה 4, עמ' 138), שמטרת המדרשים המעמיסים חטאים על צדיקים היא להוציא מהסכימה הקוטבית והפשטנית של שחור-לבן, העולה ממקומות רבים במקרא. אם אכן האדם הוא או צדיק גמור או רשע גמור, זה עלול להכניס את האדם שחטא לייאוש, שיחשוב שאי אפשר לו לצאת מהצד ה"שחור". באים חז"ל ללמדנו שהתמונה מורכבת בהרבה, שכן אין צדיק שאינו חוטא.²¹³ די אפוא בעצם הסיפור על חטאיהם של הצדיקים כדי לשבור את סכימת השחור-לבן, ואין צורך לחזור שוב ושוב על העובדה שהם חזרו בתשובה, כן צדיקותם כבר ידועה וברורה לנו משאר מעשיהם בתנ"ך.

יח. מדרשים עם מגמה פילוסופית/השקפתית

מעבר להתייחסות המדרשים לתחום הערכי-מעשי, יש לא מעט מדרשים "מחייבים" שמגמתם החינוכית היא במישור הפילוסופי-השקפתי. רבים הם המדרשים הבאים ללמד על הדרכת כללי הנהגת ה' בעולם (מהר"ץ חיות, מבוא התלמוד, פרק כד). בעלי האגדה באים גם לחלץ מידי מבוכות רוחניות ולתת תשובה לתמיהות. הם מעדיפים לעשות זאת דרך פרשנות המקרא, שכן לדעתם, אין "בעיה מבעיות השעה שלא באה על פתרונה בתנ"ך - אם לא במפורש, הרי במרומז" (היינמן, אגדות ותולדותיהן, עמ' 12). אם נדרשו חז"ל לשאלות בתחום הטבע והמציאות - כגון: מדוע נחשים מצויים בין גדרות (תנחומא בובר חוקת ח), או מדוע

210. עיין למשל מו"ק יז, א: "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו - ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורים ויתעטף שחורים, ויעשה מה שלבו חפץ, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא."

211. קיל (לעיל הע' 14) עמ' מג.

212. עיין במהרש"א ערכין יז, א: "שכל מה שעשה להם, צדקות ה' הוא, ולא מן הדין."

213. עיין גם אצל היינמן (לעיל הע' 10) עמ' 54. ברם, עיין מה שכתבנו לעיל ליד הערה 182 שנראה שהר' הפריז במקצת בקביעתו.

בני חס שונים במראיתם (תנחומא נח יג) - אך טבעי הוא שיעסקו גם בשאלות העומדות ברומה של הנהגת העולם, כגון: "צדיק ורע לו" (כדברי היינמן, אגדות ותולדותיהן, עמ' 18).

גם לצרכים חינוכיים-פילוסופיים אלה הרשו לעצמם חז"ל לא לדייק בפרטים ההיסטוריים ובפשט המקרא. כבר קבע זאת הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק (מהד' מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"א, עמ' קלג), בתוכניתו לחבר פירוש על האגדות, שבו יבאר את **האמונות הרבות** העולות מהן, ובמיוחד באגדות הסוטות מפשט המקרא (וראה עוד שם עמ' קכא-קכב).

כשם שלעיתים נקטו חז"ל בדרך של "מילוי פערים" בבואם ליישב תמיהות במקרא, בהוסיפם עובדות שלא פורשו בתנ"ך, וזאת כדי שהאירוע שאותו באו לפרש ישתבץ יותר טוב בתמונה היותר כללית של התנ"ך,²¹⁴ כך באו באותה שיטה ליישב בעיות בתחום הפילוסופי-אמוני במחשבת היהדות. כך עשה גם הרמב"ם, בכמה מקומות, כשעיקם פשטי הפסוקים כדי לא לסתור עקרונות בתחום האמונה.²¹⁵

1. צדיק ורע לו

אחד מהנושאים שהעסיקו את חז"ל במקורות רבים במיוחד הוא הנסיון להבין את תופעת הרע בעולם שנברא על ידי בורא שכולו טוב, ובמיוחד בשאלת הגמול: "צדיק ורע לו".²¹⁶ חז"ל אף הסבירו את בקשתו התמימה של משה רבינו, "הודיעני נא את דרכיך" (שם' לג, יג), הניתנת לפירושים רבים, כבקשה למתן תשובה על הנהגה תמוהה זו (ברכות ז, א). אחת הדרכים ליישוב הנושא היא הצבעה על חטאים שבשבילם נענשו צדיקי התנ"ך ואף סבלו.²¹⁷

כך עולה מהמדרש (ילקוט המכירי) שכבר דנו בו לעיל (בפרק טז/4), ולפיו מאחר שלא שילם יעקב את נדרו שנדר (בר' כח, כ) הביא עליו הקב"ה את עשו, את המלאך שהתגושש עמו, את צרת דינה ואת צרת רחל. זהו הסברו של המדרש לעונשו של חזקיהו, כיון שלא קיים פריה ורביה (ברכות י, א), של אסא משום שעשה אנגריא בתלמידי חכמים (סוטה י, א), ושל דינה שזינתה ומשום כך נתפשה על ידי שכם (בי"ר פ, א).

