

על בגדי הנהונה ביום הכיפורים

(יישום מעשי של הדיון בדרכי הדרש)

א. מבוא: על חשיבות העיסוק במדרשי ההלכה

סדר הלימוד העיוני של סוגיית גמרא טיפוסית נעשה באופן מקביל פחות או יותר לסדר הכרונולוגי של התהוות התורה שבעל-פה: מהתנאים במשנה, סוגיית הגמרא עצמה, הראשונים, ולאחר מכן האחרונים. כל שלב מוסיף חוליה נוספת, עוד קומה על גבי השלב הקודם. ישנן כמובן שיטות לימוד שונות, שלכל אחת דגשים שונים ומוקדי התעניינות שונים; אך מכל מקום, תבנית הלימוד הכרונולוגית הבסיסית נשמרת אצל כולם. משמעות מיוחדת מקבל סדר זה כאשר הוא נלמד בבית המדרש הבריסקאי, המנסה להגדיר ולהסביר את מושגי היסוד הקיימים בתשתיתה של ההלכה, כך שעם סיומו של העיון בסוגיה נבנה בניין מושגי שלם המאיר באור חדש את כל המכלול. אך דומה שפעמים רבות מורגש חוסר בחוליה בסיסית ברצף המסורת, וזהו הקשר בין המקורות התנאיים לתורה שבכתב. בשיטות הלימוד המקובלות, רגילים לפתוח ישירות בלימוד המשנה, ומייד לאחריו עוסקים בלימוד סוגיית הגמרא שעליה, תוך כדי דילוג על ליבון יסודותיו של הנושא בתורה שבכתב; בשל כך נוצרת לעתים תחושה חריפה של נתק ברצף המסורת: התורה שבעל-פה נראית לכאורה כמתחילה בפועל רק עם חתימת המשנה, ויחד עם היצירה שנוצרה מאז בעקבותיה היא עומדת לה בפני עצמה; ובצדה עומדת התורה שבכתב, שגם אם אנחנו מאמינים באמונה שלמה בזיקה העמוקה ובקשר שביניהן, הרי שבפועל אנו לא נותנים את דעתנו לקשר זה ולמשמעותו המעשית!

חוליה חסרה זו היא כמובן **מדרש ההלכה**, שהוא צורת לימוד התורה המקובלת-לפני שנתנסחה ונלמדה התורה בצורת הלכות פסוקות - באמצעות לימוד ישירות מהתורה עצמה. אך דא עקא, שהעיסוק במדרש ההלכה מעורר כמה וכמה קשיים לא פשוטים. ראשית, הקושי הבסיסי והבולט ביותר קשור לדרכם הפרשנית של חז"ל. דרך הלימוד הדרשנית של פסוקי התורה נראית מאד לא מובנת ללומד בין זמננו: לא ברורים כלל הקריטריונים המנחים את חז"ל בפרשנותם - איך בדיוק הוציאו את ההלכות מהפסוקים; מה הקשר בין פשט הכתוב כפי שהוא נראה לבין מה שהוציאו ממנו; וכיצד יש להבין את המקרים שבהם מסקנות המדרש נראות אף כעומדות ממש בסתירה למשתמע מפשוטו של מקרא!

קושי נוסף בלימוד מדרש ההלכה הוא החוסר הבולט בקיומה של מסורת פרשנית. לעומת התלמוד הבבלי, שלו יש מסורת פרשנית מפוארת, קדומה מאד ורציפה, הרי שתחום מדרש ההלכה נזנח כמעט לחלוטין. ישנם מספר מועט מאד של פרשנים לספרי המדרש, ורובם רק מהדורות האחרונים. מעבר לחלל הגדול במסורת פרשנית הפוגע ביכולת להבין ולפרש את הנאמר, זניחת התחום גם מנעה את סלילתן של דרכי לימוד וניתוח של המדרשים, ובכך החרף והועמק הנתק האמור.

1. קשיים אלו מחריפים במיוחד אם אנחנו תופסים את מדרש ההלכה כ**מדרש יוצר**, כלומר שהמדרש יצר הלכות חדשות מהפסוקים, ולא שרק הסמיך אליהם הלכות קדומות, ואז הפרשנות צריכה לכאורה להיות פחות חפשית.

צורך חיוני הוא לדעתי, להשלים חוליה חסרה זו במהלך לימודנו השוטף. לכך ישנן מספר סיבות משמעותיות.

