

נִיּוֹת בְּרֵמָה

ב

סוגיות במסכת יומא
פרקים ה' - ז'
קיץ תשס"ט



מוקדש לעילוי נשמת

ר' אריה ליב בן ר' אברהם אבא זלצמן ז"ל

סדר ועימוד :

שחרית מן הכותב אל הקורא
עריכה והכנה לדפוס

טלפון 072-2113131 ד.א. yosi@bsy.co.il

Printed in Israel

תוכן העניינים:

מאמר ומחברו	דף
ז גדר חפינה	מ"ז – מ"ח
הרב רונן בלכר	
יא גדר שעיר המשתלח	ס"ג, ס"
העורך	
כח חובות שנה זו לשנה אחרת	ס"ה.
הרב בנימין חבכו	
לז אין הגורל קובע משנה לחברתה	ס"ה:
הרב שגיב אלטמן	
נב לשון של זהורית	ס"ז
הרב בנציון בן פזי	
נט ההמתנה בעבודה	ס"ח
הרב ירון סולברג	
אגדתא	
סז שיבת האריה - נפיק כגוריא מבית קדשי הקדשים	ס"ט:
הרב רונן ולצמן	
קא שעיר המשתלח	ס"ו – ס"ז
הרב דוד בן מאיר	
קיב מעט לברור מהות שמו של הר המוריה	
הרב רונן ולצמן	

החוברת יצאה לאור
בסיוע משפחת ולצמן
מוקדשת

לעילוי נשמת אבי המשפחה
ר' אריה ליב בן ר' אברהם אבא ז"ל
אשר נזדכך ביסורים
נלב"ע ז' שבט תשס"ט
ת.נ.צ.ב.ה

נאות ברמה ב

דרש רבא מאי דכתיב וילך דוד ושמואל וישבו בנויות ברמה וכי מה ענין נאות אצל רמה אלא שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם

לעולם זאת על ישראל... רבי יוחנן אמר אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם. [מנחות ק"י]
 "ולזאת דוקא תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה בעמל ויגיעה לברר וללבן להוציא ההלכה לאורה, הן המה הבנאים העוסקים בבנינו של עולם בתורתם (שבת קיד.) עליהם מעלה הכתוב כאילו נבנה בית המקדש בימיהם, ולא בקריאה לבד נאמרו הדברים, זאת המנוחה וזאת המרגעה. " [מתוך הסכמת האדר"ת לליקוטי הלכות].

ברוך ה' זכינו ללמוד שנה נוספת בעמל ועיון בהלכות עבודה. השנה המשכנו את עיסוקנו בעבודת יום הכיפורים במסכת יומא, ושוב אנו משתפים את העמלים בתורה בסוגיות אלו בברורים וסיכומים שעלו מתוך תלמודינו [איש איש לפי סגנונו], שיחכימו אותנו במקום ששגינו וירחיבו לנו את העניינים ותתברר השמועה יותר ויותר. סיכומים וברורים אלו הנם בגדר 'מגילת סתרים' שאין בה הכרעות ומסקנות והיא כאמור מיועדת ללימוד משותף עם כל העוסקים בסוגיות אלו ע"מ להמשיך את עמלה של תורה ולהרחיב ציצים ופרחים בתלמוד יקר זה. על כן הערות, הארות והרחבות יתקבלו בשמחה. נא לפנות אל העורך – יעקב וולף בטלפון 02-6281485 או בכתובת מעלה הזיתים 3/1 ירושלים.

יתברכו התומכים בבית מדרשינו ויזכו להצלחה ופדות בכל

פעוליהם, ויתברכו בבניין התורה בירושלים

מתוך הפתיחה לשו"ת משפט כהן

והנה עיני קדשם של חז"ל, אשר היו בעת גלות ישראל מעל אדמתו, מראשית צפו מדאגה מדבר, פן יאמר עם ד', כי אחרי אשר לא עת לקיים לנו העת הזאת את החקים התלויים במקדש ובארץ מה בצע בלמודם, ויזניחו חלילה את החלק הנכבד הזה, שישועתנו בו תלויה, מהביאו לידי המעשה המיוחד לו. ע"כ קבעו זכר למקדש, וע"כ הודיעו אותנו, כי ערך הדברים האלה הוא, לא מצד החובה העצמית, לפי מצב הזמן והמקום, אך כדי לעשות זכר למקדש, ולא נמלט מלעסוק בתורת החוקים התלויים במקדש ע"י החלק הנתן גם לנו לחובה מדברי חז"ל. גם נתנו בזה הערה לחכמי לב, כי ישמע חכם ויוסיף לקח, כי בין יבין כונתם ז"ל להשאיר אתנו מקצת זכרון מחקי הקודש, למען לא נסיר לבבנו מהגיונם מאפס קיומם בפועל. מזה נקח מוסר, כי אלה הזכרונות האחדיות למקדש לא ללמד על עצמם יצאו כ"א על הכלל כולו יצאו, לזרז רוח נבוינו ושוקדי דלתי תורתנו לשוב לשמור משמרת הקודש בתלמוד כל עניני המקדש והקודש, ובזה נתן יד לעזרת עמנו ונפתה פתח תקוה לישועת ד' לנו, המציץ מן החרכים ומצפה לעת נפנה אליו ונושעה.

גדר חפינה [דפים מ"ז - מ"ח]

הרב רונן בלכר

"לְקַח מֵלֵא הַמַּחְתָּה גְּחִלִי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלְּפָנֵי ה' וּמֵלֵא חֲפָנָיו קִטְרֵת סַמִּים דָּקָה וְהֵבִיא מִבֵּית לְפָרְכָת: וְנָתַן אֶת הַקִּטְרֵת עַל הָאֵשׁ לְפָנֵי ה'" וגו'.

א

הגמ' ברך' מז. שואלת לגבי שני דינים הנוגעים לחפינה, בהשוואה לקמיצת מנחה. הדין הראשון "מהו שיעשה מידה לחפינה"? הדין השני "בין הביניים של מלא קומצו מהו"? ולאחר מכן "בין הביניים של מלא חופניו מהו"?

הדין הראשון "מהו שיעשה מידה לחפינה" פירושו האם ניתן למדוד בכלי את מידת הקטורת שצריך הכ"ג לקחת להקטיר או שהמידה צריכה להיות דוקא בידיו? שאלה זו נשאלה רק לגבי חפינה ולא לגבי קמיצה.

גבי קמיצה מביא הגמ' ברייתא האומרת "ת"ר בקומצו – שלא יעשה מידה לקומץ". אך לגבי חפינה שואלת הגמ', ומפרטת: "איבעיא להו מהו שיעשה מדה לחפינה התם הוא דכתיב בקומצו, אבל הכא דלא כתיב בחופניו אלא מלא חופניו קטורת סמים דקה לא, או דלמא יליף מלא מלא מקומצו"? כלומר בקמיצה כתוב 'בקומצו' שמשמעו בידיו דוקא, אך בחפינה התורה נוקטת לשון אחרת "מלא חופניו" וניתן למלא את חופניו ע"י כלי ג"כ, או דילמא ישנה ג"ש מקמיצה לחפינה המלמדת אותנו שגם בחפינה המדידה צריכה להיות בידיים דוקא.

הדין השני – "בין הביניים של מלא קומצו מהו". מבארת הגמ' "דגואי לא תיבעי לך דודאי קומץ הוא דבראי לא תיבעי לך דודאי שיריים הוא כי תיבעי לך דיני בני", בקמיצה יש את מה שבתוך הקומץ פנימה שזה בוודאי קומץ יש את מה שבולט

מהקומץ החוצה זה בודאי אינו קומץ אלא שיריים, השאלה היא בין הביניים כלומר "הנכנס בין האצבעות" האם דינו כקומץ או כשיריים. ולא פשטה הספק.

ובהמשך הגמ': "בין הביניים של מלא חופניו מהו", שואלת הגמ' "מאי קא מבעיא ליה אי גמר מלא מלא מהתם היינו הך", וביאר רש"י: "היינו הך – דבעינן לעיל מהו שיעשה מדה לחפינה...". וקשה מדוע לא אמר רש"י 'היינו הך' כמו ששאלה הגמ' גבי קמיצה כך הוא לגבי חפינה? מדוע לדמות את שאלת הגמ' לשאלה הראשונה מהו שיעשה מידה לחפינה?

ונראה שבקמיצה יש דינים שונים 'מידה לקומץ', 'בין הביניים', ועוד, אך בחפינה אין דינים שונים. ומסברא אין לנו לפסול בין הביניים של חפינה. בקמיצה כתוב "בקומצו" ולמדו מכך כמה דינים, אך בחפינה כתוב "מלא חופניו" ואין כאן דינים מיוחדים. ועל כן, העובדה ששאלה לגבי קמיצה 'בין הביניים... מהו', אינה מחייבת כלל שישאלו אותה שאלה גבי חפינה, אדרבה בחפינה מסתברא שבין הביניים נחשב חלק מחופניו. לכן סובר רש"י, שפשוט לגמ' שרק אם אנו לומדים ג"ש מקמיצה או יש מקום לשאול את אותה שאלה גם בחפינה ואם לא לא, וא"כ זו אותה שאלה שנשאלה גבי מידה בחפינה, האם יש כאן ג"ש מקומץ או לא.

ולפי"ז ניתן להרחיב ולומר שהסיבה שבקמיצה יש דינים שונים ובחפינה אין

דינים שונים היא משום שקמיצה היא עבודה אך חפינה אינה עבודה. כלומר חפינה אינה אלא 'צורת לקיחה', כיוון שכתוב בפסוק "ולקח" הגדירה התורה את צורת הלקיחה, לקיחה שתהי' מלא חפניו. אבל לקמיצה יש דינים שונים ולכן הקמיצה היא 'עבודה'. ולפי"ז מובנת מסקנת הגמ': "רב פפא הכי בעי ליה מלא חפניו והביא בעינן והא איכא או דילמא ולקח והביא בעינן והא ליכא" ומבאר רש"י "והא ליכא – שמאליו נכנס לבין הביניים והוא לא נתכוין" כלומר בדין "ולקח" חסר הלקיחה באופן מכוון ולא ממילא. ולכן בין הביניים – פסול.

ב

[בדף מח.]. "תנן התם נשפך הדם על הרצפה ואספו פסול מן הכלי על הרצפה ואספו כשר מנה"מ דת"ר ולקח מדם הפר...דם מהפר יקבלנו..." ופי' ר"ח "וזהו שאמר רב יהודה השוחט צריך לקבל כל דם הפר מהפר...".

כלומר שמענו הלכה בהלכות קבלת הדם שצריך להיות ישירות מהפר ולא מהריצפה או ממקום אחר. "בעי רב פפא נתפזר הקטורת ממלוא חופניו מהו ידו כצואר בהמה דמי ופסולה או דילמא ככלי שרת דמי ולא פסולה. תיקו". משמעות הגמ' שגם בקטורת יש 'קבלה' אלא שנסתפקה הגמ' אם הקבלה היא ע"י החפינה ובידו או הקבלה היא בכלי.

ויל"ע מנלן שיש כלל קבלה בקטורת כמו בדם? שהרי לא נאמר בקטורת אלא "ולקח" "ונתן", ולכאורה רק שתי עבודות אלו ותו לא? ועוד, משמע מהגמ' שהחפינה עצמה היא

כקבלה וא"כ היא 'עבודה' ולא רק 'צורת לקיחה'?

[הע' העורך: לכאורה ניתן לומר שהשאלה אינה אלא מתי מסתיימת החפינה שצריכה להיות מתוך הכלי, האם במה שהוא בידו או בנתינה בכלי, וכן יתכן לבאר שהשאלה מתי 'נתקדשה' החפינה לשמה [כמו קדש בכלי של קומץ] ולא שיש כאן צורך בעבודת קבלה].

התו"י – שאל "תימה לרב ר' אלחנן מדשבקיה לקומץ ונקט קטורת משמע דבקומץ פשיטא ליה ואי ילפינן 'מלא' 'מלא' מקומץ היינו הך? ואומר רבי דפשיטא דגבי קומץ הוי כצואר בהמה לפי שיש ד' עבודות במנחה כנגד ד' עבודות של דם כדאמרינן במנחות (דף י"ג): אבל בקטורת מבעיא ליה לפי שאין כלי לחפינה אלא משום דלא אפשר כדלקמן בסמוך והלכך לא דמיא ליה קמיצה שהיא במקום שחיטה וקידוש בכלי הוא במקום קבלת דם"

הריטב"א שואל את אותה שאלה ומתרץ קצת בשינוי לשון: "...אבל גבי חפינה מספקא לן, משום דכל היכא דהוה אפשר לא בעינן כף, ומשום דלא אפשר הוא שמכניס בכף מי אמרינן סוף סוף בכלי הוא נותן וידו כצואר בהמה, או דילמא כיון שאין כלי מעכב ידו ככלי הוא..." משמע שיש 'קבלה' בידו כמו קבלת כלי בדם.

אך כאמור התו"י חילק אחרת בין חפינה לקמיצה: "והלכך לא דמיא ליה קמיצה שהוא במקום שחיטה וקידוש בכלי הוא במקום קבלת הדם". הקמיצה היא במקום שחיטה, וקידוש כלי הוא במקום קבלת הדם, מה שאין כן בחפינה, האם כוונתו שחפינה היא איננה כנגד שחיטה וקבלה כלל, ויש כאן עבודות אחרות של "ולקח" "ונתן", שאין לדמותן לד' עבודות הדם? א"כ צ"ב

א. ומשמע שממ"נ יש קבלה אלא שהסתפקה הגמ' אם בידו או בכלי שאח"כ.

"ת"ש הוסיף ר"ע הסולת והקטורת והלבונה והגחלים שאם נגע טבול יום במקצתן פסל את כולן קא סלקא דעתך מדפסל טבול יום פסלה נמי לינה ומדלינה פסלה פסלה נמי מחשבה". ומבאר רש"י "קס"ד מדפסול טבול יום – אלמא קידשה הכלי קדושת הגוף פסלה נמי לינה וכיון דפסלה לינה פסלה נמי מחשבת לינה כשחושב להקטירה למחר".

ועל כך אומר הריטב"א: "לאו כלל דוקא הוא דהא אמרינן בפרק טבול יום דבפרים הנשרפים לינה פסלה מחשבה לא פסלה... ותו איכא מנחת כהנים ומנחת נסכים ומנחת כהן משיח דפסלא בהו לינה ולא פסלא בהו מחשבה, וטעמא משום שאין בהן ד' עבודות דהא אינן נקמצות. אבל חפינה אית בה ד' עבודות: חפינה כנגד שחיטה, וקבלת הכף והולכה והקטרה כנגד זריקה וכן העלו בתוספות: "עכ"ל. מדבריו למדנו שהחפינה היא עבודה כמו שחיטה.

תוס' ד"ה "מי יליף מלא מלא מהתם" מקשה כיצד ניתן ללמוד ג"ש מקמיצה לחפינה, הרי קמיצה עצמה נלמדת מהיקש לשלמים שמפגלין ויש כלל דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בג"ש – בקודשים. ומתוך: "ונ"ל לפרש דפשיטא ליה דשייך פיגול בה [בקטורת] בהליכתה ובהקטרתה... וכל מידי דשייך ביה הקרבה והקטרה... כ"ש קטורת דאיהו גופה קריבה לאישים וכתב לשון הקטרה, ולא מיבעיא ליה הכא אלא אי חשיבא חפינה עבודה כמו קמיצה... ופשיט רב שימי בר אשי מדפסלה בה לינה פסלה בה מחשבה ככל עבודה שהזקיק לה הכתוב ואם כן בחפינה נמי פסלה בה מחשבה". עכ"ל.

מה שאלת הגמ' 'נתפור הקטורת ממלוא חופניו... ידו כצואר בהמה או ככלי'?

ונראה לבאר ע"פ מה שכתב בספר "מנחת אברהם" זבחים דף כה. "...והנה מרן הגרי"ז אמר לבאר בזה דהוי תרי ילפותות וילפינן מהכא תרי דיני, דמקרא ד'דם מהפר יקבלנו' ילפינן דין בסדר עבודת קבלה דבעינן קבלה מהפר, אמנם מהך קרא דתו"כ כי יוכל אפילו נשפך מצואר הבהמה יחזור ויאספנו ת"ל 'הדם' הדם שנתקבל בכלין, ילפינן דחל פסול נשפך על עצם הדם דכשאינן הדם במקומו הראוי... והביא הגרי"ז עוד ב' ראיות דנשפך הוי פסול על הדם ולא רק דין בסדר הקבלה... מהא דאיתא ביומא דף מ"ח, 'בעי רב פפא נתפור הקטורת ממלוא חופניו מהו ידו כצואר בהמה דמי ופסולה או דילמא ככלי שרת דמי ולא פסולה תיקו'. והרי בקטורת ליכא עבודת קבלה ומ"מ בעי רב פפא לומר דאיכא פסול נשפך ומוכח דאיכא פסול נשפך אפילו כשאין עבודת קבלה".

ולפי"ז שאלת הגמרא אינה מדין 'קבלה' אלא דין נשפך בפנ"ע שפוסל, וע"כ שואלת הגמ' ממתי חל דין זה.

ועפ"י זה נראה שחלקו התוס' ישנים לבין הריטב"א אם יש דין 'קבלה' בקטורת, וכן אם חפינה היא עבודת הקבלה – או לא.

ג

"בעי רב פפא חישב בחפינה קטורת מהו מי אמרינן יליף 'מלא' 'מלא' ממנחה מה התם מהניא בה מחשבה הכא נמי מהניא בה מחשבה או לא" – משמע שחפינה היא 'עבודה' בפנ"ע ואינה רק 'צורת לקיחה'.

ב. החלוקה בין ב' הדינים מקורה בחידושי הר"ח הלוי מעה"ק פיי"ג הי"ב, והגרי"ז הראה מקורו בתו"כ.

ג. דבורא דנדבה פ"ד

שבקמיצה עצמה יש פיגול כמו שציטט רש"י את הגמ' מנחות דף פ"ג. בד"ה "מי יליף מלא מלא ממנחה...הוקשו לשלמים מה שלמים מפגלין ומתפגלין אף מנחה וכו'"^ה

עולה מכאן מחלוקת בין הריטב"א לתוס': לריטב"א – חפינה היא עבודה – כמו שחיטה.

לתוס' – חפינה איננה עבודה אלא שיש בה דין פסול מחשבה.

התוס' רא"ש [ד"ה "ומדלינה פסלה"] – נוקט שמסקנת הגמ', שיש פסול מחשבה בחפינה, איננה ודאית. וז"ל: "דהכא נמי לא פשיט ליה לגמרי ולהכי קאמר 'סלקא דעתך' (סלקא דעתך מדפסל טבול יום פסלה נמי לינה...) לפי שאין פשוט לן כל-כך והתלמוד לא חש להאריך כאן ולדחות". לשיטתו ניתן לבאר שחפינה איננה כלל 'עבודה' ואין בה פסול מחשבה כלל.

משמע שלתוס' שאלת הגמ' היא האם חפינה היא עבודה כמו קמיצה. ובתירוץ הגמ' מבאר התוס' "מדפסלה בה לינה פסלה בה מחשבה ככל עבודה..." האם "ככל עבודה" פירושו שאינה עבודה ממש אלא "כמו עבודה", או דילמא היא עבודה ממש?^ד

החזו"א זבחים [סי' י"ב ס"ק ט'] כתב: "יש לעיין בדברי התוס' מהא דאמר יומא מ"ח. חישוב בחפינה מהו, ומסקינן דכיון דלינה פסלה פסלה מחשבה הרי דקטורת שאין לה מתירין ואין בפיגולה כרת מ"מ היא נפסלת במחשבה... ואומנם כבר פירשו תוס' שם, דמשום ג"ש ד'מלא מלא' ילפינן למיהב לחפינה כל דיני קמיצה אף לענין פסול מחשבה, אף שאין בה דין פיגול דלענין פיגול לא שייך למילף אבל לענין הכשר ופסול קורבן שפיר ילפינן מקמיצה" עכ"ל. למד החזו"א בתוס' שלמדנו מקמיצה דין פסול מחשבה בלבד אבל לא פיגול למרות

ד. הע' העורך: הרש"ש תיקן 'בכל עבודה' [בבי"ת] וא"כ פשוט היה לו שתוס' סובר שחפינה היא עבודה.

ה. הע' העורך – הא דאין בה פיגול הוא מטעם שאין מחשבת פיגול אלא בימתי'.^ה

גדר שעיר המשתלח [דפים ס"ג, ס"ו]

העורך

ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים. לחטאת ואיל אחד לעלה: ... וְלִקַּח אֶת שְׁנֵי הַשְּׂעִירִים וְהֶעֱמִיד אֹתָם לְפָנַי ה' פָּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְנָתַן אֶהָרֶן עַל שְׁנֵי הַשְּׂעִירִים גְּרִלּוֹת גֹּזְרֵל אֶחָד לֵה' וְגֹזְרֵל אֶחָד לְעֹזָאוֹל: ... וְכֹלָה מִפֶּפֶר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהִקְרִיב אֶת הַשְּׂעִיר הַחַי: וְסָמַךְ אֶהָרֶן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר הַחַי, וְהִתְנַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר וְשָׁלַח בְּיַד אִישׁ עֲתִי הַמִּדְבָּרָה: וְנִשָּׂא הַשְּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשָׁלַח אֶת הַשְּׂעִיר בַּמִּדְבָּר:

פלוני, שאין העושה הסעודה נותן כלום לעבד ההוא ולא לכבודו יעשה עמו, רק הכל נתן לאדון והאדון נותן פרס לעבדו, ושמר זה מצותו ועשה לכבוד האדון כל אשר צוהו...^א.

וכן מצינו שתי דעות אלו בביאור הברייתא שהייתה בגרסת הראשונים בשבועות י"ג [והיא בתוספתא יומא פ"ד ט"ו, ובירושמי סוף יומא]: "חומר בשעיר שהשעיר מכפר מיד ויה"כ אינו מכפר עד שתחשך וחומר ביה"כ מבשעיר שיה"כ מכפר בלא קרבן משא"כ בשעיר שאינו מכפר בלא קרבן." וכתב הרשב"א: "ונ"ל דה"פ דיה"כ בלא שעיר המשתלח, משא"כ בשעיר שאינו מכפר אע"פ שהגרילו עליו אלא א"כ נשתלח, ושילוחו קרי קרבן, לפי ששניהם שוים הקרב בפנים והמשתלח שבפנים קרבן לד' והשני משלח לעזאזל. וא"נ יש לי לפרש שיה"כ מכפר בלא קרבן שעיר הנעשה בפנים משא"כ בשעיר שאינו מכפר אלא א"כ קדם של שם שנעשה בפנים, וזה נ"ל יותר מדקאמר שאין מכפר בלא קרבן ואלו לפי הראשון לא ניחא שאין שלוחו קרוי קרבן." עכ"ל. א"כ נחלקו ב' הפירושים אם שילוחו

מהו גדרו של שעיר המשתלח, האם זהו כעין קרבן אלא שעשייתו בחוץ, או שאין כאן גדרי קרבן כלל? ונפ"מ לדיני קרבן שונים כפי שיתברר להלן.

נראה ששאלה זו תלויה בשאלה מהו מעשה השילוח, כי אם השילוח נחשב 'עבודה' כעין שחיטה או הקרבה כל גדר השעיר יחשב קרבן, ואם אינה עבודה אלא מצווה בלבד מסתבר לומר שגם השעיר אין לו גדרי 'קרבן' כיוון שבסופו של דבר עיקר עניינו הוא השילוח.

מחלוקת כעין זו מצינו באבן עזרא פרשת אחרי מות עה"פ 'גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל [פסוק ח']: "ואמר רב שמואל אף על פי שכתוב בשעיר החטאת שהוא לשם גם השעיר המשתלח הוא לשם. ואין צריך כי המשתלח איננו קרבן כי לא ישחט ואם יכולת להבין הסוד שהוא אחר מלת עזאזל תדע סודו וסוד שמו ... עכ"ל.

והסכים הרמב"ן שם עם האב"ע וביאר: "ואין הכוונה בשעיר המשתלח שיהיה קרבן מאתנו אליו חלילה, אבל שתהיה כונתנו לעשות רצון בוראנו שצונו כך. והמשל בזה, כמי שעשה סעודה לאדון וצוה האדון את האיש העושה הסעודה תן מנה אחת לעבדי

א. אמנם ניתן לדחוק ולומר שאין ליחס לדבריו גדרים הלכתיים אלא מחשבתיים בלבד.

א. הסוגיא בד' ס"ג: [ובתמורה ו]:

א. שחטו בחוץ

בדף ס"ב: "תנו רבנן שני שעירי יום הכיפורים ששחטן בחוץ עד שלא הגריל עליהן חייב על שנייהם¹ משהגריל עליהן חייב על של שם ופטור על של עזאזל." ובגמ' שם ס"ג. "אמר מר משהגריל עליהן חייב על של שם ופטור על של עזאזל, תנו רבנן 'איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה' אי קרבן שומע אני אפילו קדשי בדיק הבית שנקראו קרבן כענין שנאמר 'ונקרב את קרבן ה' תלמוד לומר 'ואל פתח אהל מועד לא הביאו' כל הראוי לפתח אהל מועד חייב עליו בחוץ כל שאינו ראוי לפתח אהל מועד אין חייבין עליו בחוץ, אוציא אלו שאין ראויין לפתח אהל מועד ולא אוציא פרת חטאת ושעיר המשתלח שהוא ראוי לבוא אל פתח אהל מועד תלמוד לומר 'לה' מי שמיוחדין לה' יצאו אלו שאין מיוחדין לשם" פשט הסוגיא שגם אחרי הגרלה קרוי 'קרבן'

נקרא קרבן או לא. [וסברת התי' הראשון דשעיר המשתלח הוא המכפר על כל העבירות ולא שעיר הפנימי אף שהוא תלוי בו, מאידך קשה לפי' זה דהא קיי"ל שאין השילוח מעכב²].

[בתוס' הרא"ש שם כתב "דעבר סמוך לשקיעת החמה - אבל לאחר שילוח השעיר לא מצי למימר שהרי הוא מכפר כל היום, אע"ג דאמרינן לעיל שאין הקרבנות מכפרין על עבירות שאחר הקרבנות שאני שעיר המשתלח דכתיב ביה כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם משמע שכל היום מכפר, וגם שעיר המשתלח לאו קרבן הוי, א"נ כפרה גמורה אינו מכפר אה"כ אבל קצת מכפר" עכ"ל. בתי' הראשון סבר שאינו קרבן וע"כ מכפר כל היום כי הוא ממעשי היום. ובתי' השני משמע הוא קרבן ולכן אינו מכפר כפרה גמורה אה"כ, אלא רק 'מכפר קצת'].

בפרק ו' דיומא דנה הגמרא בכמה סוגיות הנוגעות לשעיר המשתלח ונראה שמתוכן מתברר אם שעיר המשתלח הוא 'קרבן' או לא:

- ב. בחסדי דוד על התוספתא העיר שמדובר כשיש שעיר המשתלח הוא המכפר וכשאין אף אם אבד ונפסל יוה"כ מכפר - העירני ר"י סולברג נ"י.
- ג. הגמרא דנה באריכות מדוע חייב שחוי"ח על השעירים קודם ההגרלה. ובגדר שעה"מ קודם הגרלה, מרש"י ס"ג. ד"ה 'האי לא בעי עקירה' משמע ששם עליהם רק אינו מבורר מי לה' ומי לעזאזל. ובתו"י על המשנה ד"ה 'יקח זוג לשני' משמע שאין עליהם את שם עד שעת הגרלה וכן בתירוץ הראשון בתוד"ה 'חוץ' זבחים קי"ג. וכן נקטו החזו"א [קכ"ח ב'] והמקד"ד, שנתקשו איך ניתן לעשותם שעיר הנעשה בחוץ הלא למדנו בשבועות שא"א לשנות משעיר פנימי לשעיר חיצון. [אמנם ניתן לחלק שלפני הגרלה כיוון דלא נגמר שמו לפנימי אכתי ראוי לשעיר הנעשה בחוץ, ע' בזה בדברי המקד"ד כ"ד ג']. והריטב"א תירץ את שאלת התו"י במשנה שכשמת אחד לפני הגרלה יעשו אותו שעיר חיצון: "שאין מצות לקיחה כאחת [חשובה] כל כך לערב עליו את השורה כל כך. " משמע שסבר ששם עליהם כרש"י. וכן נקט בפשטות הרידב"ז על הירושלמי [פי"ד ה"א ד"ה 'מאי כדון'] ועוד אחרונים. ואכמ"ל.

לוידי שאז 'ראוי לפתח אהל מועד' לעניין וידוי אך אינו ראוי 'לה'. והברייתא ביומא ס"ב: היא קודם הגרלה דאכתי ראוי השעיר גם להקרבה כשעיר חיצון וקרינן ביה לה. והמשנה בזבחים קי"ב היא לאחר הוידוי שאז גם אינו 'ראוי לפתח אהל מועד'.

אמנם רש"י בסוגיין [ס"ג: ד"ה 'ולא אוציא פרת חטאת'] ביאר 'ראוי לפתח א"מ להגריל ולהתוודות' משמע שהברייתא עוסקת גם לפני ההגרלה [והעיר ע"כ בגליון הש"ס]. ובתו"י ד"ה 'עד שלא הגריל' בביאורו האחרון משמע ש'ראוי לאהל מועד' פירושו שיתכן שיהיה שעיר פנימי, ולכן קודם הגרלה חייב עליו, אמנם 'לה' אין [וצ"ע מדוע להיות פנימי אינו לה] אלא כשראוי לשעיר חיצון, והברייתא בס"ב היא כשלא הפרישו שעיר חיצון.

א"כ ג' הסברים מציינו ל'ראוי לאהל מועד' – לתוס' הוידוי, לרש"י 'להגריל ולהתוודות' [ונשאר קשה מהסוגיא בזבחים]. לתו"י ראוי להיות 'פנימי'.

לפי גירסתנו שם ולביאורים הנ"ל, שאלת הגמרא בזבחים קי"ג: הייתה על המיעוט מ'פתח א"מ' במשנה, לעומת הצורך בלימוד מ'לה' בברייתא, אך אין סתירה בדין כי בין לברייתא ובין למשנה אין שחור"ח בשעה"מ, וכן למסקנה אין הבדל דיני בין קודם וידוי ובין אחריו. וקשה [וכן שאל התו"י הנ"ל] דסו"ס ניתן למעט שעה"מ משחור"ח מ'לה' בלבד?

עוד יש לבאר מה פירוש 'אינו מיוחד לה': הר"ח ביאר "יצאו אלו שאין מיוחדין לה' אלא פרה למי נידה ושעיר לעזאזל". משמע שעצם זה שהתורה אמרה 'גורל אחד לה'

[אמנם בזה גם קדשי בה"ב קרויים קרבן] 'וראוי לבא אל פתח אהל מועד' אך אינו 'מיוחד לה', וע"כ אין חייב על שחיטתו בחוץ.

ויש לבאר מהו 'ראוי לפתח א"מ' שאחרי ההגרלה?

בריש פרק 'פרת חטאת' [זבחים קי"ב] שנינו: "פרת חטאת ששרפה חוץ מגתה וכן שעיר המשתלח שהקריב בחוץ פטור שנאמר 'ואל פתח אהל מועד לא הביאו' כל שאין ראוי לבא אל פתח אהל מועד אין חייבין עליו". משמע ששעה"מ אינו 'ראוי לפתח אהל מועד'. הגמ' שם [קי"ג:]: שואלת מהברייתא בסוגיין ס"ג: "ורמינהי או קרבן שומע אני אפילו קדשי בדיק הבית שנקראו קרבן שנאמר 'ונקרב את קרבן ה' ת"ל 'ואל פתח אהל 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 אהל מועד, ת"ל לה' להוציא שעיר המשתלח שאינו מיוחד לה". ומתרצת הגמ': "לא קשיא כאן קודם הגרלה כאן לאחר הגרלה. אחר הגרלה נמי האיכא וידוי, אלא אמר רב מני לא קשיא כאן קודם וידוי כאן לאחר וידוי".

למסקנת הגמרא שם עולה שהברייתא עוסקת לפני ההגרלה והוידוי ואז אמנם 'ראוי לפתח אהל מועד' אך אינו 'לה'. ואם כן גם קודם הגרלה אין בו דין שחוטי חוץ, וקשה כי בברייתא בד' ס"ב: הנ"ל מפורש שחייב על שחור"ח לפני ההגרלה?

תוס' שם ובתמורה ו: ביארו ע"פ המסקנה שם, שהברייתא שם אינה אלא בין הגרלה

ד. ודוחק לבאר ברש"י שגם אח"כ נחשב 'ראוי לפתח א"מ' כיוון שהיה שייך לכך בוידוי והגרלה, כי א"כ סותר הגמ' בזבחים, וכן רש"י שם מפורש 'דקרי ליה ראוי ועתיד ליכנס להגריל ולהתוודות'.

והמשנה שפורטת מ'אל פתח אהל מועד' היא לאחר הוידוי. עפ"י לא קשה מהברייתא בסוגיין ס"ב: שחייבה עד ההגלה [וגם עד הוידוי], וכן מובן לפי מדוע הגמ' בזבחים לא שאלה 'ולה' להוציא הוא" [כפי שאלה בסוגיין ובתמורה].

מהרמב"ם עולה שלגמ' בזבחים [ולמסקנה להלכה] שעה"מ נחשב 'לה' [ולרגמ"ה יבואר שזהו 'קרבן'], ומה שאין בו דין שחור"ח הוא דין פרטי שאין בו 'אל פתח א"מ'.

בחדושי הגרי"ז זבחים קי"ג: הביא בשם אביו הר"ח הלוי שלרמב"ם יש לשעה"מ דין 'קרבן' עד הוידוי ואח"כ פקע ממנו שם קרבן^ה. אמנם הוא עצמו אומר שם שאין ראייה מדין שחור"ח, כיוון שמה שאין בו דין שחור"ח הוא בגלל שאחר הוידוי אינו 'אל פתח אהל מועד'.

ובעניי לא הבנתי דבריו, דאם אין לו שם של 'לה' אחר הוידוי מדוע הוצרכנו למעט מ'אל פתח אהל מועד' [והביאו הרמב"ם שם בפ"ט ה"ז], ואדרבא משמע שיש לו שם של 'לה' בעצמו גם לאחר הוידוי, אלא שיש בו חסרון אחר שאינו 'אל פתח אהל מועד' בלבד! ולכאורה דברי הרמב"ם הנ"ל 'שהרי אינו ראוי לבוא לפני השם', פירושו שאינו 'אל פתח אהל מועד' ולא שאינו 'לה'. [אולי הר"ח הלוי סובר שלשון הרמב"ם 'ראוי לבוא לפני ה' ולא נקט 'אל פתח אהל מועד', מורה שכשאינו 'אל פתח אהל מועד' גם אינו 'לה' יותר וצ"ב].

וגורל אחד לעזאזל', לכן אינו לה'. רבינו אליקים כתב "שמיוחדין – שכל מעשיהם היה בעזרה... ושעיר המשתלח מיתתו חוץ לעזרה" עכ"ל. ושניהם לא נקטו שאינו מוקרב!

לעומתם הרגמ"ה בתמורה ו: ביאר "שאינו מיוחדים להקרבה".

נראה אפוא שהר"ח והרבינו אליקים סברי שאף ששעה"מ הוא 'קרבן' אין בו דין של שחור"ח, והרגמ"ה סובר שמשמעות הדבר שאינו קרבן. [אמנם דעת הרגמ"ה בתמורה עוד תתברר בהמשך].

בין כך ובין כך משמע שלשעה"מ אין כלל שם של 'לה' ולכן אין בו חיוב של שחור"ח משעה שחל עליו שם של שעיר המשתלח. וא"כ צריך לומר שקודם הגולה אין לו כלל שם של שעיר המשתלח.

הרמב"ם בהל' מעה"ק פי"ח הי"א: "שני שעירי יום הכפורים ששחטם בחוץ אם עד שלא התודה עליהם חייב כרת על שניהן הואיל וראויין לבוא לפני השם לוידוי ואם אחר שהתודה פטור על המשתלח שהרי אינו ראוי לבוא לפני השם. עכ"ל.

הראב"ד שביאר כראשונים לעיל את הסוגיא בזבחים תמה על הרמב"ם. וביארו הנו"כ שמוכרחים לומר שהרמב"ם גרס בברייתא בזבחים "תלמוד לומר לה' לרבנות שעיר המשתלח", ושאלת הגמ' היא שהברייתא שמחייבת שחור"ח בשעה"מ סותרת לדין המשנה שפורטת, ותשובת הגמ' במסקנה שהברייתא שמחייבת מ'לה' היא עד הוידוי,

ה. מעין סיעתא לר"ח הלוי ניתן להביא מדברי הרמב"ן על התורה הנ"ל שכתב "והמשל בזה, כמי שעשה סעודה לאדון וצוה האדון את האיש העושה הסעודה תן מנה אחת לעבדי פלוני וכו" עכ"ל, דהיינו שאנו מביאים את השעיר לפני ה' והוא קרבן ואז אחר הוידוי הצווי לשלחו והאדון ב"ה בתתו מתנה לעבדו הפקיע ממנו שם קרבן.

ו. ע' מרכה"מ כאן שביאר ברמב"ם שהעלאה [פיי"ט] נלמד מ'אל פתח' ושחיטה מ'לה", ולפיי"ז נראה כגרי"ז והר"ח הלוי שאחרי וידוי אינו 'לה'.

והכא מענינא דקרא התם ד'אל פתח' לרבות
'לה' להוציא הכא ד'אשה' להוציא 'לה'
לרבות.

ובתמורה ו: גבי בעל מום: "אמר מר אם
בל תשחטו הרי אמור למטה, היכן אמור
דתניא 'עורת או שבור או חרוץ או יבלת
לא תקריבו' מה ת"ל אם בל תקדישו הרי
כבר אמור למעלה אלא מה ת"ל 'בל
תקריבו', בל תשחטו. 'ואשה לא תתנו מהם'
אלו אשים, אין לי אלא כולן מקצתן מנין
ת"ל 'מהם' זריקת דמים מנין ת"ל 'על
המזבח', 'לה' לרבות שעיר המשתלח. ולה'
לרבות הוא, והתניא אי קרבן שומע אני אף
קדשי בדק הבית שנקראו קרבן כענין שנאמר
'ונקרב את קרבן ה' ת"ל 'ואל פתח אהל
מועד וגו' הראוי לפתח אהל מועד חייבין
עליו משום שחוטאי חוץ שאין ראוי לפתח
אהל מועד אין חייבין עליו משום שחוטאי
חוץ, אוציא אני את אלו ולא אוציא פרת
חטאת ושעיר המשתלח שהן ראויין לפתח
אהל מועד, ת"ל 'לה' מי שמיחדין לה'
יצאו אלו שאין מיוחדין לה'. אמר רבא התם
מענינא דקרא ואל פתח לרבות לה' להוציא
הכא דאשה להוציא לה' לרבות"

הר"ח בסוגיין ביאר: "הכא דמשמע 'קרבן'
להוציא שעיר המשתלח שאינו קרבן, הייתי
אומר קדוש במחוז, בא 'לה' לרבות שלא
יהיה קדוש במחוז". עכ"ל. מלשונו משמע
שפשוט ששעה"מ אינו 'קרבן' אלא שיש
רבויו 'לה' אע"פ שאינו 'קרבן'. ובמאירי:
"שעיר המשתלח אף על פי שאינו בר קרבן
מ"מ חסרון זמן פוסל בו... ולא עוד אלא
אפילו במקום שאין צריך הגרלה חסרון זמן
פוסל בו מכת המקרא שנאמר במחוסר זמן
לקרבן אשה לד' ודרשו בו לד' לרבות שעיר

העולה מהאמור: בסוגיין ובתמורה ו: ולרוב
המפרשים גם בזבחים קי"ג: ממועט
שעה"מ מדין שחו"ח כיון שאינו 'לה' –
ולביאור הרגמ"ה בתמורה פירושו שאינו
מיוחד להקרבה, וקודם ההגרלה הוא ראוי
להקרבה בפנים וע"כ יתחייבו עליו בחוץ
[גם אם מעלה את ב' השעירים בחוץ יהיה
חייב שניים]. אמנם לר"ח ולרבינו אליקים
'אינו מיוחד לה' אין פירושו שאינו מוקרב,
אלא שהוא סו"ס בחוץ [ולכאורה זו סברא
בפנ"ע שלא שייך לחייב בחוץ על מה
שסו"ס יהיה בחוץ] ולעזאזל, וקודם הגורל
חיובו משום שראוי לשעיר החיצון בלבד.
לרמב"ם, הסוגיא בזבחים סוברת ששעה"מ
הוא כן לה', ולכן יש עליו חיוב שחו"ח כל
עוד שיש לו תפקיד בפנים לפני ה'. לדעת
הר"ח הלוי המובא בחי' הגרי"ז יש לו שם
של קרבן עד הודו ולא אח"כ, אך אינו
מוכרח מדין זה. וכאמור יש מקום גם לדייק
להיפך שיש לו שם של 'לה' גם אחרי
ההגרלה.

ונראה שקשה לברר משחו"ח מה מעמדו
של שעה"מ, דמחד היתה הו"א שאף
בקבה"ב יהיה דין שחו"ח שקרויין 'קרבן',
ומאידך 'לה' אינו מבורר שהוא הגדרה אם
הוא קרבן או לא [וגם לשון הרגמ"ה אינה
מוכרחת כי ניתן לבאר שאינו לה' פירושו
שאינו עולה ע"ג מזבח, ולא שאינו מוגדר
כלל כקרבן].

ב. הלימוד למחוסר זמן ובעל מום.

המשך הסוגיא בד' ס"ג: "ו'לה' להוציא
הוא, ורמינהו 'ירצה לקרבן אשה לה' אלו
אישים, מנין שלא יקדישנו מחוסר זמן
תלמוד לומר 'קרבן לה' לרבות שעיר
המשתלח. אמר רבא התם מענינא דקרא

ז. וכן דקדק הרי"ד אילן שליט"א בהערות על הרי"ח [הע' 15] והאריך ליישב הכל על דעת
הר"ח הלוי הנ"ל.

א"א להיות אחד מהן מחו"ז. עכ"ל. ובאותה דרך כתב גם בתמורה וסיים "על כרחיך תרוויהו בעינין תמימין וקרא למה לי." עכ"ל. מפורש ברש"י שאפילו לפני הגורל לולא הלימוד אין צורך בעצם שיהיה תם ואחר זמנו, ואינו נצרך אלא בגלל שיתכן שיהיה שעיר פנימי. וכ"כ הר"ח בסוגיין "דלא ידיעינן באיזה מהן יעלה הגורל לה." עכ"ל.

לפי"ז מובנת תשובת הגמ' "אמר רב יוסף הא מני ר"ש היא דתניא מת אחד מהן מביא חברו שלא בהגלה דברי ר' שמעון" – וכיוון שלא בעינין הגרלה א"צ שיהיה ראוי לשם'.

בתמורה הייתה גירסא ששאלה על תירוץ זה: "אימור דשמעת ליה לר"ש דלא בעי הגרלה דלא בעינין גופו דשני דחזי מי אמר." כלומר גם לולא הלימוד של 'לה' פשוט שצריך ראוי לשם' גם אם בפועל לא צריך הגרלה. רש"י שלל גירסה זו [וכמו בסוגיין] והתירוץ שבאו אח"כ אינם בגלל חלישות התירוץ הראשון. אך הרגמ"ה והשטמ"ק בשם הגיליון גרסו כך. ולפי"ז מסקנת הגמ' היא דבעינין ראוי לשם לא בגלל החשש שיעלה הגורל אלא צורך עצמי ששעה"מ יהיה ראוי לשם. ובסברת הדבר משמע שלפחות עד הוידוי יש לו גדר קרבן, וכן מפורש ברגמ"ה שם.

ע"פ גירסא זו גם דחו את תירוץ "כגון שהומם וחיללו על אחר": "מתקיף לה רבינא וכי קא מעיילת לאחר לא תחת ראשון קא מעיילת וכו'" – א"כ אף שמוקדש לאחר ההגלה

המשתלח. עכ"ל. וצ"ב הלשון 'אינו בר קרבן' אם פירושו שאינו קרבן כלל או שכוונתו שאינו בר הקרבה [וע"כ נוספה המילה 'בר'].

רש"י ד"ה 'לה' לרבו' ביאר: 'למדרש לה' כל דלה.' עכ"ל. משמע שאינו כקרבן אך סו"ס כלול בכל דלה"י שאינו אלא מתנה בעלמא. אמנם אין הכרח לכך כיוון שאינו אלא מפרש את 'הכא דאשה להוציא' וכפי שביאר רש"י בד"ה 'הכא דאשה' 'שהרי אינו עולה לאישים' ובבחינה זו מבאר 'שאינו קרבן' ופירושו כשאר קרבנות.

לעומתם הרגמ"ה בתמורה מבאר את מסקנת הלימוד מלה': "שמע מינה מאי אשים^ט דקא מרבי דמרצין כאישים לשם, אסור בבעל מום, ושעיר המשתלח נימי מרצה הוא לעזאזל כאישים להשם הלכך בעינין תם." עכ"ל. ואף שפירש לעיל שאינן מיוחדין לה' 'שאינן מיוחדין להקרבה', אבל מרצה כקרבנות. ומשמע שאינו מוקרב על המזבח אך יש בו כגדרי קרבנות [עכ"פ אחרי הלימוד לה'].

ג. אין הגורל קובע אלא בראוי לשם.

גם בסוגיין גבי מחו"ז וגם בסוגיא בתמורה גבי בעל מום, שואלת הגמ': "טעמא דרבי רחמנא הא לא רבי הו"א שעיר המשתלח קדוש במחו"ז [ובעל מום], והא אין הגורל קובע אלא בראוי לשם?"

ובביאור השאלה אומר רש"י: "והא אין הגורל קובע – לשם אלא את הראוי לשם וכיוון דלא ידע על איזה מהן יעלה הגורל

ח. מתאים להסבר הרמב"ן עה"ת שלעיל שסו"ס זו מתנה מאת המלך ובציוויו.

ט. אולי צ"ל 'אשה'.

י. אמנם בחולין ק"מ. ד"ה 'אף בחוץ' כתב רש"י: "שעיר המשתלח דאסור במום דבעי ראוי לשם שבאיזה שיפול הגורל לשם יהיה ראוי למזבח:" קצת משמע שזהו פסול עצמי אך עדיין משמע שזה רק מחמת שהגורל צריך לחול עליו.

לצוק דהיינו הקרבתו". עכ"ל. מפורש בדבריו ששילוחו לצוק הוא 'הקרבתו' משמע שיש לו גדרי קרבן. אלא שיש לשאול מדוע פשוט לגמרא שקודם ההגלה והיודי בעיני תם כקרבנות, ואחר ההגלה צריך את הלימוד של 'לה' גם על עצם הדיחוי? [ולכאורה לשיטת הגליון היה ניתן לתרץ שכל הלימוד לא נצרך אלא לאיסור הקדשתו ולא לדחייתו? אמנם לפי המבואר זה לא כ"כ קשה דעל הצד שהוא כקרבן שני האיסורים תלויים זה בזה].

ונראה שהיסוד שאמר הגליון: "שלחו לצוק דהיינו הקרבתו" הוא מה שהגמרא מסיקה "דחייתו לצוק זו היא שחיטתו" [וכך עולה מדברי הגרי"ז שתמה על כך]. ביומא הגירסא בתירוץ האחרון: "אמר רבא כגון... ושחט אמו ביוה"כ" ונאסר משום אותו ואת בנו. ואח"כ שואלת הגמ' וכי האי גוונא מי אסיר והא לאו שחיטה היא", ומתרצת "הא אמרי במערבא דחייתו לצוק זוהי שחיטתו". וצריך ביאור אם 'דחייתו לצוק זוהי שחיטתו' מדוע צריך לימוד של 'לה' לרבות? דע"פ גירסתנו משמע שלא את הדין של 'דחייתו לצוק זוהי שחיטתו' למדנו, אלא הייתה הו"א שמותר למרות שזו שחיטה. וכך משמע שסבר התוס' בד"ה 'דחייתו' שסבר שגם בעריפת עגלה יאסר משום אותו ואת בנו."י

עדיין פשיטא שצריך להיות תם, וכנ"ל. הגרי"ז בתמורה מבאר את השטמ"ק ע"פ הסוגיא בחולין י"א: "אתיא [דין רוב] משעיר המשתלח דרחמנא אמר 'ולקח את שני השעירים' שיהיו שניהם שוים וליחוש דילמא חד מינייהו טריפה הוא אלא לאו משום דאמרין זיל בתר רובא, וכי תימא מאי נפקא לן מינה הא אין גורל קובע לעזאזל אלא בדבר הראוי לשם. וכי תימא דבדקינן ליה והתנן 'לא היה מגיע למחצית ההר עד שנעשה אברים אברים'. "משמע שיש גדר עצמי"י שיהיו שניהם שווים, ואף אם מתברר למפרע שהשעה"מ הוא הטריפה פסול [ואף שברור לנו ששעיר הפנימי אינו טריפה!]. ומבאר הגרי"ז שלכן גם פסול בע"מ ומחוי"ז [שאינו בן ח' ימים]. אך תמה על כך שתי תמיהות א. אם זהו פסול מיוחד שאינו שווה לשעיר הפנימי מדוע מהני פדיון, דלכאורה אינו שונה מטריפה שאין בה פדיון. ב. קושיית הגמ' מדוע צריך 'לה' תמוהה כי מדין שווים למדנו רק את פסולו אך מנ"ל איסור הקדשתו. אמנם אם נבאר ששעה"מ יש לו גדרי קרבן ממש [ואולי נלמד זאת מ'ולקח את שני השעירים' שיהיו שניהם שווים!] מתורצות שתי השאלות"ב.

ד.

ומפורש הדבר בהמשך דברי השיטה בשם הגליון, שתמה על תירוץ הגמ' כגון "שהומם וחיללו על חברו": "לימא שהומם ושלחו

יא. אמנם רש"י שם ביאר 'שהרי בשעת הגורל אין ידוע איזה יעלה לשם הלכך שמעינן ממילא דטריפה לא מייתנין'. עכ"ל. משמע שאין זה גדר עצמי. אמנם אי אפשר לומר שזו רק בעיה חיצונית, כלומר רק שאיננו יודעין מי הוא, דא"כ מדוע דנה הגמ' על בדיקת שעיר המשתלח, די בכך שהפנימי אינו בע"מ, על כרחנו שמענו מכאן שטריפה בשעה"מ גם אם יתברר שהוא שעה"מ ושעיר הפנימי תם – פסול, וא"כ גם לרש"י בסופו של דבר זהו פסול בעצם, וכל הדיון הוא רק על סיבת הפסול.

יב. וצ"ע דהגרי"ז גופיה נקט בשם אביו הר"ח הלוי דעד היודי הוא 'קרבן'.

יג. ובשו"ת שרידי אש ח"א סימן נ"ג מבאר שהצורך בלימוד הוא על הפסול העצמי של מחוי"ז ולא על עצם המעשה שהיה פשוט לתוס' שעובר בו על אותו ואת בנו.

קרבן גמור וממילא שפיר י"ל דדחייתו היא שחיטתו והוי כמו מליקת עוף. משא"כ בע"ע, שאין העגלה קרבן כלל אלא שהתורה אמרה שבתור עונש על הרציחה. "עכ"ל.

