

הכנות הכהן הגדול לכניסה אל הקודש – עיון במדרשי הלכה

א. פתיחה

אחת ה'חידות' הגדולות ביותר הניצבות בפני הבא בשערי עולם המדרש, היא הבנת דרכם הפרשנית של חז"ל. דרך הלימוד הדרשנית של פסוקי התורה נראית מוזרה ביותר ולא מובנת ללומד בן זמננו. לא ברורים לו כלל הקריטריונים המנחים את חז"ל בפרשנותם – איך בדיוק הפיקו את מסקנותיהם מהפסוקים? מהו הקשר בין פשט הכתוב כפי שהוא נראה לבין מה שנלמד ממנו? וכיצד יש להבין את המקרים, בהם מסקנות המדרש נראות כעומדות בסתירה ממש למשתמע מפשטו של מקרא?!¹

נושא זה הנו סבוך ומורכב עד מאוד, והוא דורש עדיין ליבון ולימוד רב ומפורט.² במאמר זה ברצוני להצביע על עיקרון פרשני אחד. עיקרון זה עומד, לדעתי, ביסודם של מדרשי הלכה ואגדה רבים.

הנחת היסוד של העיקרון שברצוננו להציג היא שפעמים רבות אין להתייחס לדרשת הפסוק כפי שהדרשן מציג אותה לפנינו כאל כל התמונה כולה. הדרשה היא רק 'קצה קרחון' של מהלך פרשני רחב הרבה יותר, והדרשה חושפת בפנינו רק את השורה התחתונה שלו. עלינו כלומדים מוטלת המשימה להתחקות אחר מהלך מחשבתו של הדרשן, ולגלות את מה שטמון מאחוריה.³

1 קשיים אלו מחריפים במיוחד אם אנחנו תופסים את מדרש ההלכה כ**מדרש יוצר**, כלומר שהמדרש יצר הלכות חדשות מהפסוקים, ולא רק הסמיך אליהם הלכות שכבר ידועות. לפי תפיסה זו, לכאורה הפרשנות צריכה להיות פחות חופשית.

2 לדיון נרחב יותר על הקשיים האופייניים בלימוד מדרשי ההלכה ועל חשיבות העיסוק בתחום זה, ראה מאמרי 'על בגדי הכהונה ביום הכיפורים (ישום מעשי של הדיון בדרכי הדרש)' צהר, טו (אלול תשס"ד).

3 ניתן למצוא מדי פעם ביטויים לשימוש ביסוד זה אצל פרשנים וחוקרים. ראה למשל: ע' בייטנר, "מה ליעקב בעיר המקלט? מעגלים אינטרטקסטואליים ב'תודעת' הדרשנים", דרך אגדה, ג' (תש"ס), עמ' 31-7. אולם, גם במקרים אלה כמעט ולא עמדו עליו כעיקרון פרשני שניתן ליישום באופן **שיטתי ונרחב**. עם זאת, יש לציין שהרב יואל בן נון פיתח יסוד זה

עיקרון זה, מעבר לעובדה שהוא מקרב אותנו להבנה טובה יותר של דרכי לימודם של חז"ל, יכול לשמש גם ככלי משמעותי לפיענוח דרשות רבות.⁴ כדי להדגים עיקרון זה, בחרתי סוגיה בה הוא בא לידי ביטוי בולט – הכנות הכהן הגדול לכניסה אל הקודש ביום הכיפורים. ישנן עמי דוגמאות נוספות רבות לכך,⁵ ולא עת היאסף, בתקווה שיבואו אחרים ויפתחו ויעמיקו עיקרון זה, ואולי גם יגלו עקרונות יסוד נוספים.

הדרשות שבהן נעסוק, מקורן בספרא (או "תורת כוהנים") – מדרש ההלכה על ספר ויקרא, מבית מדרשו של ר' עקיבא.

ב. מהו ה'קודש'?

(א) וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבכם לפני ה' וימותו.

(ב) ויאמר ה' אל משה: דבר אל אהרן אחיך, ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות, כי בענן אראה על הכפורת.

(ג) בזאת יבוא אהרן אל הקודש: בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה.

(ויקרא ט"ז, א-ג)

בהרחבה, ראה במבוא לספרו 'פרקי האבות – עיונים בפרשיות האבות בספר בראשית' עמ' 15-16; מאמרו 'השבת: מלאכת האדם ומלאכת המשכן', משלב, לח, עמ' 31-7. אמנם כבר קדמו צבי קארל, מחקרים בספרי, תל אביב תשי"ד, שהוא (למייטב ידיעתי) הראשון והיחיד שמנסה ליישם עיקרון זה באופן שיטתי על קבוצה גדולה של דרשות.

4 במאמרי הנזכר (לעיל הערה 2) השתמשתי בעיקרון זה לביאור כמה דרשות. אולם שם אזכורו של הרעיון המדובר היה אגבי ונבלע בשטף הדיון, ואילו עתה אני מבקש לבדוד אותו ולדון בו בנפרד.

5 ניתן לראות דוגמאות ליישמו של עיקרון זה ועקרונות נוספים בשיעורי 'מדרשי הלכה' שנכתבו על ידי כותב שורות אלה ונמצאות בארכיון של בית המדרש הוירטואלי של ישיבת 'הר עציון': www.etzion.org.il/vbm.