1. הסיבה העיקרית היא הצורך בחשיפת הקשרים הפנימיים שבין התורה שבעל-פה לתורה שבכתב. לחשיפה זו משמעות כפולה: ראשית, בדיקה יסודית וקבועה של הקשר בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה תסייע לנו לעמוד על טיבו של קשר זה, על משמעותו ועל מורכבותו. במסקנות שנגיע אליהן ישנה ברכה רבה להבנה עמוקה יותר של התורה והמסורת. אך מעבר לכך, כשרואים שהתורה שבעל-פה אינה מתחילה בחלל ריק, אלא בעיקרה היא נלמדת ונובעת מתוך התורה שבכתב, נוצרת תחושה חזקה של רצף, של קשר ישיר יותר בין דבר ה' לבין התורה שבעל-פה; ובכוחה של תחושה זו להעמיק מאד את הקשר ואת הזיקה הנפשית לתורה על כל מרכיביה.

2. בנוסף לשיקול של התועלת הרוחנית שבלמוד זה, הרי שבעיסוק בתחום ישנו משום אתגר למדני משמעותי ביותר - חשיפת דרכי החשיבה שהנחו את חז"ל כשפירשו את התורה. האתגר נעשה משמעותי עוד יותר לאור העובדה שבמשך הדורות כמעט ולא התעסקו בתחום הזה, כאמור. המקום להתגדר בו נותר רב מאד - הן מבחינה פרשנית ולמדנית, והן מבחינת סלילה ועיצוב של דרכי לימוד והבנה של עולם המדרש.

הגורם הראשון ש'הרים את הכפפה' בנושא זה בדורות האחרונים הוא המחקר האקדמי. ב-150 שנות מחקר הושגו הישגים משמעותיים ביותר להבנת עולם מדרש ההלכה: חלוקת המדרשים השונים לבתי המדרש של ר' ישמעאל ור' עקיבא; גילוי והוצאה לאור של ספרי מדרש שונים, ביניהם כאלה שאבדו; איסוף שיטתי של כתבי יד המאפשר שחזור אמין של נוסח המדרש; הבנה טובה יותר של היחס בין המדרש לשאר ספרי התושבע"פ; פרשנות שיטתית וחדשה לדרשות רבות; ועוד.

עם זאת, בנקודה זו ישנו תפקיד חשוב לבית המדרש דווקא: למרות חשיבותם הרבה של הישגי המחקר, הרי שהתחום של היחס בין ההלכה לפשטי הכתובים לא נידון בצורה משמעותית דיה. בית המדרש, התופס את תפקידו כעיסוק במהות - בתכנים ולא במסגרת, יכול לתרום רבות משלו להבנה עמוקה יותר של דרכי הדרש.

כדי שהדברים האמורים לעיל לא יישארו בגדר קריאה התלויה באוויר, ניסיתי במאמר זה להדגים באמצעות ניתוח סוגיה ספציפית כמה עקרונות המונחים ביסודם של מדרשי ההלכה, ובכך להציב באופן ראשוני תשתית לימודית להמשך. תקוותי שלומדים נוספים יענו לאתגר, ויצטרפו למאמץ לימודי ורוחני משותף להקמת בניין משמעותי יותר.

ב. סוגיה לדוגמה - כיבוד אב ואם

איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו אני ה' א-להיכם. (ויקרא יט, ג)

נאמר "איש אמו ואביו תיראו" ונאמר "את ה' א-להיך תירא" - הקיש מורא אב ואם למורא המקום.

נאמר "כבד את אביך ואת אמך" ונאמר "כבד את ה' מהונך" - הקיש כיבוד אב ואם לכיבוד המקום.

נאמר "מקלל אביו ואמו מות יומת" ונאמר "איש איש כי יקלל א-להיו ונשא חטאו" - הקיש קללת אב ואם לקללת המקום. אבל אי אפשר לומר 'מכה' כלפי למעלה.

וכן בדין, מפני ששלושתם שותפים בו. (ספרא קדושים פרשת א ה' ד-ז)

בדרשתנו מופיעה סדרה של היקשים בין מצוות שבין אדם לה' לבין מצוות שבין האדם לאביו ואָמו. המצוות הכלולות בסדרה זו הן - כיבוד, מורא, קללה והכאה². ננסה לנתח את הדרשה שלפנינו מכמה נקודות מבט. ראשית, נתאמץ לחשוף את יסודם של חלק מהיקשים אלו בפסוקים עצמם. נוסף לכך, ננסה לנתח את **מבנה הדרשה** ולבחון האם בעצם המבנה של הדרשה טמונות משמעויות נוספות. בסופו של דבר ננסה לחלץ מתוך הדרשה גם את יסודה הרעיוני.

ההיקש השני בסדרת ההיקשים הוא של מצוות הכיבוד: "נאמר 'כבד את אביך ואת אמך' ונאמר 'כבד את ה' מהונך' הקיש כיבוד אב ואם לכיבוד המקום".

