

היום השמיני

עיון בדרשות אגדה

א. פתיחה

אחת ה'חידות' הגדולות ביותר הניצבות בפני הבא בשערי עולם המדרש, היא הבנת דרכם הפרשנית של חז"ל. דרך הלימוד הדרשנית של פסוקי התורה נראית מאד מוזרה ולא מובנת ללומד בין זמננו: לא ברורים כלל הקריטריונים המנחים את חז"ל בפרשנותם - איך בדיוק הוציאו את מסקנותיהם מהפסוקים; מה הקשר בין פשט הכתוב כפי שהוא נראה לבין מה שנלמד ממנו; וכיצד יש להבין את המקרים בהם מסקנות המדרש נראות כסותרות ממש למשמע ממשוטו של מקרא?!

נושא זה סבוך ומורכב עד מאד, והוא מזיקק ליבון ומחקר רב ומפורט, שאין בכוחי לערוך אותו כעת. יחד עם זאת, ברצוני להצביע על עיקרון פרשני אחד. עיקרון זה עומד, לדעתי, ביסודם של מדרשי הלכה ואגדה רבים.

הנחת היסוד של עיקרון זה היא, שפעמים רבות דרשת הפסוק כפי שהדרשן מציג אותה לפנינו היא איננה כל התמונה. הדרשה היא רק 'קצה קרחון' של מהלך פרשני רחב הרבה יותר, שהדרשה חושפת בפנינו רק את השורה התחתונה שלו. עלינו כלומדים מוטלת המשימה להתחקות אחר מהלך מחשבתו של הדרשן, ולגלות את מה שטמון מאחוריה¹.

מבדיקות מקיפות שערכתי, מצאתי כיוון חשיבה זה ככיוון פורה ביותר, שבכוחו לכאר דרשות סתומות רבות - הלכתיות ואגדיות, ולהפיץ עליהן אור בהיר. על כן, גם אם אין כאן פיתרון כולל ומקיף לבעיה זו², דומני שבכוחו של עיקרון זה לפזר משהו מן הערפל.

כדי להדגים עקרון זה, בחרתי סוגיה מדרשית בה הוא בא לידי ביטוי בולט. יש להדגיש שלמרות שהסוגיה שנבחרה להדגמת העיקרון היא סוגיה אגדית, יפה כוחו של עיקרון זה גם לדרשות ההלכתיות של חז"ל, ואידך זיל גמור³.

בדומה למטרתי במאמר הקודם, ובשיעורי בנושא זה בישיבה, תקוותי שלומדים נוספים יענו לאתגר, ויצטרפו למאמץ לימודי ורוחני משותף להקמת בניין משמעותי יותר.

1. ניתן למצוא מידי פעם ביטויים לשימוש ביסוד זה אצל פרשנים וחוקרים. אולם, כמעט ולא עמדו עליו כעיקרון פרשני שניתן ליישם באופן שיטתי ונרחב. ראה למשל: ע' בייטנר, 'מה ליעקב בעיר המקלט? מעגלים אינטרטקסטואליים ב"תודעת" הדרשנים', דרך אגדה ג' (תש"ס), עמ' 7-31; הרב יואל בן נון פיתח יסוד זה בהרחבה, ראה במבוא לספרו 'פרקי האבות - עיונים בפרשיות האבות בספר בראשית' עמ' 15-16; 'השבת: מלאכת האדם ומלאכת המשכן' משלב לח (עלון ישיבת הקיבוץ הדתי עין צורים) עמ' 7-31; אמנם כבר קדמו צבי קארל, מחקרים בספרי, תל אביב תשי"ד, שהוא (למיטב ידיעתי) הראשון והיחיד שמנסה ליישם עיקרון זה באופן שיטתי, על קבוצה גדולה של דרשות.

2. ספק אם בכלל ישנו פיתרון שכזה, ואכמ"ל.

3. ישנן עימי דוגמאות מובהקות רבות לעיקרון זה, ולא עת היאספ היא; בינתיים, ראה בגיליונות השיעור 'מדרשי הלכה' שהועבר בשנה שעברה על ידי כותב שורות אלה, במסגרת בית המדרש הוירטואלי של ישיבת הר עציון: www.vbm-torah.org

ב. סוגיה לדוגמא

בתורה, בפתיחת פרשת שמיני נאמר:

“ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל.
ויאמר אל אהרן: קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעלה תמימם והקרב לפני ה'.
ואל בני ישראל תדבר לאמר: קחו שעיר עזים לחטאת ועגל וכבש בני שנה תמימם לעלה,
ושור ואיל לשלמים לזבח לפני ה' ומנחה בלולה בשמן,
כי היום ה' נראה אליכם”

(ויקרא ט', א'-ד')

פסוקים אלה נדרשים בספרא:

(א) **“ויהי ביום השמיני קרא”**: זה אחד מן הכתובים שצריך לדרוש.
נאמר כאן **“ויהי ביום השמיני”**, ונאמר להלן **“ויהי ביום השלישי”**. אין אנו יודעים אם שלישי
לשבת אם שלישי למנין?
כשהוא אומר **“כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני... ויהי ביום השלישי
בהיות הבוקר”** הרי אומר - שלישי למנין.
וכאן נאמר **“ויהי ביום השמיני”** אין אנו יודעים אם שמיני למנין אם שמיני לחודש?
כשהוא אומר **“כי שבעת ימים ימלא את ידכם”** הרי אומר - שמיני למנין ולא שמיני לחודש...

