

הגורל על השעירים

ראשי פרקים

א. פתיחה	3. השעירים לפני ואחרי ההגלה
ב. החלטה אקראית	4. היחס בין הגורלות
1. שובר שוויון	ה. הגורל כמעשה עבודה
2. בין עצומים יפריד	1. מקום ההגלה
3. אביזרי ההגלה	2. הגלה מעכבת?
ג. החלטה אלוקית	3. הקדשה ועבודה
1. לפני ה'	4. אופי עבודת הגורל
ד. מעשה הקדשה	5. משמעותו של הגורל
1. ועשהו חטאת	6. סיום - הגורל כהסרת אחריות
2. הכהן והגורל	

א. פתיחה

אחד החלקים המרכזיים של עבודת יום הכיפורים הוא עבודת השעירים. השעיר הפנימי והשעיר המשתלח מתחילים את דרכם המשותפת יחד, ובשלב מאוחר יותר של סדר העבודה נוצר פיצול ביניהם (ויקרא טז, ה-ז):

וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׁעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאֵיל אֶחָד לְעֹלָה... וְלָקַח אֶת שְׁנֵי הַשְּׁעִירִים וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי ה' פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. וַנִּתֵּן אֹהֶרֶן עַל שְׁנֵי הַשְּׁעִירִים גִּרְלוֹת גּוֹרֵל אֶחָד לַה' וְגּוֹרֵל אֶחָד לְעֶזְרָאֵל. וְהִקְרִיב אֹהֶרֶן אֶת הַשְּׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרֵל לַה' וְעָשָׂהוּ חַטָּאת. וְהַשְּׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרֵל לְעֶזְרָאֵל יַעֲמֹד חַי לִפְנֵי ה' לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לְעֶזְרָאֵל הַפְּדֻבָּרָה.

שעירי יום הכיפורים אינם הקרבן היחיד המורכב משני בעלי חיים זהים שהולכים למסלולי כפרה שונים. הגמרא (מא.) משווה את השעירים לקרבן זבה ויולדת העשוי מ"שתי תרשים או

שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶחָד לְעֵלָה וְאֶחָד לְחֹטָאת׃ (ויקרא יב, ח).¹ דוגמה קרובה יותר לענייננו אפשר למצוא בדין קרבנות המצורע (ויקרא יד, י-יב), שם נלקחים שני כבשים (לאשם ולעולה) ובנוסף מובאות שתי ציפורים (שם, ד-ז):

יְצוּהָ הַכֹּהֵן וְלָקַח לְפִטְהָרָה שְׁתֵּי צִפּוּרִים חַיִּים טְהוֹרוֹת וְעַץ אֲרָז וְשֵׁנִי תוֹלַעַת יָאֵזֵב: יְצוּהָ הַכֹּהֵן וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוּר הָאֶחָד אֶל כָּלִי חָרָשׁ עַל מַיִם חַיִּים... וְשָׁלַח אֶת הַצִּפּוּר הַחַיָּה עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה.

אין כאן המקום להרחיב על הדמיון הרב שבין שעירי יום הכיפורים לצפרי המצורע, ולענייננו חשובה העובדה שגם הצפרים מתחילות את דרכן יחד ובשלב מסוים הכהן מפצל ביניהן - שוחט את האחת ומשלח את השנייה על פני השדה. הכתובים לא מפרטים כיצד מחליט הכהן איזו צפור לשחוט ואיזו לשלח, ומסתימת דבריהם נראה שמדובר בהחלטה שרירותית - "וצוה הכהן".²

דוגמאות אלו מחדדות את חריגותו של תהליך הפיצול בין שעירי יום הכיפורים, שנעשה על ידי נתינת גורלות, ומעוררות אותנו לשאול: מדוע יש צורך בתהליך זה בעבודת יום הכיפורים? מהו תפקידו של הגורל בקביעת גורלם של שני השעירים? כיצד בדיוק הוא פועל?

ב. החלטה אקראית

שובר שוויון

מדוע אנו משתמשים בגורל בחיי היום-יום?³ התשובה הפשוטה ביותר היא שהגורל מסייע לנו להחליט כאשר איננו מסוגלים להחליט בעצמנו. הגורל מאפשר לנו לבחור בלי להכריע, משום שהוא יוצר חיץ ביננו ובין ההחלטה. מה יוצר את הצורך בקבלת החלטה על ידי גורל? מכנה משותף לרוב המצבים שבהם נעשה שימוש בגורל הוא השוויון שקיים בין האפשרויות. כך למשל חוק הבחירות במדינת ישראל (ובמדינות רבות אחרות) קובע שבמקרה של שוויון מוחלט בין הקולות שקיבלו שתי מפלגות המתמודדות על מנדט אחד, תיערך הגרלה ביניהן. כלומר, רק לאחר שכלי המדידה הרגילים הובילו אותנו למצב של שוויון מוחלט, אנו נעזרים בגורל כדי לשובר את השוויון.

1 הפסוק המתייחס לילדת (ויקרא יב, ח) ממקם את הפיצול בין העופות כבר בשלב הלקיחה. לעומתו, הפסוק המתייחס לזבה (ויקרא יד, ז-ז) מתאר את הפיצול בשלב ההקרבה ועשיית הקרבן, וכעין זה מופיע גם בכבשי המצורע (ויקרא יד, י-יב). אמנם הגמרא (מא). הבינה שכונת הפסוקים איננה לחלק בין יולדת לזבה אלא לתאר שני מסלולים אפשריים של 'קריאת שם' - בשעת הלקיחה ובשעת העשייה.

2 אמנם בספרא (מצורע פרק א, ב) נאמר ששוחט "את הברורה שבשתיהן", וכן פסק הרמב"ם (טומאת צרעת יא, א), אך המפרשים התקשו להסביר למה כוונתם, עיין ר"ש משאנץ על הספרא ומעשה רוקח על הרמב"ם.

3 אין הכוונה למשחקי פיס והימורים למיניהם, שבהם הגורל עצמו הוא המטרה, אלא למצבים שבהם הגורל משמש כאמצעי במערכת קבלת החלטות.

עם זאת, נראה שאפשר לחלק בין שני מצבים שונים שבהם הגורל מסייע לנו לקבל החלטות. מצב אחד יכול להיות מומחש על ידי המשל הפילוסופי של חמורו של בורידן, המתאר חמור הניצב מול שתי ערימות תבן זהות ומכיוון שאין בידי דרך רציונאלית לבחור באחת על פני השנייה הוא נשאר במקומו ומת ברעב.⁴ על פניו נראה שהמוצא היחיד שדרכו יכול היה החמור להציל את עצמו הוא על ידי הפלת גורל. באופן זה יכול היה לשמור על הרציונאליות המוחלטת שלו מחד (שהרי אין הוא עצמו מעדיף ערימה אחת על חברתה) ועל חייו מאידך.⁵

יש מקום להבין שזה גם תפקיד הגורל בעבודת יום הכיפורים. שהרי שנינו ששני שעירים יום הכיפורים היו "שוין במראה ובקומה ובדמים" (סב), וממילא ייתכן שהכהן יתקשה לבחור ביניהם בלי גורל חיצוני שיסייע בידו. אמנם נראה שאין הכוונה שהכהן באמת מתקשה להחליט בפועל איזה מן השעירים להקריב לשם ואיזה לעזאזל, אלא שהגורל מבקש להעצים ולהדגיש במכוון את העובדה שאין באפשרותו של הכהן לבחור בעצמו בין השעירים.⁶

על דברים אלו יש להוסיף, שלעתים מאפשר הגורל לאדם לא רק את הבחירה בין שתי אפשרויות שוות, אלא גם את עצם המעשה שהוא מבקש לבצע אך קצת נרתע ממנו. הגורל יוצר נתק מסוים לא רק בין האדם להחלטה, אלא גם בין האדם לעצם המעשה. כך למשל נהוג במדינות מסוימות שהוצאה להורג של פושעים נעשית על ידי שלושה אנשים שכל

4 על מקורותיו הקדומים של המשל בכתבי אריסטו ועל משמעויותיו במדע ובפילוסופיה המודרניים, ראה בערך 'חמורו של בורידן' בויקיפדיה.

5 ואכן, פעמים רבות אנו משתמשים בוואריאציות שונות של גורל במצבים כאלו. כך למשל נראה להבין את דברי המשנה (גזיר לא). על האומר 'שור שחור שיצא מביתי ראשון הרי הוא הקדש'. במקום להחליט בעצמו איזה מן השוורים השחורים יהיה הקדש, הטיל הנודר את האחריות על הגורל העיוור.

6 כך למשל הסביר רבי נתן בלקוטי הלכות (רבית ה, מב) שהדמיון של השעירים מבטא את העובדה שהאמת והשקר מתערבים בעולם הזה באופן שבו אי אפשר להבחין ביניהם בכלים אנושיים רגילים, ומשום כך יש צורך בגורל שמעניק לכהן הגדול פרספקטיבה גבוהה יותר, לא-מודעת, ועיין לקוטי הלכות (תפילין ו, כג). בכיוון זה הלך גם ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק שושן פורים, ב):

למה הוצרך הגורל יקח הכהן אחד לה' ואחד לעזאזל? אכן השעיר לעזאזל איתא 'ונשא השעיר זה עשו איש שעיר את כל עוונותם עוונות תם', והוא שה' יתברך מברר שהוא החיבי בכל חטאי ישראל שעל ידי הרע שנמצא בו בשורש נכנס גם בלב ישראל השאור שבעיסה. וכתוב 'הלא אח עשו ליעקב ואוהב את יעקב', והיינו אף שנדמה חס ושלום במעשיו למעשה עשו, וכן אם מתנהג עשו בנגלה למראה עין כיעקב, ה' יתברך דן את הלבבות ומברר שישראל קשורים בשורש בה' יתברך מה שאין כן עשו. ולזה נצרך גורל שמורה על רצון העליון, דכל שבא בנבואה הוא הארה בדעת הנביא כמו שנאמר 'במראה אליו אתודע'. מה שאין כן הגורל שהוא רק מרצון העליון מעתיקא ואין לדעת המגריל חלק בו. זה טעם מצות הגורלות בשעירי יום הכפורים.

אחד מהם לוחץ על כפתור, כאשר רק אחד מן הכפתורים הוא אמתי.⁷ גם בסוגייתנו ייתכן שעצם הלקיחה של שעיר אחד לעזאזל היא מעשה שדורש ניתוק מסוים של הכהן.⁸

בין עצומים יפריד

המצב הנפוץ יותר שבו נדרשים בתנ"ך לגורל הוא במקרה של שני צדדים העומדים זה מול זה ומתמודדים על משאב מוגבל (כגון: חלוקת ירושה). גם במקרה כזה קיים פן של שוויון, שהרי אין אחד הצדדים צודק יותר מחברו, אך לא מדובר בשוויון מוחלט ומשתק כזה שהוצג לעיל אלא בשקילות שנובעת מעצם קיומם של שני צדדים שאין אחד מהם יכול לבטל את רעהו. על גורל ממין זה נאמר במשלי (יה, יח): "מִדְּיָנִים יִשְׁפִּית הַגּוֹרֵל וּבֵין עֲצוּמִים יִפְרִיד", מפני שגורל כזה מכיר בזכותם השווה של הצדדים ואינו מבכר צד אחד על פני חברו, ויחד עם זאת מצליח למצוא פתרון מעשי שיממש זכות זו הלכה למעשה.⁹

גם לפי הבנה זו יש קשר עמוק בין הגורל לשוויון בין השעירים. לפי ההבנה הקודמת, השוויון בין השעירים יצר את הקושי בבחירה, והגורל נדרש לשם פתרון קושי זה. אך כעת אנו מבינים שהשוויון בין השעירים והגורל נועדו שניהם לבטא רעיון אחד, והוא שוויון זכויותיהם של שני הצדדים המתמודדים על שני השעירים. משום כך יש להשוות תחילה בין החלקים ככל האפשר (כפי שעושים גם בחלוקת ירושה), ועל הפערים הזעירים שנותרו יש לגשר באמצעות הגורל. כך מבואר בספר חסידים (סי' תשא):

אין מפילים גורל אלא כשחולקים בשוה... ולפי שהיו צריכים שני שעירים יום הכפורים גורל לכן היו שוים במראה ובקומה.¹⁰

כיצד קשור תפקיד זה של הגורל לעבודת יום הכיפורים? כידוע, אחת ההבנות המרכזיות של חז"ל בעבודת השעיר לעזאזל היא שמדובר בקרבן שנשלח עבור השטן (עיין רמב"ן ויקרא טז, ח). ממילא יש מקום לראות את השטן והקב"ה כשני צדדים המתמודדים על זכותם

7 ייתכן שזוהי גם הסיבה בשלה הפיל המן גורל על התאריך שבו יושמד עם ישראל.

