

לסדר העבודה ביום הכיפורים

א. הצגת הבעיה

קושי עיקרי אחד מעלה פרשת העבודה ביום הכיפורים (ויקרא ט"ז) בהבנת משמעות הכתובים מתוך עצמם, וכך היא הצעת הדברים: לאחר שקבע הכתוב שאין אהרן יכול לבוא אל 'הקודש' בכל עת, אלא בליווי קרבנות שנמנו ובגדים שנפרטו (פס' ב-ה),² מתחיל תיאור סדר העבודה: "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו" (ויקרא ט"ז, ו). לאחר מכן מתוארת העמדת שני שעירי העם, ההגרה ביניהם, עשיית האחד חטאת והעמדת השני לפני ה' (שם, ז-י). ברם, מיד לאחר מכן חוזר הכתוב שנית לעניין שלמעלה, ובלשון זהה ממש: "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו ושחט את פר החטאת אשר לו" (שם, יא). הואיל ולפי סדר הדברים דלעיל כבר נשחט הפר וכיפר לאהרן וביתו קודם הגרלת השעירים, נמצא שוחט עתה פר שחוט! כתובים מכחישים אפוא לפנינו: בפסוק ו מבואר שכפרת אהרן וביתו קודמת להגרלת השעירים, ואילו בפסוק יא נאמר להפך; כיצד יתקיימו שני הכתובים הללו?

כיוצא בזה ממש, אף כי בצורה פחות בוטה, מוצאים אנו אף באשר לשעיר לה'. תחילה נראה שהוא נעשה חטאת ומוקרב קודם לכניסת אהרן אל הקודש: "והקריב

1. "הקודש" בפרשה זו הוא קודש הקודשים דווקא, כמוגדר כאן בפירוט מתחילה: "ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארץ" (פס' ב).
2. לבישת הבגדים מובאת בכתוב בין קרבנות אהרן לבין קרבנות העם, ולכאורה חציצה זו מתמיהה: סוף סוף הבגדים משמשים גם להקרבת שעירי העם, והיה לפתוב לסדר את הקרבנות כולם כאחד, ולצרף אליהם את הבגדים שקרבנות אלה טעונים. ממבקרי המקרא יש שסייעו בכך את חלוקת הפרשה ל'מקורות' (ראה במצוין להלן, הערה 16), ולפי דרכו, נסתייע בכך בעקבותיהם גם דודי הר"מ ברויאר נר"ו, **פרקי מועדות**, ירושלים תשמ"ו (להלן: **פרקי מועדות**), עמ' 516, בבניית שיטתו (ראה להלן, פרק ג). אך נראה שאין זו קושיה של ממש, לפי שהכתוב הבחין בין הדברים המוטלים על אהרן להביאם מעצמו לבין הדברים שרק מאת בני ישראל ניתנים לו: בגדיו, המסורים בידו ככוהן גדול לכל עבודותיו, וכן קרבנותיו, מביא הוא מעצמו, אך מאת בני ישראל יקח את שני השעירים.

אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה' ועשהו חטאת" (שם, ט). אך לאחר שתוארה כניסת אהרן לשם הקטרת הקטורת והזאת דמי פרו לפניי ולפנים (שם, יב-יד), מתברר שהשעיר לה' עדיין חי וקיים: "ושחט את שעיר החטאת אשר לעם" (שם, טו).

שוב סתירה גלויה לפנינו, וכאן בשאלת זמן עשייתה של חטאת העם: קודם הכניסה הראשונה אל הקודש (פס' ט), או לאחריה (פס' טו).

ב. גישת חז"ל ושיטת רשב"ם וסיעתו

השאלות דלעיל אינן חדשות כמובן, ושתי גישות עיקריות הועלו בפרשנות המסורתית לפתרון. באשר לפרו של אהרן כותב רשב"ם (לפס' ו):

והקריב אהרן... וכפר בעדו... - ולפי הפשט: יביאנו בעזרה כדי להקריב אותו לכפרה, כמו שמפרש לפנינו 'ושחט את פר החטאת אשר לו' (פס' יא).

ביאורו של רשב"ם בנוי כאן בשני שלבים: תחילה הוא מעמיד על כפל המשמעות של לשון "והקריב". כי אף שלשון זה מצוי כתיאור לעבודות הקרבן על המזבח, הנה פעמים נוקט הכתוב לשון זה במשמע של הבאת הקרבן לעזרה, טרם הקרבתו על גבי מזבח.³ על פי זה יש לפרש כי "והקריב אהרן" שבפסוק ו אינו אלא הבאת הפר לעזרה, אך הקרבתו במובן עבודת הדם תתואר רק בפסוק יא, באופן שפרו של אהרן אכן קרב רק לאחר העמדת השעירים. ובאשר ללשון "וכפר בעדו ובעד ביתו", מבאר רשב"ם שאין כאן תיאור מה שכבר נעשה, אלא משמע "וכפר" הוא כדי לכפר, ותכלית ה'הקריב' שתתקיים בעתיד היא שתוארה כאן. וכן פירשו ראשונים נוספים.⁴

3. ראה למשל ויקרא א', ג-ה: "אם עלה קרבנו מן הבקר זכר תמים יקריבנו אל פתח אהל מועד יקריב אתו לרצנו לפני ה'." וסמך ידו על ראש העלה ונרצה לו לכפר עליו. ושחט את בן הבקר...". וראה גם שם, יד-טו; ג', ז-ח. השווה: J. Milgrom, *The Anchor Bible: Leviticus 1-16*, New York 1991, p. 1018

4. ראב"ע על אתר; ר"י אברבנאל על אתר, על יסוד דבריו של ר"י ג'נאח, ספר הרקמה, שער ו(ה), מהד' וילנסקי עמ' סד. וראה גם: מילגרום (לעיל, הערה 3), עמ' 1018-1019. דרך שונה הציע משה מנדלסון: לדעתו "והקריב" נותר במשמע שהובן תחילה, היינו תיאור מעשי הדם של הקרבן, אלא שכלל ופרט לפנינו: תחילה אמר הכתוב דרך כלל שאהרן יקריב את פרו ויתכפר בו הוא וביתו, ולאחר מכן פירט את סדר הדברים: הגרלה והכרוך בה, שחיטה וכפרה. ראה הערתו (בפתיחה 'א"ה' = אמר המתרגם) בתוך ביאורו של רנ"ה ויזל לויקרא על אתר, חומש נתיבות השלום, ויקרא, ברלין 1782. ברם, קשה לראות בהגלגל השעירים את פירוט הכלל שבפרו של אהרן: השעירים הם קרבן העם, ואין מקום להציגם כפרט מסדר קרבנו של אהרן.

והוא הדין באשר לחטאת העם: ההקרבה האמורה בפסוק ט תתבאר במובן הבאה וקירוב - טרם השחיטה וההקרבה הממשית.⁵ ולשון "ועשה חטאת" יתפרש: כדי לעשותו לאחר מכן חטאת.⁶ ופירוש זה ל"ועשהו חטאת" ייחסו ראשונים לר' ישמעאל.⁷

ברם, כבר העמיד דודי הר"מ ברויאר נר"ו (להלן: רמ"ב) על כך, שקשה להבין את משמע הכתובים לפי שיטות אלה.⁸ כי הכפילות הבולטת שכפל פסוק יא את האמור בפס' ו אינה תורמת לכאורה דבר, וכל כולה מיותרת: אפשר היה לוותר על פסוק ו, או על כפילתו בפסוק יא - ודבר לא היה חסר בהבנת העניין. ואף באשר לשעיר העם, קשה להבין את השינוי הבולט ששינה הכתוב את סגנונו בין שני השעירים. כי באשר לשעיר לעזאזל אכן ברור שהדברים אמורים על שם העתיד: "לכפר... לשלח" (פס' י). אבל בשעיר לה' הסמוך לו לפנינו מוצגים הדברים כנעשים בהווה: "והקריב... ועשהו" (פס' ט).

מסתבר שמשום כך הילכו חז"ל בעיקר הדברים בשיטה שונה. לדרכם, הכפרה האמורה בפסוק ו אינה אלא כפרת דברים:⁹ פרו של אהרן טעון סמיכה, ובסמיכה כרוך אף הווידוי.¹⁰ קודם הגרלת השעירים פרו של אהרן אינו מכפר אפוא עליו ועל ביתו באמצעות הזאת דמים, ככפרה הרגילה בקרבנות; שהרי ההזאה לא תיעשה אלא בהמשך, לאחר ההגרלה וההקטרה לפני ולפנים. הכפרה אינה אמורה כאן אלא

5. ראה ר"ו מאיר, 'המעמר' על אתר (בסוף ויקרא בחומש נתיבות השלום, מהד' פראג תקצ"ו), לשיטת ראב"ע דלהלן בהערה הבאה; מילגרום (לעיל, הערה 3), עמ' 1021-1022.
6. ראה ראב"ע על אתר: "ועשהו חטאת - שישחטנו". אין כוונתו של ראב"ע שהשעיר יישחט עתה, שהרי להלן בפסוק ט כתב: "ושחט את שעיר החטאת אשר לעם - ועתה ישחטנו בצאתו. כי י"א שהוא ישחט קודם הפר, ואיננו אמת". שיטתו של ראב"ע היא אפוא ש"ועשהו" של פסוק ט מתפרש על שם העתיד (כדי שיעשהו), ממש כשיטתו באשר ל"וכפר" של פסוק ו (לעיל, הערה 4). וכבר עמד על כך 'המעמר' על אתר.
7. ביומא פ"ד, מ"א נחלקו תנא קמא ור' ישמעאל אם לאחר ההגרלה אומר הכהן "לה' חטאת", או - כשיטת ר' ישמעאל - די לומר "לה'". ובתוספתא שם פ"ב (ג) ה"י, מהד' ליברמן עמ' 235, טוענים חכמים כלפי ר' ישמעאל: "אמרו לו והלא כבר נאמר 'ועשהו חטאת'". מכאן משמע, כשיטת הריטב"א ליומא לט ע"א, שלר' ישמעאל מתפרש "ועשהו חטאת" על העשייה העתידית של החטאת בפועל, ולא על קביעתה באמירה. וראה גם: ר"א בן חיים, קרבן אהרן לתורת כוהנים, אחרי מות, פרק ב הל' ה. אך אפשר שר' ישמעאל מודה ש"ועשהו חטאת" היא אמירה, אלא שסבור שאינו ציטוט האמירה, אלא משמעה; ולעשיית השעיר כחטאת די כאן באמירת "לה'", שהרי מתחילה הוגרלו השעירים לצורך חטאת.
8. פרקי מועדות, עמ' 517.
9. תורת כוהנים, אחרי מות, פרשתא ב הל' ב-ג, ומקבילות.
10. כמפורש בפסוק כא: "וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתודה עליו". וראה להלן.

במשמע שמצינו במעשי העולה: "וסמך ידו על ראש העלה ונרצה לו לכפר עליו. ושחט את בן הבקר לפני ה'..." (ויקרא א', ד-ה). הרי כפרה שלפני שחיטה - ואין זו אלא סמיכה.¹¹ מעתה אמורים הדברים כסדרם: תחילה יסמוך אהרן על קרבנו ויתוודה עליו ועל ביתו, ולאחר הגרלת השעירים וההקטרה בקודש יוכל לכפר עליו ועל ביתו בהזאת הדם לפני ולפנים.

בדרך זו הלכו חכמים אף באשר לסתירה שעלתה במעשי חטאת העם: "ועשהו חטאת" האמור קודם הכניסה לקודש אינו מכוון לעשיית מעשי הדם, שהיא תכלית החטאת, אלא להקדשת החטאת שעלתה בגורל לה': משעלה השעיר לה' בגורל יאמר הכהן "לה' חטאת",¹² ובכך 'יעשהו' חטאת.

פירושו של רשב"ם שהובא לעיל הועלה על ידו מתוך ניגוד לשיטה זו של חז"ל, שלדעתו אינה 'לפי הפשט'.¹³ ואמנם, באשר לכתוב "ועשהו חטאת" לא מובן מדוע נקטה התורה לשון שמתפרש תחילה על עשייתה הסופית של החטאת,¹⁴ ולא תפסה לשון המבורר להקדשתה וקביעת ייעודה.¹⁵ אך יתר על כן, קשה להבין מה טעם נקט הכתוב לשון מטעה באשר לפרו של אהרן: הרי הלשונות זהים לחלוטין בכפרת הפר שקודם ההגרלה ובזו שלאחריה; אילו נתכוון הכתוב לשני עניינים שונים (סמיכה והזאת דמים), מדוע טרח דווקא להשוות עד תום את לשונם?

ג. שיטת הר"מ ברויאר

לאור האמור לעיל אין לתמוה על כך שבמחקר המקרא היו שנתפסו לפתרון הקל, כאילו עשויה פרשה זו משכבות שונות העוסקות בנושאים שונים, והללו אוחדו

11. ראה חשובה זו לשיטת חז"ל הביא רנ"ה ויזל בביאורו לפרשתנו, וראה גם רד"צ הופמן לכאן. וראה להלן.

12. כך לשיטת תנא קמא בתורת כוהנים שם, פרק ב הל' ה, ומקבילות. לשיטת ר' ישמעאל ראה לעיל, הערה 7.

13. רשב"ם הביא תחילה את שיטת חז"ל, שבוידוי מדובר; ומתוך כך הביא את שיטתו, כשהוא פותח: "ולפי הפשט".

14. כגון האמור בויקרא ט"ו, טו: "ועשה אתם הכהן אחד חטאת והאחד עלה". ואמנם, לדעתם של 'יש' אומרים' המובאים בידי ראב"ע בפירושו לפסוק טו, עשיית החטאת מתפרשת כמשמעה, והיא נשחטת קודם שחיטת פרו של אהרן (שלא כהלכה). "ושחט את שעיר החטאת" האמור בפסוק טו מתפרש לדרכם כך: ולאחר שכבר שחט את שעיר החטאת, קודם הפר, יביא עתה את דמו אל מבית לפרוכת. אף לשיטה זו הרי כאן אפוא כפילות מתמיהה בלא צורך, כמו שמצינו בפרו של אהרן.