(ב) **“קרא משה לאהרן ולבניו”**: לפי שכיבדו המקום תחילה לאהרן אף משה כיבדו בסוף,
שנאמר: **“קרא משה לאהרן ולבניו”** ואחר כך **“לזקני ישראל”**.

(ג) **“ויאמר אל אהרן קח לך עגל בן בקר לחטאת”**: מלמד שאמר לו משה לאהרן: אהרן אחי,
אף על פי שנתרצה המקום לכפר על עונותיך, צריך אתה ליתן לתוך פיו של שטן. שלח דורון
לפניך, עד שלא תיכנס למקדש, שמא ישנאך בביאתך למקדש.
ושמא תאמר: אין צריך כפרה אלא אני! אף ישראל צריכים כפרה, שנאמר: **“ואל בני ישראל
תדבר לאמור קחו שעיר עיזים לחטאת”**.
וכי מה ראו ישראל להביא יותר מאהרן? אלא אמר להם: אתם יש בידכם בתחילה ויש
בידכם בסוף: יש בידכם בתחילה - **“וישחטו שעיר עיזים”**; ויש בידכם בסוף - **“עשו להם עגל
מסכה”**. יבוא שעיר עיזים וכפר על מעשה עיזים, יבוא עגל וכפר על מעשה עגל.
(ספרא, ריש פרשת שמיני)

הלכה א

הדרשן כאן בונה גזירה שווה בין היום השמיני למילואים, שם נאמר **“ויהי ביום השמיני”**, למעמד הר
סיני שם גם כן נאמר **“ויהי”**: **“ויהי ביום השלישי”**. מהשוואה מילולית זו הוא מציג התלבטות דומה
שצריכה לעלות בשני המקומות - האם ציון היום הוא לתאריך קבוע (שלישי בשבת/בחודש) או לסופו
של מניין ימים מסויים.

במבט ראשון נראה שההתלבטות המשותפת מקורה אך ורק בהשוואה המילולית בין המקומות השונים
- המילה **“ויהי”** שמופיעה בשניהם. כך הדברים מוצגים, ולכאורה אין סיבה לחשוב שלא כך הם פני

הדברים. אבל בכל זאת מתעוררת תמיהה, האמנם ייתכן שהדרשן יבנה את שאלותיו ומסקנותיו רק על השוואה טכנית ופורמלית שכזו?

ניתן להציג שאלה זו בהקשר רחב יותר, ולשאול כך גם על מידת ה'גזירה שווה' בכללותה: כיצד ייתכן לתלות כל כך הרבה דינים ופרטי הלכות שמקורם אך ורק בדימיון מילולי-חיצוני של מילים ספורות בין פרשיות שונות? לא נעסוק כאן בשאלת ה'גזירה שווה' בהקשרה המלא, אך נצביע כאן על תופעה המתגלית בסוגיה שלנו שבכוחה להאיר גם סוגיות של 'גזירה שווה' במקומות נוספים. בדיקה מעמיקה יותר בפרטי בעניין מגלה שהשוואה בין מעמד הר סיני ליום השמיני למילואים רחבה הרבה יותר מזו המוצגת במפורש בדברי הדרשן: מקורה בהקבלה כללית בין היום השמיני למעמד הר סיני שאינה מסתכמת בהשוואה טכנית בין המילים.

היום השמיני	מעמד הר סיני
"ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבחת..." (ויקרא ט', כ"ד)	"והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו ה' באש..." (שמות י"ט, י"ח)
"כי היום ה' נראה אליכם" (שם ט' ד'); "וירא כבוד ה' אל כל העם" (שם ט', כ"ג)	"וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר" (שם י"ט, כ')
"וירא כל העם וירנו ויפלו על פניהם" (שם ט' כ"ד)	"וירא העם וינעו ויעמדו מרחק..." (שם כ', י"ד)
חטא נדב ואביהוא (שם י', א'-ב')	"והכהנים והעם אל יהרסו לעלת אל ה' פן יפרץ בם" (שם י"ט, כ"ד)

