

## יסודות יומא

2.....	שיעור ראשון: סדר עבודת יום הכיפורים – טעמו ומהותו.....
7.....	שיעור שני: הפרשת כהן גדול שבעת ימים קודם יום הכיפורים.....
12.....	שיעור שלישי: מינוי וחינוך כהן גדול.....
17.....	שיעור רביעי: "ומתקנין כהן אחר תחתיו".....
22.....	שיעור חמישי: העבודות הנעשות על ידי כהן גדול.....
27.....	שיעור שישי: בגדי זהב ובגדי לבן.....
32.....	שיעור שביעי: חמש טבילות.....
36.....	שיעור שמיני: עשרה קידושים.....
42.....	שיעור תשיעי: פרו של כהן גדול.....
47.....	שיעור עשירי: גורל השעירים.....
52.....	שיעור אחד עשר: הגרלה מעכבת.....
58.....	שיעור שנים עשר: הכניסה לקודש הקדשים.....
64.....	שיעור שלושה עשר: הקטרת הקטורת.....
71.....	שיעור ארבעה עשר: פרישה מן ההיכל בשעת הקטרה.....
75.....	שיעור חמישה עשר: הזאות דם הפר ודם השעיר.....
81.....	שיעור שישה עשר: השעיר המשתלח כקרבן.....
88.....	שיעור שבעה עשר: שילוח השעיר.....
94.....	שיעור שמונה עשר: וידוי.....
100.....	שיעור תשעה עשר: לשון של זהורית.....
106.....	שיעור עשרים: קריאת הכהן הגדול בתורה.....
111.....	שיעור עשרים ואחד: הוצאת הכף והמחתה והשלמת עבודת היום.....
118.....	שיעור עשרים ושנים: סדר עבודת יום הכיפורים – שיעור סיכום.....
122.....	שיעור עשרים ושלושה: מצות העינוי ביום הכיפורים.....
129.....	שיעור עשרים וארבעה: חמשת העינויים.....
135.....	שיעור עשרים וחמישה: איסור רחיצה, סיכה ונעילת הסנדל.....
142.....	שיעור עשרים ושישה: מצות הוידוי ביום הכיפורים.....

השיעורים מוקדשים לעילוי נשמת רחל בת יצחק וולטרס ז"ל

ולעילוי נשמת אברהם בן צבי פייר ז"ל

# יסודות יומא

## שיעור ראשון

### סדר עבודת יום הכיפורים – טעמו ומהותו

#### מקורות

א. ויקרא פרק טז; [במדבר ל, ז-יא]

ב. רש"י ויקרא טז, ב-ג; רמב"ן שם, ב ד"ה וטעם בכל עת; רשב"ם שם, ב; [ראב"ע שם, ב; חזקוני שם, יג]

ג. משנה כלים פ"א מ"ט

ד. ויקרא רבה פרשת אחרי מות כא, ז; מדרש הגדול ויקרא א, ב

ה. חכמת אדם סוף הלכות אבלות

#### רמב"ן ויקרא פרק טז פס' ב

וטעם 'בכל עת', בעבור שכבר הזכיר יום הכיפורים, שאמר 'וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה', אמר בכאן לא יבא בשום עת אל הקדש רק 'בזאת', כלומר ביום אשר יקריב הקרבנות האלה לכפורים. ואחרי כן יפרש בפרשה במה יכנס כמו שאמר 'והביא מבית לפרוכת'. ויפרש היום שיהיה בעשור לחדש השביעי, ויחזור ויאמר כי יהיה אחת בשנה.

#### רשב"ם ויקרא פרק טז פס' ב

כי בענן אראה על הכפורת - לפי פשוטו: שהרי מתוך עמוד הענן אני נראה כל שעה על הכפורת, כדכתיב 'ודיברתי אתך מעל הכפורת מביין שני הכרובים', ואם יראה הכהן ימות. לפיכך כשיכנס ביום הכיפורים ציוהו הקב"ה להקטיר קטורת בפנים תחילה להחשיך את הבית בענן הקטורת ואחר כך יביא דם הפר ודם השעיר.

#### ראב"ע ויקרא פרק טז פס' ב

כי בענן - הטעם שלא יכנס כי אם בקטרת שיעשה ענן, ולא יראה הכבוד פן ימות. והנה טעמו לא אהיה נראה אליו כי אם בענן. ויש אומרים, כי פירוש 'כי בענן' - בעבור כי אני דר בענן על הכפורת, כטעם 'ה' אמר לשכון בערפל'.

#### חזקוני ויקרא פרק טז פס' יג

נתן את הקטרת שהרי נאמר למעלה 'כי בענן אראה על הכפורת', וכדי שלא להסתכל בשכינה, כדכתיב 'כי לא יראני האדם וחי', צריך להחשיך את הבית תחלה בנתינת הקטרת. זהו שנאמר 'וכסה ענן הקטרת את הכפורת', ואחר כך יביא את הדמים שם.

## ויקרא רבה כא, ז

אמר רבי יהודה ברבי סימון: צער גדול היה לו למשה בדבר הזה, אמר אוי לי שמא נדחף אהרן ממחיצתו... אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: לא כשם שאת סבור, לא עת לשעה ולא עת ליום ולא עת לשנה ולא עת לשנים עשרה שנה ולא עת לשבעים שנה ולא עת לעולם, אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס, ובלבד שיהא נכנס כסדר הזה.

## מדרש הגדול ויקרא א, ב

דבר אל אהרן אחיך וכו' – יכול אימתי שירצה יביא כסדר הזה ויבוא? דבר הלמוד מסופו: 'אחת בשנה' – אחת בשנה הוא נכנס, אינו נכנס כל זמן שירצה.

## חכמת אדם סוף הלכות אבלות

ונראה לי על פי מה ששמעתי בשם מחותני הגאון החסיד מוה"ר אליהו, שדקדק מה שאמרו בגמרא הביאו רש"י על פס' 'ובא אהרן', ופירש רש"י: 'כל הפרשה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק הזה', ע"ש ברש"י. וקשה, וכי לא יוכל התורה לסדר הפסוקים כמו שסידרם רש"י, ורמב"ן דחק בזה. ותירץ הוא ז"ל על פי מדרש רבה בפרשה זו פרשה כ"א: 'אמר רבי יודן בר סימון: צער גדול כו' ואל יבא בכל עת – יש עת לשבעה שנים ויש עת לשבעים שנים כו', א"ל הקב"ה: לא עת לשנה ולא לז' שנים כו', אלא בכל שעה שהוא רוצה לכנס יכנס, רק שיכנס כסדר הזה', עד כאן. נשמע מזה שדוקא שאר כהנים גדולים אסורים לכנס לקדשי קדשים אלא ביום הכפורים, אבל אהרן היה מותר לכנס בכל שעה ושעה רק שיכנס בסדר העבודה שנאמר בפרשה זו. ולפי זה התורה דקדקה בסדר, שהרי הטעם שאמרו בגמרא דקרא ד'ובא אהרן' הוא שלא כסדר, דגמירי דה' טבילות וי' קדושין לכהן גדול ביום הכפורים ואי כסדר הכתוב לא משכחת אלא ג', וזה דוקא ביום הכפורים היה הלכה למשה מסיני דצריך ה' טבילות, אבל כשירצה אהרן לעבוד בשאר ימות השנה לא גמירי הלכתא, ואם כן באמת אינו אלא ג' ועובד כסדר האמור בפרשה. ואם כן הפסוק 'ובא אהרן' נכתב כסדר, משום אהרן בשעת ימות השנה. עד כאן דברי הגאון, ותורת אמת היתה בפיהו ושפתיים יישק.

בשעה טובה אנו מתחילים בסדרת שיעורינו על מסכת יומא. בעזרת ה' במהלך השיעורים נלבן באופן מקיף ושיטתי את סדר עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים. בשיעור זה, הפותח את סדרת השיעורים, נעסוק בפרשיית סדר העבודה שבתחילת פרשת אחרי מות, ודרכה נפתח את השאלות היסודיות הקיימות בעניין זה.

התורה פותחת את פרשת אחרי מות באיסור הכניסה אל הקודש "בכל עת":

וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן, בקרבנתם לפני ה' וימתו. ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת, אל פני הכפרת אשר על הארן ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת. (ויקרא טז, א-ב)

כתובים אלו מלמדים על איסור ביאה "בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת", ומהם עולה כי הואיל ושם שורה השכינה – כניסה לקודש הקדשים ללא היתר גורמת למיתה<sup>1</sup>.

הכתובים ממשיכים ומפרטים את אופן כניסת הכהן הגדול לקודש הקדשים:

בזאת יבא אהרן אל הקדש, בפר בן בקר לחטאת ואיל לעלה. כתנת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ובאבנט בד יחגר ובמצנפת בד יצנף, בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו

<sup>1</sup> כן מבאר רש"י [שם, ב]: "כי בענן אראה – כי תמיד אני נראה שם עם עמוד ענני. ולפי שגלוי שכינתי שם, יזהר שלא ירגיל לבא".

ולבשם... ולקח מלא המחיתה גחלי אש מעל המזבח מלפני ה' ומלא חפניו קטרת סמים דקה, והביא מבית לפרכת. ונתן את הקטרת על האש לפני ה', וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות.

[שם, ג-יג]

לכאורה, העבודות המפורטות בכתובים אלו באות על מנת לאפשר את כניסת הכהן הגדול לקודש הקדשים. על פי זה, הכתוב "וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות" מורה כי הקטרת הקטורת בקודש הקדשים היא המונעת את מיתת הכהן הגדול.

כהבנה זו כותבים רבים ממפרשי התורה:

כי בענן אראה על הכפורת – לפי פשוטו, שהרי מתוך עמוד הענן אני נראה כל שעה על הכפרת, כדכתיב 'ודיברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרובים', ואם יראה הכהן ימות. לפיכך כשיכנס ביום הכיפורים ציוהו הקב"ה להקטיר קטורת בפנים תחילה להחשיך את הבית בענן הקטורת, ואחר כך יביא דם הפר ודם השעיר.

[רשב"ם שם, ב]

כי בענן – הטעם שלא יכנס כי אם בקטרת שיעשה ענן, ולא יראה הכבוד פן ימות.

[ראב"ע, שם]

ונתן את הקטרת – שהרי נאמר למעלה 'כי בענן אראה על הכפורת', וכדי שלא להסתכל בשכינה כדכתיב 'כי לא יראני האדם וחי', צריך להחשיך את הבית תחלה בנתינת הקטרת זהו שנאמר 'וכסה ענן הקטרת את הכפרת', ואחר כך יביא את הדמים שם. [חזקוני שם, יג]

עם זאת, מלבד כתובים אלו, עיקרה של הפרשייה אינו עוסק באופן הכניסה אל קודש הקדשים, אלא בסדר עבודות כפרת המקדש והעם הנעשות ביום הכיפורים:

והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו... וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם. וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו, וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל. ויצא אל המזבח אשר לפני ה' וכפר עליו... וכפר בעדו ובעד העם... וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח יכפר, ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר. והיתה זאת לכם לחקת עולם לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה.

[שם, ו-לד]

בפסוקים אלו מבואר כי מגמת עבודות אלו – שחלק מרכזי מהן נעשה בקודש הקדשים – היא כפרת הקודש, אוהל מועד, הכהנים והעם. לפי זה, עבודות אלו אינן באות כדי לאפשר את הכניסה לקודש הקדשים, אלא להיפך: הכניסה לקודש הקדשים נעשית כדי לקיים עבודות אלו ובאמצעותן לכפר על הקודש.

נראה כי מגמות אלו אינן סותרות זו את זו, אלא קיימות שתיהן זו לצד זו. מחד, 'סדר העבודה' נעשה כדי לאפשר את הכניסה אל קודש הקדשים, גם שלא לשם כפרה; ומאידך, 'סדר העבודה' – ובכלל זה הכניסה לקודש הקדשים – נעשה לשם כפרת הקודש ולשם כפרת ישראל.

הבנה זו עולה מתוך חידושו הגדול של הגר"א ביחס להיתר הכניסה לקודש הקדשים שלא ביום הכיפורים. המשנה במסכת כלים קובעת שהיתר הכניסה לקודש הקדשים מוגבל ליום הכיפורים בלבד:

קודש הקדשים מקודש מהם, שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכיפורים בשעת העבודה.

[כלים פ"א מ"ט]

אולם הגר"א מחדש שקיים בעניין זה הבדל בין אהרן הכהן לשאר הכהנים הגדולים:

שדוקא שאר כהנים גדולים אסורים לכנוס לקדשי קדשים אלא ביום הכפורים, אבל אהרן היה מותר לכנוס בכל שעה ושעה רק שיכנוס בסדר העבודה שנאמר בפרשה זו.

[חכמת אדם סוף הלכות אבלות]

לדברי הגר"א, הגבלת מועד הכניסה אל קודש הקדשים ליום הכיפורים, אמורה רק לכהנים הגדולים שכינהו אחרי אהרן הכהן. לאהרן הכהן הותרה הכניסה לקודש הקדשים בכל עת, אלא שקודם לכך היה עליו לעשות את העבודות האמורות בפרשייה זו.<sup>2</sup>

דברי הגר"א מבוססים על ההבנה דלעיל שיש לסדר העבודה שתי מגמות: גם היתר הכניסה לקודש הקדשים, וגם כפרה על העם והמקדש. בהתאם לכך, לאהרן הכהן הותרה הכניסה לקודש הקדשים באמצעות עבודות אלו גם שלא ביום הכיפורים.

דברי הגר"א מבוססים על הנאמר במדרש רבה:

אמר רבי יהודה ברבי סימון: צער גדול היה לו למשה בדבר הזה, אמר אוי לי שמא נדחף אהרן ממחיצתו... אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: לא כשם שאת סבור, לא עת לשעה ולא עת ליום ולא עת לשנה ולא עת לשתיים עשרה שנה ולא עת לשבעים שנה ולא עת לעולם, **אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס, ובלבד שיהא נכנס כסדר הזה.** [ויקרא רבה כא, ז]

מדברי המדרש עולה שהכניסה אל הקודש הותרה לאהרן בכל זמן<sup>3</sup>, אלא שהיה עליו להקדים את סדר העבודה המפורט בפרשייה<sup>4</sup>.

עם זאת, במדרש הגדול מופיעה שיטה שונה:

דבר אל אהרן אחיך וכו' – יכול אימתי שירצה יביא כסדר הזה ויבוא? דבר הלמוד מסופו: 'אחת בשנה' – אחת בשנה הוא נכנס, אינו נכנס כל זמן שירצה. [מדרש הגדול ויקרא א, ב]

לפי מדרש זה, הכניסה לקודש הקדשים הותרה, גם לאהרן הכהן, רק "אחת בשנה" – ביום הכיפורים לצורך עבודות הכפרה הנעשות ביום זה.

ובשיטה זו נוקטים רש"י והרמב"ן:

בזאת יבא אהרן וגו' – ואף זו לא בכל עת, כי אם ביום הכיפורים, כמו שמפורש בסוף הפרשה: 'בחדש השביעי בעשור לחודש'. [רש"י שם, ג]

<sup>2</sup> ניתן לטעון שחילוק זה נובע מייחודיותו של אהרן הכהן, אך המשך חכמה [ויקרא טז, ג] מבאר כי החילוק מבוסס על ההבדל בין השראת השכינה שבמדבר להשראת השכינה בארץ ישראל: "ונתגלה לנו טעמו על פי מה שכתב הספורנו בסוף אמור, הא שכתוב בקטורת ובהטבה 'אהרן', משום שבאותן ארבעים שנה היה הענן שורה על המשכן יומם ולילה, וכמו שכתוב: 'כי ענן ה' על המשכן יומם'. ולכן בעבודות שבהיכל ששם היה ענן ה', היה דינו אותן ארבעים שנה כמו ביום הכיפורים, שכתוב בו 'כי בענן אראה על הכפורת', ודברי פי חכם חן. ולכן כל אותן ארבעים שנה היה לו רשות להיכנס בסדר הזה כמו כהן גדול ביום הכיפורים". על פי דברי המשך חכמה, ההפרדה הברורה בין קודש הקדשים, מקום השראת השכינה, לבין הקודש, הייתה קיימת רק בארץ ישראל. במשכן, לעומת זאת, השכינה הייתה שורה בבית כולו, ולכן כשם שאהרן היה נכנס דבר יום ביומו לקודש, כך הוא היה יכול להיכנס לקודש הקדשים – כאשר עושה את 'סדר העבודה' המיוחד לכך – בכל ימות השנה.

<sup>3</sup> וכן עולה ממדרש שמות רבה [לה, ח]: "כך אהרן היה נכנס בכל שעה לבית קדשי הקדשים ואלולי זכיות הרבה שהיו נכנסות עמו ומסייעות אותו לא היה יכול להכנס, למה? שהיו מלאכי השרת שם".

<sup>4</sup> אמנם, עי' זית רענן [לבעל המגן אברהם על ילקוט שמעוני ויקרא טז, ב ד"ה בכל עת] ופנים יפות [ויקרא טז, ב ד"ה במדרש] המבארים את דברי המדרש באופן אחר, שהוא אינו עוסק בכניסה לקודש הקדשים אלא בכניסה להיכל, שהיא אכן מותרת "בכל עת".

וטעם בכל עת – בעבור שכבר הזכיר יום הכיפורים, שאמר 'וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה', אמר בכאן לא יבא בשום עת אל הקדש רק 'בזאת', כלומר ביום אשר יקריב הקרבנות האלה לכיפורים.  
[רמב"ן שם, ב]<sup>5</sup>

לעיל טענו שיש ל'סדר העבודה' מגמה כפולה: הוא נעשה גם כדי לאפשר את הכניסה אל קודש הקדשים, וגם כדי לכפר על הקודש ועל ישראל, וראינו כי דברי הגר"א מבוססים על הבנה זו. ייתכן עם זאת, ששיטת מדרש הגדול (בה נקטו רש"י והרמב"ן) חולקת על דברים אלו מיסודם, ולדידה 'סדר העבודה' בא רק כדי לכפר על המקדש ועל ישראל. על פי הבנה זו, כניסה לקודש הקדשים לצורך עבודות הכפרה ביום הכיפורים אינה צריכה היתר; שכן דווקא כניסת האדם ביוזמתו לקודש הקדשים מחייבת מיתה<sup>6</sup>, אך כניסה לקודש הקדשים במסגרת עבודת הקודש הנעשית בציוויו של מקום אינה ממיתה אלא מביאה חיים וברכה.

עם זאת, שיטת מדרש הגדול וסיעתו יכולה להתבאר באופן אחר. ייתכן וגם שיטה זו מודה כי יש ל'סדר העבודה' שתי מגמות שונות: גם היתר הכניסה לקודש הקדשים וגם עבודות כפרת הקודש וישראל. על פי הצעה זו, אמנם אין אפשרות להיכנס לקודש הקדשים שלא ביום הכיפורים במסגרת עבודות הכפרה, אך אף על פי כן – הכניסה לקודש הקדשים דורשת עבודות מיוחדות שיאפשרו את הכניסה למקום השראת השכינה. וכך, לסדר עבודות יום הכיפורים יש אופי כפול: הן גם מתירות את הכניסה לקודש הקדשים, וגם מכפרות על המקדש ועל ישראל.

בדברינו עסקנו במהותן ומגמתן של עבודות יום הכיפורים: האם הן רק חלק מהליך הכפרה, או שיש להן משמעות נוספת – היתר הכניסה לקודש הקדשים. לסיום השיעור נעיר שתי הערות נוספות:

- א. עסקנו באופן כללי בעבודות הכפרה, אך הכתוב מלמד על שלוש כפרות שונות הנעשות ביום הכיפורים [ויקרא טז, לג]: "וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח יכפר ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר". התורה מגדירה שביום הכיפורים הכהן הגדול מכפר גם על המקדש, גם על הכהנים וגם על ישראל. כפרות אלו נעשות על ידי קרבנות נפרדים: השעיר הנעשה בפנים (בן זוגו של השעיר המשתלח) מכפר על טומאת המקדש, הפר מכפר על הכהנים, והשעיר המשתלח מכפר על ישראל.
- ב. בנוסף לקרבנות המפורטים בפרשת אחרי מות, הבאים כחלק מסדר עבודות הכפרה, קרבים ביום הכיפורים קרבנות נוספים – התמידים והמוספים המפורטים בפרשת פינחס [במדבר טז, ז-יא]. בהתאם לכך, יש לעיין ולדון ביחס בין קרבנות שתי הפרשיות.

בעזרת ה' נעסוק בעניינים אלו בהמשך סדרת השיעורים.

בשיעור הבא בעזרת ה' נעסוק בחובת פרישת כהן גדול בשבעת הימים שלפני יום הכיפורים.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>5</sup> נראה ששיטה זו נסמכת על המשנה בכלים דלעיל [פ"א מ"ט]: "קודש הקדשים מקודש מהם, שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכיפורים בשעת העבודה", ממנה עולה שאין היתר להיכנס לקודש הקדשים שלא ביום הכיפורים (והיא אינה מקבלת את חידושו של הגר"א המבחין בין אהרן הכהן לשאר הכהנים).

<sup>6</sup> בדומה לנדב ואביהוא שהביאו אש זרה "אשר לא צוה אותם" [ויקרא י, א].

# יסודות יומא

## שיעור שני

### הפרשת כהן גדול שבעת ימים קודם יום הכיפורים

#### מקורות

א. גמ' יומא ב. "מתני'... אף להלן פרישה; ג:ד. "כי אתא רב דימי... על הר סיני"

ב. ריטב"א ב. ד"ה ומתקינין; ר"י מלוניל פ"א מ"א ד"ה ומתקינין

ג. תוס' ד. ד"ה נכנסו; גבורת ארי, שם

ד. רמב"ם הל' עבודת יום הכיפורים פ"א ה"ג; אור שמח, שם

#### ריטב"א יומא ב. ד"ה ומתקינין

ומתקינין לו כהן אחר תחתיו. כלומר מזמינין, ולא בעי הפרשה, דאפילו למ"ד פרישה דאורייתא ויליף לה ממלואים, מצוה בעלמא היא ולא מעכבא בעבודת יום הכיפורים, ומסתיין דנעביד מצוה זו לכהן גדול לחוד.

#### פירוש רבנו יהונתן מלוניל יומא פ"א מ"א ד"ה ומתקינין

ומתקינין לו כהן אחר תחתיו - להיות כהן גדול תחתיו אם יארע בו פסול קרי או שאר טומאה המעכבתו מלבוא במקדש. וכיון דילפינן ממלואים צריך שנפרש האי מתקינין מפרישין, דכי היכי דבמלואים הוה מעכב בהו הפרשה הם, הכי נמי לדורות. ולפיכך היה צריך פרישה לזה הסגן המזומן לזה אם יארע בכהן גדול פסול.

#### גבורת ארי יומא ג. ד"ה אמר ליה

אמר ליה ר' יוחנן לריש לקיש בשלמא לדידי דילפינא ממילואים היינו דתניא זה וזה מזין עליו כל ז' מכל חטאות שהיו שם דהואי נמי הזאה במילואים אבל לדידך הזאה בסיני מי הואי וכו' הא לא קשיא דתני ר' חייא נכנסו מים תחת דם א"ל מעלה בעלמא ופי' התוספות כיון דלאו דרשא גמורה היא הא דילפינן פרישה ממילואים אלא אסמכתא ומשום הכי אין לחוש א"א נכנסו מים תחת דם. ולי קשה מדאמר ליה ר' יוחנן לריש לקיש בשלמא לדידי דילפינא ממילואים ניחא דהוי נמי הזאה התם אלא לדידך הזאה בסיני מי הואי ולא אסיק אדעתיה הא דשני ליה מעלה בעלמא ואפילו הכי לדידיה דיליף ממילואים ניחא ליה שמע מינה דדרשא גמורה היא ולא אסמכתא והא דנכנסו מים תחת דם נמי סברא מעליא הוא ומן התורה הכי הוא.

#### אור שמח הל' עבודת יום הכיפורים פ"א ה"ג

בריש יומא (ג' ע"ב) פליגי בזה אמוראי, חד יליף מסיני, וחד יליף ממילואים, ופריך מהיכא קא ילפת לה ממילואים, אי מה מלואים כל הכתוב בהן מעכב אף הכא נמי כל הכתוב מעכב בהן, והא תני מתקינין, ולא תני מפרישין, ולא משני מידי, ועיין בירושלמי ע"ז. והנראה דהא דגמרינן פרישה ביוהכ"פ לכה"ג ממילואים, לפי שנכנס תחלה לפני ולפנים, כמו שאמר (שם) דנין תחלה במקום מתחילה כו'. והנה פרישה לכהן הגדול הוי דומיא דקידוש ידים ורגלים, וקידוש ידים ורגלים קיימא לן דאם לא קידש ידיו ורגליו שחרית לצורך עבודה חלל עבודתו, וכהאי גוונא אף דצריך לקדש ידיו ורגליו בין עבודת בגדי זהב לעבודת בגדי לבן אף על פי כן אם לא קידש לא נתחללה עבודתו. וטעמא יליף בפ"ב דזבחים (י"ט ע"ב) מקראי, כן גבי פרישה, אף שבמלואים היו מעכבים, הוא משום שבפרישה דמלואים נתקדשו להיות ראויים לכהונה, ובלא זה לא היו ראויים לעבודה כלל, ולכן אם לא הופרשו אז היה עבודתם מחוללת, ולא נתקדשו בקדושת כהונה, דוגמא דאם לא קדשו ידיהם ורגליהם שחרית, שבלא הקידוש אינם ראויים אף לעבודת כהן הדיוט, שחללו עבודתם. אבל פרישה דכהן גדול ביום הכיפורים, דבלא פרישה ראויים לעבודת

של בגדי זהב, והראויים בכהן הדיוט, רק להיות ראוי לעבודות הצריך להם כהן גדול בעי פרישה, אם כן כמו דלא מעכבי ואינן מחללין עבודתם אם לא קדשו בין עבודת בגדי לבן לבגדי זהב ולבגדי זהב לבגד לבן, כן פרישה של מי שראוי לכהונה ולכל העבודות בלא הפרישה, רק על ידי הפרישה הוא נעשה ראוי לעבודת יום הכיפורים, אותה פרישה אינה מעכבת, ועבודתו כשירה בלא חלול, וכמו דיליף על קדוש ידים ורגלים מקראי דוהיתה להם חק עולם ולזרעו לדורותם כו', דבר המעכב בזרעו, ופרישה אינה בזרעו אינה מעכבת בו. ולפי זה טבילה ראשונה במלואים מעכב בהן, ולדורות אינו מחלל עבודה, יעו"ש (יומא דף ל' ע"ב), רק לא אמר להלן טבילה איכא בינייהו, משום דלשאר תנאי אינו בעשה כלל לדורות, ודוק.

#### במשנה הפותחת את המסכת נאמר:

שבעת ימים קודם יום הכיפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פרהדרין. [יומא ב.]

המשנה מלמדת כי על הכהן הגדול לפרוש מביתו למקדש שבעת ימים קודם יום הכיפורים. המשנה במסכת פרה מלמדת על דין דומה לגבי הכהן השורף את הפרה:

שבעת ימים קודם לשרפת הפרה מפרישין כהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה, ובית אבן היתה נקראת, ומזין עליו כל ז' הימים מכל חטאות שהיו שם. [פרה פ"ג מ"א]

דינים אלו אינם מפורשים בכתובים, והגמרא דנה בהרחבה בתוקפם ובמקורם.

הגמרא מביאה את דרשתו של רבי יוחנן:

מנא הני מילי? אמר רב מניומי בר חלקיה אמר רבי מחסיה בר אידי אמר רבי יוחנן: אמר קרא 'כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשת לכפר עליכם' – לעשת אלו מעשי פרה, לכפר אלו מעשי יום הכפורים. [יומא ב.]

על פי שיטה זו, מקור חובת הפרישה לפני עבודת יום הכיפורים ולפני שריפת הפרה הוא בחובת פרישת הכהנים בשבעת ימי המילואים לפני "היום השמיני", יום חנוכת המשכן:

ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים עד יום מלאת ימי מלאיכם, כי שבעת ימים ימלא את ידכם. כאשר עשה ביום הזה, צוה ה' לעשת לכפר עליכם. ופתח אהל מועד תשב יומם ולילה שבעת ימים ושמרתם את משמרת ה' ולא תמותו, כי כן צוית. [ויקרא ח, לג]

בשבעת ימי המילואים נצטוו הכהנים שלא לצאת מן המשכן, ובדומה לכך בשבעת הימים שלפני עבודת יום הכיפורים ושלפני שריפת הפרה נצטוו הכהן לפרוש מביתו ולהימצא במקדש.

ההשוואה בין "היום השמיני" ליום הכיפורים עולה כבר מפתחת התורה לפרשיית 'סדר העבודה':

וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן, בקרבנתם לפני ה' וימתו. [ויקרא טז, א]

מבואר שהתורה קושרת בין 'סדר העבודה' לבין מיתת בני אהרן "בקרבנתם לפני ה'" בשעת חנוכת המשכן.

בנוסף, הרב יואל בן נון מראה שקיים דמיון רב בין קרבנות יום הכיפורים לקרבנות "היום השמיני":

קשר זה בין היום השמיני לעבודת קודש הקודשים ניכר ובולט גם בתורה, בתוכן העבודה: בשניהם שווה קרבן אהרן – פר לחטאת ואיל לעולה (ט ב; טז, ג); בשניהם הביא העם שעיר עזים שקרב לחטאת (ט ג; טז, ה); בשניהם הביא העם קרבן עולה: ביום השמיני "עגל וכבש בני שנה" (ט ג), וביום הכיפורים נשמת העגל וישנו רק איל לעולה (טז, ה). רק קרבן השלמים

וקרבן המנחה, שהיו ביום השמיני, אינם נמצאים כלל ביום הכיפורים – מכיוון שמדובר ביום סליחה וכפרה שהוא יום עינוי נפש, ולכן אין בו קרבן נאכל. [תורת עציון ויקרא עמ' 221]<sup>7</sup>

הדמיון בין יום הכיפורים ליום חנוכת המשכן ברור גם מסברה: יום הכיפורים הוא יום ניקוי המקדש בכל שנה<sup>8</sup>, וכך הוא מהווה מעין יום חידוש וחינוך של המקדש. על פי זה, יום הכיפורים דומה במהותו ל"יום השמיני", יום חנוכת המשכן, ולכן ברור מדוע השוו חכמים ביניהם גם לגבי שבעת הימים שקדמו להם: כשם של"יום השמיני" קדמו שבעת ימי המילואים, כך בכל שנה – שבעת ימים קודם ליום הכיפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פלהדרין".

דברים אלו מבארים היטב את חובת פרישת כהן גדול מביתו בשבעת הימים קודם ליום הכיפורים, אך על פיהם יש להבין מדוע דין זה קיים גם בכהן השורף את הפרה האדומה; במה דומה שריפת הפרה ל"יום השמיני" וליום הכיפורים?

תמיהה זו אמורה ביחס להשוואה דלעיל בין הפרשת הכהן הגדול לפני יום הכיפורים להפרשת הכהן השורף את הפרה, אמנם בהמשך סוגיית הגמרא מבואר שדברים אלו שנויים במחלוקת אמוראים:

כי אתא רב דימי אמר: רבי יוחנן מתני חדא, רבי יהושע בן לוי מתני תרת. רבי יוחנן מתני חדא: 'לעשת לכפר' – אלו מעשה יום הכפורים. ורבי יהושע בן לוי מתני תרת: 'לעשת – אלו מעשה פרה, לכפר – אלו מעשה יום הכפורים. [יומא ג:]

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים האם הדרשה דלעיל מלמדת על חובת 'מעשה יום הכיפורים' בלבד, או גם על 'מעשה פרה'<sup>9</sup>. הגמרא מוסיפה, כי לשיטת רבי יוחנן, רק חובת הפרשת הכהן הגדול לפני יום הכיפורים היא מדאורייתא, אך חובת הפרשת השורף את הפרה היא "מעלה בעלמא" מדרבנן.

על פי האמור, שדרשה זו מבוססת על הקשר ההדוק בין יום הכיפורים ל"יום השמיני", חילוקו של רבי יוחנן בין 'מעשה יום הכיפורים' ל'מעשה פרה' ברור. לעומת זאת, לשיטת רבי יהושע בן לוי נראה לבאר שקיים קשר גם בין 'מעשה פרה' ל'מעשה יום הכיפורים' ולחנוכת המשכן: עבודות אלו נעשות לשם חיטוי וניקוי הטומאה<sup>10</sup>. בשל כך, כשם שלעבודות חיטוי המשכן ביום חנוכתו קדמו שבעת ימי פרישה, כך לעבודות חיטוי המקדש בכל שנה ולעבודת חיטוי טומאת מת יש להקדים שבעת ימי פרישה.

בפשטות, על פי דברים אלו חובת הפרשת הכהן הגדול ביום הכיפורים היא חלק מחינוכו לעבודות הכפרה: כדי לבצע את עבודות הכפרה יש צורך שיקדמו להן 'שבעת ימי מילואים', שיקנו לכהן את המעמד והקדושה הנדרשים לשם ביצוע עבודות הכפרה.

על פי הבנה זו מסתבר לכאורה שהפרשת הכהן תהיה לעיכובא, שכן בלעדיה הכהן חסר את המעמד והקדושה הנדרשים לשם ביצוע עבודות הכפרה. ואכן, ריש לקיש מדייק מדברי המשנה: "ומתקינין כהן אחר תחתיו", שההפרשה אינה מעכבת, ועל פי זה מקשה על השיטה הרואה את שבעת ימי המילואים כמקור חובת הפרשת הכהן:

<sup>7</sup> עי' בהמשך דברי הרב יואל בן נון [שם, עמ' 222-227] המאריך להראות שלצד השוואה זו קיימים הבדלים מהותיים ביניהם, והוא מבאר אותם על פי דרכו.

<sup>8</sup> "וכפר אהרן על קרנתיו אחת בשנה, מדם חטאת הכפרים אחת בשנה יכפר עליו לדרתכם קדש קדשים הוא לה" (שמות ל, י); "וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם, וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם" [ויקרא טז, טז]; "וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח יכפר, ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר" [שם, לג].

<sup>9</sup> הגמרא מבארת כי דברי רבי יוחנן דלעיל הם נאמרו בשם רבו, אך רבי יוחנן עצמו סבור שדרשה זו אמורה ביחס ליום הכיפורים בלבד.

<sup>10</sup> "ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח מחוץ למחנה במקום טהור, והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה חטאת הוא" [במדבר יט, ט].

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: מהיכא קא ילפת לה, ממלואים, אי מה מלואים כל הכתוב בהן מעכב בהן, אף הכא נמי כל הכתוב בהן מעכב בהן. וכי תימא הכי נמי, והתנן 'ומתקינין לו כהן אחר' ולא קתני מפרישין. [יומא ג:]

אם כן, ריש לקיש סבור שאם המקור הוא משבעת ימי המילואים ההפרשה אמורה לעכב.

בגמרא לא מפורש כיצד מיישב רבי יוחנן קושיה זו, ונחלקו בכך הראשונים. הר"י מלונגיל [יומא פ"א ה"א ד"ה ומתקינין] לומד כי לשיטתו הפרישה מעכבת, ולכן היו מפרישים שבעת ימים קודם יום הכיפורים גם את הכהן שהיו ממנים תחת הכהן הגדול "שמא יארע בו פסול". לעומתו, תוספות הרא"ש [ה: ד"ה והא דפריך], תוס' ר"ד [ג: ד"ה אין] והריטב"א [ב. ד"ה שבעת] נוקטים כי גם לשיטתו הפרישה היא דין לכתחילה שאינו מעכב.

על פי השיטה שזהו דין לכתחילה בלבד, ניתן להציע הבנה שונה ביסוד דין פרישת הכהן: הפרישה לא נועדה כדי להקנות לו מעמד וקדושה, אלא זוהי 'מצוה בעלמא' – להכשירו מבחינה מעשית לעבודות הייחודיות של יום הכיפורים.

הבנה זו משתמעת מלשון הברייתא המובאת בגמרא כסיעתא לשיטת רבי יוחנן:

תניא כוותיה דרבי יוחנן, 'בזאת יבא אהרן אל הקדש' – במה שאמור בענין. מאי היא? בענין דמלואים. ומה אמור בענין דמלואים? אהרן פירש שבעה ושמש יום אחד ומשה מסר לו כל שבעה כדי לחנכו בעבודה, ואף לדורות כהן גדול פורש שבעה ומשמש יום אחד, ושני תלמידי חכמים מתלמידיו של משה, לאפוקי צדוקין, מוסרין לו כל שבעה כדי לחנכו בעבודה. מכאן אמרו: שבעת ימים קודם יום הכיפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פרהדרין. [יומא ד.]

הברייתא קושרת בין פרישת הכהן לבין החובה למסור לו שני תלמידי חכמים שילמדו אותו את סדר העבודה. נראה מכך, כי הפרשת הכהן אינה תנאי מקדים לעבודות הכפרה והחטוי, אלא הפרשתו נועדה "כדי לחנכו בעבודה" – ללמדו כיצד לבצע את העבודות כראות, על פי כל פרטי דיניהן ודקדוקיהן<sup>11</sup>.

אמנם, האור שמח מבאר באופן שונה מדוע ההפרשה הנלמדת מ'המילואים' אינה מעכבת:

והנה פרישה לכהן הגדול הוי דומיא דקידוש ידים ורגלים, וקידוש ידים ורגלים קיימא לן דאם לא קידש ידיו ורגליו שחרית לצורך עבודה חלל עבודתו, וכהאי גוונא אף דצריך לקדש ידיו ורגליו בין עבודת בגדי זהב לעבודת בגדי לבן אף על פי כן אם לא קידש לא נתחללה עבודתו. וטעמא יליף בפ"ב דזבחים ("ט ע"ב) מקראי, כן גבי פרישה, אף שבמלואים היו מעכבים, הוא משום שבפרישה דמלואים נתקדשו להיות ראויים לכהונה, ובלא זה לא היו ראויים לעבודה כלל, ולכן אם לא הופרשו אז היה עבודתם מחוללת, ולא נתקדשו בקדושת כהונה, דוגמא דאם לא קדשו ידיהם ורגליהם שחרית, שבלא הקידוש אינם ראויים אף לעבודת כהן הדיוט, שחללו עבודתם. אבל פרישה דכהן גדול ביום הכיפורים, דבלא פרישה ראויים לעבודות של בגדי זהב, והראויים בכהן הדיוט, רק להיות ראוי לעבודות הצריך להם כהן גדול בעי פרישה, אם כן כמו דלא מעכבי ואינן מחללין עבודתם אם לא קדשו בין עבודת בגדי לבן לבגדי זהב ולבגדי זהב לבגדי לבן, כן פרישה של מי שראוי לכהונה ולכל העבודות בלא הפרישה, רק על ידי הפרישה הוא נעשה ראוי לעבודת יום הכיפורים, אותה פרישה אינה מעכבת, ועבודתו כשירה בלא חלול. [אור שמח הל' עבודת יום הכיפורים פ"א ה"ג]

לדברי האור שמח, אמנם ההפרשה נועדה להכשיר את הכהן הגדול לעבודות היום, אך הואיל והוא בלאו הכי נחשב לכהן כשר – 'עבודות המילואים' המיוחדות ליום הכיפורים אינן מעכבות. לעומת זאת, בשבעת ימי המילואים בשעת חנוכת המשכן, שהם העניקו לכהנים את מעמדם ואת קדושתם ככהנים, ההפרשת היא לעיכובא.

<sup>11</sup> כן טוען הרב שג"ר בספרו 'שיעורים בגמרא - יומא' [עמ' 59].

דברים אלו אמורים במסגרת שיטת רבי יוחנן וסיעתו, הלומדת את חובת ההפרשה משבעת ימי המילואים. אמנם, כאמור, ריש לקיש מקשה על מקור זה, והוא מביא לכך מקור אחר:

אמר ליה: אלא מר מהיכא יליף לה? אמר: מסיני, דכתיב 'וישכן כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי' – מכדי כתיב 'ויקרא אל משה ביום השביעי', מאי 'ששת ימים'? זה בנה אב שכל הנכנס במחנה שכינה טעון פרישת ששה. [יומא ג:]

לשיטתו, מקור חובת הפרשת הכהן הוא מסיני: כשם שמשה פרש שישה ימים לפני כניסתו למחנה שכינה, כך הכהן הגדול צריך לפרוש שישה ימים לפני כניסתו לקודש הקדשים – המקום בו שורה השכינה.

משיטתו עולה כי חובת הפרשת הכהן השורף את הפרה שונה במהותה מחובת הפרשת הכהן הגדול לפני יום הכיפורים: הפרשת הכהן הגדול היא דין תורה, מחמת כניסתו למחנה שכינה; הפרשת הכהן השורף את הפרה, לעומת זאת, היא 'מעלה בעלמא', כחלק מההקפדה היתרה על טהרתו.

על פי האמור נראה כי מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אינה רק במקור חובת הפרישה, אלא גם בהבנת יסוד החיוב בפרישה: לפי רבי יוחנן, עבודות הכפרה והחיטוי הן המחייבות את הפרישה. לעומת זאת, לפי ריש לקיש, הכניסה למחנה שכינה היא המחייבת את הפרישה.

תתכן נפקא מינה בין השיטות על פי שיטתו של הגר"א – שהובאה בשיעור הקודם – שלא הרן הכהן היה מותר להיכנס לקודש הקדשים בכל שעה, גם שלא ביום הכיפורים. כניסה זו למקום השראת השכינה אינה נעשית לשם כפרה, ולכן לפי שיטתו של רבי יוחנן מסתבר שכניסה זו מותרת גם ללא פרישה. לעומת זאת, לפי שיטת ריש לקיש, "שכל הנכנס במחנה שכינה טעון פרישת ששה", מסתבר שאהרן הכהן היה מחויב בפרישה לפני כל כניסה אל קודש הקדשים<sup>12</sup>.

בשולי הדברים נעיר כי מסוגיית הגמרא נראה כי לכל השיטות חובת פרישת הכהן הגדול ביום הכיפורים היא מדאורייתא, אמנם תוספות נוקטים לא כך. תוספות אומרים זאת ביחס לדברי הגמרא [ד.] שאת הזאות הדם על הכהנים בשבעת ימי המילואים החליפו ההזאות ממי אפר הפרה: "ואם תאמר במילואים דם הכא מים, אמרת נכנסו מים תחת דם". מכך מסיקים תוספות כי הדרשה הלומדת את חובת פרישת הכהן משבעת ימי המילואים היא אסמכתא:

דלאו לגמרי דרשה גמורה היא הא דגמרי ממלואים אלא אסמכתא בעלמא, דעיקר קרא ד'כאשר עשה ביום הזה' יש לפרש, דביום ראשון של ז' ימי המלואים אמר להם: כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות כל ז' ימי המלואים... וכיון דאסמכתא בעלמא הוא אין לחוש אי אמרינן נכנסו מים תחת דם. [תוס' ד. ד"ה נכנסו]

האחרונים [גבורת ארי, שם; מים חיים ה' עבודת יוה"כ פ"א ה"ג; ליקוטי הלכות - זבח תודה בתחילת המסכת, ד"ה אמר קרא; חזון איש ס"י קכו ס"ק ב] מקשים על דברי תוספות, שסוגיית הגמרא מוכיחה שזהו דין תורה. בשל כך, יש הטוענים שיש לבאר את כוונת תוספות באופן אחר. החזון איש [שם] מציע כי גם לדבריהם הדין ביסודו הוא מדאורייתא, אלא המקור לכך בדרשת הפסוקים הוא אסמכתא. בספר 'שערי היכל' [מערכה א] מובאת דרך נוספת בביאור שיטתם, כי אין כוונתם שזהו דין דרבנן גמור, אלא האסמכתא מלמדת שיש עניין לתקן כך, אלא שהתורה לא הטילה זאת כחובה. בשל כך, חכמים הם הקובעים זאת לחובה, ולכן ביכולתם לשנות את גדר הדין על פי הצורך והסברה.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>12</sup> בחדושי הגרמ"ז [ס"י ג] מובא שרבי מנחם זמבא הי"ד דן בשאלה זו, אמנם שם מובאים צדדים שונים לספק: האם החיוב הוא מחמת קדושת המקום או מחמת קדושת היום; ועי' בספר 'מבית לפרוכת' [עמ' 29-30] הדין בדבריו.

# יסודות יומא

## שיעור שלישי

### מינוי וחינוך כהן גדול

#### מקורות

- א. גמ' יומא ה. "רבינא אמר... אף משיחה שבעה"; רש"י ד"ה ריבוי שבעה
- ב. רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ד הי"ב-ג והשגת הראב"ד; רדב"ז, שם
- ג. גמ' יומא יב.-: "ומתקינין לו... עבודתו מחנכתו"
- ד. גבורת ארי ה. ד"ה ריבוי שבעה
- ה. חדושי הגר"ח על הש"ס יומא ב. 'עבודת כהן גדול קודם שנתרבה בבגדים'

#### רדב"ז הל' כלי המקדש פ"ד הי"ג

בהשגות, אמר אברהם נראה מדבריו וכו'. אבל אני רואה חכמה יתירה בדברי רבינו, שהרי משה שימש בכל שבעת ימי המילואים ולא אהרן, ואמאי, כיון שנמשח ביום הראשון ונתרבה בבגדים אמאי לא לא שימש שאר ימים. ותו, דכל הני קראי בשבת ימי המילואים איירי, אלא משמע דכהן גדול בתחילת מינויו לא היה עובד לכתחילה עד שישלמו לו שבעה ימים במשיחה או בריבוי בגים, ובדיעבד עבודתו כשירה כיון שנמשח או נתרכה יום אחד. ומחלוקתם תלוי בהא דאמרינן 'ולדורות מנא לן דלא מעכב דתניא וכפר' וכו'. רש"י והראב"ד ז"ל ס"ל כיון דילפינן מהאי קרא והאי קרא איירי ביום הכיפורים, משמע דוקא ביום הכיפורים בעינן לכתחילה נתרכה שבעה ונמשח שבעה, אבל בימי המילואים בכל יום עובד בשמונה בגדים לכתחילה, ומשום חומרת יום הכיפורים בעינן לכתחילה שנתרכה תחילה שבעה ונמשח שבעה. ורבינו ז"ל סובר דז' ימי המילואים ויום הכיפורים שוים הם... וכי היכי דהוקשו ריבוי ומשחה ליום הכיפורים הוקשו לעניין שבעת ימי המילואים לדורות, ואדרבה עיקר קראי במילואים כתיבי, הילכתך לכתחילה בעינן ריבוי שבעה ומשיחה שבעה, והרי זה מן החכמה.

#### גבורת ארי יומא ה. ד"ה ריבוי שבעה

ריבוי שבעה - פירש רש"י ששימש כהן גדול ז' ימים רצופים כשממנין אותו לכהן גדול וילבש ח' בגדים בשעת עבודה ריבוי לשון מרובה בגדים הוא שמשמש בח' וההדיוט בד'. משמע מפירושו שריבוי אינו אלא כשמשמש באותן ח' בגדים. ואינו נראה כן מדברי הרמב"ם שכתב בפרק ד' מהל' כלי המקדש הלכה י"ג. כיצד מרבין אותו בבגדים לובש ח' בגדים ופושטן וחוזר ולובש למחר ז' ימים יום אחר יום שנאמר ז' ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו הרי שלבישת ח' בגדים לחוד קרוי ריבוי ואין צריך לעבוד בהן כלל ולכאורה לא משמע כן אלא כפירוש רש"י לקמן (דף י"ב ע"א) דאמרינן אירע בו פסול אחר תמיד של שחר במאי מחנכין אותו אמר רב אדא בר אבהו באבנט הניחא למאן דאמר אבנטו של כהן גדול זהו כו' אמר אביי לובש ח' ומהפך בצינורא ואי ריבוי אינו בעובד עבודה בלבישת ח' בגדים דוקא אלא בלבישתם לחוד נמי הוי ריבוי אם כן אין לחלק בין אירע בו פסול קודם תמיד לאירע בו לאחריו דהא אפשר לו ללבוש ח' בגדים בלי עבודה לאחר תמיד כמו קודם. ועוד לאביי דאמר לובש ח' ומהפך בצינורא היפוך זה למה לי בלובש ח' לחוד בלי היפוך סגי לריבוי אלא על כרחך אין מצות ריבוי אלא בלבישה ועבודה.

#### חידושי הגר"ח יומא ב. 'עבודת כהן גדול קודם שנתרכה בבגדים'

הרמב"ם (בפ"ד מהל' כלי המקדש הל' י"ג) כתב אם עבד [כה"ג] קודם שיתרכה בבגדים כל שבעה או קודם שימשח כל שבעה עבודתו כשרה הואיל ונתרכה או נמשח פעם אחת נעשה כהן גדול לכל דבר, והראב"ד השיג עליו דנראה מדבריו דלא היה עובד כ"ג באותן ז' ימים שנתרכה בבגדים ונמשח, ואינו כן אלא כשאמרו נתרכה

שבעה ונמשח שבעה דבעינן שבעה לכתחילה ה"מ לעבודת יום הכפורים אבל לעבודת אותן הימים בכל יום עובד בשמונה בגדים. והנה צריך ביאור השגתו, דמאי נ"מ בין עבודת יוהכ"פ דבעי ריבוי שבעה, לעבודת כל השנה דסגי בריבוי אחד וליכא מצוה דריבוי בגדים שבעה, והא כיון דאיכא מצוה לכתחילה דבעי שבעה א"כ אין נ"מ בין יום הכפורים לכל השנה. ויש לבאר דהנה בעבודת יוהכ"פ בעינן כה"ג, אבל גבי עבודת כל השנה א"צ דוקא כה"ג ודי לנו ככהן הדיוט, מ"מ אם עבד כהן הדיוט בח' בגדים הוא ליה יתור בגדים, אבל לו יצויר דלא להוי גביה יתור בגדים היה יכול לעבוד בהם והיתה עבודתו כשרה, א"כ הכא דנמשח או נתרבה פעם אחת תו לא הוי גביה יתור בגדים דדין בגדיו הוי ח', וא"כ שפיר כתב הראב"ד דלא שייך שיהיה לעבודתו כל השנה דין לכתחילה דבעי ריבוי שבעה, כיון דבגדיו הם ח' ולא הוי ליה יתור בגדים גביה, א"כ כשר אפילו לכתחילה לעבוד בלא נמשח ונתרבה בבגדיו שבעה, דלא בעינן לבגדיו דין כהן גדול רק דלא להוי גביה יתור בגדים, וכל זה לעבודת כל השנה דלא בעינן כה"ג, אבל גבי יוהכ"פ דבעינן דין כה"ג, ע"ז אמרינן דלמצוה בעינן ריבוי שבעה.

בשיעור שעבר עסקנו בפרישת כהן גדול שבעת ימים קודם יום הכיפורים. ראינו את שיטת רבי יוחנן וסיעתו הרואה ב'שבעת ימי המילואים' שקדמו לחנוכת המשכן מקור לדין זה, והארחנו לבאר את הקשר ההדוק בין יום הכיפורים ליום חנוכת המשכן. בשיעור זה נעיין באופן מינוי כהן גדול חדש, ונבחן האם מינוי זה יונק גם הוא מסדר 'שבעת ימי המילואים'.

הגמרא מביאה ברייתא:

'וכפר הכהן אשר ימשח אתו ואשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו', מה תלמוד לומר? לפי שנאמר 'שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו', אין לי אלא נתרבה שבעה ונמשח שבעה, נתרבה שבעה ונמשח יום אחד, נתרבה יום אחד ונמשח שבעה מניין? תלמוד לומר 'אשר ימשח אותו ואשר ימלא את ידו' מכל מקום. [יומא ה.]

מברייטא זו עולה כי לכתחילה מינוי הכהן הגדול נעשה על ידי ש'נתרבה שבעה ונמשח שבעה' – שבעה ימים שבהם הוא לובש בגדי כהן גדול ובהם הוא נמשח בשמן המשחה. עם זאת, בדיעבד, די שימשח וילבש את בגדי הכהן הגדול יום אחד בלבד.

לכאורה, יש ללמוד מברייטא זו, כי לדורות מינוי כהן גדול צריך להיעשות לכתחילה על פי הדגם העקרוני של מינוי אהרן הכהן ובניו ב'שבעת ימי המילואים' – שבעת ימי 'ריבוי ומשיחה'. אמנם, הדבר תלוי במחלוקת הראשונים הקיימת בעניין זה.

הרמב"ם מביא ברייתא זו בהלכות כלי המקדש והעובדים בו:

וממנין כהן גדול, הוא ראש לכל הכהנים, ומושחין אותו בשמן המשחה, ומלבישין אותו בגדי כהונה גדולה... ואם אין שם שמן המשחה מרבין אותו בבגדי כהונה גדולה בלבד... כיצד מרבין אותו בבגדים? לובש שמנה בגדים ופושטן וחוזר ולובשן למחר שבעת ימים יום אחר יום, שנאמר 'שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו', וכשם שריבוי בגדים שבעה כך משיחה בשמן שבעה יום אחר יום. ואם עבד קודם שיתרבה בבגדים כל שבעה, או קודם שימשח כל שבעה עבודתו כשירה, הואיל ונתרבה או נמשח פעם אחת נעשה כהן גדול לכל דבר. [הל' כלי המקדש והעובדים בו פ"ד ה"ב-ג]

מדברי הרמב"ם עולה שלכתחילה הכהן הגדול אינו עובד בשבעת ימי 'הריבוי והמשיחה', ורק לאחריהם, כאשר נשלם מינויו לכהן הגדול, הוא מתחיל לעבוד את עבודת המקדש.

הראב"ד עומד על דיוק זה בדברי הרמב"ם וחולק על כך:

נראה מדבריו ימים שהיה בהם המשיחה לא היה עובד. ואין זה מן החכמה, אלא כשאמרו 'נתרבה שבעה ונמשח שבעה' דבעינן שבעה לכתחילה, הני מילי לעבודת יום הכיפורים, אבל לעבודת אותן הימים – בכל יום עובד בשמונה בגדים. [השגות הראב"ד שם, ה"ג]

לטענת הראב"ד, דברי הברייתא ש'הריבוי והמשיחה' נעשים שבעה ימים ורק לאחריהם הכהן הגדול מתחיל בעבודה, אמורים ביחס לעבודת יום הכיפורים בלבד. לעומת זאת, את עבודות שאר הימים הכהן הגדול יכול לעשות גם במשך שבעת ימי 'הריבוי והמשיחה'.

מסברה, שיטת הרמב"ם מובנת, שכן, כאמור, 'שבעת ימי הריבוי והמשיחה' מקבילים ל'שבעת ימי המילואים'. בהתאם לכך, כשם שב'שבעת ימי המילואים' עבד משה ורק לאחריהם אהרן ובניו נכנסו לעבודת הכהונה, כך לדורות הכהן הגדול נכנס לעבודתו רק לאחר 'שבעת ימי הריבוי והמשיחה'. לעומתה, שיטת הראב"ד טעונה ביאור: מהו יסוד החילוק בין מינוי כהן גדול לכל השנה למינוי לעבודת יום הכיפורים? מדוע דווקא כדי להכשירו לעבודת יום הכיפורים נדרשים 'שבעת ימי ריבוי ומשיחה', אך הוא מוכשר לעבוד ככהן גדול בשאר ימות השנה עוד קודם לכן?

רבנו חיים הלוי מבריסק כותב בביאור שיטת הראב"ד:

ויש לבאר, דהנה בעבודת יום הכיפורים בעינן כהן גדול, אבל גבי עבודת כל השנה אין צריך דוקא כהן גדול ודי לנו בכהן הדיוט, מכל מקום אם עבד כהן הדיוט בח' בגדים הוא ליה יתור בגדים, אבל לו יצויר דלא להוי גביה יתור בגדים היה יכול לעבוד בהם והיתה עבודתו כשרה. אם כן, הכא דנמשח או נתרבה פעם אחת תו לא הוי גביה יתור בגדים, דדין בגדיו הוי ח', ואם כן שפיר כתב הראב"ד דלא שייך שיהיה לעבודתו כל השנה דין לכתחילה דבעי ריבוי שבעה, כיון דבגדיו הם ח' ולא הוי ליה יתור בגדים גביה, אם כן כשר אפילו לכתחילה לעבוד בלא נמשח ונתרבה בבגדיו שבעה, דלא בעינן לבגדיו דין כהן גדול רק דלא להוי גביה יתור בגדים. וכל זה לעבודת כל השנה דלא בעינן כהן גדול, אבל גבי יום הכיפורים דבעינן דין כהן גדול, על זה אמרינן דלמצוה בעינן ריבוי שבעה. [חידושי הגר"ח על הש"ס יומא ב.]

לפי דבריו, הראב"ד אינו חולק באופן עקרוני על הרמב"ם, וגם לשיטתו הכהן הגדול מתמנה ומקבל את מעמדו רק לאחר 'שבעת ימי הריבוי והמשיחה'. עם זאת, הראב"ד סבור שהואיל ובשבעת ימים אלו הכהן המתמנה אמור ללבוש את שמונת בגדי הכהן הגדול – הוא יכול לעבוד בבגדי כהן גדול ואין בכך משום 'יתור בגדים', על אף שהוא עדיין נחשב לכהן הדיוט. בשל כך, אין מניעה שהכהן יעבוד בשבעת ימים אלו בכל ימות השנה, בהם אין חובה שהעבודה תיעשה על ידי כהן גדול; רק ביום הכיפורים, בו יש חובה שהעבודה תיעשה על ידי הכהן הגדול, לכתחילה אין לו לעבוד עד שישלם מינויו לכהן גדול – לאחר סיום 'שבעת ימי הריבוי והמשיחה'.

מדברי הרדב"ז עולה הבנה אחרת בטעמו של הראב"ד:

כיון דילפינן מהאי קרא, והאי קרא מיירי ביום הכיפורים, משמע דוקא ביום הכיפורים בעינן לכתחילה נתרבה שבעה ונמשח שבעה, אבל בימי המילואים בכל יום עובד בשמונה בגדים לכתחילה, ומשום חומרת יום הכיפורים בעינן לכתחילה שנתרבה תחילה שבעה ונמשח שבעה. [רדב"ז, שם]

הרדב"ז טוען, כי לשיטת הראב"ד דין התורה של 'שבעת ימי ריבוי ומשיחה' התחדש ביחס לעבודת יום הכיפורים בלבד – "משום חומרת יום הכיפורים" – אך לשאר העניינים כהן גדול מתמנה וקונה את מעמדו ב'ריבוי ומשיחה' פעם אחת.

מדברי הרדב"ז מתחדשים שני חידושים:

א. מלבד המינוי לכהן גדול, יש צורך במינוי מיוחד לעבודת יום הכיפורים. ובהתאם לכך, ייתכן שיהיה כהן גדול שהתמנה כדיון, אך אינו ראוי לעבוד ביום הכיפורים<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> הגר"ד סולוביצ'ק [שיעורי הגר"ד עמ' יז] מבאר את המעמד הייחודי הנדרש לעבודת יום הכיפורים: "שכדי לעבוד ביום הכיפורים הכהן הגדול צריך לעמוד תחת אהרן הכהן. ואף על פי שבדרך כלל אין הכהן הגדול צריך לעמוד תחת אהרן, ודי לנו בכך שנתמנה ככהן גדול, הרי שביום הכיפורים, מאחר שהוא חייב להיכנס לקדש הקדשים, אין לנו אלא כהן העומד תחת אהרן הכהן". ניתן להטעים את דבריו, שעבודת יום הכיפורים ביסודה היא מעין שחזור של עבודת חנוכת המשכן שנעשתה על ידי אהרן הכהן בשעת חנוכת המשכן. בהתאם לכך, לעבודה זו לא די ב'קדושת כהן גדול', אלא עבודה זו צריכה להיעשות על ידי אהרן עצמו; ולכן הכהן הגדול צריך לעמוד תחת אהרן כדי שיראה ראוי לעבודה זו.

ב. מינוי כהן גדול לדורות אינו צריך להיעשות על פי הדגם של 'שבעת ימי המילואים', אך המינוי לעבודת יום הכיפורים צריך להיעשות על פי דגם זה – 'שבעת ימי ריבוי ומשיחה' כדי להכשירו לעבודת יום הכיפורים.

נראה שדברים אלו מתבארים על פי הדמיון העמוק הקיים – בו עסקנו בהרחבה בשיעור הקודם – בין יום הכיפורים ליום השמיני למילואים. בהתאם לכך, דרשת הברייתא דלעיל מלמדת כי כשם שנדרשו שבעה ימים למינוי הכהנים לעבודות חנוכת המשכן ביום השמיני, כך נדרשים שבעה ימים למינוי הכהן הגדול לעבודת יום הכיפורים<sup>14</sup>.

עד כה עסקנו ביסוד הצורך ב'שבעת ימי משיחה וריבוי'. בחלקו האחרון של השיעור נבחנו את מחלוקת הראשונים כיצד נעשה ה'ריבוי'.

כאמור, הרמב"ם כותב:

כיצד מרבין אותו בבגדים? לובש שמנה בגדים ופושטן וחוזר ולובשן למחר שבעת ימים יום אחר יום, שנאמר 'שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו'... ואם עבד קודם שיתרבה בבגדים כל שבעה, או קודם שימשח כל שבעה עבודתו כשירה.

[הל' כלי המקדש והעובדים בו פ"ד ה"ג]

בדברי הרמב"ם מבואר כי ה'ריבוי' נעשה על ידי לבישת בגדים בלבד, ולכתחילה אין לכהן לעבוד בימים אלו.

הגבורת ארי [ה. ד"ה ריבוי שבעה] מקשה על הרמב"ם מסוגיית הגמרא הדנה כיצד מחנכים את הכהן שנכנס תחת הכהן הגדול אם ארע בו פסול:

פשיטא אירע בו פסול קודם תמיד של שחר מחנכין אותו בתמיד של שחר, אלא אירע בו פסול אחר תמיד של שחר במה מחנכין אותו?

[יומא יב:]

הגמרא שואלת כיצד מחנכים כהן גדול הנכנס לעבודה לאחר שכבר הוקרב תמיד של שחר, כך שהעבודה הבאה צריכה להיעשות בבגדי לבן. קושיה זו מבוססת על הנחה שהחינוך צריך להיעשות על ידי עבודה, ולכאורה סוגיה זו עומדת בניגוד לדברי הרמב"ם דלעיל, שה'ריבוי' נעשה על ידי לבישת הבגדים ללא עבודה.

הרב יחיאל מיכל פיינשטיין כותב ביישוב שיטת הרמב"ם:

הרמב"ם מפרש כל הגמרא דיומא לא לענין דין ריבוי כהן גדול, דבדאי ברור לשיטת הרמב"ם דהריבוי נגמר ונעשה כהן גדול בלבישה לחודא. אלא דהא אפילו אחר שכבר נתרבה לכהן גדול, מכל מקום זקוק הוא לחינוך, ואסור לו לעבוד עד שיתחנך. ואם כן מפרש דשאלת הגמרא, במה יתחנך לכהן גדול, דכל זמן שלא נתחנך לכהן גדול אסור לו לשמש בכהונה גדולה ואיך יעשה עבודת היום דיום הכיפורים. [חדושי מרן הגר"מ סי' ח]

על פי דבריו, הרמב"ם מבחין בין שני מושגים שונים: 'ריבוי' וחינוך. 'ריבוי' הוא עצם המינוי לכהן גדול, וחינוך הוא תחילת העבודה מבחינה מעשית. בשל כך, אמנם ה'ריבוי' נעשה בעצם לבישת הבגדים, אך מלבד זאת עליו 'להתחנך' – להתחיל לעבוד באופן מעשי ככהן גדול עם שמונת בגדיו<sup>15</sup>.

בניגוד לשיטת הרמב"ם, רש"י כותב בביאור המושג 'ריבוי':

<sup>14</sup> על פי זה, קיימים שני דינים שונים: בשעת מינוי לכהן גדול יש צורך בשבעה ימים של 'משיחה וריבוי' כדי להתמנות לעבודת יום הכיפורים. בנוסף, בכל שנה יש חובה לפרוש בכל שנה שבעת ימים קודם יום הכיפורים, כדי להיות ראוי לביצוע עבודות אלו. [שני דינים אלו נלמדים משתי דרשות שונות. את חובת 'שבעת ימי משיחה וריבוי' לצורך עבודת יום הכיפורים לומדת הגמרא [ה.] מהכתוב [שמות כט, ל]: "שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו, אשר יבא אל אהל מועד לשרת בקדש". לעומת זאת, את החובה לפרוש בכל שנה שבעת ימים קודם יום הכיפורים לומדת הגמרא [ב.] מהכתוב [ויקרא ה, ד]: "כאשר עשה ביום הזה, צוה ה' לעשת לכפר עליכם".]

<sup>15</sup> עיי' בית ישי [סי' לב] המבאר בהרחבה את ההבדל בין המושגים.

ריבוי שבעה – שימש כהן גדול שבעה ימים רצופים כשממנין אותו בכהונה גדולה, וילבש שמונה בגדים בשעת עבודה. [רש"י ה: ד"ה ריבוי שבעה]

מדברי רש"י עולה, כי לא די במעשה לבישת הבגדים בלבד, אלא על הכהן לעבוד עם הבגדים בשבעת ימים אלו. נראה מכך כי רש"י אינו מבחין בין שני המושגים דלעיל, ולדידו 'ריבוי' וחינוך אלו מושגים זהים, ולכן הוא מבאר את סוגייתנו העוסקת בדין 'ריבוי' על פי הסוגיה דלהלן, בה מבואר שהחינוך נעשה על ידי שהכהן הגדול עובד עם בגדיו.

הרב יחיאל מיכל פיינשטיין מקשה על שיטת רש"י מכיוון אחר:

הנה צריך עיון, דאיך נאמר דכל שבעה דלובש הבגדים עובד בהם, הא כיון דעדיין לא נעשה כהן גדול הוי ליה יתור בגדים. ובשלמא לפי המסקנא דנתרבה דלגבי דיעבד אפילו ביום אחד סגי ובפעם אחת שלובש הבגדים נעשה כהן גדול לגבי דיעבד, הנה נוכל לומר דבזה שיטת רש"י כהראב"ד, דכל שבדיעבד דין כהן גדול בו מישך שייכא הבגדים אליו ואין זה יתור בגדים אף לגבי לכתחילה... אמנם לפי ההווה אמינא, מקודם דנתרבה מקרא דביום אחד נעשה כהן גדול לגבי דיעבד, וסבירא ליה דאפילו לגבי דיעבד אינו נעשה כהן גדול אלא בריבוי כל שבעה דוקא, קשה, דאם כן הרי עצמם הדין סותר את עצמו, דאיך נאמר דלובשם כל שבעה וישמש בהם כל שבעה, הא כיון שעדיין אינו כהן גדול אפילו לגבי דיעבד, הרי אסור לשמש בח' בגדים ועבודתו פסולה משום יתור בגדים. [חדושי מרן הגרי"מ, שם]

הרי"מ פיינשטיין מקשה על שיטת רש"י מהווה אמינא של הגמרא, ש'ריבוי ומשיחה שבעה' הם לעיכובא. לכאורה לפי זה הכהן הגדול מתמנה רק לאחר שבעת הימים, אם כן כיצד לשיטת רש"י הוא עובד בימים אלו בשמונה בגדים, והרי הוא עדיין אינו כהן גדול!

הרב יחיאל מיכל פיינשטיין מיישב תמיהה זו על פי ההבנה שהובאה לעיל, שדין 'ריבוי ומשיחה שבעה' נאמר לגבי עבודת יום הכיפורים בלבד:

ואם כן נראה דשיטת רש"י היא, דהנה כל מה שרצה לומר... היינו רק לגבי לחול בו דין תורת כהן גדול לגבי יום הכיפורים להיכנס לפני ולפנים. אבל לדין כהן גדול של כל השנה פשיטא ליה אף לפי ההווה אמינא דלא בעי ריבוי שבעה לגבי דיעבד. ולכן שפיר ליתי לקושיין כלל, דודאי יכול ללבוש ולשמש בח' בגדים כל שבעה, דלגבי כל השנה נעשה כהן גדול לגבי דיעבד לפחות ביום אחד, ורק לעניין יום הכיפורים הוא דבעי ריבוי שבעה לעכב אפילו דיעבד. [שם]

לפי דבריו, רש"י מבחין בין המינוי לכהן גדול למינוי לעבוד ביום הכיפורים. בהתאם לכך, לשיטתו דברי הגמרא שיש צורך ב'ריבוי ומשיחה שבעה' אמורים רק כדי למנותו לכהן גדול שראוי לעבוד ביום הכיפורים, אך הוא מוגדר ככהן גדול באופן מידי, ולכן הוא יכול לעבוד מיד ככהן גדול.

בכך יש מקור נוסף להבנה העולה מביאורו של הרדב"ז לשיטת הראב"ד, כי לעבודת יום הכיפורים לא די להיות כהן גדול, אלא נדרש מינוי מיוחד לכך<sup>16</sup>.

בעזרת ה' בשיעור הבא נעסוק בדין "ומתקינין לו כהן אחר תחתיו שמא יארע בו פסול".

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>16</sup> הרי"מ פיינשטיין טוען שהבנה זו מדויקת בלשון רש"י בפירושו לסוגיה [ה. ד"ה אין לין], וע"ע בלשון רש"י בפירושו לתורה [שמות כט, ל]: "אשר יבא אל אהל מועד – אותו כהן המוכן ליכנס לפני ולפנים ביום הכפורים, וזהו כהן גדול, שאין עבודת יום הכפורים כשרה אלא בו".

# יסודות יומא

שיעור רביעי

## ”ומתקינין כהן אחר תחתי”

### מקורות

א. משנה ב.

ב. גמ' יב: - ”ומתקינין לו... הכא נמי עבודתו מחנכתו”

ג. ירושלמי מגילה פ”א ה”י ”וכפר הכהן... שממנין זקנים בפה”

ד. ביאור הראב”ד לספרא אחרי מות פרק ח הל’ ד ד”ה מנין לרבות לו

[ה. תוס’ ישנים יב: ד”ה שני]

ו. רש”ש יב. ד”ה פשיטא

ז. תוס’ יב: ד”ה כהן גדול; חידושי הגר”ח יומא יב: ’בענין מינוי כהן גדול וסילוקו’

### ירושלמי מגילה פ”א ה”י

וכפר הכהן אשר ימשח אותו - מה תלמוד לומר? לפי שכל הפרשה אמורה באהרן, אין לי אלא אהרן עצמו, מניין לרבות כהן אחר? תלמוד לומר 'אשר ימשח אותו'. אין לי אלא משוח בשמן המשחה, המרובה בגדים מניין? תלמוד לומר 'ואשר ימלא את ידו'. מניין לרבות כהן המתמנה? תלמוד לומר 'וכפר הכהן'. במה הוא מתמנה? רבנן דקיסרין בשם רבי חייא בר יוסף: בפה. אמר רבי זעירה: הדא אמרה שממנין זקנים בפה.

### פירוש הראב”ד לספרא אחרי מות פרק ח הל’ ד

מנין לרבות לו כהן אחר הממונה? תלמוד לומר 'וכפר הכהן' - מנין שצריכים אנו להתקין לו כהן אחר שמא יארע בו פסול, וזו התקנה תהא במקום משיחה או ריבוי בגדים שצריך להיות בכהן גדול קודם יום הכפורים. ולפי שאי אפשר לו למשחו קודם לכן או להלבישו שמונה בגדים, לפי שאין ממנין שני כהנים גדולים אחד משום איבה, התקנה הזו היא במקום משיחה וריבוי בגדים.

### חידושי הגר”ח יומא יב: ’בענין מינוי כהן גדול וסילוקו’

ובתוס’ הקשו דמדקאמר טעמא משום איבה, משמע דמדינא ראוי להיות כהן גדול מדאורייתא אלא גזרו ביה רבנן משום איבה, וא”כ תימה אמאי איצטריך לפרושי טעמא דאין משמש בכהן הדיוט משום דמעלין בקודש ואין מורדין תיפוק ליה דהוי מחוסר בגדים ועבודתו פסולה, דכהן גדול ששימש בד’ בגדים הוי מחוסר בגדים. ותירצו, דכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה, ובירושלמי דריש לה מקרא ע”ש, וכ”כ התוס’ בזבחים יח ע”א.

ופירש הגבורת ארי, דכוונת התוס’ דמסלקין אותו מלהיות כהן גדול וממילא דינו ככהן הדיוט, ועל כן לא חשיב מחוסר בגדים אם עבד בד’ בגדים, ורק משום דמעלין בקודש ואין מורדין אין מניחים אותו לשמש בד’ בגדים. והקשה הגבורת ארי מהא דמבואר בהוריות יב ע”ב דכהן גדול שעבר ממשיחתו מחמת מומין או צרעת דאינו ראוי לעבודה כלל לעולם, אפילו הכי אסור באלמנה, ויליף לה מקרא, ואם כן חזינן דאף שעבר עדיין הוא בקדושתו ולא פקע מינה דיני תורת כהונה גדולה. וכן הקשה מהא דתנן שם בדף ע”ב דמשוח שעבר ממשיחתו ואחר כך חטא דמביא פר כדין כהן גדול, הרי דאף שעבר עדיין הוא בקדושתו. וכן הוא בטורי אבן מגילה דף ט ע”ב.

הנה שמעתי על הקושיא הנ"ל תירוץ אחר מהרב (שליט"א) זצ"ל בשם אביו הגר"ח הלוי זצ"ל, וזה תוכן דבריו: דלכאורה קשה עוד קושיא אחרת, דאמאי מתמנה בפה, הא כהן גדול בעי משיחה, ותיקן, דבכהן גדול יש ב' דינים א' דין משיחה, שבה הוא מתקדש לכהן גדול, וב' דין מינוי, שלכד המשיחה עוד יש לו דין אחר, שהוא נתמנה לכהן גדול. ונמצא שדין משיחה שלו אינה בטלה לעולם, כמו כלי שרת שנמשח, שאין יכול לעולם להתבטל מקדושתו וליעשות חולין, דעל קדושת המשיחה אין שייך ביטול, אבל המינוי שלו יכול להתבטל, דעל מינוי שייך ביטול וסילוק. וזה כוונת הירושלמי 'כהן גדול מתמנה בפה', פירוש שלכד המשיחה עוד יש לו דין מינוי, ולפיכך 'מסתלק בפה', דעל מינוי שייך סילוק, אבל המשיחה אינה יכולה להתבטל לעולם, ואי לא היתה לו אלא משיחה לבדה לא היה יכול להסתלק לעולם, אבל עכשיו שיש לו דין מינוי, לפיכך יכול להסתלק. ונמצא לפי זה, שכהן גדול משוח שעבר אין לו דין מינוי, דהא נסתלק ועבר הוא מכהונתו, אבל דין המשיחה שלו יש לו, דאינה בטלה לעולם.

בשיעור שעבר עסקנו באופן מינוי וחינוך הכהן הגדול. בשיעור זה נשלים את העיסוק בעניין זה סביב דין הכהן החלופי שמתקנים תחת הכהן הגדול למקרה שיארע בו פסול.

מקור דין זה במשנה בתחילת המסכת:

שבעת ימים קודם יום הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פלהדרין, ומתקנין לו כהן אחר תחתיו שמא יארע בו פסול. [משנה ב.]

לאור דברי המשנה יש לדון – התקנה זו מה טיבה? האם זהו זימון בעלמא (שרק מגדיר מי יהיה הכהן הגדול בשעת הצורך), או שיש להתקנה משמעות הלכתית? האם באופן העקרוני הכהן החלופי הוא כהן הדיוט רגיל, או שהתקנתו לכהן גדול חלופי מגדירה אותו כבר בשעה זו, לכל הפחות לדברים מסוימים, ככהן גדול?

לכאורה, ספק זה נפשט מסוגיית הגמרא הדנה כיצד הכהן החלופי מתחנך ככהן גדול כאשר הכהן הגדול המקורי נפסל באמצע עבודת יום הכיפורים:

פשיטא אירע בו פסול קודם תמיד של שחר מחנכין אותו בתמיד של שחר, אלא אירע בו פסול אחר תמיד של שחר במה מחנכין אותו? [יומא יב.]

מדברי הגמרא עולה כי הכהן החלופי זקוק ל'חינוך' בשעת כניסתו לעבודה ככהן גדול, בדומה לכל כהן גדול חדש. נראה מכך שלהתקנתו לכהן גדול אין משמעות הלכתית, והוא נעשה לכהן גדול רק כאשר הוא ממלא באופן מעשי את מקומו של הכהן הגדול שנפסל.

לעומת דברי הגמרא, בספרא נאמר:

וכיפר אשר ימשח אותו – מה תלמוד לומר? לפי שכל הפרשה אמורה באהרן, אין לי אלא אהרן עצמו, מנין לרבות כהן אחר? תלמוד לומר 'אשר ימשח אותו'. אין לי אלא משוח בשמן המשחה, מרובה בגדים מנין? תלמוד לומר 'ואשר ימלא את ידו'. מנין לרבות כהן אחר המתמנה? תלמוד לומר 'וכפר הכהן'. [ספרא אחרי מות פרק ח הל' ד]

הספרא לומד מדרשה שהכהן החלופי כשר לעבודת יום הכיפורים. מכך שהספרא נזקק לדרשה זו נראה כי לשיטתו התקנתו לכהן גדול חלופי מהווה מינוי המכשיר אותו לעבודת היום. ואם כן, לכאורה הספרא חלוק על דברי הגמרא דלעיל, ולשיטתו הכהן החלופי אינו זקוק ל'חינוך', שכן עצם מינויו מכשיר אותו לעבודת יום הכיפורים.

דרשה זו מובאת גם בירושלמי, ועל גבי דרשה זו מוסיף הירושלמי:

במה הוא מתמנה? רבנן דקיסרין בשם רבי חייא בר יוסי: בפה. [ירושלמי מגילה פ"א ה"י] 17

מבואר, אם כן, כי לשיטת הספרא והירושלמי, לעומת כהן גדול רגיל המתמנה על ידי 'משיחה וריבוי', הכהן החלופי מתמנה על ידי דיבור בפה.

הראב"ד בביאורו לספרא מבאר את טעם החילוק בין כהן חלופי לכהן גדול רגיל, מדוע הכהן החלופי אינו מתמנה – בדומה לכהן גדול רגיל – על ידי 'משיחה וריבוי':

מנין לרבות לו כהן אחר הממונה? תלמוד לומר 'וכפר הכהן' – מנין שצריכים אנו להתקין לו כהן אחר שמא יארע בו פסול, וזו התקנה תהא במקום משיחה או ריבוי בגדים שצריך להיות בכהן גדול קודם יום הכפורים. ולפי שאי אפשר לו למשחו קודם לכן או להלבישו שמונה בגדים, לפי שאין ממנין שני כהנים גדולים אחד משום איבה, התקנה הזו היא במקום משיחה וריבוי בגדים. [ביאור הראב"ד לספרא, שם]

לדברי הראב"ד, זהו דין מיוחד מחמת חוסר האפשרות למנות את הכהן החלופי על ידי 'ריבוי ומשיחה': לא ניתן למנות שני כהנים גדולים כאחת משום איבה, ולכן אי אפשר ל'משוח ולרבות' את הכהן החלופי. בשל כך קבעה התורה שמינויו ייעשה באופן אחר – בפה<sup>18</sup>.

עם זאת, ניתן להציע הסבר עקרוני למינויו השונה של הכהן החלופי. כהן רגיל מתמנה לעמוד ככהן גדול מצד עצמו, אך הכהן החלופי מתמנה רק לעמוד ולתפקד תחת הכהן הגדול שארע בו פסול. בשל כך, אין זה שייך למשוח אותו בשמן המשחה ולהלביש אותו את שמונת בגדי הכהונה, אלא יש למנותו בפה בלבד – להגדיר שהוא מיועד לעמוד במקום הכהן הגדול אם יארע בו פסול, ותו לא.