15. אף מן הלשון האמור בשעיר לעזאזל "יעמד חי", יש לכאורה לשמוע שהשעיר לה' כבר איננו בחיים. אך בדבר זה אין כדי להכריע; כי אפשר שהכוונה רק להטעים שייעודו של השעיר לעזאזל אינו ההמתה באוהל מועד כחברו, אלא השילוח מחיים. השווה: ש"א ליונשטם, 'יום הכפרים', אונציקלופדיה מקראית ג, ירושלים תשי"ח, עמ' 596.

במידה כזו או אחרת של הצלחה בידי 'העורך'; והדברים שנויים במחלוקת בין החוקרים.¹⁶ לפי דרכו, הלך רמ"ב דווקא בעקבות נתחגי הביקורת, ואימץ את חלוקת הפרשה לעניינים שונים שנתאחדו; אלא שהנחה זו 'ניתרגמה' בידיו ללשון אמונית: התורה בנתה כאן פרשה מורכבת ומסורגת מנושאים שונים, וקשייה מתבארים דווקא מתוך הפרדת היסודות השונים.¹⁷ כי הפרדה זו מאפשרת לחלק את פסוקי הפרשה לקבוצות, לפי יסודותיה השונים; או אז נמצא שפסוקי כל קבוצה כשהם לעצמם אמורים כולם כפשוטם וכמשמעם. ברם, הואיל והתורה ארגה את העניינים לכלל מסכת אחת, הרי במסגרת המאוחה יוצאים לעתים כתובים שונים מידי פשוטם הראשוני; וזהו מקור קשיי הפרשה.

בלי להיכנס לשאלה הכללית בדבר הלגיטימיות המדעית, הפשטית, של השיטה הביקורתית המצויה ברקע דרכו של רמ"ב,¹⁸ יש לבחון כיצד מיושמת השיטה בעניין המעסיקנו כאן. הרי היסודות השונים המשמשים בניתוחו של רמ"ב אכן עולים בפרשה במפורש: כפרת הקודש, אוהל מועד והמזבח, מהך גיסא, וכפרה בעד אהרן ובעד ביתו, וכן בעד כל קהל ישראל, מאידך גיסא (ראה פס' טז-כא, ל-לד). כמו כן

16. לסקירת השיטות השונות שהועלו בין מבקרי המקרא בניתוח פרשתנו ראה: A.T.

Chapman and A.W. Streane, *The Book of Leviticus*, Cambridge 1914, pp.

163-166, וראה ש"א ליונשטם (לעיל, הערה 15), עמ' 599: "הנסיונות להפריד בין שכבות היסטוריות שונות בתיאור העבודה, אינם מניחים את הדעת". וראה הסייג שבהמשך דבריו שם, הנוגע לתולדות הרעיונות, ולא לניתוח הספרותי. וראה עוד: ב"א לוי, 'כיפורים', **ארץ ישראל** ט, תשכ"ט, עמ' 90.

17. **פרקי מועדות**, עמ' 519 ואילך.

18. השווה הבחנתו הבסיסית של י' קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית** א, ירושלים תשל"ב, עמ' 18-19, והערה 21, בין חלוקת מקורות ה"עומדת... על בחינת סדרי החוקים, **השמסורה גופה מסרה אותם לנו בהפרדם המוחלט, באופן שההפרדה היסודית קיימת כאן בעין ואינה תלויה בשום נתוח ספרותי**", לבין "הבחנת המקורות הראשוניים והשניים והשלישיים, הבחנת הוספות העורכים וההוספות להוספות עד אין סוף - **בכל אלה יש לעתים רחוקות מאד מן הברי או מן הקרוב לשכל**. הנתחנות כפי שפתחה חכמי גרמניה ודאי הגיעה לידי אבסורד. היא עומדת ברובה המכריע על הנחות מלאכותיות. היא משתמשת לרעה בגלוי לקויי סדר, הפרעות ההמשך הרצוף, הכפלת דברים, יתר דברים, הערות מפסיקות וכיוצא בזה, ועל יסוד אלה היא מבחינה 'מקורות' או מוחקת מחיקות כדי להשיב את הנוסח 'האמת' על מכונו... אם עלו בתורה כל כך הרבה יסודות שונים - היתכן, שיעלה בידנו עתה להפרידם זה מעל זה? **לבנות על יסוד רעוע כזה אי אפשר בכל אופן כלום**" (ההדגשות שלי). מאז שנכתבו הדברים הנוקבים הללו, לפני למעלה משישים שנה, הכיוון הגלום בהם דומה שנתחזק ונתאשש, מכוח החקר הספרותי של המקרא. לפי זה נמצא כי 'תרגומו' האמוני של ר"מ בריאר לממצאי הביקורת נצרך דווקא כשמדובר בפרשיות שלמות העומדות במובחן זו מזו; אבל בסוג השני של הביקורת הדברים תואמים לפשטות שהיו מקובלים בחקר המקרא לפני כמאה שנה, ולא לאלה המתחדשים בדורותינו. ואכמ"ל.

כבר העמיד הגר"א מוילנא על החלוקה הבולטת בין כ"ח הפסוקים הראשונים של הפרשה לששת הפסוקים האחרונים שלה: האחרונים דנים ביום מסוים, "בחדש השביעי בעשור לחדש" (פס' כט), "אחת בשנה" (פס' לד), שבו הרי זו "חַקַּת עוֹלָם" לקיים את מעשי הכפרה, יחד עם עינוי נפש ואיסור מלאכה לכל ישראל (פס' כט). ואילו הראשונים אינם קובעים אלא שמותר לאהרן לבוא אל הקודש דווקא אם יעשה זאת "בזאת", בסדר העבודה שנפרש שם; אך לעולם יש ביד אהרן לבוא בסדר זה אל הקודש בכל עת, ולא רק אחת בשנה. ודברים אלה ביסס הגר"א על האמור במדרש.¹⁹

ההנחה העיקרית שמוסיף רמ"ב על גבי יסודות נאמנים אלה היא ההצעה שכניסת אהרן בכל עת אל הקודש שונה בעצם תכליתה מכניסת כוהן גדול ביום הכיפורים לקודש הקודשים; והואיל ותכלית הכניסה שונה, הרי ברי שגם סדר העבודה שונה. כניסת אהרן בכל עת אין תכליתה אלא בה עצמה - ליהנות מזיו השכינה, להתפלל ולהשתחוות. אבל כניסת הכוהן ביום הכיפורים שלדורות עניינה כפרת המקדש; וכניסה לשם כניסה גרדא אינה אלא ביאה ריקנית. יתר על כן, אף עבודת יום הכיפורים גופו עשויה באמת משתי עבודות נפרדות: כפרת המקדש ומטמאיו, וכפרת כל קהל ישראל מכל חטאיהם. תכליות אלה שונות אף הן במהותן, ומתוך כך - גם בדרך עבודתן.

כך נתחדשו בידי רמ"ב שני קרבנות חדשים, האחד - לצורך כניסתו של אהרן בכל עת אל הקודש, והשני - לכפרת כל עדת ישראל: קודם כניסת אהרן אל הקודש יש לו לכפר עליו ועל ביתו, וכפרה זו מושגת באמצעות שעיר חטאת **חיצונית**,

19. שיטת הגר"א (המובאת בידי ר"א דנציג בסוף ספרו **חכמת אדם** ובידי כמה מחברים נוספים) נובעת מדברי ר' יהודה בר סימון בויקרא רבה כא, ז, מהד' מרגליות עמ' תפג-תפד: "...לא עת לשעה ולא עת ליום ולא עת לשנה ולא עת לשנים עשרה שנה ולא עת לשבעים שנה ולא עת לעולם, אלא **בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס, ובלבד שיהא נכנס כסדר הזה**". מנוסח זה אכן עולה כשיטת הגר"א, אך בחילופי הנוסח שם מובאת גרסת כ"י מינכן, המוסיף בסיום הדברים: "פעמון זהב ורמון וגו'". לפי זה המדרש אינו דן בכניסה לקודש הקודשים אלא להיכל, וכהמשך הדברים שם בשם ר' יהודה בר אלעאי ורבנן, ואינו עניין לנידונו. אבל גם בשמות רבה, לח, ת, נראה כגרסתנו בויקרא רבה (כרש"ש לשמות רבה שם, ולא כמהרז"ו ויפה תואר שם). וכבר הביא מרגליות שם את האמור במדרש הגדול לויקרא א', א (מהד' שטיינזלץ עמ' כז), החולק על שיטה ראשונה להדיא: "דבר אל אהרן אחיך וכו' - יכול אימתי שירצה יביא כסדר הזה ויבוא? דבר למוד מסופו: 'והיתה זאת לכם לחקת עולם לדרתיכם וג' אחת בשנה' - אחת בשנה הוא נכנס, אינו נכנס כל זמן שירצה". הדברים נראים כפולמוס ישיר עם השיטה הראשונה, ומקורם צ"ע.

שדמה מוזה על גבי מזבח החיצון, ואינו מובא כלל לפני ולפנים.²⁰ ואילו לכפרת ישראל מעוונותיהם, המושגת בעיקרה על ידי השעיר לעזאזל, יש צורך גם בן זוגו של השעיר לעזאזל, הלא הוא השעיר לה'; אך לצורך כפרת ישראל אף שעיר זה אינו אלא חטאת חיצונה, שאינה מובאת כלל אל הקודש פנימה.²¹

ברם, שני קרבנות אלה, שלא שמענו מעולם, אכן אינם נוהגים לדורות הלכה למעשה. חטאתו החיצונה של אהרן אינה נוהגת - שהרי לדורות אין כוהן גדול נכנס אל הקודש בכל עת, אלא ביום הכיפורים בלבד; והואיל וכניסת יום הכיפורים מחייבת הזאת דמיו של פר הכוהן לפני ולפנים, לצורך כפרת המקדש, הרי כבר אין צורך בחטאת חיצונה, שעה שבלאו הכי תוקרב הפנימית: בכלל מאתיים מנה. והוא הדין חטאתו החיצונה של העם: הצורך בכפרת מקדש, נוסף לכפרת ישראל, מחייב הבאת שעיר פנימי, שדמו יוזה ויכפר על הקודש, האוהל והמזבח; והואיל ובכלל מאתיים מנה, כבר אין צורך בשעיר חיצוני, שעה שבלאו הכי יוקרב שעיר פנימי. החטאות הפנימיות המכפרות על המקדש, פועלות אפוא ממילא את פעולת החטאות החיצוניות, המכפרות על הכוהן וביתו ועל ישראל.

מעתה מתבארים הכתובים כפשוטם וכמשמעם: כפרת אהרן וביתו האמורה בפסוק ו עניינה בחטאת החיצונה המובאת בידי אהרן לצורך הכשרתו לכניסה אל הקודש בכל עת; ואין צורך לדחוק ולהעמידה בסמיכה ויודוי דווקא. ולאחר שהקריב אהרן חטאת זו, הרי הוא נכנס אל הקודש בליווי הקטורת (פס' יב-יג) - וכבר סיים את עבודתו (פס' כג-כד). ברם, התורה צירפה בפרשתנו לכניסת אהרן בכל עת את כניסתו של הכוהן לדורות ביום הכיפורים. והואיל ויום הכיפורים טעון כפרה על כל ישראל, הרי לאחר חטאתו של הכוהן (פס' ו), יוגרלו השעירים: האחד ייעשה חטאת, **חיצונה**, ולאחר שחיטתו יוזה דמו על גבי מזבח החיצון, והשני "יעמד חי לפני ה' לכפר עליו לשלח אותו לעזאזל המדברה" (פס' ז-י). עתה עובר הכתוב לתיאור הכניסה אל הקודש - בין זו הנעשית בידי אהרן בכל עת, ובין זו הנעשית לדורות ביום הכיפורים, לצורך כפרת המקדש. אילו הייתה רק הראשונה קיימת, לא היה מקום לפסוק יא, כי לאחר הקרבת חטאתו החיצונה, יכול אהרן להיכנס מיד פנימה בליווי הקטורת. אך הואיל ולכניסת אהרן מצטרפת כאן כניסת הכוהן לדורות ביום

20. דבר זה מעלה רמ"ב (פרקי מועדות, עמ' 520) מתוך הקבלה לקרבנו של אהרן בשמיני למילואים, ויקרא ט', ז-י; זאת מתוך ההנחה, שקרבן אהרן בפרשתנו לא בא, כשהוא לעצמו, אלא לשם גילוי שכינה, ומשום כך מטרתו דומה לזו של קרבן השמיני למילואים. וראה להלן.

21. דבר זה מעלה רמ"ב (פרקי מועדות, עמ' 523) מתוך הקבלה לרוב חטאות הציבור והיחיד; שהרי מחוץ ליום הכיפורים, רק פר כוהן משיח, פר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודה זרה הם חטאות פנימיות, ושאר כל החטאות חיצוניות הן. ברם, אפשר שיש לדמות את כפרת ישראל מכל עוונותיהם דווקא ליוצאי הדופן הללו, ולא ניכנס כאן לדיון זה.

הכיפורים, הרי זו טעונה חטאת פנימית לכפרת המקדש, והיא האמורה בפסוק יא "ושחט את פר החטאת אשר לו", כדי להזות מדמו אחר כך לפני ולפנים (פס' יד). ברם, כיוון שכפרת המקדש - שלא ככפרת ישראל - אינה זקוקה כלל לזוג השעירים (אחד לעזאזל וחברו חיצון לה), נמצא שאֵלה חצצו בין פרו של אהרן לכניסתו אל הקודש - בין זו שבאה לשם עצמה ובין זו שתכליתה כפרת המקדש. הלכך הוצרך הכתוב לכפול בפסוק יא את שנאמר כבר בפסוק ו: "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו" - כאדם האומר נחזור על הראשונות.²²

ברם, הברק הקורן מבניינו המפואר של רמ"ב²³ אינו יכול לעמעם את ההכרה, שבניין זה אינו צומח מן הכתובים, ואדרבה, הוא עלול להסתירם ממש. לא נאריך כאן בקשיים פרטיים שונים העולים לשיטתו,²⁴ ונתמקד רק בהנחות היסוד.