אמנם לכאורה עיקר החילוק לר"ת הוא בין 'הכשר מצוה' לבין 'כפרת חטא', ואף שהשווה למליקה ושחיטה עיקר ההשוואה היא לבאר את חילוקו בין מעשה מכשיר למעשה כפרה בעצמותו, ולא לומר שהוי קרבן. אך סו"ס מה שהחשיב דחייה לצוק כמעשה הכשר הוא חידוש, דלכאורה מאי שנא מע"ע שזהו סוף מצוותה וכפרתה, גם בשעיר היינו אומרים שהדחיה היא סוף הכפרה? על כורחנו צריך לומר כשרידי אש שר"ת סובר שהדחיה היא 'עבודה' הנעשית בשעיר [ועיקר הכפרה הוא הוידוי].

העולה מהאמור עד כאן: לרש"י ולר"ח משמע שאין גדר של 'קרבן' כלל לשעה"מ ועל כן אין מקום לשאול על הקדשה שאינה בדרך של הגרלה [שבה הצורך בראוי לשם הוא כדי שתהיה משמעות להגרלה בלבד], ולשיטתם אין כלל מקום לאיסור הקדשה במחוז"ז [אותו ואת בנו] ולכן א"א לגרוס את התירוץ של מחוז"ז בסוגיא בתמורה שעוסקת באיסור הקדשה של בע"מ [כמבואר ברש"י שם], ורק בסוגיין שעסקה במחוז"ז היה מקום לתירוץ זה. לשיטתם, עפ"י הגירסא בסוגיין, גם אחר הלימוד של 'לה' שלימד על מחוז"ז ועל בע"מ, אלו דינים מיוחדים אך אינם מגדירים את שעה"מ כקרבן. ו'דחייתו לצוק זוהי שחיטתו היינו כיוון שנעשית בו מצוותו ולא בגלל הלימוד. [ועפ"י מובנת גם שאלת התוס' לגבי אותו ואת בנו בעגלה ערופה ושור הנסקל!]

לגיליון בשיטה, גם בהו"א סברו שיש גדר של קרבן לפני הגרלה דבעינן "דאין הגורל קובע אלא בראוי לה" שהוא דין עצמי.

הר"ח ביאר: "סד"א כבר נתקדש וישתלח קמ"ל דלא. "עכ"ל. לכאורה ההו"א היא כעין 'עשה דוחה לא תעשה', וממועט מלה. אמנם ברגמ"ה בתמורה כתב: "סד"א בנה שהוא לצורך עזאזל לאו בר שחיטה היא ולא ליתסר מיתתו בעזאזל משום איסור אותו ואת בנו... קמ"ל לה' לרבות אסור. דאמרי במערבא דחייתו לצוק זוהי שחיטתו. "עכ"ל. וכן משמע בשטמ"ק שם: "דסד"א עזאזל לאו שחיטה היא קמ"ל". עכ"ל.

ולפי"ז נראה שלדעת הגליון הלימוד מלה' ש'דחייתו זוהי שחיטתו' פירושו שדחייתו היינו הקרבתו – כמו קרבן. וגם לתירוץ האחרים נצרך 'לה' ללמד שדחייתו לצוק זוהי הקרבתו ולכן אסור להקדישו בעל מום. [וכן משמעות הרגמ"ה הנ"ל "ושעיר המשתלח נמי מרצה לה' כאישים".]

בספר הישר [תשובה נ"ב] לר"ת חולק על תוס' בסוגיין שהשווה לעגלה ערופה, ומבאר: "ואם בא לחלוק בין הפרקים [יכול] לתת חילוק בין דחיית צוק שהוא הכשר מצוה לעריפת עגלה שהיא לכפרת חטא שאע"פ שעריפתה מטהרתה מידי נבלה אפילו הכי עריפתה שהיא מצוה הבאה על חטא אינה דומה לדחיית צוק. דדחיית צוק הוי כשחיטת עולת קדשים דאסורה באכילה וכמליקת עוף דמותר באכילה. הלכך חשוב דחיית צוק שחיטה דאם שחט המוכר את אמו אסור לדחותו לצוק דהוי הכשרו כמליקת עולת העוף. "עכ"ל. לכאורה השווה דחייה לצוק לשחיטת עולה ומליקת העוף, ולמדנו שהיא נחשבת עבודה בקרבן. וכן הסיק ה'שרידי אש' [ח"א נ"ג]: "ודבריו מבוארים דשעיר המשתלח הוא כקרבן לכל דבר, דילפינן מקרא שיהי' שניהם שווין במראה ובקומה ובדמים ובלקחתן כאחד וכן בעינן שיהי' ראוי לשם וע"כ יש בו דין

ושפקע ממנו שם של קרבן ואינו אלא מצוות שילוח. אמנם לול"ד ניתן לומר שאף שהוכשר בזר אינו מורה שאינה 'עבודה' ושפקע ממנו שם של קרבן אלא דין פרטי שעבודה זו כשרה בזר כמו שחיטה וכמו כל עבודות שבחוץ כנ"ל [וכך צריך לבאר לגליון שבשטמ"ק בתמורה הנ"ל]. ולשיטות שביארו ששעה"מ אינו קרבן והשילוח אינו עבודה, ניתן לבאר שההו"א ש'כפרה כתיב ביה' היינו שכפרה בעי כהנים אף שאינו עבודה כמו בעגלה ערופה בפרה ובמצורע.

ב. שבת

"עתי אפילו בשבת. למאי הילכתא אר"ש שאם היה חולה מרכיבו על כתפו... אמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוה"כ".

בכריתות י"ד. "דתניא 'ושלח ביד איש עתי'... ואפי' בשבת, 'עתי' במזומן. קתני 'עתי' אפילו בשבת. אמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליום הכפורים, ממאי שאני שעיר המשתלח דהכשירו ביום הכפורים בכך אלא דרפרם ברותא היא."

מסקנת הסוגיא שם היא שאף שהותר ביום הכיפורים לא היינו מתירים בשבת לולא הלימוד של 'עתי'. אם השילוח הוא 'עבודה' ושעה"מ הוא קרבן, לכאורה ניתן היה ללמוד שדוחה את השבת מהלימוד הכללי של 'במועדו' ואפילו בשבת. ומשמעות הסוגיא שגם רפרם מודה שלא היינו לומדים מ'במועדו', שהרי לימוד זה מהני אף לדברים שאינם אסורים ביוה"כ כמו שהוא מלמד על הקרבת התמיד שאין בה אסורים בחול. [אלא שרפרם שם ורב ששת בסוגיין סברו שמה שהוצרכה תורה להתיר ביה"כ הותר

ובמסקנה למדנו מ'לה' שדחייתו לצוק זוהי הקרבתו.

וכן משמעות ספר הישר שיש כאן גדר של 'קרבן' ועבודה הנעשית בו [ויתכן שידענו קודם הלימוד?]

וברגמ"ה יש להסתפק במסקנה האם מה שכתב: "ושעיר המשתלח נמי מרצה לה' כאישים" משמעותו שהוא כקרבן ממש או שזהו לימוד רק לעניין בע"מ, כי לשונו במסקנת הסוגיא לגבי מחו"ז "קמ"ל דאסור", ואם היה קרבן ממש היה לו לומר שפסול, אך מאידך ניתן לומר שכיוון שאין דחייתו לצוק מעכבת לא שייך לומר בזה פסול.

ב. הסוגיא בד' ס"ו [ובכריתות י"ד]:

א. זר

בדף ס"ו. ת"ר איש להכשיר את הזר... פשיטא מהו דתימא כפרה כתיבא ביה קמ"ל".

משאלת הגמ' 'פשיטא' משמע לכאורה שאין השילוח עבודה, וממילא משמע שאינו כקרבן. אך אין הכרח בכך כיוון שרק עבודות בתוך העזרה אסורות בזר, אך בחוץ גם זר כשר וכדמצינו בבמה שעבודה כשרה בזר" [זבחים ק"ח]. [וכן ניתן לומר שעבודה שאינה נעשית ע"י כה"ג ביום הכיפורים שזו זרים לכהנים בכך].

תירוץ הגמ' 'כפרה כתיב ביה', לכאורה מורה שלולא הלימוד הו"א שכיוון ש'כפרה כתיבא ביה' דחייתו היא 'עבודה' וכקרבן ולכן צריך מיעוט. וכך מבאר הגרי"ז [בזבחים ק"ג]: שכיוון שעד הוידוי הייתה בו כפרה נחשב כקרבן והו"א שגם ממשיך להיות כך. והוסיף וביאר שם שלמדנו מ'איש' להכשיר את הזר

י"ד. ובדומה מצינו בדבר אברהם ח"א ס"י ז' גבי פרת חטאת.

מכללו בשבת, וזהו גדר מיוחד ללא לימוד טו].
 הר"ש משנ"ץ על התו"כ [אח"מ פרשתא ד' ח'] מבאר את ההו"א והמסקנה: "דהו"א דשילוח השעיר אינה כעבודת טו שאר קרבנות דדוחין שבת, שאפילו ר"ש דמחמיר בשעה"מ יעמד חי' עד שעת וידוי דוידוי מעכב, אבל שילוח לכו"ע לא מעכב. לכך צריך לרבות ששילוחו דוחה שבת והוה דומה לאיברים ופדרים דלא מעכבי ודחו שבת. ומיהו מביאין מירושלמי דוודאי מעכב... וי"ל טעמא דצריך שילוחו ריבוי משום דלאו קדשי מזבח הוא." עכ"ל. מתוך קושייתו עולה שהיה פשוט לו שהוא ככל קרבנות ולכן התקשה מה הצורך בלימוד. ובתירוץ הראשון השווה ממש לאברים ופדרים. אמנם באברים ופדרים עצמם מבארת הגמ' במנחות ד' ע"ב: "שהרי דחתה שחיטה את השבת" כלומר שהם סיום עבודה שדוחה את השבת. וגם בתירוץ השני דלאו קדשי מזבח ניתן לבאר כוונתו שאינו עולה על המזבח, אך אחר שנלמד מאיש עיתי שווה לכל הקרבנות. אמנם ניתן גם לומר שתירוץ זה חולק וסובר שאינה כלל 'עבודה'.

הגבוי"א [ד"ה 'עתי אפילו בשבת'] שאל מדוע השילוח דוחה בשבת הרי אינו לעיכובא. ותירץ "והשתא י"ל כיוון דשני שעירים דיוה"כ מעכבין זא"ז... הו"ל שעיר של שם ושל עזאזל כחד וכאילו הן קרבן אחד, ושחיטת שעיר של שם דדחי יוה"כ מהני לשל עזאזל כאילו הוא גופו דנימא כבר דחתה שחיטה את השבת, וכיוון שדחתה כבר אפילו משום חביבה מצווה בשעתה. ככהאי גוונא ראוי לדחות שבת כ"ש שעה עוברת לגמרי כמו שילוח השעיר

שאינ לו תקנה אלא בשעתה ביום הכיפורים דווקא שדוחה שבת." עכ"ל. ולא ברור בדבריו אם דווקא אחרי הלימוד אמר כן או גם לפניו. עכ"פ למדנו מדבריו שהשווה לגמרי לאימורים, וכיון לדברי הר"ש משאנץ, אמנם הפליג לבאר שנחשב כאימורי שעיר הפנימי ממש.

המקד"ד [סימן כ"ד אות ו'] חולק וסובר ששילוח השעיר ניתן לעשותו בלילה, ולכן תמה מדוע דוחה שבת, ותירץ דדוחה שבת בגלל ששילוחו מעכב את הקטרת אימורי חטאת הפנימית. ומבאר עפ"ז מדוע רב ששת הוצרך לבאר את הלימוד של 'עתי' דווקא בחלה מרכיבו על כתפו ולא בדחייה לצוק, שדחייה לצוק אינה מעכבת את הקטרת האימורים רק שילוחו במדבר, ולכן אם לא יהיה שילוח דוחה שבת גם דחייתו לצוק לא תדחה שבת, ומה שהיא דוחה שבת הוא רק מטעם 'חביבה מצווה בשעתה' כיוון שניתנה שבת להדחות אצל שילוח. מדבריו משמע שאין גדר של קרבן בשילוח ובדחיה, אמנם אינו מוכרח לגמרי דעיקר שאלתו כיוון שהניח שניתן גם לשולחו בלילה. [ולול"ד הדברים מתמיהים לומר שדחייתו תחשב חביבה מצווה בשעתה אגב השילוח שהוא עצמו אינו דוחה אלא בגלל הקטרת האימורים, (ומלבד זה גם השילוח גופו אינו מעכב!)]

ג. טומאה

"עתי ואפילו בטומאה, למאי הלכתא אמר רב ששת לומר שאם נטמא משלחו נכנס טמא לעזרה ומשלחו".
 לכאורה אם השילוח היה עבודה לא מובנת שאלת הגמ' 'למאי הלכתא' הלא נצרך

טו. האריך בזה הקהילות יעקב בסימן י"ז.
 טז. שמוזכר 'בעבודת' ותיקונו נראה מוכרח.

מצינו א"כ: שהר"ח ורש"י לשיטתם סברו שאין השילוח עבודה ואינו קרבן, וכך סבר בפשטות המקד"ד.

והר"ש משנץ והגליון בשטמ"ק סוברים שהשילוח הוא 'עבודה', וכן סובר הגב"א שביאר שהוי כהקטרת אימורים. והגרי"ז בשיטת אביו הר"ח הלוי דעה אמצעית, שנחשב קרבן עד הוידוי, אך השילוח הוא רק מצווה ולא עבודה והופקע ממנו שם קרבן.

(האג"מ, חלק קדשים סי' ט"ז, אומר שפסול בעל מום אינו אלא עד שעת וידוי לר"ש או כפרת דמים לר"י, שהם לעיכובא, אך הדחייה לצוק א"צ להיות בתם ואפשר לקיימה אם הומם ופשט הסוגיא שהעמידה בחילולו על אחר וודאי מדובר בזמן שמעכב]. ובכך מיישב את הגמ' שמעמידה 'עתי אפילו בשבת' בחלה, אף שחלה פסול לקרבן. ופשוט שהני מילי לר"ח, רש"י ותוס', שביארו שדחייתו לצוק זוהי שחיטתו היינו לאיסור שחיטה של 'אותו ואת בנו' ולא לפסול בקדשים. אך לרגמ"ה ושטמ"ק שזוהי הקרבתו וזהו תוכן הלימוד של 'לה', ודאי בעינן תם גם בדחייה, וצריך לחלק בין בע"מ לחולה. [אמנם גם לר"ח ודעימיה יש קצת קושי, שהתירוץ האחרון 'שחט אמו ביוה"כ' עוסק בפסול שונה לחלוטין מהפסול של בע"מ ואינו עוסק כלל באותו זמן, דפסול בע"מ עד הוידוי וכאן עסקינן בדחיה].

עפ"י הסבר האג"מ ניתן לומר כגרי"ז שעד הוידוי יש לו 'שם קרבן' שלמדנו מבע"מ, אך אח"כ אין לו כלל דינים רק לקיים מצווה. אמנם הדבר צריך תלמוד אם לסברת הגרי"ז היינו כלל צריכים לימוד עד הוידוי, כיוון שעד אז יש לו שם של קרבן.)

לעצם השילוח שמותר בטומאה¹, כי עבודה בטומאה נאסרה גם בחוץ. אך נראה שאיסור העבודה בטומאה אינו אלא כשבועדותו מטמא הדם והבשר, לכן עבודתו פסולה אך אם טמא עובר באופן שאינו מטמא אין פסול בעצם העבודה. וכן שנינו [זבחים ל"א.] "כל הפסולין ששחטו שחיטתן כשרה שהשחיטה כשרה בזרים ובנשים ובעבדים ובטמאים ואפילו בקדשי קדשים ובלבד שלא יהיו טמאים נוגעים בבשר" – א"כ כשהוכשר בזר בעצם כשר גם בטמא. וא"כ בשעיר החי לא שייכא טומאה אלא כשנכנס לעזרה. ועפ"י מובנת שאלת הגמ' 'למאי הילכתא' ולא 'פשיטא'.

בשטמ"ק בכריתות יד. [בהשמטות אות י"ב]: "עתי אפילו בטומאה... גיליון: מהר"י ז"ל מפרש בפרק שני שעירים דאם היה עתי טמא נכנס לעזרה להוציא. וכ"ת למה יכנס יביאו לו בחוץ. ושם כיוון דכתיב יעמד חי לפני ה' לשלחו צריך שיהיה ביד איש עתי מלפני ה'. א"נ י"ל דאיצטריך לומר אפילו בטומאה שלא תאמר דשילוח השעיר עבודה היא ואין לעשות בטומאה להכי איצטריך להתיר כמו דאיצטריך קרא להתיר זרות. תוס'. "עכ"ל. מפורש בתירוץ השני שהשילוח ביסודו הוא עבודה, ומתאים לשיטת הגליון שהביא השטמ"ק בתמורה. [אמנם תירוץ זה צ"ב, האם זהו הסבר אחר לברייתא ד'איש עתי אפילו בטומאה', וקשה מסוגיין ששאלה 'למאי הילכתא', וכן דבריו צריכים ביאור דתחילת דבריו שאל למה יכנס, ומה תשובה יש בזה? וצ"ב. ובדוחק ניתן לומר שסובר שעיקר השילוח היא ההוצאה מהעזרה ורק היא נחשבת עבודה, ועל כן היה צריך לרבות. (וא"כ מבאר את תשובת הגמ' כראשית דבריו) וצ"ע].

יז. ואין לומר כאן טומאה הותרה בציבור כי ניתן להעמיד כשרק האיש העתי טמא, וכן בטומאות היוצאות מגופו שלא הותרו בציבור.

ג. שיטת הרמב"ם

א. בריש הלכות יוה"כ: ".... ועוד מביאין משל צבור שני שעירי עזים אחד קרב חטאת והוא נשרף והשני שעיר המשתלח. נמצאו כל הבהמות הקרבים ביום זה חמש עשרה שני תמידין ופר ושני אילים ושבעה כבשים כולם עולות ושני שעירים חטאת אחד נעשה בחוץ ונאכל לערב והשני נעשה בפנים ונשרף ופר כהן גדול לחטאת והוא נשרף: " עכ"ל. ולא כלל שעיר המשתלח בכלל ט"ו הבהמות הקרבים. [וכן כתב הלח"מ 'לאפוקי שעה"מ שאינו קרב]. אמנם כאמור לעיל [בדברי הר"ח] אין ללמוד מכך על גדר שעה"מ כי ניתן לבאר שכוונתו שאינו קרב ממש ע"ג מזבח כשאר קרבנות.

ב. כאמור לעיל דעת הרמב"ם בהל' מעה"ק פי"ח הי"א שעד הוידוי יש חיוב על שחיטה בחוץ 'הואיל וראויין לבוא לפני ה', אמנם כאמור שם אין ראייה מכך לענייננו, כיוון ששחיטה בחוץ היא גדר בפ"ע ולולא הלימודים הו"א שאף על קדשי בה"ב יתחייב [דלעניין זה נקראו 'קרבן'].

פרק י"ט ממעה"ק עוסק בהעלאה בחוץ [לעומת פי"ח שעוסק בשחיטה בחוץ] ושם כתב הרמב"ם בהל' ז': "וכן שעיר המשתלח שהקריבו בחוץ אחר שהתודה עליו פטור שנאמר ואל פתח אהל מועד לא יביאנו כל שאינו ראוי לבא אל פתח אהל מועד אין חייבין עליו. " עכ"ל. משמע שקודם הוידוי חייב אף על ההקרבה ד'ראוי לבא אל פתח אהל מועד', ולפי זה מעשה השילוח הוא כעין 'הקרבה' ועל כן נחשב ראוי להעלאה, אלא שאחר הוידוי חסר בו 'אל פתח אה"מ' ויצא מכלל איסור העלאה בחוץ, כמו לעניין שחיטה.

ובמקד"ד סימן כ"ז אות ד' תמה [על המנ"ח – אך סו"ס כך עולה מהרמב"ם]: "אבל על העלאה דבעינן ג"כ שמה שמעלה יהיה ראוי להעלאה ...א"כ בשעיר המשתלח אף אם העלה מאימוריו כיוון דאין בו הקרבה הוי כמו מעלה מבשרו [בחטאת] דפטור... " עכ"ל. פשוט היה למקד"ד שאין שילוחו 'הקרבה'. [ובספר שמועות חיים הראה לרש"י בזבחים ק"ח, שג"כ מיעט העלאה ממיעוט של שחיטה, ולא ממה שאין ראוי להעלאה]. אמנם ברמב"ם משמע [כמנ"ח] שחייב על העלאה. ודברי הרמב"ם עולין מהמשנה ריש פרת חטאת [זבחים ק"ב]. "פרת חטאת ששרפה חוץ מגתה וכן שעיר המשתלח שהקריב בחוץ פטור", [וע' במרכה"מ פי"ח הי"א (ד"ה 'וכדי') שציין שהרמב"ם גרס 'כגירסא ששרפה' (שגם הובאה בתוס'), ואחרים גרסו 'ששחטה']. חידוש שמענו כאן שאף שאינו ראוי להעלאה על המזבח וכל 'הקרבתו' היא בחוץ, יהיה חייב על העלאה בחוץ כיון שקרינן ביה 'אל פתח אה"מ', היינו כיוון שבסדר עבודתו הוא נזקק להיות בפנים. [ובדעת רש"י הנ"ל קשיא טפי, דמשמע שסובר שאין שילוחו עבודה]. מאידך ההשוואה לפרת חטאת לכאורה מלמדת, שיש העלאה בחוץ גם למה שאינו קרב. [אמנם היא גופא סוגיא אם לפרת חטאת יש גדר 'קרבן' בשחיטתה ושריפתה"י].

ג. בפ"ה מהל' עיר"כ הי"ז: "המום פוסל בשעיר המשתלח, אפילו מום עובר. וכן אם נעשה מחוסר זמן נפסל, כגון שנשחטה אמו לחולה ביום הכפורים, שדחייתו לעזאזל היא שחיטתו", עכ"ל. לא חילק הרמב"ם בין הזמנים השונים. [ויש לציין שהרמב"ם לא פסק דבר במחלוקת ר' יהודה ור"ש עד מתי

יח. ח"י הרי"ז הלוי פי"ד ממעה"ק הי"א ד"ה 'והנה', ניות ברמה אי עמי ס"ז ואילך.

מ'יעמד חי'.

המנ"ח [סי' רפ"ו ו'] מדייק, מדהוצרך הרמב"ם ללימוד, דלא דמי לקרבנות, ועפ"י זה מבאר שלכן הרמב"ם לא פסל מחוסר אבר פנימי שפסול מדין 'תמים'.

אמנם הפר"ח במים חיים כתב: "וכדומה לי שרבינו למד פיסול הטריפות אחר שנקבעו השעירים מדין מום, ומסברתו אסמכיה אקרא ד'יעמד חי' וכן דרכו בכמה מקומות מזה החיבור כך נ"ל ודו"ק." עכ"ל. א"כ הלימוד מבע"מ ומחו"ז החזיר את השעיר לכלל כל דיני הקרבנות. [ניתכן שהלימוד של מחו"ז נצרך רק לדין שחיטה שבו ולא לדין פסול].

ד. נפ"מ נוספות להגדרת שעה"מ.

א. הגבורת ארי [מ"א: ד"ה 'בראש השעיר'] תמה: "האיך קשרו לשון בראשו של זה ובין קרניו של חברו הא עביד עבודה בקדשים." ובהמשך הדברים כתב שם: "ואין לומר כיוון דשעיר המשתלח לא חזי למזבח דין קדשי בה"ב עליו דאין אסורין בגיזה ועבודה אלא מדרבנן... דהא וודאי מהאי טעמא דאינו ראוי להקרבה לאחר הגרלה אין דינו כקדשי בה"ב, אלא דמי לקדשי מזבח שקדם הקדשן למומן דאסורין בגיזה ועבודה אפילו לאחר פדיונם מן התורה כדאמר התם בפ"ב דבכורות." עכ"ל. מדבריו עולה שאף שסובר שאין שילוחו 'עבודה' ואינו נחשב 'קרבן' לא הפך להיות קבה"ב. ונראה שכ"ש לענין פדיון דדינו כקדשי מזבח כי קדושתו קדושת הגוף מלכתחילה, ובוודאי לא פקע במה שמיועד לשילוח ולא להקרבה [קדשי בה"ב דכל קדושתם אינה

'יעמד חי' לעיכובא כדתמה בליקוטי הלכות פרק ד' אות מ']. כמו כן לא ביאר הרמב"ם מדוע המום פוסל, וסיים ההלכה 'שדחייתו לצוק זוהי שחיטתו', ולא ברור אי קאי על כל ההלכה, דהיינו שנותן טעם מדוע יש בו פסולין אלו, או רק על הדין של נשחטה אמו, דהוי כשחיטה (כדעת הר"ח). עוד יש לציין שהרמב"ם השמיט התירוצים כגון שחיללו על בע"מ או על מחו"ז, ומובן עפ"י גירסת הרגמ"ה והשטמ"ק שתירוצים אלו נדחו כיוון דבעי להיות 'ראוי להגרלה' במעשה הקדשתו ונכנס תחת הראשון [פסול עצמי ולא בגלל שאיננו יודעים כרש"י ור"ח].

הרמב"ם הוסיף 'אפילו מום עובר' והקשה בחדסד לאברהם, דהלימוד בסוגיין 'אשה לה' נאמר במום קבוע בספר ויקרא [כ"ב כ"ב], אך מום עובר נלמד מהפסוק "לא תזבח לה"א שור ושה אשר יהיה בו מום" שהוא בדברים [י"ז, א'], ואף שהביא סמך לדבריו מסוגיתנו אך ס"ס מהיכן נלמד? ובהר המוריה כתב "דומיא דשאר קדשים". לפ"ז הרמב"ם למד ממום קבוע למום עובר וא"כ צ"ב אם למד כן גם לשאר פסולי הקרבן.

ד. בהלכה י"ח שם כתב הרמב"ם: "היה טריפה פסול שנאמר 'יעמד חי'." מקור לימוד הרמב"ם נעלם מעינינו, ובנו"כ דנו מדוע לא הביא את הלימוד של הגמ' בחולין י"א "דאין הגורל קובע אלא בראוי לה", וביאר המל"מ שלימוד הרמב"ם נצרך אחר ההגרלה. ועוד ביארו הנו"כ שהגמ' בחולין באה ללמד גם למ"ד 'טריפה חיה' יט או ביותרת². אמנם אכתי קשיא מנא ליה ללמוד

יט. מים חיים.

כ. רע"א דו"ח תניינא הובא בספר ליקוטים בפרנקל.

אלא קדושת דמים נפדין אף בלי מום], ועל כן תמה הרש"ש בסוגיין על הרע"א שמשמעות דבריו שיש פדיון לשעיר המשתלח טריפה^{כא}.

ב. בפרק שילוח הקן [חולין דף ק"מ]. דנה הגמ' אם עוף טמא קרוי 'ציפור', ושם: "תא שמע 'שתי צפרים חיות' מאי חיות לאו 'שחיות בפין', מכלל דאיכא דלאו 'שחיות בפין'... תא שמע מסיפא: 'טהורות' מכלל דאיכא טמאות. לא מכלל דאיכא טרפות. טרפות מ'חיות' נפקא. הניחא למאן דאמר טרפה חיה אלא למ"ד טרפה אינה חיה מאי איכא למימר. ועוד בין למ"ד טרפה חיה בין למ"ד אינה חיה מדתנא דבי ר' ישמעאל נפקא, דתנא דבי רבי ישמעאל: נאמר מכשיר ומכפר בפנים ונאמר מכשיר ומכפר בחוץ, מה מכשיר ומכפר האמור בפנים עשה בו מכשיר כמכפר אף מכשיר ומכפר האמור בחוץ עשה בו מכשיר כמכפר." ומפרש רש"י: "מכפר בחוץ – שעיר המשתלח...שעה"מ דאסור במום^{כב} דבעי ראוי לשם שבאיזה שיפול הגורל לשם יהיה ראוי למזבח" עכ"ל.

ובהמשך הגמ': "אלא אמר רב נחמן בר יצחק למעוטי צפורי עיר הנדחת". ובתוד"ה 'למיעוטי' [והובאו דבריו בראשונים שם]: "תימה הא נמי נפקא מדתנא דבי ר' ישמעאל דכיון דאסורין בהנאה לא קרינן ביה 'משקה בני ישראל'". משמע דפשיטא לתוס' [ולראשונים שהביאוהו] ששעיר המשתלח

נאסר ככל קרבנות 'ממשקה בני'. [וגם בתירוצו לא חזר בו אלא שאמר שלא נאסרו מ'משקה בני' אלא בדבר שלא היה לו שעת הכושר^{כג}. אמנם לשיטת רש"י לעיל שלומדים ממה שנאסרו קודם הגורל מובן שגם נאסר 'ממשקה בני' כי בעינן ראוי לשם.

בהעמק דבר עה"פ 'יעמד חי', ובבית הלוי ח"א סימן מ"ג, ביארו שלדעת הרמב"ם שצריך לימוד אחר הגרלה מ'יעמד חי' [וא"כ אין דיני טריפה כשאר קרבנות], יש לבאר שאין פסול 'ממשקה בני' בשעיר המשתלח אחר הגרלה ולכן לא למדו מדתנא דבי ר' ישמעאל. אמנם בהמשך הדברים דוחה הבית הלוי הוכחה זו מהסוגיא כי יתכן ש'מכפר בחוץ' כולל גם עגלה ערופה שבה וודאי לא נאמר 'ממשקה בני'.

ג. בזבחים דף ע': "...עגלה ערופה טהורה היא... דאמרי דבי ר' ינאי כפרה כתיב בה כקדשים". במנ"ח מצוה קפ"ה ובש"ת אחיעזר [יו"ד סי' ז'] נקטו בפשטות שגם שעה"מ שנדחה בצוק טהור מטומאת נבילה^{כד}, וסברתם מפורשת שהיא משום שיש כאן גדרי קדשים ולא רק מצווה להורגם כמו בשור הנסקל. אמנם מהשוואתו לעגלה ערופה שנאמר בה 'כפרה כקדשים' משמע שאינו תלוי אם דחייה לצוק היא עבודה, ואם לשעה"מ יש גדר של קרבן. [והמנ"ח בסימן רפ"ו הנ"ל סבר שאין גדרי קרבן לשעה"מ].

כא. ובהערות הרי"ד אילן על הר"ח ד' ס"ג: הע' 15 מבאר את הרע"א שאומר שבפסול טריפות יהיה פדיון כיוון שהוא כקדושת בה"ב. ולא זכיתי להבין דהא קדשי בה"ב אינן צריכים טריפות כדי לפדותן.

כב. ומשמע שפסול טריפה נלמד מבעל מום וצ"ב.

כג. וברש"ש שם תמה מתוד"ה כתב מנחות ו. וכן נשאר בצ"ע בגליון השי"ס במנחות שם.

כד. ובקומץ המנחה סו"ס קפ"ו אף סבר להתיר באכילה.

האיסור הוא במעשה שחיטה ולא ב'קיום דין'. [אלא אם נאמר שזה גופו נלמד שיש כאן איסור או"ב – כרגמ"ה הנ"ל].

ד. בר' ס"ד: על המשנה "מת אחד מהם אם עד שלא הגריל מת יקח זוג לשני ואם משהגריל מת יביא זוג אחר ויגריל עליהם בתחילה ויאמר אם של שם מת זה שעלה עליו הגורל לשם יתקיים תחתיו ואם של עזאזל מת זה שעלה עליו הגורל לעזאזל יתקיים תחתיו והשני ירעה עד שיסתאב", "אמר רב שני שבזוג ראשון יקרב שני שבזוג שני ירעה רבי יוחנן אמר שני שבזוג ראשון ירעה שני שבזוג שני יקרב במאי קא מיפלגי רב סבר בעלי חיים אינן נידחין ורבי יוחנן סבר בעלי חיים נידחין וכו'". ובביאור הסברא דאין בע"ח נדחין [וכך פסק הרמב"ם בכ"מ], ביאר הקדוש הגר"מ זעמבא הי"ד בספרו זרע אברהם סי' כ' (ס"ק כ"ח): 'דאין העניין הדחיות מסלק הדיחוי רק הוא סימן בקרבנות דכל שהוא בחיים וליכא תורת קרבן עדין ליכא פסול דיחוי...'. ולפי"ז צ"ב מדוע בשעה"מ סובר רב שאין בע"ח נדחין הא עבודתו בחיותו. ובשלמא אם נאמר שהוא בגדר קרבן י"ל דעד הוידוי אכתי ליכא עליו תורת קרבן לגמרי דלא נעשתה בו העבודה כשאר הקרבנות. אך אם אינו אלא מצוות דחיה בעלמא קשה מדוע לא יהיה בו דיחוי? [ולאידך גיסא אי אין דיחוי במצוות כלל לא שייך דיחוי הכא].

ה. סיכום

לכאורה עיקר השאלה היא אם מעשה השילוח והדחיה יש להן גדר של 'עבודה' כעין הקרבה, ואם כן מסתברא שיהיה שם

אמנם בשו"ת שרידי אש [ח"א סי' נ"ג] מסיק אליבא דר"ת הנ"ל שיש גדרי קרבן לשעה"מ ולכן פשוט לו שאין בו טומאת נבילה.

הגרי"ז בזבחים ס"ח כתב: 'והיה נראה באמת דחלוק דין דחייתו לצוק מהא דעריפה בעגלה ערופה, דהא דדחייתו לצוק היא שחיטתו אין הביאור דשם שחיטה עליה, ועיקר דינו שע"י שמצותו הדחיה, קיום דינו הוא במקום שחיטתו, וא"כ י"ל דמהני רק לענין אותו ואת בנו, אבל לטהרו מידי נבילה אפשר דצריך שחיטה, או דין מעשה וכדלקמן, מה שאין כן בעגלה ערופה יסוד דינה הוא מעשה עריפה, וכדחזינן דלר"מ עריפה מטהרת גם בחולין, מה שלא שייך כלל בדחיה לצוק, וכיון דדינה הוא דין מעשה עריפה שייכא בלטהר מידי נבילה, וי"ל גם להיפך, ולענין אותו ואת בנו לא שייך בעריפה וצריך שחיטה: "עכ"ל. לדבריו כיוון שאין כאן מעשה מסויים אלא רק שילוחו במדבר שנעשה ע"י דחייתו אין כאן 'דין מעשה'. וסברה זו לכאורה תתכן אף אם היינו אומרים שיש לשעה"מ גדר קרבן, ואף אם שילוחו 'עבודה', סו"ס זהו 'קיום דין' ולא 'דין מעשה' כ"י. אמנם יש לבאר החילוק בין 'אותו ואת בנו' שהוא ב'קיום דין', לבין היתר נבילה שהוא ב'דין מעשה'. ועל חילוק זה גופו חלקו המנ"ח, האחיעזר והשרידי אש. ובשלמא אם נאמר ש'אותו ואת בנו' הוא פסול בקרבן ללא יחס לעצם מעשה השחיטה ניתן לבאר ש'דחייתו לצוק זוהי שחיטתו' נאמר רק כהסברה שיש כאן 'עבודה', אך אם נאמר שאינו קרבן [כשיטת הגרי"ז לעיל] החילוק לא מבואר דסו"ס

כה. הע' הר"י סולברג: אולי הגרי"ז לשיטתו שהכהן הגדול הוא עושה מעשה השילוח וכמו שנכתב במאמר על ההמתנה בעבודת הכהן גדול לקמן, ולכן מה שנשאר לאיש עיתי לעשות אינו אלא קיום דין ולא מעשה.

קרבן – כפשט הסוגיא בחולין י"א – וכך משמע מהרגמ"ה והשטמ"ק בתמורה, ולכן התירושים הראשונים שסברו שניתן להחל קדושה על בע"מ ומחו"ז נדחו לשיטתם.

בנקודה זו גופא מתבררת שיטת רש"י והר"ח שביארו את 'אין הגורל קובע אלא בראוי לשם' רק מחמת שאיננו יודעים מי יהיה לשם, ומשמעות הדבר ששעיר המשתלח מצד עצמו לא צריך להיות 'ראוי לשם', אלא שסו"ס א"צ בלימודים. ולכן סברו שהתירושים הראשונים בתמורה לא נדחו, והיה אפשר להחל שם שעיר המשתלח על בע"מ לולא הלימוד. משמעות הדבר שלשעיר המשתלח אין שם של 'קרבן' מלכתחילה, וע"כ מסתבר שגם לשילווח אין שם של 'עבודה'. ולכן לגירסתם [וכדביאר הר"ח] 'דחייתו לצוק זוהי שחיטתו', אינה שייכת ללימוד מלה' אלא סברה בפ"ע, והיא שווה בכל מי שנעשית מצוותו – וכהבנת הר"מ מפונטיז' בתוס'.

לשיטתם נראה שהלימודים לפסול מחו"ז ובע"מ הם גדרים מיוחדים, אך שאר פסולי קרבן לא יהיו בהם, וכהבנת ההעמק דבר והבית הלוי שדייקו מהסוגיא בחולין ק"מ שאיסורי הנאה כשרים לשעה"מ. [וכן יל"ע אם להשוות שעה"מ לעגלה ערופה לעניין טומאת נבילה].

אמנם לעניין גיזה ועבודה וכן לעניין פדיון לכאורה אף אם נאמר ששעה"מ אינו כקרבן, אך גם אינו כקדשי בה"ב כיוון שהוקדש לעבודתו ולא לדמיו, ועד שלא נגמרה מצוותו בקדושתו הוא קיים.

הגרי"ז בשם אביו הר"ח הלוי סלל דרך ביניים, שעד הוידוי יש לו שם של קרבן ואח"כ פקע ממנו שם של קרבן ויש בו רק מצוות שילווח. ותורף העניין למד מדעת הרמב"ם לעניין שחוטי חוץ שעד הוידוי

של קרבן על שעיר המשתלח, וכל דיני קרבן עליו. וכך נבאר לדעת ר"ת בספר הישר שהשווה לשחיטת העולה, הרגמ"ה והגליון בשטמ"ק בתמורה, שביארו שדחייתו לצוק היא 'הקרבה' [עכ"פ אחרי הלימוד], וכן לדעת הר"ש משאנץ [עכ"פ בתי' הראשון] ש'עתי אפילו בשבת' כיוון שהוא בכלל עבודה, ולדעת השטמ"ק בכריתות שהיתר טומאה נצרך בגלל ששילווח השעיר היא עבודה. גם הגבו"א הסיק שהיתר לשלח בשבת הוא כעין הקטרת אימורים ומשמעות הדבר לכאורה שיש כאן עבודה ולא רק מצווה. [אמנם אין הכרח כי עיקר העניין הוא חביבה מצוה בשעתה, שעיקרה דוחה שבת, וניתן להשוות גם לשריפת פר ושעיר הפנימי שלכאורה אינה עבודה ודוחה].

אם נבאר כך, פסול בע"מ ומחו"ז אינם לימודים עצמאיים אלא מלמדים על כל המהות של שעיר המשתלח שהוא בעצם ככל הקרבנות, ולפי"ז יהיה פסול באיסורי הנאה – וכך היה פשוט לתוס' ולראשונים בחולין ק"מ. וכך ניתן לדייק מהרמב"ם שלא נקט בלימודים מפורשים, והוסיף 'מום עובר' – וביארו הר המוריה 'כשאר הקדשים'. מאידך הצורך של הרמב"ם ללמוד פסול טריפה מ'יעמד חי' לכאורה מורה שאינו קרבן וצריך לימוד לכל דבר לגופו – וכך דייק המנ"ח, אמנם ה'מים חיים' ביאר שזה רק מליצת לשון ועיקרו כשאר קדשים.

להבנה זו ששעה"מ כשאר קרבנות מובן גם החיוב על העלאה בחוץ כמדויק במשנה וברמב"ם, ולא רק על שחיטה בחוץ.

[ומסתברא להבנה זו שלא יהיה טמא בטומאת נבילה כמליקת עוף וככל קדשים שנעשית בהם מצווה].

לפי"ז 'אין הגורל קובע אלא בראוי לשם' ניתן לבארו כפסול עצמי [גם לולא הלימודים] כיוון שיש בו גדר מסוים של

נראה שהדעה שהובאה באב"ע על ויקרא, וברשב"א בשבועות שהשילוח הוא קרבן לה' סוברת שיש כאן שם של קרבן ממש. ובדעת האב"ע והרמב"ן עה"ת, הרשב"א ותורא"ש בשבועות אין גדר של קרבן לשעה"מ ולכאורה סברו כר"ח וכרש"י. אמנם יתכן לומר שאף שאין גדר קרבן לעניין אופי הכפרה אך סו"ס כל הנעשה בו נחשב 'עבודה' ו'קרבן' לדיניו השונים.

חייב ואח"כ פטור, אף שהגרי"ז עצמו דחה ראייה זו, כיוון שלעניין שח"ח לא תליא בשם 'קרבן' אלא ב'אל פתח אהל מועד' ו'לפני' ה'. ולשיטתו לכאורה עיקר עבודת שעיר המשתלח שעל שמה נקרא 'קרבן' הוא ה'וידוי', ולא השילוח. [ובאג"מ כתב לעניין מום שאחרי הוידוי לא אכפת לך במום כי השילוח לא מעכב – על הצד שאינו עבודה].

בעניין אי חובות שנה זו עולין לשנה אחרת [דף סה].

הרב בנימין חבבו

א

של יוה"כ תמוה, שהרי לר"י גם בק"צ אמרינן שמתה כשנתכפרו בעליה ולא מטעם שחובות שנה זו לא עולין לשנה אחרת? ותי' הראשונים דלא הוי כחטאת שמתו בעליה:

(א) ראוי הוא ליוה"כ אחר שאפי' אין חטא בכ"ז הוא קרב ואינו על חטא מסויים (תורא"ש ד"ה 'שאינ').

(ב) מוסיף ריב"א שאף אם יבא ליוה"כ הבא ותועיל הפרשתו רק לטומאת מקדש וקדשיו דאשתקד בכ"ז יוצאים בו יד"ח שער יוה"כ של השנה החדשה, משום שכאמור אינו בא על חטא מסויים (תו"י ד"ה שאין).

(ג) אך הריטב"א ד"ה אמר רבא אתי עלה מכיוון אחר וכתב: "וי"ל דמסתמא לא אמרה הלכה דאזלא חטאת למיתה אלא היכא דלית לן תקנתא בהקרבה דומיא דחטאת יחיד שאין לומר שימתין עד שיעשה עבירה אחרת בשוגג... אבל בהא דאפשר לה בהקרבה לשנה אחרת אליבא דר"י... לא אמרה תורה שתמות".

לא מבואר בדברי הריטב"א במפורש מדוע 'אפשר לה בהקרבה אחרת', והרי זו בכ"ז חטאת שכיפרו בעליה.

ישנה משמעות בדבריו - שכתב: "...דומיא דחטאת יחיד שאין לומר שימתין עד שיעשה עבירה אחרת בשוגג..." - לומר, כתו"י ותורא"ש, שבחטאת ציבור אינה באה על חטא מסויים אלא מצד חיוב בזמן ולא הוי כחטאת רגילה.

וניתן להבין מדבריו, שכל מה שאומרת הלכה שנתכפרו בעליה למיתה אזלא הוא רק כשלא מזומן לנו חיוב נוסף כזה, אך יוה"כ אחר ודאי יבוא וא"כ אינו בכלל 'נתכפרו בעליה' לענין זה משום שכבר

"ועוד אמר רבי יהודה נשפך הדם ימות המשתלח: בשלמא נשפך הדם ימות המשתלח דאכתי לא איתעביד מצותיה, אלא מת המשתלח אמאי ישפך הדם הא איתעביד ליה מצותיה ("דהרי אין שילוח מעכב לכו"ע" - רש"י). אמרי דבי רבי ינאי אמר קרא יעמד חי לפני ה' לכפר עד מתי יהא זקוק להיות חי עד שעת מתן דמים של חבירו (וביאר רש"י ד"ה 'להיות חי' "דהכל מודין בשחוטין שנדחין"). תנן התם בני העיר ששלחו את שקליהן ונגנבו או שאבדו אם נתרמה תרומה נשבעין לגזברין ואם לאו נשבעין לבני העיר ובני העיר שוקלין אחרים תחתיהן נמצאו או שהחזירו הגנבים אלו ואלו שקלים הם ואין עולין להן לשנה הבאה רבי יהודה אומר עולין להן לשנה הבאה. מאי טעמא דרבי יהודה אמר רבא קסבר רבי יהודה חובות של שנה זו קריבות לשנה הבאה. איתביה אביי פר ושעיר של יום הכפורים שאבדו והפריש אחרים תחתיהן... כולן ימותו דברי רבי יהודה, רבי אליעזר ורבי שמעון אומרים ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהם לנדבה שאין חטאת צבור מתה. א"ל קרבנות צבור קא אמרת שאני קרבנות צבור כדרכי טבי אמר רבי יאשיה דאמר רבי טבי אמר רבי יאשיה אמר קרא זאת עלת חדש בחדשו אמרה תורה חדש והבא לי קרבן מתרומה חדשה"

ביסוד שאלת אביי לרבא מונח שישנה אפשרות להקריב לשנה הבאה, דאל"כ לק"מ, וזה מתאפשר דוקא אליבא דרבי לקמן בגמ' דסבר ששנה נמנית לימות החמה. לכאור' מה שהקשה אביי לרבא מפר ושעיר

ולא יעלו לשנה הבאה. מ"מ הגמרא קישרה בין שקלים לפר ושעיר של יוה"כ וסברא דחר טעמא הוא ולכן הקשתה לרבא.

ב

ומתרץ רבא - "קרבנות צבור קא אמרת שאני קרבנות צבור כדרכי טבי אמר רבי יאשיה, דאמר רבי טבי אמר רבי יאשיה אמר קרא זאת עלת חדש בחדשו אמרה תורה חדש והבא לי קרבן מתרומה חדשה". תשובה זו ודאי עונה על השאלה מדוע לא נשתמש בפר ושעיר לפעם אחרת, אך עדיין לא מסבירה מדוע ימותו כדין חטאות המתות². מסברא הדבר הקרוב ביותר לדמות האי מילתא הוא חטאת שנתכפרו בעליה משום שכבר הוקרב הקרבן של יוה"כ שעבר ולענין שנה הבאה כבר ציוותה תורה להביא מתרומה חדשה.

רש"י בשבועות י"א ע"ב ד"ה 'כולן ימותו' כתב: "דלא דמו לשעירי הרגלים דתנן בהו במתניתין לא קרבי ברגל זה יקרבו ברגל אחר, אבל אלו אינן ראויין עד יוה"כ לשנה הבאה וכבר עברה לה שנה והווי להו מתרומה ישנה והלכך ימותו כדין חטאת שכפרו בעליה...". ואפשר לדקדק מלשוננו - 'והווי להו מתרומה ישנה' - שהווי ככיפרו בעליה, משום שא"א יהיה להקריבו לשנה הבאה מדינו של רבי טבי, וע"ז הקשתה הגמ' שהרי יהיה אפשר להקריבו בכ"ז שהוא למצוה ולא לעיכובא.

או שנאמר ברש"י דכיון שיש מצוה להביא מתרומה חדשה ממילא יצא שלא יוקרבו ואז בלאו הכי יהיו חטאת שעברה שנתה,

מזומן חיוב חדש. אך הסבר זה אינו נראה שהרי קצת מופלג לומר שאע"פ שנתכפר שעה אחת לא הוי נתכפרו בעלים.

או שכוונתו לומר שכל שישנו חיוב קבוע לגבי הקרבן מעולם לא היה מצב ש'נתכפרו בעלים', שהרי חיובו קבוע וזהו אותו חיוב בדיוק. ובקרבן ציבור יותר מחזור לומר זאת כיון שמעיקרא לא היה מיוחד לחטא מסויים בדוקא.

ולביאור זה איכא נפק"מ בין התו"י והרא"ש לריטב"א. לתו"י ולרא"ש משמע שאית בקרבן תרתי, גם חיוב החטאת שבא על החטא וגם ענין נוסף שהוא חיוב שבא מצד הזמן להביא את הקרבן, ואינם תלויים זב"ז, כדמוכח בריב"א שבא אע"פ שאינו מכפר. אך לריטב"א מכיון שקבוע לו חיובו לכן לא הוי 'נתכפרו בעליו', אבל לעולם אפשר כשמקריבים אותו מכפר אע"פ שהפרשתו הייתה קודמת לחטא³. וכן יוצא לפי הריטב"א שבחובה שקבוע לה זמן בציבור אין מושג של 'נתכפרו בעלים' שהרי לעולם החיוב מתלא תלי וקאי, לעומת היחיד שאע"פ שחייב ג"כ אבל לא ברור שאכן הוא יחיה ויתחייב כשיגיע זמנו, אבל ציבור לא מייית. אך לתו"י ולרא"ש לא מצינו חילוק בין יחיד לציבור.

ההבנה הפשוטה היא ששאלת אביי היא דווקא מרבי יהודה אדר"י אליבא דרבא שאמר 'קסבר רבי יהודה חובות של שנה זו קריבות לשנה הבאה'. אולם רבינו אליקים מבאר שהקושיא היא על עצם הסברא שחובות שנה זו עולין לאחרת, וע"כ קשה גם מר"א ור"ש, שאמרו ירעו עד שיסתאבו

א. ע' זבחים ו:

ב. ולומר - שעיקר השאלה היא מדוע לא יתכפרו בשנה הבאה בהם, וזה אכן תורץ, ולגבי זה שימותו היא קושיית הגמ' לקמן 'הא דר' טבי א"ר יאשיה גופא מצוה היא ולכן אין סיבה שימותו. - הא לא משמע מהגמ', שהרי עיקר קושייתה היא שדינו של ר' טבי הוא למצווה בעלמא, ואי מעיקרא התירוץ 'כדר' טבי' לא ענה לשאלה מדוע ימותו, לא כ"כ קשה.

וע"ז שאלה הגמ' שאכן אפשר שיוקרבו. ולכן רש"י כתב: 'ככפרו בעליה' בכף הדמיון, שהרי כל מה דאמרינן שכיפרו בעליה הוא מטעם שלא יוקרבו עוד. אך לסברא זו לא ברור מדוע ליחס זאת ל'כיפרו בעליה' יותר מעברה שנתה.

לשתי הסברות ישנו חידוש, שמתה עכשיו משום שבעתיד לא תוקרב וממילא תבוא לידי מיתה. וצ"ב מה ההכרח לזה. ואפשר להסביר שמכיון שלשנה הבאה יופרשו מתרומה חדשה ממילא כל הפרשה להאי שתא שכבר כיפרו באחרת הוי למעשה מצב דיני של כיפרו בעליה.

מכל זה לא קשה למה שביארנו למעלה [מהתו"י והריטב"א] דלא שייך חטאת שכפרו בעליה בפר ושעיר, אם מצד שהחיוב להקריב שנה הבאה קיים גם בזמן הכפרה, אם מצד שקרב אע"פ שאין כפרה, דהשתא בתירוץ אכן איננו קרב כלל משום דינו של ר' טבי, יוצא מכך דהחיוב להביא שנה הבאה הוא אכן חיוב חדש ואחר לגמרי מהחיוב של שנה שעברה ועל כן יוה"כ של שנה שעברה כבר נתכפר באחר. וכמו"כ, לסברא השניה, שמטעם שצריך להביא מתרומה חדשה ממילא הוי חטאת שעברה שנתה שהרי לא תקרב לשנה אחרת, א"כ אין הוכחה שקרבנות אלו לא באים על החטא שהרי א"א להביאם לשנה הבאה ועל הקודמת כבר נתכפרו, א"כ אין ראייה שקרבה אע"פ שלא מכפרת.

