

כלום בזאת יבוא אהרן אל הקודש? תשובה לא' וולפיש¹

שמחתי להיווכח כי מאמרי על עבודת יום הכיפורים² מילא את תכליתו, והביא לידי עיון מחודש בפרשה חמורה ומרתקת זו. בתגובתו לא נסתפק ר"א וולפיש בהשגות על פתרוני, אלא אף ביקש להעמיד פתרון חדש. מטבע הדברים, התעניינותי התמקדה בפתרון החדש, יתר על ההידיינות בשיטתי דאז; אפתח אפוא בהצעותיו של המחבר.

א

הקושי המרכזי בפרשה הרי הוא כפילת עשייתם של שני קרבנות: הן פר החטאת של אהרן הן השעיר לה' מוקרבים כביכול פעמיים (פס' ו, יא; ט, טו). אך לדעתו של המחבר, אין כאן כל סתירה: פשוטם של הכתובים "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו" (פס' ו), וכן "והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה' ועשהו חטאת" (פס' ט), אינו מכונן להשלמת ההקרבה והכפרה של הקרבנות הללו, אלא רק להעמדתם לפני ה' (עמ' 95). זאת לפי שהביטויים "והקריב" ו"כפר" משמשים הן במשמע "תהליך ההקרבה בכללותו, הן במשמעות מצומצמת של תיאור חלק מתהליך ההקרבה" (עמ' 93). מעתה פשוט כי אין סתירה או כפילות בשני התיאורים של עשיית הקרבנות: הראשון מכונן רק להעמדת הקרבנות לפני ה', והתיאור השני הוא המעלה את הקרבנות ממש. לא נותר אפוא למחבר אלא להסביר את חשיבות העמדת כל הקרבנות לפני ה' עובר להקרבנות (עמ' 95-96).

ברם, לפתרון זה, שבעיקרו אינו אלא חזרה לפירוש חז"ל (ש"וכפר" ו"ועשהו" מציינים שלבים מוקדמים בהליך ההקרבה), אין כל יסוד בלשון המקרא. שהרי לא מצינו בענייני קרבנות בשום מקום לשונות "וכפר" ו"ועשה" שאינם מציינים את

1. א' וולפיש, 'עוד לסדר העבודה ביום הכיפורים - תגובה למאמרו של ד' הנשקה', בגיליון זה של **מגדים**, עמ' 89-105. מאמרו של י' גרוסמן ('בגדי הבוד ביום הכיפורים', בגיליון זה של **מגדים**, עמ' 55-69), מוקדש רק לנושא אחד מן הפרשה, ואף שדבריו אינם מוצעים כתגובה למאמרי, גם בהם יש התייחסות של ממש לדבריי. עיקר דבריי יוקדש אפוא למאמרו של ר"א וולפיש, ובסיום (להלן סעיף ה) אתיחס גם לדברי י' גרוסמן.

2. ד' הנשקה, 'לסדר העבודה ביום הכיפורים', **מגדים** לג, תשס"א, עמ' 41-13.

ההקרבה והכפרה בשלמותה.³ אין אפוא כל הסבר לקושי העיקרי: לשם מה הטעה אותנו הכתוב להניח תחילה שהקרבת קרבים בשלב שהדבר מתואר - אף שלא היה כל קושי לתאר את הדברים כסדרם: והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו **לכפר** בעדו ובעד ביתו (ולא "וכפר", שאינו עניין לשעה זו); וכן: והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה' **לעשותו** חטאת (תחת "ועשהו", שאינו עניין לכאן). שהרי כך ממש הקפיד הכתוב להתנסח באשר לשעיר לעזאזל: "יִעֲמַד חַי לִפְנֵי ה' **לכפר** עליו **לשלח** אתו", ואין עניין השילוח והכפרה אלא לעתיד. הבחנה מודגשת זו שערך הכתוב, אין דרך לטשטשה: הכתוב מטעים, כי בניגוד לשעיר לעזאזל, השעיר לה' ופרו של אהרן כבר "כיפרו" ו"נעשו"; וכאמור, לקורא הדברים אין דרך לפקפק במונחם של ביטויים אלה, שאינו מכוון בשום מקום אלא להקרבה המלאה. עובדה פשוטה זו הלא היא הקושי הגדול שעמו התמודדה ספרות הפרשנות לסוגיה ולדורותיה בכתובים הללו (ומקצתה הובא במאמרי) - וקשה לרפא שבר גדול על נקלה.