8 הקצנה של הבנה זו נראה להלן בפרק הדין בגורל כמעשה הקדשה.

9 מהותה של הבעיה במקרים כאלו היא שלכל אחד מן הצדדים יש תביעה שווה במישור התיאורטי, אך אין אפשרות לתת לכל אחד מהם חלק שווה לחלוטין במישור המעשי. זאת משום שבעולם המעשה אין שוויון מוחלט, ואי אפשר באמת לאמוד את ערכו של חפץ מסוים או חלקת אדמה כנגד נכס אחר ולומר שהם שווים לגמרי. קושי זה יכול להיפתר על ידי הפלת הגורל, שהרי הגורל מבטא את העובדה שלשני הצדדים זכות שווה לחלוטין ברכוש, ומשום כך לכל אחד מהם סיכוי שווה לזכות בכל אחד מן החלקים, ולמרות זאת הוא מצליח לבסוף להפריד בין הדבקים ולהותיר את שני הצדדים כשבידיהם נכסים ממשיים ולא רק זכויות תאורטיות.

10 עיין עוד על עניין זה בפרק על שני השעירים.

בשני השעירים כביכול, ויש צורך בגורל בכדי לפשר ביניהם.¹¹ כך מפורש בדברי הזוהר (אמור קא):

‘ונתן אהרן על שני השעירים גורלות’ - אי הכי יקרא הוא דעזאזל. חמיתון עבדא דשדי עדבין במאריה?! ארחה דעלמא לא נטל אלא מה דיהיב ליה מאריה, אבל בגין דסמאל זמין האי יומא בדלטורא ובגין דלא יהא ליה פטרא, יהבין ליה חולקא בהאי.¹²

[תרגום: ‘ונתן אהרן על שני השעירים גורלות’ - אם כך כבוד הוא של עזאזל. ראיתם עבד שמפיל גורלות עם אדונו? דרך העולם לא נוטל אלא מה שנותן לו אדונו, אבל משום שסמאל מזומן אותו יום לקטרג, ובשביל שלא יהיה לו פתח, נותנים לו חלקו בזה.]

הזוהר עומד על כך שהגורל מבטא יחסים של שוויון כביכול בין השטן והקב"ה, המתחלקים זה עם זה בקרבן השעירים. למרות שבאופן טבעי לא אמרים להיות יחסים כאלו בין עבד לאדונו, מסביר הזוהר שביום הכיפורים ניתן לשטן מעמד מיוחד בכדי שלא יקטרג על ישראל.¹³

שתי ההבנות שהוצעו לעיל, פתרון ההתלבטות האישית של הכהן או התמודדות בין הקב"ה והעזאזל, רמוזות אולי במחלוקת ראשונים על הנוסח המדויק של הכתב שעל גבי הגורלות. מפשט דברי המשנה (לט.) עולה שעל גורל אחד היה כתוב "לה" ועל השני "לעזאזל", אך רבנו אליקים (לט. ד"ה כתוב) פירש שעל גורל אחד היה כתוב "ה" ועל השני "עזאזל". נראה שמחלוקת זו משקפת את שתי ההבנות הנ"ל: לפי פשט המשנה מתארים הגורלות את ההתלבטות של הכהן, איזה שעיר לתת לה ואיזה לעזאזל. אך לדעת רבנו אליקים מייצגים

11 האור שמח (עבודת יום הכיפורים ג, ג) פיתח כיוון מחודש, שלפיו ההגדלה מבטאת חלוקה ממונית בין המתכפרים השונים, שהרי לדעת רבי יהודה מכפר השעיר הפנימי על ישראל בלבד ואילו השעיר המשתלח מכפר גם על הכהנים, עיי"ש.

12 גם האברבנאל (ויקרא טז) כתב בתחילת דבריו כדברי הזוהר: "השאלה הח' בשעיר המשתלח עצמו למה צותה התורה שיתן הכהן עצמו על שני השעירים גורלות ושיהיו שוים במראה ובקומה ובדמים ולקייחנתו כאחד כמו שבא במשנת מסכת יומא כאלו היו הקדוש ברוך הוא ועזאזל שוים במעלה ולכך יהיו קרבנותיהם שוים וע"פ הגורל מבלי יתרון".

13 הבנה זו יכולה להסביר מדוע הגמרא (לז.) מחייבת שגם הגורלות יהיו שוים, "שלא יעשה אחד של זהב ואחד של כסף, אחד גדול ואחד קטן". אפשר היה להבין שמדובר בדין טכני למניעת אפשרות של הכהן לבחור איזה גורל שירצה (וכן כתב הרלב"ג ויקרא טז, ח). אך נראה שלשם כך לא היה צורך בדרשה, וכן שדרשה זו מהווה דין גורף יותר מדי, שהרי מצד עצם הנטרול של כוונת הכהן אפשר היה להשתמש בגורלות שונים שהכהן לא יודע איזה מהם לשם ואיזה לעזאזל, ואילו דרשה זו מחייבת שוויון בכל מקרה. אמנם לאור דברי הזוהר הנ"ל יש לומר שהגורלות מבטאים את חלקם השווה של הקב"ה והשטן בשני השעירים, ומשום כך עליהם להיות זהים זה לזה.

הגורלות את זכותם של ה' ושל העזאזל בשני השעירים, ועל כן הם אינם מתארים את ייעוד השעירים אלא מציינים את שמו של הזוכה.¹⁴

ג. החלטה אלוּקִית

תפיסת הגורל כהחלטה אקראית, המנותקת מבחירתו המודעת של האדם, יכולה להסביר שימושים רבים בהגורלות בתנ"ך ובחיי היומיום. אך ישנם מקומות רבים שבהם אפשר לראות ערך נוסף שניתן לתהליך הגורל. בספר יונה, שבו מפטירים ביום הכיפורים, מתואר הגורל שאותו הפילו המלחים על הספינה הנוטה לטבוע (יונה א, ז):

וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ לֵכוּ וְנִפְּלֵה גּוֹרְלוֹת וְנִדְעָה בְּשִׁלְמוֹי הַרְעָה הַזֹּאת לָנוּ וַיִּפְּלוּ גּוֹרְלוֹת וַיִּפֹּל הַגּוֹרֵל עַל יוֹנָה.

במקומות רבים בספרות העמים אפשר למצוא אנשים הנתונים בסכנת חיים ומפילים גורל בכדי להחליט מי מהם יוותר על חייו על מנת להגדיל את סיכוייהם של חבריו לשרוד. אך לא זהו המקרה העומד בפנינו. הנחת המוצא של המלחים היא שהגורל יאפשר להם לדעת "בְּשִׁלְמוֹי הַרְעָה הַזֹּאת", היינו שתוצאות הגורל יהיו ביטוי להכרעה אלוּקִית. תפיסה זו מנוסחת גם היא בספר משלי (טו, לג): "בְּחִיק יוֹטֵל אֶת הַגּוֹרֵל וַיְמַה' כָּל מְשָׁפְטוֹ". מהו ההיגיון שבהבנה זו? נראה שהניתוק שאותו עושה הגורל בין האדם ובין ההכרעה, יוצר וואקום שלתוכו נכנסת ההשגחה האלוּקִית. כלומר, מכיוון שאף אחד אחר לא מחליט מה יעלה בגורל, על כרחנו

14 לפי שתי ההבנות קשור הגורל לשלב ההחלטה של הכהן, המתלבט איזה שעיר יש לייעד לכל אחת מן העבודות. ממילא מסתבר שהתנאי העיקרי והיחיד לכשרות הגורל הוא שיהיה מנותק מרצונו וכוונותיו של הכהן וייעשה בצורה אובייקטיבית לחלוטין. כך הסבירה הגמרא (לט). את הצורך "לטרוף" בקלפי: "כי היכי דלא ניכוין ולישקול". לאור זאת מסתבר שתתאפשר גמישות רבה בנוגע לאמצעים המשמשים לביצוע ההגרה. כך למשל כותב הירושלמי (ה, א) בעניין הקלפי שבו היה נעשה הגורל: "לא סוף דבר קלפי אלא אפילו קלתות, ולמה אמרו קלפי כדי לעשות פומבי לדבר".

אך בעניין הגורלות שהיו מונחים בקלפי, אפשר למצוא בירושלמי (שם) יחס מורכב יותר. בשלב ראשון הירושלמי מציע לקשור שני חוטים בצבעים שונים על שתי חתיכות עץ או לחילופין להביא אבנים בצבעים שונים, לייחד צבע אחד לה' וצבע אחר לעזאזל, וכך להגריל על שני השעירים. נראה שהצעה זו מבטאת את ההבנה שאין התרחשות מהותית שקורית בתהליך ההגרה, והוא מהווה אך ורק אמצעי לקבלת החלטה אקראית. אך הירושלמי דוחה זאת ודורש שהגורל "יהא ניכר שהוא לה'", ובכך מעביר לכאורה את הגורל למחוזות אחרים, מהותיים יותר, שבהם נדון להלן. אולם אפשר לומר שהדרישה "שיהא ניכר שהוא לה'" שייכת לעולם המושגים של הגורל כקבלת החלטות בעלמא, וזו דרישה סבירה בהחלט ביחס למעשי הגרה אנושיים רגילים, כאמצעי לפיקוח על תקינותו של תהליך ההגרה. דווקא בעולמות של קודש ויצירת חליות נדיר יותר למצוא את הדרישה לכתב "מוכיח על עצמו לעולם", ומצוי יותר למצוא דרישות של כתיבה לשמה וכדומה שאינן מובאות בדברי הירושלמי, וצ"ע.

עוד נעיר שלפי הבנות אלו אין צורך בכתיבת שם ה' המפורש על הגורלות, ודי בכתיבת האות ה' או שם אדנות (וכן כתב השפת אמת (לו. ד"ה שם בגמ' לפי) והקשה על הגמרא שממנה משמע אחרת), אך בירושלמי (שם), וכן ברמב"ם (א, ג) נאמר שיש צורך בשם המפורש, מה שעשוי ללמד על הבנה אחרת.

שהקב"ה הוא שעומד מאחורי ההחלטה. ככל שנצליח לנטרל את תפקידו של האדם ואת תפקידם של חוקי הטבע, כך ייווצר מקום שבו תוכל להיכנס הבחירה האלוקית.¹⁵

הבנה זו של הגורל כמסירת הבחירה לידי הקב"ה מהווה פיתוח ותוספת על גבי ההבנה הקודמת, שעניינה התנתקותו של הכהן מן הצורך להגדיר את שני השעירים. גם לפי תפיסה זו מהווה הגורל חלק מתהליך קבלת ההחלטה, אלא שבמקום מסירת ההחלטה לידי המקרה, נמסרת ההחלטה לידי ההשגחה העליונה.¹⁶ כך כתב הספורנו (ויקרא טו, ח) על הגורל ביום הכיפורים: "כי הגורל, בפרט על ידי איש חסידו, הוא כאשר ישאל איש בדבר האלהים", וכך כתב גם האברבנאל (ויקרא טו): "כי שם גורל נאמר על השכר הניתן לאדם אם כפי צדקתו אם כפי רשעתו וכמו שאמר ושוכר כסיל ושוכר עוברים... והוא דבר מושגח לא מקריי".¹⁷

15 המחשה לתפיסה זו של הגורל אל מול התפיסה הקודמת אפשר למצוא בסיפור המתואר בגמרא בסנהדרין (מג):

בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא ליהושע 'חטא ישראל', אמר לפניו: רבנו של עולם, מי חטא? אמר ליה: וכי דילטור אני? לך הפל גורלות. הלך והפיל גורלות, ונפל הגורל על עכן, אמר לו: יהושע, בגורל אתה בא עלי? אתה ואלעזר הכהן שני גדולי הדור אתם, אם אני מפיל עליכם גורל - על אחד מכם הוא נופל. אמר לו: בבקשה ממך, אל תוציא לעז על הגורלות, שעתידיה ארץ ישראל שתתחלק בגורל. הסיפור מעמט בין שתי תפיסות של מושג הגורל: תפיסתו של עכן שרואה את הגורל כהכרעה מקרית, מול תפיסתו של יהושע שרואה אותו כגילוי של דבר ה'. יש לשים לב לטענתו של עכן: "אתה ואלעזר הכהן... אם אני מפיל עליכם גורל על אחד מכם הוא נופל". תופעות נבואיות אחרות (חלום, אות, התגלות) יכולות להתרחש ויכולות לא להתרחש, אך כאשר הן מתרחשות אין ספק באמתותן. לעומת זאת הגורל חייב בהכרח ליפול על מישהו, מה שמלמד מצד אחד על כוחו ומאידך עשוי לגרום לפקפוק במהימנותו. שתי תפיסות אלו של הגורל, כמקרה עיוור או כגילוי אלוקי, המשיכו להתקיים בעם ישראל. הדוגמה הקיצונית ביותר היא בשאלה שהועלתה בספר חסידים בעניין ספינה העומדת לטבוע, האם רשאים להפיל גורל כדי להחליט "בשלמי הרעה הזאת" ולהטילו לים. במקום אחד (סי' תרעט) הכריע הספר חסידים שאפשר לעשות כן, ובמקום אחר (סי' תשא) הכריע שאי אפשר. ועיין בשו"ת יביע אומר (ח"ו חו"מ סי' ד) שדן באריכות בשאלה זו ובחברותיה.