אולם גם לפי כל הנ"ל לא די לומר שאין מה לעשות בפר ושעיר כדי שימותו, אלא צריכים להכנס לגדר של 'כפרו בעליה' או 'שעברה שנתה'. על התירוץ בהמשך 'גזירה משום חטאת שעברה שנתה', שאלה הגמ' 'תינח שעיר פר מאי איכא למימר', ביאר התוס' בד"ה משום (סה ע"ב) בתירוץ הראשון, שהלמ"מ התייחסה לחטאת כשבה

או שעירה ושעיר שהם בני שנה ולא לפרים בני שלשה, והקשה רעק"א והא לא חזי למידי והוי ככיפרו בעליה וימותו, ונשאר בצע"ג. ולדברינו לא הוה ליה לאקשוויי, דימותו הוה דוקא כשכיפרו בעליה או עברה שנתה ומוכח שהבין שלא כדברינו. והדבר צריך תלמוד.

ברבינו אליקים ד"ה 'מצוה היא' כתב: "דמצוה להביא מתרומה חדשה אבל לעכב לא קאי קרא, ומשום מצוה מאבדין קדשים וימות, בתימה". נראה מדבריו שהגמ' בה"א הבינה שמשום המצוה ימות, ואכן כך היה הדין אם הוא לעיכובא, ואכתי לא מובן אמאי ימות דאי לא יקרב ניחא אבל אין סיבה שימות ולא ירעה? ואם נרצה לומר כדפי' רש"י בשבועות, שהוי ככיפרו בעליה, הרי העיקר חסר בלשון הגמ' שאיננו מטעם מצוה אלא משום כיפרו בעליה.

ואולי סבר דכל היכא דליכא למיעבד עם הפר והשעיר מידי אין לחוש להפסד קדשים וימותו.

אולם אפשר להסביר בדרך אחרת, דלכתחילה בגמ' אכתי לא נחתי אמאי ימותו דמעיקרא הקשתה הגמ' על עצם הסברא שעולין לשנה הבאה מר"י דאמר ימותו, ולכן קשה גם מר"א ור"ש שאומרים ירעו וגם לשיטתם לא עולין לשנה הבאה, והדחיה של התי' 'שאני ק"צ' דהוא למצוה בעלמא, היא רק מצד שאין הבדל בין ק"צ ליחיד ובכ"ז יכול ליקרב לשנה הבאה ואז גם העירה הגמ' דבר חדש שלא מוסבר ג"כ בדין ר' טבי מדוע ימותו והרי מעיקרא יכולים להקריבם דבר שלא התייחסו אליו קודם לכן, אבל אפשר שגם אם היה לעיכובא צריך לבוא מתרומה חדשה לא היה להם למות אע"פ דלא חזי למידי.

לפי המבואר ע"כ יוצא שנדחה רבא בטעמו כדר' טבי הן לגבי שעיר והן לגבי פר משום

שאלה פ"פ שהוא רק למצוה בעלמא להביא מתרומה חדשה, לדינא זה מספיק כדי שימות השעיר, ומוכרחים להבין שאין איסור איבוד קדשים בהכי כשמצוה להביא אחר.

ואולי אפשר לומר שבקרבן יחיד חל על החטאת שם החטא ובעליו ולכן כיפרו בעלים שהוא דבר מוחלט, אך בחטאת הציבור שקבוע לה זמן לא תלויה הבאתו דווקא בכפרה אלא אם ישנה מצוה להביאו או לאו, ובכה"ג שמצוה מן התורה להביא מתרומה חדשה אזלא המצוה להביאו, והוי כנתכפרו בעליה, אלא שאם בכ"ז יביאו ויקריב יעלה לרצון. ויוצא לפי"ז שהוא תלוי במעשה אשר יעשון, כלומר, באופן פשוט מביאים אחר ולכן הוי ככיפרו בעליה ואין כאן איבוד קדשים, ולדעת ר"י גם בק"צ למיתה אזלא מכיון שלא חלה על השעיר מצוה להביאו לשנה הבאה - אלא שאם יעברו ויביאו בכ"ז יתכפרו בו - חל עליו דין מיתה מעכשיו, ואע"פ שאפשר להתכפר בו, אם ימות עכשיו איגלאי מילתא דלא מתכפרים בו לשנה הבאה, ולגבי השנה הרי כבר נתכפרו והוי כדין נתכפרו בעליה.

לדרך זו היה אפשר להוסיף ולומר שאע"פ שגזירת פר אטו שעיר לא עומדת בפ"ע, אבל אם לא היינו רוצים להשוות פר לשעיר לא הוה נחתינן לחשש תקלה שהוא גורם שגם בפר תהיה סיבה שלא להשאירו, והוה סגי שהפר ירעה עד שיסתאב, אלא שרצינו להשוות דיניהם, ואי לאו שעיר שמת לא היינו חוששים לתקלה בכה"ג שחל על הפר שם חטאת ויכול ומצוה להקריבו לשנה הבאה. אולם קשה לומר דברים אלו, משום שהגמרא תולה חשש תקלה בדעת התנא שלא יקריב את הפסח שלא קרב בשנה זאת לשנה הבאה וכן בהמתנת מעות לפסח לשנה הבאה, ושם אין סיבה אחרת אלא חשש

שלגבי שעיר קשיא שהרי זה למצוה ולא לעיכובא ולגבי פר הרי כלל אינו ק"צ. אולם הר"ח כתב: "ואמרינן התינח שעיר...הפר שאינו לא משל צבור... ודחינן גזירה פר אטו שעיר. כלומר מי שיראה כי משהין הפר להקריבו לשנה הבאה ישהה הוא גם השעיר ואמרינן ואי משהי ליה לשעיר מה בכך הא דר' טבי משום מצוה היא? ואמרינן אם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה;...". ומוכח מדבריו: א) ששעיר מת משום דינו של ר' טבי א"ר יאשיה. ב) שפר אטו שעיר אינו טעם מספיק משום שגם אם יוקרב השעיר לשנה הבאה אינו מעכב כלומר שאכן אפשר להקריבו ויוצאים בו יד"ח וודאי שאין לגזור על פר אטו שעיר. ואם כן לענין זה ששעיר מת משום ר' טבי אין לדבר פירכא, והקושי הוא רק מדוע הפר מת, ובמסקנת הסוגיא בעמ' הבא מתרין רבא שהוא מטעם תקלה. לשיטתו של ר"ח מסתבר לומר שכל מה שהביאה הגמ' נסיונות אחרים להסבר מות הפר והשעיר אינו אלא אגב הפסקה בדברי רבא, משום שהוא עצמו לא חזר בו שזהו טעם השעיר, ומה שנוסף בתקלה הוא רק הסבר מדוע ימות הפר. ולפי"ז מאי דנקטה הגמ' 'אלא', הוא רק שלילה להסברים האחרים דלא סלקי. [והא דתירצו ר"ז ורבנן קמיה דאביי גם לשעיר אינו אלא משום שהפסיקה הגמ' בדברי רבא והביאה תירוצים אחרים דלא סלקי ודלא כשיטת רבא וחזרה לדבריו ולק"מ על הר"ח].

עוד עולה מדברי הר"ח שאין דברי ר' טבי מספיקים לגזירה פר אטו שעיר משום שגם אם מקריבים את השעיר אין תקלה בהכי, אבל לא קשה מדוע ימות השעיר אע"פ שאינו מעכב, ומשמע שמלכתחילה ידענו שאינו מעכב, ואעפ"כ תלינו בדינו של ר' טבי. אך עדיין לא מוסבר מדוע ימות השעיר? על כרחנו למדנו מדברי ר"ח,

משום דחייש לתקלה ווא"כ בשעיר טעמו כמו בפר משום חשש תקלה ולא דינו של ר' טבי. אך אין הדברים מכריעים וצ"ע.]

ג

עד כאן לא דברנו אלא לדעת ר' יהודה אולם לא ביארנו דעת רבנן דר"י בברייתא אמאי שקלים לא עולים לשנה אחרת. את דעת ר"י תלתה הגמ' בכך שחובות שנה זו עולין לאחרת, אך לא אמרה במפורש לדעת רבנן שהוא מטעם שחובות שנה זו לא עולין לאחרת. אך המאירי כתב כן בהדיא בד"ה 'בני העיר': "ואין עולין להם לשנה הבאה כלל הואיל ולשנה זו הופרשו שאין חובת שנה זו קריבה לשנה הבאה...". אולם עדיין לא מוסבר מדוע לא יעלו חובות שנה זו לשנה הבאה אם הקרבן מצד עצמו היה ראוי לכך, ורק משום שהוקדש לשנה הקודמת נפסל. וצריך לבחון באילו מקרים תלתה הגמ' את הדין במחלוקת זו. בברייתא מפורש שנחלקו בשקלים. ולגבי פר ושעיר של יוה"כ לדעת רבנן משמע בגמ' שהוא כבשקלים, ולכן חיפשה לדעת ר"י תירוץ לסתירה בין שקלים ליוה"כ. שעירי ע"ז, אע"פ שהובאו בברייתא (המופיעה גם בתוספתא יומא פ"ג ה"ו) שהקשתה ממנה הגמ' לר"י, התעלמה מהם הגמ', א"כ אפשר לומר שמה שנתרץ בשעיר פנימי של יוה"כ יהיה נכון גם לשעירי ע"ז. קרבן פסח אי שרי להשהותו ולהקריבו לשנה הבאה תלתה הגמ' אי חיישינן לתקלה אך לא מפורש מה דעת רבנן בהכי. ולא הוזכר כלל בגמ' דינם של תמידין ומוספין שאברו ונמצאו בשנה הבאה.

לענין שקלים:

כתבו התוס' רא"ש בד' ס"ה ע"ב ד"ה 'קרבנות צבור': "וא"ת שקלים של שנה זו נמי היאך יקנו מהם לשנה הבאה קרבנו.

תקלה בלבד וכאן ישנה הרי סיבה נוספת קודמת של השווית הפר לשעיר. אך עדיין ברור שאי לאו שמת שעיר לא היינו ממיתין הפר שהרי סגי שירעה עד שיסתאב ולא צריך דוקא שימות, וא"כ טעם 'כיפרו בעלים' בשעיר גורם גם למיתת הפר.

והשתא דקאימנא בהכי נהדר לדברי רש"י בשבועות הנ"ל, שהקשו עליו בעלי התוס' בשבועות י"א ע"א בד"ה 'פר ושעיר' שטעמא דתרומה ישנה לא קאי למסקנה. ואפשר דסבר רש"י דטעמא דכיפרו בעלים שייך אף למסקנה לגבי שעיר, והאי דחיישינן לתקלה סגי דירעו, ודווקא בגלל ששעיר א"א להקריבו מטעם תרומה ישנה, אע"פ שהוא רק למצוה, הוי כנתכפרו בעלים ולמיתה אזלא, וכדי שלא לחלק בין פר לשעיר גם פר למיתה אזלא והוי טעם נכון מה שכתב רש"י שם.

אך קשה לדברינו רש"י בסוגיין סה: בד"ה 'מצוה היא' שפירש "ולא עיכוב". ולפי"ז כשתירצה הגמ' כדר' טבי סברנו דהוי לעיכובא, ונדחה בגמ', ומשתמע מכך דלא קאי בהאי אוקימתא, שהרי אינו לעיכוב, ודוקא אם מעכב למיתה אזלא. וגם אם קשה להכריע בהכי נגד דברים המפורשים בשבועות, אפשר דשני דרכים הם ברש"י. [וגם איברא בר"ח את המילים "ואמרינן אי משהי ליה לשעיר מה בכך..."] אפשר לדחוק בכוננתו שהיא דחיה גמורה גם להסבר "שאני ק"צ לגבי שעיר". וכן את "שאני קרבנות ציבור" לא תלה דוקא ברבא וכתב בסתמא: "ושנינן שאני ק"צ...". וא"כ היא שיטת הגמ' ולא הסברו המקורי של רב אאלא רק תי' הגמ' אליביה ובתי' רבא לקמן לא חילק בין פר ושעיר לענין תקלה וכתב: "ומשני רבא לא תני ר"י כולן ימותו אלא

ג. ואין לומר ששם ישנו חשש יותר גדול לתקלה דמאי אולמיה האי מהאי.

פ"א ה"א: "מ"ע מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל שנה ושנה..." דקדק הקובץ שאין רשאי ליתן לכמה שנים, ולפי"ז זהו גדר במצות שקלים שצריך הפרשה בכל שנה, ולדרך זאת קשה כיצד למד רבא שהוא מצד חובות שנה זו שאינם עולים לחברתה? והרמב"ם עצמו שם בפ"ג ה"ח כתב "נמצאו השקלים הראשונים אחר שנשבע השליח אלו ואלו שקלים הם ואין עולין להן לשנה אחרת..." ומדבריו נראה שזה רק מצד שאין עולין להן לשנה אחרת, וזהו לכאור' טעמו הכללי של רבא ולא מצד גדר מצות שקלים שצריכה הפרשה לצורך שנה חדשה ודלא כהסבר הקובץ. אולם יתכן עוד הסבר ברמב"ם שיבואר לקמן. כמו כן ברור שלא חל על המעות שם של שנה פלונית דא"כ הוי חובות של שנה שעברה כפר ושעיר דלא מהני גם בדיעבד לשנה הבאה אך במעות בדיעבד יכול לקחת ק"צ גם מישנות, ולעומת זאת בפר ושעיר למיתה אזלי.

פר ושעיר:

בפר ושעיר ודאי שהמצוה היא ההקרבה, אך אם חל שם על הקרבן ואבד והקריבו בינתיים אחר במקומו ישנן ג' אפשרויות שעולות מתוך הגמ' אמאי לא יוקרב לשנה הבאה אי לא עברה שנתו: (א) חובות שנה זו אינן עולות לשנה אחרת. (ב) עולת חדש בחדשו – צריך להביא מתרומה חדשה. (ג) חשש תקלה שיוקרב לצורך אחר. טעם א' מסביר למה לא יוקרב וגם למה ימות או ירעה בפשטות. טעמים ב' וג' כבר דנו לעיל אם עומדים כ"א לעצמו לשיטות השונות, וכן הם מסבירים ג"כ מדוע לא יקרב וכן מדוע ימותו או ירעו אך עם קשיים.

תמידין ומוספין שאבדו:

בגמ' בשבועות ד' י"א ע"ב וי"ב ע"א מוסבר בדעת ר' יוחנן אליבא דר"ש דתמידים

ואומר ריב"א דשקלים אחרי ששוקלין לא יתנו בלשכה בשנה זו אלא עם חדשים של הבאה. ואפי' נתנום בלשכה של שנה זו לא פשעו הבעלים בכך ופטורים לשנה אחרת". בשאלתו השוה בין השקלים בלשכה לבין קרבנות, ותירץ בשני אופנים: (1) אכן את השקלים הנוספים צריך לתת עם של שנה הבאה. (2) זוהי פשיעת הגזברים אם נתנו בשל שנה זו, אך הבעלים יצאו יד"ח בנתינתם. מוכח מהתוס' רא"ש בקושייתו, שאין שוני בין כסף השקלים לבין הקרבן שהוקדש למה שהוא בקדושת הגוף בשנה שעברה לענין 'זאת עולת חדש בחדשו', וצריך גם בשקלים שיהיו מזומנים דוקא לשנה החדשה, ולכן בתי' ראשון כתב שאכן נתנו עם של שנה הבאה. ובתי' שני שהיא פשיעת הגזברים, משמע שצריך רק שנתינת הבעלים תהיה לצורך שנה הבאה (אע"פ שההפרשה היתה לצורך שנה קודמת) ובכך יצאו יד"ח, ולא בעינן שישמשו בפועל לצורך שנה חדשה. אולם יותר משמע בלשונו לבאר באופן אחר; שאכן לא בעינן כלל שיתנו עם שנה חדשה כדי שתתקיים מצות שקלים, אלא כל היכא שנתינת בעלים היתה לצורך שנה הבאה שפיר דמי ובעצם זהו הסבר אחד. אך לפי"ז מדוע לרבנן דר"י לא תועיל ההפרשה של שנה זו לשנה הבאה, אם הנתינה תהיה לשנה הבאה. ונ"ל בדעתם שגם ההפרשה צריכה להיות לצורך שנה הבאה, ואפשר שזה איננו מגדר מצות שקלים, שאפשר שלצרכה מספיקה הנתינה לשם שנה הבאה, אלא מכח דין אחר שנכון בעוד מקומות שחובות שנה זו אינם עולים לאחרת וכבר נפסלו בהכי לשנה הבאה, ולכן כשהופרש לצורך שנה זו לא תועיל הנתינה לחברתה, אף אם בפועל יושם עם תרומת הלישכה החדשה לשנה הבאה. ולפי"ז אם הפריש מלכתחילה לצורך כמה שנים הבאות שפיר עבד. אך מלשון הרמב"ם בהל' שקלים

שאבדו ונמצאו אחר ר"ח ניסן עולים לקיץ המזבח, אך חטאות לא עולין שמא יבוא להקריבה לעולה קודם שנתכפרו באחר. ושם ברש"י ד"ה 'מורה ר"ש' כתב: "שנקנו מתרומת הלשכה של שנה זו וניתותרו כגון שעיר של ר"ח אדר שאבד ונמצא בניסן שאינו ראוי ליקרב עוד לחובת ציבור..." מכך שרש"י תלה באדר וניסן משמע שהוא מדינו של ר' טבי, אך מלשונו "ואינו ראוי ליקרב עוד לחובת ציבור", משמע שלא יעלה וגם לא יצאו בו יד"ח אם הקריבוהו, שהרי כתב "ואינו ראוי". וקשה מאוד מסוגיין שבמפורש נקטה שתרומה חדשה אינה לעיכובא?!

ובדרך הפלגה היה אפשר לומר, שלרבנן דר"י 'עולת חדש בחדשו' היא לעיכובא! אולם דבר זה מוקשה ביותר לאומרו שהרי בר"ה ז' ע"א הוזכר דינו של ר"י אמר שמואל שאינה לעיכובא באין חולק, ואף שהלכה כרבנן דר"י. ובסוגיין מוכח שהבינה שאינה סברת רבנן דר"י שהוא הטעם דלמיתה אלו, שהרי הוה ניחא לרבנן בפר ושעיר בסברת רבא, ודינו של ר' טבי בא לחלק לר"י בדין השקלים לעומת פר ושעיר, שהם כדינו של ר' טבי בעוד ששקלים לא.

יתכן לומר הסבר אחר ברש"י שאע"פ שעולת חדש בחדשו אינו לעיכובא, אך מ"מ כיון שאמרה התורה שיביא מתרומה חדשה, בכהאי גוונא לא חיישינן להפסד קדשים, וזהו טעם מספיק שימות, אך אם בכ"ז יוקרב בר"ח לשנה הבאה יעלה לרצון, 'ואינו ראוי' ברש"י כוונתו לכתחילה דוקא.

ברמב"ם בשקלים פ"ד הי"א כתב: "משיגיע ר"ח ניסן אין מקריבין קרבנות הציבור אלא מתרומה חדשה, ואם לא באה החדשה לוקחין מן הישנה. לפיכך אם הגיע ר"ח ניסן ויש עמהן בהמות לתמידים מתרומה ישנה פודין אותן ויוצאין לחולין אע"פ שהן

תמימין, ויפלו דמיהן לתרומה ישנה שמקיצין בה את המזבח, שתנאי בי"ד הוא על כל הבהמות שלוקחין לתמידין שאם לא יהיו צריכין להן יצאו לחולין". וצריך תלמוד ברמב"ם אי ה'לפיכך וכו'" עולה גם על 'אם לא באה החדשה', ולפי"ז גם אם אין תרומה חדשה אעפ"כ לא יקרבו גוף המוקדשים משנה הקודמת. ומסוגיין ביומא שהקשתה הגמ' על ההסבר שימותו משום דינו של ר' טבי, שהוא רק לכתחילה ולא פוסל מהקרבה, יותר נראה לומר שה'לפיכך' עולה דוקא אם נותר וישנה תרומה חדשה, ולכן אין יכולים לעלות בעצמם לצורך תמיד. וקצת מוכח זה ממה שאמר: 'ויפלו דמיהן לתרומה ישנה שמקיצין בה את המזבח', ואם לא הגיעה החדשה מאי נפק"מ בכך, ואינו חרוש שהרי לא הגיעה התרומה החדשה ואפשר שיקרבו המוקדשים הישנים. אמנם לא התיחס הרמב"ם במפורש אלא לתמידין ולא לשעירי המוספין של ר"ח וצ"ע. אך לצד שאפשר להסביר ברמב"ם שלעולם גוף הקרבן שהוקדש שנה קודמת לא יוכל ליקרב לשמו לשנה הבאה בעוד שבמעוה דאשתקד אפשר לקנות קרבנות דהשתא, ואולי זו מחלוקת סוגיות בין יומא לשבועות, דביומא אמרינן דאין חילוק בין המעוה לגוף הקרבן המוקדש ובדיעבד גם הקרבן יכול לבוא לשנה אחרת אך בשבועות סברי שדינו של ר' טבי לא מעכב דוקא לענין השקלים אך לגוף הקרבן מעכב כך יהיה אפשר להסביר ג"כ את רש"י הנ"ל בשבועות. דהדין הכי דווקא בקדושת הגוף - בפר ושעיר של יוה"כ, אך לא בשקלים ותרי גוויי איכא בר' טבי א"ר יאשיה. אמנם לקמן יוסבר באופן אחר.

קרבן פסח:

הובא בסוגין רק לענין אי חיישינן לתקלה. וצ"ב מדוע לא תלתה הגמ' את מחלוקת

שמפריש לחובתו, ורק מדיני הפסח שנאכל בחבורה יכול להוסיף אחרים והוא דבר שכל ישראל שוים בו, ולכן לא איכפת לנו אפי' יתחלפו המנויים, אבל מ"מ ההפרשה היתה בדיוק לאותה חובה, מה שאין כן אם משמר לשנה אחרת, שזהו חוב חדש [וממילא גם מתחייבים אחרים] ולא היו כולם שוים בהפרשתו.

בבית מאיר נמצאת דרך אחרת בביאור הענין, מדוע לא תלו את מחלוקת הברייטות בק"פ בשאלה אי חובות שנה זו וכו'. וביאר שהרי המשך הברייטא הוא "וכן במעות", כמו שמפורש בגמ', ובמעות אי אפשר לתלות בשאלה אי חובות שנה זו עולין לחבירתה, שהרי לכו"ע בדיעבד ודאי שאפשר ליטול ממעות שנה שעברה לצורך שנה זו, ורק בקרבן שהקדישוהו בפועל ושמנו עליו נחלקו רבנן ור"י, או על עצם מצות הפרשת השקלים אי מהני אם לאו, אך לא על המעות.^ד מ"מ עולה מדבריו שלמ"ד אין עולין לשנה אחרת א"א להעביר את הפסח לשנה אחרת דלא כמקד"ד.

עד השתא דחינן למימר, דסברת רבנן דר"י היא מטעם חשש תקלה דהרי אין שום חשש תקלה במעות שקלים. וכן דחינן, דהוא מטעם עולת חדש דהרי אינו לעיכובא, ומחלוקת ר"י ורבנן היא אפי' בדיעבד אי מהני או לאו. אולם אולי אפשר לומר, שמה שהקשתה הגמ' על תירוץ רבא שפר ושעיר של יוה"כ הם קרבנות ציבור ולכן למיתה אזלא ולא מהני לשנה אחרת, מכך שאין דין 'עולת חדש' לעיכובא, הוא דוקא לר"י שההפרשה לא מהני לאקבועי למצותו, וחובות שנה זו עולין לשנה אחרת, ולכן גם בק"צ לא תועיל הפרשתם לאקבועי דוקא למה שהם [כלומר דוקא לשנה זו אבל ודאי

הברייטות בשאלה אם עולין לחובת שנה אחרת או לא, והוה קים לה שהוא מצד תקלה דוקא שלא יקרב לשנה אחרת?! אמנם ישנה כאן קצת ראייה שטעם חשש תקלה הוא דוקא אליבא דר"י, ומעולם לא סברה הגמ' שהדיון בסברת ר"י יסביר לנו גם את רבנן דר"י, וממילא מכיון שכל טעם חשש תקלה הוא דוקא לר"י דסבר דעולין לשנה אחרת לא היה אפשר לתלות את זה שלא ימתינו עם הק"פ לשנה הבאה בכך. אך יש לדחות שאע"פ שהדיון הוא בר"י, אכתי הו"ל לגמ' לאסוקי בטעם מחלוקת הברייטות בק"פ את הטעם של חובות שנה זו אינם עולים לחברתה משום שזו אוקימתא אפשרית.

במקד"ד בקונטרס מעניני קדשים סי' ה' סק"א ביאר, שכיוון שאדם שהקדיש פסח יכול למנות אחרים על פסחו אח"כ והם יצאו יד"ח ויתכפרו, אע"פ שההפרשה מלכתחילה לא היתה עבורם, למדנו שק"פ שונה משאר קרבנות חובה דבעינן הפרשה לחובתם מעיקרא. ואי הכי כיון דחינן דל"צ הפרשה מעיקרא, אינו בכלל חובות שנה זו שאינם עולין לחברתה, שהרי ההפרשה אינה קובעת בו לגמרי. ולפי"ז גם לרבנן דר"י אלמלא חשש תקלה אפשר היה להקריב המוקדש לפסח גם לשנה הבאה.

ואולי היה אפשר להוסיף עוד טעם, שבפסח ההפרשה אינה כבשאר קרבנות חובה, שהרי שלא בזמנו יכול להעשות שלמים. אולם אפשר לדחות, שהאי שנעשה שלמים נעקר לגמרי משמו הראשון של פסח ולא שייך להפרשה הראשונה.

אולם בעיקר דבריו של המקד"ד יש להעיר, שאע"פ שיכול בפסח למנות אחרים אחר הפרשה, מ"מ בעינן בשעת הפרשה מי

ד. אך מכל מקום הסתפק בדבריו ולא ביאר מדוע.

היום, וכנים הדברים כל היכא דהחיוב הוא מיוחד וחד פעמי בשנה דאז הוי דוקא הפרשה לצורך זמן זה, וכך הוא בשקלים, ובפר ושעיר פנימיים של יוה"כ, אך בשעירי רגלים הרי חיובם כמה פעמים בשנה ואינו מיוחד לזמן זה דוקא. ולדבריו ה"ה בקרבן פסח, דאע"פ שישנו פסח שני אין אדם שיוכל להביא תרתי, וביסודם הם חיוב אחד דוקא. שעירי ע"ז הם סוג אחר שאין חיובם דוקא תלוי בזמן מסוים אך מ"מ הם באים על חטא מסוים בדוקא וצ"ע.

אמנם אפשר לבאר באופן קצת שונה; שדוקא בחיובים שעיקר יסודם הוא מצד הזמן כמו שקלים ושעירי יוה"כ וכו', ולא דוקא החטא [ובמיוחד לסברת ריב"א בתו"י ולתו' רא"ש הנ"ל, שאע"פ שלא יכפר על טומאת מקדש וקדשיו של שנה זו בכ"ז יקרב] א"כ עיקר הגדרת הקרבן היא הזמן האחד בשנה להפרשתו, והמעשה שלהם מיוחד משאר חיובים אפילו דומים שהרי נעשים בפנים וכדו', מה שאין כן שעירי רגלים ור"ח אינם חיובים מיוחדים, שהרי גם כשהופרשו יש עוד אחרים בדומה להם, והפרשתם לכך לא הפקיעתם מחיובים דומים אחרים בשנה, וה"ה בקרבן פסח שהוא מיוחד, אולם שעירי ע"ז אפשר ואינם בכלל זה משום שחיובם נובע מהחטא ולא מהזמן וצ"ע. וד' יאיר עינינו.

שמהני לאקבועי לחטאת], ובדיעבד אינו מעכב וקשיא. אך באמת ישנם שני דינים בעולת חדש: א) ק"צ חייבים להיות כאלו שהופרשו מחדש לשנה זו. ב) מכיון שצריכים ק"צ חדשים ממילא צריך תרומה חדשה, וכך הוא לכתחילה וזהו דין שקלים, אך אם הביאו מתרומה ישנה מהני, כיון שהקדשת הקרבן עצמו היא חדשה משנה זו. ולכן לדעת רבנן דר"י אם חל שם על הקרבן בשנה זו, אינו יכול לבוא בק"צ אפי' לצורך אותו קרבן תמיד לשנה הבאה, דהפרשתו מהני לאקבועי לשנה זו דוקא, כמו בשקלים. ולפי"ז יוסבר הרמב"ם הנ"ל בשקלים פ"ד הי"א, ורש"י בשבועות י"ב ע"א ד"ה 'מודה ר"ש', דלרבנן מה שהופרש בפועל לשנה זו אינו עולה לשנה הבאה. ואף ברש"י ביומא נבאר כן ואינה מחלוקת סוגיות, וכך נראה תורף סב' הבית מאיר הנ"ל. ולפי"ז אם הקדיש בשנה קודמת לצורך שנה הבאה שפיר דמי. אמנם הוא דוחק, שלא פורש בשום ענין שקרבן צבור שהוקדש לשנה אחת לא יוכל לעלות לחבירתה בהדיא.

בספר 'חידושים וביאורים' על יומא ס"ה ע"א ד"ה 'אמר רבא' כתב לבאר סברת רבנן דר"י, דחובות שנה זו אין עולין לאחרת, דהוא דומה להפרשת חטאת על חלב של אתמול שא"א לשנותו שיכפר על חלב של

אין הגורל קובע משנה לחברתה [דף סה:] וביאור בסוגיא דשעירי יוה"כ ששחטן בחוץ קודם הגרלה (סב): הרב שגיב אלטמן

א

דהגורל קובע משנה לחברתה), אע"פ שאפשר שבהגרלה החדשה יקבעו השעירים בהיפך. וכ"כ התו"י ד"ה 'ונייתי ונגריל': "פירוש ליום הכיפורים אחר יעשה גורל חדש, אבל מה שהגריל ביום הכיפורים של אשתקד לא מהני מידי וכו', ואע"ג שאינו מועיל כלום לעניין שכשיבא יוה"כ אחר יגרילו ואולי יחול על של שם של עזאזל וכו' שיהיה הגורל להיפך ממה שהיה אשתקד".

וצ"ע לכאורה, דהא אחרי שנקבעו השעירים בהגרלה אי אפשר להחליפם (ככל קריאת שם בקורבנות), וכדאמרינן לעיל מ: "והא אמרת הגרלה מעכבא וכיון דקבעתיה שמאל היכי מהדרינן ליה", וכן לעיל ס"ב: שעיר של עזאזל ששחטו בחוץ פטור עליו, ופרש"י שם ד"ה 'ופטור על של עזאזל': "דלא חזי להקריב בפנים". ורבי יהודה ס"ל הגרלה מעכבא כדפשיט לעיל מ"א. א וגם אם אין קביעות הגורל של שנה זו עולה לעבודה של שנה אחרת, ואינו יכול לעשותם לקורבן על פיה, סו"ס קביעות כל אחד מהשעירים במקומה עומדת, וכפירוש בפה לשאר הקורבנות, דקדושה שבהם להיכן אזלא. ואין לנו לומר אלא דימותו או ירעו, כדאמרו בברייתא אבל לא מצי לחזור ולהגריל עליהם.

ועיין בתוספות ישנים ד"ה 'פר ושעיר של

ביומא ס"ה. "אמר רבא קסבר רבי יהודה חובות של שנה זו קריבות לשנה הבאה. איתיביה אביי פר ושעיר של יום הכפורים שאבדו והפריש אחרים תחתיהן וכן שעירי עבודה זרה שאבדו והפריש אחרים תחתיהן כולן ימותו דברי רבי יהודה [רש"י: כולן ימותו - ולא אמרינן יקרבו לשנה הבאה], רבי אליעזר ורבי שמעון אומרים ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהם לנדבה שאין חטאת צבור מתה. אמר ליה קרבנות צבור קא אמרת, שאני קרבנות צבור כדרבי טבי אמר רבי יאשיה דאמר רבי טבי אמר רבי יאשיה אמר קרא 'זאת עלת חדש בחדשו' אמרה תורה חדש והבא לי קרבן מתרומה חדשה. הא תינח שעיר, פר מאי איכא למימר וכו'. אלא אמר רבי זירא לפי שאין הגורל קובע משנה לחברתה [רש"י: אין גורל - של שנה זו קובע לשם שנה אחרת]. ונייתי ונגריל - גזירה שמא יאמרו הגורל קובע משנה לחברתה. הא תינח שעיר, פר מאי איכא למימר וכו'". מבואר בסוגיא דקביעות השעירים שעושה הגורל לשנה זו לא זו בלבד שאינה מועילה לצורך עבודת יוה"כ של שנה אחרת, אלא עצם קביעות השם שחלה על השעירים בטלה, ועל כן יכול לחזור להגריל על אותם שעירים בשנה הבאה (אלולא הגזרה של שמא יאמרו

א. וכן משמעות הסוגיא כאן, דאי לאו דמעכבא לא מסתברא שהיו גוזרים פר אטו שעיר, וכ"כ בס' נר הקודש כאן.

ועיין תוספות הרא"ש מ: ד"ה 'ואי אמרת', שכתב דאחרי שמגריל לכו"ע הגרלה קובעת ולא יכול לשנותם כמו קריאת השם שקובעת בכל הקורבנות. ולא נחלקו אלא בקרא שם בלא הגרלה אי מעכב. וכ"כ בגבורות ארי מ: ד"ה הא לאו הכי.

דקביעות של קריאת שם מהני אף משנה לחברתה ויש לעיין מ"ש זה מזה. ונראה לפרש טעם, דהנה זה דבשאר קורבנות כגון שעיר של ר"ח שנאבד דיכול להקריבו בר"ח אחר [כמבואר ריש שבועות] אע"ג דהוי חטא שלאחר הפרשה [ר"ל דהחטא שבא לכפר עליו נעשה אחר שהופרש השעיר לחטאת, ובגמ' זבחים ו. איבעיא דלא איפשטא אם מכפר הקורבן על חטא שלאחר הפרשה], כתבו התוס' שבועות (י. ד"ה מהו) דהוא משום דכיוון דנאבד בטל הפרשתו ע"ש. והנה בשאר קורבנות שנקבעין ע"י קריאת שם, הקריאת שם שלהם אפשר לחלק. כגון שעיר של ר"ח שיש עליו קריאת שם לחטאת של ציבור ויש ג"כ עליו קביעות שיהיה לר"ח זה. ויכול לעשות הב' קביעות בזה אחר זה לקרות עליו שם חטאת הציבור ואח"כ לקובעו לאיזה ר"ח שירצה, וב' קריאות שם הם. אם כן כשנאבד ועבר ר"ח, כיוון שאינו ראוי עוד על ר"ח שהופרש נעקרה הפרשתו, אבל נעקרה ממנו רק הקביעות לר"ח זה אבל שם חטאת הציבור אינו עקר דעדיין ראוי הוא לזה ויכול לשנותו לר"ח אחר. אבל בשעיר של יוה"כ דקביעותו ע"י גורל והגורל קובעו שיהיה לשם וגם קובעו ליוה"כ זה וכו' שזהו ג"כ בכלל קביעות הגורל, ואם כן כשנאבד ועבר יוה"כ ואינו ראוי עוד ליוה"כ זה וכו' נעקרה קביעותו. וכאן אי אפשר שתעקר רק קביעותו ליוה"כ זה ותישאר הקביעות שיהיה לשם או לעזאזל, כיוון דשניהם קבע הגורל וההגדרה אחת היא ואי אפשר

יוה"כ' שכ' בשם ריב"א דשעירים שאבדו דאמרינן בהם ימותו או ירעו, היינו אחרי הגרלה, דהרי מבואר בשבועות ב: לרבי שמעון דשעירי ר"ה ורגלים ושל ר"ח יקרבו זה בזה כיוון שבאים כולם לכפר על טומאת מקדש וקודשיו, ומודה גם בשעיר חיצון של יוה"כ שהדין כן, ורק שעיר פנימי אינו יכול ליקרב בשל רגלים משום שאינו ראוי למזבח החיצון (שבועות יג:). ולפני הגרלה ראויים לשעיר הנעשה בחוץ [וכמבואר בגמ' סב:]: ואם כן יכול לעשותם שעירי רגלים וכו' ולא ימותו. ובד"ה 'ונייתי ונגריל' כתבו לתמוה בשם ריב"א דכיוון שאין הגורל קובע משנה לחברתה ולא מהני מידי לקביעות השעירים, כי היכי שיכול לחזור ולהגריל עליהם, אם כן יהיו ראויין שוב לשעיר חיצון כמו לפני הגרלה ויוכל לעשותן לחובות אחרות ולמה ימותו. ותיצרו דיש לדחות דמכל מקום מהני מה שהגרילו עליהם שאין לשנותם לשום שעיר, ואע"ג שאינו מועיל כלום לעניין שכשיבא יוה"כ אחר יגרילו ואולי יחול להיפך, ע"כ תו"ד. הרי דלא בטלה קביעותם לגמרי, ואינו יכול לשנותם לשעיר חיצון. ואם כן מאי שנא לעניין שיחליף השעירים ע"י הגרלה לשנה הבאה, באופן שיהיה שעיר פנימי של אשתקד שעיר המשלח דהאי שתא ולהפך. והתו"י לא בארו לכאורה בדבריהם טעם החילוק.

ובמקדש דוד סי' כ"ד ס"ק ג' כ' לבאר עניין ביטול הגורל וז"ל: "ובעיקר מה דאמרינן דאין הגורל קובע משנה לחברתה דמשמע

ב. ר"ל חטאת ציבור מסוימת, כגון שעיר של רגלים או שעיר ראש חודש. ואי אפשר לומר שם כללי לכל חטאות הציבור שבאים שעירים, דהרי מבאר דבאבד השעיר בטלה ההפרשה לזמן (שמבאר לקמן בסמוך) אך נשארה הפרשה זו. ואם זו הפרשה כללית לכל החטאות, אמאי אינו יכול לעשות השעיר גם ברגל אלא רק בר"ח (לדעת רבנן בסוגיא בשבועות שם, ועל שיטתם נסובים דברי התוספות הנ"ל). ועל כרחך דיש הפרשתו לחטאת הרגל וחטאת ר"ח וכו' וזו הקריאת שם הראשונה דמיירי בה המקד"ד.

ולא הקשו אלא מהו שיקרב של ר"ח ברגל וכו',¹ ואמאי, הא בזבחים ו. איבעי לן אי מכפרת עולה על עשה שארע אחר הפרשה. ואם כן נוכיח מכאן שמכפר, שאם לא כן היאך נקריב ברגל זה קורבן שהופרש ברגל קודם, הרי אינו מכפר על טומאת מקדש וקודשיו שארעה בין הרגלים. ועל זה תירצו התוס' דבטלה הפרשתו וכו' [וכן הוא בתוס' זבחים שם ד"ה או דלמא], ועל כרחך בטלה הפרשתו שכתב התוס', לא מיירי בעצם הפרשתו לשעיר ר"ח או לשעיר רגלים, דא"כ פשוט שיכול גם להקריבו למה שירצה שהרי בטלה הפרשתו, ואמאי לא הוה ניחא לרבנן אליבא דר"ש דיקרבו של ר"ח ברגל כמו דהוה ניחא להו שיקרב של ר"ח זה בר"ח אחר. וצריך אם כן לומר דיש הפרשה לזמן והיינו לר"ח זה וכו', והיא הקובעת לעניין חטא שלאחר הפרשה. והיא בטלה בנאבד. אבל הפרשתו להיות שעיר ר"ח לא בטלה. מיהו אחר העיון נראה שאין הכרח לפרש כן בדעת התוס' וי"ל דבאמת אין לנו הפרשה לזמן, אלא הפרשה לחובה כגון שמקדיש השעיר להיות חטאת ר"ח, והפרשה זו קובעת את החטאים המתכפרים בו לעניין חטא שלאחר הפרשה [ואין נפ"מ באיזה ר"ח יקרב אלא מצד חטא שלאחר הפרשה, שעל כן צריך להפרישו במועד הקרבתו]. ותירוץ התוספות דנעקרה הפרשתו מיירי בהפרשה זו לעצם החיוב ואעפ"כ אינו יכול להקריבו לשם חובה אחרת. ובאור העניין, דהנה המקד"ד פירש את כוונת התוספות במ"ש דנעקרה הפרשתו - דכיוון שאבד בטלה הפרשתו לגמרי (רק דמיירי בהפרשתו לזמן).² ועל פי יסוד זה ביאר גם את ביטול

שתחלק, וכיון שבטלה קביעות ההגרלה בטלה לגמרי.³

מבואר בד' המקד"ד דהא דאין הגורל קובע לשנה אחרת, אינו גדר בדין ההגרלה שמגביל את חלוקתה לשנה זו, אלא ביטול ממילא של חלק מקביעות ההגרלה מצד מה שעל כורחנו קביעותם לשנה זו בטלה, וכגדר ביטול הפרשה המבואר בתוס' שבועות הנ"ל. ומתוך כך בטלה קביעות ההגרלה כולה והוה הני שעירים כאילו לא הוקבעו מעולם, ושפיר יכול לחזור ולהגריל עליהם לשנה הבאה. אבל אם היה שייך לחלק בין הקביעות לשם הקורבן לבין הקביעות לזמן, באופן שרק קביעות השעירים ליוה"כ זה תתבטל, אה"נ דהייתה מועילה קביעות ההגרלה של שנה זו גם לשנה אחרת.⁴

אומנם יש לעיין ביסוד זה המונח בדברי המקדש דוד, דיש הפרשה לזמן והיא הפרשה בפנ"ע מלבד ההפרשה לשם הקורבן. דהנה לכאורה מוכח כדברי המקדש דוד מדברי התוספות שבועות הנ"ל, שדברי התוספות נסובים על מה שאמרו במשנה ריש שבועות "אמרו לו לר"ש [דסובר שאין כפרת שעירי ציבור שווה] מהו שיקרבו זה בזה [והיינו שעיר ר"ח שאבד ונמצא אח"כ, מהו להקריבו בתור שעיר רגלים וכיוצא ב] אמר להן יקרבו. אמרו לו הואיל ואין כפרתן שווה היאך קרבין זה בזה וכו'. והקשו התוס' דמשמע דלעניין שיקרב שעיר ר"ח זה בר"ח אחר, או של רגל זה ברגל אחר שכפרתן שווה, זה ניחא לכולהו [דהיינו שאף רבי שמעון דלית ליה לב ב"ד מתנה מ"מ פשוט לנו שיקרבו באופן זה כיוון שכפרתן שווה,

ג. ומ"מ גם לדרך זו א"א להביאם לשנה הבאה, דסו"ס חסרה הפרשה ליוה"כ זה, ומסתמא גם זה אינו נקבע בפה בשעירי יוה"כ. ולחזור ולהגריל א"א, שהרי שמם עליהם.
 ד. ועיין קה"י שבועות סימן ז' שביאר דמטעם הקדש בטעות אתינן עלה, דאילו ידע שלבסוף יאבד ולא יבא לכלל הקרבה, לא היה מקדישו או שהיה עושה תנאי בהקדשו וכו' ועיין שם

שכפרתו שווה. וגם כאן לא א"ש לפי תי' התוס', שהרי לא מיירי שבטלה הפרשתו לגמרי (דאם כן לא הוצרכנו לטעם שכולם באים לכפר וכו') והפרשתו לזמן גם אם בטלה, לא מהני לעניין זה של חטא שלאחר הפרשה. דהא לא נימא שמפריש לזמן קורבן שקדוש לחובה אחרת וכו"ל. ואין לומר דאה"נ דכל האיבעיא בזבחים ו. אי מכפר על חטא שלאחר הפרשה היא אליבא דרבנן דאמרו לו לר"ש, דלית להו סברת רבי שמעון דיקרבו של זה בזה אי לאו משום לב ב"ד מתנה. והתוס' שהקשו מהסוגיא כאן, לא הקשו אלא מדעת רבנן דאמרו לו דהוה ניחא להו של ר"ח בר"ח אפילו אליבא דר"ש דלית ליה לב ב"ד מתנה. זה אינו, דהא בזבחים שם ו: בעי ליפשוט הספק דחטא שלאחר הפרשה מדין שעירי עצרת והתם היא ברייתא דרבי שמעון. ואח"כ דדחי לראיה התם דלב ב"ד מתנה, הקשו ע"ז בגמ' דר"ש לית ליה לב ב"ד מתנה. הרי דכל השקו"ט שם הוא גם אליבא דר"ש. וכן התוס' זבחים שם לא הזכירו כלל את הרבנן דאמרו לו, רק הקשו ממה שאפי' לר"ש דלית ליה לב ב"ד מתנה, יקרבו של רגל ברגל.

ועוד יש להעיר, דהתוס' כתבו בסוף הדיבור דלא דמי לשעירי עצרת דלא אמרינן התם כשנשחט הראשון איגלאי מילתא שלא תחול על השני הפרשה עד שעת שחיטה, דבשעירי עצרת לא שייך לומר דנעקרה הפרשתו, דעל דעת כן הופרשו – שישחטו זא"ז. ואי מיירי התוס' בביטול הפרשה לגמרי מחמת שנאבד, מילתא דפשיטא היא דלא דמי

הפרשת שעירי יוה"כ כנ"ל. אבל קשה טובא לפירוש זה, דהרי קושיית התוספות קשה גם על מה שאמרו שם בהמשך המשנה: "ר"ש בן יהודה אומר משמו וכו' אמרו לו מהו שיקרבו זה בזה אמר להם הן אמרו לו אם כן יהיו של יוה"כ קרבין בר"ח [והיינו דלשיטת ר"ש בן יהודה אליבא דרבי שמעון כפרת שעירי יוה"כ מרובה משל ר"ח] אבל היאך של ר"ח קרבין ביוה"כ לכפר כפרה שאינה שלה וכו' " וקשה גם כאן קושיית התוס' הנ"ל אמאי ניחא לכו"ע שיקרב של יוה"כ בר"ח (וכ"ש של ר"ח בר"ח), הא הוי חטא שלאחר הפרשה. וכאן הרי לא שייך לתרוץ שבטלה הפרשתו לזמן בלבד דלא שייך שיחזור ויעשה הפרשה לזמן לר"ח זה על קורבן שקדוש לשעירי יוה"כ. ועל כרחך צריך לומר לשיטת המקד"ד דבטלה בזה הפרשתו לגמרי, (והכי נמי מסתברא, דלא ראוי להקריבו ביוה"כ הבא ונמצאה כל הפרשתו בטעות. ולא דמי לשעירי ר"ח שעצם הפרשתו לשעיר ר"ח אינה בטעות שיכול להקריבו בר"ח הבא, ועל כן לא בטלה אלא הפרשתו לזמן). ואם כן קשה דכיוון שבטלה הפרשתו מכל וכל, יעשנו למה שירצה, ואמאי הוודו רק בשל יוה"כ שיקרב בר"ח משום דכפרתו מרובה משל ר"ח.^ה

ועד"ז יש להקשות גם מדעת רבי שמעון גופו, דס"ל דיקרבו של זה בזה כיוון שכולם מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו, ותקשי קושיית התוס' דמ"מ הוי חטא שלאחר הפרשה, דלא עדיפא הא דרבי שמעון משעיר של ר"ח זה שבא להקריבו בר"ח אחר

שהאריך בזה.

ה. ועיי"כ רק משום כפרתו מרובה הוה ניחא לרבנן דאמרו לו, ולא אמרו כן לרבנותא בעלמא. דהא לרבי שמעון דרישא דלא ס"ל שכפרת שעיר של יוה"כ מרובה לא אמרו אלא שיקרב של ר"ח בר"ח ורגל ברגל אע"ג דגם לשיטתו י"ל לפי הסברא הנ"ל, דשעיר יוה"כ שאבד בטלה הפרשתו לגמרי. ועיין ירושלמי שבועות פ"א ה"ה שמפורש כן.

לעניין תמידין שלא הוצרכו לציבור, שקרבין כעולת נדבה לקיץ המזבח, לב ב"ד מתנה עליהן, כהא דאמר רב יהודה אמר שמואל וכו' עיי"ש. וכן כתב בדומה לזה בתו' הרא"ש בשבועות יב: ד"ה 'דאף' בשם ריצב"א. הרי דלשיטה זו קביעות הקרבן לעניין חטא שלאחר הפרשה אינו תלוי בהפרשה לזמן (או שאין גדר הפרשה לזמן בפנ"ע), וכדי שלא יהיה קרב על חטא שלאחר הפרשה צריך לצאת לחולין והיינו שתבטל הפרשתו לחובת קורבן לגמרי.

גם לפי"ז מדוע פשוט לתוס' דמירי במשנה בשבועות שם בהופרש לזמן, והוקשה להם מהסוגיא בזבחים, נימא בפשיטות דלצד שאין הקרבן מכפר על חטא שלאחר הפרשה מתבארת המשנה בשבועות בלא הופרש עדיין לזמן. ועל כן גם לא שאלו אלא מהו לקרב של זה בזה. אבל של ר"ח בר"ח פשיטא שקרב.

והנראה בפירוש דברי התוס', ד'נעקרה הפרשתו' שכתבו, לאו למימר דבטלה הפרשתו מעיקרה כהפרשה בטעות, אלא העניין דכל הפרשה היא לצורך הקרבה ועל כן חשבינן הפרשתו שהיא על דעת שתחול הפרשתו "עובר לעשייתה", והמפריש את השעיר הייתה דעתו שתחול הפרשתו ויקרב בר"ח זה. אבל אחר שאבד השעיר והוצרך להפריש אחר, איגלאי מילתא דהפרשתו אינה הפרשה עד ר"ח הבא שאז יקריבוהו. ומצינו דיכול להקדיש קדוה"ג שתחול אח"כ, עיין נדרים כ"ט. (ואף למאי דבעי לאוקמי התם בקדושת דמים דווקא, אינו אלא משום הפדיון שאמרו שם ולא מצד

לשעירי עצרת. דהתם לא הווי כלל שלא כדעתו ולא שייך בזה הפרשה בטעות כלל, ומה הוצרכו התוס' לפרש ד"ז.¹

ועוד דמשמעות לשון התוס' דאינו צריך לחזור ולהקדישו שנית כשבא להקריבו, אלא שהפרשתו לר"ח הבא תחול מאליה. שכן כתבו "וכשיבא ר"ח תחול עליו הפרשה". וכן גבי שעירי עצרת כתבו "דלא תחול וכו' עד שעת שחיטה". וכן בתוס' זבחים שם כ' שלא הייתה הפרשתן הפרשה עד רגל אחר דשחיטה ליה". ולפי המקדש דוד דמצד ביטול הפרשה נגעו בה, לכאורה מוכרח להפרישו אח"כ מחדש לזמן.