אין זו רק בעיה פילוסופית, אלא גם מוסרית, שכן זיכויים של הצדיקים מכל חטא ואשמה, מטיל ח"ו "אשמה" על הקב"ה.²¹⁸ קיימת אפוא במדרשים אלו מגמה להצדקת משפט ה'. כדי להבליט את חיפוש הצדק, מדברים המדרשים על הפעלת "מידה כנגד מידה".²¹⁹ בשם מידתיות זו מפרש המדרש (סוטה יא, א) את התפעלותו של יתרו "כי בדבר אשר זדו עליהם", שהמצריים הטביעו ילדי ישראל במים, ועל כן טבעו אף הם במים. קשה לבוא בטענות על תליית המן, שכן זהו הדבר שרצה הוא לעשות למרדכי.

הוא הדין להאשמתה של רחל כשויתרה על שכיבת יעקב באותו לילה תמורת דודאי ראובן. עונשה לפי המדרש (בי"ר עב, ג) הוא ששכיבתו הנצחית של יעקב תהיה ליד לאה ולא לידה. במקום אחר (שם עד, ד) היא נענשת בכך שמתה לפני אחותה משום שקפצה ודברה לפניו - רצונם לומר: משום שחטאה והתנהגה כאילו היא הבכורה, היא גם מתה קודם, כדרכה של בכורה, מידה כנגד מידה. הדין הצודק של הקב"ה מודגש גם בב"ר מה, ה:

רבי תנחומא אמר בשם רבי חייא רבה ורבי ברכיה אמר בשם רבי חייא: כל מי שהרחיק אחר מדת הדין, לא יצא שפוי מתחת ידיה. ראויה היתה שרה להגיע לשניו של אברהם, ועל ידי שאמרה "ישפוט ה' ביני וביניך" (בר' טז, ה) נמנעו מחייה שלשים ושמנה שנה.

מההקדמה "ראויה היתה שרה להגיע לשניו של אברהם", משתמע ששאלת חוסר הצדק הטרידה את חז"ל. היא שהביאה אותם לדרוש שמדובר על מידה כנגד מידה, ואם כך כבר אי אפשר לבוא בטענות כלפי שמיא. כך גם בדרשה בשבת נו, ב (המובאת למעלה בפרק ב), שבעקבות חלוקת השדה בין מפיושות וציבא נתחלקה המלוכה. למרות שהמקרא תולה את טעם חלוקת המלוכה בחטאו של שלמה (מל"א יא, יא), המגמה החינוכית ללמד את הכלל של "**מידה כנגד מידה**" הביאה את הדורש "לעקוף" את הפשט.

214. עיין אצל ר"י מדין (לעיל הע' 1) עמ' 26 הערה 24.

215. עיין למשל במורה נבוכים א, מא, ומה שהשיג עליו ר"י אברבנאל בתחילת פירושו לספר יהושע; ושם ב, מג ומה שהשיג עליו הרמב"ן בבר' יח, א.

216. ע"י פרק שלם ומרכזי בספרו של א"א אורבך (לעיל הע' 10) עמ' 370-464, והיינמן (לעיל הע' 10) עמ' 18.

217. עיין ע"צ מלמד, פרשיות מאגדות התנאים, ירושלים 1954, עמ' מט, וכן אצל היינמן (לעיל הע' 10) עמ' 18 ו-50.

218. ר"י בן-נון (לעיל בהערה 1).

219. היינמן (לעיל הע' 10) עמ' 67, טוען שרעיון מידה כנגד מידה הוא אחד המוטיבים החוזרים במחשבת חז"ל.

בסוג אחר של הצדקת משפט ה', לפעמים כתוב במקרא החטא והעונש, אך קיימת **דיספרופורציה בין החטא הקל לבין העונש החמור**. כך מסביר א' שגאן (לעיל הע' 3 עמ' 202) את ריבוי ההסברים לחטאי נדב ואביהוא.²²⁰ כך עולה מתחילת המדרש, כפי שהוא מופיע בפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פרשה כו, לפני שמציעים את שלל ההצעות לגבי חטאם הנוסף, שללא ספק בא להדגיש את הטראגיות והקיצוניות שבעונשם: מה מעורבב הוא השחוק ששחקה מידת הדין על אלישבע בת עמינדב. אלישבע בת עמינדב ראת ארבע שמחות ביום אחד - ראתה בעלה כהן גדול, ויבמה מלך, אחיה נשיא, ושני בניה סגני כהונה; וכיון שניכנסו להקריב ויצאו שרופים, נהפכה שמחתה לאבל, דכתי' "אחרי מות שני בני אהרן" (ויק' טז, א). כשם שיש מדרשים המגזימים בצדקתם של מעשים קטנים של רשעים (כגון איזבל, נבוכדנצר, עגלון, עשו, אחאב ועוד) כדי ללמדנו מדוע יש "רשע וטוב לו" בעולם הזה,²²¹ כך היא מגמת המדרשים המחייבים את הצדיקים עבור דברים שאף הם לא מוזכרים או לא מודגשים במקרא. בכך "נפרע [הקב"ה] מצדיק גמור על עבירה קלה שעשה בעולם הזה."²²² משוואה זו שבין הצדקת הרשע והרשעת הצדיק מופיעה במדרש (ירוש' פאה פ"א ה"א) האומר שדורו של דוד היו צדיקים, אך נוצחו בקרב משום שהיו שם דלטורים (=מלשינים), לעומת דורו של אחאב שהיו רשעים אך נצחו בקרבות משום שלא היו שם דלטורים.