16 ועיין בשו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם (יב) שכתב על הגורל ש"יש בו סמך מה על ידיעת הנעלם שאין אנו מבינים את אמתתה".

17 מבחינה סמלית, ייתכן שתפקידה של ההגרלה הוא לבטא את הבחירה מחדש של הקב"ה בעם ישראל מתוך שאר האומות, כפי שכתב בעל הטורים (ויקרא טו, ח) על פי הפרקי דרבי אליעזר (כד): "וגורל לבווינו, דהיינו המן שנאמר בו 'ויבו בעיניו', והפיל גורלות על ישראל, ואמר הקדוש ברוך הוא: איננו שוה לך כבר הפלתי גורלות ונפל חבלי בישראל מכל שבעים אומות". וכך מתואר בזוהר (אחרי מות סג): "כהנא ייב עדיבין לתתא, כהנא ייב עדיבין לעילא. כמה דחד אשתאר ביה בקודשא בריך הוא לתתא, וחד אפקין ליה לההוא מדברא, הכי נמי לעילא חד אשתאר ביה בקודשא בריך הוא וחד נפיק ויש בעלמא" [תרגום: כהן נותן גורלות למטה, כהן נותן גורלות למעלה. כמו שאחד נשאר בו בקב"ה למטה, ואחד מוציאים לאותו מדבר, כך גם למעלה אחד נשאר בו בקב"ה ואחד יוצא ויש בעולם]. ועיין בדברי האברבנאל (ויקרא טו, בפירוש הראשון) שהבין שהגורל מבטא את בחירת הקב"ה ביעקב לעומת עשו, וכעין זה כתב גם הרוקח על התורה (ויקרא טו, כב).

אחד הביטויים לתפיסה זו אפשר לראות בכך שחז"ל ראו את עליית הגורל ביד ימין כסימן לקשר טוב בין הקב"ה לעם ישראל ולהתקבלות הכפרה (לט): "ארבעים שנה שמש שמעון הצדיק היה גורל עולה בימין, מכאן ואילך - פעמים עולה בימין פעמים עולה בשמאל" (ועיין פרדס יוסף, אחרי מות יז). ייתכן שלאחר

לפני ה'

הלכה מיוחדת שיכולה להיות מובנת לאור דברים אלו היא מקום עמידתם של השעירים בשעת ההגדלה. בתורה נאמר שהשעירים היו עומדים "לפני ה' פתח אהל מועד", ואז היה הכהן מבצע את הגורל. תיאור זה בדיוק נאמר גם ביחס לגורלות שהפיל יהושע על חלוקת הארץ (יהושע יט, נא):

אֵלֶּה הַנְּחֻלֹת אֲשֶׁר נָחֲלוּ אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְיְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון וְרָאשֵׁי הָאֲבוֹת לְמִטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּגֹרֶל בְּשֻׁלָה לְפָנֵי ה' פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

נראה שהקשר בין שני המקומות ברור: כאשר מבקשים להפוך את הגורל מהכרעה אקראית לגילוי אלוהי, יש לבצע אותו "לפני ה'". ראייה לתפקידה של העמידה לפני ה' כאמצעי ליצירת גילוי אלוהי אפשר להביא מפרשת האישה הסוטה, שגם בה נאמר (במדבר ה, טז): "וְהִקְרִיב אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהֶעֱמְדָהּ לְפָנֵי ה'". יתר על כן, בתורת כהנים (אחרי מות פרשה ב) נאמר שמקום עמידתם של השעירים הוא בשערי ניקנור, בדיוק כפי שנאמר במשנה (סוטה ז). על האישה הסוטה.¹⁸ פרשת סוטה היא המקרה הבולט ביותר שבו הקב"ה מתגלה באופן שמברר ומכריע את המציאות, ואפשר ללמוד ממנה שהעמידה "לפני ה'" הכרחית ליצירת גילוי זה.¹⁹

ד. מעשה הקדשה

המשותף לשתי ההבנות הקודמות הוא שהגורל מתפקד כחלק מתהליך קבלת ההחלטות של הכהן הגדול, ומנחה אותו איזה שעיר לייחד לשם ואיזה לעזאזל. אולם מדברי הרמב"ן (ויקרא טז, ח) עולה הבנה שונה לחלוטין:

זהו טעם הגורלות, כי אילו היה הכהן מקדיש אותם בפה לה' ולעזאזל, היה כעובד אליו (אל העזאזל) ונודר לשמו, אבל היה מעמיד אותם לפני ה' פתח אהל מועד, כי שניהם מתנה לה' והוא נתן מהם לעבדו החלק אשר יבא לו מאת השם, הוא הפיל להם גורל וידו חלק להם.

מות שמעון הצדיק היו שנים שבהן התקבלה כפרתן של ישראל ושנים שבהן לא התקבלה, ועליית הגורל הייתה סימן לכך. אך אפשר גם להבין שבאותה תקופה כבר הסתלקה השכינה מן המקדש ועליית הגורל נקבעה בידי הגורל העיוור (וכן כתב בעל העקידת יצחק בשער סג).

18 במשנה שם נאמר שגם מצורעים וילודות מביאים את קרבנותיהם לשער ניקנור, ויש לשים לב לכך שבשני המקרים מובאים צמדים של קרבנות שהכהן צריך לבחור ביניהם, כפי שצינינו בפתחה.

19 ההשוואה בין הגורל לפרשת סוטה יכולה לשפוך אור חדש על הכרעת הירושלמי הנ"ל ששם ה' צריך להיות חקוק על הגורל, ולא די בחוטים או באבנים בצבעים שונים. יש להעיר שלדעת הירושלמי (שם) לא רק השם עצמו היה כתוב על הגורל אלא "אחד לשם" ו"אחד לעזאזל" כלשון הפרשה, מה שמזכיר את מחיקת פרשת סוטה על המים המאררים.

הרמב"ן רואה את הגורל לא כדרך לקבל החלטה, אלא כמעשה ההקדשה של השעיר לעזאזל, המחליף את מעשה ההקדשה בפה שקיים בשאר הקרבנות.²⁰ גם דברי הרמב"ן מבוססים (כמבואר בהמשך דבריו) על ההנחה שהגורל מהווה גילוי של יד ה', אך גילוי זה לא נועד רק כדי להחליט באיזה שעיר לבחור אלא כדי ליטול את מעשה ההקדשה של השעיר לעזאזל מידי הכהן ולמסור אותו לידי שמים. בדרכו של הרמב"ן הלך גם המאירי (לט): וכתב שההגדרה "אינה אלא כעין הקדש".²¹ גם לפי הבנה זו ברור מדוע עומדים השעירים לפני ה', וכן מדוע יש צורך בשם ה' שחוקק על הגורל.²²

הלכה שיכולה להיות מושפעת מהבנה זו היא שאלת הצורך בקלפי. בגמרא במסכת בבא בתרא (קו): נאמר:

תניא, ר' יוסי אומר: האחין שחלקו, כיון שעלה גורל לאחד מהן - קנו כולם. מאי טעמא? אמר ר' אלעזר: כתחלת ארץ ישראל, מה תחלה בגורל, אף כאן בגורל.

החידוש שבברייתא (כפי שמסביר הרשב"ם ד"ה קנו) הוא שהגורל מהווה מעשה קניין גמור ולא החלטה בעלמא, ומשום כך החלוקה נוצרת גם אם לא עשו מעשה קניין אחר.²³ במאירי (שם ד"ה האחים) הובאה מחלוקת ראשונים בעניין הצורך בקלפי בגורל זה. יש מן הראשונים שסבורים שלמסקנת הגמרא כל אופן של גורל כשה, אך יש מן הראשונים הסבורים שמעשה קניין של גורל יכול להתקיים רק בגורלות העולים מתוך קלפי, בדומה לחלוקתה של ארץ ישראל.

יש מקום ללמוד מסוגיה זו לענייננו: אם תפקיד הגורל ביום הכיפורים הוא רק ההחלטה, מסתבר שאין צורך בקלפי, אך אם מדובר במעשה קניין של הקדשה יש צורך לבצע פעולה זו כהלכתה על ידי קלפי.²⁴ ואכן, הריטב"א (לט: ד"ה אמר) הביא מחלוקת בשאלה זו:

אפשר דקלפי גופיה אינה מעכבת אלא גורל בלחוד ונקט קלפי כאורחא דמילתא, אבל יש אומרים דקלפי נמוי חובה דאורייתא.

20 עיין שו"ת דובב מישרים (ג, קד) שדן לפי הבנה זו האם אפשר יהיה להישאל על הגורל כפי שאפשר להישאל על הקדש.

21 אמנם נראה שלדעת המאירי האדם הוא שמקדיש את השעירים על ידי גורל, בעוד שלדעת הרמב"ן ה' הוא ש"מקדיש" את השעיר לעזאזל.

22 עם זאת נראה שלא יהיה כתוב על הגורל "אחד לה" ו"אחד לעזאזל", אלא "לה" ו"לעזאזל" בלבד, משום שהגורל אמור לבטא את מעשה ההקדשה ולהחליף את אמירתן של מילים אלו, וכן פסק הרמב"ם (ג, א).

23 ועיין בשו"ת הרא"ש (צח, ב) שחלק על הרשב"ם וכתב ש"הגורל אינו קונה כי אם לברר החלקים", ועיין בחידושי הגר"ח על הרמב"ם (שכנים ב, יא).

24 אפשר היה גם להבין שהקלפי נחוץ כדי לגרום לכך שההגדרה תהיה על פי ה', אך נראה שבחלוקת ירושה בין אחים יש פחות מקום להבנה זו.

ועשהו חטאת

נקודה חשובה שיכולה לחדד את היחס בין אפשרות זו לאלו שקדמו לה היא הבנת הפסוק שנאמר מיד לאחר ההגרלה (ויקרא טז, ט):

וְהִקְרִיב אֶהָרֶן אֶת הַשְּׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרֵל לֵה' וְעָשָׂהוּ חַטָּאת.

מהו פירוש המילים "ועשהו חטאת"?²⁵ חז"ל הבינו שה"עשייה" הנזכרת בפסוק היא מעשה ההקדשה של הקרבן, אלא שבכך יש פער בין הספרא הנמצא לפנינו ובין זה המובא בגמרא. לפי הספרא (אחרי מות פרשה ב אות ה), הנושא של המילה "ועשהו" הוא הכהן הגדול, והוא זה שעושה את הקרבן לחטאת על ידי אמירתו: "ועשהו חטאת - שיאמר לה' חטאת". מקריאה זו של הפסוק עולה שתפקיד הגורל היה רק להחליט איזה שעיר יקדיש הכהן לה' ואיזה לעזאזל, ואין לו חלק במעשה ההקדשה עצמו. הגמרא (מ, ל) לעומת זאת, הביאה בשם הספרא דרשה אחרת:

'ועשהו חטאת' - הגורל עושהו חטאת, ואין השם עושהו חטאת.

דרשה זו מבינה שהנושא של המילה "ועשהו" הוא הגורל, והוא זה שהופך את הקרבן לחטאת, במנותק מן הכהן. למעשה התחבטו המפרשים בשאלת היחס בין שתי הדרשות, שהרי במשנה מפורש שלהעלאת הגורלות התלוותה אמירה של הכהן, וקשה להעלות על הדעת שהגמרא חולקת על כך.²⁶ אך ברור שהתפיסה העקרונית של הגמרא שונה מזו של הספרא, והיא רואה את הגורל כחלק ממעשה ההקדשה עצמו.

הכהן והגורל

מתוך סוגיית האמירה אפשר להעמיק יותר בהבנת הגורל כמעשה הקדשה. כיצד בדיוק פועלת הקדשה זו? אפשר לראות זאת בשתי דרכים שונות: באופן אחד אפשר להבין שהגורלות עצמן מחילים את הקדושה על השעירים, ולכהן אין כל קשר לעניין. תיאור ציורי להבנה זו אפשר למצוא בזוהר (אמור קא:): "כיון דכהנא שוי ידוי, אינון עדבין מדלגי וסלקין בידא דכהנא ושארן באתרייהו" [תרגום: כיוון שהכהן שם ידוי, אותם גורלות מדלגים ועולים ביד הכהן ושורים במקומם]. אולם אפשר גם להבין שהכהן הוא שמקדיש, אלא שהוא עושה

25 פרשני הפשט, ובראשם האבן עזרא (שם), כבר עמדו על כך שקריאה מקומית של הפסוק מובילה להבנה שמדובר במעשה שחיטה והקרבה. אמנם בהקשר הרחב של הפרשה ברור שאין זו הכוונה, שהרי תהליך ההקרבה מתואר בפירוט בפסוקים הבאים. ועיין במאמרו של הרב מרדכי ברויאר בפרקי מועדות (עמ' 507-552).