'בזאת יבוא אהרן אל הקודש', מה תלמוד לומר?

לפי שנאמר 'אל הקודש אל פני הכפורת אשר על הארון',

שיכול אין לי אלא קודש שיש בו ארון וכפורת, שאין בו ארון וכפורת מניין?

תלמוד לומר: 'בזאת יבוא אהרן אל הקודש' – לעשות קודש שאין בו ארון וכפורת, כקודש שיש בו ארון וכפורת.

אתה אומר: לכך נאמר 'אל הקודש' – לעשות קודש שאינו כזה בפר זה.

או אינו אומר אלא – לעשות פר שאינו כזה כקודש זה; ואיזה זה – זה פר הבא על כל המצוות? והלא דין הוא: ומה אם פרו הבא על לא הודע, נכנס בו לפני ולפנים; פרו הבא על הודע, אינו דין שיכנס בו לפני ולפנים!?

תלמוד לומר: 'בזאת יבוא אהרן אל הקודש' – למעט פר הבא על כל המצוות שלא יכנס בו לפני ולפנים (ספרא, אחרי מות פרק א', א'-ג').

אם כן, שאלת המדרש היא על האמור בפס' ג': "בזאת יבוא אהרן אל הקודש" – מה תלמוד לומר?". השאלה "מה תלמוד לומר", היא בדרך כלל שאלה על ייתור כלשהו הקיים בפסוק. מסתבר שבמקרה שלנו המילים המיותרות הן "אל הקודש", שנזכרו כבר בפסוק שלפני כן – פס' ב': "...ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות, כי בענן אראה על הכפורת". מדוע, אם כך, התורה מזכירה זאת שוב בפס' ג': "בזאת יבוא אהרן אל הקודש בפר בן בקר...?" לכאורה מספיק היה לכתוב רק "בזאת יבוא אהרן – בפר בן בקר...!"⁶

תשובת הדרשן היא, שהתוספת של "אל הקודש" בפעם השנייה באה לדחות פרשנות שגויה לפסוקים אלה. אלמלא תוספת זו, היינו חושבים שכניסת הכהן אל הקודש רלוונטית רק במקרה שיש בתוכו ארון וכפורת; אך אם אין בתוך הקודש ארון וכפורת, הרי שאין משמעות לכניסה. אך למסקנה, התוספת של "אל הקודש" בפס' ג'

6 אמנם, מהאופן בו הוצגה השאלה "מה תלמוד לומר" נראה לכאורה שהיא מוסבת על כל המשפט "בזאת יבוא אהרן אל הקודש", ולא רק על המילים "אל הקודש". אולם, מסתבר שתחילת המשפט – "בזאת יבוא אהרן" אינה כלולה בייתור, כיוון שמילים אלו הן מרכיבי הכרחי בפסוק, ולא נראה שהדרשן ראה בהן מילים מיותרות. ולשון הדרשן עצמו בהמשך דרשתו תוכיח: "אתה אומר: לכך נאמר 'אל הקודש' – לעשות קודש שאינו כזה בפר זה...". ע"ש.

באה ללמד שעבודת הפנים של הכהן ביום זה מתבצעת גם בקודש שאין בו ארון וכפורת.

ראשית, ננסה להבין את **הבסיס הלשוני**⁷ של דרשה זו, הן באשר להווא אמינא שלה והן באשר למסקנתה.

על מה מתבססת ההווא אמינא של הדרשן, לפיה רק קודש עם ארון וכפורת כשר לעבודת היום? נראה שהיא מסתמכת על הנאמר במפורש בפסוק הקודם: "ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת אל פני הכפורת אשר על הארון". הדרשן מבין שהפירוט "מבית לפרוכת אל פני הכפורת אשר על הארון" איננו רק תיאור עובדתי של תכולת הקודש אלא גם **הגדרה עקרונית של מהותו**: ה"קודש" מוגדר ככזה בשל הארון והכפורת שבתוכו ובלעדיהם הוא כבר לא "קודש". לפיכך, כאשר אין ארון וכפורת, לכאורה אין טעם בכניסה פנימה.

למסקנה נדחית, כאמור, אפשרות זו על סמך האזכור השני של "אל הקודש" בפסוק שלאחר מכן. מבחינה לשונית, ניתן לבאר את מסקנתו של הדרשן בשני אופנים:

1. עצם העובדה שהביטוי "אל הקודש" נכפל בפסוקים אלה, מצביעה על ריבוי של סוג אחר של קודש שלא נזכר בפסוק במפורש.

2. מעבר לכפילות הביטויים, נראה שהדרשן מסתמך גם על ההופעה השנייה של "אל הקודש" כשלעצמה. בפסוק ג', "אל הקודש" נזכר ללא הפירוט "אל פני הכפורת אשר על הארון" כמו בפסוק הקודם. ומסתבר שגם כאן הדרשן מבין שציונו של "אל הקודש" ללא הפירוט איננו סתמי, אלא בא להגדיר מחדש את מהותו של הקודש: ה"קודש" הוא קודש, גם אם אין בו ארון וכפורת.

ננסה כעת להעמיק מעט יותר במשמעותן של ההווא אמינא והמסקנה שבדרשתנו. מהי משמעותה של הווא אמינא מוזרה זו, הדנה בכשרותו של קודש ללא ארון וכפורת? מהי מטרתו של הדרשן בהבאתה?