הגדרה זו למעמדו השונה של הכהן החלופי עולה משיטת ריב"א המובאת בתוספות ישנים:

שני כל מצות כהונה גדולה עליו – ואומר ריב"א, דמכל מקום הוי הפר משל כהן שעבר שהיה קבוע בכל יום. [תוס' ישנים יב: ד"ה שני] 19

לשיטת ריב"א, את "פרו של כהן גדול" מביא הכהן הגדול הקבוע ולא הכהן החלופי המשמש כעת. שיטה זו טעונה ביאור: מדוע הכהן המשמש אינו מביא את הפר, והרי הוא העושה את סדר העבודה? נראה מכך כי הכהן החלופי אינו כהן גדול מצד עצמו, אלא הוא שליחו של הכהן הגדול המקורי. בשל כך, את הפר מביא הכהן הגדול המקורי ולא הוא<sup>20</sup>.

נראה להעמיק הבנה זו על פי דברי הרמב"ם:

וממנין כהן גדול, הוא ראש לכל הכהנים, ומושחין אותו בשמן המשחה, ומלבישין אותו בגדי כהונה גדולה, שנאמר: 'והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק' וגו'.

[הל' כלי המקדש והעובדים בו פ"ד ה"ב]

<sup>17</sup> וכעין זה כותב הירושלמי במסכת יומא פ"א ה"א.

<sup>18</sup> יש לשאול על כך, מדוע קיימת חובה למנות את הכהן החלופי כבר לפני כהן גדול, ומדוע לא ניתן להמתין ולמנותו רק אם יצטרך להיכנס לעבודה תחת הכהן הגדול. המנחת אברהם (ח"ב סי' כח פרק ד) מבאר, כי לשיטת הראב"ד יש להפריש גם את הכהן החלופי שבעת ימים קודם יום הכיפורים, ולשם כך יש למנותו כבר בשעה זו.

<sup>19</sup> תוספות ישנים מביאים שיטה חולקת בשם רבנו, כי את הפר מביא הכהן החלופי. [ועי' תוספות [מגילה ט: ד"ה אין בין] הנוקטים כריב"א].

<sup>20</sup> עיקרון זה מפורש בדברי תוס' ישנים להלן [מט: ד"ה שחט], המעלים סברה שאם הכהן הגדול שחט את פרו ולאחר מכן נטמא – הכהן הנכנס תחתיו מקריב את קרבנו, "שאינו אלא שלוחו של ראשון ופר עצמו קרינא ביה".

הרמב"ם מגדיר את הכהן הגדול כ"ראש לכל הכהנים"<sup>21</sup>. עולה מכך כי כהונה גדולה ביסודה אינה קדושה החלה על הגברא, אלא זהו מינוי לתפקיד – שלטון על שבט הכהנים<sup>22</sup>. בהתאם לכך, קיים חילוק עקרוני בין הכהן החלופי לכהן גדול: הכהן החלופי אינו מתמנה להיות "ראש לכל הכהנים", אלא הוא מוגדר כ'ממלא מקום' בלבד. בהתאם לכך, הוא עושה את סדר עבודת יום הכיפורים בשליחות הכהן הגדול שנטמא, ולכן את "פרו של כהן גדול" מביא הכהן הגדול המקורי שהעבודה נעשת בשליחותו<sup>23</sup>.

דברינו עד כה התבססו על הנחה שקיימת מחלוקת בין הבבלי לספרא ולירושלמי באופן מינויו של הכהן החלופי. אמנם, יש אחרונים הטוענים שגם הבבלי מודה שהכהן החלופי מתמנה באופן ייחודי, ובהתאם לכך הם מבארים את שאלת הגמרא דלעיל, כיצד מחנכים את הכהן החלופי, באופן אחר.

הזבח תודה כותב:

ועוד נלענ"ד לומר לולא דמסתפינא, דגם סוגית הש"ס מעיקרא ורב אדא ואבבי לא פליגי על ברייתא דתניא בספרא ופשוט הוא בירושלמי. אלא דלכולי עלמא קים להו דכהן זה המתמנה אין צריך חינוך לעבודה מדינא, אלא דהש"ס שקיל וטרי במה מחנכין אותו שיהא ניכר שהוא כהן גדול, שלא יהא נראה שכהן הדיוט משמש ביום הכיפורים כיון שמשמש בפנים רק בד' בגדים ככהן הדיוט ומעולם לא לבש שמונה. [זבח תודה יב. ד"ה ודוקא]

על פי דבריו, הגמרא אינה חולקת על הספרא והירושלמי. גם לפי הגמרא, המינוי נעשה בדיבור הפה, והסוגיה עוסקת רק בשאלה כיצד יוצרים היכר למינויו ככהן גדול<sup>24</sup>.

הרב יחיאל מיכל פיינשטיין [חידושי מרן הגר"מ סי' ח] מיישב את סוגיית הבבלי עם דברי הספרא והירושלמי באופן אחר, על פי טענתו העקרונית – אותה הבאנו בשיעור הקודם בהרחבה – כי לשיטת הרמב"ם קיימת הבחנה בין שני מושגים: 'מינוי' ו'חינוך'. על פי דבריו, המינוי הוא ההגדרה הפורמאלית המחילה עליו 'שם כהן גדול', ואילו החינוך הוא היותו כהן רגיל מבחינה מעשית. לאור דבריו אלו טוען הר"מ פיינשטיין כי מודה הבבלי לירושלמי שקיים הבדל בין הכהן החלופי לכהן גדול רגיל באופן המינוי: כהן גדול רגיל מתמנה ב'ריבוי ומשיחה', ואילו הכהן החלופי מתמנה בפה. ואף על פי כן שאל הבבלי: "אירע בו פסול אחר תמיד של שחר במה מחנכין אותו", שכן מלבד עצם המינוי יש צורך בחינוך – התחלת העבודה מבחינה מעשית, כך שהכהן לא יהיה לא רק 'כהן גדול' באופן פורמאלי, אלא גם ייעשה לכהן גדול באופן מעשי. וביחס לרובד זה אין חילוק בין כהן חלופי לכל כהן גדול אחר<sup>25</sup>.

לסיום השיעור נעיר, כי בניגוד לדברינו דלעיל, תוספות לומדים מדברי הירושלמי עיקרון כללי:

דכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה, ובירושלמי דריש ליה מקרא, ומסתברא שהדבר תלוי במלך ובאחיו הכהנים. [תוס' יומא יב: ד"ה כהן גדול]

<sup>21</sup> נראה כי לפי הרמב"ם, זהו טעם הדין שאין ממנים שני כהנים גדולים כאחד.

<sup>22</sup> עיי' מנחת אברהם [ח"ב סי' כה פ"ב אות ב] המביא להבנה זו ראיות שונות.

<sup>23</sup> כן מבאר הרב יעקב פרנצוס במאמרו 'חינוך כהן גדול – מלכות ושליחות' [עלון שבות 150 עמ' 310], ועיי' מנחת אברהם [שם] הכותב כעין זה.

<sup>24</sup> וכן כותב הרש"ש [שם, ד"ה פשיטא]. [הזבח תודה והרש"ש מדייקים הבנה זו מדברי רש"י [ד"ה במה מחנכין]: "במה מחנכין אותו... ובמה הוא ניכר שהוא כהן גדול מעולם, ובמה יצא מהדיוטות, שתהא עבודת היום נעשית בכהן גדול". אמנם, עיי' מנחת אברהם [שם, פ"א אות ד] טוען כי לאור דברי רש"י במסכת מכות [יא. ד"ה ואחד המרובה] יש לבאר את כוונתו באופן שונה: ההיכר אינו דין בפני עצמו, אלא משמעות 'הריבוי והמשיחה' הוא בכך שעל ידי זה ניכרת כהונה גדולה בהם].

<sup>25</sup> וכן כותב הבית ישי [סי' לב].

מדבריהם עולה כי זהו עיקרון כללי בכל כהן גדול – "מתמנה בפה ומסתלק בפה"<sup>26</sup>.

הגבורת ארי תמה על כך מסוגיות בהן מבואר שקדושת כהן גדול אינה פוקעת:

מכל מקום ק"ל, דהא ודאי כהן גדול אף על גב דעבר ממשיחתיה אכתי בקדושתיה קאי, דהא תנן בפרק ג' דהוריות: משוח שעבר ממשיחתו ואחר כך חטא, וכן נשיא שעבר מגדולתו ואחר כך חטא – כהן משיח מביא פר והנשיא כהדיוט, ומייתי לה התם מקרא. אלמא משוח אף על פי שעבר אכתי בקדושתיה קאי ומשום הכי מביא פר כדמעיקרא. ושם בפרק ג' מיבעי לרב פפא משוח שנצטרע מהו באלמנה ופשט לה מדתניא 'אין לי אלא עבר מחמת קריו, עבר מחמת מומו מנין? תלמוד לומר 'והוא', ושמע מינה מהא דאפילו עבר מחמת מומין וצרעת דאינו ראוי לעבודה כלל לעולם אפילו הכי בקדושתיהו קיימי.

[גבורת ארי יב: ד"ה ולא כהן]

רבנו חיים הלוי מבריסק מיישב את שיטת תוספות על פי הבחנה בשני רבדים הקיימים בכהן גדול:

דבכהן גדול יש ב' דינים: א' דין משיחה, שבה הוא מתקדש לכהן גדול. וב' דין מינוי, שלבד המשיחה עוד יש לו דין אחר, שהוא נתמנה לכהן גדול. ונמצא שדין משיחה שלו אינה בטלה לעולם, כמו כלי שרת שנמשח, שאין יכול לעולם להתבטל מקדושתו וליעשות חולין, דעל קדושת המשיחה אין שייך ביטול, אבל המינוי שלו יכול להתבטל, דעל מינוי שייך ביטול וסילוק.

[חידושי הגר"ח יומא יב: 'בענין מינוי כהן גדול וסילוקו]

לפי דבריו, כהונה גדולה היא גם חלות קדושה על הגברא וגם תפקיד אליו הכהן התמנה – "ראש לכל הכהנים". בהתאם לכך, המשיחה היא החלת הקדושה על הכהן, והמינוי בפה הוא המינוי לתפקיד.

על פי דבריו אלו מבאר הגר"ח, שדברי תוספות בשם הירושלמי אמורים ביחס לרובד של המינוי בלבד:

וזה כוונת הירושלמי 'כהן גדול מתמנה בפה', פירוש שלבד המשיחה עוד יש לו דין מינוי, ולפיכך 'מסתלק בפה', דעל מינוי שייך סילוק, אבל המשיחה אינה יכולה להתבטל לעולם, ואי לא היתה לו אלא משיחה לבדה לא היה יכול להסתלק לעולם, אבל עכשיו שיש לו דין מינוי, לפיכך יכול להסתלק. ונמצא לפי זה, שכהן גדול משוח שעבר אין לו דין מינוי, דהא נסתלק ועבר הוא מכהונתו, אבל דין המשיחה שלו יש לו, דאינה בטלה לעולם. [שם]

לטענתו, תוספות מודים שקדושת כהן גדול אינה בטלה לעולם, ודבריהם אמורים ביחס למינוי בלבד – מינוי זה אינו תלוי בקדושה, וכשם שהוא חל בפה כך ניתן לבטלו בפה ולסלקו ממשרת הכהונה הגדולה.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>26</sup> וכן כותבים פסקי תוספות [אות י].

# יסודות יומא

## שיעור חמישי

### העבודות הנעשות על ידי כהן גדול

#### מקורות

- א. ספרא אחרי מות פרק ח הל' ד
- ב. משנה פ"ב מ"א-ד; פ"ג מ"ד-ה; פ"ז מ"ג-ד
- ג. [תוס' כ. ד"ה משום]; המאור הקטן א. ד"ה והוי יודע; מלחמת ה' לרמב"ן, שם; ריטב"א יב. ד"ה הכי גרסינן
- ד. רש"ש יומא יב. רש"י ד"ה פשיטא]
- ה. רמב"ם הל' עבודת יום הכיפורים פ"א ה"א-ב; פ"ד ה"א "...ופושט בגדי זהב"
- ו. אור שמח הל' עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"א

#### ספרא אחרי מות פרק ח הל' ד

וכיפר אשר ימשח אותו - מה תלמוד לומר? לפי שכל הפרשה אמורה באהרן, אין לי אלא אהרן עצמו, מניין לרבות כהן אחר? תלמוד לומר 'אשר ימשח אותו'. אין לי אלא משוח בשמן המשחה, מרובה בגדים מניין? תלמוד לומר 'ואשר ימלא את ידו'. מניין לרבות כהן אחר המתמנה? תלמוד לומר 'וכפר הכהן'.

#### ריטב"א יב. ד"ה הכי גרסינן

ואיכא למידק לפום האי שיטתא דהא לקמן במכילתין קתני תנא ארבע פייסות שהיו במקדש, וכיון שכל עבודת יום הכיפורים אינה אלא בכהן גדול מה ענין פייסות ביום הכיפורים, ומורי הרב תירץ לי דפייסות השנויות לקמן במכילתין לא נשנו אלא לשאר ימות השנה, ואידי דאיירי בתרומת הדשן שבכל יום ויום ושהיו מפייסין עליו סיימינהו לכולהו ארבע פייסות. ובשם רבינו הגדול רבו ז"ל אמר לי שהיה סובר דמדאורייתא אין חובה בכהן גדול אלא בעבודת היום ממש, אבל תמידין ועבודות של כל יום ויום כשרות אפילו בכהן הדיוט, אלא דמצוה בכהן גדול טפי, ורבנן שוו חובה בכהן גדול אף בתמידין, ולא התירו אלא דברים שאינם עיקר עבודה כאותה שאמרו קרצו ומירק אחר שחיטה על ידו, וכגון להפך במזלג, ולהזמין איברים להעלותן, והיכא דכהן גדול חלוש עושין עבודת תמידין אף בכהן הדיוט, והיינו דקתני תנא דיני פייסות במכילתין.

#### אור שמח הל' עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"א

ראה במלחמות (יומא ג' ע"א בדפי הרי"ף) שהאריך דכולהו ד' פייסות היו ביוהכ"פ, ושאינו כן דעת רבינו, רק שהביא דברי רבינו וקלסן, דתרוה"ד וכן סידור המערכה לא היה בכה"ג, וטעמו דכ"ז אינו רק מכשירי עבודה יעו"ש. והנה דעת רבינו לעיל פ"א (ה"ב) דאף מוסף שבת בכה"ג, אף דהוא ע"י מקרה, ואינו מקרבנות היום, משמע לרבינו לשון הגמ' (מנחות ע' ע"א) מוספין בהדי תמיד של שחר כו' על כל המוספין, אף של שבת, ואולי היה לרבינו מפורש באיזה מקום, ומסתברא כן, דאמרו בפרק כל התדיר (זבחים צ"א ע"א) אטו ר"ח למוספין דידיה אהני למוספי שבת לא אהני, יעו"ש, הרי דמקדשי בקדושת ר"ח, כן הכא מוספי שבת בקדושת יוהכ"פ מקדשי, ומצותן בכה"ג כמו תמידים. וגדולה מזו מצאנו בפרק תמיד נשחט (פסחים נ"ט ע"ב) דאימורי פסח שחל להיות י"ד בשבת קרבין ביום טוב, דהוי חלבי שבת, וקרבין ביום טוב, אלמא דפסח הבא בשבת מקרי חלבי שבת, אף על גב דהוא ענין מקרי שתלוי בקביעות ב"ד מקרי חלבי שבת, ואהני ליה קדושת שבת, כש"כ הכא דדחו יוהכ"פ דעבודתן בכה"ג כמו תמיד. אבל מכל מקום לא מצאנו לרבינו שיאמר דסילוק וסדור בזיכין והקטרת בזיכין יהיה

בכ"ג דוקא ביוהכ"פ, וטעמו, כיון דהוא מונח משבת שעבר אין זה מיוחד לאותו יום דיהיה בכ"ג, אף על גב דסלוק בזיכין הוי כמו קמיצה, כמו דאמרו מנחות (דף ח' ע"א), מכל מקום אם יהא מונח על השולחן עד שבת הבאה כשרים להקטרה, ולא מיפסלי בלינה, וכמבואר בזבחים (דף צ' ע"א) ועיי"ש בתוס' ד"ה לשולחן מדמינן ליה, א"כ אין זה מיוחד לאותו יום, ולא בעי שיהיה בכה"ג, והכי משמע פשטא דמשנתנו דפרק שתי הלחם כו' (מנחות צ"ט ע"ב) וד' כהנים נכנסין כו', הקטירו הבזיכין כו', חל יוהכ"פ להיות בשבת כו' מתחלקות לערב, משמע דכל הסדר הוא ג"כ ביוהכ"פ שחל בשבת ולכן לא זכר רבינו דין בזיכין בכה"ג וברור. וכן נ"ל דקדושת יוהכ"פ חיילא על שבת ג"כ, להקדישו בשבות מכל אכילה, דקדושת יוהכ"פ גם לשבת אהני שיוקדש בענות נפש, ולכן ביוהכ"פ שחל בשבת וחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול מורה אני דלא מקדש גם על שבת, דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו, ופשוט.

בשיעורים הקודמים עסקנו בדיני הכהן הגדול. בשיעור זה נבחן אלו עבודות צריכות להיעשות דווקא על ידי כהן גדול.

החובה שעבודת יום הכיפורים תיעשה דווקא על ידי אהרן הכהן נלמדת מכך שפרשיית סדר העבודה אמורה כולה ביחס לאהרן. עם זאת, בסוף הפרשייה כתוב:

וכפר הכהן אשר ימשח אתו ואשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו, ולבש את בגדי הבד בגדי הקדש. וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח יכפר, ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר. והיתה זאת לכם לחקת עולם לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה, יעש כאשר צוה ה' את משה.

מפסוקים אלו עולה כי עבודה זו מתקיימת לדורות על ידי הכהן הגדול העומד תחת אהרן הכהן. וכן נאמר בספרא:

וכיפר אשר ימשח אותו – מה תלמוד לומר? לפי שכל הפרשה אמורה באהרן, אין לי אלא אהרן עצמו, מנין לרבות כהן אחר? תלמוד לומר 'אשר ימשח אותו'. אין לי אלא משוח בשמן המשחה, מרובה בגדים מנין? תלמוד לומר 'ואשר ימלא את ידו'. מנין לרבות כהן אחר המתמנה? תלמוד לומר 'וכפר הכהן'.

וכן מפורש בבבלייתא המובאת במסכת הוריות, המונה את דיניו הייחודיים של הכהן הגדול:

וכל עבודת יום הכפורים אינה כשרה אלא בו. [הוריות יב:]

בפשטות, מקורות אלו מלמדים על דין בעבודות הכפרה והכניסה לקודש הקדשים, הקובע כי עבודות אלו צריכות להיעשות על ידי הכהן הגדול. לפי זה, לכאורה, אין מניעה ששאר העבודות הנעשות ביום זה, שאינן חלק מסדר העבודה – כדוגמת התמידים והמוספים הקרבים ביום הכיפורים – ייעשו על ידי שאר הכהנים. עם זאת, המשניות לאורך המסכת מפרטות כיצד הכהן הגדול מקריב גם את התמידים והמוספים ואת שאר עבודות היום:

פרסו סדין של בוך בינו לבין העם, פשט ירד וטבל עלה ונסתפג, הביאו לו בגדי זהב ולבש וקידש ידיו ורגליו. הביאו לו את התמיד, קרצו ומרק אחר שחיטה על ידו. קיבל את הדם וזרקו, נכנס להקטיר קטורת של שחר ולהטיב את הנרות, ולהקריב את הראש ואת האברים ואת החביתין ואת היין.

הביאו לו בגדי זהב ולבש וקדש ידיו ורגליו, ויצא ועשה את אילו ואת איל העם ואת שבעת כבשים תמימים בני שנה... הביאו לו בגדי זהב ולבש וקידש ידיו ורגליו ונכנס להקטיר קטורת של בין הערבים ולהטיב את הנרות וקדש ידיו ורגליו ופשט. [יומא ע.]

מכך נראה שחובה על הכהן הגדול לעשות לא רק את עבודות הכפרה, אלא גם את שאר העבודות הנעשות ביום הכיפורים. אמנם, יש לעמוד על מקור דין זה: הדרשה דלעיל מלמדת שעבודות הכפרה

צריכות להיעשות על ידי כהן גדול, אך מניין שגם העבודות האחרות הנעשות ביום הכיפורים טעונות כהן גדול?<sup>27</sup>

בעיקר העניין, האם אכן כל העבודות הנעשות ביום הכיפורים טעונות כהן גדול, דנו הראשונים סביב המשיניות בפרק השני המפרטות את סדר הפייסות הנוהגות במקדש. הראשונים נחלקו האם סדר הפייסות, המחלקות את העבודות לכהנים שונים, נהג גם ביום הכיפורים.

הרז"ה כותב:

והוי יודע כי בעלי הקרובות שהכניסו בפיוטיהן בסדר עבודת היום ארבעה פייסות, טעו כולן במשנתנו ולא הבינו כי הפייסות החשובים במשנתנו לשאר ימות השנה הם ולא ביום הכיפורים, לפי שכל עבודות היום אינה כשרה אלא בכהן גדול. [המאור הקטן א.]

לדברי הרז"ה, הפייסות אינן מתקיימות ביום הכיפורים, הואיל וכל העבודות אינן כשרות אלא בכהן גדול.

הרמב"ן מודה לטענתו העקרונית של הרז"ה, כי כל העבודות הנעשות ביום הכיפורים אינן כשרות אלא בכהן גדול, אולם הרמב"ן ממאן לקבל את האפשרות שכל הפייסות טעו בעניין זה. בשל כך הרמב"ן מאריך לבאר כי אמנם הכהן הגדול עשה את כל עבודות היום, אך היו עבודות צדדיות, שאינן חלק מעבודת היום, שנעשו על ידי כהנים אחרים, ובשבילן עשו פייסות:

שהפייס הראשון שהוא תרומת הדשן הואיל והוא כשר קודם חצות אינו עבודת יוה"כ אלא עבודת לילה ואינו בכ"ג כלל שלא נתנו לכהן גדול אלא עבודת היום...

הפייס השני רוב בעלי הקרובות פירשוהו ואמרו בו: מי מדשן מזבח הפנימי ומי מדשן את המנורה... יראה מזה שהבינו הראשונים העבודות שהן בכהן גדול ונזוהרו מהן ולא שמו להן פייס, אבל דישון מזבח הפנימי אינה עבודת יום אלא עבודת לילה דומיא דהרמת דשן בחיצון... וכן דישון המנורה כשר בכל כהן, והוא הסרת הפתילות שכבו וכל השמן שבנר... שאינה עבודה אלא מכשירי עבודה מפני כך לא הצריכן הכתוב לכהן גדול...

הפייס השלישי חדשים לקטרת, אבל לא להקטרת הקטרת עצמו... אלא לסייעו שהוא זוכה במחתה...

הפייס הרביעי מי מעלה איברים מן הכבש למזבח, הם האיברים שניתותרו מערב יום הכפורים שסודרים אותם על המערכה הרביעית של איברים ופדרים... והעלאה זו עבודת לילה היא או סוף של יום שעבר ואינה מסדר היום והיא צריכה פייס. [מלחמת ה', שם]

לדברי הרמב"ן, הפייס הראשון נעשה בשביל תרומת הדשן שאינה בכלל עבודת היום אלא היא עבודת הלילה. שאר הפייסות נעשו בעבור דברים שהם בגדר 'הכשר עבודה': הפייס השני נעשה בעבור דישון המזבח הפנימי והמנורה, הפייס השלישי נעשה בשביל הולכת המחתה לקטורת, והפייס הרביעי נעשה בשביל העלאת האיברים שנותרו מערב יום הכיפורים למזבח<sup>28</sup>.

לדברי הרמב"ן מובאת שיטה אחרת בשם הרמב"ן:

ובשם רבינו הגדול רבו ז"ל אמר לי, שהיה סובר דמדאורייתא אין חובה בכהן גדול אלא בעבודת היום ממש, אבל תמידין ועבודות של כל יום ויום כשרות אפילו בכהן הדיוט, אלא דמצוה בכהן גדול טפי, ורבנן שוו חובה בכהן גדול אף בתמידין, ולא התיירו אלא דברים

<sup>27</sup> עיי' רש"י [גב. רש"י ד"ה פשיטא] התמה על כך: "ובאמת לא ידעתי מנא לן דקרבתות שאינן מחובות היום הוא דוקא בכהן גדול, דקרא ד'וכפר הכהן אשר ימשח אותו' כו' אינו כתוב אלא בקרבנות דחובת היום".

<sup>28</sup> הרמב"ן [הל' עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"א] מזכיר לגבי יום הכיפורים פייס רק על תרומת הדשן, סידור המערכה ודישון המזבח. עולה מכך כי הוא מקבל את שיטת הרמב"ן לגבי 'עבודות לילה', שהן אינן טעונות כהן גדול, אך אינו מקבל את שיטת הרמב"ן לגבי 'הכשר עבודה', ולדעתו גם העבודות הנלוות היו נעשות על ידי הכהן הגדול בלבד. [ועיי' תוס' כ: ד"ה משום] הדנים האם היה פייס ביום הכיפורים על תרומת הדשן.

שאינם עיקר עבודה כאותה שאמרו 'קרצו ומירק אחר שחיטה על ידו', וכגון להפך במזלג, ולהזמין איברים להעלותו, והיכא דכהן גדול חלוש עושין עבודת תמידין אף בכהן הדיוט. והיינו דקתני תנא דיני פייסות במכילתין. [ריטב"א יב. ד"ה הכי גרסינן]

לפי שיטה זו, מדין תורה הכהן הגדול חייב לעשות בעצמו רק את "עבודות היום ממש". לגבי העבודות האחרות אין חובה גמורה שהכהן הגדול יעשה אותן בעצמו, אלא "מצוה בכהן גדול טפי"<sup>29</sup>. מדרבנן יש בכך חובה גמורה, אך הם התירו לכהן חלוש שהעבודות האחרות, כעבודת התמידים, תיעשה על ידי כהן אחר, ובמקרים אלו נעשה פייס על אותן העבודות.

שיטת הריטב"א נראית תואמת את ההבנה שעלתה לעיל, שהצורך בכהן גדול נאמר ביחס לעבודת הכפרה בלבד. לעומתה, שיטת הרז"ה והרמב"ן טעונה ביאור: מדוע גם שאר העבודות טעונות כהן גדול?

בעל הפרי חדש בספרו 'מים חיים' כותב ביישוב תמיהה זו:

ומה שהקשינו דמהיכא תיתי 'אהרן' ו'חוקה' לעבודות של כל יום. יש לומר דהכי גמירי, וכדאמרין בפרק אמר להם הממונה: 'גמירי חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום'. [מים חיים הל' עבודת יום הכיפורים פ"א ה"ב]

לפי דבריו, ההלכה שעל הכהן הגדול לטבול חמש טבילות ולקדש את ידיו ורגליו עשרה קידושים במהלך עבודות היום<sup>30</sup>, מורה שהוא מחליף את בגדיו מבגדי זהב לבגדי לבן ולהיפך, ומכך יש ללמוד שהוא לבדו אמור לעשות את כל עבודות היום.

על פי הבנה זו, קיימת מחלוקת ראשונית בגדר הצורך בכהן גדול ביום הכיפורים: לפי הריטב"א זהו דין בעבודות הכפרה, ואילו לפי הרז"ה והרמב"ן זהו דין בעיצומו של יום, שביום זה הכהן הגדול כשר לבדו לעבודה<sup>31</sup>.

הגר"ד סולוביצ'יק מציע דרך אחרת בביאור שיטת הרז"ה והרמב"ן:

רוב הראשונים חולקים על הריטב"א, ולשיטתם כל עבודות יום הכפורים, בין אלו המוזכרות בפרשת אחרי מות ובין אלו שמופיעות בפרשת פינחס, זקוקות לכהן גדול. אמנם יש להבין מדוע צריכים כהן גדול עבור עבודות שאינן קשורות לעבודת היום המופיעה בפרשת אחרי מות. לדוגמה, הקרבת התמיד של יום הכיפורים הרי היא אותה הקרבה המתבצעת בכל יום, ומה נשתנה יום הכיפורים מכל יום אחר, עד שנאמר שביום זה עבודת התמיד פסולה בכהן הדיוט. לכאורה מוכרח מזה, שקרבן התמיד ביום הכיפורים אינו רק בבחינת תמיד של יום רגיל. ביום הכיפורים, הקרבת התמיד מהווה גם קיום בעבודת היום, ובלי הקרבתו גם עבודת יום הכפורים פגומה. [שיעורי הגר"ד עמ' מג]

<sup>29</sup> החזון איש [סי' קכו ס"ק י] כותב בביאור גדר זה: "ונראה דמודה הרמב"ן דבשביל מצות י' קידושין וחליפת הבגדים צריך כהן גדול, אלא שלענין זה לא שייך פסול עבודה בכהן הדיוט, אלא שחסר מצוה, והלכך תמידין קריבין בכהן הדיוט היכי דליכא כהן הדיוט, ויקיים מצות תמידין כמו מצות כל יום, אלא שחסר עוד מצות יום הכפורים שיסדר כהן גדול ה' חליפות עבודות... ומה שכתב הרמב"ן שאינו אלא למצוה טפי בכהן גדול, ומבואר שם דמדרבנן קאמר, היינו שלענין מצות ה' עבודות שצריך שיהיה בכהן גדול היה סגי שיזרוק כהן גדול דם התמיד, אבל לא אכפת לן אם ישתתפו כהנים אחרים בעבודת התמיד, וחכמים תיקנו על עצם עבודת התמיד שיצטרך כל עבודה כהן גדול דוקא".

<sup>30</sup> הגמרא [לב]. מבארת את מקור דין זה.

<sup>31</sup> ניתן להציע הסבר לדין זה על פי דברי הראב"ד [בפירושו לספרא מכילתא דמילואים הל' ז], כי שבעת ימי המילואים והיום השמיני שבא לאחריהם מהווים דוגמא ליום הכיפורים: "ומה יש בה דוגמא ליום הכיפורים? לפרישת שבעה לכהן גדול והוא עובד בידיו בכל ימי הפרישה כדי להיות רגיל בעבודה, כמו שעשה אהרן בשבעת ימי המילואים שהיה רואה ומסייע למשה כדי להרגיל את ידיו, ובשמיני עבד אהרן, דוגמת יום הכפורים שאין עבודה כשרה אלא בו". נראה מכך שזהו דין בעיצומו של יום, "שאין עבודה כשרה אלא בו", והוא נובע מכך הדמיון העמוק הקיים בין יום הכיפורים ליום חנוכת המשכן: כשם שביום זה עבד רק הכהן הגדול, כך לדורות ביום הכיפורים עובד הכהן הגדול לבדו. [אמנם, טענת הראב"ד שב"יום השמיני" עבד הכהן הגדול לבדו צ"ע, וייתכן ודבריו מבוססים על כך שגם לבניו היה דין כהנים גדולים הואיל ונמשחו בשמן המשחה, ואכמ"ל].

לדברי הגר"ד, הרז"ה והרמב"ן מודים כי הצורך בכהן גדול נאמר ביחס לסדר העבודה בלבד. אמנם, לשיטתם העבודות הנעשות בכל יום במקדש מהוות חלק בלתי נפרד מסדר עבודת יום הכיפורים, ולכן גם הן צריכות להיעשות בכהן גדול.

הגר"ד מוסיף ומבסס את טענתו על דין 'חמש טבילות ועשרה קידושים':

ונראה להביא סימוכין לזה מההלכה שהקרבן התמיד ביום הכיפורים זקוקה לטבילה וקידוש ידים ורגלים מדין חמש טבילות ועשרה קידושים המיוחד לעבודת היום. מכאן, שכל העבודות הנעשות ביום הכיפורים מצטרפות למערכת כפרה אחת, ועל כן כולן זקוקות לכהן הגדול. [שם]

דברי הגר"ד דומים לדברי המים חיים דלעיל, אך יש ביניהם הבדל עקרוני: המים חיים לומד מהצורך בחמש טבילות ועשרה קידושים שכל העבודות הנעשות ביום צריכות להיעשות על ידי הכהן הגדול, גם אלו שאינן חלק מ'סדר העבודה'. הגר"ד, לעומתו, סבור שהצורך בחמש טבילות ועשרה קידושים, בהם הכהן הגדול עובר בין העבודות המפורטות בפרשת אחרי מות לעבודות השגרתיות הנעשות במקדש בכל יום, מלמד שגם העבודות השגרתיות הנעשות בכל יום הן מהוות חלק בלתי נפרד מ'סדר העבודה'. באופן זה הגר"ד מקיים גם לשיטת הרז"ה והרמב"ן את ההבנה שהכהן הגדול נצרך רק בשביל 'סדר העבודה', אלא שהוא כולל ב'סדר העבודה' גם את שאר עבודות היום.

בשולי הדברים נציין לדברי הרמב"ם:

עבודת כל חמש עשרה בהמות אלו הקריבין ביום זה אינה אלא בכהן גדול בלבד... ואם היתה שבת אף מוסף שבת אין מקריב אותו אלא כהן גדול. וכן שאר העבודות של יום זה, כגון הקטרת הקטורת של כל יום והטבת הנרות, הכל עשוי בכהן גדול נשוי, שנאמר 'וכפר בעדו ובעד ביתו' – ביתו זו אשתו. [הל' עבודת יום הכיפורים פ"א ה"ד]

הרמב"ם כותב כי גם מוסף השבת צריך להיעשות על ידי כהן גדול. דין זה מתיישב היטב עם טענת המים חיים, שיסוד הדין הוא שביום הכיפורים רק הכהן הגדול כשר לעבודה, ולכן הוא צריך להקריב את מוסף השבת. אמנם, האור שמח מבאר את טעמו של הרמב"ם באופן אחר:

דאמרו בפרק כל התדיר (זבחים צ"א ע"א) 'אטו ראש חודש למוספין דידיה אהני למוספי שבת לא אהני', יעו"ש, הרי דמקדשי בקדושת ראש חודש, כן הכא מוספי שבת בקדושת יום הכיפורים מקדשי, ומצותן בכהאי גוונא כמו תמידים.

[אור שמח הל' עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"א]

לטענת האור שמח, טעמו של הרמב"ם הוא משום שמוסף השבת מתקדש בקדושת יום הכיפורים. בשל כך, באותו שנה נכלל גם מוסף השבת ב'סדר עבודת יום הכיפורים', ולכן גם הוא צריך להיעשות דווקא על ידי הכהן הגדול<sup>32</sup>.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>32</sup> על פי דרכו טוען האור שמח, כי סילוק וסידור הבזיכין אינו צריך להיעשות דווקא על ידי כהן גדול, הואיל וזו אינה עבודה המיוחדת ליום זה, אלא המשך של המונח משבת שעברה. [ועי' מקדש דוד (כב, ב) הנוקט בפשטות שסידור הבזיכין ביום הכיפורים שחל בשבת צריך להיעשות על ידי כהן גדול].

# יסודות יומא

## שיעור שישי

### בגדי זהב ובגדי לבן

#### מקורות

- א. ויקרא פרק טז פס' ד; [רש"י ורמב"ן על אתר]
- ב. גמ' ראש השנה כו. "עולא אמר... כבפנים דמי"; טורי אבן שם, ד"ה מפני מה
- ג. ירושלמי יומא פ"ז ה"ב "ולמה בבגדי לבן... קדש ילבש"; פ"ז ה"ג "מפני מה אינו... בבגדי זהב"
- ד. גמ' יב: "כי אתא רב דימי... יום הכיפורים אחר"; מקדש דוד סי' לו ס"ק א "ונראה לענ"ד... לשם בגדי כהן גדול"
- ה. רמב"ם הל' כלי המקדש והעובדים בו פ"ח ה"א-ג
- ו. ספרי פרשת חוקת פסקה כג ד"ה זאת חוקת; [משנה פרה פ"ד מ"א; פיה"מ לרמב"ם, שם]; הל' פרה אדומה פ"א ה"ב; [משנה למלך, שם]
- ז. רש"י פסחים עז. ד"ה שאינו; גליון הש"ס, שם

#### טורי אבן ראש השנה כו. ד"ה מפני מה

מפני מה אין כהן גדול נכנס – קשיא לי, אם כן למה נשתנה אבנט של כהן גדול, דביום הכיפורים של כהן גדול וכל השנה של כלאים, כדאמר בפ"ק דיומא (דף י"ב). מיהו למאן דאמר התם דשל כהן הדיוט של כהן גדול יש קצת טעם כיון דאין נכנס בשל זהב מהאי טעמא דרב חסדא, אלא בד' בגדים של הדיוט לא רצתה התורה לשנות נמי האבנט שלו משל הדיוט אלא לגמרי כשל הדיוט, אבל למ"ד התם של הדיוט של כלאים תקשה שינוי אבנט למה.

#### ירושלמי יומא פ"ז ה"ב

ולמה בבגדי לבן? אמר רבי חייה בר בא: כשירות של מעלן כך שירות של מטן. מה למעלן ואיש אחד בתוכם לבוש בדים, אף למטן 'כתנת בד קדש ילבש'.

#### ירושלמי יומא פ"ז ה"ג

מפני מה אינו משמש בבגדי זהב? מפני הגאווה. אמר רבי סימון: על שם 'אל תתהדר לפני מלך'. אמר רבי לוי: שאין קטיגור נעשה סניגור. אתמול כתיב בהם 'זיעשו להם אלהי זהב', ועכשיו הוא עומד ומשמש בבגדי זהב?!

#### מקדש דוד סי' לו ס"ק א

ונראה לעניות דעתי לומר דבגדי כהן גדול, אפילו אותם השוים לכהן הדיוט, אינם ראויים לכהן הדיוט, כיון שהם בגדי כהן גדול וצריכים הבגדים חינוך לשם בגדי כהן גדול, הם נעשים בגדי כהן גדול ואינם ראויים לכהן הדיוט לפי שאינם בגדיו. ובוזה נראה לי לפרש הא דאמרינן ביומא (כ"ג ע"ב): 'ר' דוסא אומר: לרבות בגדי כהן גדול ביום הכיפורים שכשרים לכהן הדיוט. אמר רבי: ב' תשובות בדבר, חדא דאבנטו של כהן גדול לא זהו אבנטו של כהן הדיוט' כו'. והקשו בתוס' ישנים, הא מכל מקום אפשר בשאר בגדים שכשרים לכהן הדיוט. ונראה דבוזה פליגי, דלמאן דאמר אבנטו של כהן גדול ביום הכיפורים זהו אבנטו של כהן הדיוט והם שוים לגמרי בבגדיהם, אם כן כהן גדול ביום הכיפורים עובר בבגדי כהן הדיוט, וכמו בפרה דאפילו כהן גדול עושאה בבגדי כהן הדיוט. אבל

אם אינם שוים באבנטיהם, אם כן על כרחך בגדי לבן של יום הכיפורים אינם בגדי כהן הדיוט, שהרי אינם שוים, אם כן על כרחך כל הד' בגדים הם בגדי כהן גדול, שהרי אי אפשר שילבש מקצת בגדים של כהן הדיוט, וכיון שכל הד' כלים הם בגדי כהן גדול וצריכים חינוך לשם בגדי כהן גדול, אין ראויים לכהן הדיוט לפי שהם בגדי כהן גדול ולא של כהן הדיוט. וכן למאן דאמר אבנטו של כהן הדיוט שוה לאבנטו של כהן גדול בשאר ימות השנה, הד' כלים של בגדי כהן גדול בשאר ימות השנה השוים לשל כהן הדיוט הם בגדי כהן הדיוט ממש, ובגדי כהן גדול הם רק הד' בגדים היתרים על של כהן הדיוט, ומשום הכי כהן הדיוט שעבד בבגדי כהן גדול אין זה רק יתור בגדים כדאמרין בפ"ב דזבחים (י"ח א), ואותן הד' כלים השוים לשל כהן הדיוט אינם צריכים להתחנך כלל לשם בגדי כהן גדול.

### ספרי פרשת חוקת פסקה קכג

זאת חקת התורה - רבי אליעזר אומר: נאמר כאן חקה ונאמר להלן חקה. מה חקה האמורה להלן בבגדי לבן הכתוב מדבר, אף חקה האמורה כאן בבגדי לבן הכתוב מדבר.

### בתחילת פרשת אחרי מות כתוב:

בזאת יבא אהרן אל הקדש... כתנת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ובאבנט בד יחגר ובמצנפת בד יצנף, בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם. [ויקרא טז, ג-ד]

בכתובים אלו מבואר, שאחד הדינים המיוחדים את עבודת יום הכיפורים הוא הבגדים: לעומת עבודות כל השנה, אותן עושה הכהן הגדול עם שמונת בגדיו – "בגדי זהב", את העבודות המפורטות בפרשה זו עושה הכהן הגדול בבגדי לבן.

הגמרא במסכת ראש השנה מבארת את טעמו של דין זה:

דאמר רב חסדא: מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה, לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. [ראש השנה כו.]

לדברי רב חסדא, הכהן הגדול אינו לובש בגדי זהב בשעת כניסתו לקודש הקדשים "לפי שאין קטיגור נעשה סניגור" – כניסתו לקודש הקדשים כדי לרצות על ישראל, אינה יכולה להיעשות עם זהב המזכיר את חטא העגל. מכך עולה, כי ההבדל בבגדי הכהן הגדול בין יום הכיפורים לשאר ימות השנה הוא מחמת כניסתו לקודש הקדשים ביום זה; כניסתו לקודש הקדשים מחייבת אותו להיות ללא בגדי זהב<sup>33</sup>.

לכאורה על פי זה, הדין אינו שעל הכהן הגדול להיות עם בגדי לבן בדווקא, אלא יסוד הדין הוא שעליו להיות ללא בגדי זהב: הציץ, החושן, האפוד והמעיל, וכך הוא נשאר רק עם ארבעת בגדיו האחרים: כתונת, מכנסים, מצנפת ואבנט. אמנם, לפי זה תמוה מדוע האבנט של הכהן הגדול ביום הכיפורים עשוי מבד – כפי שמפורש בתורה: "ובאבנט בד יחגור" – והוא אינו "שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני מעשה רקם", כאבנטו של הכהן הגדול בכל השנה<sup>34</sup>?

הטורי אבן כותב על כך:

קשיא לי, אם כן למה נשתנה אבנט של כהן גדול דביום הכיפורים של בוע וכל השנה של כלאים כדאמר בפרק קמא דיומא (דף י"ב). מיהו למאן דאמר התם דשל כהן הדיוט של בוע יש קצת טעם, כיון דאין נכנס בשל זהב מהאי טעמא דרב חסדא אלא בד' בגדים של הדיוט,

<sup>33</sup> הירושלמי [פ"ז ה"ג] מביא לכך טעמים נוספים: "מפני מה אינו משמש בבגדי זהב? מפני הגאווה. אמר רבי סימון: על שם 'אל תתהדר לפני מלך'. אמר רבי לוי: שאין קטיגור נעשה סניגור, אתמול כתיב בהם 'זיעשו להם אלהי זהב' ועכשיו הוא עומד ומשמש בבגדי זהב".

<sup>34</sup> כדברי התורה [שמות טז, כט]: "ואת האבנט שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני מעשה רקם, כאשר צוה ה' את משה".

לא רצתה התורה לשנות נמי האבנט שלו משל הדיוט, אלא לגמרי כשל הדיוט. אבל למאן דאמר התם של הדיוט של כלאים, תקשה שינוי אבנט למה. [טורי אבן ר"ה כו. ד"ה מפני מה]

הטורי אבן מיישב תמיהה זו על פי השיטה שאבנט של כהן הדיוט שונה מאבנט של כהן גדול, והוא עשוי מבד בלבד. בהתאם לכך, הואיל וביום הכיפורים הכהן הגדול אינו יכול ללבוש את בגדיו המיוחדים, הוא לובש בגדי כהן הדיוט, ולכן גם אבנטו עשוי בד בלבד.

אמנם, כפי שמעיר הטורי אבן עצמו, תירוץ זה ניתן להיאמר רק לפי השיטה שאבנט של כהן הדיוט עשוי מבד בלבד, אך הדבר שנוי במחלוקת תנאים:

כי אתא רב דימי אמר: אבנטו של כהן הדיוט, רבי ורבי אלעזר ברבי שמעון, חד אמר של כלאים וחד אמר של בוץ. [יומא יב:]

ואם כן, לפי השיטה שאבנט של כהן הדיוט עשוי כלאים – כמותה פוסק הרמב"ם [הל' כלי המקדש והעובדים בו פ"ח ה"ב] – התמיהה דלעיל עומדת בעינה.

בנוסף, נחלקו הראשונים [רש"י שמות כח, ד ד"ה מצנפת; רמב"ן שם, לז; תוס' יב: ד"ה אלא; רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח ה"ב; ראב"ד, שם] האם המצנפת של כהן הדיוט זהה למגבעת של כהן גדול. ולשיטת הראשונים שיש הבדל ביניהם, אין להשוות בין בגדי לבן של הכהן הגדול ביום הכיפורים לבגדי כהן הדיוט<sup>35</sup>, ואם כן גם לשיטה זו התמיהה דלעיל אינה מיושבת.

על כורחנו כי לשיטה זו יש לבאר את הצורך בבגדי לבן באופן אחר: לא כדין האוסר על לבישת בגדי זהב, שבעקבותיו הכהן הגדול ביום הכיפורים לובש בגדי כהן הדיוט, אלא כציווי על לבישת מערכת בגדים מיוחדת לעבודת יום הכיפורים – "בגדי לבן".

הבנה זו עולה מדברי הרמב"ם:

בגדי כהונה שלשה מינים: בגדי כהן הדיוט ובגדי זהב ובגדי לבן. בגדי כהן הדיוט הם ארבעה כלים: כתנת ומכנסים ומגבעות ואבנט, וארבעתן של פשתן לבנים וחוטן כפול ששה, והאבנט לבדו רקום בצמר. בגדי זהב הן בגדי כהן גדול, והם שמנה כלים: הארבעה של כל כהן, ומעיל ואפוד וחושן וציץ... בגדי לבן הם ארבעה כלים שמשמש בהן כהן גדול ביום הכיפורים: כתנת ומכנסים ואבנט ומצנפת. [הל' כלי המקדש והעובדים בו פ"ח ה"א-ג]

הרמב"ם מבחין בין שלוש מערכות בגדים: בגדי כהן הדיוט, בגדי זהב ובגדי לבן, ואם כן לשיטתו ציווי התורה "כתונת בד קודש ילבש" וכו' מורה שעל הכהן הגדול ללבוש ביום הכיפורים מערכת בגדים מיוחדת – "בגדי לבן".

שיטה זו עולה מדברי הירושלמי:

ולמה בבגדי לבן? אמר רבי חייה בר בא: כשירות של מעלן כך שירות של מטן. מה למעלן 'ואיש אחד בתוכם לבוש בדים', אף למטן 'כתנת בד קדש ילבש'. [ירושלמי פ"ז ה"ג]<sup>36</sup>

על פי דברי הירושלמי, הכהן הגדול צריך להידמות ביום הכיפורים למלאך – "כשירות של מעלן כך שירות של מטן".

מן האמור עולות שתי דרכים בהבנת הכתוב "כתונת בד קודש ילבש" וכו':

א. איסור לבישת בגדי זהב ("אין קטיגור נעשה סניגור").

ב. חובת לבישת בגדי לבן ("כשירות של מעלן כך שירות של מטן").

<sup>35</sup> אמנם ייתכן שגם אם קיים הבדל בין מצנפת למגבעת, הבדל זה אינו משמעותי ואינו מעכב; עיי' על כך 'שערי היכל' [מערכה קעה], ואכמ"ל.

<sup>36</sup> וכן מובא בויקרא רבה [פרשת אחרי מות פרשה כא ס"י יא]; ועיי' רמב"ן [ויקרא טז, ד] המביא מדרש זה.

דרכים אלו יוצרות הבדל עקרוני בהבנת מהותן של בגדי הלבן. לפי הדרך הראשונה, בגדים אלו ביסודן הן בגדי כהן הדיוט. לעומת זאת, לפי הדרך השנייה, אלו מערכת בגדים המיוחדת ליום הכיפורים.

המקדש דוד [ס' לו ס"ק א] טוען כי הבנות אלו עומדות ביסוד מחלוקת התנאים האם בגדי הכהן הגדול ביום הכיפורים כשרים לכהן הדיוט:

על בשרו – מה תלמוד לומר 'לבש'? להביא מצנפת ואבנט להרמת הדשן, דברי רבי יהודה. רבי דוסא אומר: להביא בגדי כהן גדול ביום הכיפורים שהן כשרין לכהן הדיוט. רבי אומר: שתי תשובות בדבר: חדא, דאבנטו של כהן גדול ביום הכיפורים לא זה הוא אבנטו של כהן הדיוט. ועוד, בגדים שנשתמשה בהן קדושה חמורה תשמש בהן קדושה קלה?! אלא מה תלמוד לומר 'לבש'? לרבות את השחקין.

רבי דוסא טוען כי בגדי כהן גדול ביום הכיפורים כשרים לכהן הדיוט, ורבי טוען כנגדו שתי טענות: "חדא, דאבנטו של כהן גדול ביום הכיפורים לא זה הוא אבנטו של כהן הדיוט. ועוד, בגדים שנשתמשה בהן קדושה חמורה תשמש בהן קדושה קלה?!". המקדש דוד מבאר, כי רבי דוסא סבור שהכהן הגדול ביום הכיפורים לובש בגדי כהן הדיוט, ולכן לשיטתו לאחר סיום עבודת יום הכיפורים כהן הדיוט יכול להשתמש בהם. כנגד תפיסה זו טוען רבי, כי ההבדל בין אבנטו של כהן גדול ביום הכיפורים לאבנט של כהן הדיוט מוכיח כי "בגדי לבן" אינם בגדי כהן הדיוט אלא מערכת בגדים המיוחדת לעבודת יום הכיפורים.

הבנות אלו ביסוד דין "בגדי לבן" משליכות על שאלה נוספת – האם בגדים אלו נצרכים מחמת הכניסה לקודש הקדשים או מחמת עבודת הכפרה.

בדברי הגמרא [ראש השנה כו.] מבואר שהכלל "אין קטיגור נעשה סניגור" נאמר רק בכניסה לפני ולפנים. ברור, אם כן, כי על פי הבנה זו, הצורך בבגדי לבן נובע מחמת הכניסה לקודש הקדשים. לעומת זאת, לפי ההבנה שיש משמעות עצמית לבגדי לבן, ניתן להסתפק האם דין זה נובע מחמת הכניסה לקודש הקדשים או מחמת עבודת הכפרה.

רבנו בחיי כותב בביאור המדרש דלעיל המשווה בין "שירות של מעלן" ל"שירות של מטן":

ואמר 'בגדי קדש הם', ללמד כי כהן גדול המשרת לפני ולפנים בבית המקדש של מטה דוגמא לשירות הנעשה בבית המקדש של מעלה... והתכוין כי לא הוכשר הכהן להכנס לפני ולפנים בבית הרחמים כי אם בבגדי בד.

[רבנו בחיי ויקרא טז, ד]

מדבריו עולה כי הצורך ללבוש בגדי לבן נובע מחמת הכניסה לקודש הקדשים.

אמנם בספרי מובאת דרשה המלמדת כי כשם שעבודת יום הכיפורים נעשית בבגדי לבן כך שריפת פרה אדומה נעשית בבגדי לבן:

זאת חקת התורה – רבי אליעזר אומר: נאמר כאן 'חקה' ונאמר להלן 'חקה', מה חקה האמורה להלן בבגדי לבן הכתוב מדבר, אף חקה האמורה כאן בבגדי לבן הכתוב מדבר.

[ספרי פרשת חוקת פסקה קכג]

על פי ההבנה שהצורך ללבוש בגדי לבן נובע מהכניסה לקודש הקדשים, דרשה זו מפליאה: מה מקום יש ללמוד לעניין זה מעבודת יום הכיפורים לשריפת פרה אדומה? הרי בגדי לבן שייכים דווקא בעבודת יום הכיפורים הנעשית לפני ולפנים, ולא בשריפת הפרה הנעשית מחוץ למקדש! על כורחנו כי לפי דרשה זו החובה ללבוש בגדי לבן אינה נובעת מחמת הכניסה לקודש הקדשים אלא מחמת עבודת הכפרה. בהתאם לכך, כשם שעבודת חטאי וכפרת הקודש נעשות בבגדי לבן, כך עבודת שריפת הפרה, שאף היא מעשה של חטאי והעברת טומאת המוות – כדברי התורה [במדבר יט, ט] "חטאת היא" – צריכה גם היא להיעשות בבגדי לבן<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> בקשר בין עבודת יום הכיפורים לפרה אדומה עסקנו בהרחבה בשיעור השני [הפרשת כהן גדול שבעת ימים קודם יום הכיפורים].

נראה להעמיק ולבאר את הקשר בין עבודות הכפרה לבגדי לבן. בכל ימות השנה לובש הכהן הגדול בגדי מלכות, "לכבוד ולתפארת". המקדש אמור לפאר את שם ה', וגם תפקידו של הכהן הגדול הוא לפאר ולהאדיר את שם ה' בעבודתו ובהימצאותו במקדש לבוש בגדי מלכות. עם זאת, לעבודת יום הכיפורים יש אופי שונה. זו אינה עבודה של פאר והדר, אלא של כפרה וטהרה. בהתאם לכך, עבודות הכפרה אינן נעשות בבגדי מלכות אלא בבגדי לבן המבטאים טהרה ונקיות. זהו גם אופייה של עבודת שריפת הפרה, ולכן גם היא נעשית בבגדי לבן המתאימים לעבודות חיטוי וטיהור<sup>38</sup>.

אמנם, הרמב"ם פוסק בהלכות פרה אדומה:

העושה אותה לובש ארבעה כלים של כהן הדיוט, בין שעשאה כהן הדיוט בין שעשאה כהן גדול.  
[הל' פרה אדומה פ"א ה"ב]

לפי דבריו, שריפת הפרה אינה נעשית באבנט של בד (ככהן גדול ביום הכיפורים), אלא באבנט של כלאים (ככהן הדיוט)<sup>39</sup>. משיטתו עולה כי בגדי לבן הם מיוחדים לעבודת יום הכיפורים, בה נכנס הכהן הגדול לפני ולפנים, ובשריפת הפרה התחדש דין שונה, שעבודה זו צריכה להיעשות בבגדי כהן הדיוט<sup>40</sup>.

בשולי הדברים נעיר כי יש אחרונים הטוענים ששתי ההבנות דלעיל, שיש איסור לבישת בגדי זהב ושיש חובה ללבוש בגדי לבן, קיימות זו לצד זו. מקור לכך בדברי רש"י הכותב בביאור דברי הגמרא [פסחים עז]. שביום הכיפורים הציץ מרצה על קרבן שקרב בטומאה על אף שאינו מונח על מצחו של הכהן הגדול:

שאינו על מצחו – דהא אין נכנס שם בבגדי זהב, כדאמרינן בראש השנה דאין קטיגור נעשה סניגור.  
[רש"י פסחים עז. ד"ה שאינו]

רבי עקיבא איגר תמה מדוע רש"י הוזקק לבאר את טעם הדין שכהן גדול אינו עובד ביום הכיפורים עם הציץ:

תמוה לי, וכי צריך ראיה לזה, הלא מפורש בכתוב דלפני ולפנים עובד רק בד' בגדים, אלא דבראש השנה אמרינן טעמא לקרא.  
[גליון הש"ס, שם]

בספר 'מנחת מרדכי' [על מקדש דוד קדשים סי' לו הערה ד] מיישב, כי אמנם מפורש בכתובים שהכהן הגדול עובד בארבעה בגדים, אך הואיל וציץ אינו בגד אלא תכשיט אין בו 'תור בגדים', ולכן כהן גדול שעבד עם ציץ עבודתו כשרה<sup>41</sup>. בשל כך נזקק רש"י לטעם ש"אין קטיגור נעשה סניגור" כדי לבאר מדוע אסור לכהן הגדול ללבוש את הציץ בשעת עבודתו.

על פי דברים אלו, קיימים שני דינים: קיימת הלכה שעל הכהן הגדול ללבוש בגדי לבן בשעת עבודת היום, ולצידה קיימת הלכה נוספת האוסרת עליו ללבוש בגדי זהב באותה שעה – הואיל ו"אין קטיגור נעשה סניגור".

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ  
[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>38</sup> ייתכן ויש לקשור הסבר זה עם דברי הירושלמי דלעיל, כי באמצעות בגדי הלבן הכהן הגדול אמור להידמות למלאך. שמה משמעות הידמות זו היא ההיטהרות המוחלטת מכל הטומאות הבאות על ידי הגוף, בדומה למלאך שאין לו גוף, וכך הכהן הגדול ראוי לבצע את עבודות הכפרה והטהרה.

<sup>39</sup> וכן כותב הרמב"ם בפירוש המשנה [פרה פ"ד מ"א].

<sup>40</sup> המשנה למלך [שם] תמה על הרמב"ם, הואיל והמקור לדין זה הוא מעבודת יום הכיפורים, מניין לחלק בין הדינים ולקבוע ששריפת הפרה אינה נעשית בבגדי לבן אלא בבגדי כהן הדיוט. [החסדי דוד [תוספתא פרה ד, ו] טוען שמקורו של הרמב"ם הוא בתוספתא [שם]: "מצותה בבגדי לבן של כהן הדיוט", ועל פיה דין זה מבוסס על דרשה שונה: "ולקח אלעזר הכהן". אמנם בפירוש המשנה [שם] הרמב"ם מביא את דרשת הספרי, וצ"ע].

<sup>41</sup> כן כותב המקדש דוד [קדשים סי' לו ס"ק א].

# יסודות יומא

## שיעור שביעי

### חמש טבילות

#### מקורות

- א. ויקרא פרק טז פס' ג-ד; שם, פס' כג-כד
- ב. גמ' ל. "מתני'... בידו ויפרוש"; רש"י ד"ה חוץ מזו
- ג. גמ' לב. "ת"ר ובא... ופשט ורחץ ורחץ ולבש"; תוס' ד"ה גמירי; תוס' ישנים ד"ה גמירי
- ד. רש"י לב: ד"ה מה קידוש; תוס' ישנים לא. ד"ה חמש טבילות כו'
- ה. רמב"ם הל' עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ב-ג
- ו. חזון איש מועד סי' קכו ס"ק כב

#### חזון איש מועד סי' קכו ס"ק כב

ל"ב ב' גמירי חמש טבילות ועשרה קידושין כו', נראה דאין מצוה מיוחדת בי' קדושין וה' טבילות, אלא כל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה וב' קידושין כדיליף לקמיה, וממילא יצא ה' טבילות וי' קידושין. והא דהוצרכה הלכתא, כבר פירשו תוס' ד"ה גמירי, דמניה ידעינן דקראי לא על הסדר נאמר, והלכתא סימנא בעלמא היא ללמדנו דה' פעמים משנה מעבודה לעבודה. ואם אירע פסול בכהן גדול אחר התמיד, דאמר לעיל י"ב ב' דעבודתו מחנכתו לדרכנן דמקדש ופושט, חסר ליה חד קידוש אי נפסל הראשון קודם שקידש, ולא מצריכנן ליה לפשוט אחר וידוי פר ולחזור וללבוש כדי להשלים י' קידושין, שאין מצוה בי' קידושין.

בתחילת פרשיית סדר עבודת יום הכיפורים נאמר:

בזאת יבא אהרן אל הקדש, בפר בן בקר לחטאת ואיל לעלה. כתנת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ובאבנט בד יחגר ובמצנפת בד יצנף, בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם.

[ויקרא טז, ג-ד]

ובשלהי הפרשייה נאמר:

ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבאו אל הקדש, והניחם שם. ורחץ את בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו, ויצא ועשה את עלתו ואת עלת העם וכפר בעדו ובעד העם.

[שם, כג-כד]

מבואר אם כן, כי לפני לבישת בגדי לבן ולאחר פשיטתם צריך הכהן הגדול לטבול במים.

הרב מרדכי ברויאר כותב:

ברור מלשון המקרא שטבילות אלו קשורות רק לבגדי הלבן, והן תלויות בקדושתם היתרה של הבגדים האלה. משום כך הוא חייב לטבול לפני לבישתם ואחרי פשיטתם. דבר זה ברור בטבילה הנזכרת כאן; שהרי התורה איננה דנה כלל בעבודה הרגילה של כל יום, אלא היא מתארת רק את סדר העבודה של יום הכיפורים. משום כך לא הזכירה כלל את בגדי הזהב שיעשה בהם את עבודת התמיד של שחר, אלא היא מתחילה את סדר העבודה בלבישת

בגדי הלבן שהוא עושה בהם את עבודת יום הכיפורים. ונמצא שהטבילה הקודמת ללבישת הבגדים האלה איננה טבילה בין בגדי זהב לבגדי לבן, אלא זו טבילה הבאה לפני לבישת בגדי לבן בלבד. וכעין זה יש לומר גם בטבילה הנזכרת בפסוק כד... שגם טבילה זו איננה בין בגדי לבן לבין בגדי זהב, אלא זו טבילה הבאה אחרי פשיטת בגדי הלבן בלבד.

[פרקי מקראות עמ' 287 הערה 3]

בדבריו אלו מראה הרב מרדכי ברויאר, כי על פי פשטות הכתובים חובת הטבילה נובעת מחמת קדושתם היתרה של בגדי לבן – עליהם אומרת התורה "בגדי קודש הם" – ולכן לבישתם ופשיטתם מחייבת טבילה<sup>42</sup>.

לעומת העולה מפשט הכתובים, חז"ל לומדים שהשינוי מעבודה לעבודה הוא המחייב טבילה:

תניא, אמר רבי יהודה: מנין לחמש טבילות ועשרה קידושין שטובל כהן גדול ומקדש בו ביום? תלמוד לומר 'ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד ורחץ בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו ויצא ועשה', **הא למדת שכל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה**. אמר רבי: מנין לחמש טבילות ועשרה קידושין שטובל כהן גדול ומקדש בו ביום? שנאמר 'כתנת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ובאבנט בד יחגר ובמצנפת בד יצנף בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם', **הא למדת שכל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה**. ואומר 'בגדי קדש הם' – הוקשו כל הבגדים כולן זה לזה.<sup>43</sup> [יומא לב.]

על פי דרשת חז"ל, השינוי מעבודה הנעשית בבגדי זהב לעבודה הנעשית בבגדי לבן, וכן מעבודה הנעשית בבגדי לבן לעבודה הנעשית בבגדי זהב, הוא המחייב טבילה.

נראה כי ההבדל בין פשטות הכתובים לדרשת חז"ל אינו רק מהו יסוד חיוב הטבילה, אלא יש ביניהם הבדל עקרוני בהבנת מהותה ותפקידה של הטבילה. לפי פשטות הכתובים, הטבילה באה לשם **תוספת קדושה** – קדושת הבגדים מחייבת טבילה בשעת לבישתם ובשעת פשיטתם. אמנם, לפי דרשת חז"ל, הטבילה לא באה לשם תוספת קדושה אלא **לשם יצירת הפרדה בין העבודות**<sup>44</sup>.

נראה להעמיק דברים אלו על פי דברים שעלו בשיעור הקודם במהותם של בגדי לבן. בירושלמי [פ"ז ה"ב] מבואר שבבגדים אלו הכהן מידמה למלאך, ולפי זה החלפת הבגדים אינה שינוי בלבד, אלא יש בה שינוי בזהותו של הכהן הגדול – בבגדי זהב הוא עומד לפני ה' כ'ראש הכהנים'<sup>45</sup>, ואילו בבגדי לבן הוא עומד לפני ה' כ'מלאך ה' צ-באות'. השינוי בזהות הכהן הגדול בא לידי ביטוי בטבילה שבין עבודה לעבודה. בטבילה, שיש בה מעין בריאה מחדש<sup>46</sup>, הכהן יוצר הפרדה בין העבודות, ועל ידה החלפת הבגדים מהווה שינוי של זהותו.

על פי האמור, הטבילות נובעות מהשינוי מעבודה לעבודה. לפי זה, אין מקור לחיוב הטבילה הראשונה בשעת תחילת העבודה. ואכן, רש"י כותב כי טבילה זו היא מדרבנן בלבד:

טבילות הבאות מחמת מחלפות היום במקום קדוש, אבל טבילה ראשונה לא ילפת מיניה, דהא לאו דאורייתא היא.<sup>47</sup> [רש"י לב: ד"ה מה קידוש]

דברי רש"י מבוססים על האמור במשנה:

<sup>42</sup> הגדרה זו מתאימה לדברי הירושלמי [יומא פ"ז ה"ב] – בהם עסקנו בשיעור שעבר [בגדי זהב ובגדי לבן] – כי בבגדי לבן נדמה הכהן הגדול למלאך "לבוש בדים".

<sup>43</sup> ברייתא זו מובאת בשינויים בספרא [פרשת אחרי מות פרק ו].

<sup>44</sup> כן כותב האברבנאל [ויקרא פרק טז ד"ה ואמנם הטבילות].

<sup>45</sup> עיי' בדברי הרמב"ם [הל' כלי המקדש והעובדים בו פ"ד ה"ב]; עסקנו בהגדרה זו בשיעור השלישי [מינוי וחינוך כהן גדול].

<sup>46</sup> כדברי ספר החינוך [מצוה קעג]: "ובטעם המים שיטהרו כל טמא, אחשוב על צד הפשט כי הענין הוא כדי שיראה האדם את עצמו אחר הטבילה כאילו נברא באותה שעה, כמו שהיה העולם כולו מים טרם היות בו אדם".

חמש טבילות ועשרה קדושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום. וכולן בקודש על בית הפרווה  
חוץ מזו. [משנה ל.]

המשנה מבחינה בין הטבילה הראשונה, הנעשית בחול, לשאר הטבילות הנעשות בקודש. רש"י  
מבאר כי הבחנה זו נובעת מכך שהטבילה הראשונה כלל אינה נעשית מדיני יום הכיפורים:

שאינה באה חובה ליום הכפורים, דהא כל יומא נמי איתא. אבל שאר טבילות הבאות חובה  
ליום הכפורים, כתיב בהן 'במקום קדוש' בעניינא דאחרי מות. [רש"י ל. ד"ה חוץ מזו]

מדברי רש"י עולה, כי אין דין המחייב חמש טבילות ביום הכיפורים; הדין העקרוני הוא שיש  
לטבול בין עבודה לעבודה, ומחמתו יש לטבול ארבע טבילות, כאשר יש להקדים להן טבילה נוספת  
בתחילת העבודה מדרבנן<sup>47</sup> – "כדי שיזכור טומאה ישנה שבידו ויפרוש"<sup>48</sup>.

ראשונים אחרים חולקים ולומדים מדברי הגמרא כי גם הטבילה הראשונה מחויבת מדאורייתא:

תנו רבנן, 'ובא אהרן אל אהל מועד', למה הוא בא? אינו בא אלא להוציא את הכף ואת  
המחתה. וכל הפרשה כולה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק זה. מאי טעמא? אמר רב חסדא:  
גמירי חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום, ואי כסדרן לא משכחת  
להו אלא שלש טבילות וששה קידושין. [יומא לב.]

בשיטה זו נוקטים תוספות ישנים:

בגמרא מפי' ד' טבילות מקרא, וטבילה זו הראשונה מצי נפקא לן מקל וחומר דבן זומא  
דלעיל. אפילו רבי יהודה נמי דלית ליה לעיל בשאר ימות השנה, בכהן גדול ביום הכפורים  
עצמו יכול להיות סובר כן דמדאיתא הכא כל שכן. [תוס' ישנים לא. ד"ה חמש טבילות כו']

לדבריהם, הטבילה הראשונה נלמדת מקל וחומר משאר הטבילות: "ומה המשנה מקודש לקודש  
ומקום שענוש כרת למקום שענוש כרת טעון טבילה, המשנה מחול לקודש וממקום שאין ענוש כרת  
למקום שענוש כרת אינו טעון טבילה?". עולה מכך, כי תוספות ישנים מודים לתפיסתו העקרונית  
של רש"י כי הדין העקרוני אינו לטבול חמש טבילות ביום הכיפורים, אך לשיטתם יסוד הדין הוא  
שיש להקדים טבילה לכל עבודה<sup>49</sup>.

בהתאם לשיטתם כותבים תוספות ישנים כי דברי הגמרא "גמירי חמש טבילות" אינם כפשוטם:

לאו הכי גמירי להו דחמש הן, דמקרא נפקא, אלא שינוי עבודות גמירי להו וממילא יש בין  
כל אחת ואחת טבילה, אבל בהלכה למשה מסיני לא הוזכר טבילות. [תוס' ישנים לב. ד"ה גמירי]

לדבריהם, ה'הלכה למשה מסיני' לא לימדה על חובה לטבול חמש טבילות, אלא על מספר  
השינויים מבגדי זהב לבגדי לבן ומבגדי לבן לבגדי זהב. בהתאם לכך, הואיל והדרשה לימדה שיש  
לטבול לפני כל עבודה, בהכרח הכהן הגדול טובל חמש טבילות.

הבנה שונה עולה מדברי תוספות:

תימה לי, אי הלכתא קרא למה לי לקמן. ויש לומר, אי לאו קרא הוה אמינא חמש טבילות  
יטבול אפילו בזה אחר זה כולם ביחד, להכי אצטריך קרא דכשהוא משנה מעבודה לעבודה  
עביד להו. [תוס' לב. ד"ה גמירי]

תוספות כותבים שאם הייתה את ה'הלכה למשה מסיני' לבדה היינו אומרים שיש לעשות חמש  
טבילות בזו אחר זו. כדי לשלול הבנה זו נצרכה הדרשה שתלמד שיש לעשות את הטבילות בין עבודה

<sup>47</sup> וכן עולה מדברי הרמב"ם [הל' עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ב-ג].

<sup>48</sup> זוהי שיטת רבי יהודה [ל.], אך בן זומא [שם] חולק וסובר כי טבילה זו מחויבת מדאורייתא.

<sup>49</sup> לפי זה, רש"י סובר שהטבילות נועדו ליצור חיץ בין העבודות, ואילו לפי תוספות ישנים הטבילות הן חובה לפני  
תחילת העבודה.

לעבודה. מדברי תוספות עולה הצעה שהטבילות מהוות דין בפני עצמו – חובה על הכהן הגדול, ללא קשר לעבודות השונות, לטבול חמש טבילות ביום הכיפורים.

מהמשך דברי תוספות נראה כי למסקנה הצעה זו נדחית, וחייב הטבילה נובע משינוי מעבודה לעבודה<sup>50</sup>. עם זאת, הבנה זו משתמעת מדברי החכמת אדם בשם הגר"א בביאור ההבדל בסדר העבודה בין פשט הכתובים לדברי חז"ל:

ונראה לי על פי מה ששמעתי בשם מחותני הגאון החסיד מוה"ר אליהו, שדקדק מה שאמרו בגמרא הביאו רש"י על פס' 'ובא אהרן', ופירש רש"י: 'כל הפרשה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק הזה', ע"ש ברש"י. וקשה, וכי לא יוכל התורה לסדר הפסוקים כמו שסידרם רש"י, ורמב"ן דחק בזה. ותירץ הוא ז"ל על פי מדרש רבה... שדוקא שאר כהנים גדולים אסורים לכנוס לקדשי קדשים אלא ביום הכפורים, אבל אהרן היה מותר לכנוס בכל שעה ושעה רק שיכנוס בסדר העבודה שנאמר בפרשה זו. ולפי זה התורה דקדקה בסדר, שהרי הטעם שאמרו בגמרא דקרא ד'ובא אהרן' הוא שלא כסדר, דגמירי דה' טבילות וי' קדושין לכהן גדול ביום הכפורים ואי כסדר הכתוב לא משכחת אלא ג', וזה דוקא ביום הכפורים היה הלכה למשה מסיני דצריך ה' טבילות, אבל כשירצה אהרן לעבוד בשאר ימות השנה לא גמירי הלכתא, ואם כן באמת אינו אלא ג' ועובד כסדר האמור בפרשה. ואם כן הפסוק 'ובא אהרן' נכתב כסדר, משום אהרן בשעת ימות השנה. [חכמת אדם סוף הלכות אבלות]

הגר"א טוען כי הכתובים משקפים את סדר העבודה בשעה שאהרן הכהן היה חפץ להיכנס לקודש הקדשים. אולם ביום הכיפורים קיים דין נוסף: "חמש טבילות ועשרה קידושים", וכדי שדין זה יתקיים צריך לשנות מן הסדר הכתוב בתורה – כדי שיהיו חמש לבישות בגדים במהלך עבודת היום, וכך הכהן הגדול יטבול חמש טבילות ויקדש את ידיו ורגליו בעשרה קידושים. מדבריו משתמע כי הדין היסודי אינו חובת טבילה בשעת החלפת הבגדים, אלא החובה לטבול חמש טבילות במהלך יום הכיפורים.

הרב אברהם סתיו מוסיף הסבר לשיטה זו:

אם נקבל את העמדה שלפיה יש קיום עצמאי למעשה הטבילה, מסתבר שלא מדובר בדין שקשור לתוספת טהרה הלכתית, אלא לתהליך של התקדשות וזיכוך רוחני. עבודת יום הכיפורים כולה נמשלה לטבילה אחת ארוכה, כדבריו המפורסמים של רבי עקיבא בסוף מסכת יומא (פה:): "אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם", וטבילות הכהן הגדול הן הביטוי לכך. [מבית לפרוכת עמ' 96]

לפי דבריו, חובת הטבילה היא חלק מחובת ההיטהרות של יום הכיפורים – "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם, מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו".

לסיכום: בדברינו ראינו שלוש דרכים בהבנת יסוד חובת טבילות הכהן הגדול ביום הכיפורים:

- א. לפי פשט הכתובים, חיוב הטבילות הוא מחמת בגדי הלבן, ומגמת הטבילות היא התקדשות.
- ב. לפי רש"י, חיוב הטבילות הוא מחמת השינוי מעבודה לעבודה, ומגמת הטבילות היא יצירת חיץ בין העבודות השונות<sup>51</sup>.
- ג. לפי הנראה מדברי הגר"א, יש דין עצמי של חמש טבילות. לשיטתו מסתבר שמגמת הטבילות היא היטהרות.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>50</sup> כן כותב החזון איש [מועד קטן, כב].

<sup>51</sup> לתוספות ישנים שיטה מעט שונה: הטבילות באות מחמת העבודה, והן מהוות מעין היטהרות או התקדשות לפני העבודה.

# יסודות יומא

שיעור שמיני

## עשרה קידושים

### מקורות

- א. ויקרא פרק טז פס' ג-ד; שם, פס' כג-כד
- ב. גמ' יומא לב.-: "תנו רבנן... חמיסר קידושין"
- ג. משנה יומא מג.; ירושלמי יומא פ"ד ה"ה "אמר ר' יונה... מקומן מעכב"
- ד. תוספות ישנים לא: ד"ה פושט
- ה. רמב"ן שמות פרק ל פס' יט
- ו. רמב"ם הל' עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ג
- ז. גמ' זבחים יט: "ושלא רחוק... ושירות מעומד הוא"
- ח. שפת אמת לב: ד"ה בגמ' לא
- ט. חידושי מרן רי"ז הלוי הל' עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ג

### ירושלמי יומא פ"ד ה"ה

אמר רבי יונה: חוץ מקידוש הראשון. אמר רבי יוסה: ואפילו מקידוש הראשון. מתניתא פליגא על רבי יונה: כל הכלים שהיו במקדש היו ראויין לקידוש ידים ורגלים. פתר לה חוץ מקידוש הראשון. מתניתא פליגא על רבי יוסה: הכיור והכין מעכבין. פתר לה מקומן מעכב.

### רמב"ן שמות פרק ל פס' יט

רחצו אהרן ובניו וגו' - הרחיצה הזו דרך כבוד שלמעלה, כי כל הקרב לשולחן המלכים לשרת וליגע בפת בג המלך וביין משתיו רוחץ ידיו בעבור היות הידים עסקניות. והוסיף כאן לרחוץ הרגלים בעבור היות הכהנים משרתים יחפים ויש בני אדם שיש ברגליהם זוהמא וכיעור. ועל דרך האמת, בעבור היות ראש האדם וסופו הידים והרגלים, כי הידים למעלה מכל גופו בהגביהו אותן, והרגלים למטה, והם בצורת האדם רמז לעשר הספירות שיהיה כל גופו ביניהם, וכמו שאמרו בספר יצירה כרת לו ברית בין עשר אצבעות ידיו ובין עשר אצבעות רגליו במלת הלשון ובמלת המעור, לפיכך נצטוו משרתי עליון לרחוץ הידים והרגלים. והרחיצה הזאת לקדושה תרגם אותה אונקלוס, ומן הענין הזה תקנו רבותינו נטילת ידים לתפלה, שיתכוין לזה, כטעם נשיאות כפים. והרחיצה היא המצוה, אבל הכיור צוה בו להזמנה ואיננו מעכב ולא מצוה, כי ביום הכיפורים כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מקיתון של זהב שהיו עושיין לכבודו, אבל למדנו מן הכיור כי צריכה כלי.

### שפת אמת לב: ד"ה בגמ' לא

בגמ' לא רב חסדא אית ליה דרב אחא כו', והשתא יש לעיין כמהן קיימא לן, דלרב חסדא יש לומר דבכל קידוש דכל ימות השנה לא הי' צריך להיות בבגדי קודש, ולרב אחא כל קידוש צריך להיות בבגדי קודש, והרמב"ם בהל' ביאת מקדש לא הביא זה הדין, אכן הביא הרמב"ם שם דצריך לקדש מעומד דקידוש ידים ורגלים כעבודה היא דפסול מיושב, והיא מן הגמ' בזבחים (י"ט ב) ע"ש, ואם כן נראה דבלאו הכי צריך לומר הקידוש כשהוא לבוש דעבודה פסולה במחוסר בגדים, ואין להקשות על זה מהני קידושי דיומא ביום כיפור דאיכא מאן דאמר דהוי קודם

לבישה, דהני גזירת הכתוב נינהו ואינן בכלל לשרת דכתיב גבי קידוש ידיים ורגלים דכל השנה, אבל קידוש ראשון יש לומר דצריך להיות בבגדי כהונה אליבא דכולי עלמא, וצ"ע עוד בזה.