22. כבר ראב"ע פירש שהכפילות בפסוק יא באה בשל חציצת השעירים: "בעבור שארכו דברי השעירים הוסיף לבאר: אחר שהקריב הפר ושני השעירים אל אהל מועד יחל לשחוט את הפר שלו". וראה גם מילגרם (לעיל, הערה 3), עמ' 1024. אלא שלשיטת ראב"ע וסיעתו אין כאן אלא אריכות, אבל יש רצף בין העניינים; ונמצא שהצורך בחזרה נקלט. ואילו לדרכו של ר"מ ברויאר, יש כאן חציצה בעניין שאינו נדרש לרצף שבין חטאתו החיצונה של אהרן לחטאות הפנימיות, ומכאן הצורך לחזור על הראשונות.

23. בתיאור דלעיל הובאו רק נדבכים אחדים מבניין זה, אלה הנדרשים לקשיים שהועלו בתחילת הדברים; ועל המעיין לקרוא את הדברים במקורם ובשלמותם, כדי להיווכח בהיקף המרשים של העניינים ובעומק הפתרונות שהוצעו בהם. יש להוסיף כי 'בן-נון (היום השמיני ויום הכיפורים, מגדים, ת, תשמ"ט, עמ' 28), הבחין אל נכון שמטרת הכניסה אל הקודש בפרשתנו אינה לשם התייחדות עם השכינה, כשיטת ר"מ ברויאר, אלא דווקא לשם עבודת כפרה; אך אף על פי כן הילך לגמרי בדרכו של רמ"ב ביישוב קשיי הפרשה (עמ' 30 ואילך, והערה 57), מתוך ההנחה שתינתן כפרה לאהרן וביתו בלבד, בלא כפרת ישראל, ע"ש. הקשיים דלהלן מוסבים אפוא בעיקרם גם על שיטתו.

24. בחלק ניכר מהם הרגיש ר"מ ברויאר עצמו, וביקש ליישבם כמידת היכולת; ועדיין הדברים צ"ע. נזכיר כאן דוגמה אחת, שעניינה יידון בהמשך הדברים. לטענת ר"מ ברויאר, משמע הכתוב "ובא אהרן אל אהל מועד" (פס' כג) מובן כפשוטו אם נראנו כהמשך לכתוב המתאר את שהיית אהרן בקודש הקודשים (שלא כלפנינו); שכן לשון "ובא" מתיישב על אדם היוצא מחדר אחד ונכנס למשנהו (פרקי מועדות, עמ' 522 והערה 9). וכבר ביאר כן ר' חיים פלטיאל (בן דורו של מהר"ם מרוטנבורג) בפירושו על אתר, ירושלים תשמ"א, ע"ש. אבל הדברים דחוקים, לפי שה'חדרים' אינם שקולים: קודש הקודשים הוא החדר הפנימי, וההיכל הוא החיצון. והרי לא מצינו בשום מקום לשון 'ביאה' על מעבר ממקום פנימי למקום חיצוני לו, אלא רק להפך; ואין טעם לחריגה זו שעה שהיה לפתוב לנקוט לשון יציאה, המתבקש בכגון דא. השווה, למשל, יחזקאל מ"ד, יז, יט: "והיה בבואם אל שערי החצר הפנימית... ובצאתם אל החצר החיצונה". לשון "ובא אהרן אל אהל מועד" מורה אפוא שהדברים אמורים בהמשך למצוי שם לפנינו, היינו שהייתו מחוץ לאוהל, לצורך כפרת שיעיר המשתלח; משם הוא אכן "בא" אל אוהל מועד. אף מכאן מסתייעת אפוא ראיית הפרשה כמקשה אחידה. וראה להלן.

(א) ההנחה שאהרן נכנס בכל עת אל הקודש לצורך עצם הכניסה בלבד אינה עולה מן הכתובים כל עיקר: אלה לא פקדו תכלית זו של הכניסה אפילו ברמז. אדרבה, בפשט הכתובים אין כל חציצה בין קרבנותיו של אהרן ובגדיו לבין קרבנות העם:²⁵ בלא צירופם של כל אלה אין הוא יכול לבוא אל הקודש. נמצא הכתוב מטעים את היפוכם של דברים: בל יחשוב אהרן שיכול הוא להיכנס לצורכו בלבד, בכל עת; אלא לעולם אין הוא נכנס אלא כשליח כלל ישראל, לצורך כפרת העוונות כולם. כניסה בלא אלה היא ביאה ריקנית, שדינה מוות.

ואף מסברה כך עולה. שהרי מה הפרש יש בין אהרן, היכול להיכנס בכל עת, לבין כל הכוהנים הגדולים לדורות? האומנם אי-אפשר שלדורות יקום כוהן גדול הראוי לפי מדרגתו להתייחד עם השכינה בדביר קודשה? באשר למשה מצינו ש"לא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים" (דברים ל"ד, י), ואפשר אולי לשמוע מכך, שאף לעתיד לא יקום כמותו.²⁶ אך ביחס לאהרן לא מצינו אמירה מעין זו. נמצא שיסוד ההבדל בין אהרן לכוהני הדורות אינו נעוץ באישיותו של אהרן, אלא במצבו של כלל ישראל: ההלכה שנהגה במדבר בדבר כניסה בכל עת - נהגה על רקע תקופת המדבר; וזו אכן לא תשוב עוד. ואמנם, כבר ביאר הרמ"ש מדוינסק את שיטת המדרש והגר"א על רקע ייחודה של תקופת המדבר, ואף הסיק מכך שלאחר מות אהרן יכול היה אף אלעזר בנו להיכנס בכל עת אל הקודש בסדר העבודה, כל שעדיין היו ישראל במדבר.²⁷ אלא שטעם הפרש לענייננו בין תקופת המדבר לכל שאחריה דומה שלא נתברר בידיו כל צורכו.²⁸

25. וראה לעיל, הערה 2.

26. כך היא שיטת הרמב"ם בכל סוגי כתביו, ראה: רמב"ם, הקדמה לפרק חלק, היסוד השביעי, **הקדמות הרמב"ם למשנה**, מהד' ר"י שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' קמב; אגרת תימן, **אגרות הרמב"ם**, מהד' ר"י שילת, ירושלים תשמ"ז, עמ' קכז; **משנה תורה**, הלכות יסודי התורה פ"א ה"י, הלכות תשובה פ"ט, ה"ב; **מורה הנבוכים**, א, נד; ב, לה. ואכמ"ל.

27. רמ"ש מדוינסק, **משך חכמה**, פרשת אחרי, ד"ה בזאת (הראשון).

28. הסברו של בעל משך חכמה מיוסד על דבריו של ר"ע ספורנו בפירושו לויקרא כ"ד, ג. ספורנו קובע שם ש"כל ימי המדבר היה עניין המשכן בכל יום כעניינו לדורות ביום הכפורים", על יסוד הנחתו שבתקופת המדבר רק הכוהן הגדול היה כשר להדלקת נרות המנורה והקטרת מזבח הקטורת. וכיוון שהוא סבור שאף ביום הכיפורים רק כוהן גדול כשר לעבודות אלה, הרי מכאן עלתה מסקנתו האמורה. ברם, הנחות אלה אינן ברורות כלל, לא מבחינת דיני עבודת כוהן גדול ביום הכיפורים ולא מבחינת פשט הכתובים בהדלקת נרות והקטרת קטורת בכל השנה; ראה על כך מאמרי, 'משכן העדות ובית הבחירה - לברורו של ניהוד', **מגדים**, יא, תש"ן, עמ' 60. ברם, בהמשך דבריו מסביר המשך חכמה, שבתקופת המדבר הוצרכה כפרת מקדש וקודשיו במידה גדולה מזו הנצרכת לדורות, לפי שבתקופה ההיא היו אסורים ישראל בבשר תאוונה, וכל אכילתם הייתה מקודשים, ע"ש. כיוון זה תואם לדברינו דלהלן.

ונראה שכך הוא עיקרם של דברים. כבר נתבאר במקום אחר, שאוהל מועד שבמדבר חלוק באופן שורשי, בעצם מהותו ותכליתו, מבית עולמים שבירושלים.²⁹ האוהל שבמדבר כשמו כן היה - אוהל התוועדות בין ה' לישראל, לשם מתן תורה ומצוות באמצעות משה רבנו. שכינה לא דרה באוהל זה, המיטלטל ומתפרק, אלא שרתה בישראל, מתוך ויעודם המתמיד עם ה', שנגלה בעננו מעל הכפורת. הרי זה מצב מתמשך של גילוי שכינה לעיני כל ישראל, כהמשך של מעמד הר סיני. אבל לדורות פקעה זיקת ויעוד מתמדת זו, שהרי לא קם עוד נביא כמשה, ומתן תורה ומצוות לישראל באוהל מועד נשלם ונסתיים לעולם. מכאן ואילך, עם ההשתקעות בארץ, יבחר לו ה' מקום שבו יקום ביתו, מכון לשבתו. מבית זה אין ה' מתגלה לכל ישראל, כי חביון עוזו יושב בסתר וה' אמר לשכון בערפל ביתו. הלכך אין הבית נגלה לכלל ישראל אלא שלוש פעמים בשנה. יחס הקרבה בין ה' לישראל במדבר היה אפוא כל השנה כחס שנהג בבית הבחירה בשלושה רגלים דווקא: כדרך שלדורות חייב אדם לטהר עצמו דווקא ברגל, לפי שבו נוצרת זיקה בין ה' הפותח מקדשו לרווחה ובין כלל עולי הרגל, כך נהגה במדבר חובת טהרה זו כל השנה, כמפורש בפשוטם של מקראות. כי במדבר לא נהגה חובת עלייה לרגל שלוש פעמים בשנה - קרבה זו לה' שררה כל השנה, שהרי בכל עת נועד ה' לישראל באוהל מועד.

מעתה מובנת מעצמה ההבחנה בין כניסת אהרן אל הקודש בכל עת, לכניסת הכוהן שלדורות רק אחת בשנה. כי תכלית הכניסות הללו לעולם זהה - כפרת כלל ישראל ומקדשם, התלויות זו בזו: המקדש השוכן אתם בתוך טומאותם מיטמא מן העוונות, ואין לדבר תקנה אלא בכפרה על המקדש שנטמא ועל ישראל שטימאוהו גם יחד. אבל מידת הצורך בכפרה זו תלויה בעומק הזיקה והקרבה בין ישראל למקדש: במדבר נהגה כל השנה קרבת הרגלים, ולכך הוצרך אהרן בפעמים מזומנות לכפר על המקדש בזיקתו לטומאות בני ישראל שבתוכם הוא שוכן. אבל לדורות לא נפתח בית ה' לכלל ישראל אלא שלוש רגלים בשנה, ואף כפרתו הכוללת כפרת כל ישראל אינה נדרשת אלא אחת בשנה.

הן מפשוטם של כתובים והן מטעמי העניין נראה אפוא בבירור שאין בין כניסת אהרן אל הקודש במדבר לכניסת הכוהן לדורות ביום הכיפורים אלא התכיפות בלבד; אבל תכלית הכניסה, וממילא אף סדר העבודה הנדרש לה, זהים בהחלט. אף זו: אילו הייתה תכלית כניסתו של אהרן אל הקודש שונה ביסודה מכניסתו של כוהן גדול לדורות, כבר היה לנו לתמוה כיצד עירבה התורה עניינים שונים במהותם ואף פתכתם זה בזה. וודאי ראוי היה לכתוב לערוך את סדר כניסתו של אהרן כפרשה לעצמה, זו העוסקת בראיית פני שכינה גרידא, הטעונה חטאת חיצונית בלבד; ובנפרד

29. לביסוס מפורט של כל נקודה האמורה בפסקה זו ראה מאמרי הנזכר בהערה הקודמת; ולזווית של ענייננו ראה שם בייחוד עמ' 28-29; 35-39; 49-51. וראה להלן.

ממנה היה לו לסדר יום הכיפורים שלדורות להיערך לעצמו: הרי העניינים שונים זה מזה מיסודם. עירוב הפרשיות שלפנינו מורה אפוא גם הוא שכניסת אהרן אל הקודש בכל עת זהה בתכליתה ובעניינה - אף שלא בתכיפותה - לכניסת הכהן הגדול לדורות ביום הכיפורים. מעתה כבר אין בידנו ליישב את קשיי הפרשה בדרכו של רמ"ב.

(ב) ההנחה, שיש להפריד בין כפרת העם, הנצרכת לחטאת חיצונה בלבד, לכפרת המקדש, הנזקקת לחטאת פנימית, אינה עולה כל עיקר מפשט הכתובים. שהרי כך מסתיים תיאורה של כפרת המקדש: "וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל" (פס' יז). כפרת כלל ישראל מעורה אפוא ואחזה בכפרת המקדש, ולא מצינו כל רמז להעמדת כפרת ישראל כתכלית עצמאית ונפרדת, הכרוכה בקרבנות נפרדים. הקושי על הלשון "ועשהו חטאת" (פס' ט) אינו יכול לטשטש את הרושם הברור מן הפסוק "ושחט את שעיר החטאת אשר לעם והביא את דמו אל מבית לפרכת" (פס' טו): הכתוב סומך על האמור לעיל ואינו יודע אלא שעיר חטאת אחד לעם, פנימי; ההנחה שכאן נרמז המהפך הגדול, שבו מתבטל מעשית השעיר החיצון והופך לשעיר פנימי, נראית רחוקה עד מאוד.