מקורו של הפסוק הדין בכבוד ה' הוא במשלי ג, ט: "כבד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך, וימלאו אסמך שבע ותירוש יקביך יפרוצו". ראשית, נשים לב שבמדרש מצוטט רק חלקו הראשון של הפסוק במשלי - "כבד את ה' מהונך". עיון בפסוק מראה שהדרשה מתייחסת גם לחלקו השני של הפסוק שאינו מצוטט, העוסק בשכר המובטח למכבד ה'. שכר זה עומד במקביל לשכר המובטח למכבד את אביו ואָמו - למען יאריכון ימך". תופעה זו רווחת במדרשים - המדרש אינו מצטט את כל הפסוק שאליו מתייחסת הדרשה, וכדי להבין אותה על בוריה יש להסתכל בפסוק כולו³. אולם, כאן נראה שיש אף יותר מכך. מתוכן הדרשה נראה שהדרשן מסתמך על פסוק זה בלבד, שבו נזכרת במפורש המילה "כבד". אך אנו לא נסתפק בדברים הנאמרים לנו במפורש על ידי הדרשן, ונבדוק את הפסוק המובא **בהקשרו הרחב** ואכן, בדיקה כזו מראה שמסקנת הדרשן נשענת על קריאה כוללת יותר של הפסוקים, ולא רק של הפסוק המצוטט.

פסוק זה הוא חלק ממסגרת רחבה יותר שבה הוא כלול - יחידת הפרקים א-ט. פרקים אלו מהווים יחידה תוכנית וסגנונית מיוחדת, המובחנת משאר הספר⁴. ראשית, הם עוסקים בנושא אחד רציף, ולא לקט של נושאים בפרק אחד כמקובל בספר משלי. רוב הדיון הוא סביב עניין החכמה וחשיבות ההליכה בדרכיה. הדברים מושמים בפי חכם (=המורה), הפונה בלשון נוכח אל תלמידו, וקורא לו 'בני'. הוא מזהירו ביותר מחברת החטאים ומזרזו לשמוע בקול היחכם וביקול היחכמה' עצמה:

שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת **אמך**. (א, ח)

בני אל תלך בדרך אתם מנע רגלך מנתיבתם. (א, טו)

בני אם תקח אמרי ומצוותי תצפון אֶתך. (ב, א)

בני תורתך אל תשכח ומצוותי יצור לִבְךָ. **כי אורך ימים** ושנות חיים ושלוש יוסיפו לך. (ג, א)

מוסר ה' **בני** אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו. כי את אשר יאהב ה' יוכיח ו**כאב את בן ירצה**. (ג, יא-יב)

שמעו בני מוסר **אב** והקשיבו לדעת בינה. (ז, א)

כי **בן** הייתי **לאבי** רך ויחיד לפני **אָמי**. (ז, ג)

2. גם 'מכה' כלול בסדרת ההיקשים. מניסוח הדברים נראה, שהדרשן מבין שבאופן עקרוני ייתכן גם היקש שכזה, אלא שפשוט **טכנית** מושג כזה לא אפשרי - כיוון שאין **מציאות** כזאת של הכאה כלפי מעלה (כמו שיש בקללה).

3. פעמים רבות קורה אפילו שהחלק המצוטט כלל אינו רלוונטי לעניין, והדרשה נסמכת אך ורק על ההמשך! חשוב, אם כן, להיות מודעים לכך בשעת הלימוד.

4. להרחבה בעניין זה עיין במבוא לפירוש 'ידעת מקרא' לספר משלי עמ' 34-35.

דרך החכמה מתוארת כאן כדרכם של האב והאם, ועל הבן ללכת בה ולדבוק בו. אנו רואים, אם כן, שהקשר הרחב של הפסוק העוסק בכיבוד ה' ("כבד את ה' מהונך") הוא עניין ההליכה בדרך החכמה. ובהקשר רחב זה משתמש המחבר בשורת ביטויים הלקוחים מהעולם של כיבוד אב ואם! ההקבלה בין כיבוד ה' לכיבוד אב ואם נראית, אם כן, ברורה. רושם זה מתחזק עוד יותר מכך שגם השכר המובטח למכבד את ה' וההולך בדרך החכמה דומה לזה של מכבד אביו ואמו: כי אורך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך. (ג,א)

אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד. (ג,טז)

שמע בני וקה אמרי וירבו לך שנות חיים. (ד,י)

עד כה דנו בהיקש השני - בין כיבוד ה' לכיבוד אב ואם, וביסודותיו בפסוקים. לשני ההיקשים האחרונים (מקלל ומכה) נתייחס בקיצור:

ייתכן שברקע של ההשוואה בין מקלל ומכה אביו ואמו למקלל ומכה ה' עומדת גם **חומרת העונש** הגדולה המיוחדת לשניהם. על מקלל ומכה אביו ואמו נאמר: "ומכה אביו ואמו **מות יומת**" (שמות כא, טו), "ומקלל אביו ואמו **מות יומת**" (שם פס' יז), ולמקלל ה' יוחדה פרשה שלמה, ובסופה: "ויוקב שם ה' **מות יומת** רגום ירגמו בו כל העדה כגר כאזרח בנקבו שם **יומת**" (ויקרא כד, טז). העולה מן האמור: ניסינו להתחקות אחר יסודותיהם בפסוקים של ההיקשים המובאים בדרשתנו. גילינו שהנסתר בדרשות חז"ל רב על הגלוי - הדברים שנאמרים בפירוש הם רק קצה קרחון של פרשנות מעמיקה של חז"ל הכוללת עיון רחב בפסוקי המקרא.

ננסה כעת לנתח את מבנה הדרשה. כאמור, בדרשה מופיע רצף של ארבעה היקשים: מורא, כיבוד, מקלל ומכה. בכל פעם שמופיעה סדרה או רשימת פרטים מעין זו, כדאי לבחון את השאלה: האם יש כאן גם מבנה או סדר פנימי כלשהו, או שמא הדברים מובאים באופן שרירותי? בדיקה לא משוחדת של סדרת ההיקשים מעלה, שלא רק שישנו מבנה, אלא ישנו אפילו מבנה כפול! כלומר, סידור זה של הפרטים כפי שהם מוצגים לפנינו נעשה לאורם של כמה קריטריונים:

1. ארבעת ההיקשים מורכבים משתי קבוצות: (א) מורא וכיבוד. (ב) מקלל ומכה. מורא וכיבוד - הן המצוות ה**חיוביות** הנדרשות מהאדם ביחס להוריו. נוסף לכך, מעניין לגלות שבשניהם המצוה מופיעה בסמיכות למצוות השבת! במורא - "איש אָמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו", ובכיבוד - "...על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו. כבד את אביך ואת אִמך..."⁵. מקלל ומכה - הן המצוות ה**שליליות** מהן יש להימנע ביחס להורים ולה'. נקודה נוספת הקושרת אותם - בכל המקומות שבהם הם נזכרים בתורה הם מופיעים בסמיכות: ביחס להורים: בשמות (כא, טו): "ומכה אביו ואמו מות יומת", ומייד לאחר מכן (פס' יז): "ומקלל אביו ואמו מות יומת". וביחס לקב"ה בויקרא (כד, טו-טז): "איש איש כי יקלל א-לוהיו ונשא חטאו...", ומייד בהמשך (פס' יז) - "ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת"⁶.
2. בנוסף לחלוקה הפנימית בתוך הסדרה לשתי קבוצות, נראה שההיקשים מסודרים גם במבנה של תקבולת (מסוג א-ב א-ב): מורא-קללה, כיבוד-מכה.

5. יש להבין את משמעותה של סמיכות כפולה זו, ואכמ"ל.

6. ייתכן שטמונה כאן תפיסה הרואה את הקללה והמכה על אותו ציר, כשההבדל ביניהם הוא רק ברמת החומרה. במובן זה ניתן לראות במקלל אביו ואמו או במקלל ה' מעין מכה, ויש לפתח עוד כיוון זה.

מורא וקללה הן מצוות **מילוליות**: קללה - (כמובן) בפה, ומורא - על פי המשך הדרשות עולה שאף מצוות מורא תוכנה בעיקר מילולי: "איזהו מורא? לא ישב במקומו, ולא **מדבר במקומו** ולא **סותר את דבריו**" (שם ה' ט).

לעומת זאת הכאה וכיבוד הם **פיזיים** יותר. הכאה - כמובן, ואף כיבוד: "אי זהו כיבוד? מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא" (שם ש).

מהי משמעותם של סדרת היקשים אלו בין המצוות כלפי ההורים למצוות כלפי ה'?! הנימוק לכך מופיע בסופה של דרשתנו: "וכן בדין מפני ששלושתם שותפים בו". עניין זה של שותפות ה' וההורים ביצירת האדם מופיע גם במקומות אחרים (נדה לא, א):

תנו רבנן: שלושה שותפין יש באדם - הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלוּבן שממנו עצמות וגידים וציפורניים ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אימו מזרעת אדם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין, והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים... וכיוון שהגיע זמנו להיפטר מן העולם הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואימו מניח לפניהם...