26 יש שכתבו שלדעת הגמרא האמירה היא מדרבנן בלבד (גבורת ארי לט. ד"ה ואומר), ויש שכתבו שהיא מדאורייתא, אלא שזוהי מצווה בעלמא שמתקיימת לאחר שקדושת הקרבן נקבעה כבר על ידי הגורל (תוס' ישנים מ: ד"ה ואין).

זאת באמצעות הגורלות. כלומה יש ממשק מסוים שמשלב את כוחו של הכהן וכוחם של הגורלות כדי ליצור יחד את קדושת השעירים.²⁷

במשנה (לט.) הובאה מחלוקת תנאים בעניין נוסח האמירה של הכהן לאחר ההגרה:

ואומר 'לה' חטאת' - רבי ישמעאל אומר: לא היה צריך לומר חטאת, אלא 'לה'.

כפי שראינו לעיל, העמדה שלפיה הכהן אומר "לה' חטאת" רואה את הכהן כיוצר את ההקדש בכוחות עצמו בעקבות ההגרה. אך מה סובר רבי ישמעאל? הריטב"א (לט. ד"ה רבי) מסביר את דעת רבי ישמעאל באופן הבא: "כי מה שאמר לה' הוא סיום הגורל, לומר כי מה שעלה בימינו הוא לה'". הריטב"א מגדיר את האמירה לא כהקדשה בעקבות הגורל, וגם לא כדין נפרד, אלא כ"סיום הגורל".²⁸ כלומה, יש שיתוף פעולה בין הגורל ובין הכהן, שבא לידי ביטוי בכך שהכהן אומר בקול את תוצאות הגורל.²⁹

זווית שונה של שיתוף פעולה זה נמצאת בדברי הירושלמי (ה, א):

ואפילו אם אמר 'אם של שם יעלה בימיני יקדש זה שעל שמאלי' קדש, 'אם של שם יעלה בשמאלי יקדש זה שעל ימיני' קדש. אבל אם אמר 'בין של שם יעלה בימיני בין של שם יעלה בשמאלי לא יקדש אלא זה שעל ימיני לא יקדש אלא זה שעל שמאלי' לא קדש, מפני מה? קובען בפה.

הירושלמי פותח בכך שהכהן יכול להחליט שדווקא הגורל שיעלה בימינו יחול על השעיר העומד משמאלו, וההיפך. מדברי הירושלמי עולה שהגורלות מהווים רק מכשיר בידיו של הכהן, והוא קובע כיצד בדיוק יפעלו. מאידך, כאשר הכהן מבקש להכתיב בעצמו את התוצאות, ולומר שביין כך ובין כך יחול של שם על שעיר מסוים, אין הוא יכול לעשות כן. זאת משום שבמקרה כזה מתברר שפיו של הכהן קבע את התוצאה בעצמו ללא שהיה לגורל חלק בקבלת ההחלטה.³⁰

27 ייתכן שבכך נחלקו הרמב"ן והמאירי לעיל. הרמב"ן צריך לומר שהגורל עצמו מקדיש את השעיר לעזאזל ולא הכהן, ואילו לדעת המאירי ייתכן שהכהן עושה מעשה הקדשה בעזרת הגורלות.

28 וכעין דברי הריטב"א כתב גם הגרי"ד בשיעוריו (לט.).

29 יש מקום רב להבין שלדעת רבי ישמעאל ההקדשה כולה נעשית על ידי הגורל, והאמירה מהווה דין אחר לגמרי, וכך הציע השיח יצחק (לט. ד"ה שם ר"י).

30 ואכן, אפשר להבין את מסקנת הירושלמי בקלות לפי ההבנות שרואות בגורל רק כלי לקבלת החלטות, אך נראה שעצם העלאת ההו"א מלמדת על כך שהירושלמי סבור שהגורל מהווה חלק ממעשה ההקדשה.

השעירים לפני ואחרי ההגלה

נראה ששאלת תפקידו של הגורל במעשה ההקדשה קשורה לשאלה יסודית יותר: מהי משמעותה ההלכתית של הקדשת השעירים? איזו קדושה הייתה בהם לפני הגורל ואיזו קדושה חלה עליהם בעקבותיו?

אפשר לענות על שאלה זו בשתי דרכים:

א. לפני הגורל לא הייתה קדושה בשעירים, וקדושות "לה" ו"לעזאזל" נוצרו על ידי הגורל.

לפי הבנה זו מסתבר שמעשה ההקדשה ייעשה על ידי הכהן, בדומה לכל הקדשה אחרת שנעשית בידי אדם. לכל היותר אפשר יהיה לומר שהכהן והגורלות משתפים פעולה יחד ביצירת הקדושה.

ב. לפני הגורל הייתה בשעירים קדושה מעורבת ומשותפת של "לה" ושל "לעזאזל", והגורל רק בירר את הקדושות וייחד כל אחת לשעיר אחד.³¹

לפי הבנה זו ייתכן שאין צורך בכהן, ובירור הקדושות נוצר על ידי הגורלות עצמם.³² וכעין דברי הרשב"ם על דין חלוקת הירושה בגמרא בבבא בתרא הנ"ל (קו: ד"ה קנו): "דכיון דמוחקין ועומדין הן כולן בכל הקרקע אין הגורל מקנה להן כלום אלא מברר לכל אחד חלקו המגיעו".³³

שאלה זו נתונה בפשטות במחלוקת סוגיות. לפי הגמרא ביומא (סב:) אין בשעירים קדושת "לה" ו"לעזאזל" לפני ההגלה, אלא רק קדושת קרבן כללית. ואילו לפי הגמרא בזבחים (ק"ג:) שתי הקדושות מעורבות בשעירים עוד לפני ההגלה.³⁴

31 חקירה זו דומה לדין של התוס' (נזיר כד: ד"ה יפלו) בדין מפריש מעות לניזירותו, שם חילקו בין המפריש מעות "לניירותי" שאין בהם כלל קדושה של קרבן מסוים, למפריש "לקרבנות ניירותי" שיש במעותיו קדושה מעורבת של קרבנות הניזירות השונים.

32 ההבנה שהקדושות מעורבות זו בזו יכולה להסביר גם מדוע יש צורך בגורל דווקא, וכעין דברי הרמח"ל (אדיר במרום א, שמיה דעתיקתא סתים מכולא): "הנה הירושה הזאת עושה ב' דברים: א', שלוקחת הטוב מן עשו ונותנת ליעקב. והב', שזוהמא של יעקב יצאה לעשו, והוא סוד 'ונשא השעיר עליו את כל עונותם'. ולזה צריך גורל, כי אלו ב' השעירים שניהם עומדים במקום אחד במדריגה אחת: אחד להכניס הטוב ואחד להוציא הרע".

33 שאלה זו נובעת גם היא משאלה עמוקה יותר: האם שני השעירים מהווים שני קרבנות נפרדים או קרבן אחד שמעשיו מפוצלים? אם מדובר בקרבנות שונים, מסתבר שרק בשלב ההגלה חלה על כל אחד מהם הקדושה המיוחדת לו, אך אם מדובר בקרבן אחד מסתבר שהקדושה הייתה מעורבת בשניהם והגורל רק מלמד כיצד יש לפצל בפועל את מעשה ההקרבה. ועיין בפרק על שני השעירים.

34 בכרייתא המובאת בגמרא ביומא (סב:) נאמר שהשוחט את השעירים בחוץ לפני הגולה עובר על איסור שחוטאי חוץ, ורב חסדא הסביר זאת בכך ששני השעירים ראויים להקריבם בתוך השעיר החיצון של יום הכיפורים. בדבריו מפורש שקודם ההגלה לא הייתה בשעירים לא קדושת חטאת פנימית ולא ייעוד מיוחד

נפקא מינה לתפיסת הגורל כיוצר קדושה חדשה או כמברר קדושה קיימת, היא שאלת היחס שבין שני הגורלות העולים מן הקלפי. אחת הבעיות המתעוררות ביחס למעשה ההגרלה היא העובדה שההגרלה נעשית בשתי ידיים, ואילו עבודות המקדש כשרות רק ביד ימין. הגמרא (לט.) מביאה מחלוקת כיצד בפועל נעשה הגורל: האם על ידי העלאת אחד הגורלות בשמאל, או על ידי העלאתו ביד ימין של הסגן. בין כך ובין כך אין הגורל עולה ביד ימין של הכהן הגדול, והראשונים מתקשים להבין כיצד זה ייתכן (תוס' ישנים וריטב"א לט. ד"ה הסגן). בכדי לפתור בעיה זו מציע הגבורת ארי (לט. ד"ה לפיכך) פתרון מקורי (הרמוז גם בלשון הת"י):

עיקר מצות הגרלה אינו אלא לברר איזה מן השעירים לשם ואיזה מהם לעזאזל ולפיכך בעלית גורל אחד סגי לברר. כגון דאם עלה לו בימין גורל לה' שעיר של ימין הובר לה' וממילא מבורר השעיר השני לעזאזל ואף על פי שלא עלה גורלו מן הקלפי אפילו הכי מבורר ועומד הוא מאיליו.³⁵

כדברי הגבורת ארי ביומא, עולה מן הגמרא בבבא בתרא (קו:): "האחין שחלקו, כיון שעלה גורל לאחד מהן - קנו כולם". וביאר הרשב"ם (ד"ה קנו) שמכיוון שתפקיד הגורל הוא רק

של "לעזאזל", אלא רק קדושת קרבן או קדושת חטאת כללית שיכולה גם להיות מיושמת כקרבן חטאת חיצונית (כך דייקו החזון איש או"ח קכח, ב והגרש"ז ברוידא בספרו שם דרך סי' טו אות ג). אל מול סוגיה מפורשת זו ניצבת הגמרא בזבחים. במשנה (שם קיב.) נאמר שהשוטח שעיר המשתלח בחוץ פטור משום שהוא אינו 'ראוי לבא אל פתח אהל מועד', ועל כך הקשתה הגמרא (שם קיג:): ורמיניה... לא אוציא את שעיר המשתלח שהוא ראוי לבא אל פתח אהל מועד? ת"ל: לה', להוציא שעיר המשתלח שאינו מיוחד לה'! לא קשיא: כאן קודם הגרלה, כאן לאחר הגרלה. אחר הגרלה נמי האיכא וידוי! אלא אמר רב מני, לא קשיא: כאן קודם וידוי, כאן לאחר וידוי.

רש"י ורוב הראשונים הסבירו את דברי הגמרא כך: במשנה נאמר ששעיר המשתלח אינו ראוי לבא אל פתח אהל מועד, ואילו בבבא בתרא נאמר שהוא ראוי לבא אל אהל מועד ופטורים על שחיתו רק משום שאינו מיוחד לה'. התירוץ הראשון של הגמרא הוא שלפני ההגרלה ראוי השעיר לבא אל אהל מועד (ופטור משום שאינו מיוחד לה'). ואילו אחרי הגרלה אינו ראוי כלל לבא אל אהל מועד. לפי הבנה זו, נראה שגם לפני ההגרלה יש קדושת לה' וקדושת לעזאזל, ומשום כך פטורים על שחיתו השעיר לעזאזל (יש לדון מהי משמעותו המעשית של דין זה, וכיצד יודעים אם שחט את של ה' או של עזאזל). זאת בניגוד לסוגיה ביומא שבה נאמר שקדושה זו נוצרת רק לאחר ההגרלה.

הראשונים עמלו רבות על יישוב הסתירה בין שתי הסוגיות. מכיון שאין זה עיקר ענייננו נסתפק בהצגת שני הזרמים המרכזיים המופיעים בהם: זרם אחד מאמץ את הנחות המוצא של הגמרא ביומא, ומפרש את הסוגיה בזבחים באופן שנוטל את העוקץ מדבריה (תוס' ישנים סג. ד"ה עד). אך זרם אחר מכיר בכך שדעה זו בזבחים חולקת על הסוגיה ביומא (ריטב"א סב: ד"ה חייב), ושיאו בשיטת הרמב"ם (מעשה הקרבנות יח, יא) שכלל הנראה פסק גרסה מסוימת של הסוגיה בזבחים (עיי' כס"מ שם).