עד כאן ניסינו להתחקות אחר דרך קריאתו של הדרשן את הפסוקים, והצענו שמסקנתו מבוססת על הקבלה כללית בין הפרשיות ולא רק על לימוד פרשני מילולי⁴. אך כל זה היה רק על דרך ההשערה, כיוון שהדרשן עצמו לא מציין במפורש את כל ההקבלות הללו בין הפרשיות. אך שפר חלקנו בסוגיה זו, ונראה שניתן להביא ראיה מלשון הדרשן עצמו לכך שהקשר שהוא מצא בין היום השמיני למעמד הר סיני הוא גם תוכני ולא מילולי גרידא, וזאת מדבריו בהלכה הבאה:

"קרא משה לאהרן ולבניו: לפי שכיבדו המקום תחילה לאהרן אף משה כיבדו בסוף, שנאמר: 'קרא משה לאהרן ולבניו' ואחר כך 'לזקני ישראל'"

הדרשן מסביר את הקדמת אהרן לזקני ישראל על ידי משה ביום השמיני, על רקע הקדמתו להם על ידי ה', ובכך אות וסימן לכבוד שנפל בחלקו. והפסוקים שמובאים כרקע, בהם ה' מכבד את אהרן הם פסוקים ממעמד הר סיני! קשה לראות במיקומה של דרשה זו (הלכה ב') בסמיכות לדרשה הקודמת, ובפסוקים שהובאו לביסוס טענתה, דבר מקרי. מסתבר מאד שההקבלה העקרונית שהוזכרה לעיל בין הפרשיות היא זו שעמדה ביסוד הדרשה הראשונה, ויישום נוסף שלה - מעמדו של אהרן הכהן בהתגלות - בא לידי ביטוי בדרשה השנייה.

נראה אם כן בבירור, שישנה כאן מגמה עקרונית של הדרשן להשוות באופן כללי בין היום השמיני למילואים למעמד הר סיני - יש משהו ביום השמיני שהוא מעין מעמד הר סיני. ואם כך, עלינו לשאול מהי משמעותה של השוואה זו?

4. מודגמא זו, ומדוגמאות נוספות שנראה בהמשך, ניתן ללמוד על ההכרח שבלימוד מדרש בצמידות לעיון בתנ"ך.

יתכן שביסוד ההקבלה מונחת התפיסה שאוהל מועד הוא מקום **המשך נתינת התורה**⁵. בהר סיני רק החלה נתינתה: המעמד הוא מעמד מכונן, ראשוני, בו ניתנו רק עשרת הדיברות שהם כמה עקרונות כלליים בלבד. מתן התורה חייב להימשך, ולשם כך נועד מקום מיוחד - ארון העדות שבתוך אוהל מועד: "ונועדתי לך שם ודיברתי אתך מעל הכפרת... את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל". אך כאן הנתינה שונה: תורה לפרטיה ודקדוקיה. נתינת תורה ומצוות בסיני זקוקה למעמד של התגלות, כנראה לשם מתן חותם אלוקי על הצו. וכמו שבמעמד הר סיני נתינת המצוות לוותה בהתגלות גדולה ומרשימה, באש ובהופעת כבוד ה' לעיני כל העם, כך הקדשתו של אוהל מועד כמקום המשך נתינת המצוות תלויה בהקדמת התגלות דומה.

לאור הבנה זו, נוכל כעת לחזור לדרשה עצמה ולהבין את התלבטותו של הדרשן לגבי משמעותם של הימים - האם ציונם בתורה כוונתו לתאריך קבוע או לסופו של מניין ימים. הדרשן מביא שני פסוקים בתשובה: "כי שבעת ימים ימלא את ידכם", ו "כי ביום השלישי ירד ה' לעיני העם". ומכאן שציון הימים הוא למניין. אבל לכאורה העניין לא ברור: הדרשן מבסס את תשובתו לא על דרשה או פרשנות מיוחדת, אלא על **פסוקים מפורשים** שהוזכרו באותן הפרשיות מעט קודם לכן! ואם הדברים כתובים במפורש, מה אם כן היתה השאלה בכלל?! בפרשת היום השמיני מספר פסוקים קודם לכן נאמר: "ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים עד יום מלאת ימי מלאיכם, כי שבעת ימים ימלא את ידכם" ומיד לאחר מכן - "ויהי ביום השמיני". באופן דומה גם במעמד הר סיני: "...לך אל העם וקידשתם היום ומחר וכבסו שמלתם. והיו נכונים ליום השלישי, כי ביום השלישי ירד ה'..." ובהמשך - "...היו נכונים לשלש ימים אל תגשו אל אשה". ומיד לאחר מכן - "ויהי ביום השלישי". ואם כן, מדוע בכלל עלה בדעתו של הדרשן להתלבט האם אולי הכוונה ליום שלישי בשבוע או לשמיני בחודש, הרי הדברים כתובים במפורש!

כנראה צריך להבין, ששני צדדי הספק של הדרשן האם היום הוא למניין או ציון תאריך קבוע, משקפים **שתי תפיסות שונות** לגבי מהותו של היום השמיני/השלישי והימים שלפניו. הדרשן אכן ידע מראש את התשובה שימים = למניין, אלא שהצגת האפשרות האלטרנטיבית של תאריך קבוע, נועדה כדי לשלול את התפיסה ההפוכה המונחת ביסודה.