### חידושי מרן רי"ז הלוי ה' עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ג

פ"ב ה"ג: 'כל הטבילות האלו והקידושין כולן במקדש, שנאמר: ורחץ את בשרו במים במקום קדוש', עכ"ל. צ"ע למה הוצרך לענין הקידושין להביא מקרא ד'במקום קדוש' האמור גבי יום הכיפורים, והלא כל קידוש ידיים ורגליים אינו אלא בפנים, וכדתניא בזבחים דף כ' דאם קדש בכלי שרת בחוץ עבודתו פסולה, ופסק כן גם הרמב"ם בפ"ה מביאת מקדש ה"י, יעו"ש, ולמה לי בהנך קידושין דיום הכיפורים לטעמא אחרנא משום דכתיב בהו 'במקום קדוש', וצ"ע. אולם דברי הרמב"ם הם מפורשים להדיא בסוגיא דיומא דף ל"ב ע"ב: 'האי בטבילה כתיב, אם אינו ענין לטבילה דנפקא ליה מבגדי קדש הם, תנהו ענין לקידוש. וליכתביה רחמנא בלשון קידוש? הא קמ"ל דטבילה כקידוש, מה קידוש במקום קדוש אף טבילה במקום קדוש'. ופירש"י שם: 'מה קידוש במקום קדוש, כדכתיב בה במקום קדוש וכו', עכ"ל. הרי להדיא דעיקר הקרא ד'במקום קדוש' לענין קידוש כתיב, אלא דמקידוש ילפינן גם לטבילה שתהא במקום קדוש, והן הן דברי הרמב"ם, דהטבילות והקידושין חד דינא להו בזה דבעינן שיהיו במקדש משום דכתיב בהו 'במקום קדוש'. ועיין בפירושו הר"ח שם שגרס להיפוך, וז"ל: 'מאי טעמא כתב ורחץ את בשרו שהוא לשון טבילה, ללמד כי הקידוש כטבילה, מה טבילה במקום קדוש אף קידוש במקום קדוש', עכ"ל. וזה עוד יותר קשה, מאי צורך ללמוד קידוש מטבילה, הלא כל קידוש ידיים ורגליים אינו אלא בפנים בעזרה גם של שאר ימות השנה, וכמו שהבאנו, וצ"ע. והנראה ללמוד ולהוכיח מזה, דהנך קידושין של יום הכיפורים בעיקר דינם שניין הן מדין קידוש ידיים ורגליים של כל השנה, ושני דיני קידוש ידיים ורגליים הן בעצמותן: חדא דין קידוש ידיים ורגליים האמור בכל הכהנים, שהוא הכתוב בפרשת כי תשא, ושנית דין קידוש ידיים ורגליים של כהן גדול ביום הכיפורים האמור בפרשת אחרי מות בקרא ד'ורחץ את בשרו במים' דמפקינן ליה מקידוש ידיים ורגליים, כדהבאנו מהסוגיא דיומא. והנה בירושלמי פ"ד דיומא ה"ה, על הא דתנן 'בכל יום כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הכיור והיום מן הקיתון של זהב', איתא וז"ל: 'אמר רבי יונה: חוץ מקידוש ראשון. אמר רבי יוסה: ואפילו מקידוש ראשון. מתניתא פליגא על רבי יונה: הכיור והכין מעכבין. פתר לה מקומן מעכב', ע"כ. והיינו דפליגי אם איכא מצוה בכיור או דכל כלי שרת רואיין לקדש מהן לכתחילה, אבל צ"ע מאי שנא קידוש ראשון משאר כל הקידושין, ואם נאמר מדאורייתא מצוה בכיור לכתחילה, אם כן גם שאר הקידושין ליבעו כיור לכתחילה, ולמה מקדש מקיתון של זהב. ועל כל פנים זה מבואר מהך ירושלמי דקידוש הראשון לחוד ושאר קידושין דינם לחוד. ובפשיטות צריך לומר הטעם בזה, משום דהנך קידושין של יום הכיפורים לא כתיבי כלל בפרשת כיור האמורה בכי תשא, רק נלמדין מהקרא ד'ורחץ את בשרו במים' האמור באחרי מות, ועל כן חלוקים הם בעיקר דינם מדין קידוש ידיים ורגליים של כל השנה שהוא קידוש ראשון ולא נאמר בהם מצותת כיור כלל. וכיון שכן יש לומר דגם לעניין זה שהקידוש צריך להיות בפנים בעזרה דוקא, דין קידוש ידיים ורגליים של כל השנה ודין קידוש ידיים ורגליים של כהן גדול ביום הכיפורים תרי דיני נינהו בזה, דשני מיני קידוש ידיים ורגליים הן בעצמותן, וכמו שנתבאר. וזהו שכתב הרמב"ם דזה שהקידושין צריכין להיות במקדש הוא מהקרא ד'במקום קדוש' וכללן ביחד עם הטבילות, דדין קידוש ידיים ורגליים זה של יום הכיפורים כמו הטבילה דתרווייהו בעו מקום קדוש, וכדהבאנו כן מהסוגיא דיומא.

אולם בתוס' ישנים יומא דף ל"א ע"ב מייתי דאין קידוש אלא בפנים, כדאמר: קידש בכלי שרת בחוץ או בכלי חול בפנים ועבד עבודתו פסולה, עכ"ל. הרי דסבירא ליה להתוס' דדין קידושין אלו של יום הכיפורים כמו קידוש ידיים ורגליים של כל השנה, ומקידוש ידיים ורגליים דכל השנה הוא דשמעין להו שיהיו בפנים, וצ"ע מהסוגיא הנ"ל דבהדיא כתיב על הקידוש של יום הכיפורים שיהא במקום קדוש, ולגירסת הר"ח ילפינן קידוש מטבילה לענין זה, וצ"ע.

בשיעור הקודם עסקנו בטבילות המלוות את עבודת יום הכיפורים. עיקרה של חובה זו מפורשת בתורה, בתחילת פרשיית סדר העבודה ובסופה:

תנתת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ובאבנט בד יחגר ובמצנפת בד יצנף, בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם... ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר

לבש בבאו אל הקדש, והניחם שם. ורחץ את בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו, ויצא ועשה את עלתו ואת עלת העם וכפר בעדו ובעד העם. [ויקרא טז, ג; שם, כג-כד]

אמנם, כפי שראינו בשיעור שעבר, חז"ל [יומא לב.] לומדים מדרשה ש"כל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה", וכך הכהן הגדול טובל ביום הכיפורים חמש טבילות. בנוסף, חז"ל לומדים מדרשה כי לפני ואחרי כל טבילה הכהן הגדול מקדש ידיו ורגליו:

אמר רבי: מנין לחמש טבילות ועשרה קידושין שטובל כהן גדול ומקדש בו ביום? שנאמר 'כתנת בד קדש ילבש... בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם', הא למדת שכל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה... ומנין שכל טבילה וטבילה צריכה שני קידושין? תלמוד לומר 'ופשט ורחץ, ורחץ ולבש'. רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: קל וחומר, ומה במקום שאין טעון טבילה טעון קידוש, מקום שטעון טבילה אינו דין שטעון קידוש?! אי מה להלן קידוש אחד אף כאן קידוש אחד, תלמוד לומר 'ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש' – מה תלמוד לומר 'אשר לבש', כלום אדם פושט אלא מה שלבש, אלא להקיש פשיטה ללבישה, מה לבישה טעון קידוש אף פשיטה טעון קידוש. [יומא לב.]

רבי לומד חובה זו מהכתוב "ופשט את בגדי הבד... ורחץ את בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו" [ויקרא טז, כג-כד]. לפי פשוטות הכתובים, הפסוק עוסק בטבילת כל גופו במים בשעת פשיטת בגדי הלבן, אך רבי לומד את חובת הטבילה מכתוב אחר, ולכן לשיטתו כתוב זה מלמד על חובת קידוש ידיים ורגליים בשעת לבישת ופשיטת הבגדים. לעומתו, רבי אלעזר ברבי שמעון לומד את יסוד חובת קידוש ידיים ורגליים ב'קל וחומר' מחובת קידוש ידיים ורגליים בכל יום לפני תחילת העבודה, וההיקש הקיים בין הפשיטה ללבישה – "ופשט... אשר לבש" – מלמד כי בדומה ללבישת הבגדים, גם פשיטתם טעונה קידוש ידיים ורגליים.

לפי רבי אלעזר ברבי שמעון, קידוש ידיים ורגליים ביום הכיפורים נלמד מקידוש ידיים ורגליים שבכל יום. מכך מסתבר כי חובת קידוש ידיים ורגליים ביום הכיפורים דומה במהותה ובדיניה לחובת קידוש ידיים ורגליים הנוהגת בכל יום. הבנה זו משתמעת מדברי התוספות ישנים המבאר מדוע הכהן הגדול צריך לקדש ידיו ורגליו בעזרה:

דאין קידוש אלא בפנים, כדאמר 'קידש בכלי שרת בחוץ או בכלי חול בפנים ועבד עבודתו פסולה'. [תוספות ישנים לא: ד"ה פושט]

התוספות ישנים מביא כמקור לכך את הדין הנאמר בגמרא [זבחים כ:]: לגבי קידוש ידיים ורגליים בכל השנה. עולה מכך, כי לשיטתו דינים אלו דומים במהותם ובדיניהם.

הבנה זו עולה גם מדברי הרמב"ן המשווה בין שני הדינים בהקשר נוסף:

אבל הכיור ציווה בו להזמנה ואיננו מעכב ולא מצוה, כי ביום הכיפורים כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מקיתון של זהב שהיו עושין לכבודו, אבל למדנו מן הכיור כי צריכה כלי.

[רמב"ן שמות ל, יט]

הרמב"ן לומד מדברי המשנה [יומא מג:] כי הכהן הגדול היה מקדש ידיו ורגליו מקיתון של זהב, שאין חובה לקדש ידיים ורגליים בתחילת העבודה דווקא מן הכיור. דבריו מבוססים על ההנחה שיש השוואה בין קידוש ידיים ורגליים של הכהן הגדול לבין קידוש ידיים ורגליים בכל יום בתחילת העבודה.

עם זאת, מדברי הירושלמי עולה חילוק בין הדינים בעניין זה. על משנה זו אומר הירושלמי:

אמר רבי יונה: חוץ מקידוש ראשון. [ירושלמי יומא פ"ד ה"ה]

רבי יונה אומר, כי דברי המשנה אינם אמורים לגבי הקידוש הראשון, שהוא צריך להיעשות דווקא מן הכיור<sup>52</sup>. הגר"ז מבאר את טעם החילוק בין קידוש ראשון לשאר הקידושים:

משום דהנך קידושין של יום הכיפורים לא כתיבי כלל בפרשת כיור האמורה בכי תשא, רק נלמדין מהקרא ד'ורחץ את בשרו במים' האמור באחרי מות, ועל כן חלוקים הם בעיקר דינם מדין קידוש ידיים ורגליים של כל השנה, שהוא קידוש ראשון, ולא נאמר בהם מצות כיור כלל. [חידושי מרן ר"ז הלוי הל' עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ג]

לפי דבריו, הירושלמי מחלק בין קידוש ידיים ורגליים בכל יום לפני תחילת העבודה לבין חובת עשרה קידושים ביום הכיפורים. בשל כך, סובר הירושלמי כי קידוש ידיים ורגליים בכל יום צריך להיעשות מן הכיור, ולכן גם הקידוש הראשון הנעשה ביום הכיפורים – בו מחויב הכהן הגדול כמו בכל יום לפני תחילת העבודה – צריך להיעשות מן הכיור. לעומת זאת, שאר הקידושים הנעשים ביום הכיפורים המהווים חיוב שונה, אינם צריכים להיעשות מן הכיור.

הגר"ז מביא ראייה נוספת לחילוק בין הקידוש ביום הכיפורים לקידוש שבכל יום מדברי הרמב"ם בהלכות עבודת יום הכיפורים:

כל הטבילות האלו והקידושין כולן במקדש, שנאמר 'ורחץ את בשרו במים במקום קדוש'.

[רמב"ם הל' עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ג]

הגר"ז טוען כי הרמב"ם נזקק להביא לכך מקור מיוחד, ולא למד זאת מכך שקידוש ידיים ורגליים בכל יום צריך להיעשות דווקא בעזרה (כדברי הגמ' בזבחים [כ:]: שהובאו לעיל), משום שהוא מחלק בין הדינים: קידוש ידיים ורגליים ביום הכיפורים מהווה דין נפרד בעל גדרים שונים, ולכן לא ניתן ללמוד את דינו מדיני קידוש ידיים ורגליים שבכל יום.

בדברי הגר"ז במקום אחר מובא חילוק זה בתוספת ביאור:

ואמר הגר"ז זצ"ל דדין עשרה קידושין דיום הכיפורים אין דינו שווה לקידוש דכל השנה, דקידוש דכל השנה עושה חלות דהידים מקודשות ועל ידי זה ראוי הכהן לעבודה, מה שאין כן 'קידושין הוי דין בסדר עבודות יום הכיפורים דבעי' 'קידושין, כלומר ב' קידושין בין כל בגד, ודומיא דה' טבילות דלא הוי דין העושה חלות על הכהן הגדול המכשירו לעבודה אלא הוא דין בסדר עבודת יום הכיפורים. [חידושי הגר"ז זבחים יט: ד"ה ואחד]

לפי דבריו, הקידוש בתחילת העבודה מכשיר את הכהן לעבודה, ואילו הקידוש ביום הכיפורים אינו משנה במאומה את מעמדו של הכהן; הכהן ראוי לעבוד לפני הקידוש כמו לאחריו, והוא אינו אלא "דין בסדר עבודת יום הכיפורים". נראה להגדיר כי הקידוש שבתחילת העבודה הוא **דין בכהן העובד** – כהן שאינו רחוק ידיים ורגליים אינו ראוי לעבודה, ולכן הוא חייב מיתה<sup>53</sup> ועבודתו מחוללת<sup>54</sup>. לעומת זאת, הקידוש ביום הכיפורים הוא **דין בקדושת הבגדים** – מקור הדין, לפי דרשתו של רבי אלעזר ברבי שמעון דלעיל, הוא בכתוב [ויקרא טז, כג-כד] "ופשט את בגדי הבד... ורחץ את בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו", וממנו עולה כי קדושת הבגדים מחייבת קידוש ידיים ורגליים בשעת לבישתם ובשעת פשיטתם<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> הירושלמי מביא את רבי יוסה החולק וסובר כי גם הקידוש הראשון יכול להיעשות שלא מהכיור. לשיטתו גם הקידוש שבכל יום אינו צריך להיעשות דווקא מהכיור.

<sup>53</sup> כמפורש בתורה [שמות ל, כ]: "בבאם אל אהל מועד ירחצו מים ולא ימתו, או בגשתם אל המזבח לשרת להקטיר אשה לה".

<sup>54</sup> כדברי המשנה [זבחים טו:]: "כל הזבחים שקיבלו דמן זר, אונן, טבול יום, ומחוסר כיפורים, ומחוסר בגדים, **שלא רחץ ידיים ורגליים... פסל**".

<sup>55</sup> לעיל טענו כי לפי רבי אלעזר ברבי שמעון, הלומד את חובת הקידוש ביום הכיפורים מקל וחומר מחובת הקידוש הקיימת בכל יום, מסתבר שגדר שני הדינים זהה. על פי האמור, ייתכן ומחלוקת רבי ורבי אלעזר ורבי שמעון אינה רק במקור הדין אלא גם במהותו ובהבנת היחס בינו לבין חובת הקידוש שבכל יום.

מדברי השפת אמת עולה חילוק מתון יותר בין הקידוש ביום הכיפורים לקידוש שבכל יום. השפת אמת מביא את דברי הרמב"ם:

כיצד מצות קידוש, מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית וידו השמאלית על גבי רגלו השמאלית ושוחה ומקדש... ואינו מקדש כשהוא יושב מפני שהוא כעבודה, ואין עבודה אלא מעומד שנאמר 'לעמוד לשרת'.<sup>56</sup>  
הט"ז<sup>56</sup>

מדברי הרמב"ם עולה שהקידוש שבכל יום אינו רק מעשה המכשיר את הכהן לעבודה, אלא זהו חלק ממעשה השירות; השלב הפותח את עבודת היום במקדש הוא קידוש הידיים והרגליים, וכך הוא מהווה חלק מגוף עבודת המקדש<sup>57</sup>.

על פי דברים אלו כותב השפת אמת:

ואם כן נראה דבלאו הכי צריך להיות הקידוש כשהוא לבוש, דעבודה פסולה במחוסר בגדים. ואין להקשות על זה מהני קידושי דיומא ביום כיפור דאיכא מאן דאמר דהוי קודם לבישה, דהני גזירת הכתוב ניהו ואינן בכלל 'לשרת' דכתיב גבי קידוש ידים ורגלים דכל השנה.

[שפת אמת לב: ד"ה לא]

לדברי השפת אמת, דווקא הקידוש שבכל השנה מהווה מעשה של 'שירות', ולכן הוא צריך להיעשות כאשר הכהן לבוש בבגדי כהונה; ביום הכיפורים הקידוש אינו 'שירות', ולכן קיימת דעה שהוא נעשה לאחר פשיטת הבגדים<sup>58</sup>.

על פי דבריו נראה כי באופן בסיסי שני הקידושים דומים זה לזה; בשניהם הכהן מקדש את עצמו על ידי רחיצת הידיים והרגליים. ההבדל ביניהם הוא ברובד נוסף הקיים בקידוש שבכל יום בלבד – רק קידוש זה, הפותח את עבודת היום, מהווה מעשה של 'שירות', אך הקידוש שביום הכיפורים מהווה קידוש אך לא 'שירות'.

כתוספת לדברים אלו נציין כי בגמרא מפורש שקיים חילוק בין הקידוש שבכל יום לקידוש של יום הכיפורים לגבי הדין בדיעבד:

תנו רבנן, כהן גדול שלא טבל ושלא קידש בין בגד לבגד ובין עבודה לעבודה ועבד – עבודתו כשרה. ואחד כהן גדול ואחד כהן הדיוט שלא קידש ידיו ורגליו שחרית ועבד – עבודתו פסולה.  
[זבחים יט:]

כהן שעבד ללא קידוש ידיים ורגליים עבודתו פסולה, ואילו כהן גדול שלא קידש ידיו ורגליו בשעת החלפת הבגדים עבודתו כשרה. על פי חילוקו של הגר"ז<sup>59</sup>, ההבדל בין הדינים נובע מההבדל העקרוני ביניהם: קידוש הבא לקדש את הכהן מעכב, אך קידוש הבא לכבוד הבגדים בלבד אינו מעכב<sup>60</sup>. לעומת זאת, על פי דרכו של השפת אמת יש לבאר כי אמנם שני הקידושים באים כדי לקדש את הכהן, אך אף על פי כן קיים הבדל ביניהם: הקידושים שביום הכיפורים באים לאחר שהכהן כבר התקדש בקידוש הראשון, וכך הוא כבר ראוי לעבודה; לכן הקידושים הנוספים הם לתוספת מעלה בלבד אך אינם מעכבים<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> מקור הדברים בגמרא [זבחים יט:]: "ליתבי מיתב ולקדש? אמר קרא 'לשרת', ושירות מעומד הוא".  
<sup>57</sup> וכן כותב ספר החינוך [מצוה קן]: "ורוחץ עומד ולא יושב, לפי שמכלל העבודה הוא קידוש ידים ורגלים, וכל עבודות המקדש מעומד הן, שנאמר 'לעמוד לשרת'".

<sup>58</sup> על פי דברי השפת אמת, ייתכן שאין מחלוקת עקרונית בין המקורות דלעיל; המקורות המשווים בין הקידוש של כל יום לשל יום הכיפורים עוסקים ברובד של הקידוש, ואילו המבדילים ביניהם עוסקים ברובד של ה'שירות'.

<sup>59</sup> הגמרא [שם] מביאה מקור לחילוק זה מדרשה. על פי הגר"ז יש לבאר שהדרשה מלמדת על החילוק העקרוני בין שני הקידושים.

<sup>60</sup> כן כותב האור שמח [הל' עבודת יום הכיפורים פ"א ה"ג].

בשולי הדברים נעיר, כי אמנם קידוש ידיים ורגליים אינו מפורש בפרשיית סדר העבודה, אך נראה ששורשו נמצא בכתובים עצמם. בשיעור שעבר עמדנו על ההבדל הקיים לגבי הטבילות בין הנראה מפשטות הכתובים לבין ההלכה האמורה על ידי חז"ל. על פי פשטות הכתובים, הטבילות באות לכבוד בגדי הלבן, והן נעשות בשעת לבישתם ובשעת פשיטתם. לעומת זאת, על פי חז"ל, הטבילות אינן קשורות לבגדים, והן באות בכל שינוי מעבודה לעבודה. נראה שהפער בין הפשט לדרש נובע מכך שאמנם על פי פשטות הכתובים הטבילות באות לשם תוספת קדושה, אך בשאר המקומות מצאנו טבילה הבאה לשם טהרה מטומאה או לשם שינוי מעמד הגברא (כטבילת גר וכדו') בלבד, ואילו קידוש האדם נעשה על ידי מעשה אחר: רחיצת הידיים והרגליים<sup>61</sup>. בשל כך, התורה שבעל פה מלמדת כי הטבילה וההתקדשות נעשים על ידי הכהן הגדול בשני מעשים שונים: בטבילת כל גופו – בכל שינוי מעבודה לעבודה, ובקידוש ידיו ורגליו – בשעת לבישת הבגדים ופשיטתם.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

---

<sup>61</sup> זהו המונח הרווח בדברי חז"ל – קידוש ידיים ורגליים; ועי' רמב"ן [שמות ל, יט] המבאר את טעם המצוה 'על דרך האמת' וכותב: "לפיכך נצטוו משרתי עליון לרחוץ הידים והרגלים, והרחיצה הזאת לקדושה תרגם אותה אונקלוס".

# יסודות יומא

## שיעור תשיעי

### פרו של כהן גדול

#### מקורות

- א. ויקרא פרק טז; [ספורנו שם, פס' ג]
- ב. גמ' יומא מט:-נא: "איבעיא להו שחט ומת... אחיו הכהנים"
- ג. תוס' ישנים יב: ד"ה שני; תוס' ישנים מט: ד"ה שחט
- ד. שיעורי הגר"ד עמ' כט

#### ספורנו ויקרא טז, ג

בזאת יבא בפר בן בקר - בהקדשת פר לחטאת ואיל לעולה ולבישת הבדים שאין בהם צבע ולא ציור מלאכותי, כי אמנם לא יאחר כהן גדול להכנס לפניו עד אחר הקרבת העולה, אבל יכנס להקטיר הקטרת תכף אחר שחיטת החטאת.

#### שיעורי הגר"ד עבודת יום הכיפורים עמ' כט

כדי לעמוד על יסוד הדברים, יש לעיין בסוגיה לקמן: "בפר ולא בדמו של פר... והכי קא מיבעיא להו אחיו הכהנים בקביעותא מתכפרי או דילמא בקופיא מתכפרי..." (מט, א- נא, ב). היומא מן הסוגיה שם הוא, שהפר צריך להיות משל כהן גדול, אך גם מן ההכרח שאף אחיו הכהנים מתכפרים בו. אלא שעלה בה ספק האם שאר הכהנים מתכפרים מקופיא או מקיבעא. ובהסבר חילוק זה והספק כרוך בו, נראה דישנה כפרה מקיבעא כשקרבתו בא מעיקרו וביסודו לשם פלוני ומתייחס אליו כמכפרו. ואילו כפרה מקופיא קיימת כשהקרבתו קרב ביסודו ובעיקרו למטרה אחרת - לכפרת אדם אחר כגון בסוגייתנו, או שלא לשם כפרה אלא לדורות כגון בעולה (זבחים ו, א) - אלא שמתוך השגת המטרה האחרת, ממילא חלה כפרה למתכפר מקופיא. אך ביחס לקביעת אופי פרו של כהן גדול לאור חילוק זה, נראה שהפר באמת איננו רק קרבן אחד ולא שנים, שהרי מתוודים עליו פעמיים, והוא קרבן הן כקרבן פרטי לו ולביתו והן כקרבן עבור אחיו הכהנים. ובכך שאלת הגמרא היתה, כיצד לכלכל שני צדדים אלה בפר אחד; ועל זה באה התשובה דלענין ההשתתפות הממונית, הקרבן אכן שייך באופן בלעדי לאהרן הכהן; ואשר לאופי הכפרה יש לדון האם להגדירה ככפרה מקיבעא או מקופיא.

#### בתחילת פרשת אחרי מות כותבת התורה:

וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן, בקרבנתם לפני ה' וימתו. ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת, אל פני הכפרת אשר על הארץ ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת. בזאת יבא אהרן אל הקדש, בפר בן בקר לחטאת ואיל לעלה.  
[ויקרא טז, א-ג]

בכתובים אלו התורה קובעת כי אין לבוא אל הקודש "בכל עת", והיא מפרטת את ההליך המאפשר לבוא את הקודש, שראשיתו בהבאת פר לחטאת ואיל לעולה על ידי אהרן הכהן. נראה מכך כי הפר הוא כעין 'מתיר' לכניסה אל הקודש<sup>62</sup>.

אמנם, מהמשך הפרשייה עולה רושם שונה. התורה ממשיכה ומתארת את כניסת אהרן הכהן לקודש הקדשים, ולאחר מכן היא מפרטת בהרחבה את עבודות הכפרה השונות הנעשות עם דם הפר ועם דם השעיר:

ולקח מדם הפר והזה באצבעו על פני הכפרת קדמה, ולפני הכפרת יזה שבע פעמים מן הדם באצבעו. ושחט את שעיר החטאת אשר לעם והביא את דמו אל מבית לפרכת, ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר והזה אתו על הכפרת ולפני הכפרת. וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם, וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם. וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו, וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל. ויצא אל המזבח אשר לפני ה' וכפר עליו, ולקח מדם הפר ומדם השעיר ונתן על קרנות המזבח סביב. והזה עליו מן הדם באצבעו שבע פעמים, וטהרו וקדשו מטמאת בני ישראל. [שם, יד-יט]

מפסוקים אלו עולה כי הפר והשעיר באים לשם כפרת המקדש, הכהנים וישראל<sup>63</sup>. מכך עולה כי קרבנות אלו אינם באים כדי לאפשר את הכניסה לקודש הקדשים, אלא להיפך: מטרת הקרבנות היא כפרת הקודש, והכניסה לקודש הקדשים היא חלק מהליך כפרת הקודש.

על פי הרשמים השונים העולים מן הכתובים יש לשאול מה טיבו של פרו של כהן גדול<sup>64</sup> – מתיר את הכניסה לקודש הקדשים או מהווה חלק מכפרת הקודש?

פתרון אפשרי לתמיהה זו נמצא בטענת הגר"ד סולוביצ'יק כי לפרו של כהן גדול יש זהות כפולה:

נראה שהפר באמת איננו רק קרבן אחד אלא שנים... והוא קרב הן כקרבן פרטי לו ולביתו והן כקרבן עבור אחיו הכהנים. [שיעורי הגר"ד עמ' כט]

לדברי הגר"ד, הפר מהווה, בעת ובעונה אחת, גם קרבן פרטי של הכהן הגדול וגם קרבן המכפר על כל הכהנים<sup>65</sup>. כך, שתי המגמות דלעיל אינן סותרות אלא קיימות זו לצד זו: הפר כקרבן פרטי של הכהן הגדול בא כדי להתיר את הכניסה לקודש הקדשים, ואילו הפר כקרבן של כל הכהנים בא לשם כפרת הקודש (ובכלל זה הכהנים המהווים בלתי נפרד מהקודש והמקדש)<sup>66</sup>.

ההגדרה כי הפר הוא קרבנו של הכהן הגדול הבא כדי להתיר את כניסתו לקודש הקדשים עולה מהדין הייחודי שהפר צריך לבוא מממונו של הכהן הגדול:

<sup>62</sup> רושם זה מתקבל גם מהפסוקים הסמוכים [שם, ה-ו] המצווים על הבאת קרבנות נוספים על ידי העם והמפרטים את סדר "הקרבנות" לקרבנות לפני הכניסה אל קודש הקדשים: "ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת, ואיל אחד לעלה. והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו, וכפר בעדו ובעד ביתו... והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה', ועשהו חטאת". מפסוקים אלו משתמע כי לפני הכניסה אל הקודש, אהרן הכהן מקריב את חטאתו ואת חטאת העם. הדברים תואמים את הרושם דלעיל במגמת קרבנות אלו: כפרה כדי לאפשר את הכניסה אל הקודש. בהתאם לכך, דרושה הקרבתם עוד לפני כניסתו אל הקודש. [אמנם, בהמשך הפרשייה מפורש ששחיתת הפר והשעיר ועבודתו נעשתה רק לאחר מכן, ולכן הגמרא [לז]: מסבירה שהכפרה האמורה בכתוב זה מדברת על הוידוי; ובישוב פשטי הכתובים עמלו רבות מפרשים בני דורנו, ואכמ"ל].

<sup>63</sup> וכן עולה מהפסוקים החותמים את הפרשייה [שם, כט-לד], המצווים לעשות את עבודת הכפרה בכל שנה ביום הכיפורים והמצווים על ישראל להתענות ביום זה.

<sup>64</sup> כן יש לשאול גם ביחס לשאר הקרבנות, אך בשיעור זה נתעסק בפר בלבד.

<sup>65</sup> הגר"ד מבאר שמטעם זה נאמרים שני וידיים על הפר: הוידוי הראשון, בו מתוודה הכהן הגדול "בעדו ובעד ביתו", הוא כנגד היותו פרו של כהן גדול; הוידוי השני, בו מתוודה הכהן הגדול גם בעד בני אהרן, הוא כנגד היותו פר המשמש לכפרת הקודש והכהנים. אמנם, בגמרא [יומא מג; שבויעות יד]. מובאים הסברים אחרים לצורך בשני הוידויים ולהבדל ביניהם.

<sup>66</sup> כפרת הכהנים הנעשית על ידי הכהן הגדול מפורשת בסוף הפרשייה [שם, לג]: "וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח יכפ, ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר".

'אשר לו' – משלו הוא מביא ולא משל ציבור. יכול לא יביא משל ציבור, שאין הציבור מתכפרין בו, אבל יביא משל אחיו הכהנים, שהרי אחיו הכהנים מתכפרים בו? תלמוד לומר 'אשר לו'. יכול לא יביא ואם הביא כשר? תלמוד לומר שוב 'אשר לו', שנה הכתוב עליו לעכב.

[יומא נא:]

עם זאת, כפי שנאמר לעיל, הפר מכפר לא עבור הכהן הגדול בלבד, אלא עבור כל אחיו הכהנים. הגר"ד מבאר על פי דרכו את ספק הגמרא לגבי אופן כפרת הכהנים בפרו של הכהן הגדול:

בעי רבי אלעזר: לדברי האומר פר יום הכיפורים קרבן יחיד, עושה תמורה או אינו עושה תמורה... אחיו הכהנים בקביעותא מתכפרי או דילמא בקופיא מתכפרי. [יומא נ:]

הגמ' מסתפקת האם הכהנים מתכפרים בפר זה כפרה קבועה כשאר המתכפרים בקרבנותיהם, או 'בקופיא מתכפרי' – "כלומר, אין כפרתן קבועה, אלא צפה על גב כפרת כהן גדול כדבר הצף על פני המים ואין הקרבן נקרא על שמם וקרבן יחיד הוא"<sup>67</sup>.

הגר"ד טוען כי הספק נובע מזהותו המורכבת של הפר:

ובכן שאלת הגמרא היתה, כיצד לכלכל שני צדדים אלה בפר אחד; ועל זה באה התשובה דלענין ההשתתפות הממונית, הקרבן אכן שייך באופן בלעדי לאהרן הכהן; ואשר לאופי הכפרה יש לדון האם להגדירה ככפרה מקיבועא או מקופיא. [שיעורי הגר"ד, שם]

לפי דבריו, הואיל והפר הוא גם פרו של הכהן הגדול וגם פר המשמש לכפרת הכהנים, מסתפקת הגמרא כיצד להבין את כפרת הכהנים בפר זה: האם הפר הוא קרבנו של הכהן הגדול בלבד והכהנים מתכפרים בו 'מקופיא' (=באופן אגבי) בלבד, או שביחס לכפרה הפר נחשב כקרבנם של כל הכהנים.

ראיה ברורה לכך שפרו של אהרן אינו בא לשם כפרת הכהנים בלבד אלא גם כדי להתיר את הכניסה לקודש הקדשים, מדיון הגמרא לגבי כהן גדול שמת לאחר שחיתת פרו:

איבעיא להו, שחט ומת מה הוא שיכנס אחר בדמו? מי אמרינן 'בפר' ואפילו בדמו של פר, או דילמא 'בפר' ולא בדמו של פר? רבי חנינא אומר: 'בפר' ולא בדמו של פר, וריש לקיש אמר: 'בפר' ואפילו בדמו של פר. רבי אמי אמר: 'בפר' ולא בדמו של פר, רבי יצחק אמר: 'בפר' ואפילו בדמו של פר. [יומא מט:]

הגמרא דנה בדין כהן גדול שמת לאחר שחיתת פרו ונכנס כהן גדול תחתיו, האם די בכניסתו לקודש הקדשים עם דם הפר או שחובה עליו להביא פר לה' כדי להתיר את הכניסה לקודש הקדשים. מבואר מכך, כי לא די שיהיה פר שבו ייעשו מעשי הכפרה, אלא קיימת חובה שכניסת הכהן הגדול לקודש הקדשים תהיה מלווה בהבאת פר לחטאת.

הגמרא מוסיפה לדון בעניין זה:

אמר רב אשי: מסתברא כמאן דאמר דם איקרי פר, דכתיב 'בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר' – אטו בקרניה מעייל ליה?! אלא בדמו וקרי ליה פר. ואיך, במה הוכשר אהרן לבא אל הקדש? בפר בן בקר לחטאת. [יומא נ.]

רב אשי טוען כי בהכרח "דם איקרי פר", שהרי הכהן הגדול נכנס לקודש הקדשים רק עם דם הפר, ואף על פי כן אומרת התורה כי הכהן הגדול בא אל הקודש "בפר בן בקר". הגמרא מבארת כי השיטה החולקת סבורה שכוונת התורה אינה שיש להכניס את הפר לקודש הקדשים, אלא שיש להביא פר לעזרה ולעשות את עבודתו וכך הכהן מוכשר להיכנס לקודש הקדשים.

<sup>67</sup> לשון רש"י [נ: ד"ה או דילמא].

מדברי הגמרא עולות שתי דרכים בביאור הכתוב "בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר". לפי רב אשי, כוונת התורה שאהרן צריך להיכנס לקודש הקדשים עם דמו של הפר. לעומת זאת, לפי הדעה החולקת, כוונת התורה שהבאת הפר לעזרה היא המתירה לכהן את הכניסה לקודש הקדשים<sup>68</sup>.

תוספות ישנים דנים מדוע הגמרא דנה בדין כהן גדול ששחט את פרו ומת ולא בדין כהן גדול ששחט את פרו ונטמא:

הוא הדין נמי שחט ונטמא, אלא מילתא אגב אורחיה קא משמע לן דחטאת שמתו בעליה דציבור היא ולא למיתה אזלא כדלקמן. ועוד, כיון שהראשון חי והקרוב שלו כדפרישית לעיל, היינו כשלו, שאינו אלא שלוחו של ראשון, ופר עצמו קרינא ביה.

[תוספות ישנים מט: ד"ה שחט ומת]

מדבריהם עולה ספק האם דין 'שחט ונטמא' כדין 'שחט ומת', או שיש חילוק ביניהם: דווקא ב'שחט ומת' הפר צריך להיות של הכהן המחליף, אך ב'שחט ונטמא' הפר צריך להיות של הכהן הקבוע. ביסוד הספק עומדת שאלה עקרונית: כאשר כהן גדול נטמא ואת עבודות יום הכיפורים עושה כהן אחר, מי מביניהם מביא את הפר?

תוספות ישנים מביאים בעניין זה שתי שיטות:

ואומר ריב"א, דמכל מקום הוי הפר משל כהן שעבר שהיה קבוע בכל יום. ומביא ראיה מן הירושלמי, דבעי התם גבי כהן המתמנה תחת אותו שאירע בו פסול: 'עבודתו משל מי? נשמענה מן הדא מעשה בבן אולם שאירע פסול בכהן גדול ונתמנה תחתיו ושימש בו ביום בכהונה גדולה, אמר לו: אדני המלך, פר ושעיר של יום הכיפורים משל מי, משלי או משל כהן גדול? משלי יהו קריבין, שאם יהו משלי אהא כהן גדול, ואם משל כהן שעבר לא אהא כהן גדול. ידע המלך מה אמר לו'. משמע שיש לו לפר ושעיר להיות קריבין משל כהן שעבר. מיהו אומר רבינו שהירושלמי יש לפרש כן: 'משלי או משל כהן גדול', כלומר קריבין משלי ואם כן דין הוא שאהא כהן גדול קבוע.

[תוס' ישנים יב: ד"ה שני]

לפי ריב"א, את הפר מביא הכהן הקבוע. לעומת זאת, לפי "רבינו", את הפר מביא הכהן המחליף. העושה את עבודות יום הכיפורים.

לכאורה היה ניתן להבחין בעניין זה בין שני ייעודיו של הפר דלעיל. לגבי ייעודו של הפר להתיר את הכניסה לקודש הקדשים, מסתבר והוא צריך לבוא על ידי הכהן המחליף הנכנס לקודש הקדשים. לעומת זאת, לגבי ייעודו של הפר לכפרת הכהנים, ייתכן והוא צריך לבוא על ידי הכהן הגדול הקבוע; שכן קרבנם של הכהנים צריך לבוא על ידי 'ראש הכהנים'<sup>69</sup>, והכהן המחליף אינו מתמנה להיות 'ראש לכל הכהנים'<sup>70</sup>, אלא הוא מהווה 'ממלא מקום' בלבד<sup>71</sup>.

דברים אלו ניתנים להיאמר מסברה, אך מבחינה מעשית הפר צריך לבוא על ידי כהן אחד בלבד, ואם כן בהכרח שני תפקידיו של הפר מתקיימים לפי כל אחת מהשיטות דלעיל. לשיטת ריב"א יש לבאר כיצד היתר הכניסה לקודש הקדשים יכול להיעשות על ידי הכהן הקבוע, על אף שהוא אינו הכהן הנכנס לקודש הקדשים. ביאור לכך עולה מדברי התוספות ישנים [מט: ד"ה שחט] שהובאו לעיל: "כיון שראשון חי והקרוב שלו... הינו כשלו, שאינו אלא שלוחו של ראשון ופר עצמו קרינא ביה". מדבריו עולה כי הואיל והכהן הנכנס הוא שלוחו של הכהן הקבוע, והוא נכנס כ'ממלא מקומו', את

<sup>68</sup> בדרך זו מבאר הספורנו [ויקרא טו, ג]: "בזאת יבא בפר בן בקר – בהקדשת פר לחטאת ואיל לעולה... כי אמנם לא יאחר כהן גדול להכנס לפניו עד אחר הקרבת העולה, אבל יכנס להקטיר הקטרת תכף אחר שחיטת החטאת".

<sup>69</sup> כן כותב המנחת אברהם [ח"ב סי' כח פ"ב אות ב]: "ובאמת יש לומר עוד, שמה שכהנים מתכפרים בפרו של כהן גדול הוא משום שהוא ראש הכהנים, כדברי הר"מ בהל' כלי המקדש פ"ד ה"ב".

<sup>70</sup> כהגדרתו של הרמב"ם [הל' כלי המקדש והעובדים בו פ"ד ה"ב]: "וממנין כהן גדול, הוא ראש לכל הכהנים, ומושחין אותו בשמן המשחה, ומלבישין אותו בגדי כהונה גדולה, שנאמר: 'והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק' וגו'".

<sup>71</sup> דנו בהגדרה זו בשיעור הרביעי [זמתקנין כהן אחר תחתיו].

הקרבת המתיר את הכניסה מביא הכהן הקבוע. לשיטת "רבינו", שהכהן המחליף מביא את הפר, יש לבאר כיצד כפרת הכהנים נעשית על ידו. ניתן להציע לכך שני ביאורים: או משום שלשיטתו הכהן המחליף נחשב ביום זה כ'ראש הכהנים' ולכן בכוחו לכפר על כל שבט הכהנים, או שלשיטתו כפרת הכהנים יכולה להיעשות על ידי כל כהן גדול ולא דווקא על ידי 'ראש הכהנים'.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

# יסודות יומא

## שיעור עשירי

### גורל השעירים

#### מקורות

- א. ויקרא פרק טז פס' ג-י  
ב. גמ' לט. "מתני'... ומשמש תחתיו"; רש"י לט: ד"ה הני, גבורת ארי לט. ד"ה הסגן  
ג. מאירי לט: ד"ה הגרלה זו; גמ' סב: "תנו רבנן... הנעשה בחוץ"  
ד. גמ' סה: "אלא אמר ר' זירא... משנה לחברתה"; תוספות ישנים סז. ד"ה ונייתי  
ה. תוספות רא"ש לט. ד"ה הסגן

#### גבורת ארי לט. ד"ה הסגן

לפיכך נראה לי על דרך שפירשנו לקמן דודאי 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 הוברר לה' וממילא מבורר השעיר השני לעזאזל ואף על פי שלא עלה גורלו מן הקלפי אפילו הכי מבורר ועומד הוא מאיליו מדחבירו לה' הוא עומד לעזאזל וכן להיפך בעלית גורל לעזאזל מבורר חבירו לה' מאיליו בין שעלה ראשון בימין בין שעלה בשמאל חבירו של ימין מבורר מאיליו שעלה לגורל שכנגדו נמצא שניהם מבוררים ומתפרשים על ידי גורל בעלית גורל של אחד מהם דהא גורל זה הוי גורל לעצמו ולחבירו ממילא ולקמן יתבאר זה באורך בסיעתא דשמיא. והשתא אחי שפיר הא דשמעתין דסגן וכהן גדול מכניסין לידן לקלפי כיון דכהן גדול מעלה הגורל א' מתוך הקלפי נעשה עיקר מצות הגרלה על ידי כהן גדול המלוכש בכגדי לבן לחוד דעל ידי הגרלת שעיר יחידי שמעלה הוא הוי נמי ממילא הגרלה לחבירו שמעלה הסגן. ובהכי ניחא נמי הא דכהן גדול לתנא דידן מכניס ב' ידיו כא' ונוטל גורל א' בימינו ואחד בשמאלו בבת אחת ביחד כדאמר רבא ואינה מחזקת אלא ב' ידים והא אין עבודה כשירה בשמאל אלא ודאי כדפרישית דבעלית גורל אחד הוי עיקר הגרלה לב' שעירים וכיון שמעלה גורל אחד בימינו סגי בהכי.

#### מאירי לט: ד"ה הגרלה זו

הגרלה זו שתי מצות יש בה אחת העלאת הגורלות מתוך הקלפי אחד ביד ימין ואחד ביד שמאל והשנית נתינת הגורלות על השעירים הראשונה מעכבת ר"ל ההעלאה מן הקלפי שאותו הגורל עושהו חטאת ולא קריאת השם ר"ל שאם יאמר הוא בלא הגרלה זה לד' חטאת וזה לעזאזל לא אמר כלום אבל הנחת הגורלות על השעירים אף על פי שהיא מצוה אינה מעכבת אלא כיון שעלה גורל של שם בידו נעשה חטאת שעיר שכנגד אותה היד ומתוך כך ההגרלה ר"ל העלאת הגורלות מתוך הקלפי פסולה בכל אדם אף על פי שאינה עבודה גמורה שהרי אינה אלא כעין הקדש ועד שהוקדש אין שם עבודה עליו ואעפ"כ הואיל ומעכבת פסולה בזר אבל ההנחה הואיל ואינה מעכבת כשרה בזר.

#### תוספות ישנים סז. ד"ה ונייתי

פי' ליום הכפורים אחר יעשה גורל חדש אבל מה שהגרייל ביום הכפורים של אשתקד לא מהני מידי ותימה לריב"א אם כן שאין הגורל מועיל כלום למה ימות והלא יכול לשנותו לשעיר הנעשה בחוץ ולשעירי הרגלים ויש לדחות דמכל מקום מהני מה שהגרילו עליהם שאין לשנותם לשום שעיר ואף על גב שאינו מועיל כלום לענין שכשיבא יום הכפורים אחר יגרילו ואולי יחול על של שם של עזאזל [ועל של עזאזל של שם] שיהיה הגורל להפך מממה שהיה אשתקד. גי'. ויש מפרש פירוש אחר ואינו כדאי.

## תוספות הרא"ש לט. הסגן

הסגן אומר לו וכו'. וא"ת כשעלה בימין הסגן למה אין ראש בית אב אומר לו הגבה ימינך, וי"ל דלכבוד כ"ג נמנע מלומר לו. תימה דלקמן מסקינן דלר' יהודה הגרלה מעכבא א"כ היאך נעשית בכהן אחר, וי"ל דעיקר הברירה בכ"ג שהוא אומר לשם חטאת ואמרינן נמי לקמן הגרלה לאו עבודה היא.

נאמר בתורה:

ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת ואיל אחד לעלה. והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו. ולקח את שני השעירים והעמיד אתם לפני ה' פתח אהל מועד. ונתן אהרן על שני השעירים גרלות גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל. והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה' ועשהו חטאת. והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל יעמד חי לפני ה' לכפר עליו לשלח אתו לעזאזל המדברה.

[ויקרא טז ג-י]

מן הפסוקים מבואר שכחלק מסדר עבודת יום הכיפורים על הכהן לקחת שני שעירים אשר השעיר האחד קרב כקורבן חטאת ואילו השעיר האחר משולח לעזאזל. עוד מבואר, שזהותם של שני השעירים, איזה לה' ואיזה לעזאזל, נקבעת על פי הגורלות. בשיעור הנוכחי נעסוק בגדרו של מעשה ההגרלה ובמשמעותו.

המשנה בריש פרק רביעי עוסק בסדר מעשה ההגרלה:

טרף בקלפי והעלה שני גורלות, אחד כתוב עליו לשם ואחד כתוב עליו לעזאזל. הסגן בימינו וראש בית אב משמאלו. אם של שם עלה בימינו, הסגן אומר לו: אישי כהן גדול הגבה ימינך. ואם של שם עלה בשמאלו, ראש בית אב אומר לו: אישי כהן גדול הגבה שמאלך.

[לט.]

מדברי המשנה עולה שההגרלה מתבצעת על ידי הכהן הגדול. בגמרא מובאת תוספתא, אשר לפיה במעשה ההגרלה משתתף גם הסגן:

מתניתין דלא כי האי תנא דתניא, רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר: הסגן וכהן גדול מכניסין ידן בקלפי. אם בימינו של כהן גדול עולה, הסגן אומר לו: אישי כהן גדול הגבה ימינך. ואם בימינו של סגן עולה, ראש בית אב אומר לו לכהן גדול: דבר מילך.

[שם]

הראשונים התקשו בשאלה, כיצד יכול הסגן לקחת חלק בהגרלת השעירים, הרי כלל נקוט בידנו שכל עבודות יום הכיפורים אינן כשרות אלא בכהן גדול [לב:]. בעניין זה כותב רש"י:

אבל הגרלה, דלאו עבודה היא, שכשרה בסגן למאן דאמר לעיל הסגן וכהן גדול מכניסין ידיהן של ימין בקלפי.

[רש"י לט: ד"ה הני]

רש"י סובר שהסיבה שהגרלת השעירים כשרה אף בסגן, היא משום שההגרלה אינה נחשבת 'עבודה'<sup>72</sup>. הגבורת ארי התקשה אף הוא בעניין זה, אך הציג לכך פתרון שונה<sup>73</sup>:

<sup>72</sup> מדברי רש"י עולה שהמחלוקת בין משנתנו ובין התוספתא היא בשאלה האם ההגרלה מוגדרת 'עבודה'. אמנם בגמרא [לט:] מבואר שמחלוקת התנאים היא בשאלה האם "ימינא דסגן עדיפא משמאליה דכהן גדול", וצ"ע.

<sup>73</sup> הגבורת ארי מתקשה לקבל את יישובו של רש"י ושל ראשונים נוספים לפיו, הסיבה שהסגן רשאי להשתתף בהגרלה היא משום שהגרלה אינה מוגדרת עבודה. הגבורת ארי [שם] מנמק את דבריו כך: "דכיון דהגרלה בגדי לבן בעי לכתחילה לכולי עלמא אף על גב דלאו עבודה היא ולא קאי עלה חוקה כיון דכל הפרשה בבגדי לבן מיירי הכי נמי ניבעי לכתחילה אהרן דהא כל הפרשה באהרן מיירי". לדבריו גם אם נאמר שהגרלה איננה עבודה, עדיין יש מקום לומר שלכתחילה

לפיכך נראה לי על דרך שפירשנו לקמן, דודאי 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 הוברר לה' וממילא מבורר השעיר השני לעזאזל, ואף על פי שלא עלה גורלו מן הקלפי אפילו הכי מבורר ועומד הוא מאיליו, מדחבירו לה' הוא עומד לעזאזל, וכן להיפך בעלית גורל לעזאזל מבורר חבירו לה' מאיליו בין שעלה ראשון בימין בין שעלה בשמאל חבירו של ימין מבורר מאיליו שעלה לגורל שכנגדו, נמצא שניהם מבוררים ומתפרשים על ידי גורל בעלית גורל של אחד מהם, דהא גורל זה הוא גורל לעצמו ולחבירו ממילא... והשתא אתי שפיר הא דשמעתין, דסגן וכהן גדול מכניסין לידן לקלפי, כיון דכהן גדול מעלה הגורל א' מתוך הקלפי נעשה עיקר מצות הגרלה על ידי כהן גדול המלוּבש בבגדי לבן לחוד, דעל ידי הגרלת שעיר יחידי שמעלה הוא נמי ממילא הגרלה לחבירו שמעלה הסגן.

[גבורת ארי לט. ד"ה הסגן]

לדברי הגבורת ארי, מטרת ההגרלה היא אחת – בירור זהותם של השעירים, מי לה' ומי לעזאזל. לכן, מרגע שעלה הגורל על אחד השעירים על ידי הכהן הגדול, התבצעה ההגרלה. שכן קביעת זהותו של השעיר האחד על ידי הגורל, מכריעה באופן ישיר בדבר זהותו של השעיר השני. ממילא, נמצא שאף שהסגן משתתף במעשה ההגרלה, "עיקר מצות הגרלה" נעשה על ידי הכהן הגדול. על פי יסוד זה, מיישב הגבורת ארי קושי נוסף הקיים בדין עבודת ההגרלה. התוספות ישנים הקשה [לט. ד"ה כ"ג], כיצד כשרה עבודת ההגרלה בשמאל, הרי קיימא לן שאין עבודה כשרה בשמאל. הגבורת ארי סובר שניתן ליישב קושי זה באופן דומה:

ובהכי ניחא נמי הא דכהן גדול לתנא דידן מכניס ב' ידיו כא' ונוטל גורל א' בימינו ואחד בשמאלו בבת אחת ביחד, כדאמר רבא: 'ואינה מחזקת אלא ב' ידים', והא אין עבודה כשירה בשמאל. אלא ודאי כדפרישית, דבעליית גורל אחד הוא עיקר הגרלה לב' שעירים, וכיון שמעלה גורל אחד בימינו סגי בהכי.

[שם]

לדבריו, כיוון שעיקר עבודת ההגרלה מתבצעת על ידי עליית הגורל הראשונה, שוב אין משמעות לעליית הגורל השנייה, ואין כל עיכוב בכך שהיא תיעשה בשמאל ולא בימין<sup>74</sup>.

אמנם, כפי שראינו לעיל, רש"י סובר שאכן אם ההגרלה הייתה מוגדרת כעבודה, הסגן לא היה כשר בה. האפשרות היחידה להתיר את השתתפותו של הסגן בהגרלה מבוססת על ההנחה ש'הגרלה לאו עבודה היא'. אם כן, מסתבר שרש"י סובר שעיקר עבודת ההגרלה אינו מתמצה בבירור זהותם של השעירים בלבד, אלא שלהגרלה ישנה משמעות נוספת<sup>75</sup>.

הבנה זו מפורשת בדברי המאירי:

ומתוך כך ההגרלה, ר"ל העלאת הגורלות מתוך הקלפי, פסולה בכל אדם אף על פי שאינה עבודה גמורה, שהרי אינה אלא כעין הקדש, ועד שהוקדש אין שם עבודה עליו.

ההגרלה צריכה להיעשות על ידי הכהן הגדול בלבד. כיוון שהפרשה כולה עוסקת באהרון הכהן, וכחלק מסדר העבודה מוזכרת הדרישה לבצע את ההגרלה, מסתבר שהכהן הגדול הוא זה שצריך להגדיל מלכתחילה, ולא הסגן או כל אדם אחר. אמנם, כפי שכבר העירו תוספות [לט: ד"ה דתנא] בפרשייה לא מוזכר בפירוש ציווי על עשיית ההגרלה, אלא על נתינת הגורלות בלבד, אם כן ייתכן שממילא אין כל הכרח שההגרלה תבצע על ידי הכהן הגדול בלבד.

<sup>74</sup> המקדש דוד [קדשים כד ג] סובר שלכך גם כיוונו התוספות ישנים [לט: ד"ה הסגן] באומרם "שאיין כל כך עבודה שהרי על ידי כהן גדול מתבררין השעירין". קביעה זו מסתברת לאור העובדה שניתן למצוא ליסוד זה ביטוי נוסף בדברי התוספות ישנים במקום אחר [לט: .]. ברם, נראה שקיים קושי בהנחה זו שכן אף שתוספות ישנים התקשו בשאלה כיצד כשרה עבודת ההגרלה בשמאל, הם לא הסבירו זאת על פי אותו יסוד, וכפי שיישב הגבורת ארי [אמנם עיין דברי יחזקאל [כב ז] שסובר שאף אם מקבלים את יסודו של הגבורת ארי, אין כל הכרח ביישובו לשאלת עבודת ההגרלה בשמאל]. ועיין בספר 'דברות אריאל' [סימן כה] שדחה את דברי המקדש דוד מסיבה אחרת, ועיין בדברינו להלן.

<sup>75</sup> ניתן היה לומר שאף רש"י סובר שתפקיד ההגרלה הוא קביעת זהות השעירים בלבד, אלא שגם מטרה זו לא מתקיימת על ידי הכהן הגדול בצירוף שעולה מדברי התוספות. שכן מדברי התוספות לא מצאנו קביעה או הכרח לכך שהכהן הגדול הוא הראשון שמעלה את הגורל מתוך הקלפי. אמנם מדברי רש"י [לט: ד"ה עליית] נראה שעבודת ההגרלה מתקיימת תמיד בשני הגורלות, וממילא אין לראות בה עבודת בירור בעלמא.

[מאירי לט: ד"ה הגרלה זז]

לדברי המאירי, בנוסף לבירור זהות השעירים, תפקיד ההגרלה הוא להקדיש את השעירים<sup>76</sup>. לפי זה, ברור מדוע עבודת ההגרלה אינה מתמצה בהעלאת הגורל על ידי הכהן הגדול בלבד. שכן בכדי להקדיש את השעירים יש להעלות את שני הגורלות, גורל כנגד כל שעיר.

הקושי בדברי המאירי הללו, הוא שבסוגיה אחרת נראה שהשעירים קדושים בקדושת הגוף אף קודם ההגרלה:

תנו רבנן, שני שעירי יום הכיפורים ששחטן בחוץ עד שלא הגריל עליהן חייב על שניהם. משהגריל עליהן חייב על של שם ופטור על של עזאזל. עד שלא הגריל עליהם חייב על שניהם, למאי חזו? אמר רב חסדא: הואיל וראוי לשעיר הנעשה בחוץ.

[סב:]

מדברי הגמרא מבואר שהשוחט את אחד השעירים בחוץ חייב, משום שהשעירים ראויים להיות קרבים לקרבן המוספים. אם כן משמע, שהשעירים קדושים בקדושת הגוף אף קודם ההגרלה<sup>77</sup>.

על כורחנו צריך לומר, שהמאירי מודה שהשעירים קדושים בקדושת הגוף קודם ההגרלה. נראה שהדבר אף מדויק בלשונו שכתב "מעין הקדש" ולא הקדש ממש. לפי דבריו, נראה שבמעשה ההגרלה ישנה תוספת קדושה על גבי קדושת הגוף, אשר חלה כבר מרגע הפרשת השעירים.

ייתכן שניתן לבסס אפשרות זו, באמצעות הסוגיה העוסקת בשעיר שאבד לאחר ההגרלה. בגמרא [סה.] מבואר שלפי שיטת ר' יהודה, אם אבד אחד השעירים, ולאחר שהגרילו על שני שעירים נוספים נמצא השעיר הראשון – דין השעיר הראשון למיתה. על כך מקשה הגמרא מדוע לא ניתן להשתמש בשעיר זה ביום הכיפורים בשנה הבאה, ועונה ר' זירא:

אלא אמר רבי זירא: לפי שאין הגורל קובע משנה לחברתה. ונייתי ונגריל? גזירה שמא יאמרו הגורל קובע משנה לחברתה.

[סה:]

לפי ר' זירא, הסיבה שר' יהודה סובר שלא ניתן להשתמש בשעיר שנמצא לאחר ההגרלה היא משום שהגורל אינו קובע משנה אחת לאחרת. על כך הקשתה הגמרא, שעדיין היה ניתן להשתמש בשעיר שנמצא, על ידי כך שיצרפו אליו שעיר נוסף ויערכו את ההגרלה מחדש. הגמרא דוחה גם אפשרות כזו משום גזירה. על דברי הגמרא הקשו התוספות ישנים:

ותימה לריב"א, אם כן שאין הגורל מועיל כלום למה ימות, והלא יכול לשנותו לשעיר הנעשה בחוץ ולשעירי הרגלים. ויש לדחות, דמכל מקום מהני מה שהגרילו עליהם שאין לשנותם לשום שעיר, ואף על גב שאינו מועיל כלום לענין שכשיבא יום הכפורים אחר יגרילו, ואולי יחול על של שם של עזאזל ועל של עזאזל של שם שיהיה הגורל להפך ממה שהיה אשתקד.

[תוספות ישנים סז. ד"ה ונייתי]

תוספות ישנים מקשים, אם כפי שעולה מדברי הגמרא, "אין הגורל קובע משנה לחברתה", ולמעשה אין כל משמעות להגרלה שהתבצעה בשנה הקודמת, מדוע לא ניתן להקריב את השעיר שנמצא כקורבן מוסף בשאר הרגלים? תשובת התוספות ישנים לשאלה זו היא, שכנראה אין זה מדויק לקבוע שאין כל משמעות להגרלה שכבר נעשתה, אלא יפה כוחה בכדי לקבוע את מעמדם של השעירים כשעירי יום הכיפורים, ולמנוע את האפשרות ששעירים אלו יועדו לצורך אחר. ייתכן שזוהי משמעות ההקדש שיש במעשה ההגרלה על פי דברי המאירי. מלבד הבירור בנוגע לזהות השעירים,

<sup>76</sup> כך עולה גם מדברי המנחת חינוך [רפה ב], שטען שמי שמגריל על שעיר בעל מום לוקה משום האיסור להקדיש בהמה בעלת מום, עיי"ש בדבריו.

<sup>77</sup> ואכן כך כותב החזון איש [או"ח קכח ב]. החזו"א מחדש שאף קודם ההגרלה, אם יועדו השעירים לעבודת שעירי יוה"כ פ, שוב אין חייבים עליהן משום שחוטי חוץ, כיוון שהם אינם ראויים ליקרב כקרבנות המוספים.

ההגרלה גם קובעת את מעמד השעירים כשעירי יום הכיפורים, ובכך מייחדת את ייעודם מייעוד קורבן רגיל לייעוד ייחודי של 'שעירי יום הכיפורים'<sup>78</sup>.

ייתכן שעל פי יסוד זה, לפיו מטרת ההגרלה אינה בירור גרידא של ייעוד השעירים, אלא היא כוללת מימד נוסף של הקדשת השעירים, ניתן להבין אף את שיטת התוספות רא"ש בדין הכרזת הכהן. לעיל דנו בשאלה כיצד רשאי הסגן להשתתף בהגרת השעירים, אם הוא אינו כשר לעבודות יום הכיפורים. התוספות רא"ש התקשה אף הוא בשאלה זו, וענה:

ויש לומר דעיקר הברירה בכהן גדול שהוא אומר לשם חטאת, ואמרינן נמי לקמן הגרלה לאו עבודה היא.

[תוספות רא"ש לט. ד"ה הסגן]

לפי התוספות רא"ש, הסיבה שהכהן רשאי להעלות את הגורל מתוך הקלפי היא משום שזו אינה עיקרה של העבודה. עיקר העבודה לפי הרא"ש הוא בהכרזת הכהן על השעיר לה'. הקושי בדברי התוספות רא"ש הוא, שמבואר בגמרא [מ.] שלמאן דאמר שההגרלה מעכבת<sup>79</sup>, אין כל משמעות להכרזת הכהן. במידה והכהן מכריז על השעירים בניגוד לתוצאות ההגרלה, אין בדבריו ממש. על פי טענתנו לעיל נראה לבאר, שהרא"ש סובר אף הוא שתהליך ההגרלה כולל את הקדשת השעירים, אלא שלשיטתו ההקדשה אינה נעשית בהגרלה עצמה אלא בהכרזת הכהן. וכך, תפקיד ההגרלה הוא לקבוע איזה שעיר צריך להקדיש לחטאת לה', אבל ההקדשה עצמה חלה על ידי דיבורו של הכהן בלבד<sup>80</sup>.

בשיעור הבא נעסוק בעז"ה בדין הגרלה מעכבת.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

[ltzikw7@gmail.com](mailto:ltzikw7@gmail.com)

<sup>78</sup> כך ביאר את דברי התוספות ישנים בספר 'דבר חיים' [סימן טו], ועיין שם בדבריו שהאריך בעניין זה.

<sup>79</sup> בסוגיה זו נעסוק בעז"ה בהרחבה בשיעור הבא.

<sup>80</sup> אמנם עיין בדברי התוספות רא"ש [מ: ד"ה ואין] שכתב: "מ"מ צריך שיאמר לה' חטאת למצוה ולא לקביעות שם שכבר הוקבעו בגורל". אך ייתכן שלפי שיטתנו צריך לומר שזהו תורף כוונתו, הגורל קובע את שם השעירים, היינו זהותו של כל אחד מהשעירים, והכרזת הכהן גדול מחילה בפועל את קדושת השעירים, וצ"ע.

# יסודות יומא

שיעור אחד עשר

## הגרלה מעכבת

### מקורות

- א. גמ' לט:-מא. "אמר ר' ינאי... תיובתא"; תוספות לט: ד"ה דתנא
- ב. חזון איש או"ח קכו כה; תוספתא פ"ג ה"י
- ג. רמב"ם עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"ג; לחם משנה שם ד"ה והעליית, מקדש דוד קדשים כד ג

### חזון איש או"ח קכו כה

יש לעיין אם העיכוב הוא מחמת חסרון מצות הגרלה אבל השעירים נתפשו בשם, וא"כ אינם ראויים עוד להגרלה ויביא אחריו, או דלמא דקריאת שם לא עשתה ולא כלום ויוכל להגריל עליהם עתה.

### תוספתא פ"ג ה"י

שני שעירי יום הכפורים מצותן בהגריל לא הגריל עליו אפי' הכי כשרין הגרלן באהרן אפי' בכהן הדיוט כשרים שני שעירי יום הכפורים עד שלא הגריל עליהן רשיי לשנותן לדבר אחר משהגריל עליהן אין רשיי לשנותן לדבר אחר.

### רמב"ם עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"ג

ונותן שני הגורלות על שניהם, של ימין על ימין ושל שמאל על של שמאל, ואם לא נתן לא עיכב אלא שחיסר מצוה, שההנחה מצוה שאינה מעכבת וההגרלה מעכבת אף על פי שאינה עבודה, לפיכך ההנחה כשירה בזר והעליית הגורלות מן הקלפי פסולה בזר.

### לחם משנה שם ד"ה והעליית

וקשה דכפ' טרף בקלפי (דף מ"ב) אמרו בגמרא דשחיטת פרו לרב כשרה בזר והקשה הא כתיב אהרן וחוקה ותיצו שחיטה לאו עבודה היא משמע דלדין דק"ל דשחיטת פרו כשרה בזר וכדכתב רבינו ז"ל בריש פ"א מה' פסולי המוקדשין אית לן לומר דאע"ג דשחיטה מעכבא כיון דלאו עבודה היא כשרה בזר הכי נמי בהגרלה כיון שכתב רבינו ז"ל דלאו עבודה היא אף על גב דמעכבא ליתכשרה בזר.

### מקדש דוד קדשים כד ג

ונראה טעמו של הרמב"ם ז"ל דזה דבהגרלה בעינן כ"ג איכא תרתי, ולבר מדין עבודה דצריכה כ"ג, רק כיון דע"י ההגרלה נקבעין השעירים איזה לשם ואיזה לעזאזל וקביעות השעירים תלוי בכ"ג דכתיב ונתן אהרן על שני השעירים גורלות ואחר אינו בעלים לקבוע אותן, ואם בא זר וקבע אותן איזה לשם ואיזה לעזאזל ודאי לא מהני, דאיזה כח יש לו לעשות הקביעות, מיהו אי הגרלה אינה מעכבת והשעירים נקבעים ע"י קריאת שם שהכ"ג אומר לה' חטאת, דאף במקום שמגריל למ"ד הגרלה אינה מעכבת אין הקביעות נעשה ע"י ההגרלה כי אם ע"י קריאת שם, כדאמרינן ביומא (מ' ב) שאלו את ר"ע עלה בשמאל מהו שיחזור לימין, א"ל אל תתנו מקום לצדוקים כו',

ודייקנין מינה התם דהגרלה אינה מעכבת, דאי הגרלה מעכבת כיון דקבעתה שמאל היכא מהדרינן לימין ע"ש, ומוכח דאי הגרלה אינה מעכבת אפילו אי מגריל לא נקבעו בהגרלה אלא בקריאת שם, א"כ אי היתה הגרלה אינה מעכבת ואינה רק למצוה היתה כשרה בזר כיון דלאו עבודה היא, והקביעות נעשה ע"כ"ג במה שקורא את השם, אבל כיון דפסק הרמב"ם ז"ל דהגרלה מעכבת והקביעות נעשית ע"י ההגרלה, א"כ אף על גב דלאו עבודה היא פסולה בזר דאין כח לזר לעשות הקביעות על השעירים.

בשיעור הקודם פתחנו את הדיון במשמעותה של ההגרלה על השעירים. ראינו שקיימת אפשרות לומר שמטרתה העיקרית של ההגרלה היא בירור זהותם של השעירים. לצד האפשרות הזו, הראנו שמדברי חלק מהראשונים עולה אפשרות נוספת, לפיה מלבד בירור זהות השעירים ההגרלה גם מקדשת את השעירים בקדושת 'שעירי יום הכיפורים'. בשיעור הנוכחי נרצה לבחון את ההגדרות הללו לאור הסוגיה הדנה האם ההגרלה מעכבת.

הסוגיה פותחת בכך ששאלה זו תלויה במחלוקת האמוראים:

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

מתבאר שמעשה ההגרלה עצמו מורכב משני שלבים שונים: עליית הגורל מתוך הקלפי והנחת הגורלות על ראשי השעירים. על פי הגמרא, מוסכם על האמוראים שההנחה עצמה אינה מעכבת, והמחלוקת הינה בשאלה האם עליית הגורל מהקלפי מעכבת: לפי ר' ינאי עליית הגורל מעכבת, ואילו לפי ר' יוחנן אף עליית הגורל אינה מעכבת.

מיד לאחר מכן הגמרא בוחנת את היחס בין מחלוקת האמוראים, ובין מחלוקת התנאים בשאלה האם עבודה הנעשית בבגדי לבן בחוץ מעכבת:

אליבא דרבי יהודה דאמר דברים הנעשין בבגדי לבן מבחוץ לא מעכבא כולי עלמא לא פליגי דלא מעכבא, 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.

לפי האפשרות הראשונה בגמרא, מחלוקת התנאים היא בדעת ר' נחמיה, הסובר שעבודות הנעשות בחוץ בבגדי לבן מעכבות. ר' יוחנן סובר שאף שבעלמא ר' נחמיה סובר שעבודות הנעשות בחוץ מעכבות, הגרלה אינה מעכבת משום שאינה עבודה. ר' ינאי לעומת זאת סובר, כך נראה, שההגרלה מוגדרת כעבודה<sup>81</sup>, וזו הסיבה שר' נחמיה סובר שההגרלה מעכבת. לפי האפשרות השנייה בגמרא, המחלוקת היא בעמדת ר' יהודה, הסובר שעבודות הנעשות בחוץ בבגדי לבן אינן מעכבות. ר' ינאי סובר שאף שהגרלה אינה עבודת פנים, וממילא אינה אמורה לעכב לפי ר' יהודה, מכך שהתורה כפלה את האזכור בנוגע לקיומה של ההגרלה, ניתן ללמוד שהיא אכן מעכבת. ר' יוחנן חולק וסובר שאין במשמעות כפילות האזכור בכדי ללמד שההגרלה מעכבת.

קיים קושי יסודי בניסיון השוואת הגמרא בין מחלוקת התנאים בשאלה האם דברים הנעשים בחוץ בבגדי לבן מעכבים, ובין מחלוקת האמוראים בשאלה האם הגרלה מעכבת. שכן בעוד ביחס למחלוקת התנאים, השאלה היא רק ביחס לסדר בו נעשות הפעולות<sup>82</sup>, אך עצם ביצוע הפעולות

<sup>81</sup> כך כותב רש"י [לט. ד"ה עליית] בסתמא ביחס לעמדה הסוברת שעליית גורל מעכבת. אך אכן ייתכן שמאן דאמר עליית גורל מעכבת חולק על הכלל העולה בגמרא, וסובר שלר' נחמיה גם מעשה הנעשה בבגדי לבן בחוץ שאינו מוגדר כ'עבודה', מעכב.

<sup>82</sup> כמבואר בדברי הגמרא [ס.].

בוודאי מעכב אף לפי ר' יהודה, במחלוקת האמוראים השאלה היא האם עצם מעשה ההגרלה מעכב את סדר העבודה<sup>83</sup>. אם כן, כיצד משווה הגמרא בין שתי המחלוקות הללו?

למעשה, התהייה ביחס בין עיכוב בסדר ובין עיכוב בעיקר המעשה בעבודות היום עולה במפורש בהמשך הסוגיה. הגמרא מקשה על שיטת ר' ינאי בלישנא השנייה, לפיה בין לר' יהודה ובין לר' נחמיה הגרלה מעכבת מברייטא:

תא שמע, פר מעכב את השעיר ושעיר אין מעכב את הפר במתנות שבפנים. בשלמא פר מעכב את השעיר, דאי אקדמיה לשעיר מקמי פר לא עבד ולא כלום, אלא שעיר אין מעכב את הפר מאי ניהו... אלא לאו דאקדים מתנות דפר בפנים מקמי הגרלה, ומדסדרא לא מעכבא עיקרא הגרלה נמי לא מעכבא.

[יומא מ.]

מדברי הברייטא עולה שגם אם הקדים הכהן את מתנות הפר לפני ביצוע ההגרלה, הדבר אינו מעכב על בסיס דברי הברייטא מסיקה הגמרא שאף מעשה ההגרלה עצמו אינו מעכב, וזאת על פי הטיעון ש"מדסדרא לא מעכבא, עיקרא הגרלה נמי לא מעכבא". הנה לפנינו, קובעת הגמרא באופן ברור שכיוון שסדר ההגרלה אינו מעכב, גם ההגרלה עצמה אינה מעכבת. ברם, בתירוץ הקושיה נראה שהגמרא חוזרת בה מהנחה זו:

ואיבעית אימא, לעולם רבי יהודה היא, ונהי דבסדרא לא מעכבא הגרלה מיהא מעכבא.

[שם]

הגמרא מסיקה שאף שמהברייטא עולה שסדר ההגרלה אינו מעכב, מעשה ההגרלה עצמו אכן מעכב, והברייטא שנויה בשיטת ר' יהודה.

מסתבר, שאכן בשלב הראשון של הסוגיה הנחת הגמרא הייתה שאם סדר ההגרלה אינו מעכב, אף מעשה ההגרלה עצמו אינו מעכב, וכפי שעולה מהנחה העומדת בבסיס קושיית הגמרא לעיל. ההצדקה היחידה לומר שהגרלה מעכב בשלב זה של הסוגיה היא שהיא מוגדרת כ'חוקה', ולכן הסדר בו היא נעשית משמעותי, וכמובן שגם ההגרלה עצמה מעכבת. במידה וההגרלה אינה מוגדרת כ'חוקה', אין כל סיבה להניח שהיא מעכבת<sup>84</sup>.

נראה שכך ביארו תוספות את דברי הגמרא בראשית הסוגיה. לפי הלישנא השנייה, הסוברת שהאמוראים נחלקו בשיטת ר' יהודה, מתבקש היה לומר שלכולי עלמא ההגרלה אינה מוגדרת כ'חוקה', כיוון שהיא נעשית בחוץ, אלא שר' ינאי סובר שכפילות האזכור בפסוק מלמדת שההגרלה מעכבת אף שאינה 'חוקה'. אולם תוספות כותבים:

ומאן דאמר לא מעכבת סבירא ליה כיון דלא כתב צווי אף על גב דתנא ביה קרא לא מעכבא, מידי דהוה אבלילה דתנן אם לא בלל כשר אף על גב דכמה זימנין כתיב בלילה בלילה, אלא כיון דלא כתיב בלשון צווי לא מעכבא. ולמאן דאמר מעכבא לא דמי לבלילה, דשאני הכא דאהני חוקה קצת, כיון דמחוקה גמרינן לעיכובא לשאר מילי שבפרשה גמרינן נמי מינה להגרלה כיון דתנא בה קרא כל דהו.

[תוספות לט: ד"ה דתנא]

תוספות סוברים שלפי ר' ינאי, כפילות האזכור בפסוק מלמדת שההגרלה היא חלק ממערכת ה'חוקה', וזוהי הסיבה שההגרלה מעכבת לשיטת ר' יהודה. יוצא, שלפי שתי הלישנות ההצדקה האפשרית היחידה לומר שהגרלה מעכבת היא משום שהיא חלק ממערכת ה'חוקה'. אם מבינים שההגרלה אינה מהווה חלק מה'חוקה', אין כל סיבה להניח שהיא מעכבת.

כאמור, במהלך הסוגיה מתברר שקיימת אפשרות אחרת להבנת שיטת ר' ינאי, הסובר שאף לפי ר' יהודה ההגרלה מעכבת. הגמרא מצטטת ברייתא התומכת בעמדה זו:

'ועשהו חטאת' – הגורל עושהו חטאת ואין השם עושהו חטאת.

[יומא מ:]

<sup>83</sup> כך עולה מהקושיות בהמשך דברי הסוגיה ביחס למאן דאמר עבודה מעכבת. ברם, מדברי רבנו חננאל [לט:] נראה שאף מחלוקת האמוראים היא בשאלה האם סדר ההגרלה מעכב, ולא מעשה ההגרלה עצמו, וצ"ע.

<sup>84</sup> על נקודה זו עמד הרב אברהם סתיו בספרו 'מבית לפרוכת' [עמ' 133 הע' 42].

משמעות דברי הברייתא היא, שישנה דרישה שהגורל יקבע את מעמד השעיר כשעיר חטאת לה', ולא הכהן הגדול. לכן, אף שהגרלה אינה מוגדרת כ'חוקה', היא מעכבת משום שהתורה הקפידה על כך שהגורל הוא זה שיקבע את מעמד השעירים.

יוצא אפוא, שקיימות שתי דרכים עקרוניות להבנת המחלוקת בשאלה האם הגרלה מעכבת. לפי האפשרות הראשונה, השאלה האם הגרלה מעכבת תלויה בשאלה האם ההגרלה היא חלק מה'חוקה'. לפי האפשרות השנייה, ההגרלה אינה חלק מה'חוקה', והשאלה היא האם התורה הקפידה על כך שמעמד השעיר יקבע על פי הגורל בלבד. נראה שבין שתי הדרכים הללו להבנת המחלוקת, קיימת נפקא מינה מעשית.

החזון איש התלבט בשאלה, מה הדין במקרה בו הכהן הקדיש את השעירים לה' ולעזאזל ללא הגרלה למאן דאמר הגרלה מעכבת:

יש לעיין אם העיכוב הוא מחמת חסרון מצות הגרלה אבל השעירים נתפשו בשם, וא"כ אינם ראויים עוד להגרלה ויביא אחריו, או דלמא דקריאת שם לא עשתה ולא כלום ויוכל להגריל עליהם עתה. [חזון איש א"ח קכו כה]

האפשרות הראשונה שהחזון איש מעלה היא שהקדשת הכהן הגדול אכן תקבע את מעמדם של השעירים, אך משום שהגרלה מעכבת, לא ניתן יהיה להשתמש בשעירים אלו, והכהן הגדול יאלץ לקחת שעירים נוספים ולערוך את ההגרלה עליהם. לפי האפשרות השנייה, הקביעה שהגרלה מעכבת מורה שאין כל משמעות להקדשת הכהן. ולכן, במידה והכהן יקדיש את השעירים, לא יקבע שמם כלל, ויהיה ניתן לערוך את ההגרלה על אותם שעירים<sup>85</sup>.

נראה שקיימת התלבטות מקבילה אף למאן דאמר הגרלה אינה מעכבת. מה יהיה הדין במקרה שלאחר שקבעה ההגרלה את זהות השעירים, הכהן הגדול רוצה לשנות את זהותם? בתוספתא קיימת התייחסות מפורשת לשאלה זו:

שני שעירי יום הכפורים מצותן בהגריל. לא הגריל עליו אפי' הכי כשרין. הגרלן באהרן אפי' בכהן הדיוט כשרים. שני שעירי יום הכפורים עד שלא הגריל עליהן רשיי לשנותן לדבר אחר, משהגריל עליהן אין רשיי לשנותן לדבר אחר. [תוספתא פ"ג ה"י]

מחד, בתחילת דברי התוספתא מבואר שהגרלה אינה מעכבת. מאידך, התוספתא מסיימת בכך שלאחר ההגרלה אין הכהן "רשאי לשנותן לדבר אחר".

לעומת זאת, מפשט דברי הגמרא עולה גישה הפוכה:

תא שמע, שאלו תלמידיו את רבי עקיבא: עלה בשמאל מהו שיחזור לימין? אמר להן: אל תתנו מקום לצדוקים לרדות. טעמא דאל תתנו מקום לצדוקים לרדות, הא לאו הכי מהדרינן ליה, והא אמרת הגרלה מעכבא, וכיון דקבעתיה שמאל היכי מהדרינן ליה? [יומא מ:]

על פי הבנת הגמרא את התוספתא עולה שהסיבה שהכהן לא רשאי לשנות את זהות השעירים לאחר ההגרלה היא רק משום "אל תתנו מקום לצדוקים לרדות". אך מעיקר הדין, למאן דאמר הגרלה אינה מעכבת, רשאי הכהן לשנות את מעמד השעירים אף לאחר שנעשתה הגרלה<sup>86</sup>. נראה שלפי דברי הגמרא, למאן דאמר הגרלה אינה מעכבת, הכהן הגדול הוא זה שקובע בפועל את זהותם של השעירים, אלא שמצווה לכתחילה שקביעה זו תיעשה על פי מה שעלה בגורל.

נראה ששתי השאלות שהעלנו ביחס לגדר דין 'הגרלה מעכבת', תלויות בשני האופנים להבנת המחלוקת בדין זה. אם מבינים שהמחלוקת בשאלה האם הגרלה מעכבת תלויה בשאלה האם

<sup>85</sup> ייתכן שניתן לדייק כאפשרות השנייה מדברי רש"י [לט: ד"ה עליית], וכך כתב בספר 'חזון דעה' [עמ' רנד-רנה] עיי"ש.

<sup>86</sup> ברם עיין בדברי התוספות רא"ש [מ: ד"ה ואין] שכתב: "נראה לי דהו"מ למימר וליטעמין לדידך דאמרת הגרלה לא מעכבא כיון דקבעתיה שמאל היכי מהדר ליה לימין, דעד כאן לא פליגי אלא דאם קרא להם שם, הגרלה לא מעכבא, אבל כולהו מודו דהגרלה קובעת ואי אפשר לשנותם כמו קריאת השם שקובעת בשאר קרבנות". על פי פירושו נמצא שאין מחלוקת בין הגמרא לתוספתא בעניין זה. ויש להוסיף שלכאורה קשה לקבל את פרשנות הגמרא לדברי התוספתא, שכן כפי שראינו לעיל מדברי התוספתא עצמה במקום אחר עולה שאף למאן דאמר הגרלה אינה מעכבת הכהן אינו רשאי לשנות את מעמד השעירים לאחר ההגרלה, ועיין תוספתא כפשוטה [מועד ד עמ' 766].