35 לאור דברי הגבורת ארי הסביר הגר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה ב, ט) מדוע היו העם שמחים דווקא כאשר הגורל עלה בימין: משום שעיקר מעשה ההגרלה הוא רק ביד אחת, היא יד ימין הראויה לעבודה, והעם רצו שמעשה הגרלה יחול על השעיר לה'. ועיין בשו"ת בית שערים (או"ח שיח) שהביא שיטה שהגורל מעכב רק בשעיר לה' ולא בשעיר לעזאזל (ועיין עוד בספר חסד לאברהם על הרמב"ם, עבודת יום הכיפורים ג, א).

לברר את הבעלות, די בבירור של חלק אחד כדי שהחלק השני יתברר מאליו. מאידך, אם נבין את ההגרלה על השעירים כמעשה של יצירת קדושה חדשה, מסתבר שצריך מעשה הגרלה המתייחס לכל אחד מן השעירים בפני עצמו.³⁶

ה. הגורל כחלק מן העבודה

המשותף לכל ההבנות שהצגנו לעיל הוא התפיסה שתפקיד הגורל קשור לתהליך ההקדשה והייעוד של השעירים. בין אם הוא מסייע לכהן להחליט ובין אם הוא מקדיש בכוחות עצמו, בין אם הוא יוצר קדושה חדשה ובין אם הוא מברר קדושה מעורבת. על תפיסה זו יש להקשות קושיה פשוטה: מדוע יש צורך בהגרלה דווקא ביום הכיפורים?

למעשה, בפשטי המקראות אפשר להבין שההגרלה לא נעשית דווקא בתוך סדר העבודה. שהרי ההגרלה מתוארת בתוך החלק הראשון של הפרשה (פסוקים ג-י) שמציג את הקווים הכלליים של עבודת היום ואת ההכנות הנדרשות לקראתה, ולא בחלק השני (יא-כה) שמתאר את הסדר הרציף של עבודת היום. ואכן, בירושלמי (ה, א) נאמר שלדעת רבי יוחנן (שסבור שהגורל לא מעכב) אפשר להקדיש את השעירים לייעודם גם לפני יום הכיפורים ואפילו "אחד היום ואחד למחר".

אולם התפיסה הפשוטה של חז"ל, שגם מתיישבת טוב יותר בפשטי הכתובים, היא שההגרלה ממוקמת בתוך סדר היום, ויש לשאול מדוע.³⁷

36 כך כתב גם הגרש"ז ברוידא (שם דרך סי' טו אות ז-ט) והוכיח שהגורל יוצר קדושה חדשה מכך שלדעת רוב הראשונים יש צורך בשני הגורלות. לאור האמוראים אפשר להציע אפשרות נוספת, העולה מתוך דברי הרמב"ן המובאים לעיל. הרמב"ן הסביר את הצורך בהקדשה על ידי גורל בכך שהכהן לא אמור להקדיש קרבן לעזאזל, אלא רק להקריב את השעירים לפני ה' ולהניח לקב"ה לתת לעזאזל את חלקו. סברה זו מבארת היטב מדוע אין מעשה הקדשה רגיל בשעיר לעזאזל, אך אין היא מסבירה כיצד מוקדש השעיר לה'! לפיכך נראה לחלק בין תפקידים שונים של הגורל ביחס לשני השעירים. באשר לשעיר לעזאזל ממלא הגורל תפקיד של הקדשה, שכן די בהקדשה זו ואין מקום להקדשה רגילה ביחס אליו. אמנם בשעיר לה' יש צורך בהקדשה של הכהן, והגורל רק מסייע לכהן להחליט או משתתף עמו בתהליך ההקדשה. ממילא ברור מדוע הכהן מכריז רק "לה' חטאת" ולא מכריז שום דבר על השעיר המשתלח.

מבחינה רוחנית, יכולה תפיסה זו של הקדשת השעיר לעזאזל על ידי הגורל להיות מובנת גם באופן הפוך מדברי הרמב"ן. הרמב"ן הדגיש את די ה' הפועלת בגורל ומוסרת את השעיר לידי עבדו, ה"עזאזל". אך התיאור שמופיע בזהור (אמור קא) איננו של עבד המקבל מתנה מרבו, אלא דווקא של השטן הקופץ מעצמו ונוטל את חלקו. מנקודת מבט זו יתכן שהגורל מסמל דווקא את יסוד המקריות המוחלטת, שהוא השורש של השטן ושל עמלק בעולם ("הפיל פור הוא הגורל לפני המן", אסתר ג, ז). משום כך מוקדש השעיר המשתלח לייעודו על ידי גורל עיווה, בעוד שהשעיר לה' דורש מעשה הקדשה אנושי מדוע ומכון.

37 אפשרות אחת היא לומר שההגרלה לכשעצמה יכולה הייתה להיעשות קודם לכן, אלא שיש צורך בקיומם של שני השעירים כחידה משותפת בשעת ההעמדה לפני ה'. קודם לכן הסברנו את הצורך בעמידה לפני ה' כהכשר להתגלות השכינה בגורל, אך הגר"י (סוטה ח). טען שמדובר בקיום עצמאי של העמדה לפני ה',

אפשר ללמוד מהיות הגורל חלק מסדר היום על כך שהוא נחשב כעבודה מעבודות היום, ואין הוא (רק) מכשיר להקדשת השעירים.³⁸

הגרלה בכלי שרת

דיונים מפורשים של הראשונים באפשרות זו אפשר למצוא סביב שאלת מעמד הקלפי ככלי שרת. בגמרא (לט.) נאמר:

אמר רבא: קלפי של עץ היתה, ושל חול היתה...

מתקיף לה רבינא... של חול - נקדשה! - אם כן הוה לה כלי שרת של עץ, וכלי שרת דעץ לא עבדין. - ונעבדה דכסף, ונעבדה דזהב! - התורה חסה על ממונן של ישראל.

בגמרא מבואר שלא הפכו את הקלפי לכלי שרת בכדי שלא יצטרכו לעשות אותה מכסף או זהב. הגמרא מסבירה את הצעד החסכוני בכך שהתורה חסה על ממונם של ישראל,³⁹ והריטב"א (ד"ה התורה) מסביר מדוע דווקא בקלפי לא השקיעו מומן: "כיון דלאו מידי עבודה היא כולי האי". ברור מדברי הריטב"א שההגרלה איננה עבודה גמורה, ומאידך עולה מדבריו שיש בה פן מסוים של עבודה.

שאלה יסודית יותר העולה מתוך הסוגיה היא עצם הצורך והאפשרות להשתמש בכלי שרת בהגרלה. ברור מדברי הגמרא שאין חובה להשתמש בכלי שרת בהגרלה, ומאן שאין היא

והביא ראיות לדבריו. ממילא ייתכן שקיום זה צריך להיעשות דווקא כאשר השעירים מהווים יחידה אחת ולא לאחר שהתפצלו לקרבנות שונים.

38 השלכה לשאלת היחס להגרלה כהקדש או כחלק מן העבודה יכולה להיות בהגדרת מקום ההגרלה. לעיל ראינו שהתורה מיקמה את ההגרלה בפתח אהל מועד, והספרא הסביר שהיא נעשית בשער ניקנור. אמנם במשנה (לז.) הובא תיאור אחר: "בא לו למזרח העזרה לצפון המזבח", וכן פסק הרמב"ם (ג, ב) וכך גרס הגר"א גם בספרא שם. יש מן הראשונים שניסו לפשר בין המקורות השונים (תוס' ישנים לז: ד"ה בא), אך באופן פשוט דברי המשנה סותרים את דברי הספרא, שהרי שערי ניקנור אינם קדושים בקדושת עזרה. יתר על כן, הרא"ש (בסדר העבודה) וראשונים נוספים הסבירו שלדעת המשנה אין חשיבות למקום העמידה המדויק של השעירים ו"אינו צריך אלא שיהיה בעזרה". קל להבין את דברי המשנה אם נראה את ההגרלה כעבודה, שצרכיה להיעשות בתוך העזרה כמו כל שאר העבודות.

במרכבת המשנה (מעשה הקרבנות יח, יא) מבואר שהעמידה בעזרה אינה מעכבת, ודבריו מתיישבים עם הדברים שנראה להלן על כך שההיבט של העבודה אינו מעכב בהגרלה. כמו כן המפרשים נחלקו האם הצורך בצפון הוא מדאורייתא (רש"י ד"ה לצפון, לעומת הרא"ש בסדר העבודה), וייתכן שמחלוקתם היא בשאלה האם ההגרלה היא עבודה עצמאית או תחילת עבודת השעירים, שבה נדון להלן.

39 על שאלת היקפו וגדריו של הכלל "התורה חסה על ממונן של ישראל, והיחס שבינו ובין הכלל ש"אין עניות במקום עשירות", נשברו קולמוסים רבים. ראה סיכום של השיטות במאמרו של גדליה גינזבורג, "אין עניות במקום עשירות" מול: "התורה חסה על ממונם של ישראל" - דיון בערכים מנוגדים, מעלון בקדש א, עמ' 138-145.

עבודה גמורה, אך גם בשחיטה אין צורך בכלי שרת לדעת רבים מן הראשונים (והיא אינה עבודה), ולמרות זאת היא מהווה חלק חשוב מתהליך ההקרבה.

מדברי הגמרא עולה שיש אפשרות להפוך את הקלפי לכלי שרת (ונמנעים מכך רק מטעמי חסכון). הראשונים על אתר הקשו: הדרך היחידה לחנך כלי שרת לתפקידו היא בכך שמבצעים בו עבודה, וכיצד אפשר יהיה לחנך את הקלפי אם אין היא משמשת לעבודה? יש מן הראשונים שכתבו שמדובר בהוה-אמינא בלמד ובאמת אין אפשרות לקדש את הקלפי כיוון שההגרלה אינה עבודה (תוס' הרא"ש ד"ה א"כ).⁴⁰ אך הריטב"א (ד"ה אם) כתב: "דכיון דעבודת קלפי אינו אלא בהגרלה, זו היא עבודתו לקדשו ואשר ישרתו במ קרינן ביה". גם כאן עולה מדברי הריטב"א יחס מורכב כלפי ההגרלה: אין זו עבודה גמורה, אך די בה כדי לקדש את הקלפי ויש בה דין של "אשר ישרתו במ".⁴¹

הגרלה מעכבת?

הדיון המרכזי בעניין אופיו ותפקידו של מעשה ההגרלה מתקיים בגמרא סביב שאלת העיכוב. בגמרא (לט:) הובאה מחלוקת אמוראים בשאלה זו:

אמר רבי ינאי: עליית גורל מתוך קלפי - מעכבת, הנחה - אינה מעכבת. ורבי יוחנן אמר: אף עלייה אינה מעכבת.

בתחילת דבריה הסבירה הגמרא מחלוקת זו לאור מחלוקת התנאים על היקף העבודות שמעכבות את עבודת היום. בגמרא להלן (ס.) נאמר שלדעת רבי יהודה נאמר "חוקה" רק בעבודות הנעשות בבגדי לבן בפנים ודווקא הן מעכבות, ואילו לדעת רבי נחמיה כל העבודות הנעשות בבגדי לבן (גם בחוץ) מעכבות. מכיוון שההגרלה היא פעולה שנעשית בבגדי לבן בחוץ, הרי שלכאורה דינה תלוי במחלוקת התנאים, וכך נאמר בגמרא (לט:):

כי פליגי - אליבא דרבי נחמיה. מאן דאמר מעכבא - כרבי נחמיה, ומאן דאמר לא מעכבא - הני מילי עבודה, הגרלה לאו עבודה היא.

איכא דאמרי: אליבא דרבי נחמיה דאמר מעכבא - כולי עלמא לא פליגי דמעכבא, כי פליגי - אליבא דרבי יהודה. מאן דאמר לא מעכבא - כרבי יהודה, ומאן דאמר מעכבא - שאני הכא דתנא ביה קרא אשר עלה אשר עלה תרי זימני.

40 ועיין בתוס' הרא"ש (ד"ה אלא) שדן האם יש איסור מעילה כאשר משתמש בכלי שרת לצורך הגרלה שאינה עבודה.

41 אמנם אפשר גם להבין שאין שום קיום עבודה בהגרלה, וכוונת הריטב"א היא שכל שימוש לתכלית כלשהי במסגרת המקדש יכול לקדש את הכלי. בכיוון זה הלך הגרי"ד בשיעוריו (לט.) מבלי להתייחס לדברי הריטב"א, אך מלשון הריטב"א נראה שהוא כן רואה בהגרלה קיום בעל ערך כלשהו ולא מעשה טכני בעלמא.

הגמרא מנתקת אמנם את מחלוקת האמוראים ממחלוקת התנאים, אך היא משייכת את שתי המחלוקות לאותו עולם מושגים. כלומר, היחס המהותי אל ההגרלה הוא כאל פעולה שמהווה חלק מסדר עבודות היום, וממילא שאלת העיכוב תלויה בשאלה האם מדובר בעבודה גמורה.