מהו יסוד ההבדל בין אירוע המתרחש בתאריך נקוב ומוגדר, לכזה החל לאחר מניין מסויים של ימים? הקביעה שאירוע כלשהו יחול בתאריך קבוע על לוח השנה בעצם מעניקה משמעות רבה ועניין מיוחד ליום עצמו בו מתרחש האירוע. אך כשאירוע המתרחש ביום מסויים הוא רק בסופו של "מניין" של כמה ימים, אין עניין מיוחד ביום הספציפי בו חל האירוע. משמעותו המיוחדת של היום מוענקת לו רק מתוקף היותו בא לאחר מספר מסויים של ימים.

על פי זה גם הימים **שלפני** אותו יום יהיו בעלי אופי שונה: כאשר מדובר ביום מוגדר וקבוע, הרי שהימים שלפני יום זה יהיו בעצם ימי **המתנה** לאותו יום מיוחד; תאריכו ידוע ומוגדר מראש, ואנו אין לנו אלא להמתין לבואו. לעומת זאת במקרה של יום הבא לאחר מספר ימים שאנו מונים לקראתו, הרי שישנה חשיבות מיוחדת לימי המניין. לחשיבות זו ביטוי כפול: ראשית, כפי שצינינו, משמעותו של תאריך היום הסופי מוענקת לו על ידי ימי מניין אלו. אך מעבר לכך, בעצם פעולת מניית הימים ישנה משום נטילת חלק פעיל מצידו של האדם בזמן המתנה. ואם כך, מעבר להתנה גרידא ליום המיועד ניתן לראות ימים אלה כימי **הכנה** אליו!

אם נחזור לענייננו, הסבר זה להתלבטות הדרשן האם הימים השלישי והשמיני הם למניין או לא, קשור בטבורו למגמתו הכללית של הדרשן שנחשפה לעיל של השוואת היום השמיני למעמד הר סיני: כהמשך למגמה זו מציע הדרשן את התפיסה של התגלות ביום קבוע והימים שלפניו כימי המתנה על מנת **לשלול** אותה, ולהציב במקומה תפיסה נוגדת: ההתגלות, הן במעמד הר סיני והן ביום השמיני

5. תפיסה זו פותחה מאוחר יותר בהרחבה על ידי הרמב"ן.

למילואים, אינה מונחת על האדם מבחון, אינה קבועה מראש ואינה מוגבלת בסד של זמן ומקום. תאריך ההתגלות אינו רשמי, וחלקו של האדם בהבאתה הוא מרכזי: רק לאחר שבעה ימי מילואים ושלושה ימי הגבלה יוכל ה' להופיע במקום ובזמן אותו יצר האדם.

הלכה ב

כפי שראינו לעיל, רומזת הלכה זו בבירור על הקשר הקיים לדעת הדרשן בין מעמד הר סיני ליום השמיני. קשר זה מוביל בהלכה זו גם להקבלה בפרט נוסף - מעמדו של אהרן. כמו ש"כיבדו המקום תחילה" במעמד הר סיני, כך גם ביום השמיני "אף משה כיבדו". ונראה שהמסר שהדרשן מנסה להעביר הוא שגם אהרן כלול בהתגלות. על יצירת הקשר בין ישראל לקב"ה מופקדים העוסקים בעבודת הקודש: מן הצד האחד עומד משה, שחלקו בא לידי ביטוי ב'הורדת השכינה' כלפי מטה, ומן הצד השני - הכהנים, העוסקים בחלק האנושי שעניינו העלאת האדם אל ה'. ובתוכם, בין שני הקצוות, ניצב אהרן שתפקידו בעניין זה כפול: הן כראש הכהנים בעבודת הקודש והעלאת האדם כלפי מעלה, והן בהורדת והשראת השכינה כלפי מטה; שהרי חלק לו, כמו למשה, גם בהתגלות.

הלכה ג

המהלך שפותח עד כה - תפיסת היום השמיני למילואים כהמשך למעמד הר סיני, מפנה את מקומו בהלכה זו לטובת מהלך אחר - **היום השמיני למילואים כתיקון לחטא העגל**.

כצעד ראשון עלינו לנסות להבין את מקורו של רעיון זה ואת יסודותיו בפסוקים. מניין צמחה לה תפיסה כזו, שבמבט פשוט נראה שאין לה כל זכר בכתובים? נראה שהרמיזה המשמעותית לכיוון כזה מצויה ברשימת הקרבנות שנדרש להביאם:

"ויאמר אל אהרן קח לך **עגל** בן בקר לחטאת ואיל לעלה... ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עיזים לחטאת ו**עגל** וכבש בני שנה תמימים לעלה"

בדיקה בכל קרבנות הבקר שבתורה מעלה שכאן זהו **הקרבן היחיד בתורה שזוכר בשם "עגל"**, ולא בשם "פר" או "שור" הרגילים. וכאן, לא זו שעגל נזכר כאן באופן יחידאי, הוא אף **נכפל!** גם בחטאת אהרן וגם בעולת העם. דומה, אם כן, שהדרשן מצא כאן מילה מנחה הרומזת בצורה ברורה לחטא העגל.

