

« אליהו שי

## שני השעירים עיון במדרשי הלכה

ראשי פרקים

מבוא

א. "ולקח את שני השעירים"

ב. "עד מתי הוא זקוק להיות חי?"

סיכום

נספח – מפרשי המדרש

### 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, ראשונים ועד 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 בכולן. 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, והיא הקשר בין המקורות התנאיים לתורה שבכתב. בשיטות הלימוד המקובלות, רגילים לפתוח ישירות בלימוד המשנה, ומיד לאחריו לימוד סוגיית הגמרא שעליה, תוך כדי דילוג על ליבון יסודותיו של הנושא בתורה שבכתב! בשל כך נוצרת לעיתים תחושה חריפה של נתק ברצף המסורת: התורה שבעל פה נדמית, לכאורה, כמתחילה בפועל רק עם חתימת המשנה, ויחד עם היצירה שנוצרה מאז בעקבותיה היא עומדת לה בפני עצמה; **ובצידה** עומדת התורה שבכתב, שגם אם אנחנו מאמינים באמונה שלמה בזיקה העמוקה ובקשר שבניהן, הרי שבפועל איננו נותנים את דעתנו לקשר זה ולמשמעותו המעשית!

ישנם מקורות תנאיים סדורים נוספים למשנה, דוגמת התוספתא ומדרשי אגדה, אולם המקור התנאי העוסק בדרשות פסוקים מהתורה הוא **מדרש ההלכה** - והוא אותה החוליה החסרה ברצף המסורת.

מדרש ההלכה מביא בפנינו את צורת הלימוד המקובלת - לפני הניסוח והשכתוב להלכות פסוקות-בה היה הלימוד 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 תמוהה ולא מובנת ללומד בן זמננו: כלל לא ברורים הקריטריונים המנחים את חז"ל בפרשנותם - איך בדיוק הוציאו את ההלכות מהפסוקים; מה הקשר בין פשט הכתוב כפי שהוא נראה לבין מה

שנדרש ממנו; וכיצד יש להבין את המקרים בהם מסקנות המדרש אף נראות כעומדות בסתירה למשתמע ממשווא של מקרא?!

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

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

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 איננה מתחילה בחלל ריק, אלא בעיקרה היא נלמדת ונובעת מתוך התורה שבכתב, נוצרת תחושה חזקה של רצף, של קשר ישיר יותר בין דבר ה' בתורה שבכתב לבין התורה שבעל פה; ובכוחה של תחושה זו להעמיק מאד את הקשר והזיקה הנפשית לתורה על כל מרכיביה.

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 עסקו בתחום זה, כאמור לעיל. המקום להתגדר בו נותר רב מאד - הן מבחינה פרשנית ולמדנית, והן מבחינת סלילה ועיצוב של דרכי לימוד והבנה של עולם המדרש.

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 התושב"ע; פרשנות שיטתית וחדשה לדרשות רבות, ועוד.

עם זאת, בנקודה זו ישנו תפקיד חשוב לבית המדרש דווקא: למרות חשיבותם הרבה של הישגי המחקר, לעיתים מתקבלת תחושה שעיקר העיסוק המחקרי הוא בהיבטים צדדיים יחסית של הטקסטים - נוסח, מקבילות והתהוות המדרשים. דומה שאחד ההיבטים המרכזיים - שאלת אופן נביעת ההלכה מן 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, אנסה במאמר זה להדגים באמצעות ניתוח סוגיה ספציפית מספר עקרונות המונחים ביסודם של מדרשי ההלכה, ובכך להציב באופן ראשוני תשתית לימודית להמשך<sup>2</sup>. תקוותי שלומדים נוספים ייענו לאתגר, ויצטרפו למאמץ לימודי ורוחני משותף להקמת בניין משמעותי יותר.

1. קשיים אלו מחריפים במיוחד אם אנחנו תופסים את מדרש ההלכה כמדרש יוצר, כלומר שהמדרש יצר הלכות חדשות מהפסוקים, ולא שרק הסמיך אליהם הלכות קדומות. לפי תפיסה זו של המדרש, הפרשנות צריכה לכאורה להיות פחות חופשית, ויותר נאמנת לפשט.