כבר ראינו למעלה, שר' עקיבא, לעומת ר"י בן בתירא, מוכן לדרוש בגילוי או המצאת האשמת צלפחד ואהרן. על פי מה שכתבנו עכשיו, יש לומר שבנוסף למגמתו הפדגוגית,²²³ ורצונו גם ללמד שה' מדקדק עם צדיקו במיוחד,²²⁴ ר' עקיבא הוא עקבי לשיטתו לחלוק על ר' ישמעאל ולסבור שהקב"ה מקפיד עם צדיקו בדין בעולם הזה כחלק מהבנת בעיית "צדיק ורע לו", וכך בב"ר לג, א:

ר' עקיבא אומר: אלו ואלו מדקדק עמהם עד תהום רבה, מדקדק עם הצדיקים וגובה מהם מיעוט מעשים רעים שעשו בעוה"ז, כדי להשפיע להם שלוח, וליתן להם שכר טוב לעולם הבא, משפיע שלוח לרשעים ונותן להם שכר מצות קלות שעשו בעוה"ז כדי להפרע מהן לעתיד לבא.

גם במקומות אחרים²²⁵ ראינו שר' עקיבא מדגיש במיוחד את אחריותו של האדם בעד בחירותיו, דבר העונה על בעיית הגמול של "צדיק ורע לו". מדבריו עולה, שעלינו לא רק להשלים עם הדין של "צדיק ורע לו", אלא להפנים שהדבר שאותו חשבנו ל"רע" הוא אפילו **לטובתו**, שכך יקבל שכרו המלא בעולם הבא. בדומה לכך, דרשו (ב"ר כה, א) לגבי חנוך, שמשמע מן המקרא שהוא צדיק - "ויתהלך חנוך את האלקים" (בר' ה, כב):

א"ר איבו: חנוך חנף היה - פעמים צדיק, פעמים רשע. אמר הקב"ה: עד שהוא בצדקו, אסלקנו.

אין זה רק צידוק הדין, אלא חסד אלוקי שעשה הקב"ה עם חנוך; ואפילו עונש איננו. יתכן שבדרך הסבר זו, של מגמה חינוכית-פילוסופית, יש להסביר את המדרשים הקשים ביותר בנדון, שאין להם שום לקח מוסרי-ערכי הנראה לעין, וגם אין להם לא הכרח ואולי אף לא רמז במקרא. למשל, "וירא ה' כי שנואה לאה' (בר' כט, לא) שעשתה מעשי השנואים (שכל טוב, בובר, ל, ז) או ששרה שרטה את פניו של אברהם (מדרש אגדה, בובר, ב' טז, י) וכדומה, שאולי מטרתם להסביר מדוע הן היו עקרות. הדרשן אינו מגלה את מגמתו הפילוסופית, אולי כדי לא לבלבל את שומעיו פשוטי העם, שאין הוא רוצה לעורר אצלם שאלות סבוכות שכרגע אינן מטרידות אותם, אך "המשכיל יבין" לאיזו שאלה מכוונת המדרש להשיב. דומה שכאשר צדיק בתנ"ך מתייסר, ומאידך גיסא לא נראה שם חטא חמור, וגם אין במדרש איזה לקח ערכי-מעשי, וגם אינו מתייחס לבעיית דור ספציפי, והדרשה גם אינה מוכרחת כלל מן הכתוב - יש כאן סימן היכר שעלינו לחפש שם מגמה פילוסופית, ובמיוחד בהקשר של "צדיק ורע לו".

סימן היכר נוסף לרבים מהמדרשים שבקבוצה זו מתבטא בעצם השאלה: "**מפני מה נענש פלוני?**", כגון: "מפני מה נענש יאשיהו?" (תענית כב, ב); "מפני מה נענש משה?" (נדרים לא, ב); "מפני מה נענש דוד?" (שם לב, א); "מפני מה נענשו אלימלך, מחלון וכליון" (ב"ב צא, א ורו"ר א, ד). במדרשים אלו, גם אם בחלק מהם

220. אמנם חלק מהתשובות הם יותר קלות מחטאם במקרא, למשל: שלא התחנתו, או שהתגאו, וכדו' - דברים שבוודאי אינם מצדיקים הפיכת יום טוב לאומי ומשפחתי לאבל כבד.

221. עיין למעלה בפרקים יד ו-יח/1 מה שכתבנו עוד במדרשים הללו.

222. ספרי האזינו שז, וכן ברכות ז, א.

223. כמו שהבאנו בפרק יב.

224. כמו שהבאנו בפרק טו/י.

225. ויק"ר כז, א; חגיגה טו, א; ב"ר כא, ה, ועוד.

תשובת הדרשן היא במישור הלקח הערכי-מעשי לדורות²²⁶ - כולם מבוססים על הנתון שהייסורים אמורים להיות תוצאה ועונש לחטא בתחום המקרא עצמו, וממילא שייך לשאל "למה נענשו?" לעתים קרובות, משתלבות שתי המגמות - המוסרית/ערכית/מעשית יחד עם הפילוסופית - באותו מדרש. הלומד נקרא גם לפשפש במעשיו כדי לתקנם.