ההגרה היא חלק מה'חוקה', מסתבר שבין האמוראים קיימת תמימות דעים בנוגע למעמד החלויות. בין למאן דאמר הגרלה מעכבת, ובין למאן דאמר הגרלה אינה מעכבת, גם הגורל וגם הכהן יכולים לקבוע את מעמד השעירים. המחלוקת בין האמוראים היא בשאלה האם יש הדרישה לכך שהשעירים שמהווים חלק מעבודת היום יהיו השעירים שקבע את מעמדם הגורל. אם ההגרה הינה חלק מ'החוקה', היא חייבת להיות חלק מסדר עבודת היום. ואילו אם ההגרה אינה חלק מה'חוקה', ניתן להשלים את מעמד קידוש השעירים גם בלעדית.

ברם, אם מבינים כפי האפשרות השנייה, נראה שהמחלוקת נוגעת גם בשאלה בידי מי היכולת הבלעדית לקבוע את מעמד השעירים. למאן דאמר הגרלה מעכבת, למעשה, לכהן הגדול אין כל אפשרות לקבוע את מעמד השעירים. ולכן, אפילו אם הכהן עבר והקדיש את השעירים לה' ולעזאזל, אין בדבריו ממש, וניתן לחזור ולבצע את ההגרה על אותם שעירים. מאן דאמר הגרלה אינה מעכבת סובר שגם אם הכהן ביצע את ההגרה, בידו לשנות את זהות השעירים על פי רצונו. שכן לפי עמדה זו, דין 'ועשהו חטאת' מתייחס לכהן ולקריאת השם ולא לגורל.

נראה שניתן, אם כי אין בכך הכרח גמור, לחבר בין הדיון שערכנו בשיעור הנוכחי, ובין הדיון בו עסקנו בשיעור הקודם. ייתכן ששאלת מטרתה של ההגרה, הקדשה או בירור גרידא, תלויה בשאלה איך מבינים את המחלוקת בדיון 'הגרלה מעכבת'. לפי האפשרות הראשונה בהבנת המחלוקת, אם הגרלה היא חלק מה'חוקה' משום שהיא מוגדרת כעבודה וממילא מעכבת, ייתכן שאין לראות בה מעשה מקדש. זאת על פי דברי המאירי שראינו בשיעור הקודם שכותב בנוגע להגרה שהיא "פסולה בכל אדם אף על פי שאינה עבודה גמורה, שהרי אינה אלא כעין הקדש". משמע מדבריו, שהאפשרות לראות בהגרה מעשה מקדשת מבוססת על כך שהיא אינה עבודה, שכן פעולה מוגדרת כעבודה רק על דבר הקדוש בקדושתו השלמה. לעומת זאת, אם הגרלה אינה עבודה, וממילא אינה מוגדרת כחלק מה'חוקה' ואינה מעכבת, ניתן לומר שמעשה ההגרה הוא מעשה מקדש.

לפי האפשרות השנייה בהבנת המחלוקת, אם מבינים שהגרלה אינה מעכבת, מסתבר שמטרת הגורל היא לברר מהו ייעודו של כל שעיר, אך ההקדשה נעשית על ידי הכהן עצמו. לעומת זאת, אם הגרלה מעכבת, מסתבר שאופי ההגרה הוא שההגרה גם מקדשת את השעירים, ומשמעות הכרזת הכהן היא מעין אשרור והכרה בקדושת השעירים שנקבעה על פי הגורלות<sup>87</sup>.

בשולי הדברים, נציין לפסיקת הרמב"ם בסוגייתנו:

ונותן שני הגורלות על שניהם, של ימין על ימין ושל שמאל על של שמאל, ואם לא נתן לא יכב אלא שחיסר מצוה, שההנחה מצוה מעכבת וההגרה מעכבת אף על פי שאינה עבודה, לפיכך ההנחה כשירה בזר והעליית הגורלות מן הקלפי פסולה בזר.

[רמב"ם עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"ג]

<sup>87</sup> כך כותב הנצי"ב [מרומי שדה לט. ד"ה במשנה] בעניין הכרזת הכהן: "משא"כ כאן דהגורל קדשו אפילו אם לא יאמר כלל חטאת, הרי זה חטאת. והא דבעי לומר חטאת, למדין מהא דא"י בערכין דף כ"ט א' בבכור דאע"ג דקדוש מרחם, מכ"מ כתיב תקדיש דמצוה לומר הרי זה בכור". מדבריו נראה שהכרזת הכהן כלל אינה מעכבת בעבודת השעירים, ולכאורה היה מקום לערוך דיון מקביל לשאלת הגרלה מעכבת בשאלה האם הכרזת כהן מעכבת, ואכמ"ל. כאן אולי המקום לתקן ולדייק דברים שכתבנו בשיעור הקודם בעניין הכרזת הכהן בשיטת התוס' רא"ש. בשיעור הקודם טענו, על פי דברי התוספות רא"ש, שגם למאן דאמר הגרלה מעכבת, ההגרה רק מבררת את זהות השעירים, ואילו ההקדשה מתקיימת בהכרזת הכהן הגדול. אולם במקום אחר [מ: ד"ה ואין] כותב התוספות רא"ש דברים שנשמעים כמעט הפוכים: "מ"מ צריך שיאמר לה' חטאת למצוה ולא לקביעות שם שכבר הוקבעו בגורל". ייתכן שניתן עדיין ליישב ולומר שהגורל קובע את שם השעירים, היינו זהותו של כל אחד מהשעירים, והכרזת הכהן גדול מחילה בפועל את קדושת השעירים. ברם, עיין בספר 'חונן דעה' [עמ' רנב] שכתב שלשיטת התוספות רא"ש דברים אלו שנויים במחלוקת בין התנא של משנתנו ובין שיטת ר' אליעזר המובאת בגמרא לפיה הסגן היה שותף בהגרה. אך נראה שגם בהצעה זו קיים קושי, שכן הרא"ש כתב את הדברים כפשוטם, וצ"ע.

הרמב"ם פוסק שהגרלה מעכבת על אף שאינה עבודה, וכשיטת ר' ינאי בשיטת ר' יהודה בסוגייתנו. הרמב"ם מוסיף שמשום שהגרלה מעכבת – היא פסולה בזר<sup>88</sup>. הלחם משנה על אתר התקשה במסקנה זו של הרמב"ם:

וקשה דבפרק טרף בקלפי אמרו בגמרא דשחיטת פרו לרב כשרה בזר, והקשה: הא כתיב אהרן וחוקה, ותירצו: שחיטה לאו עבודה היא. משמע דלדין דק"ל דשחיטת פרו כשרה בזר, וכדכתב רבינו ז"ל בריש פ"א מה' פסולי המוקדשין, אית לן לומר דאע"ג דשחיטה מעכבא כיון דלאו עבודה היא כשרה בזר, הכי נמי בהגרלה, כיון שכתב רבינו ז"ל דלאו עבודה היא אף על גב דמעכבא ליתכשרה בזר. [לחם משנה שם ד"ה והעליית]

הלחם משנה מוכיח מדברי הגמרא לגבי שחיטה בזר שהקריטריון הקובע האם פעולה מסוימת כשרה בזר הוא האם הפעולה מוגדרת כעבודה, ולא האם היא מעכבת. שכן שחיטה אמנם אינה מוגדרת כעבודה, ולכן היא כשרה בזר, וזאת אף על פי שהיא בוודאי מעכבת.

המקדש דוד מיישב את קושיית הלחם משנה, על פי האופן שביארנו לעיל את השיטה שהגרלה אינה מעכבת:

ונראה טעמו של הרמב"ם ז"ל, דזה דבהגרלה בעינן כהן גדול איכא תרתי, ולבד מדין עבודה דצריכה כהן גדול, רק כיון דעל ידי ההגרלה נקבעין השעירים איזה לשם ואיזה לעזאזל וקביעות השעירים תלוי בכהן גדול דכתיב 'ונתן אהרן על שני השעירים גורלות' ואחר אינו בעלים לקבוע אותן, ואם בא זר וקבע אותן איזה לשם ואיזה לעזאזל ודאי לא מהני, דאיזה כח יש לו לעשות הקביעות, מיהו אי הגרלה אינה מעכבת והשעירים נקבעים על ידי קריאת שם שהכהן גדול אומר לה' חטאת, דאף במקום שמגריל למאן דאמר הגרלה אינה מעכבת אין הקביעות נעשה ע"י ההגרלה כי אם על ידי קריאת שם... אם כן אי היתה הגרלה אינה מעכבת ואינה רק למצוה היתה כשרה בזר כיון דלאו עבודה היא, והקביעות נעשה על ידי כהן גדול במה שקורא את השם, אבל כיון דפסק הרמב"ם ז"ל דהגרלה מעכבת והקביעות נעשית ע"י ההגרלה, אם כן אף על גב דלאו עבודה היא פסולה בזר, דאין כח לזר לעשות הקביעות על השעירים. [מקדש דוד קדשים כד ג]

המקדש דוד סובר שבין למאן דאמר הגרלה מעכבת, ובין למאן דאמר הגרלה אינה מעכבת, הכהן צריך להיות זה שגורם לקביעת מעמדם של השעירים. אלא שלמאן דאמר הגרלה מעכבת, הכהן נדרש לקבוע את מעמד השעירים על ידי ההגרלה, ואילו למאן דאמר הגרלה אינה מעכבת, קביעת מעמד השעירים נעשית על ידי הכרזת הכהן הגדול, וזאת גם כאשר ההגרלה מתבצעת. לכן, אם הגרלה מעכבת, נמצא שהגורלות הם אלו שקובעים את מעמד השעירים, ובכדי לקיים את הדרישה העקרונית לפיה הכהן הגדול מעורב בקביעת מעמד השעירים, ההגרלה חייבת להיעשות על ידו והיא פסולה בזר. ברם, אם הגרלה אינה מעכבת, יוצא שהכהן קובע את מעמד השעירים בהכרזתו, ולכן, גם אם יבצע את ההגרלה זר, אין בכך פגיעה בעיקרון שהכהן הגדול הוא זה שצריך להיות מעורב בקביעת מעמדם של השעירים<sup>89</sup>.

בשיעור הבא נעסוק בעז"ה בהקטרת הקטורת לפני ולפנים.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

[ltzikw7@gmail.com](mailto:ltzikw7@gmail.com)

<sup>88</sup> כך גם מפורש בירושלמי [פ"ד ה"א].

<sup>89</sup> באופן דומה ביאר הגרי"ד ב'שיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק – עבודת יום הכיפורים' [עמ' עג-עה].

# יסודות יומא

## שיעור שנים עשר

### הכניסה לקודש הקדשים

#### מקורות

- א. ויקרא פרק טז פס' א-ג ופס' יב-יג
- ב. משנה כלים פ"א מ"ט
- ג. ספרא פרשת אחרי מות פרשה א הל' י
- ד. גמ' מנחות כז: "מחוסרי כפרה... אל לאו דוקא"
- ה. רמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ב ה"א-ד
- ו. תוס' מנחות כז: ד"ה להיכל
- ז. סמ"ג לאוין סי' שג "והנכנס להיכל... עבודה מדבר"
- ח. קרן אורה מנחות כז: תוספות בד"ה להיכל
- ט. חידושי הגר"מ והגר"ד הל' עבודת יום הכיפורים פ"ה הכ"ה
- י. מורה הנבוכים חלק ג פרק מה
- יא. ספר החינוך מצוה קפד

#### ספרא פרשת אחרי מות פרשה א הל' י

מבית לפרוכת - להזהיר על כל הבית. יכול על כל הבית במיתה? תלמוד לומר 'אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות', הא כיצד? אל פני הכפורת במיתה, ושאר כל הבית באזהרה.

#### סמ"ג לאוין סי' שג

והנכנס להיכל חוץ לקדש הקדשים שלא לעבודה או להשתחויה בין גדול בין הדיוט לוקה ואינו חייב מיתה שנאמר 'אל פני הכפרת ולא ימות' - על קדש הקדשים במיתה ועל שאר הבית בלאו ולוקה אליבא דרבנן בפרק הקומץ רבה. ומה ששינונו במסכת תמיד 'בזמן שכהן גדול נכנס להשתחות' כו', בגמר עבודה מדבר.

#### קרן אורה מנחות כז: תוספות בד"ה להיכל

שם תוספות בד"ה להיכל כולו כו'. ותי' ר"ת דהשתחוואה צורך עבודה היא, עיין תוס"ט ז"ל בפ"ז דתמיד במשנה הנ"ל דברי הסמ"ג דלא הותר השתחוואה בהיכל אלא בגמר עבודה, ומסיק שם דמסתברא דכל השתחוואה מותר, מהא דתנן סוף חגיגה (כ"ו ע"ב) דמטבילין הכלים השולחן ומנורה משום כהנים ע"ה שנכנסין להשתחות ע"ש. ובירושלמי סוף חגיגה (פ"ג ה"ח) משמע דלאו משום כהנים ע"ה הוא דמטבילין, אלא שמא כהן אחד נטמא באיזה טומאה ע"ש. ולפ"ז לא שמענו היתר להשתחוואה גרידא, ועוד דא"כ לקה"ק ג"כ מותר ליכנס להשתחות, וזו לא מצינו, ובדברי הרמב"ם ז"ל (ה' ביאת מקדש פ"ב ה"ג) מבואר דכהן שנכנס לקה"ק אפילו ביוה"כ כניסה חמישית חייב מיתה, ואי בעינן דוקא עבודה א"ש, דליכא עבודה אלא ד' פעמים ביוה"כ, אבל אם השתחוואה בכלל עבודה היא אף על גב דאינה מחוייבת, א"כ כי היכי דהותר בהיכל הכניסה להשתחות ה"נ תותר בקה"ק, כיון דבחד לאו כתיבי, ועוד מאי קאמרי רבנן לא ליכתוב מבית לפרוכת ונילקף ק"ו מהיכל, הא לא דמי כניסה דהיכל דמותר אפילו

להשתחואה לחוד, ומבית לפרוכת לא הותר אלא ביוה"כ לעבודה, ע"כ נראין דברי הסמ"ג ז"ל דלא הותר השתחואה אלא בגמר עבודה, ודו"ק, ועי' בה"ז ז"ל.

### **חידושי הגר"מ והגר"ד ה' עבודת יום הכיפורים פ"ה הכ"ה**

האור שמח בהלכות עבודות יוה"כ (פ"ה הכ"ה) נסתפק אם מותר להכנס לקדש הקדשים בתורת ספק כגון שאינו יודע אם כבר קיים איזה עבודה או לא. ויסוד הספק הוא די"ל דגם ספק הוי מתיר ביאה ריקנית והוי ביאה לצורך... אמנם נראה כי היתר כניסה וביאה לקדש הקדשים אינו תלוי כלל בחלות שם צורך, דצורך בתורת חלות היתר ביאה נאמר רק באיסור ביאה להיכל, אבל לא לקדש הקדשים, דשם אפילו ביאה לצורך אינה מותרת. והא ראייה, דהרי פסק הרמב"ם (פ"ב מה' ביאת המקדש ה"ד) דהשתחואה מתרת כניסה להיכל... ומ"מ מבואר שם (ה"ג) דבקדש הקדשים הנכנס אפילו להשתחוות חייב, ולכאורה צ"ע מאי שנא. אכן התירוץ הוא דהיכל חלוק הוא מקדש הקדשים ביסוד איסורו והיתירו. דבהיכל חלות שם ביאה ריקנית תלוי בשלא לצורך, וצורך הוא המפקיע של שם ביאה ריקנית. משא"כ בקדש הקדשים דחלות שם ביאה ריקנית לא נאמרה כלל כי אם ביאה שלא לצורך עבודה. והיינו דהמתיר של ביאת כהן גדול ביוה"כ לקדש הקדשים אינו חלות שם צורך, כי אם חלות שם עבודה... וא"כ בכניסה ע"י השתחואה אף דהויא צורך, כיון שאינה עבודה מתרת כניסה. אשר לפי זה נראה לי דבהיכל שיש חלות מתיר של ביאה בתורת צורך, ספק צורך נמי הוי מתיר של ביאה בתורת ודאי, שהספק גופא הוי הצורך, אבל להתיר ביאה לקדש הקדשים, צורך אינו חלות שם, ובעיני דוקא היתר עבודה של ביאה בתורת עבודה להתיר הביאה שם. ובספק הרי גם היתר זה נשאר רק בתורת ספק, ומה יתירו להכנס. והא דע"י מניעת ביאתו יתבטלו שאר העבודות בתורת ודאי, אין זה מתיר את איסור כניסתו לפני ולפנים, דהוי רק לצורך ולא יותר.

### **מורה הנבוכים חלק ג פרק מה**

ומכלל הדברים המביאים להגדיל המקדש ולפארו עד שיגיע לנו יראה ממנו, שלא יבא אליו לא שכור ולא טמא ולא מי שלא רחץ ראשו רצוני לומר פרוע ראש וקרוע בגדים, ושכל עובד יקדש ידיו ורגליו... ואפילו הכהנים ג"כ הכשרים העומדים במקדש מוזהרים משבת בו ומהכנס אל ההיכל בכל עת, ומהכנס לקדשי הקדשים כלל אלא כהן גדול ביום הכיפורים ד' פעמים ולא יותר, כל זה להגדיל המקדש.

### **ספר החינוך מצוה קפד**

שלא יכנסו הכהנים בכל עת אל המקדש, אלא בעת העבודה, שנאמר ואל יבא בכל עת. ויזהיר בכאן כהן גדול מהכנס בבית קדש הקדשים, ואפילו ביום הכיפורים, אלא בזמן העבודה, וכן יכנס באזהרה כהן הדיוט מהכנס בהיכל כל השנה אלא בזמן העבודה. ויהיה ביאור ענין המניעה לומר שכל כהן לא יכנס במקום שהוא ראוי אלא בזמן שהוא ראוי להכנס בו, דהיינו בשעת עבודה. ולשון ספרא, ואל יבא בכל עת, זה יום הכיפורים, אל הקדש לרבות שאר ימות השנה. מבית לפרוכת להזהיר על כל הבית, יכול כל הבית במיתה, תלמוד לומר אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות, הא כיצד, אל פני הכפורת במיתה, ועל שאר כל הבית באזהרה. ובגמרא מנחות אמרו זכרונם לברכה על ההיכל בארבעים. משרשי המצוה, שיקבעו המשרתים בנפשותם גדולת המקום ומעלתו, ותהיה יראתו תמיד על פניהם.

בשיעורים הקודמים עסקנו בגורל הנעשה על שני השעירים. בשיעורים הבאים נעסוק בכניסת כהן הגדול לקודש הקדשים. כהקדמה לכך נעסוק באיסור הכניסה לקודש הקדשים, וביחס בין איסור זה לאיסור 'ביאה ריקנית' להיכל.

בפרשת אחרי מות מזהירה התורה:

ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת, אל פני הכפרת אשר על הארן ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת. [ויקרא טז, ב]

בפשטות, אזהרה זו אמורה על קודש הקדשים לבדו: במקום זה שורה השכינה, ובשל כך אסורה הכניסה לשם<sup>90</sup>.

הבנה זו משתמעת מדברי המשנה במסכת כלים:

קדש הקדשים מקודש מהם, שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכפורים בשעת העבודה.

[משנה כלים פ"א מ"ט]

אולם, בספרא מבואר כי הכתוב דלעיל אינו מתייחס לקודש הקדשים לבדו, והוא מלמד על איסור 'ביאה ריקנית' גם להיכל:

מבית לפרוכת – להזהיר על כל הבית. יכול על כל הבית במיתה? תלמוד לומר 'אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות', הא כיצד? אל פני הכפורת במיתה, ושאר כל הבית באזהרה. [ספרא פרשת אחרי מות פרשה א הל' י]

לפי דרשה זו, הכתוב מדבר על שלושה מקומות: "הקודש" – ההיכל, "מבית לפרוכת" – קודש הקדשים, ו"אל פני הכפורת אשר על הארון" – מקום הארון. בהתאם לכך, דרשה זו מחלקת כתוב זה לשני חלקים:

- א. "ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרוכת" – איסור כניסה לקודש ולקודש הקדשים.
- ב. "אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות" – חיוב מיתה על הכניסה למקום הארון<sup>91</sup>.

הגמרא במסכת מנחות מביאה בעניין זה מחלוקת תנאים:

וטהורים שנכנסו לפניו ממחיצתן להיכל כולו בארבעים, מבית לפרוכת אל פני הכפרת במיתה. רבי יהודה אומר: כל היכל כולו ומבית לפרוכת בארבעים, ואל פני הכפרת במיתה.

[מנחות כז:]

דרשת הספרא זהה לשיטת רבי יהודה, ועל פיה רק כניסה "אל פני הכפרת" גורמת למיתה. לעומת זאת, לשיטת רבנן, גם כניסה לקודש הקדשים גורמת למיתה<sup>92</sup>.

על כל פנים, לכל דעות התנאים, לא רק הכניסה לקודש הקדשים אסורה, אלא אסורה כל כניסה אל ההיכל שלא לשם עבודה.

הראשונים נחלקו האם מותרת הכניסה להיכל לצורך השתחויה. תוספות מביאים את קושיית רבנו יום טוב מלפנצו על איסור 'ביאה ריקנית' להיכל מהמשנה במסכת תמיד [פ"ז מ"א], בה מבואר שהכהן הגדול היה נכנס להיכל כדי להשתחוות:

הקשה ה"ר יום טוב מלפנצו מהא דתנן בפרק בתרא דתמיד 'בזמן שכהן גדול נכנס להשתחוות לשם, שלשה או חזין בו אחד מימינו ואחד משמאלו ואחד באבנים טובות כו', הגביה לו הפרוכת נכנס והשתחוה ויצא, נכנסו אחיו הכהנים והשתחוו ויצאו. אלמא להיכל שרו. [תוס' מנחות כז: ד"ה להיכל]

<sup>90</sup> לפי זה, אזהרה זו דומה לכתוב "ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן, וכבוד ה' מלא את המשכן" [שמות מ, לה]. כשם שבחונכת המשכן שרתה השכינה בכל המשכן ולכן לא ניתן היה להיכנס אליו, כך השכינה שורה בדרך קבע בקודש הקדשים ולכן אין להיכנס אליו, והכניסה אליו גורמת למיתה.

<sup>91</sup> שלושת מקומות אלו – ההיכל, קודש הקדשים ומקום הארון – מצוינים בגמ' במסכת ברכות [ל]. "היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש... היה עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית המקדש... היה עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית המקדש". [ועי' עוד בדברי הרמב"ן בסוף דרשתו לראש השנה: "הדר ירושלים בית המקדש, הדר בית המקדש בית קודש הקדשים, הדר בית קודש הקדשים מקום הכרובים ששם השכינה שורה"].

<sup>92</sup> הגמ' [שם] מבארת, כי לשיטה זו הכתוב מחולק באופן אחר: "ואל יבא בכל עת אל הקדש" – כניסה להיכל אסורה; "מבית לפרוכת אל פני הכפרת אשר על הארון ולא ימות" – כניסה לקודש הקדשים גורמת למיתה.

תוספות מביאים את תירוצו של רבנו תם:

[שם] ותירץ רבנו תם, דהשתחוואה צורך עבודה היא.

לדברי רבנו תם, מותרת כניסה להיכל לצורך השתחווייה, הואיל "דהשתחוואה צורך עבודה היא".

הסמ"ג חולק וסובר כי הכניסה להיכל לצורך השתחווייה אסורה:

ומה ששינינו במסכת תמיד 'בזמן שכהן גדול נכנס להשתחוות' כו', בגמר עבודה מדבר.

[סמ"ג לאוין סי' שג]

הקרן אורה מקשה על שיטת רבנו תם המתיר להיכנס לקודש הקדשים לצורך השתחווייה:

דאם כן לקודש הקדשים גם כן מותר ליכנס להשתחות, וזו לא מצינו, ובדברי הרמב"ם ז"ל (הל' ביאת מקדש פ"ב ה"ג) מבואר דכהן שנכנס לקודש הקדשים אפילו ביום הכיפורים כניסה חמישית חייב מיתה. ואי בעינן דוקא עבודה אתי שפיר, דליכא עבודה אלא ד' פעמים ביום הכיפורים, אבל אם השתחוואה בכלל עבודה היא אף על גב דאינה מחוייבת, אם כן כי היכי דהותר בהיכל הכניסה להשתחוות הכא נמי תותר בקודש הקדשים, כיון דבחד לאו כתיבי.

לטענת הקרן אורה, הואיל ודבר ברור הוא שאסורה הכניסה לצורך השתחווייה לקודש הקדשים, בהכרח אסורה הכניסה לצורך השתחווייה גם להיכל – "כיון דבחד לאו כתיבי".

דברי הקרן אורה מבוססים על הנחה כי איסור 'ביאה ריקנית' להיכל זהה במהותו לאיסור 'ביאה ריקנית' לקודש הקדשים, והחילוק ביניהם הוא בחומרת האיסור בלבד. הגר"ד סולוביץ' ק חולק על הנחה זו מעיקרה:

דהיכל חלוק הוא מקודש הקדשים ביסוד איסורו והיתירו. דבהיכל חלות שם ביאה ריקנית תלויה בשלא לצורך, וצורך הוא המפקיע של שם ביאה ריקנית. מה שאין כן בקודש הקדשים דחלות שם ביאה ריקנית לא נאמרה כלל כי אם ביאה שלא לשם עבודה. והיינו דהמתיר של ביאת כהן גדול ביום הכיפורים לקודש הקדשים אינו חלות שם צורך, כי אם חלות שם עבודה, דגם הביאה עצמה היא מעבודת היום... ואם כן בכניסה על ידי השתחוואה, אף דהויא צורך, כיון שאינה עבודה אינה מתרת כניסה.

[חידושי הגר"מ והגר"ד הל' עבודת יום הכיפורים פ"ה הכ"ה]

הגר"ד טוען כי איסור 'ביאה ריקנית' להיכל אוסר על ביאה שלא לצורך, וכל צורך מתיר את הכניסה להיכל. לעומת זאת, איסור 'ביאה ריקנית' לקודש הקדשים אוסר על כל ביאה שאינה במסגרת עבודה. מטעם זה, השתחווייה, שאינה עבודה אך אינה שלא לצורך, מותרת בהיכל ואסורה בקודש הקדשים.<sup>93</sup>

נראה שביסוד דברי הגר"ד עומדת הבחנה עקרונית בין שני האיסורים. איסור 'ביאה ריקנית' להיכל הוא מחמת הפגיעה בקדושת המקום הכרוכה בכניסה סתמית, ולכן כל צורך מתיר את הכניסה להיכל. איסור 'ביאה ריקנית' לקודש הקדשים, לעומת זאת, אינו מחמת הפגיעה בקדושת המקום אלא מחמת השכינה השורה במקום. בשל כך, אסורה כל ביאה לקודש הקדשים – גם כאשר יש בה צורך – מלבד ביאה הנעשית בציוויו של מקום כחלק מעבודות היום.<sup>94</sup>

<sup>93</sup> דברי הגר"ד אמורים כנגד האור שמח [הל' עבודת יום הכיפורים פ"ה הל"ה] המסתפק בדין כניסה לקודש הקדשים מחמת הספק: "מי זה מיקרי שלא לצורך או לא". לטענת הגר"ד, צורך מתיר כניסה להיכל אך לא לקודש הקדשים. [כעין זה כותב החזון יחזקאל [יומא פ"ב ה"א], החולק על המנחת חינוך [מצוה קפד אות ב] המתיר כניסה לקודש הקדשים לשם אכילת קדשים].

<sup>94</sup> הרב מרדכי ברויאר [פרקי מקראות עמ' 331-332] מיישב את קושיית הקרן אורה באופן אחר. הרב ברויאר אינו מחלק בין איסור 'ביאה ריקנית' להיכל ולקודש הקדשים, אלא בין ייעודיהם השונים: ההיכל הוא מקום העבודה, ולכן כל כניסה

נאמר להעמיק הבחנה זו לאור הכתובים בפרשת אחרי מות. כפי שנאמר בתחילת השיעור, מן הכתובים עולה כי איסור הכניסה "בכל עת" לקודש הקדשים נובע מן השכינה השורה שם:

וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן, בקרבנתם לפני ה' וימתו. ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת, אל פני הכפרת אשר על הארן ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת. [ויקרא טז, א-ב]

בשל כך – כפי שראינו בשיעור הראשון [סדר עבודת יום הכיפורים – טעמו ומהותו] – התורה מפרטת מהם המעשים המאפשרים את הכניסה לקודש הקדשים:

**בזאת יבא אהרן אל הקדש, בפר בן בקר לחטאת ואיל לעלה. כתנת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ובאבנט בד יחגר ובמצנפת בד יצנף, בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם... ולקח מלא המחטה גחלי אש מעל המזבח מלפני ה' ומלא חפניו קטרת סמים דקה, והביא מבית לפרכת. ונתן את הקטרת על האש לפני ה', וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות.** [שם, ג-יג]

העבודות המפורטות בכתובים אלו באות על מנת לאפשר את כניסת הכהן הגדול לקודש הקדשים<sup>95</sup>; וכחלק ממגמה זו נדרש הכהן הגדול להיכנס עם קטורת: "וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות" – הקטרת הקטורת בקודש הקדשים היא המונעת את מיתת הכהן הגדול.

אם כן, שונה איסור 'ביאה ריקנית' להיכל ביסודו מאיסור 'ביאה ריקנית' לקודש הקדשים. ההיכל ביסודו ראוי לכניסת בני אדם, אלא שמפאת כבוד ההיכל אסורה הכניסה אליו ללא מטרה. קודש הקדשים, לעומת זאת, הוא מקום בו שורה השכינה; מקום "אש להבת שלהבת" שאדם אינו יכול להימצא בו<sup>96</sup>. כדי לאפשר את ההימצאות במקום השכינה נדרש הכהן הגדול להקדים 'סדר עבודה' מיוחד שיתיר לו את הכניסה לקודש הקדשים, ועל ידו יצא הכהן הגדול "מבית קדשי הקדשים בשלום בלי פגע".

מדברי הרמב"ם עולה שיטה שונה בעניין זה. לעומת הבחנה זו בין איסור הכניסה להיכל לאיסור הכניסה לקודש הקדשים, כותב הרמב"ם במורה הנבוכים:

ואפילו הכהנים גם כן הכשרים העומדים במקדש מוזהרים משבת בו ומהיכנס אל ההיכל בכל עת, ומהיכנס לקדשי הקדשים כלל אלא כהן גדול ביום הכפורים ארבע פעמים ולא יותר, כל זה להגדיל המקדש. [מורה הנבוכים ג, מה]

הרמב"ם כורך בכריכה אחת את איסור הכניסה להיכל ולקדש הקדשים, והוא רואה את האיסור כנובע ממגמה לרומם את המקדש ולייקר אותו, דבר הנעשה על ידי הגבלת היתר הכניסה אליו<sup>97</sup>.

הבנה זו מפורשת בדברי ספר החינוך:

לשם עבודה מותרת, ובכלל זה השתחויה. קודש הקדשים, לעומת זאת, אינו מקום העבודה אלא מקום השכינה, ולכן אסורה כניסה לשם לצורך עבודה, מלבד עבודות יום הכיפורים המיועדות להיעשות במקום זה.

<sup>95</sup> בעניין זה דנו גם בשיעור התשיעי [פרו של כהן גדול].

<sup>96</sup> נראה כי מטעם זה נאמר בויקרא רבה [פרשת אחרי מות פרשה כא ט' יב]: "וכל אדם לא יהיה באהל מועד... אמר רבי אבהו: וכהן גדול לא אדם היה?! אלא כההוא דאמר רבי פנחס: בשעה שהיה רוח הקודש שרוי עליו היו פניו בוערות כלפידים עליו, הדא הוא דכתיב 'כי שפתי כהן ישמרו דעת' וגו'". מדברי המדרש עולה כי הכהן הגדול נכנס לקודש הקדשים כמלאך. מסתבר שדברי המדרש מבוססים על כך שאין מקום למציאות אנושית במקום בו שורה השכינה – "וכל אדם לא יהיה באהל מועד". בשל כך הם מבארים כי הכהן הגדול נכנס לקודש הקדשים כמלאך ה' צ-באות. [להרחבה בהגדרת הכהן הגדול כמלאך בשעת עבודת יום הכיפורים, עי' בשיעור השישי [בגדי זהב ובגדי לבן]].

<sup>97</sup> וכן מבואר בדברי הרמב"ם בסוף פרק זה: "וכן פשוט הוא כי הדירוג במעלות, שעשו להר הבית דינים, ולחיל דינים, ולעזרת נשים דינים, ולעזרה דינים, וכך עד קדש הקדשים, כל זה תוספת רוממות והשראת יראה יתרה בלב כל הפונה לשם".

**שלא יכנסו הכהנים בכל עת אל המקדש אלא בעת העבודה, שנאמר 'ואל יבא בכל עת'. ויזהיר בכאן כהן גדול מהיכנס בבית קדש הקדשים, ואפילו ביום הכיפורים, אלא בזמן העבודה, וכן יכנס באזהרה כהן הדיוט מהיכנס בהיכל כל השנה אלא בזמן העבודה. ויהיה ביאור ענין המניעה לומר שכל כהן לא יכנס במקום שהוא ראוי אלא בזמן שהוא ראוי להיכנס בו, דהיינו בשעת עבודה... משרשי המצוה, שיקבעו המשרתים בנפשותם גדולת המקום ומעלתו, ותהיה יראתו תמיד על פניהם.**  
[ספר החינוך מצוה קפד]

הרמב"ם וספר החינוך קושרים בין שני האיסורים על בסיס ההבנה שיסוד האיסור הוא הגבלת הכניסה אל הקודש כדי לרומם אותו ולירא ממנו. אמנם, ניתן לבאר את השיטה הקושרת את איסור הכניסה להיכל ולקודש הקדשים באופן שונה. ייתכן ובשניהם יסוד האיסור הוא מחמת הקרבה למקום השכינה, דבר שאין לעשותו אלא בציוויו של מקום. קודש הקדשים הוא עיקר מקום השראת השכינה, בו שוכנת השכינה בדרך קבע, ולכן כניסה לשם שלא ברשות מחייבת מיתה. ההיכל, לעומת זאת, אינו מקום השראת השכינה בדרך קבע, אך הואיל והוא חלק מ"בית ה'", וישנם מצבים בהם השכינה ממלאת את הבית כולו – "וכבוד ה' מלא את המשכן" – אף בו אסורה 'ביאה ריקנית', והנכנס אליו שלא לצורך עבודה חייב מלקות.

בעזרת ה' בשיעור הבא נעסוק בהקטרת הקטורת בקודש הקדשים.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

# יסודות יומא

## שיעור שלושה עשר

### הקטרת הקטורת

#### מקורות

- א. שמות ל, א-י; ויקרא טז, א-ג; שם, יב-יג
- ב. ספר המצוות לרמב"ם מ"ע כח [ומ"ע לט]; חידושי מרן רי"ז הלוי הל' כלי המקדש פ"ב ה"ח ד"ה והנה בסה"מ
- ג. משנה יומא נב; גמ' נג. "תנו רבנן ונתן... מן ההדיוט"; תוס' ישנים שם, ד"ה ותיפוק
- ד. ספר החינוך מ"ע קג; ספורנו שמות ל, א
- ה. רשב"ם ויקרא טז, ב; בכור שור ויקרא טז, יד
- ו. דעת זקנים מבעלי התוספות שמות כה, ו
- ז. מכתב הגר"ז המודפס בסוף חידושי מרן רי"ז הלוי עמ' עז ד"ה והנה חזיתי

#### חידושי מרן רי"ז הלוי הל' כלי המקדש פ"ב ה"ח

והנה בספר המצוות להרמב"ם מצוה כ"ח כתב וז"ל: 'שציווה הכהנים להקטיר קטורת בכל יום פעמים על המזבח הזהב' וכו', ובמצוה ל"ט שם כתב וז"ל: 'שציוונו להקריב במקדש שני כבשים בני שנה ואלו נקראין תמידין' וכו'. וצ"ע מאי שנא דבמצות התמידין נקט לישנא דצונו וכו', דהוא לשון הכולל כל ישראל ולא הזכיר שם כהנים כלל, והיינו משום דעיקר המצוה היא על הציבור דאינהו הבעלים של הקרבן והם המחוייבים בזה והכהנים רק מעשה העבודה הוא דקעבדי מדין הכשר הקרבן שאין העבודה מתכשרת אלא בהם אבל אין להם שייכות לעצם המצוה של התמידין... וא"כ הרי הכא נמי בקטורת הכי הוי שהיא קרבן ציבור כמו תמידין ומוספין ושאר קרבנות ציבור... ומאי שנא דגבי קטורת שינה לשונו וכתב דהמצוה היא על הכהנים... ואשר נראה ללמוד ולהוכיח מזה, דאף על גב דקטורת בעצמותה בודאי קרבן ציבור הוא ככל קרבן ציבור, אבל בנוגע לעניין המצוה חלוקה היא משאר קרבנות ציבור ביסוד חיובה וקיום מצותה. דכל קרבן ציבור כמו תמידין ומוספין וכדומה, עיקר דינם הוא דין חיוב קרבן, שהציבור חייבין בקרבן זה כמו כל מחוייבי קרבן של יחיד, ומצוותן מתקיימת על ידי זה שהציבור מתכפרין בו והקרבן עולה להן ככל קרבנות הקריבין ועולין לבעליהן. אבל לא כן מצות הקטורת, עיקר מצותה הוא שיהא ממנה מעשה הקטרה בכל יום על מזבח הזהב, כדכתיב בקרא: 'והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר', ואין לך בה במצותה אלא חיוב מעשה הקטרה בלבד, וזה הוא כל עצם קיום מצותה מה שהקטורת נקטרת על המזבח בכל יום, ויותר אין לנו בה.

#### ספר החינוך מצוה קג

שנצטוו הכהנים להקטיר קטורת סמים פעמיים בכל יום על המזבח הזהב... משרשי מצוה זו, גם כן להגדיל כבוד הבית ולהיות מעלתו ומוראו על פני כל אדם, ואי אפשר להגדיל דבר בלב בן אדם ומחשבתו רק בדברים שהוא חושב אותם לגדולה וימצא בהם תענוג ושמחה, וידוע כי ענין הריח הטוב הוא דבר שנפש אדם נהנית בו ומתאוה אליו ומושך הלב הרבה, וריח הקטורת היה הטוב שאפשר ליעשות על ידי אדם, עד שאמרו זכרונם לברכה בפרק אמר להם הממונה, כי מריחו היו מריחין בו בשעת הקטרה מריחו עד ירושלים.

## ספורנו שמות ל, א

ולא הוזכר זה המזבח עם שאר הכלים בפרשת תרומה, כי לא היתה הכונה בו להשכיף האל יתברך בתוכנו, כמו שהיה הענין בשאר הכלים, כאמרו 'ושכנתי בתוכם', 'ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו'. גם לא היה ענינו להוריד מראה כבודו בבית, כענין מעשה הקרבנות, כאמרו 'ונועדתי שמה לבני ישראל', וכן העיד משה רבינו באמרו 'זה הדבר אשר צוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה''. אבל היה ענין זה המזבח לכבד את האל יתברך אחרי בואו לקבל ברצון עבודת עמו בקרבנות הבקר והערב ולשחר פניו במנחת קטרת, על דרך 'הבו לה' כבוד שמו שאו מנחה ובאו לפניו'.

## רשב"ם ויקרא טז, ב

כי בענן אראה על הכפורת - לפי פשוטו שהרי מתוך עמוד הענן אני נראה כל שעה על הכפרת, כדכתיב 'ודיברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרובים', ואם יראה הכהן ימות. לפיכך כשיכנס ביום הכיפורים ציוהו הק' להקטיר קטורת בפנים תחילה להחשיך את הבית בענן הקטורת ואחר כך יביא דם הפר ודם השעיר.

## בכור שור ויקרא טז, יז

וכל אדם לא יהיה באהל - מפני אימת השכינה שבאה בענן הקטרת, כדכתיב: 'כי בענן אראה על הכפרת'. וגם שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים כשהוא פותח פתח האמה טרקסון ליכנס.

## דעת זקנים מבעלי התוספות שמות כה, ו

שמן למאור - תימה, שכל הפרשה בצרכי בנין חוץ מפסוק זה שהוא צורך שלחן גבוה, ואינו אומר 'חטים ללחם הפנים וכבשים לתמידין ועצים למערכה'. ויש לומר, ששלשתן צורך בנין הן: שמן המשחה שבו נמשחו ונתקדשו כל כלי המשכן, וקטורת נמי שכן דרך מלכים שמבשמין להם הבית קודם שיכנסו לתוכה, וכל שכן לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, וכן מצינו שעל ידי הקטרת שכינה נראית, דכתיב 'וכסה ענן הקטרת' וכתוב 'כי בענן אראה'. ושמן למאור, שכן דרך המלכים להדליק נר לפנייהם קודם שיכנסו לבית, ואף על גב דלאו לאורה הוא צריך מכל מקום הוא כבוד של מעלה.

## חידושי מרן רי"ז הלוי עמ' עז ד"ה והנה חזיתי

והנה חזיתי ליקירי שמפרש להא דמבואר במשנה וברמב"ם דנתמלא הבית עשן, דהוא חד שיעורא עם הך דקטורת משתעלה תמרתה אין בה מעילה, ותרווייהו חד דינא נינהו דאז נגמרה הקטרת הקטורת, והא דביום הכיפורים צריך להמתין מה שאין הדין כן בכל השנה, זהו מדיני ביאה ויציאה של לפני ולפנים האמורים ביום הכיפורים. ובזה יש לומר, דזהו בכל העבודות ובכל השנה, דהכהן צריך להיות בפנים עד גמר העבודה... ואם כן יש לומר דגם הך דממתין עד שיתמלא הבית עשן לאו משום לתא דסדר ודין יציאה הוא דקאיתנין עלה, רק דצריך להיות בפנים עד גמר העבודה, והוא מעיקר דין הכשר העבודה וקיום מצוותה. והא דבשאר קטורת של כל ימות השנה מקטיר ויוצא לאתרו, הוא משום דבקטורת של כל השנה נגמר כל מצוותה וחלות מעשה ההקטרה בזריקה על האיש... והך דנתמלא הבית עשן דמבואר במשנה וברמב"ם דין אחר הוא, והוא דין מסוים בקטורת של לפני ולפנים. ושמעתי זה מכבר מהגאון רש"ז שיחי', דהוא נלמד מהקרא ד'וכסה ענן הקטרת' את הכפורת אשר על העדות' וגו', עכ"ד. וכן הוא בקרית ספר להמבי"ט. ואם כן הוא זה דין בפני שיתקיים 'וכסה' וגו', ובהכי נגמר מצוותה.

בפרשת אחרי מות נאמר:

ולקח מלא המחטה גחלי אש מעל המזבח מלפני ה' ומלא חפניו קטרת סמים דקה, והביא מבית לפרכת. ונתן את הקטרת על האש לפני ה', וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות.

[ויקרא טז, יב-יג]

בכתובים אלו מופיע הציווי על הקטרת הקטורת בקודש הקדשים.

הקטרת הקטורת בקודש הקדשים נעשית ביום הכיפורים בלבד, אך עצם מעשה הקטרת הקטורת נעשה במקדש באופן יומיומי בבוקר ובערב; כפי שנאמר בסוף פרשת תצוה:

והקטיר עליו אהרן קטרת סמים, בבקר בבקר בהיטיבו את הנרת יקטירנה. ובהעלת אהרן את הנרת בין הערבים יקטירנה, קטרת תמיד לפני ה' לדרתיכם.

[שמות ל, ז-ח]

נעייין במהותה של הקטרת הקטורת הנעשית בכל יום, ולאחר מכן נבחן את היחס בינה לבין הקטורת המוקטרת בקודש הקדשים.

הרמב"ם כותב בספר המצוות:

והמצוה הכ"ח היא שנצטוו הכהנים להשים קטורת פעמיים ביום על מזבח הזהב, והוא אמרו יתעלה: 'והקטיר עליו אהרן קטרת סמים, בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה. ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה'.

[ספר המצוות לרמב"ם מ"ע כח]

לעומת זאת, לגבי מצות הקרבת התמיד כותב הרמב"ם:

והמצוה הל"ט היא שצונו להקריב במקדש שני כבשים בכל יום ואלו נקראין תמידין. והוא אמרו יתעלה: 'שנים ליום עולה תמיד'.

[שם, מ"ע לט]

הרמב"ם מנסח מצוות אלו באופן שונה: הרמב"ם מגדיר את הקטרת הקטורת כמצוה המוטלת על הכהנים, ואילו את הקרבת התמיד כמצוה המוטלת על כל ישראל<sup>98</sup>.

הגר"ז מבאר את ניסוחיו השונים של הרמב"ם על פי טענתו שקיים הבדל עקרוני בין שתי המצוות:

ואשר נראה ללמוד ולהוכיח מזה, דאף על גב דקטורת בעצמותה בודאי קרבן ציבור הוא ככל קרבן ציבור, אבל בנוגע לעניין המצוה חלוקה היא משאר קרבנות ציבור ביסוד חיובה וקיום מצותה. דכל קרבן ציבור כמו תמידין ומוספין וכדומה, עיקר דינם הוא דין חיוב קרבן, שהציבור חייבין בקרבן זה כמו כל מחויבי קרבן של יחיד, ומצוותן מתקיימת על ידי זה שהציבור מתכפרין בו והקרבן עולה להן ככל קרבנות הקריבין ועולין לבעליהן. אבל לא כן מצות הקטורת, עיקר מצוותה הוא שיהא ממנה מעשה הקטרה בכל יום על מזבח הזהב... ואין לך בה במצוותה אלא חיוב מעשה הקטרה בלבד, וזה הוא כל עצם קיום מצוותה מה שהקטרת נקטרת על המזבח בכל יום, ויותר אין לנו בה.

[חידושי מרן ר"ז הלוי הל' כלי המקדש פ"ב ה"ח]

לטענת הגר"ז, בכל הקרבנות הקרבים על גבי המזבח המצוה אינה מתקיימת בעצם העלאת הבהמה לקרבן לפני ה', אלא בעובדה שהיא קרבה בעבור בעליה – לריצוי ולכפרה. מצות הקטרת הקטורת, לעומת זאת, היא עצם העלאת הקטורת לפני ה', בלי ייחוס שלה לבעליה.

על פי הבחנה זו מבאר הגר"ז את ניסוחיו השונים של הרמב"ם: מצות הקטורת מוטלת על הכהנים, הואיל ומהות המצוה היא עצם מעשה ההקטרה הנעשה על ידי הכהנים. מצות התמיד,

<sup>98</sup> הבדל זה בין שתי המצוות קיים גם בדברי ספר החינוך [מצוה קג; מצוה תא].

לעומת זאת, מוטלת על ישראל, הואיל ועל אף שמעשה ההקרבה נעשה על ידי הכהנים, מהות המצוה היא שהתמיד יוקרב בעבור כל ישראל – בעלי הקרבן.

נראה להעמיק את ההבדל בין הקטורת לקרבנות על פי הבחנתו של הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל [קדושת אביב עמ' 423-424] בהבדל העקרוני בין העזרה לבין ההיכל: העזרה היא המקום בו האדם עובד את ה' יתברך; ההיכל, לעומת זאת, הוא בית ה' ומקום השראת שכינתו. בהתאם לכך, עבודת הקרבנות, שמגמתה התקרבות האדם לה' יתברך, נעשית בעזרה, ואילו בהיכל נעשים המעשים הנדרשים כדי לעצב אותו כבית ה' וכמקום השראת השכינה. הבחנה זו מאירה את דברי הגר"ז דלעיל: בשונה מהקרבנות, הקטורת המוקטרת בהיכל אינה באה לשם התקרבות האדם לה'; אלא זהו חלק מהמצוות הנוהגות בבית ה': כשם שבבית ה' יש להדליק נרות ולערוך לחם תמיד על השולחן אשר לפני ה', כך יש להקטיר קטורת בהיכל בכל בוקר ובכל ערב.

דברים אלו יוצרים השוואה בין הקטורת לשאר העבודות הנעשות בהיכל. עם זאת, נראה שקיים חילוק עקרוני ביניהם: השולחן והמנורה נדרשים כדי לעצב את ההיכל כבית – בו עומדת מנורה שבה דולקים נרות, ובה עומד שולחן שעליו עורכים לחם תמיד. הקטורת, לעומת זאת, אינה חלק מצורת הבית, אלא היא בעלת מגמה מצד עצמה: בהיכל יש להקטיר קטורת לכבוד ה' יתברך.

הבחנה זו בין השולחן והמנורה לבין הקטורת, עולה ממיקומו של הצינור על מזבח הקטורת בפרשיות המשכן. מזבח הקטורת אינו מוזכר עם שאר הכלים בפרשת תרומה, אלא רק בסוף פרשת תצוה [שמות ל, א-י]. הספורנו כותב בביאור טעם הדבר:

ולא הוזכר זה המזבח עם שאר הכלים בפרשת תרומה, כי לא היתה הכונה בו להשכיף האל יתברך בתוכנו, כמו שהיה הענין בשאר הכלים... גם לא היה ענינו להוריד מראה כבודו בבית, כענין מעשה הקרבנות... אבל היה ענין זה המזבח לכבד את האל יתברך באו לקבל ברצון עבודת עמו בקרבנות הבקר והערב, ולשחר פניו במנחת קטרת, על דרך 'הבו לה' כבוד שמו, שאו מנחה ובאו לפניו'. [ספורנו שם, א]

לפי דבריו, הקטורת אינה חלק מהשראת השכינה במקדש, אלא היא באה לכבוד ה' – "לכבד את האל יתברך... ולשחר פניו במנחת קטורת"<sup>99</sup>.

מכך נראה שעיקר עניינה של הקטורת הוא בריח הטוב העולה ממנה, המוקטר בהיכל לכבוד ה' יתברך – "ישמו קטורה באפך וכליל על מזבחך" [דברים לג, י].

דברים מעין אלו כותב ספר החינוך:

משרשי מצוה זו, גם כן להגדיל כבוד הבית ולהיות מעלתו ומוראו על פני כל אדם, ואי אפשר להגדיל דבר בלב בן אדם ומחשבתו רק בדברים שהוא חושב אותם לגדולה וימצא בהם תענוג ושמחה, וידוע כי ענין הריח הטוב הוא דבר שנפש אדם נהנית בו ומתאוה אליו ומושך הלב הרבה, וריח הקטורת היה הטוב שאפשר ליעשות על ידי אדם, עד שאמרו זכרונם לברכה בפרק אמר להם הממונה, כי מריחו היו מריחין בו בשעת הקטרה מריחו עד ירושלים. [ספר החינוך מצוה קג]

ספר החינוך רואה בריח הטוב את מגמתה של הקטורת: כדי להגדיל את כבוד הבית יש להקטיר בהיכל קטורת בעלת ריח טוב<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> עיי' רמב"ן [שמות ל, א] וגר"א [אדרת אליהו, שם] העומדים גם על ההבדל בין הקטורת לשאר עבודות הנעשות בהיכל, אם כי בדרכים אחרות. [המשך חכמה [שם] טוען שהציווי על מזבח הקטורת אינו מופיע יחד עם שאר הצינור על שאר הכלים, מחמת דברי הגמרא [זבחים נט]. שמזבח הקטורת אינו מעכב וניתן להקטיר קטורת גם ללא מזבח. דין זה מוסבר היטב על פי האמור: מזבח אינו חלק מה'ריהוט' של ההיכל והוא אינו נדרש כדי לעצב את ההיכל כבית ה'; הוא נמצא רק לשם הקטרת הקטורת, ולכן הוא אינו מעכב].

<sup>100</sup> דברים דומים בטעם מצות הקטורת כותב הרמב"ם [מורה הנבוכים ג, מה].

דברים אלו אמורים ביחס לקטורת המוקטרת בכל יום. אולם, בקטורת של יום הכיפורים מודגש עניין אחר:

ולקח מלא המחיתה גחלי אש מעל המזבח מלפני ה' ומלא חפניו קטרת סמים דקה, והביא מבית לפרכת. ונתן את הקטרת על האש לפני ה', וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות.  
[ויקרא טז, יב-יג]

התורה מדגישה את "ענן הקטורת" המכסה את הכפורת.

וכן מפרש רש"י את הכתוב הפותח פרשייה זו:

כי בענן אראה... ומדרשו: לא יבא כי אם בענן הקטרת ביום הכיפורים. [רש"י שם, ב]

נמצא, כי עיקרה של הקטורת של כל השנה הוא בריח, ואילו עיקרה של הקטורת המוקטרת ביום הכיפורים לפני ולפנים הוא בענן.

הבחנה יסודית זו בין קטורת של יום הכיפורים לקטורת של כל השנה עולה משיטת רבנו מנחם המובאת בתוספות ישנים:

ברייאת שנויה בירושלמי: 'חסר מכל סימן וסימן או שלא נתן לתוכה מעלה עשן או שחסרו, חייב מיתה. אמר רבי זעירא: משום הכנסה יתירה... וה"ר מנחם פירש, משום הכנסה יתירה, כמו בהכנסה יתירה, כלומר בהכנסה יתירה של יום הכיפורים שנכנס בה לפני ולפנים, דבהיא דוקא כתיב בה מעלה עשן.  
[תוס' ישנים נג. ד"ה ותיפוק]

לדברי רבנו מנחם, חיוב מיתה על הקטרת קטורת ללא 'מעלה עשן' קיים רק ביום הכיפורים<sup>101</sup>. שיטתו מבוארת על פי האמור: 'מעלה עשן' הוא מרכיב חיוני דווקא בקטורת של יום הכיפורים, הבאה לשם יצירת ענן המכסה את הכפורת. קטורת של שאר ימות השנה, לעומת זאת, באה לשם ריח, ולכן 'מעלה עשן' אינו אחד מסממניה החיוניים, והמחסר אותו אינו חייב מיתה<sup>102</sup>.

השלכה נוספת של הייחודיות של הקטורת של יום הכיפורים עולה מדברי תלמיד הרשב"א, המבאר מדוע דווקא לגבי הקטורת של יום הכיפורים פוסק הרמב"ם [הל' עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"א] שהכהן היה צובר במקום אחד כדי שיהא עשנה מרובה:

ונראה לי לתרץ להעמיד דברי הרב, דלא נחלקו אלא בקטורת שלפנים, משום דכתיב 'כי בענן אראה', הלכך קסבר חד תנא דבעינן שיהא צוברו כדי שיהא עשן מרובה שוהה שם, שאם ירדדנו יהיה כל הקטורת נשרף מהרה; ואידך תנא סבר שאין לשנות מסדר הימים... אבל בשאר ימות השנה דברי הכל מרדדה, שעל ידי כהן היא נשרפת כולה יפה יפה.

[חידושי יומא לתלמיד הרשב"א, אות י]

לפי דבריו, דווקא בקטורת של יום הכיפורים קיימת שיטה שיש לצבור את הקטורת במקום אחד, הואיל ובה יש דרישה ליצירת 'ענן קטורת'; בקטורת של שאר ימות השנה אין חובה כזו, ולכן לכולי עלמא יש לפזר אותה על פני האש ולא לצבור אותה במקום אחד.

ביטוי נוסף למשמעות הייחודית של "ענן הקטורת" ביום הכיפורים עולה מדברי המשנה:

<sup>101</sup> המשנה למלך [הל' כלי המקדש פ"ב ה"ג] מדייק שיטה זו מדברי הרמב"ם [הל' כלי המקדש, שם; הל' עבודת יום הכיפורים פ"ה הל"ה], וכן עולה מדברי הבית יוסף [אר"ח סי' קלג]. עם זאת, התוספות ישנים [שם] מביאים את שיטת רבנו אלחנן הטוען שאין חילוק לגבי מעלה עשן בין יום הכיפורים לכל השנה (כפשוט דברי הגמרא [נג.]: "אין לי אלא ביום הכיפורים, בשאר ימות השנה מניין? תלמוד לומר 'וכסה'"); ועי' משנה למלך [שם] המאריך בעניין זה.

<sup>102</sup> הגדרה זו מפורשת בדברי הבית יוסף [אר"ח סי' קלג]: "גם יש לך לדעת, שמנין ה"א סמנין הם הצרי והצפורן וכו' עד קינמון, ואלו הם הסמנים שנאמרו למשה מסיני, ואם חיסר אחת מהם חייב מיתה. ושאר דברים אינם באים אלא לתקן מעשה הקטורת סמנין אלו, שהרי בורית כרשינא ויין קפריסין אינם באים אלא לתקן הצפורן, ומעלה עשן כדי לתקן שיהא העשן מתמר ועולה... וכיון שאינם באים אלא לתקן לא מנאתם תורה בכלל הסמנים. ומשמע שאפילו אם חיסרם אינו חייב כלום".

הגיע לארון נותן את המחטה בין שני הבדים, צבר את הקטרת על גבי גחלים ונתמלא כל הבית כולו עשן. יצא ובא לו בדרך בית כניסתו, ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון.

[יומא נב:]

המשנה מדגישה שהבית מתמלא עשן, ועולה ממנה כי הכהן הגדול צריך להמתין בקודש הקדשים עד שעה שהבית מתמלא עשן, ורק לאחר מכן הוא יוצא מקודש הקדשים.

הגרי"ז כותב בביאור דין זה:

דגם הך דממתין עד שיתמלא הבית עשן לאו משום לתא דסדר ודין יציאה הוא דקאתינן עלה, רק דצריך להיות בפנים עד גמר העבודה, והוא מעיקר דין הכשר העבודה וקיום מצוותה. והא דבשאר קטורת של כל ימות השנה מקטיר ויוצא לאלתר, הוא משום דבקטורת של כל השנה נגמר כל מצוותה וחלות מעשה ההקטרה בזריקה על האישים... והך דנתמלא הבית עשן דמבואר במשנה וברמב"ם דין אחר הוא, והוא דין מסוים בקטורת של לפני ולפנים. ושמעתי זה מכבר מהגאון רש"ז שיחי', דהוא נלמד מהקרא ד'וכסה ענן הקטרת' את הכפורת אשר על העדות' וגו', עכ"ד. וכן הוא בקרית ספר להמב"ט. ואם כן הוא זה דין לפני שיתקיים 'וכסה' וגו', ובהכי נגמר מצוותה.

[מכתב הגרי"ז, נדפס בסוף חידושי מרן ר"ז הלוי, עמ' עז]

לדברי הגרי"ז, קטורת של יום הכיפורים שונה מקטורת של כל השנה. בכל השנה המצוה מתקיימת בהנחת הקטורת על האש, ואילו ביום הכיפורים המצוה מתקיימת רק לאחר שהבית נתמלא עשן<sup>103</sup>. זהו, אם כן, מקור נוסף להבחנה בין קטורת של כל השנה, שעניינה הוא העלאת הריח הטוב, לבין הקטורת המוקטרת לפני ולפנים, שעניינה הוא ב"ענן הקטורת" המכסה את הכפורת.

רבים ממפרשי התורה מבארים כי תפקידו של "ענן הקטורת" הוא להאפיל על הכפורת, כך שהכהן הגדול לא יראה את הקודש בשעת כניסתו לפני ולפנים:

כי בענן אראה על הכפורת – לפי פשוטו, שהרי מתוך עמוד הענן אני נראה כל שעה על הכפרת, כדכתיב 'ודיברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרובים', ואם יראה הכהן ימות. לפיכך כשיכנס ביום הכיפורים ציוהו הקב"ה להקטיר קטורת בפנים תחילה להחשיך את הבית בענן הקטורת, ואחר כך יביא דם הפר ודם השעיר.

כי בענן – הטעם שלא יכנס כי אם בקטרת שיעשה ענן, ולא יראה הכבוד פן ימות.

[ראב"ע, שם]

ונתן את הקטרת – שהרי נאמר למעלה כי בענן אראה על הכפורת וכדי שלא להסתכל בשכינה כדכתיב כי לא יראני האדם וחי, צריך להחשיך את הבית תחלה בנתינת הקטרת זהו שנאמר 'וכסה ענן הקטרת את הכפרת' ואחר כך יביא את הדמים שם. [חזקוני שם, יג]

לעומת הבנה זו, ניתן להבין את תפקיד "ענן הקטורת" בדרך הפוכה: לא כמאפיל ומונע מלראות את השכינה השורה בקודש הקדשים, אלא דווקא כגורם להשראת השכינה באותה שעה; השכינה מתגלית בענן – "הנה אנכי בא אליך בעב הענן" [שמות יט, טו], וכך ענן הקטורת המכסה את הכפורת והבית המתמלא עשן הם ביטוי לשכינה השורה בקודש הקדשים – "וה' בהיכל קדשו" [חבקוק ב, כ].

גם להבנה זו בית אב בדברי הראשונים:

<sup>103</sup> דברי הגרי"ז הם מתוך מכתב ששלח לאחיינו, הגרי"ד סולוביצ'ק, שהציע הבנה שונה לדין זה [דברי הגרי"ד נדפסו בספר אגרות הגרי"ד הלוי ה' תמידין ומוספין פ"ג ה"ג].

וכל אדם לא יהיה באהל – מפני אימת השכינה שבאה בענן הקטרת, כדכתיב: 'כי בענן אראה על הכפרת'.<sup>104</sup> [בכור שור ויקרא טז, ז]

על פי האמור נראה שדווקא הקטרת הקטורת בקודש הקדשים באה לשם השראת השכינה, אך קטורת של כל יום עניינה שונה: העלאת ריח טוב לכבוד ה' יתברך. עם זאת, בדברי דעת זקנים מבעלי התוספות עולה כי גם הקטורת הנעשית בכל יום באה לשם השראת השכינה. דבריו אמורים על הכתוב בפרשת תרומה [שמות כה, ו]: "שמן למאר, בשמים לשמן המשחה ולקטרת הסמים". על כך כותב דעת זקנים מבעלי התוספות:

תימה, שכל הפרשה בצרכי בנין חוץ מפסוק זה שהוא צורך שלחן גבוה, ואינו אומר 'חטים ללחם הפנים וכבשים לתמידין ועצים למערכה'. ויש לומר, ששלשתן צורך בנין הן: שמן המשחה שבו נמשחו ונתקדשו כל כלי המשכן, וקטורת נמי שכן דרך מלכים שמבשמין להם הבית קודם שיכנסו לתוכה, וכל שכן לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, וכן מצונו שעל ידי הקטורת שכינה נראית, דכתיב 'וכסה ענן הקטרת' וכתוב 'כי בענן אראה'. ושמן למאר, שכן דרך המלכים להדליק נר לפניהם קודם שיכנסו לבית, ואף על גב דלאו לאורה הוא צריך מכל מקום הוא כבוד של מעלה. [דעת זקנים מבעלי התוס' שמות כה, ו]

דעת זקנים מבעלי התוספות כותב כי השמן והקטורת הם מצרכי הבית, ולכן הם מנויים בפרשת תרומה<sup>105</sup>. הדעת זקנים מבאר את טעם הדבר, כי הקטורת גורמת להשראת השכינה, והוא מביא כמקור לכך את הנאמר לגבי הקטורת של יום הכיפורים. עולה מכך, כי לשיטתו אין הבדל עקרוני בין הקטורת של יום הכיפורים המוקטרת לפני ולפנים לבין הקטורת שבכל יום המוקטרת בהיכל, ומגמת הקטורת בכל מקום היא השראת השכינה<sup>106</sup>.

הבנה זו עולה גם מדברי הבכור שור שהובאו לעיל:

וכל אדם לא יהיה באהל – מפני אימת השכינה שבאה בענן הקטרת. [בכור שור ויקרא טז, ז]

לפי דבריו, החובה לפרוש מהיכל בשעת ההקטרה נובעת מהשכינה השורה באותה שעה. ואם כן, מכך שחכמים למדו מכתוב זה עיקרון כללי שאסור להימצא בהיכל בשעת הקטרת הקטורת – כדברי המשנה [כלים פ"א מ"ט]: "ופורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה" – יש ללמוד שגם הקטרת הקטורת הנעשית בכל יום עניינה הוא השראת השכינה.

דברי הבכור שור בביאור הכתוב "וכל אדם לא יהיה באהל מועד" תלויים בהבנת גדר חובת הפרישה בשעת ההקטרה. בעזרת ה' נעסוק בכך בשיעור הבא.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>104</sup> ייתכן והבנות אלו עומדות ביסוד מחלוקת הצדוקים והפרושים בשעת הקטרת הקטורת [יומא גג]: "תנו רבנן, 'ונתן את הקטרת על האש לפני ה'" – שלא יתקן מבחוץ ויכניס. להוציא מלבן של צדוקין שאומרים יתקן מבחוץ ויכניס. מאי דרוש? 'כי בענן אראה על הכפרת' – מלמד שיתקן מבחוץ ויכניס. אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר 'ונתן את הקטרת על האש לפני ה'". אם כן מה תלמוד לומר 'כי בענן אראה על הכפרת'? מלמד שנותן בה מעלה עשין". לטענת הצדוקים, הקטרת הקטורת נעשית לפני הכניסה לקודש הקדשים. הפרושים חולקים ומלמדים כי הקטרת הקטורת נעשית בתוך קודש הקדשים. בפשוטות, לפי ההבנה שהקטורת באה כדי להאפיל ולמנוע מראיית השכינה, מסתברת שיטת הצדוקים: בטרם הכניסה לקודש הקדשים יש להקדים ולהקטיר את הקטורת, כדי שלא יראה את פני השכינה בשעת כניסתו לפני ולפנים. לעומת זאת, לפי ההבנה שהקטורת יוצרת את גילוי השכינה בקודש הקדשים, בהכרח הקטרת הקטורת צריכה להיעשות בקודש הקדשים, מקום השראת השכינה. 'עיי' על כך במאמרו של הרב יהודה ברנדס: 'הקטורת' [בתוך 'יובים צום כיפור יחתמו' עמ' 106-108] ובספרו של הרב רא"ם הכהן 'העלם וגילוי' [עמ' 175-174].

<sup>105</sup> מדבריו עולה שלא כהבחנה שהובאה לעיל בין השולחן והמנורה למזבח הקטורת.

<sup>106</sup> הקשר בין הקטורת להשראת השכינה עולה מדברי מדרש תנחומא [תצוה ס' טו]: "אמר רבי יצחק בן אליעזר: תדע לך, שנעשה המשכן וכל כליו ושחט את הקרבנות והקריבו וערך על המזבח וסדר את השלחן ואת המנורה ואת הכל, ולא ירדה שכינה עד שהקריבו את הקטורת. מנין? דכתיב 'עורי צפון ובואי תימן הפיחי גני יזלו בשמי'".

# יסודות יומא

## שיעור ארבעה עשר

### פרישה מן ההיכל בשעת הקטרה

#### מקורות

- א. ויקרא פרק טז פס' יז; בכור שור, שם
- ב. גמ' יומא מג-מד: "תנו רבנן וכל אדם... שתי קדושות"
- ג. רש"י יומא מד: ד"ה קדושת היכל
- ד. ביאור הר"פ פערלא לספר המצוות לרס"ג, לאוין ל"ת קפג
- ה. שיעורי הגר"ד, הלכות יום הכיפורים, עמ' צא-צב

#### בכור שור ויקרא טז, יז

וכל אדם לא יהיה באהל - מפני אימת השכינה שבאה בענן הקטרת, כדכתיב: 'כי בענן אראה על הכפרת'. וגם שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים כשהוא פותח פתח האמה טרקסון ליכנס.

#### ביאור הר"פ פערלא לספר המצוות לרס"ג, לאוין ל"ת קפג

וע"פ מה שביארנו יתבאר מה שכבר נתעוררו רבים לתמוה על כל מוני המצוות שלא מנו במנין הלאוין הלאו המפורש בתורה (בפרשת אחרי) וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקודש עד צאתו. והוא אזהרה שלא יהא שום אדם בהיכל בשעה שמקטירין קטורת בכל יום. וביורה"כ כשמקטיר כה"ג לפני ולפנים. ובשעת מתן דמים של חטאות הפנימיות. כדאמרין ביומא (פרק טרף בקלפי מ"ד ע"א) עיין שם וברמב"ם (פ"ג מהלכות תמידין. ובפ"ד מהלכות עבודת יוה"כ) עיין שם. והוא דבר מתמיה. ולא ראיתי מי שעלה בידו לסלק תמיהא זו אפילו במקצת...

והנראה בזה ע"פ מאי דאמרין ביומא (פרק טרף בקלפי מ"ד ע"א) תני רב חנניא למדנו לקטורת שמכפרת שנאמר ויתן את הקטורת ויכפר על העם ותנא דבי רבי ישמעאל על מה הקטורת מכפרת. על לשון הרע. יבא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי. ופירש"י. וז"ל סתם לשון הרע בחשאי הוא עיין שם. ומשמע מזה דדבר שבחשאי הו"ל דומיא דמעשה חשאי מה מעשה חשאי. דהיינו לשון הרע. העושה המעשה. דהיינו המדבר לשון הרע. הוא נזהר לעשות מעשיו בחשאי שלא ישמעו אחרים את דבריו. ובכך יתודע הדבר להאיש שדיבר עליו רעות שהוא המדבר. אף דבר שבחשאי דהיינו קטורת על העושה המעשה דהיינו המקטיר. הוא שמוטל עליו שלא יקטיר אלא בחשאי. ולא יהיה כל אדם באהל מועד בבואו להקטיר. אבל אחרים לא הוזהרו מלהיות שם בשעת הקטרה. וא"כ אין זה אלא אחד מדקדוקי מצות הקטרה שצריכה להיות דוקא בחשאי. והכי נמי משמע לישנא דקרא דכתיב וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקודש עד צאתו. דמשמע ודאי דכך היא עבודה זו בענין שלא יהיה שם אדם משום דהו"ל דבר שבחשאי. אבל אין אדם מוזהר על כך שלא יהיה שם. דא"כ הכי הו"ל למיכתב וכל אדם יצא מאהל מועד וגו'. או וכל אדם לא יראה באה"מ או לא יבא באהל מועד וגו'. אלא ודאי אינו אלא מדקדוקי העבודה ועל המקטיר הוא שהטיל הכתוב שלא להקטיר אלא בחשאי כשאין אדם שם דומיא דמעשה חשאי דבעל המעשה הוא צריך להזהר לעשות בחשאי ולא הרואה והשומע ממנו. ולכן אמרו יבא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי. דמשמע דשניהם בענין אחד ממש הם...

ועכ"פ מתבאר לנו עפ"ז דקרא דוכל אדם לא יהיה באהל מועד לא אתי לאזהרה להנכנסים שם. אלא אינו אלא אחד מדקדוקי עבודת הקטורת ומתן דמים בפנים. ונראה להביא ראיה לזה מדברי הירושלמי (פ"ה דיומא ה"ב) דגרסינן התם ארבעים שנה שימש שמעון הצדיק את ישראל בכהונה גדולה. ובשנה האחרונה אמר להם בשנה

הזאת אני מת. אמרו לו מהיכן אתה יודע. אמר להם כל שנה ושנה שהייתי נכנס לבית היה זקן אחד נכנס עמי ויוצא עמי. ובשנה הזאת נכנס עמי ולא יצא עמי. בעון קומי רבי אבהו והכתיב וכל אדם לא יהיה באהל מועד וגו' אפילו אותן שכתוב בהן ודמות פניהם פני אדם לא יהיו באהל מועד. א"נ מי אמר לי דהוה בר נש אני אומר דהקב"ה היה עיין שם. והשתא אם איתא דהך קרא הוא אזהרה להנכנסין. מאי פריך אטו תורה ניתנה למלאכים שיהיו מוזהרים באזהרות שבתורה. תורה לא ניתנה אלא לישראל ואין מלאכים מוזהרים עליה ועי' בשבת (פרק רבי עקיבא פ"ח ע"ב) ובפסיקתא רבתי (סוף פרשה כ"ו) עייש"ה. ומהאי טעמא קשה ג"כ בעיקר הך דרשא דירושלמי. דאם איתא דהך קרא לאזהרה לנכנסין הוא דאתי. היכי שייך לרבות מלאכים בכלל אזהרה זו כיון דלא ניתנה תורה למלאכים כלל אלא לישראל. אלא ודאי מוכרח מזה דהך קרא דוכל אדם לא יהיה באה"מ אינו אלא אחד מדקדוקי עבודת הקטרה ומתן דמים. ועל העובד הוא דרמיא מילתא שלא יקטיר ולא יזה אלא בחשאי כשאין שום אדם שם. ולענין זה הוא דקמריבנין בירושלמי אפילו אותן שכתוב בהן ודמות פניהם פני אדם. לומר דגם המלאכים בהיותם שם פוסלין ההקטרה. והיינו דפריך התם על שמעון הצדיק שהקטיר ועשה מתן דמים לפני ולפנים כשהיה עמו אותו זקן אף על פי שידע דמלאך הוה. ועל זה משני ליה שפיר דהקב"ה הוה. כלומר שהיה יודע כך לשמעון הצדיק דזה היה הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו. וכיו"ב בפ"ק דברכות (ז' ע"א) עיין שם. ופשיטא דבזה לא שייך קרא דוכל אדם לא יהיה וגו'.

#### שיעורי הגרי"ד, עבודת יום הכיפורים, עמ' צא-צב

חובת הפרישה הוזכרה על ידי הרמב"ם בהל' עבודת יוה"כ (פ"ד ה"ב) ובהל' תמידין ומוספין (פ"ג ה"ג) ביחס להקטרת הקטורת ומתן דמים בהיכל, אך לא הובאה בהל' ביאת מקדש, אשר שם לכאורה מקומה. ובטעם הדבר שמעתי מאבא מארי זצ"ל, שלא נקבע כאן איסור גברא דביאת מקדש, אלא דין בסדר וצורת העבודה, שהיא צריכה להתבצע בהעדר כל אדם. והביא ראיה עצומה לכך מדברי הירושלמי (פ"ה ה"ב) ביחס לזקן לבוש ועטוף הלבנים שהיה מלווה את שמעון הצדיק בכניסתו ויציאתו מקודש הקדשים: 'בעון קומי רבי אבהו: והכתיב וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקודש עד צאתו', אפילו אותן שכתוב בהן ודמות פניהם פני אדם, לא יהיו באהל מועד. אמר לון: מה אמר לי דהוה בר נש, אני אומר הקב"ה היה'. והרי איסורים לא שייכים כלל ביחס למלאכים, שהרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת. על כרחנו, אם כך, שלא נאסרה נוכחות אדם מפאת איסור הכניסה אלא מצד טיב ודרך העבודה.

בפרשת אחרי מות מפרטת את התורה סדר עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים. לאחר תיאור הקטרת הקטורת בקודש הקדשים והזאת הדמים בקודש הקדשים ובהיכל, אומרת התורה:

וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקודש עד צאתו, וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל.  
[ויקרא טז, יז]

מכתוב זה לומדים חז"ל [יומא מד.] על איסור להימצא בהיכל בשעת הקטרת הקטורת ובשעת מתן הדמים בהיכל.

הר"פ פערלא תמה מדוע מוני המצוות לא מנו במניין הלאוין אזהרה זו, שלא להיכנס להיכל בשעת הקטרת הקטורת ובשעת מתן הדמים הנעשים בפנים. הר"פ פערלא מתרץ:

דקרא ד'וכל אדם לא יהיה באהל מועד' לא אתי לאזהרה להנכנסים שם, אלא אינו אלא אחד מדקדוקי עבודת הקטורת ומתן דמים בפנים. [ביאור לספר המצוות לרס"ג, לאוין קפג]

לטענת הר"פ פערלא, כתוב זה אינו מזהיר את הכהנים שלא ייכנסו להיכל בשעת ההקטרה ובשעת מתן הדמים בפנים, אלא הוא מורה לכהן לעשות עבודות אלו בשעה בה אין איש בהיכל.

בשל כך, דין זה הוא פרט בדיני הקטרת הקטורת ועבודות הדם בהיכל, ולכן הוא אינו נמנה כאזהרה<sup>107</sup>.

הר"פ פערלא טוען כי הבנה זו מדויקת בלשון הכתוב:

והכי נמי משמע לישנא דקרא דכתיב 'וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו'. דמשמע ודאי דכך היא עבודה זו בענין שלא יהיה שם אדם משום דהוי ליה דבר שבחשאי. אבל אין אדם מוזהר על כך שלא יהיה שם. דאם כן הכי הוי ליה למיכתב 'וכל אדם יצא מאהל מועד' וגו', או 'וכל אדם לא יראה באהל מועד' או 'לא יבא באהל מועד' וגו'. [שם]

לפי דבריו, העובדה שלשון הכתוב מופנית כלפי הכהן העובד ולא כלפי הנכנס או הנמצא בהיכל, מלמדת כי זוהי אינה אזהרה לכהנים שלא ייכנסו להיכל, אלא זהו פרט בדיני עבודות אלו.

הגר"ד סולוביצ'יק מדייק הבנה זו ממיקומה של הלכה זו בפסקי הרמב"ם:

חובת הפרישה הוזכרה על ידי הרמב"ם בהל' עבודת יוה"כ (פ"ד ה"ב) ובהל' תמידין ומוספין (פ"ג ה"ג) ביחס להקטרת הקטורת ומתן דמים בהיכל, אך לא הובאה בהל' ביאת מקדש, אשר שם לכאורה מקומה. ובטעם הדבר שמעתי מאבא מארי זצ"ל, שלא נקבע כאן איסור גברא דביאת מקדש, אלא דין בסדר וצורת העבודה, שהיא צריכה להתבצע בהעדר כל אדם.

[שיעורי הגר"ד, עבודת יום הכיפורים, עמ' צא-צב]

הר"פ פערלא והגר"ד סולוביצ'יק מביאים להבנה זו ראייה מדברי הירושלמי:

בעון קומי ר' אבהו: והא כתיב 'וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו' – אפילו אותן שכתוב בהן 'ודמות פניהם פני אדם' לא יהיו באהל מועד.

[ירושלמי יומא פ"ה ה"ב]

הירושלמי לומד מדרשה שגם מלאכים אינם נמצאים בהיכל "בבואו לכפר בקודש עד צאתו". לטענת הר"פ פערלא והגר"ד סולוביצ'יק, אם כתוב זה מלמד על איסור הימצאות בהיכל בשעת עבודות אלו, אין מקום להחיל איסור זה על מלאכים, שאינם שייכים באיסורים ובמצוות. ואם כן, מכך שכתוב זה אמור גם ביחס למלאכים עולה כי הוא אינו מלמד על איסור, אלא על אופיין של עבודות אלו: עבודות אלו צריכות להיעשות באין רואה, כאשר בהיכל אין נוכחות – לא של בני אדם ולא של מלאכים.

על אף ראיות אלו, בדברי רש"י מבואר שלא כהבנה זו. רש"י כותב בביאור הגמ' [יומא מד:]: האומרת כי חכמים גזרו שלא להימצא בשעת ההקטרה גם 'בין האולם ולמזבח':

ועביד הרחקה לפרוש מבין האולם ולמזבח פרישה לכל העזרה, דילמא עייל לאולם וקא עבר  
א'לא יהיה באהל מועד'. [רש"י יומא מד: ד"ה קדושת]

מבואר בדברי רש"י, כי הכתוב "וכל אדם לא יהיה באוהל מועד" אינו מופנה כלפי הכהן הגדול אלא כלפי שאר הכהנים, והוא מזהיר אותם שלא להימצא בהיכל בשעת עבודות אלו.