אולם במסקנת הסוגיה הכריעה הגמרא (מ:): שהגרלה מעכבת ממקור אחר לחלוטין:

תא שמע: 'ועשהו חטאת' - הגורל עושהו חטאת, ואין השם עושהו חטאת.

עיכוב זה לא נובע מהיות ההגרלה עבודה, אלא מכך שהיא מעשה ההקדשה היחיד שיכול לקבוע את קדושת השעירים.⁴²

העולה מדברי הגמרא, שההגרלה כחלק מתהליך ההקדשה מעכבת בוודאות את העבודה, אך משתמע מדברי הגמרא שיש בה גם היבט של עבודה, שלא ברור האם הוא מעכב. היבט זה תלוי אולי במחלוקת רבי יהודה ורבי נחמיה, או במחלוקת התירושים בגמרא האם סדר ההגרלה מעכב. מדברי הגמרא נראה שההיבט המעכב של ההקדשה נלמד מן המילים "ועשהו חטאת" או "אשר עלה עליו", ואילו דין "ונתן אהרן על שני השעירים גורלות" יכול לייצג קיום של עבודה שאולי אינו מעכב.

הקדשה ועבודה

שאלה נוספת שיכולה לברר את מהותה של ההגרלה היא השאלה: מי כשר להגרייל? האם גם זר יכול להגרייל או דווקא כהן גדול? בתלמוד הירושלמי (ה, א) נאמר (על פי גרסת קרבן העדה):

נתינה שאינה מעכבת אם נתן זר כשר, העלייה שהיא מעכבת אם העלה זר פסול.

42 אפשר להצביע על נקודת המפנה בין התפיסות כבר בשלב מוקדם יותר של הסוגיה. אחת מן הראיות שניסתה הגמרא להביא לכך שהגרלה לא מעכבת, היא מדברי הברייתא שבה נאמר שעבודת השעיר אינה מעכבת את עבודת הפר, והגמרא הבינה שהכוונה היא לכך שהגרלת השעירים לא מעכבת את מתנות הדם של הפר. מכיוון שמיקום ההגרלה בסדר היום לא מעכב, הסיקה הגמרא שגם ההגרלה עצמה לא מעכבת. הדחייה הראשונה של ראייה זו הייתה על ידי העמדת הברייתא כדעת יחיד, היינו שבשלב זה קיבלה הגמרא את ההנחה שאם הסדר לא מעכב גם ההגרלה עצמה לא מעכבת. כלומר, ההגרלה נתפסה כחלק מן הפעולות שמהוות את סדר עבודת היום. עם זאת, בהמשך הציעה הגמרא שההגרלה עצמה מעכבת אף שהסדר אינו מעכב, ובכך ראתה את ההגרלה כדיון עצמאי שאינו חלק מסדר העבודה. נקודה זו מודגשת בדברי התוס' ישנים (לט: ד"ה הנחה): "הגרלה אינה רק במקום קריאה ולא שייך מידי לעבודה", אמנם בדבריהם שם מובאות גם עמדות אחרות, מרוככות יותר.

בהמשך הביאה הגמרא את דברי רבי עקיבא, שמהם משמע שמעיקר הדין גם לאחר שעלה הגורל ביד שמאל יכול הכהן להחליפו ליד ימין. הגמרא הוכיחה מכך שההגרלה אינה מעכבת, ודחתה את הראיה על ידי הבנה אחרת של דבריו. ממהלך זה ברור ששאלת העיכוב של ההגרלה קשורה למישור ההקדשה: האם הגורל רק מייצג לכהן והוא יכול לדחות את עצתו, או שמא הוא יוצר קדושה בשעירים בעל כרחו של הכהן.

הירושלמי קושר בין שאלת העיכוב לדין זרות, ומסביר שמכיוון שההעלאה מעכבת זר פסול בה. מהו הקשר שבין דין העיכוב לדין הזרות? דרך אחת היא לומר שהעיכוב מוכיח שמדובר בעבודה, וכך כתב הרי"ד בתוספותיו (לט. ד"ה שם רבי).⁴³ אך בדברי הרמב"ם (ג, א) מפורש ההיפך:

ההגלה מעכבת אף על פי שאינה עבודה, לפיכך... העליית הגורלות מן הקלפי פסולה בזר.

הרמב"ם כותב בפירושו שההגלה אינה עבודה, ולמרות זאת הוא סבור שזר פוסל אותה משום שהיא מעכבת. מדוע זה כך? המקדש דוד (כה, ג) הסביר שלדעת הרמב"ם זר פסול משום שאין לו כוח לקבוע את קדושת השעירים, שהרי כוח זה נתנה התורה רק בידו של אהרן, וממילא מעשיו של הזר לא יעלו ולא יורידו.⁴⁴ לפי זה, תפקידו של הגורל מתמקד בהקדשת השעירים, ואין הוא נחשב כעבודה מעבודות היום.

אולם רוב מפרשי הרמב"ם הסבירו את שיטתו באופן אחר. לדבריהם, כוונת הרמב"ם היא שההגלה איננה עבודה גמורה, אך יש בה פן מסוים של עבודה שזר פסול בו.⁴⁵ דברים ברורים יותר אפשר למצוא במאירי (לט:): המתייחס גם הוא לפסול זרות:

העלאת הגורלות מתוך הקלפי פסולה בכל אדם אף על פי שאינה עבודה גמורה, שהרי אינה אלא כעין הקדש ועד שהוקדש אין שם עבודה עליו, ואף על פי כן הואיל ומעכבת פסולה בזר.

המאירי תולה את היותה של ההגלה "עבודה לא גמורה" בכך שהיא "כעין הקדש", היינו שאין היא חלק מתהליך ההקרבה אלא חלק מקביעת הייעוד של השעיר. מאידך, לא מדובר

43 בגמרא (לט.). הובאה דעת רבי יהודה בשם רבי אליעזר שההגלה נעשית בשיתוף פעולה של הכהן הגדול והסגן, וכתב על כך תוס' הרי"ד: "נראה לי דסבירא ליה לרבי אליעזר דהגלה לא מעכבא, ומשום הכי כשרה בסגן. דאי הגלה מעכבא הויה לה עבודה וכל עבודת יום הכיפורים אינה כשרה אלא בכהן גדול". מפורש בדבריו שהסיבה לצורך בכהן גדול למ"ד שהגלה מעכבת היא משום שההגלה היא עבודה.

44 ייתכן ששני הסברים הללו לפסול זה, מצד כוח ההקדשה ומצד מעשה עבודה, עומדים בשורש המחלוקת המובאת בגמרא, האם "ימינא דסגן עדיף משמאליה דכהן גדול". אם ההגלה היא מעשה עבודה, מסתבר להעדיף את ימינו של הסגן שכשרה בשאר עבודות, על פני שמאלו של כהן גדול שפסולה לגמרי. אך אם ההגלה היא הקדשה שנעשית מכוחו של הכהן הגדול, מסתבר שהוא יכול לבצע אותה בשתי ידיו ויד שמאל שלו עדיפה על ימינו של הסגן. ואכן הרמב"ם (שם) פסק שהכהן עצמו מגריל בשתי ידיו. אמנם אפשר גם להסביר את המחלוקת באופן הפוך, ואכמ"ל.

45 כך כתבו הלחם משנה והבית ישחק (שם), וכך עולה גם מדברי רש"י (לט: ד"ה הני). כיוון זה ראינו גם בדברי הריטב"א לעיל שהסביר שאנו מסתפקים בקלפי של עץ משום "דלאו עבודה היא כולי האי".

על הקדש רגיל אלא על מעשה ייעוד מיוחד שמתחייב בעבודת יום הכיפורים,⁴⁶ ומשום כך הוא צריך להיעשות על ידי כהן גדול.⁴⁷

מדברי המאירי למדנו שהגורל מכיל, בנוסף למעשה ההקדשה הרגיל, גם פן מיוחד של ייעוד שהופך אותו ל"עבודה שאינה גמורה". בכדי להבין את משמעותו של פן זה, ואת היחס בינו לבין ההקדשה הרגילה נתבונן בהלכה נוספת בדיני ההגרה (סה:):

אמר רבי זירא... אין הגורל קובע משנה לחברתה.

מדוע אין הגורל קובע משנה לחברתה? לכאורה, אם תפקידו של הגורל הוא יצירת קדושה, היינו מצפים שהיא תחול באופן מוחלט ותהיה רלוונטית גם בשנה הבאה!

שאלה זו הופכת למורכבת יותר לאור דברי תוספות הרא"ש על אתר (ד"ה ונייתי):

דלענין זה מהני הגורל שלא יוכל לשנותו לקרבן אחר, ואף על פי שאינו מועיל כלום לענין יום הכיפורים אף אם ישתנה של שם לשל עזאזל.

תוספות הרא"ש מחלק בין שני דינים שמתקיימים בו זמנית בגורל: א. החלת קדושת לה' ולעזאזל, שנשארת גם לשנה הבאה;⁴⁸ ב. בירור השעירים לייעודיהם השונים, שתקף רק ליום כיפורים זה. בעוד שהדין הראשון הוא דין של הקדש, הרי שהדין השני הוא עבודה מעבודות היום, ומשום כך הוא תקף רק לשנה זו.⁴⁹

מלבד עצם ההבחנה בין שני הדינים שבהגרה, אפשר ללמוד מדברי תוספות הרא"ש משהו על אופי התפקיד של ההגרה בעבודת היום. מדבריו עולה שמצד עצם הקדושה שבהם אין הבדל בין השעיר לשם והשעיר לעזאזל, ומשום כך אפשר גם להחליף ביניהם בשנה

46 פן זה של ייחודיות העבודה הדגיש הרב איסר זלמן מלצר (אבן האזל ג, א):

ובטעמא דהגרה לאו עבודה היא נראה דההגרה הוא עווד קודם שהוקבע ונתקדש השעיר לשם, לכן לא תוכל להתחשב מעבודות הקרבנות... [אלא] דכאן הוא דין מיוחד שקבעה התורה מעשה ההגרה שעל ידי ההגרה יקבע איזה מן השעירים לשם ואיזה לעזאזל, וכיון דאיכא קרא דשנה עליו הכתוב לעכב, א"כ זהו דין מיוחד מעבודת יוה"כ דצריך הגרה ומעכבא, לכן אמרינן דצריכה כהן, ולא משום גדר עבודת הקרבן דבזה ובודאי מקבלה ואילך מצות כהונה, אלא משום עבודת יוה"כ להכשיר השעירים שיוקבעו מי לשם ומי לעזאזל.

47 השאלה האם כהן הדיוט כשר להגרה נתונה במחלוקת ראשונים (עין חונן דעה עמ' רג), וגם בדעת הרמב"ם בעניין נחלקו נושאי כליו.

48 וכך משמע גם בתוספתא (ג, י'): "שני שעירי יום הכפורים עד שלא הגריל עליהן רשיי לשנותן לדבר אחר משהגריל עליהן אין רשיי לשנותן לדבר אחר".

49 כך נראה שהבין גם השיח יצחק (סה:), אמנם המקדש דוד (כד, ג) הבין שמדובר בשני גוונים שונים של הקדש (כשיטתו לעיל בדעת הרמב"ם), עיי"ש. יש לדון לפי דברינו האם כאשר נעשתה הגרה על השעירים בשנה זו, יהיה הגורל בשנה הבאה רק למצווה ולא לעיכובא.

הבאה.⁵⁰ ההבדלה שאותה יצר הגורל אינה בעצם הקדושה, אלא בכך שהתחיל את מסלול העבודה של השעירים, זה לשם וזה לעזאזל (וראה על כך עוד להלן).

אופי עבודת הגורל

אם נניח שההגרלה נחשבת ל"עבודה", יש לשאול: האם מדובר בחלק מעבודת השעירים, או בעבודה המהווה חלק עצמאי בסדר היום? לשון הפסוקים "ועשהו חטאת" או "אשר עלה עליו הגורל" מתארת את הגורל כדין שקשור לשעיר עצמו, ולעומת זאת הלשון "ונתן אהרן... גורלות" מתמקדת במעשה ההגרלה עצמו ולא בהשלכותיו על השעירים. בכדי לברר שאלה זו יש לבדוד את המרכיבים השונים של דין ההגרלה, וניתן לעשות זאת במקרה שבו אחד מן השעירים מת, ויש צורך להביא אחר במקומו. המשנה (סב.) דנה במקרה כזה:

ואם משהגריל מת - יביא זוג אחר, ויגריל עליהם בתחילה, ויאמר: אם של שם מת - זה שעלה עליו הגורל לשם יתקיים תחתיו, ואם של עזאזל מת - זה שעלה עליו הגורל לעזאזל יתקיים תחתיו.

למשנה ברור שכאשר מת אחד השעירים יש להביא גם את השעיר המחליף על ידי הגרלה. אך בכרייתא (סג:) הובאה שיטה אחרת בשם רבי שמעון:

תניא: מת אחד מהן - מביא חבירו שלא בהגרלה, דברי רבי שמעון.