בנושא הגמול, כשבבסיסו עומדת האמונה שאין ייסורים ללא עוון, נראה לכאורה, שחז"ל לא המשיכו בדיוק בעקבות המקרא. את זאת העלה ע"צ מלמד (פרשיות ואגדות התנאים, עמ' מט הערה 375) שבמקרא מופיע העקרון **שאיין ייסורים בלי חטא** כטענתם **הדחוייה** של חברי איוב. אמנם במקומות רבים במקרא הגמול ניתן כשכר למצוה או כעונש על עבירה ("והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי... ונתתי מטר ארצכם"), אך אין זה אומר שכל מטר בעתו הוא שכר, וכל בצורת היא עונש. אדרבה, חיי אבותינו בתנ"ך מלאים בייסורים בלי להזכיר שום חטא, ובלי להזכיר שמדובר על עונש כלל. אם כן, מדוע סטו חז"ל מהדרך המקראית בנידון? אליבא דרמב"ן, מהר"ץ חיות, היינמן וסייעתם ניתן להשיב שהמדרשים מכוונים בעיקר **לציבור הרחב**, ועברו יש לנקוט בדרך יותר **פשטנית ומובנת**, ש"אין ייסורים בלי חטא".

ברם, הנחתו של ע"צ מלמד, שחז"ל סטו מהדרך שהתוותה בתנ"ך, אינה מדוייקת. גם הם לא קבעו בהחלטיות ש"אין ייסורים בלי חטא";²²⁷ נמצאו אצלם אלו שמייחסים לפחות חלק מייסורי האבות לגורמים אחרים מאשר עוון - כמו עשרת הנסיונות שנתנסה בהם אברהם אבינו (אבות ה,ג), ייסורי עקרותן של האמהות (שהש"ר ב,ח), פטירתה המוקדמת של שרה (ב"ר נח,ה) ועוד. כבתנ"ך כן גם בחז"ל, קיימת גישה מורכבת ולא מוחלטת - לא תמיד הייסורים באים בדווקא בעקבות עוון.

2. קשיי הגלות

במדרשים "המחייבים" אנו כוללים גם דברי חז"ל שנועדו לבאר את סיבת ה**סבל הלאומי** בגלות. סבל זה הוא המתמשך ביותר, ואולי על כן גם הקשה ביותר, והעיסוק בו הוא האקטואלי ביותר לקהל מאזיני המדרשים. הזכרת חטאי האבות לא נועד רק לחנך את הבנים לתקן באותם דברים שפגמו אבותיהם (כדלעיל בפרק 11 ג), אלא יש בה גם פן פילוסופי. תליית הגלות ועינוייה בחטאי האבות, לא רק מועילה ללמד זכות על הבנים (עיין פרק 3/), אלא גם מועילה להבין את סבל הבנים, הנראה לכאורה קשה מדי. באותה מגמה תלו חז"ל את גלות מצרים בחטאי אברהם (נדרים לב,א) או יעקב (שבת יב,ב), ואת גלות עשרת השבטים בחטאו של דוד (שם נו,ב). כך ניתן להבין גם את תליית זעקתו של מרדכי בשושן הבירה כהד לזעקה שזעק עשו כשלקח ממנו יעקב את הבכורה במרמה, כדברי המדרש בילקו"ש אסתר רמז תתרנו:²²⁸ "ויוזעק זעקה גדולה" (אס' ד,א)... ורב שימי בר חייא אמר... וכי הדיוט היה מרדכי שהיה צווח?! וכי אין הקב"ה שומע לחישות אלא לצווחות?!... אלא מרדכי היה צווח ואומר: יצחק אבי, מה עשית לו הצווחה שצווח עשו לפניך ושמעת קולו וברכת אותו, והרי אנו מכורים להריגת חרב! לפיכך "ויוזעק". חז"ל הרחיקו לכת, ובמדרש (מדרש משלי, בובר, פרשה א,יג) תלו את סבל דורותיהם בחטאי האבות: אמר ר' יהושע בן לוי: לא נמשכו **עשרה הרוגי מלכות** אלא בחטא מכירתו של יוסף. א"ר אבין: הוי אומר, נפרעו עשרה **מכל דור ודור**, ועדיין אותו החטא קיים.

3. טבעיות הימצאותן של שאלות באמונה

הזכרנו למעלה (בפרק יג) את הגישות השונות לגבי מידת ההזדהות שרצו חז"ל שנרגיש כלפי צדיקי התנ"ך בחטאיהם. גם אם הסתפקנו אם חז"ל התכוונו להוריד את אבותינו ל"גובה העיניים" לצורך הזדהותנו עימם,

226. הגמרא בב"ב ד,א אף היא שואלת "מפני מה נענש דניאל?" ונחלקו שם אם הכוונה לעונש שנשלח לגוב האריות או שהורד מגדלתו. מהתשובה, שהוא נענש משום שהשיא עצה טובה לרשע (שנבוכדנצר יתן צדקה), ברור שהחתימה היא ללקח מוסרי-ערכי. אך גם פה, כל המדרש מבוסס על הנתון הפילוסופי, שלא יתכן רע לצדיק בלי שחטא. בדומה לכך, בקה"ר י,טו דורשים שיפתח ופנחס חטאו בכך שלא רצו לבוא זה לזה כדי להתיר את נדרו של יפתח. רק כבדרך אגב שואלים בסוף: "ופנחס מה הפסיד?" - כלומר, העיקר הוא הלקח המוסרי לדורות; אך גם כאן, העלאת השאלה מבוססת על קבלת הנתון החשוב של גמול הייסורים כעונש בעקבות חטא.

227. משפט זה נאמר ע"י ר' אמי במדרש זוטא (בובר), קהלת ה,ד, וסימוכין לו הוא מוצא בפסוק "ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עוונם" (תה"ל פט,לג). ברם, אם ר' אמי לא מצא פסוק יותר מוחלט מזה כדי להוכיח את שיטתו, הרי זה מחליש, ולא מחזק, את רעיונו. הרי גם פסוק זה אינו קובע שכל הייסורים הם תוצאה מחטא.