מחלוקת זו בהבנת הכתוב "וכל אדם לא יהיה באהל מועד", האם זהו דין באופן ביצוע עבודות ההקטרה ומתן הדמים בהיכל או אזהרה האוסרת על הכהנים מלהימצא בהיכל בשעה זו, מלמדת

<sup>107</sup> הר"פ פערלא טוען, על פי דרכו, כי דין זה הוא לעיכובא: "ולפי זה נראה, דאם עבר והקטיר שלא בחשאי שלא הפרישו כל אדם מאהל מועד בשעת הקטרה נפסלה ההקטרה, דהרי חוקה כתיב בפרשה. דכתיב 'והיתה לכם לחוקת עולם', וכל מקום שנאמר חוקה אינו אלא לעכב". [הר"פ פערלא דן האם דין זה הוא לעיכובא רק לגבי הקטרת הקטורת או גם לגבי מתן הדמים]. וע"ע 'זרע אברהם' [ס"י מח אות ו] הדין בכך.

על שתי תפיסות שונות בביאור מהותו של דין זה. לפי דרכם של הר"פ פערלא והגר"ד סולוביצ'יק, דין זה נובע מאופיין של עבודות ההקטרה ומתן הדמים בהיכל. עבודות אלו הן עבודות האמורות להיעשות ב'חשאי' – באופן אינטימי ונסתר מעין כל – ולכן הימצאות כהנים בשעה זו בהיכל פוגמת במהותן של עבודות אלו<sup>108</sup>. לעומת זאת, לפי דרכו של רש"י, נראה כי דין זה נובע ממעמדו של ההיכל בשעת עשיית עבודות אלו. עבודות אלו גורמות להשראת שכינה בהיכל, ומחמתה אסור להימצא בשעה זו בהיכל.

ההבנה המבוארת לפי דרכו של רש"י, כי איסור ההימצאות בהיכל נובע מחמת השראת השכינה בשעת עבודות אלו, מפורשת בדברי רבי יוסף בכור שור:

וכל אדם לא יהיה באהל – מפני אימת השכינה שבאה בענן הקטרת, כדכתיב: 'כי בענן אראה על הכפרת'.  
[בכור שור ויקרא טז,

יז]<sup>109</sup>

דברי רבי יוסף בכור שור אמורים לגבי הקטרת הקטורת, ואכן קל לראות את הקשר בין ענן הקטורת להשראת השכינה הנגלית בענן<sup>110</sup>. קשה יותר להבין מדוע עבודות מתן הדמים בהיכל גורמות להשראת השכינה בהיכל<sup>111</sup>. בביאור הדבר נראה, כי המשמעות של כפרת הקודש היא חידוש השראת השכינה בהיכל. הטומאה גורמת לסילוק השכינה וריחוק ממנה, ואילו כפרת הקודש יוצרת השראת שכינה מחודשת במקדש. באופן זה, שעת עשיית העבודות המכפרות את הקודש היא שעה בה השכינה נוכחת בכל ההיכל, ולכן אסור להימצא בהיכל באותה שעה.

נראה להעמיק דברים אלו ולטעון כי אמנם ההיכל הוא "בית ה'", אך בדרך קבע השכינה נוכחת דווקא בקודש הקדשים, ואילו ההיכל מתפקד כמקום העבודה. עם זאת, בשעת הקטרת הקטורת בהיכל ובשעת מתן הדמים בהיכל, השכינה נוכחת בכל הבית. לכן, כשם שאסור להימצא בקודש הקדשים, כך אסור להימצא באותה שעה בהיכל כולו<sup>112</sup>.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>108</sup> נראה להבין כי כפרת האדם נעשית בפומבי, אך כפרת הקודש במהותה היא עניין מוצנע, שעליו להיעשות באופן נסתר, ללא נוכחות כהנים נוספים. [וע"ע בדברי הגמ' [יומא מד; זבחים פח]: לגבי הקטורת: "יבוא דבר שבחשאי וכפר על מעשה חשאי"].

<sup>109</sup> הבכור שור מוסיף ומביא טעם נוסף לאיסור זה: "וגם שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים כשהוא פותח פתח האמה טרקסון ליכנס".

<sup>110</sup> הגדרה זו בטיבה של הקטורת נידונה בשיעור הקודם [הקטרת הקטורת].

<sup>111</sup> מטעם זה, הרב אהרן ליכטנשטיין [קדושת אביב עמ' 424] מציע כי חובת הפרישה בשעת הקטרת הקטורת וחובת הפרישה בשעת מתן הדמים בהיכל נובע מטעמים שונים: "את חובת הפרישה בשעת ההקטרה ממקום ההקטרה עצמו, דהיא דין דאורייתא, יש להסביר לאור נוכחות השכינה המתלווה להקטרת הקטורת. ואף דילפינן חובת פרישה גם בשעת מתן הדמים בגזירה שווה מהקטרת הקטורת (כמבואר ביומא מד ע"ב), הדינים שונים במהותם".

<sup>112</sup> על אף דברים אלו, יש להדגיש שאינה דומה השראת השכינה שבקודש הקדשים להשראת השכינה שבהיכל, ולכן ההימצאות בהיכל בשעה זו אסורה אך אין על כך חיוב מיתה.

# יסודות יומא

שיעור חמישה עשר

## הזאות דם הפר ודם השעיר

### מקורות

א. שמות פרק ל פס' ט-י; ויקרא פרק טז פס' יד-יט; [פרק ד פס' ה-ז ופס' טז-יח]

ב. משנה זבחים פ"ה מ"א-ב

ג. משנה יומא נג; גמ' נה. "מנא הני מילי... למעלה בפר אחת"; נו-נז. "תנו רבנן... שלא כסדרן"; נח: "מתני'... חוץ למזבח ומזה"

ד. רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ה ה"ב-יג; הל' עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"ב; [משנה למלך הל' מעשה הקרבנות, שם]

ה. גבורת ארי יומא נז. ד"ה אלא כנגד הפרוכת

ו. משנה יומא ס; חידושי הגר"ז זבחים לט: תוס' ד"ה לפר

### גבורת ארי יומא נז. ד"ה אלא כנגד

והמחזור נראה לי דהיינו טעמא דלא קאמר גבי יום הכיפורים 'ואם נגעו נגעו' כדתני גבי הני, משום דמקום הפרוכת של משכן קדושתו כלפנים ומחודו החיצון ולפנים הוי קודש הקדשים... וכיון שכן איכא למימר, דלתנא קמא בשל יום הכיפורים דכתב רחמנא 'וכן יעשה באוהל מועד', היינו היכל, אי אפשר להזות אלא כנגד הפרוכת, אבל לא יגעו בפרוכת כיון דפרוכת קדושת קודש הקדשים עליו הוה ליה כאלו מזה בקודש קדשים ולא בהיכל... מה שאין כן הזאת פר העלם דבר, דרחמנא לא תלי להו באוהל מועד אלא בפרוכת, כדכתיב 'והיזה את פני הפרוכת', לית לן בה אפילו אי נוגע בו.

### חידושי הגר"ז זבחים לט: תוס' ד"ה לפר

דנראה דהא דמ"ג הזאות מעכבים אינם דין בעצם הקרבן, דהקרבן בעי להיתרו מ"ג הזאות, אלא שהוא דין בחובת היום, אבל בהיתרא דקרבן אינם מעכבים כלל, וראיה מהא דיכול להביא ד' קרבנות של פר וד' שעירים, ואי נימא דלהיתרא דגוף הקרבן בעי כל ההזאות, איך שייך שיותר בהזאות דחבירו, אלא ע"כ דבעצם הקרבן אין צריך כלל כל ההזאות אלא לחובת היום, ולחובת היום יוצא בד' פרים ג"כ, והראיה לזה מהא דאיתא ביומא (דף סא ע"ב) פלוגתא אם נשרפין כולם, או דאינו נשרף אלא האחרון משום שבו נגמר הכפרה, ואי נימא דעבודת השני עולה לראשון גם כן, א"כ מאי עדיפות יש בפר האחרון מהראשון, ומדוע נקרא שבו נגמר הכפרה, הלא כל פר היה לו כל המ"ג הזאות, ומוכרח מזה דעבודת האחד אינו עולה להשני, רק דיוצא משום דכל המ"ג הזאות לא בעינן להיתרא של הקרבן רק לחובת היום ולכן יוצא בד' פרים... וכן הא דמצינו ביומא שיכול מצורע להביא כמה לוגין, זהו ג"כ משום דהוי רק עיכובא בטהרת מצורע אבל לא בעצם הקרבן. ולפי"ז נמצא דבפר העלם דבר ושאר הפנימיים לא יוכל להביא פר אחר, אם נשפך לאחר שנתן על הפרוכת וליתן על המזבח, כיון דשם העיכוב הוא בעצם הקרבן, לא יועיל חבירו עליו ויצטרך להתחיל מתחילה, וא"כ נפ"מ גדולה בעיכוב של זה דיוהכ"פ משאר חטאות הפנימיים, אבל באמת יש פלוגתא בירושלמי יומא אם דין זה נוהג בפרים הנשרפים, אמנם נראה דהירושלמי אזיל ע"פ שיטה אחרת, דהא מיבעי' ליה שם (פ"ה סוה"ד) אם מפגל מזה על זה, ובע"כ דס"ל דהקרבנות מצטרפין להיות חד גופא, ומשום הכי שייך גם בפרים הנשרפין דין זה.

המשנה במסכת זבחים מתארת את עבודתם הייחודית של פר ושעיר של יום הכיפורים:

פר ושעיר של יום הכפורים שחיטתן בצפון, וקיבול דמן בכלי שרת בצפון, ודמן טעון הזיה על בין הבדים ועל הפרוכת ועל מזבח הזהב. [זבחים פ"ה מ"א]

מקור שלוש הזאות אלו, "על בין הבדים ועל הפרוכת ועל מזבח הזהב", הוא בכתובים בפרשת אחרי מות:

א. מפורש בכתוב [ויקרא טז, יד-טז] כי יש להזות את דם הפר ואת דם השעיר בקודש הקדשים: "ולקח מדם הפר והזה באצבעו על פני הכפרת קדמה, ולפני הכפרת יזה שבע פעמים מן הדם באצבעו. ושחט את שעיר החטאת אשר לעם והביא את דמו אל מבית לפרכת, ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר והזה אתו על הכפרת ולפני הכפרת".

ב. מהכתוב [שם, טז] "וכן יעשה לאהל מועד" לומדים חז"ל [ספרא אחרי מות פרק ד הל' ה; יומא נו: כ] ההזאות נעשות גם בהיכל.

ג. מפורש בכתוב [שם, יח-יט] כי לבסוף הכהן הגדול מזה מדם הפר והשעיר על מזבח הזהב: "ויצא אל המזבח אשר לפני ה' וכפר עליו, ולקח מדם הפר ומדם השעיר ונתן על קרנות המזבח סביב. והזה עליו מן הדם באצבעו שבע פעמים, וטהרו וקדשו מטמאת בני ישראל".

ואם כן, דם הפר והשעיר של יום הכיפורים אינו ניתן, כשאר הקרבנות, על המזבח החיצוני<sup>113</sup>; אלא הוא משמש להזאות לפני ולפנים, בהיכל ועל מזבח הזהב.

ניתן היה להבין כי החילוק בין פר ושעיר של יום הכיפורים לשאר הקרבנות הוא רק במקום נתינת הדם – על המזבח החיצוני או בקודש פנימה, אך מצד אופי העבודה ומטרתה אין הבדל בין מתן דם הפר והשעיר של יום הכיפורים לעבודות מתן דמי שאר הקרבנות. עם זאת, יש שדייקו [שיעורי הגרב"ד פוברסקי זבחים ד. אות מב; שיעורי ברכת מרדכי שם, אות קנג] לא כך מדברי הגמרא בזבחים הדנה במקור פסול מחשבת 'שלא לשמה' בעבודות השונות:

זריקה מנלן? וכי תימא לילף מהני, מה להני שכן טעונות צפון וישנן בחטאות הפנימיות.

[זבחים ד.]

הגמרא אומרת כי לא ניתן ללמוד את פסול מחשבת 'שלא לשמה' בזריקה מהפסול הקיים בשאר עבודות הדם, הואיל וקיימת חומרה בשאר העבודות שאינה קיימת בזריקה: "טעונות צפון וישנן בחטאות הפנימיות". מבואר מדברי הגמרא כי עבודת הזריקה אינה מתקיימת בחטאות הפנימיות. ואם כן, ההזאות הנעשות בפנים אינן דומות במהותן לזריקה בשאר הקרבנות, אלא זהו מעשה בעל אופי אחר ומגמה שונה<sup>114</sup>.

המשמעות הייחודית של הזאות דם הפר והשעיר עולה מתוך התורה עצמה:

וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם... ויצא אל המזבח אשר לפני ה' וכפר עליו... וטהרו וקדשו מטמאת בני ישראל. [ויקרא טז, טז-טז]

התורה מגדירה את הזאות הדם הנעשות לפני ולפנים כ**כפרת הקודש**, ואת ההזאות הנעשות על מזבח הזהב כ**כפרת המזבח**. הזאות אלו באות לנקות ולהעביר את הטומאה שדבקה בו במשך השנה, וכך הוא נטהר ומתקדש<sup>115</sup>.

על פי זה מבאר הרב דניאל וולף בספרו 'מנחה וזבח' את החילוק העקרוני בין הזאות דם הפר והשעיר למתן דם שאר הקרבנות:

<sup>113</sup> אמנם שיירי הדם נשפכים על יסוד המזבח החיצוני, אך דין זה – כמבואר במשנה בזבחים [שם] – אינו לעיכובא.

<sup>114</sup> עי' חידושי רבי אריה לייב [ח"ב סי' יז] המבסס טענה זו.

<sup>115</sup> כן נראה גם מדברי התורה בסוף פרשת תצוה [שמות ל, י]: "וכפר אהרן על קרנתיו אחת בשנה, מדם חטאת הכפרים אחת בשנה יכפר עליו לדרתיכם קדש קדשים הוא לה".

ברוב הקרבנות, המזבח משמש את הקרבן. כלומר: ישנה מצווה להקריב את הקרבן, ומקום קיומה הוא על המזבח. זריקת הדם על המזבח אינה מיועדת להשיג מטרות הקשורות למזבח עצמו; מבחינה זו, המזבח מתפקד אך ורק כמקום המיועד והראוי להקרבת הקרבן. עם זאת, נראה שבזריקות דם הפר והשעיר של יום הכיפורים קיימת מגמה נוספת... המזבח מהווה יעד מהותי של זריקת הדם, ולא רק מקום לקיים בו את מצוות הקרבת הקרבן: **הדם נועד לטהר ולקדש את המזבח, 'לנקות' אותו מטומאות ומפגמים שאירעו לו בעבר, ולהכינו לקראת העבודה בעתיד.**  
[מנחה זבח עמ' 321-322]

לפי דבריו, תורף ההבדל בין הפר והשעיר של יום הכיפורים לשאר הקרבנות הוא ביחס בין הקרבן לבין המזבח: ברוב הקרבנות המזבח משמש את הקרבן, ואילו בפר ושעיר של יום הכיפורים – הקרבנות באים לצורך כפרת המזבח (וכן לצורך כפרת הקודש).

על פי הבחנה מעין זו מבאר הגר"ז את דין המשנה לגבי דם שנשפך באמצע מתנות הדם:

ואם עד שלא גמר את המתנות שבפנים נשפך הדם, יביא דם אחר ויחזור בתחילה מבפנים. וכן בהיכל וכן במזבח הזהב, שכולן כפרה בפני עצמן.  
[משנה יומא ס.]

המשנה מלמדת כי כפרת קודש הקדשים, ההיכל והמזבח יכולה להיעשות על ידי שלושה קרבנות שונים, הואיל וכל אחת מהן היא כפרה בפני עצמה.

הגר"ז מבאר את טעם הדבר:

נראה דהא דמ"ג הזאות מעכבים אינם דין בעצם הקרבן, דהקרבן בעי להיתרו מ"ג הזאות, אלא שהוא דין בחובת היום, אבל בהיתרא דקרבן אינם מעכבים כלל, וראיה מהא דיכול להביא ד' קרבנות של פר וד' שעירים, ואי נימא דלהיתרא דגוף הקרבן בעי כל ההזאות, איך שייך שיותר בהזאות דחבירו, אלא על כרחך דבעצם הקרבן אין צריך כלל כל ההזאות אלא לחובת היום, ולחובת היום יוצא בד' פרים גם כן.  
[גר"ז זבחים לט: תוס' ד"ה לפר]

הגר"ז מבאר, כי הואיל וההזאות אינן דין בקרבן אלא 'חובת היום' (כלומר, שהן באות לשם כפרת קודש הקדשים, ההיכל והמזבח), הן אינן צריכות להיעשות על ידי קרבן אחד, וכל כפרה יכולה להיעשות על ידי קרבן אחר.

דברים אלו אמורים לגבי הזאות דם פר ושעיר של יום הכיפורים, והם מלמדים על הייחודיות שלהן לעומת מתנות דם שאר הקרבנות. עם זאת, המשנה במסכת זבחים מונה קרבנות נוספים שמתן דמם דומה למתן דם הפר והשעיר של יום הכיפורים:

פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים שחיטתן בצפון וקבול דמן בכלי שרת בצפון, ודמן טעון הזיה על הפרוכת ועל מזבח הזהב.  
[זבחים פ"ה מ"ב]

משנה זו מלמדת על דמיון רב בין פר ושעיר של יום הכיפורים לבין הפרים והשעירים הנשרפים (=פר העלם דבר של ציבור, פר של כהן משוח ושעירי עבודה זרה): בשניהם הדם אינו ניתן על המזבח החיצון, אלא יש להזות ממנו על הפרוכת ועל מזבח הזהב. אמנם, קיים הבדל ביניהם לגבי הזאת הדם בקודש הקדשים, הקיימת רק בדם פר ושעיר של יום הכיפורים, אך ניתן לבאר הבדל זה כנובע מאיסור הכניסה לקודש הקדשים הקיים בכל השנה: רק ביום הכיפורים מותרת הכניסה לקודש הקדשים, ולכן רק את דם פר ושעיר של יום הכיפורים ניתן להזות בקודש הקדשים; את דם הפרים והשעירים הנשרפים לא ניתן להזות בקודש הקדשים, ולכן מסתפקים בהזאה על הפרוכת ועל מזבח הזהב.

אמנם, הגמרא מציינת הבדל נוסף בין הזאות פר ושעיר של יום הכיפורים להזאות פרים ושעירים הנשרפים:

לפני ה' – מה תלמוד לומר? אמר רבי נחמיה: לפי שמצינו בפר ושעיר של יום הכפורים שכהן עומד לפניו מן המזבח ומזה על הפרוכת בשעה שהוא מזה, יכול אף זה כן? תלמוד לומר 'מזבח קטרת הסמים לפני ה' אשר באהל מועד' – מזבח לפני ה' ואין כהן לפני ה'. הא כיצד? עומד חוץ למזבח ומזה. [יומא נח:]

רבי נחמיה מבחין ביניהן לגבי מקום עמידת הכהן המזה: בשעת הזאת דם פר ושעיר של יום הכיפורים הוא עומד "לפנים מן המזבח", ואילו בשעת הזאת הפרים והשעירים הנשרפים הוא עומד "חוץ למזבח"<sup>116</sup>.

הגר"ד סולוביצ'יק מציע הסבר לחילוק זה:

ובהסבר הדבר ניתן כמובן לומר שאין זו אלא גזירת הכתוב לגבי מקום עמידת המזה. אך יותר נראה שמשתקף כאן חילוק עקרוני בין אופי ההזאות. בשאר פרים ושעירים מתייחסת ההזאה לחפצא של הפרוכת, ובכך כל שעומד בהיכל ומזה כנגדה, ההזאה כשרה ואין טעם לקבוע מקום לעמידתו. אך הזאות היכל דפר ושעיר ביה"כ אינן קיום בחפצא של הפרוכת אלא במקומה, שכן לגבי עבודת יוה"כ מוגדר האזור שבין מזבח הזהב לפרוכת כמקום בפני עצמו. [שיעורי הגר"ד עמ' קז]

לדברי הגר"ד, אמנם גם בפר ושעיר של יום הכיפורים וגם בשאר הפרים והשעירים הנשרפים ההזאות נעשות כנגד הפרוכת, אך יש הבדל עקרוני ביניהם: בפר ושעיר של יום הכיפורים ההזאות מכוונות כלפי ההיכל עצמו – המקום שבין מזבח הזהב לפרוכת, ולכן הכהן צריך לעמוד במקום זה בשעת ההזאות. לעומת זאת, בשאר הפרים והשעירים הנשרפים, ההזאות מכוונות כלפי הפרוכת עצמה, ולכן אין צורך שהכהן יעמוד בין מזבח הזהב לפרוכת.

נראה להעמיק הבחנה זו. כפי שנאמר לעיל, יום הכיפורים הוא יום ניקוי וחיתוי המקדש. בשל כך, הכהן הגדול צריך לכפר (=לנקות) על כל חלק מחלקי המקדש: קודש הקדשים, ההיכל והמזבח. בשל כך, עליו להזות בכל אחד ממקומות אלו מדם הפר ומדם השעיר. לעומת זאת, הזאות שאר הפרים והשעירים הנשרפים אינם באים לשם כפרת המקדש, אלא לשם כפרת החטא הספציפי עליו קרבנות אלו באים. בשל כך, הזאות אלו אינן מכוונות אל חלקי המקדש השונים, אלא הן נעשות כנגד מקום השכינה – "לפני ה' את פני פרוכת הקודש" [ויקרא ד, ו]<sup>117</sup>.

הגר"ז מאמץ הבחנה זו, ועל פיה הוא טוען כי דין המשנה [ס.] שהובא לעיל, כי ניתן להזות מקרבנות שונים, אמור רק לגבי פר ושעיר של יום הכיפורים ולא לגבי שאר החטאות הפנימיות:

ולפי זה נמצא, דבפר העלם דבר ושאר הפנימיים לא יוכל להביא פר אחר אם נשפך לאחר שנתן על הפרוכת וליתן על המזבח, כיון דשם העיכוב הוא בעצם הקרבן, לא יועיל חבירו עליו ויצטרך להתחיל מתחילה. [גר"ז זבחים לט: תוס' ד"ה לפר]

כפי שהובא לעיל, הגר"ז סבור שהדין שניתן להזות מקרבנות שונים נובע מכך שההזאות אינן דין בקרבן אלא מ'חובת היום' לכפר על המקדש. על פי עיקרון זה טוען הגר"ז, כי דין זה אמור רק בהזאות פר ושעיר של יום הכיפורים, אך לא בהזאות שאר חטאות פנימיות, שהן חובת הקרבן<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> אמנם, דברי רבי נחמיה לא נפסקו להלכה על ידי הרמב"ם, ואכמ"ל.

<sup>117</sup> על דברים אלו יש להוסיף: חטאת חיצונית באה כדי לכפר על החטא, וכפרה זו נעשית על ידי זריקת הדם על קרנות המזבח. לעומתה, בעבירות עליהן באות החטאות הפנימיות, לא די בכפרת החטא, שכן מדובר בחטא ציבורי הגורם לפגיעה בהשראת השכינה בישראל. בשל כך, לא די בהעברת החטא המקומי, אלא יש צורך לכפר ולנקות את השכינה מהטומאה שדבקה בה. לשם כך מזים אל מול הפרוכת – כנגד קודש הקדשים, מקום השראת השכינה. בכך דומות חטאות אלו לפר ושעיר של יום הכיפורים, שגם הם באים לכפר על הפגיעה בהשראת השכינה, אמנם קיים הבדל עקרוני ביניהם: ביום הכיפורים הכפרה נעשית ביחס למקדש (כפי שהגדירו חז"ל [שבועות פ"א מ"ג-ז], שהכפרה נעשית ביחס לטומאת מקדש וקדשיו), ואילו בשאר הפרים והשעירים הנשרפים הכפרה אינה ביחס למקום המקדש שנטמא, אלא באופן כללי כלפי הפגם שנוצר בהשראת השכינה מחמת החטא. [פרופ' יונתן גרוסמן [בשיעורו 'חטאת כוהן משיח': שיעור 26 בסדרת השיעורים 'נורת הקרבנות' המופיעה באתר 'תורת הר עצינן'] טוען כי ההזאות הנעשות על מזבח הקטורת קשורות גם הן לחיטוי הקודש, שכן הקטורת קשורה להשראת השכינה במקדש (עי' על כך בדברינו בשיעור שלושה עשר [הקטרת הקטורת]).]

<sup>118</sup> וכן כותב החזון איש [מועד סי' קכו ס"ק לט]

ד"ה ס"א א' מלמד.]

הבחנה זו עולה גם מחידושו של הגבורת ארי לגבי נגיעת דם ההזאות בכפורת. דברי הגבורת ארי אמורים ביחס לברייתא המובאת בגמרא:

תנא, כשהוא מזה אינו מזה על הפרוכת אלא כנגד הפרוכת. אמר רבי אלעזר ברבי יוסי: אני ראיתיה ברומי והיו עליה כמה טיפי דמים של פר ושעיר של יום הכפורים... ותנן נמי גבי פר העלם דבר של צבור כי האי גוונא: כשהוא מזה לא היו נוגעין בפרוכת, ואם נגעו נגעו. אמר רבי אלעזר ברבי יוסי: אני ראיתיה ברומי והיו עליה כמה טיפי דמים של פר העלם דבר של צבור ושעירי עבודה זרה. [יומא נז.]

בברייתא זו מובאת מחלוקת, לגבי הזאות דם פר ושעיר של יום הכיפורים ולגבי שאר החטאות הפנימיות, האם הדם צריך לגעת בפרוכת. הברייתא אומרת כי לפי לשיטה ששאר החטאות הפנימיות אינן צריכות לגעת בפרוכת – "אם נגעו נגעו". הגבורת ארי מקשה, מדוע הברייתא אינה אומרת גם לגבי פר ושעיר של יום הכיפורים "ואם נגעו נגעו". הגבורת ארי מתרץ:

והמחזור נראה לי דהיינו טעמא דלא קאמר גבי יום הכיפורים 'ואם נגעו נגעו' כדתני גבי הני, משום דמקום הפרוכת של משכן קדושתו כלפנים ומחודו החיצון ולפנים הוי קודש הקדשים... וכיון שכן איכא למימר, דלתנא קמא בשל יום הכיפורים דכתב רחמנא 'וכן יעשה באוהל מועד', היינו היכל, אי אפשר להזות אלא כנגד הפרוכת, אבל לא יגעו בפרוכת כיון דפרוכת קדושת קודש הקדשים עליו הוה ליה כאלו מזה בקודש קדשים ולא בהיכל... מה שאין כן הזאת פר העלם דבר, דרחמנא לא תלי להו באוהל מועד אלא בפרוכת, כדכתיב 'והיזה את פני הפרוכת', לית לן בה אפילו אי נוגע בו. [גבורת ארי נז. ד"ה אלא כנגד]

הגבורת ארי טוען כי רק בשאר החטאות הפנימיות הדם יכול לגעת בפרוכת, אך לא בפר ושעיר של יום הכיפורים. טענתו מבוססת על ההבחנה העקרונית דלעיל ביניהם: הזאות פר ושעיר של יום הכיפורים צריכות להיעשות בהיכל, ולכן הדם צריך להגיע לקרקע ההיכל, ולא לפרוכת שאינה חלק מן ההיכל. הזאות שאר החטאות הפנימיות, לעומת זאת, אינן צריכות להיעשות בהיכל, אלא "לפני ה' את פני פרוכת הקודש" [ויקרא ד, ו] – אל מול מקום קודש הקדשים. בשל כך, הזאות אלו כשרות גם אם נגעו בפרוכת<sup>119</sup>.

מדברי הרמב"ם עולה שיטה שונה בעניין זה. מפורש בדברי הרמב"ם כי הזאות דם הפר והשעיר של יום הכיפורים היו נעשות "כנגד הארון":

ואחר כך נוטל דם הפר מעל הכן ומזה ממנו על הפרוכת כנגד הארון שמונה הזיות, ומניח דם הפר ונוטל דם השעיר ומזה ממנו על הפרוכת כנגד הארון שמונה הזיות.

[הל' עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"ב]<sup>120</sup>

לעומת זאת, לגבי הזאות שאר החטאות הפנימיות כותב הרמב"ם:

פרים הנשרפין ושעירים הנשרפין זורק דם מכל אחד מהם שבע הזיות על הפרוכת המבדלת בין הקדש ובין קדש הקדשים, וארבע הזיות על ארבע קרנות מזבח הזהב.

[הל' מעשה הקרבנות פ"ה ה"ג]

<sup>119</sup> רבים חולקים על חידושו של הגבורת ארי, אך לא בהכרח הם חולקים על ההבחנה העקרונית בין הזאות פר ושעיר של יום הכיפורים להזאות שאר חטאות הפנימיות, ואכמ"ל.

<sup>120</sup> וכן מפורש במשנה [ג:].

הרמב"ם כותב באופן סתמי שיש להזות "על הפרוכת המבדלת בין הקודש ובין קודש הקדשים", ואינו מציין שיש להזות דווקא "כנגד הארון". ואם כן, לשיטתו קיים חילוק בעניין זה בין הזאות פר ושעיר של יום הכיפורים להזאות שאר החטאות הפנימיות<sup>121</sup>.

טעם חילוק זה מבואר בספר 'נר שמואל' (לרבי שמואל ווילנסקי זצ"ל):

ונראה בביאור דברי הרמב"ם, דדין בין הבדים בהזאות פר ושעיר של יום הכיפורים אין לו עניין לדין בין הבדים שבהזאות פרים הנשרפין ושעירים הנשרפין, ולא גמרינן להו מהדדי. דהנה דגוף הדין דבפר ושעיר של יום הכיפורים צריך להזות על הפרוכת, ילפינן לה בגמ' יומא דף נ"ו ע"ב מדכתיב 'וכן יעשה לאוהל מועד – מה תלמוד לומר, כשם שמזה לפני ולפנים כך מזה בהיכל, מה לפני ולפנים אחת למעלה ושבע למטה מדם הפר, כך מזה בהיכל, וכשם שלפני ולפנים אחת למעלה ושבע למטה מדם השעיר, כך מזה בהיכל, עיי"ש. ולפום הריטא קשיא, דנהי דהאי קרא גלי לן דצריך להזות גם באוהל מועד, אבל מהיכא תיתי דההזאה צריכה להיות על הפרוכת דוקא, דבשלמא גבי פר כהן משוח כתיב קרא 'והיזה מן הדם שבע פעמים לפני ד' את פני פרוכת הקדש'... אבל פר ושעיר של יום הכיפורים מנלן. אכן נראה דהגמ' מפרשת לקרא ד'וכן יעשה לאהל מועד', שתהא ההזאה שבאהל מועד דוגמת ההזאה דלפני לפני – מה ההזאה דלפני לפני מכוננת כנגד שני בדי הארון, כך ההזאה שבאוהל מועד צריכה להיות כנגד שני בדי הארון... ונמצא דכל דין הזאות פר ושעיר של יום הכיפורים על הפרוכת הוא מטעם שהוא צריך להזות כנגד שני בדי הארון, ולא דמי לפר כהן משיח ופר העלם דבר, דהתם התורה נתנה את מקום ההזאה על פני פרוכת הקודש.

[נר שמואל ח"א סי' טו]<sup>122</sup>

לפי דבריו, קיים הבדל עקרוני במקום ההזאה בין הפרים והשעירים הנשרפים לבין פר ושעיר של יום הכיפורים: מקום הזאת דם הפרים והשעירים הנשרפים הוא "את פני פרוכת הקודש" – אל מול קודש הקדשים<sup>123</sup>. לעומת זאת, מקום הזאת דם פר ושעיר של יום הכיפורים הוא 'בין הבדים' – לפני ולפנים, במקום השראת השכינה. אולם, הכתוב "וכן יעשה לאוהל מועד" מלמד כי חובה לשוב ולהזות בהיכל כדוגמת ההזאות הנעשות לפני ולפנים, ולכן הכהן הגדול צריך לשוב ולהזות על הפרוכת "כנגד הארון".

נראה להעמיק טענה זו. יום הכיפורים הוא יום ניקוי המקדש מהטומאה שדבקה בו במהלך השנה, וכך הוא מהווה יום חידוש השראת השכינה במקדש. חידוש השראת השכינה נעשה בעיקרו על ידי ההזאות בין בדי הארון, מקום השראת השכינה; הזאות אלו מכפרות על הטומאה שהייתה בעבר ומקדשת אותו מכאן ולהבא<sup>124</sup>. אולם, לא די בכך – השראת השכינה אינה אמורה להצטמצם בין בדי הארון בלבד, אלא עליה להתפשט ולקדש את הבית כולו. מטעם זה מצווה התורה לשוב ולהזות בהיכל כדוגמת ההזאות הנעשות לפני ולפנים; כך נוצר קשר מחודש בין ההיכל לקודש הקדשים, והשכינה שורה בבית כולו<sup>125</sup>.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>121</sup> המשנה למלך [שם] מציין כי הספרא [דיבורא דחובה פרשה ג הל' י] לומד את החובה להזות כנגד הבדים מהכתוב [ויקרא ד, ו]: "את פני פרוכת הקדש", האמור לגבי פר של כהן משיח. ועי' מרכבת המשנה [שם], הר המוריה [שם] ומלב"ם [ויקרא אות רכב] המבארים בדרכים שונות מדוע הרמב"ם לא פסק את דרשת הספרא.

<sup>122</sup> דבריו הובאו ב'אוצר חידושים' על מסכת יומא [עמ' תעז].

<sup>123</sup> כדוגמת הזאות דם פרה אדומה [פרה פ"ג מ"ט] והזאות השמן על המצורע [נגעים פ"ד מ"י] הנעשות "כנגד בית קדש הקדשים".

<sup>124</sup> כך דורש הספרא [אחרי מות פרק ד הל' יב] את הכתוב [ויקרא טז, ט] לגבי ההזאות על מזבח הזהב: "וטהרו וקדשו מטומאות בני ישראל – טהרו לשעבר וקידשו לעתיד לבוא".

<sup>125</sup> עי' בספרו של הרב רא"ם הכהן 'העלם וגילוי' [עמ' 251-256] המבאר באריכות, על פי דרכו, את משמעותן הייחודית של ההזאות ביום הכיפורים.

# יסודות יומא

שיעור שישה עשר

## השעיר המשתלח כקרבן

### מקורות

א. תמורה ו:ז. "ת"ר כל אשר... לא לקי קמ"ל"

ב. סב: "ת"ר שני... לבו ביום"; סג: "אמר מר... זו היא שחיטתו"; רש"י סג: ד"ה והא

ג. חידושי הגר"ז תמורה ו: ד"ה טעמא; דברות משה חולין סימן ט ענף ב; חולין יא: "רב אחא... אברים אברים"

ד. ספרא אחרי מות פ"ד ה"ח, המיוחס לר"ש שם ד"ה עתי; תוספתא פ"ד ה"ז, רשב"א שבועות יג: ד"ה חומר

ה. רמב"ם מעשה הקרבנות פ"ח ה"א; מ: "דתניא... הכתוב מדבר"; חידושי הגר"ז זבחים ק"ג: ד"ה ויש, משנת יעבץ אר"ח סימן נו ענף ד"ה ואשר

### חידושי הגר"ז תמורה ו: ד"ה טעמא

שם, בגמ' טעמא דכתב קרא לה' הוא דלא מייתי שעיר המשתלח הא לא רבי קרא לה' הו"א שעיר המשתלח בע"מ שפיר דמי מכדי אין הגורל קובע אלא בדבר הראוי.

### ספרא אחרי מות פ"ד ה"ח

מכאן אמרו חייבי חטאות ואשמות וודים שעבר עליהם יום הכיפורים חייבים להביא לאחר יום הכיפורים, וחייבי אשמות תלויים פטורים ושלח ביד איש עתי להכשיר את הזר, עתי שיהא מזומן, עתי אף בשבת עתי אף בטומאה.

### המיוחס לר"ש שם ד"ה עתי

דהוה אמינא דשלוח השעיר אינה בעבודת שאר קרבנות דדוחין שבת, שאפילו רבי שמעון דמחמיר בשעיר המשתלח, דאמר יעמד חי עד שעת וידוי דוידוי מעכב אבל שלוח לכולי עלמא לא מעכב, לכך צריך לרבות ששילוחו דוחה שבת... ומיהו מביאין מירושלמי דודאי מעכב.. ויש לומר, טעמא דצריך שילוחו ריבוי משום דלאו קדשי מזבח הוא.

### תוספתא יומא פ"ד ה"ז

ר' לעזר בי ר' שמעון אומ' חומר בשעיר שאין ביום הכפורים וביום הכפורים שאין בשעיר שיום הכפורים מכפר בלא שעיר ושעיר אין מכפר אלא עם יום הכפורים.

### רשב"א שבועות יג: ד"ה חומר

חומר בשעיר שהשעיר מכפר מיד ויוה"כ אינו מכפר עד שתחשך וחומר ביוה"כ מבשעיר שיוה"כ מכפר בלא קרבן משא"כ בשעיר שאינו מכפר בלא קרבן, ונ"ל דה"פ דיוה"כ בלא שעיר המשתלח מכפר משא"כ בשעיר שאינו

מכפר אף על פי שהגרילו עליו א"כ נשתלח, ושילוחו קרי קרבן לפי ששניהם שוים הקרב בפנים והמשתלח ושבתפנים קרבן לד' והשני משלח לעזאזל. וא"נ יש לי לפרש שיוה"כ מכפר בלא קרבן שעיר הנעשה בפנים משא"כ בשעיר שאינו מכפר א"כ קדם של שם שנעשה בפנים, וזה נ"ל יותר מדקאמר שאין מכפר בלא קרבן ואילו לפי הראשון לא ניחא שאין שילוחו קרי קרבן.

#### רמב"ם מעשה הקרבנות פי"ח הי"א

שני שעירי יום הכפורים ששחטם בחוץ, אם עד שלא התודה עליהם חייב כרת על שניהן הואיל וראויין לבוא לפני השם לוידי, ואם אחר שהתודה פטור על המשתלח שהרי אינו ראוי לבוא לפני השם.

#### משנת יעבץ או"ח סימן נו ענף ד ד"ה ואשר

ואשר נראה לומר, דשני דיני כפרה יש בשעיר המשתלח, חדא הא דכתיב 'יעמד חי לכפר עליו', ובזה פליגי ר"י ור"ש הנ"ל שר"י סובר בכפרת דמים הכתוב מדבר... ור"ש סובר בכפרת דברים הכתוב מדבר... ועוד דין כפרה יש בשעיר המשתלח והוא בשילוח השעיר וכמש"כ הרשב"א הנ"ל דשילוחו קרי קרבן והיינו דגם שילוח השעיר מכפר דכתיב 'ונשא השעיר עליו את כל עונתם אל ארץ גזרה', אלא שהא ששילוחו קרי קרבן זהו קרבן הנעשה בחוץ והיינו ששעיר המשתלח הוא גם קרבן הנעשה בפנים שהרי הוא מכפר בוידוי שהוא בפנים והוא גם קרבן הנעשה בחוץ שהרי הוא מכפר גם בשילוח השעיר שהוא בחוץ ושילוחו קרי קרבן.

נאמר בתורה:

ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת ואיל אחד לעלה. והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו, וכפר בעדו ובעד ביתו. ולקח את שני השעירים, והעמיד אתם לפני ה' פתח אהל מועד: ונתן אהרן על שני השעירים גרלות, גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל. והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה', ועשהו חטאת. והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל יעמד חי לפני ה' לכפר עליו, לשלח אתו לעזאזל המדברה.

[ויקרא טז ה-יא]

מן הפסוקים עולה שכחלק מעבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים עליו לקחת שני שעירים 'לחטאת'. ברם, מהמשך הפרשייה עולה שבעוד השעיר האחד מוקרב לה' כ'חטאת', השעיר השני משולח לעזאזל. הנצי"ב בפירושו לתורה עמד על הפער העולה מבין שני חלקי הפרשייה:

לשם חטאת – וגם לתכלית אחד דשניהם מכפרים חטאות, אבל לא למעשה נקראים שניהם חטאת כאשר יבואר במקרא ט.

[העמק דבר שם ה ד"ה שני]

לדברי הנצי"ב, בעוד מטרת לקיחת שני השעירים היא הקרבת קורבן החטאת, ואולי אף אופי כפרתם של שני השעירים זהה לכפרת החטאת, למעשה, רק אחד השעירים מוגדר בפועל כשעיר לחטאת. בשיעור היום ננסה לעמוד על משמעות הקביעה לפיה גם השעיר המשתלח מוגדר כחטאת וכקורבן, ונבחן את האפשרויות השונות העולות מדברי הפרשנים, ראשונים כאחרונים, בנוגע למעמד השעיר המשתלח כקורבן.

בשיעורים הקודמים בעניין דין שעירי יום הכיפורים הארכנו בביאור משמעות מעשה ההגדלה. בבואנו לדון במעמד השעיר המשתלח כקורבן, מסתבר שיש לראות במעשה ההגדלה מעשה מכוון אשר יפה כוחו לפצל את דיונו לשני שלבים שונים: מעמד השעיר כקורבן לפני ההגדלה, ומעמדו כקורבן לאחריה.

הדין בדבר מעמד השעיר המשתלח כקורבן, בשלב הקודם להגרלה, נסוב בעיקר סביב ביאור הדין המופיע במספר מקומות [יומא סג; חולין יא; תמורה ו:]: לפיו "אין הגורל קובע אלא בראוי לשם". משמעות דין זה, כפי שהיא משתקפת בסוגיות השונות, עשויה להשפיע באופן ישיר על דיוננו בדבר מעמד השעיר המשתלח.

הסוגיה במסכת תמורה עוסקת באיסור להקדיש בהמה בעלת מום לקורבן. הגמרא מציינת דרשה אשר ממנה עולה שדין זה קיים גם ביחס לשעיר המשתלח. על כך מקשה הגמרא:

טעמא דכתב קרא לה' הוא דלא מייתי שעיר המשתלח, הא לא רבי קרא לה' הוה אמינא שעיר המשתלח בעל מום שפיר דמי, מכדי אין הגורל קובע אלא בדבר הראוי.

[תמורה ו:]

הגמרא תוהה מדוע יש צורך בלימוד מיוחד לכך שקיים איסור להקדיש לשעיר המשתלח שעיר בעל מום, שכן לכאורה ניתן ללמוד זאת מהכלל לפיו הגורל קובע את השעירים רק כאשר שני השעירים ראויים להיקרב כקורבן לה'! על כך עונה רבא:

רבא אמר: לא נצרכא כגון שהומם בו ביום וחיללו על חבירו. סלקא דעתך אמינא, בשלמא מעיקרא לא ידענא אי האי מיקבע לשם, אבל הכא כיון דאינכר שם לא לקי, קמ"ל.

[שם]

רבא סובר שמכוח הכלל "אין הגורל קובע אלא בראוי לשם" היינו סוברים שהצורך בשעיר הראוי לה' הוא רק בשלב לפני ההגרלה, וזאת בכדי להבטיח שהשעיר עליו ייפול הגורל 'לה' יהיה ראוי להקרבה. אך לאחר ההגרלה, אין איסור בהקדשת שעיר בעל מום לעזאזל. למסקנה, הדרשה הנוספת מלמדת שלאחר ההגרלה ישנו פסול ייחודי של בעל מום בשעיר המשתלח, שאינו נובע ממעמדו כקרבן. יוצא שעל פי דברי רבא אין לראות בכלל "אין הגורל קובע אלא בראוי לשם" ביטוי למעמדו של השעיר לעזאזל כקורבן. מדובר בצורך 'טכני' שמטרתו להבטיח את העובדה שהשעיר שייפול עליו הגורל לה' יהיה ראוי לה'126. כך גם עולה מדברי רש"י בסוגיה ביומא:

והא אין הגורל קובע לשם אלא את הראוי לשם, וכיון דלא ידע על איזה מהן יעלה הגורל לשם, אי אפשר להיות אחד מהן מחוסר זמן.

[רש"י סג: ד"ה והא]

כאמור, פרשנות זו של הכלל מובילה למסקנה לפיה השעיר המשתלח אינו מוגדר כקורבן אף קודם ההגרלה. אל מול תפיסה זו, יש להעמיד את ההלכה, שעסקנו בה בשיעורים הקודמים [גורל השעירים], לפיה השוחט את שני השעירים לפני ההגרלה בחוץ חייב משום 'שחוטי חוץ':

תנו רבנן, שני שעירי יום הכיפורים ששחטן בחוץ, עד שלא הגריל עליהן חייב על שניהם, משהגריל עליהן חייב על של שם ופטור על של עזאזל.

[סב:]

הלכה זו מעוררת קושי בנוגע להבנה לפיה השעיר המשתלח אינו מוגדר כקרבן כלל, כפי שהקשה הגר"ז<sup>2</sup>:

צ"ע למה מקשה הגמ' משום שאין הגורל קובע וכו' ולכן צריך שיהא תם, הא מבואר ביומא (דף ס"ב ע"ב) דעד שלא הגריל עליהן חייב על שניהם משום שחוטי חוץ משום דראוי לשעיר הנעשה בחוץ, משום דכל אחד הוא שם חטאת קודם שהוקבע לעזאזל.

[חידושי הגר"ז תמורה ו: ד"ה טעמא]

<sup>126</sup> ברם עיין בדברות משה [???] שסבר שמכוח הצורך המעשי בשני שעירים תמימים כפי שהוא עולה בדברי רבא, נוצר דין עקרוני ביחס למעמדו של השעיר המשתלח. הגר"ז [תמורה ו: ד"ה והנראה] אף הוא הציע פרשנות שונה לדברי רבא בכדי שיהלמו את טענתו לפיה הכלל "אין הגורל קובע אלא בראוי לשם", מחייב דין תמימות אף לאחר ההגרלה, עיי"ש בדבריו.

מכך שהשוחט את השעירים בחוץ חייב משום שחוטי חוץ, לומד הגר"ז שמעמד שני השעירים הוא כחטאת. ממילא מתקשה הגר"ז לקבל את האפשרות לפיה הכלל "אין הגורל קובע אלא בראוי לשם" נועד בכדי להבטיח שהגורל 'לה' ייפול על שער הראוי להקרבה בלבד, אלא טמונה בחובו תפיסה עקרונית ביחס למעמדם של השעירים<sup>127</sup>.

אכן, על רקע קושי זה, אנו מוצאים באחרונים, בניסוחים שונים, הבנה שונה, לכלל דלעיל. כך כותב הרב משה פיינשטיין:

שמצד הגרלה לא היה חסרון, כיון שעל כל פנים הוא בשם שער ומתקיים לשון הקרא 'על שני השעירים', ואם יעלה הגורל דשם על הכשר לשם והגורל דעזאזל על השני יוכשרו שניהם, ואם לאו יביאו אחרים להגריל בשביל השם כמו במת של שם. אלא הוא פסול במשתלח מצד עצמו שצריך שיהיה כשר גם לשם.

[דברות משה חולין סימן ט ענף ב ד"ה אבל]

לדברי הרב פיינשטיין, במידה והגורל 'לה' ייפול על השער הכשר להקרבה, אין כל פסול בכך שהשער השני לא יהיה ראוי להקרבה, לפחות מצד קיומו של מעשה ההגרלה. לכן, לדבריו הכלל "אין הגורל קובע אלא בראוי לשם" הינו בעל משמעות עקרונית. בהמשך מעמיק הרב פיינשטיין הבנה זו:

הפסול דאין הגורל קובע אלא בראוי לשם... הוא דין חדש שמכפר בחוץ נמי נפסל בפסולין דמומין ומחוסר זמן כמכפר בפנים.

[שם ד"ה וכיון]

נמצא, שאין לראות בכלל הנידון דרישה מעשית בעלמא לכך שהשער אשר ייפול עליו הגורל 'לה' יהיה כשר לקורבן, אלא מדובר בקביעה עקרונית לפיה שני השעירים בעלי מעמד קורבן, וממילא עליהם להיות כשרים וראויים לקורבן.

פרשנות זו של הכלל עולה מהאופן בו הוא מנוסח בסוגיה בחולין:

הא אין גורל קובע לעזאזל אלא בדבר הראוי לשם.

[חולין יא:]

מדברי הגמרא מבואר שאף לצורך קביעת השער כשעיר לעזאזל, השער צריך להיות 'ראוי לשם'<sup>128</sup>.

עד כה עסקנו במעמד השער המשתלח כקורבן קודם ההגרלה. ביחס למעמדו של השער לאחר ההגרלה, ניתן למצוא עמדות שונות בדברי הראשונים.

נאמר בספרא:

"עתי" – אפילו בשבת, "עתי" – אפילו בטומאה.

[ספרא אחרי מות פ"ד ה"ח]

<sup>127</sup> ייתכן שרש"י, אשר פירש את הכלל כפי שהצענו לעיל, פירש כך מתוך הנחה שהשוחט את השער המשתלח בחוץ אינו חייב משום שחוטי חוץ אף קודם הגרלה, כפי שנראה מדבריו במקום אחר בסוגיה [סג: ד"ה ולא], ועיין ריטב"א [שם ד"ה יש גורסים]. ואולי רש"י מאמץ כאן את פרשנות הגמרא בזבחים [ק"ג:]: לברייתא, בניגוד לעולה מתחילת הסוגיה ביומא, ואכמ"ל.

<sup>128</sup> כך דייק הגר"ז [שם ד"ה והנה]. ועיין בדבריו [שם ד"ה והנראה] שתמך פרשנות זו ביסוד נוסף העולה בסוגיה בחולין, אשר נראה שזיהתה את הכלל עם הדרישה שעל שני השעירים להיות שווים. נוסף, שלאור דברי הגמרא בחולין ניתן לשוב ולפרש את דברי הגמרא בתמורה באופן אחר. אכן, בה"א ניתן היה להבין שמשמעות הכלל היא הצורך המעשי שהשער 'לה' יהיה ראוי לקורבן, והדרשה הנוספת המלמדת שבשער המשתלח יש דין תמימות, מלמדת שיש לשוב ולפרש את הכלל באופן אחר, לפיו מדובר בדרישה עקרונית המבוססת על מעמדו של השער המשתלח כקורבן.

בפירוש המיוחס לר"ש על הספרא, דן בשאלה מדוע יש צורך בדרשה מיוחדת המלמדת ששילוח השעיר נעשה אפילו בשבת, הרי כל עבודות יום הכיפורים דוחות את השבת. לשאלה זו מציע המיוחס לר"ש שתי תשובות:

דהוה אמינא דשילוח השעיר אינה בעבודת שאר קרבנות דדוחין שבת, שאפילו רבי שמעון דמחמיר בשעיר המשתלח, דאמר יעמד חי עד שעת וידוי דידוי מעכב אבל שילוח לכולי עלמא לא מעכב, לכך צריך לרבות ששילוחו דוחה שבת... ומיהו מביאין מירושלמי דודאי מעכב.. ויש לומר, טעמא דצריך שילוחו ריבוי משום דלאו קדשי מזבח הוא.

[המיוחס לר"ש שם ד"ה עתי]

המיוחס לר"ש סובר שלשיטת הבבלי, הצורך בדרשה המלמדת ששילוח השעיר דוחה שבת ברור: הואיל ולכולי עלמא השילוח אינו מעכב, היה מקום לחשוב שעבודת השילוח אינה כלולה בעבודות הדוחות את השבת. ברם, לשיטת הירושלמי הסובר שמצוות השילוח מעכבת, השאלה במקומה עומדת. לכן מציע המיוחס לר"ש שלדברי הירושלמי צריך לומר שהצורך בדרשה מיוחדת נובע מכך שהשעיר אינו מוגדר כ'קדשי מזבח'. לשיטתו צריך לומר, שאף אם אנו סוברים שלפני ההגדרה השעיר המשתלח מוגדר כקרבן, לאחר ההגדרה פוקעת קדושת הקרבן שבו.

מנגד, בדברי ראשונים אחרים נראה שאף לאחר ההגדרה, משתמר מעמדו של השעיר כקרבן. התוספתא [פ"ד ה"ז] מלמדת ש"חומר בשעיר שאין ביום הכפורים וביום הכפורים שאין בשעיר, שיום הכפורים מכפר בלא שעיר ושעיר אין מכפר אלא עם יום הכפורים". הרשב"א ביאר את דברי התוספתא:

ונראה לי דהכי פירושא, דיום הכיפורים בלא שעיר המשתלח מכפר, מה שאין כן בשעיר שאינו מכפר אף על פי שהגירלו עליו אלא אם כן נשתלח, ושילוחו קרי קרבן לפי שניהם שוים, הקרב בפנים והמשתלח, ושפנים קרבן לד' והשני משולח לעזאזל.

[רשב"א שבועות יג: ד"ה חומר]

מדברי הרשב"א עולה ששילוח השעיר מוגדר כהקרה<sup>129</sup>, וכשם שהשעיר לה' קרב בפנים, כך השעיר לעזאזל 'קרב' בחוץ, על ידי שילוחו למדבר<sup>130</sup>.

נמצא, שבדברי הראשונים קיימת מחלוקת בשאלה האם מעמדו של השעיר כקרבן משתמר אף לאחר ההגדרה. ברם, יש לציין, שבגמרא מבואר שלכולי עלמא, לפחות חלק מהפסולים הנוהגים בקדשי המזבח, נוהגים בשעיר המשתלח גם לאחר ההגדרה:

רצה לקרבן אשה לה' – אלו אישים. מנין שלא יקדישנו מחוסר זמן? תלמוד לומר 'קרבן לה' – לרבות שעיר המשתלח.

[סג:]

דתניא, 'ואשה לא תתנו מהם' – אלו החלבים. אין לי אלא כולן, מקצתן מנין? תלמוד לומר 'מהם מזבח' – זו זריקת דמים, 'לה' – לרבות שעיר המשתלח.

[שם]

בסוגיות [יומא סג: תמורה ו:] מבואר שהצורך בדרשות אלו הוא בכדי ללמד שפסולים אלו נוהגים אף לאחר ההגדרה, שכן קודם ההגדרה פסולים אלו נלמדים מכח הכלל "אין הגורל קובע אלא בראוי לשם". נראה שצריך לומר שהראשונים יבארו את משמעות פטורים אלו על פי שיטתם. מי שסובר שמעמד השעיר כקרבן פוקע מיד לאחר ההגדרה, יאמר שמדובר בדיני פטור ייחודיים שנלמדים מדרשה מיוחדת, ואין להסיק מהם שהשעיר המשתלח מוגדר כקורבן. לעומת זאת, מי שסובר

<sup>129</sup> כיוון דומה עולה מדברי השיטה מקובצת [תמורה ו: בהשמות ד"ה וחילול] שהקשה מדוע הגמרא בתמורה העמידה את דברי הברייתא במקרה שחילל את השעיר בעל המום על שעיר בעל מום אחר, ולא הציגה את המקרה הפשוט שהמשלח שילח את השעיר בעל המום לצוק: "ותימה, למה ליה למימר וחיללו, לימא שהומם ושילחו לצוק דהיינו הקרבתו". מדבריו מבואר ששילוח השעיר מהצוק מוגדר כמעשה הקרבה.

<sup>130</sup> הרשב"א שם מציע פירוש אחר לדברי התוספתא, ולמסקנה אף מאמץ אותו ודוחה את האפשרות שהבאנו בגוף הדברים.

שמעמד השעיר כקרבן נותר אף לאחר ההגרה, יאמר שדיני הפטור הנלמדים בברייתות מלמדים על עיקרון כללי יותר, לפיו כל הלכות הפסול הנוהגות בקדשי המזבח, נוהגות אף בשעיר<sup>131</sup>.

עד כה הנחנו, שבנוגע למעמד השעיר לאחר ההגרה ישנן שתי אפשרויות: או שמעמדו נותר כקרבן גם לאחר ההגרה, או שמעמדו כקרבן פוגע מיד לאחר ההגרה. בדברי הרמב"ם אנו מוצאים עמדה שלישית בעניין זה:

שני שעירי יום הכפורים ששחטם בחוץ, אם עד שלא התודה עליהם חייב כרת על שניהן הואיל וראויין לבוא לפני השם לוידי, ואם אחר שהתודה פטור על המשתלח שהרי אינו ראוי לבוא לפני השם.

[רמב"ם מעשה הקורבנות פ"ח ה"א]

לדברי הרמב"ם – בניגוד לעולה מהסוגיה ביומא [סג:], וכנראה על פי גרסתו בסוגיה בזבחים [קיג:]<sup>132</sup> – השוחט את השעיר המשתלח בחוץ חייב משום שחוטאי חוץ עד לשעת הוידי. מכך נראה שהרמב"ם סובר שמעמד השעיר המשתלח כקרבן נמשך עד לאחר ההגרה, ופוקע מיד לאחר הוידי הנעשה על השעיר, אשר משלים את עבודתו כקורבן פנים. לפי זה, לאחר הוידי מעמדו של השעיר כקרבן פוקע, ואין בשילוחו למדבר אלא מצווה בלבד.

את הכרעת הרמב"ם, לפיה מעמד השעיר המשתלח כקרבן נשמר עד לשלב הוידי עליו, קושר ר' חיים הלוי [חידושי הגר"ז זבחים קיג: ד"ה ויש] במחלוקת התנאים בשאלת הגורם המעכב בכפרת השעיר:

דתניא, 'עמד חי לפני ה' לכפר עליו'. עד מתי יהיה זקוק לעמוד חי? עד שעת מתן דמו של חבירו, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר עד שעת וידי דברים. במאי קא מפלגי? כדתניא, 'לכפר', בכפרת דמים הכתוב מדבר. וכן הוא אומר 'וכלה מכפר את הקדש', מה להלן בכפרת דמים אף כאן בכפרת דמים, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר, 'לכפר עליו', בכפרת דברים הכתוב מדבר.

[מ-מ:]

מדברי הברייתא מבואר שר' יהודה ור' שמעון נחלקו בשאלה מהו הגורם המעכב את כפרת השעיר. לפי ר' יהודה, הגורם המעכב את הכפרה הוא הזאת דמו של השעיר הפנימי, ואילו לפי ר' שמעון הגורם המעכב הוא הוידי שנעשה על השעיר המשתלח. לאור מחלוקת זו, ביאר ר' חיים את המחלוקת בין הסוגיה ביומא [סג:] ובין הסוגיה בזבחים [שם]:

ונראה לומר דהגמ' דזבחים בפ' פרת חטאת (קיג ע"ב) אזלא כר"ש דוידי מעכב וא"כ יש בו עבודה בגופו ושפיר יש לחייב משום זה בחוץ כיון דעוד ראוי לוידי, אבל הסוגיא דיומא אזלא כמ"ד דוידי אינו מעכב, ואף דהוא צריך להיות חי עד שעת מתן דמו של חבירו, אבל

<sup>131</sup> לפי שיטה זו, צריך לומר שלולי הלימודים בברייתות היינו סוברים שמשום שהשעיר המשתלח הוא קרבן הקרב בחוץ ולא קרבן הנעשה בפנים, גם דיני הפסול שלו יהיו שונים משאר הקרבנות. הדברות משה [שם ד"ה ולכן] הוסיף שמכך שהגמרא עוסקת בביאור הצריכותות בין שני דיני הפטור, היא למעשה מכריעה כפי האפשרות השנייה, לפיה גם לאחר ההגרה יש לשעיר מעמד של קורבן: "ולכן צריך לומר מזה שמצריך הגמרא להתירי קראי שבעל מום ומחוסר זמן ובלא זה היו למדין זה מזה, שהוא כדרך הב'... שלכן שייך שיהיה פסול מצד זה לעולם". לדבריו, אם הגמרא הייתה סוברת שלשעיר אין דין קורבן לאחר ההגרה, לא הייתה כל ה"א להרחיב את דיני הפסול מעבר לפסולים המפורשים הנלמדים.

<sup>132</sup> המשנה בזבחים [קיג:] קובעת שהשוחט את השעיר המשתלח בחוץ פטור משום שהשעיר המשתלח אינו ראוי לבוא אל פתח אוהל מועד. הגמרא [קיג:] לעומת זאת מציינת לברייתא שממנה נראה שפטור השוחט את השעיר המשתלח בחוץ נובע מסיבה אחרת: "או קרבן שומע אני אפילו קדשי בדיק הבית שנקראו קרבן שנאמר ונקרב את קרבן ה' ת"ל ואל פתח אוהל מועד לא הביאו מי שראוי לבא באהל מועד יצאו קדשי בדיק הבית שאינן ראויין אוציא את אלו שאינן ראויין ולא אוציא את שעיר המשתלח שהוא ראוי לבא אל פתח אוהל מועד ת"ל לה' להוציא שעיר המשתלח שאינו מיוחד לה". מדברי הברייתא נראה שהסיבה שהשוחט את השעיר פטור היא משום שהשעיר המשתלח "אינו מיוחד לה". הגמרא [שם] מיישבת בין המשנה ובין הברייתא וקובעת למסקנה: "לא קשיא כאן קודם וידי כאן לאחר וידי". כלומר, עד לרגע הוידי השעיר ראוי לבוא אל פתח אוהל מועד, אך אינו מיוחד לה, ולאחר הוידי השעיר אינו ראוי לבוא אל פתח אוהל מועד. לרמב"ם כנראה הייתה גרסה שונה, לפיה הברייתא מרבה את השוחט את השעיר המשתלח בחוץ, וממילא משמעות הסתירה בין המשנה ובין הברייתא שונה, והמסקנה היא שעד הוידי השוחט את השעיר בחוץ חייב, ולאחר הוידי השוחט את השעיר פטור, ועיין כסף משנה [שם ד"ה וכתב].

זה אינו אלא עיכוב בפנימי, אבל בו בעצמו אין שום עבודה ומעשה בגופו, וע"כ משהגדיל פטור על של עזאזל.

[חידושי הגר"ז שם]

ר' חיים סובר שהמחלוקת בשאלה עד מתי מתחייב השוחט את השעיר בחוץ, אם עד שעת ההגדלה או עד שעת הוידוי, תלויה במחלוקת התנאים בדבר הגורם המעכב בכפרת השעיר. ר' יהודה הסובר שכפרת השעיר תלויה בהזאת דמו של השעיר הפנימי, סובר שעבודות הפנים בשעיר המשתלח מסתיימות בשלב ההגדלה, וממילא לאחר זמן זה אין לחייב את השוחט בחוץ. ר' שמעון חולק וסובר שגם הוידוי הנעשה על השעיר המשתלח מעכב את הכפרה. נמצא, שעבודות הפנים הנעשות בשעיר המשתלח נשלמות בוידוי, וממילא, השוחט את השעיר בחוץ עד לשלב זה - חייב. הרמב"ם פסק כאמור כהכרעת הסוגיה בזבחים, וכשיטת ר' שמעון<sup>133</sup>.

לסיים, נציין לדברי המשנת יעבץ הסובר שגם בשיטת הרמב"ם יש להציע מודל מורכב יותר בהבנת מעמדו של השעיר המשתלח:

ואשר נראה לומר, דשני דיני כפרה יש בשעיר המשתלח, חדא הא דכתיב 'עמד חי לכפר עליו', וזבה פליגי ר"י ור"ש הנ"ל שר"י סובר בכפרת דמים הכתוב מדבר... ור"ש סובר בכפרת דברים הכתוב מדבר... ועוד דין כפרה יש בשעיר המשתלח והוא בשילוח השעיר וכמש"כ הרשב"א הנ"ל דשלוחו קרי קרבן והיינו דגם שילוח השעיר מכפר דכתיב "ונשא השעיר עליו את כל עונתם אל ארץ גזרה", אלא שהא ששילוחו קרוי קרבן זהו קרבן הנעשה בחוץ והיינו ששעיר המשתלח הוא גם קרבן הנעשה בפנים שהרי הוא מכפר בוידוי שהוא בפנים והוא גם קרבן הנעשה בחוץ שהרי הוא מכפר גם בשילוח השעיר שהוא בחוץ ושילוחו קרי קרבן.

[משנת יעבץ סימן נו ענף ד ד"ה ואשר]

בניגוד לנאמר לעיל, המשנת יעבץ סובר שגם לאחר הוידוי, השעיר המשתלח מוגדר כקרבן. אלא שקודם הוידוי, מעמדו הוא כקרבן הקרב בפנים, ואילו לאחר הוידוי, נידון השעיר כקרבן הנעשה בחוץ<sup>134</sup>.

בשיעור הבא נעסוק בעז"ה בדין שילוח השעיר.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

[ltzikw7@gmail.com](mailto:ltzikw7@gmail.com)

<sup>133</sup> אף שהיה ניתן לומר שגם לאחר הוידוי נשמר מעמד הקרבן בשעיר המשתלח, ר' חיים סובר שקיים הכרח לומר שדין הקרבן בשעיר פוקע לאחר הוידוי: "אמנם ביומא (דף ס"ו ע"א) איתא איש להכשיר את הזר לשילוח ופריך פשיטא מהו דתימא כפרה כתיבא בי' קמ"ל, והיינו דהו"א דלא פקע מיני' אף לאחר וידוי דין קרבן שכבר חל עליו, וע"ז קמ"ל דאחר וידוי פקע מיני' דין קרבן ואין בו אלא מצות שילוח ודחיה לצוק".

<sup>134</sup> עיי"ש בדבריו שהאריך לבאר את היחס בין שני דיני קרבן אלו, וכיצד תובנה זו מיישבת את היחס בין ההלכות השונות ברמב"ם בעניין דין השעיר המשתלח, ואכמ"ל.

# יסודות יומא

## שיעור שבעה עשר

### שילוח השעיר

#### מקורות

- א. מ.:- "דתניא... וידוי דברים"; רש"י סה. ד"ה אלא מת; ירושלמי פ"ו ה"ב "יעמד חי... שעיר אחר"
- ב. סו.:- "תנו רבנן... על כתפו"; גבורת ארי סו: ד"ה עתי
- ג. סח: מהמשנה עד "נעשית מצוותו"; מאירי סו. ד"ה אמרו
- ד. שאגת אריה סימן ע; שיעורי הגר"ד עבודת יום הכיפורים עמ' קנט

#### ירושלמי פ"ו ה"ב

יעמד חי מלמד שהוא עתיד למות עד מתי הוא חיה עד וכלה מכפר את הקודש דברי ר' יהודה רש"א עד שעת הוידוי ע"ד דר' יהודה הוידוי מעכב ע"ד דר"ש אין הוידוי מעכב מה נפק מן ביניהון שלחו בלא וידוי ע"ד דר' יהודה צריך להביא שעיר אחר על דעתיה דר"ש אינו צריך להביא שעיר אחר.

#### גבורת ארי סו: ד"ה עתי

קשה לי כיון דלכולי עלמא שילוח השעיר אינו מעכב אמאי דחי שבת דהכי אמרינן במנחות בפרק ר"י (דף ע"ב) דר"א ב"ש דאמר עומר שנקצר שלא כמצותו פסול סבירא ליה כר' עקיבא דאמר כל מלאכה שאפשר לעשות מערב שבת אינה דוחה את השבת וסבירא ליה כר"י דאמר קצירת העומר מצוה דתנן ר"י אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קצירת העומר שהוא מצוה ואי סלקא דעתך נקצר שלא כמצותו כשר אמאי דחי שבת ניקצריה מערב שבת אלא מדדחי שמע מינה נקצר שלא כמצותו פסול ושמע מינה דבר שאינו מעכב בדיעבד ואינו אלא למצוה אינו דוחה שבת וכיון דשילוח שעיר אינו מעכב ואינו אלא למצוה אמאי דוחה שבת ואף על גב דלכתחילה מצותו בשילוח הא פי' התוס' התם אהא דקאמר אמאי דחי ניקצריה מע"ש אף על גב דלכתחילה מצותו בלילה כיון דבדיעבד כשר לא הוי דומיא דתמיד דכתיב ביה במועדו לומר דדחי שבת ומסתברא דומיא דתמיד בעינן וא"ל הכא נמי כן ויש לומר דאמרינן התם דאין ללמוד דאפילו אי נקצר שלא כמצותו כשר אפילו הכי דוחה שבת דחביבה מצוה בשעתה דתניא אמר ר' שמעון בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואברים כשרין כל הלילה ולא היו ממתנינים להם עד שתחשך [ודחי] דשאני התם שכבר דחתה שחיטה את השבת פי' וכיון שכבר ניתן שבת לדחות אצל שחיטת קרבן זה ניתנה נמי לדחות אצל הקטרתו משום חביבה מצוה אבל בקצירת העומר ליכא למימר הכי אף על גב דלמחר דחיה הקרבתה את השבת בשעת קצירה מיהו לא נדחית ושמע מינה דכל היכא דכבר נדחה שבת אצלו אף דבר שאינו אלא למצוה נמי דוחה אפילו אפשר לעשותה אחר שבת משום חביבה מצוה בשעתה כמו אברים ופדרים כל שכן אם זמנה קבוע בשבת דוקא ואי אפשר לעשותה לגמרי אחר שבת והשתא יש לומר כיון דשני שעירים דיום הכיפורים מעכבין זה את זה כדתנן סוף פרק ג' דמנחות וכדמוכח בכולי פירקין הוה ליה שעיר של שם ושל עזאזל כחד וכאילו הן קרבן א' ושחיטת שעיר של שם דדחי יום הכיפורים מהני לשל עזאזל כאילו הוא גופו דנימא כבר דחתה שחיטה את השבת וכיון שדחתה כבר אפילו משום חביבה מצוה בשעתה בכהאי גוונא ראוי לדחות שבת כל שכן שעה עוברת לגמרי כמו שילוח השעיר שאין לו תקנה אלא בשעתה ביום הכיפורים דוקא שדוחה שבת.

#### מאירי סו. ד"ה אמרו

אמרו לו לכ"ג פי' שלא היה הכהן רשאי להתחיל בעבודה אחרת עד שהגיע שעיר למדבר כדכתי' ושלח את השעיר במדבר והדר ואת חלב החטאת יקטיר המזבחה ובעוד שהיו משלחין היה הוא מתעסק בקריעת איברי הפר והשעיר

וקליעתם והשתדלות הוצאתם עד שאמרו לו שהגיע השעיר למדבר והיאך היו יודעים בכך דודכאות היו עושין ר"ל מקומות גבוהים שצופים עומדים שם ומניפין בסודרין זה לזה ויודעין וכו' ור' יהודה היה נותן בהם סימנים אחרים אחר ששלשה מילין היו מירושלים עד בית חדודו שהוא ראש המדבר בתחתית ההר בתחילת עלייתו ומשהגיע לשם אף על פי שלא עלה לצוק נתקיים שלוחו למדבר ופי' בגמ' ס"ח ב' שמהגיע לשם נעשית מצותו עד שאם מת מאליו קודם שדחפו אין צריך להביא אחר ומיקרי ירושלים מלוין אותו מיל ושוהין שם בשיעור מיל וחוזרין ויודעין שהגיע שעיר למדבר ומ"מ פסקו רבים שאין הלכה כר' יהודה וכל שמת עד שלא נדחה צריך להביא אחר ויש פוסקים שאם מת אחר שהתודה עליו אין נזקקין לו כמו שכתבנו בפרק קלפי מ' א'.

### שאנת אריה סימן ע

מ"מ לדעת הרי"ף וסייעתו דס"ל דתחומין די"ב מיל הוי מה"ת דילמא להכי אתי עתי שמותר לשלחו חוץ ל"ב מיל אם אין צוק גזור וחתוך בתוך י"ב מיל דבשלמא הא דאמר התם גזירה אין גזירה אלא דבר המתגזר ויורד כלומר ההר יהיה גבוה מאוד עד שכשדוחה השעיר ממנו נופל ומתגזר איברים איברים ותנן נמי התם לא היה מגיע לחצי ההר עד שנעשה איברים איברי' ובפ"ק דחולין (דף יא) יליף מיניה דאזלינן בתר רובא ולא חיישינן דילמא טרפה הוא הרי שהיה ממית את השעיר בידיים ואית ביה משום נטילת נשמה דהוי אב מלאכה. ואפי' לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור הרי מתירו לבני נח שמוציאו מידי אבר מן החי כדאמרין בפסחים (דף ע) גבי השוחט חטאת בשבת בחוץ לע"ז וא"כ מאי ק"ל לר"ש עתי אפי' בשבת למאי הילכת' דילמא אתי קרא למישרי אב מלאכה דנטילת נשמה. די"ל משום דס"ל לר"ש כיון דהאי עתי גבי שילוח השעיר כתיב משמע דאתי קרא למישרי איסור שבת הנעשה בשעת שילוח השעיר ולא מיירי מאיסור הנעשה בשעה שהגיע כבר לצוק שהוא אחר שילוחו.

### שיעורי הגרי"ד עבודת יום הכיפורים עמ' קנט

והנה מדויק לשון הפסוקים משמע בעליל שיש שני שלבים ושני קיומים בשילוח. שהרי כתוב אחד אומר: "וסמך אהרן... ונתן אתם על ראש השעיר, ושלח ביד איש עתי המדברה"; וכתוב אחד אומר: "ונשא השעיר עליו את כל עונתם אל ארץ גזרה ושלח את השעיר במדבר". הוזה אומר, יש שני קיומי שילוח. הראשון, שילוח "המדברה", וכיון שהגיע למדבר הושג קיום זה; השני, שילוח במדבר עצמו עד שיגיע לצוק ואולי אף הדחייה עצמה. והנה, הקיום האשון מתייחס לכהן הגדול שהרי 'אהרן' כתיב ביה, אך הקיום השני הוא נחלת איש עתי המוליכו ואין לכהן הגדול זיקה אליו, שלא נאמר אלא "ושלח את השעיר במדבר", ואין הכוונה לכהן הגדול, אלא לאיש העתי המוליכו.

בשיעור הקודם עסקנו בשאלה האם השעיר המשתלח מוגדר כקרבן. בשיעור הנוכחי נעסוק בגדר המצווה המתקיימת בשעיר המשתלח, והיא שילוחו לעזאזל. נאמר בתורה:

וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתודה עליו את כל עונת בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם ונתן אתם על ראש השעיר ושלח ביד איש עתי המדברה. ונשא השעיר עליו את כל עונתם אל ארץ גזרה ושלח את השעיר במדבר. ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבאו אל הקדש והניחם שם. ורחץ את בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו ויצא ועשה את עלתו ואת עלת העם וכפר בעדו ובעד העם. ואת חלב החטאת יקטיר המזבחה. והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו ורחץ את בשרו במים ואחרי כן יבוא אל המחנה.

[ויקרא טז כא-כו]

מן הכתובים נראה שלתהליך שילוח תפקיד משמעותי בתהליך הכפרה – "ונשא השעיר את כל עונתם אל ארץ גזרה". תובנה זו עומדת בקושי לאור מחלוקת התנאים [מ-מ:]: בעניין הגורם המעכב בכפרת השעיר אשר הזכרנו בשיעור הקודם. ראינו שר' יהודה סובר שהשעיר צריך להיות חי עד שעת הזאת הדמים של השעיר הפנימי, ואילו ר' שמעון סובר שאף הוידי הנעשה על השעיר מעכב, ואם

השעיר מת קודם הוידוי, יש להפיל את הגורל על שעיר נוסף בכדי להשלים את הוידוי. יוצא אפוא, שלכולי עלמא, אין לראות בשילוח השעיר גורם מעכב בכפרה, ובמידה והשעיר מת קודם לכן, אין צורך לשוב ולהפיל את הגורל על שעיר נוסף. וכך כותב רש"י במפורש:

דשילוח דלא מעכב לדברי הכל, דכי כתיב 'חוקה' - אדברים שהכהן עושה בבגדי לבן, ולא על דברים הנעשים על ידי איש עתי.

[רש"י סה. ד"ה אלא מת]

אם כן, כיצד ניתן לכלכל את מסקנת הסוגיה כפי שהיא מתפרשת בדברי רש"י לאור העולה מפשט המקראות?

מדברי המיוחס לר"ש על הספרא שהזכרנו בשיעור הקודם, עולה שבשאלה זו נחלקו התלמודים, הבבלי והירושלמי. בירושלמי מוצגת מחלוקת התנאים באופן שונה:

יעמד חי – מלמד שהוא עתיד למות. עד מתי הוא חיה? עד 'וכלה מכפר את הקודש', דברי ר' יהודה. ר' שמעון אומר: עד שעת הוידוי. על דעתיה דר' יהודה הוידוי מעכב, על דעתיה דר' שמעון אין הוידוי מעכב. מה נפק מן ביניהון? שלחו בלא וידוי. על דעתיה דר' יהודה צריך להביא שעיר אחר, על דעתיה דר' שמעון אינו צריך להביא שעיר אחר.

[ירושלמי פ"ו ה"ב]

כאשר הירושלמי מציין את הנפקא מינה בין עמדות התנאים, הוא מציין למקרה בו שילחו את השעיר לפני הוידוי. מכך שהירושלמי טורח לבאר שדווקא כאשר שילחו את השעיר לפני הוידוי, אין צורך להביא שעיר נוסף לפי ר' יהודה, ניתן ללמוד שכאשר השעיר מת לפני השילוח, גם ר' יהודה יודה שיש צורך להביא שעיר נוסף<sup>135</sup>.

ברם, נראה שגם בשיטת הבבלי, קשה לקבל מסקנה זו כפשוטה. הבבלי מציין את דרשת הספרא:

תנו רבנן, 'איש' – להכשיר את הזר. 'עתי' – שיהא מזומן. 'עתי' – ואפילו בשבת, 'עתי' – ואפילו בטומאה.

[סו.:-]

מדברי המדרש עולה ששילוח השעיר דוחה את השבת. על מסקנה זו הקשה הגבורת ארי:

קשה לי, כיון דלכולי עלמא שילוח השעיר אינו מעכב אמאי דחי שבת.

[גבורת ארי סו: ד"ה עתי]

מקשה הגבורת ארי, אם שילוח השעיר אינו מעכב, מדוע השילוח דוחה את השבת<sup>136</sup>? למסקנה מציע הגבורת ארי את המודל הבא:

והשתא יש לומר, כיון דשני שעירים דיום הכיפורים מעכבין זה את זה, כדתנן סוף פרק ג' דמנחות וכדמוכח בכולי פירקין, הוה ליה שעיר של שם ושל עזאזל כחד, וכאילו הן קרבן אחד, ושחיתת שעיר של שם דדחי יום הכיפורים מהני לשל עזאזל כאילו הוא גופו דנימא כבר דחתה שחיטה את השבת, וכיון שדחתה כבר, אפילו משום חביבה מצוה בשעתא בכהאי גוונא ראוי לדחות שבת, כל שכן שעה עוברת לגמרי כמו שילוח השעיר, שאין לו תקנה אלא בשעתיה ביום הכיפורים דוקא, שדוחה שבת.

[שם]

<sup>135</sup> כך כאמור כתב המיוחס לר"ש ביחס לדברי הירושלמי [ספרא אחרי מות פ"ד ה"ח ד"ה עתי], וכך כתב גם במרכבת המשנה [עבודת יום הכיפורים פ"ה ה"ט] והוסיף שכן גם סובר הרמב"ם. אמנם העיר הרב שאול ליברמן [תוספתא כפשוטה עמ' 792 הע' 41] שאין הכרח להסיק זאת מדברי הירושלמי, וייתכן שהוא הדין בברה.

<sup>136</sup> אכן בשיעור הקודם ראינו שעל פי המיוחס לר"ש [ספרא אחרי מות פ"ד ה"ח ד"ה עתי], זו בדיוק הסיבה שיש צורך בדרשה מיוחדת המלמדת ששילוח השעיר דוחה את השבת. שכן אם שילוח השעיר מעכב, מדוע שלא ידחה את השבת. אך נראה שהגבורת ארי מבקש לתת טעם וסברא למסקנת הדרשה לפיה השילוח דוחה את השבת אף שאינו מעכב.

הגבורת ארי סובר שיש לראות בשני השעירים קרבן אחד. ממילא, כיוון ששחיטת השעיר הפנימי דוחה את השבת, נמצא שמערכת קרבן השעירים כולה דוחה את השבת. הגדרת שני השעירים כקרבן אחד מבארת מדוע גם מצווה שאינה מעכבת בתהליך הכפרה, כדוגמת השילוח, דוחה את השבת<sup>137</sup>.