אך יתרה מזו: קשה להבין את עצם ההבחנה החתוכה בין כפרת המקדש לכפרת כלל ישראל. הרי גם רמ"ב מודה שכפרת המקדש אינה באה רק כנגד המקדש שנטמא, אלא מכפרת היא אף על האישים שטימאו אותו.³⁰ שהרי הדבר מפורש בכתובים, ואף עולה מעצם הצורך בכפרה כפולה, הן לכהנים הן לישראל. כמו כן מודה רמ"ב שכל העברות שבתורה מתכפרות בכפרת המקדש, ולא רק איסורי הטומאה של מקדש וקודשיו. שהרי אף זאת מפורש בכתוב: "וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם" (פס' טז). "ודבר זה מובן. שכן כל החוטא לה' וכל החוטא לאדם מטמא את המקדש בחטא זה".³¹ מעתה לא ברור כלל, מה צורך בכפרה נוספת של שעיר חיצון (נוסף לשעיר המשתלח) - על שאר כל העברות שעברו כלל ישראל: הרי כל העברות הללו מתכפרות כאמור בכפרת המקדש. כי אם תאמר שגופו של חטא עדיין קיים, כיצד נטהרו המקדש ומטמאיו מטומאת החטא?³²

30. פרקי מועדות, עמ' 524-525.

31. פרקי מועדות, עמ' 525. וראה: 'מילגרם, 'תפקיד קרבן החטאת', תרביץ מ, תשל"א, עמ' 4.

32. רמ"ב כותב: "הכפרה על שאר כל העבירות שבתורה... היא כפרה על עוברי העבירות האלה מן החטא שהם חטאו לה' או לאדם; אך היא מכפרת עליהם רק מגופו של החטא... אך הואיל ובעצם החטא הזה הם גם טימאו את המקדש, עדיין הם זקוקים לכפרה נוספת. וכפרה זו תימצא להם במסגרת הכפרה על טומאת מקדש וקודשיו; שהרי זו היא כפרה על המקדש שנטמא ועל האישים שטימאו אותו" (פרקי מועדות, עמ' 525-526). אך אם ניתן להפריד את

על כורחנו מגיעים אנו אפוא למסקנה, העולה בין כך ובין כך מפשטי הכתובים: כפרת המקדש ומטמאיו מכל פשעי בני ישראל לכל חטאותם היא הכפרה האמורה בשעיר המשתלח, המכפר על "כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם" (פס' כא); אלא שלפנינו מערכת משולבת: אין השעיר לעזאזל מכפר - אלא בצירוף הכפרה שלפניי ולפנים; ואין כוחה של כפרת פנים יפה - אלא בהשלמתה בידי שעיר המשתלח. ואין כל תמה בדבר. כי בכל חטא יש כפל פנים: העוון כשלעצמו, וטומאת מקדש הנגרמת הימנו. הכפרה שלפניי ולפנים נדרשת אפוא לכפרת המקדש - אך זה אינו יכול להתכפר כראוי בלא כפרת מטמאיו; שאם לא כן עדיין כוחו של החטא יפה להמשיך ולטמא את המקדש. ואילו כפרת שעיר המשתלח נדרשת לכפרת חטאיהם של ישראל - אך אלה לא יתכפרו בשלמות בלא כפרת המקדש, שעוונותיהם טימאוהו.

נמצינו למדים שהן לפי פשט הכתובים והן לפי טעמיהם, אין לנו יסוד לחדש כפרה נוספת, הגוררת בעבורה שעיר חיצון שמעולם לא עלה זכרו. הקשיים שמעלה השעיר לה' עדיין מבקשים אפוא את פתרונם. נבקש אפוא כעת לעיין מחדש במבנה הפרשה ובמשמעותה.

ד. הצעת פתרון

סדר העבודה בפרשתנו נראה תחילה כתשובה לשאלה כיצד יוכל אהרן להיכנס אל הקודש ולא למות: "דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש... ולא ימות... בזאת יבא אהרן אל הקדש" (פס' ב-ג). נראה אפוא, שהפירוט הבא מיד להלן מכוון לקבוע רק את תנאי הכניסה אל הקודש. אבל בהמשך מתברר, שתנאי הכניסה אינם אלא מטרת הכניסה: מתפרט והולך סדר עבודה שלם, שעניינו כפרת המקדש ומטמאיו, שלצורכה יש לאהרן ולכוהני כל הדורות להיכנס אל הקודש. תנאים המכשירים את הכניסה מתחילה, הפכו למטרותיה לאחר שכבר נעשתה.

נראים הדברים, שמתח בולט זה בין תנאי הכניסה למטרתה,³³ הוא המונח ביסוד מבנה הפרשה; וכך נראית הצעת הדברים. לאחר שנפרטו הבגדים והקרבת

הכפרות, לא נתבאר מדוע אין די בכפרת המקדש, המכפרת אף על האישים שטימאוהו בכל העברות כולן.

33. השווה ר"ע ספורנו לפסוק ג: "בזאת יבא בפר בן בקר - בהקדשת פר לחטאת ואיל לעולה ולבישת הבדים... כי אמנם לא יאחר כהן גדול להיכנס לפנים עד אחר הקרבת העולה, אבל יכנס להקטיר הקטורת תיכף אחר שחיטת החטאת". כיוון שהרגיש ש"בזאת" מתפרש כתיאור התנאים המכשירים את הכניסה, והואיל ואי-אפשר להקדים את הכלול "בזאת" לכניסה, הוצרך ספורנו להוציא את הדברים ממשוטים, ולבאר ש"בפר..." אינו בהקרבתם, אלא בהקדשתם.

הנדרשים לכניסה (פס' ג-ה), ממשיכה התורה במגמה זו וקובעת את המעשים המאפשרים את כניסת אהרן אל הקודש: כפרה בעדו ובעד ביתו על ידי פרו, הגרלת השעירים, עשיית האחד חטאת, והעמדת השני לפני ה' (פס' ו-י). מקריאת הדברים עד כה אמור הקורא להבין שכל אלה קודמים לכניסה, באשר אינם אלא תנאי לה. ברם, תחת להמשיך בכניסה פנימה המלווה בקטורת, כניסה שעד כה הוכשרו תנאיה, חוזרת עתה התורה על האמור בפסוק ו דלעיל מילה במילה בשנית: "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו", אלא שכאן מתבאר כיצד נעשה הדבר: "ושחט את פר החטאת אשר לו" (פס' יא). חזרה זו גורמת לקורא להבין - רק כעת - שכפרת אהרן וביתו שתוארה לעיל, באמת לא נעשית אלא מעתה, עם שחיטת פרו והזאת דמו לפני ולפנים. והוא הדין באשר לשעיר העם: בפסוק טו מתברר לקורא שעשיית החטאת שתוארה לעיל, לא נעשית בתכליתו של דבר אלא כעת, לאחר שכבר נכנס אהרן אל הקודש, הביא את הקטורת והזה את דמי פרו. משמעותן של כפילויות אלה, הנראות כסתירות, מתבהרת עתה: ראוי היה להן, לכפרת אהרן וביתו ולעשיית חטאת העם, להקדים את הכניסה אל הקודש, ממש כהגרלת השעירים והעמדת השעיר לעזאזל לפני ה'; שהרי כל אלה הם המאפשרים את הכניסה. כי רק המערך המשולב, המצטרף מחטאות אהרן והעם ומהעמדת השעיר המשתלח לפני ה', הוא המאפשר כניסה לפני ולפנים. שכן אין אהרן יכול להיכנס אל הקודש כדי לכפר - שעה שהוא והציבור ששלחו מחוסרי כפרה; הרי כניסה זו עצמה תטמא את הקודש. ברם, בחטאות הנדרשות לכניסה אל הקודש אין כל תועלת בלא כפרה לפני ולפנים דווקא. כי הכניסה אל הקודש לא תיתכן למי שבעונו הקודש טמא; כפרת הקודש היא שמוחה את טומאתו, ורק מתוך כך - את עוון מטמאיו.

נמצינו למדים כי מעגל קסמים יש לפנינו, והוא שביקשה תורה ללמד באמצעות המבנה של פרשתנו: **אין אהרן יכול להיכנס אל הקודש - אלא אם כן כיפר בעדו, בעד ביתו ובעד כל העדה; אך אין בכפרה זו ממש לצורך כניסה אל הקודש - אלא אם כן כיפרה את הקודש גופו.** על כורחנו, פתרונו של המעגל יהא בשיטת 'באים כאחד':³⁴ חטאת אהרן וביתו וחטאת העם יאפשרו את הכניסה אל הקודש - עם הכניסה עצמה; וכפרה וכניסה באות כאחת.

34. רמ"ב כבר ציין שכאן פועל העיקרון של 'באים כאחד' (פרקי מועדות, עמ' 527); אך זאת לפי דרכו, שלאמתו של דבר מדובר בשני קרבנות נפרדים: האחד בא רק להכשיר את אהרן לכניסה אל הקודש, והשני מכפר את המקדש ומטמאיו. הראשון ראוי להתקיים קודם הכניסה, כחטאת חיצונית, אך הואיל ובלאו הכי תוקרב חטאת פנימית לצורך כפרת המקדש, הרי בכלל מאתיים מנה, וכבר אין צורך בחטאת החיצונית. ברם, כיוון שהקרבן הראשון צריך להקדים את הכניסה אל הקודש, הרי זו עצמה סיבה מספקת לקיימו בנפרד; וקשה להבין מה

מענה מתבהר מבנה הפרשה: מן הבחינה המעשית, התיאור צריך היה להתחיל בהגדרת השעירים, שמכוחה עומדים כעת שני שעירים, אחד המוכן לה' ואחד - לעזאזל. ומכאן ראוי היה לעבור לשחיטת פרו של אהרן. אך אילו כך נערכו הדברים, היה משתמע שאהרן יכול להיכנס אל הקודש מכוח הכנה זו בלבד של הגרלת השעירים. והבנה זו באה התורה לשלול. כי כפרת החטאות אינה רק מטרת הכניסה, אלא היא גם המאפשרת אותה כל עיקר, כפי שנתבאר. הלכך כפלה התורה את עשיית החטאות, קודם הכניסה ולאחריה, ללמדנו שיש כאן תנאי לכניסה, הראוי להקדימנה; אך מהותו של התנאי מחייבת שלא יתמלא אלא עם הכניסה עצמה.

אף זו: מבנה זה בא להטעים עניין נוסף, והוא סדר מילויים של תנאי הכניסה. תיאור עשיית החטאות קודם הכניסה ממקם את כפרת אהרן וביתו ועשיית חטאת העם קודם להעמדת השעיר המשתלח. ואמנם, הדין נותן כך: תחילה יתכפר אהרן וביתו, ומתוך כך יוכל לכפר על העם בשעיר לה'; ועשיית השעיר לה' נצרכת להשלמה באמצעות השילוח לעזאזל של השעיר השני, הבא בעקבות קודמו. אך הואיל ודם החטאות צריך להיכנס לפני ולפנים, נמצא שהעמדת השעיר לעזאזל בחוץ קודמת לכפרת אהרן וביתו ולחטאת העם - אשר לא כדת. הא כיצד?

אף מתוך כך התבקש אפוא המבנה הכפול של הפרשה, אלא שכאן מתברר שכפילות יש כאן, אך לא זהות. בתיאור הראשון של עשיית החטאות, הן פרו של אהרן והן השעיר לה', שתקה התורה מתיאור מעשי הקרבן בפועל (כמות שמופיעים בתיאור השני: "ושחט את פר החטאת" [פס' יא], "ושחט את שעיר החטאת" [פס' טו]), ותחתיהם נקטה במכוון ביטויים דו-משמעיים: "והקריב... וכפר..." באשר לפרו של אהרן, "והקריב... ועשהו חטאת" באשר לחטאת העם. אשר ללשונות 'הקריב' ו'וכפר', כבר נתבאר לעיל (סעיף א), שלשונות אלה מצויים אף במשמע הקודם למעשי ההקרבה עצמם: 'והקריב' מצוי על הבאת הקרבן אל העזרה, קודם הקרבתו, וכפרה יש שמוסבת על סמיכת הבעלים על קרבנו, טרם שחיטתו. והוא הדין בלשון 'ועשהו חטאת': הואיל ולשון זה נאמר כאן לאחר הגרלת השעירים, ומתוך הנגדה לייעודו של השעיר לעזאזל להשתלח למדבר, הרי "ועשהו חטאת" על השעיר לה' מתפרש יפה גם על קביעתו של הקרבן כמיועד לחטאת, קודם הקרבתו בפועל.³⁵

האילוץ שיש כאן לאחד את הקרבנות ולהיזקק מתוך כך ל'באים כאחד'. לדרכנו, הכשרת הכהן לכניסה אל הקודש היא עצמה טעונה כפרת המקדש, הזוקקת מצדה כניסה פנימה; וכאן יש אכן מעגל קסמים, שפתרונו ההכרחי הוא באמצעות 'באים כאחד'. לתיחום יישומו של 'באים כאחד' השווה: ר"א בורנשטיין מסוכצ'וב, שו"ת אבני נזר, או"ח, סי' כב אות ט.
35. כפירושם של חז"ל (לעיל, הערה 12). מדרש נוסף בעניין זה מצוי במדרש הגדול על אתר (מהד' שטיינזלץ עמ' תעו): "ועשהו חטאת - מעמידו כנגד בית שחיטתו". עצם ההלכה אמורה במשנה יומא פ"ד מ"ב, אלא שמדרש זה מפרשה כפשוטה, ולא כסתם הבבלי שם מא ע"ב.

ואמנם, כבר מצאנו לשון עשייה בקרבנות שאינו מוסב רק על עשיית מעשי הקרבן עצמם, אלא גם על הכנות הקודמות להקרבתו. וכגון האמור בויקרא ב', ח-ט, לאחר פירוט מיני המנחות: "והבאת את המנחה אשר יַעֲשֶׂה מאלה לה' והקריבה אל הכהן והגישה אל המזבח. והרים הכהן מן המנחה את אזכרתה והקטיר המזבחה...". הרי עשיית קרבן הקודמת להקרבתו אל הכהן ולמעשי ההקרבה שלו, עשייה המכוונת כאן לאפיית המנחה בצורות שנפרטו שם.