228. על פי הסברו של היינמן (לעיל הע' 10) עמ' 90.

נראה שבתחום אחד אכן הציגו חז"ל את צדיקי התנ"ך כחוטאים למען ההזדהות עמם - והוא תחום הספקות באמונה.

כשמחייבים את אברהם אבינו בספקות באמונה בשאלתו "במה אדע כי אירשנה?" (בר' טו, ח) - יתכן שזהו פשוטו של כתוב; אך כשמאשימים (במדרש תהלים, בובר, כג) את משה רבינו באשמה דומה באומרו "מאין לי בשר?" ובהתאם לכך עונה לו הקב"ה: "היד ה' תקצר?" - נראה שהדרשה נאמרה במגמה חינוכית. הכוונה היא ללמדנו שייתכנו עליות וירידות באמונה, אפילו אצל גדולי המאמינים. כל זה על מנת להרגיענו, שלא נרגיש נקיפות מצפון ובוודאי לא ייאוש או ויתור, בהתמודדותנו עם בעיות או ספקות זמניים בתחום האמונה - אין זה אלא מהלך טבעי. כבר מרגלא בפומיה של המהר"ל, שאין מילוי אלא במקום שקדם לו ההעדר;²²⁹ באותה מידה, הצימאון לאמונה ולתורה מחייב שיהיו תקופות של הסתר פנים אפילו בתחומים הבסיסיים ביותר, מבחינת ירידה לצורך עלייה, ונהמא דכיסופא.

מצד שני, יתכן להסביר שמגמת המדרש היא ללמד "חכמים הזהרו בדבריכם!" אל לכם לנסח את דבריכם בסגנון המשתמע כספק באמונה, אפילו לצורך פולמוסי ורטורי, כפי שהצענו למעלה (פרק טו/3).

4. צורך פולמוסי

בהתאם לשיטתו, שהמדרשים הם דרשות הרבנים לציבור הרחב, מעיר היינמן (דרשות בציבור בתקופת התלמוד, עמ' 7) שבאמצעות מסגרת זו, לימדו החכמים לפשוטי העם את יסודות האמונה היהודית, כדי להוציא מהדעות האחרות שפלטו לארץ ישראל מבחוץ בעקבות כיבושו של אלכסנדר מוקדון. הדרשה שימשה כהזדמנות להשיב על בעיות השעה, להגיב על דעותיהם של הכתות והכופרים.

גם פרנקל מזכיר את המגמה הפולמוסית, ומדגים זאת מדבריהם של חז"ל (ב"ר כה, א) על אודות חנוך, המופיע במקרא רק כצדיק שהתהלך עם האלקים:

"ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אותנו אלהים" (בר' ה, כד). אמר ר' חמא בר הושעיא: אינו נכתב בתוך טימוסן (=רשימת יוחסין) של צדיקים, אלא בתוך טימוסן של **רשעים**. א"ר איבו: חנוך חנף היה - פעמים צדיק **פעמים רשע**. אמר הקב"ה: עד שהוא בצדקו אסלקנו... **אפיקורסים שאלו** לרבי אבהו, אמרו לו: אין אנו מוצאים מיתה לחנוך? אמר להם: למה? אמרו לו: נאמרה כאן לקיחה, ונאמרה להלן "כי היום ה' לוקח את אדונך מעל ראשך" (מל"ב ב, ג). אמר להם: אם ללקיחה אתם דורשים, נאמר כאן לקיחה ונאמר להלן "הנני לוקח ממך את מחמד עיניך" (יחז' כד, טז). א"ר תנחומא: יפה השיבן רבי אבהו. מטרונה שאלה את ר' יוסי, אמרה לו: אין אנו מוצאים מיתה בחנוך? א"ל: אילו נאמר "ויתהלך חנוך את האלהים" ושתק, הייתי אומר כדבריד; כשהוא אומר "ואיננו כי לקח אותנו אלהים" - ואיננו בעולם הזה, כי לקח אותנו אלהים.

המגמה הפולמוסית היא ברורה ממסגרת המדרש, המנוסחת כשאלות ותשובות מאפיקורסים או מגויים ומתשובות הרבנים. פרנקל (דרכי האגדה והמדרש, עמ' 293-294) מציין, שראשוני הנצרות ראו בחנוך דמות מרוממת ביותר, היושבת וחיה בשמים. ספר חנוך נמצא בין מגילות כת מדבר יהודה.²³⁰ א' כהנא מביא במבואו למהדורתו של הספרים החיצוניים (עמ' יט) בשם טירטוליאנוס, אחד ממנהיגי הנוצרים בדורותיה הראשונים (בסוף המאה ה' למניינם), שהנוצרים מחבבים את ספר חנוך, ואילו היהודים דחוהו, כדרכם לדחות כל מה שיש לו רמז לנצרות (כלומר, שיתכן וצדיק מסולק בעודו חי, ועוד יחזור!). מוסיף כהנא, שעל פי זה יש להבין את המדרש הנ"ל, שחז"ל הרחיקו לכת לומר שחנוך היה רשע, בעקבות מה שהנוצרים רצו לטעון שגם אחרים יכלים להיות כאלהו, לעלות השמימה בלי למות.