3. המחבר מציין שרק במקום אחד מצינו "כפר" המציין את ההקדמות לקרבן, והוא בויקרא א', ד-ה: "וסמך ידו על ראש העלה ונרצה לו לכפר עליו. ושחט" וגו'; אבל בשאר כל המקומות אין לשון זה מציין אלא את סוף ההקרבה (עמ' 93, הערה 15). אבל באמת אף כתוב בודד זה אינו אלא ראייה לסתור: נאמר כאן "לכפר" בלשון עתיד דווקא, ונמצינו למדים כי הסמיכה מרצה בכפרה העתידה, משיוקרב הקרבן בפועל. בכתובנו, הנוקט לשון עבר, אין אפוא המכוון אלא להשלמת הקרבן. אמנם, חוששני שאינני פטור מן האחריות למשגה זה, לפי שגם במאמרי (עמ' 16 והערה 11 ועמ' 26) הובאה ראייה זו לשיטת חז"ל (ובשם רנ"ה ויזל); אלא שכוונתי לא הייתה למישור הפשט, אלא לדרך בנייתו של המדרש: מבחינת הפשט כתבתי כי הכתוב נקט לשונות המלמדים על ההקרבה המלאה דווקא, כדי ללמדנו שזו אכן הייתה ראויה להתקיים קודם הכניסה; אך משלמדנו בהמשך הפרשה שבאמת אין הקרבנות קרבים אלא לאחר הכניסה, הוצרכו חז"ל להגדיר מהו שיתקיים קודם הכניסה, הן לביטוי הקדמת החטאות לכניסה והן לביטוי הקדמתן להעמדת השעיר המשתלח. לעניין זה היה בידי חז"ל יסוד להגדרת אותו חלק מקדים, מכוח הימנעות התורה מנקיטת לשונות חד-משמעיים (כגון שחיטה או הזאה), ואזכור לשונות כפרה ועשייה, המצויים גם בהקשרים קודמים להקרבה בפועל. אך יסוד זה אינו אלא אסמכתא, שכהגדרת המונחים "כפר" ו"עשה" אין לה עמידה מבחינת תיעוד הלשון המקראי. ומכאן תשובה להשגת המחבר שם על ראייתי מויקרא ב', ח-ט, ללשון עשייה שאינו מכוון להשלמת הקרבן: משהוצרכו חז"ל ליישם עשייה זו של החטאת שלא על הקרבתה המלאה, ושלא כפשוטו של מקרא, יכולים היו למצוא אסמכתא בכתוב שציינתי. שהרי העשייה שם ניתנת להתפרש על האפייה גרידא הנזכרת שם - אף שראייה של ממש ודאי אין משם. בצדק קבע שם המחבר שהסתייגותו מראייה זו מוכיחה את דבריי, שאין להבין את הכתובים דידן אלא על הקרבה מלאה; וגם בהמשך לא סיפק כל ראייה חלופית למונח המצומצם שהוא מייחס לביטויים הנידונים.

ב

הקושי השני בפרשה הוא משמעו של פסוק כג: "ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבאו אל הקדש והניחם שם". הרי "לא יתכן בשום פנים שיצוה שיבוא אהרן אל אהל מועד ללא דבר, רק לפשוט שם בגדיו ולהיותו ערום בהיכל ה' ולהניחם שם לרקבון"? (רמב"ן על אתר). אף כאן יש לו למחברנו פתרון פשוט - חזרה לביאורם של חז"ל: "ובא אהרן אל אהל מועד", וכאן יש להוסיף: **ולאחר שיצא** - "ופשט את בגדי הבד" וגו'. אכן, אילו ניתנה רשות לפרשן המבקש את הפשט להוסיף מדעתו חוליות לכתוב, לא היו עוד קשיים בעולם; דא עקא, זו בדיוק הגדרת הפשט: הניסיון לבאר את הכתוב מתוכו, מתוך ההנחה שנותן התורה לא היה זקוק לשירותנו הטובים כדי להתנסח.⁴ ולא עוד אלא שאילו הוספנו את שהוסיף המחבר, כבר נוצרה סתירה כפולה ומפורשת להמשך הכתוב: בהמשך הרצוף נאמר "ופשט את בגדי הבד וגו' והניחם שם" - ול"שם" זה אין יתד להיתלות בו אלא אוהל מועד הנזכר קודם; אך אם 'נשלים' את הכתוב כהצעת המחבר, וכבר יצא הכוהן מן האוהל - דווקא לשון "שם", הבא להגדיר את מקום ההנחה, נמצא תולה באוויר. ומיד בהמשך: "ורחץ את בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו ויצא" (פס' כד) - מהיכן יצא? הרי לדעת המחבר כבר יצא מאוהל מועד קודם פשיטת הבגדים, ומאז לא נכנס שמה?⁵ אף כאן, אלו הם הקשיים הידועים והעתיקים של הכתוב, שבכל הדורות נתלבטו בהם עד לאחת (כמובא במאמרי); וקשה להבין כיצד סבר המחבר לפוטרים במשיכת קולמוס.

במישור הרעיוני של משמעות העבודה ומגמותיה אפשר שיש בדברי המחבר נקודות חשובות ומעניינות - אך אין מן הצורך לעסוק בהן כאן; שכן ברמת הפרשנות הפשטית לקשיים שמעמידה פרשה סבוכה זו לא קידמנו מאמר זה מעבר לפרשנות חז"ל. וכבר ציינו ראשונים ואחרונים (כמובא במאמרי) כי בפרשתנו גלוי הדבר, שאמנם אין פרשנות זו בגדר פשט כל עיקר; וחז"ל כדרכם לא באו אלא להעמידנו על המתחייב מן הכתובים להלכה.⁶

4. ולענייננו, השווה דברי דודי ר"מ ברויאר נר"ו, **פרקי מועדות**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 518: "הפסוק ניתן להתבאר רק בדרך אחת בלבד: אהרן יבוא אל אהל מועד, ובאהל מועד יפשוט את בגדיו, והניחם שם" - באהל מועד... ואם תמוה בעינינו... - אין לנו אלא לשון המקרא כמות שהוא לפנינו; והדברים התמוהים האלה - הם הם הדברים הכתובים במקרא זה!"
5. על רקע זה, טיעונו של המחבר (עמ' 98, הערה 26) ש"כאן מובן מאליו! שאין לפשוט את הבגדים עד שיצא מהאוהל" הוא למעלה מתמוה.
6. למשמעות המימרה 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', שאינה עניין למושג הפשט המשמש בפינו, ראה מאמרי, 'לאופיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות', **תרביץ** סה, תשנ"ו, עמ' 419, 434-436. לדרך שבה עלתה שיטת חז"ל, מתוך הצורך בביטוי השינויים בין אוהל מועד המדברי למקדש הירושלמי, ראה במאמרי (לעיל, הערה 2), עמ' 41-37. לדרכם של חז"ל בראיית הפער בין המחנה המדברי למצב בארץ ישראל ובירושלים (ולשיטת הכתות החולקות