מעשה נמצאו עומדים על משמעותו של עיצוב הפרשה: הואיל וכפרת כוהן וביתו ועשיית חטאת העם צריכות להקדים את העמדת השעיר לעזאזל, נמצא שמעשי החטאות צריכים להתחיל על כל פנים לפני העמדת השעיר לשילוח. הלכך נקט הכתוב לשונות דו-משמעיים בתיאור הראשון של עשיית הקרבנות הללו: משמעותם הראשונית של הכתובים היא אמנם שאהרן מבצע בשלב זה את עבודות חטאתו וחטאת העם; שהרי הכתוב בא ללמד שאלו בעצם תנאים לכניסה, ולא רק מטרתה. אך כיוון שתנאים אלה אינם יכולים להתמלא אלא עם הכניסה עצמה, ומצד שני אי-אפשר שהשעיר לעזאזל יועמד לכפר קודם שהתחילה כל עיקר כפרת אהרן וביתו וכפרת השעיר לה', לפיכך נתנסח הכתוב באופן שכולל משמעות נוספת של כפרת אהרן וביתו ועשיית חטאת העם: טרם עשיית החטאות בפועל על ידי הזאת דמיהם בקודש פנימה, יכפר אהרן עליו ועל ביתו ויעשה את השעיר האחד חטאת. באופן זה כבר התחילו מעשי הכפרה של אהרן וביתו ושל העם - קודם שהועמד השעיר לעזאזל.

הכתוב עצמו מלמדנו אפוא: ראוי היה לחטאות להיעשות עד תום קודם הכניסה - אילולא הן עצמן טעונות הזאת פנים; ומכל מקום, משהו מעשייתן צריך להתקיים קודם הכניסה - כדי להקדימן לשעיר לעזאזל. באופן זה נמצא שמעריך ההכנות לכניסה המתואר תחילה אכן מתקיים כסדרו; אך כדרך שהעמדת השעיר לעזאזל אינה אלא הכנה לשילוחו, כך מעשי החטאות שקודם הכניסה אינם אלא תחילת מעשיהן; עיקרן יבוא עם הכניסה כאחת. לחז"ל לא נותר אפוא אלא להגדיר מהי

פירוש זה משתקף גם בחלק מסדרי העבודה הקדומים, וראה ח' אלבק, השלמות לפירושו למשנה שם, וכבר ציינו אחרונים שאף הרמב"ם כנראה פסק כך; ראה 'ספר המפתח' שברמב"ם מהד' פרנקל, הלכות עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"ד (ולשאלת היחס למשנה שם פ"ה מ"ד, ראה הגהות הרש"ש לבבלי שם). במקרה זה ברי שאין לפנינו חידוש של בעל מדרש הגדול מפי דעתו, שכן מדרש זה עצמו הביא גם רבנו מיוחס בפירושו על אתר (ניו יורק תשנ"ז), והוסיף: "שיהא מוכן לשם חטאת". ומקורם המשותף צ"ע. מהדירי מדרש הגדול ורבנו מיוחס לא עמדו על החידוש הכפול שבדברים: הן פירוש המשנה כפשוטה ולא כבבלי, והן סמיכתה של הלכה זו ללשון "ועשהו חטאת"; אבל עיין מדרש הגדול לויקרא מהד' נ"א ראבינאוויץ, ניו יורק תר"ץ, עמ' 414 הערה צט. ולענייננו, הרי כאן עשייה נוספת הקודמת למעשי ההקרבה עצמם.

תחילת מעשי החטאות, שאפשר לה להקדים את שחיתתן: באשר לפרו של אהרן, הטעון סמיכה, הרי מתבקש שכפרת הסמיכה היא הנעשית קודם הכניסה; שהרי במפורש הזכירה תורה כפרת סמיכה קודם שחיטה.³⁶ והואיל וכפרה נזכרת בפרשתנו במובן וידוי דברים, בעניין השעיר המשתלח, וידוי זה בסמיכה נעשה, נמצא פירוש זה עולה אף מגוף הפרשה. ואילו באשר לחטאת העם, שמחד גיסא אינה טעונה סמיכה,³⁷ ומאידך גיסא לא נאמר כאן עליה לשון כפרה אלא עשייה, פירשו חכמים עשייה זו על קביעתה והקדשתה לחטאת, בניגוד לקביעת ייעודו של השעיר לעזאזל.³⁸

אך פירושים אלה של חז"ל לתחילת מעשי החטאות לא באו להפקיע את הפירוש הראשוני: התורה אכן מציגה תחילה את מעשי החטאות כאילו נשלמו קודם הכניסה - בצד תיאורם לאחריה; זאת כדי ללמד על מעגל הקסמים שנתבאר למעלה.

אכן, חשיבותו הרעיונית של מעגל קסמים זה מרכזית לעיצומו של העניין. עיקר משמעה של פרשתנו נעוץ כמדומה בטיבו של היחס בין ה' לישראל. בפרשה זו למדנו שלא שתי רשויות נפרדות יש כאן, שהקרבה המצויה ביניהן גורמת להעברתה של טומאת העוונות מהכא להתם, מרשות ישראל לרשות המקדש; אלא באמת רשות גבוהה גנוזה ושרויה בתוככי רשות הדיוט. לפיכך, טומאת המקדש אינה עניין לגופו

36. ראה לעיל, ליד הערה 11. ויש להוסיף: בכל הקרבת קרבן יחיד יש להבחין בין מעשי הקרבן של המקריב, מבחינת הגברא, לבין העבודות שהקרבן טעון מצד עצמו, מבחינת החפצא. הקרבן עצמו, בתור שכזה, טעון ארבע עבודות הידועות, אך בהן אין ביטוי להקרבת הגברא. זו נעשית על ידי הבאת הקרבן לעזרה, ובעיקר - על ידי הסמיכה: "וסמך ידו על ראש העלה ונרצה לו לכפר עליו" (ויקרא א', ד). מכאן ההלכה שקרבנות ציבור בכללם אינם טעונים סמיכה (ראה להלן, הערה 37), שהרי אין כאן צד אישי הטעון ביטוי. ומכאן ההלכה שאין שליחות בסמיכה (מנחות צג ע"ב; רמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות פ"ג ה"ח), שהרי כל עצמה באה הסמיכה לבטא את זיקת הקרבן לבעליו דווקא. הבחנת הצד הסובייקטיבי שבמעשי הקרבן מן הצד האובייקטיבי היא כנראה ההסבר לניסוח האמביוולנטי במקרה שהסמיכה לא נתקיימה: "מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר - וכיפר" (מנחות שם; רמב"ם שם, הל' יב). כיפר - שהרי מעשי החפצא של הקרבן נתקיימו; מעלין עליו כאילו לא כיפר - שהרי לא ביטא את שותפותו האישית בדבר (וראה מו"ר ר"א מישקובסקי ז"ל, משנת אליהו, פסחים סי' כ, ירושלים תשנ"ט, עמ' צט: "ולעניין סמיכה נראה דלא חשיבא כחלק ממעשה הקרבן, אלא כחלק מחיובא דגברא דרמי על המחויב בהבאת הקרבן". ובדברינו נתבסס הדבר). לענייננו נמצינו למדים, שהסמיכה הנעשית קודם הכניסה לקודש ממצה את מעשי הקרבן של הכוהן עצמו, והרי זה כאילו כבר הקריבו כולו; שהרי מכאן ואילך לא ייעשו אלא מעשי הקרבן שמצד החפצא.

37. ככל קרבנות ציבור, למעט שניים (מנחות צב ע"א; רמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות פ"ג ה"י); ראה לעיל, הערה 36. למחלוקת במהות השניים שיצאו דופן ולמשמעותה, ראה מאמרי 'פרשיות הסמיכה', מעליות ה, תדש"ם, עמ' 15-16.

38. וראה לעיל, הערה 35, על עשייה נוספת המתקיימת בשלב זה.

בלבד, אלא טהרת ישראל עצמם מעוכבת כל עוד המקדש השרוי בתוכם בטומאתו עומד. מכאן אפוא מעגל הקסמים: הכול מבינים שאין אדם - או ציבור - יכול להתקרב אל האלוהים אם לא טיהר עצמו תחילה; והוא האמור בחלקה הראשון של הפרשה (עד פס' י). אך כאן לימדנו תורה, שאם מקום השכינה לא נטהר - האדם והציבור עצמם לא נטהרו, שהרי השכינה בתוכם. הטהרה הנדרשת מן האדם בבואו להיכנס אל הקודש מותנית אפוא פרדוקסלית בכניסה למקדש; והוא הוא מעגל הקסמים שטרחה פרשתנו להתוות.

ה. "ובא אהרן אל אהל מועד" - לשם מה?

עד כאן עסקנו בקשיי הפרשה העולים ממנה עצמה. וראוי לצרף לכאן את הקושי המרכזי שמעלה הפרשה מבחינת יחסה למדרש ההלכה. לאחר שילוח השעיר לעזאזל אומר הכתוב:

וּבָא אֶהֱרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת בְּגָדֵי הַבְּדָאֲשֶׁר לְבַשׁ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם.
וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם בַּמָּקוֹם קְדוֹשׁ וְלָבַשׁ אֶת בְּגָדָיו וַיֵּצֵא וַעֲשֶׂה אֶת עֹלֹתוֹ וְאֶת עֹלֹת
הָעֵם וְכִפֹּר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד הָעֵם
(שם, כג-כד).

כתוב זה הוצא בהלכה מידי פשוטו מכול וכול:

- א. פשיטת הבגדים והנחתם אינן נעשות באוהל מועד, אלא מחוצה לו.³⁹
 - ב. הכניסה אינה לאוהל מועד בלבד, אלא לקודש הקודשים; וזאת לצורך הוצאת הכף והמחתה של הקטורת שנותרו שם מכניסתו הראשונה.⁴⁰
 - ג. כניסה זו אינה נעשית כלל לאחר שילוח השעיר לעזאזל, אלא בשלב מאוחר בהרבה, לאחר הקרבת עולתו ועולת העם והקטרת אימורי החטאות ושֶׁרַפַּת בשרן.⁴¹
- זהו אחד הניגודים הבולטים בתורה בין פשוטי המקראות למדרשם ההלכתי; ונשאלת השאלה: מניין הוא נובע?⁴²

39. ראה רמב"ן על אתר, לפי שיטת חז"ל: "ופשט - אחרי צאתו את בגדיו... והניחם שם - במקום אשר יפשיטם".

40. ראה תורת כוהנים על אתר, פרק ו הל' ב, ומקבילות.

41. ראה שם ושם.

42. וראה ר"ד סולובייצ'יק, **דברי השקפה**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 200: "מאז ומתמיד הטרידה אותי השאלה: מעיקרו של דבר, למה כתבה התורה דברים בעניין סדר העבודה ביום הכיפורים באופן שכל כך קל לטעות בהם? הרי פשוטו של הכתוב 'ובא אהרן' עלול להטעות ולהביא למסקנה בלתי נכונה... למה לא נכתבו בתורה הדברים כך שלא יוכל איש לבוא לכלל טעות?" בתשובתו מבקש הר"ד ליישב את שאלתו בזיקה לענייניו של יום הכיפורים דווקא,

והנה, רמב"ן בפירושו על אתר ביקש להעמיד מדרש הלכה זה כנובע מקושי פנימי חמור בגופם של מקראות: "ובאמת שהכתוב הזה אומר לנו דרשני, **שלא יתכן בשום פנים** שיצוה שיבוא אהרן אל אהל מועד ללא דבר, רק לפשוט שם בגדיו ולהיותו ערום בהיכל ה' ולהניחם שם לרקבון! אבל **על כרחנו** 'ובא אהרן אל אהל מועד' לעבוד עבודה לא הוצרך הכתוב להזכירה, והוא הוצאת הכף והמחתה". ברי שהעמדת הקושי שבכתוב כשלעצמה עדיין אינה פותרת את הקשיים החמורים שמעלה המדרש ביחסו לפשוט הכתוב;⁴³ אך יתרה מזו: דומה שהכתוב עצמו אינו מעורר קושי כה מכריע, שיהא בו כדי להסביר את מניעי המדרש. כי אף שעשיית אוהל מועד למקום אחסונם של הבגדים הוא עניין מתמיה ביותר, מכל מקום אין הנחת הבגדים לריקבון, אלא לגניזה.⁴⁴ אפשר שבגדי הקודש, אשר נלבשו בכניסה אל הקודש, טעונים גניזה דווקא באוהל מועד, ולא בקדושה פחותה הימנו.⁴⁵ ואם לגניזת הבגדים באוהל נתכוון הכתוב, אין צורך להניח שיהלך ערום בהיכל ה': לאחר שבגדי הקודש הונחו במקום הראוי, יכול הכוהן להתעטף בעיטוף עראי כלשהו, שבו ילך למקום הטבילה. ואין הכתוב צריך להזכיר עניין טכני וטריוויאלי כגון זה. נמצא הכתוב מתפרש כמשמעו: בסיום עבודתו של השעיר המשתלח, משנשלם תפקידם של בגדי הלבן, יבוא אהרן אל אוהל מועד כדי להניח דווקא שם את הבגדים שפשוט. וכך אמנם מצינו לבעלי התוספות בקובץ **מושב זקנים** על אתר (לונדון תשי"ט): "ובא אהרן אל אהל מועד - ביומא מתמה תלמודא 'למה הוא בא', ותימא! הא מפורש

- אבל באמת השאלה מתייחסת באותה מידה למכלול הניגודים שבין פשוט המקרא למדרשו. העלאת הבעיה דווקא בענייננו משקפת את גודל הקושי וחומרנו בכתוב זה דווקא.
43. וראה: **פרקי מועדות**, עמ' 518 (ועל הצעת רד"צ הופמן ראה שם, עמ' 509 הערה 2).
44. וכך אמנם דרשו חז"ל הנחה זו (לשיטתם שאינה בקודש); ראה תורת כוהנים שם הל' ז: "והניחם שם - מלמד שהם טעונים גניזה". וראה המחלוקת שם ובמקבילות. ואכן, שיטת הרמב"ם (הלכות כלי המקדש פ"ח, ה"ה) היא שהגניזה צריכה להיות דווקא במקום שפשוט, ככתוב "שם". וראה ר"ד סולובייצ'ק, **קונטרס בעניין עבודת יום הכיפורים**, ירושלים תשמ"ו, עמ' ג.
45. השווה ר"ע ספורנו על אתר: "והניחם שם - כי הקריבם לפני ה', ויקדשו קדושה יתרה. ולא יאות אפילו לכהן גדול אחר שעברה שעת מעלתו". וראה גם מילגרום (לעיל, הערה 3), עמ' 1048. גם רמ"ב סבור שבגדי הקודש טעונים הנחה באוהל מועד דווקא, אך לדעתו אין הכתוב מתפרש כפשוטו אלא כהמשך רצוף לשהיית אהרן בקודש הקודשים, שממנו הוא בא לאוהל מועד ומניח שם את בגדיו. כי אם כבר יצא אהרן לעזרה, כסדר הכתובים שלפנינו, שוב אי-אפשר לומר שאסור להוציא את הבגדים מן האוהל (**פרקי מועדות**, עמ' 522, 546). אך קושיה זו דומה שאינה מכרעת: גם עבודות בעזרה יש הטעונות בגדי קודש בשל זיקתן לפנים, אבל אחרי שנסתיימו כולן, אסור להניח את הבגדים שלא לצורך עבודה אלא באוהל. [אלא שלדרכנו יתבאר להלן שאין כלל חובת גניזה של הבגדים באוהל, שאין האוהל מקום אחסון]. ועל הפרכה לשיטת ר"מ ברויאר מלשון ביאה האמור כאן כבר עמדנו לעיל, הערה 24.