נראה שהדרשן מתייחס כאן למציאות ריאלית וממשית, ולא רק מעלה אפשרות תיאורטית. מדובר כמובן במציאות של בית המקדש השני, בו קודש הקודשים היה

7 בכל פעם, לפני שניגשים להבין את מלוא משמעותה של הדרשה, יש לבדוק את התשתית הלשונית שלה, היינו על איזו מילה (או מילים) בפסוק היא מתבססת.

ריק, ללא ארון. מפס' ב' ניתן כאמור להסיק שייתכן וקודש ללא ארון הוא בעייתו. ואם כך הוא, האם בכלל יש משמעות לעבודת יום הכיפורים בבית המקדש השני?! האם ניתן לבצע את תהליך הכפרה במקדש שכזה?⁸ ייתכן שברקע של דרשה זו עומדת גם התלבטותם של החכמים לגבי מעמדו של הבית השני בכלל: האם במקדש שליבו – ארון הברית – איננו קיים, שורה שכינה!?

על פי זה, תשובת הדרשן שלפיה גם קודש בלי ארון מוגדר כ"קודש", מעניקה משמעות אחרת, עמוקה יותר, לקודש זה: הכפרות והארון הם לא חלק אינטגרלי מהקודש, כיוון שהתכלית של הכניסה אליו היא **עצם הכניסה לפני ולפנים**, ולא הכניסה אל הכפרות והארון. משמעותה של כניסה זו היא כניסה אל ה', כביכול, למקום הקרוב ביותר שרק אפשר. על כן קודש, גם בלי ארון וכפרות, הוא עדיין קודש, כיוון שהנכנס – נכנס אל ה' פנימה.

* * *

נעבור כעת להמשך הדרשה. הדרשן מעלה אפשרות שלפיה יש לפרש את הפסוק באופן אחר: "אל הקודש" הנוסף שבפסוק ג', לא בא לרבות **קודש** מסוג אחר, כפי שהבנו עד עכשיו (כלומר, קודש ללא ארון וכפרות), אלא לרבות סוג אחר של **כניסה** לקודש. דהיינו, בנוסף לדרישה להיכנס אל הקודש פנימה בפר של יום הכיפורים, נצריך כניסה פנימה גם בקרבן נוסף – פר הבא על כל המצוות.

הדרשן תומך את הצעתו להצריך כניסה אל הקודש גם בפר הבא על כל המצוות, בקל וחומר: אם התורה מצוה להיכנס אל הקודש כדי לכפר על חטאים לא ידועים – כמו ביום הכיפורים, קל וחומר שיש להיכנס לשם כדי לכפר על חטאים ידועים וספציפיים, עליהם בא לכפר פר הבא על כל המצוות.

גם כאן, ההוא אמינא של הדרשן נראית תמוהה ולא מובנת. הכניסה אל הקודש היא אחד מהמאפיינים הייחודיים ליום הכיפורים דווקא. מה מניע את הדרשן לבקש להרחיבה אף למקרים נוספים?! ומדוע ההרחבה נעשית דווקא למקרה של פר הבא על כל המצוות? אמנם, הדרשן משתית את הצעתו זו על קל וחומר; אך דומני שאין

8 הד לדילמה זו של חז"ל בהקשר של יום הכיפורים, נמצא גם במשנה ביומא (פ"ה מ"ב): "משניטל הארון – אבן היתה שם מימות הנביאים הראשונים, ושתייה היתה נקראת, גבוהה מן הארץ שלוש אצבעות, ועליה היה נותן (=את המחטה)".

בכוחו של קל וחומר זה בלבד כדי לבסס את הזיקה שבין פר כהן גדול ביום הכיפורים
לפר הבא על כל המצוות.

נראה את הפסוקים בפרשת ויקרא העוסקים בדין פר הבא על כל המצוות:

(א) וידבר ה' אל משה לאמר.

(ב) דבר אל בני ישראל לאמר: נפש כי תחטא בשגגה מכל מצות ה' אשר לא תעשינה
ועשה מאחת מהנה.

(ג) אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם, והקריב על חטאתו אשר חטא פר בן בקר
תמים לה' לחטאת.

(ד) והביא את הפר אל פתח אהל מועד לפני ה', וסמך את ידו על ראש הפר ושחט את
הפר לפני ה'.

(ה) ולקח הכהן המשיח מדם הפר והביא אתו אל אהל מועד.

(ו) וטבל הכהן את אצבעו בדם, והזה מן הדם שבע פעמים לפני ה' את פני פרכת
הקדש.

(ז) ונתן הכהן מן הדם על קרנות מזבח קטרת הסמים לפני ה' אשר באהל מועד, ואת
כל דם הפר ישפך אל יסוד מזבח העלה אשר פתח אהל מועד.

(ויקרא ד', א-ז)

העיון בפסוקים מעלה שהזיקה בין שני הקרבנות איננה מושתתת אך ורק על הקל
וחומר. למעשה, קל וחומר זה מחביא מאחריו השוואה רחבה יותר, שכן ישנו דמיון רב
בין פר יום הכיפורים לפר הבא על כל המצוות, הן במסגרת הכללית והן בפרטים.