2. דוגמאות נוספות ניתן לראות בשיעור 'מדרשי הלכה'; זהו שיעור שבועי שמועבר בשנה זו על ידי כותב שורות אלה, במסגרת בית המדרש הוירטואלי של ישיבת הר עציון: [www.vbm-torah.org](http://www.vbm-torah.org).

בדברים הבאים נעסוק באחד הנושאים המרכזיים בסדר עבודת כהן גדול: שני השעירים - מהותם והיחס ביניהם.

## א. "ולקח את שני השעירים"

בפרשת אחרי מות, מצווה התורה:

- (ה) וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׁעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאֵיל אֶחָד לְעֹלָה:  
 (ו) וְהִקְרִיב אֶהָרֶן אֶת פֶּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ:  
 (ז) וְלָקַח אֶת שְׁנֵי הַשְּׁעִירִים וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי יְדוֹד פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:  
 (ח) וְנָתַן אֶהָרֶן עַל שְׁנֵי הַשְּׁעִירִים גּוֹרְלוֹת גּוֹרֵל אֶחָד לַיְדוֹד וְגוֹרֵל אֶחָד לְעֹזֶאזֶל:  
 (ט) וְהִקְרִיב אֶהָרֶן אֶת הַשְּׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרֵל לַיְדוֹד וְעָשָׂהוּ חַטָּאת:  
 (י) וְהַשְּׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרֵל לְעֹזֶאזֶל יַעֲמֵד חַי לִפְנֵי יְדוֹד לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לְעֹזֶאזֶל הַמִּדְבָּרָה:

(ויקרא ט"ז)

פסוקים אלו נדרשים בספרא<sup>3</sup>:

" יקח שעירי – מיעוט שעירים שניים.

אם כן למה נאמר 'שני' ? שיהיו שווים.

ומניין אף על פי שאינן שווים כשרים ? ת"ל שער שעיר ריבה "

(ספרא אחרי מות, פרשתא ב', הלכה א')

הדרשן מסיק את ההלכה הדורשת שוויון בין השעירים מדיוק בפסוק "יקח שני שעירים", ממנו משתמע שלא די בכך שהם יהיו שניים, אלא גם שיהיו שווים. אולם, בדיוק מעמיקה יותר מגלה שמסקנה זו של הדרשן אינה מבוססת רק על דיוק טכני יחסית בפסוק, אלא גם על רושם כללי המתקבל מקריאת מכלול הפרשה:

1) תיאור העבודה מתחיל מהבאת שני השעירים יחד, העמדתם לפני ה', ואחר כך הפרדתם. מתיאור זה מתקבל הרושם שגם העמדת שניהם יחד לפני ההפרדה היא חלק מסדר העבודה. כלומר, ישנו שלב בסדר העבודה בו שני השעירים עומדים יחד לפני השלב הבא, בו הם כבר לא יעמדו יחד. מעצם קיומו של שלב כזה ניתן להסיק שיש ביניהם אי-אלו קווי דמיון, ומכאן לא רחוק להניח שדמיון זה מתבטא בדמיון חיצוני – שיהיו שווים.

ניתן לחזק רושם זה גם מלשון הכתובים: הביטוי "שני השעירים" חוזר כמה פעמים באופן מודגש: "ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירים"; "ולקח את שני השעירים"; ונתן אהרון על שני השעירים

3. הספרא (או 'תורת כהנים' כשמו בארץ ישראל) הוא ספר מדרש הלכה לחומש ויקרא, מבית מדרשו של ר' עקיבא.

גורלות". ניכר שהתורה מתייחסת אליהם כ"חבילה" אחת, דווקא בשלבים אלה של סדר העבודה. דגש נוסף - "והעמיד אותם לפני ה'" - ההעמדה היא של שניהם יחד.