בהדיא בפסוק: 'ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבואו אל הקדש והניחם שם'!⁴⁶ ובעלי התוספות מניחים קושייתם בתמיהה. נמצינו למדים שהפסוק כשלעצמו אינו מספק מניע ברור למדרש ההלכה; הוצאת הכתוב מידי פשוטו לגמרי עדיין טעונה אפוא הסבר.

ו. לביאור סדר העבודה שלאחר שילוח השעיר

הבנת תכליתה של ביאת אהרן לאוהל מועד ופשיטת הבגדים שם תלויה בביאור הכתוב הסמוך לאחריה: "ורחץ את בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו ויצא ועשה את עלתו ואת עלת העם וכפר בעדו ובעד העם" (פס' כד). לפי המקובל, כוונת הכתוב להחלפת בגדי הלבן שהכוהן פשט בבגדי הזהב המשמשים לעשיית העולות. ברם, כבר העלה ראב"ע בפירושו שם שתי אפשרויות לביאור לבישת הבגדים האמורה שם לאחר הרחיצה: "בגדיו - שמשמש בהם כל יום. ויש אומרים שהם הנזכרים, והעד, שלא נכתב 'ולבש בגדים אחרים'".⁴⁷ לפי פשוטם של דברים, שיטת 'יש אומרים' היא אכן המכוונת למשמע המקראות. שהרי אם עיקר כוונת הכתוב היא לחילוף הבגדים, כיצד החסיר את העיקר מן הספר? תחת הלשון הסתמי 'בגדיו', המתפרש יפה על הבגדים היחידים שנזכרים בפרשה, בגדי הלבן שלבש עד כה, היה לו לנקוט כלשון המבורר שהביא ראב"ע: בגדים אחרים, או כיוצא בזה.

אף מן הכתוב הסמוך עולה כן: "ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבאו אל הקדש והניחם שם" - לא נאמר 'ויהיו מונחים שם', אלא 'והניחם שם', לפי שעה. וכך הוא אפוא שיעור הכתוב: לאחר שילוח השעיר לעזאזל, על הכוהן לרחוץ בשרו במים, ורק אז יוכל להמשיך בעבודת הכפרה. רחיצה זו מצריכה את פשיטת הבגדים, ומפני סיבה שתבאר להלן חייבים הם להיות מונחים בינתיים באוהל מועד דווקא, עד שישוב ללבוש בגדים אלה ממש לאחר הטבילה, להמשך העבודה. אך אם תאמר שכאן נדרש הכוהן להחליף את בגדיו, ובהמשך הפרשה הרי לא מצינו שחוזר לבגדיו הראשונים, נמצא שאוהל מועד הוא מקום גניזת הבגדים; וכבר אמרנו שזה ודאי דבר תמה וזרות, לקבוע את היכל ה' כמקום אחסון וגניזה.

46. בעלי התוספות מוסיפים גם את הקושי על התכלית שנקבעה בהלכה לכניסה זו: "ועוד, מאי קאמר התם 'להוציא כף ומחתה', הלא כף ומחתה היתה בבית קדשי הקדשים, בין שני בדי הארון, ו'אהל מועד' זה היכל?". לאחר קושי שלישי שהועלה שם מופיעה חתימה: "הר"י".

47. כוונתו לאמור בויקרא ו', ג-ד: "ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד... ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים". אין כוונתם של 'יש אומרים' לפרש שהכוהן מחליף בגדי לבן ראשונים במערכת שנייה של אותו סוג בגדים, כפי שהבין מילגרום (לעיל, הערה 3), עמ' 1049; אלא לפירושם הכוהן חוזר ולובש את בגדיו הראשונים כבתחילה.

וראיה נוספת יש לדבר, שיש בה כמדומה כדי להכריע: לשון הכתוב הרי הוא "ורחץ את בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו ויצא ועשה את עלתו..." - מהיכן הוא יוצא? הלשון "במקום קדוש", הבא כאן בניגוד ל"אהל מועד" שבכתוב הסמוך לפניו, מורה שאיננו רוחץ באוהל מועד, דבר שבלאו הכי אינו עולה על הדעת; על כורחך בעזרה הוא מצוי בשעת רחיצה.⁴⁸ מה יש לו אפוא לצאת לעשיית עולתו, הרי אף זו בעזרה נעשית ו"במקום קדוש"?⁴⁹ ברי אפוא שלשון "ויצא" מקביל ללשון "ובא אהרן אל אהל מועד": באוהל מועד נשארו הבגדים במשך הרחיצה במקום קדוש, וכשלושם שוב הכוהן לאחר הטבילה, בהכרח באוהל מועד הוא מצוי; משם יוצא הוא אפוא למזבח החיצון, לעשיית העולות.⁵⁰

נמצינו למדים שלפי משמע הכתובים, לא סוף דבר שאינם עניין להוצאת הכף והמחתה, אלא שכלל לא נאמרה כאן ההלכה של פשיטת בגדי הקודש וחילופם בבגדי הזהב הטעונים טבילה; אדרבה, עשיית עולתו ועולת העם עדיין נעשית לפי זה

48. והשווה ויקרא ו', ט: "מצות תאכל במקום קדש בחצר אהל מועד יאכלוה". שם, יט: "במקום קדש תאכל בחצר אהל מועד". ואכן, להלכה רוחץ הכוהן בבית הפרווה שבעזרה (משנה יומא פ"ג מ"ג; רמב"ם, הלכות עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ג).

49. רנ"ה ויזל תירץ שיציאה זו מכוונת לבית הטבילה, שממנו הוא יוצא לעשיית העולות, והכול בעזרה. אך קשה להבין מה צורך היה לפתוב לתאר יציאה זו, שאינה אלא עניין טכני הכרחי, ואין לו משמעות של תוכן כל עיקר. תדע, שהרי אף הכניסה למקום הטבילה לא תוארה, ולא נאמר אלא שהוא רוחץ במקום קדוש. והרי אי-אפשר שהוא יוצא מ"מקום קדוש" לעשיית העולה, כי אף היא מקומה ב"מקום קדוש". זקני רש"ר הירש ביאר בפירושו על אתר שלשון "ויצא" מכוון למעבר מעבודות הנחשבות עבודות פנים (אף שנעשו בחוץ, כעבודת שעיר המשתלח) לעבודות חוץ; בעקבותיו הלך רד"צ הופמן, וכבר רמב"ן נתכוון לכך בלשון קצר. וראה עוד ראו"ל ליכטנשטיין, שם עולם, ורשא תרל"ז, על אתר. אך קשה לראות פתרון זה כפשוטו של מקרא. ר"מ ברויאר אינו דן בלשון "ויצא" האמור כאן, אך הוא מפרש לשון "בגדי" כמוסב לבגדי החול שלובש הכוהן שלא בשעת עבודה (פרקי מועדות, עמ' 546). שכן לשיטתו חלק זה של הפסוק עוסק במקורו דווקא בכניסת אהרן בכל עת לצורכו שלו, והוא מתאר את סיום העבודה: לאחר טבילה במקום קדוש, ילבש אהרן את בגדי החול, וכבר סיים ענייניו. אפשר היה אפוא להציע שאף "ויצא" משתייך לסיום זה: "ולבש את בגדיו", בגדי החול, "ויצא" לביתו. אך באמת קשה לקבל את ההצעה ש"בגדיו" הם בגדי החול, שהרי אין לפתוב כל צורך לומר זאת: לבישת בגדי החול היא הסיום ההכרחי והמובן מאליו הבא לאחר הרחיצה, ורק אותה היה לפתוב להזכיר. והוא הדין אף ליציאת אהרן לענייניו לאחר שסיים עבודתו. ולא עוד אלא שכבר ראינו כי עיקר ההנחה על עבודתו הפרטית של אהרן אינה מצויה בכתוב אף ברמז.

50. למרבה ההפתעה, כך אמנם פירש רש"י על אתר: "ויצא - מן ההיכל אל החצר שמזבח העולה שם". ובגור אריה' למהר"ל מפראג שם: "דאם לא כן מאי שייך יציאה?! כפשוטם של כתובים אין ספק בנכונות הפירוש, אלא שעל רש"י לשיטתו יש לתמוה הרבה כיצד פירש כן. שהרי הוא הולך לשיטת חז"ל שפשיטת הבגדים, הנחתם ולבישתם אינה עניין לאוהל מועד ולהיכל כלל. וכבר עמד על כך בעל שם עולם שם, ולא תירץ.

בבגדי לבן. הניגוד בין הכתובים כפשוטם להלכה עוד גדול אפוא מן הידוע. מעתה עלינו לבחון תחילה את העולה מפשט הכתובים, שמא מתוך כך נעמוד גם על שורשיו של מדרש ההלכה.

תחילה יש להבין את טבילתו של הכוהן - אף שלאחריה חוזר לבגדיו הקודמים. לכאורה יש לדמות טבילה זו לדינו של המשלח את השעיר לעזאזל: אף הוא צריך ליטהר ברחיצת בשרו (פס' כו), לפי ששעיר זה נושא את כל עוונות בני ישראל. גם הכוהן, שסמך ידיו על השעיר, התוודה עליו, נתן עליו את כל העוונות ושילחו (פס' כא), טעון אפוא טהרת רחיצה כדי שיוכל להמשיך בעבודת הכפרה. וכך אמנם נראה מפירושו של ר"ע ספורנו על אתר: "ורחץ את בשרו - אחר שסמך על השעיר המשתלח".⁵¹ ברם, כיוון מחשבה זה מעורר קושי של ממש: תחילה קשה כיצד נכנס אהרן לאוהל מועד טרם טבילה, אם אמנם נטמא במעשי השעיר? ועוד תמוה: הרי המשלח את השעיר צריך לכבס בגדיו, נוסף לרחיצת בשרו (פס' כו); מדוע אפוא הכוהן פטור מכיבוס בגדיו, והרי הוא לובשם משטבל כלעומת שפשטם?

עולה אפוא שדווקא שילוח השעיר לעזאזל במדבר הוא המטמא, ולא כן עבודותיו במקדש. כי עבודת הכוהן היא המטהרת והמכפרת, ואינה עשויה לקבל את טומאת העוונות.⁵² רחיצת בשרו של הכוהן לא באה אפוא אלא לחצוץ בין שני חלקי הכפרה: תחילה הרי מקריב הכוהן את חטאתו וחטאת העם, ובכך מכפר את הקודש ומטמאיו, וכל העוונות שדבקו בהם מועברים למדבר באמצעות שילוח השעיר. מעתה ססר העוון והחטא נתכפר, יש לכוהן לגשת לעבודת העולות, שהן 'דורון', המקרב את ישראל לאביהם שבשמים,⁵³ משהוסרה המחיצה שהפסיקה ביניהם. טבילת הכוהן מבטאת אפוא את מעברו משלב טיהור הטומאה לשלב הריצוי והדורון, כשם שטבילתו הראשונה (פס' ד) מציינת את כניסתו להליך הטיהור, ולא באה בגין טומאה. לא חילוף הבגדים מחייב אפוא את הטבילה, אלא הפוכים הם הדברים: הטבילה גוררת את פשיטת הבגדים על מנת לשוב וללובשם אחריה. אבל הטבילה עצמה יסודה בכללו של ר' יהודה: "כל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה".⁵⁴

51. וראה הערת ר"י קופרמן לפירוש ספורנו שם במהדורתו, ירושלים תשנ"ג, הערה 55: "ואולי".
52. ראה על כך מילגרום (לעיל, הערה 3), עמ' 1051-1052, וכאן לא ניכנס לדיון זה.
53. ראה תורת כוהנים, מצורע, סוף פרק ג, ומקבילות, על עולה שלאחר חטאת: "אמר ר' שמעון חטאת דומה לפרקליט שנכנס לרצות, רצה הפרקליט ונכנס הדורון".
54. ברייתא יומא לב ע"א. במקבילה שבתורת כוהנים, אחרי מות, פרק ו הל' ה, נאמר: "המשנה מבגדי זהב לבגדי לבן ומבגדי לבן לבגדי זהב טעון טבילה". אך עתה מתברר שהניסוח האחרון הוא רק צדו המעשי של הדבר, שהרי להלכה כל שינוי מעבודה לעבודה כרוך גם בחילוף סוג

לאחר הטבילה חוזר הכוהן ולובש את בגדי הלבן, כי אף העולות טעונות בגדי לבן. ואין כל תמה בדבר: תחילה הרי ברור שלא רק עבודה הנעשית בפועל בפנים מחייבת בגדים אלה, שהרי מפורש כי עבודת השעיר המשתלח, בעזרה, נעשית אף היא בבגדי לבן. אך גם באשר לעולות עצמן, הרי מתחילה הן נקבעו כחלק מעבודת הכפרה הכוללת (פס' ג, ה) הטעונה בגדי לבן (פס' ד); ואף בהן, ממש כבחטאות הפנימיות, נאמר "וכפר בעדו ובעד העם" (פס' כד).