אמנם, נראה שהיה מי שסבר שגם בשיטת הבבלי, שילוח השעיר מעכב. המשנה החותמת את הפרק עוסקת באופן בו מתוודע הכהן הגדול לכך שהשעיר הגיע למדבר:

אמרו לו לכהן גדול הגיע שעיר למדבר, ומניין היו יודעין שהגיע שעיר למדבר? דירכאות היו עושין ומניפין בסודרין ויודעין שהגיע שעיר למדבר. אמר רבי יהודה: והלא סימן גדול היה להם, מירושלים ועד בית חדודו שלשה מילין, הולכין מיל וחוזרין מיל ושוהין כדי מיל ויודעין שהגיע שעיר למדבר.

[סח:]

ר' יהודה סובר שבמקום הנפת הסודרין, ניתן להניח שלאחר זמן הילוך שלושה מילין השעיר הגיע למדבר. מדברי ר' יהודה מסיק אביי:

אמר אביי: שמע מינה בית חדודו במדבר קיימא, והא קא משמע לן<sup>138</sup> כיון שהגיע שעיר למדבר נעשית מצותו.

[שם]

מדברי ר' יהודה למדנו, שמצוות השעיר מתקיימת משעה שהגיע השעיר למדבר. מפשט הדברים נראה, ששילוח השעיר מעכב את הכפרה, ואם השעיר מת לפני השילוח, יש לשוב ולהביא שעיר נוסף. וכך כותב המאירי:

ופי' בגמ' שמשגהיע לשם נעשית מצותו, עד שאם מת מאליו קודם שדחפו אין צריך להביא אחר.

[מאירי סו. ד"ה אמרו]

המאירי סובר שמדברי ר' יהודה למדנו שאם השעיר מת לאחר ההגעה למדבר, אך לפני הדחייה לצוק, אין צורך להביא שעיר נוסף. המאירי מדגיש את החידוש בדברי ר' יהודה, הסובר שדחיית השעיר לצוק אינה מעכבת את הכפרה, אך ברור מדבריו שגם לשיטתו, במידה והשעיר ימות לפני ההגעה למדבר, ואפילו לאחר הזאות השעיר הפנימי או הודו, יש להביא שעיר נוסף<sup>139</sup>.

הרב שאול ליברמן, יישב את היחס בין העולה ממחלוקת התנאים ובין דברי הגמרא בשיטת ר' יהודה:

ברם אפשר שאין הדין אלא במת, אבל אם לא מת, אלא שברח לפני שילוחו אפשר שלא יצא, ואין השעיר מכפר, אלא היום מכפר, כמו אחר חורבן הבית.

[תוספתא כפשוטה עמ' 793]

הרב שאול ליברמן סובר, שאכן במידה והשעיר מת קודם השילוח, אין צורך להביא שעיר אחר תחתיו. אלא שבמידה והשעיר ברח לפני השילוח, אזי השילוח מעכב את הכפרה, והכפרה מושלמת על ידי עיצומו של יום, ולא על ידי השעיר, כפי שפועלת הכפרה לאחר חורבן הבית<sup>140</sup>.

<sup>137</sup> הגבורת ארי [שם] השווה את שילוח השעיר להקטרת איברי התמיד, שם לא ממתנינים לצאת השבת בכדי להקטיר את האיברים, אף שהקטרתם כשרה כל הלילה, וזאת משום "שכבר ניתן שבת לדחות אצל שחיטת קרבן זה ניתנה נמי לדחות אצל הקטרתו משום חביבה מצוה", עיי"ש.

<sup>138</sup> כך גורס הגר"א בסוגיה, אך בגרסה לפנינו מופיע "קא משמע לן קסבר ר' יהודה".

<sup>139</sup> המאירי בפירושו [שם] מציין לשתי אפשרויות נוספות, ביניהן האפשרות שהיודי בלבד מעכב את כפרת השעיר. ברם נראה שאף שגם בפירושו לך מ. ציין המאירי לשלוש העמדות, מכך שהמאירי בוחר להדגיש בכל מקום אפשרות אחרת, מסתבר שאף הוא הרגיש בשניות הקיימת בין הסוגיה בך מ: ובין הסוגיה בך סח:.

<sup>140</sup> ובסגנון אחר כתב בספר 'דברות אריאל' [סימן מד:]: "וצ"ל לשיטת רש"י ד"מעכב" ו"נעשית מצוותו וכיפר" תרי מילי ניהו, "מעכב" הכוונה היא שהוא מעכב את השעיר "הפנימי", ואם מת השעיר המשתלח קודם זריקת דם הפנימי נפסל השעיר הפנימי עצמו כי השעירים מעכבים זה את זה... ומשא"כ אם מת השעיר המשתלח אחרי שכבר נזרק דם חבירו אז אין השעיר הפנימי נפסל כי בשעה שכיפר היה לו זוג ושפיר כיפר את מה שהשעיר הפנימי מכפר אבל אה"נ דמצוותו

עד כה התייחסנו למצוות השילוח כ'מקשה אחת', אך למעשה, נראה שגם במצוות השילוח עצמה ניתן להבחין בין שני מוקדים שונים. קודם הזכרנו את דרשת הספרא "עתי – ואפילו בשבת". הגמרא מבררת לשם מה נצרכה דרשה זו, ועל כך עונה רב ששת:

אמר רב ששת: לומר שאם היה חולה מרכיבו על כתפו.

[סו:]

רב ששת סובר שהדרשה מלמדת שבמידה והשעיר חולה במהלך השילוח, רשאי המשלח לשאת אותו על כתפו, אף שבכך הוא עובר על מלאכת הוצאה<sup>141</sup>. על תשובתו של רב ששת לשאלת הגמרא הקשה השאגת אריה:

הא דאמר התם: 'גזירה – אין גזירה אלא דבר המתגזר ויורד', כלומר ההר יהיה גבוה מאוד עד שכשדוחה השעיר ממנו נופל ומתגזר איברים איברים, ותנן נמי התם, 'לא היה מגיע לחצי ההר עד שנעשה איברים איברים'... הרי שהיה ממית את השעיר בידיים ואית ביה משום נטילת נשמה דהוי אב מלאכה... ואם כן מאי קשיא ליה לרב ששת 'עתי אפילו בשבת למאי הילכתא', דילמא אתי קרא למישרי אב מלאכה דנטילת נשמה?

[שאגת אריה סימן ע]

השאגת אריה תוהה, מדוע נצרך רב ששת להעמיד את דרשת הספרא דווקא במקרה בו חלה השעיר, והלא כחלק מתהליך השילוח, יש לדחות את השעיר מהצוק ולהמיתו. ובהמתת השעיר, יש משום מלאכת 'נטילת נשמה'<sup>142</sup>. על כך עונה השאגת אריה:

דיש לומר, משום דסבירא ליה לרב ששת כיון דהאי 'עתי' גבי שילוח השעיר כתיב, משמע דאתי קרא למישרי איסור שבת הנעשה בשעת שילוח השעיר, ולא מיירי מאיסור הנעשה בשעה שהגיע כבר לצוק שהוא אחר שילוחו.

[שם]

לדבריו, דחיית השעיר מן הצוק אכן דוחה את השבת, אך דרשת הספרא אינה עוסקת בדין זה אלא רק בדין שילוח השעיר למדבר בלבד. דחיית השעיר מהצוק הינה דין נפרד, המגיע לאחר ששלב השילוח מסתיים<sup>143</sup>.

אם כן, השאגת אריה מניח את התשתית להבנה לפיה מצוות השילוח מורכבת משני דינים נפרדים: שילוח השעיר למדבר, ודחייתו מן הצוק. זאת כאמור, על פי דיוקו בדרשה המופיעה בספרא. הגר"ד ביסס והעמיק טענה זו על פי העולה מפשטי המקראות:

הנה מדיוק לשון הפסוקים משמע בעליל שיש שני שלבים ושני קיומים בשילוח. שהרי כתוב אחד אומר: "וסמך אהרן... ונתן אתם על ראש השעיר, ושלח ביד איש עתי המדברה";

של המשתלח אינה מתקיימת עד שיגיע למדבר... אלא שלדעת רש"י אם מת השעיר המשתלח קודם שהגיע למדבר אין מביאים אחר אע"פ שלא נתקיימה מצוותו ולא כיפר ואה"נ שבשנה זו לא תהוי להו כפרת שעיר המשתלח".

<sup>141</sup> ואפילו לשיטת ר' נתן הסובר ש'חי נושא את עצמו', ומשום ש'חלה שאני', כמבואר בגמרא [שם].

<sup>142</sup> בתרגום המיוחס ליונתן [סו כב] כתוב: "ויסובר צפירא עלוי ית כל חוביהון לאתר צדיא ויפטור גברא ית צפירא למדברא דצוק ויסוק צפירא על טווריא דבית חרורי וידחיניה רוח זיקא מן קדם יי וימות". מדברים אלו משמע שהדחייה נעשית על ידי 'רוח סופה', ולא קיימת דרישה לדחות את השעיר מהצוק אפילו לכתחילה. אמנם במשנה [סו] נאמר בפירוש שיש חובה כזו, לכל הפחות לכתחילה. ועיין בדבר אברהם [ח"ב סימן ח] שהאריך לעסוק בשאלה האם המתת השעיר היא חלק ממצוות הדחייה, או שמא די בדחייה הראויה להמית. ושם יישב את קושיית השאגת אריה בעניין אחר, עיי"ש.

<sup>143</sup> עיין בשיח יצחק [סו: ד"ה רש"י ד"ה למאי הלכתא] שביאר את קושיית הגמרא בעניין אחר: "אכתי אימא דלהא למה לי קרא, דמאי שנא משאר מלאכות שהותרו בו ביום הכיפורים שהא אם לא מת ירד אחריו וימיתנו כדלקמן... יהיה שבת או יום הכיפורים דכיון דקרא סתמא כתיב... מהיכא תיתי לחלק בין שבת ליום הכיפורים דאיצטריך קרא לרבות? ומשני לומר שאם היה חולה וכו' ולא תימא דכיון דיש תקנה ליקח אחר במקומו בזה לא התיר הכתוב, קא משמע לן קרא דשבת הותרה לגמרי לסדר יום הכיפורים ומרכיבו על כתפו ואין בזה איסור כלל". לפי דבריו יוצא שברור שגם לפי הספרא דחיית השעיר דוחה את השבת, אלא שלכך לא נצרכה דרשה מיוחדת. הדרשה נועדה לחדש שיש לראות דין דחיית שילוח השעיר כ'הותרה', ולכן גם אם אפשר היה להימנע מחילול השבת בתהליך שילוח השעיר, מחדש הספרא שאין צורך בכך.

וכתוב אחד אומר: "ונשא השעיר עליו את כל עונתם אל ארץ גזרה ושלח את השעיר במדבר". הוזה אומר, יש שני קיומי שילוח. הראשון, שילוח "המדברה", וכיון שהגיע למדבר הושג קיום זה; השני, שילוח במדבר עצמו עד שיגיע לצוק ואולי אף הדחייה עצמה.

[שיעורי הגר"ד עבודת יום הכיפורים עמ' קנט]

הגר"ד מדייק מלשון הפסוקים, שהשלב הראשון של השליח מסתיים בהגעת השעיר למדבר, וכפי שראינו לעיל בדברי הגמרא [סח:]: בשיטת ר' יהודה – "כיוון שהגיע שעיר למדבר נעשית מצוותו". לאחר מכן קיים שלב נוסף בו יש להביא את השעיר לצוק ולדחותו ממנו. בהמשך מבאר הגר"ד שהשלב הראשון הינו חלק מעבודת הכהן הגדול עצמו, והשלב השני הוא באחריותו של האיש העתי:

והנה, הקיום האשון מתייחס לכהן הגדול שהרי 'אהרן' כתיב ביה, אך הקיום השני הוא נחלת איש עתי המוליכו ואין לכהן הגדול זיקה אליו, שלא נאמר אלא "ושלח את השעיר במדבר", ואין הכוונה לכהן הגדול, אלא לאיש העתי המוליכו<sup>144</sup>.

[שם]

משמעות רעיונית לשני שלבים אלו נותן הרב אברהם סתיו בספרו 'מבית לפרוכת':

מהי משמעותם של שלבים אלו? נראה שהשלב הראשון של השילוח הוא השלב שבו האדם מרחיק מעליו את החטא... שלב העזיבה של החטא, שבירת הפסיפסין (אביזרי הימורים), איננו מעכב אמנם את הכפרה אך הוא מהווה חלק מעבודת היום. שלב זה מתרחש בליווי צמוד של יקירי ירושלים (סו:): המשתתפים בשילוח. לעומת זאת, השלב של הבאת השעיר אל הצוק ודחייתו איננו קשור בכלל לעם ישראל. שלב זה שהוגדר על ידי הגר"ד כדין ב'חפצא' של השעיר, עניינו התמודדות עם החטא והרוע עצמם, בלי קשר להשפעתם על האדם.

[מבית לפרוכת עמ' 304-305]

בשיעור הבא נעסוק בעז"ה בדין הוידוי.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

[ltzikw7@gmail.com](mailto:ltzikw7@gmail.com)

<sup>144</sup> הגר"ד מוסיף לבאר כך את היחס בין פסיקת הרמב"ם [עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"ח] לפיה "כיון שהגיע שעיר למדבר יצא כהן גדול לעזרת הנשים לקרות בתורה", המבוססת על דברי הגמרא בדף סח:; ובין פסיקת הרמב"ם בעניין טומאת בגדי המשלח [פרה אדומה פ"ה ה"ו]: "ומאימתי מטמא בגדים המשלח את השעיר? משיצא חוץ לחומת ירושלים עד שעת דחייתו לעזאזל", על פי הברייתא המובאת בדברי הגמרא [סז:]. לדבריו, הגעת השעיר למדבר היא מצוות הכהן הגדול, ורק לאחריה יכול הכהן הגדול להמשיך בסדר העבודה. ברם, דחיית השעיר לעזאזל הינה קיום שילוח ב'חפצא' של השעיר, המשלים את תהליך השילוח כולו, וזו גם הסיבה שטומאת הבגדים נוהגת עד לשלב זה, עיי"ש.

# יסודות יומא

## שיעור שמונה עשר

### וידוי

#### מקורות

- א. ויקרא פרק טז פס' כא-כב
- ב. ספרא דיבורא דחובה פרשתא י הל' א-ב
- ג. גמ' יומא לו. "כיצד סומך... שניתק לעשה"; תוס' ר"י הזקן יומא ה. ד"ה כאילו; רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ג הט"ו
- ד. גמ' יומא מ: "יעמד חי... הכתוב מדבר"; [לו:-לז. "תנו רבנן וכפר... קשיא"]
- ה. גמ' מנחות צב. "מתני'... מתכפרין בו"
- ו. חזון יחזקאל מנחות פ"י ה"ג ד"ה אמר לו
- ז. יראים סי' רסג

#### ספרא דיבורא דחובה פרשתא י הל' א-ב

מנין שהוא טעון וידוי? תלמוד לומר 'והתודה'. ומנין שוידויו על חי? נאמר כאן וידוי ונאמר להלן וידוי – מה וידוי שנאמר להלן וידויו על חי, אף וידוי שנאמר כאן וידויו על חי. מנין שהוא טעון סמיכה? תלמוד לומר 'עליה', ולהלן נאמר 'עליו' – מה עליו אמור להלן טעון סמיכה, אף עליה אמור כאן תיטען סמיכה.

#### תוספות ר"י הלבן יומא ה: ד"ה כאילו

וסמיכה היינו וידוי, שהיו מתוודים בשעת סמיכה על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם ועל עולה עון לקט שכחה ופיאה ומעשר עני... אבל על שלמים לא הוה ידע רבי מה היו מתוודין. ונראה דעל שלמים היו מתוודין כמו על העולה, למר כדאית ולמר כדאית ליה.

#### חזון יחזקאל מנחות פ"י ה"ג ד"ה אמר לו

אמר לו רבי שמעון והלא אין סמיכה בבעלים, שעיר המשתלח סומכין עליו אהרן ובניו - וכיון שאהרן או כהן גדול אחר המשמש תחתיו סומך, אין זה סמיכה בבעלים ואינו בכלל שתי סמיכות דגמירי בצבור. ולרבי שמעון הסמיכה בשעיר המשתלח היא מדין עבודת הכהן הגדול בקרבן השעיר המשתלח. ורבי יהודה סובר כי אף הכהן הגדול מתכפר בשעיר המשתלח וסמיכתו הוה סמיכה בבעלים, ודינה כדין שאר סמיכה. ואולי אזלי רבי יהודה ורבי שמעון לטעמייהו דהכא בפלוגתתם בתוספתא יומא (פ"ג הלכה ז'), ר' יהודה סובר שם שהודוי על שעיר המשתלח אינו מעכב, משום שלדידיה הסמיכה והודוי בשעיר המשתלח הוא כודוי שבכל קרבן חטאת שמתודה בשעת סמיכתו (כדקתני לקמן) ואינו מעכב, והוא הדין הכא נמי לא מעכב. ורבי שמעון סובר הכא שהסמיכה בשעיר המשתלח אינה מדין סמיכה בעלמא, אך הסמיכה בשעיר המשתלח היא מדין עבודת הכהן הגדול בקרבן השעיר המשתלח, ולדידיה הסמיכה והודוי מעכב.

וידוי יום הכפורים. צוה יוצרנו לכהן גדול שיתודה על חטאת יום הכפורים ב', וידויין אחד עליו ועל ביתו ועל שעיר המשתלח עון ישראל. בשעיר המשתלח בהדיא כתוב בפ' אחרי מות: 'והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם'. וכבר מסקינן לה ביומא פ' אמר להם הממונה, דתנן התם, בא לו אצל פרו ופרו [וכו'] וסמך שתי ידיו והתודה עליו את כל עונות וכך היה אומר כו'... ומן התורה בכפרת דברים הכתוב מדבר, או אינו אלא בכפרת דמים, נאמר כאן לכפר ונאמר להלן לכפר, מה להלן בעגלה ערופה בכפרת דברים הכתוב מדבר אף כאן בכפרת דברים. ואם נפשך לומר הרי הוא אומר והקריב וכפר ושחט ועדיין לא נשחט הפר. ומניין שבאנא נאמר כאן כפר ונאמר להלן כפר מה להלן באנא אף כאן באנא. ומניין שבשם נאמר כאן כפר ונאמר בעגלה ערופה כפר מה להלן בשם אף כאן בשם.

תולדה למצות עשה. צוו חכמים שכל ישראל יתודו בין איש בין אשה ביום הכפורים. כדתניא בסוף פ' יוהכ"פ: מצות וידוי יוהכ"פ עם חשיכה, וחכמים אומרים: צריך שיתודה קודם שיאכל וישתה שלא תטרף דעתו. אף על פי שיתודה ערבית אחר סעודתו צריך שיתודה קודם סעודתו, התורה ערבית צריך שיתודה שחרית, בשחרית יתודה במוסף, במוסף יתודה במנחה, במנחה יתודה בנעילה.

בשני השיעורים האחרונים עסקנו בענייני השעיר המשתלח – מעמדו כקרבן ומצות שילוחו. בשיעור זה נבחן דין נוסף הקיים בו: וידוי.

נאמר בתורה:

וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם, ונתן אתם על ראש השעיר ושלח ביד איש עתי המדברה.

[ויקרא טז, כא]

בכתוב זה מופיע ציווי על הכהן הגדול לסמוך את שתי ידיו על השעיר ולהתודות עליו את כל חטאי ישראל. כדי לעמוד על טיבם של ציוויים אלו, נבחן את היחס בין הסמיכה והוידוי בשעיר המשתלח לסמיכה ולוידוי בשאר הקרבנות.

חובת הסמיכה על הקרבן נזכרת, ביחס לקרבנות השונים, בפרשת ויקרא<sup>145</sup>. לעומתה, חובת הוידוי על הקרבן אינה נזכרת בכתובים אלו, והיא מפורשת רק בקרבן עולה ויורד [ויקרא ה, ה] ובאשם גזילות [במדבר ה, ז]<sup>146</sup>. נמצא, כי בפשט הכתובים אין קשר ברור בין חובת הסמיכה על הקרבן לבין חובת הוידוי, ורק לגבי השעיר המשתלח הסמיכה והוידוי נזכרים יחדיו.

לכאורה, עולה מכך הבהל עקרוני בין חובת הסמיכה והוידוי על השעיר המשתלח לבין חובת הסמיכה והוידוי על הקרבן. מגמת הסמיכה והוידוי בשעיר המשתלח היא 'נתינת' עוונותיהם של ישראל על ראש השעיר, וכך הוא נושא אותם ל"ארץ גזירה"<sup>147</sup>. בהתאם לכך, עיקרה של הסמיכה הוא בוידוי, בו הכהן הגדול 'נותן' את העוונות על ראש השעיר. לעומת זאת, לסמיכה על הקרבן יש

<sup>145</sup> בעולת נדבה [ויקרא א, ד], בקרבן שלמים [ג, ב; ד, ח; ג, ג] ובקרבן חטאת [ד, ד; ד, טו; ד, כט; ד, לג].

<sup>146</sup> בספרי [פרשת נשא פסקה ב] ובספרי זוטא [במדבר ה, ה] נאמר כי חובת הוידוי קיימת בכל החטאות והאשמות.

<sup>147</sup> כדברי התורה [ויקרא טז, כא-כב]: "וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם, ונתן אתם על ראש השעיר ושלח ביד איש עתי המדברה. ונשא השעיר עליו את כל עונותם אל ארץ גזרה, ושלח את השעיר במדבר".

משמעות מצד עצמה<sup>148</sup>, והיא אינה תלויה בווידוי. עם זאת, הספרא לומד מן האמור לגבי שעיר המשתלח לקרבן עולה ויורד:

מנין שהוא טעון וידוי? תלמוד לומר 'והתודה'. ומנין שוידוי על חי? נאמר כאן וידוי ונאמר להלן וידוי – מה וידוי שנאמר להלן וידוי על חי, אף וידוי שנאמר כאן וידוי על חי. מנין שהוא טעון סמיכה? תלמוד לומר 'עליה', ולהלן נאמר 'עליו' – מה עליו אמור להלן טעון סמיכה, אף עליה אמור כאן טעון סמיכה. [ספרא דיבורא דחובה פרשתא י' הל' א-ב]

הספרא לומד מן השעיר המשתלח, בו הוידוי נעשה בשעת הסמיכה, כי גם בקרבן עולה ויורד הוידוי נעשה בשעת הסמיכה.

בברייתא מוצג הקשר בין הסמיכה לווידוי באופן מפורש עוד יותר:

כיצד סומך? הזבח עומד בצפון ופניו למערב, והסומך עומד במזרח ופניו למערב, ומניח שתי ידיו בין שתי קרנות של זבח... ומתודה על חטאת עון חטאת, ועל אשם עון אשם, ועל עולה עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני.

הברייתא אומרת כי יש להתוודות בשעת הסמיכה, ונראה ממנה כי הוידוי והסמיכה אחוזים זה בזה.

מדברי חז"ל האלו משתמע שקיימת זהות בין שעיר המשתלח לבין שאר הקרבנות לגבי הסמיכה והוידוי. לפי זה, לכאורה, כשם שבשעיר המשתלח הסמיכה נעשית לשם הוידוי<sup>150</sup>, כך בכל הקרבנות הסמיכה נעשית לשם הוידוי.

הבנה זו מפורשת בפירוש על הספרא המיוחס לר"ש משאנן:

והקפיד הכתוב בסמיכת גוי, וטעמא נראה משום שכשבא לסמוך מתודה על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם, וכן על שלמים היה מתודה כמו על עולה, אבל גוי לאו בר כפרה הוא בקרבן. [המיוחס לר"ש על הספרא דבורא דנדבה פרק ה הל' ד ד"ה שאין]

המיוחס לר"ש טוען, כי הסמיכה דרושה מחמת הוידוי, ולכן גוי ש"לאו בר כפרה הוא בקרבן" אינו סומך על קרבנו<sup>151</sup>. לשיטתו, בהכרח בכל קרבן הטעון סמיכה קיימת חובת וידוי. בשל כך, המיוחס לר"ש נזקק לחדש, כי הואיל ושלמים טעונים סמיכה<sup>152</sup>, קיימת חובת וידוי בשעת הבאתם.

בשיטה זו נוקט גם תוספות ר"י הלבן:

וסמיכה היינו וידוי, שהיו מתוודים בשעת סמיכה, על חטאת עון חטאת, ועל אשם עון אשם, ועל עולה עון לקט שכחה ופיאה ומעשר עני... אבל על שלמים לא הוה ידע רבי מה היו מתוודים. ונראה דעל שלמים היו מתוודים כמו על העולה.

[תוס' ר"י הלבן יומא ה. ד"ה כאילו]

תוספות ר"י הלבן מניח ביסוד דבריו כי בהכרח הסמיכה צריכה להיות מלווה בוידוי, ולכן ברור לו כי גם על שלמים היו מתוודים בשעת הסמיכה. על פי תפיסה זו הוא מתקשה מהו נוסח הוידוי על שלמים, והוא טוען כי היו מתוודים עליהם בדומה לווידוי על קרבן עולה. נמצא, כי לדבריו גם שלמים באים לכפרה, ולכן גם בהם שייך וידוי<sup>153</sup>.

<sup>148</sup> עי' בדברי הרד"צ הופמן [ויקרא ח"א עמ' פח-פט] המרחיב בביאור משמעותה של הסמיכה, ולטענתו הסמיכה קושרת בין הקרבן לבין האדם, והיא ביטוי לכך שהקרבן עומד תחת האדם ומרצה עליו.

<sup>149</sup> מקור הברייתא בתוספתא [מנחות פ"י ה"ב].

<sup>150</sup> כפי שנראה מן הכתובים המדגישים את משמעות הוידוי ומפרטים כי על ידו השעיר 'נושא' את עוונות בני ישראל.

<sup>151</sup> עי' תורת הקודש [ח"ג סי' ה] הדין בהבנה זו בהרחבה.

<sup>152</sup> כמפורש בכתוב [ויקרא ג, ב; שם, ח; שם, יג].

<sup>153</sup> שיטה זו, כי מתוודים על קרבן שלמים, עולה מדברי רש"י [תענית כג. ד"ה הביאן]; ועי' גבורת ארי [שם, ד"ה הביאן] התמה על דבריו. [ועי' תורת הקודש [ח"ג סי' ה אות א] המביא מקורות נוספים הנוקטים ששלמים באים לכפרה].

מדברי הרמב"ם עולה שיטה שונה בעניין זה:

כיצד מתודה? אומר: חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך וחזרתי בתשובה לפניך, וזו כפרתי. היה הקרבן שלמים, סומך בכל מקום שירצה מן העזרה במקום שחיטה, ויראה לי שאינו מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבח.  
[הל' מעשה הקרבנות פ"ג הט"ו]

הרמב"ם נוקט כי בשעת הסמיכה על השלמים אין ווידוי אלא אמירת דברי שבח. עולה מכך, כי לשיטתו חובת הסמיכה אינה תלויה בחובת הווידוי, ולכן היא קיימת גם בשלמים שאין בהם ווידוי. עם זאת, שיטת הרמב"ם עדיין טעונה בראור: אם חובת הסמיכה היא חובה עצמאית שאינה תלויה בחובת הווידוי, מהיכן לומד הרמב"ם את חידושו – אותו תולה בסברת עצמו – שעל השלמים "אומר דברי שבח" בשעת הווידוי? מניין לרמב"ם שהווידוי אינו נעשה בדממה?

הרב שמעון משה דיסקין בספרו 'משאת המלך' כותב בביאור שיטת הרמב"ם:

ונראה דמבואר מדבריו, דעניין וידוי על הקרבן אין ענינו רק מדין התשובה... אלא נראה דגם מדין הקרבן הוא שיפרט ענין הקרבן. וכיון שהוא בא על חטא צריך להתודות ולפרט חטאו שמביא הקרבן עליו.... ואשר לפי זה מבואר היטב מה שכתב דבשלמים אומר דברי שבח. שהוא מאותו הדין שבחטאת מפרט ענין הקרבן, שהוא החטא, כמו כן שלמים מפרט בו ענין הקרבן שהוא דברי שבח... וביותר נראה דכך הוא דין הסמיכה... שהסמיכה והווידוי דין אחד הוא, דסמיכה דינה לסמוך עליו ולומר סדר הווידוי, היינו פירוט ענינו של הקרבן.

[משאת המלך סי' שכז]

לדבריו, שיטת הרמב"ם, בהבנת היחס בין הסמיכה לוידוי, הפוכה לחלוטין משיטת המיוחס לר"ש. לפי המיוחס לר"ש הסמיכה נובעת מחמת חובת הווידוי, ואילו לפי הרמב"ם הווידוי נעשה מחמת חובת הסמיכה<sup>154</sup>. הרמב"ם סבור כי תפקיד הסמיכה הוא להגדיר את טיבו ומהותו של הקרבן. בשל כך, בשעת הסמיכה על הקרבנות הבאים לכפרה יש להגדיר את טיבם כקרבנות הבאים לשם כפרה, ולכן יש להתוודות עליהם. לעומת זאת, בשעת הסמיכה על שלמים יש להגדיר את טיבם כקרבנות הבאים לשם הודאה ושבח, ולכן בשעה זו יש לומר עליהם דברי שבח<sup>155</sup>.

נמצא, כי לשיטת המיוחס לר"ש ניתן לקיים את ההבנה דלעיל, המשווה בין חובת הסמיכה והווידוי בשעיר המשתלח לחובת הסמיכה והווידוי על הקרבן: גם בקרבן וגם בשעיר המשתלח הסמיכה נעשית מחמת הווידוי. לעומת זאת, לשיטת הרמב"ם, נראה להבחין ביניהן: בשעיר המשתלח קיימת חובת ווידוי, והסמיכה היא דין בוידוי; בקרבן, לעומת זאת, קיימת חובת סמיכה, והווידוי הוא דין בסמיכה.

החזון יחזקאל טוען כי שתי הבנות אלו במשמעות הסמיכה והווידוי בשעיר המשתלח ובשאר הקרבנות, יסודן במחלוקת תנאים במסכת מנחות. המשנה מביאה מחלוקת באלו קרבנות ציבור יש סמיכה:

כל קרבנות הצבור אין בהם סמיכה, חוץ מן הפר הבא על כל המצות ושעיר המשתלח. רבי שמעון אומר: אף שעירי עבודה זרה.  
[מנחות צב.]

בתוספתא מובא דין ודברים בין התנאים בעניין זה:

<sup>154</sup> עם זאת, מדברי הרמב"ם בהלכות תשובה [פ"א ה"א-ב] עולה כי בקרבנות קיימת גם חובת ווידוי, שכן כפרת הקרבן תלויה בוידוי. ואם כן, הווידוי הוא גם דין בסמיכה והוא גם מהווה חיוב בפני עצמו. [וכן כותב משאת המלך [שם]].  
<sup>155</sup> ניתן להגדיר את שיטת הרמב"ם בגדר הסמיכה באופן מעט שונה. לשיטתו, הסמיכה קושרת בין הבעלים לבין הקרבן, ולשם כך בשעת הסמיכה יש לומר דברים המביעים את רחשי ליבו של בעל הקרבן בשעת הבאת הקרבן. בהתאם לכך, טוען הרמב"ם, שכפי שבקרבנות הבאים על חטא בעל הקרבין מביע בשעת הסמיכה את חרדתו ושיבתו מחטאו, בקרבנות שלמים עליו לומר דברי שבח ולהביע את אהבת ה' שבלבו ואת חפץ קרבנותו. [יש לדון על פי ההבנות השונות בגדר חובת הסמיכה, האם היא חובת הקרבן או חובת המקריב; עי' על כך במאמרו המקיף של ידידי הרב אהרון ווסר: 'מצוות הסמיכה בקרבנות' [מעלין בקודש' לו עמ' 85-116]].

כל קרבנות צבור אין בהן סמיכה חוץ מפר הבא על כל המצות ושעירי עבודה זרה שהן טעונין סמיכה, דברי רבי שמעון. רבי יהודה אומר: שעירי עבודה זרה אין טעונין סמיכה. מה היה מביא תחתיהן? שעיר המשתלח. אמר לו רבי שמעון: והלא אין סמיכה אלא בבעלים, שעיר המשתלח סומכין עליו אהרון ובניו כאחד. אמר לו רבי יהודה: אף הן מתכפרין בו.

[תוספתא מנחות פ"י ה"ג]<sup>156</sup>

מדברי התוספתא עולה, כי מוסכם על התנאים שיש שני קרבנות ציבור חריגים שיש בהם סמיכה, ונחלקו רבי יהודה ורבי שמעון האם אלו פר הבא על כל המצוות ושעירי עבודה זרה או פר הבא על כל המצוות ושעיר המשתלח. לשיטת רבי שמעון, אמנם הכהן הגדול סומך על השעיר המשתלח, אך הכהן הגדול אינו בעל הקרבן, ולכן אין למנות את שעיר המשתלח כקרבן ציבור הטעון סמיכת בעלים. לעומת זאת, לשיטת רבי יהודה, הואיל והכהנים מתכפרים בשעיר המשתלח, יש להגדיר סמיכה זו כסמיכת הבעלים על הקרבן, ולכן יש למנות את שעיר המשתלח כקרבן ציבור הטעון סמיכת בעלים.

החזון יחזקאל לומד מכך שנחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בגדר הסמיכה על השעיר המשתלח:

ולרבי שמעון הסמיכה היא מדין עבודת הכהן הגדול בקרבן השעיר המשתלח. ורבי יהודה סובר כי אף הכהן הגדול מתכפר בשעיר המשתלח, וסמיכתו הוה סמיכה בבעלים, ודינה כדין שאר סמיכה.  
[חזון יחזקאל שם, ד"ה אמר לו]

לדברי החזון יחזקאל, רבי יהודה סובר כי הסמיכה על השעיר היא מדין חובת הבעלים לסמוך על קרבנו. לעומת זאת, לפי רבי שמעון, זו סמיכה מדין ייחודי בשעיר המשתלח<sup>157</sup>.

החזון יחזקאל מוסיף ומציע כי מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בגדר הסמיכה על השעיר, עומדת ביסוד מחלוקת נוספת ביניהם:

יעמד חי לפני ה' לכפר עליו – עד מתי יהיה זקוק לעמוד חי? עד שעת מתן דמו של חברו, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: עד שעת וידוי דברים.  
[יומא מ:]

רבי יהודה ורבי שמעון נחלקים עד איזו שעה השעיר המשתלח צריך להיות חי: עד שעת מתן דם השעיר הפנימי או עד שעת הוידוי. עולה מכך מחלוקת ביניהם האם הוידוי על השעיר מעכב.

החזון יחזקאל טוען כי מחלוקת זו נעוצה במחלוקת הקודמת ביניהם, בגדר הסמיכה על השעיר:

ואולי אזלי רבי יהודה ורבי שמעון לטעמייהו דהכא בפלוגתתם בתוספתא יומא (פ"ג הלכה ז'), ר' יהודה סובר שם שהודוי על שעיר המשתלח אינו מעכב, משום שלדידיה הסמיכה והודוי בשעיר המשתלח הוא כודוי שבכל קרבן חטאת שמתודה בשעת סמיכתו (כדקתני לקמן) ואינו מעכב, והוא הדין הכא נמי לא מעכב. ורבי שמעון שסובר הכא שהסמיכה בשעיר המשתלח אינה מדין סמיכה בעלמא, אך הסמיכה בשעיר המשתלח היא מדין עבודת הכהן הגדול בקרבן השעיר המשתלח, ולדידיה הסמיכה והודוי מעכב.  
[שם]

לטענתו, רבי יהודה סובר כי חובת הסמיכה והוידוי בשעיר המשתלח היא מדין סמיכה ווידוי על הקרבן. בשל כך, כשם שבכל הקרבנות הסמיכה והוידוי אינם מעכבים, כך הם אינם מעכבים גם בשעיר המשתלח. לעומתו, רבי שמעון סובר כי חובת הסמיכה והוידוי בשעיר המשתלח היא דין ייחודי בשעיר המשתלח, ודין זה הוא לעיכובא<sup>158</sup>.

<sup>156</sup> דברי התוספתא מובאים בגמרא [מנחות צב].

<sup>157</sup> לעומת דברי החזון יחזקאל, המיוחס לרשב"א [שם, ד"ה ור' יהודה] כותב: "דאי משום דאמר ר' יהודה דשעיר המשתלח כהנים מתכפרין בו והווי סמיכה בבעלים בציבור, מכל מקום נוכל לומר דלאו סמיכה דציבור היא, דאין הסמיכה אלא בשביל הוידוי". מבואר מדבריו, כי אין מחלוקת עקרונית בין רבי יהודה לרבי שמעון בגדר הסמיכה, ולפי שניהם הסמיכה נעשית מחמת חובת הוידוי.

<sup>158</sup> בירושלמי [יומא פ"ו ה"ב] מבואר שמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון אינה רק לגבי ווידוי של שעיר המשתלח, אלא גם לגבי ווידוי הכהן הגדול על פרו. [ועי' מקדש דוד [סי' כד ס"ק ב] וגר"ז [זבחים מא.] הדנים בכך].

שיטת רבי שמעון קרובה להבנה שהוצגה בתחילת השיעור, המבוססת על פשוטות הכתובים, המחלקת בין הסמיכה והווידוי בשעיר המשתלח לסמיכה ווידוי על הקרבן. עם זאת, בשיטת רבי שמעון עולה תפיסה חדשה במשמעות הווידוי על השעיר המשתלח. לשיטתו, הווידוי אינו רק המעשה באמצעותו השעיר 'נושא' את עוונות בני ישראל, אלא הווידוי הוא עבודת הכפרה הנעשית בשעיר המשתלח במקדש. על פי שיטה זו, כפרת כל הקרבנות היא 'כפרת דמים', ואילו כפרת השעיר המשתלח היא 'כפרת דברים', בווידוי הנעשה עליו. בשל כך, הווידוי מעכב, והוא המכפר על ישראל<sup>159</sup>.

בשולי הדברים יש להעיר, כי היראים מונה את מצות הווידוי ביום הכיפורים כמצוה בפני עצמה:

וידוי יום הכפורים. צוה יוצרנו לכהן גדול שיתודה על חטאת יום הכפורים ב' וידויין, אחד עליו ועל ביתו, ועל שעיר המשתלח עוון ישראל.  
[יראים סי' רסג]

מדבריו עולה כי הווידוי אינו דין בקרבן, וכן אינו פרט בעבודת יום הכיפורים, אלא זהו דין בפני עצמו: כשם שיש לקיים את עבודת 'כפרת הדם', כך יש לבצע עבודת כפרה נוספת: 'כפרת דברים', על ידי וידוי בפה<sup>160</sup>.

שיטת היראים בעניין זה עולה מדבריו במקום נוסף:

חטא לכפר בתחנונים וקרבן. שם יוצרנו יתברך ויתעלה נצח, ציווה כי יחטא אדם בשוגג שחייבים על זדונו כרת יביא חטאת... ובכולן כתיב בהן 'וכפר', למדנו מ'וכפר' שבשעה שיביא קרבן יתודה ויתחנן שימחול לו יוצרנו, דילפינן מכפרת יום הכיפורים, דתניא ביומא פרק אמר להם הממונה: 'וכפר' – בכפרת דברים הכתוב מדבר. אתה אומר בכפרת דברים, או אינו אלא וכו', נאמר כאן כפרה ונאמר להלן כפרה, מה להלן כפרת דברים אף כאן כפרת דברים.  
[יראים סי' תמא]

לדברי היראים, חטא מחייב כפרה כפולה – בקרבן ובווידוי פה. נמצא, כי היראים משווה בין וידוי של שעיר המשתלח לווידוי על הקרבן, אך לשיטתו ווידוי זה אינו דין בקרבן, אלא הוא מהווה חובה בפני עצמה – כפרת דברים הנעשית על ידי הווידוי.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>159</sup> בשיעור שישה עשר [שעיר המשתלח כקרבן] הובאו דברי הגר"ז [זבחים קיג: ד"ה הרמב"ם] והמשנת יעבץ [א"ח סי' נו ענף ד] המעמיקים הבנה זו, שלשעיר המשתלח יש 'כפרת פנים', על ידי הווידוי הנעשה בעזרה.

<sup>160</sup> הר"פ פערלא [ביאור לשהמ"צ לרס"ג, מניין ס"ה הפרשיות פרשה מב] תמה על שיטתו: ובודאי דבריו תמוהים בזה... דוידוי זה שעל הפר ועל השעיר אינו אלא מכלל סדר עבודת היום. ולא מיבעיא למאן דאמר (פרק טרף בקלפי מ' ע"א) דהווידוי מעכב... דפשיטא דלפי זה ודאי בכלל מצות הפר והשעיר הוא, ואינו אלא אחד מהכשר עבודתם בלבד. אלא אפילו למאן דאמר אין הווידוי מעכב, מכל מקום קשה טובא לומר דמצוה בפני עצמה הוא. דעל כל פנים מכלל סדר עבודת היום הוא.

# יסודות יומא

## שיעור תשעה עשר

### לשון של זהורית

#### מקורות

- א. שבת פו. במשנה; סז. "מה היה... כשלג ילבינו"; סח: במשנה
- ב. מא: מהמשנה עד "לא בעי שיעור"; רבנו יהונתן מלוניל שם ד"ה קושר, רש"י שם ד"ה דבעי
- ג. תוספות ישנים מא: ד"ה של; חידושי הגר"ז זבחים קיג:
- ד. משנה שקלים פ"ד מ"ב; תוספות ישנים סח. ד"ה חולק; ריבב"ן שקלים פ"ד ה"ב

#### רבינו יהונתן מלוניל מא: ד"ה קושר

קושר לשון של זהורית וכו'. ומפרש בגמ' דהכי קאמ', שחולק את האדום לשני חלקים, ונותן חלק אחד עליו בין קרני שעיר המשתלח, והחלק השני כנגד בית השחיטה של שם, וכדי שלא יתערבו זה בזה ולא יוכל עוד להגריל עליהן שמא יתהפך הגורל לכך עושה רושם לשעירים בין קרניהם.

#### תוספות ישנים מא: ד"ה של

פי' חציו בסלע וחציו בין קרניו כדתנן לקמן וכפי' רש"י וא"ת אמאי לא תני שלש ולחשוב לשון של שעיר של שם כדאמרינן לעיל יש לומר שלא היה שם אלא חוט שני בעלמא משום הכירא ואי הוה מפרש דחלוקה היינו שנותנין חציו בשעיר של שם אתי שפיר דלא חשיב לה אלא חד אלא כפי' רש"י תנן לקמן בהדיא.

#### חידושי הגר"ז זבחים קיג:

והנה בהך דלשון של זהורית מבואר בפ' טרף בקלפי (יומא דף מ"א ע"ב) דהי' קושרו בין קרניו כדי שלא יתערב עם אחרים היינו שעירים אחרים, ושם אמר ר' יצחק ב' לשונות שמעתי אחת של פרה ואחת של שעיר המשתלח אחת צריכה שיעור ואחת אינה צריכה שיעור ולא ידענא הי מינייהו, אר"י ניחזי אנן של שעיר המשתלח דבעי חלוקה בעי שיעור ושל פרה דלא בעי חלוקה לא בעי שיעור, ולהלן שם איתא כי אתא רב דימי אר"י ג' לשונות שמעתי אחת של פרה ואחת של שעיר המשתלח ואחת של מצורע אחת משקל עשרה זוז ואחת משקל ב' סלעים וכו', ואי נימא דכל עיקר דין דלשון של זהורית הוא רק כדי שלא יתערב, מה ענין שיעור שיש בו, דכל השיעורים הרי הם מהלכה, וכן מבואר ברמב"ם בהל' טומאת צרעת (פי"א ה"א) ושני תולעת משקלו שקל וכל השיעורים הלכה ע"כ, ומדברי הגמ' דכילל ללשון זהורית דשעיר המשתלח בהדי מצורע משמע דשיעור הלשון דשעיר המשתלח נמי הלכה, ונראה מזה דעיקר דין דלשון של זהורית הוא חובה לשעיר המשתלח דכך מיקרי שעיר המשתלח עם לשון זהורית, והא דקאמר דלא ליתי לאחלופי קאי רק על הקשירה בין קרניו, אבל עיקר דין לשון זהורית הוא חובה לשעיר המשתלח. והנה ביומא (דף ס"ז ע"א) בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ וכו' התקינו שיהיו קושרין אותו חציו בסלע חציו בין קרניו, אמר רנב"פ משום ר"א הקפר בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח אולם מבפנים וכיון שהגיע שעיר למדבר היה מלבין וידעו שנעשית מצותו שנאמר אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו ע"כ, הרי דעיקר מצותו הוא לשון של זהורית וכדדרש לה מקרא דכשלג ילבינו ורק דהתקינו אח"כ לקושרו בין קרניו, וע"ז קאמר הטעם בפ' טרף בקלפי דהוא משום שלא יתערב, אבל אה"נ דעיקר דין לשון זהורית הוא חובה לשעיר המשתלח, ומה שהיה מלבין אין הפי' שהי' רק לסימן בעלמא להראות כפרתן של ישראל, רק דעיקרו הוא חובה לשעיר המשתלח, ובמה שנעשית מצותו דשעיר המשתלח הי' מלבין. ויותר נראה דהלשון זהורית שייך אף למצות שילוח השעיר, וראיה מהא דהיו קושרין בין קרניו, והרי עוברים משום מחמר.

### משנה מסכת שקלים פ"ד מ"ב

פרה ושעיר המשתלח ולשון של זהורית באין מתרומת הלשכה, כבש פרה וכבש שעיר המשתלח ולשון שבין קרניו ואמת המים וחומת העיר ומגדלותיה וכל צורכי העיר באין משירי הלשכה. אבא שאול אומר: כבש פרה כהנים גדולים עושין אותו משל עצמן.

### תוספות ישנים סח. ד"ה חולק

חולק לשון של זהורית כו'. [ואם תאמר למה ידחה הבאת הלשון חוץ לתחום וכי הוי זה כמו דחיית השעיר בשבת וטומאה ויש לומר] שאין מביאין אותו ביום הכפורים שכבר הביאו אותו מאתמול אי נמי על ראש שעיר מביאין אותו דמחמר כלאחר יד הוא כדאמרינן בפסחים בריש אלו דברים גבי סכין ובמסכת שקלים פרק התרומה (מ"ב) מוכח דהאי לשון של זהורית דהכא אין זה לשון זהורית שהיו קושרין במקדש בראש השעיר המשתלח לעיל בפרק טרף בקלפי (דף מא ב) דקתני פרה ולשון של זהורית שבראש שעיר המשתלח באין מתרומת הלשכה כבש שעיר ולשון שבין קרניו באין משירי הלשכה.

### ריבבין שקלים פ"ד ה"ב

ולשון של זהורית בעוד שהיה מלבין ונותנין אותו באולם כדאמר ביומא בפ' שני שעירי [דף סז]... ולשון שבין קרניו לאחר שמת שמעון הצדיק שראו שלפעמים היה מלבין ופעם לא היה מלבין התקינו שהיו מניחין בין קרניו ובסלע.

בשיעורים הקודמים עסקנו במעמדו של השעיר המשתלח ובדיני שילוחו. בשיעור הנוכחי נשלים את הדיון בנושא זה, ונעסוק בבירור גדרה של הלשון של זהורית ותפקידה.

על תפקידה של הלשון של זהורית ניתן ללמוד מדברי התנאים. שנינו במשנה במסכת שבת:

מנין שקושרין לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח? שנאמר 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו'.

[שבת פו.]

המשנה תומכת את מקור דין לשון של זהורית בדברי הנביא ישעיהו [א יח]. מכך נראה שקיים קשר בין החטאים המסומלים על ידי צבע השני, ובין קשירת לשון של זהורית בראש השעיר. בברייתא המופיעה בגמרא אנו מוצאים תיאור נרחב יותר בהקשר זה:

תנו רבנן, בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ, הלבין היו שמחין לא הלבין היו עצבין ומתביישין. התקינו שיהיו קושרין על פתח אולם מבפנים, ועדיין היו מציצין ורואין, הלבין היו שמחין, לא הלבין היו עצבין. התקינו שיהיו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו.

[סז.]

בדברי הברייתא נאמר במפורש שבזמנים מסוימים הלשון הייתה מלבינה. מהתיאור המופיע בדברי הברייתא עולה שהלבנת הלשון מהווה סימן לכפרה, ומשום כך כאשר הלשון הלבנה "היו שמחין". ברם, מהמשך דברי הגמרא, נראה שתפקידה של הלשון היה שונה:

אמר רבי נחום בר פפא משום רבי אלעזר הקפר: בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח אולם מבפנים, וכיון שהגיע שעיר למדבר היה מלבין וידעו שנעשית מצותו, שנאמר 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו'.

[שם]

בניגוד לדברי הברייתא לעיל, המתארת ש"שבתחילה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ", סובר ר' אלעזר הקפר ש"בראשונה<sup>161</sup> היו קושרין לשון של זהורית על פתח אולם מבפנים". לפי זה, נראה שתפקיד הלשון היה צורך פנים, והיא אינה נועדה כדי להודיע לעם על הכפרה. כיוון זה מתחזק מהמשך דברי ר' אלעזר הקפר שסובר שהלשון הלבנה לאחר שהגיע שיעיר למדבר, ובכך ידעו שנעשית מצוותו. וכפי שאומר ר' ישמעאל במשנה:

אמרו לו לכהן גדול הגיע שיעיר למדבר. ומניין היו יודעין שהגיע שיעיר למדבר?... רבי ישמעאל אומר: והלא סימן אחר היה להם, לשון של זהורית היה קשור על פתחו של היכל וכשהגיע שיעיר למדבר היה הלשון מלבין, שנאמר 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו'.

[סח:]

רש"י מסביר, שהנחתה של המשנה היא שהכהן אינו רשאי להתחיל בעבודה אחרת עד שידע שהתקיימה מצוות השעיר. התנאים נחלקו בשאלה כיצד ידע הכהן שהוא רשאי להמשיך בעבודתו, ור' ישמעאל סובר שהסימן לכך שהגיע השעיר למדבר הוא הלבנת הלשון שהייתה קשורה בפתחו של ההיכל<sup>162</sup>.

אמנם ייתכן ששתי אפשרויות אלו ביחס לתפקידה של הלשון התקיימו במקביל, והן אינן מלמדות על תפיסות מנוגדות ביחס למשמעותה של הלשון. הלבנת הלשון אכן היוותה סימן לכפרה, וכדברי הנביא "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו", וכפי שמצטט ר' ישמעאל עצמו. בנוסף, מכיוון שהלשון הלבנה בשעה שהגיע השעיר למדבר, ניתן היה להשתמש בה כסימן לכך שהכהן רשאי להמשיך בעבודתו.

מדברי הגמרא במקום אחר [מא:], עולה שתפקיד הלשון היה שונה בתכלית. נאמר במשנה:

קשר לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח והעמידו כנגד בית שילוחו, ולנשחט כנגד בית שחיתו.

[שם]

במשנה מבואר שיש לקשור את הלשון בראש השעיר המשתלח, ולהעמיד את השעיר כנגד בית שחיתו. בחלק השני של המשנה נאמר "ולנשחט כנגד בית שחיתו". בעקבות ניסוח המשנה, מתלבטת הגמרא האם כוונת המשנה שיש להעמיד את השעיר הנשחט כנגד בית שחיתו, או שמא הכוונה היא שיש לקשור את הלשון גם השעיר הנשחט, ומקום הקשירה הוא כנגד בית שחיתו, כלומר כנגד צווארו. הגמרא פושטת ספק זה מברייתא המובאת על ידי רב יוסף:

תא שמע, דתני רב יוסף: קשר לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח והעמידו כנגד בית שילוחו ולנשחט כנגד בית שחיתו, שלא יתערב זה בזה ולא יתערב באחרים. אי אמרת בשלמא אקשירה קאי, שפיר, אלא אי אמרת אהעמדה קאי, נהי דבחבריה לא מיערב, דהאי קטיר ביה והאי לא קטיר ביה, באחריני מיהת מיערב. אלא לאו שמע מינה אקשירה קאי, שמע מינה.

[שם]

על פי פשט דברי הברייתא, קשירת הלשון נצרכת כדי למנוע בלבול בין שני השעירים, או ביניהם ובין שעירים אחרים הנמצאים במקדש. מכך מסיקה הברייתא שיש צורך לקשור גם את השעיר הנשחט, ובכך למנוע בלבול בינו ובין השעירים האחרים.

<sup>161</sup> בדברי ר' אלעזר הקפר לא מבואר מדוע נוהג זה היה קיים רק 'בראשונה', וכיצד נהגו לאחר מכן. ייתכן שהסיבה לכך קשורה בדברי הברייתא [ראש השנה לא:]: "ארבעים שנה קודם שנחרב הבית לא היה לשון של זהורית מלבין אלא מאדים". מכיוון שהלשון לא הייתה מלבנה, היא לא יכולה הייתה לשמש כסימן לכך שהתקיימה מצוות השעיר. בנוגע לתפקידה של הלשון בתקופה זאת, נראה שצריך לומר כפי אחת האפשרויות שנציע להלן.

<sup>162</sup> התוספות ישנים [סח: ד"ה קמ"ל] סוברים שר' יהודה המובא ברישא של המשנה חולק מבחינה עקרונית על דברי ר' אלעזר הקפר, משום שהם מניחים שלכולי עלמא הלבנת הלשון התרחשה רק בסמוך לדחיפת השעיר מהצוק, ואילו לשיטת ר' יהודה מצוות השעיר מתקיימת קודם לכן, ומשום כך אין טעם להמתין להלבנת הלשון, עיי"ש.

לאור זאת, מתבקש לומר שאכן לקשירת הלשון היו שתי משמעויות שונות, והשאלה היא מהו היחס בין משמעויות אלו. ייתכן ששאלה זו קשורה במחלוקת הראשונים בעניין שיעורה של הלשון. נאמר בגמרא:

אמר רבי יצחק: שתי לשונות שמעתי, אחת של פרה ואחת של שעיר המשתלח, אחת צריכה שיעור ואחת אינה צריכה שיעור ולא ידענא הי מינייהו. אמר רב יוסף: ניחזי אנן, של שעיר המשתלח דבעי חלוקה בעי שיעור, ושל פרה דלא בעי חלוקה לא בעי שיעור.

[שם]

רב יוסף סובר, שהסיבה שלשון של זהורית של שעיר המשתלח צריכה שיעור היא משום שצריך לחלוק אותה. נראה ללמוד מכך שהחלוקה מהווה חלק עקרוני ממצות הלשון, ולכן בכוחה לקבוע את שיעורה.

הראשונים נחלקו מהי אותה חלוקה. הר"י מלוניל כותב:

ומפרש בגמ' דהכי קאמר, שחולק את האדום לשני חלקים, ונותן חלק אחד עליו בין קרני שעיר המשתלח, והחלק השני כנגד בית השחיטה של שם, וכדי שלא יתערבו זה בזה ולא יוכל עוד להגריל עליהן שמא יתהפך הגורל לכך עושה רושם לשעירים בין קרניהם.

[רבנו יהונתן מלוניל מא:]

מבואר מדברי רבנו יהונתן, שהחלוקה עליה דיבר רב יוסף, היא חלוקת הלשון בין שני השעירים, של שם ושל עזאזל. רש"י [שם ד"ה דבעי חלוקה] סובר שכוונת רב יוסף הייתה לחלוקה אחרת, המוזכרת בדברי המשנה:

מה היה עושה? חולק לשון של זהורית חציו קשור בסלע וחציו קשור בין שני קרניו.

[סז.]

הצורך בחלוקה זו של הלשון מבואר בדברי הגמרא:

ונקטריה כוליה בסלע? כיון דמצוה בשעיר, דילמא קדים ומלבין ומיתבא דעתיה. ונקטריה כוליה בין קרניו? זמנין דגמיש ליה לרישיה ולא אדעתיה.

[שם]

הגמרא שוללת את האפשרות לקשור את הלשון כולה בסלע, מחשש שמא הלשון תלבין לפני דחיית השעיר מן הצוק. יישוב דעתו של האיש העתי אשר ייגרם מההלבנה המוקדמת של הלשון עלול לגרום לכך שלא תושלם מצוות השעיר בדחייתו מן הצוק. מאידך, לא ניתן לקשור את הלשון כולה בקרני השעיר, מחשש שמא לא ניתן יהיה לזהות את הלבנת הלשון לאחר נפילת השעיר<sup>163</sup>. נמצא, שמטרת חלוקת הלשון כפולה: להבטיח שדחיית השעיר מן הצוק תושלם, ושניתן יהיה לזהות את הלבנת הלשון.

על ההבחנה דלעיל, כי מכך שהחלוקה קובעת את שיעור הלשון עולה שיש שיעור בלשון, יש ללמוד מדברי הראשונים על מחלוקת בתפקידה העיקרי של הלשון. לפי רבנו יהונתן, החלוקה עליה דיבר רב יוסף היא חלוקת הלשון בין השעיר הנשחט לשעיר המשתלח. לדבריו, תפקידה המרכזי של הלשון הוא יצירת ההבחנה בין שני השעירים וביניהם ובין שאר השעירים במקדש, ואילו הלבנת הלשון המהווה סימן לכפרה הינה צורך נלווה ואינה מעיקר העבודה. לעומת זאת, לדברי רש"י, תפקידה המרכזי של הלשון הוא ההלבנה וההכרה בהלבנת הלשון הנעשית על ידי האיש העתי. בהתאם לכך, לשיטתו החלוקה נדרשת מטעם זה, ואילו התועלת שבהבדלה בין שני השעירים היא משנית בלבד.

ביטוי לתפיסה זו ניתן למצוא בדברי התוספות ישנים:

<sup>163</sup> כך עולה מדברי רש"י [מא: ד"ה כיון, דגמיש].

ואם תאמר, אמאי לא תני שלש, ולחשוב לשון של שיעיר של שם, כדאמרין לעיל. יש לומר, שלא היה שם אלא חוט שני בעלמא משום הכירא.

[תוספות ישנים מא: ד"ה של]

התוספות ישנים מקשים מדוע ציינה הגמרא רק שתי לשונות – לשון של פרה ולשון של שיעיר המשתלח, ולא ציינה את הלשון של השעיר הפנימי הנשחט. התוספות ישנים עונים, שהסיבה לכך היא משום שלמעשה הסימון של השעיר הנשחט לא היה על ידי לשון של זהורית אלא על ידי חוט שני. אם כן, ייתכן שכל הדיון בדברי הגמרא בעניין הבחנת השעירים אינו נוגע כלל ללשון של זהורית עצמה. הגמרא עוסקת בשאלה מדוע יש צורך לקשור את השעיר הנשחט כנגד בית שחיטתו, ומלמדת שזה בכדי שהשעיר הנשחט לא יתערב בשעיר המשתלח, ולא בשאר השעירים במקדש.

מדברי ר' חיים עולה הבחנה דומה בין תפקיד הלשון כמבחינה בין השעירים, ובין תפקידה כחלק ממצות השעיר המשתלח:

ואי נימא דכל עיקר דין דלשון של זהורית הוא רק כדי שלא יתערב, מה ענין שיעור שיש בו, דכל השיעורים הרי הם מהלכה, וכן מבואר ברמב"ם בהל' טומאת צרעת (פ"א ה"א) ושני תולעת משקלו שקל וכל השיעורים הלכה ע"כ, ומדברי הגמ' דכ"ל דכ"ל ללשון זהורית דשעיר המשתלח בהדי מצורע משמע דשיעור הלשון דשעיר המשתלח נמי הלכה. ונראה מזה דעיקר דין דלשון של זהורית הוא חובה לשעיר המשתלח דכך מיקרי שעיר המשתלח עם לשון זהורית, והא דקאמר דלא ליתי לאחלופי קאי רק על הקשירה בין קרניו, אבל עיקר דין לשון זהורית הוא חובה לשעיר המשתלח... ומה שהיה מלבין אין הפירוש שהיה רק לסימן בעלמא להראות כפרתן של ישראל, רק דעיקרו הוא חובה לשעיר המשתלח, ובמה שנעשית מצותו דשעיר המשתלח היה מלבין.

[גר"ז זבחים קיג:]

ר' חיים מתקשה להבין מהי המשמעות לשיעור בלשון של זהורית, אם מבינים שתפקידה הלשון הוא למנוע את הערבוב בין השעירים. לכן מסיק ר' חיים שהלשון היא חלק מהגדרת השעיר המשתלח. לדבריו, הלבנת הלשון אינה סימן בעלמא לכך שהתכפרו העוונות. עיקרה תפקיד הלשון הוא קיום מצוות השעיר, אלא שההלבנה נעשית בחלק שבו מתקיימת מצוות השעיר<sup>164</sup>.

מכל מקום, ר' חיים לא מבאר מהי בדיוק אותה מצוות השעיר המתקיימת על ידי הלשון. בכדי להשלים נקודה זו, נציין לדבריו של הרב אורי רדמן:

ההלכה המוזכרת במשנה "קשר לשון של זהורית בראש השעיר המשתלח" באה כהמשך להלכה הקודמת "נתנן על שני השעירים ואומר לה' חטאת". כלומר, אף לאחר תוצאות ההגדרה וקביעת תפקיד לכל שיעיר ושעיר עדיין יש צורך באמירה וייחוד השעיר הנשחט לתפקידו, אם כן נראה שהקשירה בראש השעיר המשתלח נובעת מאותו צורך של ייחוד השעיר השני לתפקידו כשעיר המשתלח והשלמתו לתפקידו, והשעיר מהווה שעיר המשתלח כאשר לשון זהורית קשורה לו.

[מעלין בקדש כו עמ' 127]

למעשה, ניתן לומר שעולה כאן אפשרות שלישית לתפקידה של הלשון. לדברי הרב אורי רדמן, הלשון משלימה את תהליך ייחודו של השעיר כשעיר המשתלח, והפרדתו מהשעיר הנשחט<sup>165</sup>.

<sup>164</sup> ר' חיים שם מוסיף לבאר שהלשון הינה חלק ממצוות השילוח, ובכך מובן מדוע אין בהולכתה על ידי השעיר משום איסור מחמר, עיי"ש.

<sup>165</sup> אמנם מדברי ר' חיים [שם] נראה שהקשירה בראש השעיר הייתה רק בשלב מאוחר יותר של התקנה: "והנה ביומא (דף ס"ז ע"א) בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ וכו' התקינו שיהיו קושרין אותו חציו בסלע חציו בין קרניו, אמר רנב"פ משום ר"א הקפר בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח אולם מבפנים וכיון שהגיע שיעור למדבר היה מלבין וידעו שנעשית מצותו שנאמר אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו ע"כ, הרי דעיקר מצותו הוא לשון של זהורית וכדדרש לה מקרא דכשלג ילבינו ורק דהתקינו אח"כ לקושרו בין קרניו, וע"ז קאמר הטעם בפ' טרף בקלפי דהוא משום שלא יתערב". לכן, לא ברור אם יש בדברים אלו בכדי לנמק את דברי ר' חיים עצמו, וצ"ע.

עד כה הנחנו שכחלק ממצוות השעיר המשתלח נלקחה לשון אחת של זהורית, וללשון זו היו מספר תפקידים ומשמעויות. ברם, מדברי חלק מהראשונים נראה שבפועל היו נלקחות שתי לשונות של זהורית. עמדה זו מבוססת על דברי המשנה במסכת שקלים<sup>166</sup>:

פרה ושעיר המשתלח ולשון של זהורית באין מתרומת הלשכה. כבש פרה וכבש שעיר המשתלח ולשון שבין קרניו ואמת המים וחומת העיר ומגדלותיה וכל צורכי העיר באין משירי הלשכה. אבא שאול אומר: כבש פרה כהנים גדולים עושין אותו משל עצמן.

[שקלים פ"ד מ"ב]

ברישא של המשנה מבואר שלשון של זהורית נלקחה מתרומת הלשכה, ובסיפא נאמר "לשון שבין קרניו" נלקחה משירי הלשכה. על פי דברי המשנה, כתבו התוספות ישנים:

ובמסכת שקלים פרק התרומה (מ"ב) מוכח דהאי לשון של זהורית דהכא אין זה לשון זהורית שהיו קושרין במקדש בראש השעיר המשתלח לעיל בפרק טרף בקלפי, דקתני 'פרה ולשון של זהורית שבראש שעיר המשתלח באין מתרומת הלשכה, כבש שעיר ולשון שבין קרניו באין משירי הלשכה'.

[תוספות ישנים סח. ד"ה חולק]

מדברי התוספות ישנים עולה שיש להבחין בין שתי לשונות אשר להן תפקידים שונים. הלשון הראשונה, זו שנקשרת בראש השעיר מיד לאחר ההגרה, נלקחת מתרומת הלשכה. הלשון השנייה, הנקשרת בסלע ובקרני השעיר, נלקחת משירי הלשכה. לפי זה, נראה שתפקיד הלשון הראשונה הוא השלמת ייחודו של השעיר כשעיר המשתלח<sup>167</sup>, וצורך זה הינו חלק ממצוות השעיר עצמו. לעומת זאת, תפקיד הלשון השנייה הוא סימן בלבד לכפרת העוונות, ולכן, היא אינה נלקחת מתרומת הלשכה, אלא משירי הלשכה בלבד.

פירוש נוסף למשנה זו ניתן למצוא בדברי הריבב"ן:

ולשון של זהורית בעוד שהיה מלבין ונותנין אותו באולם, כדאמר ביומא בפרק שני שעירי... ולשון שבין קרניו לאחר שמת שמעון הצדיק שראו שלפעמים היה מלבין ופעם לא היה מלבין התקינו שהיו מניחין בין קרניו ובסלע.

[ריבב"ן שקלים פ"ד ה"ב]

לדברי הריבב"ן, המשנה עוסקת בלשונות שנהגו בשתי תקופות שונות. נראה שדבריו מתאימים לאופן בו ביארנו את דברי ר' אלעזר הקפר בתחילת השיעור. בתחילה, כאשר הלשון הייתה מלבנה באופן קבוע, הייתה לה תרומה מעשית לעבודת היום – סימן לכך שהכהן רשאי להמשיך בעבודתו. לכן, בשלב זה ניתן היה לקחת את הלשון מתרומת הלשכה. בשלב מאוחר יותר, כאשר הלשון הפסיקה להלבין באופן קבוע, לא ניתן היה להשתמש בה כסימן להשלמת מצוות השעיר, ולכן משמעות הלשון נותרה כסימן לכפרה בלבד, ומשום כך היא נקלחה משירי הלשכה<sup>168</sup>.

בשיעור הבא נעסוק בעז"ה בדין קריאת התורה של כהן הגדול.

להערות ולתגובות: איציק וולטרס

[ltzikw7@gmail.com](mailto:ltzikw7@gmail.com)

<sup>166</sup> לביאור הגרסאות השונות במשנה זו, והקשר ביניהן ובין השאלה האם היו לשון זהורית אחת או שתיים, עיין במאמרו של הרב יוסף אלבז [מעלין בקדש לב לשון של זהורית – אחת או שתיים].

<sup>167</sup> ניתן היה לטעון שמטרת הלשון הראשונה היא הבחנת השעירים זה מזה, על פי האפשרות שעלתה בתחילת הדברים. אלא שכפי שראינו בדברי תוספות ישנים קודם, נראה שתועלת זו הינה משנית ביחס לתפקידה המרכזי של הלשון.

<sup>168</sup> מדברי הריבב"ן עולה נקודה מעניינת נוספת. נראה שהמצב המתואר בברייתא [סז.] בו הלשון לא הייתה מלבנה באופן קבוע, קשור בתופעות השונות שנעלמו מן המקדש לאחר פטירתו של שמעון הצדיק. לפי זה נראה שהלבנת הלשון לא הייתה סימן לכפרה, אלא להשראתה של השכינה במקדש.

# יסודות יומא

## שיעור עשרים

### קריאת הכהן הגדול בתורה

#### מקורות

- א. משנה סח: "בא לו כהן גדול..."
- ב. ירושלמי פ"ז ה"א "מניין לקריאת... מיכן לקריאת הפרשה"
- ג. רש"י סח: ד"ה בא לקרות; שפת אמת, שם; מאירי שם, ד"ה אמר המאירי
- ד. תוס' הרא"ש סח: ד"ה בא לו; תוס' רבנו פרץ שם, ד"ה ובעשור; תוס' ישנים ע. ד"ה ובעשור
- ה. מאירי תענית כו: ד"ה הגיע
- ו. גבורת ארי סח: ד"ה וכהן גדול

#### ירושלמי יומא פ"ז ה"א

מניין לקריאת הפרשה? ר' אידי בשם ר' יצחק: 'ויעש', מה תלמוד לומר 'כאשר צוה ה' את משה? מיכן לקריאת הפרשה.

#### שפת אמת סח: ברש"י ד"ה בא

ברש"י ד"ה בא לקרות הפרשה דילפינן ממילואים כו' והוא דבר חידוש דהא ליכא שום קריאה מן התורה [כמ"ש התוס' במגילה (י"ז ב) דליכא קריאה מה"ת לבד פ' זכור] וכל הקריאות הם תקנת עזרא, גם קשה דאיך ילפינן ממילואים דכמו שהי' שם קריאה כמו כן ביוה"כ דא"כ נאמר ג"כ שכל הדברים שנהגו בימי המילואים ינהגו ביוה"כ, [וכן הקשה בס' גבורת ארי דלא ילפי' ממילואים אלא פרישה שבעה משום דכתי' לעשות לכפר ע"ש].

#### מאירי סח: ד"ה אמר המאירי

וקריאה זו יש אומרים שהיא מעכבת, וכעין מה שאמרו בפרק ראשון לענין פרשת מלואים שמקראה שנצטוה לספר הענין לישראל מעכבת. וממה שאמרו כאן 'שאני קריאה דצורך עבודה היא' ומתוך כך הותרה בה לבישת בגדי כהונה, אין הדברים נראין לעכב אלא שסדר הענין היה כן. ומה שאמרו דצורך עבודה היא, פירושו שמאחר שהתקנה בתוך העבודה הרי היא כעבודה להתיר בה לבישת בגדי כהונה, הא שלא לצורך שום דבר שבעבודה שמא לא הותרה לבישת בגדי כהונה אף במקדש.

#### תוס' הרא"ש סח: ד"ה בא לו

בא לו כהן גדול לקרות וכו'. אחר שעשה עיקר עבודות של כפרת היום קורא בפרשה להודיע שעשה העבודות כסדר המקראות ומתפלל שתקבל עבודתו ומברך על המחילה וכל סדר הברכות. ירושלמי, מנין למקרא פרשה ר' אידי בשם ר' יוחנן ויעש מה ת"ל ויעש כאשר צוה ה' מכאן לקריאת הפרשה. פי', להודיע שעשה כאשר צוה ה'.

### תוס' רבנו פרץ סח: ד"ה ובעשור

ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה - תימה, דאמרינן בגיטין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, והכי איתא בירושלמי. ואומר ר"י, דהואיל ואינו מגיד אלא עבודת היום יכול לקרות בעל פה... ועוד יש לומר, כיון שאינה חובה לקרות פרשה זו, דאין זו רק תקנת עזרא, הילכך אין לחוש אם קוראה על פה.

### מאירי תענית כו: ד"ה הגיע

שאיין יחיד קורא על פה דברי תורה בצבור. ואף על פי שכהן גדול קורא אך בעשור ביום הכפרים על פה, זו איין הצבור מצווין בכך.

### גבורת ארי סח: ד"ה וכהן גדול

וכהן גדול עומד ומקבל וקורא אחרי מות. קשה לי, מדלא קאמר וכהן גדול עומד ומקבל ומברך על התורה לפני כהן גדול דתני דמברך לאחריה על התורה אלמא איין צריך לברך ברכת התורה לפני, ואמאי, מאי שנא לאחריה דמברך כדרך שמברכין בציבור ולפניה איין מברך... והיה נראה לי כיון דקריאה זו של כהן גדול אינו חובת ציבור כקריאת ספר תורה בשבת ויום טוב ושאר ימים שקורין בספר תורה מתקנת נביאים דחובת ציבור הוי והכל חייבים בה, מה שאין כן קריאה זו דכהן גדול אינו אלא חובתו לבד דרמי רחמנא עליה קריאת הפרשה ואין הציבור חייבים בשמיעתה, וכדתני סיפא: 'הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפים כו' ולא מפני שאינו רשאי וכו', ומשמע דהאי לא מפני שאינו רשאי ארישא דהרואה כהן גדול כשהוא קורא נמי קאי דרשאי להניחו ולצאת, אלמא איין קריאה זו אלא חובת כהן גדול לבד, משום הכי לא תקנו ברכה לפני כהן גדול שתקנו בקריאת ציבור וסגי ליה בברכת התורה שבירך שחרית כמו כל אדם. מיהו הואיל ומכל מקום קריאה זו חשובה יותר מתלמוד תורה דשאר כל יחיד דרמי רחמנא עליה קריאת פרשה זו לפיכך עדיפא משאר ת"ת דיחיד ומברך לאחריה הואיל ואכתי לא בירך אותה כלל עד השתא, מה שאין כאן לפני דכבר בירך אותה תו לא צריך דלא חשיב כל כך.

המשנה מלמדת כי לאחר שילוח השעיר לעזאזל, הכהן הגדול היה קורא בתורה:

בא לו כהן גדול לקרות, אם רצה לקרות בבגדי בוץ קורא, ואם לאו קורא באצטלית לבן משלו. חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנו לסגן, והסגן נותנו לכהן גדול. וכהן גדול עומד ומקבל וקורא 'אחרי מות' ו'אך בעשור'. וגולל ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר: יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן. ו'בעשור' שבחומש הפקודים קורא על פה. [משנה סח:]

בשונה משאר המעשים הנעשים על ידי הכהן הגדול, הקריאה בתורה אינה מפורשת בכתובים, ויש לעיין בתוקפה של קריאה זו – האם חיוב הקריאה הוא מן התורה או מדרבנן בלבד.

הירושלמי מביא מקור לקריאה זו מדרשה:

מניין לקריאת הפרשה? רבי אידי בשם רבי יצחק: 'ויעש', מה תלמוד לומר 'כאשר צוה ה' את משה'? מיכן לקריאת הפרשה. [ירושלמי פ"ז ה"א]

רש"י מביא לכך מקור שונה:

דילפינן ממלוואים, דאמרינן בפרק קמא: 'מניין שאף מקרא פרשה מעכב וכו'.

[רש"י שם, ד"ה בא לקרות]

מדברי הירושלמי ורש"י נראה שחובת הקריאה בתורה היא מדאורייתא<sup>169</sup>.

השפת אמת מעיר על החידוש בתפיסה זו:

והוא דבר חידוש, דהא ליכא שום קריאה מן התורה [כמ"ש התוס' במגילה (י"ז ב) דליכא קריאה מן התורה לבד פרשת זכור], וכל הקריאות הם תקנת עזרא.

[שפת אמת שם, ברש"י ד"ה לקרות]

ואכן, תוספות רבנו פרץ נוקט שחיוב הקריאה הוא מדרבנן מתקנת עזרא:

שאינה חובה לקרוא פרשה זו, דאין זו רק תקנת עזרא. [תוס' רבנו פרץ סח: ד"ה

ובעשור]<sup>170</sup>

על פי השיטה שחיוב הקריאה הוא מדרבנן, נראה ברור שקיים נתק בין סדר העבודה לבין הקריאה בתורה – הכהן הגדול עושה את עבודות היום המחויבות עליו מן התורה, ובנוסף חכמים הטילו עליו חובה לקרוא בתורה את ענייני היום. לעומת זאת, לפי השיטה שחיוב הקריאה הוא מדאורייתא, יש להסתפק ביחס בין הקריאה בתורה לבין סדר העבודה: האם הקריאה היא חלק מסדר העבודה, או שהיא עניין עצמאי.

נראה שבעניין זה קיים הבדל בין שתי הדרשות דלעיל. לפי דרשתו של רש"י, "דילפינן ממלואים דאמרינן בפרק קמא: 'מניין שאף מקרא פרשה מעכב'", נראה שהקריאה מהווה חלק מסדר העבודה – לא די לעשות את מעשי העבודה הפיזיים, אלא יש להוסיף ולומר בפה את הפרשיות בתורה העוסקות בענייני יום הכיפורים, ורק בכך נשלם 'סדר העבודה'<sup>171</sup>.

לעומת זאת, לפי דרשת הירושלמי, "כאשר צוה ה' את משה – מיכן לקריאת הפרשה", ניתן להבין שזהו דין עצמאי. וכן עולה מדברי תוספות הרא"ש:

אחר שעשה עיקר עבודות של כפרת היום קורא בפרשה להודיע שעשה העבודות כסדר המקראות ומתפלל שתתקבל עבודתו ומברך על המחילה וכל סדר הברכות. ירושלמי, 'מניין למקרא פרשה? רבי אידי בשם רבי יוחנן: ויעש, מה תלמוד לומר ויעש כאשר צוה ה'? מכאן לקריאת הפרשה, פירוש, להודיע שעשה כאשר צוה ה'.

[תוס' הרא"ש סח: ד"ה בא לו]

לדבריו, הקריאה בתורה נעשית כדי "להודיע שעשה העבודות כסדר המקראות". לפי זה, הקריאה היא אינה חלק מ'סדר העבודה', אלא היא חובה נפרדת הקיימת לצידה.

נפקא מינה בין הבנות אלו ביחס בין קריאת התורה לבין סדר העבודה, האם הקריאה מעכבת את סדר העבודה. מדברי רש"י, הלומד את חיוב הקריאה מהמילואים, נראה שהקריאה מעכבת את העבודה, אך ראשונים ואחרונים חלקו על כך:

וקריאה זו יש אומרים שהיא מעכבת, וכעין מה שאמרו בפרק ראשון לענין פרשת מלואים, שמקראה שנצטוו לספר הענין לישראל מעכבת. וממה שאמרו כאן 'שאני קריאה דצורך עבודה היא' ומתוך כך הותרה בה לבשת בגדי כהונה, אין הדברים נראין לעכב, אלא שסדר הענין היה כן.

[מאירי סח: ד"ה אמר המאירי]

<sup>169</sup> אמנם, הראב"ה [סי' תתקצה] כותב: "ובירושלמי משמע שהקריאה לא היתה אלא להזכרה בעלמא שלא ישכח מסדר העבודות". נראה שלשיטתו הירושלמי סבור שחיוב הקריאה הוא מדרבנן בלבד.

<sup>170</sup> וכן כותבים הקרית ספר [הל' עבודת יום הכיפורים פרק ג] והתוספות יו"ט [סוטה פ"ז מ"ח ד"ה פרשת המלך].

<sup>171</sup> הבנה זו, שהקריאה היא חלק מסדר העבודה, עולה מטעמו של רש"י [סח: ד"ה אמרו לו] לדברי המשנה [שם], כי לפני הקריאה בתורה הכהן הגדול היה צריך לדעת שהשעיר המשתלח הגיע למדבר: "שאינו רשאי להתחיל בעבודה אחרת עד שהגיע שעיר למדבר, שנאמר 'ושלח את השעיר במדבר', ואחר כך 'ואת חלב החטאת יקטיר המזבחה'".

פירש רש"י דילפינן ממילואים, דאמרינן בפרק קמא 'מנין שאף מקרא פרשה מעכב'... ועוד קשה לי, דאם כן יהא מקרא מעכב ביום הכיפורים כמו במילואים, ולא מצינו שתעכב.

[גבורת ארי סח: ד"ה בא לו]

ההבנות השונות בגדר מצות הקריאה בתורה, משליכות על שאלה נוספת: האם קריאה זו היא חובת הכהן הגדול או חובת הציבור. לפי ההבנה שזהו חלק מסדר העבודה, נראה שזוהי חובת הכהן הגדול. לעומת זאת, אם זהו חיוב עצמאי, ייתכן שזו חובת הציבור, בדומה לשאר הקריאות בתורה<sup>172</sup>.