גם יל"ע בעצם חידושו של המקד"ד דיש שתי הפרשות, וההפרשה הקובעת חטא שלאחר הפרשה, היא ההפרשה לזמן דווקא, וההפרשה לחובתו לבדה לא קובעת את החטאים המתכפרים בו. ועיין זבחים ו: שדחו שאין להביא ראיה מקורבנות ציבור לעניין חטא שלאחר הפרשה ד"שאני קורבנות ציבור דלב ב"ד קמתנה עליהן כדרב יהודה אמר שמואל דאמר רב יהודה אמר שמואל קורבנות ציבור סכין מושכתן למה שהן וכו' ומי אית ליה לרבי שמעון לב ב"ד מתנה עליהן וכו'", ופרש"י שם ד"ה 'קורבנות ציבור' ללישנא חדא, דהא דסכין מושכתן היינו כגון תמידין שלא הוצרכו לציבור יכול להקריבם נדבה משום שלב ב"ד מתנה וכו' עיי"ש. ובהשמטות השטמ"ק לדף ו: ד"ה סכין מושכתן, הביא ד' התוס' טוך, שכתב בשם רשב"א לבאר דעת רש"י, דהסוגיא שם הקשתה דר"ש לית ליה לב ב"ד מתנה לעניין שיצא לחולין לגמרי, אבל

1. ואין לומר דקשיא להו דגם בשעירי עצרת נימא דבטלה הפרשתו משום דבאופן שהפריש שניהם יחד לא יכפר השעיר השני על עבירתו שאחר הפרשת הראשון ונמצא דלאו שפיר קעבד. דאם כן מה תי' התוס' דהתם על דעת כן הפריש דיקרבו זא"ז, וכי ע"ד כן הפריש שלא יכפר על עבירות שבנתיים. אלא ע"כ מצד זה אין לומר הפרשה בטעות אלא בכגון שלא קרב או נמצא שלא הוצרך כלל לחובה זו וכו'.

ולפי"ז מיושב מה שהקשנו לעיל. דהשתא גם לרבנן דאמרו לו אליבא דרבי שמעון בן יהודה, וגם לרבי שמעון, אתי שפיר כתי' התוס' דנעקרה הפרשתו להיות שעיר יוה"כ והיינו דלא חלה עדיין. אבל אינו יכול לעשותו לדבר אחר כיוון שסו"ס הפרישו לחובתו. ואע"ג שנמצא שחלה הפרשתו לשעיר יוה"כ אחרי יוה"כ - סמוך לר"ח, ניחא ליה למפריש בזה כיוון שיכול באופן זה ליקרב בדיעבד לחובת ר"ח משום שכפרתו מרובה (או כיוון שכולם מכפרים על טומאת מקו"ק לדעת רבי שמעון) ונמצא שחלה הפרשתו סמוך לשחיטתו עכ"פ, וא"א לתקן בעניין אחר.

ומבואר הא דהקשו התוס' בשבועות משעירי עצרת דלא אמרינן התם עקירת הפרשה, דכיוון דעסקינן בתנאי חלות ההפרשה ולא בביטולה, אם כן תקשי בשעירי עצרת אמאי פשיטא לגמ' דלא אמרינן דאע"ג דמפרישם עכשיו, הווי כמותנה ועומד דאיזה שעיר שישחט ראשון תחול הפרשתו מיד, והשעיר שלא ישחט איגלאי מילתא דלא חלה הפרשתו עד שחיטתו. וע"ז תירצו התוס' דהתם הפריש ע"ד שיקרבו זא"ז והיה בדעתו עיכוב זמן ההקרבה ואעפ"כ הקדישם עתה

זה שחל אחר זמן. ועיין שם עמוד ב' בר"ן ד"ה אמר רב פפא, דלפירושו מבואר שם בסוגיא להדיא דין מקדיש קדוה"ג לאחר זמן אע"פ שלא החל קדושה בינתיים כלל, ומדמה לה לנותן פרוטה לאשה ואומר התקדשי לי לאחר ל' יום. ועי"ש ד"ה פשיטא^ז. וזהו שנקטו התוס' בלשונם: "דאיגלאי מילתא דלא הייתה הפרשתו הפרשה עד רגל אחר דשחטיה ליה" - לא דבטלה, אלא דלא חלה עד שיבא לשעת מעשה לשוחטן. וכן נקטו להדיא בקושיא משעירי עצרת שכ' "שלא תחול על השני הפרשה עד שעת שחיטה". ואינו צריך לחזור ולהפריש כשיגיע זמן ההקרבה, שהרי חל עתה ממילא.

ולדרך זו א"צ לומר דיש שתי הפרשות - לחובתו ולזמן. אלא נימא דיש רק הפרשתו לחיובו, כגון לשעיר ר"ח או שעירי רגלים וכו', וזמן הפרשתו לחיובו הוא הקובע לעניין חטא שלאחר הפרשה, כמוש"כ לעיל. ובאבד אמרינן שפיר דאינו חטא שלאחר הפרשה, כיוון שנמצא שלא חלה הפרשתו עדיין. אבל אינו יכול לעשותו לחובה אחרת שהרי סו"ס הפרישו לחובה אחת אע"פ שלא חל עדיין.^ח

ז. ועיין תוספתא תמורה פ"ג ה"א. ובפי' חזון יחזקאל שם בביאורים ד"ה שור זה הקדש. אומנם עיין שם בחידושים סוד"ה מעכשיו, שהרמב"ם מפרש התוספתא בקדושת בדה"ב.
ח. וכמבואר בסוגיא שם שאינו יכול לחזור בו. ועי"ש בר"ן ד"ה הכא. ואף למש"כ שם שדעת הרשב"א דזה תלוי בפלוגתא וכו', מ"מ נראה שכאן אינו יכול לשנות לכו"ע דהא בעינן דהמקדיש יחזור בו מהקדשתו והא ליתא הכא.

ובר מן דין, אפילו נימא דעד שהגיע זמנו יכול לשנותו, הרי תירוץ התוס' הוא לבאר האופן שמקריב שעיר של ר"ח בר"ח אחר דמודו בו כו"ע, וביארו דאמרינן שדעתו שתחול הפרשתו סמוך לעשייתו ולכן יחול בר"ח הבא ויקריבנו אז. אבל אם משנהו לדבר אחר כגון שיקח שעיר שהופרש לר"ח כדי להקריבו ברגל, בזה לא שייך לומר דאיגלאי מילתא שלא חלה הפרשתו של הראשון עדיין, שהרי אין כאן צורך בדחיית ההפרשה הראשונה אלא בביטולה, וזה לא אמרינן שתהא כל עיקר הפרשתו על תנאי שיוצרך, אלא הוא וודאי מפריש (ואין לדון על תנאי דאם יוצרך אלא מתורת לב ב"ד מתנה). ורק לעניין זמן החלות אמרינן בסתמא שדעתו על הר"ח שיקרב בו למעשה. ואם כן כשבאים לדון על שינוי מחובה לחובה דנים על קורבן שחלה עליו הפרשתו.

בין הגרלה לבין דין נעקרה הפרשתו. די"ל דנעקרה הפרשתו לא אמרינן אלא בקריאת שם דתלוי בדעת המפריש, דבזה י"ל דבטלה הפרשתו. אבל בגורל שהתורה חידשה ששעיר של יוה"כ – הגורל עושהו חטאת ולא קריאת שם בפה, מנלן דשייך ביטול הפרשה, נימא דהיכא דלא הקריבום ימותו או ירעו ואין להם תקנה, דהרי אין כאן דעת מפריש לתלות בה.

ואם כן הדרינן לדין הגרלה לבאר מצד מה בטלה הקביעות שם של השעירים. והנראה לפרש, דעניין אין הגורל קובע משנה לחברתה הוא דין במצוות ההגרלה עצמה, שלא יוכל לעשות שעירי יוה"כ בשנה אחת מכח ההגרלה שעשה שנה שעברה, שאין קביעות השעירים של שנה שעברה, עולה לקביעות שנה זו. ואין זה משום דעל כרחך בטלה עכ"פ חלק מן הפרשה של שנה שעברה, אלא דין הוא מדיני ההגרלה. ומעתה, כשלא הוקרבו השעירים באותו יוה"כ שעשו בו את ההגרלה בטלה הפרשתו,

יחד ולא זא"ז, ואם כן לא שייך לומר דכוונתו שלא תחול הפרשתו עדיין, דלמה לא הפרישם כל אחד בזמנו. אבל בפר ושעיר שאבדו סבר שיקרבו עתה, וכיוון שאבדו אמרינן דאיגלאי מילתא למפרע דלא חלה עדיין הפרשתו, ודו"ק.^ט

היצא מן האמור שגם באבד השעיר לא אמרינן דבטלה הפרשתו אלא שנעקרה למפרע ולא חלה עד הזמן שבא להקריבו. ומיירי בעצם הפרשתו לחובה ולא לזמן, ואין ראייה מן התוס' דיש גדר הפרשה לזמן מלבד הפרשתו לחובתו, ואדרבא מסתברא דאין גדר כזה. דבהפרשה לזמן לא שייך למימר תנאי של חלות. דלא שייך שתחול הפרשה לזמן זה – בזמן אחר. ואם כן אי אפשר לבאר הגדר שאין הגורל קובע משנה לחברתה, מטעם ביטול הפרשתו לזמן ליוה"כ הזה ומתוך כך ביטול כל קביעות ההגרלה כמוש"כ הג' בעל מקדש דוד.

ובאמת בר מן דין, אפי' אליבא דשיטת המקד"ד יש לחלק לעניין ביטול הפרשה

ט. ועיין ח"י הריטב"א שבועות י. ד"ה מהו שיקרבו, שהביא קושיית התוס' וכתב בתירוצו "ותירצו דהכא כל שאבד והופרש אחר במקומו הרי הוא כאילו נעקרה הפרשתו הראשונה ותחול עליו הפרשה אחרת על מועד זה שהוא קרב בו וכו' " ולשון 'כאילו' נעקרה' שנקט משמע דאין כאן ביטול הפרשה, וא"ש טפי למש"כ דרק איגלאי מילתא שאינו חל עדיין אלא רק לחודש הבא. ומה שנקט הפרשה אחרת לאו למימרא שחוזרים ומפרישים להדיא, אלא מצד חלות ההקדשה נקט כן, שהיא אחרת מהיות השעיר מופרש בתחילה בטרם שנתברר שאין כאן עדיין חלות הפרשה.

אומנם עיין בתוס' הרא"ש שם ד"ה מהו שיקרבו שכי' "וי"ל דכיון שנאבד והפרישו אחר וכפר על מה שהיה לו לזה לכפר בטלה הפרשת הראשון והוי כאילו לא הופרש מעולם, וכשיגיע ר"ח אחר תחול עליו הפרשה לכפר על עבירות של קודם לכן". משמע לכאורה דבטלה לגמרי. מיהו נראה שיש לפרש גם בדעת הרא"ש כמו שביארנו בתוס', דאל"כ הוא תימה דנקט כאילו לא הופרש מעולם בשעה דאינו יכול לשנותו לחובה אחרת, ולא ביאר שרק צד מסוים בהפרשה בטל. גם לשון 'תחול עליו הפרשה' משמע מאליה, ולא שחוזר ומפריש. גם מה הוצרך לפרש דכאילו לא הופרש מעולם, הא באמת לא איכפת לן אם היה מופרש בעבר אלא העיקר שעתה מפרישו לחובה שלשמה קרב. ופירוש דבריו לפי"ז דר"ל דבטלה חלות הפרשתו וכאילו לא בא לידי כך מעולם – לאפוקי מהיכא שהופרש וחלה עליו הפרשה אלא שבטלה הפרשתו, שאז צריך לחזור ולהפריש. אבל כאן באמת נתברר שלא חלה הפרשתו מעולם אלא רק כשיגיע ר"ח אחר תחול הפרשתו. ודוק.

ולשנה הבאה יכול לשנותן ולהגריל עליהן מחדש כמו שאמרו: 'ונייתי ונגריל', שאין ההגרלה קובעת את השעירים ומפרשתן אלא לצורך שנה זו, ואם לא הקריבן בטלה הפרשתן ממילא. דלא מבעיא למ"ד בנדריים כ"ט. דקדושת הגוף פקעה בכדי ועל כן יכול להתנות ע"ז, כאן שמעיקרא אינו אלא לצורך שנה זו, יש לנו לומר דבטלה קביעותן לשנה אחרת וכמותנה ועומד הוא. אלא גם למ"ד לא פקעה בכדי, הכא שהשעירים קדושים בקדוה"ג כבר לפני ההגרלה וההגרלה אינה אלא קובעת להם שם שעיר פנימי ומשתלח, ובביטול קביעתן לא בטלה קדושת הגוף שלהם אלא רק קביעותן ע"י ההגרלה, בזה י"ל דכו"ע מודו שכיוון שכל מהות קביעותן אינה אלא לזמן, אם לא הוצרכו בטלה קביעותן. וגדולה מזאת כתב החזו"א מנחות סי' כ"ח ס"ק ז' אפילו לעצם קדוה"ג, וז"ל: "נראה דאע"ג דאמרו נדרים כ"ט דקדושת הגוף לא פקע, ואם אמר ל' יום עולה הרי הוא קדוש לעולם, מ"מ יכול להתנות שאם ישאר מותר יהיה חולין, דכיוון דאין הקדש אלא בשביל התכלית ואם אין הקטרה אין הקדש והוי כעין נעשה מצותו, והלכך אף קדושת הגוף פקעה כשאין להקדש חפץ בו." עכ"ל. ואף שכתב כן לבאר בזה גדר לב ב"ד מתנה [ולפי שיטתו שם, דבלב ב"ד מתנה אינו חולין למפרע], וכתב דמ"מ תנאי בעינן, הא ביאר שם דהתנאי נצרך לעניין זה שלא יחשבו קדושים פסולים עיי"ש. ומ"מ כאן שמעיקרא אינו מועיל אלא לשנה זו והוא מגדרי המצווה, וודאי לא גרע לפי סברת החזו"א מלב ב"ד

מתנה, ויש לומר דפקעה ההפרשה כשלא הוצרך. וכאן כאמור עדיפא טפי, שהרי איננו דנים על עצם קדוה"ג, דלא נפקו השעירים לחולין, אלא רק על ביטול קביעותן ע"י ההגרלה.

ואפילו בלא כל זה, מצינן למימר דלא גרע נדון זה מהפרשה בטעות, דאמרינן דעל דעת הכי לא אקדיש (עיי' ב"ק קי:), או תנאי אם הוצרכו יקדשו וכו', דכמו כן בהגרלה, כיוון דכל עניינה להקדיש רק לצורך שנה זו, אם לא הוצרך לשנה זו אין קביעתה קביעה וכאילו לא הגריל [ואף שאין כאן דעת מתנה אלא מעשה מצווה של הגרלה, סו"ס על פי גדריו של המעשה עצמו אינו אלא לצורך אותה שנה, וכמותנה ועומד הוא]. אלא שלדרך זו אם לא הקריב את השעירים בהאי שתא, בטלה קביעות ההגרלה למפרע. ולפי הדרכים שבארתי לעיל, בטלה קביעותן מכאן ואילך.

ב

הגורל מועיל עכ"פ שלא יכול לשנותם לשעיר חיצון

כבר הובא לעיל דהתו"י בד"ה 'פר ושעיר של יוה"כ שאבדו' כתבו: "דאבדו היינו אחר הגרלה, דאי קודם הגרלה הן ראויין לשעיר הנעשה בחוץ, ואפילו נמצא אחר יוה"כ יכול להקריבו בר"ה או ברגלים, כדמשמע בפ"ק דשבועות לרבי שמעון, הואיל וכולן באין לכפר על טומאת מקדש וקודשיו, ואמרינן התם דבשעיר חיצון מודה ר"ש דאפשר להקריבו הואיל וראוי על מזבח

י. ולא דמי להא דהקשנו לעיל לפירוש המק"ד דמהיכי תיתי דבעבר הזמן בטלה קביעות הזמן שעשתה ההגרלה, הא אין כאן דעת בהפרשה. משום שלשיטת המק"ד אין גדר בהגרלה שהיא לשנה זו רק דממילא בטלה עם חלוף זמנה, ואם כן נימא דלמא לא בטלה ואין לה תקנה. אבל לפירושו דההגרלה היא במהותה רק לצורך שנה זו, מכח גדרי ההגרלה הוא כמותנה ועומד ולא גרע מדעת מתנה.

דוד (שם) כתב לבאר דהגרלה עושה ב' דברים – חדא, שקובעת אלו השעירים לשם ולעזאזל ואינו יכול עוד לשנותן לקורבן אחר, והרי הן כקן סתומה שאינו מחוסר אלא להתפרש איזו לחטאת ואיזו לעולה, אבל לשנותן לקורבן אחר לגמרי אי אפשר, וזה אפילו למ"ד הגרלה לא מעכבא. והדבר השני (למ"ד הגרלה מעכבא), דגם מפרשת איזה לשם ואיזה לעזאזל. ועתה, מה שאמרו דאין הגורל קובע משנה לחברתה היינו דווקא פירושן איזה לשם ואיזה לעזאזל, שעל כן יכול לחזור ולהגריל עליהם לשנה הבאה ולא אכפת לן מה שיכול לצאת להיפך, אבל קביעות אלו השעירים כקן סתומה לא בטלה כלל, ועל כן לא יכול לעשות השעירים לקורבן אחר. וטעם החילוק בזה הוא, דקביעותן כקן סתומה אינו משום דההגרלה עצמה עושה זאת, אלא הוא כקביעות שאר הקורבנות – ע"י ייחודן בקריאת שם, וכאן כיוון שמגריל עליהם אין לך יחוד גדול מזה, דע"י מעשיו הוא מוכיח שמיחדן לשם ולעזאזל (ולא אמרו למ"ד דהגרלה מעכבא דלא מהני קריאת שם אלא לעניין פירושן איזה לשם ואיזה לעזאזל). ועל כן, הגם שדין הגרלה אין כאן עתה, מ"מ מה שיחדן הכהן במעשיו אינו תלוי בזה, וזה מהני אף ליוה"כ אחר. אבל פירושן לשם ולעזאזל שנעשה ע"י ההגרלה עצמה, בטל עם ההגרלה.

עוד כתב המקד"ד שם "וזה דאמרינן (ס"ב:): דב' שעירי יוה"כ עד שלא הגריל עליהם חייבין עליהם בחוץ מפני שראויין לשעיר הנעשה בחוץ, ומשמע אף כשיחדם שיהיו לשם ולעזאזל שהרי קורא אותם ב' שעירי יוה"כ ומ"מ יכול לשנותן לשעיר הנעשה בחוץ [וקשה אם כן על מה שפירש לעיל דקביעותן כקן סתומה הוא ככל יחוד ואינו תלוי בהגרלה], נראה הטעם משום דקי"ל

החיצון, לאפוקי פנימי שאינו ראוי על מזבח החיצון, משמע הא קודם הגרלה ראוי למזבח החיצון, כיוון שראוי לשעיר הנעשה בחוץ" עכ"ל. ובד"ה 'ונייתי ונגריל' כתב דאע"ג דאין הגורל קובע לשנה אחרת, מכל מקום מועיל מה שהגריל עליהם שאין לשנותם לשום שעיר גם לשנה אחרת, דאל"כ מאי טעמא אמרו בברייתא דשעיר שאבד ימות או ירעה, הלא יכול לשנותו לשעיר חיצון או לשעירי רגלים. ונמצא ישוב הסוגיות לפירוש התוספות ישנים, דמהברייתא דפר ושעיר של יוה"כ שאבדו מבואר דאין לשעיר תקנה להקריבו בזמן אחר, ואע"פ שאמרו בריש שבועות (ב:): דלר"ש שעירי חטאות שלא קרבו במועדם יקרבו במועד אחר, כגון שעירי רגלים שאבדו יקרבו בר"ח וכו', הרי מבואר בברייתא שם (י"ב:): דזה דווקא במה שראוי למזבח החיצון, אבל חטאת פנימית שאינה קרבה על מזבח החיצון לא קרבה כחטאת ציבור אחרת. אומנם השעיר לא מקרי אינו ראוי למזבח החיצון אלא אחר הגרלה, אבל לפני הגרלה מבואר בסוגיא לעיל ס"ב: גבי שעירי יוה"כ ששחטן בחוץ קודם הגרלה דחייב הואיל וראויין לשעיר חיצון. וממילא אם לא קרב ביום כיפור יכול לרבי שמעון להקריבו כשעיר חטאת בראש השנה או ברגל כנ"ל. אבל אחר הגרלה אינם ראויים לשעיר חיצון, ולפיכך אם נאבד ולא הקריבו ביוה"כ אין לו תקנה. ואף על פי שאין הגורל קובע משנה לחברתה, ויכול לשנות השעירים מקביעותן כמבואר בסוגיין, מ"מ לעניין שלא ראויים שני השעירים שהגריל עליהם - למזבח החיצון, לזה מועיל הגורל גם משנה לחברתה.

והנה התו"י לא ביארו מאיזה טעם יש לחלק, דלעניין שלא יוכל לעשותו שעיר חיצון מועיל מה שהגריל עליו אף שלא נקבע בתור שעיר פנימי לשנה הבאה. והמקדש

דקרבנות ציבור סכין מושכתן למה שהן, וקודם לכן יכול לשנותן לקורבן אחר אעפ"י שיחדן כשאר ק"צ. אך זהו רק משום תנאי ב"ד שיהיה אפשר לשנותן כמ"ש תוס' שבועות. אך זה דווקא קודם הגרלה, אבל לאחר הגרלה שכבר עשה בהם מצוה אי אפשר תו לשנותן "

והנה מש"כ המקד"ד דדוקא ביחודן שע"י הגרלה נקבעים באופן שא"א לשנותן, לכאורה מדוקדק כן מד' התו"י גופם, שתלו בהגרלה ולא בייחודן. אבל באמת אינו כן, שהרי כשבאו התו"י להוכיח דלפני הגרלה לא ימותו כיוון שיש להם תקנה, תלו בדעת ר"ש שבשבעות דיקרבו של זה בזה שכולם באים לכפר על טומאת מקו"ק. והרי ר"ש לית ליה לב ב"ד מתנה כמבואר שבועות י"א: וזבחים ו: ולית ליה הדין של סכין מושכתן (ולכן תולה בגדר "שכולם אינם באים אלא לכפר על טומאת מקו"ק", ולרבנן דאית להו לב ב"ד מתנה אינם צריכים לזה) ולדידיה כיוון שעושה אותן כקן סתומה גם בלא הגרלה, תו לא מצי לשנותן. וע"כ צ"ל שמה שתלו התו"י בהגרלה היינו בלא ייחדן קודם לכן. ואדרבא, משמע מהתו"י דס"ל דאין כאן לב ב"ד מתנה לכו"ע ולכן הוצרכו לתלות בסברת ר"ש. ולכאורה מוכרחים לומר כן, דבשבועות י"א. הקשו למ"ד דלב ב"ד מתנה עליהן מהברייתא דפר ושעיר של יוה"כ שאבדו וכו' דאמאי ימותו או ירעו, הא לב ב"ד מתנה עליהן, ותירצה הגמ' דאבודים לא שכיחי, ופרש"י דלכן לא מתנו עלה ב"ד. הרי מבואר דאין תנאי ב"ד בשעיר של יוה"כ, ושפיר הוכיחו התו"י רק מכח שיטת ר"ש דיקרבו של זה בזה. ואם כן צ"ע מה שכתב המקד"ד דאפילו בייחדן אם לא הגריל יכול לשנות משום לב ב"ד מתנה. ואין לומר דאה"נ, - וצ"ל דכוונת המקד"ד דווקא בלא אבדו, אבל באבדו מודה דאינו

יכול לשנותן גם אם יחדן בפה, - דוודאי אבדו דלא שכיחא, כולל בזה כל היכא דלא הקריבום מאיזו סיבה שהיא, ורק בתמידין שוודאי יותרו מהם טלאים שלא הוצרכו, או קורבנות שאין מקפידין עליהם כ"כ ואפשר שיאבדו (כמו שכ' התוס' שבועות שם ד"ה רבי'), אמרינן לב ב"ד מתנה. ועיין במקד"ד סימן י"ח בסופו, שכתב להדיא להקשות על הברייתא דפר ושעיר של יוה"כ ושעירי ע"ז שאבדו, אמאי אמרינן דימותו או ירעו, הא ק"צ סכין מושכתן ויקרבו לקורבן אחר, ותירץ דשעיר לא שייך בו סכין מושכתן כיוון שצריך הגרלה והגורל קובעו לשעיר הנעשה בפנים (ועיי"ש מה שתירץ גבי פר וגבי שעירי ע"ז, בין לרבי יהודה ובין לר"ש). הרי שמבאר דין לב ב"ד מתנה דסכין מושכתן למה שהן גם בכה"ג שאבדו וקשה טובא בדבריו שם, דהרי לכאורה קושייתו היא ממש קושיית הגמ' בשבועות שם שתירצו שאני אבודים דלא שכיחי. וגם מה שדן אליבא דר"ש, הרי לר"ש לית ליה לב ב"ד מתנה כמבואר בסוגיא שם].

ונראה ליישב בס"ד שיטת המקד"ד, דסובר דיש שני גדרי לב ב"ד מתנה. גדר אחד הוא מה שאמרו בשבועות י: "אמר עולא אמר רבי יוחנן תמידין שלא הוצרכו לציבור נפדין תמימין וכו' וכי קדושה שבהן להיכן הלכה, אמר רבה לב ב"ד מתנה עליהן אם הוצרכו ואו לאו יהיו לדמיהן וכו'", והיינו תנאי שאם לא הוצרכו הקורבנות לא תהיה בהם קדושת הגוף, וכמו שפרש"י שם י"א. ד"ה לב ב"ד מתנה עליהם, עיי"ש. ותנאי זה מועיל שאפשר לפדותן תמימים כדין קדושת דמים. ועל גדר זה דנו שם בשבועות והקשו מדין פר ושעיר שאבדו ותירצו דאבודין שאני. והיינו כיוון דלא שכיח לא חשו ב"ד להתנות בכה"ג ולא מסקו אדעתייהו (עיי' רש"י שם

מדין סכין מושכתן, אע"ג שהגמ' כבר הקשתה כן גבי לב ב"ד מתנה ותירצה אבודין שאני וכו', דדווקא תנאי דיפדו תמימים לא אמרינן היכא דלא שכיח, אבל סכין מושכתן שייך בכל אופן. ותירץ דשעיר כיוון שהגורל קובעו לא אמרינן בו סכין מושכתן. וכוונתו אחרי שכבר הגריל עליו, דבזה מיירי בברייתא שימותו או ירעו, כמו שכ' בתו"י, וכמו שכ' במקד"ד סי' כ"ד דאפי' יחדו בפה יכול לשנותו לפני הגרלה מטעם סכין מושכתן. והשתא הגמ' בשבועות שתירצה דשאני אבודים דלא שכיח ולא מתנו ב"ד, אע"ג דתנאי ב"ד דסכין מושכתן אמרינן גם באבודים, היינו משום דמיירי אחרי הגרלה דלא אמרינן תו סכין מושכתן וכו', כמו שביאר המקד"ד. וי"ל דמשום כן דן שם גם אליבא דר"ש דלית ליה לב ב"ד מתנה, דמזה שהגמ' בשבועות לא דנה על הברייתא דפר ושעיר וכו' אלא מצד התנאי דיפדו תמימים, ולא מצד התנאי שיקרבו לקורבן אחר, עוד לפני שביארו שם בסוגיא דלר"ש לית ליה לב ב"ד מתנה, מוכח דפשוט לגמ' דלא אמרינן בזה תנאי ב"ד לכו"ע גם אם מודים בכלל בעניין תנאי ב"ד. ולכן הוצרך לפרש הא דשעיר יוה"כ ושעירי ע"ז בין לרבי יהודה ובין לר"ש (עיי"ש מה שהוצרך להאריך אליבא דר"ש).

ולשיטה זו צ"ל שמה שהתו"י תלו הא דיכול לשנותן לפני הגרלה דווקא בדעת ר"ש, אינו אלא לרבנותא, דאפילו לר"ש ע"כ אינו אלא אחר הגרלה יב, אבל אה"נ דה"ה לרבנן ומשום לב ב"ד מתנה. ועד שעת הגרלה יכול לשנותן, לר"ש - בלא יחדן בפה או מעשה אחר, ולרבנן - אפי' ביחדן, כמו שהוכיח המקד"ד מהסוגיא בס"ב: .

י"א: ד"ה 'דלא שכיח' וד"ה 'אלא' ותוד"ה 'רבי'. וגדר שני הוא מה שאמרו סכין מושכתן, שגם זה תלוי בתנאי ב"ד, אבל זה תנאי ב"ד כולל על כל קורבנות הציבור שלא יקבעו עד שעת שחיטתן. ובזה לא אמרו אבודין שאני, דאין זה נצרך מצד מה שאבדו, אלא כן הוא בכלל הקורבנות גם כשהוצרכו לבסוף. ואם כן שפיר אמרינן סכין מושכתן גם גבי שעיר של יוה"כ. ויסוד שיטה זו ברמב"ן בשבועות שם [ד"ה 'איתיביה מהו'], שהגמ' הקשתה למ"ד לב ב"ד מתנה מהא דר"ש הוצרך לטעם דכולם באים לכפר על טומאת מקו"ק, ואמאי, לימא לב ב"ד מתנה עליהן ותי' דר"ש לית ליה לב ב"ד מתנה. והקשה הרמב"ן: "ולימא ליה שעירין שאינן קרבין בזמנן לא שכיח כדאמרינן לעיל שאני אבודין דלא שכיח" [ר"ל שלעניין שיקרבו של זה בזה, שהוא באופן שלא קרבו בזמנן, יש לומר דאין לב ב"ד מתנה כיון דלא שכיח כמ"ש לעיל דאבודין שאני. ורק לעניין טלאים שלא נצרכו דהוא ידוע וצפוי, מתנה לב ב"ד עליהם. ואם כן מה הקשו כאן לימא לב ב"ד מתנה]. ותירץ: "ואיכא למימר נהי דלא מתנו ב"ד במילתא דלא שכיחא לפדותן תמימים ולהוציאן לחולין, אבל שיקרבו מתנין. ולהכי שמעינן מהא דלא סבירא לן כלל לב ב"ד מתנה [ר"ל דמוכח דלר"ש אפי' תנאי שיקרבו לא אמרינן, כ"ש שלא אמרינן יפדו תמימים גם היכא דשכיח]. אי נמי הוא הדין דמצי לתרוצי הכי, אלא משום דגמריה דר' יוחנן דלר"ש לית ליה וכו'". עכ"ל. הרי דלתי' ראשון ס"ל לרמב"ן דיש שני גדרים תנאים כנ"ל. י"א ולפי"ז מובן מה שהקשה במקד"ד בסי' י"ח על הברייתא דפר ושעיר של יוה"כ ושעירי ע"ז שאבדו

יא. וכעין זה כתב בחי' החת"ס על הסוגיא שם.

יב. או משום דדעת רבי יהודה ור"א לא מוכח דס"ל לב ב"ד מתנה. עיין שבועות יב.

דאמר ק"צ סכין מושכתן סובר כרבי יוחנן דלב ב"ד מתנה דאם לא הוצרכו יפדו תמימים. הרי דאין חילוק בין התנאים, ואם יש תנאי ב"ד דסכין מושכתן איתא נמי לתנאי דאם לא הוצרכו יפדו תמימים. י ועפ"ז נראה יותר בדעת התו"י, דס"ל דאין לב ב"ד מתנה וסכין מושכתן בשעיר של יוה"כ שאבד, ולכן תלו דווקא בדעת ר"ש, כנ"ל. ואם כן לפי המקד"ד שהשעירים נעשים קן סתומה גם בלא הגרלה, משכחת לדין הברייתא דפר ושעיר של יוה"כ שאבדו גם לפני הגרלה היכא שיחדן, ויותר הו"ל לתו"י לתלות בהפרשה ולא בהגרלה.

גם לשון התו"י ד"ה 'ונייתי ונגריל' בתירוץם שחילקו בסתמא ותלו בגורל שלזה מועיל ולזה לא מועיל, ולא רמזו בדבריהם לעיקר העניין שהחילוק נובע ממה שזה שייך לגורל וזה לא שייך בעצם לגורל, משמע קצת שאין דין השעירים שאינו יכול לעשותם שעיר חיצון תלוי בהקדשם לגדר מיוחד של קן סתומה שעומד בפ"ע, אלא הוא דין הנובע במישרין מן ההגרלה.

גם צ"ע בעצם פירושו של המק"ד דההפרשה לקן סתומה אינה מכח ההגרלה אלא ע"י הכוהנים, ולכן הגם שבטלה ההגרלה לא בטלה קביעותן כקן סתומה, דסו"ס היכא דבטלה ההגרלה ולא מועילה לשנה אחרת למה לא הווי יחודן לקן סתומה ככל הפרשה בטעות דבטלה, הרי עתה כקן סתומה אין

אומנם אפשר דהמקדש דוד היה פשוט לו לבאר כן מסברא וכתב הדברים לפי"ז. אבל בראשונים נראה שהעיקר דאין שני גדרי תנאים, שגם ברמב"ן אינו אלא לת"י ראשון, אבל למה שכתב ב"אי נמי" אין חילוק בתנאים, וגם לעניין דיקרבו אמרינן דשני אבודים דלא שכיחי. וכת"י זה כתב גם בחי' הרשב"א והר"ן. וכן היא שיטת התוס' בשבועות שם ד"ה רבי, שכ' דדווקא שעיר של יוה"כ ושעירי ע"ז לא שכיחי וכו', אבל גבי שעירי ר"ח ורגלים וכו' לא שייך לומר כן ועל כן שפיר הקשו בגמ' ולימא לב ב"ד מתנה. ולשיטה זו צ"ל דאין גדר תנאי בפ"ע לסכין מושכתן, אלא מה שהתנו חכמים שאם לא הוצרכו יפדו תמימים הוא גופו גורם שאינם נקבעים בקורבן מסוים עד שעת השחיטה. אבל היכא דלא מתנים ב"ד שאם לא יצרכו, לא יהיו בקדוה"ג, גם אין סכין מושכתן. וכן מבואר בחי' הרשב"א בשם הר"ח שכ' ור"ח ז"ל פי' מושכתן למה שהן עכשיו וכו' הסכין הוא שמושכן וקובען למה שהן שעד שעת השחיטה יכול לשנותן ולפדותן אם לא הוצרכו לציבור דלב ב"ד מתנה עליהן וכדרכי יוחנן וכו' עכ"ל. וכן מבואר בחי' הר"ן. וכך נראה באופן פשוט בזבחים ו: דמייתי ראייה מהא דר"ש לית ליה לב ב"ד מתנה שאם לא הוצרכו דיפדו תמימם, להא דגם לא ס"ל דק"צ סכין מושכתן, וכן בשבועות י"ב: דאמרו דשמואל

יג. ואף שיש לדחות ולומר דאע"ג שגדריהם שונים ואפשר שיתנו את זה בלא זה, מ"מ שפיר מוכיח מזה על זה. דבעלמא מי שסובר שב"ד מתנה לעניין סכין מושכתן יסבור כן גם לעניין יפדו תמימים, ומי שלא סובר דהתנו שיפדו תמימים ע"כ לית ליה עניין לב ב"ד מתנה גם לעניין סכין מושכתן, דאין חילוק עקרוני בזה, וכן צ"ל לפי התירוץ הראשון ברמב"ן הנ"ל. סו"ס אם מדובר בשני תנאים נפרדים, יש מקום בסברא לחלק דלעניין שיפדו תמימים לא נדרשים ב"ד להתנות אבל לעניין שעד שעת ההקרבה לא יקבע שזה אינו תלוי בצורך מסוים, מתנים. וכמו לעניין לא שכיחא הנ"ל. ובפרט שגם לר"ש מצינו שאומרים לב ב"ד מתנה היכא דאין תקנה כלל, עיין מנחות עט: ועיין בהשמטות השטמ"ק שם אות בשם התוס' טוך (ואולי משום כן הזדקק הרמב"ן לפרש דרך אחרת באי נמי).

בהם צורך ואין להם תקנה. י

דר"ש אם כן ס"ל דמיירי בהופרשו עכ"פ לשעירים הבאים ביוה"כ טו, דאל"כ פשיטא שיכול להקריבם למה שירצה ואינו עניין לסוגיא בריש שבועות דמיירי אחר הפרשה. טז ומ"מ גם לשיטת החזו"א יש גדר יחוד השעירים להגרלה בפה או במעשה גם בלי שהגריל עליהם עדיין, ואם כן מסתבר שיודה בזה לסברת המקד"ד, דגם כשלא ייחדן, אם הגריל עליהם למעשה אין לך יחדן גדול מזה.

אומנם החזו"א הקשה לפירושו מהא דבעינן בשעירי הגרלה דתהיה לקחיתן כאחת, ואם כן כשלוקחן וודאי מייחדן להגרלה, דאם לא כן, אם יקח אחד מהם לשעיר חיצון בטלה לקחיתן כאחת. ותירץ דאפשר דמקיים מצוות לקחיתן כאחת גם כשמייחד שני שעירים למצוותן כאחת, אף שבשעת הקדשן לא היה כאחת [ופשיטא ליה דלא מקרי לקחיתן כאחת אם לא לקחן בפנ"ע אלא בתוך כמה שעירים]. מיהו צ"ע, דהתו"י ס"ב: ד"ה 'ולקחתן כאחת', פירשו דהיינו כגון שלקחם מאדם אחד ביחד או משני בני אדם וכגון שעשו שניהם שליח לקבל המעות וכו', הרי דבעינן דווקא דמשעת לקחיתן ממש יהיה כאחד, והדרא קושיא לדוכתא דאם יש יחדן בלא הגרלה, הרי סתמן מייחדן משעת לקיחה.

ואולי ניתן לפרש בדרך אחרת, דהנה המקור להא דשעיר פנימי אינו ראוי לשעיר חיצון הוא בשבועות י"ב:, דהטעם דאמרינן יקרבו זב"ז הוא משום דמתחילתן לא באו אלא

ועיין חזו"א או"ח סי' קכ"ח סק"ב שכ' ג"כ להקשות בסוגיא בס"ב: אמאי אמרינן דראוי לשעיר הנעשה בחוץ, הרי לכו"ע שעיר פנימי אינו ראוי לחיצון. ותירץ דהשעירים הנלקחים בדמי תרומת הלשכה אינן מיוחדים לקורבן מסוים, אלא קדושים קדוה"ג לכל קורבנות הבאין שעירין ומתפרשין אח"כ בעשיית כהן, דומיא דקן סתומה. ושעירי יוה"כ הגרלתן מפרשתן והלכך קודם הגרלה הן ראויין לשעיר החיצון. מיהו נראה שאם ייחד השנים להגריל עליהם, נתייחדו למצוותן ואינן ראויין לחיצון וכו'. ועיי"ש שביאר עפ"ז את דברי התו"י (ס"ג. ד"ה 'עד') שכתבו דהיכא שכבר נתקדש שעיר החיצון לא אמרינן הואיל וראוי לשעיר חיצון. וכ' דלכאורה אף אם הקדיש חיצון יכול להקדיש אחר וכו' אלא כוונת התו"י דכיוון שהחיצון כבר נתייחד, כאשר מקדיש ב' השעירים למצוותן הווי כמיחדן למצוותן ואז א"א ליה לשנותן. עכתו"ד, עיי"ש. מבואר דמפרש הסוגיא בלא ייחדן, דלא כהמקד"ד [והיינו כמוש"כ לעיל דלא אמרינן כאן לב ב"ד מתנה]. ולשון שעירי יוה"כ שנקטו שם (שממנה הכריח במקד"ד דמיירי אפילו ביחדו) יש לפרש דהופרשו לצורך שעירי יוה"כ איזה שיהיו, ושעיר חיצון בכלל זה. וכגדר הפרשה זה מוכח מדברי התו"י עצמם, מדהוצרכו לתלות הא דיכול לשנות השעירים קודם הגרלה לקורבן אחר בהא

יז. ועי"ד שכ' בקה"י, כני"ל בהערה ד.

טו. דאי אפשר לפרש דמיירי ביחדו לשעירי הגרלה, דאם כן מוכח דאין ייחודן של השעירים בפה בלא הגרלה, מונע שניים לשעירים אחרים, וזה שלא כדעת המקדש דוד והחזון איש(ואעי"ג דסבירא ליה למקד"ד דאפילו בייחדן מ"מ לב ב"ד מתנה ויכול לשנות עד ההגרלה – הא התו"י מיירי אליבא דר"ש, וכני"ל).

טז. ואף שהחזו"א נקט לשון דהפרישם לכל הקורבנות הבאים שעירים, האי לאו למימרא לכל השעירים בשנה, אלא לאפוקי שאינו מקדישו קדוה"ג לקורבן מסוים.

דיהו של ר"ח קריבין ביוה"כ דמעלין בקודש, אבל של יוה"כ בר"ח היאך הן קריבין דהא אין מורידין בקודש". עכ"ל. ואף שהמשנה מיירי בשעיר חיצון של יוה"כ, וסברת מעלין בקודש ואין מורידין שם היא מצד רוב הכפרה שהופרש לה, וגם בהמשך מבאר הירושלמי דלא משום מעלין בקודש נגעו בה, אלא מצד ההתכפרות, ששעיר של יוה"כ כולל את כפרת שעיר ר"ח ולכן יכול לבא בר"ח, מ"מ למדנו סברא למנוע להקריב של זה בזה מצד 'אין מורידין בקודש' גם בשני קורבנות ששניהן קדושין קדוה"ג ושניהם חטאות וכו'. ואף שמצד הבדל הכפרה לא אמרינן כן, אפשר שלענין פנימי וחיצון אמרינן כן, וזהו התנאי שאמר רבי שמעון ששניהם לא באו מתחילה אלא לכפר על מזבח החיצון. ויש לבאר עפ"י מה שאמרו שם בהמשך הגמ': "תנא לא הוקדש אלא לכפר על מזבח החיצון", [והמהרש"ל מוחק זה כמו שצויין על הגליון, ואולי מטעם שלכאורה אינו אלא כפל העניין של סוף הברייתא הקודמת שמתחילתו לא בא וכו', אבל בפ"ה הר"ח גרס לה]. ולפי משנת י"ל דבא לבאר בזה שהתנאי של מזבח החיצון הוא מצד הקדשת הקורבן גופה, דלא דמי הקדשו של שעיר פנימי להקדשה למזבח חיצון. ושעיר שהוקדש לפנימי אינו יכול לעשותו לחיצון.

ומעתה י"ל, דזו כוונת התו"י במש"כ דמ"מ מהני מה שהגרילו עליהם שאין לשנותם לשום שעיר וכו', והיינו שבמה שהגריל עליהם הרי מעמידם בזה לעשות על ידם שעיר פנימי ויש להם בזה צד מעלה של שעיר פנימי"ו ותו לא מצי להוריד בהם לעשותן לשעיר חיצון. ואע"ג דכשכטל

לכפר על מזבח החיצון, ומשמע דשעיר פנימי לא, וכמו שכ' שם בתוד"ה 'שמתחילה': "דאע"ג דבמתני' (ב:) מפרש משום דבאין לכפר על טומאת מקו"ק, תרתי בעינן מקדש וקודשיו ומזבח החיצון לאפוקי שעיר הפנימי וכו'. והנה התנאי שכולם באים לכפר על טומאת מקו"ק הוא מצד החובה שלשמה באים להקריב עתה, דאינו יכול לכפר כפרתה בקורבן שהופרש כבר לכפרה פחותה ממנה, וכמו שאמרו לו לר"ש במשנה: "אם כן יהיו של יוה"כ קריבין בראשי חודשים אבל היאך של ר"ח קריבין ביוה"כ לכפר כפרה שאינה שלה", וכדפרש"י שם בד"ה 'היאך יקריבו': "והלא כשהופרש לא לכפר כפרה זו הופרש". ועל זה משיב רבי שמעון שכולם שווים שבאים לכפר על טומאת מקו"ק, ומכפר על מה שהופרש, עיין שם רש"י ד"ה 'כולן באין'. אבל התנאי שמתחילה לא בא אלא לכפר על מזבח החיצון, י"ל שאינו משום החובה של עתה, אלא מצד מה שהופרש לו מעיקרא, שכיוון שיוחד לעבודת פנים א"א לעשותו לחיצון דשם מצוות פנים עליו, ובזה לא הותר לשנות מקורבן לקורבן.

ויש לסייע סברא זו מהירושלמי שבועות פ"א ה"ה, שהקשה על מה שאמרו רבנן לר"ש במשנה: "אם כן יהיו של יוה"כ קריבין בר"ח אבל היאך של ר"ח קריבין ביוה"כ לכפר כפרה שאינה שלה וכו'": "א"ר יוסי דרומייתא קומי רבי יונה ההן צורכה למיתני, א"כ יהו של ראשי חודשים קריבין ביוה"כ, שכן מעלין בקודש ואין מורידין, אבל של יוה"כ אין קריבין בר"ח שאין מורידין בקודש", ופירש הפני משה ד"ה 'הכין צורכה למיתני': "איפכא מיבעי להו להשיב,

יז. והיינו משום דמצד מצוות ההגרלה תלויין זה בזה לקבוע מי מביניהם שעיר פנימי. ויתר על כן, עיין גבורת ארי סו: ד"ה עתי שכתב דכיון דשני שעירי יוה"כ מעכבין זא"ז כדתנן

דלא חל ע"י הנחת הלחם על שולחן של זהב גדר קדושה המצריך בו דין זהב. ושם למדו דין דאין מורידין מ"ש ויקם משה את המשכן ויתן את אדניו וכו', ופרש"י באי נמי: "דלא סייעוהו אחיו הכהנים בהקמת העמודים וכו' ש"מ דאין מורידין לפיכך לא נתעסקו בו אחרים". וגם בזה הרי לא שייך חלות גדר קדושה ע"י מה שנתעסק בו משה, שיצריך שלא יתעסקו בו אחרים. ועל כן גם בנדון דידן, אע"ג דבטלה קביעתו לשעיר פנימי י"ל דיהיה אסור להוריד בו מצד מה שהיה מופרש לפנימי. ועל כן לא יכול לשנותם לשעיר חיצון. ט

הגורל בטלה קביעותן לשעיר פנימי ומשתלח, מ"מ מהני מה שכבר היו במעלה זו ע"י הגורל לכך, שגם עתה אין מורידין בהם, משום דהדין שמעלין בקודש ואין מורידין אינו משום מעלה שחלה עתה על החפצא של הקודש ואסור לשנות בה, אלא הוא דין בגדרי המעשה - הנהגה בענייני קודש, שאין לשנות לגריעותא באופני המעשה. וכמו שלמדו במנחות צ"ט. דמניח לחם הפנים בחוץ על שולחן של כסף ובפנים בהיכל על שולחן לחם הפנים שהוא של זהב, ואח"כ כשמוציאו מניחו ג"כ על שולחן זהב משום מעלין בקודש ואין מורידין, אע"ג

סוף פ"ג דמנחות וכדמוכח בכולי פירקין, הוה ליה שעיר של שם ושל עזאזל כחד וכאילו הם קורבן א' ושחיתת שעיר של שם דדחי יוה"כ מהני לשל עזאזל כאילו הוא גופו ועיין ח"י הרשב"א שבועות יג: ד"ה חומר בשעיר. ולפ"ז י"ל דמעלת הקודש היא גם מצד השעיר המשתלח ולא רק ביחס לשעיר הפנימי.

יח. ולא דמי הא לכל הפרשה בטעות וללב ב"ד מתנה וכל כה"ג דאמרינן דיוצא לחולין ומותר לכל דבר. דהתם פוקע ממנו קדוה"ג. וגם הווי למפרע. משא"כ בהגרלה דאינו למפרע וגם לא פוקעת מהשעירים קדוה"ג אלא רק הפרשתו לשעיר פנימי ומשתלח, ועל כן הדין בזה הוא מעלין בקודש ואין מורידין.

יט. וכל זה אינו אלא לדרך שביארנו לעיל שקביעות הגרלה בטלה מכאן ואילך. אבל לצד דבטלה למפרע כהפרשה בטעות, א"א לומר כן שהרי נמצא שלא היה בו צד פנימי מעולם.

לשון של זהורית ושעיר המשתלח [דף ס"ז]

הרב בניציון בן פזי

אנן; של שעיר המשתלח דבעי חלוקה - בעי שיעור, ושל פרה דלא בעי חלוקה - לא בעי שיעור.

ומבאר רש"י:

"דבעי חלוקה - כדתנן לקמן (ס"ז): מה היה עושה המשלח את השעיר - חולק לשון זהורית, חציו קשר בסלע וחציו קשר בין קרניו."

א"כ ברור לדעתו ששני הלשונות הם בעצם אותו לשון. ולכן לשון זה צריך שיעור. ולפי זה נראה פשוט שגם קודם לכן, בזמן שמעון הצדיק, כשלא היו שולחים את הלשון לצוק, אלא קושרים אותו על הפתח, היה זה אותו הלשון שבו סימנו את השעיר. וקודם שילוחו היו מסירים ממנו את הלשון וקושרים בפתח. וכן מבואר ברש"י על הברייתא בדף לט ע"א:

"תנו רבנן: ארבעים שנה שמש שמעון הצדיק היה גורל עולה בימין, מכאן ואילך - פעמים עולה בימין פעמים עולה בשמאל. והיה לשון של זהורית מלבין, מכאן ואילך פעמים מלבין פעמים אינו מלבין". ומבאר רש"י: "לשון של זהורית - צמר סרוק ומשוך כמין לשון, וצבוע אדום, וקושרין אותו בראש שעיר המשתלח והיה מלבין מאיליו, והוא סימן שמחל הקדוש ברוך הוא לישראל, שנאמר (ישעיה פ"א) אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו".

עולה מדבריו שאף בתקופת שמעון הצדיק הלשון שבראש השעיר הוא גם הלשון שמלבין, כי אותו היו תולים על הפתח לאחר שסימנו בו את השעיר.

שיטת רש"י בביאור המשנה בשקלים

אמנם המשנה במסכת שקלים (פרק ד' משנה

לשון של זהורית מוזכר בשני הקשרים בתיאור עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים שבמשנה.

פעם אחת לאחר ההגדלה בין שני השעירים ובה מדובר על הכהן הגדול (דף מא ע"ב): "קשר לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח והעמידו כנגד בית שילוחו".

ובפעם השניה בעת דחייתו של השעיר לצוק ובה מדובר על האיש המוליך את השעיר לעזאזל (דף סז ע"א):

"מה היה עושה? חולק לשון של זהורית חציו קשור בסלע וחציו בין קרניו".

על דין זה כותבת הגמרא שם שבתחילה היו קושרים את הלשון על הפתח ולבסוף התקינו לשולחו עם השעיר:

"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".