ניתן להבחין במספר קווים המשותפים לקרבנות הללו:

1. בשניהם מדובר בקרבן של פר, ובשניהם הקרבן הוא של הכהן הגדול על חטא
כלשהו.

2. חטאו של הכהן מוגדר בפרשת פר הבא על כל המצוות כ"אשמת העם" (פס' ג').
חטאו של הכהן נתפס בעיני התורה כאשמה של כל העם, כלומר – חטא כללי של כל
הציבור. לפיכך גם הכפרה מחטא זה היא מעין כפרה "ציבורית", כיוון שהיא כפרה של
נציגו של העם. במובן זה ישנו דמיון מסוים לפר הכהן ביום הכיפורים: נראה שגם
קרבן זה מוקרב על ידו בשל היותו נציגם של כל ישראל.

3. ישנו דמיון רב בפרטי העבודה של שני הקרבנות. בשניהם, הכהן נכנס עם הדם פנימה להיכל, כאשר דמם מוזה שבע פעמים על הפרוכת ועל קרנות מזבח הקטורת.

להקבלה זו משמעות כפולה. מצד אחד עצם הדמיון בפרטים מראה על הקבלה מסויימת ביניהם. אולם נראה שמתקיים כאן גם פן נוסף. כפי שראינו, ביום הכיפורים נתפרשה מטרתה של ההזאה על הפרוכת ועל מזבח הזהב – **לכפר על הקודש**. למעשה, זוהי מטרתה של עבודת היום כולה: "וכיפר על הקודש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם, וכן יעשה לאוהל מועד השוכן איתם בתוך טומאותם" (ויקרא ט"ז, טז). מסתבר, אם כן, שאם אנו מוצאים הזאה דומה בפרטיה גם בפר הבא על כל המצוות, הרי שגם היא נועדה לכפר על הקודש. לפיכך, פר של כהן גדול ביום הכיפורים ופר הבא על כל המצוות, דומים גם בתכליתם – כפרה על הקודש. לאור שיתוף מהות זה ביניהם, אפשר להרחיב את ההקבלה בפרטי הדינים אף לעניין שאיננו נמצא בפסוקים. אף על פי שבפר הבא על כל המצוות הכניסה שנזכרת במפורש בפסוקים היא כניסה רק להיכל, מקום הפרוכת ומזבח הזהב, ולא לקודש הקודשים, כפי שהיא ביום הכיפורים – ניתן להעלות על הדעת שיש צורך בכניסה גם לקודש הקודשים עצמו.⁹

ניתן לשער שדמיון זה בין שני הפרים – החל בניסוחים שבפסוקים, עבור לפרטי ההקרה הדומים וכלה במהות המשותפת לשניהם – עמד גם בתשתיתה של הדרשה שלפנינו. הדרשן חושף בפנינו רק את הקל וחומר היוצר זיקה ביניהם, אך כפי שראינו קל וחומר זה הוא רק 'קצה קרחון' של הקבלה רחבה יותר.

למסקנה הדרשן שולל את האפשרות המוצעת, על ידי דיוק בלשון הכתוב "**בזאת** יבוא אהרן אל הקודש". מלשון זו משתמע שכניסה אל הקודש היא רק בפר של יום הכיפורים ("בזאת" = דווקא בזאת).

ניתן להבין את מסקנת הדרשן בשני אופנים:

1. ההשוואה העקרונית בין פר הבא על כל המצוות לפר יום הכיפורים נותרת בעינה. אולם קיימת גזירת הכתוב – "בזאת", השוללת את האפשרות להיכנס גם עם דם פר הבא על כל המצוות לקודש הקודשים.

9 לפי הסבר זה, הדרשן הבין ככל הנראה שההבדל ביניהם בנוגע לפרט הנ"ל הוא 'כמותי' – באשר לעומק הכניסה פנימה, והוא איננו משקף הבדל מהותי.

2. למסקנה, בעקבות גזירת הכתוב, גם התפיסה המשווה בין פר הבא על כל המצוות לפר יום הכיפורים משתנה. תפיסת הדרשן בהווא אמינא הייתה, כאמור, שמטרת הכניסה פנימה – הן בפר הבא על כל המצוות והן בפר יום הכיפורים – היא לכפר. על בסיס דמיון זה הציע הדרשן להתאים בין פרטי ההקרבה שלהם. אך למסקנה, הדרשן לומד מהפסוק "בזאת יבוא אהרן אל הקודש" שלכניסה פנימה ביום הכיפורים ישנה מטרה נוספת, מעבר לכפרה. מטרה זו היא **עצם הכניסה אל הקודש** – לראות את פני ה', והיא ניצבת בפני עצמה. בפר הבא על כל המצוות, לעומת זאת, מטרת הכניסה היא לכפרה בלבד. על כן, ההווא אמינא להצריך כניסה לפני ולפנים גם בפר הבא על כל המצוות נדחית גם מן הסיבה העקרונית – שאין עניין בעצם הכניסה פנימה כחלק מהקרבתו של פר זה.

ג. כניסות נוספות אל הקודש

'בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה' – יכול מקום מתן דמו של פר, שם מתן דמו של איל?

אמר ר' יוסי: מה אני מקיים 'לא תעלו עליו קטורת זרה עולה ומנחה' ? איזו היא עולה שצריך הכתוב למעטה ? זהו איל העולה.