בדברי הגמרא שם, ציון העובדה שביצירת האדם שותפים הקב"ה והוריו נועד להדגיש את חלקו של הקב"ה בעניין: ללא הקב"ה הנותן את רוח החיים, לא תיתכן לגוף עמידה. רושם זה מתחזק מהמשך הדברים שם: הגמרא מביאה מספר דוגמאות לחכמתו של ה' ולהשגחתו ביצירת איבריו של האדם:

...בוא וראה שלא כמידת הקב"ה מידת בשר ודם: בשר ודם נותן חפץ בחמת צרורה ופיה למעלה - ספק משתמר ספק אין משתמר, ואילו הקב"ה צר העובר במעי האשה פתוחה ופיה למטה ומשתמר.

בדרשתנו, לעומת זאת, ציון שותפות הקב"ה וההורים מדגישה דווקא את הכיוון ההפוך: המוקד הוא לא הקב"ה והתערבותו ביצירת העולם, אלא **ההורים**: השתתפותם של ההורים ביצירת הוולד מעלה אותם כביכול לדרגתו של ה' - בוראים! ביצירת האדם לא רק ה' הוא הבורא, אלא גם ההורים.

אם כן, יסודה של מצוות כיבוד אב ואם נובע, לדעת דרשן זה, מהעובדה שבעניין יצירתו של האדם ההורים משתווים כביכול לרש"ע - הם יוצרים ובוראים בריאה חדשה. לפי זה, מצוות כיבוד הורים בשורשה היא בעצם מצווה **מקבילה** למצוות כיבוד ה'. אשר על כן, כל ההיקשים הנ"ל הם פרטים הנגזרים באופן הכרחי מהשוואה זו - אותן מצוות הנדרשות מהאדם ביחס לה' יידרשו ממנו גם ביחס להוריו.

ביטוי חריף לתפיסה זו, העומדת ביסודה של מצוות כיבוד אב ואם, מצוי בגמרא בעבודה זרה (נד, ב): הרי שבא על אשת חבירו - דין הוא שלא תתעבר! אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושויטים שקלקלו עתידן ליתן את הדין. והיינו דאמר ריש לקיש: אמר הקב"ה: לא דיין לרשעים שעושין סלע שלי פומבין, אלא שמטריחין אותי ומחתימין אותי בעל כרחי!

(רש"י: שאני יוצר הוולד בעל כרחי ומולידין, שהרי גזירה היא לפני שינהוג העולם כמנהגו). לו היה העולם מתנהל לפי החוקיות האמיתית - היא רצונו של רש"ע - ילד זה כלל לא היה אמור להיוולד, שהרי לא ייתכן שייברא יצור בעולם בניגוד לרצון ה'. אך מכיוון ש"עולם כמנהגו נוהג" ביכולתו של האדם לשמש כבורא - אף נגד רצון ה'! האדם לא רק בורא **בשותפות** עם ה', כפי שראינו עד כה, אלא לעתים אף **בניגוד** לו. התפיסה המשתקפת בדברים אלה מחזקת מאד את עצמאותו של האדם ויכולתו "הבריאה" שלו.

אם נכון הסבר זה של משמעות מצוות כיבוד אב ואם לדעת דרשה זו, נוכל להבין על פי זה גם את הדרשה הבאה בספרא (שם הל' ח-ט):

ר' שמעון אומר כבשים קודמים לעזים בכל מקום. יכול מפני שהם מובחרים?
 ת"ל "אם כבש יביא קרבנו לחטאת" מלמד ששניהם שקולים.
 תורים קודמי לבני יונה בכל מקום. יכול מפני שהם מובחרים?
 ת"ל "ובן יונה או תור לחטאת" - מלמד ששניהם שקולים.
 האב קודם לאם בכל מקום. יכול שכבוד האב עודף על כבוד האם?
 ת"ל "איש אמו ואביו תיראו" מלמד ששניהם שקולים.

אבל אמרו חכמים האב קודם לאם בכל מקום מפני שהוא ואמו חייבים בכבוד אביו. התלבטות הדרשן בנוגע לקדימות האב על האם נובעת מהפסוק בשמות "כבד את אביך ואת אמך" שבו האב מוזכר לפני האם. אפשרות תיאורטית זו נדחית מהפסוק אצלנו שבו הסדר הוא הפוך, ואם כן אין ללמוד על עדיפותו של האחד על השני. בדרשה מובאות עוד כמה דוגמאות לדברים שהיתה הוה אמינא לראות היררכיה ביניהם, אך מתברר למסקנה שהם שקולים. וכאן צריך לשאול - האם רשימה קטנה זו היא מקרית - הדרשן בחר באופן שרירותי דוגמאות אלה (כי לדוגמאות אלה ישנם פסוקים מתאימים וכו'), או שהבחירה בהם דווקא היא מכוונת ובעלת משמעות?⁷ אם יש בהבאת דוגמאות אלה כוונת מכוון⁸, נראה שלדוגמאות מעולם הקרבנות דווקא ישנה משמעות ברורה: הקרבנות הם מתנה של האדם לה', באמצעותם הוא מבטא את הערצתו והכרת תודתו. מודל זה של יחס בין האדם לה' דומה ביותר למודל של היחס הראוי בין האדם להוריו! ואם כן, גם בדרשה זו נרמזת תפיסתו העקרונית של הדרשן את משמעותה של מצוות כיבוד אב ואם, כמצוה מקבילה לכיבוד ה'.