שיטת רש"י - לשון אחד לקשירה ולהלבנה

באופן פשוט מתבאר שאותו הלשון המתואר בדף מ"א, שבו הוא מסמן את השעיר, הוא גם זה שאותו הוא מחלק בבואו לדחות את השעיר לצוק. וכן עולה מדברי הגמרא על המשנה בדף מ"א:

"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

וכיון שגם הלשון של השעיר שייך לאותה קטגוריה – גם הוא הלמ"מ, וא"כ מדוע שלא יבוא מתרומת הלשכה?^ב והריבב"ן שם על המשנה ביאר שבאמת לשון אחד היה, ובכ"ז הזכירה המשנה שני לשונות – אחד קודם התקנה שאותו היו תולים בפתח האולם, והוא היה בא מתרומת הלשכה. ואחד לאחר התקנה, שנשלח עם השעיר והוא היה בא רק משיירי הלשכה. ומדבריו משמע שכל עוד היו תולין אותו בפנים נחשב צורך פנים ובא מתרומת הלשכה. אמנם, ברגע שתיקנו לשולחו חשיבא צורך חוץ ככבש שעיר וכד'. ומשמע שעצם שימת הלשון על השעיר כנגד בית שילוחו לא חשיבא עבודה, ורק התליה על פתח האולם נחשבת צורך פנים. ולפי זה באמת ניתן לומר שעיקרו של הלשון הוא הלמ"מ, והתקנה לשולחו עם השעיר הורידה אותו מדרגתו, ועל כן לאחר התקנה הלשון בא משיירי הלשכה. אולם דרך זו קשה מאד בדברי הגמרא בדף מ"א: "אמר רב יוסף ב' לשונות שמעתי", וביארה הגמרא שכיוון דבעי חלוקה צריכה שיעור. וכן ביאר רש"י בהמשך על דברי רבי יוחנן, שלשון של ב' סלעים הוא של שעיר המשתלח, שזה כדי שיהיה שיעור לסלע ולבין קרניו. וקשה והלא מדינא קודם שמעון הצדיק כלל לא היה צריך חלוקה? וע"כ נראה לומר שסובר רש"י ודעמיה שאין כאן הלמ"מ אלא תקנה דרבנן לשיעור הלשון בכל אחד מהדינים. ובאמת בלשון המשתלח עסקינן, ודלא כרמב"ם שמשמע מדבריו שזוהי הלמ"מ. לסיכום: לשיטת רש"י לשון אחד היה

א', הדנה במקור הכסף ממנו היו קונים את הלשון, אומרת: "פרה ושעיר המשתלח ולשון של זהורית מתרומת הלשכה. כבש פרה וכבש שעיר המשתלח ולשון שבין קרניו משיירי הלשכה." משמע שבשני לשונות שונות עסקינן. וכתבו המפרשים שם^א שלשון של זהורית המוזכר ברישא הוא של הפרה, אע"פ שמוזכר בצמוד לשעיר. וע"כ הוא בא מתרומת הלשכה. ולשון שבין קרניו הוא של שעיר המשתלח, וכיוון שנועד רק לצורך עדות על הלבנת החטאים אינו חלק מהעבודה ובא משיירי הלשכה. אמנם קצת קשה שלשון זה אמרה עליו הגמרא ביומא מא: "כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: שלש לשונות שמעתי, אחת של פרה, ואחת של שעיר המשתלח, ואחת של מצורע. אחת משקל עשרה זוז, ואחת משקל שני סלעים, ואחת משקל שקל, ואין לי לפרש. כי אתא רבין פירשה משמיה דרבי יונתן: של פרה - משקל עשרה זוז, ושל שעיר המשתלח - משקל שני סלעים, של מצורע - משקל שקל." וברמב"ם הלכות טומאת צרעת (פי"א ה"א) גבי לשון של מצורע מבואר שהוא הלמ"מ וזה לשונו: "ונוטל עץ ארו ומצותו שיהיה ארכו אמה ועוביו כרביע כרע מכרעי המטה, ואזוב שאין לו שם לווי כמו שביארנו אין פחות מטפח, ושני תולעת משקלו שקל, ואם טעמו פסלו כצביעת התכלת, וכל השיעורים הלכה"

א. הרב מברטנורא.

ב. ואכן הרמב"ם עצמו בהלכות שקלים (ד א) כתב שהלשון הזה שקושרים בין קרניו היה בא מתרומת הלשכה! וכתב המל"מ שהגירסה שלפנינו טעות היא וצריך לגרוס לשון של זהורית סתם והכוונה ללשון של שריפת הפרה וזה דוחק. ועיין לקמן בביאור דעת הרמב"ם.

ומשקלו ב' סלעים מתקנת חכמים. וקודם התקנה היה לשון זה נקשר על הפתח ובא מתרומת הלשכה. לאחר התקנה היה הלשון נשלח עם השעיר ובא משיירי הלשכה.

שיטת תו"י התורא"ש והסמ"ג - ב' לשונות הן

התו"י לקמן ס"ז (וכן הריטב"א והתורא"ש) העירו על דברי המשנה העוסקת בלשון שנתחלק בראש שעיר ובסלע, שאין זה אותו לשון שהיו קושרים בראש שעיר המשתלח (דף מ"א). והסתמכו על דברי המשנה בשקלים שהזכירה שני לשונות ושניהם שייכים לשעיר!

וכן מפורש בדברי הסמ"ג (עשה ר"ט):
"ושנינו במסכת שקלים שזה הלשון (שחולק בסלע בעת דחייתו) היה בא משיירי הלשכה. ולשון של מעלה שקושר בראשו היה בא מתרומת הלשכה."
וכן מפורש בגירסת המשנה על פי ילקוט שמעוני (רמז שפ"ו):

"פרה ולשון של זהורית שבראש שעיר המשתלח באין מתרומת הלשכה, כבש פרה וכבש שעיר המשתלח ולשון שבין קרניו ואמת המים וחומת העיר ומגדלותיה וכל צרכי העיר באין משיירי הלשכה."

עולה מדבריהם שהיו ב' לשונות אחד שניתן בראש השעיר לסמנו והשני למטרת הלבנה שבתחילה היה תלוי על הפתח ולבסוף נשלח למדבר ושם הלבין.^ג

והנה, לעיל בדף מא לגבי דברי הגמרא: "דבעי חלוקה" התו"י עצמם וכן הריטב"א צידדו כדעת רש"י! וזה לשון הריטב"א: "של שעיר המשתלח דבעי חלוקה בעי שיעור – פרש"י ז"ל דבעי חלוקה מדתנן לקמן במכילתין בשעת שלוחו נותן חציו

על הסלע וחציו על קרניו. פי' לפירושו דמסתמא מזה הלשון שקושרו הוא עצמו שנינו לקמן דמחלקו והיינו דלא אדכר בשעיר המשתלח אלא לשון אחד. ויש שפירשו דבעי חלוקה שנותן חציו בשל שם וחציו בשל עזאזל דתרוייהו בעו קשירה כדאסקי' לעיל ופי' רש"י ז"ל הוא הנכון יותר."

והעיר שם המגיה על הריטב"א, שאין זה תואם עם דעתם בדף סז, שהרי שם נקטו דלא כרש"י! וע"כ שיצטרכו לבאר שהחלוקה שעליה דובר בדף מא היא חלוקה בין שני השעירים ובאמת נעשתה בלשון שנועדה לסימון, ומדוע מיאנו בדרך זו וצידדו בדברי רש"י?

ונראה ליישב דבריהם על פי מה שהקשו התו"י עצמם בדף מב. : מדוע לר' יוחנן בלשון של מצורע בעינן ב' סלעים והלא אם מצד חלוקה בב' שקלים סגי – לכל אחד שקל כבמצורע! ותירצו: "ושמא גמרא גמר לה דבעינן הכי".

ונראה שכוונתם לומר דלא כרש"י שביאר השיעור של ב' סלעים מצד חלוקה, אלא שר' יוחנן חולק על רב יוסף וס"ל שכך היא הלכה בלא טעם. ולפי זה באמת את הלשון שקושרים בראש השעיר לא חולקים כלל! ובדרך זו הלכו המפרשים הנ"ל בדף ס"ז, וע"כ כתבו שאין זה אותו לשון. אמנם בדברי רב יוסף שהזכיר במפורש את ענין החלוקה שם יותר נראה פירוש רש"י שבחלוקה של לשון שבין קרניו עסקינן ולא בחלוקה שלא הוזכרה בשום מקום בין שני השעירים. ואתי שפיר דבריהם.

ולפי זה יצא שרב יוסף סובר שזה אותו לשון שחולקים ושני הלשונות לשון אחד

ג. ויעויין לקמן בהערה הבאה שייכתן ולשיטתם רק לאחר התקנה השתמשו בשני לשונות וקודם לכן אותו לשון שימשה גם לקשירה בראש השעיר וגם לתליה על הפתח.

תמיד, גם קודם התקנה.

וכעין זה מובא בשם הגר"ח^ה, שכיוון שעיקר לשון של זהורית הוא חובה לשעיר המשתלח, והיה מלבין רק לאחר שנעשית מצוותו של השעיר, אין בקשירתו ונשיאתו במדבר משום מחמר. משמע מדבריו שהלשון הוא חלק משילוחו של השעיר, וא"כ בוודאי שזה לא קשור לתקנה שמחמתה הפסיקו לתלות את הלשון על פתח האולם. אמנם לפי מה שכתבנו קשים דברי הגמרא בדף ס"ז:

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.

ולפי דברינו גם קודם לכן היה לשון של זהורית נשלח עם השעיר, ומה פירוש "התקינו שיהיו קושרים אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו"?

ויש לומר באופן חדש, שכוונת הברייתא לומר שבכל מקרה היה הלשון צמוד לשעיר עד הסוף אלא שהתקינו שיהיו חולקים אותו בין הסלע לקרני השעיר. שזה לא היו עושים קודם לכן. כלומר שלא עצם שליחת הלשון היא התקנה אלא חלוקתה בסלע.¹

הם, וממילא אין דינו מדאורייתא אלא תקנת חכמים. ור' יוחנן ס"ל ששני לשונות הם, וע"כ נקט שיעורה ב' סלעים וגמרא גמר לה.

ומה שהעיר שם עוד המגיה לפירושם של התו"י מדוע לא הוסיפה הגמרא עוד לשון ובמקום ב' לשונות היו ג', לא קשה כלל, דבדבריו רב יוסף שדיבר במפורש על חלוקה, באמת אין עוד לשון. ולדברי רבי יוחנן נמנו רק הלשונות שהם הלמ"מ ורק לשון אחד הוא הלמ"מ ומעיקר הדין, והלשון השני אינו אלא הנהגה.

דרך נוספת ליישוב המשנה בשקלים

והנה שיטת התו"י שב' לשונות היו צריכה עיון, שא"כ בזמן שמעון הצדיק מדוע לא השתמשו באותו הלשון גם לקשירה בראש השעיר וגם לתליה על הפתח? והרי אם באמת הקשירה נועדה רק לסימן ולאחר מכן לפני צאתו לדרך הסירו את הלשון מראשו, מדוע צריך עוד לשון?^ד

והיה נראה לומר שגם בזמן שמעון הצדיק שני לשונות היו, אותו הלשון שהיה על ראש השעיר נשאר על ראשו עד הגעתו למדבר! ומלבדו היה עוד לשון שנתלה על הפתח. אמנם לאחר שביטלו את תליית הלשון במקדש, שאירו את הלשון העיקרי שהיה על ראשו והלך עימו למדבר. ולפי זה הלשון הופך להיות חלק מהשעיר ואינו נפרד ממנו עד הגעתו למדבר! וכך היה

ד. ובספר "בד קודש" לגרב"ד פוברסקי אכן הקשה כן וכתב ליישב: "שכיוון שמתרומת הלשכה אין נוטלים אלא לצורך קרבן שוב א"א להשתמש בו לצורך אחר, והרי מפסידים אותו שחולקין אותו לשניים וחציו (שבין קרניו) נפסד..." ומדבריו עולה שבאמת קודם התקנה היה רק לשון אחד והיו משתמשים בו לסימון השעיר ומיד אח"כ תולים אותו על פתח האולם. ורק לאחר התקנה לא רצו להפסיד את הלשון שבא מתרה"ל ולכן שלחו אותו עם לשון אחרת.

ה. חידושי הגרי"ז זבחים ק"ג ע"ב.

ו. וקצת נוטה כך משמעות לשון הגמרא שלא כתבה התקינה שיהיו שולחין אותו למדבר

קושיה שהרי תמיד היו שולחים את השעיר עם הלשון למדבר, ואין זו תקנה מאוחרת.^ח וממילא ברור שאין כאן בעיה של מחמר.

דעת הרמב"ם

הרמב"ם הזכיר רק את הלשון שנקשר בראש השעיר ומתחלק בסלע וכתב עליו שבא מתרומת הלשכה! ודבריו צ"ב שהרי משנה מפורשת היא בשקלים שלשון שבין קרניו בא משיירי הלשכה! ולעיל כבר הזכרנו את דברי המל"מ שט"ס היא בדברי הרמב"ם ומתקן הגירסה בשני מקומות, ודוחק.^ט ונראה לומר בדעת הרמב"ם דסובר כשיטת הסמ"ג והתוס' ישנים דב' לשונות היו אלא שמבאר אחרת את המשנה. לדעתו היו שני לשונות: לשון אחד נועד לשימושים העיקריים והוא חלק מעבודת היום. והלשון השני אינו אלא מנהג. הלשון הראשון היה נקשר בשלב ראשון על ראש השעיר כדי לסמנו, ולאחר מכן תלו את אותו לשון עצמו על פתח האולם. זה הלשון שבא מתרומת הלשכה.

מלבדו היה גם מנהג לשלח את השעיר עם לשון נוסף לצורך האיש העתי שיראה גם הוא את הלבנת הלשון – לשון זה היה בא רק משיירי הלשכה בדומה לכבש שתיקנו מפני הבבליים, כיוון שאינו צורך עיקרי. לאחר שהפסיק הלשון להלבין תמיד, לקחו

ועל פי זה המשנה בשקלים עסקה בתקופה של שמעון הצדיק שאז באמת היו ב' לשונות. אמנם לאחר התקנה נשאר לשון אחד שנקשר בראשו לסימון ואח"כ הלך עימו עד למדבר.

ולפי זה תתורץ קושיה נוספת: מה הטעם של המשנה בשקלים (על פי גירסת התו"י ודעמיה)? מדוע באמת הלשון שעל הפתח בא מתרומת הלשכה והלשון שעל ראשו משיירי הלשכה?

אמנם על פי דברינו תוסבר המשנה היטב, שהרי הלשון שבין קרניו – זה שניתן על השעיר לסמנו, הולך עימו למדבר! וכך היה תמיד אף קודם שמעון הצדיק. וא"כ הרי צורך חוץ ומשום כך הוא בא משיירי הלשכה וכפי שכתב הריבב"ן.^ז לעומת זאת, הלשון שנתלה על הפתח הרי צורך פנים.

והנה התו"י בדף ס"ז הקשה וז"ל:

וא"ת למה ידחה הבאת הלשון חוץ לתחום וכי הרי זה כמו דחיית השעיר בשבת ובטומאה? וי"ל שאין מביאים אותו ביום הכיפורים שכבר הביאוהו מאתמול. אי נמי על ראש השעיר מביאין אותו דמחמר כלאחר יד הוא...^י

ובפשטות הקשו מכח דברי הגמרא שהתקינו שיהיו חולקים אותו, כיצד חידשו כזו תקנה והרי זה כרוך באיסורים. אמנם לדברינו אין

וקושרין אותו וכי משמע שגם קודם לכן היה נשלח השעיר עם לשון של זהורית. אמנם ייתכן שדקדוק לשון זה מסייע דווקא לתירוץ הראשון של התו"י שמובא לקמן שהלשון היה מחכה לשעיר במדבר.

ז. לדעתו מדובר בתקופה שלאחר שמעון הצדיק, אמנם לטעמנו גם קודם לכן הרי צורך חוץ. ח. ובה יתיישבו גם שאר הקושיות שמקשים האחרונים (הגבורת ארי ועוד) כיצד קושרים בשבת וכיצד משתמשין בשעיר שהוא קודש.

ט. ויעויין עוד ב"שקל הקודש" לגר"ח קנייבסקי שליט"א שכתב באופן אחר שהרמב"ם כלל לא גרס בסיפא שבמשנה "לשון שבין קרניו", ממילא רק הלשון שברישא הוא הלשון של השעיר והוא אכן בא מתרומת הלשכה. והעיר בעצמו על דבריו, שבפיהמ"ש איתא להדיא בדברי הרמב"ם גם בסיפא "לשון שבין קרניו". וכתב שייתכן ואח"כ מצא הרמב"ם גירסא אחרת. והדוחק מבואר.

לקיים שם את: "אם יהיו חטאיכם וכו'".^{יא}
 יב

האם היה צורך להודיע על הגעת השעיר למדבר?

במשנה בסוף פרק שישי איתא: "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 חדרו שלשה מילין הולכין מיל וחזרין מיל ושוהין כדי מיל ויודעין שהגיע שעיר למדבר רבי ישמעאל אומר והלא סימן אחר היה להם לשון של זהורית היה קשור על פתחו של היכל וכשהגיע שעיר למדבר היה הלשון מלבין שנאמר אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו".

והקשה ה"מלאכת שלמה" מה מקום יש למחלוקת בין ר' ישמעאל לת"ק ור' יהודה, והלא לכולי עלמא קודם שמעון הצדיק היה הלשון תלוי ולא היה צורך באמצעים אחרים, ולאחר מותו היו שולחים את הלשון למדבר וממילא היה צורך להעביר את ההודעה על הגעתו למדבר באופן אחר! ועוד הקשה מדוע נקט ר' ישמעאל בדבריו: "פתח ההיכל" בניגוד למוזכר לעיל בפרקנו: "פתח האולם"?

ובתוי"ט כתב שר' ישמעאל דיבר קודם התקנה. ודבריו תמוהין שא"כ מדוע נקט

את הלשון העיקרי, זה שמסמנים בו את השעיר, ואותו עצמו שלחו למדבר עם השעיר ע"מ שבו יתקיים: "אם יהיו חטאיכם כשנים וכו'".

עפ"ז יובנו היטב דברי הגמרא: "התקינו שיהו קושרין אותו חציו בסלע וכו'" התקנה הייתה שהלשון החשוב והעיקרי – אותו לשון שבו מסמנים את השעיר וקודם לכן נתלה על פתח האולם – מכאן ואילך הוא זה שילך עם השעיר למדבר וקיום "אם יהיו חטאיכם כשנים..." יהיה על ידו במדבר במקום במקדש.

לפי זה ברור מדוע הזכיר הרמב"ם רק את הלשון שבא מתרומת הלשכה, כיוון שהוא דיבר להלכה על התקופה שאחר שמעון הצדיק, והלשון העיקרי הוא זה שהיה נשלח והוא בא מתרומת הלשכה.^י

ונראה עוד לומר שהרמב"ם מצא רמז לדבריו במשנה במסכת שבת (פ"ט מ"ג):

"מנין שקושרין לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח שנאמר (ישעיה א) אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו"

המשנה הזכירה את הלשון שבראש השעיר שהוא הלשון שניתן לסימונו כמבואר במסכת יומא פרק ד', ועליו הזכירה את הלבנת החטאים. ברור אם כן, שאותו לשון שבתחילה נקשר בראש השעיר הוא גם שימש לקיום הפסוק. ובתקופה מאוחרת יותר הוא זה שיצא יחד עם השעיר למדבר

י. בזה כמובן תהיה נפ"מ בין התוי"ט והסמ"ג לרמב"ם שלשיטתם הלשון היוצא לחוץ לאחר שמעון הצדיק בא משיירי הלשכה ולדעת הרמב"ם מתרומת הלשכה.

יא. אמנם בזה ישו רש"י והרמב"ם וגם לרש"י המשנה מוסברת היטב שלשון אחד היה. אלא שלדעתו היה בא דווקא משיירי הלשכה אע"פ שמקורו מדברי קבלה ובזה שיטת הרמב"ם נראית יותר.

יב. ובזה תיושב קושיית התוס' חדשים שם מדוע הזכירה המשנה את קשירת השני בין קרני השעיר והרי קודם התקנה היה הלשון נקשר על פתח ההיכל והיה לו לשנות עיקר התקנה! ותירצו שנקטה המשנה דבר שיש בו קצת איסור בדומה לשאר הדוגמאות שם (סיכה כשתיה ביוה"כ ועוד). ולנ"ל אתי שפיר שזהו הלשון שנתלה בפתח ובו קוימה הלבנת החטאים.

לשון גם בין קרניו של השעיר וכדכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם. וממילא ר' ישמעאל לא חולק כלל על מתניתין דלעיל שתיארה את חלוקת הלשון ודחייתו לצוק ורק במשנתנו העיר שאין צורך בסימנים נוספים והלשון היה מעיד על הגעת השעיר. אמנם לכאורה יצא שר' ישמעאל חולק על הברייתא דלעיל (לט א) שכתבה שאחרי שמעון הצדיק הלשון לא תמיד הלבין, ור' ישמעאל סובר שאפשר "לסמוך" על הלבנת הלשון.

עוד ייתכן לומר שכיוון שברוב הפעמים הלבין הלשון, היו סומכים על הלבנת לשון בצירוף דברי ר' יהודה, דהיינו שהיו מחשבים את הזמן של כדי הלוחך ג' מילין ואם ראו שעבר זמן זה ולא הלבין הלשון הבינו שכנראה אינם ראויים וסמכו על כדי הלוחך ג' מילין. אמנם לדעת ת"ק לא היה כלל לשון תלוי כדי שלא יהיו עצבין ועל כן אין ברירה אלא להשתמש בשיטת הסודרין.

ועוד יש לומר ע"פ הגמרא בר"ה (לא ב): "ותניא ארבעים שנה קודם שנחרב הבית לא היה לשון של זהורית מלבין אלא מאדים". ומדקדוק הלשון משמע שהלשון היה משתנה גם לאחר מכן והיה מאדים יתר על צבעו הרגיל! י" לפי זה ייתכן וזו כוונתו של ר' ישמעאל שגם לאחר שמעון הצדיק וסמוך לחורבן היה הלשון משתנה, אלא שבמקום הלבין היה מאדים וע"כ ידעו מתי הגיע השעיר למדבר.

בלשון תימה: "והלא סימן אחר היה להם." והרי ברור שכשהיו יכולים להשתמש בסימן זה השתמשו ורק לאחר מכן נאלצו להשתמש בשיטת הסודרין?

ובספר "גחלי אש" (לר' ירוחם וולפיש, סימן לב) יישב שתי הקושיות בחדא מחתא, שישנה מחלוקת בין ר' ישמעאל לת"ק ור' יהודה האם היו קושרים את הלשון בפתח האולם או בפתח ההיכל. לדעת ת"ק ור' יהודה היו קושרים בפתח האולם וממילא היו ישראל יכולים לראותו והצטערו כשלא הלבין וע"כ תיקנו לשולחו למדבר. לעומת זאת לדעת ר' ישמעאל היו תולים אותו בפתח ההיכל ואח"כ תיקנו לתלותו בפתח ההיכל מבפנים! וממילא לא היו ישראל מסתכלין בו ומצטערים, ועל כן השאירוהו שם והיה להם סימן על הגעתו למדבר.

ודבריו קשים דא"כ חולק ר' ישמעאל על כל התקנה ועל חלוקת הלשון בסלע ובין קרניו שהופיעה לעיל בפרקנו ומדוע רק כעת "נזכרה" המשנה לשנותו? ועוד שהרי לעיל שנינו בברייתא שמשמת שמעון הצדיק פעמים שלא היה מלבין וא"כ לא תמיד היה אפשר להעזר בסימן זה?

ולדברינו אתי שפיר כי תמיד היו ב' לשונות אחד על פתח האולם ואחד על ראש השעיר שהלך איתו לעזאזל. וכל המחלוקת היא האם הלשון שהיה על הפתח גרם שיהיו עצבין או לא. לדעת ת"ק הפסיקו לתלותו מאחר שהיו מסתכלין בו, ולדעת ר' ישמעאל כיון שתלוהו בפנים לא היו עצבים כי לא היו יכולים לראותו. אבל לכולי עלמא היה

יג. ועל פי שיטה זו תובן היטב הגירסא במשנה: "ועוד אמר ר' יהודה" במקום ר' ישמעאל אומר (מופיע בשינויי נוסחאות על המשנה) שאת שני הסימנים נתן ר' יהודה ואחד משלים את חבירו.

יד. וכן איתא ב"קרבן העדה" על הירושלמי (יומא פרק ו ה"ה ד"ה ויש מהן) שגם שם נאמר ש"יש מהן שהיה מלבין ויש מהן שהיה מאדים" וכתב קרבן העדה: "כלומר לא היה מלבין, אי נמי היה הלשון מאדים יותר".

ההמתנה בעבודת יוה"כ עד שיגיע שיעור למדבר [דף ס"ח]

הרב ירון סולברג

בגמ' בתחילת פרק שביעי איתא שהקריאה איננה עבודה אלא "צורך עבודה" ולרש"י נצטרך לומר שהכהן מעוכב גם מביצוע "צורך עבודה" ולא רק מעבודה גמורה.

השפת אמת הקשה על רש"י: "מפי' רש"י נראה דמה"ת אסור להתחיל בעבודה אחרת קודם שהגיע שיעור למדבר. ולפ"ז צ"ע איך יכולין לסמוך על הסימן של ההילוך ג' מילין דאמר ר' יהודה, דאפשר שהיה איזו עיכוב בדרך. ולולי דברי רש"י היה נראה דאין זה מה"ת, רק משום דבא לקרות הפרשה נכון יותר שיגמור כל המצוה ויקרא אח"כ, לומר שקיים כפי הנאמר בתורה, ולכן א"צ בירור גמור רק באומד הדעת."

השפת אמת תמה לדרכו של רש"י שהעיכוב הוא מן התורה, איך אפשר לסמוך על אומדנא, על אותו סימן המוזכר במשנה בדבריו של ר' יהודה. ורצה השפ"א לבאר שהסיבה שיש להמתין עם הקריאה עד להגעת השעיר למדבר היא לצורך הקריאה.

בירושלמי [פ"ז ה"א]: "מניין לקריאת הפרשה? רבי אידי בשם רבי יצחק: 'ויעש' מה תלמוד לומר 'כאשר צוה ה' את משה' מיכן לקריאת הפרשה."

הכהן מצווה לקרוא ולהראות לעם שקיים את האמור בפרשה. נראים הדברים שלכך כיוון השפת אמת באומרו "משום דבא לקרות הפרשה נכון יותר שיגמור כל המצוה ויקרא אח"כ לומר שקיים כפי הנאמר בתורה", ולפי דרכו אין כלל עיכוב בעבודות אלא רק בגלל הקריאה. רצוי לקרוא לאחר שהגיע השעיר למדבר כדי שיוכל לומר

בעיצומה של עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים, לאחר שנתן הכהן הגדול את השעיר לעזאזל ביד האיש העיתי להוליכו למדבר, הייתה הפסקה גדולה בעבודת היום.

"אמרו לו לכהן גדול הגיע שיעור למדבר ומניין היו יודעין שהגיע שיעור למדבר דרכיות היו עושין ומניפין בסודרין ויודעין שהגיע שיעור למדבר אמר ר' יהודה והלא סימן גדול היה להם מירושלים ועד בית חדרו ג' מילין הולכין מיל וחזורין מיל ושוהין כדי מיל ויודעין שהגיע שיעור למדבר."

וברש"י: "אמרו לו לכהן גדול וכו' - שאינו רשאי להתחיל בעבודה אחרת, עד שהגיע שיעור למדבר שנאמר 'ושלח את השעיר במדבר', ואחר כך ואת חלב החטאת יקטיר המזבחה."

שמענו כאן בדברי רש"י שלאחר שילוח השעיר אין הכהן רשאי להתחיל עבודה אחרת עד שיגיע השעיר למדבר.

יש לברר בשיטת רש"י מה א"א לעשות עד שיגיע השעיר למדבר.

הפסוק שציין רש"י עוסק בהקטרת אימורי הפר והשעיר, ולפי זה ניתן היה להבין שהעיכוב הוא רק מעבודה זו, ואולי מעבודות נוספות המפורשות בפרשה. אולם מהמשך דברי רש"י ניתן לדייק שגם לקרוא בתורה לא יכול, שכך פירש"י על הגמ' "כיון שהגיע שיעור למדבר נעשית מצותו"- "ומתחיל לקרות הפרשה". לעומת הראשונים שנראה לקמן^א שהעיכוב הוא רק בעבודות היום אך לקרוא בתורה ניתן היה.

א. שיטת הר"י מלוניל

זו. (ע' מקדש דוד סי' כ"ד סק"א שהניח בצ"ע מדוע סתם הרמב"ם שנעשית מלאכה זו בכה"ג).

עכ"פ לרש"י, שע"פ פשוטו הכה"ג הוא זה שקרע את האימורים, נצטרך לומר דזו לא מלאכה חשובה העומדת בפני עצמה ושייך בה דין ההמתנה. פעולת קריעת האימורים היא רק הכנה להקטרה שתיעשה אחר כך. וכך מצינו בליקוטי הלכות לבעל החפץ חיים שכתב: "דמאחר דקיי"ל שאינו רשאי להתחיל בשום עבודה ואף לקרות בתורה עד שיגיע שיעור למדבר, לכן הכין את עצמו בעת הזה למסור הפר והשעיר לשריפה."

בנוסף, ניתן לדייק מהסוגיא בדף ע"א. ששריפת הפר והשעיר צריכה להיעשות בצמוד – עד כמה שניתן – לשילוח השעיר לעזאזל. כך נאמר שם בדברי אביי: "אמר קרא: 'והמשלח', 'והשורף' – מה משלח דמעיקרא אף שורף דמעיקרא." ובתו"י על אתר: "ולכך מוקמינן ליה קודם אילו ואילו העם אחר שילוחו של שעיר מיד." וכן מצינו בתחילת פרק שביעי שהמשנה מדגישה: "הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין." וברמב"ם: "ובזמן קריאתו שורפין הפר והשעיר בבית הדשן." לא נתבאר לי מה היה ההכרח שיתבצעו שתי אלה: הקריאה והשרפה באותו הזמן. אך חזינן שיש הקפדה יתירה על כך שיעשו בו זמנית. ומכיוון שכך, יובן שצריך היה הכה"ג להכין כל האפשר לשריפה כדי שזו תתבצע בזמן הקריאה בתורה.

שקיים את עיקר עבודות היום. הקושי הגדול בדרכו זו של השפ"א, מדוע לא נדחה את הקריאה לאחר הטבילה השלישית או הרביעית. לו היינו עושים כך ניתן היה "להרוויח" קיום של כמה פס' נוספים בפרשה.²

קושי נוסף שיש לתת עליו את הדעת הוא המשנה הקודמת בפרק: "בא לו אצל פר ושעיר הנשרפין, קרען והוציא את אימוריהן, נתנן במגיס והקטירן על גבי המזבח. קלען במקלעות, והוציאן לבית השריפה." לכאורה יש כאן עבודה שנעשתה לאחר שילוח השעיר לעזאזל. לפי פשט המשנה היתה כאן הקטרת אימורים, אך בגמ' מתבאר שההקטרה נעשית לקמן. מכל מקום, קריעת האימורים והכנתם להקטרה נעשתה כאן ע"י הכהן הגדול. רש"י במשנה לא חש בזה שום קושי שכך פירש: "חזר לו התנא לסדרו הראשון שהוא מסדר עבודת כהן גדול, וקתני בא לו כהן גדול אצל פר ושעיר העומדים לישרף, אחר שמסר את המשתלח למי שהוא מוליכו, בא לו אצלם, וקרעם והוציא האימורין."

נראה מדברי רש"י דזו לא נחשבת עבודה כלל. והנצי"ב במרומי שדה פירש כך: "ולא תקשה ממעשה האמורין של פר ושעיר שנוטלין לפני שיודעין זה [שהגיע שעיר למדבר-י. ס.], ואע"ג דצורך עבודה היא אבל שאני התם שאין זו מלאכת כהן גדול כלל." למה התכוין באומרו "שאיין זו מלאכת כהן גדול כלל"? והלא רש"י בפירוש נקט שהכה"ג עשה זאת. בדוחק נאמר לדרכו של הנצי"ב שאין הכרח שהכה"ג יעשה מלאכה

ב. ע"י בהמשך שהבאנו דברי התו"י בהסבר עיתוי קריאת התורה ועל פיהם ניתן ליישב ד' השפ"א.

ג. כאמור כך הפשט ברש"י. ולא הבנתי דברי ערוך השולחן העתיד [קדשים סי' קס"א סקט"ו] שכתב שיש בזה מחלוקת בין רש"י להרמב"ם ולרש"י לא עשה הכהן שום מלאכה לרבות קריעת האימורים. וכבר תמה בזה בס' שמועת חיים [ב' רפ"ב].

ואפשר לומר אולי בתרי אנפי נוספים: יתכן, שרש"י נקט את הפסוק של האימורים לרבותא, לומר שאפילו הקטרה זו שתחילתה נעשתה כבר [כמו שלמדנו במשנה הקודמת], בכל זאת חשובה ההקטרה שטרם נעשתה עבודה, ולא ניתן לבצע אותה טרם הגעת השעיר למדבר.

באופן אחר ניתן ליישב ולומר שרש"י בדווקא נקט הפסוק שמירי באימורים, מכיוון שיש זיקה בין השעירים. שהרי ראינו בכמה מקומות ששני השעירים תלויים וקשורים זה בזה, וע"כ יש רבותא שאפילו הקטרת אימורי השעיר הפנימי ששייכת מאוד לשילוח השעיר לעזאזל דכחד קרבן הסי, גם היא תלויה ועומדת עד להגעתו למדבר.

שיטה נוספת שמצינו בדברי הראשונים היא שיטת הר"י מלוניל¹.

הר"י מלוניל מודה לרש"י שאין להתחיל בעבודה אחרת עד שיגיע השעיר למדבר. אולם לקרוא בתורה-אפשר: "לפי שאינו רשאי להתחיל בעבודה אחרת עד שהגיע שעיר למדבר... ולכך היה קורא בתורה כדמפרש ואזיל בעוד שהיו משלחין אותו לעזאזל."

הקושי הגדול בשיטת הר"י מלוניל הוא סידורן של המשניות. המשנה המסיימת את הפרק השישי בה נאמר כיצד מודיעים לכה"ג שהגיע השעיר למדבר, ומיד אחר כך פותח הפרק השביעי: "בא לו כהן גדול לקרות". משמע שעד כה הוא היה מעוכב מלקרוא.

אם נחזור לגופם של דברי רש"י ולראיה שהביא מסדר הפס' בפרשה, נראה שהמניעה מדין תורה היא דווקא מעבודות הכתובות בפרשה. וגם אם נאמר שלפי רש"י הקריאה בתורה ביוה"כ חיובה מדין תורה, כדמשמע מפירושו בר"פ בא לו: "בא לקרות את הפרשה דילפינן ממילואים", מ"מ נראה שמדין תורה יש להמתין דווקא עם העבודות הכתובות בפרשה עד להגעת השעיר למדבר. ולכן למד זאת מסדר הפסוקים, ומהקטרת החלב הכתובה לאחר שילוח השעיר. חכמים תקנו שגם עם הקריאה בתורה יש להמתין עד שיגיע השעיר למדבר. ע"פ זה לא יקשה איך למד רש"י מהקטרת החלב לקריאת התורה. כך באר הגרי"ש אלישיב בד' רש"י. וקושיית השפ"א ג"כ לא תהא קשה כעת. לגבי קריאת התורה, לכל הפחות, שבה החיוב להמתין עד הגעת השעיר למדבר הוא מדרבנן, שפיר נוכל לסמוך בזה על אומדנא.

לגבי אופן הלימוד ברש"י, יש להבין, שהרי בין "ושילח את השעיר במדבר" ובין "ואת חלב החטאת" מפרידים שני פסוקים. מחוור היה יותר לו רש"י היה מציין את הפסוק: "ויצא ועשה את עולתו" - ללמד על עולתו ועולת העם שצריכות להיות לאחר ההגעה למדבר.

בדברי האחרונים יש מי שרצה להגיה בדברי רש"י ולומר שצ"ל באמת את הפסוק הקודם.

התוי"ט והנצי"ב נקטו דא"ז בדווקא וה"ה שיכול היה רש"י לנקוט הפסוק הקודם.

ד. הערות במסכת יומא ס"ח ע"ב ד"ה מתניתין.

ה. עי' שיח יצחק לדף ס"ח ע"ב ד"ה אמרו לו שהביא כן בשם שיטה כתב יד.

ו. עי' למשל גבורת ארי ליומא ס"ו ע"ב ד"ה עתי: "הוה ליה שיער של שם ושל עזאזל כחד וכאילו הן קרבן אחד" ועי' הערות הגרי"ש אלישיב ליומא מ"א ע"א ד"ה וא"כ.

ז. וכן בריטבי"א ל"ה ע"ב ד"ה עבודת יחיד[כמו שצויין בסי' שערי היכל], אמנם במשנתנו כתב כרש"י.

אמנם בירושלמי^ח מצינו שהיתה גירסא אחרת בסדר המשניות בפרק: "בא לו אצל פרו וכו' אגן תנינן בא לו אצל הפר ואצל שעיר הנשרפין, אית תניי תני בא לו כהן גדול לקרות."

לאותה גירסא המובאת בירושלמי, מסתדרת מאוד שיטת הר"י מלוניל: קריאת התורה נעשתה מיד, ורק לצורך המשך עבודות היום חיכו להגעת השעיר למדבר. אך בר"י מלוניל עצמו נראה שגירסתו בסידור המשניות בפרק היא כגירסת ספרינו. לפי דרכו נצטרך לדחוק שאין לדרוש "סמוכים" בין תחילת פרק "בא לו" ובין סיום הפרק הקודם. בא לו כה"ג לקרוא עוד קודם לכן, עוד לפני המשנה שהזכירה הסימנים שעשו כדי להודיע שהגיע השעיר למדבר.

לשיטת הר"י לא קשה הקושיה ששאלנו קודם, איך למדו לקריאת התורה מדין הקטרת החלב. דבאמת לא למדו והקריאה מותרת. לדרך זו אף מיושב מדוע דווקא כעת באמצע היום הכה"ג קרא בתורה. כי לעשות עבודה אחרת מסדר היום לא יכול היה, וכיון שישנה חובת קריאה לכן מימש אותה כעת.

לפי רש"י באמת קשה קצת מדוע דווקא כעת קרא הכה"ג בתורה.

ישוב לענין ישנו בדברי התוספות ישנים בתחילת הפרק: "הכא הואיל והפסיק עבודת היום וגם עשה עיקר עבודות כפרה יש לקרות ולברך על המחילה ועל סדר הברכות. בירושלמי-מנין לקריאת הפרשה? ... ויעש, מה ת"ל 'כאשר ציווה ד' מכאן לקריאת הפרשה." נראה מדבריו שיש כאן שתי

סיבות מדוע נבחר העיתוי לקריאת התורה דווקא כעת: "הואיל והפסיק" מכיוון שעל כורחנו יש הפסקה בעבודת היום בגלל חובת ההמתנה להגעת השעיר למדבר, ומכיוון שעשה עיקר עבודות כפרה מתאים לקרוא כעת, כמו שמובא בתו"י שם מהירושלמי [שהובא לעיל] שהמקור לקריאה להראות שקיים הכהן את מה שכתוב בפרשה.

ואפשר שיש כאן הטעמה נוספת בתו"י, שהזכיר הברכות שהכהן מברך וביחוד: על המחילה. מתי שיך לברך ברכה זו? לאחר שהגיע השעיר למדבר והלבינה הלשון של זהורית^ט.

לפי זה יובן שלמרות שנשארו עבודות כפרה, כשעיר חטאת חיצון והקטרת האימורים, בכל זאת קרא כבר הכהן בתורה, מכיוון שכבר ישנה המחילה וצריך להודות עליה, זאת בצירוף לנאמר כבר שממילא הייתה הפסקה בעבודות היום בגלל החיוב להמתין עד הגעת השעיר למדבר.

בדברי הרמב"ם מצינו שיטה נוספת: "ואחר שמשלח את השעיר ביד מוליכו חוזר אצל הפר והשעיר... וקורען ומוציא את אימוריהן ונותנן בכלי ומקטירן על גבי המזבח ומחתך שאר בשרן חתיכות גדולות... ומשלחן ביד אחרים להוציאן לבית השריפה... כיון שהגיע שעיר למדבר יצא כהן גדול לעזרת הנשים לקרות בתורה ובזמן קריאתו שורפין הפר והשעיר בבית הדשן."

מבואר בדבריו שלקרא בתורה א"א היה עד שהגיע השעיר למדבר, אולם לקרוע את האימורים ולהכין החלקים שצריכים להישלח לשריפה אפשר. כך הבין המהר"י

ח. יומא פ"ו ה"ו

ט. ע"י חידושים וביאורים להגר"ש גריינמן [ס"ח ע"ב ד"ה מתניין] שבאר שבאמת לא הייתה מניעה מלקרוא את הפרשה מיד, והטעם שלא עשו כן הוא מפני שראוי לברך על המחילה לאחר השילוח והלבנת הלשון.

לעזרת נשים. עכ"ד. וכן הוא להדיא בלשון הרמב"ם כיון שהגיע שיעור למדבר יצא כה"ג לעזרת הנשים לקרות בתורה.^י לפי דרך זו באמת חלוק הרמב"ם עם רש"י. אין דין של עיכוב ממלאכה, אך ישנו דין שצריך להישאר במקומו עד לסיום העבודה. לפי זה באר הגרי"ד^י את מה שעשה הכה"ג במשנה הקודמת. הכהן הגדול עסק שם בקריעת האימורים והכנתם להקטרה. לעיל הוצרכנו לומר שאין זו ממש עבודה. אולם לדרך שנתבארה כעת, מעיקרא לא קשה. לא היה כל איסור להמשיך בעבודה בתוך העזרה.

והוסיף הגרי"ד והטעים מה שנתקשו הכל בד' הרמב"ם שכ' "ומקטירן על גבי המזבח". אמנם במשנה כתוב- "נתנן במגיס והקטירן על גבי מזבח" ואולם בגמ' נתבאר שהכוונה "להקטירן על גבי מזבח". ורש"י פירש שע"כ הלא לא היה מקטיר כעת אלא רק מאוחר יותר ולכן צ"ל "להקטיר" שרק הכין את האימורים להקטרה. מדוע איפוא כתב הרמב"ם כלשון המשנה ולא כמסקנת הגמרא. הכסף משנה וכן המהר"י קורקוס כתבו ליישב שהרמב"ם סמך על מה שכתב בפרק ד'.

אך הגרי"ד מבאר שלא רק שיותר לכהן הגדול להכין את האימורים להקטרה עוד קודם הגעת השעיר למדבר, אלא שיש סיבה בדווקא שהדבר יעשה כעת. עבודות הפר והשעיר המיוחדות ליום הכיפורים נעשות בבגדי לבן. לפי זה היה מקום לומר שגם ההקטרה של הפר והשעיר תיעשה בבגדי

קורקוס' שיהיה הבדל בין קריאת התורה לשאר עבודות: "וכתב רש"י שהטעם בזה לפי שאינו יכול להתחיל בעבודה עד שיגיע שיעור למדבר...ומדברי רבינו נראה שאינו נמנע מלעבוד אלא שאינו קורא עד שיגיע שיעור למדבר."

ולכאורה תמוה מהיכ"ת שקריאת התורה תהיה חמורה יותר משאר העבודות, ביחוד שמהפסוקים משמע שצריך להיות עיכוב בעבודות של סדר היום.

ב'הר המוריה' על הרמב"ם נראה שאף הרמב"ם מודה לרש"י, ומה שהוציא הכה"ג את האימורים והכין החלקים לשריפה אי"ז עבודה חשובה ולכן ניתן היה לעשותה עוד קודם שהגיע השעיר: "וזה היה מותר[הוצאת האימורים ושאר האמור בהל' ז'-י. ס.]תיכף משמסר השעיר למשלחו אבל לא היו שורפין את הבשר עד שהיה הכה"ג קורא וזה היה לאחר שהגיע השעיר למדבר." הקושי הגדול לפי מה שנתבאר עד כה בד' הרמב"ם, מדוע לא נזכר להדיא בדבריו שקיימת חובה זו או אחרת להתעכב בעבודה בזמן השילוח. ונראה שלכן מיאנו בדרך זו חכמי בריסק, הגר"ח^י, הגרי"ז והגרי"ד סולוביצקי. לשיטתם לא היה איסור להמשיך בעבודה, אמנם לפי דרכם ישנו יסוד חדש. הכהן הגדול צריך היה להישאר על עומדו במקום העבודה עד שזו מסתיימת: "מצאנו במשנה יומא...אמרו לו לכהן גדול הגיע שעיר למדבר...דקודם שנעשית מצותו לא היה רשאי לקרות ושמעתי מאאמו"ר...דהוא משום דעד גמר מצות שילוח הכה"ג צריך להיות עומד בעזרה ולא היה רשאי לצאת

י. כך גם נקט בערוה"ש קדשים סי' קס"א סט"ו

יא. חידושי הגר"ח על הש"ס עמ' ל"ד סי' נ"ז

יב. במכתב, נדפס בסוף חידושי הגרי"ז על הרמב"ם.

יג. שיעורי הגרי"ד-קונטרס עבודת יום הכיפורים לדף ס"ח ע"ב; הררי קדם סימן ע"ז וסימן פ"א הערה ז'

עבודה זו כולה צריכה להתבצע ע"י הכה"ג. ולכן אם יש בכלל מושג של איש עיתי שיכול לבצע את השילוח במקום הכה"ג, זה רק אם השליחות נמסרת לידי באופן ישיר. מתוך כך הגרי"ד אפילו הסתפק אם אפשר לשלוח בידי מי שאינו בר שליחות-קטן וכדו'. ואמנם הדבר אברהם^{טו} דחה מכל וכל את דברי החכם השואל שרצה לומר שצריך גברי שליחות. גם אחרונים נוספים^{טז} נקטו להדיא שאין כאן שליחות. מאידך יש לציין את הגמרא^{יז} המספרת על כך שהמשלח היה פוגש את הכה"ג ואומר לו 'עשינו שליחותך'^{יח}.

על כל פנים אפשר ללכת בדרכו של הגרי"ד, ולומר שאף אם אין זו ממש שליחות אכתי כיון שהכה"ג חייב לדאוג לשילוח, צריך השילוח לצאת ממנו.

הגרי"ד הביא גם ראייה מדין נטמא משלחו נכנס טמא לעזרה ומשלחו. לכאורה מהיכ"ת להתיר להיכנס לעזרה בטומאה? וכי א"א שהכה"ג יצא אליו החוצה ושם ימסור לו את השעיר? אלא שכמו שהתבאר כיון שהשילוח הוא חלק מעבודת היום, לכן הוא צריך להתבצע בעזרה ולא בחוץ. ואמנם בס' רינת יצחק^{יט} תמה על הדברים דסו"ס כיון שעצם העבודה נעשה בחוץ – השילוח הרי הוא בחוץ - מדוע העובר צריך להיות בפנים.

לבן, ובכל זאת הקטרת הפר והשעיר נעשית יחד עם אילו ואילו העם בבגדי זהב, ובאמת כך עולה מסדר הפס' בפרשה שתיעשה ההקטרה בבגדי זהב, ועוד שאין האימורים מעכבים. עכ"פ ממה שאמרה המשנה שיעשה הכה"ג את ההכנה להקטרה כעת, למד הגרי"ד דזה בדווקא, כדי שיהיה "קיום" של הקטרה, התחלה של הקטרה של הפר והשעיר בבגדי לבן. ולכן נקט הרמב"ם לשון "ומקטירן" לרמז על הענין. עפ"ז באר גם את הצורך בכלי שרת להולכת האימורים. אף שבעלמא א"צ בכלי שרת להולכת איברים ולתוס' כאן זוהי קושית הגמרא, מ"מ הרמב"ם הכריח זאת כדי שתהיה חלות של הקטרה כבר בשעה זו שהכה"ג מכין האימורים ולכן צריך בדווקא לתייתם בכלי שרת.

היסוד שהתבאר קודם לכן בדברי הגר"ח והגרי"ד שעד גמר מצות השילוח צריך הכה"ג להישאר על עומדו, במקומו, הוא המשך לשיטתו של הגרי"ד בגדר שילוח השעיר המשתלח ע"י הכהן הגדול. הגרי"ד נקט שיש כאן כעין שליחות ועל כן הדגישה המשנה "מסרו למי שהיה מוליכו". צריך שהכה"ג בעצמו ימסור את השעיר לידי האיש העיתי. מדוע? שילוח השעיר הוא חלק מעבודת היום,

יד. יומא ס"ו ע"א

טו. חלק ב' סימן ח' אות א' ואילך

טז. עיי הערות הגרי"ש אלישיב לדף ס"ז ע"ב ד"ה והשפ"א-דוכי בדיני שליח וכלל שליחות קעסקינן הכא הא מיניה וביה מוכח דלאו בגדר שליחות איירי הכא... הרי הכה"ג צריך להתעסק בעבודתו ומעוכב הוא מלהיות המשלח... וא"כ היאך עושה וממנה שליח".

יז. יומא ע"א ע"א. ועיי ברא"ש בסדר עבודת יום הכיפורים שהכניס גמי' זו בתוך עבודת היום לאחר שדיבר על המשלח.

יח. בשפת אמת לדף ס"ו ע"ב כתב גבי חלה שמשלחו ביד אחר, שיש להסתפק האם מספיק שהשליח הראשון ימנה את השליח השני או שצריך השני להתמנות ישירות ע"י הכה"ג. נר' שהבין ג"כ שיש כאן שליחות או לכה"פ צורך בזיקה ישירה בין הכה"ג לאיש העיתי.

יט. לר' אברהם יצחק סורוצקין - ויקרא ט"ז כ"א

לרמב"ם קאי על הכה"ג.
מה פשר המחלוקת? מדוע לרש"י הוציאו לבית השריפה וכל החיתוך נעשה בחוץ, ולרמב"ם התחיל הכה"ג בחיתוך מועט עוד קודם ההוצאה לשריפה.
נראים הדברים שכשם שמצינו בהקטרה שעשה הכה"ג את תחילת ההקטרה, כמו שדייק הגרי"ד, כך גם לגבי הכנת החלקים הנשרפים בחוץ. הכהן הגדול היה חותך כדי שיהיה שותף גם למלאכה זו, ולכן הגם שבשאר הנשרפים החיתוך נעשה בחוץ ע"י השורפים^{כא}, כאן ביו"כ הכה"ג הוא זה שהחל בחיתוך^{כב}.

ע"פ זה יתכן לבאר מחלוקת נוספת בין רש"י להרמב"ם, שנחלקו בפירוש "קלען במקלעות והוציאו לבית השריפה"^{כג}.
רש"י פירש במשנה: "כמין קליעה ד' בני אדם נושאים שני מוטות...ושלימין הן אלא שנקרע כריסן להוציא אימוריהן."
וברמב"ם: "ומחתך שאר בשרן חתיכות גדולות מעורות זו בזו כמין קליעה ואינו מפרק אותן ומשלחן ביד אחרים להוציאו לבית השריפה ומנתחין אותן שם בעורן."
והנה בברייתא בגמ' איתא: "תנא לא היה מנתחן ניתוח בשר עולה אלא עור על גבי בשר". רש"י באר דקאי על השורף, אך

כ. במשנה בס"ז ע"ב.

כא. "וכיצד מעשה חטאות הנשרפות...ומוציא שאריתן חוץ לעיר ומנתחין אותן שם כנתחי העולה בעורן" [מעשה הקרבנות פ"ז ה"ב]

כב. ובס' שערי היכל ס"י קס"ד רצו לבאר שהניתוח בעזרה נועד להוציא מטעות שיש כאן הקטרה בחוץ ח"ו. ע"י החיתוך בעזרה בעוד העור עליהם ידעו הכל שהפר והשעיר מובלים לשריפה ולא להקטרה.