לכך נאמר 'בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה' (ספרא שם, ד').

בדומה לדרשה הקודמת, גם דרשה זו מעלה אפשרות להרחיב את מספר הקרבנות בהם נחייב בכניסה פנימה לקודש הקודשים. הדרשה הקודמת הציעה אפשרות זו בנוגע לפר הבא על כל המצוות, וכעת הדרשה שלפנינו מעלה הצעה דומה גם לגבי איל העולה. אולם בניגוד לדרשה הקודמת, שניסתה להחיל את הצורך בכניסה אל הקודש על מערכת אחרת שאיננה קשורה ליום הכיפורים, הרי שבדרשה זו הניסיון הוא להרחיב את עבודת יום הכיפורים עצמה – לדרוש כניסה אל הקודש בקרבנות נוספים המהווים חלק ממנה. למסקנה, גם הצעה זאת נדחית על ידי הדרשן.

לפני הכל נבחן את **הבסיס הלשוני** של הדרשה. נראה ברור למדי שהצעתו של הדרשן להשוות בין פרו של כהן גדול לאיל העולה מסתמכת על העובדה ששניהם נזכרו באותו הפסוק. נראה שלדעת הדרשן, מסמיכות זו ניתן לגזור דמיון בפרטי הדינים: כמו שעבודות הפר נעשות בפנים, גם עבודות האיל ייעשו בפנים.¹⁰

10 זאת למרות שהאיל נועד לעולה, ועולה בדרך כלל מוקרבת בחוץ.

דרשה מסוג זה, היוצרת השוואה הלכתית בין תחומים שונים על סמך העובדה שהם מופיעים באותו הפסוק, קיימת בכמה וכמה מקומות במדרשי ההלכה של חז"ל.¹¹ אך תפיסה זו של דרשות מן הסוג הנידון מעוררת את השאלה: האמנם העובדה הטכנית של הזכרת שני העניינים באותו פסוק, היא סיבה טובה מספיק על מנת שניתן יהיה לבנות עליה כל כך הרבה?! על כן, בדרשות מסוג זה ננסה תמיד לבחון את האפשרות לפיה מסקנותיהם של הדרשנים אינן נשענות אך ורק על עצם הסמיכות של שני התחומים בפסוק, אלא גם על קשר מהותי יותר המתקיים ביניהם.

דומני שבדרשתנו ניתן להצביע על קשר כזה. ראשית, ייתכן שהדרשן מבין שהכללת הפר והאיל באותו הפסוק איננה סתמית, כפי שהצגנו זאת קודם, אלא מצביעה על כך שהפר והאיל הנם מערכת אחת של כפרה ביום זה. ומכיוון שאנו רואים את הפר והאיל כמרכיבים שונים במערכת הכפרה של היום, סביר להניח שגם סדר העבודה שלהם יהיה זהה.

אולם ייתכן שישנה סיבה נוספת העומדת ברקע של ההשוואה בין הפר לבין האיל. מסתבר שהדרשן מבין שאת הפירוט בפסוקים "בזאת יבוא אהרן אל הקודש בפר בן בקר וכו'", יש להבין לאור הפסוקים הקודמים: "וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן... דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקודש...". קריאה כזו מעניקה משמעות מיוחדת לרשימת קרבנות היום. מסתבר שהפר והאיל הנזכרים בפסוק שלנו (ושאר הפרטים המובאים בהמשך הפסוקים), אינם נחוצים רק לעבודת היום, אלא קיומם הוא גם תנאי הכרחי הדרוש כדי לאפשר את עצם הכניסה אל הקודש. בלא הפר והאיל הכניסה אל הקודש אסורה, ועלולה להוביל למותו של הנכנס ("ולא ימות"), כפי שקרה לנדב ואביהוא ("אחרי מות שני בני אהרן").

יוצא, אם כן, שהפר והאיל, על אף היותם קרבנות שונים (חטאת פנימית לעומת עולה) הנם שותפים הדוקים למשימה החשובה – לאפשר את הכניסה אל הקודש. מכיוון שכך, סבירה מאוד היא ההבנה שגם על אופן ההקרבה שלהם להיות זהה וגם בהקרבת איל העולה נחייב כניסה פנימה; זאת, כאמור, כדי לאפשר את הכניסה אל הקודש.

11 ראה למשל בעניין יום הכיפורים: "ת"ר 'תענו את נפשותיכם' – יכול ישב בחמה או בצינה כדי שיצטער? ת"ל 'וכל מלאכה לא תעשו' – מה מלאכה שב ואל תעשה אף עינוי נפש שב ואל תעשה" (יומא עד:).

למסקנה גם האפשרות הזאת נדחית, על סמך הפסוק בשמות (ל', ט): "לא תעלו עליו קטרת זרה ועולה ומנחה, ונסך לא תסכו עליו". פסוק זה, העוסק במזבח הקטורת שבהיכל, אוסר להקריב עליו קרבן עולה.¹² הדרשן קובע שהעולה הנאסרת בהקרבה על המזבח בפסוק זה היא איל העולה של יום הכיפורים ("איזו היא עולה שצריך הכתוב למעטה? זהו איל העולה"). אולם, עדיין יש להבין על מה מתבססת קביעה זו. במילים אחרות – מניין לדרשן שהעולה הנזכרת בפסוק היא עולת יום הכיפורים דווקא, ולא עולה רגילה?!