ג

שבנו אפוא על כורחנו להצעותיי לפתרון הקשיים, אלא שהמחבר מבקש להראות שאלה אינן משביעות רצון. ותחילה באשר לקרבנות הכפולים. כפילות ההקרבה של הפר והשעיר מבטאת לשיטתי את מעגל הקסמים שביקשה תורה ללמדנו: אין אהרן יכול להיכנס אל הקודש כדי לכפר - שעה שהוא והציבור ששלחו מחוסרי כפרה, שכן כניסה זו עצמה תטמא את הקודש; אך אין אהרן ושולחיו יכולים להתכפר כראוי - בלא שייכנס אל הקודש ויכפרו, שכן בלא שכופר הקודש לא נתכפר עוון מטמאיו. הלכך, ראוי היה לפר ולשעיר לקרב קודם הכניסה ולכפר על אהרן ושולחיו (כפס' ו, ט); אלא שכפרה זו תושג רק עם הכניסה והכפרה בקודש (כפס' יא, טו). כניסה וכפרה באות אפוא כאחת. אלא שעל כך יש למחברנו מספר קושיות. תחילה הוא טוען כי מעגל קסמים כפי שתיארתי מצוי גם באשר לקטורת, כי אף שאין הכוהן רשאי להיכנס אל הקודש עד אשר יכסה ענן הקטורת את הכפורת, הנה הוא נכנס בפועל קודם ההקטרה, ורק בהיותו כבר בקודש הוא נותן את הקטורת על האש. אף כאן אפוא צריך לומר כי הקטרה וכניסה באות כאחת - אך אין התורה רואה שום צורך לבטא זאת באמצעות הכפלת ההקטרה (קודם הכניסה ואחריה), כפי שנעשה לפי דרכי בהקרבה (עמ' 91).

קושיה זו הייתה יפה - אילו מצינו יסוד להנחת המחבר שההקטרה בקודש היא תנאי לכניסה אליו: הנחה זו, הפשוטה למחבר, אינה מתבקשת אלא לשיטת הבייתוסים, שמכוחה אכן קבעו שההקטרה תיעשה בפועל קודם הכניסה (תוספתא כפורים א, ח ומקבילות). ברם, יפה קבע המחבר (וכבר קדמוהו רבים),⁷ ששיטת חז"ל היא המכוונת לפשט הכתוב: ההקטרה תיעשה רק משנכנס הכוהן פנימה - **לפי שאין בה כלל תנאי המכשיר את כניסתו**. האזרה "וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות" (פס' יג) אינה מכוונת אפוא להכשרת הכניסה, אלא להכשרת הנעשה בקודש מכאן ואילך, כמיקומה בפרשה: **העבודה** בקודש בלא ההקטרה אכן גוררת מיתה,⁸ אך הכניסה אינה עניין לכאן. אכן, כך עולה כבר בראש הפרשה: בפסוקים ג-ה נמנים ה'מצרכים' הנדרשים לכניסת אהרן אל הקודש, כדי שלא תהא

בכך), ראה במאמרי, 'קדושת ירושלם: בין חז"ל להלכה הפתית', **תרביץ** סז, תשנ"ח, עמ' 17-28.

7. ראה, לדוגמה, ציוניו של י' תבורי, **מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 264, הערה 18.

8. ההסבר הרעיוני לצורך כיסוי הכפורת בקטורת בשעת העבודה בקודש ניתן לביאור בכמה דרכים; ונראים דברי י' בן נון, 'היום השמיני ויום הכיפורים', **מגדים** ח, תשמ"ט, עמ' 25 (ועמ' 19, הערה 30), כי בכל עבודות שבהיכל מדגישה התורה תדיר את חציצת הפרוכת בין העבודה לקודש הקודשים, ואילו ביום הכיפורים, שהעבודה 'פולשת' אל הקודש פנימה, הרי כיסוי הקטורת הוא החציצה המינימלית.

כלום בזאת יבוא אהרן אל הקודש?

זו בגדר ביאה "בכל עת", הגוררת מיתה; נזכרים שם בגדי הבד והקרבנות השונים - אך הקטורת לא נפקדה.⁹ אין הקטורת אפוא אלא ממכשירי העבודה בקודש - אך לא ממכשירי הביאה אל הקודש.

מתוך הדברים הללו כבר מתיישבת גם קושייתנו השנייה של המחבר: מדוע מפסיקה עבודת הקטורת בין שחיטת החטאת להזאת דמה בקודש? על כורחנו, אומר המחבר, לפי שהחטאת היא תנאי לכניסה, והוא מעגל הקסמים שתיארת: אין הכוהן יכול להיכנס בלא החטאת - אך אין חטאת בלא כניסה; אך הנה נוכחים אנו בפתרון שמצאה התורה: לא כניסה והקרבה הבאות כאחת (שיתבטאו בהכפלת הכתובים), אלא פירוק החטאת לשני מרכיביה: השחיטה קודם הכניסה, והיא שתתירנה; ובעקבות הכניסה - ההזאה עצמה (עמ' 92).