מדברי הראשונים עולה מחלוקת בעניין זה. התוספות ישנים כותבים כי מותר לכהן גדול לקרוא את פרשת "אך בעשור" על פה, על אף איסור "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה", הואיל וזהו "סדרו של יום":

ורב"א פירש ואמר, הואיל ואינו מגיד אלא עבודת היום יכול לקרות בעל פה, כעין תפלת המוספין שאנו קורין בעל פה. ומביא ראיה מן הירושלמי, דקאמר התם במכילתין: 'אין גוללין ספר תורה ברבים כו', והתניא קורין אחרי מות ואך בעשור כו'. שנייא היא שהיא סידרו של יום, תדע דאמר ריש לקיש בכל אתר אסור לקרות בעל פה וכאן קורין בעל פה'.

[תוס' ישנים ע. ד"ה ובעשור]

#### תוספות ישנים ממשיכים וכותבים:

אך קשה לרבי על פרשת קרבנות שאנו אומרים בכל יום בעל פה ואינו סידרו של יום. ואומר רבי, דהיינו טעמא, שאינו מוציא רבים ידי חובתן, אבל אם היה להוציא רבים ידי חובתן היה אסור כיון שאינו סידרו של יום.

תוספות ישנים כותבים שאיסור "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה" אמור רק בקריאה להוציא את הרבים ידי חובתן. לפי זה, מכך שתוספות ישנים נזקקים לבאר מדוע הותר לכהן הגדול לקרוא על פה, מוכח שלשיטתם קריאה זו נעשית כדי להוציא את הרבים ידי חובתן. ואם כן, להבנתם הקריאה אינה חובת הכהן הגדול אלא חובת הציבור<sup>173</sup>.

לעומתם, המאירי כותב בטעם היתר קריאת פרשיית "אך בעשור" על פה:

ואף על פי שכהן גדול קורא 'אך בעשור' ביום הכפרים על פה, זו אין הצבור מצווין בכך.

[מאירי תענית כו: ד"ה הגיע]

לדבריהם, ההיתר הוא משום שקריאה זו אינה חובת הציבור<sup>174</sup>.

הגבורת ארי נוקט כהבנה זו, שהקריאה אינה חובת הציבור אלא חובת הכהן הגדול<sup>175</sup>, ועל פיה הוא מבאר מדוע, להבנתו, הכהן הגדול לא היה מברך ברכת התורה לפני הקריאה:

קשה לי, מדלא קאמר 'וכהן גדול עומד ומקבל ומברך על התורה לפני' כדרך דתני דמברך לאחריה על התורה, אלמא אין צריך לברך ברכת התורה לפני, ואמאי, מאי שנא לאחריה דמברך כדרך שמברכין בציבור ולפניה אין מברך... והיה נראה לי, כיון דקריאה זו של כהן

<sup>172</sup> שאלה דומה קיימת לגבי הקהל, האם זו חובת הציבור או חובת המלך; עי' קונטרס 'זכר למקדש' לאדר"ת [פרק א אות ב], ואכמ"ל.

<sup>173</sup> כך מוכיחים בספר 'שערי היכל' [מערכה קסח].

<sup>174</sup> וכן נוקט הריטב"א [ע. ד"ה לפי] במסקנתו.

<sup>175</sup> הגבורת ארי [שם] מביא ראיה לכך מדברי המשנה [שם]: "הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין, והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כהן גדול כשהוא קורא". מבואר במשנה כי לא כולם היו שומעים את קריאת התורה, ומכאן שהיא אינה חובת הציבור. ראיה זו מבוססת על ההנחה שכל אחד ואחד מחויב להשתתף בחובת הקריאה המוטלת על הציבור. אמנם, יש אחרונים הטוענים כי קריאת התורה היא חובה כללית על הציבור, אך כל אחד בפני עצמו אינו חייב להשתתף בקריאה, וכן נראה מדברי הרמב"ן [מגילה מלחמות ג.], ואכמ"ל.

גדול אינו חובת ציבור כקריאת ספר תורה בשבת ויום טוב ושאר ימים שקורין בספר תורה מתקנת נביאים דחובת ציבור הוי והכל חייבים בה, מה שאין כן קריאה זו דכהן גדול אינו אלא חובתו לבד דרמי רחמנא עליה קריאת הפרשה ואין הציבור חייבים בשמיעתה... משום הכי לא תקנו ברכה לפנייה כדרך שתקנו בקריאת ציבור וסגי ליה בברכת התורה שבירך שחרית כמו כל אדם. [גבורת ארי יומא סח: ד"ה וכהן גדול]

לדבריו, ברכת התורה נקבעה רק על קריאה שהיא חובת הציבור. על כן, קריאה זו, הואיל ואינה חובת הציבור, לא מברכים לפנייה ברכת התורה<sup>176</sup>.

לסיום נעיר על מחלוקת הפוסקים בנוסח ברכות ההפטרות ביום הכיפורים, ששורשיה בסוגייתנו ובהבנות השונות העולות ממנה. המגן אברהם פוסק:

בהפטרות אין אומרים 'מלך מוחל וסולח', רק 'ודברך אמת וקיים לעד, ברוך אתה ה' מלך על כל הארץ' וכו'.

[הקדמה לסי' תרכא]

רבי שלמה קלוגר בספרו 'חכמת שלמה' דן בדבריו:

הנה טעמו, דמה ענין מחילה אצל ספר תורה. אמנם בסידור מוהר"י עמדן חולק עליהם, די ש לומר כן, והביא ראיה מן המשנה דמסכת יומא פרק ז', דקאמר שם דמברך על מחילת העון. ובאמת לא קשה מידי, וממנו נעלם פירוש רש"י, דפירש שם [ד"ה] בא לו כהן גדול לקרות, וז"ל: 'דילפינן ממילואים דאף קריאת הפרשה מעכב', ע"ש. ואם כן אינו דומה, דבשלמא התם במקדש דהוי חיוב קריאה מן התורה וקריאת הפרשה מעכבת הכפרה, לכך שפיר שייך בה סליחה, דהרי בלאו הכי לא נמחל, כיון דמעכבת הכפרה. אבל לדידן אין קריאת הציבור מן התורה, רק תקנת עזרא מפני כבוד התורה בלבד, ולכך מה ענין קריאה זו למחילת העון.

[חכמת שלמה, שם]

רבי שלמה קלוגר מביא את דברי רבי יעקב עמדן המוכיח ממשנתנו שיש להזכיר את הכפרה בברכות ההפטרות. רבי שלמה קלוגר חולק וטוען שאין להשוות בין קריאת התורה שלנו לקריאת התורה של הכהן הגדול – דווקא קריאת התורה של הכהן הגדול קשורה לכפרה, ואילו קריאת התורה שלנו אינה קשורה לכפרה, ולכן בה אין מקום להזכיר את כפרת העוונות. נראה להעמיק הבחנה זו. קריאת התורה שלנו היא **מחובת המועד**, כפי שקיימת חובת קריאה בתורה בכל מועד ומועד<sup>177</sup>. לעומתה, קריאת התורה של הכהן הגדול נובעת **מסדר עבודת הכפרה**, ולכן דווקא בה יש להזכיר את מחילת העוונות.

הבחנתו של רבי שלמה קלוגר מבוססת על דברי רש"י במקור חובת הקריאה, על פיהם הקריאה היא חלק מסדר עבודת הכפרה. אמנם, כפי שהתבאר, ישנן שיטות אחרות, ועל פיהן ייתכן וגם קריאת התורה של הכהן הגדול אינה קשורה במהותה לעבודת הכפרה, ויש מקום להשוותה לקריאת התורה הנוהגת בזמן הזה.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>176</sup> דבריו מבוססים על ההנחה שיש לברך ברכת התורה לפני הקריאה רק בקריאה שהיא **חובת הציבור**, ולא בכל קריאה **הנעשית בציבור**; ועי' תורת רפאל [א"ח ס' ב] הדין בכעין זה.

<sup>177</sup> כדברי הגמרא [מגילה לב.]: "וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל – מצותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו".

# יסודות יומא

## שיעור עשרים ואחד

### הוצאת הכף והמחתה והשלמת עבודת היום

#### מקורות

א. ויקרא פרק טז פס' כג-כה

ב. גמ' יומא ע.עא. "מתני'... ותו לא"; רש"י ע: ד"ה ואחר כך אילו, וד"ה אחר כך תמיד; [תוס' ד"ה ואחר]

ג. רמב"ם הל' יום הכיפורים פ"ב ה"ב

ד. רמב"ן ויקרא טז, כג

ה. רא"ש הל' סדר עבודת יום הכיפורים "ואיכא למימר... עדיף טפי"

ו. חכמת אדם סוף הלכות אבלות

ז. שיעורי הגר"ד ע. עמ' קסב

#### רמב"ן ויקרא פרק טז פס' כג

ובא אהרן אל אהל מועד - אמרו רבותינו שאין זה מקומו של מקרא זה, ונתנו טעם לדבריהם במסכת יומא ואמרו, כל הפרשה כולה נאמרה על הסדר חוץ מביאה זו שהיא אחר עשיית עולתו ועולת העם והקטרת אמורי פר ושעיר שנעשין בחוץ בבגדי זהב, וטובל ומקדש ופושטן ולובש בגדי לבן ובא אל אהל מועד להוציא את הכף ואת המחתה שהקטיר בה את הקטורת לפני לפני, ופשט את בגדי הכבד אחר שהוציאם ולובש בגדי זהב לתמיד של בין הערבים, לשון רש"י. ובאמת שהכתוב הזה אומר לנו דרשני, שלא יתכן בשום פנים שיצוה שיבא אהרן אל אהל מועד ללא דבר רק לפשוט שם בגדיו ולהיותו ערום בהיכל ה' ולהניחם שם לרקבון, אבל על כרחנו 'ובא אהרן אל אהל מועד' לעבוד עבודה, לא הוצרך הכתוב להזכירה, והיא הוצאת הכף והמחתה. וטעם הכתוב, כי הזכיר בתחילה ונתן את הקטרת על האש לפני ה' וכסה ענן הקטרת את הכפורת אשר על העדות ולא ימות, לומר שיתן הקטרת על האש עד שיעלה ענן הקטרת, ויצא מיד והניח הכף והמחתה שם ועל כל פנים יצטרך להוציא, ולכך אמר 'ובא אהרן אל אהל מועד', לבא מבית לפרכת למה שהניח שם.

והנה הפרשה לא הזכירה כל מה שיעשה הכהן בתחילה בבגדי זהב כגון תמיד של שחר, אבל התחילה בעבודת היום בבגדי לבן, וסדרה הפרשה שיעשה בהם קטרת שלפני לפנים ופר שעיר הפנימי וענין השעיר המשתלח. וכל זה עשוי בסדר אחד ולא נשאר לעשות בבגדים האלו לבד הוצאת הכף והמחתה. ודרך הכתובים בכל מקום להשלים הענין אשר התחיל בו אף על פי שיש בו קצת ענין מאוחר למה שיזכיר אחר כן, ולכך אמר 'ובא אהרן אל אהל מועד' בבגדים האלה להשלים עבודותיו והיא הוצאת הכף והמחתה שהוא צריך להוציאם משם, ופשט אחרי צאתו את בגדיו אשר לבש בבוקר בעת באו אל הקודש, והניחם שם במקום אשר יפשיטם, ללמד שלא ילבש אותם ביום הכפורים אחר. והנה נשלם כל הנעשה בבגדי לבן בכל היום בסדר אחד. וחזר ואמר ורחץ את בשרו במים וגו' ולבש את בגדיו הידועים לו שבהם יעבוד כל השנה, ללמד שהוא טעון טבילה בין בגדים לבגדים. ואמר ויצא ועשה את עולתו, כי כל הנעשה קודם לזה בבגדי הלבן הכל מעשה פנים, ואילו ואיל העם שיזכיר הם נעשים על המזבח החיצון. והנה הזכירה הפרשה הלבשה הראשונה של בגדי הלבן והצריך בה טבילה, והזכירה הפשיטה האחרונה והצריך בה טבילה, ולמדנו שהוא טעון טבילה בכל חליפות בגדים.

ועל דעת רש"י תהיה הטבילה הזאת של הוצאת כף ומחתה אחרי אילו ואיל העם בין המוספין לתמיד של בין הערבים, וכן דעת כל הגאונים, וכן יראה מן הברייתא השנויה בתורת כהנים (פרק ו ה) כפשוטה. אבל אנו מצאנו בירושלמי (יומא פ"ז ה"ב) אמר רבי יוחנן הכל מודים בהוצאת הכף והמחתה שהיא לאחר תמיד של בין הערבים,

וכן כתב הרב ר' משה (הל' עבודת יום הכפורים פ"ב ה"ב), וכן הסדר השנוי במשנתנו: 'קדש ופשט וירד וטבל הביאו לו בגדי זהב נכנס להקטיר את הקטורת'. אלא כך הוא הסדר: סדר היום בבגדי לבן, ואילו ואיל העם והמוספין ואמורי החטאת ותמיד של בין הערבים בבגדי זהב בטבילה שלישית, והוצאת כף ומחתה בבגדי לבן בטבילה רביעית, קטרת חביתים ונסכים ונרות בבגדי זהב בטבילה חמישית. והטעם בזה, לפי שאינה עבודה ואחרו אותה לאחר כל מעשה היום, ובלבד שנקיים בה חמש טבילות, ולכך הפסיק בסדר התמיד של בין הערבים ומוציאין כף ומחתה בין התמיד לקטרת.

### רא"ש הל' סדר עבודת יום הכיפורים

ואיכא למימר שגם אימורי פר ושעיר היו קריבין אחר הוצאת כף ומחתה כדי שנמעט ההפסקה בין עבודת היום ובין הוצאת כף ומחתה שהרי הם כתובים מיד אחר עבודת היום והיה ראוי לעשותן מיד אלא שאנו צריכין להקדים אילו ואיל העם לקיים חמש טבילות ועשרה קידושין דגמירי שצריך לעשות ביום הכפורים. הלכך כל מה שנוכל למעט ההפסק עדיף טפי.

### חכמת אדם סוף הלכות אבלות

ונראה לי על פי מה ששמעתי בשם מחותני הגאון החסיד מוה"ר אליהו, שדקדק מה שאמרו בגמרא הביאו רש"י על פס' 'ובא אהרן', ופירש רש"י: 'כל הפרשה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק הזה', ע"ש ברש"י. וקשה, וכי לא יוכל התורה לסדר הפסוקים כמו שסידרם רש"י, ורמב"ן דחק בזה. ותירץ הוא ז"ל על פי מדרש רבה בפרשה זו פרשה כ"א: 'אמר רבי יודן בר סימן: צער גדול כו' ואל יבא בכל עת – יש עת לשבעה שנים ויש עת לשבעים שנים כו', א"ל הקב"ה: לא עת לשנה ולא לז' שנים כו', אלא בכל שעה שהוא רוצה לכנוס יכנוס, רק שיכנס כסדר הזה', עד כאן. נשמע מזה שדוקא שאר כהנים גדולים אסורים לכנוס לקדשי קדשים אלא ביום הכפורים, אבל אהרן היה מותר לכנוס בכל שעה ושעה רק שיכנוס בסדר העבודה שנאמר בפרשה זו. ולפי זה התורה דקדקה בסדר, שהרי הטעם שאמרו בגמרא דקרא ד'ובא אהרן' הוא שלא כסדר, דגמירי דה' טבילות וי' קדושין לכהן גדול ביום הכפורים ואי כסדר הכתוב לא משכחת אלא ג', וזה דוקא ביום הכפורים היה הלכה למשה מסיני דצריך ה' טבילות, אבל כשירצה אהרן לעבוד בשאר ימות השנה לא גמירי הלכתא, ואם כן באמת אינו אלא ג' ועובד כסדר האמור בפרשה. ואם כן הפסוק 'ובא אהרן' נכתב כסדר, משום אהרן בשעת ימות השנה. עד כאן דברי הגאון, ותורת אמת היתה בפיהו ושפתיים יישק.

### שיעורי הגרי"ד ע. עמ' קסב

רש"י פירש: 'ופר העולה נמי דמוסף עם תמיד של בין הערבים בטבילה חמישית'. אך עיין ברמב"ם (פ"ד ה"ב) שפסק שתמיד של בין הערבים קרב בטבילה השלישית. וכך הביא הרמב"ן (ויקרא טז, כג) בשם הירושלמי. ולכאורה צדקו דבריהם, שהרי אחרי שגמרו את הקרבת כל קרבנות היום, עליהם להקריב את התמיד שנאמר: 'והקטיר עליה חלבי השלמים', 'עליה – השלם כל הקרבנות' (לג, א).

על מנת להסביר את שיטת רש"י, יש לעיין בגמרא לקמן (ע, ב): 'תנו רבנן, ובא אהרן אל אהל מועד, למה הוא בא? להוציא את הכף ואת המחתה, שכל הפרשה כולה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק זה'. ויש להבין, מדוע באמת כתבה התורה את הפסוק הזה שלא כסדר. ונראה, שבאמת הוצאת הכף והמחתה צריכה להצטרף אל שאר העבודות הנעשות בבגדי לבן. ולפי רבי עקיבא בטבילה שלישית היו מקריבים רק את הקרבנות שיש בהם קיום של עבות היום, אף על פי שנעשות בבגדי זהב בחוץ כדי שלא לחצוץ בין הוצאת כף ומחתה לבין שאר העבודות הנעשות בבגדי לבן. והרי רבי סובר: 'איל אחד אמור כאן הוא האמור בחומש הפקודים', ומשמעות הדבר היא שיש בהקרבת איל המוספים קיום של עבודת היום. גם שעיר החטאת קשור עם עבודת היום, אף על פי שהוא מוזכר רק בפרשת המוספים, שהרי הכתוב אומר (במדבר כט יא): 'מלבד חטאת הכפורים'. ומפסוק זה לומד רבי עקיבא שמקריבים את השעיר החיצון, רק לאחר השעיר הפנימי. ומכאן שכפרת שעיר החטאת של המוספים מצטרפת עם כפרת השעיר הפנימי. על רקע זה ניתן להבין מדוע לא מקריבים את קרבן התמיד של בין הערבים לפני הוצאת הכף והמחתה. שהרי, קרבן זה איננו קשור לעבודת היום של פרשת אחרי מות, והקרבתו במסגרת העבודות של

הטבילה השלישית, היתה גורמת לחיץ בין העבודות הנעשות בבגדי לבן שבטבילה שנייה, לבין הוצאת הכף והמחיתה שצריכה להתייחס אליהן.

המשנה מפרטת את סדר עבודות היום הנעשות לאחר השלמת עבודות הכפרה ולאחר הקריאה בתורה:

אם בבגדי בוץ קורא קדש ידיו ורגליו פשט ירד וטבל עלה ונסתפג, והביאו לו בגדי זהב ולבש וקדש ידיו ורגליו, ויצא ועשה את אילו ואת איל העם ואת שבעת כבשים תמימים בני שנה, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר: עם תמיד של שחר היו קרבין. ופר העולה ושעיר הנעשה בחוץ היו קרבין עם תמיד של בין הערבים. קדש ידיו ורגליו ופשט וירד וטבל ועלה ונסתפג, הביאו לו בגדי לבן ולבש וקדש ידיו ורגליו. נכנס להוציא את הכף ואת המחיתה. קדש ידיו ורגליו ופשט, וירד וטבל עלה ונסתפג. הביאו לו בגדי זהב ולבש וקדש ידיו ורגליו, ונכנס להקטיר קטורת של בין הערבים ולהטיב את הנרות. וקדש ידיו ורגליו ופשט, הביאו לו בגדי עצמו ולבש. ומלוין אותו עד ביתו, ויום טוב היה עושה לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקודש. [משנה ע.]

מדברי המשנה עולה, כי השלמת העבודות הנעשות בבגדי זהב, נעשתה בשני שלבים, כאשר ביניהם הכהן הגדול היה טובל, לובש בגדי לבן ומוציא את הכף והמחיתה מקודש הקדשים.

הגמרא לומדת סדר זה מדרשה:

תנו רבנן, 'ובא אהרן אל אהל מועד' – למה הוא בא? להוציא את הכף ואת המחיתה, שכל הפרשה כולה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק זה. מאי טעמא? אמר רב חסדא: גמירי חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום, ואי אמרת כסדרן כתיבי לא משכחת לה אלא שלש טבילות וששה קידושין.

הגמרא לומדת מהכתוב [ויקרא טז, כג] "ובא אהרן אל אהל מועד" שהכהן הגדול נכנס לקודש הקדשים פעם נוספת, כדי להוציא את הכף והמחיתה<sup>178</sup>. הגמרא מוסיפה, כי על אף שכתוב זה מופיע מיד לאחר סיום עבודות הכפרה, בהכרח עבודה זו נעשתה מאוחר יותר, שכן אם הכתובים הם כסדרם – הכהן הגדול טובל שלוש טבילות ומקדש ידיו ורגליו שישה קידושין, ואילו אנו מקובלים במסורת שהיו חמש טבילות ועשרה קידושין.

דברי הגמרא, "שכל הפרשה כולה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק זה", מעלים שתי תמיהות:

א. אם אכן הוצאת הכף והמחיתה נעשתה רק לאחר מכן, מדוע התורה כתבה אותה שלא במקומה<sup>179</sup>?

ב. לכאורה, דווקא סדר המקראות בתורה הוא המסתבר: מיד לאחר סיום עבודות הכפרה יש להוציא את הכף והמחיתה, ולאחר מכן שאר עבודות היום נעשות ברצף אחד. לעומת זאת, הסדר ההלכתי טעון ביאור: מדוע יש לדחות את הוצאת הכף והמחיתה ולעשות אותה באמצע השלמת עבודות היום? מדוע עבודות היום אינן נעשות ברצף אחד?

בשם הגר"א מובא יישוב לתמיהות אלו:

ונראה לי על פי מה ששמעתי בשם מחותני הגאון החסיד מוה"ר אליהו, שדקדק מה שאמרו בגמרא הביאו רש"י על פס' 'ובא אהרן', ופירש רש"י: 'כל הפרשה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק הזה', ע"ש ברש"י. וקשה, וכי לא יוכל התורה לסדר הפסוקים כמו שסידרם רש"י, ורמב"ן דחק בזה. ותירץ הוא ז"ל על פי מדרש רבה בפרשה זו פרשה כ"א: 'אמר רבי יודן בר

<sup>178</sup> עי' רמב"ן [שם] הדן בביאור הכתוב על פי דרשה זו.

<sup>179</sup> עי' רמב"ן [שם] המציע יישוב לכך.

סימן: צער גדול כו' ואל יבא בכל עת – יש עת לשבעה שנים ויש עת לשבעים שנים כו', א"ל הקב"ה: לא עת לשנה ולא לז' שנים כו', אלא בכל שעה שהוא רוצה לכנוס יכנוס, רק שיכנס כסדר הזה, עד כאן. נשמע מזה שדוקא שאר כהנים גדולים אסורים לכנוס לקדשי קדשים אלא ביום הכפורים, אבל אהרן היה מותר לכנוס בכל שעה ושעה רק שיכנוס בסדר העבודה שנאמר בפרשה זו. ולפי זה התורה דקדקה בסדר, שהרי הטעם שאמרו בגמרא דקרא ד'ובא אהרן' הוא שלא כסדר, דגמירי דה' טבילות וי' קדושין לכהן גדול ביום הכפורים ואי כסדר הכתוב לא משכחת אלא ג', וזה דוקא ביום הכפורים היה הלכה למשה מסיני דצריך ה' טבילות, אבל כשירצה אהרן לעבוד בשאר ימות השנה לא גמירי הלכתא, ואם כן באמת אינו אלא ג' ועובד כסדר האמור בפרשה. ואם כן הפסוק 'ובא אהרן' נכתב כסדר, משום אהרן בשעת ימות השנה. עד כאן דברי הגאון, ותורת אמת היתה בפיהו ושפתיים יישק. [חכמת אדם סוף הלכות אבלות]

לדברי הגר"א, הסדר הכתוב בתורה מתאר את סדר כניסת אהרן הכהן ליום הכיפורים בכל ימות השנה<sup>180</sup>. אמנם, שאר הכהנים הגדולים יכולים להיכנס לקודש הקדשים רק ביום הכיפורים, וביום הכיפורים נאמרה הלכה מיוחדת: "גמירי, חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום". לכן, כדי שיהיו חמש טבילות ועשרה קידושים, יש צורך לדחות את הוצאת הכף והמחתה ולעשותה באמצע השלמת עבודות היום.

מדברי הגר"א משתמע כי מצד העיקרון ראוי היה להצמיד את הוצאת הכף והמחתה לסיום עבודות הכפרה, אלא שקיים אילוץ לדחות אותה לאחר מכן, כדי שיהיו חמש טבילות ועשרה קידושין. דברים אלו מבוססים על ההבנה שקיים דין עצמאי של 'חמש טבילות ועשרה קידושין', אולם – כפי שהתבאר בשיעור השביעי [חמש טבילות] – תוספות ישנים [לב. ד"ה גמירי] נוקטים לא כך, ולדבריהם ההלכה המוקבלת במסורת ("גמירי חמש טבילות ועשרה קידושין") לא לימדה על חובה לטבול חמש טבילות, אלא על מספר השינויים מבגדי זהב לבגדי לבן ומבגדי לבן לבגדי זהב. לשיטתם, אין דין של 'חמש טבילות ועשרה קידושין', אלא יסוד הדין הוא שהעבודות צריכות להיעשות בסדר מסוים, וממנו עולה שבהכרח כהן טובל חמש טבילות. לפי שיטה זו, יש ליישב את התמיהות דלעיל באופן אחר.

לפי שיטתם נראה לבאר, כי דחיית הוצאת והמחתה ועשייתה באמצע השלמת עבודות היום, יוצרת הבחנה בין שני סוגי עבודות: עבודות המשלימות את עבודות הכפרה, ועבודות אחרות שאינן קשורות לעבודות הכפרה. העבודות הנעשות לפני הוצאת הכף והמחתה משלימות את עבודות הכפרה ונלוות אליהן, ואילו העבודות הנעשות לאחר הוצאת הכף והמחתה אינן קשורות לעבודות הכפרה.

הרב ספי מרקוס מציע הבנה זו בתוספת עומק:

נראה להציע שהדחייה של הוצאת הכף ומחתה קשורה קשר עמוק למשמעות הקטרת הקטורת ביום הכיפורים... שענן הקטורת מהווה למעשה את חידוש התגלות השכינה, המתגלה (כתמיד) בענן, כאשר יום הכיפורים מהווה יום של חניכה מחודשת של המקדש וחידוש הקשר בין ישראל לקב"ה. לאור הבנה זו נראה להציע... שדחיית הוצאת הכף והמחתה עד לאחר עשיית אילו ואיל העם מלמדת שלמעשה גם קורבנות אלו הם חלק אינטגרלי מסדר עבודת הכפרה והריצוי של יום הכיפורים. כשם שיש להזות את הדם בזמן שהקטורת מתמרת לה בקודש הקדשים, כך כל עבודה שנעשית בזמן שענן הקטורת קיים בקודש הקדשים, נחשבת לעבודה מהותית הקשורה לכפרת היום.

[שיעורים במסכת יומא בעין ובהלכה - שיעור 18, באתר 'תורת הר עצינן']

לדבריו, הקטורת גורמת להשראת שכינה בקודש הקדשים<sup>181</sup>. מטעם זה, ענן הכבוד של השכינה צריך להיות נוכח עד שעת סיום העבודה, ורק לאחר מכן מוציאים את הכף והמחתה, ובכך

<sup>180</sup> שיטת הגר"א בעניין זה נידונה בשיעור הראשון [סדר עבודת יום הכיפורים – טעמו ומהותו].

<sup>181</sup> דנו בעניין זה בשיעור השלושה עשר [הקטרת הקטורת].

מסתיימת השראת השכינה המיוחדת של יום הכיפורים. בהתאם לכך, העבודות המשלימות את עבודות הכפרה והנלוות אליהן צריכות להיעשות כאשר הכף והמחתה עוֹדֵן בקודש הקדשים, ואילו העבודות שאינן קשורות לעבודות הכפרה נעשות לאחר מכן, לאחר הוצאת הכף והמחתה וסילוק השראת השכינה המיוחדת ליום הכיפורים.

כדי לבחון טענה זו, יש לעיין אלו עבודות נעשות לפני הוצאת הכף והמחתה (בטבילה השלישית) ואלו עבודות נעשות לאחריה (בטבילה החמישית).

במשנה דלעיל נאמר כי 'אילו ואיל העם' היה נעשה לפני הוצאת הכף והמחתה, ואילו הקטורת והטבת הנרות היו נעשות לאחריה. לא מפורשת במשנה שעת הקרבת תמיד של בין הערבים, ונחלקו בכך הראשונים.

רש"י כתב:

ואחר כך תמיד של בין הערבים – בטבילה חמישית. [רש"י ע: ד"ה ואחר כך]

לדבריו, תמיד של בין הערבים נעשה בטבילה החמישית, לאחר הוצאת הכף והמחתה<sup>182</sup>.

לעומתו, הרמב"ם פוסק:

ואחר כך מקדש ידיו ורגליו ופושט בגדי לבן וטובל ועולה ומסתפג, ולובש בגדי זהב ומקדש ידיו ורגליו, ומקריב שעיר חטאת של מוסף היום ואילו ואיל העם, והם עולות, ומקטיר אימורי פר ושעיר הנשרפין, ומקריב תמיד של בין הערבים. ואחר כך מקדש ידיו ורגליו ופושט בגדי זהב, וטובל ועולה ומסתפג ולובש בגדי לבן, ומקדש ידיו ורגליו, ונכנס לקדש הקדשים, ומוציא משם את הכף ואת המחתה. ואחר כך מקדש ידיו ורגליו ופושט בגדי לבן, וטובל ועולה ומסתפג, ולובש בגדי זהב ומקדש ידיו ורגליו, ומקטיר קטרת של בין הערבים של כל יום ומטיב את הנרות בין הערבים. ומקדש ידיו ורגליו, ופושט בגדי זהב ולובש בגדי חול ויוצא. [הל' עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ב]

לשיטתו, תמיד של בין הערבים קרב בטבילה השלישית, לפני הוצאת הכף והמחתה<sup>183</sup>.

שיטת הרמב"ם, ככל הנראה, מבוססת על ההבנה שהוצאת הכף והמחתה צריכה להיעשות לאחר כל עבודות היום; לכן גם התמיד נעשה לפניו, ורק הקטרת הקטורת והטבת הנרות נעשו לאחר מכן<sup>184</sup>. אולם, שיטת רש"י טעונה ביאור: מדוע 'אילו ואיל העם' נעשה לפני הוצאת הכף והמחתה, ואילו השלמת שאר קרבנות היום נעשית לאחריה?

ביאור לכך עולה מדברי הרא"ש<sup>185</sup>:

ואיכא למימר שגם אימורי פר ושעיר היו קריבין אחר הוצאת כף ומחתה כדי שנמעט ההפסקה בין עבודת היום ובין הוצאת כף ומחתה, שהרי הם כתובים מיד אחר עבודת היום

<sup>182</sup> וכן נוקט רש"י במקומות נוספים [יומא לב: ד"ה שכל; ויקרא טז, כג ד"ה ופשוט].

<sup>183</sup> מחלוקתם נעוצה במשמעות השונה העולה ממקורות התנאים: מהספרא [אחרי מות פ"ו הל' ה; מובא בגמ' לב]. נראה כרש"י, ואילו מהירושלמי [פ"ז ה"ב] נראה כרמב"ם; ועי' רמב"ן [ויקרא טז, כג] הדין בכך.

<sup>184</sup> טעם הדבר מבואר על ידי הרמב"ן [ויקרא טז, כג]: "והטעם בזה, לפי שאינה עבודה ואחרו אותה לאחר כל מעשה היום, ובלבד שנקיים בה חמש טבילות, ולכך הפסיק בסדר התמיד של בין הערבים ומוציאין כף ומחתה בין התמיד לקטורת". הרמב"ן מבאר, כי הוצאת הכף והמחתה אינה עבודה אלא פינוי קודש הקדשים מהכף והמחתה שנשארו בו מהקטרת הקטורת. בשל כך, יש להקדים את עשיית כל עבודות היום, ורק לאחר מכן להוציא את הכף והמחתה. הרמב"ן מוסיף, שאף על פי כן יש להוציא את הכף והמחתה לפני הקטרת הקטורת והדלקת הנרות, כדי שיהיו חמש טבילות. [ועי' תוס' יו"ט [יומא פ"ז מ"ג ד"ה ע] הנותן טעם אחר לאיחור הוצאת הכף והמחתה: "ואיחור הוצאת כף נראה לי דסבר דמצוה שישארו כלי הקטרת בדביר כל כמה שיוכל לאחור ולשהותו שם. ויותר ראוי גם כן שסוף ביאת כהן גדול יהיה בהיכל ממה שיהיה סוף ביאתו בקדשי קדשים, הלכך מאחרין אותו מלהוציאן עד קודם קטורת הערב, שזהו סוף ביאתו להיכל בו ביום"].

<sup>185</sup> הרא"ש הולך בדרכו העקרונית של רש"י, אך קיימת מחלוקת ביניהם לגבי זמן הקטרת אימורי החטאת: רש"י [ע: ד"ה ואחר כך] סובר שבטבילה שלישית, ואילו הרא"ש נוקט בשיטת תוספות [שם, ד"ה ואחר] שבטבילה רביעית.

והיה ראוי לעשותן מיד, אלא שאנו צריכין להקדים אילו ואיל העם לקיים חמש טבילות ועשרה קידושין דגמירי שצריך לעשות ביום הכיפורים. הלכך כל מה שנוכל למעט ההפסק עדיף טפי. [רא"ש הל' סדר עבודת יום הכיפורים]

הרא"ש מבאר – כעין דברי הגר"א דלעיל – כי מצד הדין ראוי היה להצמיד את הוצאת הכף והמחנה לעבודות הכפרה, אלא שאנו נאלצים לדחותה כדי "לקיים חמש טבילות ועשרה קידושין דגמירי שצריך לעשות ביום הכיפורים". בשל כך, יש למעט את ההפסק בין עבודות הכפרה להוצאת הכף והמחנה ככל הניתן, ולכן רק 'אילו ואיל העם' נעשה ביניהן ולא הקטרת אימורי הפר והשעיר. מדבריו עולה, כי המקום הטבעי של השלמת עבודות היום הוא לאחר הוצאת הכף והמחנה, ורק 'אילו ואיל העם' נעשה קודם לכן מחמת ההכרח – "לקיים חמש טבילות ועשרה קידושין".

דברי הרא"ש מבוססים על ההבנה העקרונית שקיים דין של 'חמש טבילות ועשרה קידושין'. לפי ההבנה החולקת, נראה לבאר את טעם שיטת רש"י, שהתמיד קרב בטבילה החמישית, על פי ביאורו של הגר"ד סולוביצ'יק:

על מנת להסביר את שיטת רש"י, יש לעיין בגמרא לקמן (ע, ב): 'תנו רבנן, ובא אהרן אל אהל מועד, למה הוא בא? להוציא את הכף ואת המחנה, שכל הפרשה כולה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק זה'. ויש להבין, מדוע באמת כתבה התורה את הפסוק הזה שלא כסדר. ונראה, שבאמת הוצאת הכף והמחנה צריכה להצטרף אל שאר העבודות הנעשות בבגדי לבן... והרי רבי סובר: 'איל אחד האמור כאן הוא האמור בחומש הפקודים', ומשמעות הדבר היא שיש בהקרבת איל המוספים קיום של עבודת היום... על רקע זה ניתן להבין מדוע לא מקריבים את קרבן התמיד של בין הערבים לפני הוצאת הכף והמחנה. שהרי, קרבן זה איננו קשור לעבודת היום של פרשת אחרי מות, והקרבתו במסגרת העבודות של הטבילה השלישית, היתה גורמת לחיץ בין העבודות הנעשות בבגדי לבן שבטבילה שנייה, לבין הוצאת הכף והמחנה שצריכה להתייחס אליהן.

[שיעורי הגר"ד ע, עמ' קסב]

הגר"ד טוען כי בין עבודות הכפרה להוצאת הכף והמחנה יש לעשות רק עבודות הקשורות במהותן לעבודות הכפרה. על פי זה מבחין הגר"ד סולוביצ'יק בין 'אילו ואיל העם' לבין שאר עבודות היום: 'אילו ואיל העם' הוא חלק מסדר עבודת יום הכיפורים (ומקורו בפרשת אחרי מות), ולכן יש לעשותו יחד עם עבודות הכפרה<sup>186</sup>; ואילו את שאר הקרבנות, שאינם חלק מסדר עבודת יום הכיפורים, יש לעשות לאחר מכן.

נמצא, כי הבנה זו בשיטת רש"י מתאימה להצעתנו דלעיל, כי העבודות הנעשות לפני הוצאת הכף והמחנה הן חלק מסדר עבודות הכפרה, ואילו העבודות הנעשות לאחר הוצאת הכף והמחנה אינן חלק מסדר זה.

הבחנה זו מבארת יפה את החילוק בין 'אילו ואיל העם' לבין התמידים והמוספים, אמנם עדיין יש לבאר על פיה את זמן הקרבתו של שעיר המוסף. לכאורה, השעיר הוא חלק מקרבן המוסף, ולכן יש להקריבו ביחד עם שאר קרבנות המוסף. עם זאת, רבי עקיבא סובר שהשעיר היה קרבן יחד 'אילו ואיל העם':

רבי עקיבא אומר: פר העולה ושבעת כבשים עם תמיד של שחר היו קרבין, שנאמר: 'מלבד עולת הבקר אשר לעלת התמיד'. ואחר כך עבודת היום, ואחר כך שעיר הנעשה בחוץ, שנאמר 'שעיר עזים אחד לחטאת מלבד חטאת הכפורים', ואחר כך אילו ואיל העם. [יומא ע-:]

<sup>186</sup> דברי הגר"ד מבוססים על ההבנה כי לשיטת רבי [ע:] ש'איל אחד האמור כאן, הוא האמור בחומש הפקודים', וכך 'איל העם' הוא חלק מקרבן המוסף, יש לאיל תפקיד כפול: גם כחלק מסדר עבודת יום הכיפורים וגם כחלק מקרבן המוסף. [עי' על כך בחידושי הגר"ד ז' [הל' עבודת יום הכיפורים פ"א ה"א]].

לשיטתו, רוב קרבנות המוסף היו קרבים יחד עם תמיד של שחר (בטבילה ראשונה), ואילו שעיר המוסף היה קרב יחד עם 'אילו ואיל העם' (בטבילה שלישית)<sup>187</sup>. שיטה זו מבוססת על הכתוב "מלבד חטאת הכפורים", המלמד שיש להקריב את שעיר המוסף בסמוך לחטאות הפנימיות, אך טעם הדבר טעון ביאור: מדוע השעיר מוקרב בנפרד משאר קרבנות המוסף?

הגר"ד סולוביצ'יק לומד מכך כי קיים קשר הדוק בין שעיר המוסף לבין החטאות הפנימיות:

נראה פשוט שאין כאן רק גזירת הכתוב ערטילאית – המבוססת על המילה 'מלבד', אשר משמעותה 'אחר' – אלא שלדעתו ניתן ללמוד מן הפסוק שיש צירוף כפרה בין שעיר החטאת החיצון, המקביל לשעיר הקרב בשאר המועדים, לבין השעיר הפנימי, המיוחד ליום הכפורים; וצירוף זה הוא המחייב את הקדמת השעיר הפנימי על מנת שהשעיר החיצון יוכל להתלוות אליו, שכן אילו היה השעיר החיצון קרב קודם – לא היה מתגשם בו אלא הקיום הכללי של מוספי מועדים.

[שיעורי הגר"ד כב., עמ' מב-מג]

לדבריו, אמנם השעיר החיצון הוא חלק מקרבן המוסף, אך כפרתו מצטרפת עם כפרת השעיר הפנימי לכפרה אחת, ולכן יש להקריב אותם בסמיכות<sup>188</sup>. בשל כך, בדומה ל'אילו ואיל העם', גם השעיר המוסף, הוא נלווה לעבודות הכפרה, ולכן יש להקריבו לפני הוצאת הכף והמחתה.

בשולי הדברים נעלה הצעה נוספת בטעם איחור הוצאת הכף והמחתה ועשייתה באמצע השלמת עבודות היום. ייתכן ואיחור זה נועד ליצור מארג מיוחד של מעברים מעבודה לעבודה – מבגדי לבן לבגדי זהב, מבגדי זהב לבגדי לבן, ולבסוף – מבגדי לבן לבגדי זהב. זהו ביטוי לקשר הקיים בין עבודות הכפרה המיוחדות ליום הכיפורים לעבודות היומיומיות הנעשות כבכל יום<sup>189</sup>. על פי הבנה זו, 'סדר עבודת יום הכיפורים' אינו מורכב מעבודות הכפרה האמורות בפרשת 'אחרי מות' בלבד, אלא כל עבודות היום מתלכדות עמן למערכת אחת, וגם הן מהוות חלק מ'סדר עבודת יום הכיפורים'.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

<sup>187</sup> אכן, רבי אליעזר [שם] חולק וסובר שהשעיר היה קרב עם שאר קרבנות המוסף עם תמיד של בין הערבים.  
<sup>188</sup> יסוד זה עומד ביסוד מחלוקת אחרונים בנוסח הקרבנות הנזכרים בתפילת מוסף של יום הכיפורים. הנודע ביהודה [מהד"ת סי' קכז (וכעין זה בדגול מרבבה תרכ"א, ד)] כותב, כי יש לומר "ושני שעירים לכפר", כדי להזכיר גם את השעיר הפנימי: "אף שאינו מן המוסף ממש, מכל מקום ראינו שהתורה הזכירה בפרשת פינחס שעיר זה, שהרי כתיב 'מלבד חטאת הכפורים'... שמע מינה שחטאת הכפורים הפנימי שייך קצת לקרבן מוסף". הבנין שלמה [ה"ב סי' לו] חולק על הנודע ביהודה וטוען שאין קשר בין שני השיעורים: "דמה שייכות יש באמת שעיר הפנימי של חובת היום לשעיר החיצון של המוספין, והלא אדרבה אין כפרתן שווה... והא דכתיב 'מלבד חטאת הכפורים' אין הטעם דיש להם שייכות, רק משום דבא הכתוב ללמד דחטאת הכיפורים היו קודם למוספין, דלשון 'מלבד' הוא ללמד דמלבד הקרבן שהקריבו כבר יקריבו עוד". [וע"ע פרקי מקראות [עמ' 514-515] המבאר בהרחבה את הקשר בין החטאות הפנימיות לבין שעיר המוסף].  
<sup>189</sup> הצעה זו יכולה לבאר את שיטות הראשונים שכל עבודות היום צריכות להיעשות על ידי כהן גדול (עי' על כך בשיעור החמישי [העבודות הנעשות על ידי כהן גדול]). כמו כן, ניתן לבאר על פיה את משמעות הטבילות והקידושים, הבאות גם לפני העבודות המיוחדות ליום הכיפורים וגם לפני העבודות היומיומיות.

# יסודות יומא

## שיעור עשרים ושנים

### סדר עבודת יום הכיפורים – שיעור סיכום

די בעיון קל בפרשיית 'סדר העבודה' שבפרשת אחרי מות, כדי לעמוד על קושי בולט הקיים בה. הפרשייה פותחת באיסור הכניסה לקודש "בכל עת" מחמת השכינה השורה שם, והיא ממשיכה ומתארת את אופן הכניסה אל הקודש:

וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן, בקרבתם לפני ה' וימתו. ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקודש מבית לפרכת, אל פני הכפרת אשר על הארן ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת. **בזאת יבא אהרן אל הקודש...** [ויקרא טז, א-ג]

בפסוקים אלו לא נזכר יום הכיפורים, ואף אין בהם כל התייחסות לעבודות הכפרה. מכך עולה הרושם, שנושא הפרשייה הוא אופן הכניסה לקודש הקדשים, והעבודות המפורטות בפרשייה באות כדי להתיר את הכניסה לקודש הקדשים.

רושם זה מתחזק מהכתוב בהמשך הפרשייה:

ולקח מלא המחטה גחלי אש מעל המזבח מלפני ה' ומלא חפניו קטרת סמים דקה, והביא מבית לפרכת. ונתן את הקטרת על האש לפני ה', וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות. [ויקרא טז, יג]

הכתוב מצווה על נתינת קטורת על האש בשעת הכניסה לקודש הקדשים, והוא מסיים באמירה: "...וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות". כתוב זה בא כניגוד ברור לפתיחת הפרשייה [שם, א-ב]: "...אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ה' וימתו... ואל יבא בכל עת אל הקודש... ולא ימות". התורה מלמדת כי כניסה שלא כדת אל הקודש גורמת למיתה, ולכן נדרשות עבודות מיוחדות, ובראשן עבודת הקטורת, שיאפשרו את כניסת הכהן הגדול לקודש הקדשים – "ולא ימות".

מכך נראה כי 'נקודת השיא' של סדר העבודה מתרחשת בשעה זו – בכניסת הכהן הגדול לקודש הקדשים; כניסה שאינה גורמת למוות אלא לחיים ולברכה.

כן נראה גם מדברי המשנה, המלמדת על תפילה מיוחדת שהכהן הגדול היה מתפלל בשעה זו:

הגיע לארון, נותן את המחטה בין שני הבדים. צבר את הקטרת על גבי גחלים ונתמלא כל הבית כולו עשן. יצא ובא לו בדרך בית כניסתו, ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון. ולא היה מאריך בתפלתו שלא להבעית את ישראל. [משנה נב:]

נראה שעובדה זו, שדווקא כעת מתפלל הכהן הגדול את תפילתו, נובעת מייחודה של שעה זו: שעת קרבת ה' וגילוי שכינה שאין כדוגמתה.

עם זאת, המשך הפרשייה עוסק כולו בעבודות כפרת הקודש:

**וכפר על הקודש** מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם... ויצא אל המזבח אשר לפני ה' **וכפר עליו...** וכפר את מקדש הקודש ואת אהל מועד ואת המזבח **יכפר**, ועל הכהנים ועל כל עם הקהל **יכפר**. [שם, יד-לג]

בפסוקים אלו מבואר כי מגמת עבודות אלו – שחלק מרכזי מהן נעשה בקודש הקדשים – היא כפרת הקודש, אוהל מועד, הכהנים והעם. לפי זה, עבודות אלו אינן באות כדי לאפשר את הכניסה לקודש הקדשים, אלא להיפך: הכניסה לקודש הקדשים נעשית כדי לקיים עבודות אלו ובאמצעותן לכפר על הקודש.

מכתובים אלו נראה, ש'נקודת השיא' של סדר העבודה אינה בעצם הכניסה לקודש הקדשים, אלא דווקא בהשלמת כפרת הקודש ובמחילת עוונות ישראל – בשעת הלבנת הלשון של זהורית כסימן לכפרת העוונות ולהתרצות ישראל לפני אביהם שבשמים.

זהו, אם כן, מתח מסוים הקיים בתוך הפרשייה: מהו טיבו של 'סדר העבודה' – 'מתיר' לכניסה לקודש הקדשים, או עבודות כפרת הקודש? האם מגמת העבודות היא הכניסה למקדש, או שמא כפרת הקודש? אולם, מעבר לכך, 'מתח' זה יוצר קושי פרשני של ממש. כאמור, בחציה הראשון של הפרשייה אין זכר לכך שעבודות אלו נעשות דווקא ביום הכיפורים, ונראה שהן נעשות בכל שעה בה רוצה הכהן הגדול להיכנס לקודש הקדשים. רק בסוף הפרשייה 'מתגלה' כי חובה על הכהן הגדול לעשות עבודות אלו בכל שנה ביום הכיפורים:

**והיתה לכם לחקת עולם, בחדש השביעי בעשור לחדש תענו את נפשיכם וכל מלאכה לא תעשו האזרח והגר בתוכם. כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם, מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו. שבת שבתון היא לכם וענייתם את נפשיכם, חקת עולם... והיתה זאת לכם לחקת עולם לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה, ויעש כאשר צוה ה' את משה.**

[שם, כט-לד]

בעקבות המשמעות השונה העולה משני חצאי הפרשייה יש לשאול: מתי נעשות עבודות אלו – דווקא ביום הכיפורים או בכל שעה בה רוצה הכהן הגדול להיכנס לקודש הקדשים?

ראשונים ואחרונים עסקו בשאלות אלו ויישבו אותן בדרכים שונות<sup>190</sup>. עם זאת, מפטי המקראות נראה שקיימות שתי מגמות שונות ל'סדר העבודה': האחת – אופן הכניסה לקודש הקדשים, והשנייה – כפרת הקודש. על פי זה, אמנם 'סדר העבודה' מתקיים באופן מעשי רק "אחת בשנה", ביום הכיפורים, אך התורה מציגה את הפרשייה באופן המלמד על אופייה הכפול: לא רק כיום כפרת הקודש, אלא גם כאופן הכניסה למקום השכינה.

הגדרה זו, כי לעבודת יום הכיפורים אופי כפול, שופכת אור על דינים שונים ב'סדר העבודה':

א. הפרשת כהן גדול שבעת ימים קודם יום הכיפורים: הגמרא [ב.ד.] מביאה מחלוקת אמוראים במקורה של חובה זו: לפי רבי יוחנן, המקור לכך הוא בשבעת ימי המילואים. לעומת זאת, לפי ריש לקיש, המקור לכך הוא מסיני – כשם שמשוה פרש שישה ימים לפני כניסתו למחנה שכינה, כך הכהן הגדול צריך לפרוש שישה ימים לפני כניסתו לקודש הקדשים, מקום השראת השכינה. על פי האמור, מחלוקת זו נובעת מאופייה הכפול של עבודת יום הכיפורים: יום הכניסה למקום השכינה ויום כפרת הקודש. בהתאם לכך, רבי יוחנן סובר שחובת הפרישה נובעת מחמת עבודת הכפרה הנעשית בה. לעומתו, ריש לקיש סבור שחובת הפרישה נובעת מחמת הכניסה למקום השכינה<sup>191</sup>.

ב. בגדי לבן: התורה [שם, ד] קובעת כי 'סדר העבודה' נעשה עם בגדי לבן: "כתנת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ובאבנט בד יחגר ובמצנפת בד יצנף, בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם". מה טעם השינוי מבגדי זהב לבגדי לבן? הגמרא [ר"ה כו.] מביאה את טעמו של רב חסדא: "מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה, לפי שאין קטיגור נעשה סניגור". לדבריו, השינוי לבגדי לבן נובע מחמת הכניסה לקודש הקדשים. אמנם, הספרי [פרשת חוקת פסקה קכג] משווה לעניין זה בין עבודת יום הכיפורים לעבודת שריפת פרה אדומה: "רבי אליעזר אומר: נאמר כאן 'חקה' ונאמר להלן 'חקה', מה חקה האמורה להלן בבגדי לבן הכתוב מדבר, אף חקה האמורה כאן בבגדי לבן הכתוב מדבר".

<sup>190</sup> השיטות השונות בעניין זה הובאו בשיעור הראשון [סדר העבודה – טעמו ומהותו], ושם הובאו דברי חז"ל התומכים בכל אחת מהשיטות.

<sup>191</sup> סוגיה זו התבארה בהרחבה בשיעור השני [הפרשת כהן גדול שבעת ימים קודם יום הכיפורים].

משיטה זו עולה שהשינוי לבגדי לבן נובעת מחמת עבודת הכפרה (שכן גם עבודת יום הכיפורים וגם פרה אדומה באים לשם חיטוי וכפרה)<sup>192</sup>.

ג. פרו של כהן גדול: בתחילת הפרשייה [שם, ג] נאמר: "בזאת יבא אהרן אל הקדש, בפר בן בקר לחטאת ואיל לעלה". נראה מכך שפר זה מהווה 'מתיר' לכניסה אל הקודש, וכן עולה מדין הגמרא [מט:]: לגבי כהן גדול שמת לאחר שחיטת פרו: "איבעיא להו, שחט ומת מה הוא שיכנס אחר בדמו? מי אמרינן 'בפר' ואפילו בדמו של פר, או דילמא 'בפר' ולא בדמו של פר?". הגמרא דנה בדין כהן גדול שמת לאחר שחיטת פרו ונכנס כהן גדול תחתיו, האם די בכניסתו לקודש הקדשים עם דם הפר או שחובה עליו להביא פר לה' כדי להתיר את הכניסה לקודש הקדשים. מבואר מכך, כי קיימת חובה שכניסת הכהן הגדול לקודש הקדשים תהיה מלווה בהבאת פר לחטאת, ומכאן שהפר מהווה 'מתיר' לכניסה אל הקודש. אמנם, בהמשך הפרשייה [שם, יד-ט] מתוארות בהרחבה עבודות הכפרה השונות הנעשות עם דם הפר ועם דם השעיר, ועולה מכך כי הפר מהווה חלק מעבודות כפרת הקודש. על פי האמור, שני תפקידי של הפר נובעות משתי מגמותיה של 'סדר העבודה': היתר הכניסה לקודש הקדשים וכפרת הקודש<sup>193</sup>.

לאור האבחנה בשני חלקיה של פרשיית 'סדר העבודה', יש ליישב קושי נוסף הקיים בפרשייה זו. בכתוב הפותח את סדר העבודה נאמר:

והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו, וכפר בעדו ובעד ביתו. [שם, ו]

מכתוב זה מתקבל הרושם שכעת אהרן מקריב את פרו ועושה בו את כל עבודות הדם, בהן תלויה הכפרה. אמנם המשך הפרשייה שוללת הבנה זו:

והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו, ושחט את פר החטאת אשר לו. [שם, יא]

בכתוב זה נאמר פעם נוספת שאהרן 'מקריב' את פרו ומכפר "בעדו ובעד ביתו". מכאן שהכפרה האמורה אינה ביצוע עבודות הקרבן. כן מוכח גם מסוף הפסוק: "...ושחט את פר החטאת אשר לו", ומכאן שרק כעת הפר נשחט, ובהכרח הכפרה האמורה מתפרשת באופן אחר.

ואכן, הגמרא כותבת:

תנו רבנן, 'וכפר' – בכפרת דברים הכתוב מדבר. אתה אומר בכפרת דברים, או אינו אלא כפרת דמים? הרי אני דן, נאמרה כאן כפרה ונאמרה להלן כפרה, מה כפרה האמורה בשעיר דברים אף כפרה האמורה בפר דברים. ואם נפשך לומר, הרי הוא אומר 'והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו' ועדיין לא נשחט הפר. [יומא לו:]

לדברי הגמרא, הכפרה האמורה אינה "כפרת דמים" (=זריקת הדם על גבי המזבח) אלא "כפרת דברים" (=וידוי). מכך לומדת הגמרא שעל הפר היו נעשים שני וידויים: וידוי אחד על הכהן הגדול ועל ביתו, וידוי שני על כל בית אהרן הכהנים.

ההכרח בפרשנות זו ברור, אך לשון הכתובים עדיין טעונה ביאור; מדוע נקטה התורה לשון 'מטעה'? מדוע השתמשה התורה בלשון שמשמעותה הפשוטה היא ביצוע עבודות הקרבן, ורק מתוך עיון בפסוקים הסמוכים הבנה זו נשללת ומתברר שיש לבאר כתובים אלו באופן אחר?

נראה ליישב גם קושי זה על פי שני פניו של 'סדר העבודה'. על פי הפן הראשון, העבודה באה להתיר את הכניסה לקודש הקדשים. מסתבר, לפי זה, כי הפר יוקרב לפני הכניסה לקודש הקדשים – באופן זה הוא יכפר על הכהן ויאפשר לו להיכנס 'לפני ולפנים'. לעומת זאת, על פי הפן השני, העבודה באה לשם כפרת הקודש. לפי זה, עבודות דם הפר, המהוות חלק מעבודות כפרת הקודש,

<sup>192</sup> סוגיה זו התבארה בהרחבה בשיעור השישי [בגדי זהב ובגדי לבן].

<sup>193</sup> סוגיה זו התבארה בהרחבה בשיעור התשיעי [פרו של כהן גדול].

צריכות להיעשות דווקא לאחר הכניסה לקודש הקדשים עם הקטורת, שכן הכניסה לקודש הקדשים עם הקטורת היא רק הכנה לעבודות הכפרה הנעשות לאחר מכן. בהתאם לכך, בחלקה הראשון של הפרשייה, התורה נוקטת לשון היוצרת רושם כאילו הפר כבר מוקרב לפני הכניסה לקודש הקדשים, כראוי לפר המתיר את הכניסה לקודש הקדשים. אמנם, אליבא דאמת, מחמת הפן הנוסף של 'סדר העבודה', עבודות הפר נעשות בסדר שונה: רק שחיטת הפר נעשית לפני הקטרת הקטורת בקודש הקדשים – ובכך היא מבטאת שהכניסה לקודש הקדשים עם הקטורת נעשית כדי להתיר את ביצוע עבודות הכפרה הנעשות עם דם הפר (וכן עם דם השעיר) – ואילו שאר עבודות הדם נעשות לאחר הקטרת הקטורת בקודש הקדשים.

באופן זה, פירושם של חז"ל, שהכפרה האמורה בכתוב "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו" הוא הפירוש ההלכתי לכתוב. אמנם, מבחינה רעיונית עקרונית, הווידוי על הפר נחשב כמעשה הקרבה ממש, כאילו הכהן מקריב את פרו כבר בשעה זו, וכך הוא ראוי להיכנס 'לפני ולפנים', והוא זוכה לצאת מבית קדשי הקדשים בשלום ללא פגע. "אמת, מה נהדר היה כהן גדול בצאתו מבית קדשי הקדשים בשלום בלי פגע".

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

# יסודות יומא

## שיעור עשרים ושלושה

### מצות העינוי ביום הכיפורים

#### מקורות

- א. ויקרא פרק טז פס' כט-לא; ויקרא פרק כג פס' כו-לב; במדבר פרק כט פס' ז
- ב. גמ' יומא עג-עד: "מתני'... מענוי בידי אדם"; עט. "אמר רבה אמר רב יהודה... מיתבא דעתיה"; [עט-פ. "תניא רבי... ככותבת"]; פ: "מתקיף לה... פרט למזיק"; משנה פא.
- ג. גמ' יבמות מ. "אכילה גסה מי... מלא תעונה"; ריטב"א שם, ד"ה והא; רבי אברהם מן ההר שם, ד"ה פטור
- ד. ירושלמי תרומות פ"ו ה"א; ביאור הגר"א לירושלמי שם, ד"ה מודה ר"ל
- ה. רבנו ירוחם תולדות אדם וחווה נתיב ז חלק ב; ביאור הגר"א או"ח סי' תריב סעי' ט
- ו. רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה ה"ח; שאגת אריה סי' עו "דקי"ל בפרק... ודאי חייב"
- ז. מנחת חינוך מצוה שיג אות ב

#### ריטב"א יבמות מ. ד"ה והא

והא אמר ר"ל האוכל אכילה גסה ביום הכיפורים פטור. פרש"י ז"ל פי' אלמא לאו אכילה היא, וא"ת והא ביום הכיפורים לא כתיבא אכילה אלא עינוי ודלמא משום הכי פטור דאכתי איכא עינוי ואף על גב דעבר אכילה, י"ל דהא מוכחנין התם מקראי דעינוי דאכילה אקרי עינוי והרי הוא כאילו אמר תענו את נפשותיכם מאכילה, אלא ששינה הכתוב במשמעו וכדי שלא יתחייב בכזית אלא בככותבת.

#### פירוש רבי אברהם מן ההר יבמות מ. ד"ה פטור

פטור - מלאו דלא תעונה, שאף זה עינוי הוא, שמזיק את עצמו. וכיון דעינוי הוא לא מקיימא מצות אכילה, ומאכלו אהרן ובניו דרישא נפקא. אבל אוכל איסורין אכילה גסה ודאי מחייב, דהאי דפטור ביום הכפורים משום דכתיב ביה לא תעונה, והרי הוא בקצת עינוי הואיל ומזיק את עצמו. אבל במאי שהזהירה תורה על אכילתם, ודאי בשום אכילה אמר רחמנא, וכבר אכלם ומחייב. אבל מה שצותה באכילתם, ודאי בעיקר אכילה אמר רחמנא. לא קיים מצות אכילה אם אכלם אכילה גסה.

#### ירושלמי תרומות פ"ו ה"א

מודה ר' שמעון בן לקיש באיסורי הנאה, ומודה ר' שמעון בן לקיש ביום הכיפורים, ומודה ר' שמעון בן לקיש בעתיד להשלים.

#### ביאור הגר"א לירושלמי, שם

מודה ריש לקיש ביום הכיפורים- פירוש, אפילו אינו אסור בהנאה מודה ריש לקיש דאף פחות מכשיעור אסור, דלא כתיב ביה אכילה אלא עינוי, ובפחות מכשיעור נמי מייטב דעתיה כל שהוא.

## רבנו ירוחם תולדות אדם וחווה נתיב ז חלק ב

אכל אוכלים שאינם ראויים לאכילה פטור... ואם שתה משקין שאינם ראויים לשתייה פטור. שתה ציר או מוריים או חומץ פטור... וכל הפטורים שכתבתי בין באכילה בין בשתייה דוקא מעט אבל הרבה לא, ואפילו מעט דוקא דיעבד אבל לכתחלה אסור.

### ביאור הגר"א סי' תריב סעי' ט

ודברי רבנו ירוחם עיקר, שכששותה הרבה שובר רעבונו והתורה אמרה אשר לא תעונה.

### שאגת אריה סי' עו

דקי"ל בפרק כל שעה, כל האיסורים שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן, וטעמא משום דאכילה כתיב בהו. והא וודאי גבי יוה"כ דלא כתיב ביה אכילה אלא כל הנפש אשר לא תעונה, אפי' אם אכלן שלא כדרך אכילתן, כגון אוכל חלב חי כדאמרינן התם, וכל שכן בשר בהמה חי, כמ"ש התוס' שם, אפילו הכי חייב משום לא תעונה דיה"כ. ובפ"ב דיומא (דף פ) לא פטרינן אלא באוכל אכילה גסה ביוה"כ משום דכתיב אשר לא תעונה פרט למזיק, אבל שלא כדרך אכילתן, דאינו מזיק, הא וודאי חייב.

### מנחת חינוך מצוה שיג אות ב

ונסתפקתי דמבואר בש"ס [חולין] דף ק"ג, כזית שאמרו חוץ מבין השיניים, ובין החניכים הוא פלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש, מר סבר הנאת גרונו בעינן ומצרף בין החניכים, וכן אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכל חצי זית או אותו חצי זית הוא פלוגתא, דלמ"ד הנאת גרונו בעינן חייב, דהרי נהנה גרונו בכזית, ולמ"ד הנאת מעיו פטור, דאכילה במעיים בעינן, והלכה דהנאת גרונו חייב, כמבואר בר"מ פ"ד מהל' מאכלות אסורות... והנה לשון הגמרא והר"מ נקטו כזית, והנה היאך הדין ביוה"כ, דלענין שיעור אף דאכילה הוי בפחות דהיינו כזית, מכל מקום לענין מייחבי דעתיה אינו פחות מכותבת, והיאך הדין אם בין החניכים מצרף או אכל חצי כותבת והקיאו כו', אם כאן נמי די בהנאת גרונו בככותבת או אפשר לענין יתובי דעתו תלוי בהנאת מעיים ואינו חייב על זה עד שיהיה במעיים ככותבת... דאפשר דהתורה לא חייבה כאן על הנאה רק אם נתיישב דעתו, ויתובי דעתו אינו אלא במילוי המעיים, וצ"ע דין זה. עוד אני מסופק, אפילו אם נאמר דהנאת גרון לבדו בודאי אינו חייב כיון דלא הוי מילוי המעיים, היאך הדין אם הנאת מעיים בלבד בלא הנאת גרון, אם הוי יתובי דעתיה, דבכל האיסורים אם היה הנאת מעיים בלא הנאת גרון אינו חייב... אך כל זה במקומות דכתיב אכילה בתורה, ובלא הנאת גרון לא הוי אכילה כלל, אבל כאן דכתיב 'לא תעונה' וביתובי דעתא תליא, אפשר דלא בעינן הנאת גרון כלל רק מילוי המעיים לחוד סגי. אך באמת ברור דבעינן הנאת גרון גם כן, דאי לא בעינן רק מילוי המעיים, אם כן אפילו אכל השיעור יותר מכדי אכילת פרס הוי ליה לצרף כל זמן שלא נתעכל החצי שיעור הראשון, כיון דבמעיים הם שיעור שלם, ע"ש בסוגיא דחולין... אם כן ביוה"כ דבעינן בתוך כדי אכילת פרס וביותר אינו מצטרף, על כרחך דבעינן הנאת גרון גם כן, ובהנאת גרון הלכה למשה מסיני דהגרון צריך להנות מהשיעור תוך אכילת פרס וביותר אין זה הנאה לחייב עליו, אם כן נראה ברור דהנאת מעיים לחוד ביוה"כ אינו חייב אלא עם הנאת גרון, על כן אינו חייב אלא בתוך כדי אכילת פרס וביותר אינו מצטרף. כנלע"ד בעזה"י...

והנה נראה גם כן, דעל הנאת גרון לחוד, כגון אכל והקיאו וחזר ואכל, אפילו כל היום אינו חייב בברכת המזון, כי מצד הסברא שביעה אינו שייך רק בהנאת מעיים, היינו במילוי הכרס. נהי דכתבתי לעיל דגם הנאת גרון בעינן, היינו דלא מהני מילוי הכרס לחוד בלא הנאת גרון, אבל הנאת גרון בלבד בודאי אינו שבע ואינו חייב בברכת המזון. ואם כן, כיון דבש"ס מבואר דביתובי דעתא היא התחלת שביעה כמבואר השתא שבועי משבעא כו' אלא פחות מכביצה מייחבא דעתא וכביצה שבועי משבעא, אם כן דבהנאת גרון לחוד לא יוכל לבא לידי שביעה, אם כן נראה דגם לא מייחבא דעתא, ואם כן ביום הכפורים פטור על הנאת גרון לחוד, לא כמו בשאר איסורים, ששם התורה חייבה על אכילה והנאת גרון עיקר, אבל כאן כתיב 'לא תעונה' וביתובא דעתא תליא מלתא ובהנאת גרון לחוד לא מייחבא דעתא. כנלע"ד בעזה"י, ומכל מקום מסתפינא להקל, ולא מצאתי במפרשים שיתעוררו בזה.

בשלהי פרשיית סדר העבודה נאמר:

והיתה לכם לחקת עולם, בחדש השביעי בעשור לחדש תענו את נפשתיכם וכל מלאכה לא תעשו האזרח והגר בתוכם. כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם, מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו. שבת שבתון היא לכם ועניתם את נפשתיכם חקת עולם. [ויקרא טז, כט-לא]

בכתובים אלו מופיע ציווי להתענות ביום הכיפורים ולא לעשות בו מלאכה.

ציוויים אלו נזכרים בתורה פעמים נוספות, בפרשת אמור ובפרשת פינחס:

אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפרים הוא מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשתיכם, והקרבתם אשה לה'. וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה, כי יום כפרים הוא לכפר עליכם לפני ה' אלהיכם. [ויקרא כג, כז-כט]

ובעשור לחדש השביעי הזה מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשתיכם, כל מלאכה לא תעשו. [במדבר כט, ז]

בפרשת אמור מפורש גם העונש על ביטול העינוי ועל עשיית מלאכה:

כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה, ונכרתה מעמיה. וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה, והאבדתי את הנפש ההוא מקרב עמה. [ויקרא כג, כט-ל]

בתורה לא מפורש מהו העינוי המדובר, וחז"ל מביאים ראיות שהעינוי הוא הימנעות מאכילה ושתייה:

תענו את נפשתיכם – יכול ישב בחמה או בצנה כדי שיצטער? תלמוד לומר 'וכל מלאכה לא תעשו' – מה מלאכה שב ואל תעשה אף ענוי נפש שב ואל תעשה... תניא אידך, 'תענו את נפשתיכם' – יכול ישב בחמה ובצנה ויצטער? תלמוד לומר 'וכל מלאכה לא תעשו' – מה מלאכה דבר שחייבין עליו במקום אחר, אף ענוי נפש שחייבין עליו במקום אחר... ואם נפשך לומר, הרי הוא אומר 'והאבדתי את הנפש ההיא' – ענוי שהוא אבידת הנפש, ואיזה זה, זה אכילה ושתייה... דבי רבי ישמעאל תנא, נאמר כאן ענוי ונאמר להלן ענוי, מה להלן ענוי רעבון אף כאן ענוי רעבון. [יומא עד:]

על פי זה, ניתן היה להבין כי ביום הכיפורים אסרה התורה את האכילה ואת השתייה, ובכך דומה האכילה והשתייה ביום הכיפורים לשאר איסורי האכילה<sup>194</sup>. אמנם, מהמשנה עולה ששיעור אכילה ביום הכיפורים שונה משיעורי שאר איסורי האכילה:

האוכל ככותבת הגסה כמוה וכגרעינתה, והשותה מלא לוגמיו – חייב. [משנה יומא עג:]

מבואר במשנה, כי בעוד שיעור האכילה המקובל בדינים אחרים הוא 'כזית', ביום הכיפורים שיעור אכילה המחייב כרת הוא 'ככותבת'.

הגמרא מבארת מדוע החיוב ביום הכיפורים קיים רק באכילת 'ככותבת':

אמר רבה אמר רב יהודה: כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה, וקים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה בציר מהכי לא מיתבא דעתיה. [יומא עט:]

לדברי הגמרא, אכילה בשיעור זה מיישבת דעתו של האדם, ולכן רק עליה יש חיוב כרת. בהמשך הסוגיה [פ] מבואר, שהמקור לשיעור 'ככותבת' באכילה ביום הכיפורים הוא מהכתוב "לא תעונה" – הואיל והתורה לא נקטה ביום הכיפורים לשון 'אכילה' אלא לשון 'עינוי', שיעור החיוב אינו שיעור האכילה הרגיל, אלא שיעור מיוחד – 'ככותבת', שזהו שיעור האכילה המיישב דעתו של האדם.

לאור דברי הגמרא, ניתן להבין כי איסור אכילה ביום הכיפורים שונה במהותו משאר איסורי התורה: ביום הכיפורים האיסור ביסודו אינו במעשה האכילה אלא בביטול העינוי, ולכן שיעורו

<sup>194</sup> אם כי ניתן לטעון שאיסור אכילה ביום הכיפורים הוא 'איסור גברא', ואילו איסורי האכילה האחרים הם 'איסורי חפצא', ואכמ"ל.

שונה מאיסורי האכילה. עם זאת, הבנה זו אינה מוכרחת, שכן ניתן להבין שהכתוב "לא תעונה" רק לימד ששיעור החיוב ביום הכיפורים שונה משאר איסורי התורה, אך גם איסור זה הינו איסור אכילה, בדומה לשאר איסורי האכילה שבתורה.

שתי הבנות אלו עומדות ביסוד מחלוקת הראשונים בביאור דברי הגמרא במסכת יבמות:

אכילה גסה מי שמה אכילה, והאמר ריש לקיש: האוכל אכילה גסה ביום הכיפורים פטור מ'לא תעונה'.  
[יבמות מ.]

הגמרא מביאה את דברי ריש לקיש, שהאוכל אכילה גסה ביום הכיפורים פטור, ולומדת מהם שאכילה גסה אינה נחשבת לאכילה.

הריטב"א מקשה כיצד לומדת הגמרא מדברי ריש לקיש דין כללי לכל התורה:

ואם תאמר, והא ביום הכיפורים לא כתיבא אכילה אלא עינוי, ודלמא משום הכי פטור דאכתי איכא עינוי ואף על גב דעבד אכילה.  
[ריטב"א שם, ד"ה והא]

לדברי הריטב"א, ניתן להבין שהפטור ביום הכיפורים הוא דין ייחודי, הואיל וזו אכילה שיש בה עינוי, ואין ללמוד ממנו שבכל התורה אכילה גסה אינה אכילה.

הריטב"א מתרץ:

יש לומר, דהא מוכחינן התם מקראי דעינוי דאכילה אקרי עינוי, והרי הוא כאילו אמר 'תענו את נפשותיכם מאכילה', אלא ששינה הכתוב במשמעו וכדי שלא יתחייב בכזית אלא בככותבת.  
[שם]

הריטב"א מתרץ, שההבדל בין יום הכיפורים לשאר איסורי האכילה הוא בשיעור החיוב בלבד. בשל כך, אם התורה פוטרת את האוכל אכילה גסה ביום הכיפורים, בהכרח הטעם לכך הוא שבכל התורה אכילה גסה אינה אכילה.

רבי אברהם מן ההר שיטה שונה בביאור הסוגיה:

פטור – מלאו ד'לא תעונה', שאף זה עינוי הוא, שמזיק את עצמו. וכיון דעינוי הוא לא מקיימא מצות אכילה... אבל אוכל איסורין אכילה גסה ודאי מחייב, דהאי דפטור ביום הכיפורים משום דכתיב ביה 'לא תעונה', והרי הוא בקצת עינוי הואיל ומזיק את עצמו. אבל במאי שהזהירה תורה על אכילתם, ודאי בשום אכילה אמר רחמנא, וכבר אכלם ומחייב. אבל מה שציוותה באכילתם, ודאי בעיקר אכילה אמר רחמנא, לא קיים מצות אכילה אם אכלם אכילה גסה.  
[פירוש רבי אברהם מן ההר שם, ד"ה פטור]

רבי אברהם מן ההר טוען – בניגוד לפשט הסוגיה – כי הכלל שאכילה גסה אינה אכילה אינו מהווה כלל בכל דיני התורה. לדבריו, זהו דין ייחודי לאכילה ביום הכיפורים, הואיל וזו אכילה שיש בה עינוי, ולאכילה שיש בה מצוה.

דברי רבי אברהם מן ההר מבוססים על ההבנה כי קיים חילוק עקרוני בגדר האיסור בין יום הכיפורים לשאר איסורי האכילה: ביום הכיפורים האיסור אינו בעצם מעשה האכילה אלא בביטול העינוי, ולכן רק בו קיים פטור על אכילה גסה.

שאלת היחס בין איסור האכילה ביום הכיפורים לשאר איסורי האכילה, עומדת ביסוד דיונים הלכתיים נוספים.

הגמרא כותבת בתחילת פרק 'יום הכיפורים':

אסור, ענוש כרת הוא? אמר רבי אילא, ואיתימא רבי ירמיה: לא נצרכה אלא לחצי שיעור. הניחא למאן דאמר חצי שיעור אסור מן התורה, אלא למאן דאמר חצי שיעור מותר מן

התורה מאי איכא למימר? דאיתמר, חצי שיעור, רבי יוחנן אמר: אסור מן התורה, ריש לקיש אמר: מותר מן התורה. הניחא לרבי יוחנן, אלא לריש לקיש מאי איכא למימר? מודה ריש לקיש שאסור מדרבנן.  
[יומא עג:]

הגמרא כותבת שלשון המשנה "יום הכיפורים אסור באכילה ובשתיה" מתייחס לאכילת חצי שיעור, שבה יש איסור אך אין חיוב כרת. הגמרא בדבריה משווה באופן מוחלט בדין 'חצי שיעור' בין יום הכיפורים לשאר איסורי התורה.

לעומת זאת, בירושלמי מופיעה הבחנה בין יום הכיפורים לשאר האיסורים בדין 'חצי שיעור':

ומודה רבי שמעון בן לקיש ביום הכיפורים. [ירושלמי תרומות פ"ו ה"א]

לדברי הירושלמי, ריש לקיש חולק על רבי יוחנן רק לגבי שאר איסורי התורה, אך הוא מודה לגבי יום הכיפורים שקיים איסור באכילת 'חצי שיעור'. הגר"א מבאר את טעם החילוק בין יום הכיפורים לשאר איסורי התורה:

מודה ריש לקיש דאף פחות מכשיעור אסור, דלא כתיב ביה אכילה אלא עינוי, ובפחות מכשיעור נמי מייטב דעתיה כל שהוא. [ביאור הגר"א לירושלמי שם, ד"ה מודה ר"ל<sup>195</sup>]

חילוק זה מבוסס על ההבנה שגדר האיסור ביום הכיפורים שונה במהותו מגדר איסורי האכילה שבכל התורה. לעומת זאת, מדברי הבבלי המשווה בין יום הכיפורים לשאר איסורי התורה, משתמע שגדר האיסור ביום הכיפורים הוא במעשה האכילה, בדומה לשאר איסורי התורה<sup>196</sup>.

הבנות אלו עומדות ביסוד דין 'אכילה שלא כדרך הנאתה' ביום הכיפורים.

הרמב"ם כותב בהלכות יסודי התורה:

במה דברים אמורים שאין מתרפאין בשאר איסורים אלא במקום סכנה? בזמן שהן דרך הנאתן, כגון שמאכילין את החולה שקצים ורמשים או חמץ בפסח או שמאכילין אותו ביום הכיפורים, אבל שלא דרך הנאתן, כגון שעושין לו רטיה או מלוגמא מחמץ או מערלה, או שמשקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם אסורי מאכל, שהרי אין בהן הנאה לחיך – הרי זה מותר ואפילו שלא במקום סכנה. [הל' יסודי התורה פ"ה ה"ח]

הרמב"ם כותב שהאיסור להתרפא באיסורים קיים רק בדרך הנאתם. הרמב"ם כולל בין האיסורים את איסור האכילה ביום הכיפורים, ועולה מכך כי לשיטתו אין איסור תורה באכילה ביום הכיפורים שלא כדרך הנאתה.

לעומת דברי הרמב"ם, השאגת אריה נוקט כדבר פשוט שאכילה ביום הכיפורים אסורה גם שלא כדרך הנאתה:

והא וודאי גבי יום הכיפורים דלא כתיב ביה אכילה אלא 'כל הנפש אשר לא תעונה', אפילו אם אכלן שלא כדרך אכילתן, כגון אוכל חלב חי כדאמרין התם, וכל שכן בשר בהמה חי... אפילו הכי חייב משום 'לא תעונה' דיום הכיפורים. [שאגת אריה סי' עו]

נראה כי גם דין זה תלוי בגדר איסור אכילה ביום הכיפורים. לפי הרמב"ם, איסור אכילה ביום הכיפורים זהה ביסודו לאיסור אכילה בכל התורה, ולכן גם בו קיים פטור באכילה שלא כדרך הנאתה. לעומת זאת, לפי השאגת אריה, איסור אכילה ביום הכיפורים ביסודו הוא על ביטול העינוי, ולכן האיסור קיים גם באכילה שלא כדרך הנאתה.

<sup>195</sup> עי' תורת זרעים [תרומות ו, א] המבאר את דברי הירושלמי באופן אחר.

<sup>196</sup> כעין זה טוען האפיקי ים [ח"ב סי' לא בהגה"ה]. אמנם נראה שאין בדברים הכרח, והם תלויים גם בגדר איסור 'חצי שיעור', ואכמ"ל.

ההבנות השונות לגדר הדין משליכות גם על דין אכילת דברים שאינם ראויים.

במשנה מפורש שאין חיוב על אכילת ושתיית דברים שאינם ראויים:

אכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה, ושתה משקין שאינן ראויין לשתיה, ושתה ציר או מורייס – פטור. [משנה פא.]

אמנם, רבנו ירוחם כותב:

וכל הפטורים שכתבתי, בין באכילה בין בשתייה, דוקא מעט אבל הרבה לא.

[תולדות אדם וחווה נתיב ז חלק ב]

לדבריו, האוכל או שותה הרבה דברים שאינם ראויים חייב<sup>197</sup>.