שיבת האריה (יומא סט):

הרב רונן ולצמן

בעודי עוסק בסוגיית הארי שיצא מבית קדשי הקדשים,
 נסתלק מאיתנו אבי מורי
אריה לייב בן אברהם אבא ז"ל
 אשר נזדכך ביסורים.
 יהיו דברים אלו לעילוי נשמתו הטהורה

תוכן הענינים:

- * פרק א. בירור מהותו של גור הארי של אש שיצא מבית קדשי הקודשים.
- * פרק ב. התלכדות ביאורו של הרב קוק זצ"ל המזהה את גור הארי של אש שיצא מבית קדשי הקדשים ככח האהבה הכללית לאלוקות, עם ביאור הגמרא המזהה אותו כיצרא דעבודה זרה ועם ביאורנו מפרק א'.
- * פרק ג. תרומת הסתלקות כח האהבה הכללית לאלוקות לשורשו, לרפואת האומה.
- * פרק ד. ביאור מיקום סוגית הסתלקות גור הארי של אש העוסקת בעבודה זרה, במסכת יומא, שעניינה עבודת יום הכיפורים.
- * נספח א לפרק ב. מקורות בדבר התפרצות כח האהבה הכללית לאלוקות מעבר לגבולו והפיכתו לכח מניע לעבודה זרה.
- * נספח ב לפרק ב. מהות השוני בין עבודה זרה בישראל לעבודה זרה אצל אומות העולם.

פרק א

הגמרא ביומא ס"ט: מביאה את סוגיית פעולתם של אנשי כנסת הגדולה לסילוקו של יצר עבודה זרה בתחילת תקופת בית שני.

"ויצעקו אל ה' אלקים בקול גדול. מאי אמור [מה אמרו]? אמר רב ואיתימא רבי יוחנן: בייא, בייא [הוי, הוי (לשון זעקה וקובלנא)]. היינו האי דאחרביה למקדשא [יצר זה של עבודה זרה הוא זה שהחריב את בית המקדש], וקליה להיכליה [ושרף את ההיכל], וקטלינהו לכולהו צדיקי [והרג את כל הצדיקים], ואגלינהו לישראל מארעהון [והגלה את ישראל מארצם], ועדיין מרקד בינן" [ועדיין רוקד הוא בינינו (ומסיתנו)]. כלום יתבית לן אלא לקבולי ביה אגרא [הלא נתת לנו אותו רק כדי שנקבל שכר על ידו כשנתגבר עליו], לא איהו בעינן ולא אגריה בעינן [אין אנו רוצים אותו ולא את השכר הבא על ידו כשנתגבר עליו]. נפל להו פיתקא מרקיעא דהוה כתב בה אמת [נפל להם פתק מן השמים שהיה כתוב בו 'אמת']...אותיבו בתעניתא תלתא יומין ותלתא לילואתא [ישבו בתענית במשך שלשה ימים ושלושה לילות רצופין], מסרוהו ניהליהו [נמסר להם]. נפק, אתא כי גוריא דנורא מבית קדשי הקדשים [יצא כגור ארי של אש מבית קדשי הקדשים]. אמר להו נביא לישראל: היינו יצרא דעבודת כוכבים [אמר להם נביא לישראל: זהו יצר עבודת כוכבים]."

בתוך גמרא מופלאה זו ננסה להתמקד בנקודות הבאות:

- א. מיהו גור הארי של אש שיצא מבית קדשי הקדשים.
- ב. גמרא זו העוסקת בהסתלקות גור הארי של אש וביטול יצרא דעבודה זרה בתחילת תקופת בית שני, מובאת בסנהדרין דף ס"ד על המשנה העוסקת בגדרי עבודה זרה, ולכאורה שם מקומה הטבעי. ויש לעיין מדוע היא מובאת במסכת יומא בפרק העוסק בעבודת כהן גדול ביום הכיפורים.

ננסה להתמקד תחילה בשאלה הראשונה:

מיהו גור הארי של אש שיצא מבית קדשי הקדשים בתחילת תקופת בית שני? לכאורה ניתן להשיב ע"פ פשט הגמרא המביאה את דברי הנביא, שזהו יצרא דעבודה זרה.

אולם אם גור הארי של אש הינו יצרא דעבודה זרה ותו לא, מה מקומו בתוך בית המקדש ועוד בתוך בית קדשי הקדשים?

א. כלומר, על אף כל הפורעניות שהביא עלינו החטא של עבודה זרה, מכל מקום עדיין חזק עלינו כח היצר להסיתנו לעבודה זרה.

כדי להשיב על שאלה זו נחפש היכן מוזכר עוד ארי של אש בהקשר לבית המקדש.
ביחס לפסוק (יחזקאל פרק מ"ג, פס' ט"ז):

"וְהָאֲרִיָּאֵל שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֶרְבֵּי בְּשָׂתִים עֶשְׂרֵה רָחַב רְבֹעַ אֶל אַרְבַּעַת רְבָעִי,"

כותב הרד"ק:

"ואמרו רבותינו ז"ל כי נקרא המזבח אריאל לפי שהאש הקדושה היורדת מן השמים
היתה רבוצה בו כארי".

וביומא דף כ"א, ביחס לבית ראשון:

"חמשה דברים נאמרו באש של מערכה: רבוצה כארי, וברה כחמה, ויש בה ממש,
ואוכלת לחין כיבשין, ואינה מעלה עשן".

היינו, מצאנו במקורות עוד ארי של אש, נוסף על גור הארי של אש שיצא מבית קדשי
הקדשים בתחילת תקופת בית שני, וזוהי אותה אש אשר ירדה מן השמים בצורת ארי של
אש ורבצה על המערכה שבמזבח החיצון כל ימי הבית הראשון.

ויש לעיין:

א. מה מבטא ארי זה (היינו הארי של אש שהיה רבוץ על המערכה כל ימי הבית
הראשון).

ב. האם יש קשר ומהו הקשר בין ארי של אש זה (שהיה רבוץ על המערכה
שבמזבח החיצון), ובין גור הארי של אש שיצא בתחילת תקופת בית שני מבית
קדשי הקדשים.

לשם הבנת הדברים ניתן להיעזר בעקרונות המובאים ע"י ריה"ל ביחס לחלות הענין
האלקי באומה הישראלית.

א. מבאר ריה"ל שכפי שפעולת מערכת העיכול ושאר המערכות הפיזיולוגיות
יוצרות את התנאים הדרושים לחלות הנשמה בגוף הפיזי (אע"פ שהנשמה
עצמה הינה "עצם נבדל מחומר" שאינו זקוק למאכל משתה וחמצן כדי
להתקיים) - כלומר להיות הגוף משכן לנשמה, והופעתה והתגלותה באמצעותו
בעולמנו - כך עבודת המקדש עם כל מורכבותה (עבודת הקרבנות, הקטורת,
המנורה, שירת הלויים ועוד) יוצרת את התנאים הדרושים לחלות הענין האלקי
באומה כולה, היות האומה משכן לו, והופעתו והתגלותו באמצעותה².

ב. (כוזרי מאמר שני, כ"ו) "האש הנפעלת לפי דבר האלוק הקרבנות הם לחמה, ואת שיריהם
אכלו הכהנים. והכונה במצוה זו היא עריכת הסדר הדרוש למען שכון המלך במקדש לא

ב. עוד עולה מדברי ריה"ל שהאומה הישראלית ביחד עם בית המקדש (מרכיביו) והעבודה בו מהווים אורגניות אחת חיה. (היינו הן אישי האומה והן כלי המקדש מהווים אברים בגוף אורגני זה).

"הגוף בלו מסודר איפה סדר העולה כולו בהנהגת הלב. אשר הוא המשכן האמיתי של הנפש. ואם אמנם הנפש שוכנת גם במוח, אין זאת כי אם שכינת משנה באמצעות הלב. בדומה לזאת סודרה האומה החיה האלקית...מזבח העולה – למען תדבק בו האש הנגלית הידועה, מזבח הזהב – למען האש הנעלמת הדקה יותר, המנורה למען ידבק בה אור החכמה והדעת...כל אלו היו כלי שרת לארון ולכרובים שהם במדרגת הלב שהריאה מרחפת עליו...ולכולם היה צורך בנושאים ולעבודות אלו בחר בבני לוי...הלא כן הדבר גם בגוף. האברים הפנימיים אשר בו, אין להם עצמות אשר תסייענה בנשיאתם (היינו כלי המשכן משולים לאברים הפנימיים של הגוף האורגני)...אכן שרש

שכינת מקום כי אם שכינת מעלה. וקח לך כמשל לענין האלקי את הנפש המדברת, השוכנת בגוף טבעי בהמי.

גוף כזה לאחר שנשתוו כוחותיו הטבעיים וסודרו כוחותיו הנפשיים...סודר אשר הכינו לקראת מצב שלמעלה ממצב הבהמות, נעשה ראוי לשכון בו השכל כמלך. להורותו ולהדריכו ולהיות עמו כל עוד יתמיד הסדר ההוא...והנה הכסיל סובר כי השכל זקוק למאכל ולמשקה ולריחות נעימים הואיל והוא רואה את השכל מתמיד כל עוד אלה מתמידים ונפרד בהיפרדם.

אולם הדבר אינו כן, כי הענין האלקי גומל טוב ורוצה בטוב לכל, ובהיות אחד הדברים מסודר ומוכן לקבל הנהגתו אין הענין האלקי מונע אותה ממנו, ואינו פוסק מהשפיע עליו אור וחכמה ודעת. אך בהפסד הסדר הנכון אין הדבר ההוא מקבל את האור ההוא, והוא עצמו הולך לאיבוד. אולם הענין האלקי נעלה הוא משתיפול בו לאות או יקרהו הפסד. כל הנוגע ל'סדר העבודה' המלאכה הקרבנות והקטורת והשירה והמאכל והמשתה – וכל אלה בתכלית הטהרה והקדושה – לא נאמר עליו אפוא עבודת ה' ולחם אלהיך וכדומה כי אם בהשאלה להורות כי האלוק מרוצה מן הסדר הטוב בחיי האומה וכהניה, ומקבל את מתנותם כביכול **ושוכן בקרבם לכבוד להם**, אולם הוא עצמו מקודש ונעלה מלהנות ממאכלם וממשתיהם, ואין לחמם כי אם לנפשם.

הלא כן הדבר בעכול המזון בקבה ובכבד. אם העיכול עולה יפה והצלול שבמזון נתקן בלב...מזג הגוף כולו יתוקן ויוכן לקבלת ההנהגה של הנפש המשכלת, אשר היא עצם נבדל מחומר, הקרוב לעצם המלאכים...ואז תשכון הנפש בגוף שכינת ראשית והנהגה ולא שכינת מקום, אם כי היא אינה אוכלת במזון ההוא כלל, כי נעלה היא מזה. בדומה לזה סודרה האומה החיה האלקית כדבר יהושע 'בזאת תדעון כי אל חי בקרבכם'.

בכל עת אשר רצה האלוק באומה נפעלה האש ברצונו והיה זה לאות כי נתקבלה מנחתם ומתנתם...ומפני זה ציוה האלוק לעשות את מזבח העולה, ואת מזבח הקטורת, ואת המנורה, ואחרי כן ציוה על העולות ועל קטורת הסמים...

את מזבח העולה למען תדבק בו האש הנגלית הידועה, את מזבח הזהב למען האש הנעלמת והדקה יותר, את המנורה למען ידבק בה אור החכמה והדעת, ואת השלחן למען ידבק בו השפע החמרי וכל הטובות הגשמיות..."

החכמה הלא הוא עשרת הדיברות ומופקד בארון, אשר הוא במדרגת הלב, ושלוחותיו הן דברי ספר התורה שהושם בצד הארון...

פה המקור לשתי החכמות, חכמת התורה שנושאהיה הם הכהנים וחכמת האלוקות שראשיה הם הנביאים, אלה ואלה היו יועצים נבונים לאומה ומוכיחיה וכותבי זכרונותיה. הם הם ראש האומה".

ג. עוד עולה מדברי ריה"ל שגוף אורגני זה (אישי האומה ביחד עם המקדש (מרכיביו) והעבודה בו) יחסו אל הענין האלקי כמו יחס הגוף אל הנשמה".
"אמר החבר: הענין האלקי אצלנו הוא בבחינת הנפש ביחסה אל הלב...".¹

"...כי הנה השכינה היתה בישראל בבחינת רוח החיים שבגוף האדם, בהיותה נותנת להם חיות אלוקות ומקנה להם זיו ויופי ואור בנפשותם ובגופיהם ובלבושיהם ובמעונותיהם וכאשר רחקה מהם – נבערו עצותם ונולד כעור בגופם וחלף יופים...".¹

מתוך שלושה עקרונות אלו של ריה"ל ניתן לבאר שאותו ארי של אש שהיה רבוץ על המערכה שבמזבח החיצון כל זמן בית ראשון, מבטא את אותו ענין אלקי שהיה שורה על "האומה האלקית החיה" ומחיה אותה כנשמה את הגוף".

מהמשל של ריה"ל ניתן גם להסיק שכפי שבאדם הפרטי הענין האלקי חל על הנפש השכלית בהתאם למעשי האדם ומדרגתו (מאמר שני, כ"ד) "כי הענין האלקי אינו חל על האדם כי אם לפי הכנת האדם אם מעט מעט ואם הרבה הרבה", כך גם באומה כולה הענין האלקי חל עליה כפי מצבה ומדרגתה. וע"פ עקרון זה ניתן לבאר את דברי הגמרא

ג. ש.ס.

ד. בדברי ריה"ל אלו יש לעיין האם לאומה האלקית (לאותו קהל אשר חל עליו הענין האלקי), יש גם נפש בעלת מציאות עצמית שבה חל הענין האלקי, כפי שביאר ריה"ל באדם הפרטי, שהענין האלקי חל על הנפש המשכלת אשר לה מציאות עצמית.

(מאמר שני, כ"ו) "והנה הענין האלקי חל רק על הנפש המקבלת את השכל, והנפש הזאת אינה מתחברת כי אם ברוח חיים חס טבעי, ורוח זה אי אפשר לו בלא מקור בו יתקשר כהתקשר הלהבה בראש הפתילה – והנמשל לפתילה במשלנו הוא הלב...".

ה. מאמר שני מ"ד.

ו. ש.ס"ב

ז. היינו שהאומה הישראלית (אישיה) ביחד עם המקדש (מרכיביו) והעבודה בו מהווים גוף אחד חי, המתחיה מן הענין האלקי המהווה לו נשמה, והשורה בו מכח עבודת המקדש.

ח. היות האש היורדת מן השמים מבטאת את חלות הענין האלקי באומה משמע מדבריו במאמר שני (כו)

"...בדומה לזה סודרה האומה החיה האלקית כדבר יהושע, "בזאת תדעון כי אל חי בקרבכם", בכל עת אשר רצה האלוק באומה נפעלה האש ברצונו, והיה זה לאות כי נתקבלה מנחתם ומתנתם".

ביומא כ"א: שבבית ראשון היתה האש יורדת מן השמים ורבוצה כארי ואילו במקדש השני בהוה אמינא כלל לא היתה אש מן השמים, ולמסקנה כן היתה אלא שהיתה רבוצה ככלב ולא השתתפה בשריפת הקרבנות. היינו, ניתן להבין שצורת האש (ארי או כלב) והיותה שורפת או בלתי מסייעת, מבטאת את היחס בין הענין האלקי לאומה הישראלית ועומק הופעתו וחדירתו לתוכה.

רעיון זה של היות צורת האש והקף פעולתה מבטאים את היחס בין האומה הישראלית אל הענין האלקי ואת הקף ועומק חדירת הענין האלקי אל תוך חיי האומה, אף שניתן להסיקו מתוך דברי הריה"ל, מופיע במפורש בדברי המהר"ל.

בגור אריה על במדבר פרק ד' פס' י"ג, על הפסוק "ודשנו את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן", כותב רש"י: "ואש שירדה מן השמים רבוצה תחת הבגד כארי בשעת המסעות, ואינה שורפתו, שהיו כופין עליה פסכת של נחשת". וכותב על כך המהר"ל:

"ומה שהיה כארי רובץ, דוקא בצורה זו ובמקדש שני אמרינן שהיה רובץ ככלב...יש לפרש לפי שהארי יותר רובץ בחוזק מן הכלב. כן האש שהיה במשכן ובמקדש ראשון היה בכח נדבק למטה ואינו זו משם. אבל במקדש שני לא היה הרביצה מן האש של מעלה בכח גדול אצלינו אלא היה ככלב, לפי שלא היה קדושה העליונה רובץ אצלנו כל כך בדבקות גמור. ולפיכך מדמה אותה לרביצת הכלב, ובמקדש ראשון לרביצת הארי שנאמר אצלו כרע שכב כארי מי יקימנו, ומפני שהקדושה במקדש ראשון היה בו דבקות יותר, לא סרה הקדושה עד אחר שעברו עבירות הרבה מאוד, ולא כן בבית מקדש שני שלא עשו כל כך חטאים ונחרב הבית".

היינו, היות האש רבוצה כארי בבית ראשון לעומת היות האש רבוצה ככלב בבית שני מבטאת ע"פ דברי המהר"ל הללו את עומק החדירה והדבקות של הענין האלקי בישראל. "שהקדושה במקדש ראשון היה בדבקות יותר" ולפיכך דימה אותה לרביצת ארי עליה נאמר "כרע שכב כארי מי יקימנו" לעומת בית שני "שלא היה קדושה העליונה רובץ אצלנו כל כך בדבקות גמור" ולפיכך מדמה אותה לרביצת הכלב.

ועוד כותב המהר"ל שם:

"ויש בזה עוד דבר נסתר מאוד לפי שמקדש ראשון נקרא אריאל על שם ארי, והיה אש של מעלה דומה לארי כי מקדש ראשון בשביל זכות אברהם, ולפיכך היה האש דומה לארי שהוא לימין המרכבה, אבל מקדש שני שהיה בשביל זכות יצחק, היה האש דומה לכלב הנמשך מצד השמאל".

אף שאין לנו כלל עסק בנסתרות, אבל מתוך דברי המהר"ל הללו עולה שצורת האש לא רק ביטאה את עומק חדירת הענין האלקי אל תוך חיי האומה הישראלית, אלא גם את ההנהגה האלקית, היינו את ההתיחסות האלוקית מצידה נוצרה חדירה זו (וכותב

המהר"ל שבזמן בית ראשון התיחסות זו היתה מצד הימין, היינו מצד מידת החסד, ולכן הופיעה האש בצורת ארי שהוא לימין המרכבה^ט).

בפרק נ"ה בנצח ישראל הדין בחורבן ביהמ"ק הראשון, מוסיף המהר"ל שגם בבית ראשון רמת חדירת הענין האלקי אל תוך האומה הישראלית כנשמה לגוף (הבאה לידי ביטוי בארי של אש שהיה רבוץ על המזבח), לא היתה שלמה. ולכן נקרא המקדש רק אריאל היינו אריה חסר ה"א, בצירוף שם קל, ולא שם המורכב מ'אריה' במילואו. וזאת היות שמפני חוסר בשלות והכשרת העולם מצד הטומאה הקיימת בו, ומצד העדר המדרגה הדרושה מצד ישראל, אין הענין האלקי במדרגה של אריה יכול לחדור לתוכו ולהופיע בו בקדושה^י.

ורק לעתיד לבא תוכל אותה הארה אלקית להתקבל ע"י ישראל לחדור לעולם ולהופיע בו במילואה. ועד אז זועקת הלביאה בחבליה ויסוריה בגעגועיה וכיסופיה אל האריה.

"הנשמה היחידית והציבורית העולמית ועולמי עולמית כלביאה נוראה זועקת בחבליה לתיקון גמור, למציאות האידאלית, ואנו חשים את המכאובים, והם ממתקים אותנו, כמלח זה שממתיק את הבשר הם ממרקים את כל מרורותינו..."^י.

וממשיך המהר"ל שם:

"אמנם לעתיד כמו שאמרנו... יהיה לישראל הכח העליון כי יתוסף על ישראל כח על כח מן השם יתברך. וכמו שהיה חורבן הבית במזל אריה (חודש אב) לפי שהיו חסרים לישראל הכח הזה (היינו כח האריה) ולא היה להם התוקף הזה ולכך נחרב הבית במזל ארי. כי מזל זה כח האומות היה קודם החורבן, כי לא יקראו ישראל אריה כי אין ראוי שיהיו מקבלים כח השם דרך קדושה וטהרה לגודל הכח הזה, עד לבסוף יהיה להם הכח הגדול הזה בקדושה. אבל השם יתברך שנקרא אריה בשביל הכח הגדול, ולעתיד יהיה השם יתברך עמהם בכח שנקרא אריה, כי אז ישראל יזכו לכח אריה שיקבלו אותו

ט. ניתן להבין שבבית ראשון היחס האלקי לעם ישראל היה מצד מידת החסד, היות שמצד הפרטים לא היינו ראויים להשראת שכינה במדרגה שהופיעה אז (אורות, למהלך האידיאות קו).

י. את היות דווקא האריה מבטא את מידת החסד מבאר הרב בעין איה (ברכות א, עמ' 3) ביחס למרכבה העליונה: "פני אריה, שהוא אל הימין מורה חסד, וכן העידו לנו חכמי האמת ז"ל, שאריה רומז לחסד, והוא מלך שבחיות שמקבלות שפען מחסד בוראן ולא ע"י מה שבני אדם עובדים בהן, כי החיות רובן ככולן אינן נתונות לבני אדם לעבוד בהן, מה שאין כן בהמות שהן נושאות בעול עבודת בני אדם ותועלותיהם, ובפעולותיהן יקבלו חוקן".

יא. ורק אומות העולם יכולות לקבל ממנו בטומאה. "אבל כח זה היה לאומות כי האומות מקבלים כח זה בטומאה".

יב. אורות התשובה פרק ד' פיסקה א'.

בקדושה. ואז יהפך להם החדש הזה לששון ולשמחה, כי קודם זה לא היה החדש הזה אשר הוא מיוחד לארץ ישראל, כי לא היה מדרגתם כל כך שיקבלו כח זה בקדושה, רק לעתיד יהיה דבר זה שיקבלו כח עליון בקדושה...כי לעתיד יוסר הטומאה מן העולם ויהי הכל בטהרה ויהיה לישראל כח הארץ בקדושה...כי אין ראוי שיהיה לעולם הזה התוקף והכח הגדול כי אם בטומאה, רק לעתיד שיהיה העולם בשלמותו ראוי לעולם הכח והתוקף הגדול ואז יהיה כח זה לישראל מצד הקדושה והטהרה".

לכאורה דבריו אלו של המהר"ל על היות הענין האלקי חודר אל תוך האומה הישראלית בצורה חלקית בלבד אפילו בבית ראשון, מתוך אי בשלות העולם ועם ישראל לקבלו בצורה שלמה, מכוונים אל דברי הראי"ה קוק זצ"ל במאמרו למהלך האידאות¹¹:

"אבל רק הרוח הלאומי ביחסו הכללי התרומם למדת גובהו בימים הטובים ההם של ההתעלות ההיסטורית" ויחש את מקור חייו וקרן ישעו בתוכן ההופעה של הרעיון האלקי. המוסר הפרטי עוד לא נזדכך לבא לידי מדה זו, ותכנית החיים של היחידים לא יכלה להתאים גם היא אל ההרמוניה העליונה הזאת.

עם זה גאו' החוחים והקוצים הסובבים את השושנה העליונה, ממלכות האליל עם כל קסמי הקולטורה האלילית התנשאו ויעוררו את החושך. ובהתלהבות אמוץ החיים התנערו התשוקות הגסות והמדות הרעות התעוררו. התגעשה חית האדם ויגדל שויון הרוח ורפיון החפץ לכל נשא ונאצל...

כקיר ברזל וכעננים כבדים עמדו כל אלה נגד זריחת האורה האלקית העליונה שחדרה כבר בקרניה אל תוך תוכה של הנשמה הלאומית ותחל להאירה בכבודה. וכמעט שחלפה לה במשך זמן מצער האורה המבהקת של האידאה הלאומית ביחוושה להשפעה הגלויה והכבירה של האידאה האלקית עליה. מן אז החל להתנווד זה הכסא האיתן אשר הוקם על כסא ד' לבית דוד. הרעיון הלאומי החל להיפרד מיניקתו העזה משדי הרעיון האלוקי".

אם נשוה את המינוחים החדשים אל המינוחים בהם השתמשנו עד כה, הענין האלקי זהה ל"אורה האלקית העליונה" ול"אידאה האלקית בתור נשמת האומה".

אולם אורה אלוקית עליונה זו אינה מאירה ישירות בגוף האומה. מביא כאן הרב מימד נוסף שלא הוזכר במפורש עד כה והוא "הנשמה הלאומית". "כקיר ברזל וכעננים כבדים עמדו כל אלה נגד זריחת האורה האלקית העליונה שחדרה כבר בקרניה אל תוך תוכה של הנשמה הלאומית ותחל להאירה בכבודה"¹². היינו, מבאר הרב שלעם ישראל עצמו

יג. למהלך האידאות פרק ג' (מצב הירידה והפירוד בין האידאות).
יד. היינו בימי דוד ושלמה.

יש גוף ונשמה והענין האלקי מאיר בנשמה הלאומית ומהווה על כן נשמה לנשמה הלאומית.

ובהמשך:

"האידיאה האלקית בתור נשמת האומה (וע"פ באורנו הכוונה לנשמת הנשמה הלאומית) הולכת מן הכלל אל הפרט במהלך של אור ישר.

יסוד התגלות פעלה הוא יסוד הכלל (הכלל הכוונה כאן ל'נשמה הלאומית') ומעשרה של האורה האלוקית הרבה הזורמת בקרב הכלל...מתמלא הפרט שהוא מחובר אל הכלל ושהוא חלק מחלקיו – מילוי שלם וגמור".

משני המקורות עולה כי בתקופת הזהר של בית ראשון חדר הענין האלקי אל תוך הנשמה הלאומית והחל להאירה. אולם התהליך נעצר ונסוג אחור בעקבות אי יכולת האורה לחדור אל תוך הפרטים בשל אי הזדככותם, אי התאמתם להרמוניה האלקית, ונפילתם בתרבות האלילית הסובבת.

ובלשון הרב:

"מפני שלא הוכשרה עדיין הנשמה הפרטית של היחידים לקבל את כל תוקפו וזהרו של אור האידיאה האלקית עצמה ולהתאים על ידו את חייהם עם ערך הכלל ושלמותו, לכן הוכרח להשבר אותו המצב הנשגב של האומה שהחל לעלות ולהתרומם בימי בית ראשון..."^{טו}.

וזאת עד

"סילוקו של האור הכללי הגדול בימי הבית השני..."^{טז}.

אם נחזור עתה לדברי המהר"ל בנצח ישראל (פרק נ"ה) ניתן לבאר שאפילו בימי הזהר של בית ראשון לא היה העולם בשל ולא היה במדרגת ישראל לקבל את כוחו של האריה (היינו את הענין האלקי במלוא הופעתו כפי שיהיה לעתיד לבא), היות שיכלה האורה האלקית לחדור ולהאיר רק את הנשמה הלאומית אך לא היה באפשרותה להמשיך ולהתפשט ולהאיר גם את הפרטים. (ובעקבות נפילת הפרטים בתרבויות האליל הסובבות "הרעיון הלאומי החל להיפרד מיניקתו העזה משדי הרעיון האלוקי" עד ל"סילוקו של האור האלקי הגדול בימי בית שני").

מתוך דברי המהר"ל לפיהם צורת האש שירדה מן השמים על המזבח מבטאת את צורת היחס ומידת החדירה של הענין האלקי אל תוך האומה הישראלית (ובלשון הרב: את מידת החדירה וההתפשטות של האורה האלקית העליונה, האידיאה האלקית בתור

טו. למהלך האידיאות, שם.

טז. שם, פרק ה.

נשמת האומה אל תוך הנשמה הלאומית ופרטיה), ומתוך שע"פ המהר"ל האריה מבטא את מלוא החדירה של הענין האלקי אל תוך ישראל והעולם כפי שיהיה לעתיד לבא, [ובמושגי הרב: חדירת והתפשטות האורה האלקית העליונה אל תוכיות הנשמה הלאומית ואוצר הכלל, ומשם גם אל פרטיה],

ואילו הארי מבטא חדירה חלקית בלבד של הענין האלקי אל תוך ישראל והעולם, כפי שהתרחש אפילו בשיא ימי הבית הראשון. [ובמושגי הרב: חדירה והתפשטות של האורה האלקית העליונה אל תוך הנשמה הלאומית בלבד, מבלי להמשיך לחזור ולהתפשט גם אל פרטי האומה].

מתוך כל זאת ניתן להבין שכאשר הענין האלקי מתחיל להסתלק מהאומה הישראלית ולא רק שאינו חודר ומתפשט אל תוך פרטי האומה אלא מתחיל להסתלק גם מתוך הנשמה הלאומית עצמה – אוצר החיים של הכלל (תהליך שהחל להתרחש לאחר מלכות שלמה בתקופת בית ראשון והגיע להשלמתו בתחילת תקופת בית שני), אזי צורת האש היורדת מן השמים אל המזבח אינה אריה – כפי שיהיה לעתיד לבא, וגם לא ארי כפי שהיה בשיא תקופת בית ראשון, אלא ארי קטן, גור של אש, גורא דנורא. וזהו אותו גור של אש שיצא מבית קדשי הקדשים – הענין האלקי, האורה האלקית העליונה, האידאה האלקית בתור נשמת האומה, כפי שעדיין האירה את הנשמה הלאומית לפני הסתלקותה.

ואם נשאל הרי הארי של אש ירד על מזבח הנחושת, ומדוע הסתלק מבית קדשי הקדשים?

כאן ניתן להשיב שכאשר הנשמה מסתלקת מן הגוף רח"ל היא עוזבת תחילה את האברים שאין החיים תלויים בהם ורק לבסוף עוזבת את אותם אברים שהחיים תלויים בהם. ומכיון שע"פ ריה"ל לב האומה הינו הארון וספר התורה שבבית קדשי הקדשים, משם פרחה לה האורה האלקית העליונה, נשמתה של כנסת ישראל.

ובצורת הסברה אחרת: כותב הרב שבעת מתן תורה הגיעה הנשמה הלאומית אל שיא התרוממותה וחדירתה אל תוך האורה האלקית "ואת תכונתה הלאומית השרישה במעמקי האידאה האלקית"¹⁷. וממילא בעת הסתלקות האורה האלקית מתוך הנשמה הלאומית היא מסתלקת דרך אותה נקודת קישור עליונה (בין האורה האלקית העליונה לבין הנשמה הלאומית, שנוצרה בעת מתן תורה) המופיעה בעולם הזה בעשרת הדברות ותורה שבכתב הנמצאים בבית קדשי הקדשים. ולכן משם פרחה לה האידאה האלקית בתור נשמת האומה, האורה האלקית העליונה, אותו גור של אש.

17. למהלך האידיאות, פרק ב.

תיאור המשך מהלך המאמר:

עד כה ביררנו את מהות גור הארי של אש שהסתלק מבית קדשי הקדשים כביטוי לענין האלקי, האורה האלקית העליונה שהסתלקה מתוך הנשמה הלאומית (פרק א).

הגמרא מזהה את גור הארי של אש שהסתלק מבית קדשי הקדשים עם יצרא דעבודה זרה.

הרב מביא הסבר שלישי החושף את הקשר בין שני הביאורים הקודמים (מבאר הרב שגור הארי של אש שהסתלק הוא כח האהבה הכללית לאלוקות).

אנו נראה בתחילה כי ביאורו של הרב זהה לביאור הגמרא (פרק ב).

לאחר מכן נראה כי היחס בין הענין האלקי השורה באומה כולה, לאהבה הכללית לאלוקות, הוא כיחס בין האור לכלי וכנשמה לגוף. בהסתלק הגוף פורחת הנשמה וממילא ביאור הרב שגור הארי של אש שהסתלק הינו כח האהבה הכללי לאלוקות וביאורנו שגור הארי של אש שהסתלק הינו הענין האלקי השורה באומה כולה, הינם תאור אותו אירוע בשני ממדים שונים (פרק ב בסופו).

לאחר איחוד הפירושים השונים לגור הארי של אש שהסתלק, ננסה לבאר כיצד תורמת ההסתלקות לריפוי האומה ושיבתה לחיים (פרק ג).

לבסוף ננסה לבאר את מיקום הסוגיה העוסקת בהסתלקות גור הארי של אש – יצרא דע"ז, במסכת יומא שעניינה עבודת יום הכיפורים (פרק ד).

פרק ב

חשיפת הקשר בין זיהוי גור הארי של אש שהסתלק מבית קדשי הקדשים ככח האהבה הכללית לאלוקות, לבין זיהויו כיצרא דעבודה זרה.

וכן חשיפת הקשר בין זיהוי גור הארי של אש שהסתלק מבית קדשי הקדשים ככח האהבה הכללית לאלוקות, לבין זיהויו כענין האלוקי השורה באומה כולה.

הרב זצ"ל מזהה את גור הארי של אש שהסתלק מבית קדשי הקדשים עם 'כח האהבה הכללית לאלוקות':

"...ומתוך כשלוך כח המוסרי, שלא היה אפשר לישראל לקבל רוב טובה של החיים הבריאים והטובים עד בא יום חבש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא', היה הכרח למעט צביון החיים מיסודו הפראי הטבעי, לבטל יצרא דעבודה זרה, שאמנם היה 'כגוריא דנורא בבית קדשי הקדשים', הכח הרענן של האהבה הכללית לאלוקות שעמד על טבעו החזק, ממנו לוקח היסוד לעבודת הקודש בהעלותו עד מקומו ושורשו ועד תעודתו במציאות החיים הכלליים."¹

ננסה עתה לחשוף את הקשר בין זיהוי גור הארי שהסתלק מבית קדשי הקדשים עם האורה האלקית העליונה, האידאה האלקית בתור נשמת האומה, שהסתלקה מן הנשמה הלאומית, לבין ביאורו של הרב המזהה את גור הארי של אש שהסתלק מבית קדשי הקדשים עם כח האהבה הכללית לאלוקות.

לשם כך בתחילה ננסה לברר מעט את מהותו של כח האהבה הכללית לאלוקות.

ניתן להבין שכלי הקיבול, הקטגוריה הנשמטית בה מתקבלת האורה האלקית העליונה בתוך הנשמה הלאומית, הינה כח האהבה הכללית לאלוקות. אולם ניתן להבין יותר מכך. האהבה לאלוקות אינה רק קטגוריה בנשמה הלאומית אלא היא עצם מהותה.

"אין להגדיר את מהותה של כנסת ישראל בגבולים מיוחדים ובתוארים מוגבלים. כוללת הוא את הכל, והכל מיוסד על כלות נפשה לאלהים, על הרגשתה את המתק ואת הנועם העליון בכל עומק נשמתה, בכל יפעת תענוגיו. והתשוקה להאלהות בהתלהבות נפש אמתית, מתגלה היא בכל פינותיה, מתגלה בתורה ומצות, מתגלה במוסר ומדות, מתגלה בהתעלות נפשית, בשירה פנימית, בקדושת החיים, בצמאון אין חקר, 'כלתה נפשי - לאל חיי', מתגלה במסירות נפש תדירית, בנשיאת עול גלות מאהבה, רק שלא לזנח את סדר החיים, המעשיים והרוחניים, שהאורה האלהית

1. אדר היקר דף ל.

מתדבקת על ידם בקרבה. גבורת רעם זו היא המביאה לה באחרית הימים את הישועה המוחלטת. ומזרה ישראל יקבצנו ושמרו כרועה עדרו.^{יט}

"התכונה הישראלית האמיתית, הקבועה בעמק הנשמה העברית, היא ברכת אברהם אבינו ע"ה, שהעיד עליו הכתוב: "זרע אברהם אוהבי", עצם החיים הישראליים הם כלולים רק בנקודת אהבת השי"ת, ואהבת שמו ית' דוקא בשם ד' אלהי ישראל. כל יתר תנאי החיים, הרבים והרחבים, הפרטיים והכלליים, הנם רק תוצאות ומילואים ליסוד החיים העקריים. זאת היא התכונה העיקרית שלנו, שנתגברה בנו בראשית טל ילדותנו, והיא הולכת עמנו עדי עד".^כ

ומתוך שהאהבה לאלוקות הינה עצם מהותה של הנשמה הלאומית ממילא ניתן להבין שהיא הרובד היותר פנימי שבה, והרובד המעשי יותר הינו לבוש לה.

"הנטיה הלאומית המעשית של כנסת ישראל היא לבושה החיצון של הנטיה הרוחנית שלה, והאחרונה היא אורה ונשמתה של הראשונה.

שתייהן יחד ממקור אלקים חיים הנן יוצאות וממעין האמת והאמונה האלקית נובעות"^{כא}.

ואם נעמיק עוד ניתן לבאר שהאהבה לאלוקות המהווה את הצד הפנימי של הנשמה הלאומית הינה כלי הקבלה של "האידיאל הכללי של היצירה כולה" (נשמת הכל, מגמת הכל).

"הפסק מוכרח להיות בין תכן האידיאל המופשט של מגמת הכל ובין המתגלה ממנו בהווה ובפועל...

הנשמה הפנימית של האהבה הלאומית או ביתר רחב - של האהבה האנושית, במקורה היא מתעלסת עם האידיאלים היותר זכים, שהאורה המתגלה בצד העליון של האנושיות ושל האומה החיה מברקת על ידם את שלל צבעיה..."

"אבל סוף כל סוף תנצח האהבה האנושית הכללית את הרשעה הסובבתה והאהבה הלאומית המרכזית של כנסת ישראל תבער בעוז גבורתה את כל קוציה.

וממקורה האלקי תינק כבימי כלולתיה...

ממרום חביון האידיאל הכללי של היצירה כולה ישוב להגלות אור ישראל...

רוח אלקים עליון זה שוכן בכנסת ישראל".^{כב}

יט. אורות, אורות ישראל פרק א' פסקה ג'

כ. אגרות הראי"ה ח"א איגרת מ"ד.

כא. אורות ישראל ו, א.

כב. אורות, זרעונים ז.

ויותר מכך ניתן לבאר שהאהבה הכללית לאלקות הינה הנברא הראשון המתגלם מהאורה האלקית העליונה, שכל שאר הנבראים הינם רק השתלשלות שלו²⁰.

[וזאת כחלק מההבנה שכל ההוויה הינה רצף אחד של חיות ו"האידיאל המופשט של מגמת הכל", "האידיאל הכללי של היצירה כולה" (אידיאל חי במובן של נשמה, חיות אורגנית) יורד מתגלם ומתגבל בגבולים וגדרים עד לכדי המציאות העולמית הגלויה²¹].

במרומי גובהו כח האהבה הכללית לאלוקות מושרש באידאה האלקית ומשם הוא יורד ומתגלם בנשמה הלאומית ולאחר מכן בפרטיה.

"וכנסת-ישראל במעמדה הנשא והנשגב, בימים מקדם, בימי פריחתה והתחלת גדולתה, בימי חסד נעוריה ואהבת כלולותיה, הגיעה בנשמתה המזהירה, בתעופה

ג. בדברים הבאים איננו באים לקבוע דברים מוחלטים אלא לתת כיוון חשיבה בלבד :
כותב הרב קוק זצ"ל כי ה'ראשית' - שביחס אליה כותב המהר"ל "...אנו אומרים כי מן הש"י אשר הוא אחד נשפע ממנו דבר אחד והוא ראשית הבריאה..." - הינה "הסוד העליון של האורה האלוקית בראשית התחלת הופעתה" [חבש פאר], "תחילת הכל, יסודיות ההוויה, רז המציאות, אידאל האידיאלים." [חדריו קי"ז].
ואילו ביחס לכנסת ישראל כותב הרב זצ"ל, שהיא "אוצר הנשמה של הכלל כולו" [אורות התשובה, תוספות תשובה], "ההיכל המקודש להשם המאיר את העולם כולו בכבודו" [מאמרי הראי"ה 21].

[ה'שם הגדול' - "המגמה הכללית החובקת את המציאות כולה מראשית ועד אחרית" (עו"ר ח"א קט"ו)].
- ומתוך שכנסת ישראל הינה כלי הקיבול של מגמת הכל, ומתוך העיקרון שאידאל האידיאלים יורד ומתגלם ומתגבל בגדרים וגבולים עד לכדי המציאות העולמית הגלויה, - נובע שכנסת ישראל הינה הנברא הראשון המתגלם מתוך האורה אלוקית העליונה. [וכן ראה אורות הקודש ח"ב ת"ז : " וכל מגמתנו אי אפשר שתהיה אחרת כי אם ליחדא שמא דקוב"ה אידאל הכל ושכינתחה שהיא הכל.]"

כד. אורות, זרעונים ז :

"הפסק מכרח להיות בין תכן האידיאל המפשט של מגמת הכל ובין המתגלה ממנו בהויה בפעל...כשהאידיאלים הנשגבים, העומדים במצב התהו, בשרש הנשמה ומקור שאיפותיה, מתגבלים בגבול וגדר ידוע, - מיד הם מתקדרים ויורדים מחביון-עזים. הם מקבלים יתרון מעשי ותפיסת-יד של פעולה על-ידי הגדרתם, אבל הטהר העליון שהיה להם לפני התגלמותם בגדרם המיוחד חדל מהם. נצטמצמה האורה...נשארה עמם אז תעודתם : להביאם, אחרי אשר באו לכלל מעשה ונעשו לענינים שהעולם המעשי אחוז בהם, אל אותה מדרגת הגובה והזכוך ולאותה ההתרחבות הכמותית והאיכותית, שהיתה להם בהיותם עדין בריקום עולמם הציורי. הצלחת דרכם זו תלויה בצביון ההתגלמות. אם לא נתעבתה כל-כך ואם לא ירדה מעז מרומה מרחק גדול יותר מדאי, אז דרך התשובה העליונה פתוחה לפניו ותוכל בבטחה למצוא דרכים ונתיבות סלולות, אשר ידריכו אותה אל מעלת הויתת הנאצלת...מהמגמה המופשטת משוכים צנורות ומזילים לאשרה טל חיים עליונים בתוכיות של הגבולים, של החקיקות הפרטיות, והטל טל-אורות הוא, מגרש את המחשכים ומאיר את החיים. אז יבנה העולם ושמים וארץ ישקו, ושמתת היצירה תגלה באשרה. כה נוהג הדבר באדם, ובעם, בעולם ובהויה".

גדולה למקור האורה העליונה. את תכונתה הלאומית השרישה במעמקי האידאה האלהית הצלולה בכל להבת אש עז אהבתה ובכל תפארת הוד רעם גבורתה, ועם ברקי נגהה חתמה לה את חותם לאומיותה. ובאוצר האידאה הלאומית שלה נגנזה ונזרעה האידאה האלהית, בתכלית הכשרון אל השכלול העליון והגמור המאיר את העולם כלו בכבודו^כ.

הופעת כח האהבה הכללית לאלוקות בעולמיות

אם כנים דברינו שכח האהבה הכללית לאלוקות הינה מהותו של הנברא הראשון המתעלם מן האורה האלקית העליונה, ניתן להוסיף ולהבין שכפי שבאדם הפרטי תהליך היצירה בעולמות הנשמה הינו בסדר הפוך ביחס לתהליך ההופעה בעולם הזה (היינו בתחילה מתקמת הנשמה עצמה. לאחר מכן הופעותיה – גילוייה בממדים היותר פנימיים של עולמות הנשמה, ולבסוף הופעותיה – גילוייה בממדים היותר חיצוניים של עולמות אלו. ואילו סדר ההופעה בעולם הזה הינו הפוך. בתחילה מופיע הגוף, לאחר מכן עולם האינסטינקטים והחושים, ורק לאחר מכן מתפתח כח המדמה המכיר את העולם המוחשי, מתגלים עולמות הרגש, עולמות המחשבה, ונוצרים הכלים הדרושים להופעה הולכת וגדלה של הנשמה). כך בהופעת הנברא הראשון (כח האהבה הכללית לאלוקות) אע"פ שכח זה הינו שורש הנשמה של ההויה כולה, סדר התקמותו בעולמות הנשמה הפוך לסדר הופעתו בעולם הזה. בעולמות הנשמה זהו הנברא הראשון, שהולך ומתגלם תוך כדי ירידתו לעולמיות. ואילו בעת הופעת העולם הזה הסדר הפוך. בתחילה מופיעה ההתגלמות היותר חיצונית של כח האהבה הכללית לאלוקות – העולם הפיזיקלי, לאחריו התגלמות פנימית יותר של כח האהבה הכללית לאלוקות – עולם הצומח, לאחריו עולם החי, לאחריו האנושות הכללית המהווה התגלמות פנימית עוד יותר של כח האהבה הכללית לאלוקות, ולאחריו ישראל, ההתגלמות היותר זכה של כח האהבה הכללית לאלוקות, שהרובד היותר פנימי בנשמתם הלאומית הינה האהבה הכללית לאלוקות עצמה.

וביחס להופעת התגלמות יותר פנימית זו של כח האהבה האלוקית בעוה"ז כותב הרב: "האידאה הלאומית החלה, אחרי צאתה מחדר הורתה, ממקור האידאה האלהית, לרדת 'כצפור נודדת מן קנה' אל התכסיס המעשי העב והמגושם"^כ. "אמת הדבר, שאחרי שכבר יצאה התכונה הלאומית לעולם ונתגלמה בהויה המוחשית, קנתה לה גם בישראל סבא זכות קיום והויה מצדדים שונים ומפוזרים.

כה. אורות, למהלך האידאות בישראל, ב.
כו. אורות, למהלך האידאות בישראל, ג.

ומדי השתפלה מחביון-עז האלהי, להתהלך בארצות תחתיות, לקחה לה ארחות-עולם כאלה, המסתעפים מהמסכות הסבוכות אשר לחיי החול, הכוללים את כל תביעות החמר והרוח של האדם ושל החיה שבקרבו גם יחד^{כז}.

חדירת סיגים אל תוך כח האהבה הכללית לאלוקות

תוך כדי חדירת ההתגלמות של כח האהבה הכללית לאלוקות אל תוך העולמיות חדרו הסיגים לתוכם.

ביחס לירידת מימד האנושיות הכללית אל תוך העולמיות כותב הרב:

"...כשבאים הדברים לכלל מעשה, והם הולכים ומתלבשים בגבולים, סרים מיד חלקים רבים מזוהרא עלאה...מכשולי החיים מתרבים, זעזועי-נפש של רגזות ושל פחדים, של משטמות ושל רהבים, מתגברים וממלאים את החלל. האנושיות המעשית מתלבשת בלבושים צואים, אורותיה הרבים נופלים לתוך הקליפות הקשות שהיא עטופה בהן"^{כח}.

גם בעת חדירת ההתגלמות היותר זכה של כח האהבה הכללית לאלוקות – הנשמה הלאומית הישראלית (אשר כח האהבה הכללית לאלוקות הוא עצמו הצד הפנימי בה) אל תוך העולמיות, חדרו סיגים אל תוך הפרטים. גרמו לכך הן הירידה והצמצום והן המפגש עם התרבות האלילית הסובבת. "האידיאה הלאומית החלה אחר צאתה מחדר הורתה ממקור האידיאה האלקית לרדת כציפור נודדת מקינה אל התכסיס העב והמגושם. אויר העולם שהיה מלא כל כך זוהמת הבהמיות ופראות האלילות שם כמעט מתנק לרוח החיים של השאיפה האלקית".

מכיון שכפי שביארנו כל המציאות כולה הינה הופעת מדרגות שונות של התגלמות כח האהבה הכללית לאלוקות, ממילא מכאן יוצא שכח האהבה הכללית לאלוקות הינו המהות היותר פנימית של כל נברא.

וכן כותב הרב:

"הדבקות בד' היא התשוקה היותר טבעית לאדם...אין התשוקה של הדבקות המוחלטת באלהים חיים, באור אין-סוף, דבר שאפשר להיות חלופו בטבע ההויה.

כז. וכן בזרעונים (נשמת הלאומיות וגופה):

"נאה עד אין חקר הוא האידיאל של הקמת עם סגלה, ממלכת כהנים וגוי קדוש...במרומים האלהיים שוכן האידיאל בחביון סתר טהרתו. הוא צריך להתגלם, להתעטף בהגדרה מיוחדת, בבני-אדם בעלי יצרים טובים וגם רעים, בקבוצים נצרכים למחיה וכלכלה, לאחיזה בקרקע ולמשטרי ממשלה, והחיים הקבוציים צריכים להכליל את הכל, מראש הפסגה של טהורי רוח ועדיני-נשמה רוממה עד שפל התחתית של פחותי נפש, הנועדים להתעסקות השפלה של הצדדים הנמוכים שבחיים".

כח. זרעונים ז.

כשם שאנו מוכרחים לחיות, להיות ניוונים ומתגדלים, כך מוכרחים אנו להיות דבקים בד'. הדבקות הנתבעת ממנו בכל מלא-נשמתנו מוכרחת היא להיות הולכת ומתפתחת בנו, הולכת ומתעמקת בהרגש, הולכת ומתחזרת בהכרה ותבונה. בשום אופן לא תוכל האנושיות וגם כל ההויה לחיות בלא הזרם של תשוקת הדבקות האלהית, החי תמיד בקרבה אף-על-פי שהוא באופן סתום ונעלם^{כט}.

ומכיון שכח האהבה הכללית לאלוקות [הרצון והצמא האדיר לקרבת אלקים] הוא מהותו הפנימית של כל נברא ממילא זהו הכח היותר חזק הרודה הן בפרט והן בכלל. זהו אינו עוד כח בנפש אלא עצם הנפש, עצם החיים. ומכיון שכך השאיפה למילואו של כח זה הינה השאיפה היותר פנימית, היותר מהותית, בלעדיה אין ערך ומשמעות לחיים.

אולם כאשר שאיפה זו מכוסה בסיגים (אשר את סיבת היווצרותם באנושות הכללית ובישראל ביארנו קודם) של בערות וחוסר זיקוק מוסרי המהווים מסך בפני האורה האלקית (שפעת החיים האלקיים) מלחדור ולמלא שאיפה יותר פנימית ומהותית זו, עומדות בפני הנברא שתי אפשרויות:

א. לזכך ולצרף את הסיגים ע"י עבודה תורית מוסרית ובכך לאפשר לאורה האלקית לחדור אל תוכיותו של כח האהבה הכללית לאלוקות (שהינו מהותו הפנימית של כל נברא) ולמלאותו שפעת חיים לאין קץ.

(כאשר עד תום תהליך הזיכוך, בעזרת עוז העבודה האמונית שומרים אנו את גבול התאווה האמונית שלא תתפרץ מעבר לגבולה).

ב. לנסות ולמלא את אותו החלל הנפשי – כח האהבה הכללית לאלוקות שלא בא על מילואו - שתוכן האמונה ראוי להיות מתמלא שמה, במילוי מפטם ומשביע את הנפש התאונית. וזאת ע"י התפרצותו של כח האהבה לאלוקות מעבר לגבוליו והפניתו, במקום אל מקור ההויה (ואל ההויה כולה כמלבשת את מקורה), אל הקליפה החיצונית של ההויה, אל העולמיות המוחשת בכח המדמה, תוך ניסיון למצא תחליף לאורה האלקית עצמה בתחליפים חסרי ערך, "בורות נשברים אשר לא יכילו המים".

כאשר ע"י מהלך נפשי זה בעצם מתהפך כח האהבה הכללית לאלוקות לכח המניע לעבודה זרה.

כט. זרעונים ח.