מכל האמור עולה, שהבנה זו של הדרשן את משמעותה של מצוות כיבוד אב ואם איננה באה לידי ביטוי רק בדרשה אחת, אלא חוזרת ועולה בדרשות שונות באותה פרשה בספרא, ומכיוונים שונים. דבר זה מעניק משמעות מחודשת לפרשה כולה ולמבנה שלה בספרא.

נקודה זו מובילה לשאלה עקרונית-כללית באשר לדרך עבודתו של עורך המדרש: מה חלקו של העורך בניית המדרש כפי שהוא לפנינו? האם יש לראות אותו רק כמלקט ומסדר דרשות שונות ותפיסות שונות על סדר הפסוקים (תפקיד טכני למדי), או שמא בעצם בחירת הדרשות, סידורן ועריכתן הוא גם טובע משמעות נוספת לדברים? ובמילים אחרות: האם מעשה העריכה עצמו הוא לקט גרידא או גם יצירה? האפשרות שהעורך טבע את חותמו על אבני הבניין מהם בנה את הפרשות, פותחת צוהר משמעותי לחשיפת רבדים הלכתיים ורעיוניים הטמונים גם באופן העריכה של הדרשות.⁹

7. מבחינה מתודולוגית, לשאלה זו ישנה גם משמעות כללית: בכל פעם שאנו מוצאים רשימה או סדרה כלשהי, כדאי לבדוק את הזיקה בין מרכיביה השונים - התוכנית וגם המבנית (הדרגתיות, הקבלות ועוד).

8. דבר שיכול לחזק באופן משמעותי את ההנחה שהרשימה כאן איננה מקרית והיא גם בעלת משמעות פנימית - אם נמצא דוגמאות נוספות במקומות מקבילים שלא הובאו אצלנו. ומסתבר שזה מורה על כך שהדרשן בחר את הדוגמאות המתאימות לו בקפידה. רשימה מקבילה כזו בסוגייתנו - ראה בדרשת הפתיחה למכילתא פרשה א.

9. 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' 33-60;

בנידון דין, 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 יחד¹⁰.

ג. בגדי הכהן הגדול ביום הכיפורים

כתונת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ובאבנט בד יחגור ומצנפת בד יצנף בגדי קדש הם ורוחץ במים את בשרו ולבשם.

'בד' - שיהיו של בוך; 'בד' - שיהיו חדשים; 'בד' - שיהיו כפולים; 'בד' - שלא ילבש עמהם בגדים אחרים.

יכול לא ילבש עמהם בגדי פשתן, אבל ילבש עמהם בגדי צמר? ת"ל 'בד'.

יכול לא ילבש עמהם בגדי פשתן אבל ילבש עמהם בגדי חול? ת"ל 'בד'.

ומה ת"ל 'בד' 'בד' ארבעה פעמים?

למעט ארבעה כלים שנאמר בהם 'לפני ה'.

בתוך שנאמר בחושן 'ונשא אהרון את שמות בני ישראל בחושן המשפט על לבו בבואו אל הקודש לזיכרון לפני ה' תמיד' יכול יכנס בו לפני ולפנים? ת"ל 'בד' ולא בחושן.

בתוך שנאמר באפוד 'ונשא אהרון את שמותם לפני ה' על שתי כתפיו לזכרון' יכול יכנס בו לפני ולפנים? ת"ל 'בד' ולא באפוד.

בתוך שנאמר במעיל 'והיה על אהרון לשרת ונשמע קולו בבואו אל הקודש' יכול יכנס בו לפני ולפנים? ת"ל 'בד' ולא במעיל.