הדמיון בין השעירים מתחזק אף מהמשך - השלב בו מפרידים ביניהם. הפרדה ביניהם היא סימטרית; כל חלק הולך לקצה האחר, הכי קיצוני שאפשר: שעיר אחד נכנס הכי פנימה - לה', והשני הכי החוצה - לעזאזל.

2) ההסבר הראשון מתבסס על **עצם הפרדה ביניהם לאחר העמדתם יחד לפני ה'**. אך נראה שמסקנתו של הדרשן נובעת אף מן הדרך בה מפרידים ביניהם - הגורלות. גורל פועל באופן שרירותי, שלא על פי קריטריונים כלשהם; ואם הפרדה זו נעשית על ידי גורל, כנראה שאין שום קריטריון אחר לפיו אנו יכולים להפריד ביניהם, ונשאר רק הגורל היכול להצליח ולהפריד. ואם כן, מסתבר שהתהליך בו אנו נזקקים לגורל החל בשוויון בין שניהם<sup>4</sup>.

אך הזיקה בין שני השעירים אינה מסתכמת בדמיון חיצוני ביניהם. בהמשך הדרשות נמצא רמזים לקשר חזק הרבה יותר:

**"ולקח את שני השעירים - מלמד שהם מעכבים זה את זה" (שם, פרק ב' ה"א).**

נראה שמסקנתו של הדרשן בדרשה שם נשענת אף היא על הקריאה המוצעת לעיל של הפסוקים. ויש להוסיף לכך נקודה נוספת. הפרדת השעירים נעשית כאמור באופן סימטרי; כל אחד הולך לקצה אחר: אחד הכי פנימה - לה', והשני הכי החוצה - לעזאזל. אולם, להפרדה זו ישנה גם מטרה מבחינת עבודת היום! הם מתחלקים ביניהם לגבי תפקידם בכפרה: השעיר לה' מכפר על הקודש והמקדש, והשעיר לעזאזל נושא את עוונותם אל ארץ גזירה.

רושם זה העולה מדרשות התנאים ומהפסוקים שכנראה עמדו בתשתית דרשות אלה, ניתן לניסוח בשני אופנים:

1) שני השעירים יוצרים יחד **מערכת אחת** של כפרת היום שלכל אחד יש בה חלק. לפי התורה, למשל, השעיר לה' "אחראי" על כפרת הקודש והמקדש, והשעיר לעזאזל על נשיאת העוונות מחוץ למחנה.

2) באופן חריף יותר, שני השעירים הם שני ביטויים של **אותו קרבן** המתפצל לשני חלקים. חלק אחד הולך פנימה והשני החוצה. יתכן שישנו ביטוי לכך בלשון הפסוק: "והעמיד אותם לפני ה'", כלומר **שני השעירים**, גם זה שהולך לעזאזל, עומדים קודם לכן לפני ה'.

מעניין לגלות, שרושם זה הנראה כעולה מדרשות התנאים, מופיע מאוחר יותר בצורת חקירה למדנית אצל הגרי"ד סולוביצ'יק<sup>5</sup>:

4. מעין זה מצאתי אצל הגרי"ד בקונטרס **בעניין עבודת יום הכיפורים**: "ניתן היה להסביר דין המשנה על רקע הצורך בהגולה - דלכתחילה אי אפשר להגיר, אלא אם כן לולא ההגולה המייעדת זה לשם וזה לעזאזל אי אפשר להבחין בין השעירים מצד עצמם". אמנם, ההקשר של דברי הגרי"ד הוא שונה: הוא דן במשנה ביומא ולא במדרש ההלכה, כמו כן הצעתו להסביר את הדין על ידי עניין ההגולה עולה באופן עצמאי, במנותק מהפסוקים, שלא כפי שאנחנו הצגנו זאת. למסקנה, הוא דוחה הסבר זה על פי ברייתא בסב ע"ב, אך מכיוון שכאמור הנחת המוצא שלנו שונה, נראה שהסבר זה למדרש ההלכה יכול להישאר על עמדו. מכל מקום מעניין לראות איך דרך לימוד מדרש ההלכה יכולה להצטלב לעיתים עם העיון הישיבתי הלמדני, וראה בהמשך.