ל. אדר היקר ג (עמ' כח):

"האהבה...הרגש האדיר הזה, שהוא באמת נושא הקדושה, התפארת וההוד...שהוא הכח היותר פועל בחייו הכלליים ורודה ג"כ מאין מעצור בחיים הפרטיים".

(ראה מקורות וביאורים לדברים האחרונים בנספח א לפרק ב. וכן בירור השוני בין עבודה זרה בישראל לעבודה זרה אצל אומות העולם בנספח ב לפרק ב. הדברים מובאים בנפרד כדי למנוע קטיעת רצף מהלך הדברים).

עד כאן עסקנו בצורה כללית בנפילת כח האהבה הכללית לאלוקות והפיכתו לכח מניע לעבודה זרה. ביחס למצב בעם ישראל בזמן בית ראשון כותב הרב שהסיגים אשר חדרו אל הפרטים (אישי האומה) היוו מסך בפני האורה האלקית. ולכן לא יכלה האורה האלקית העליונה שהאירה בנשמה הלאומית בתקופת בית ראשון להאיר גם בהם.

במהלך האידאות כותב הרב:

"אבל רק הרוח הלאומי ביחשו הכללי התרומם למדת גובהו בימים הטובים ההם של ההתעלות ההיסטורית, ויחש את מקור-חייו וקרן-ישעו בתכן ההופעה של הרעיון האלקי. המוסר הפרטי עוד לא נודרך לבוא לידי מדה זו, ותכנית-החיים של היחידים לא יכלה להתאים גם היא אל ההרמוניה העליונה הזאת"^א.

ובמקביל באדר היקר כותב הרב:

"בטהרתה נתגלתה אמנם האהבה האלהית בישראל, בכללות האומה, רק לזמן מצער, לתקופות מופסקות, בעצם טבעה וביחידה הסגולה הנביאים ושרי קדש, עד זמן הפסק הנבואה, התלויה בכח האהבה האלהית במלא מובנה, בצורה דילוגית בשרידי דור דור"^ב.

אלמלא חטאנו היינו עוסקים בעבודת האמונה, המסלקת את הבערות ומזככת את כח האהבה מסיגיו, עד להעלמות המסך שסיגים אלו יוצרים בפני האורה האלקית. ואותה האורה האלקית שהאירה בנשמה הלאומית יכולה היתה להתפשט גם בפרטי האומה (כפי שאכן התרחש בשרי קדש נביאים ובני נביאים).

אולם לא כך היה מהלך הדברים.

כתוצאה מהשפעת התרבות הסובבת הבחירה לכיוון עבודת האמונה לא נעשתה.

"...עם זה גאו "החוחים והקוצים הסובבים את השושנה העליונה". ממלכות-האליל, עם כל קסמי הקולטורה האלילית, התנשאו ויעוררו את החשך, ובהתלהבות אמוץ-החיים התנערו התשוקות הגסות והמדות הרעות התעוררו. התגעשה חית-האדם, ויגדל שויון-הרוח ורפיון-החפץ לכל נשא ונאצל, לכל מרום וקדוש, לכל מה שלמעלה מהחושים החמריים והדמיון הגס הנשען רק עליהם. כקיר-ברזל וכעננים כבדים עמדו

לא. למהלך האידאות פרק ג' עמ' קו.

לב. אדר היקר, פרק ג (עמ' כט).

כל אלה נגד זריחת האורה האלהית העליונה, שחדרה כבר בקרניה אל תוך-תוכה של הנשמה הלאומית^{לג}.

התשוקה לקרבת אלקים שנותרה ריקה פרצה את גבולה^{לד} ובהיותה עטופה בסיגיה (בערות וחוסר זיכוך) פנתה אל קליפת העולם והפכה לכח מניע לעז^{לה}.

נפילת הפרטים בימי בית ראשון הביאה בסופו של דבר לנפילת הנפשיות הלאומית כולה.

"מפני שלא הוכשרה עדיין הנשמה הפרטית של היחידים לקבל את כל תקפו וזהרו של אור האידאה האלהית עצמה, ולהתאים על-ידו את חייהם עם ערך הכלל ושלמותו, לכן הוכרח להשבר אותו המצב הנשגב של האומה, שהחל לעלות ולהתרומם בימי הבית הראשון^{לו}."

"רק הרוח הלאומי ביחשו הכללי התרומם למדת-גבהו בימים הטובים ההם... המוסר הפרטי עוד לא נודרך לבוא לידי מדה זו, ותכנית-החיים של היחידים לא יכלה להתאים גם היא אל ההרמוניה העליונה הזאת. עם זה גאו החוחים והקוצים הסובבים את השושנה העליונה. ממלכות-האליל, עם כל קסמי הקולטורה האלילית, התנשאו ויעוררו את החשך, ובהתלהבות אמוץ-החיים התנערו התשוקות הגסות והמדות הרעות התעוררו... בקיר-ברזל וכעננים כבדים עמדו כל אלה נגד זריחת האורה האלהית העליונה, שחדרה כבר בקרניה אל תוך-תוכה של הנשמה הלאומית, ותחל להאירה בכבודה. וכמעט שחלפה לה במשך זמן מצער האורה המבהקת של האידאה הלאומית, ביחוושה להשפעה הגלויה והכבירה של האידאה האלהית עליה. מן אז החל

לג. למהלך האידאות שם.

לד. שמונה קבצים ד, נו: "שורש יצרא דע"ז הוא החשק הגדול של קרבת אלהים. וכאשר הבערות וחסרון הזיקוק המוסרי הם מניעות גדולות, שסותמים את האור האלהי מן האדם, אז אם תשוקתו הטבעית חזקה היא, פורצת לה תשוקה זו את דרכה ביצרא דע"ז".
"יסוד יצרא דעבודה זרה הוא התפרצות תאות האמונה והתגברותה על יסוד העבודה האמונית, שכלול האמונה ורעיית האמונה".

לה. שמונה קבצים ה, קה:

"כשבולמוס התאווה האמונית מתגברת אינה מבחינה בין אמונה הגונה לשאינה הגונה. והנפש החולה במחלתה של תאוה זו, חפצה היא למלאות את אותו החלל הנפשי שתוכן האמונה ראוי להיות מתמלא שמה, במילוי מפטם ומשביע את הנפש התאונית". אדר היקר ג (דף כט):

"אפשר היה אמנם להחליף ולהמיר את הרגש הקדוש והזך, הנובע מאוצר החיים ומקור האמת, ברגש טמא הדומה לו בצורתו החיצונית, באהבת אלהים אחרים. "בגדה אשה מרעה, כן בגדתם בי בית ישראל". אפשר להשביר צמאון, גם במים זכים וצלולים, גם במים דלוחים ומעופשים...".

לו. אורות, למהלך האידאות, עמ' קט.

להתנוודד זה הכסא האיתן אשר הוקם על, כסא ד' לבית-דוד. הרעיון הלאומי החל להיפרד מיניקתו העזה משדי הרעיון האלהי^ל.

כח האהבה הכללית לאלוקות שהיווה את תוכה ופנימיותה של הנשמה הלאומית, וכלי הקיבול (אוצר החיים) של האורה האלקית העליונה, החל לספוג פחות ופחות מקרניה של אורה זו עקב אותו מסך שיצרה נפילת הפרטים אל תוך סיגי התרבות האלילית. (מסך אשר החל לחצוץ יותר ויותר בפני זריחת האורה האלקית העליונה – "כקיר-ברזל וכעננים כבדים עמדו כל אלה נגד זריחת האורה האלהית העליונה").

אז החל להתרחש בכח האהבה שבכלל תהליך דומה לתהליך שהתרחש בכח האהבה שבפרט.

בהעדר מילוי לכח האהבה הכללית לאלוקות (שהיווה את תוכיות הנשמה הלאומית) מצד האורה האלקית העליונה (כתוצאה מן המסך שמנע מן האורה מלחדור), מתוך התשוקה והכיסופים העזים לקרבת אלקים, פרצה לה תשוקה זו את גבוליה וניסתה למלא את אותו חלל שתוכן האמונה ראוי להיות מתמלא שמה 'מבלי להבחין בין אמונה הגונה לשאינה הגונה'.

אלא שאותו ניצוץ אלקי העטוף באינספור סיגים ודמיונות, והמחיה את העבודות הזרות, היה כל כך מצומצם עבודה (הן מפאת גודלה והן מפאת האורה האלקית שכבר היתה רגילה בה) עד שגם לאחר שאימצה את אותן עבודות זרות, נשארה האהבה הכללית לאלוקות שבנשמה הלאומית, ריקה וחסרת חיים. ובהעדר חיים ברובד הפנימי של הנשמה הלאומית נפל גם הרובד החיצוני יותר, המעשי, עד תחתית^ל.

לז. אורות, למהלך האידאות, עמ' קו.

לח. למהלך האידאות, עמ' קז :

"ובסור ישראל מאורח-חיי המקוריים לא עצר עוד כח להחזיק מעמד בלאומיות יבשה ומופרדת ממקור הנטיה האלהית בכללה...מתוך הבקשה הטבעית להרטיב את הלאומיות הקסימה גם אותו אותה ההשפעה המועטת של הנטיה האלהית, הנמצאת גם תחת מעטה-הערפל של המון דמיונות [שהיו יכולים לקחת לב כל קבוץ חברתי, לפי מעמד החיים הרוחניים אז]. אמנם את הנפש הילדותית של העמים...אותה השביעה אז אורה זו בכח מזונה הרוחני המועט, בכדי ספוקם המצומצם לימי חייהם הקצרים, שהיו קצובים להם על בנות התולדה. אבל לא יכלה לספק את הצורך הרוחני של הגוי הגדול והאיתן הזה, שכח-חיו הוא כח ענקי [וזרם חפץ לבבו ומעוף רגשותיו מקבילים לעומת אריכות ימיו והשפעתו הכבירה על תבל ומלואה], ואשר נפשו כבר התרחבה מהשפעה רבת-זיו של אורה אלהית אדירה, שכבר זרחה עליו בשפעת עשרה בימי עלומיו. על כן ירד אז ירידה נוראה. מקור הרעיון האלהי הנשא דלל וחרב בו...הוד האצילות הועם והאידאה הלאומית חדלה תת פריה. ויהי "גפן בוקק ישראל". [עוונות אבותינו הורידו כל-כך את כנסת-ישראל ממרום גבורתה וקדושתה, חטאת הקהל רחבה וגדלה כל כך, נתרסקה האידאה הלאומית בריחוק קיצוני מהאידאה האלהית ומבול הקלקולים שטף עד צואר, – כל עין-בשר לא יכלה כבר

מכיון שכח האהבה האלקית שהתגלם בנשמה הלאומית ולאחר מכן בפרטיה הוא שדחף את האומה לשברונה (כתוצאה משקיקתו למילוי כאשר המציאות עדיין לא היתה בשלה לכך) והיווה כח דוחף כל רגע ורגע אל נפילה נוספת, "היה הכרח למעט את צביון החיים מיסודו"^ט.

כדי לרפא את האומה פעלו אנשי כנה"ג לסילוק אותו כח האהבה האלקי ע"י עליתו חזרה לשורשו, אל אותה נקודה בה הוא מושרש בתוך האורה האלקית העליונה, על מנת שיטהר שם, כאשר תוך תהליך התכנסותו הוא מקבץ אל תוך עצמו את כל ענפי התפשטותו (התגלמותיותיו) הן כרובד הפנימי של האומה (פנימיות הנשמה הלאומית) והן כתוכיות פרטיה (כח האהבה שבפרטים).

ומכיון שיצרא דע"ז יסודו בכח האהבה הכללית לאלוקות (שבהיותו נותר ריקן מן האורה האלקית העליונה^ב פורץ הוא מעבר לגבולו ופונה אל קליפת ההוויה במקום אל מקורה ובכך הופך לכח מניע לע"ז). ממילא מובן שבהסתלקות כח האהבה הכללית לאלוקות חזרה לשורשו מסתלק גם יצרא דע"ז מן העולם.

וממילא זהה הסברו של הראי"ה קוק זצ"ל שגור הארי של אש שהסתלק מבית קדשי הקדשים הינו כח האהבה הכללית לאלוקות, לדברי הגמרא שגור הארי של אש שהסתלק מבית קדשי הקדשים הינו יצרא דעבודה זרה.

כתוצאה מהסתלקות זו של כח האהבה הכללי לאלוקות, שהיווה את הרובד הפנימי בנשמה הלאומית, וכתוצאה משברון הצד המעשי החיצוני של הנשמה הלאומית נשארה האומה כאוסף של יחידים^{מב}.

ובהעדר כלי לאורה האלקית העליונה (האידיאה האלקית כנשמת האומה) פרחה לה גם היא למקורה^{מב}.

להכיר כלל את הרושם הנשאר מהשפעתה של האידיאה האלהית על התכונה הלאומית הפרועה והמדולדלת^ל."

לט. אדר היקר, ל:

"מתוך כשלון כח המוסרי, שלא היה אפשר לישראל לקבל רוב טובה של החיים הבריאים והטובים, עד בא "יום חבוש ד' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא", היה הכרח למעט צביון החיים מיסודו, הפראי הטבעי, לבטל יצרא דע"ז, שאמנם היה "כגוריא דנורא בבית קדשי הקדשים"; הכח הרענן של האהבה הכללית לאלהות, שעמד על טבעו החזק, ממנו לוקח היסוד לעבודת הקדש, בהעלותו עד מקומו ושרשו, ועד תעודתו במציאות החיים הכלליים".

מ. עקב סיגי הבערות וחוסר הזיכוך המוסרי העוטפים אותו ומונעים מן האורה האלקית מלחדור לתוכו ולמלאו בשפעת חיים.

מא. למהלך האידיאות, קי:

"הבית השני לא הוכן להשבת אותה האיתנות של האומה, במלא- המובן. לא כח ציבורי ישראלי הופיע עליו, כי-אם כח של יחידים הנבדלים מטומאת עמי הארצות...".

ועל כן מתלכד ההסבר שגור האש שהסתלק מבית קדשי הקדשים הינו כח האהבה הכללית לאלקות שהסתלק, עם ההסבר שגור האש שהסתלק, הינו האורה האלקית העליונה, האידאה האלקית כנשמת האומה שפרחה לה. (שהרי הסבר אחד מדבר מצד הכלי והסבר שני מצד תוכנו ובהסתלקות הכלי מסתלק תוכנו).

וביתר הרחבה:

מתוך שהאהבה לאלקות הינה עצם מהותה של הנשמה הלאומית ממילא ניתן להבין שהוא הרובד היותר פנימי בה. והרובד המעשי יותר הינו לבוש לה (כפי שבארנו באריכות בתחילת פרק זה).

"הנטיה הלאומית המעשית של כנסת-ישראל היא לבושה החיצון של הנטיה הרוחנית שלה, והאחרונה היא אורה ונשמתה של הראשונה. שתיהן יחד ממקור אלהים חיים הנן יוצאות, וממעין האמת והאמונה האלהית נובעות"²².

מתוך העיקרון המופיע בכוזרי לפיו הנברא מקבל את הענין האלקי במימד היותר פנימי וזך שבו ("והנה הענין האלקי חל רק על הנפש המקבלת את השכל. והנפש הזאת אינה מתחברת כי אם ברוח חיים חם טבעי ורוח זה אי אפשר לו בלא מקור בו יתקשר כהתקשר הלהבה בראש הפתילה והנמשל לפתילה במשלנו הוא הלב"²³), נובע כי הענין האלקי השורה באומה כולה (האורה האלקית העליונה, האידאה האלקית כנשמת האומה) חל ומאיר ברובד היותר פנימי של הנשמה הלאומית, היינו כח האהבה הכללית לאלוקות.

ומכיון שהיחס בין הענין האלקי לאומה הישראלית הינו כיחס הנשמה אל הגוף ("אמר החבר הענין האלקי אצלנו הוא בבחינת הנפש ביחסה אל הלב...") וכן "השכינה היתה בישראל בבחינת רוח החיים שבגוף האדם"²⁴) הרי היחס בין האורה האלקית העליונה, האידאה האלקית כנשמת האומה לבין כח האהבה הכללית לאלוקות הינו כיחס בין האור לכלי ובין הנשמה לגוף.

ומכיון שבהסתלק הגוף פורחת הנשמה, הרי ביאור הרב שגור הארי של אש שהסתלק מבית קדשי הקדשים הינו כח האהבה הכללי לאלוקות, וביאורנו שגור הארי של אש שהסתלק הינו הענין האלקי השורה באומה כולה, הינם תיאור אותו אירוע בשני ממדים שונים (כאן מצד המקבל – האומה הישראלית, היינו השינוי שחל בעצם פנימיותה של הנשמה הלאומית, וכאן מצד השפע הנשפע עליה מאיתו יתברך) וממילא שני הביאורים מתלכדים.

מב. למהלך האידאות, קט:

"אמנם האידאה האלהית, מאין לה מקום איתן בהרחבתה של האידאה הלאומית הישראלית, אחרי גלות העם וחורבן המקדש, התנשאה במשך זמן הגלות מעל לגבול כל גוי מיוחד, אל מרומי שאיפת-הצדק המוסרית, המדע העיוני והשכל הנקי, החכמה הנאצלת והמופשטת..."

מג. אורות, אורות ישראל ו, א.

מד. כוזרי, מאמר שני, כו.

מה. כוזרי, מאמר שני מד, סב.

פרק ג'

יש לעיין כיצד הועילה הסתלקות כח האהבה הכללית לאלוקות והתכנסותו במרומי גובהו הן מצד פרטי האומה והן מצד הנשמה הלאומית עצמה לתהליך ריפוי האומה ושיבתה לחיים.

ניתן לבאר שכיוון שכח האהבה הכללית לאלוקות שהתגלם בנשמה הלאומית ולאחר מכן בפרטיה הוא שדחף את האומה לשברונה (כתוצאה משקיקתו למילוי, כאשר המציאות עדיין לא היתה בשלה לכך) והיווה כח דוחף כל רגע ורגע אל נפילה נוספת, על כן לפני כל התחלת תהליך ריפוי היה הכרח לעצור את תהליך ההתדרדרות והקריסה ע"י סילוק אותו כח שגרם לתהליך זה, היינו כח האהבה לאלוקות (בדיוק כפי שכאשר רוצים לתקן מערכת חשמלית עם מנוע, המתחילה להרוס את עצמה, יש לנתקה קודם כל ממערכת החשמל) ורק לאחר צמצום כח החיים, 'הרדמת החולה', ניתן היה להתחיל בתהליך הניתוח, ריפוי.

ומכיון שהסיבה להתפרצות הע"ז בישראל היו הסיגים שמנעו מן האורה האלקית העליונה להתפשט מן הנשמה הלאומית אל פרטיה^{מז} (ובזאת הותירו את כח האהבה לאלוקות ריק, כוסף ושוקק לקרבת אלקים, ויצרו לכן את התנאים לכך שכח זה יתפרץ מעבר לגבולו דרך הסיגים העוטפים אותו אל קליפת העולם כדי לנסות ולהשיג את מילואו מבלי להבחין בין אמונות ראויות לשאינן ראויות), הרי הריפוי למחלה זו של ע"ז הינו בהכרח סילוק סיגים אלו של בערות וחוסר זיכוך. סילוק הנעשה ע"י עבודת האמונה, עבודה פרטנית של תורה ומצוותיה, החודרת אל נימי החיים הדקים ומסלקת כל מחסום ומפריע^{מז, מח, מט}.

מו. כפי שבואר באריכות בפרק ב.

מז. למהלך האידיאות בישראל, קי

"המוסר האישי הפרטי, הדאגה לחיי-הנצח האישיים הפרטיים, הדיוק הפרטי של כל מעשה בודד המקושר ברוח הכללי...מעמד המבוצר באומה נתן לה כח רב והכין לה כלכלה רבה, שתוכל לשאת איתה גם בימי גלותה ונדודה. גם הכשיר לה את הדרך, כדי שתוכל לבוא בהדרגה, על-ידי מהלך מסובך ומסובב, אל המטרה העליונה, שהאידיאה האלהית תשוב להופיע בקרבה בעצם עז גבורתה, אחרי שיוכשר העם אל שאיפתו הברורה...זהו החנוך הגדול והארוך, של הרחבת התכסיס הדתי והשפעתו, בהמון דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, חדשים גם ישנים, – בצרוף דאגת חיי-הנצח, האישית הפרטית, המסיעתה".

מח. שמונה קבצים ד, נו :

"שורש יצרא דע"ז בקדושה, הוא החשק הגדול של קרבת אלהים...ואין גאולה אמיתית מיצרא דע"ז, כי אם בגדולתה של תורה, שמגמתה העליונה היא ההופעה ברעיון וברגש, ברצון ובנטיה פסיכית, את הדעה האלהית בכל הוד התענוגים, שאפשר לו לאדם שיספוג אותם אל תוכו".

מט. אורות, זרעונים ב :

ורק לאחר שמכוחה של תורה ומצוותיה יסתלקו סיגי הבערות וחסרון הזיקוק המוסרי, יוכל לשוב כח האהבה האלוקי ולהתפשט במלוא הופעתו בנשמה הלאומית ופרטיה ולהתמלא באורה האלוקית העליונה החפצה תמיד להאירו.

ובהעדר מחסום המונע מכח האהבה האלוקי מלהתמלא באורה האלוקית, לא יוצרך כח זה לפרוץ מגבולו, על מנת לנסות ולהשיג את מילואו באמונות שאינן ראויות ("בורות נשברים שלא יכילו המים") וממילא לא תהיה עוד ע"ז בישראל.

ביאור זה מסביר כיצד הועילה הסתלקות כח האהבה לאלוקות והתכנסותו במרומי גובהו בעיקר מצד פרטי האומה אלא שיש עוד לעיין כיצד הועילה הסתלקותו של כח האהבה לאלוקות והתכנסותו במרומי האורה האלקית העליונה מצד כללות האומה.

כאן ניתן להיעזר בדברי הרב במוסר אביך בפרק ה' בסדור כוחות הנפש בדרכי עבודת ד'.¹

מבאר שם הרב שהרצון והשכל באדם הינם הארת הנשמה ובמקורם הינם לעולם בטהרתם. אלא שכאשר השכל והרצון חודרים אל תוך עולמות הגוף והרגש מבלי ביקורת הם מעוותים את דרכם וזורמים בנתיבים מעוקלים כפי נטיותיו החומריות של האדם.

כאשר התהליך חוזר על עצמו ההזרמות החוזרות ונשנות מעמיקות את האפיקים המעוקלים ברבדי הגוף והרגש. וממילא כיון ש"חלקי הגוף עוותו את דרכם, גם דרכה (של הנפש) מעוותה כשהיא שופעת עליהם".

מבאר הרב שכדי לתקן את המצב יש לכנוס את כוחות השכל והרצון אל מקורם, אל נקודת השכל והרצון שבנפש, ולתת להם להתפשט בגוף רק כפי המוכרח וגם זאת תוך ביקורת ומודעות רבה לכל הזרמה.

"השערות הדקות, שמהן מצטרפות עבות-העגלה של החטאת, גידי-החיים הדקים, שמהם ישורגו מזרקי-הדם הגדולים, אלה המה המסתרים הצפונים מעין כל נביא וחווה. המצוות המעשיות כולן ופרטי הלכותיהן, בכל דיוקם הנמרץ, איך בהמשך-הזמן על-ידי קיומם ותלמודם, הרגלם וחתם, יצא הנועם הפנימי החבוי בהם, וזרם-החיים האלהי הטהור יגרש בעזו את חשכת עבודת-אלילים מבלי תוכל עוד קום. . דבר זה לא ניתן לנבואה בכלל, לנבואה של אספקלריא שאינה מאירה. אמנם ניתן לנבואתו של משה, אותה הנבואה של פה אל פה, של אספקלריא המאירה...והוצרכה עבודת הכללים להמסר לנביאים ועבודת הפרטים לחכמים. וחכם עדיף מנביא. מה שלא עשתה הנבואה, בכלי מלחמתה החוצבים להבות אש לבער מישראל עבודת אלילים ולשרש אחרי עקרי ההשפלות היותר גרועות של עושק וחמס. . עשו החכמים בהרחבת התורה, בהעמדת תלמידים הרבה ובשינון החוקים הפרטיים ותולדותיהם".

נ. מוסר אביך פרק ב, סדור כוחות הנפש בדרכי עבודת ד'.

מטרת כינוס זה של הכוחות הינה כפולה

א. נקודת השכל והרצון שבנפש הינה טהורה והכוחות המכונסים בה נטהרים, וכאילו נספגים באותו מימד נשמתי של שכליות טהורה הקיים שם.

ספיגה זו גורמת לכך שכאילו תזרק נשמה באותם כוחות מכונסים, אשר תלווה אותם בעת התפשטותם שוב בצורה חופשית אל תוך רבדי הגוף והרגש, ותגרום להם לזרום בצורה ישרה ע"י הארתה (וממילא הנתיבים שייצרו השכל והרצון הפעם ע"י זרימתם יהיו ישרים ולא מעוקלים).

ב. האפיקים המעוותים שיצרו כוחות השכל והרצון בעולמות הגוף והרגש ע"י זרימתם, עדיין קיימים.

"ואם ח"ו יעזוב את הכחות הפרטיים מתוך נקודתו. ללכת באשר יתהלכו יעוו דרכם עוד, כי כל המכשולים כבר ערוכים וסדורים, וסדרים טובים עוד לא נעשו בארץ בעמקי החומר".²

וכל הזרמה מחודשת של הכוחות בצורה חופשית עלולה להתבצע דרך אותם אפיקים מעוקלים ולהעמיקם עוד יותר.

ולכן בא כנוס הכוחות ומאפשר לאותם אפיקים מעוקלים להטשטש ולהימחות ע"י שיני הזמן.

מבאר הרב שבשלב זה עיצור הכוחות גורם לצער, לחץ ודכאות נפש, היות שהגוף עצמו מאסר הוא לנשמה וקל וחומר עצירה נוספת של הכוחות ומניעת התפשטותם.

"אבל במלאת ימי מספר וכוחות נפשו יורגלו בדרכים טובים, וממאסרם ישלחו ידם לשלוט על הנהגת החומר, עד שגם הוא יורגל בארחות יושר, וחלקיו ורוחו יהיו כלים נאים לחפץ ד', אז לחפשי יצאו ממאסרם כל כחותיו, אשר בנקודתם צפנם, ויוכלו להגדיל ממשלתם בגוף, ובקל ישמעו לעצת השכל הקדוש וירוצו ולא יכשלו".³

היינו לאחר שיטהרו הכוחות ע"י כינוסם במקורם ויהיו ספוגים באותו מימד שכלי שבמקורם, ולאחר שיטשטשו וימחו האפיקים המעוותים מעולמות החומר שבגוף, ניתן יהיה שוב לשלוח לחופשי את כוחות החיים והפעם הם יזרמו בצורה ישרה "ובקל ישמעו לעצת השכל הקדוש וירוצו ולא יכשלו".⁴

מבאר שם הרב שישנה הקבלה בין השלבים אותם תיארונו עד כה ב'סדור כוחות הנפש בדרכי עבודת ד', לבין השלבים בפרשת נח.

א. זרימת כוחות החיים בצורה מעוקלת (חטא) מקבילה למצב החטא שלפני המבול.

ב. בניית התבה מקבילה לאותה נקודה טהורה שהינה מקור השכל והרצון.

- ובמובן מעשי לפני כל שינוי נפשי יש ללמוד וליצור את התודעה הדרושה, היינו הידע והמודעות הדרושים לשינוי.
- ג. כינוס כוחות החיים לתוך התבה מקביל לכינוס הכוחות הנפשיים (השכל והרצון) חזרה למקורם, כדי שיטהרו שם, ויספגו את אותה שכליות טהורה שנבנתה קודם, אשר תגרום להם לזרום בצורה ישרה כאשר ישולחו שוב לחופשי.
- ד. המבול מקביל למחיית הנתיבים המעוקלים בעולמות החומר של הגוף.
- ה. שילוח העורב והיונה מקביל לנסיון לשלוח את כוחות החיים מחדש.
- "שימצא האדם בנפשו דרכים, שיוכל לנסות כחותיו בדבר שלא יהי חשש הפסד וסכנה, כמו נח ששלח מעופפים שכנפיהם מגינות עליהם ממי המבול, וכשיראה שהקלקול לא נתקן לגמרי יאסוף אותם אל תבתו עד שידע כי חרבה פני הארץ".
- ו. היציאה מן התיבה מקבילה לשליחת כוחות החיים מחדש לאחר שנוכח האדם כי בשליחתם לחופשי להתפשט בעולמות הרגש והגוף הם זורמים בצורה ישרה כפי הממד השכלי שנספג בהם בהיותם בנקודת מקורם (בתבה).
- כעת לאחר שביארנו את תהליך התיקון באדם הפרטי נוכל לנסות להבין מה הועילה התכנסות כח האהבה הכללית לאלוקות במרומי גובהו מצד הכלל.
- כאן ניתן לבאר שכפי שבאדם הפרטי שופעת הנפש על אברי הגוף דרך הארת השכל והרצון המתפשטים ומתלבשים בכלי הגוף, כך באומה כולה שופעת האורה האלקית העליונה (האידיאה האלקית בתור נשמת האומה) על הנשמה הלאומית דרך הארתה אל תוכיות כח האהבה הכללית לאלוקות, המתפשט ומתלבש בנשמה הלאומית ופרטיה, (ומהווה נשמה להם כפי שבארנו בהרחבה).
- וכפי שבאדם הפרטי ההתפשטות הראשונית של כוחות השכל והרצון הנעשית בלא ביקורת, כתוצאה מן המגע עם המציאות הגופנית החומרית והשפעתה, נעשית בצורה מעוותת ויוצרת אפיקים מעוקלים בעולמות הרגש והחומר, ההולכים ומעמיקים עם כל התפשטות נוספת, כך בכלל האומה, במצב שלפני הגלות, כח האהבה לאלוקות (מכל הסיבות אותן תיארנו בפרקים הקודמים) זרם בצורה מעוקלת (כגון בפניה אל קליפת העולם במקום אל מקורו) ויצר אפיקים מעוותים, שהלכו והעמיקו, בנפש האומה.
- וממילא כפי שבאדם הפרטי תהליך התיקון הינו התכנסות ענפי השכל והרצון חזרה למקורם
- א. כדי שיטהרו שם ע"י ספיגתם את אותו מימד נשמתי טהור המצוי שם, והפיכתו עבורם למעין נשמה, שתלווה אותם בעת התפשטותם ותגרום להם לזרום בצורה ישרה ע"י הארתה.

ב. כדי שיטשטשו וימחו האפיקים המעוותים שכוחות אלו יצרו בהתפשטותם, ע"י שיני הזמן.

כך גם באומה כולה תהליך התיקון נעשה ע"י התכנסות כח האהבה האלקי שהתפשט בנשמה הלאומית ופרטיה חזרה אל מקורו במרומי האורה האלקית העליונה.

א. כדי שיטהר שם ע"י ספיגתו את אותה אורה אלקית עליונה, עד שתהפוך לו זו לנשמה שתלווה אותו בעת שיחזור להתפשט, ותגרום לו לזרום בצורה ישרה ע"י הארתה.

ב. כדי שיטושטשו וימחו אותם אפיקים מעוותים שיצר כח האהבה האלקי ע"י זרימתו המעוקלת, בנפש האומה.

מחיייה זו של הנתיבים המעוקלים נוצרה ע"י התרסקות אותו צד חיצוני מעשי של הנשמה הלאומית והתפוררות הגוף הלאומי ע"י הגלות ויסוריה.

פרק ד

עוד יש לעיין מה מקומה של סוגיה זו העוסקת ביצרא דע"ז והסתלקות כח האהבה לאלוקות לשורשו בליבה של מסכת יומא, שעניינה יום הכיפורים.

כאן ניתן לתרץ (והדברים נאמרים כמובן על דרך ביאור וכהצעה לעיון בלבד) שסוגיא זו העוסקת בהסתלקות כח האהבה – פנימיותה של נשמת האומה, לשורשו לצרכי טהרתו ושיבתו לחיים, מופיעה במסכת יומא היות וזהו בדיוק עניינו של יום הכיפורים.

ניתן להבין שראש השנה יום הכיפורים וסוכות מהווים גוף אחד חי, מסלול אורגני של טהרה והתחדשות אותו עוברת נשמת האומה ויחידיה. (ע"פ העיקרון של פרשת נח המובא בשם הרמח"ל בפירושו לאידרא רבה והמתבאר ביחס לפרט ב'מוסר אביך'^{נא}).

בראש השנה הוא ראש הזמן^{נב} (ע"פ ההבנה שהזמן הוא אורגניות אחת חיה עם ראש לב וגוף) מתרחשים בנשמת האומה תהליכים המאפיינים את הראש. כפי שהראש הוא המחבר את האדם אל נשמתו כך ראש השנה מחבר את נשמת האומה ויחידיה אל נשמתם, אל מגמת ההוויה כולה ונשמתה, אל אותו מקום אליו ההוויה שואפת לאין קץ. חיבור זה החושף את הפער בין הרצוי, בין המגמה האלקית העליונה, לבין מעמד ההווה של נשמת האומה ויחידיה, הוא היוצר את הדין. את אותו הליך אלקי של הקצבת חיים לשנה הבאה.

הליך אשר בו כפי שבראש האדם הפרטי, מתוך הארת החיים אשר בנשמה, ניספג גרעין חיים אל תוכיות האדם, מתגלה במחשבה ואח"כ מתפרט בעולמות הרגש והמעשה, (כפי הכנת המקבל לספוג אל תוכו את אותו עדין נשמתו) כך גם בנשמת האומה כולה ויחידיה, כפי הכנתם והתאמתם אל המגמה האלקית הטהורה שביסוד הכל (כפי השיעור אותו ביכולתם לספוג ולהפנים בעצם החיים כבר בשנה זו מתוך אותה מגמה אלקית עתידית של כל היש), בדיוק במידה זו נשפעת עליהם מציאות חיים גרעינית, אשר תתפרט תצמח ותפרח בתוך חיי האומה ויחידיה במשך השנה הבאה עלינו לטובה. [היינו בראש השנה אנו מקבלים את הנשמה של השנה הבאה, את גרעין החיים שיתפרט במשך השנה הבאה (המהנוה את גוף הזמן)].

נשמה זו, אוצר חיים גרעיני זה המתקבל ע"י נשמת האומה בראש השנה (ואשר יאיר ויופיע בחייה במשך גוף השנה) מהווה את התבה אליה יתכנסו הכוחות כדי להיטהר. [ברמה המודעת נבנית התבה, כפי שמבאר הרב בדרשות מדבר שור^{נג}. בתפילות ראש

נא. עקרון זה בואר בהרחבה בפרק ג.

נב. מהר"ל, חידושי אגדות על ראש השנה.

נג. דרשות מדבר שור, הדרוש השמונה עשר.

השנה וביחוד בתפילת מוסף. כאשר חלק המלכויות בונה את התודעה מצד הכרת גדלות ורוממות ה' יתברך, אשר כפי ידיעתו אהבתו. חלק הזכרונות בונה את התודעה מצד הכרת ערך האדם וביחוד הכרת ערך האומה הישראלית, וחלק השופרות בונה את התודעה מצד הכרת ערך התורה האלקית רוממותה ושיגובה. שלוש הכרות מרכזיות אלו מאפשרות היווצרותה של תשובה מאהבה, המאירה את כל המאפלים, מהפכת זדונות לזכויות, ומשיבה את ישראל אל אביהם שבשמים].

הארה זו מאוצר חיים גרעיני זה, מתקבלת במימד היותר פנימי של נשמת האומה. מימד יותר פנימי זה הינו שורש כל כוחותיה של נשמת האומה המתפשטים אל כל מישורי חייה.

ביום הכיפורים אשר ביחס אליו נאמר מקוה ישראל ה', מתקבצים ונאספים להם כל כוחות החיים של הנשמה הלאומית ויחידיה אל נקודת שרשם^נ. אל אותו מימד פנימי שבנשמת האומה שם התקבלה הארת ראש השנה. (אותו חלק מן המגמה האלקית העתידית של כל היש שאותו בכח נשמת האומה להופיע במציאות חייה בשנה זו, המוארת באור יקרות ע"י מה שממעל מעל לה).

בתוך הארה זו הם טובלים נטהרים ונספגים עד שהופכת להם הארה זו לנשמה.

נשמה אשר תתווה להם דרך ישרה וזכה, כאשר יזרמו חזרה אל תוך עולמות החיים המחשבה הרגש והמעשה, ואשר כל הופעתם בעולמות אלו תהיה התגלמות וביטוי לה. [תהליך זה מקביל להתכנסות כוחות החיים אל התבה במשל תבת נח].

(במישור הפשט התכנסות כוחות החיים באה לידי ביטוי בחמישה עינויים אכילה שתיה סיכה תשמיש המיטה ונעילת הסנדל).

במקביל להתכנסות כוחות החיים אל שרשם משפיע ה' יתברך אור גדול אל עולמות המחשבה הרגש והמעשה, של כנסת ישראל ויחידיה, המרפא ומוחק את כל הנתיבים

נד. מכאן לכאורה מובן מדוע החג היחידי שבפתחו אנו מכריזים 'על דעת המקום ועל דעת הקהל אנו מתירים להתפלל עם העבריינים' הינו יום הכיפורים, שהרי בחג זה כנסת ישראל אוספת את כל ענפי התפשטותה וטובלת במקוה ישראל ה'. ואם אפילו ענף אחד, תועה ככל שיהיה, ישאר בחוץ לא תעלה לה טבילה [כפי שאם שעה אחת נשארת מחוץ למי המקווה לא עלתה לאדם הטובל טבילתו].

נה. ראה שם משמואל הכותב כי כינוס זה של הכוחות של נשמת האומה אל נקודת שרשם המתרחש ביום הכיפורים יוצר חיתוך בין כל מה שמהותי לנשמת האומה (העולה אל שורשו) לבין כל מה שזר וחיצוני לה (אשר אינו מתכנס). וממילא חיתוך זה מברר שכל הרע והשלילה אינו חלק מעצמותנו [אלא או תוצרים של השפעת האומות שחדרה לתוכנו מתוף היותנו לב באברים (אשר הכל מתנקז ועובר דרכו, כוזרי מאמר שני, מד), או כוחות של תוקף ועוז שנטלנו לעצמנו כדי לתקן את המציאות, שגרמו לכוחות השוליים שבנו לחוטא] וממילא 'כולך זכה וברה'.

המעוקלים אשר סללו כוחות החיים בעולמות אלו בעת שעברו דרכם, מבלי שימת לב להתאמת דרכם אל עומק הרצון האלקי¹¹.

[תהליך זה מקביל למחיקת הנתיבים המעוקלים ע"י המבול כמשל של תיבת נח].

לאחר שניטהרו כוחות החיים של האומה הישראלית ויחידיה במקוה ישראל ה' ע"י התכנסותם אל מעין החיים האלקי, לאחר שנספגו בנשמת השנה הבאה (אשר הפכה לנשמתם ותתגלם באמצעותם כאשר יזרמו שוב אל עולמות החיים המחשבה הרגש והמעשה) ולאחר שנמחו הנתיבים המעוקלים (שכוחות החיים יצרו ע"י זרימתם בהם בשנה שעברה) מוכנה האומה הישראלית לשוב מחדש אל החיים. כאשר כוחותיה מבטאים בזרימתם את הרצון האלקי, המגמה האלקית העליונה של ההווה כולה.

שיבה זו לחיים מתרחשת בסוכות.

בסוכות קמה לה הנשמה הישראלית, כאשר עתה יכולה היא להתבטא בחיים ולתקן עולם במלכות שדי ע"י הזרמת כוחותיה אל עולמות המחשבה הרגש והמעשה, כאשר הפעם כוחותיה מבטאים בזרימתם את הרצון האלקי, את המגמה האלקית העליונה.

כל עניינו של חג הסוכות הינו חזרה אל החיים, אל עולמות הטבע, וממילא מצוות החג חונכות את חזרת כוחות האומה אל עולמות המעשה.

תחילת דרכם נעשית בגדר של מצוה וממילא כל ההמשך הולך אחר ההתחלה. ומכיון שעיצור הכוחות גורם לעצב ומועקה "ולא עצבו אביו מעולם" ומתן חרות לנשמה להתבטא יוצר שמחה, הרי חג הסוכות בו נשמת האומה יכולה לחזור לחיים, הינו זמן שמחתנו.

מכיון שסוגיית הסתלקות גור הארי של אש מבית קדשי הקדשים כל עניינו הסתלקות כח האהבה האלקי, פנימיותה של כנסת ישראל, אל שורשו כדי שיטהר שם (וכדי ששיני הזמן ויסורי הגלות ימחו את הנתיבים המעוקלים שיצר כח זה בזרימתו דרך גופי המחשבה הרגש והמעשה של האומה) על מנת שתוכל האומה הישראלית לשוב לחיים, ממילא מובן שמקומה הטבעי של סוגיה זו הינו במסכת יומא העוסקת ביום הכיפורים שכל עניינו התכנסות כוחות החיים של האומה הישראלית חזרה אל שרשם כדי שיטהרו שם ותוכל שוב האומה הישראלית לחזור לחיים, לחיים כאלו המבטאים יותר ויותר את המגמה האלקית העתידית אליה שואפת ההווה כולה.

נו. ראה נפש החיים שער א פרק יב: "א...או ע"י כח התשובה, שמגעת עד שרשה העליון עולם התשובה, עלמא דחירו ונהירו דכלא, ומשם מתאצל ונשפע תוספת קדושה עליונה ואור מבהיק, להתם ולכלות כל טומאה ולתקן העולמות כמקודם וביתרון אור חדש מעולם התשובה המופיע עליהם".

עד שבהתעצם תהליכי הטהרה תופיע ותנהר על כל ישראל הארת האריה. הארה חדשה, הארה אדירה, אור כל כך טהור וזך שהעולם הזה כלל לא מסוגל להתקרב ולגעת בו. טוב בלי סוף. הארת הטוב האלקי של לעתיד לבא.

ובלשון המדרש¹¹:

”א”ר עלה אריה במזל אריה והחריב אריאל. עלה אריה זה נבוכדנצר דכתיב ‘עלה אריה מסבכו’, במזל אריה – ‘עד גלות ירושלים בחדש החמישי’, והחריב את אריאל – ‘הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד’, על מנת שיבא אריה במזל אריה ויבנה אריאל. יבא אריה זה הקדוש ברוך הוא דכתיב ביה ‘אריה שאג מי לא ירא’, במזל אריה – ‘זהפכתי אבלם לששון’, ויבנה אריאל – ‘בונה ירושלים ה’ נדחי ישראל יכנס”.

נז. פסיקתא דרב כהנא קט”ז, מובאת בילקו”ש ח”ב רמז רנ”ט.

נספח א' לפרק ב'

מקורות לדברים שנכתבו בפרק ב' ביחס להתפרצות כח האהבה הכללי לאלוקות מעבר לגבולו והפיכתו לכח מניע לעבודה זרה.

כותב הרב:

"שורש יצרא דע"ז בקדושה, הוא החשק הגדול של קרבת אלהים. וכאשר הבערות וחסרון הזיקוק המוסרי הם מניעות גדולות, שסותמים את האור האלהי מן האדם, אז אם תשוקתו הטבעית חזקה היא, פורצת לה תשוקה זו את דרכה ביצרא דע"ז"^{נב}.

"בתכונת האמונה יש תאות האמונה ועבודת האמונה. כשהתאווה מתגברת על העבודה, יצאו מזה תוצאות מהרסות, משפילות ופוגמות... יסוד יצרא דעבודה זרה הוא התפרצות תאות האמונה והתגברותה על יסוד העבודה האמונית, שכלול האמונה ורעיית האמונה, כשבולמוס התאווה האמונית מתגברת אינה מבחינה בין אמונה הגונה לשאינה הגונה. והנפש החולה במחלתה של תאווה זו, חפצה היא למלאות את אותו החלל הנפשי שתוכן האמונה ראוי להיות מתמלא שמה, במילוי מפטם ומשביע את הנפש התאונית (שביסודה היא התכונה המקורית של כל התאות הפורצות וההורסות את גבוליהן)"^{נט}.

הרב מציין בדבריו שלושה מושגים: העבודה האמונית, שכלול האמונה ורעיית האמונה. ננסה לבארם מתוך דברים נוספים של הרב.

ביחס לאפשרות העבודה האמונית כותב שם הרב:

"ביסוד אור ישראל מונח עז העבודה האמונית, שבה מתגברים אנחנו על כל התאות כולן, ועל כולן, על תאות האמונה, והננו שומרים את גבוליה"^{נז}.

(וזהו המרכיב הראשון בעבודת האמונה – שמירת הגבולים של כח האהבה הכללי לאלוקות שלא יתפרץ מעבר לגבוליו עד תום תהליך זיכוך הסיגים).

"המצות מקדשות את חוש האמונה. כל קדושה היא תכונה מודדת את האצילות הנפשית, ומרוממת אותה במעלות העליונות ששם הכל הוא בבנין ושכלול..."^{נח}.

(וזהו המרכיב השני בעבודה האמונית: שכלול האמונה – הסרת הסיגים מעל כח האהבה הכללית לאלוקות ובנית כח זה ככלי לאורה האלקית).

נח. שמונה קבצים ד, נו.

נט. שמונה קבצים ה, קה.

ס. שם

סא. שם

”ואין גאולה אמיתית מיצרא דע”ז, כ”א בגדולתה של תורה, שמגמתה העליונה היא ההופעה הנשמטית של האורה הפנימית, המודיעה ברעיון וברגש, ברצון ובנטיה פסיכית, את הדעה האלהית, בכל הוד התענוגים, שאפשר לו לאדם שיספוג אותם אל תוכו. וכל מי שהוא פורש מן התורה, הרי הוא הולך ונדבק בע”ז”³⁰.

(זהו המרכיב השלישי בעבודת האמונה: רעיית האמונה – קליטת אור האמונה ע”י לימוד התורה).

ביחס להפניית כח האהבה הכללית לאלוקות אל קליפתה החיצונית של ההויה במקום אל מקורה כותב הרב:

”לפני חשכת ימי הביניים, כשהיה העולם, אמנם לא כ”כ נאור בכללו, אבל רענן וטבעי, התגלתה האהבה גם בנטיה ליחש האלהי אל האדם. האדם שהיה חזק ואמיץ, אבל ג”כ פראי ומסור לכח דמיונו החזק, נשאר לו לפלטה מכל החזיון הכולל והרחב עד אין סוף של האהבה האלהית, שבמקורה החופשי שברוח האדם, רק האהבה החלקית אל הטבע המורגש לבדו, וזה הספיק לתן חומר לשכלל את יצרא דעבודה – זרה בכל שרשיו וגזעיו, ענפיו וינקותיו ועליו, עד אשר ראינו תוצאותיה של האהבה האלהית, כשירדה ממעלתה לבלע ולהשחית...”³⁰.

ואילו ביחס לניסיון למצוא תחליף לאורה אלקית (שפעת החיים האלקיים כממלאת את כח האהבה הכללית לאלוקות) בעבודה זרה כותב הרב:

”אפשר היה אמנם להחליף ולהמיר את הרגש הקדוש והזך, הנובע מאוצר החיים ומקור האמת, ברגש טמא הדומה לו בצורתו החיצונית, באהבת אלהים אחרים. ”בגדה אשה מרעה, כן בגדתם בי בית ישראל”. אפשר להשביר צמאון, גם במים זכים וצלולים, גם במים דלוחים ומעופשים. ”היעזוב מצור שדי שלג לבנון, אם ינתשו מים זרים קרים נוזלים”. ”אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בארות בארות נשברים אשר לא יכילו המים”³¹.

[הרב מכנה את העבודה זרה מים מלוחים ומעניק לה גם כן את השם מים היות ובאמת בתוך כל נברא קיים ניצוץ אלוקי המחיה אותו. ולכן כן מקבלת הנפש האלילית מילוי דלוח לתאות האמונה ע”י עבודת אותה קליפה המתחיה מן הניצוץ האלוקי הנמצא בה אלא שמילוי זה רק מגביר את הצמאון ע”פ העקרון של משביעו רעב].

סב. שמונה קבצים ד, נו.

סג. אדר היקר ג.

סד. שם.

נספח ב' לפרק ב'

מהות השוני בין עבודה זרה בישראל לעבודה זרה אצל אומות העולם מבאר הרב שאותה קריסה מוסרית של התפרצות כח האהבה האלקית מעבר לגבולו ופניתו אל קליפת ההוויה במקום אל מקורה, תוך ניסיון למצוא תחליף לאורה האלקית עצמה (ולמלא את אותו חלל שכח זה יצר בנפש) שורשה שונה בישראל ובאומות העולם.

באומות העולם שורשה של קריסה זו ב"קליפת האגוז"³⁵ הצד החיצוני של כח האהבה לאלוקות,

"...וזהו הצד הקליפי התאוני הבהמי של האמונה, שאין כונתה כלל לשם שמים, כי-אם למלאות את תשוקת נפשה, ומן הקודש עצמו עושה היא תאוה גסה..."³⁶.

כאשר אל תשוקה זו מצטרף היצר הרע הכללי השורה בכל אומה ("שהוא מיסוד הנחש הקדמוני בפנימיותו, בכוסף הרשעה והחיבול של כעס אויל"³⁷) המשתמש בתשוקה זו כדי להוציא לפועל את חפץ רשעתו.

ואילו בישראל שורש הקריסה של התפרצות כח האהבה האלקי מעבר לגבולו ופניתו אל קליפת ההוויה במקום אל מקורה הינו בשאיפה הנפשית לאחוז במציאות כולה משום העריגה אל מקורה.

"הנטיה לע"ז בשרשה בישראל אינה מסבה של ירידה וזוהמת נפש, כמו שהיא באה אצל יתר גויי הארץ המתהללים באלילים.

אמנם מפני התפיסה הנפשית לאחוז בכל המציאות כולה, מפני שהיסוד הפנימי הוא עורג אל מקור ההויה, אל שורש הכל, שאין שום דבר מבלעדיו, נכלל גם התוכן הרע שבועולם ושרשו ג"כ בכלל התשוקה הנפשית, שלפעמים פורצת היא לה נתיבה בדרך מעוותה, ומתהוה יצרא דע"ז על ידה. אמנם שעצם הדבר בעת התגלותו בצורתו המסואבת הוא רע גמור ונפילה איומה, מ"מ א"א כלל שלא תצטרף התכונה הפנימית הטובה שיש בהשאיפה אל הכל, שגרמה אותה הירידה, אל אוצר הטוב הכללי"³⁸.

(ולכך כנראה מתכוון הרב בכותבו כי "אין היצר הרע הישראלי כי-אם לבוש בלבושים צואים, אבל תוכיותו הוא שלהבת אש קודש, אהבת החיים והמציאות..."³⁹).

סה. אורות האמונה, עמ' 35.

סו. אורות האמונה, עמ' 23.

סז. עין איה חלק ד, שבת פח.

סח. אורות האמונה, עמ' 23.

אגדתא דשעיר המשתלח

הרב דוד בן מאיר

תנא דבי רבי ישמעאל: עוזאל – שמכפר על מעשה עוזא ועוזאל. (יומא דף סז) ©

רש"י :

עוזא ועוזאל – מלאכי חבלה שירדו לארץ בימי נעמה אחות תובל קין ועליהם נאמר ויראו בני האלהים את בנות האדם. כלומר, על העריות מכפר.