מדוע סבור רבי שמעון שאין צורך להגריל על השעיר המחליף? הגמרא (מ.) הוכיחה מדברי רבי שמעון ש"הגרלה לא מעכבא". מדבריה נראה שלכל הדעות ההגרלה היא דין של הקדשה, אלא שלדעת רבי שמעון אין זה מעכב.⁵¹

אולם מדברי הירושלמי בוקעת ועולה הבנה אחרת של דעת רבי שמעון. הירושלמי מציג את הדילמה במקרה שבו מת אחד השעירים באופן הבא (ו, ב):

צריך להגריל עליו פעם שנייה, או כבר יצא בהגרילו של ראשון?

50 אמירה זו משמעותית ביותר ביחס להבנת אופי קדושתו של השעיר לעזאזל, עיין בפרק על כפרת השעיר המשתלח.

51 מדברי הגמרא עולה ששתי העמדות משייכות את ההגרלה לשלב ההקדשה, אלא שהן חלוקות בהבנת תפקידה המדויק. כלומר, לדעת רבי שמעון ההקדש הוא הקדש רגיל, והגורל נדרש רק כדי לסייע לכהן שאינו יכול להחליט בעצמו איזה שעיר להקדיש לכל ייעוד. ממילא, כאשר אחד השעירים כבר קדוש לייעוד, יכול הכהן לבחור את השני בעצמו, וגם אם הקדיש מראש את השעירים בעצמו אין זה מעכב. לעומת זאת המשנה סבורה שהגורל יוצר תהליך ייחודי של בירור קדושה שהוא האפשרות היחידה להחיל את קדושת השעירים (דברים ברוח זו כתבו החזון איש או"ח קכו, כח, ושו"ת דובב מישרים ח"ג סי' קד).

מדברי הירושלמי עולה שלדעת רבי שמעון אין צורך להגריל על השעיר החדש משום שכבר יצא ידי חובת מצוות הגרלה בצמד הראשון.⁵² לפי תפיסה זו, ההגרלה איננה אופן הקדשה ואף לא שלב משלבי עבודת השעיר, אלא מעשה עצמאי שיש לבצע פעם אחת במהלך עבודת היום.⁵³

נפקא מינה בין שתי ההבנות תהיה במקרה שבו מתו שני השעירים ויש להביא זוג חדש במקומם – לפי ההבנה הראשונה יודה רבי שמעון שיש להגריל עליהם לכתחילה, בכדי שהגורל יבצע את שלב קבלת ההחלטה ולא הכהן עצמו. אך לפי ההבנה השנייה לא יהיה צורך להגריל עליהם, משום שההגרלה היא קיום בסדר העבודה שכבר נעשה קודם לכן.

לפי האפשרות שהצענו כאן, יש לראות את הגורל כעבודה עצמאית, שאיננה קשורה במהותה להקרבת השעירים. אולם להלכה נפסק כשיטת רבי יהודה, שגם כאשר מביאים שעירים חדשים יש להגריל עליהם. ולפי שיטתו יש לומר שאם יש פן של עבודה בגורל, זהו פן שקשור לעבודת השעירים ולא עבודה נפרדת.⁵⁴

52 שתי ההבנות בשיטת רבי שמעון מופיעות במחלוקת גרסאות בגמרא בתמורה (ו). הגמרא שם ביקשה גם היא להוכיח מדעת רבי שמעון שהגרלה לא מעכבת, ואז דחתה הבנה זו במילים שאותן פירש רבנו גרשום (שם ז). באופן הבא: "נהי דלא בעינן הגרלה לחברו לזה שמביא עכשו, כיון דהא אגריל עליה מעיקרא". כלומר, הגמרא טוענת שאי אפשר להוכיח מדברי רבי שמעון שהגרלה אינה מעכבת, כי יתכן שמעשה ההגרלה מעכב אלא שכבר יצאנו ידי חובה זו בהגרלה הראשונה, וכדברי הירושלמי. גם לפני רש"י (שם ד"ה הא) עמדה גרסה זו, אלא שהוא העדיף לבטל אותה מפני הסוגיה ביומא.

53 הבנה זו של הירושלמי, שרואה את ההגרלה בדעת רבי שמעון כקיום עבודה ולא כמעשה הקדשה, יכולה להיכנס גם לסוגיית הבבלי הנ"ל. ייתכן שלגמרא פשוט (בשלב זה של הסוגיה) שמצד קיום העבודה שבה אין ההגרלה מעכבת, וממילא אפשר להוכיח מדעת רבי שמעון, הסבור שההגרלה היא קיום עבודה ולא מעשה הקדשה, ש"הגרלה לא מעכבא". דברים ברוח זו כתב גם הריטב"א (מ. ד"ה מביא):
מביא חבירו שלא בהגרלה. פי' דסבירא ליה הגרלה לא מעכבא, ומצוה הא עבדה בהגרלה ראשונה.
הריטב"א מקשר בין היותה של ההגרלה "מצוה" שאינה מעכבת, לכך שיצא בה ידי חובתו בהגרלה ראשונה. נראה שכוונתו לומר שההגרלה היא קיום עבודה עצמאי, וממילא יש לומר גם שאינה מעכבת וגם שיש לבצע רק פעם אחת.

54 דין נוסף שיכול להבהיר את אופי הקיום שבהגרלה הוא מקרה שבו אחד השעירים הפך לבעל מום. בגמרא (ג:) אמר רבינא בפשטות שבמקרה כזה יודה גם רבי יהודה שאין צורך בהגרלה נוספת, ואפשר לחלל את קדושת השעיר בעל המום על שעיר אחר, "שהרי מכח הראשון בא" (רש"י שם ד"ה רבינא). מדברי רבינא אפשר ללמוד שהגורל הוא דין במעשה ההקדשה, ואולי יש בו גם קיום כלשהו בסדר היום, אך ברור שאין בו קיום עבודה בשעיר עצמו. מאידך, נראה ששאר האמוראים בסוגיה לא קיבלו את דברי רבינא, וכן כתב רבנו גרשום (תמורה ו): בדעת רב יוסף (ועיין בשערי היכל מערכה קמט שהוכיחו כך גם מדברי הערוך לנר בכריתות כה.). לשיטתם נראה שהגורל מהווה חלק מתהליך ההקרבה שצריך כל שעיר לעבור, ומשום כך לא די בחילול הקדושה על שעיר חדש (אמנם ייתכן גם שנחלקו בהבנת מהות העברת הקדושה שבמעשה החילול, עיין במקדש דוד א, ב).

משמעותו של הגורל

מכל דברינו לעיל עולה שמלבד חלקה בתהליך ההקדשה מהווה ההגרלה גם עבודה מעבודות יום הכיפורים. מהי משמעותו של עבודה זו? מה תורמת ההגרלה לעבודת השעירים?

נדמה שהמאפיין הבולט ביותר בעבודת השעירים הוא השוני הקיצוני ביניהם: בעוד שדמו של האחד נכנס לקדש הקדשים, רעהו משולח אל המדבר ולא נשאר ממנו זכר במקדש. במבט ראשון אפשר לראות את הניגוד הזה כמבטא את היותם של השעירים קרבנות נפרדים לחלוטין שעוברים תהליכים שאין כל קשר ביניהם. אך תמונה זו משתנה לחלוטין בעקבות הגורל. הגורל הופך את שני מסלולי ההקרבה של השעירים למסלול אחד המשותף לשניהם. שהרי כל אחד מן השעירים עובר למעשה את אותו מסלול: מעשה הגרלה שבו נקבע ייעודו לה' או לעזאזל. כלומר, מסלולי העבודה השונים אינם מסלולים של קרבנות שונים, אלא שני מסלולים אפשריים שפתוחים בפני כל אחד מן השעירים.

נחיד נקודה זו מתוך מדרש הלכה שגרם למבוכה רבה בקרב חז"ל ורבותינו הראשונים. בפסוק המתאר את הגורל נאמר כך (ויקרא טז, ח): "וַיִּגְדַּל גּוֹרָל עַל שְׁנֵי הַשְּׁעִירִים גּוֹרָל לְהָאֵחָד וְגּוֹרָל לְעִזְאֵזֶל". ובספרא על אתר (אחרי מות פרק ב אות ב) נאמר:

ונתן אהרן על שני השערים גורלות... יכול של שם ושל עזאזל על זה ושל שם ושל עזאזל על זה? תלמוד לומר 'גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל' אין כאן לעזאזל אלא אחד.⁵⁵

התפיסה הפשוטה בתלמוד ובראשונים היא שהמילים "ונתן אהרן" מלמדות על חובת ההנחה של הגורלות על השעירים (ראה למשל ירושלמי ד, א). ממילא, קיים קושי רב להבין את ההוה-אמינא של הספרא: וכי מדוע עלה על דעתנו שהכהן יניח של שם ושל עזאזל על כל אחד מן השעירים?

קושי זה היווה כר נרחב לפרשנויות והצעות.⁵⁶ אמנם מסברה נראה שיש להבין את הפסוק באופן אחר לחלוטין. נתינת הגורלות "על" שני השעירים עניינה כמו: "וְעַל לְבוּשֵׁי יְפִילוּ גּוֹרָל" (תהלים כב, יט), "וְהַגּוֹרָלוֹת הַפְּלִגּוּ עַל קַרְבַּן הָעֶצִים" (נחמיה י, לה) ועוד רבים. כלומר, אין הכוונה להנחה של גורל באופן פיזי על השעירים, אלא להגרלה המתייחסת לשעירים. גם לשון "ונתן" איננה מכוונת בהכרח להנחה פיזית, ומצאנו אותה בתנ"ך כמתארת את מעשה

55 בספרא מופיעה הוה-אמינא נוספת: "יכול שנים על זה ושנים על זה? תלמוד לומר 'גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל". לפי כל אחת מן ההבנות שנציג להלן, קשה להבין מהו היחס שבין שתי ההצעות של הספרא, וכבר עמד על כך הירושלמי (ד, א).

56 רש"י (לז, ד"ה יכול) הציע שיניח על כל שער שני גורלות ואחר כך יבחר איזה מהם שירצה. התוספות (לז, ד"ה יכול) הציעו שיניח גורל אחד על כל אחד ואחר כך יחליף ביניהם, וכן הלאה. למותר להסביר את הדוחק העצום שבפירושים אלו, וכבר עמדו על כך הראשונים בדבריהם, עיין למשל במאירי (לז). שתמה על פירושי הראשונים והציע פירוש ייחודי משלו.

ההגדרה עצמו (דברי הימים א ו, ג): "וַיִּתְּנוּ בַגּוֹרֵל... אֶת הַעֲרִים הָאֵלֶּה". כדברינו אלה מדוייק גם בתרגום יונתן (ויקרא טו, ח): "וַיִּתְּנוּ אֶהָרֶן עַל תְּרֵין צְפִירֵין עֲדָבִין... וַיִּטְרַף בְּקֶלְפֵי וַיּוֹפְקִינוּן וַיִּטְלְקִינוּן עַל צְפִירֵיָא". ברור מדברי התרגום ש"ויתן" איננו מתאר את מעשה ההנחה המתואר אחר כך (ויטלקינון על צפיריא) אלא את שלב ההגדרה. אם נדייק יותר, זהו תיאור של השלב המקדים שבו נוצר מפגש ראשוני בין השעירים לייעודיהם, כפי שניסח זאת הרש"ר הירש (שם): "שני הגורלות תלויים ועומדים על כל אחד משני השעירים".

הספרא עצמו הבין את הפסוק כפי פירושו זה, וכך מפורש בהמשך דבריו (שם אות ד):

יכול יהא נותנו על גביו? תלמוד לומר 'אשר עלה עליו הגורל' שעלה לשמו כותוך קלפי.

בספרא מפורש שאין מעשה נתינה של הגורל על גבי השעיר, אלא רק מעשה הגרלה.⁵⁷ ממילא יש לשוב ולקרוא את דברי הספרא לעיל באופן אחר.⁵⁸ הספרא מבין שהציווי לתת גורלות על השעירים איננו תהליך של בחירה ובידור בין השעירים, אלא מעשה הגרלה שכל אחד מן השעירים אמור לעבור בפני עצמו. כלומר, מעשה העבודה של כל שעיר בפני עצמו כולל הגרלה שבה נקבע ייעודו לה' או לעזאזל, ללא קשר לגורלו של השעיר השני. ממילא יש צורך לתת בקלפי גורל של לה' וגורל של לעזאזל עבור כל שעיר, בכדי לבטא את העובדה ששתי האפשרויות קיימות עבור כל אחד מהם בפני עצמו.