בתוך שנאמר בציץ 'והיה על מצחו תמיד לרצון לפני ה'' יכול יכנס בו לפני ולפנים? ת"ל 'בד' ולא בציץ. (ספרא אחרי מות פרק א ה' ה-ט)

בראשית דרכנו ננסה להבין את מבנה הדרשה. דרשה זו מורכבת משתי יחידות של דרשות נפרדות. היחידה הראשונה עוסקת בחומרים שמהם עשויים הבגדים וממעטת כמה מהן, ואילו השנייה ממעטת ארבעה בגדים מתוך שמונת הבגדים הקבועים של הכהן הגדול. המשותף לשתייהן הוא שהמיעוטים השונים נלמדים כולם מהמילה 'בד'. היחידה השנייה בונה את סדרת המיעוטים על הופעת המילה 'בד' ארבע פעמים: "ומה תלמוד לומר 'בד' ארבעה פעמים...". אך אם נבדוק נשים לב שגם היחידה הראשונה מתבססת על ההופעה המרובעת של מילה זו בפסוק, אף שהיא איננה מציינת זאת במפורש¹¹.

קריאת מדרש זה מעלה מספר קשיים. ראשית, יש לשאול באופן כללי (במיוחד ביחידה הראשונה)

תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, עבודת גמר לתואר מוסמך תשנ"ד; משחקי לשון במשנה, נטועים ג עמ' 79-96; תקבולת במשנה, נטועים ד עמ' 59-86; שיטת העריכה הספרותית על פי מסת ראש השנה, חיבור לשם קבלת התואר ד"ר, שבת תשס"א.

10. תימוכין לאפשרות שהעורך נטל חלק פעיל ויצירתי במעשה העריכה נוכל למצוא אם נגלה לאורך הדרך רמזים פזורים ו"טיבועות אצבע" שלו, המאותתים על קיומה של כוונה ומודעות בסידור החומר, ואכמ"ל.

11. במבט ראשון נראה שיש כאן שישה מיעוטים מ'בד' ולא ארבעה, אולם יש לשים לב ששני המיעוטים האחרונים - להוציא בגדי צמר ובגדי חול, הם רק **פירוט** של המיעוט הרביעי - שלא ילבש עמהם בגדים אחרים.

כיצד בדיוק נרמזים במילה 'בדי' המיעוטים השונים על בגדים חדשים, כפולים ובלא בגדים אחרים, ואת הדרישה שהחומר שממנו עשויים הבגדים יהיה בגד פשתן דווקא?! כיצד יתכן שמילה תמימה זו רומזת לכל כך הרבה?

אך הקשיים בהבנת דרשה זו חמורים יותר. המסקנות שהוסקו ביחידה הראשונה הן אמנם מעבר לעולה מפשטי הכתובים, אך עם זאת עדיין הן אינן עומדות בניגוד לו. לעומת זאת בדיקה של הפסוקים המובאים ביחידה השנייה מגלה שמסקנות הדרשן הבנויות על מילה זו **סותרות באופן חזיתי** את המשתמע ממשוטו של מקרא! ניתן לשים לב לבעיה זו כבר בלשון הדרשן עצמו בניסוח ההוה אמינא בכל שלב ("למעט ארבעה כלים שנאמר בהם לפני ה' " ועוד). אך לחוש בעצמת הפער ניתן רק אם קוראים את הפסוקים בהקשרם. נבדוק מיעוטים אלו אחד לאחד:

בחושן נאמר:

ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחושן המשפט על לבו בבואו אל הקודש לזיכרון לפני ה' תמיד. ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים והיו על לב אהרן בבואו לפני ה' ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד. (שמות כח, כט-ל)

נשים לב למילות המפתח:

1. "בבואו אל הקודש" - בפשטות מתייחס לקודש הקודשים. ואי אפשר כמובן להתעלם מהזיקה הברורה ל"ואל יבוא בכל עת אל הקודש", "אשר לבש בבואו אל הקודש" שבפרשתנו!
2. "לזיכרון" - מהותו של יום הכיפורים - זכירה של ישראל לפני ה'.
3. "לפני ה'".
4. "תמיד".

הרושם המתקבל באופן ברור הוא, שגם ביום הכיפורים ישנה כניסה עם החושן לקודש הקודשים. רושם זה מתחזק גם מהעובדה שעניין זה מודגש ונכפל בשני פסוקים - כט ו-ל. ביטויים דומים מופיעים גם **באפוד:**

ושמת את שתי האבנים על כתפות האפוד אבני **זיכרון** לבני ישראל ונשא אהרן את שמותם לפני ה' על שתי כתפיו **לזיכרון**. (שמות כח, יב)

הפתעה נוספת מתגלה מבדיקה בפסוקי **המעיל:**

והיה על אהרן לשרת ונשמע קולו בבואו אל הקודש לפני ה' ובצאתו ולא ימות. (שמות כח, לה)

ראשית, בדומה לחושן ישנה כאן רמיזה לפרשתנו: "בבואו **אל הקודש**" - "ואל יבוא בכל עת **אל הקודש**" אך רמיזה חריפה הרבה יותר יש ב"ובצאתו ולא ימות" השולח אותנו ישירות לתחילת פרשתנו:

דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת... **ולא ימות** כי בענן אראה על הכפורת!"