ברם, עבודת הקטורת מפסיקה בין שחיטת החטאת להזאת דמיה - לא מפני שהחטאת צריכה להקדים את הכניסה - אלא משום שהקטורת היא מכשיר ההזאה, כפי שנתבאר: רק לאחר השחיטה, משבא הכוהן להזות בקודש, אזי עליו לכסות בענן הקטורת את הכפורת - לצורך העבודה בקודש; הקטרה קודם שמוכן הדם, שרק לצורך הזאתו היא נעשית, אינה אלא הקטרת סרק. על מעגל הקסמים שבהקרבת החטאת קודם הכניסה לא התגברה אפוא התורה באמצעות השחיטה בלבד; הרי בזו אין כלל כדי כפרה, ומה תועלת בה לכפרת הכוהן ושולחיו? אלא שכבר ביטאה תורה את כפרת הקרבנות קודם הכניסה באמצעות הכפלת ההקרבה, וככל שנתבאר.

קושיה שלישית יש לו למחבר - על עצם צמיחתו של מעגל הקסמים: בכתוב "בזאת יבא אהרן" וגו' אין כלל אחיזה להנחה שכפרת אהרן ושולחיו היא תנאי מוקדם המכשיר את כפרת הקודש; שהרי "בזאת" משמעו 'עם זאת', ושיעור הכתוב - אהרן רשאי לבוא אל הקודש משעה שקרבנות אלה מזומנים בידו; אך לעולם אין הוא זקוק לכפרת הקרבנות כמתיר וכמכשיר את עצם כניסתו (עמ' 92-93).

והנה, אילו סברתי שהכתוב "בזאת" וגו' הוא המעמיד את מכשירי הכניסה, היה לו למחבר להקשות הרבה למעלה מזה: הרי בכלל ה'מכשירים' שנפרטו שם מצויות גם העולות - והללו אינן באות אלא לאחר היציאה?! אך אין כלל ספק, שבפסוקים ג-ה העמיד הכתוב רק את רשימת ה'מצרכים' הנדרשים לטקס העבודה - בין קודם כניסה אל הקודש ובין לאחריה. ברם, ההבדל הסגנוני בין פסקת ג-ה לחטיבת ו-כד ניכר היטב: בראשונה נוקט הכתוב לשון עתיד ("יבא", "ילבש", "יחגר", "יצנף",

9. בפסוק ב נאמר: "ואל יבא בכל עת אל הקודש וגו' ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת". אך כבר כתב רש"י על אתר: "כי בענן אראה - כי תמיד אני נראה שם עם עמוד ענני, ולפי שגילוי שכינתי שם יזהר שלא ירגיל לבא - זהו פשוטו. ומדרשו: לא יבוא כי אם בענן הקטורת ביום הכיפורים". ההקטרה כתנאי לביאה לא עלתה אפוא אלא ממדרשו של מקרא, ולא כן פשוטו. וראה עוד: תרגומי ניאופיטי ומיוחס ליונתן, על אתר; רס"ג, רשב"ם וראב"ע, על אתר. וראה גם רד"צ הופמן, על אתר.

"יקח", ואילו מפסוק ו ואילך נקוט לשון עבר מהופך ("והקריב", "וכפר", "ולקח", ועוד ועוד). תמורה זו מציינת את המעבר מפסקת ה'מצרכים', לתיאור התהליך הממשי של העבודה: לאחר שזימן לעצמו הכוהן את כל הנדרש (פס' ג-ה), הרי הוא ניגש לתהליך העבודה, מפסוק ו ואילך.¹⁰ היסוד למעגל הקסמים, ולתפיסת התורה שכפרת החטאות צריכה להקדים את הכניסה אל הקודש (כדי שיהיו הכוהן ושולחיו ראויים לכפרת הקודש), איננו אפוא אלא בפסוק ו ואילך: מסדר העבודה המתואר כאן צעד אחר צעד שומעים אנו במפורש שקודם לכניסת הכוהן אל הקודש, שאינה מגעת אלא בפסוק יב, עליו לבצע שורת עבודות קודמת: הקרבת פרו, עשיית חטאת העם והעמדת השעיר לעזאזל לפני ה'; ורק מעתה מוכשר רגע הכניסה עם הקטורת. אין אפוא צורך לחפש 'אחיזה בכתובים' לחובת ההקדמה של החטאות לכניסה: הדבר מפורש בסדר העבודה בבירור שאין למעלה הימנו.¹¹

בנקודה זו הגענו גם לקושינו האחרונה של המחבר, שבה הוא טוען כי "וכפר" או "ועשהו חטאת" מובנים בידי הקורא מעצמם כמכוונים להליכים ראשוניים של ההקרבה, ולא למיצויה; ונמצא שאין כלל יסוד לצורך ההקדמה של כפרת החטאות לכניסה אל הקודש (עמ' 93-94). טיעון זה, המשמש בסיס לפתרוננו החלופי של המחבר, כבר נדון בדבריי לעיל (סעיף א); ושם נתבאר כי אין ולו מקום אחד שבו מתועד מובן חלקי זה בלשונות האמורים, ואין אפוא לקורא שום ספק שהכפרה והעשייה של החטאות השלימו את מעשיהן - קודם שהחלה הכניסה אל הקודש. בהשגות המחבר על שיטתי בעניין הכפלת ההקרבה אין אפוא ממש; מעתה עלינו לעיין בהשגותיו בעניינו של פסוק כג.

10. ראוי לציון בהקשר זה המעבר הסגנוני בכתוב "ורחץ במים את בשרו" (פס' ד), הנוקט לשון עבר מהופך - בניגוד ללשונות עתיד, המשמשים כאמור בכל הפסקה הזאת. כי הרחיצה היא אכן כבר משלבי העבודה, ולכך נקוט בה לשון עבר מהופך הנהוג בפרשת העבודה (שמפס' ו); אלא שבהצגת הבגדים כבר שולבה ההלכה שלבישתם טעונה טבילה.