מסקנת הספרא היא שיש רק גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל, מכיוון שלפי ההוה-אמינא יכול להיווצר מצב שבו שני השעירים יהיו לה' או שניהם לעזאזל. מסקנה זו איננה עוקרת את ההבנה היסודית שרואה בגורל חלק ממסלול העבודה של השעירים, אלא מגדירה אותה באופן מעט שונה. כל אחד מן השעירים איננו עומד כיחידה נפרדת לחלוטין מול הגורל, אלא שני השעירים מגיעים אליו יחד ונוטלים כל אחד את חלקו. כאמור לעיל, תהליך זה בא לידי ביטוי בשתי הפעולות של הגורל: הקדשת שני השעירים כאחד, ולאחר מכן הפרדתם זה מזה למסלולים שונים.

אפשר לדמות מעמד זה למעמד הגורל טרם כיבוש הארץ המתואר ברמב"ם (תרומות א, ב):⁵⁹

ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל ארץ ישראל לשבטים אף על פי שלא נכבשה, כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו.

57 אמנם בגמרא (מ): הסבירו שהנתינה קיימת אך אינה מעכבת.

58 נראה שגם הגר"א בהגהותיו על הספרא (שם) הלך בכיוון זה, אך דבריו אינם ברורים עד תום.

59 לנקודה זו הפנה את תשומת לבי ידידי הרב סטיבן צבי קיי.

הרמב"ם מסביר שהגורל צריך היה להיות לפני הכיבוש, כדי שהכיבוש יהיה כיבוש רבים ולא כיבוש יחיד. והאחרונים התקשו בהבנת דבריו, שהרי לכאורה דווקא הגורל מחלק את הארץ לחלקים נפרדים!⁶⁰ ונראה שכוונת הרמב"ם היא שהגורל איננו מפצל את הארץ ליחידות נבדלות במהותן, אלא דווקא קושר את כולה לעם ישראל כולו, והגורל מבטא רק את הפיצול המעשי של חלקים מסוימים לשיבת שבטים מסוימים. כך יש לומר גם בשעירי יום הכיפורים: הגורל משייך את שני השעירים באופן מהותי לשני מסלולי העבודה, ודווקא מתוך כך יוצר פיצול מעשי ביניהם.⁶¹

ז. סיום - הגורל כהסרת אחריות

לאורך המאמר ראינו דרכים שונות ומגוונות להבין את תפקיד הגורל ביום הכיפורים. פתחנו בהבנה שהגורל רק מסייע לכהן להחליט לאיזה ייעוד להקדיש כל אחד מן השעירים, והסתפקנו האם הגורל מייצר הכרעה אקראית או בחירה אלוקית. לאחר מכן הצענו שהגורל יוצר את עצם ההקדשה של השעירים לייעודם, והסתפקנו מה היחס שבין הכהן לגורלות במעשה ההקדשה. לבסוף הראינו שיש בגורל מאפיינים של מעשה עבודה עצמאי, והצענו להבין שתפקידו ליצור זהות בין שני מסלולי העבודה של השעירים, שעל כל אחד מהם מוטל גורל שמכריע אם הוא לה' או לעזאזל.

מהו הרעיון העמוק המסתתר מאחורי דין הגורל? קשה לענות על שאלה זו בבטחון, ומסתבר גם שיש יותר מתשובה אחת נכונה. אך נדמה שמן ההבנה הלמדנית המוצעת לעיל עולה כיוון מסוים גם בהקשר זה. לפי דברינו מהווה הגורל את נקודת הראשית האחידה של עבודת השעיה, שממנה מתפצלות שתי דרכים שבאחת מהן יכול השעיר ללכת. אם נאמץ את עמדתו העקרונית של הרמב"ן (ויקרא א, ט), שלפיה הקרבנות מסמלים את האדם החוטא,⁶² הרי שיש בגורל כדי ללמד משהו על המצב האנושי, הפרטי והכללי. וכך ניסח את הדברים רבי יצחק עראמה, בעל העקידה (שער ג):

כי יראה שכיוון בזה כוונה נכבדת מאד, והוא לתת הסבה והטעם על כפרת הפשעים החמורים אשר יכפר עליהם בזה השעיר המשתלח, וללמד שאפילו על הפושעים והמורדים בשעור ההוא יש טעם להמציא להם מחילה וכפרה, בשנלמוד עליהם זכות, כי רבים מהם היוותם על השיעור ההוא מהרוע לא היה רוע בחירתם, אלא מצד חוזק חומרם, רוע תכונתם הטבעית שעלה כך בגורלם מהסבות שנזדמנו להם בעת הויותם אשר לא עצרו כח לכשו...⁶³

60 כך הקשה החזון איש (שביעית ג, א) ונשאר בקושיה, ועיין שו"ת ציץ אליעזר (ח"ב סי' יג).

61 כך אפשר להבין גם מדברי התוס' (מ. ד"ה ואזדו) שקישרו בין הצורך בהגדרה לחיוב של השעיר המשתלח לעמוד חי בזמן כפרת הדמים של השעיר הפנימי.

62 עיין בפרק על כפרת השעיר המשתלח, שם הצענו להבין שדברי הרמב"ן לא חלים על השעיר לעזאזל.

כי הנה שני השעירים הם שם לפני ה', והגורל יבדיל האחד חטאת לה' והשני לעזאזל, כמו שעל זה הענין הם האנשים, ולא הועילה לשם השתדלות כלל, כי אין עצה ואין תבונה מועלת שם, שההזדמן בו אל כל אחד מהצדדים היא שוה.⁶³

הקיום האנושי הוא קיום של הגרלה אחר הגרלה. החל מכניסתו למעי אמו, שעליה אמרה הגמרא (נדה לא.) "שלא נוצר אדם מן כל הטפה אלא מן הברור שבה", ועבור דרך יצירתו בבטן (נדה טז:): "אותו מלאך הממונה על ההריון לילה שמו, ונוטל טפה ומעמידה לפני הקדוש ברוך הוא, ואומר לפניו: רבש"ע, טפה זו מה תהא עליה? גבור או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני". הגרלות אלו הן בראש ובראשונה חלק מן המסלול האישי שעובר כל אדם, אך בדומה לגורל על השעירים, הן מהוות גם חלק מעיצוב מארג חברתי כולל, כדברי הגמרא (קידושין פב:): "אי אפשר לעולם בלא בסם ובלא בורסקי".⁶⁴

מדוע אנו מבקשים להנכיח ולהעצים נקודה זו בעבודת יום הכיפורים? בדבריו של בעל העקידה מבואר שהגורל מבטא את חוסר האונים של החוטאים, אשר טבעם הרע "עלה כך בגורלם מהסבות שנזדמנו להם בעת הווייתם". הגורל, לפי בעל העקידה, הוא ביטוי לטבע האכזר והעיוור אשר אפשר לתלות בו את פגמינו וחטאינו. בכיוון זה הלך גם הגרי"ד סולובייצ'יק (פרקים במחשבת הרב, עמ' 36):

באופן כזה מסמל הטקס של הפלת הגורלות את סוד הכפרה, הוא משקף את היסוד שעליו נשענת בקשתו של בעל התשובה לסליחה ולמחילה, הטוען שהכיוונים שבהם הלך בהתנהגותו המוסרית הושפעו בצורה דומה בידי כוחות שהם מעבר לשליטתו ואי אפשר ליחס את חטאיו אך ורק לבחירתו החופשית והרצונית... יוצא איפוא, שה"עבודה" היא תאור פסיכודרמטי של היסטואציה הרוחנית ושל צרכיו הרגשיים של בעל התשובה. כאשר האדם מציג התנצלות כזאת, רק אז יכול ה' להכריז עליו "לא אשם".⁶⁵

63 ועיין בדבריו של האברבנאל (ויקרא פרק טז): "ואמנם שעיר עזאזל שהוא הסוג הג' מהעבודות של זה היום דעתי הוא שהיו שני השעירים ההם רמז לעשו ויעקב שהיו שניהם אחים בני איש אחד ואשה אחת תאומים נולדים בשעה אחת. ולכן היו השעירים שוים בכל עניניהם ולקייחתם כמו שבא במשנה שהיו שעירים כי עשו היה שעיר בטבעו שנאמר הן עשו אחי איש שעיר. ויעקב היה צעיר כפי ימיו כי מלת צעיר בצד"י הוא כמו שעיר בשי"ן לפי שהשי"ן והצד"י מתחלפים כמו שזכרו המדקדקים. והיה ענין הגורלות שניהם היו שוים בטבע ומעלה אמנם בהשגחת השם וחמלתו נפרד יעקב לנחלת השם וחלקו ונתרחק עשו מעבודת היוצר ואהבתו. וכמאמר הנביא מלאכי 'אהבתי אתכם אמר ה' ואמרתם במה אהבתנו הלא אח עשו ויעקב נאם ה' ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי וגומר'. ולרמוז לזה היה ענין הגורלות כמאמר אדון החכמים 'בחיק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו".

64 ועיין בפרי צדיק (וישלח ד) שהסביר את הגורל כדרך "לשכנע" את השעיר שימלא את תפקידו בעולם וילך לעזאזל.

65 מאידך, הרש"ר הירש (ויקרא טז, י) הלך בכיוון הפוך לחלוטין: "כל אחד מאתנו הוא בבחינת "שעיר". ניתן לו כוח ההתנגדות; והוא מוכשר להתנגד בעוז לכל דרישה שהוטלה על רצונו. וערכם המוסרי של חיינו תלוי באופן הפעלת כוח זה. בידינו להפעיל את כוח ההתנגדות ברשות ה' ותחת מרותו. בידינו להיות בבחינת

אך אם נבין את הגורל דווקא כביטוי לרצון האלוקי העליון שמעבר לנקודת המבט האנושית, נגיע למסקנה עמוקה ומהפכנית עוד יותר, כפי שכותב ר' צדוק הכהן מלובלין (צדקת הצדיק אות מ):

עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו שיהיו זדונות כזכויות, רצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון השם יתברך... וכטעם ידיעה ובחירה שביאר האריז"ל בסוף ספר ארבע מאות שקל כסף, ששניהם אמת כל אחד במקום בפני עצמו במקום הבחירה שם אין מקום לידיעה, ובמקום הידיעה שם באמת אין מקום לבחירה, וכשמשיג לאור זה העצום אז שבו כל זדונותיו בלתי יוצאים מעומק ידיעת השם יתברך והוא ודעתו ורצונו הכל אחד.⁶⁶

לפי ר' צדוק, אין הגורל מבטא התנצלות שמגיעה מתוך הבנת השבריריות והעליבות של המצב האנושי. אדרבה, הגורל מבקש לרומם את נקודת המבט של החוטא אל מקום שבו החטא עצמו מהווה חלק מרצון ה' בעולם, אל מדרגת הידיעה האלוקית שמעבר לבחירה האנושית. דרך ההתנהלות הרגילה של האדם בעולם היא במדרגת הבחירה, שבה האדם הוא האחראי הבלעדי למעשיו. אך יש והעול הכבד של האחריות לעוונות משתק את החוטא ומקפיא אותו. משום כך באה עבודת יום הכיפורים להעניק לאדם הצצה למדרגה שבה רצון ה' מתגלה גם בתוך החטא, ובכך החוטא משתחרר במידה מסוימת ממשא עוונותיו, נפתח לו פתח להתחיל בעבודה של תיקון ושל תשובה.⁶⁷

"שעיר לה": להתנגד לכל הגירויים הפנימיים והחיצוניים, המפתים אותנו לסור מעל ה'. או בידינו להיות בבחינת "שעיר לעזאזל": להפעיל את כוח ההתנגדות על ידי סירוב עז לשמוע בקול ה'. כי ה' העניק לנו את כוח ההתנגדות; אך בידינו להפנות כוח זה עצמו - כנגד ה' שנתנו לידינו. הרשות בידינו להתמכר ללא מגן לחושניות ולכל גירוייה; אף על פי שה' לא נתן לנו את כוח ההתנגדות - אלא לצורך המלחמה בפיתויי החושניות. מי שנחלט לכוח החושניות - בניגוד למי שהשתעבד לה' ולתורתו - קרוי כאן "לעזאזל".

66 ר' צדוק עצמו, בהמשך דבריו, מקשר בין תפיסתו לבין דברי הרמב"ן שהובאו לעיל. אמנם יש לחלק ביניהם, משום שהרמב"ן ביקש לנתק בין הכהן לבין נתינת השעיר לעזאזל, שהיא מתנה שנותן הקב"ה לאחד מעבדיו. לעומת זאת ר' צדוק רואה את הכהן כמבצע את העבודה, אלא שהוא עושה זאת על פי רצון ה'.

67 אמנם עיין בדבריו של הרא"ה קוק (אורות התשובה טז, א*): "אחד מהיסודות של התשובה, במחשבתו של האדם, הוא הכרת האחריות של האדם על מעשיו, שבא מתוך אמונת הבחירה החפשית של האדם, ועיין בפרק על הלשון של זהורית.