229. עיין למשל בגבורות ה' עמ' פא-פב; נצח ישראל עמ' קז, קל-קלא, קלו, קמא, קנט-קס, קסז-ו, רד; ובחדושי אגדות ח"א עמ' קג.

230. ד' פלוסר, הערך: חנוך, ס' חנוך, אנציקלופדיה מקראית, ח"ג, עמ' 207.

י.ט. עבירותיהם אינם חטאים

1. חוסר הבחירה אצל אבות האומה

למרות מה שהרחבנו בפרק הקודם על המטרה הפילוסופית בחלק מהמדרשים ה"מחייבים", המדגישה את האחריות של הבחירה החופשית והתגמול שבא בעקבותיה, בצורה **אירונית**, נראה שקבוצה זו של מדרשים קשורה גם **לצמצום בחירתם** של דמויות התנ"ך.

יתכן שחז"ל הרשו לעצמם להעמיס חטאים על גיבורי התנ"ך למען המגמה החינוכית, לאחר שמצאו בתנ"ך תקדימים לכך שחטאים יוחסו לדמויות שלא באשמתם, בצורה פרדיטרמיניסטית. במקרא נהגו כך, למשל, כלפי דוד, בחטאו לספור את העם, שהיתה זו הסתה של הקב"ה - **"ויסת את דוד בהם לאמר, לך מנה את ישראל ואת יהודה"** (שמ"ב כד, א). כך אומר גם יוסף לאחיו: **"ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים..."** (בר' מה, ח) - כביכול, לאחים אין אחריות מליאה לבחירתם בחטא זה. באותו אופן מגיב דוד לקללת שמעי בן גרא: **"כי ה' אמר לו קלל את דוד ומי יאמר מדוע עשית כן"** (שמ"ב טז, ז). גם דוד התייחס ברצינות לאפשרות זו של הסתה אלוקית לחטוא בטענתו כלפי שאול, הרודף אותו ללא סיבה - **"אם ה' הסיתך בי..."** (שמ"א כו, ט).²³¹ בדומה, העקרון **"מעשה אבות סימן לבנים"** (ב"ר מו, ג; תנחומא בובר, לך יב; שם, וישלח כח) מבוסס אף הוא על יסוד הבנה זו, שלחיי אבותינו קיים גם רובד יותר עמוק, ולא רק מה שנראה לעין בלבד.

תקדימים אלו במקרא הקלו על חז"ל (ע"ז ד, ב) לומר, שלא היה דוד ראוי לחטאו עם בת-שבע, אלא שהסיתו ה' למען המגמה החינוכית, ללמד דרכי תשובה לדורות. כך דרשו חז"ל (ב"ר פה, א) גם במעשה יהודה ותמר, שמדובר בתכנית אלוקית מכוונת להסב לידתו של משיח. במכירת יוסף ראו (ב"ר פד, יג) חלק מתהליך אלוקי לאומי של קיום דבר ה' לאברהם **"ועבדום ועינו אותם"** (בר' טו, יג).

וכך קבע הראי"ה קוק (עין אי"ה שבת פ"א סי' כ), ש"בהנהגת ישראל וגלגולי סיבותיהם היו הדברים כולם מכוונים לתכליתם - גם החסרונות הפרטיים, גם השגיאות והדברים שהתרחבו מהם - כולם עולים בשקל הקודש לבצע את אשר הוכן במחשבה העליונה, ממגיד ראשית אחרית ברוך הוא." כלומר, מסגרת הבחירה החופשית, הפרידיטרמיניזם והחטאים היא שונה אצל אבות האומה וגדולי ישראל מאשר אצל האדם הפרטי.²³² כבר נזכר הדבר בספר משלי (כא, א): **"פלגי מים לב מלכים ביז ה', כל אשר יחפוץ יטנו"**.²³³ כלומר, יחד עם מישור הבחירה של הפרט, קיים גם רובד היסטורי-לאומי, שם בחירת דמויות התנ"ך יותר מצומצמת. כיון שנקבע התקדים שגיבורי התנ"ך מתפקדים לפעמים כ"חיללים" למען צורך הכלל והאומה, ממילא ניתנה הרשות אף לחז"ל להמשיך בדרך זו, למען מגמות חינוכיות אחרות. אפשר שחז"ל ראו ב'**הלאמה'** זו של דמויות התנ"ך, כעין העלתם לדרגת "ראשונים כמלאכים" (ע"פ שבת קיב, ב) השונים מאתנו, בני האדם. קל וחומר כשמדובר בחטאים שאולי לא אירעו כלל, אלא נתבדו מלכתחילה עבור המגמה החינוכית לדורות. בשל כל זה לא ראו חז"ל בלימוד החובה על אישי התנ"ך מבט שלילי עליהם, ואף לא שקר והטעייה.²³⁴

2. עבירה לשמה

יתר על כן: אפשר שב"חטאים" מסויימים ראו חז"ל **זכויות**. זאת בעקבות קביעתם "גדולה עבירה לשמה" (נזיר כג, ב), שהרחיבו בה במיוחד בספרי החסידות.²³⁵ בדרך זו הלכו חז"ל כשדרשו שיעל פיתתה את סיסרא

231. אמנם חז"ל לא ראו בעין יפה את תליית הרדיפה בהסתתו של ה' במקום עבירת שאול. אך מצוין שם שעונשו של דוד עבור האשמה זו, היה בזה שאכן הסיר ה' את בחירתו, ושחטא ספירת העם באמת הייתה גזירה אלוקית. כלומר, אכן, אפשרות זו של הסתת ה' והגבלת הבחירה קיימת.