11. אמנם, במאמרי הובא הכתוב "בזאת" וגו' (עמ' 24), אך לא כדי להוכיח הימנו שהקרבת החטאות קודמת לכניסה (דבר זה הוכח שם, עמ' 25, בדרך שנתבארה בפנים; וראה גם עמ' 26, ד"ה מעתה), אלא כדי ללמוד על התמורה העמוקה שהתרחשה תוך כדי הפרשה: בתחילה נאסר אהרן להיכנס "בכל עת" - אלא דווקא "בזאת"; ומכאן היה משמע שכל "זאת" לא בא אלא לאפשר את הכניסה: עצם הכניסה היא המטרה והתכלית, וכל "זאת" (בין שנעשה לפניו ובין שאחריה) אינו אלא התנאי לה. ברם, בהמשך מתברר שמה שנראה תחילה כתנאי הכניסה אינו אלא מטרתה: אין אהרן נכנס כדי להיכנס, אלא רק כדי לכפר את המקדש ומטמאיו. וראה עוד להלן.

ד

פתרוני לפסוק חידתי זה התמקד בהוכחת פירושו של ראב"ע (בשם 'יש אומרים') כי לאחר הטבילה שב הכוהן ולובש את בגדי הבד שפשט קודם לה.¹² נמצא שעבודת העולות על המזבח החיצון נעשית בבגדי לבן, לפי שהיא משלימה את העבודה הפנימית, כדרך שכפרת מזבח החיצון (הכלולה לפי פשט הכתובים בסדר העבודה) נעשית בחוץ בבגדי לבן (ושם הוכחו הדברים ונתבארו בהרחבה). מעתה מתבהרת כניסת אהרן אל האוהל לצורך ההנחה הזמנית של בגדי הבד בתוכו: אין הכוהן יכול לעבוד בחוץ בבגדי הבד, בגדי הפנים, אלא מתוך זיקה והמשך אל הפנים; המשכיות זו תבטא כי עבודת החוץ כאן אינה אלא השלמת עבודת הפנים, ובכך יוכשרו בגדי הבד. לפיכך, כדרך שבעבודת הכפרה של מזבח החיצון נאמר "ויצא אל המזבח" (פס' יח), כי רק מכוח הרצף משהותו בפנים יכול הוא לעבוד בחוץ בבגדי לבן, כך אף עבודת העולות באותו מזבח ובאותם בגדים תיעשה מתוך ש"יצא ועשה את עלתו" (פס' כד): אלה הם שני המקומות שלשון זה נקוט בפרשתנו, לפי שבשניהם עבודת החוץ בבגדי לבן מוכשרת רק מתוך שנעשית כהמשך השהייה בפנים. מכאן אפוא הצורך בהנחת הבגדים בשעת הטבילה בתוך האוהל - כדי שעבודת החוץ תיעשה מתוך היציאה מן הפנים.

על כך מקשה המחבר, כיצד הותרה כאן פעמיים ביאה ריקנית, שאין עמה כל עבודה (עמ' 97)? ויש לתמוה כיצד דילג המחבר מן המישור הפרשני למישור ההלכתי: אם פירושי מתחייב מן הכתוב, שמע מינה שאין בזה איסור ביאה ריקנית. ואמנם, אין כאן כל קושי מבחינת גדרי ביאה ריקנית, שהרי בלא כניסות אלה סדר העבודה לא יוכל להתקיים, והיכן תמצא צורך גדול מזה? ואם הלכה פסוקה היא שהכוהן נכנס - אפילו לקודש הקודשים - להוצאת הכף והמחתה גרידא, אף שאין כאן משום עבודה כל עיקר, קל וחומר שהדבר מותר בענייננו.¹³

12. המחבר (עמ' 97, הערה 25) מצטרף לדעה המקובלת, ש"בגדיו" הם בגדי הזהב, ולא בגדי הבד - אך אין בדבריו כדי להשיב על ראיותי: טיעונו, שאין לדייק מהימנעות התורה מן הלשון "בגדים אחרים", שאם כן יהא עלינו לדייק איפכא מהימנעות התורה מן הלשון "בגדי הבד", אין בו ממש; כי הואיל ובכל הפרשה משמשים בגדי הבד בלבד, הרי אילו ביקש הכתוב לציין חילוף בגדים היה עליו להטעים שלא מדובר ב"בגדיו" שלבשם עד כה, ושנזכרו בפסוק הקודם ממש. ההימנעות מציון נוסף על המפורש בפסוק הקודם ובכל הפרשה מתבקשת מעצמה ואינה מלמדת אפוא מאומה. בהוכחתי העיקרית, מן הלשון "ויצא", אין המחבר מדיין כלל.

13. כידוע, כניסה לשם תיקון או שיפוץ בעלמא, שאין בה סרך עבודה כלל, אף היא אינה בגדר ביאה ריקנית. ועיין חידושי ר"ח הלוי לרמב"ם, הל' ביאת מקדש פ"א הט"ו, שסבר כי נחלקו ראשונים אם כניסה לשם תיקון אכן מופקעת מביאה ריקנית (כדעת הרמב"ם), או שמא אף זו בגדר ביאה ריקנית - אלא שהותרה במיוחד מן הכתוב (כדעת רמב"ן), ע"ש. אך ראה גיליונות בעל חזון אי"ש לחידושי הגר"ח שם, שכבר הראה כי אף רמב"ן מודה שאין בזה