הקשר בין המעיל ליום הכיפורים הוא, אם כן, הדוק.

קשר חזק כזה מתגלה אף **בציץ:**

והיה על מצח אהרן ונשא אהרן את עוון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לכל מתנת קדשיהם והיה על מצחו **תמיד לרצון** להם לפני ה'.

אנו מוצאים כאן את ביטויי המפתח המוכרים: 'תמיד', 'לרצון', 'לפני ה'". אך נוספת להם הגדרת תפקידו של הציץ כנושא את עוון הקודשים, שזהו **בדיוק** מטרתה של עבודת יום הכיפורים: וכיפר על הקדש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם...!

בדיקה בפשטי הכתובים מעלה אם כן, שלא רק שאין עניין בהימנעות מכניסה עם ציץ, חושן,

אפוד ומעיל לתוך קודש הקודשים, אלא אף להיפך - **יש עניין** להיכנס דווקא אתם בשל תפקידם החשוב בכפרה ובהזכרת ישראל לפני ה', שזהו גורם מהותי ומשמעותי בעיקר ביום זה! כיצד, אם כן, ניתן להסביר מסקנה זו של הדרשן הנראית רחוקה כל כך מהמשתמע מפשטי המקראות? נראה שביסוד מדרש זה על שתי יחידותיו, עומדת תפיסה עקרונית של מהות עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים והאופן שבו יש להיכנס לקודש הקודשים. הכניסה לפני ולפנים, שם מתרחש מפגש ישיר עם השכינה, דורשת **כניעות וכפיפות רוח**. בגדי פשתן לבנים הם בגדים המבטאים באופן ברור יסוד זה של פשטות¹².

עיקרון זה אינו פרי רוחי בלבד¹³ ניתן למצוא אותו במקומות אחרים כבר אצל חז"ל עצמם, וזה מבסס את ההנחה שאפשרי שרעיון זה עומד גם ביסודה של הדרשה כאן:

מפני מה אינו משמש בבגדי זהב? מפני הגאווה. אמר ר' סימון על שם

"אל תתהדר לפני מלך" (משלי כה, ו)

(ירושלמי יומא פ"ז ה"ג)

אם נקבל שעיקרון זה הוא העומד בתשתיתה של הדרשה, נוכל לבאר על פיו את שתי יחידותיה: ביחידה הראשונה, המסקנה של מיעוט החומרים השונים מהם עשויים בגדי הכהן אינה נובעת רק מדיוק פורמלי במילה 'בד' - שבה כאמור קשה לתלות כל כך הרבה¹⁴, אלא גם מהסברא העקרונית הטמונה מאחוריה¹⁵: יסוד זה של פשטות וכניעות דורש שהבגדים יהיו רק מפשתן; אין לצרף אליהם בגדים נוספים, לא בגדי צמר ולא בגדי חול¹⁶.

על פי זה נוכל להבין גם את היחידה השנייה. מאפיין בולט של בגדי הכהן נזכר בתורה: ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך **לכבוד ולתפארת**.

תפיסה זו היא העומדת ביסוד ה"סטייה" הדרשנית ממשוטו של מקרא: לא יתכן ביום כזה, שכל מהותו היא ענווה ושפלות רוח, להיכנס בבגדים עליהם נאמר "לכבוד ולתפארת"!



12. בגדי הפשתן הלבנים מעוררים אסוציאציה נוספת - **תנכיים**! ושמה יש גם בדימוי זה כדי להצטרף למגמה הניל.

13. סיוע להסבר זה ניתן לשאוב גם מהעובדה שישנם פרשנים שביארו את הצורך בבגדי פשתן לבנים כחלק מהפשטות וכפיפות הרוח הנדרשים ביום זה, כבר ברובד של פשוטו של מקרא.

14. במיוחד שהוא יוצא ממש כנגד פשטי הכתובים! קשה לראות בו דיוק כל כך חזק כדי שיהיה ביכולתו להפקיע את הכתוב ממשמעותו הפשוטה.

15. **הערת העורך (ע. א.)**: בנקודה זו פותח הכותב דיון בשאלה עקרונית ורחבה, והיא: מקומה של הסברה בדרשת הכתובים. וכבר עמד על כך הרב שמואל אריאל במאמרו 'ביגולות', הוצאת ישיבת עתניאל, חשון תשנ"ט.

16. לא הצלחתי להסביר על פי יסוד זה את הצורך בבגדים חדשים וכפולים דווקא.