5. תורה לרב אליקים קרומביין שהפנה אותי לדברי הגרי"ד הללו.

“דיש לדון האם שני השעירים מהווים קרבן אחד בעל קיום אחד, אם כי בן שני מרכיבים, או האם מדובר בשני קרבנות נפרדים, כל אחד בר קיום עצמאי...”<sup>6</sup> (הגרי”ד, קונטרס בעניין עבודת יום הכיפורים עמ’ מ”א).

לאור זה מובנת גם הדרשה דלעיל שהשעירים מעכבים זה את זה: אם הם קרבן אחד, או לפחות שני חלקים של מערכת כפרה אחת, הרי שאי אפשר לזה בלא זה. ננסה להראות כיצד חקירה זו באה לידי ביטוי במקומות נוספים במדרש.

“ונתן אהרון על שני השעירים גורלות” - של כל דבר.

יכול שניים על זה ושניים על זה? ת”ל ‘גורל אחד לה’ וגורל אחד לעזאזל’.

יכול של שם ושל עזאזל על זה ושל שם ושל עזאזל על זה? ת”ל ‘גורל אחד לה’ וגורל אחד לעזאזל’ – אין כאן לעזאזל אלא אחד.

אם כן למה נאמר ‘גורלות’? שיהיו שווים: שלא יעשה אחד גורל גדול ואחד קטן, אחד של כסף ואחד של זהב, אחד של שיש ואחד של אשכרוע”

(שם פרק ב’ ה”ב-ג’)

בדרשה זו עולות כמה ‘הווא-אמינות’ מוזרות ותמוהות שקשה להבינן. בשלב הראשון הדרשן מציע לא להסתפק בהצבת גורל אחד על כל שעיר, המסמן את ייעודו, אלא בגורל כפול לכל אחד - אחד שכתוב עליו פעמיים ל”ה”, והשני שכתוב עליו פעמיים “לעזאזל”. מה ההגיון שבהו”א זו?! התשובה “גורל אחד לה’ וגורל אחד לעזאזל” לא מספקת את הדרשן, והוא מעלה הו”א נוספת - שעל כל אחד מן השעירים יהיו שני הגורלות - לה’ ולעזאזל. גם כאן לא מובנת מחשבתו של הדרשן.

נראה שהמדרש כאן לא באמת מתלבט בשאלה האם להניח על השעירים גורלות כפולים. מסתבר יותר שהדרשן מעלה הו”א מוזרות אלה כדי לבטא באמצעותן עיקרון מסויים<sup>6</sup>. יתכן, שבהו”א אלה ובדחייתן טמונה התלבטות בשאלת היחס שבין שני השעירים שהוצגה לעיל:

מאחורי ההו”א הראשונה – “שניים על זה ושניים על זה” – עומדת כנראה התפיסה ששני השעירים הם שני קרבנות שונים לחלוטין, שאין ביניהם שום זיקה וקשר, ועל כן שמא יש לחזק עובדה זו על ידי הנחת גורל נוסף זהה על כל שעיר, שמדגיש את ההבדל ביניהם.

הדרשן שולל הו”א זו, אך כעת הוא הולך לקצה השני: שמא שני השעירים הם שני צדדים של אותו קרבן, ועל כן נשים על שניהם גורלות דומים, גורל לה’ וגורל לעזאזל, ובכך: (1) העובדה שאין שום סימון שמבחין ביניהם ומדגיש את ההבדל, עוקרת בכך את משמעותו של הסימון, ובעצם, כאילו לא סימנו אותם כלל. (2) לא רק עצם העובדה שסימוניהם שווים מטשטשת את ההבדל ביניהם, אלא מעבר לכך – גם מבחינת תוכן הסימון. כל אחד מן השעירים מסומן גם בגורל לה’ וגם בגורל לעזאזל.