232. עיין עוד בעין-אי"ה על ברכות פ"ט סי' רנט; בהספדו על הברון בנימין רוטשילד (מאמרי הראי"ה עמ' 265); ובשו"ת משפט-כהן, עמ' שכח.

233. "הגם שלב האדם הפרטי נתון ברשותו והבחירה בידו, לא כן לב המלך, אחר שבבחירתו תלוי אושר הכלל... הוא ביד ה', והוא בעיני הכלל משולל הבחירה" (מלבי"ם, משלי שם).

234. עיין בספר ארח מישרים ט, ד, שמסביר כך את שהתירו חכמים לשנות בנושאים מסויימים (ב"מ כג, ב) - "כיון דעבידי רבן דמשנו בהנהו מילי, ממילא מי שנאמר לו בהם דבר שאינו כן, אינו מוטעה, דהוי ליה לאסוקי אדעתיה דמשני." ועיין במאמרי "שקר חינוכי ותרגילי סימולציה לפי ההלכה", טללי אורות ג (תשנ"א), בעמ' 105-106. אך צ"ע מדוע לא הסבירו כך בהיתרם של בית הלל לשבח "כלה נאה וחסודה" גם כשהיא מכוערת.

235. עיין בהרחבה: נ' רקובר, מטרה מקדשת את האמצעים, ירושלים, תשי"ס, פרק ב: "עבירה לשמה", ובפרט בעמ' 87-67, ובמה שכתב ר"י מדן (לעיל הע' 1) עמ' 22, בסוף הערה 18.

שבע פעמים (נזיר, שם), שבנות לוט התכוונו לשם שמיים כשהשקו את אביהן יין (ב"ר נח,א), ושתמר ואשת פוטיפר התכוונו אף הן לשם שמיים (שם פה,א-ג). בדומה לכך דרשו (ב"ב קיט,ב) שצלפחד חילל שבת בכוונה כדי שיתברר באיזו דרך יש להמית את מחלל השבת.²³⁶ נמצא שיש עבירות שבכלל אינן חטאים, אלא להיפך. ברור שאין לראות בכאן היתר גורף כאילו המטרה תמיד מקדשת את האמצעים; רק בעיני חז"ל ובידיהם הסמכות היחידה לקבוע שבנסיבות מסוימות חטא אינו חטא. אולי בכפוף לכך אמרו חז"ל (פס"ר י): "ראה חיבתם של ישראל, שעבירותיהם מביאות אותם לידי מעלות גדולות." ומה לי עבירה שמביאה לידי מעלה של אותו אדם, לבין עבירה המביאה אחרים לידי מעלה, היינו חינוכם של ישראל לדורותיהם.

כ. סיכום

- א. קיימים מדרשים ה"מחייבים" את צדיקי התנ"ך למרות היותם זכאים במקרא. לעיתים אין לכך כלל רמז בתנ"ך, וגם כשישנו רמז שנדרש, לפעמים הוא רק עילה או **אסמכתא** ללמד את הלקח החינוכי. יש בהכרה במגמתיותם של המדרשים הללו משום **הצדקת צדיקי התנ"ך**.
- ב. מבין **המאפיינים** ברבים מהמדרשים הללו ובמגמות החינוכיות שלהם:
 1. העבירה היא שכיחה ביותר, שדשו בה רבים, כגון: לשון הרע, יצר העריות, וכדו'.
 2. מוטיב שחוזר לעיתים קרובות המעיד על הנחיצות להתייחס אל הנושא.
 3. עונש מרתיע, ואולי אף מוגזם.
 4. אנכרוניזם.
 5. דרך הניסוח, כגון: שאלה מגמתית ("מפני מה נענש פלוני?") או מסקנה ברורה להווה ולעתיד ("ימלמד שכל ה...").
 6. מידת האילוץ בדרשת הלימוד מהפסוק.
 7. החטא שנוי במחלוקת. לפעמים אפילו הדעות הסותרות מובילות אל מגמה חינוכית משותפת.
- ג. עיקר מטרת התנ"ך וחז"ל היא להורות ולהדריך, ולא ללמד היסטוריה. אין עניינם בתולדות העבר, אלא לחנך בהווה לקראת שיפור והעמקת חיי העתיד. מתוך כך הם לפעמים מוותרים על הדיוק העובדתי, על פשטי הפסוקים וערכים אחרים שפחות נחוצים באותו רגע. בתחום זה, לפעמים **מטרת הלקח המקומי מקדשת את האמצעי**.
- ד. לא רק על דיוק עובדתי מוותרים, אלא אף על כבודם של האבות, למען הלקח החינוכי לדורות וכבוד שמים. גם כאן, ממשיכים חז"ל בדרך התקדימים שבתנ"ך.
- ה. היעדים החינוכיים של המדרשים הללו הם בתחום הערכי-מוסרי ובתחום הפילוסופי, למשל: לענות על בעיית הצדק העולמי - "צדיק ורע לו", אורך וקשיי הגלות - ושאלות נוספות בתחום האמונה, ובהתמודדות עם אמונות זרות. חלק מהן מתייחסות לבעיות "על-זמניות" וחלק מכוונות לתקן בעיה פחות מצויה שהופיעה בדור/ות מסוימ/ים. לפעמים קיים **שילוב בין כמה מגמות** חינוכיות שונות באותו מדרש, ולפעמים אף משולב פן **פרשני** ו/או **ספרותי**.
- ו. נחלקו הדעות באשר ל**יעדים** של המדרשים - האם נאמרו בבית המדרש ומכוונים בעיקר כלפי **תלמידי החכמים** (ולפי זה מובן השימוש במנהגי התנ"ך כמקבילים), או שמא נאמרו בבתי הכנסת בשבתות וחגים לאחר קריאת התורה, ומכוונים כלפי **הציבור הרחב** (לדעה זו, מובן השימוש בגבורי התנ"ך כדמויות זמינות מפרשת השבוע וההפטרה, ללמד את הלקח של הדרשן). היות והתנ"ך עוסק לרוב בצדיקים, ואין אצלם מבחר גדול של חטאים, מובן הדבר שהדרשנים ילבישו את תוכחותיהם בלבוש סיפורים על אותם גיבורים, בהרחבת מה שכתוב.
- ז. בהתאם למחלוקת על ציבור היעד, לפעמים תשתנה הבנתנו בנושא הלקח, אותו רוצה הדרשן לשפר ולתקן. גם ההפך הוא נכון, שלאחר ראיית מגמת חלק מהמדרשים, ממילא מתבהר מי אכן ציבור היעד. יש בכך תרומה לגבי המחלוקת הנ"ל.
- ח. בדרך כלל, המגמות החינוכיות של המדרשים הולכות בעקבות עיקרון שיש לו **תקדים בתנ"ך** עצמו.