פירוש זה, שעשיית העולות נעשית גם היא בבגדי לבן, דומה שמסתייע מביוררה של חוליה קודמת בסדר העבודה. בתיאור כפרת המקדש נאמר כך:

וְכַפֵּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטְמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאַהֲלֵ מוֹעֵד הַשָּׁכֵן אֹתָם בְּתוֹךְ טְמֵאָתָם. וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאַהֲלֵ מוֹעֵד בְּבָאוּ לְכַפֵּר בְּקֹדֶשׁ עַד יָצֵאוּ וְכֹפֵר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ וּבְעֵד כָּל קֹהֵל יִשְׂרָאֵל. וַיֵּצֵא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה' וְכֹפֵר עָלָיו וְלָקַח מִדָּם הַפָּר וּמִדָּם הַשְּׁעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב (שם, טז-יח).

מהו "המזבח אשר לפני ה' "? לפי ההלכה הכוונה למזבח הקטורת, שטעון כפרה ביום הכיפורים, כמפורש בספר שמות (ל', י); ואילו מזבח העולה אינו טעון כלל כפרה במסגרת עבודת יום הכיפורים.⁵⁵ ברם, מפשוטו של מקרא בסדר העבודה נראה כשיטת יוסף בן מתתיהו⁵⁶ וראב"ע,⁵⁷ שכוונת הדברים כאן למזבח החיצון: הואיל והוא מצוי ב"פתח אהל מועד" הרי הוא "לפני ה'" (שמות כ"ט, ט; ויקרא א', ג, ועוד), וכמפורש אף בפרשתנו: "גחלי אש מעל המזבח מלפני ה'" (פס' יב).⁵⁸ שהרי נאמר: "וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח יכפר ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר" (פס' לג). ומשמע שכדרך שחילוק רשויות יש בין "מקדש הקדש" ל"אהל מועד", כך המזבח עומד ברשות לעצמו, מחוץ לאוהל מועד. וזהו אכן ההיגיון שבכפרה המשולשת (הקודש, האוהל והמזבח); כי הואיל וכל אחת מצויה ברשות

הבגדים, כפי שיתבאר; אבל המחייב בטבילה הוא חילוף העבודה, ולא חילוף הבגדים, וכניסוח הברייתא בבבלי.

55. תורת כוהנים שם, פרק ד הלכות ז-ח, ומקבילות; רמב"ם, הלכות עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"ה.

56. קדמוניות היהודים, ג, 243.

57. ולא כדברי ויזר במהדורתו לראב"ע שם, הערה 43, ההולך בעקבות המשבשים כוונתו של ראב"ע מפני ניגודה להלכה; ראה מחוקקי יהודה שם, קרני אור, אות טו. בשיטה זו נתפרש הכתוב גם אצל רוב החוקרים המודרניים, וראה גם פרקי מועדות, עמ' 552-558.

58. רד"צ הופמן סבור שהגדרת המזבח בביטוי "אשר לפני ה'" מוכיחה שמדובר במזבח הקטורת, שכן את מזבח העולה די להזכיר כמזבח סתם. אבל ברי שהגדרה זו נצרכה כדי להסביר מה צורך בכפרה על מזבח זה, אף שאינו בתוך המקדש: מכל מקום הרי הוא לפני ה'. וראה להלן.

לעצמה, אין ההזאה בזו מכפרת ברשות חברתה.⁵⁹ וכך אמנם עולה מלשון "ויצא אל המזבח": כיוון שכבר כיפר הכוהן את אוהל מועד, מחוץ לקודש, נמצא שאין בידו "לצאת" משם אלא למזבח החיצון, שמחוץ לאוהל.⁶⁰

נמצינו למדים, כי ההלכה שעלתה לנו מפשט הכתובים, כי מעשי העולות טעונים אף הם בגדי לבן, מסתייעת מדרך כפרת המזבח: זו הרי ודאי טעונה בגדי לבן, שכן נאמרה עם כפרת הקודש והאוהל כאחת, ופשיטת הבגדים אינה מופיעה אלא לאחר שילוח השעיר. נמצא שעבודת חוץ בבגדי לבן אינה עולה רק בשילוח השעיר, שם היא מסתברת על רקע צמידותו של השעיר לעזאזל לשעיר לה', אלא מצאנו עבודת חוץ בבגדי לבן אף בכפרתו של מזבח העולה. וכדרך שכפרתו של מזבח החיצון היא חלק מכפרת המקדש וטעונה בגדי לבן, כך הקרבת העולות על גביו היא חלק מאותה כפרה וטעונה אף היא בגדים אלה, כפשוטם של מקראות מתחילה.

מעתה נראה שיש בידנו לפתור את החידה הגדולה, בדבר משמעותה של הכניסה לאוהל מועד והנחת הבגדים שם עד לבישתם שלאחר הטבילה. עשיית העולות בבגדי הלבן משמעה כאמור שאף הן משתייכות לסדר העבודה הפנימי ומשלימות אותו, כדרך שמצינו בכפרת המזבח החיצון ובמעשי השעיר לעזאזל. ברם, בעוד

59. כפרתו של מזבח הקטורת, כמפורש בשמות, נתפרשה בידי ראב"ע כדרך הכפרה שבאוהל מועד, שעניינה לא נתפרש בפסוק טז, ועל יסוד ויקרא ד', ז, יח (דבריו של רד"צ הופמן כנגד שיטה זו, עמ' שט במהדורה העברית, נסתרים מדברי עצמו בהמשך, עמ' שיב). וראה גם יוספוס (לעיל, הערה 56); מילגרום (לעיל, הערה 3), עמ' 1034-1035. חז"ל לא קיבלו שיטה זו, ולהסבר כפרתו של מזבח הקטורת לפי שיטתם ראה במאמרי (לעיל, הערה 28), עמ' 53-59.

60. ברי שחז"ל עמדו על קושי זה, ולכן דרשו שצריך הכוהן להזות על המזבח כשהוא עומד מעבר לו, ולא בין הפרוכת למזבח, וזהו לשון "ויצא": ממקום עמידתו בין הפרוכת למזבח בשעת ההזאה על הפרוכת, הרי הוא יוצא אל מעבר למזבח ומשם מזה על גביו (תורת כוהנים, אחרי מות, פרק ד הל' ז, ומקבילות). אך בכתוב אין רמז למקום עמידת הכוהן בשעת כפרת האוהל. אף לא מצינו לשון "ציאה אל" על הליכה ממקום למקום בתוך אותה רשות, בניגוד לרנ"ה ויזל בביאורו על אתר. רד"צ הופמן אכן ביקש להותיר לשון "ויצא" כמשמעו, ולכן ביאר שהמשפט "וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם" (פס' טז) הוא מאמר מוסגר, "והתיאור הראשי משאיר את הכהן גדול עוד בקודש הקודשים". שהרי בהמשך נאמר "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו" (פס' יז), הרי שעדיין מצוי הכוהן בקודש הקודשים, ומשם הוא יוצא אל האוהל ומכפר על מזבח הקטורת. ברם, מסתבר שתיתב "צאתו" מכוונת ליציאתו מן האוהל, ולא מן ה'קדש'; ושיעור הכתוב: וכל אדם לא יהיה באוהל מועד מתחילת הכפרה, בבואו אל הקודש, ועד סיומה, בצאתו מן האוהל. כי הואיל ואין רואים את הנעשה בפנים, אין העומדים בחוץ יכולים לידע שהכוהן יצא מן הקודש אלא משנגלה מחוץ לאוהל. ואילו לשיטת רד"צ הופמן הרי נמצא שכל עיקרה של כפרת האוהל, שעניינה מרכזי בכפרת היום (ראה פס' כ, לג), אינה מובאת אלא דרך מאמר מוסגר, שלא במקומה.

ששתי אלה אכן נעשות ברצף אחד עם העבודה הפנימית ובהמשך ליציאתו מן הקודש, הרי חציצה מפסיקה בין כל אלה לעבודת העולות, הלוא היא הטבילה. מחד גיסא, לפנינו אפוא שלב חדש בסדר העבודה, הטעון הבחנה מקודמיו באמצעות הטבילה; ומאידך גיסא, גם שלב זה צריך להימשך מן הקודם ולהיתפס כהשלמתו, שהרי הוא טעון בגדי לבן, הם הבגדים שעניינם הכניסה אל הקודש. מעתה, כך הוא ביאור הדברים: משסיים הכוהן את עבודות החוץ שנעשו בהמשך ליציאתו מן הקודש, וצריך הוא לפשוט בגדיו לצורך טבילה, הרי אלה "בגדי הבד אשר לבש בבאו אל הקדש", ולבישתם בהמשך לעבודת חוץ תיתכן רק מתוך זיקה והמשך לכניסה אל הקודש. הלכך עליו לחזור לאוהל מועד ולהניח שם את בגדיו. בכך מוטעם היטב שהזיקה אל הקודש לא פסקה, והעבודה שבהמשך עדיין המשך לעבודת הפנים היא: משיטבול כדינו ישוב אל האוהל, יחזור וילבש שם את בגדיו, ומשם, מן האוהל - "ויצא ועשה את עלתו...". לשון "ויצא" זה מקביל עתה לקודמו: "ויצא אל המזבח אשר לפני ה'" (פס' יח). אלה הם שני המקומות שלשון זה נקוט בפרשתנו, ובשניהם יוצא הכוהן מן ההיכל אל העבודה שבחוץ בבגדי לבן, לפי שהמשך עבודת הפנים היא.

נסכם אפוא את סדר העבודה לענייננו כפי שנתברר ממשמעות הכתובים: לאחר שכיפר הכוהן את הקודש ואת האוהל, הרי הוא יוצא אל מזבח העולה ומכפר אף אותו, כשהוא עדיין לבוש בגדי לבן. בסיום פרק זה, בעודו בעזרה ובבגדי לבן, מקיים הכוהן את עבודות השעיר המשתלח. כאן נסתיימו חיטויי החטאות, ועתה על הכוהן לטבול, כדי לעבור לפרשת ריצוי העולות. הרי הוא נכנס אפוא לאוהל מועד, פושט את בגדיו ומניחם שם עד לאחר טבילה. משחזר ולבש באוהל את בגדיו שבראשונה, הרי הוא יוצא למזבח העולה ומקריב שם את עולתו ועולת העם, ומקטיר את חלב החטאת. ובכך נסתיימה העבודה.⁶¹ אין צריך לומר, שתיאור זה שונה דרך ממש מסדר העבודה שנהג בפועל בבית המקדש, כפי שמתואר בידי חז"ל וכמובא לעיל. כיצד יש להבין פער זה?

61. הוצאת הכף והמחתה של הקטורת מקודש הקודשים לא נזכרה בתורה; אך אין בכך כדי להתמיה, לפי שזו אינה אלא עניין טכני. ראה פירוש רלב"ג לפס' כג, מהד' ר"י לוי, ירושלים תשנ"ז, עמ' רסו: "והנה לא זכרה התורה בביאור סלוק הכף והמחתה, לפי שאינו מכוון בעצמו ואינו מצורך הכפרה. אבל בהכרח יתחייב לכבוד המקום ההוא שלא ישאר שם האפר בכל השנה".

ז. הצעת פתרון

באורח עקרוני, כבר פתר הגר"א⁶² מתחילה את כל הניגודים שבין פשוטו של מקרא למדרשו המצויים בפרשתנו. כי הפרשה הרי נחלקת בבירור לשתי חטיבות: חלקה הראשון והעיקרי (עד פס' כח) עוסק בסדר הכניסה של כוהן גדול אל הקודש בתקופת המדבר, שעה שהדבר היה אפשרי בכל עת; ואילו בנספח שצורף לה (פס' כט-לד) נדון יום הכיפורים שלדורות דווקא, אחת בשנה, בעשור לחודש השביעי. לפי זה קבע הגר"א שהכתוב "ובא אהרן אל אהל מועד..." (פס' כג) אכן נתקיים כסדר הופעתו בכתובים - בתקופת המדבר; והעמדתו בשלב שונה בידי חז"ל אינה אלא בעבודת יום הכיפורים שלדורות. לפי דרכנו נוכל אפוא לומר, שגם ההבדלים הנוספים שעלו בידינו בין סדר העבודה כפשוטו לבין קיומו בבית המקדש נובעים מן ההפרש בין עבודת הכפרה שנהגה בתקופת המדבר בכל עת לבין יום הכיפורים שלדורות, אחת בשנה. ברם, בשיטת הגר"א אין אלא פתרון פורמלי, ועדיין לא שמענו את טעמם של דברים: מדוע באמת משתנים סדריו של יום הכיפורים שלדורות מן אלה שנקבעו ליום הכפרה המזדמן שבמדבר?⁶³

והנה, ההבדל המכריע ביותר שנמצא לנו בין שני הסדרים הוא בכפרת המזבח החיצון: לפי פשט הכתובים בויקרא, אף מזבח זה טעון כפרה מדם החטאות הפנימיות, והוא "המזבח אשר לפני ה'" (פס' יח); וכפרה על מזבח הקטורת לא נפקדה כל עיקר. ואילו בפרשת מזבח הקטורת שבשמות מצינו: "וכפר אהרן על קרנתיו אחת בשנה מדם חטאת הכפרים אחת בשנה יכפר עליו לדותיכם קדש קדשים הוא לה'" (שמות ל', י). פעמיים מטעים הכתוב ש"אחת בשנה" תהיה כפרה זו על מזבח הקטורת, ו"לדותיכם" דווקא; ובכך נקשר הדבר באורח מובהק לביטוי "אחת בשנה" שבנספח לפרשתנו (פס' לד), הן ביום הכיפורים ש"לחקת עולם". ומכאן למדו חז"ל, שסדר העבודה לדורות יכלול כפרה על מזבח הפנימי. ואף שבויקרא אין לדבר מקור, הרי זה לפי שהנידון שם תחילה אינו "אחת בשנה", אלא כפרת המדבר המזדמנת בכל עת, וזו טעונה כפרה למזבח החיצון דווקא. ברם, המפורש בשמות, שלדורות טעון מזבח הקטורת כפרה, אין בו כדי לעקור את העולה

62. הובא לעיל, ליד הערה 19.