נראה שניתן לזהות כמה רמזים המובילים את הדרשן לקשר בין ה"עולה" שבפסוק לבין איל העולה של יום הכיפורים:

1. ייתכן שהרקע לקישור זה נעוץ בעצם העובדה שקיימים שיקולים משמעותיים לכך שעולת יום הכיפורים תוקרב דווקא בפנים, כפי שהזכרנו. זאת לעומת כל שאר העולות שלגביהן ברור שיש להקריבן על מזבח העולה בחוץ. ואם אנו מוצאים פסוק הטורח לשלול את האפשרות של הקרבת עולה בפנים, מן הסתם הוא בא לשלול את עולת יום הכיפורים, בו ישנה הווא אמינא כזו.

2. בפסוק נזכר דבר נוסף האסור בהקרבה על מזבח הקטורת: "לא תעלו עליו קטורת זרה". דומה שיש בכך רמיזה בולטת ל"קטורת זרה" המוכרת לנו מן הכתובים:

ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו, ויתנו בהן אש וישימו עליה **קטורת ויקריבו לפני ה' אש זרה** אשר לא ציווה אותם. ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם **וימותו לפני ה'** (ויקרא י', א)

הקשר בין חטא נדב ואביהוא ומותם ליום הכיפורים, הוא הדוק:

וידבר ה' אל משה **אחרי מות שני בני אהרן** בקרבכם לפני ה' וימותו. דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקודש... **ולא ימות** כי בענן אראה על הכפורת (שם ט"ז, א).

סביר, אם כן, שהדרשן תפס את הפסוק העוסק באיסורי הקרבה על מזבח הקטורת כרומז ליום הכיפורים בגלל היחס בין איסור זה לבין חטא נדב ואביהוא.

12 לא הצלחתי להבין את חתימתה של דרשתנו: "לכך נאמר 'בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה'", הרי המסקנה מתבססת על הפסוק בספר שמות, ולא על פסוק זה המוכיח את ההיפך ממנה? וצ"ע.

3. קריאת הפסוק בהקשרו מביאנו לתגלית נוספת. הפסוק הבא מזכיר את יום הכיפורים במפורש:

לא תעלו עליו קטורת זרה ועולה ומנחה, ונסך לא תיסכו עליו. וכיפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה מדם **חטאת הכיפורים**, אחת בשנה יכפר עליו לדורותיכם, קודש קודשים הוא לה' (שמות ל', י').

אמנם פסוק זה עוסק בעניין אחר – הכפרה השנתית על המזבח, ולא בדברים שאסור להקריב עליו, ואם כן לכאורה אין אזכור זה מוכיח כלום לגבי העולה המוזכרת בפסוק הקודם. אך ייתכן שעבור הדרשן הקשר זה הוא עדיין בעל משמעות,¹³ ולדעתו אזכור מפורש של יום הכיפורים מקרין גם על הפסוק הקודם.¹⁴

13 ייתכן שהסיבה לכך שהדרשן רואה את פסוק י' כקשור בכל זאת לעניינינו, למרות שהוא עוסק בנושא שונה, הוא המבנה הכיאסטי שלו:
"וכיפר אהרן על קרנותיו

אחת בשנה

מדם חטאת הכיפורים

אחת בשנה

יכפר עליו לדורותיכם"

העובדה ש"מדם חטאת הכיפורים" היא הקדקוד של תקבולת זו, מצביעה על חשיבותה ומרכזיותה בהקשר זה. ואם כן, ניתן (לדעת הדרשן) לראות את יום הכיפורים כציר המשמעותי של כל הפסוקים האחרונים.

14 בהקשר זה ברצוני להעיר הערה חשובה הנוגעת לכל שיטת הניתוח הנקוטה במאמר זה: בכל הרמיזות, ההקבלות והמשמעויות שאנו מוצאים בקריאה בפסוקים, אין אני מתיימר כלל לטעון שהן פשוטו של מקרא. מטרתנו כאן איננה ללמוד תנ"ך, אלא את דרשות חז"ל; ולכן אנו לא מנסים ללמוד את התנ"ך כפי שהוא, אלא כפי שהבינו אותו הדרשנים. אמנם, כפי שאנו מנסים להראות, ניתן לראות לא אחת שמסקנותיהם של הדרשנים אינן מבוססות רק על דיוקים פורמליים בפסוקים, אלא גם על קריאה רחבה ומקיפה יותר שלהם. אולם, אין אני טוען שקריאה זו היא בהכרח פשוטו של מקרא.

על כן, בשיטת ההסתכלות על מדרשי חז"ל המוצעת כאן אין משום אפולוגטיקה: אנו לא מנסים לטעון שדברי חז"ל הם פשוטו של מקרא, ואף לא "עומק הפשט". הניסיון הוא ללכת הפוך: **בעקבות הדרשן** – ולנסות לחשוף איך הוא הבין את הפסוקים.

לכן, כאשר אנו חושפים פסוק מסוים שעמד בתשתיתה של הדרשה, אין אני טוען שפסוק זה מבסס את הדרשה בפשוטו של מקרא, אלא מנסה להצביע על כך שהדרשן חשב על פסוק זה

ד. איל אחד או שני אילים?

ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עיזים לחטאת ואיל אחד לעולה.

(ויקרא ט"ז, ה')

'ואיל אחד לעולה': רבי אומר 'איל אחד' הוא האמור כאן, והוא האמור בחומש הפיקודים.

ר' אלעזר ברבי שמעון אומר שני אילים הם: אחד אמור כאן, ואחד אמור בחומש הפיקודים.

(ספרא פרשה ב', ב').

ובעשור לחודש השביעי הזה מקרא קדש יהיה לכם ועיניתם את נפשותיכם כל מלאכה לא תעשו. והקרבתם עולה לה' ריח ניחוח פר בן בקר אחד איל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים יהיו לכם. ומנחתם סולת בלולה בשמן שלשה עשרונים לפר שני עשרונים לאי האחד. עשרון עשרון לכבש האחד לשבעת הכבשים. שער עזים אחד חטאת מלבד חטאת הכיפורים ועולת התמיד ומנחתה ונסכיהם

(במדבר כ"ט, ז'-י"א).

התורה מונה בשני מקומות את רשימת הקרבנות של יום הכיפורים: אצלנו בפרשת אחרי מות ובפרשת פנחס שבספר במדבר (= 'חומש הפיקודים'). מחלוקת התנאים במדרש היא האם מדובר בשתי רשימות נפרדות לחלוטין, או שישנה חפיפה מסויימת ביניהן. להלן ננתח את שתי הדעות במדרש וננסה להבין את העומד מאחורי כל אחת מהן.

1. דעת ר' אלעזר בר' שמעון

נראה תחילה את דעתו של ר' אלעזר בר' שמעון הטוען ששני האילים הרשומים בשתי הפרשיות הם שני אילים שונים. נראה שעמדתו מבוססת על מספר שיקולים ספרותיים ותוכניים.

כשאמר את דרשתו, למרות שלא ציין זאת במפורש. ובנידון דידן – אין אני טוען שיום הכיפורים הנזכר בפסוק י' (ואולי גם המבנה הכיאסטי של פס' זה) מוכיח מבחינת פשוטו של מקרא שגם הפסוק הקודם קשור ליום הכיפורים, כפי שחשב הדרשן. אולם, אני טוען שסביר מאוד שהדרשן חשב עליו כשהסיק מסקנה זו.

ראשית, יש לזכור את העובדה שה'איל' המופיע בפרשת פנחס איננו עומד בפני עצמו, אלא הוא חלק ממכלול רחב יותר של קרבנות שהוזכרו בפרשה זו. ואם כן, ניתן להניח בצורה פשוטה שכמו שהכבשים ושאר הקרבנות המנויים ברשימה זו הם חידוש לעומת הרשימה שבפרשת אחרי מות (שהרי הם לא הוזכרו שם), כך גם האיל הנזכר כאן אינו אותו האיל שהופיע שם.

אולם שיקול זה איננו הכרחי. עדיין יכול רבי לבוא ולטעון כלפי ר' אלעזר בר' שמעון שרשימת הקרבנות שבפרשת פנחס אינה עשויה מעור אחד, ובהחלט ייתכן שחלק מהפרטים המרכיבים אותה כבר הוזכרו בפרשיות קודמות. אם כן, מה בכל זאת דוחף את ר' אלעזר בר' שמעון להכפיל את מספר האילים?

נראה ששיקול הדעת של ר' אלעזר כאן הוא עמוק יותר. רשימת הקרבנות שבפרשת אחרי מות והרשימה שבפרשת פנחס הנן שתי רשימות השונות באופיין. הרשימה שבפרשת פנחס עוסקת בקרבנות המוספים: כל הפרשה שם מפרטת את מוספיהם של החגים השונים, ובתוכה מוספי יום הכיפורים. יש לשים לב לכך שתבנית הקרבנות קבועה בכל הפרשה – "פר בן בקר אחד איל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים יהיו לכם". אם כן ניתן לומר שפרק זה שבפרשת פנחס עוסק בקרבנות המוספים של החגים כיחידה מובחנת ונפרדת. ניתן לנסח זאת כך: על ידי כתיבת הפרשה באופן כזה, התורה מגדירה את ענייני המוספים כתחום נפרד, וממילא משתמע מכך שכל מה שהופיע לפני כן לא שייך לרשימת המוספים. לפיכך גם האיל הנמנה כאן הוא חלק מרשימת המוספים הנפרדת הזו, ולא ניתן לראות בו חריגה הקשורה לעניין הקודם.

ייתכן שניתן לנסח את הדברים ניסוח עקרוני יותר. הסברנו **שעצם ההפרדה** שהתורה עושה בין הפרשיות השונות מראה ש'איל' המופיע בכל אחת מן הרשימות עומד בפני עצמו כחלק אינטגרלי מהרשימה בה הוא נזכר, ולכן לא ניתן לערבב ביניהם. אך ייתכן שניתן לומר עוד מעבר לכך – פירוט קרבנות המוספים בפרשה נפרדת מראה גם שיש כאן גם **בחינה נפרדת של יום כיפור!** דהיינו, כאן מוצגת הבחינה של יום כיפור **כיום טוב**, כחלק מהמערכת הכללית של ימים טובים; לפיכך גם הקרבנות הנזכרים כאן מובאים בכלל קרבנות יום טוב. לעומת זאת, בפרשת אחרי מות מופיעה הבחינה של יום כיפור **כיום כפרה**, וזהו גם אופיים של הקרבנות המוזכרים שם.