אך עניין מהותי יותר עולה בהמשך השגותיו של המחבר. מבקש הוא להוכיח מהקבלת מעשי אהרן ביום השמיני למילואים אל עבודת יום הכיפורים, שכשם שביום השמיני מצינו כניסה לשם ראיית פני ה' גרידא, כסיום הטקס, הוא הדין ביום הכיפורים (עמ' 97-98). וראויים הדברים לבחינה. כי הקבלה של ממש אכן מצויה בין המעמדות, לא רק בכללם אלא גם בכתובים דידן:

ויקרא ט"ז, כג-כד	ויקרא ט', כג
וַיָּבֵא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל אֱהֱלֵ מוֹעֵד וַיִּפְשֹׁט אֶת בְּגָדֵי הַבְּדָד... וְהִנִּיחֵם שָׁם... וְלָבַשׁ אֶת בְּגָדָיו וַיִּצָּא וַעֲשָׂה אֶת עֲלֹתוֹ וְאֶת עֹלֹת הָעֵם וְקָפַר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד הָעֵם.	וַיָּבֵא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל אֱהֱלֵ מוֹעֵד וַיִּצָּאוּ וַיְבָרְכוּ אֶת הָעָם וַיֵּרָא כְבוֹד ה' אֶל כָּל הָעָם.

קשה מאוד להבין את מעשה משה ואהרן בפרשת המילואים: "למה נכנסו" (רש"י שם)? כבר חז"ל העלו כמה אפשרויות בדבר, ואף המפרשים הציעו מה שהציעו.¹⁴ המחבר סבור כשיטה, שכניסה זו נועדה להשתחויה לפני ה', הנהוגה בגמר עבודה, והרי זו ראיית פְּרָדָה מאת ה'.¹⁵ ומעתה אף בעבודת יום הכיפורים, במקום המקביל למעשה המילואים, נכנס אהרן לאוהל מועד - לצורך התייחדות עם השכינה;¹⁶ ומכאן שאין לקבל את דבריי, שלא נועדה הכניסה אל הקודש אלא לכפרה, לפי שאין בכתובים כל רמז למטרה שונה: בפסוקנו מבוארת ההתייחדות עם השכינה כמטרת הכניסה - אם לא אל ה"קדש", הרי להיכל.¹⁷ והנה, באשר לפסוקנו ביום הכיפורים,

- ביאה ריקנית. עוד תמה המחבר, כיצד תיחשב פשיטת הבגדים גרידא כעבודת פנים, המכשירה את ההמשך שבחוץ (עמ' 97). אך באמת אין כאן חשיבות של ממש לטיב מעשיו של הכהן בפנים; העיקר הוא שעבודתו בחוץ יכולה להתקיים בבגדי לבן - רק בצאתו אליה מן הפנים. כי אם לאחר הטבילה החוצצת בין החטאות הפנימיות לעולות החיצוניות ילבש הכהן את בגדי הבד בחוץ לשם העולות, נמצא פותח עבודת חוץ בבגדי פנים, אשר לא כדת; אך אם הוא יוצא לעבודת החוץ בבגדי הפנים שאכן נלבשו בפנים, הרי בזה הביא לידי ביטוי שאין עבודת החוץ עומדת כאן לעצמה, אלא כהמשך למעשי הפנים. וראה עוד להלן.
14. ראה: רמ"מ כשר, **תורה שלמה**, על אתר; וראה, לדוגמה, רשב"ם, ראב"ע ור"י בכור שור, על אתר. ראוייה לציון הצעתו של ר"צ מקלנבורג, **הכתב והקבלה** על אתר, ש"ויברכו" משמעו קודם היציאה, ולשם כך נכנסו - כדי לברך בתוך האוהל. ברי שאין הדברים עולים ממשוטו של מקרא, אלא שדומה כי צדק בעצם הנחת הזיקה בין הכניסה לברכה, כדלהלן.
15. עיין ר"י קארו, **כסף משנה לרמב"ם**, הל' ביאת מקדש פ"ב ה"ד; וראה י"ש ריגיו לויקרא על אתר, וינה תקפ"א; ר"נה ויזל, הביאור על אתר; רד"צ הופמן, על אתר, בשם "אחרים".
16. וראה גם ר"מ ברויאר (לעיל, הערה 4), עמ' 509.
17. דחייה זו של דבריי תומך המחבר אף מן האיסור על אהרן ליכנס בכל עת אל הקודש, איסור שבא בעקבות כניסתם האסורה של נדב ואביהוא: הרי שהכניסה לשם כניסה היא נושא הפרשה. ברם, המחבר (עמ' 98, הערה 30) מודע לכך שהתייחסתי לכך, באמרי שאכן זהו בדיוק נושא האיסור: כל עצמה של פרשת העבודה באה להטעים שכניסת אהרן לשם התייחדותו שלו עם השכינה אסורה מכול וכול, ולא הותרה אלא כשליח הכפרה של כלל ישראל. האפשרות ליתן לכניסה לשם עצמה טעונה אפוא רמז כלשהו בתיאור העבודה

כלום בזאת יבוא אהרן אל הקודש?

כבר נתבאר שאין דרך להפסיקו בסכינא חריפא, והכניסה נתפרשה היטב בכתוב עצמו - לצורך פשיטת הבגדים והנחתם. אך גם באשר למעשה המילואים, כלום מצוי בו רמז לאותה השתחווית פְּרָדָה שמצאו בו מקצת מפרשים? הרי תוכן זה לכניסת משה ואהרן לא הוצע אלא כדי לסתום את הפרצה הזועקת מן הכתוב: "למה נכנסו?" והצעה זו אינה עדיפה על קודמותיה: העיקר - ההתייחדות, ההשתחוויה והפְּרָדָה - חסר כולו מן הספר.