כאן מתעוררת השאלה, האם ישנו קשר בין שתי התפיסות העולות במדרש באשר למהותו של היום השמיני למילואים (הלכות א'-ב' והלכה ג')? שאלה זו היא מקרה פרטי של שאלה עקרונית-כללית באשר לדרך עבודתו של **עורך המדרש**: מה חלקו של העורך בבניית המדרש כפי שהוא לפנינו? האם יש לראות אותו רק כמלקט ומסדר דרשות שונות ותפיסות שונות על סדר הפסוקים (תפקיד טכני למדי), או שמא בבחירת הדרשות, סידורן ועריכתן הוא גם טובע משמעות נוספת לדברים בעצם פעולת העריכה שלו? במילים אחרות, האם מעשה העריכה עצמו הוא **לקט** גרידא או גם **יצירה**? תימוכין לאפשרות שהעורך נטל חלק פעיל ויצירתי במעשה העריכה נוכל למצוא אם נגלה לאורך הדרך רמזים פזורים ו"טביעות אצבע" שלו, המאותתים על קיומה של כוונה ומודעות בסידור החומר, ואולי אף מעבר לכך.⁶ בנידון דידן, שאלה האם ישנו קשר בין דרשות שהובאו בזו אחר זו, היא שאלה מובהקת על דרך עבודתו של עורך המדרש; שהרי שתי הדרשות עומדות בפני עצמן, לא נרמזת כל תלות ביניהן, ואף יתכן מאד שבמקורן הן נאמרו על ידי דרשנים שונים ורק לפנינו הונחו יחד.

6. בהקשר רחב יותר, שאלה זו באשר לחלקו של העורך בעיצוב החומר שלפניו עולה לגבי ספרות חז"ל בכללותה: משנה, תוספתא, גמרא וספרי מדרשי האגדה. בשאלה זו בנוגע **למשנה** טיפל ביסודיות רבה הרב אברהם וולפיש בכמה מאמרים ועבודות, והגיע למסקנות מפתיעות. ראה: שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעותיותה, נטועים א' עמ' 60-33; תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, עבודת גמר לתואר מוסמך תשנ"ד; משחק לשון במשנה, נטועים ג' עמ' 96-79; תקבולת במשנה, נטועים ד' עמ' 86-59; שיטת העריכה הספרותית על פי מסכת ראש השנה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, שבת תשס"א.

ראשית, נוכל לשער שבעצם הבאת שתי התפיסות בזו אחר זו נרמז על קשר כלשהו הקיים ביניהן לדעת העורך, ולא סתם שתי דרשות בלתי תלויות. אך בדיקה נוספת מגלה "טביעות אצבע" נוספות של העורך הרומזות בצורה ברורה לקשר בין שתי המגמות בתפיסת היום השמיני:

1. כפי שראינו לעיל, הלכה ב' הדנה במעמדו של אהרן מהווה המשך ישיר של התפיסה המשתקפת בהלכה א' הרואה ביום השמיני המשך מעמד הר סיני. אך עם זאת, משחק לשוני מפתיע מתגלה בין הלכה ב' לבין הלכה ג':

הלכה ב': "לפי שכיבדו המקום תחילה לאהרן, אף משה כיבדו בסוף"
הלכה ג': "אתם יש בידכם בתחילה ויש בידכם בסוף"

נשים לב גם לכך שביטויים זהים אלו מופיעים בשני המקומות במשמעות שונה לגמרי: בהלכה ב' 'תחילה' משמעותה במעמד הר סיני, ו'סוף' - ביום השמיני, ואילו בהלכה ג' 'תחילה' מכוונת לחטא אחי יוסף ששחטו שעיר עיזים, ו'סוף' - בחטא העגל. נראה, אם כן, שרמיזה לשונית זו קושרת את הלכה ג' להלכה ב', לפחות מבחינה מילולית. ולאור זאת נוכל לראות את הלכה ב' כ'הלכת מעבר' שמקשרת בין המגמות השונות המוצגות בהלכה א' ובהלכה ג': מן הבחינה התוכנית היא קשורה בטבורה להלכה א' - שתייהן מרמזות להשוואה בין היום השמיני למעמד הר סיני, אך מצד שני - הרמיזה הלשונית מקשרת אף את הלכה ג' לעניין, ובכך אולי רומזת שהמגמה החדשה העולה בה לתפיסת היום השמיני, קשורה לזו הקודמת.