הגר"א מכריע כדברי רבנו ירוחם:

ודברי רבנו ירוחם עיקר, שכששותה הרבה שובר רעבונו והתורה אמרה אשר 'לא תעונה'.

[ביאור הגר"א סי' תריב סעי' ט]

לדברי הגר"א, על אף שאלו דברים שאינם ראויים, בשתייה מרובה שובר רעבונו, ויש בכך ביטול של העינוי. מבואר מכך כי לשיטתו האיסור אינו במעשה האכילה אלא על ביטול העינוי.

עד כה ראינו שתי תפיסות בגדר האיסור: האם האיסור הוא על מעשה האכילה או על ביטול העינוי. מדברי המנחת חינוך עולה שיטה שלישית בעניין זה.

הגמרא במסכת חולין [קג:] מביאה מחלוקת לגבי איסורי אכילה, האם הולכים אחר 'הנאת גרונו' או אחר 'הנאת מעיו'. הרמב"ם [הל' מאכלות אסורות פ"ד ה"ג] פוסק שהחיוב הוא על 'הנאת גרונו'.

המנחת חינוך דן בשאלה זו לגבי אכילה ביום הכיפורים. המנחת חינוך מסתפק האם ביום הכיפורים החיוב מותנה בהנאת המעיים:

והנה לשון הגמרא והר"מ נקטו כזית, והנה היאך הדין ביום הכיפורים... אם כאן נמי די בהנאת גרונו בככותבת, או אפשר לענין יתובי דעתו תלוי בהנאת מעיים ואינו חייב על זה עד שיהיה במעיים ככותבת... דאפשר דהתורה לא חייבה כאן על הנאה רק אם נתישב דעתו ויתובי דעתו אינו אלא במילוי המעיים, וצריך עיון דין זה. [מנחת חינוך מצוה שיג אות ב]

המנחת חינוך מעלה סברה שביום הכיפורים מתחייב בהנאת המעיים ללא הנאת הגרון:

עוד אני מסופק, אפילו אם נאמר דהנאת גרון לבדו בודאי אינו חייב כיון דלא הוי מילוי המעיים, היאך הדין אם הנאת מעיים בלבד בלא הנאת גרון, אם הוי יתובי דעתיה, דבכל האיסורים אם היה הנאת מעיים בלא הנאת גרון אינו חייב, אך כל זה במקומות דכתיב אכילה בתורה ובלא הנאת גרון לא הוי אכילה כלל, אבל כאן דכתיב 'לא תעונה' וביתובי דעתא תליא, אפשר דלא בעינן הנאת גרון כלל רק מילוי המעיים לחוד סגי. [שם]

דברי המנחת חינוך הללו מבוססים על הנחה שגדר האיסור ביום הכיפורים אינו על מעשה האכילה (כשאר איסורי התורה) אלא על ביטול העינוי.

המנחת חינוך דוחה סברה זו:

אך באמת ברור דבעינן הנאת גרון גם כן, דאי לא בעינן רק מילוי המעיים, אם כן אפילו, אכל השיעור יותר מכדי אכילת פרס הוי ליה לצרף כל זמן שלא נתעכל החצי שיעור הראשון,

<sup>197</sup> דבריו מבוססים על הגמרא [פא:]: "אימר דאמרי אנא פורתא, טובא מי אמר"; אמנם ברמב"ם [הל' שביעת עשור פ"ב ה"ה-ה] הבחנה זו אינה נזכרת.

כיון דבמעיים הם שיעור שלם, אם כן ביום הכיפורים דבעינן בתוך כדי אכילת פרס וביותר אינו מצטרף, על כרחך דבעינן הנאת גרון גם כן ובהנאת גרון הלכה למשה מסיני דהגרון צריך ליהנות מהשיעור תוך אכילת פרס, וביותר אין זה הנאה לחייב עליו. אם כן נראה ברור דהנאת מעיים לחוד ביום הכיפורים אינו חייב אלא עם הנאת גרון, על כן אינו חייב אלא בתוך כדי אכילת פרס, וביותר אינו מצטרף. [שם]

המנחת חינוך מוכיח מהדין שעל האכילות להיעשות ב'כדי אכילת פרס', שהחיוב תלוי במעשה אכילה.

אמנם, המנחת חינוך אינו חוזר בו מהבנתו העקרונית שיש חילוק בין גדר איסור האכילה ביום הכיפורים לגדר איסור האכילה בשאר דיני התורה:

ביום הכפורים פטור על הנאת גרון לחוד לא כמו בשאר איסורים, ששם התורה חייבה על אכילה והנאת גרון עיקר, אבל כאן כתיב לא 'תעונה' וביתובא דעתא תליא מלתא ובהנאת גרון לחוד לא מייטבא דעתא. [שם]

המנחת חינוך נוקט כי לאיסור אכילה ביום הכיפורים הגדרה מורכבת: האיסור אמור לגבי אכילה המיישבת את דעתו של האדם. על פי זה פוסק המנחת חינוך, כי בשונה משאר איסורי האכילה, שבהם האיסור קיים ב'הנאת גרונו' לבדה, ביום הכיפורים האיסור קיים רק כאשר יש גם 'הנאת גרונו' וגם 'הנאת מעיו' – 'הנאת גרונו' כדי שמעשה זה יחשב כאכילה, ו'הנאת מעיו' כדי שיהיה בכך 'יתובי דעתא'<sup>198</sup>.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

---

<sup>198</sup> אחרונים רבים [אור שמח הל' שביתת עשור פ"ב ה"ד; אחיעזר ח"ג סי' סא; עמק ברכה יום הכיפורים אות ב; עמוד הימני סי' מג] חולקים על המנחת חינוך מטעמים שונים.

# יסודות יומא

## שיעור עשרים וארבעה

### חמשת העינויים

#### מקורות

א. ויקרא טז, כט-לא; ויקרא כג, כו-לב

ב. משנה עג; עד. "דתנו רבה ורב יוסף... שבתון שבות"; עד: "ת"ר תענו את נפשותיכם... מענוי בידי אדם"; עו.-: "הני חמשה ענויין... וסוך לא סכתי"; גמ' עז.-: "ואי בעית אימא רחיצה... שענינה מביאות אחרות"

ג. שאילתות דרב אחאי שאילתא קסז "...ואחד לתשמיש המטה"

ד. יראים סי' תכ "...זו אכילה ושתייה"; תוס' ישנים עג: ד"ה יום הכיפורים; תוס' עז. ד"ה דתנן "ופר"ת... ואינו חושש"; [רא"ש סי' א]

ה. ספר המצוות לרמב"ם מ"ע קסד; שם, ל"ת קצו; הל' שביתת עשור פ"א ה"א-ה

ו. ר"ן א. ד"ה יום

ז. העמק שאלה סי' קסז אות א "אבל למדנו ישוב... והקילו במקום הצורך"

#### שאלתות דרב אחאי שאילתא קסז

שאלתא דאזהרינהו קב"ה לישר' למיתב בתענית' בעשר' בתשרי ואפילו בשבת ואסור באכילה ובשתייה ובנעילת הסנדל וברחיצה ובסיכה ובתשמיש המטה מדאורייתא מנלן חמש ענויין כתיבי ועניתם תענו חד לאכילה ולשתייה ואחד לרחיצה ואחד לסיכה ואחד לנעילת הסנדל ואחד לתשמיש המטה.

#### יראים סי' תכ

ענוי יום הכפורים. ויראת מאלהיך ותענה נפשך למצא כופר, דכתיב בפי' אמור אל הכהנים 'בעשור לחדש הזה יום כפורים הוא ועניתם את נפשותיכם'. ואלו דברים נקראים ענוי: חסרון אכילה ושתייה רחיצה וסיכה נעילת הסנדל ותשמיש המטה, וכולהו מפרשי ביומא פרק אחרון: אכילה נקראת עינוי דכתיב 'ויענך וירעיבך', ושתייה בכלל אכילה. חסרון רחיצה נקראת עינוי, דאמר רב נחמן בר יצחק: 'מים קרים על נפש עיפה ושמועה טובה מארץ מרחק', ודלמא שתייה, מי כתיב בנפש על נפש כתיב, אלמא מחסרון רחיצה נקרא אדם עייף, ודבר הנקרא עייפות מצינו שנקרא עינוי, דכתיב כשברח דוד ואביתר מפני אבשלום 'כי אמרו העם רעב ועיף וצמא במדבר', וכל מה שנעשה שם נקרא עינוי, דכתיב על אותו מעשה 'כי נשאת ארון ה' וכי התענית בכל אשר התענה אבי'. ומזה למדנו דאפילו רחיצה צונן אסורה מדאורייתא, דהכא כתיב 'מים קרים'. ודוקא רוב גופו ומתכוין ליהנות ברחיצה אסור מדאורייתא, אבל מיעוט גופו אפילו מתכוין ליהנות אינו אסור אלא מדרבנן, דתנן, 'המלך והכלה ירחצו פניהם', ואי מדאורייתא אסורה לא שרינן ליה במלך וכלה, ואם אינו מתכוין, כגון הרוחץ בבקר ידיו משום רוח רעה או משום טינף, שרי לכתחילה, כדתניא, 'שומרי פירות והמקביל פני רבו או מי שגדול ממנו עוברים במים עד צוארם ואינן חוששין', ומסקינן, 'ובלבד שלא יוציא ידו מתחת חפת חלוקו', ופסיק רישיה ולא ימות לא הוי, שיש כמה בני אדם שאין נהנין מרחיצה כזו. ותניא נמי הכי, 'אם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה רוחץ כדרכו אינו חושש', אלמא אינו מתכוין להנאת רחיצה מותר... ותניא, 'אף על פי שאסור בכולן אינו חייב כרת אלא על עינוי דאכילה ושתייה בלבד' וטעמא דכתיב 'כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה' - איזו עינוי שיש בו איבוד נפש? הוי אומר זו אכילה ושתייה.

## העמק שאלה שאילתא קסז אות א

אבל למדנו ישוב נכון וברור על כל זה מלשון רבינו עצמו, דז"ל בשאילתא קס"ח לענין נעילת הסנדל משום עקרב: 'מי אמרינן נעילת הסנדל משום ענוגא הוא דאסור והלא לא מיענג', למדונו רבינו דהא דמותר לצורך מצוה להכנס במקום עקרבים ויהיה מוכרח לנעול את הסנדל הוא משום שאין בזה בטול מצות עשה דאורייתא, כיון דשלא שום לתענוג הוא לובשו, הא ודאי שאינו אסור מן התורה אלא גזירה דרבנן, דמן התורה לא אסור אלא העושה לשום תענוג, והכא נמי רחיצה וסיכה, ומשום הכי התירו במלך וכלה דלא עבדו לשום תענוג ושרו מן התורה, מה שאין כן אכילה ושתיה אסור בכל ענין שמשבר הרעבון בדרך אכילה, משום דנפקא לן מ'האבדתי את הנפש' - שיש בו אכידת הנפש, או בגזירה שווה דענוי ענוי מ'יענך וירעבך', אלמא דבעינן שיהא באותו יום באכידת הנפש שהוא מיעוט חלב ודם או שיהא ברעבון, וכל האוכל אפילו שלא לתענוג הרי אינו רעב ואין נפשו אובדת. אבל לשון 'וענייתם' דכתיב בחמש עינויים לא אסרה תורה אלא התענוג שבהעדרם מיקרי ענוי, וכל שאינו עוסק בתענוג הרי זה בכלל מענה נפשו, שהרי אינו מתענג, מיהו מדרבנן החמירו אפילו שלא לשום תענוג והקילו במקום הצורך.

בשיעור הקודם עסקנו במצות העינוי ביום הכיפורים. הצגנו את הכתובים המלמדים על חובת העינוי ועל עונש הכרת למי שאינו מתענה, וראינו כי חז"ל פירשו שהעינוי האמור בתורה הוא הימנעות מאכילה ומשתייה. עם זאת, במשנה בתחילת הפרק השמיני מבואר כי ביום הכיפורים ישנם איסורים נוספים:

יום הכפורים אסור באכילה ובשתיה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה.

[משנה עג:]

דברי המשנה מעלים תמיהה: אם העינוי הכתוב בתורה הוא הימנעות מאכילה ומשתייה, מפני מה אסורים ביום הכיפורים דברים נוספים? ואם העינוי הכתוב בתורה כולל את כל חמשת העינויים, מדוע חיוב כרת אמור רק על אכילה ושתייה? כדי ליישב תמיהות אלו, יש לעמוד על שיטות הראשונים בגדר איסורים אלו.

## תוספות כותבים:

ופירש רבנו תם, דכל עינויים דיום הכיפורים ליתנהו אלא מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא לבר מאכילה ושתיה.  
[תוס' עז. ד"ה דתנן]

לשיטת רבנו תם, מדין תורה יום הכיפורים אסור באכילה ושתייה בלבד, ושאר העינויים אסורים מדרבנן בלבד<sup>199</sup>. לפי זה, תמיהתנו דלעיל מיושבת מאליה: העינוי הכתוב בתורה מתייחס רק לאכילה ולשתייה, ולכן רק עליהם יש כרת; שאר העינויים הם מדרבנן בלבד.

לעומתו, השאלות כותב:

שאילתא, דאזהרינהו קודשא בריך הוא לישראל למיתב בתעניתא בעשרה בתשרי ואפילו בשבת, ואסור באכילה ובשתיה ובנעילת הסנדל וברחיצה ובסיכה ובתשמיש המטה מדאורייתא. מנלן? חמש ענויין כתיבי, 'וענייתם' 'תענו', חד לאכילה ולשתיה ואחד לרחיצה ואחד לסיכה ואחד לנעילת הסנדל ואחד לתשמיש המטה.

[שאלות דרב אחאי גאון שאילתא קסז]

<sup>199</sup> וכן נוקטים תוספות ישנים [עג: ד"ה יום] והרא"ש [סי' א].

לשיטת השאלות, כל חמשת העינויים אסורים מן התורה. מדבריו נראה כי כל העינויים כלולים במצות העינוי האמורה בתורה.

שיטה זו מפורשת בדברי היראים:

עינוי יום הכפורים. ויראת מאלהיך ותענה נפשך למצא כופר, דכתיב בפרשת אמור אל הכהנים, 'בעשור לחדש הזה יום כפורים הוא ועניתם את נפשותיכם'. ואלו דברים נקראים ענוי: חסרון אכילה ושתייה רחיצה וסיכה נעילת הסנדל ותשמיש המטה, וכולהו מפרשי ביומא פרק אחרון... ותניא, 'אף על פי שאסור בכולן אינו חייב כרת אלא על עינוי דאכילה ושתייה בלבד' וטעמא דכתיב 'כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה' – איזו עינוי שיש בו איבוד נפש? הוי אומר זו אכילה ושתייה.

[יראים סי' תכ]

מדברי היראים עולה, כי אמנם כל חמשת העינויים כלולים במצות העינוי האמורה בתורה, אך חז"ל למדו מדרשת הכתובים כי יש חילוק ביניהם: האזהרה נאמרה על כל העינויים, ואילו עונש הכרת נאמר רק על אכילה ושתייה.

מדברי הרמב"ם עולה שיטה שלישית. בספר המצוות מזכיר הרמב"ם ביחס ללאו את האכילה בלבד:

והמצוה הקצ"ו היא שהזהירנו מאכול בצום כפור. [ספר המצוות ל"ט קצו]<sup>200</sup>

לעומת זאת, ביחס לעשה, "ועיניתם את נפשותיכם", מופיעה בדברי הרמב"ם הגדרה מורכבת יותר. בפתחת דבריו הרמב"ם מזכיר רק את האכילה והשתייה:

והמצוה הקס"ד היא שצונו להתענות בעשירי מתשרי, והוא אמרו יתעלה: 'תענו את נפשותיכם', ובא הפירוש בספרא, 'תענו את נפשותיכם – ענוי שהוא אבוד נפש, ואי זה? זה אכילה ושתייה'. [ספר המצוות לרמב"ם מ"ע קסד]

אמנם, הרמב"ם ממשיך ומזכיר את שאר העינויים:

וכן באה הקבלה שהוא אסור ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה. ושהשביתה מחויבת מאלו הפעולות כולם מאמרו בו 'שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשותיכם', כאילו הוא יאמר שחובה בו השביתה המיוחדת במלאכות והמעשים והשביתה המיוחדת במזון הגוף וקיומו, ולכן אמר 'שבת שבתון'. ולשון ספרא, 'מנין שיום הכיפורים אסור ברחיצה ובסיכה ובתשמיש המטה' תלמוד לומר, 'שבת שבתון' שבות. כלומר השביתה מאלו כולם עד שיגיע העינוי. [שם]

מפורש בדברי הרמב"ם שכל חמשת העינויים אסורים מן התורה, אך מדבריו עולה שהם אינם כלולים במצות העינוי. לדבריו, מצות העינוי מחייבת הימנעות מאכילה ושתייה בלבד, ולשאר העינויים יש מקור שונה: "שבת שבתון".

הגדרה זו עולה גם מדברי הרמב"ם בהלכות שביתת עשור. הרמב"ם פותח במצות "תענו את נפשותיכם", והוא מזכיר את איסור אכילה ושתייה בלבד:

מצות עשה אחרת יש ביום הכפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתייה, שנאמר 'תענו את נפשותיכם, מפי השמועה למדו ענוי שהוא לנפש זה הצום, וכל הצם בו קיים מצות עשה, וכל האוכל ושותה בו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר 'כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה'... [הל' שביתת עשור פ"א ה"ד]

<sup>200</sup> הרמב"ם מזכיר רק את האכילה, אך גם שתייה כלולה באיסור, כדברי הגמרא [עו.]: "שתייה בכלל אכילה".

עם זאת, בהלכה הבאה הרמב"ם מציין שלמדנו 'מפי שמועה' על שאר האיסורים, והם נדרשים מהכתוב "שבתון":

וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך או לנעול את הסנדל או לבעול, ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששובת מאכילה ושתייה, שנאמר 'שבת שבתון' – שבת לענין אכילה ושבתון לענינים אלו. ואין חייבין כרת או קרבן אלא על אכילה ושתייה בלבד, אבל אם רחץ או סך או נעל או בעל מכין אותו מכת מרדות. [שם, ה"ה]<sup>201</sup>

לפי שיטת הרמב"ם, תמיהתנו דלעיל, על החילוק בין אכילה ושתייה לשאר האיסורים, מיושבת באופן פשוט. לדבריו, תוקף כל חמשת האיסורים הוא מן התורה, אך מקורם שונה: אכילה ושתייה נחשבים כעניניו, ולכן עליהם יש כרת; שאר האיסורים, לעומת זאת, הם הלכה 'מפי השמועה' הנדרשת מהכתוב "שבתון"<sup>202</sup>, ועונש הכרת לא נאמר לגביהם.

שיטות אלו משליכות על ביאור טעם ההיתרים המופיעים במשנה:

והמלך והכלה ירחצו את פניהם, והחיה תנעול את הסנדל, דברי רבי אליעזר. וחכמים אוסרין. [משנה עג:]

היראים, הסובר שכל האיסורים הם מן התורה, כותב:

למדנו דאפילו רחיצה צונן אסורה מדאורייתא... ודוקא רוב גופו ומתכוין ליהנות ברחיצה אסור מדאורייתא, אבל מיעוט גופו אפילו מתכוין ליהנות אינו אסור אלא מדרבנן, דתנן 'המלך והכלה ירחצו פניהם', ואי מדאורייתא אסורה לא שרינן ליה במלך וכלה. ואם אינו מתכוין, כגון הרוחץ בבקר ידיו משום רוח רעה או משום טינוף, שרי לכתחילה. [יראים, שם]

היראים מוכיח מההיתר למלך ולכלה לרחוץ את פניהם שאיסור תורה קיים רק ברחיצת כל הגוף, אך רחיצת הפנים אסורה מדרבנן בלבד, ולכן התירו אותה למלך ולכלה.

תוספות ישנים מביא הצעה זו לביאור טעם דין המשנה וחולק עליה:

מדאמר הכא 'והחיה תנעול את הסנדל, דברי רבי אליעזר, וחכמים אוסרין', על כורחין ליכא סכנה, מדאסרין רבנן, אם כן היכי שרי רבי אליעזר, כיון שנעילת הסנדל אסור מן התורה.

[תוס' ישנים עג: ד"ה יום]<sup>203</sup>

תוספות ישנים טוען, כי ההסבר דלעיל אינו מבאר את טעם היתר נעילת הסנדל לחיה<sup>204</sup>. התוספות ישנים עצמו מבאר את טעם ההיתרים באופן שונה:

לכאורה משמע שכל אלו הענויים חוץ מאכילה ושתייה מדרבנן, מדליכא בהו כרת רק באכילה ושתייה כדאמרין בגמרא, וגם מדשרינן למלך וכלה לרחוץ ושיש חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש ולמי שידיו מלוכלכות בטיט ובצואה לרחוץ. [שם]

<sup>201</sup> הגדרה זו עולה גם מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה [יומא פ"ח מ"א]. [ע"ע בדברי המגיד משנה, הלחם משנה ומרכבת המשנה [על אתר] על שיטת הרמב"ם].

<sup>202</sup> שיטת השאלות והיראים מבוססת על דברי הגמרא [עו.]: "הני חמשה ענויין כנגד מי? אמר רב חסדא: כנגד חמשה ענויין שבתורה" וכו'. לעומתה, שיטת הרמב"ם מבוססת על דרשת הספרא [אמור פרשה יא; מובאת בגמ' עד.]: "ומניין שיום הכיפורים אסור באכילה ובשתייה וברחיצה ובסיכה ובתשמיש המיטה ובנעילת הסנדל? תלמוד לומר 'שבתון' – שבות".  
<sup>203</sup> תוספות ישנים דוחה שיטה זו מטעמים נוספים.

<sup>204</sup> התוספות ישנים מוסיף: "ואין נראה לי דבהכי פליגי, דרבנן אסרי נעילת הסנדל מן התורה ורבי אליעזר שרי. וגם אין נראה לומר דודאי נעילת מנעל אסור מן התורה אבל סנדל אינו אסור אלא מדרבנן, ולהכי פליגי ביה בחיה, ולהכי לא נקט מנעל אלא סנדל".

לדבריו, טעם ההיתרים הוא שאיסורים אלו ביסודם הם מדרבנן בלבד, ולכן חכמים התירו אותם במקרים מסוימים<sup>205</sup>.

הר"ן חולק על שיטה זו וטוען שאיסורים אלו אסורים מדאורייתא. על פי זה, הר"ן מבאר באופן אחר את טעם ההיתרים:

לפיכך היה נראה לי דכולהו מדאורייתא ניהו, אלא דכיון דלאו בכלל ענויי דכתיבי בקרא בהדיא באורייתא ניהו אלא מרבויה דשבתון אתו, וכדאיתא בגמרא, קילי טפי ומסרן הכתוב לחכמים, והן הקלו בהן כפי מה שראו והתירו כל שאינו נעשה לתענוג. [ר"ן א. ד"ה יום הכפורים]

לפי הר"ן, אמנם תוקף האיסורים הוא מדאורייתא, אך גדר חמשת העינויים לא נאמר בתורה אלא 'מסרן הכתוב לחכמים', ולכן הם הקילו בהם במצבים מסוימים.

דברי הר"ן מבוססים על דרכו של הרמב"ם דלעיל, כי חמשת העינויים אינם כלולים במצות העינוי אלא מקורם ב"שבתון". הר"ן לומד מכך שאיסורים אלו "קילי טפי ומסרן הכתוב לחכמים". אמנם, על פי דרכו של הרמב"ם, ניתן לבאר את ההבדל בין אכילה ושתייה לשאר האיסורים באופן עקרוני יותר: מצות העינוי מלמדת על איסור אכילה ושתייה ביום הכיפורים, כך שיש איסור בעצם מעשה האכילה והשתייה<sup>206</sup>. בנוסף לכך קיימת מצות 'שביתה' המחייבת הימנעות מעינוג הגוף בכל דרך שהיא, ומחמתה קיים איסור גם בהנאות הגוף האחרות: רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המיטה. אמנם, תורף האיסור אינו עצם עשיית מעשים אלו אלא התענוג הקיים בהם, ולכן כאשר מעשים אלו נעשים שלא לשם תענוג – אין בהם איסור.

נראה להעמיק הבחנה זו. איסור האכילה והשתייה ביום הכיפורים מהווה גם איסור פורמאלי על מעשה האכילה והשתייה, אך הוא גם נובע מעיקרון רחב יותר: יום הכיפורים הוא יום של שביתה מוחלטת מכל הנאות הגוף<sup>207</sup>. בשל כך, אמנם האיסור הפורמאלי המפורש בתורה אמור רק לגבי אכילה ושתייה, אך יש ללמוד ממנו על איסור נרחב וכללי האוסר את כל הנאות הגוף. בהתאם לכך, אכילה ושתייה אסורות בכל מצב, ואילו שאר המעשים אסורים רק כאשר הם באים לשם הנאת הגוף<sup>208</sup>.

הבחנה זו בין אכילה ושתייה לשאר האיסורים, מיישבת את קושיית הר"ן על שיטתו:

אלא דלא מיחזורא לי הא דתניא לקמן 'התינוקות מותרין בכולן חוץ מנעילת הסנדל', ומוכח בגמרא דמותרין בכולן דקאמר היינו דמותר לגדולים לרוחצן ולסוכן... והא הני ודאי לתענוג עבדי להו, ואי מנעיין הני מנייהו חד יומא לא מסתכני, ואי מדאורייתא היכי שרי, והא כתיב 'לא תאכלום' וקרי ביה 'לא תאכלום' להזהיר גדולים על הקטנים. [ר"ן, שם]

הר"ן מקשה, אם שאר האיסורים אסורים מדאורייתא, כיצד מותר לסוך ולרוחץ קטנים, והרי אסור לספות (=להאכיל) איסור לקטן בידיים.

האבי עזרי מיישב קושיה זו:

<sup>205</sup> וכן כותבים תוספות [עו. ד"ה דתנן] והרא"ש [ס' א].

<sup>206</sup> בשיעור שעבר ראינו כי הגדרה זו שנויה במחלוקת ראשונים ואחרונים, האם האיסור הוא בעצם מעשה האכילה או בביטול העינוי.

<sup>207</sup> נראה כי זהו עומק הדרשה הלומדת איסורים אלו מ"שבתון". ולפי זה נראה שיש קשר הדוק בין איסורים אלו לבין איסור שבות בשבת; על' בדרשת הספרא [אמור פרק יד הל' ד]: "ומניין שיום הכיפורים אסור באכילה ובשתייה וברחיצה ובסיכה ובתשמיש המיטה ובנעילת הסנדל? תלמוד לומר 'שבתון' – שבות. יכול תהא שבת בראשית אסורה בכולם? תלמוד לומר 'שבתון' הוא לכם ועיניתם', הוא אסור בכולן ואין שבת בראשית אסור בכולן", וע"ע בשיעורי הרב שג"ר [שיעורים בגמרא - יומא, עמ' 131-130] המרחיב בביאור העניין, ואכמ"ל].

<sup>208</sup> התורה זרעים [תרומות פ"ו מ"א] טוען שבאכילת חצי שיעור ביום הכיפורים יש איסור תורה, גם לפי ריש לקיש שאין איסור תורה ב'חצי שיעור', מחמת הפגיעה במצות השביתה. [דבריו אמורים בביאור הירושלמי [תרומות, שם]; ובשיעור הקודם הובא בשם הגר"א [ביאור הגר"א לירושלמי, שם] ביאור אחר לדברי הירושלמי].

דהלא בכולהו אין כרת ואין אזהרה בהו, ורק שמצוה לשבות מכולהו, והוא 'מפי השמועה'. אם כן הוא רק מצות שבתון, ומי שעבר על זה מבטל מצות עשה זו. בכגון זה אין הדין ד'לא תאכילום', שרק באיסורין נלמד מ'לא תאכילום' ולא בביטול מצוה.

[אבי עזרי הל' מאכלות אסורות פ"ז הכ"ז]

האבי עזרי מבאר, כי שאר האיסורים אינם כלולים באזהרה מפני ביטול העינוי, אלא מקורם במצות השביתה. בשל כך, האיסור לספות איסור לקטן בידיים אינו אמור לגביהם.

יש להמתיק דברים אלו על פי ההבחנה דלעיל בין אכילה ושתייה לשאר האיסורים: אכילה ושתייה הן 'חפצא של איסור'; שאר האיסורים, לעומת זאת, פוגעים במצות השביתה ביום הכיפורים מהנאות הגוף, אך כל מעשה אינו 'חפצא של איסור', ולכן הם אינם אסורים משום ספיית איסור לקטן.

בשולי הדברים נעיר כי לנצי"ב חילוק נוסף בין אכילה ושתייה לשאר האיסורים:

דמן התורה לא אסור אלא העושה לשום תענוג... ומשום הכי התירו במלך וכלה, דלא עבדו לשום תענוג ושרו מן התורה. מה שאין כן אכילה ושתייה אסור בכל ענין שמשבר הרעבון בדרך אכילה, משום דנפקא לן מ'והאבדתי את הנפש' – שיש בו אבידת הנפש, או בגזירה שווה דעינוי עינוי מ'ויענך וירעבך', אלמא דבעינן שיהא באותו יום באבידת הנפש, שהוא מיעוט חלב ודם או שיהא ברעבון, וכל האוכל אפילו שלא לתענוג הרי אינו רעב ואין נפשו אובדת. אבל לשון 'ועיניתם' דכתיב בחמש עינוים לא אסרה תורה אלא התענוג שבהעדרם מיקרי ענוי, וכל שאינו עוסק בתענוג הרי זה בכלל מענה נפשו, שהרי אינו מתענג.

[העמק שאלה קסז, א]

הנצי"ב סבור כי גם אכילה ושתייה וגם שאר האיסורים אסורים מחמת מצות העינוי, ואף על פי כן גדר העינוי שבהם שונה. העינוי שבהימנעות מאכילה ושתייה הוא מחמת איבוד הנפש הכרוך בכך, ואילו העינוי שבשאר האיסורים הוא מחמת מניעת התענוג שבאי עשייתם. לפי זה, הנצי"ב סבור – כפי שהתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם – שההיתרים הקיימים בשאר האיסורים נובעים מכך שהאיסור אינו בעצם עשיית מעשים אלו אלא בהתענגות, ולכן אין איסור תורה כאשר מעשים אלו נעשים שלא לשם תענוג. אולם, לדבריו, היתרים אלו אינם קיימים באכילה ובשתייה, הואיל ובכל אכילה ושתייה, גם כאשר אין בה הנאה, האדם מקיים את עצמו ומונע את איבוד נפשו.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

# יסודות יומא

שיעור עשרים וחמישה

## איסור רחיצה, סיכה ונעילת הסנדל

### מקורות

#### איסור רחיצה וסיכה

א. גמ' יומא עז:--עח. "ת"ר אסור לרחוץ... ואותבינך סחיטה"

ב. תוס' עז. ד"ה מניין

ג. ר"ן א: ד"ה ואם היה

ד. טור או"ח סי' תריג "רחיצה... של תענוג"; סי' תריד "סיכה... הזוהמא אסור"

ה. ב"ח סי' תריג ד"ה ומ"ש שלא אסרו; מגן אברהם סי' תריד ס"ק א

#### איסור נעילת הסנדל

ו. גמ' עח:--: "ותו קא מיבעיא להו... ומר סבר לא גזרינן"

ז. קובץ הערות סי' עג אות ג

ח. רי"ף ב:--: "איבעיא להו מהו לצאת בסנדל... אכרעיה ונפיק"; ר"ן שם, ד"ה הלכך; [מלחמות ה' שם, "אמר הכותב והרי כריסה... אלא מנעל וסנדל"]

ט. רמב"ם הל' שביתת עשור פ"ג ה"ז

י. שיטת ריב"ב (על הרי"ף) ב. ד"ה שעם

יא. ערוך השולחן סי' תריד סעי' ב-ד

#### **טור אורח חיים סי' תריג**

רחיצה, דתניא, אסור לרחוץ ביה"כ מקצת גופו ככל גופו, ואפי' להושיט אצבעו במים אסור בין בחמין בין בצונן. ואם היו ידיו מלוכלכות בטיט וצואה מותר לרוחצן, שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג.

#### **טור אורח חיים סי' תריד**

סיכה, דתניא, אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו, ואם הוא חולה, אפילו אין בו סכנה, או שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש, אבל בלא חולי, אפילו אם אינו סך לתענוג אלא להעביר הזוהמא אסור.

#### **ב"ח סי' תריג ד"ה ומ"ש שלא אסרו**

ומ"ש שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג. זה אינו מפורש לשם, אלא שרבינו סובר כן, מדהתירו לרחוץ הלכלוך, אלמא שלא אסרו אלא של תענוג, וכך כתבו שאר מחברים. ומכל מקום יראה דלאו דוקא דשל תענוג, אלא אפילו אינה של תענוג כגון להעביר הזוהמא נמי אסור, ולא שרי אלא כשהוא מלוכלך, שזה דומה לדין חטטין דשרינן בסיכה אף על פי שאינו של סכנה, אבל סיכה להעביר הזוהמא אסור, כמ"ש בסימן תרי"ד, והוא הדין ברחיצה, דרחיצה וסיכה שוין.

## מגן אברהם סי' תריד ס"ק א

ואפי' אינו - צ"ע מאי שנא מרחיצה דשרי להעביר הזוהמא. וי"ל, דסיכה הוי תענוג טפי.

## קובץ הערות סי' עג אות ג

פרק מצות חליצה [ק"ב ע"ב] אמר אביי דאית ביה כתייתי ומשום תענוג, א"ל רבא ותענוג ביוהכ"פ מי אסירא וכו'. והנה כל חמשת הדברים דאסורין ביוהכ"פ, ילפינן [יומא ע"ו ע"א] מקרא דתענו את נפשותיכם. ויש לפרשו בשני אופנים: א) דביטול העינוי הוא גוף האיסור. ולדוגמא, מה שאסור לאכול ביוכ"פ, אין האיסור על האכילה מצד עצמה, אלא מפני שע"י האכילה הוא מבטל את העינוי, ואילו משכחת אכילה שלא תבטל עינויו, היתה מותרת. ולהיפוך, ביטול עינוי, אסור גם בלא אכילה. ב) יש לפרש, דקרא דתענו, אינו אלא הילפותא אשר מזה נלמוד לאסור חמשת הדברים ביו"כ, אבל איסורן הוא מצד עצמן, דאכילה אסורה מצד עצמה, ולא מפני ביטול עינוי, וכן נעילת סנדל וכו'. ונראה שבזה נחלקו אביי ורבא, דאביי ס"ל כפירוש הראשון, דנעילת הסנדל אסורה מפני ביטול העינוי, ומשו"ה ס"ל דה"ה אנפיליא דאית בה כתייתין ג"כ אסורה, דיש בזה ג"כ ביטול עינוי כמו מנעילת סנדל. ורבא פריך, אטו תענוג ביו"כ מי אסירא, דס"ל כפירוש הב', דאין האיסור על ביטול העינוי מצד עצמו, אלא דמזה ילפינן לאסור נעילת הסנדל, וכיון דאנפיליא דאית בה כתייתין אינה בכלל נעילת הסנדל, אינה אסורה.

## שיטת ריב"ב ב. ד"ה שעם

אלו דברי הרב דודי ז"ל, וקשיא לי הכותב הא דאמרינן בגמ' רב יהודה נפיק ברהיטני אביי נפיק בדהוצי רבה נפיק בדבלי, וקיימא לן בכל דוכתא דמעשה רב, והיכי שבקינן כל הני אמוראי משום רבא לחודיה דסבירא ליה מנעל הוא, והא דאותיב רמא בר חמא בגמרא הקיטע יוצא בקב שלו איכא לשנויי כדשני אביי וסוגיין בעלמא כותיה, דר' מאיר ור' יוסי במנעל ולא מנעל פליגי, ואפילו אסור לצאת בו ביום הכפורים משום תענוג, ואע"ג דאתקיף ליה רבא תענוג דלאו מנעל ביום הכפורים מי אסיר, והא רבה בר רב הונא כריך סודרא אכרעיה ונפיק, איכא למימר לא דמי תענוג הכתייתין העומדין על הקבב לכריכת הסודר הנוגע בקרקע. והא דאקשי ליה נמי מדקתני סיפא 'אם יש בו בית קיבול כתייתין טמא', מכלל דרישא בדלית ליה כתייתין עסקינן, איכא למימר לעולם רישא נמי בדאית ליה כתייתין עסקינן, וסיפא בדאית ביה נקב בית קיבול ורישא בדלית ליה בית קיבול, והאי דלא אהדר ליה אביי לרבא, לאו משום דקיבלה אלא משום דלא חש לה.

## ערוך השולחן סי' תריד סעי' ב-ד

נעילת הסנדל מקרי עינוי כשאין הולכין בו ולכן אסור ביוהכ"פ... ויש בעניין זה ג' שיטות: שיטת הטור והש"ע סעיף ב' דכל של עור אסור וכל שאינו של עור מותר... וזהו דעת הרי"ף והרא"ש.

אבל שיטת רש"י דמנעל של עץ אסור וכן נראה מדברי התוס' בסוגיא דיומא... אבל של גמי ושל שעם וקש ובגד ושאר מינים מותר ושיטת בעל המאור דלמסקנא דרבא כל המינים אסורים כשעשויים כעין מנעל והנה שיטה זו דחאה הרמב"ן ע"ש אבל שיטת רש"י ותוס' מוכחת להדיא בסוגיא שם, אך באמת סוגיא דשבת [ס"ו:] וביבמות שם סותרת סוגיא דיומא דבשם מוכח להדיא דלרבנן לא מקרי מנעל דקיטע שהוא של עץ מנעל וצ"ל כמ"ש הרמב"ן שם דביומא הוי רק לר"מ ולר' יוסי ולא לרבנן והלכה כרבנן ע"ש ולכן הרי"ף לא הביא זה כלל...

ובדברי הרמב"ם פ"ג דין ז' יש מקום עיון והמפרשים תפסו שהוא עומד בשיטת הרי"ף והרא"ש דכל שאינו של עור מותר אפילו בשל עץ ולענ"ד לא משמע כן מלשונו שכתב אסור לנעול מנעל וסנדל אפילו ברגלו אחד ומותר לצאת בסנדל של שעם ושל גמי וכיוצא בהן וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף עכ"ל הרי שהצריך שהרגל תרגיש ביחפתה ושל עץ פשיטא שלא תרגיש ואסור ונ"ל בטעמו דלאו משום דשל עץ מקרי מנעל שהרי לעניין חליצה פסק בעצמו בפ"ד מיבום [הי"ח] דשל עץ פסול אלא טעמו נ"ל דכיון דיוהכ"פ הוי טעמא משום עינוי לכן כל שאינו מתענה ואינו מרגיש שהולך יחף אסור דבכל הדברים כמו שעם וגמי ובגד הרגל מרגיש מפני שהן רכין ולא כן בשל עץ ולפ"ז נלע"ד דאין לצאת במנעל של עץ ביוהכ"פ כיון שכן הוא דעת רש"י ותוס' ורמב"ם.

בשיעור הקודם עסקנו בחמשת העינויים, ודנו בתוקף האיסורים ובגדרם: האם איסורים אלו הם מדאורייתא או מדרבנן, והאם האיסור הוא בעצם עשיית כל אחד ממעשים אלו או שיש דין כללי על שבייתה מהנאות הגוף. בשיעור זה נעסוק באופן מפורט יותר באיסורים השונים, ונעיין בגדרי האיסורים לאור הדיונים העקרוניים שנידונו בשיעור הקודם.

הגמרא דנה בגדרי איסור נעילת הסנדל ביום הכיפורים:

ותו קא מבעיא להו מהו, לצאת בסנדל של שעם ביום הכפורים? עמד רבי יצחק בר נחמני על רגליו ואמר: אני ראיתי את רבי יהושע בן לוי שיצא בסנדל של שעם ביום הכפורים. ואמינא ליה: בתענית צבור מאי? אמר לי: לא שנא. אמר רבה בר בר חנה: אני ראיתי את רבי אלעזר דמן ננוה שיצא בסנדל של שעם בתענית צבור. ואמינא ליה: ביום הכפורים מאי? אמר לי: לא שנא. רב יהודה נפיק בדהיטני, אביי נפיק בדהוצי, רבא נפיק בדיקולי, רבה בר רב הונא כריך סודרא אכרעיה ונפיק. [יומא עח.:-]

הגמרא דנה האם מותר לצאת בסנדל שאינו של עור, והיא מספרת על אמוראים שונים שיצאו בסנדלים שונים שאינם של עור.

הגמרא מקשה על היתר זה מברייתא, בה מבואר שאסור לצאת בקב ביום הכיפורים:

מתלב רמי בר חמא: הקיטע יוצא בקב שלו, דברי רבי מאיר. ורבי יוסי אוסר. ותני עלה: ושיון שאסור לצאת בו ביום הכפורים. [שם]

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בביאור דין הברייתא:

אמר אביי: התם דאית ביה כתייתין ומשום תענוג. אמר ליה רבא: ואי לאו מנא הוא כתייתין משוי ליה מנא. ועוד, כל תענוג דלאו מנעל הוא ביום הכפורים מי אסור, והא רבה בר רב הונא הוה כריך סודרא אכרעיה ונפיק. ועוד מדקתני סיפא, אם יש לו בית קבול כתייתין טמא, מכלל דרישא לאו בדאית ליה כתייתין עסקינן. אלא אמר רבא: לעולם דכולי עלמא מנעל הוא, ובשבת בהא פליגי: מר סבר גזרינן דילמא משתמיט ואתי לאתויי ארבע אמות, ומר סבר לא גזרינן. [שם]

לפי אביי, האיסור האמור בברייתא מתייחס לקב שיש לו כתייתין, שעל אף שאינו מנעל יש איסור ללכת בו ביום הכיפורים – "משום תענוג". לעומת זאת, לפי רבא, האיסור מתייחס לקב שאין לו כתייתין, ולפי הברייתא הקב נחשב למנעל ולכן אסור ללכת בו ביום הכיפורים.

מדברי אביי ורבא עולה מחלוקת עקרונית בגדר איסור נעילת הסנדל. לפי אביי, האיסור אינו תלוי בגדר 'מנעל', אלא האיסור קיים בכל דבר שיש בו תענוג. לעומת זאת, לפי רבא, האיסור תלוי בגדר 'מנעל' בכל התורה.

הקובץ הערות טוען כי מחלוקתם נעוצה בשתי ההבנות העקרוניות, שנידונו בשיעור הקודם, בגדר האיסור:

דאביי סבירא ליה כפירוש הראשון, דנעילת הסנדל אסורה מפני ביטול העינוי, ומשום הכי סבירא ליה דהוא הדין אנפיליא דאית בה כתייתין גם כן אסורה, דיש בזה גם כן ביטול עינוי כמו מנעילת סנדל. ורבא פריך, 'אטו תענוג ביום הכיפורים מי אסירא', דסבירא ליה כפירוש הב', דאין האיסור על ביטול העינוי מצד עצמו, אלא דמזה ילפינן לאסור נעילת הסנדל, וכיון דאנפיליא דאית בה כתייתין אינה בכלל נעילת הסנדל, אינה אסורה.

[קובץ הערות סי' עג אות ג]

לדבריו, אביי סבור שהאיסור הוא בביטול העינוי, ולכן האיסור אינו תלוי בגדר מנעל, אלא יש איסור בכל דבר שיש בו תענוג. לעומת זאת, רבא סבור שהאיסור הוא במעשה נעילת הסנדל, ולכן האיסור תלוי בגדר מנעל שבכל התורה.

לכאורה, מסקנת הסוגיה היא כרבא, שהאיסור תלוי בגדר מנעל שבכל התורה<sup>209</sup>. אמנם, מדברי הרמב"ם נראה לא כך:

אסור לנעול מנעל וסנדל אפילו ברגלו אחת, ומותר לצאת בסנדל של שעם ושל גמי וכיוצא בהן, וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף.

[הל' שביתת עשור פ"ג ה"ז]

הרמב"ם מנמק את ההיתר לכרוך בגד על רגליו – "שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו". עולה מכך כי האיסור אינו תלוי בגדר מנעל בכל התורה, אלא האיסור קיים בכל דבר המונע מלהרגיש את קושי הארץ והגורם לאדם תענוג<sup>210</sup>.

שיטה עקרונית זו, כי להלכה יש לפסוק שהאיסור אינו תלוי בגדר מנעל שבכל התורה, מפורשת בשיטת ריב"ב:

והא דאורייתא רמא בר חמא בגמרא הקיטע יוצא בקב שלו איכא לשנויי כדשני אביי וסוגיין בעלמא כותיה, דרבי מאיר ורבי יוסי במנעל ולא מנעל פליגי, ואפילו הכי אסור לצאת בו ביום הכפורים משום תענוג. ואף על גב דאתקיף ליה רבא תענוג דלאו מנעל ביום הכפורים מי אסיר, והא רבה בר רב הונא כריך סודרא אכרעיה ונפיק, איכא למימר לא דמי תענוג הכתיתין העומדין על הקב לכריכת הסודר הנוגע בקרקע... והאי דלא אהדר ליה אביי לרבא, לאו משום דקיבלה אלא משום דלא חש לה. [שיטת ריב"ב ב. ד"ה שעם]

לדבריו, הלכה אינה כרבא, הסובר שגדר איסור נעילת הסנדל ביום הכיפורים תלוי בגדר מנעל שבכל התורה והסובר שגם מנעל של עץ נחשב למנעל, שכן שיטתו נסתרת מ'מעשה רב' – ממעשיהם של האמוראים שהלכו עם סנדלים שאינם של עור. בשל כך, יש לפסוק כאביי, שהאיסור אינו תלוי בגדר מנעל שבכל התורה, והוא קיים בכל דבר המונע את קושי הארץ והמביא לאדם תענוג.

דברים אלו אמורים ביחס לאיסור נעילת הסנדל. כעת נעסוק בגדרי איסור רחיצה וסיכה, ונבחן את טעם ההיתרים הקיימים בהם.

הגמרא אומרת:

תנו רבנן, אסור לרחוץ מקצת גופו ככל גופו, ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה, רוחץ כדרכו ואינו חושש. אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו, ואם היה חולה או שהיו לו חטטין בראשו, סך כדרכו ואינו חושש. [יומא ע"ז]

הברייתא מפרטת מצבים בהם מותר לרחוץ ולסוך ביום הכיפורים: לאדם מלוכלך מותר לרחוץ, ולחולה או לבעל חטטין מותר לסוך.

תוספות לומדים מהיתרים אלו עיקרון כללי:

ופירש רבנו תם דכל עינויים דיום הכיפורים ליתנהו אלא מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא לבר מאכילה ושתיה, דהאמר לקמן: 'ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש', 'מי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש'... וביום הכיפורים אסרו משום

<sup>209</sup> לפי זה, נחלקו הראשונים כיצד ליישב את מסקנת הסוגיה, "דכולי עלמא מנעל הוא", עם הנהגות האמוראים המובאות בתחילת הסוגיה, שנעלו סנדלים שונים שאינם של עור ביום הכיפורים; עי' רי"ף [ב-ג], בעל המאור, מלחמות ור"ן [שם], ואכמ"ל.

<sup>210</sup> וכן כותב ערוך השולחן [אר"ח תרי"ד, ד] בשיטת הרמב"ם.

תענוג אבל משום רפואה שרי או ידיו מלוכלכות. כללא דמילתא, היכא דאינו בשביל תענוג שרי.  
[תוס' עז. ד"ה דתנן]

תוספות סוברים שהאיסור קיים רק ברחיצה ובסיכה לשם תענוג, ולכן אין איסור בעשייתן מחמת צרכים שונים – לכלוך, מחלה או פצעים<sup>211</sup>.

לעומת דברי תוספות, בירושלמי מפורש שהאיסור קיים גם בסיכה שאינה מחמת תענוג:

בשבת, בין סיכה שהיא של תענוג בין סיכה שאינה של תענוג – מותר. ביום הכיפורים, בין סיכה שהיא של תענוג בין סיכה שאינה של תענוג – אסור. בתשעה באב ובתענית ציבור, סיכה שהיא של תענוג אסור, שאינה של תענוג – מותר. [ירושלמי יומא פ"ח ה"א]

הר"ן מבאר את היתר הסיכה לחולה או לבעל חטטין על פי דברי הירושלמי:

ואם היה חולה או שהיו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש – אבל בלאו הכי כל סיכה אף על פי שאינה של תענוג אסורה, דגרסינן בירושלמי: 'סיכה בין שהיא של תענוג בין שאינה של תענוג אסורה'. [ר"ן א: ד"ה ואם]

לדברי הר"ן, כעיקרון כל סיכה אסורה, גם כאשר אינה נעשית לשם תענוג, אלא שיש היתר מיוחד לחולה או לבעל חטטין<sup>212</sup>.

לכאורה, דין רחיצה כדין סיכה, ולכן לפי שיטה זו – כשם שאסורה גם סיכה שאינה נעשית לשם תענוג, כך אסורה גם רחיצה שאינה נעשית לשם תענוג<sup>213</sup>. אמנם, מדברי הטור נראה לא כך. לגבי רחיצה כותב הטור:

רחיצה, דתניא, אסור לרחוץ ביום הכיפורים מקצת גופו ככל גופו, ואפילו להושיט אצבעו במים אסור בין בחמין בין בצונן. ואם היו ידיו מלוכלכות בטיט וצואה מותר לרוחצן, שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג. [טור אר"ח סי' תריג]

לעומת זאת, לגבי סיכה כותב הטור:

סיכה, דתניא, אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו, ואם הוא חולה אפילו אין בו סכנה או שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש. אבל בלא חולי, אפילו אם אינו סך לתענוג אלא להעביר הזוהמא – אסור. [טור אר"ח סי' תריד]

מדברי הטור עולה שיש חילוק בין רחיצה לסיכה: רחיצה שאינה של תענוג מותרת, ואילו סיכה שאינה של תענוג אסורה. טעם החילוק בין האיסורים טעון ביאור.

הפוסקים נחלקו האם זו אכן כוונת הטור. הב"ח ממאן לקבל את החילוק בין רחיצה וסיכה, ולכן הוא נדחק בדברי הטור ומבאר את כוונתו באופן אחר:

ומה שכתב שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג. זה אינו מפורש לשם, אלא שרבינו סובר כן, מדהתירו לרחוץ הלכלוך, אלמא שלא אסרו אלא של תענוג... ומכל מקום יראה דלאו דוקא דשל תענוג, אלא אפילו אינה של תענוג כגון להעביר הזוהמא נמי אסור, ולא שרי אלא כשהוא מלוכלך, שזה דומה לדין חטטין דשרינן בסיכה אף על פי שאינו של סכנה, אבל סיכה להעביר הזוהמא אסור, כמ"ש בסימן תרי"ד, והוא הדין ברחיצה, דרחיצה וסיכה שוין.

<sup>211</sup> תוספות מוכיחים מכך שאיסורים אלו הם מדרבנן בלבד. אמנם, בשיעור שעבר התבאר שניתן לקיים הבנה זו גם לשיטה שאיסורים אלו הם מדאורייתא.

<sup>212</sup> הר"ן [א. ד"ה יום] כותב, שאמנם חמשת העינויים אסורים מן התורה, אך 'מסרן הכתוב לחכמים' והם התירו אותם במצבים אלו.

<sup>213</sup> וכן נראה מדברי הר"ן [שם, ד"ה תנו רבנן].

[ב"ח סי' תריג ד"ה ומש"כ שלא אסרו]

לדבריו, גם הטור משווה בין רחיצה וסיכה, ובדומה לסיכה – רחיצה אסורה גם כאשר אינה נעשית לשם תענוג<sup>214</sup>.

לעומתו, המגן אברהם מקיים את דברי הטור כפשוטם, כך שקיים חילוק בין רחיצה וסיכה, והוא מבאר את טעם החילוק:

צריך עיון, מאי שנא מרחיצה דשרי להעביר הזוהמא. ויש לומר, דסיכה הוי תענוג טפי.

[מגן אברהם סי' תריד ס"ק א]

המגן אברהם סבור שהחילוק בין רחיצה לסיכה נובע מרמת התענוג השונה שבהם: רחיצה אסורה רק כאשר היא נעשית לשם תענוג; סיכה, לעומת זאת, הואיל ויש בה תענוג יותר מאשר רחיצה, אסורה אותה בכל אופן, גם כאשר המעשה אינו נעשה לשם תענוג.

מדברי שער המלך עולה חילוק עקרוני בין רחיצה לסיכה. שער המלך מביא את קושיית תוספות [עז. ד"ה מניין], מדוע הגמרא לומדת את איסור סיכה מהכתוב "וסוך לא סכתי", והרי המשנה במסכת שבת [פ.ו.] לומדת את איסור סיכה ממקור שונה: "מנין לסיכה שהיא כשתייה ביום הכפורים? אף על פי שאין ראה לדבר זכר לדבר, שנאמר 'ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו'". שער המלך מבאר את הצורך בשני המקורות:

להכי אצטריך קרא ד'ותבא כמים' למילף אפילו שאינה של תענוג, ודייקא נמי לישראל דמתניתין דקתני 'מנין לסיכה שהיא כשתייה', דמשמע כשתייה ממש, דאין חילוק בין של תענוג לאין של תענוג, ואי מקרא 'ותבא כמים' הוי אמרינן דקרא לא משתעי בשתייה אלא ברחיצה דומיא דשמן. [שער המלך הל' שביתת עשור פ"א ה"ה]

שער המלך טוען כי בנוסף למקור מ"סוך לא סכתי", יש צורך בדרשת המשנה בשבת – "מנין לסיכה שהיא כשתייה" – כדי ללמד שאסורה גם סיכה שאינה של תענוג.

נראה להעמיק את דברי שער המלך ולעמוד על ההבדל המהותי בין שני המקורות. המקור "וסוך לא סכתי" מלמד שסיכה נחשבת לתענוג, ולכן ביום הכיפורים חובה לשבות גם מתענוג זה. לעומת זאת, הדרשה "מנין לסיכה שהיא כשתייה" מלמדת על טעם אחר לאיסור סיכה: לא משום שהיא תענוג, אלא משום שהיא כשתייה, ולכן איסור זה כלול באיסור השתייה ביום הכיפורים<sup>215</sup>. על פי זה, קיים הבדל עקרוני בין סיכה לרחיצה. רחיצה אסורה משום שהיא אחת מהנאות הגוף, ולכן היא אסורה רק כאשר נעשית לשם תענוג – מחמת החובה הכללית לשבות ביום הכיפורים מכל תענוגי הגוף<sup>216</sup>. לעומת זאת, סיכה אסורה מטעם נוסף: היא עצמה נחשבת, בדומה לשתייה, ל'חפצא של איסור'<sup>217</sup>, ולכן היא אסורה בכל אופן, גם כאשר אינה נעשית לשם תענוג.

\*\*\*

בשורות הבאות נסכם את העקרונות שעלו משלושת השיעורים בענייני מצות העינוי ביום הכיפורים.

התורה [ויקרא כג, כז-כט] מצווה על העינוי ביום הכיפורים, ומלמדת שעל ביטול העינוי יש חיוב כרת. עם זאת, התורה אינה מפרשת מהו העינוי בו נצטוונו, והגמרא [עד:] מביאה דרשות שונות שהעינוי האמור הוא הימנעות מאכילה ושתייה.

<sup>214</sup> וכן כותבים הט"ז [תריג, א] והפרי חדש [תריג, א].

<sup>215</sup> הראשונים נחלקו האם דרשת 'סיכה כשתייה' מלמדת על דין דאורייתא או דין דרבנן, ולכל השיטות ברור שאין כרת על סיכה ביום הכיפורים, ואכמ"ל.

<sup>216</sup> הגדרה זו שנויה במחלוקת בגדר דין חמשת העינויים; עי' על כך בשיעור הקודם [חמשת העינויים].

<sup>217</sup> הגדרה זו תלויה במחלוקת בגדר איסור אכילה ושתייה; עי' על כך בשיעור עשרים ושלושה [מצות העינוי ביום הכיפורים].

איסור אכילה ביום הכיפורים שונה משאר איסורי האכילה בשיעור החיוב: ככותבת הגסה ולא כזית. מדברי הראשונים עולות שתי שיטות בהבנת חילוק זה:

- א. לפי הריטב"א [יבמות מ. ד"ה והא], ההבדל הוא רק בשיעור החיוב, אך בשניהם גדר האיסור זהה – איסור על מעשה האכילה.
- ב. לפי רבי אברהם מן ההר [שם, ד"ה פטור], ההבדל הוא בגדר האיסור: בשאר התורה – איסור על מעשה האכילה, וביום הכיפורים – בביטול העינוי.

מחלוקת זו עומדת ביסוד דיונים שונים בידי אכילה ביום הכיפורים, האם גדרה זהים לגדר אכילה שבכל התורה: לגבי חצי שיעור [ירושלמי תרומות ו, א; בבלי יומא עג:–עד], לגבי אכילת דברים שאינם ראויים [רבנו ירוחם תולדות אדם וחוה ז, ב; ביאור הגר"א תריב, ט] ולגבי אכילה שלא כדרך אכילתן [רמב"ם הל' יסודי התורה ה, ח; שאגת אריה סי' עו].

מדברי המנחת חינוך [שיג, ב] עולה הגדרה מורכבת: האיסור הוא במעשה האכילה, אך החיוב קיים באכילה המבטלת את העינוי ומיישבת את דעתו של האדם.

במשנה [עג]: מבואר שיום הכיפורים אסור באיסורים נוספים: רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשימש המיטה. הראשונים נחלקים בתוקפם של איסורים אלו: לפי בעלי התוספות [תוס' עז. ד"ה דתנן; תוס' ישנים עג: ד"ה יום] מדרבנן, ולפי השאילתות [שאילתא קסז] מדאורייתא. הראשונים ההולכים בשיטת השאילתות נחלקים במקור איסורים אלו: לפי היראים [סי' תכ], הם כלולים במצות העינוי, אלא שהם התמעטו מכרת. לעומת זאת, לפי הרמב"ם [סהמ"צ מ"ע קסד; הל' שבייתת עשור פ"א ה"ד-ה], הם אינם כלולים במצות העינוי, אלא מקורם בהלכה 'מפי השמועה' הנדרשת מהכתוב "שבתון".

במשנה ובגמרא מופיעים היתרים שונים ביחס לעינויים אלו, ונחלקו הראשונים בטעמים. לפי תוספות, ההיתרים נובעים מכך שהאיסורים הם מדרבנן בלבד. לפי היראים, ההיתרים קיימים בדברים שאינם כלולים באיסור התורה (כרחיצת מקצת גופו). לפי הר"ן (ההולך בשיטתו העקרונית של הרמב"ם דלעיל), ההיתרים נובעים מכך שאיסורים אלו 'מסרן הכתוב לחכמים', ולכן חכמים התירו במצבים מסוימים מחמת הצורך. מדברי הר"ן עולה שההבדל בין איסורים אלו לאיסורי אכילה ושתייה הוא בחומרת האיסור בלבד, אך לפי דרכו של הרמב"ם ניתן לחלק ביניהם באופן עקרוני: אכילה מהווה 'חפצא של איסור', הואיל והאיסור הוא בעצם מעשה האכילה (כשיטת הריטב"א דלעיל). לעומת זאת, שאר האיסורים אינם 'חפצא של איסור', וגדר האיסור אינו בעשיית כל מעשה ומעשה אלא בביטול העינוי, ולכן האיסור קיים רק כאשר הם נעשים לשם תענוג.

שאלה זו, האם האיסור הוא בעשיית כל אחד ממעשים אלו, או שהאיסור הוא בביטול העינוי הנובע מעשייתם, משליכה הן על גדר המנעל האסור (האם הוא תלוי בגדר מנעל שבכל התורה), הן על הבנת ההיתרים השונים הקיימים ברחיצה ובסיכה (האם זהו היתר שהתחדש במצבים מסוימים, או שהאיסור ביסודו הוא רק כאשר מעשים אלו נעשים לשם תענוג). בדברינו עמדנו על שיטת הטור [סי' תריג וסי' תריד], ממנה נראה שיש חילוק בין רחיצה לסיכה בעניין זה, וראינו את דברי שער המלך [הל' שבייתת עשור א, ה], מהם עולה שקיים הבדל בין סיכה לשאר האיסורים: שאר האיסורים אינם נחשבים ל'חפצא של איסור', אלא איסורם נובע מהאיסור הכללי בביטול העינוי. לעומתם, סיכה נחשבת, בדומה לאכילה ולשתייה, ל'חפצא של איסור', הואיל ו'סיכה כשתייה'.

בעזרת ה' נעסוק בשיעור הבא במצות הוידוי ביום הכיפורים, ובכך נשלים את סדרת שיעורינו על יסודות מסכת יומא.

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)

# יסודות יומא

## שיעור עשרים ושישה

### מצות הוידי ביום הכיפורים

#### מקורות

- א. גמ' יומא פז: "תנו רבנן מצות וידוי... עיקר וידוי האי הוא"
- ב. הלכות גדולות הלכות יום הכיפורים "ומחייב בר... הכתוב מדבר"; יראים סי' רסג לבוש או"ח סי' תרז סעי' א
- ג. רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"א; פ"ב ה"ז-ח
- ד. שערי תשובה לרבנו יונה שער ב סעי' יד; שער ד סעי' יז
- ה. ספר החינוך מצוה שסד

#### הלכות גדולות הלכות יום הכיפורים

ומיחייב בר ישראל לאודוי ביום הכיפורי, שנאמר: 'כי ביום הזה יכפר עליכם', ואשכחן דהא כפרה וידוי דברים היא, דתניא, 'וכפר בעדו ובעד ביתו', בהרצאת דברים הכתוב מדבר.

#### יראים סי' רסג

וידוי יום הכפורים. צוה יוצרינו לכהן גדול שיתודה על חטאת יום הכפורים ב' וידויין אחד עליו ועל ביתו ועל שעיר המשתלח עון ישראל... תולדה למצות עשה. צו חכמים שכל ישראל יתודו בין איש בין אשה ביום הכפורים. כדתניא בסוף פ' יוהכ"פ מצות וידוי יוהכ"פ עם חשיכה וחכמים אומרים צריך שיתודה קודם שיאכל וישתה שלא תטרף דעתו. אף על פי שיתודה ערבית אחר סעודתו צריך שיתודה קודם סעודתו התודה ערבית צריך שיתודה שחרית בשחרית יתודה במוסף במוסף יתודה במנחה במנחה יתודה בנעילה.

#### לבוש סי' תרז סעי' א

כיון שיום כיפור הוא שליחה וכפרה דכתיב 'כי ביום הזה יכפר עליכם' וגו', צריך כל אדם שיתודה על חטאיו, כי כן מצינו בכל קרבנות שבאו על הכפרה דכתיב בהם 'זה תודו את חטאתם אשר עשו' וגו'. וכמו שעשה כהן גדול ביום הכיפורים שהתודה בעדו ובעד כל ישראל, דכתיב 'וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל', שפירושו שיתודה חטאתו ואחר כך חטאת ישראל.

#### שערי תשובה שער ב סעי' יד

ומצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכפורים, שנאמר: 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו', על כן הזהירנו הכתוב שנטהר לפני ה' בתשובתנו והוא יכפר עלינו ביום הזה לטהר אותנו.

#### שערי תשובה שער ד סעי' יז

ועל זה שאמר רבותינו זכרונם לברכה: כי על כריתות ומיתות בית דין תשובה ויום הכיפורים תולים ויסורים ממרקים, יש שאלה: והלא כתוב: 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו'? והתשובה בזה, כי מה שנאמר 'לפני ה' תטהרו' מצות עשה על התשובה, שנחפש דרכינו ונחקורה ונשובה אל ה' ביום הכפורים. ואף על פי שנתחייבנו על זה בכל עת - החיוב נוסף ביום הכפורים, והטהרה אשר בידינו היא התשובה ותיקון המעשים, אבל מה שכתוב: 'כי ביום

הזה יכפר עליהם לטהר אתכם' - שהוא אמור על הטהרה, שהשם יתברך מטהר אותנו מן העון ומכפר עלינו כפרה שלמה ביום הכפורים בלא יסורים, זה נאמר על מצות לא תעשה, אבל על כריתות ומיתות בית דין תשובה ויום הכפורים תולים ויסורים ממרקים.

### ספר החינוך מצוה שסד

שנצטוינו להתודות לפני ה' על כל החטאים שחטאנו בעת שנתנחם עליהן, וזהו ענין הוידוי שיאמר האדם בעת התשובה אנה השם חטאתי עויתי ופשעתי כן וכן, כלומר שיזכיר החטא שעשה בפירוש בפיו, ויבקש כפרה עליו ויאריך בדבר כפי מה שיהיה צחות לשונו... ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות. ועובר על זה ולא התודה על חטאיו ביום הכפורים שהוא יום קבוע מעולם לסליחה וכפרה ביטל עשה זה, ואוי לו לאדם אם ימות בלא וידוי ונשא עונו.

### הגמרא בסוף המסכת אומרת:

תנו רבנן, מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשכה, אבל אמרו חכמים יתודה קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בסעודה. ואף על פי שהתודה קודם שאכל ושתה מתודה לאחר שיאכל וישתה, שמא אירע דבר קלקלה בסעודה. ואף על פי שהתודה ערבית יתודה שחרית, שחרית יתודה במוסף, במוסף יתודה במנחה, במנחה יתודה בנעילה. והיכן אומרו? יחיד אחר תפלתו, ושליח צבור אומרו באמצע. [יומא פז:]

מבואר בדברי הברייתא שיש חובת וידוי בכל אחת מתפילות יום הכיפורים. אמנם, טיבה של חובה זו אינו מבואר בגמרא, ונראה שנחלקו בכך הראשונים.

### בעל הלכות גדולות כותב:

ומיחייב בר ישראל לאודוי ביומא דכיפורי, שנאמר 'כי ביום הזה יכפר עליכם', ואשכחן דהא כפרה וידוי דברים היא, דתניא: 'וכפר בעדו ובעד ביתו' – בהרצאת דברים הכתוב מדבר.

[הלכות גדולות הל' יום הכיפורים]

לדברי בה"ג, מקור חובת הוידוי הוא בכתוב "כי ביום הזה יכפר עליכם". כתוב זה מלמד על כפרת יום הכיפורים, וכפרה זו נעשית על ידי הוידוי.

בה"ג בדבריו משווה בין הוידוי הנאמר על ידי כל אחד בתפילות יום הכיפורים לבין וידוי של הכהן הגדול: כשם שהכתוב "וכפר בעדו ובעד ביתו" מתפרש על ידי חז"ל [יומא לו:] כוידוי דברים, כך הכתוב "כי ביום הזה יכפר עליכם" מלמד על חובת וידוי דברים ביום הכיפורים.

ההשוואה בין הוידוי שבתפילה לווידוי של הכהן הגדול מופיעה גם בדברי היראים, אם כי באופן שונה:

וידוי יום הכפורים. ציווה יוצרינו לכהן גדול שיתודה על חטאת יום הכפורים ב' וידויין, אחד עליו ועל ביתו ועל שער המשתלח עון ישראל... תולדה למצות עשה, ציוו חכמים שכל ישראל יתוודו בין איש בין אשה ביום הכפורים. [יראים סי' רסג]

היראים מונה כמצות עשה את וידוי הכהן הגדול<sup>218</sup>, ואת חובת הוידוי המוטלת על כל יחיד ויחיד רואה היראים כ"תולדה" למצוה זו, כלומר כדין דרבנן שיסודו במצות התורה<sup>219</sup>.

<sup>218</sup> שיטת היראים בעניין זה התבארה בשיעור שמונה עשר [וידוי].

<sup>219</sup> נראה שקיימת מחלוקת בין בה"ג ליראים בתוקף חובת הוידוי: לפי בה"ג זהו דין תורה, ואילו לפי היראים זהו דין דרבנן.

הלבוש מביא לחובת הוידוי ביום הכיפורים מקור שונה:

כיון שיום כיפור הוא יום סליחה וכפרה, דכתיב 'כי ביום הזה יכפר עליכם' וגו', צריך כל אדם שיתוודה על חטאיו, כי כן מצונו בכל קרבנות שבאו על הכפרה דכתיב בהם 'והתוודו את חטאתם אשר עשו' וגו'. וכמו שעשה כהן גדול ביום הכיפורים שהתוודה בעדו ובעד כל ישראל, דכתיב 'וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל', שפירושו שיתוודה חטאתו ואחר כך חטאת ישראל.

הלבוש טוען כי הוידוי ביום הכיפורים דומה במהותו לוידוי על הקרבן: כשם שכפרת הקרבנות טעונה וידוי, כך כפרת יום הכיפורים טעונה וידוי<sup>220</sup>.

לפי שיטות אלו, הכפרה הנעשית ב'עיצומו של יום' היא המחייבת את הוידוי – בדומה לוידוי של כהן גדול, או בדומה לוידוי על הקרבן. אמנם, מדברי הרמב"ם עולה שיטה שונה בהבנת מקורה וטיבה של חובת הוידוי ביום הכיפורים.

הרמב"ם כותב בהלכות תשובה:

יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכיפורים. [הל' תשובה פ"ב ה"ז]

דברי הרמב"ם הללו מובאים כהקדמה לדברי הברייטא דלעיל, המפרטת את חובת הוידוי בתפילות יום הכיפורים, ובדברים אלו הרמב"ם מבאר את יסוד חובה זו. לשם כך הרמב"ם מקדים ואומר כי "יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל... והוא קץ מחילה וסליחה לישראל", ועל פי הגדרה זו קובע הרמב"ם: "לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכיפורים". בדבריו אלו מבאר הרמב"ם, כי חובת הוידוי נובעת מחובת התשובה הקיימת ביום הכיפורים – יום הכיפורים הוא "זמן תשובה לכל", ומהגדרה זו עולה חובה לעשות תשובה ולהתוודות ביום זה.

על פי האמור, בה"ג וסיעתו רואים את הוידוי ביום הכיפורים כנובע מכפרת העוונות הנעשית על ידי ה' – ביום זה מכפר ה' עלינו ומוחה את כל עוונותינו, ובשל כך עלינו להתוודות על חטאינו לצורך כפרתם<sup>221</sup>. לעומת זאת, הרמב"ם רואה את הוידוי ביום הכיפורים כנובע מחובת התשובה המוטלת על האדם – ביום זה האדם נתבע לשוב בתשובה ולתקן את מעשיו, ולשם כך עליו להתוודות על עוונותיו בכל אחת מתפילות היום.

בדברי הרמב"ם הללו קיים חידוש גדול. בפשטות, יום הכיפורים, כשמו, הוא יום כפרה – כפרת המקדש וכפרת ישראל, ולכן ברורה שיטת בה"ג וסיעתו, הרואים את חובת הוידוי כנובעת מהכפרה הנעשית ביום זה. לעומת זאת, שיטת הרמב"ם טעונה ביאור: מניין שיום הכיפורים הוא יום המיוחד לתשובה?

יש להעמיק תמיהה זו, על בסיס ההבחנה היסודית הקיימת בין שני מושגים אלו – תשובה וכפרה. תשובה היא פעולת האדם המתקן את מעשיו הרעים ושב לדרך הישר. כפרה, לעומת זאת, היא פעולת ה', המוחה את עוונותיו של האדם ומנקה אותו מזוהמת החטא. לפי זה נראה שיום הכיפורים ביסודו הוא יום כפרה, יום מחיית העוונות, ואם כן כיצד הרמב"ם מגדיר את יום הכיפורים כ"זמן תשובה לכל"?

<sup>220</sup> הלבוש מוסיף ומשווה בין וידוי של יום הכיפורים לוידוי של הכהן הגדול. נראה מכך שלהבנתו גם וידוי זה דומה במהותו לוידוי על הקרבן, אמנם בדברינו בשיעור שמונה עשר [וידוי] עמדנו על דרך לחלק בין הוידויים. [ואכן, שולחן ערוך הרב [שם] מעתיק את תחילת דברי הלבוש, בהשמטת דבריו ביחס לוידוי של כהן גדול].

<sup>221</sup> בפשטות, הוידוי הוא ביטוי של התשובה הנדרשת לשם הכפרה; אמנם עי' רמב"ם [הל' תשובה פ"א ה"ב] ומנחת חינוך [מצוה שסד אות ח] שמדבריהם עולה שוידוי אינו תלוי בתשובה, וע"ע 'על התשובה' [עמ' 154-156] הטוען שיש וידויים: וידוי של תשובה וידוי של ריצוי וכפרה, ואכמ"ל.

בדברי רבנו יונה ב'שערי תשובה' מובא מקור למצות עשיית תשובה ביום הכיפורים:

ומצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכיפורים, שנאמר: 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו', על כן הזהירנו הכתוב שנטהר לפני ה' בתשובתנו והוא יכפר עלינו ביום הזה לטהר אותנו. [שערי תשובה ב, יד]

לדברי רבנו יונה קיימת מצות עשה מן התורה לשוב בתשובה ביום הכיפורים, ומקורה של מצוה זו בכתוב "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" – חובה להיטהר ולשוב בתשובה ביום הכיפורים<sup>222</sup>. לפי דבריו נראה שיום הכיפורים הוא בעל אופי כפול: הוא גם יום בו ה' מכפר על האדם – "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם", וגם יום בו מוטלת על האדם חובה לשוב בתשובה ולהיטהר לפני ה' – "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו". אמנם, מדברי הרמב"ם נראה שלא כדברי רבנו יונה. הרמב"ם אינו מבסס את דבריו על הכתוב "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", והוא אינו מונה את מצות התשובה ביום הכיפורים כמצוה בפני עצמה. מכך נראה שלשיטתו אין מצוה פורמאלית על תשובה ביום הכיפורים, ואף על פי כן קיימת חובה לשוב בתשובה ולהתוודות ביום הכיפורים, הואיל והתשובה היא מהותו ומגמתו של יום הכיפורים.

הגדרה זו מפורשת בדברי הרמב"ם במורה הנבוכים:

**וגם עניין יום צום כיפור טעמו ברור למתן רעיון התשובה**, והוא היום אשר ירד בו אדון הנביאים בלוחות שניות ובשרם במחילת חטאם הגדול, ונעשה אותו היום לעולם יום תשובה ועבודה בלבד, ולפיכך נמנעה בו כל הנאה גופנית, וכל עסק בתועלת גופנית, כלומר עשיית המלאכות, ונצטמצמו בו על הוידוים, כלומר ההודאה בחטאים והתשובה מהן.

[מורה הנבוכים ג, מג]

הרמב"ם מגדיר את התשובה ותיקון המעשים הרעים כתכליתו של יום הכיפורים. נראה כי לשיטתו התורה קבעה את יום הכיפורים כיום כפרת העוונות בכל שנה, כדי שהאדם ישוב ביום זה בתשובה<sup>223</sup>. על פי תפיסתו זו, התשובה היא ליבו של יום הכיפורים. לכן, על אף שאין מצוה פורמאלית על עשיית תשובה ביום הכיפורים, העובדה שזו מהותו ומגמתו של היום מטילה על האדם חובה לעשות תשובה ביום זה.

נראה שבין בה"ג וסיעתו לבין הרמב"ם קיימת מחלוקת מהותית בהבנת היחס בין התשובה לכפרה ביום הכיפורים. לפי בה"ג וסיעתו, **מגמת יום הכיפורים היא כפרת העוונות**, וחובת הוידוי נובעת מחמת הכפרה הנעשית ביום זה. לעומת זאת, לפי הרמב"ם, **מגמת יום הכיפורים היא תשובת האדם ותיקון מעשיו הרעים**, ובשל כך קיימת חובת וידוי ביום הכיפורים, ואילו הכפרה הנעשית ביום זה באה כדי ליצור יום המיוחד לתשובה.

מדברי ספר החינוך עולה שיטה ייחודית בעניין זה. ספר החינוך מונה את הוידוי כמצות עשה:

שנצטוונו להתוודות לפני ה' על כל החטאים שחטאנו בעת שנתנחם עליהן, וזהו ענין הוידוי שיאמר האדם בעת התשובה: 'אנא השם חטאתי עויתי ופשעתי כן וכן', כלומר שיזכיר החטא שעשה בפירוש בפיו, ויבקש כפרה עליו ויאריך בדבר כפי מה שיהיה צחות לשונו.

[ספר החינוך מצוה שסד]

<sup>222</sup> שיטתו של רבנו יונה מבוססת על פרשנותו לכתוב "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו". רבנו יונה [שערי תשובה ד, יז] מקשה על 'חילוקי הכפרה' המפורטים בגמרא [יומא פו.], מהם עולה שיום הכיפורים אינו מכפר על כל העבירות, מהכתוב "מכל חטאתיכם... תטהרו". רבנו יונה מיישב שבפסוק זה יש שני היגדים שונים: האחד – "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם", המלמד על הכפרה הקיימת בעיצומו של יום; והשני – "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", המצווה על האדם לשוב בתשובה ולהיטהר ביום הכיפורים. על פי זה מבאר רבנו יונה, שלגבי הכפרה לא נאמר "מכל חטאתיכם", אלא רק לגבי מצוות התשובה המוטלת על האדם.

<sup>223</sup> כן נראה מדברי הרמב"ם במורה הנבוכים [ג, לו; ג, מא] לגבי משמעות הכפרה.

ובשלהי מצוה זו כותב ספר החינוך:

ועובר על זה ולא התודה על חטאיו ביום הכפורים שהוא יום קבוע מעולם לסליחה וכפרה  
ביטל עשה זה, ואוי לו לאדם אם ימות בלא וידוי ונשא עונו. [שם]

לפי שיטתו, אדם שעבר עבירה מחויב להתוודות עליה לפני ה', והתורה קבעה זמן אחרון לאמירת  
הוידוי – יום הכיפורים, "קץ מחילה וסליחה", כאשר אם עבר יום הכיפורים ולא התוודה – מבטל  
את מצות הוידוי.

שיטת ספר החינוך מבוססת על תפיסתו העקרונית של הרמב"ם דלעיל, שיום הכיפורים הוא "זמן  
תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל", אולם קיים הבדל עקרוני ביניהם.

הרמב"ם מונה גם הוא את הוידוי כמצות עשה:

כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה  
כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא... וידוי זה מצות עשה.

[הל' תשובה פ"א ה"א]

אמנם, הרמב"ם אינו קושר בין מצות הוידוי שבכל ימות השנה לחובת הוידוי הקיימת ביום  
הכיפורים. לשיטתו, מצות הוידוי אינה מוגבלת בזמן, והיא מחייבת את האדם להתוודות על כל  
עבירה שעבר, אלא שהעובדה שיום הכיפורים הוא יום תשובה מחייבת לעשות תשובה ולהתוודות  
בו. לעומת זאת, החינוך סבור שההגדרה שיום הכיפורים הוא 'זמן התשובה' משליכה על גדרי מצות  
הוידוי וקובעת כי מצות הוידוי מוגבלת בזמן, וחובה לעשותה עד יום הכיפורים של אותה שנה.  
לשיטתו, בכל שנה האדם נדרש להתוודות על עוונות אותה שנה, לשוב מהם בתשובה ולבקש כפרה  
עליהם, ולכן מי שעבר יום הכיפורים ולא התוודה על חטאי אותה שנה – ביטל את מצות הוידוי.

בשיעור זה אנו זוכים לסיים את סדרת שיעורי 'סודות יומא'. "הדרן עלך מסכת יומא והדרך עלן.  
דעתן עלך מסכת יומא ודעתך עלן. לא נתנשי מינך מסכת יומא ולא נתנשי מינן לא בעלמא הדין ולא  
בעלמא דאתי".

להערות ולתגובות: שלמה ליפשיץ

[lshlomo26@gmail.com](mailto:lshlomo26@gmail.com)