6. ראה הערה 4. ניתן ללמוד מדוגמאות אלה, שפעמים רבות ביסודם של מדרשי ההלכה, שעולמם נראה לא אחת זר ורחוק מאיתנו, קיימות תבניות חשיבה האופייניות דווקא לחשיבתה של הלמדנות הבריסקאית המנתחת והמופשטת. כנראה שהנתק בין העולמות הוא מלאכותי במידה רבה. לנקודה זו היבטים רבים ומורכבים, ולא כאן המקום להרחיב בה. המעוניין בדוגמאות יפות נוספות לתופעה זו יראה: הרב י’ ברנדס, צורה ותוכן בקנייני קידושין, אקדמות ו’ עמ’ 45-29.

7. לדברים אלו ישנה גם השלכה מתודית: פעמים שהדרשן מעלה אפשרות תיאורית, לא משום שהוא חושב באמת שכך יתכן להבין, אלא היא משמשת עבורו ככלי לבטא רעיון כלשהו אותו הוא בא לשלול, או לחדד היבט מסויים המסייע בידיו בגיבושה של מסקנתו; ויש להיות ערים לכך בשעת הלימוד.

ומשמעות העניין - כל אחד מקבל גם את סימונו של חברו, דבר שמשטש את ייחודו ותפקידו השונה. ניתן לנסח זאת, שבאופן עקרוני כל אחד יכול להיות לה' או לעזאזל באותה מידה גם לאחר שנפרדים! מכל מקום, מהו"א זו עולה שגם לאחר שהם נפרדים – שורשם נותר משותף!

הדרשן דוחה זאת למסקנה, ודורש מהמילה 'גורלות' את הצורך בשוויון בצורת הגורלות. מה מהתפיסה שבהו"א השניה נותר למסקנה? ישנן שתי אפשרויות:

(1) מההו"א נדחה רק היישום המעשי של תפיסה זו, אך היסוד של קרבן אחד המתפצל לשניים נשאר: ישנו אמנם שורש משותף לשניהם, אך הוא אינו מביא לידי טשטוש טוטלי של הגורל, אלא בצורה יותר מינורית - גודל הגורל משותף לשניהם.

(2) נדחתה התפיסה שאלו שני צדדים של אותו קרבן, והתקבלה התפיסה שהם רק שני שותפים למערכת כפרה אחת.

## ב. "עד מתי הוא זקוק להיות חי?"

ביטוי נוסף ליחס בין השעירים ניתן למצוא בהמשך הדרשות:

**"עד מתי הוא זקוק להיות חי?"**

**עד מתן דמו של חברו, דברי ר' יהודה.**

**ר' שמעון אומר: עד עת וידוי"**

**(שם, פרק ב' הלכה ז')**

דרשה זו עוסקת במקרה חריג ולא צפוי – השעיר המשתלח מת לפתע, באמצע עבודות היום, עוד לפני שנשלח לעזאזל. נחלקו ר' יהודה ור' שמעון מהי נקודת הזמן שעד אליה קיומו של השעיר הוא חיוני, ואילו לאחריה הוא חיוני פחות. לדעת ר' שמעון, שעת הוידוי היא השעה הקריטית: אם השעיר החזיק מעמד עד וידויו של הכהן הגדול על ראשו, בדיעבד נסתפק בכך. ר' יהודה, לעומת זאת, מיקל יותר וטוען שקיומו של השעיר המשתלח בעולם הכרחי רק עד השלב של זריקת הדם של השעיר הראשון – השעיר לה'. אם הוא מת לאחר שלב זה יש להקל.

את השאלה "עד מתי הוא זקוק להיות חי?" ניתן לפרש בשני אופנים. כל אחד מאופנים אלה יסביר אחרת את מחלוקתם של ר' יהודה ור' שמעון.

ניתן להבין ששאלת המררש היא עד מתי זקוק השעיר להיות חי, כדי שכפרתו "תתפוס" ולא נצטרך שוב שעיר משתלח שני. כלומר, הדיין הוא רק על השעיר המשתלח. ננסה להבין את הדעות השונות על פי פירוש זה.

ר' שמעון אומר: עד עת וידוי. כלומר, אם השעיר המשתלח מת לפני הוידוי נצטרך להביא במקומו שעיר משתלח נוסף. אך אם הוא מת לאחר מכן, בדיעבד נסתפק במה שהוא עשה עד כה, ולא נצריך שעיר שני. אך יש להבין מה יש בו, בשלב הוידוי, שר' שמעון רואה בו את נקודת הגבול?