אבל יתכן שיש כאן יותר מכך: הסברנו את הקשר בין הלכה ב' להלכה ג' כקשר לשוני אסוציאטיבי בלבד, אך מבחינה תוכנית הלכה ב' עדיין מהווה המשך של המגמה המשתקפת בהלכה א'. אולם יתכן שתפקידה של הלכה ב' כהלכת מעבר משתקף גם ברמה התוכנית, כלומר שגם המסר המובע בה יכול להתאים להלכה ג'.

העיקרון הבסיסי של הלכה ב' הוא שאהרן גם כן שייך להתגלות. לעיל הסברנו זאת כהמשך הרעיון של גילוי השכינה לעם ישראל לאחר מעמד הר סיני. אך לאור הלכה ג' נראה שאפשר להסביר זאת גם באופן אחר: אם היום השמיני הוא תיקון לחטא העגל, הרי שיש עניין מיוחד לדרשן להדגיש את חלקו של אהרן בהתגלות, שהרי לאהרן היה חלק מסויים בחטא העגל! ואם כן, הדרשן רוצה להדגיש שלמרות חטא העגל, אהרן עדיין זכאי וראוי להתגלות.

2. מגמה זו, של תפיסת היום השמיני כתיקון לחטא העגל מפותחת בהרחבה בהמשך הדרשות (ראה הלכות: ד', ה', ח'). בהלכה י"ט:

"ויבוא משה ואהרן אל אהל מועד" - כיון שראה אהרן שקרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים ולא ירדה שכינה לישראל, היה עומד אהרן ומצטער, אמר: יודע אני שכעס עלי המקום, בשבילי לא ירדה שכינה לישראל; כך עשה לי משה אחי שנכנסתי ונתביישתי ולא ירדה שכינה לישראל. מיד נכנס משה עימו ובקשו רחמים וירדה שכינה לישראל. לכך נאמר ויבוא משה ואהרן אל אהל מועד."

ובמפתיע, בהלכה כ"א הסמוכה לה, אנו פוגשים שוב את מעמד הר סיני:

"באותה שעה קפצה פורענות על נדב ואביהוא. ויש אומרים - מסיני נטלו להם. שראו את משה ואת אהרן שהיו מהלכים תחילה, הן באים אחריהם וכל ישראל אחריהם. אמר לו נדב

לאביהוא: עוד שני זקנים הללו מתים ואנו ננהוג את הקהל. אמר הקב"ה: נראה מי קובר את מי - הם קוברים אתכם, ויהיו הם מנהיגים את הקהל"

ניתן לראות אם כן, שהעורך הקפיד לשבץ את המגמות השונות של מהות היום השמיני באופן שהן מעורבות זו בזו. ויתכן שיש בכך משום רמיזה נוספת לכך שיש לראות אותן גם כמעורות זו בזו. לאחר שזיהינו את "טביעות אצבעותיו" של העורך, המצביעות על זיקה הקיימת לדעתו בין התפיסות השונות, יש לנסות ולהבין את משמעותה של זיקה זו.

יתכן שתוצאתו של החיבור בין שתי התפיסות היא ראיית היום השמיני כמעין מעמד הר סיני מחודש בעקבות חטא העגל. חטא העגל, שהיה עוקב למעמד הר סיני, גרם לפגיעה מסויימת בברית שנכרתה שם. פגיעה שכזאת דורשת את תיקונה וכריתת ברית מחודשת⁷; וברית נוספת דורשת גם התגלות נוספת.

הד לחיבור זה בין התפיסות השונות מצוי בהלכה ד' שם:

"ושור ואיל לשלמים' - לפי שנדמית עבירה לשני מינים, שנאמר: 'עשו להם עגל מסכה', ולהלן הוא אומר: 'וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב'. יבוא שור ויכפר על מעשה שור, יבוא עגל ויכפר על מעשה עגל. תדעו שנתרצה המקום לכפר על עוונותיכם; עבירה שאתם מיראים ממנה כבר נזכחה לפני המקום, שנאמר: 'ליזבח לפני ה'. אמרו ישראל לפני משה: וכי היאך מקלסת מדינה את פני המלך ואינה רואה פני המלך? אמר להם: על מנת כן, 'כי היום ה' נראה אליכם'."

* * *

תפיסה אחרת, בכיוון שונה לחלוטין, של מהות היום השמיני למילואים עולה בהמשך הדרשות.

(טו-טז) מה תלמוד לומר 'ויהי'? מלמד שהיתה שמחה לפניו במרום כיום שנבראו בו שמים וארץ. במעשה בראשית הוא אומר: 'ויהי ערב ויהי בוקר' וכאן הוא אומר 'ויהי'. וכיוון שכלו ישראל את מלאכת המשכן בא משה ובירכנו, שנאמר: 'וירא את כל המלאכה ויברך אותם משה'. מה ברכה ברכן?

אמר להם: תשרה השכינה במעשה ידיכם.

ר' מאיר אומר: כך ברכן: 'ה' אלוקי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים'. והם אמרו לו 'ויהי נעם ה' אלוקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו...".