נראים הדברים, שדווקא על פי הצעתי בביאור כניסת אהרן לאוהל מועד ביום הכיפורים תתבאר יפה גם כניסתם המקבילה של משה ואהרן ביום השמיני. שהרי לשיטתי כניסת אהרן ביום הכיפורים לא נועדה אלא כדי להעניק למעשיו שבהמשך בחוץ את האופי של 'פנים': עבודת החוץ אינה באה אלא מכוח היציאה מן הפנים. מעתה מתבהרת גם חידת כניסתם של משה ואהרן לאוהל מועד - קודם הברכה: משה ואהרן אינם מבקשים לברך את העם מכוחם שלהם; רצונם לברך מכוח השכינה, ששרתה זה עתה במשכן. הרי הם נכנסים אפוא אל האוהל ומיד יוצאים - כדי לברך את העם ממי ששיכן שמו באוהל הזה. ואכן, "ויברכו את העם - וירא כבוד ה' אל כל העם": בעקבות הברכה שבאה מן האוהל באמצעות משה ואהרן, כבר נראה כבוד ה' - שעד אותה שעה היה גנוז באוהל - בחוץ, אל כל העם. נמצא שלא החסיר הכתוב מאומה כשלא ציין מה היו מעשיהם של משה ואהרן בפנים: הרי לא נכנסו לשם מעשה בפנים, אלא לשם המעשה שיעשה בחוץ - מכוח הכניסה.¹⁸

כניסות מקבילות אלה אל האוהל נועדו אפוא שתיהן ליצירת הזיקה בין המעשים שבעקבות היציאה מן האוהל אל המצוי בתוכו. ובא זה ולימד על זה.¹⁹

המותרת, ולא בזו האסורה; אך הרמז היחיד שסיפק המחבר הוא כניסת אהרן אל האוהל, שכעת יתברר שאינה עניין לכך כלל.

18. השווה: ר"א סבע, **צרוך המור**, על אתר, בני ברק תש"ן, בשם "רבותינו": "למה נכנסו? ללמדו הברכה". וראה גם זקני רש"ר הירש, על אתר (בתרגום ר"מ ברויאר, ירושלים תשמ"ז, עמ' קמה): "מטרת בואם אל אוהל מועד לא נתבארה בכתוב. אם נעיין רק במה שמפורש במקרא, נראה, שהביאה והיציאה הכינו את הברכה". וראה ביאורו שם.

19. המחבר חתם את דבריו (עמ' 102 ואילך) ב"הרהורים הרמנויטיים": האפיונים שהוא מציע לדרכי הפרשנית, וההבדלים בינה לזו שהוא נוקט, נראים בעיניי סתמיים וחסרי ממש; אך אציע כאן 'הרהור הרמנויטי' משלי. הופתעתי מאוד מנכונותו של המחבר לאמץ (חלקית) את פירושה ההלכתי של חז"ל בפסוק כג כפשוטו של מקרא: פירוש זה הוא מן המקומות הידועים ביותר בחריגתו, הגלויה לעין ובלטת בעליל, מפשוטו של מקרא. והרי בימינו, באווירה הרוחנית של בית המדרש שהמחבר מצוי בו, אין לחשוך במניע תאולוגי, המאלץ את המחבר "להגן", כביכול, על חז"ל (והרי במאמרי כבר נתבהר כיצד עלתה שיטתם של חז"ל, לא רק באופן לגיטימי, אלא אף מתחייב). מקנן בלבי על כן חשש, שיש כאן מעין הד לפריצת הניהיליזם הפרשני הפוסט-מודרני אל תוך בית המדרש: לפתוב כשלעצמו אין כלל עמידה, ואין משמעו נוצר אלא מתוך דרכי חשיבתו של הקורא. הסכנה הנשקפת מהלכי רוח אלה לתרבות בכללה ידועה; אבל יש להטעים כי באשר ללומדי תורה, ערעור המתודה

ה

עתה אתייחס בקצרה אף להצעתו המעניינת של י' גרוסמן לפתרון כתובנו. הוא מהלך בעקבי הדעה כי ביום הכיפורים נעשית לא רק מעין חנוכה מחודשת של המקדש המטוהר, אלא גם מילוי ידיים מחודש של הכוהן הגדול, הנכנס לתפקידו מחדש ביום זה, לאחר כפרת החטאות. אך הואיל ומילוי ידיהם של הכוהנים נעשה בהלבשתם את בגדי הכהונה (ויקרא ח', ז-ט, יג), אף ביום הכיפורים צריך להתקיים לדעת המחבר טקס זה. לפיכך, בעוד שעבודת היום הפנימית נעשית בבגדי הבוד, הפחותים ממעלת בגדי הכבוד והתפארת הנהוגים דרך כלל, הרי משנשלמו החטאות, מתקדש הכוהן לתפקידו מחדש - באמצעות לבישת בגדיו המלאים ועשיית העולות החיצוניות בבגדים אלה. זהו אפוא ביאור כתובנו: בסיום עבודת החטאת יבוא אהרן אל אוהל מועד, ודווקא שם יחליף את בגדי הבוד ב"בגדיו" - שמונה הבגדים המשמשים אותו תדיר. ומכאן הוא יוצא לעבודות העולות, המשמשות דורן שלאחר סיום הכפרה.