ראשית, חשוב לשים לב לכך שמשמעות הוידוי בפרשה זו איננה רק בקשת סליחה וכפרה על חטאי העם, אלא מעבר לכך. עיקר תפקידו הוא הטענת העברות על ראשו של השעיר, ושליחתן באמצעותו אל המדבר – מקום השממה:

וְסַמֵּךְ אֶהָרֶן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׁעִיר הַחַי וְהִתְנַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשְּׁעִיר וְשָׁלַח בְּיַד אִישׁ עֵתִי הַמְּדַבֵּר:  
וְנָשָׂא הַשְּׁעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשָׁלַח אֶת הַשְּׁעִיר בַּמִּדְבָּר: (שם כא-כב)

כנראה שר' שמעון מבין שבשלב זה של הוידוי/הטענת העבירות על השעיר, נעשה כבר חלק משמעותי מאד ממשימתו של השעיר, ולכן גם אם הוא מת, בדיעבד מסתפקים בשלב זה. יתכן לומר אף יותר מכך: לדעת ר' שמעון, הוידוי הוא החלק החשוב והמרכזי ממשימתו של השעיר. לאחר שנפטרנו מהעבירות על יד הנחתם על ראשו, עיקר הכפרה כבר בוצעה. שליחתו אל המדבר היא אמנם שלב משמעותי, אך היא אינה הכרחית כדי לבצע את הכפרה. מדברנו עד כה היה נראה שר' שמעון נסמך רק על סברא כאשר הוא קובע את דעתו. אך בדיקה מדוקדקת בפסוקים העוסקים בשעיר המשתלח מעלה תגלית מפתיעה:

(ז) וְלָקַח אֶת שְׁנֵי הַשְּׁעִירִים וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי ה' פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:  
(ח) וְנָתַן אֶהָרֶן עַל שְׁנֵי הַשְּׁעִירִים גּוֹרְלוֹת גּוֹרֵל אֶחָד לַה' וְגוֹרֵל אֶחָד לְעֹזָאוֹל:  
(ט) וְהִקְרִיב אֶהָרֶן אֶת הַשְּׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרֵל לַה' וְעָשָׂהוּ חֲטָאת:  
(י) וְהַשְּׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרֵל לְעֹזָאוֹל יַעֲמֵד חַי לִפְנֵי ה' לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לְעֹזָאוֹל הַמְּדַבֵּר:

(כ) וְכֹלָה מִכֶּפֶר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהִקְרִיב אֶת הַשְּׁעִיר הַחַי:  
(כא) וְסַמֵּךְ אֶהָרֶן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׁעִיר הַחַי וְהִתְנַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשְּׁעִיר וְשָׁלַח בְּיַד אִישׁ עֵתִי הַמְּדַבֵּר:  
(כב) וְנָשָׂא הַשְּׁעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשָׁלַח אֶת הַשְּׁעִיר בַּמִּדְבָּר:  
(שם ז-י, כ-כב)

השעיר לעזאזל מכונה בפרשה "השעיר החי" באופן מודגש ובוולט:  
"והשעיר אשר עלה עליו בגורל לעזאזל יעמד חי לפני ה' לכפר עליו, לשלח אותו לעזאזל המדברה"; "וכלה מכפר את הקודש ואת אוהל מועד ואת המזבח והקריב את השעיר החי"; "וסמך אהרון את שתי ידיו על ראש השעיר החי...".

אם נעקוב אחרי כינוי זה של השעיר במהלך הפרשה, נשים לב שכינוי זה מלווה אותו רק עד השלב של הוידוי!! ולאחר שלב זה חלה תפנית – מעתה הוא נקרא סתם "השעיר", גם כן באופן מודגש ובוולט:

"וסמך אהרון את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתוודה עליו את כל עוונות בני ישראל... ונתן אותם על ראש השעיר ושלח ביד איש עתי המדברה. ונשא השעיר עליו את כל עוונותם אל ארץ גזרה ושלח את השעיר במדבר"

האין בכך רמז ברור לכך שהשעיר דיו שיהיה "חי" עד שלב הוידוי? דומה שכמעט אין ספק שר' שמעון התבסס על פסוקים אלו כשגיבש את עמדתו.