ועל אותה שעה הוא אומר: 'צאנה וראינה בנות ציון' - בנים המצויינים;

'במלך שלמה' - במלך שהשלוש שלו;

'בעטרה שעטרה לו אמו' - זה אוהל מועד, שמצוייר בתכלת ובארגמן ובתולעת השני ובשש; 'אמו' - אין אמו אלא ישראל, שנאמר: 'ולאומי אלי האזיננו';

'ביום חתונתו' - ביום ששרתה שכינה בבית;

7. יתכן שזאת הסיבה לחזרת התורה בשמות פרק ל"ד, על כל הציוויים שבפרק כ"ג: כריתת הברית המחודשת דורשת גם חזרה נוספת על הציוויים שקדמו לחטא. ואכן, ניסוח המצוות בפרק ל"ד דומה מאד לזה שבפרק כ"ג, אך עם שינויים והדגשות שונים הנובעים מחטא העגל, ע"ש. יש לשים לב גם לכך, שאין חזרה נוספת על פרשת משפטים: כיוון שבמעשה העגל הופרה הברית בין ישראל לקב"ה בלבד, אין צורך לשוב ולהזכיר מצוות שונות שבין אדם לחברו (תודה לרב יואל בן נון על הערה זו).

‘וביום שמחת ליבו’ - ביום שירדה אש חדשה ממרום ולחכה על המזבח את העולה ואת החלבים.

כנקודת מוצא להבנת דרשה זו נעלה את השאלה מניין הדרשנים - תנא קמא ור' מאיר, יודעים מה היה תוכנה הספציפי של ברכת משה, בזמן שבמקרא עניין זה לא פורש אלא נאמר רק בצורה כללית "ויברך אותם משה"?

בדומה להצעתנו בהלכה א' ננסה אף כאן לטעון שההשוואה בין היום השמיני לבריאת השמים והארץ אין מקורה אך ורק בהשוואה המילולית, הפורמלית משהו, של "ויהי" "ויהי", אלא בהשוואה כללית בין תהליך הקמת המשכן לבריאת העולם. ואכן, בדיקה של פרשיות הבריאה והקמת המשכן מעלה הקבלות לשוניות מפתיעות:

היום השמיני	בריאת העולם
"וירא משה את כל המלאכה והנה עשו אותה כאשר צוה ה' כן עשו" (שמות ל"ט, מ"ג)	סוף הבריאה: "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (בראשית א', ל"א)
"ותכל כל עבודת משכן אהל מועד" (שמות ל"ט, ל"ב); "ויכל משה את המלאכה" (שמות מ', ל"ג)	"ויכלו השמים והארץ וכל צבאם"; "ויכל אלוקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה" (בראשית ב', א'-ב')

מסתבר מאד, אם כן, שבתשית הגזירה השווה של "ויהי ויהי" עומדת הקבלה רחבה יותר בין הפרשיות⁸, שהגזירה השווה עצמה היא רק "קצה הקרחון" אותו חושף הדרשן לפנינו⁹. אך ננסה לברר האם הדימיון המילולי בין הפרשיות טומן בחובו גם קשר רעיוני ביניהן, אליו מנסה הדרשן לרמוז? כדי שלא להפליג ברעיונות מרחיקי לכת נשתדל להיצמד לעובדות. אשר על כן, אסתפק רק בהצבת מסגרת רעיונית ראשונית הנראית הולמת את הפרטים; ליותר מכך אני רוצה להתחייב. ישנם מספר מרכיבים משותפים ליצירת העולם ולהקמת המשכן: בשני המקרים מדובר בהקמתו של מקום כלשהו; בשניהם ישנה מציאות של מעורבות הקב"ה בעולם - בבריאה היא מתבטאת בעצם יצירתו של עולם, ובמשכן היא מתבטאת אף בהשתכנותו בתוכו. לא רחוק הוא, אם כן, לראות במשכן דגם של עולם מוקטן. ניתן לפתח ולהעמיק רעיון זה, אך נסתפק כאן במה שנאמר.

לאור השוואה מהותית זו בין הקמת המשכן וימי המילואים שבאו בעקבותיו, לבין בריאת העולם, דברי ר' מאיר על תוכן ברכת משה ביום השמיני ברורים ומאירים: אם ברקע של הקמת המשכן עומדת בריאת העולם, הרי שנוכל להמשיך ולהקביל פרטים נוספים. ואכן, ביום השישי לבריאה, הוא היום האחרון ליצירה, נאמר:

"ויברא אלוקים את האדם בצלמו בצלם אלוקים ברא אותו... ויברך אתם אלוקים ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה..." (בראשית א' כ"ח). ברכה של הקב"ה את בני האדם שיפרו וירבו. וזה בדיוק תוכן ברכת משה שמציע ר' מאיר, שאף היא היתה ביום האחרון של עבודות הקמת המשכן: "ה' אלוקי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים ויברך אתכם כאשר דבר לכם!" (דברים א', י"א).