63. הבדל ברור ובולט יש בין יום הכפרה המתואר בפרשתנו ליום הכיפורים הקבוע לדורות, והוא בקרבן המוסף: במדבר (כ"ט, ח-יא) נאמר להקריב בעשור לחודש השביעי קרבן מוסף שנתפרט שם, והוא איננו כלול בפרשתנו; שהרי קרבן זה נובע מחגיגותו של היום כמועד קבוע במסגרת המועדים (ובפרטיו הוא זהה למוסף של ראש השנה), ואינו עניין ליום הכפרה המזדמן במדבר. אופן שילובן של המערכות הללו הוא עניין סבוך, שנחלקו בו הדעות מתקופת הבית השני ואילך (ראה סקירה תמציתית אצל ר"י תבורי, **מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 262-263). אך אנו הלוא עוסקים בהבדלים שבגוף סדר העבודה בויקרא. וראה להלן, הערה 74.

מויקרא, שאף מזבח החיצון טעון כפרה: הרי אפשר לקיים שניהם.⁶⁴ הייתה אפוא לחז"ל תפיסה, שמכוחה העמידו את כפרת המזבח החיצון לכפרת המדבר דווקא.

טעמה של תפיסה זו כבר נתברר במקום אחר, על פי שורש ההבדל שבין אוהל מועד לבית עולמים, כפי שהוצע לעיל (פרק ג).⁶⁵ התורה חוזרת ומטעימה שהמזבח החיצון של אוהל מועד עומד בפתח האוהל,⁶⁶ לפי שבמדבר מזבח זה אינו תופס רשות לעצמו, אלא נטפל הוא לאוהל שלפתחו הוא סמוך. שהרי אוהל מועד הוא מקום ויעודם של ה' וישראל: ה' נגלה לישראל במתן תורה ומצוות מבין הכפורת, וישראל עובדים לו על המזבח שבפתח האוהל. מפגש הוא זה בין שני צדדים לדו-שית. לא כן הוא בבית הבחירה, שם כבר בטל גילוי השכינה המתמיד שבמדבר. כאן הבית והמזבח תופסים כל אחד רשות לעצמו, כי הבית רשות גבוה והמזבח רשות הדיוט: "זה הוא בית ה' האלהים - וזה מזבח לעלה לישראל" (דה"א כ"ב, א). וכדרך שנבחר מקומו של הבית, כך גם מקום המזבח: "המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם".⁶⁷ אין אנו אומרים אפוא שמקום המזבח נקבע מאליו, בפתח הבית, כעין "פתח אהל מועד", אלא מקומו טעון בחירה לעצמו. ולא עוד אלא שבבית עולמים הותקן אולם, שהיה מפסיק ומפריד בין העזרה שלמזבח לבין ההיכל (מל"א ו', ג), והוא מן "הדברים שהם עיקר בבניין הבית";⁶⁸ וזאת בניגוד גמור לאוהל מועד, שבו לא היה כלל אולם,⁶⁹ והמזבח הוא שהיה צמוד להיכל בפתחו. כי המזבח של אוהל מועד הוא חלק בלתי נפרד ממושג ההיוועדות העומד ביסוד האוהל, ולכך האוהל והמזבח רשות אחת היא. ואילו בבית עולמים רשויות נפרדות הן מעיקר טיבן, והאולם מגלם חציצה זו.⁷⁰ ואכן, בבית עולמים מקריבים במזבח החיצון אף על פי שאין בית כל עיקר;⁷¹ ולעומת זאת, הלכה זו אינה עניין כלל לאוהל מועד: "את

64. כשיטת ראב"ע וסיעתו דלעיל, הערה 59.

65. ראה במאמרי (לעיל, הערה 28), עמ' 51-58.

66. ראה: שמות כ"ט, מב; מ', כט; ויקרא א', ג, ה.

67. רמב"ם, הלכות בית הבחירה פ"ב ה"א. ועיין חידושי הר"ז הלוי לרמב"ם, במכתבים שבסופו, פא ע"א. ועיין רמב"ם שם ב, שבמקום המזבח נברא אדם הראשון, ו"אמרו חכמים: אדם ממקום כפרתו נברא". ואילו ביחס למקום המקדש, הרי קיימא לן שמאבן השתייה שבקודש הקודשים הושתת העולם (ראה תוספתא יומא פרק ב, מהד' ליברמן עמ' 238, ובמקבילות שצוינו בתוספתא כפשוטה שם). ונמצא שמקום בית ה' הוא מקום בריאת העולם, ומקום המזבח - מקום בריאת האדם.

68. רמב"ם, הלכות בית הבחירה פ"א ה"ה.

69. עירובין ב ע"א, ורש"י שם, ד"ה והא; והדבר מוכח במקראות.

70. על פסולם של שלמים שנשחטו קודם פתיחת דלתות היכל בזיקה לעניין זה, ראה במאמרי דלעיל, הערה 28, עמ' 53 הערה 113; ושם, עמ' 52 הערה 109, על שיטת הראב"ד, שיש למנות עשיית מזבח החיצון כמצווה לעצמה, בניגוד לשאר כלי המקדש, המתבארת לדרך זו.

71. עדיות פ"ח מ"ו; רמב"ם, הלכות בית הבחירה פ"ב ה"ד.

תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו' - מקיש משכן לכלים וכלים למשכן, שכולן מעכבין זה את זה,⁷² ומזבח החיצון בכלל כלי המשכן נמנה.⁷³ שכן המזבח שבירושלים רשות לעצמה הוא, ואין עבודתו מותנית אלא בו עצמו; אבל למזבח שבמדבר אין כל משמעות בלא המשכן שבפתחו הוא עומד, כפי שנתבאר.

מעתה ברור שכפרת המקדש של המדבר צריכה לכלול אף את המזבח החיצון, שהרי הוא והאווהל משמשים כאחד כמרכיבי המכלול הבונה את ויעודם של ה' וישראל; אין מזבח בלא משכן ואין משכן בלא מזבח. אבל בבית עולמים יצא המזבח מכלל הבית, וחשוב הוא רשות לעצמה, רשותם של ישראל. משבא הכוהן לכפר את המקדש שוב אין מזבח החיצון עניין לכפרה זו, כשם שכך הוא באשר לכיור וכנו; כפרה זו אינה אלא כפרת המקדש, וזה אינו כולל אלא את ההיכל ואת קודש הקודשים.

אם כנים הדברים הללו, כבר מצוי בידנו המפתח אף לשאר ההבדלים שמצינו לעיל בין סדר העבודה המדברי לזה הירושלמי. ראינו שבסדר העבודה במדבר ממשך הכוהן ללוש את בגדי הלבן אף בהקרבת עולתו ועולת העם; ואילו לפי ההלכה הנוהגת בבית עולמים קרבנות אלה מוקרבים בבגדי הזהב. עתה הדברים מובנים. כי בגדי הלבן נקבעו מתחילה לצורך הכניסה לקודש הקודשים (פס' ד), אלא שהכוהן לובשם גם בשאר עבודות הנתפסות כחלק בלתי נפרד מכניסה זו. עבודת החטאות, שבהן נכנס הכוהן אל הקודש פנימה, תיעשה אפוא בבגדי לבן אף ביציאתו: דמי החטאות יוזו באווהל ועל המזבח החיצון בבגדי לבן, ואף עבודת השעיר המשתלח תיעשה בבגדי לבן, שהרי גם הוא קרוי "חטאת" (פס' ה), וכל עצמו - תאומו של שעיר החטאת הפנימי. ברם, אשר לעולת הכוהן ועולת העם, המוקרבים במזבח החיצון, אין הדבר ברור: העולות נקבעו מתחילה (פס' ג, ה) כחלק מן המערך הכולל של עבודת הכניסה והכפרה בקודש; מבחינה זו אפשר אפוא שייעשו בבגדי לבן, כדלעיל. מאידך גיסא, קרבנות אלה אינם חלק מן החטאות שבהן נכנס הכוהן אל הקודש, והם מייצגים שלב נפרד ונוסף בכפרה, שעל כן טעון הכוהן טבילה קודם לו; אפשר אפוא שייעשו בבגדי זהב. מסתבר שההכרעה תיקבע לפי מידת זיקתה של העבודה אל הקודש פנימה: במזבח שבמדבר, אשר כלול ברשות אחת עם האווהל כולו, וטעון משום כך כפרה כחלק מכפרת המקדש, יש לראות את עבודת העולות כחלק מן העבודה הפנימית של היום. הרי אין כאן עבודה בשתי רשויות נפרדות.

72. מדרש הגדול לשמות כה, ט (מהד' מרגליות עמ' תקעב). ועיין: תוספתא מנחות ו, יב (מהד' צוקרמנדל עמ' 520); ירושלמי שקלים פ"ד, מח ע"א.

73. וכבר כתב ר"מ המאירי לשקלים שם, שלהלכה שמקריבים אף על פי שאין בית, אין הכלים מעכבים את העבודה כלל. עיכוב הכלים לא נאמר אפוא אלא באווהל מועד, ולא בבית עולמים.

וכשם שמזבח זה מתכפר בבגדי לבן כחלק מכפרת המקדש, כך ייעשו עליו העולות בבגדי לבן, כהשלמת סדר העבודה. אבל המזבח שבירושלים קבוע ברשות לעצמו; מחיצה מפסיקה בינו למקדש, ואין מכפרים עליו במסגרת כפרת המקדש. חילוק הרשויות בין המזבח למקדש גורר אפוא את חילוק הבגדים בין העולות לעבודות הפנימיות: בגדי הלבן המשמשים לכניסה אל הקודש לא ישמשו לעבודה החיצונית של העולות.

בין אם זהו ההסבר לחילוף בגדי הלבן שנהגו במדבר לבגדי זהב הנוהגים בבית עולמים, ובין אם הסבר שונה בדבר,⁷⁴ מכל מקום עצם החילוף הזה מסביר כמאליו את מדרש ההלכה המפליא, שביטל כליל את ביאת אהרן לאוהל מועד לצורך פשיטת בגדיו והנחתם שם. שהרי כבר נתבאר, שכניסה זו לאוהל מועד והנחת הבגדים שם לא באו אלא כדי לאפשר את לבישתם החוזרת של בגדי הלבן, לצורך הקרבת העולות. כי "בגדי הבד אשר לבש בבאו אל הקדש" יכולים להילבש בחוץ - רק מתוך זיקה והמשך לשהייה בקודש. לפיכך שב הכוהן אל האוהל, פושט ומניח את הבגדים שם, ומן האוהל הוא יוצא בבגדי הקודש אל עבודת החוץ הנמשכת הימנו, כדרך שעשה תחילה בכפרת המזבח החיצון. ברם, הואיל ובבית עולמים אין הכוהן חוזר לבגדי הבד, ועבודות החיצוניות שמכאן ואילך נעשות בבגדי זהב, בגדי החוץ, כבר אין מקום ליצירת הזיקה אל הפנים, ואין לכוהן כל טעם ליכנס לאוהל מועד ולהניח שם את בגדיו.

אך הואיל ועל כל פנים צריך הכוהן ליכנס אל הקודש לשם הוצאת הכף והמחתה, סמכו חכמים כניסה זו לכתוב "ובא אהרן אל אוהל מועד": אם אינו עניין למשמעו, שבבית עולמים כבר בטלה ועברה תכליתו, תנהו עניין לסמוך אליו את הוצאת הכף והמחתה.⁷⁵ פעולה זו, שאינה מעוגנת בכתוב לפי שעיקר עניינה טכני בלבד, קביעות זמנה אינו מעכב: "כל מעשה יום הכיפורים האמורין על הסדר הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום, חוץ מן הוצאת כף ומחתה, שאם הקדים מעשה

74. כיוון נוסף להסבר הדבר אפשר שיש למצוא מתוך שילוב עבודת המוספים בעבודת הכפרה, ראה לעיל, הערה 63: הואיל ולהלכה נפסק כשיטה שישנה חפיפה מסוימת בין העבודות (עולת העם של עבודת יום הכיפורים היא עצמה עולת המוסף), נמצא שבגדי הזהב המחויבים למוסף אינם מנותקים מעולות עבודת היום. הדבר צריך תלמוד, ואכמ"ל.

75. ואכן, נתבאר בתלמוד (יומא לב ע"א) שמקורה של כניסה זו לקודש הקודשים אינו אלא במסורת הלכה ("גמירי"), שקבעה חמש טבילות ליום הכיפורים; ונמצא שאין הדברים עולים מן הכתוב, אלא מהלכה. וראה תוספות שם, ד"ה גמירי, ואכמ"ל. אף מדרש הלכה זה אינו מוציא אפוא את הכתוב ממקומו ומ'פשוטו'; ראה מאמרי, 'לאופיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות', תרביץ סה, תשנ"ו, עמ' 417-438.

לחברו מה שעשה עשוי⁷⁶. לפיכך, לא היה קושי של ממש בהוצאתה מן הסדר שבו היא אמורה בכתוב.

* * *

שני עניינים עמומים בסדר עבודת הכפרה נתבהרו כאן מבחינת פשוטם של כתובים: מבנה הפרשה, המציג את עשיית החטאות גם קודם הכניסה אל הקודש וגם לאחריה (סעיפים א-ד), ועניין הכניסה אל אוהל מועד לאחר שילוח השעיר (סעיפים ה-ז). אך דומה שנתברר כאן עניין נוסף, בעל משמעות מתודית: אין לשחזר את מהלך המחשבה המדרשי בלא לעמוד תחילה על פשוט הכתובים שממנו יצא המדרש. כי מדרש ההלכה התנאי מיצה יפה יפה את פשוטם של כתובים תחילה, ורק בהעמדת הפשוט כראוי אפשר לו למדרש להתבהר אף הוא.

76. תוספתא כיפורים ג (ד), ג, מהד' ליברמן עמ' 241. לחילוקי הדעות בעניין ראה תוספתא כפשוטה לשם. ועיין חידושי הר"ז הלוי ליומא דף לב, ירושלים תשכ"א, עמ' 29-30.