נעבור כעת לדעת ר' יהודה. על פי הפירוש המוצע לעיל לשאלת המדרש, דעתו של ר' יהודה אינה מובנת: ר' יהודה סובר שגם אם השעיר מת עוד לפני הוידוי – בשלב זריקת הדם של השעיר לה', נסתפק בכך ולא נצריך להחליפו בשעיר נוסף. אך מה ההיגיון בדעה זו? הרי בשלב זה עבודתו של השעיר המשתלח כלל לא החלה, ואם כן איך אפשר לוותר על חלקו בכפרה, עוד לפני שהוא ביצע את "משימתו"?

על כן, נראה שיש להעלות פירוש נוסף לשאלת המדרש. על פי הפירוש הקודם ההשלכות של מות השעיר המשתלח הן על השעיר עצמו, והשאלה היא האם תפקידו בוצע או לא. אך יתכן שההשלכות הן גם על השעיר השני: "עד מתי הוא זקוק להיות חי?" כלומר, עד איזה שלב השעיר המשתלח צריך להיות חי כדי שגם כפרת השעיר הראשון 'תתפוס' ולא נצטרך להגריל שוב. כלומר, האם יש שלב שבו לא רק שנצטרך להחליף את השעיר המשתלח (דבר שנעשה בכל מקרה), אלא גם את השעיר לה'?

על פי פירוש זה, דעתו של ר' יהודה מובנת מאד: השעיר המשתלח זקוק להיות חי "עד מתן דמו של חברו"; 'חברו' הוא השעיר לה'. לאחר מתן דמו של השעיר לה', מסתיימת בעצם עבודתו של השעיר לה', ולכן אם השעיר לעזאזל מת בשלב זה נסתפק בהחלפתו בלבד ולא נצריך החלפה של שני השעירים עם הגרלה חוזרת.

ר' שמעון, לעומת זאת, מחייב את השעיר המשתלח להיות חי עד שעת הוידוי. כיצד יש להבין את דעתו על פי הפירוש השני שהצענו לשאלת המדרש?

יתכן שההסבר לכך הוא זה: אם השעיר לעזאזל מת מיד לאחר הגרלה, עוד לפני ההקרבה של השעיר לה' - נגריל שוב שני שעירים חדשים, מכיוון ששני השעירים הם מערכת אחת של כפרה. מערכת זו אמורה גם לפעול יחד; על כן, אם מערכת זו נפגעה הרי שלא תועיל החלפתו של השעיר לעזאזל, אלא נצטרך להגריל שוב שני שעירים אחרים – שיפעלו הם כמערכת חדשה.

אך אם היה כבר וידוי על השעיר המשתלח, גם אם לשעיר המשתלח עצמו זה לא תופס, ונצטרך להביא במקומו שעיר אחר - הרי שבשלב הוידוי כבר נעשה משהו מעבודת השעיר עצמו, ואם כן הם כבר פעלו כמערכת אחת, ואין צורך בהגרלה נוספת.

לסיום, נזכיר דרשה נוספת בה ניתן ביטוי חריף להיותם של שני השעירים מערכת אחת של כפרה:  
**"לשלח אותו" -**

**שאם נשפך הדם - ימות המשתלח,**

**מת המשתלח - ישפך הדם "!! (שם שם)**

## סיכום

במאמר זה ניסינו לנתח סוגיה מדרשית תוך כדי שימוש משולב בכמה עקרונות. עקרונות אלו פזורים לאורך כל מאמרנו, והקורא הערני יבחין בהם, וייתן את דעתו לאפשרות יישומם בהקשרים נוספים. יחד עם זאת, ברצוני להצביע במפורש על שני עקרונות מרכזיים אותם ביקשתי להדגים המאמר זה:

העיקרון הראשון - ההקשר המקראי הרחב של הדרשות. לא אחת נגלה, שדרשות הנראות כמבט ראשון כדיוק טכני – פורמלי בפסוקים, מבוססות בעצם על קריאה של הפסוקים בהקשר רחב יותר מזה שמוצג לפנינו. הבנה מלאה יותר של דרך הדרשה מחייבת מתן תשומת לב להקשר של הפסוק הנדרש –



הפרשה כולה, פרשיות מקבילות ופסוקים נוספים מכל רחבי התנ"ך. מיותר להזכיר שהמסקנה הנגזרת מכך היא – שלא ייתכן לימוד רציני של מדרשי חז"ל ללא שימוש צמוד בתנ"ך.

העיקרון השני – היחס בין החשיבה הבריסקאית והחשיבה התנאית. היחס בין עולם המושגים הלמדני, לעולם המושגים שקדם להופעת שיטת לימוד זו, הוא נושא מורכב וסבוך שאין כאן מקומו. במאמר זה ניסינו להפריך מעט את הרושם כאילו ישנו נתק מוחלט בין שני העולמות, ולא ייתכן להסביר את תפיסות התנאים באמצעות מונחים הלקוחים מצורת החשיבה הבריסקאית. ראינו שלעיתים הניסוחים הלמדניים הם ניסוחים פורמליים ומופשטים יותר, לאינטואיציות הקיימות כבר אצל התנאים. יחד עם זאת, השימוש במינוחים אותם אנו בוחרים להסביר את דברי התנאים זוקק זהירות רבה, לבל נחטא ו'נכניס' לתוך דבריהם צורת חשיבה הזרה להם. הדיון בנושא זה על כל היבטיו ארוך, ואין כאן מקום להאריך. על כן, נשמח להמשיכו אי"ה במסגרת אחרת.

## נספח: מפרשי המדרש

כפי שציינתי במבוא למאמר, לספרות מדרשי ההלכה כמעט ולא קיימת מסורת פרשנית. המעט שכן קיים – רובו המוחלט הוא מהדורות האחרונים.

לבקשת המערכת, אתן סקירה קצרה על מה שבכל זאת קיים, שיוכל להיות לעזר ללומד המעוניין. הסקירה היא בסיסית ביותר, וישנם עוד ספרים רבים שלא נזכרו כאן.

● **מכילתא דר' ישמעאל** – למכילתא ישנם יחסית פירושים רבים: זה ינחמנו (הפרשן של המכילתא), שבות יהודה, בירורי המידות, זית רענן (לבעל ה'מגן אברהם), הנצי"ב (ניתן למצוא במהדורות המכילתא עם פירוש 'ברכת הנצי"ב'), 'מאיר עין' לר' מאיר איש שלום.

מהדורה מדעית של ח"ש הורוביץ עם הערות פירוש.

● **ספרא** – זכה הספרא לשלושה פירושים מן הראשונים: פירוש הראב"ד והמיוחס לר"ש משאנ"ץ – ניתן למצוא אותם במהדורות הרגילות של הספרא; רבינו הלל – במהדורות הספרא עם פירוש רבינו הלל.

מהדורה מדעית ישנה לתחילת הספרא בלבד – של א"א פינקלשטיין, המכילה גם כרך של פירושים, בהוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה.

● **ספרי במדבר** – 'ספרי דבי רב' לר' דוד פארדו, מגדולי מפרשי התוספתא.

מהדורה מדעית של ח"ש הורוביץ, בהוצאת ספרי שלם – ישנן גם הערות ופירושים.

● **ספרי דברים** – 'ספרי דבי רב' הנ"ל.

מהדורה מדעית של א"א פינקלשטיין בהוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה.

● כלי עזר חשוב ביותר הוא 'תורה שלמה' לרמ"מ כשר. הרב כשר ליקט על סדר הפסוקים את כל הנאמר עליהם בספרות חז"ל, סוקר את המפרשים, מעיר את הערותיו, ומוסיף גם ביאורים רבים משלו.