8. על השוואה יפה זו עמדתי מתוך עיון במדרש גופו. אך מאוחר יותר התברר לי שזו השוואה מפורסמת עוד ברמת פשטי הכתובים, שכבר עמדו עליה רבים. עיין למשל 'דעת מקרא' במבוא לספר בראשית המרחיב השוואה זו. בתגלית זו ישנו מסר כפול: ראשית, יש בכך משום תנא דמסייע להצעתו שרעיון זה הוא העומד ביסוד הדרשה. אך מעבר לכך, זה מחזק את התיוה הבסיסית לפיה חז"ל היו רגישים להקבלות אלה בתורה, והן עומדות בתשתיתן של דרשותיהן למרות שאינם מציינים זאת במפורש!

9. המשכן הוקם בראש חודש ניסן. ויתכן שהקבלה זו עומדת גם ביסוד דעתו של ר' יהושע שהעולם נברא בניסן.

נראה, אם כן, באופן ברור, שר' מאיר לא סתם בחר פסוק לברכת משה, אלא היה מודע להקבלה בין הקמת המשכן לבריאת העולם. בהצעתו זו הוא ממשיך באופן טבעי הקבלה זו ומשלים על פיה את הפער החסר בסיפור הקמת המשכן - מה היה תוכן ברכת משה.

על פי ר' מאיר, ישראל השיבו לברכת משה "ויהי נעם ה' אלוקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו...". על מה מבסס ר' מאיר קביעתו זו?

עיון בפסוק זה בהקשרו (תהילים צ') עשוי לבאר את העניין:

פסוק זה חותם את מזמור צ' בתהילים, שפתיחתו היא "תפילה למשה איש האלוקים, ה' מעון אתה היית לנו בדור ודור". מסתבר, אם כן, שר' מאיר חושב על מזמור צ' כולו, למרות שהוא מצטט רק את סופו. פתיחת המזמור בתפילת (=ברכת) משה, שמודה לקב"ה על היותו מעון לבני ישראל. לדעת ר' מאיר (כנראה) "מעון" זה רומז למשכן. על פי זה, ייחוס משפט הסיום של המזמור - שחותם את תפילת משה - "ויהי נעם ה'..." לדברי ישראל, מובן.

בהמשך הדרשה מתוארת שמחתו של הקב"ה ביום השמיני בו שרתה השכינה במשכן, באמצעות פסוק משיר השירים: "צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתנתו וביום שמחת לבו" (שיר"ש ג', י"א). לא ברור כלל הקשר בין פסוק זה להקמת המשכן ולהשראת השכינה; הדיוקים מהפסוקים נראים רחוקים ולא מובנים!

אך גם כאן, דומה שמבט רחב יותר יכול להאיר לנו את העניין (לפחות באופן חלקי). קריאה של פסוק זה בהקשרו מעלה רמיזות ברורות למשכן¹⁰:

"אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון. עמודיו עשה כסף, רפידתו זהב מרכבו ארגמן, תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלם"¹¹ (שם פס' ט'-י').

10. כאן יש לשים לב לנקודה חשובה. איננו מתיימרים לטעון שכל הרמיזות, ההקבלות, והמשמעויות המוצגות כאן הן פשוטו של מקרא. מטרתנו כאן איננה ללמוד תנ"ך, אלא את דרשות חז"ל; ולכן אנו לא מנסים ללמוד את התנ"ך כפי שהוא, אלא כפי שהבינו אותו הדרשנים. אמנם, כפי שאנו מנסים להראות, ניתן לראות לא אחת שמסקנותיהם של הדרשנים אינן מבוססות רק על דיוקים פורמליים בפסוקים, אלא גם על קריאה רחבה ומקיפה יותר שלהם. אולם, אין אני טוען שקריאה זו היא בהכרח פשוטו של מקרא. על כן, בשיטת ההסתכלות על מדרשי חז"ל המוצעת כאן אין משום אפולוגטיקה: אנו לא מנסים לטעון שדברי חז"ל הם בהכרח פשוטו של מקרא, ואף לא בהכרח "עומק הפשט". הניסיון הוא ללכת הפוך – בעקבות הדרשן – ולנסות לחשוף איך הוא הבין את הפסוקים.

לכן, כאשר אנו חושפים פסוק מסויים שעמד בתשתיתה של הדרשה, איננו טוענים שפסוק זה מבסס את הדרשה בפשוטו של מקרא, אלא מנסים להצביע על כך שהדרשן חשב על פסוק זה כשרדש את דרשתו, למרות שלא ציין זאת במפורש.

11. יתכן שכאן ישנה רמיזה נוספת אף לבית המקדש שבירושלים עליה בונה הדרשה המקבילה בסוף מסכת תענית: "וביום שמחת ליבו - זה בית המקדש" (וראה הערה קודמת).