חוקי התורה – אין לנו רשות להרהר בהם אך הם מעוררים בנו מחשבות מרוממות

א שילוח שעיר לעזאזל הינו עבודה מיוחדת ואף יוצאת דופן הנעשה במקדש ביום הכיפורים. "שמא תאמר מעשה תהו הוא? תלמוד לומר: אני ד', אני ד' גזרתיו - ואין לך רשות להרהר בהן" (יומא טז:). גזרה היא ומקורה עליון מאד, ממקום למעלה הרבה אפילו מרום השכל והדמיון האנושיים. רק אני ד' גזרתיו, חכמת ד' באה ממקור כל כך עליון שלגביו כל התחכמותנו היא אין, "והחכמה מאין תבוא" (איוב כח, כ). ואין לך רשות להרהר בהן – אין לנו רשות למדוד את מעשה שעיר המשתלח לפי שום סרגל אנושי כדי לשפוט את ערך המעשים, כי ערכו ערך אמת מוחלטת ממקור ההוויה. בהן, לשפוט אותן, אין רשות להרהר, אבל מתוכן נולדים הרהורי תורה ומחשבות קדושות. אכן רמזים גדולים יש בהן^א הבאים וממלאים אותנו תוכן רוחני גדול והתפעלות רוחנית גדולה עוד יותר בפני עצות עליון מרחוק (ע"פ ישעיה כה, א).

מחאה נגד הרע החיצוני בישראל נכון עד לגבול האמת הפנימית של ישראל

ב תחילתו של שעיר המשתלח כשווה לשעיר שיובא מדמו פנימה אל קודש הקדשים, אך סופו להשתלח מחוץ למחנה לארץ גזרה. בתחילת הבאתו נוהגים דיני קדשי מזבח בשעיר המשתלח, הן מצד עצמו והן מצד חובת עמידתו לגורל שמא יוקרב שעיר חטאת הנעשה בפנים. אך סופו, לאחר שנפל עליו הגורל לעזאזל, אינו עבודת מזבח לשחוט ולקבל דמו בעזרה ולזרוק דמו על גבי המזבח לכפר על ישראל. אלא, סופו להיות מודח ממקום הקודש ומורחק אף ממקום ישוב אדם. בדרך הרמז למחשבות המתעוררות מתוך המצוה המיוחדת הזאת נמצא כי יש בתוכנו של שעיר המשתלח, בתוכן הפנימי ורוחני

א. "אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו", וכו' (רמב"ם, הלכות תשובה פ"ג ה"ד).

שלו, ענין ראוי להעלות כאפשרות המחייבת התייחסות, התמודדות, אך לעומקו של ענין מחייבת גם דחייה גמורה לא רק מעבודת ד' אלא אף מישובו של עולם.

עוזה ועזאל לא נכשלו אלא בעיניהם שנאמר ז'ראו בני האלהים את בנות האדם'. מאי עובדיה? אמרי מעיקרא קמי רחמנא: 'מה אנוש כי תזכרנו?' אמר להו קודשא בריך הוא: השתא חזיתון דאטעתון יתר מנהון אשלט בהון יצרא בישא ונחיתו וכו' (מסכת כלה פרק שלישי).

בכל דור יש קול הקורא תיגר על זכות קיום האדם ואותו קול נדחה על ידי הערך הנשמתי של ישראל

ג. עוזה ועזאל מקטרגים כנגד יצירתו של האדם – 'מה אנוש כי תזכרנו'. קטרוג זה מדהדה בכל הדורות: מה צורך יש באדם בעולם, הרי הוא מקלקל את מעשיו ועל ידי כך מקלקל את העולם הנאה שברא רבונו של עולם. אף אם לא יקלקל האדם את סביבתו עדיין נשאר השאלה מה תועלת חיובית יש במציאותו של אדם בכלל או אדם זה ואחר בפרט. נמצא: מציאותו של האדם בכלל, ואנשים מסוימים בפרט, אינה מוסיפה תרומה חיובית להוויה ואף מזיקה במקרים רבים. לכאורה, לפי ההסתכלות בתולדות האנושות, יש אמת בטענות אלו. במבט ראשוני יש בחינה חלקית של מלאכות-שליחות בדברים אלו, מצד המחאה האמתית כנגד חסרונות האדם בהיותו הולך אחר יצרו הרע. יש באמירה זו אמת חלקית המבררת את עומק אמתת המגמה האלקית של הוויה ביצירת האדם, כי לא נברא האדם למטרת קיומו החמרי החיצוני – בודאי לא לפי הציור שמקבלים החיים בהיותן נוהים אחר דמיונות היצר הרע. אולם אמת חלקית הלוא היא תמיד, בסופו של דבר, שקר. לפי האמת אין ערך האדם נמדד רק בחייו החמריים ולא בתרבותו בפועל בהווה. הערך האמתי של האדם ומגמת יצירתו ניכרים מתוך הכרת ערך צלם האלקים שבו. בעבורו – וביחוד בעבור גילוי הנשמתי בעיקר האדם שזה ישראל עם סגולה – נוצר האדם כעיקר העולם. "בראשית ברא אלקים" בשביל ישראל שנקראו ראשית והם חיים את התורה הנקראת ראשית². לכן הקטרוג מביע ראייה חד צדדית של האדם, הצד החיצוני הנגרר לפעמים בעצת היצר, בלי לשים לב אל פנימיות הנשמה. ולא רק זו – שאין האדם בעל גוף בלבד אלא אף בעל נשמה – אלא אף זו: העובדה כי אדם נברא בעל בחירה, המתבטאת בין השאר בעובדת היות לו יצר הרע, מאפשרת גילוי יותר עליון של רצון ד' ושכלול הוויה בהיות האדם מתגבר על יצרו ומגלה את הטוב האלקי מתוך גבורה של חירות ורצון. "ואהבת את ד' אלקיך בכלל לבבך – בשני יצרך" (ברכות נד.).

ב. ע' נצח ישראל למהר"ל פרק ג'.

לא רק שמציאות יצר באדם אינה מבטלת את ערכו הפנימי אלא הבחירה בתורה מגלה את עומק ערכו

ד המקטרגים, בהינתן להם הזדמנות לממש בפועל את תפיסתם המזלזלת בערך האדם ומוקירה מאד את מדרגתם, נכשלו יותר מן אלו שעליהם רצו ללמד חובה. אך בכך עדיין אין יותר משלילת השלילה בלבד, כי הוכח רק ביטול טענתם כאילו הם במדרגה עליונה מן האדם. ירידתם לעולם וכשלונם מבררים אמת אלקית יסודית זו שמדרגת האדם אינה למטה מן המלאכים. אך זה נכון רק מצד הרע שבהם או באדם, כביכול הרע שבהם גדול מן הרע שיש באדם. עדיין לא התבררה מידת טובו של האדם שבעבורה כדאי שיווצר האדם לכתחילה. לכן יש המשך לקטרוג זה עד מתן תורה, כאשר בא משה רבינו לקבל תורה למען ישראל³. אז מתבררת מידת החיוב, מידת לכתחילה חיונית של יצירת עיקר האדם, ישראל, המיוחדים לקבל תורה ד' שקדמה לעולם כמחשבתה של אומה מיוחדת זו שקדמה לעולם. אז גם מתגלית האמת המלאה גם ביחס לכוחות הנראים שליליים באדם, והיכולת לרומם גם אותם, לשמש כלים למגמה האלקית של המציאות⁴. "הקדוש ברוך הוא אמר להם לישראל בני בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין" (קידושין דף ל. א.).

ערך ישראל מצד נשמתם למעלה מן המלאכים

ה ביום המיוחד בשנה, ביום הפנימי ביותר, כאשר איש המעלה הפנימית ביותר בישראל, הכהן הגדול, נכנס למקום הפנימי ביותר, אז בעצת ד' של מצוות עבודת יום הכיפורים מתברר ערכו האמתי הפנימי של עיקר צלם אלקים שבאדם, הלוא הוא ישראל. "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקודש עד צאתו", "אפילו אותן שכתב בהן ודמות פניהם פני אדם – מלאכים – לא יהיו באהל מועד" כאשר נכנס הכהן הגדול להקטיר קטורת ולהזות את הדם, כי גדולה מדרגתו ממדרגתם⁵. אז בעבודת היום קודם יובאו שני השעירים לעזרה, גם שעיר שיופרש להביא מדמו פנימה וגם שעיר שישלח לעזאזל. גם למחאה על רעת האדם יש מקום לבוא אל העזרה, אל לא יובא מדמו אל הקודש פנימה, כי בקודש פנימה כולו אומר כבוד ואדם, ביחוד ישראל, הם תפארת היצירה. במבט הפנימי ביום פנימי זה מתגלית האמת האלקית של ערך האדם מישראל. לכן על פי הגורל לד' – לא על פי מבט חיצוני של אדם שאינו רואה אלא לעיניים ואף לא על פי ראיית חלק ממלאכי מעלה – יפרדו שני השעירים זה מזה. מאחד יובא את דמו

ג. "ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבש"ע! מה לילוד אשה בינינו?...מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו", וכו' (שבת פח. א.).

ד. "שוב מה כתיב בה? 'לא תרצח לא תנאף לא תגנוב' – קנאה יש ביניכם? יצר הרע יש ביניכם? מיד הודו לו להקדוש ברוך הוא שנאמר: 'ד' אדונינו מה אדיר שמך' וגו' ואילו תנה הודך על השמים לא כתיב" (שם). ועי' ספר תפארת ישראל למהר"ל פרק כד.

ה. ירושלמי יומא פ"א ה"ה. ע' גבורות ד' למהר"ל פרק מד.

פנימה "וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם" (ויקרא טז, טז). השעיר השני, המרמז לקטרוג על ערך עצם יצירת האדם, יעמוד חי, כמו בעל דין העומד בפני בית דין בבירור דינו, עד לאחר שתיעשה העבודה המבררת כי התמצית העליונה של האדם מישראל למעלה היא אפילו ממדרגת המלאכים. אז אותו קטרוג, אותה הווה-אמינא של טיעון שיש כשלון ביצירת האדם, ויש כשלון עצמי ביכולתו להיות מה שהוא אמור להיות, נדחה הוא לגמרי לאור האמת הנשמית. השעיר ישתלח בזריזות לא רק אל מחוץ לתחום הקודש, כלומר אין מקום לקטרוג כזה על ישראל והקדוש ברוך הוא שונא את המקטרגים על בניו, אלא אף רחוק ממחנה ישראל, ממקום ישוב בני אדם, כי אין מקום לקטרוג זה על האדם בישבו של עולם המחייב להיות מתלמידי אברהם אבינו בעלי עין טובה על מציאות האדם.



תנו רבנן: 'איש' להכשיר את הזר. 'עתי' שיהא מזומן. 'עתי' ואפילו בשבת. 'עתי' ואפילו בטומאה. "איש להכשיר את הזר" – פשיטא! מהו דתימא 'כפרה' כתיבא ביה – קא משמע לן. "עתי ואפילו בשבת" – למאי הלכתא? אמר רב ששת: לומר שאם היה חולה מרכיבו על כתפו. "עתי ואפילו בטומאה" – למאי הלכתא? אמר רב ששת: לומר שאם נטמא משלחו נכנס טמא לעזרה ומשלחו. (יומא דף סו. – סו:)

רש"י:

שיהא מזומן – מוכן לכך מאתמול: עתי אפילו בשבת – עתי בעתו ובמועדו ישתלח, ולא יעבור ואפילו בשבת ובטומאה, ולקמן מפרש מאי איסור שבת וטומאה שייך בשילוחו, דאיצטריך לרבווי: למאי הלכתא – מה איסור טומאת מקדש או קדשיו יש בשילוחו שהוצרך לומר שידחה את הטומאה: נכנס טמא לעזרה – שהכהן מוסרו לו שם:

ערכם הפנימי של ישראל מתגלה גם בפשוטי ישראל

ו איש להכשיר את הזר – פשיטא! מהו דתימא 'כפרה' כתיבא ביה – קא משמע לן. כפרת ישראל בעבודת המקדש באה על ידי קדושתו של זרע אהרון. הכהונה מגלה תמיד את אמתת ערכם של ישראל ממנו נוצרת הכפרה, רחיצת והסרת הלכלוך החיצוני המאפשר את גילוי הפנים הנשמית. העבודות הפועלות את הכפרה במקדש כשרות בכהונה, הנפשות המכשירות פעולות אלו להיות מעשה כפרה וגילוי אמתיות ישראלית. אמנם מעשים כללים שאינם מיוחדים למקדש, כגון שחיטה שאנו מצווים בה גם לצרכי חולין, אלו אינם פעולות כפרה וכשרה שחיטה בזר מפני שאינה עבודה. לעומת מעשים

שווים לקודש ולחול כשחיטה ישנם מעשים מיוחדים לכהנים אף שאינם פעולת כפרה במקדש, כגון ראיית מראות נגעים הן לטמא והן לטהר.

שילוח השעיר – לקיחתו מן העזרה, הוצאתו מן העיר, הבאתו לארץ גזרה ודחייתו בצוק – מהווה פעולה מיוחדת במינה בפני עצמה ואין כדוגמתה במקדש. אך התורה מעידה כי מעשה זה מהווה כפרה, דוחה את הקטרוג היכול לעלות על הדעת נגד ישראל. דחיית הקטרוג על ערכו של אדם באה מתוך הכרת והעלאת ערכו האמתי הנשמתי של ישראל – וזו בדיוק פעולה הראויה לכהנים, המוכשרים להביע את תכונת הכהונה הכללית של נשמת ישראל וממלכת כהנים. לכן באה התורה ואומרת "איש" כדי לרבות זר, כל אדם מישראל, ובכך מודגש הערך העצמי של כל אדם מישראל, כהן לוי ישראל, עמך כולם צדיקים. כי אף האדם הנראה זר, אם רק מחובר הוא לכלל ישראל, הרי הוא בגדר 'איש' שגם על ידו תתגלה אמתת ערך ישראל בכלל ובפרט. "אשרי איש שלא ישכחך ובן אדם יתאמץ בך". "אשרי העם שככה לו אשרי העם שד' אלקיו".

כדי לגלות את הזכות האמתית של ישראל יש צורך בהכנה והכשרה
ז עתי שיהא מזומן.

פעולת דחיית הקטרוג על ישראל, על הכלל ועל הפרט, אותו קטרוג המביט ליצר, אינה באה באופן שטחי של כיסוי חטאים וסובלנות מזויפת. דחיית הקטרוג באה על ידי העמקה ברז מציאותם של ישראל, בסוד שיח קדושתם העצמית, בלימוד זכות עליהם הבא מתוך לימוד, העמקה ועיון רב. לא באופן מזדמן ובדרך אגב יכול הקטרוג להיות נדחה, אלא על ידי הכנה והכשרה של עמל של תורה כדי לדעת אמתת ערכם של ישראל. רק איש עתי, היודע בכח כלל ישראל והיום הקדוש, כי גם עתה, בהווה, למרות כל אשר נעשה ונראה מדרכי התנהגותם של ישראל בכלל ושל ישראלים בפרט, למרות כל הכשלונות והחולשות, למרות כל אלו בקרבנו של ישראל הכל קדוש, ובין כך ובין כך קרויים בנים. בירור זה יכול לצאת אל הפועל רק מתוך עמל לימוד תורה כדי להבין את הזכות המהותית והווייתית של ישראל, ולזה צריך איש ישראל להכין את עצמו, שיהא

מזומן (ע' אורות ישראל ד, א).

ערך ישראל כערך שבת
ח עתי ואפילו בשבת.

שילוח השעיר, דחיית הקטרוג על עצם קיומו של האדם, יחד עם כל עבודת יום הכיפורים, מברר את ערכו הנצחי האלקי האמתי של ישראל. התקנת עצמנו-עצמיותנו בעולם הזה כדי להיכנס ולהכניס את העולם והאנושות ליעודו המעודד, העולם ההולך ובא, עומדת ביסוד חיינו, "כל ימי חייך – להביא לימות המשיח". השבת, מעין עולם הבא, תכלית הכל, מגמת החיים, המקרינה מקדושתה על כל ימי העשייה ומרוממתה

לתעודתם, היא בת זוג של ישראל¹, מתנה טובה מבית גנזיו של רבונו של עולם עבור עם סגולתו (שבת י:). השבת אמנם קבועה וקיימת מששת ימי בראשית, "ברך ד' את יום השבת ויקדשהו", אך לאחר יציאת מצרים ולידתו של עם ישראל ענינה של השבת מתגלה על ידי ישראל שומרי שבת, ועל ידי זה מתגלה רצון ד' בעולם נוכח האדם והאנושות ופועל בעולם². לכן דחיית הקטרוג על ישראל, שילוח השעיר, מצד הכרת הערך האמתי הפנימי הנשמתי של ישראל גם בעת ירידה חיצונית, נעשית אפילו בשבת, כי ערכם האמתי האלקי של ישראל היא כעין ערך השבת, מעין עולם הבא, כי ישראל בחייהם ועבודתם מתקינים את העולם הזה להיכנס לטרכלין. תלמיד חכם דומה לשבת³ וישראל הם התלמיד חכם באנושות, על כן עתי ואפילו בשבת.

סגולת ישראל מביאה להתגברות על כל חולשה רוחנית וחמרית והקשר בין קודש וחול

ט עתי ואפילו בטומאה – למאי הלכתא אמר רב ששת לומר שאם נטמא משלחו נכנס טמא לעזרה ומשלחו⁴.

המשלח את השעיר לעזאזל, העובד עבודת ד' של כלל ישראל, מגלה ומברר את אפסיותו של אותו קטרוג המכחיש את ערכו של אדם וערכם של ישראל, הוא הכהן הגדול מאחיו, שגדלותו צומחת מתוך הגדלות של אחיו ממלכת כהנים בכלל ואחיו זרע אהרון הכהן בפרט. השליח המוציא לפועל את דחייתו לצוק זו שחיטתו וביטולו של זה הקטרוג הוא האיש, אפילו הזר בישראל כי יש בו בפנימיותו תכנות כהונת ממלכת כהנים, עתי המזומן לאחר עמל והכשרה ללימוד זכות אמיתית על ישראל, לברר כי ערכם האמתי של ישראל גם עתה בעת ירידה, הוא ערך מעין עולם הבא ומביא על ידי עבודתו לעולם הבא. מפגש המשלח והשליח, האיש מורם מעם הפנימי והאיש המוציא לפועל כלפי חוץ, צריך שיעשה בעזרה, בחצרות ד', מקום החיבור בקודש בין בית ד' פנימה ובין התפשטות הקדושה כלפי חוץ לכל מרחב החיים והמקום הישראליים. אף אם יש דברים היכולים לאחר את בואו של הטוב האלקי⁵ אך אין דבר שיכול לעכב אותו באופן מוחלט, לא חולשה מצד החומר ולא חולשה מצד חיבור החומר והרוח. ביום הכיפורים

ו. "ויום השביעי הוא שבת ואין לו בן זוג, וכנסת ישראל היא בת זוגו שנאמר ואת הארץ, והנה היא שמינית" (רמב"ן ויקרא פרק כג פסוק לו).
 ז. "ועל כן אומרים בקידוש מתחלה בלשון נסתר אשר קדשנו כו', ורצה וכו' הנחילנו... חוזרים אחר כך לומר לנוכח כי בנו בחרת כו', קדשת כו', הנחלתנו. כי במדרגה זו מכירים לנוכח שהקב"ה עומד עלינו ורואה במעשינו" וכו' (ספר פרי צדיק פרשת בא - אות י, ע"ש).
 ח. "בזוהר פרשת צו תלמידי חכמים אתקריאו שבת" וכו' (אליהו רבה או"ח סי' רמב). "כי תלמיד חכם הוא דומה ונמשל ליום השבת" (ספר קב הישר פרק נד), וכן במקומות רבים.
 ט. "ולמה נקרא שמם אלהים אחרים שמאחרים את הטובה מלבוא בעולם" (ספרי דברים פסקא מג ד"ה ועבדתם אלהים).

– בו אנו מתרוממים למדרגה של "לפני ד' תטהרו" ומאירה תכונת האמת הנשמטית שלנו – אין שום עיכוב היכול למנוע ולהפריע את דחיית הקטרוג על ישראל והעלאת לימוד הזכות המוחלטת האמתית על ישראל. לא חולשת החומר, שאם היה חולה מרכיבו על כתפו אפילו בשבת מחוץ לתחום ולרשות, ולא רפיון חיבור הקודש והחול שאם נטמא משלחו נכנס טמא לעזרה ומשלחו. כי יש בחינה מיוחדת אשר מצדה קרבן יישלח אל מחוץ למקומו, לכאורה, למקום אחר ממנו יפעל כפרה על ישראל, ומצדה ייכנס איש עתי לעזרה, אפילו יהיה טמא, "כי אני ד' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם" (מלאכי ג, ח), "ושכנתי בתוך בני ישראל ולא אעזב את עמי ישראל" לעולם (מלכים א ו, יג).



שאלו את רבי אליעזר: חלה – מהו שירכיבהו על כתפו? אמר להם: יכול הוא להרכיב אני ואתם. חלה משלחו – מהו שישלחנו ביד אחר? אמר להם: אהא בשלום אני ואתם. דחפו ולא מת – מהו שירד אחריו וימיתנו? אמר להם: "כן יאבדו כל אויביך ד' (שופטים ה)". וחכמים אומרים: חלה – מרכיבו על כתפו. חלה משלחו – ישלחנו ביד אחר. דחפו ולא מת – ירד אחריו וימיתנו. (יומא סו):

רש"י:

יכול להרכיב אני ואתם – בריא וחזק היה השעיר להרכיב אותי ואתכם עליו, לקמן אמרינן שלא היה חפץ להשיב על שאלתם מה שלא שמע מפי רבו. אהא בשלום אני ואתם – כלומר, מה לכם לשאול על זאת, לא אני ולא אתם נזקק לשילוחו. דחפו – לצוק ולא מת, מהו שיהא צריך לירד אחריו וימיתנו.

שיחת תלמידי חכמים – גם דברים הנראים מופלגים – צריכים תלמוד

י שאלו את רבי אליעזר: חלה וכו'.

רבי אליעזר העיד על עצמו שלא אמר דבר שלא שמע מרבו מעולם (סוכה כח.). נמצא כי כל דבר שאמר שמע מרבו, אף אם אחרים לא שמעו כן מרבו, ויש לו שורש אמת במסירת התורה על ידי חכמי ישראל מדור לדור. נמצא כי גם כאשר לא רצה רבי אליעזר לענות על שאלה כי לא שמע מרבו את התשובה, כגון בשאלות אלו בסוגייתנו, מכל מקום מה שכן אמר בתגובה לשאלות אלו "לא מפני שהפליגם בדברים" לומר דברים שאינם נכונים, חלילה, "אלא מפני שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם" (יומא סו:), אמר את הדברים האלו ובסגנון שלהם, וגם הם מהווים גילוי חכמה של תורה הבאה ממסורת דורות חכמי ישראל. לכן יש מקום עיון וביאור בדברים אלו שאמר רבי אליעזר כתגובה לשאלות אלו, "שאפילו שיחת תלמידי חכמים צריכה לימוד שנאמר ועלהו לא יבול"

(סוכה כא:).

אין לזלזל בסכנת העין הרע המביטה על האדם בקטרוג

יא חלה – מהו שירכיבהו על כתפו? אמר להם: יכול הוא להרכיב אני ואתם.

שאלו השואלים אם שילוח שעיר לעזאזל דוחה שבת במקרים יוצאי דופן, או שמא יש להביא שעיר אחר ואולי יש אפילו אפשרות שתתבטל עבודה זו. הוצאת השעיר ושילוחו מן העזרה מרמזת של הרחקת הקטרוג המתעורר על האדם מצד יצרו הרע ומעשיו הרעים. השעיר משתלח לא רק מחוץ למקדש, כי לימוד חובה כזה אין לו מקום בקודש ובעבודת ד', ולא רק מחוץ להר הבית, כי קטרוג כזה אין לו אחיזה אמיתית בשירות המקדש למען ישראל המרומוז בהר הבית שהוא כנגד מחנה הלויים ומהותם, ולא רק מחוץ לירושלים, כי קטגוריה זו הטוענת שאין ערך לאדם כלל אין לו מקום בישוב סגולת האדם, ישראל בירושלים, אלא אף מורחק מן קרבת ישוב ומעבר בני אדם אל ארץ גזרה, כלומר – אין בקטרוג הזה מקום אחיזת אמת, כי יש בו ערעור על התכנית האלקית של בריאת עולם, ולשקר כזה אין אחיזה, כי כל מעשי ד' תמימים וכל דרכיו משפט. כי הסקת מסקנה כללית ממעשיו של אדם כאשר הוא נגרר אחר יצרו על עצם מהותו ותועלתו של האדם אינה אמת.

השאלה 'חלה מהו להרכיבו' מרמזת להנחה האומרת כי יתכן ויבוא זמן בעולמנו וקטרוג זה על האדם, "מה אנוש כי תזכרנו", ייחלש אף אם לא ייעלם לגמרי, בבחינת 'חלה'. על זה אמר רבי אליעזר כי מה שהשואלים העלו על דעתם, שתחלש ראיית הרע המעשי והיות האדם נגרר אחר יצרו הרע ומתוך כך לימוד חובה על האדם, אינה הנחה נכונה. בגלגולים שונים ומשונים, בלבושים מגוונים של קודש וחול, באה הטענה כלפי האנושות בכלל, כלפי חלק ממנה או כלפי פרטים ממנה: מה אנוש, מה ישראל ומה תועלת בס'. אמר להם: יכול הוא – הקטרוג נגד קיום האדם ונגד ישראל – להרכיב אני

י. "מעשה ברבי שמעון בן אלעזר שבא ממגדל עדר, מבית רבו, והיה רוכב על החמור ומטייל על שפת הים. ראה אדם אחד שהיה מכוער ביותר. אמר לו: ריקה! כמה מכוער אתה! שמא כל בני עירך מכוערין כמותך?! אמר לו ומה אעשה? לך לאומן שעשאני ואמור לו: כמה מכוער כלי זה שעשית!... אמר להם הריני מוחל ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן", וכו' (אבות דרבי נתן נוסחא א פרק מא ד"ה מעשה ברבי). מגדל עדר מרמז למשיח: "ואתה מגדל עדר" (מיכה ד, ח) ותרגם יונתן בן עוזיאל "ואת משיחא דישראל". יש לראות בספור רשב"א רמו לכך שבזמן הגאולה יהיו אנשים, מבין הפועלים שלבים של הגאולה, מכוערים מבחינת דעות ומעשים שלא כדת תורה, ואעפ"כ מעשיהם לבנין הארץ והחזרת עצמאות ישראל יהיו מעשים ראויים. זהו **מעשה ברשב"א שבא ממגדל עדר מבית רבו**, בא מהעמקה בתורה בסוגיות ימות המשיח. **והיה רוכב על החמור** ומתבונן בענין חידוש כוחות החול בישראל לעתיד לבוא, **ומטייל על שפת הים** – על הגבול בין ים ליבשה, בין הנשמה לגוף, בין השאיפה הנשמתית לגאולה ובין הגשמותה בממשות הארציות. **ראה אדם אחד שהיה מכוער ביותר**, ראה נפשות הפועלות את חידוש הכוחות הלאומיים בישראל והם מכוערים בתורה והמצוות במובן הרגיל. **אמר לו: ריקה** – מתורה ומצוות כמקובל בישראל – **כמה מכוער אתה! שמא כל בני עירך מכוערין כמותך?!** – שמא כל בני הדור הפועלים תחילת שיבת ציון

ואתם. היצר הזה – לראות את הרע ולקטרג, לא על מנת לתקן מתוך אמונה כי האלקים עשה את האדם ביסודו הנשמתי ישר, אלא מתוך שנאה לאנושות וקריאת תגד על עצם קיומה – חזק הוא כל כך שיש בכוחו, אם לא יושם לו רסן, לדחות אותי ואתכם, השואל והמשיב, הדורש את דבר ד' ואת העוסק כל חייו בדבר ד', ולשלול את קיומנו להוציאנו מן העולם.

בטחון הנצחון על הרע וגילוי אמתת ערך האדם על ידי עבודת ד'

יב חלה משלחו – מהו שישלחנו ביד אחר? אמר להם: אהא בשלום אני ואתם.

לאחר שלמדו השואלים, מתוך רמזי דברי רבי אליעזר, כי קטרוג זה על האדם אינו נחלש, אינו חולה, אלא לובש צורות שונות בהקשרים שונים ובדורות שונים, נחלשה דעתם והעלו אפשרות שמא לא יהיה בכחו ויכולתו של המשלח לדחות את הקטגוריה הרחק מן הקודש ומכל ישוב אדם. הואיל והקטרוג על האדם גדול הוא, כי יש לו יסוד מצד יצרו הרע ולכן בא השעיר עד לעזרה, שמא אין בכוחם של ישראל, על ידי שליחם המזומן והמוכשר לכך, לדחות את הטענה כי אין ערך לאדם, שמא אין בכוחו לבטא את הנשמתיים הישראלית. הערה זו מעמידה בסימן שאלה את יכולתם של ישראל למלא את שליחותם באנושות ובהוויה. על זה אמר להם כי רבונו של עולם, אשר יצר את העם המיוחד הזה לספר תהילתו, יצרם בכוח סגולה עמידה במשימות העולמיות ועולמי עולמיות המוטלות עליהם. אין להם לדאוג שמא חזק הוא הקטרוג כביכול ממנו יתברך, כאילו שיש בו כדי לעכב את רצון ד' מלהופיע, או שמא חזק הוא מערכם של ישראל לפעול רצון ד' בעולם. 'אמר להם: אהא בשלום אני ואתם', גם המגמה האלקית של הוויה וגם ערכם של ישראל המגלים את רצון ד' בעולם יהיה בשלום. "אתם עדי נאם ד' ועבדי אשר בחרתי למען תדעו ותאמינו לי ותבינו כי אני הוא לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה. אנכי אנכי ד' ואין מבלעדי מושיע. אנכי הגדתי והושעתי והשמעתי ואין בכם זר ואתם עדי נאם ד' ואני א-ל" (ישעיה מג, י-יב).

הם מכוערים מבחינת שלמות תורה ומצוותיה? ובא הקטרוג כמה מכוער הדבר ולמה צריכים אנשים מכוערים כאלו שיתעסקו בגאולה. כתבו התוספות (תענית כ: ד"ה נזדמן) "במסכת דרך ארץ מפרש דאותו אדם היינו אליהו ולטוב נתכוין כדי שלא ירגיל בדבר". לימוד זה בא דוקא מאלהו הנביא שלמד שאין לקטרג על ישראל, חלילה, אפילו יהיו עושים מעשים רעים, חלילה. מאז יושב אליהו הנביא בכל מוצאי שבת וכותב זכויותיהם של ישראל ועתיד לקרב בין בנים ואבות. ממנו למד רבי שמעון בן אלעזר, ועי"ז לומדים כולנו, שאין לזלזל באנשים אלו הפועלים למען גאולת ישראל, גם אם הבנתם בזו תהיה שפלה מאד, כי זה זלזול באומן העושה את גאולת ישראל ואת כליה. ועי"ע ענין שמות כעורים ומעשים נאים ביחס לבוני בית שני בספר אם הבנים שמחה, פרק שלישי פסקה ל'.

התורה היא התבלין כנגד הרע וכנגד הסתכלות בעיני רעה על האנושות ועל החיים יג דחפו ולא מת – מהו שירד אחריו וימיתנו? אמר להם כן יאבדו כל אויביך ה'.

שוב שאלו שמא הדרך, המעשים התורניים הנעשים על פי כל דקדוקי ההלכה על ידי ישראל קדושים, אינה מספקת לדחות ולכלה מן העולם את המחשבה כי אין טעם וצדק לקיום האנושות, ישראל והעולם. מה יהיה אם יעשה השליח את המוטל עליו על פי ציוויה של תורה, דחפו מן הצוק כלפי מטה למקום ארץ גזרה ושממה כפי הראוי לקטרוג זה, ולא מת ופעולה זו לא תספיק לתיקון עולם בדחיית המקטרג. מהו שירד אחריו – ירד ממדרגת ישראל ותורה וילחם ברוע, באמירה שאין טעם לחיים, בחוסר הבטחון בערך העצמי של האדם, אך ילחם בשיטות ירודות של המקטרגים המלאים גאווה ומחשבה כי דעתם שגבה כביכול מדעת עליון, ועל ידי זה ימיתנו. על זה השיב להם כי המעשים התורניים, הנובעים מעומק עצת ד', הנעשים על ידי שליחי עם סגולה המוכשרים ומזומנים לכך, על פי כל פרטי הדרכתה של תורה ומכח שליחות הבא אל הקודש פנימה בענן, הם הם אשר יצליחו לדחות כל רע ומקטרג, לכפר על ישראל אם טעו במעשיהם אחר יצרם הרע, לגלות את האור הנשמתי המהותי של אמתת ערך ישראל. התבלין ליצר הרע הוא התורה, לא חכמה אחרת. אמנם חכמות אחרות נחוצות לרבדים מגוונים של ישובו של עולם, אך גילוי הערך האמתי של האדם בכלל וערך ישראל עם סגולה ביחוד, הוא על ידי עצת עליון של התורה אשר שם משה לפני בני ישראל. כן – בצורה זאת, בעצה זאת, בהדרכה זו ובמעשים אלו – יאבדו כל אויביך ד'.

”שלוש רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול” (תהלים קיט, קסה).

יד וחכמים אומרים: חלה – מרכיבו על כתפו וכו'.

דברי רבי אליעזר, האומר רק דבר ששמע מרבו ובכך אמר רק דברים האחוזים בשלשלת הדורות של מסירת התורה מדור דור עד ל"משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע", מבררים את האמת האידאית האלקית העליונה, כפי שהיא בעליונותה בראשית הבריאה, כפי שהיא עומדת ביסוד ההוויה בפנימיותה כעת, וכפי שהיא עתידה להתגלות בעצת עליון. אמנם למציאות אין כנפיים להיות בשלמותה מייד, ואנו קרוצי חומר חיים במימדים של זמניות והגבלות העולם הטבעי. לכן השלמות יוצאת אל הפועל מצדנו בהדרגתיות, בשלבים, בעליות, ולפעמים בירידות לצורך עליות בעצה עמוקה. באו חכמים להשלים את הציור הרוחני להלכה ולמעשה. דברי רבי אליעזר, המרמזים לכך שרוע הקטרוג הזה על האדם ועל ישראל לא יכול להיחלש מעצמו, אך יש לישראל את הכח הנשמתי להתגבר עליו ובמעשי התורה לכל פרטי מצוותיה יש את הסגולה והכוח הרוחני לדחות מקטרג ולהעלות עולם, בודאי נכונים ומוחלטים הם בערך האמת הנצחית. אך חכמים באו ליישב את הדברים בתוך המציאות המוגבלת שלנו, בתוך הסיבוכים והעיוכים של עולם חמרי ותהליכים אטיים הנמשכים לפעמים דורות. בתוך תהליכים כאלו יכולים להיות שינויים המזיקים יחס, ממקורה של תורה, למציאות

חורגת. בודאי כי כל אשר עשה אלקים הוא טוב מאד, אבל אנחנו מצדנו צריכים להתיחס למצב המסובך כפי שהוא נראה לעינינו, ולפעול כדי להוציא את הפועל את האמת הגדולה - כי הכל טוב מאד. על כן חכמים אומרים כי אם חלה המקטרג, ונראה מוסכם על דעת העולם כי יש ערך נשגב לאדם, למשל מצד בינתו ורדייתו בכוחות הטבע לשכלול החיים בעולם הזה – גם אז צריך לדחות את השעיר, כי אף כי קטן הוא בדור מסויים, יכול אחר כך להתחזק בדור שיבוא לידי יאוש מכוחו של אדם ולא יראה כל כך ערך בבינתו בעיני הטבע ואף יודה שאין לו שליטה באיתני הטבע. אז יתחזק הקטרוג ביתר שאת, ולא תעמוד כנגדו ההדרכה של תורה לערכו האמתי של האדם, כי הוזנחה הדרכה זו מתוך זלזול בקטרוג, כי חלה הוא. לכן גם בעת חליו וקטנותו מרכיבו על כתפו, גם אם אינו נראה סכנה מוחשית בעליל, הרי אפשר ועתיד הוא לצמוח מחדש, לכן צריכים בכל הדורות לעסוק בדחייתו.

כן אפשר שיהיו דורות שישראל יהיו נחלשים, כדורות של גלות וכדורות טרם יבנה בית המקדש, אז כל עבודתנו אינה פועלת אותה השפעה ברוכה להעלות עולם באופן הגלוי ליושבי תבל. לכן אמרו חכמים כי בדורות ובמצבים של חלה משלחו – אלו ישראל הדוחים את הקטרוג 'מה אנוש כי תזכרנו', וחלה בגלות שאין להם יכולת לבטא את ערכם האמתי המלא, אז ישלחנו ביד אחר, יעסקו בהלכות יום הכיפורים בחינת שילום בשפתיים, וכוחות אחרים במציאות הרוחנית העולמית הם יקחו את מעשי עבודת ד' ועסק התורה של ישראל ויפעלו לטוב, עד עת קץ שאז תתגלה כל השפעת ישראל לרוממות האדם והעולם על ידי עבודתו הקדושה. ואם דחפו ולא מת, מפני חולשת ישראל והעובדה כי נשארה רק הצנת ציונים ולא עצמיות חיים שלמים של עם סגולה היושב בארץ הקודש כאשר המקדש בנוי לתפארה בפנימיותו ועל הר הקודש, אז ירד אחריו, ירד העצמת רוחניות כי אין לו ברירה, שהרי במחשכים הושיב אותנו רבוננו של עולם קורא הדורות מראש, וימיתנו, יכבוש את הרע, בזכות הציונים של תורה ומצוות אשר הוצבו אף בגלות, בזכות המשך השראת שכינה באופן פלאי ומסותר, גם בהיות ישראל כבש אחד בין שבעים זאבים, ובזכות הצפייה לישועה. ובבוא תשועה לישראל ויתקן עולם, אז אותם כוחות הראויים להיות נדחים לגמרי יידחו, כמו השעיר לעזאזל "והאלילים כרות יכרתון", ושאר הכוחות הניתנים לזיכוך וצירוף יצטרפו אל מגמת הטוב, "כי לך תכרע כך ברך תישבע כל לשון...ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד".

מעט לברור מהותו של הר המוריה

הרב רונן ולצמן

הר המוריה מוזכר פעמיים בתנ"ך: פעם אחת בספר בראשית בעקידת יצחק, ופעם שניה בספר דברי-הימים כמקום בנין בית המקדש במלכות שלמה. ננסה לחדור מעט לברור מהות עניינו של הר המוריה מתוך הסתייעות בדברי חז"ל.

אומר התלמוד הירושלמי: "הר המוריה רב חייא רובא ורבי ינאי, חד אמר שמשם הוריה יצאה לעולם וחרנה אמר שמשם יראה יוצאה לעולם..." (ברכות לה:)

ננסה להתמקד בדברי ר' ינאי ולהבין מה הקשר בין הר המוריה כמקום בו התרחשה העקידה ונבנה בית המקדש, לבין מידת היראה.

לצורך ברור קשר זה ננסה מתוך מיעוט השגתנו להבין מעט את אשר התרחש בנפשו של אברהם אבינו בעת ניסיון העקדה. בנסיון זה התבקש אברהם: "קח נא את בנך, את יחידך, אשר אהבת, את יצחק ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך".

אולם הרי אברהם אבינו לא היה אדם רגיל אלא כפי לשון המהר"ל: "יסוד הבנין", כלומר, "התחלה לאומה הישראלית". "השורש והעיקר ממנו נמשך הכל, שאם נמצא חיסרון בשורש ימשך החיסרון גם כן אל הנמשכים ממנו" וכן להיפך. ומבאר המהר"ל בגבורות ה' פרק ט' שבכרית בין הבתרים "הראה הקב"ה לאברהם הכל כי הוא היה שורש לכל", כלומר אברהם אבינו ידע בנבואה כי ממנו עתידה לצמוח האומה הישראלית כולה.

ומבארים חז"ל על ברית בין הבתרים: "...ר"ש בן אבא משום ר' יוחנן אומר, ד' דברים הראה לו הקב"ה, גיהינום ומלכות מתן תורה ובית המקדש. אמר לו כל זמן שבניך עוסקים בשתים ינצלו משתיים". ומבאר המהר"ל שם, שבעצם כאן נחשפו בפני אברהם אבינו עיקרי המהות של עם ישראל, שתפקידם להיות הלב והמח של הבריאה כולה. כאשר בית המקדש מבטא את תפקידם של ישראל להיות הלב המזרים חיים באומות, והתורה מבטאת את תפקיד עם ישראל להיות מח לאומות. ובלשון המהר"ל: "כי כמו שבאדם הלב והמח עיקר האדם, הלב שממנו החיות והמוח ששם השכל, כך בכלל העולם בית המקדש והתורה עיקר מציאות העולם".

-
- א. גבורות ה' פרק ו'
 ב. שם פרק ז', ח"א על יבמות
 ג. שם פרק ט'.

לאחר דברי שרה לאברהם על אודות ישמעאל: "גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא ירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק", נאמר לאברהם אבינו: "...כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע". ומכאן שבשלב זה ידע אברהם אבינו לא רק שממנו תצמח האומה הישראלית כולה, אלא שנבואה זו תצא לפועל דרך יצחק בנו. כלומר מפשט הפסוקים ביחס ליצחק ומהבנת חז"ל בהתרחשות ברית בין הבתרים עולה, שלמעשה כל האידאלים שהיוו את עולמו הרוחני של אברהם אבינו היו מבוססים על ההבנה שמבנו יצחק תצמח אומה שתגשים את שאיפת חייו – תיקון עולם במלכות שדי. לתוך מחשבותיו של אברהם אבינו ודאי שלא נוכל לחדור, אולם אם נצייר את עצמנו במצבו, כאשר לפתע פתאום נתבקש לשחוט את מי שעבורנו הינו היסוד והתקווה לעולם טוב יותר שלכך הובטחנו בנבואה, לא קשה לתאר את עוצמת הזעזוע והניגוד הפנימי שניפול לתוכו. מה התרחש אם כן בנפשו של אברהם אבינו? מהי תנועת החיים שאפשרה לו לעמוד בניסיון ולקום ולהיות מוכן לבצע פעולה שמשמעותה ריסוק כל האידאלים ותכני החיים שהיוו את אישיותו ושקישרו אותו עד עתה אל האלוקים. (שהרי דרך מה התקשר אברהם אבינו אל האלוקים אם לא דרך אידאלים של טוב, צדק ורחמים לכל).

ניתן להציע שהבין אברהם אבינו שבקשה אלקית זו באה לאמר לו שלהתמכר לאידאלים שהינם בעצם הבנתו שלו את הטוב, האמת והצדק, אינה הדרך להתקשר לאלוקות. וזאת הואיל וכל הבנה אנושית עמוקה ככל שתהיה עדיין הינה הבנה סופית ולכן מצומצמת ומוגבלת. הבקשה האלוקית לעקוד את בנו בעצם באה לגלות לאברהם אבינו שהדרך להתקשר לאלוקות הינה ע"י תנועת חיים שמבינה שכל התכנים של שלימות, צדק ואמת שכבר נספגו ונבנו באדם, הינם עדיין כאין וכאפס לעומת התכנים של הטוב, האמת והצדק שעדיין אין בכוחו כלל להבינם ושעליו עתה לסופגם לתוכו.

רק תנועת חיים ענוותנית כזו של שאיפת התעלות מתמדת, שמשמעותה הכרת האדם שלעולם אין בכוחו ברגע מסוים להבין ולהכיל את התכנים של הטוב, האמת והצדק שאותם הוא נידרש לספוג ולבנות בתוכו ברגע הבא, היא המאפשרת לעמוד בניסיון העקידה. בניסיון הדורש מהאדם לפעול בניגוד לאידאלים המהווים את אישיותו עתה. [היינו, אם יחס האדם לאלוקות הינו דרך אידאלים קבועים הרי ברגע שאידאלים אלו מתנפצים, כגון במצב של משבר, יחסו לאלוקים ניתק, הוא איבד את דרכו להתקשר לאלוקיו. אולם אם יחסו לאלוקים אינו דרך האידאלים עצמם אלא דרך תנועת החיים שכל מגמתה לספוג ולהפנים עוד אידאלים יותר ויותר עמוקים וכלליים, הרי גם ברגע שהאידאלים העכשוויים מתנפצים לרסיסים קישורו לאלוקיו לא ניתק. שהרי יחוסו אינו דרך האידאלים עצמם אלא דרך עצם התנועה השואפת לספוג אידאלים עמוקים יותר,

מתוך הבנה שמה שספג והפנים עד כה הינו מצומצם ומוגבל ולכן חלקי וחסר, ובתנועת חיים זו אין בכח המשבר לפגוע.]

ההתייחסות זו לאלוקות דרך שאיפה מתמדת לספוג תכני חיים ואידאלים עמוקים יותר ויותר, הנובעת מן ההבנה שכל ערכי החיים שנבנו באדם עד כה אין בכוחם להכיל ולהבין את מה שעוד יש לחיות ולספוג, מכונה התבטלות או יראה. וכפי דברי הרב במאמר עבודת אלוקים: "שיראת הכבוד היא היראה המתמלאת לפי אותו הגודל של שיקוף האידאלים המוסריים והשכליים הגנוזים".

לסיכום דברינו עד כה, כיוון שעמד אברהם אבינו בניסיון העקידה הרי בהכרח בנה בתוכו את תנועת החיים ההתעלותית של מידת היראה.

כפי שהבאנו קודם מבאר המהר"ל בפרק ט' בגבורות ה' שאברהם אבינו הינו היסוד והשורש שאחריו נמשך הכל, ומה שנמצא בשורש בצורה צפונה מופיע בצורה גלויה בעץ ופירותיו.

ועל כן, ע"י שאברהם אבינו מכח ניסיון העקידה בנה בתוכו את תנועת החיים ההתעלותית של היראה (שנאמר "כי עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה"), הרי הוא גרם לכך שהאומה הישראלית כולה תתייחס לאלוקיה דרך שאיפה לספוג תכני חיים אידאליים יותר ויותר, וביטויים במציאות חייה. שאיפה הנובעת מההכרה שכל האידאלים וערכי החיים שכבר הופנמו הינם עדיין כאין וכאפס לעומת מה שעוד יש לספוג ולהפנים.

אולם הרי אידאלים ותכני חיים עמוקים וכלליים יותר ויותר אינם באים יש מאין. (אצל האדם הפרטי הם באים לו מתוך קישורו לנשמתו). מה הם אם כן התהליכים המתרחשים באומה כגוף אורגני חי ופועל, המאפשרים את מילוי השאיפה לספוג ולהפנים תכנים וערכי חיים נשגבים וכלליים יותר ויותר.

כותב ריה"ל במאמר שני בכוזרי פסקה כ"ו: שכפי שבגוף האדם תהליכים ביולוגיים מאפשרים "שהגוף כולו יתוקן ויוכן לקבלת ההנהגה של הנפש המשכלת (אשר היא עצם נבדל מחומר הקרוב במדרגה לעצם המלאכים)...". בדומה לזה סודרה האומה החיה האלוקית שע"י העבודות בבית המקדש יהיה א-ל חי בקרבה. ובהמשך כותב ריה"ל: "ומפני זה ציווה האלוקים לעשות את מזבח העולה ואת מזבח הקטרת ואת המנורה...את מזבח העולה למען תדבק בו האש הנגלית הידועה, את מזבח הזהב למען האש הנעלמת והדקה יותר, את המנורה למען ידבק בה אור החכמה והדעת, ואת השולחן למען ידבקו בו השפע החומרי וכל הטובות הגשמיות." (ובהמשך כותב הכוזרי שאור הנבואה דבק ע"י האורים והתומים).

ומתוך דבריו אלו ניתן להבין שהתהליכים המתרחשים בבית המקדש הם אלו המאפשרים לאומה להתקשר לאינסופיות האלוקית שתאיר בקרבה כנשמה בגוף. ומתוך קישור זה יכולה האומה למלא את שאיפתה לספוג ולהפנים עוד ערכי חיים נשגבים וכלליים יותר ויותר.

ומתוך כל זאת מתברר הקשר עליו הצביע ר' ינאי בין הר המוריה למידת היראה. היינו, אברהם אבינו בניסיון העקידה שהתרחש בהר המוריה בנה בתוכו את מידת היראה. כלומר, את ההתייחסות לאלוקות הנעשית ע"י שאיפה לספוג עוד ועוד ערכי חיים עמוקים וכלליים יותר ולהפנימם ולבטאם באומר החיים.

אברהם אבינו, עקב היותו שורש האומה, גרם לכך שגם יחס האומה לאלוקיה יהיה מתוך מידת יראה זו. כלומר מתוך תנועת חיים השואפת לספוג עוד ועוד ערכי חיים עמוקים יותר ויותר והפנמתם וביטויים במציאות. אולם כפי שבאדם הפרטי שאיפה לספוג עוד ועוד ערכי חיים וממלאת מכח היותו קשור לנשמתו, כך גם באומה שאיפה זו בכוחה להתמלא מכח קישור האומה לאינסופיות האלוקית, קישור הנעשה ע"י עבודת בית המקדש. מקומו של בית הבחירה הינו הר המוריה ומכאן הקשר בין מידת היראה להר המוריה, הר שבאמצעותו יכולה האומה כולה להגשים את שאיפת חייה להתבטל לאלוקיה.

ע"פ ביאורנו זה בירושלמי ניתן להציע הבנה במדרש תנחומא וירא כ"ב. אומר המדרש: "וירא את המקום מרחוק, מלמד שתחילה היה מקום עמוק, כיוון שאמר הקב"ה להשרות שכינתו עליו ולעשות מקדש, אמר, אין דרך מלך לשכון בעמק, מייד רמז הקב"ה לסביבות העמק שיתקבצו ההרים למקום אחד, לעשות מקום השכינה, לפיכך נקרא הר המוריה שמירתו של הקב"ה נעשה הר".

וניתן להבין שאולי התהליך אותו מתאר המדרש לא התחולל בהר עצמו אלא באברהם אבינו בעת ניסיון העקידה. וכוונת המדרש הינה שכאשר האדם מבין שכל אידאל עליון ככל שיהיה, מכיוון שהוא סופי על כן הוא מוגבל ולכן מצומצם, ולכן שונה מן האמת שהינה שיא הכלליות, הרי האדם נותר ריק כלומר – עמק. ואז כאשר אומר חייו מבטא את שאיפה להתבטל ולהתמכר בכל כוחות חייו לא למשהו מצומצם, אלא אל מקור כל כוליות החיים, אל מקור האידאלים כולם, אזי משרה ה' שכינתו עליו. כלומר, הוא מתחבר אל מקור חייו ומכח תנועת החיים המתחוללת בו אז הוא הופך להיות יותר ויותר מה שהוא באמת. ותוצאת התבטלות זו אומר לנו המדרש אינה התאפסות כלומר עמק ומישור, שהרי אין דרך המלך לשכון בעמק, אלא התבטלות זו הינה גילוי כל העצמיות באמת כלומר הר. אולם הר העומד וניצב מכח דבר ה' ויראתו.

וכאשר מתרחש תהליך זה באומה כולה, אזי האומה כולה ע"י התחברות למעין ומקור חייה הופכת להר. כפי שנאמר "וזהיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגויים. והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלוקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".