והנה, תחילה יש להעיר כי הקושי בהבנת הכתוב "והניחם שם" לא נתיישב: אם הכוונה לגניזת בגדי הבוד באוהל, הרי התמיהה הבסיסית שהעסיקה את הפרשנות, כיצד ישמש היכל ה' מקום גניזה לבגדים, רק מתעצמת לשיטת המחבר, שבגדים אלה פחותים במעלתם. ואם הכוונה להנחה זמנית, הרי הדבר עולה רק לשיטתי, שבגדים אלה עצמם נלבשים מחדש בידי הכוהן לאחר הטבילה. אך באמת גם הקושי העיקרי לא נתיישב: הרי קודם הכניסה אל האוהל מצוי הכוהן בעזרה כשהוא לבוש בגדי הבוד, שתפקידם (לשיטת המחבר) נסתיים. היינו מצפים אפוא, שבעזרה יפשוט הכוהן בגדים אלה, יטבול ויכנס מחדש לתפקידו הקבוע בלבישת בגדי הזהב - הכול בעזרה. ואם אמנם יש בלבישת בגדי הזהב מעין טקס המילואים, הרי שם לא נדרש כלל שהטקס ייעשה בתוך האוהל; מדוע ביום הכיפורים צריך להתקיים חילוף הבגדים באוהל מועד דווקא?

אך עיקר הבעיה לשיטת גרוסמן מצוי כמדומה במישור הפרשני. הכתוב "ופשט את בגדי הבוד אשר לבש בבאו אל הקדש וגו' ולבש את בגדיו" מציין לדרכו את החילוף של בגדי הבוד, ששימשו את הכוהן עד כה, לבגדי הזהב, שהוא חונך כעת ברוב טקס. כיצד ייתכן אפוא שדווקא נקודה זו - באלה בגדים מדובר - נותרה

המדעית של אפשרות הפשט יש בו ביטול עמידתנו בפני דבר ה' כשומעים את הקול המדבר אלינו. כי אם אין עלינו חובה להאזין לכתוב כמות שהוא, ואין משמעותו נוצרת אלא מדעתנו - כבר אבדה תורה. אין צריך כלל לומר, שאף בקצה דעתי לא עולה ייחוס משהו מכל זאת למחבר; ולא באתי אלא להביע דאגה מחלחול אפשרי של מגמות פוסט מודרניות בפרשנות אל תוך לימוד התורה.

כלום בזאת יבוא אהרן אל הקודש?

עמומה מבחינת לשון הכתוב?²⁰ והרי היה לְפָתוּב לומר: ופשט את בגדיו (ומאלינו היינו מבינים שבבגדי הבד מדובר, שהרי אין בידו לפשוט אלא את שלבוש בו), ולבש את בגדי השרד, בגדי הכבוד והתפארת, ויצא וגו'. או אז היינו שומעים טקס חילופי בגדים. אך מאחר שנקט הכתוב לשון "בגדיו" סתם, ואין אנו שומעים בכל הפרשה כולה על בגדי הכוהן²¹ אלא כבגדי הבד בלבד, הרי העיקר - הכניסה למצב המחודש של לבישת בגדי הזהב - חסר מן הספר!

אכן, קושיית המחבר (עמ' 64), מדוע נצרך כאן הכתוב לתיאור בגדי הבד, מתיישבת דווקא לפי דרכי: הרי הכתוב דורש כאן לפשוט בגדים אלה ולהניחם דווקא באוהל מועד; ואין הסבר לדרישה זו אלא בכך שאלו הם "בגדי הבד אשר לבש בבאו אל הקדש", ולכך אינו רשאי ללבושם לאחר טבילה ולפתוח בהם עבודות חוץ - אלא מן הפנים. ותו לא מידי.²²

20. וכדברי המחבר: "מלשון הפסוק קשה להכריע אם... הוא לובש את בגדי הכהונה הרגילים או חוזר ולובש את בגדי הלבן" (עמ' 63-64). עצם עובדה זו היא הקושי בשיטת המחבר, שלפיה כל עניין הכתוב - להעמיד את חילוף הבגדים.

21. המחבר מציין (עמ' 64) כי הלשון "בגדיו" מצוי עוד פעמיים בפרשה, באשר למשלח השעיר ולשורף החטאת - ובבגדיו הרגילים של האדם מדובר. ברם, באמת מדובר בבגדים שלבש אותו אדם בשעת עבודתו דווקא - שילוח השעיר ושרפת החטאת; ואף "בגדיו" של אהרן הם אפוא הבגדים שלבש בשעת עבודתו כפי שתוארה בפרשה - בגדי הבד.

22. משמע הטבילה שהמחבר טוען לו, שבאה בשל חילוף הבגדים (עמ' 64-67), תלוי כולו גם הוא בשאלת חילוף הבגדים שכבר הוכרעה בפנים: אם לאחר טבילה חוזר הכוהן לבגדי הבד, אין כמובן מקום להסברו. הוא הדין באשר לדבריו (עמ' 67, הערה 25) שמסקנתי, כי הואיל והעולה כלולה בכפרת היום אף היא טעונה בגדי לבן, "קשה ביותר, כפי שאכתוב בסמוך": בסמוך לא כתב המחבר אלא שתפקידי העולה והחטאת שונים בהחלט, כי החטאת באה לטיהור, והעולה - לדורון (ובכך הרי הסברתי אני את הטבילה המבחינה בין מיני העבודה השונים); אך מה ראייה מכאן לעניין הבגדים? להנחת המחבר, שטיב העולה כדורון אינו מאפשר את בגדי הבד, לא הובאה כל ראייה; ומאחר שהעולות נכללו מראשית הפרשה ועד תומה בעבודת הכפרה, ובכל הפרשה נזכרו רק בגדי הבד, הרי פשטות הכתובים מורה שבגדי הבד מתחייבים מן הכפרה (שהעולות נכללו בה), ולא דווקא מן הטיהור.