אישוש להבחנה זו מתקבל כבר מהכתובים עצמם: יום כיפור מכונה בפרשת פנחס "מקרא קודש" בלבד, זאת לעומת פרשת אחרי מות, שם הוא מכונה גם "יום

הכיפורים". ואם כן, כל פן ביום הכיפורים מחייב איל משלו: איל לעולה של יום כיפור כחלק ממערכת הימים הטובים, ואיל נוסף מצד היבט הכפרה של היום.¹⁵

2. דעת רבי

עמדתו של רבי מוצגת במדרש כנובעת מדיוק בלשון הפסוק בפרשתנו: "איל אחד" = אחד דווקא. עם זאת, ייתכן שמסקנתו נובעת אף משיקול נוסף, האף שלא ציין זאת במפורש. ברשימת הקרבנות הנזכרת שבפרשת פנחס נאמר:

שעיר עיזים אחד חטאת מלבד חטאת הכיפורים ועולת התמיד ומנחתה ונסכיהם.

(במדבר כ"ט, י"א)

התורה טורחת לציין חטאת נוספת, "מלבד חטאת הכיפורים", אך ורק באשר לקרבן החטאת; אך אין ריבוי דומה לגבי האיל – "איל אחד מלבד איל העולה". נראה, אם כן, שרבי מניח שהדגשה זו של התורה איננה מקרית, ואם כן היא באה להוציא מכלל זה את האיל, שמובא רק פעם אחת.

לאור האופן שבו הוסברה דעת ר' אלעזר בר' שמעון לעיל, מובנת גם התפיסה שביסוד עמדתו החולקת של רבי: לדעתו שתי מערכות הקרבנות אינן עצמאיות, אלא הן משתלבות ביום הכיפורים ליחידת כפרה אחת.

מעבר לניתוחה ופירושה של סוגיה מדרשית – ההכנות לכניסת הכהן הגדול אל קודש הקודשים ביום הכיפורים, לכתובת מאמר זה נלוו מספר מטרות עקרוניות נוספות.

15 בהקשר זה עולה שאלה עקרוניות: הסבר זה של החילוק בין הפרשיות על פי מודל של שתי בחינות נראה אופייני יותר לשיטת הרב מרדכי ברויאר בלימוד תנ"ך – שהיא חשיבה מודרנית ומאוחרת יותר; הייתכן שר' אלעזר בר' שמעון חשב במונחים כאלה?! האם אין בהסבר זה משום העמסה של מחשבות שלנו על דברי התנאים?! תגלית מפתיעה מעלה שייחוס מודל חשיבה שכזה לחז"ל, למרות מרחק השנים, הינו אפשרי בהחלט. פילון האלכסנדרוני, פילוסוף יהודי שחי במצרים בסוף ימי הבית השני אומר:

"ליום זה מעמד מיוחד משתי בחינות: הן מבחינת יום חג, והן מבחינת יום של היטהרות והיחלצות מן החטאים, שעליהם נתונה החנינה בחסדיו של האל הרחמן, המכבד בעלי תשובה וצדיקים גמורים בשווה. ובכן, באשר לקרבנותיו כחג קבעה התורה את מנינם כמניין הקרבנות של ראש החודש הקדוש [=ראש השנה]: פר, איל ושבעה כבשים... אשר לקרבנותיו כיום היטהרות, היא מצווה להעלות שני שעירים ואיל, ואומרת כי יש לעשות את האיל לעולה..." (פילון, על החוקים לפרטיהם א:187-188).

עולה, אם כן, שלא מן הנמנע שהסבר מסוג כזה עומד גם בתשתיתו של המדרש כאן.

* * *

כפי שרמזתי בפתיחה למאמר, בעיסוק בתחום מדרשי ההלכה של חז"ל יש משום אתגר למדני משמעותי ביותר – חשיפת דרכי החשיבה שהנחו את חז"ל בבואם לפרש את התורה. האתגר נעשה משמעותי ביותר לאור העובדה שהעיסוק בתחום מדרשי ההלכה נזנח במשך דורות.

זניחתו של נושא זה דחקה אותנו לקרן זוית גם בסדר היום של עולם הישיבות הנוכחי. מדרשי חז"ל נתפסים כעניין לדרשנים ולבעלי "וורטים" לענות בהם ולא כטקסטים הראויים לעיון שיטתי ומעמיק. משום כך, דומני שתחום זה הוא קרקע לא מעובדת כמעט לחלוטין ומקום רב נותר להתגדר בו וליצור – הן מבחינה פרשנית ולמדנית והן מבחינת סלילה ועיצוב של דרכי לימוד והבנה של עולם המדרש.

כאמור, באמצעות ניתוחה של סוגיה ספציפית, ביקשתי במאמר זה להדגים מספר עקרונות המונחים ביסודם של מדרשי ההלכה ובכך להציב באופן ראשוני תשתית לימודית להמשך. תקוותי היא שבעקבות כך יתעוררו לומדים נוספים להתמודד עם האתגר, והם יצטרפו למאמץ לימודי ורוחני משותף שיביא להקמת בניין משמעותי יותר!