236. במהרש"א שם הקשה, אם כן זוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה! ועיין דעת-תורה למהרש"ם או"ח רעח,א.

- ט. מגמה אפשרית נוספת שהועלה לאחרונה, היא הניסיון לקרב את גיבורי התנ"ך אלינו על ידי האנשתם, כדי שנוכל להזדהות עימם ולהתייחס אל מעשיהם כאל דברים ברי-השגה. אך על פי דבריהם במקומות אחרים, אנו מסתפקים אם זאת הייתה כוונתם המקורית של חז"ל במדרשים שבדיוננו.
- י. קיימת גם נטייה הפוכה, להעריך בני אדם עד כדי הזדהות וחיקוי מוחלט. הדבר מסוכן, כיון שלכל גיבור יש גם חסרונות. יש להעריך ולחקות את המעשה אך להיזהר לפני הערצת העושה. מאידך, ללא ספק, רצו חז"ל שנראה בגיבורי התנ"ך דמויות להערכה ושנחקה את רוב מעשיהם.
- יא. מה שנראה לנו כהאשמת צדיקי התנ"ך היא לפעמים להפך, לימוד זכות על דמות אחרת, על הציבור בכללו, ולעיתים אף על אותה דמות עצמה.
- יב. למדרשים יש מטרה ללמד דרכי תשובה, ולהצביע על הסכנה שבטשטוש החטא והייאוש ממנו.
- יג. ישנם נושאים שבהם לא האשימו חז"ל איש מאישי התנ"ך - כגון: גניבה וחמדת הממון. אם מגמת המדרשים היא כלפי ציבור תלמידי החכמים (ראה לעיל סעיף ו), מסתבר להניח שציבור זה לא היה נגוע בחולשות אלו, ולא היה צורך להעמידם עליהם.
- יד. לעיתים מתכוונים המדרשים לעודד את הבנים להתחזק בתיקון אותו חטא אבות, על ידי הוספת אחריות היסטורית למען העבר והעתיד. אחריות זו מתבטאת לעיתים בצמצום הבחירה החופשית אצל דמויות מפתח והלאמתם, למען הדורות הבאים.
- טו. לעיתים קיימת "עבירה לשמה", היינו: לאדם הפרטי ייחשב הדבר כעבירה, אך במקרה הנדון נעשתה או נכתבה העבירה למען הכלל. במקרים מיוחדים אלו החליטו חז"ל שהמטרה מקדשת את האמצעים.
- טז. יש לזכור שלא כל חטא של אבות האומה הוא בכלל חטא במונחים של האדם הפרטי.
- יז. מגמה חינוכית נוספת היא במישור הפדגוגי, שהתחבולות הדרמטיות של ההפתעה והאירוניה הועילו לר' עקיבא (המומחה בפדגוגיה), רב וחבריהם בתחומי הערנות, זיכרון, הפנמה, וחיזוק המוטיבציה אצל קהל המאזינים.
- יח. אם ראינו ספרות שלימה של "הזכאים במקרא וחייבים בחז"ל", עם מגמות חינוכיות רבות ומגוונות, נראה שיש בכך גם מה להאיר לגבי הדיון בין רבני דורנו בסוגייה ההפוכה, "החייבים במקרא וזכאים בחז"ל":
1. קשה לדבר בהכללה על "גישת חז"ל" כשמדובר על תפישות שונות וגם מורכבות ביותר.
 2. אם חז"ל לא נמנעו מלגלות, ואף לפעמים להמציא על בסיס רמז קלוש או פחות, מדרשים המחייבים את אבותינו מעבר למה שמופיע בתנ"ך, קל וחומר שאי אפשר לומר ש"גישת חז"ל" היא מגמה אחידה להלבין ולזכות את כל מעשיהם בצורה כוללנית.
 3. רבים מהמדרשים הם מגמתיים בעליל, ולא התכוונו חז"ל שנלמד מאותם מדרשים לא היסטוריה ולא פרשנות, אלא חינוך לערכים והשקפה. יתכן לומר כך גם כשחייבים במקרא וזכאים בחז"ל.