

שיעור פתיחה

מקורות - (א) ויקרא פ"א, פ"ג, פ"ד (בעיקר כז-לה), פ"ה (בעיקר א-י, טו-כו), ו'ז-ז/כא, ז/לז-לח, יט/ה-ח, רש"י בפסוקים הנ"ל, רמב"ן א/א-ב, ד/ב, ה/ה, ה/טו, ו'יח, ז/טו-טז.

(ב) הקדמת הרמב"ם בפיה"מ לסדר קדשים.

(ג) רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"א, ב/א-ג, יב/א-ז.

(ד) משנה זבחים פ"א-פ"ג, פ"ז מ"א-מ"ב, מנחות פ"א מ"א, מ"ג, מ"ד, פ"ג מ"א.

א. פתיחה

אנו נשתדל להציג בשיעור זה סקירה כללית של עולם הקרבנות. יש לציין בפתח הדברים שבעולם של מקדש וקדשיו ישנם מרכיבים שונים נוספים שאינם מעיקר ענייננו.

ראשית, קיים העיסוק בבית הבחירה שבו פותח הרמב"ם את ספר עבודה. עיסוק זה מתפצל להלכות הנוגעות למשכן ולמקדש מצד אחד, ולכלי המקדש ולאביזריו מצד שני. גם העיסוק בכלי המקדש מתפצל להלכות הנוגעות בדברים הקבועים במקדש כמו ארון, שולחן, מנורה ומזבחות, ולהלכות הנוגעות לדברים שנעזרים בהם בצורה שוטפת במקדש ואלו כלי השרת למיניהם.

לצד אלו עוסק הרמב"ם באישים המשרתים במקדש, וגם כאן ניתן להצביע על שני תחומים עיקריים. התחום האחד הוא הכהנים כשלעצמם, והתחום השני הוא בגדי הכהונה שבחלקם נמדדים באופן עצמאי ובחלקם מהוים הגדרה לכהונה.

מבחינה מסוימת, תחומים אלו בונים את המסגרת של מקדש וקדשיו, ואנחנו נותיר את המסגרת הזו בצד ונשתדל לעסוק במה שבתוכה - בקרבנות. כבסיס נאמץ את הקדמת הרמב"ם לסדר קדשים בפיה"מ, הקדמה שמהווה בעיקר מבוא למסכת זבחים, ובנוסף נתייחס לדבריו בפרק א' מהלכות מעשה הקרבנות.

כאשר מדברים על קרבנות, מתייחסים בראש ובראשונה לזבחים. לצד אלו ישנן מנחות הבאות מן הצומח. במעגל חיצוני יותר אפשר לדבר על גורמים נלוים כמו

נסכים, קטורת, נרות וגחלים שהגדרתם כקרבן בעייתית אם כי קיים בהם מעמד כזה במידה מסוימת.

הרמב"ם בהקדמתו מסווג את עולם הקרבנות בעיקר על פי שני מגדירים :

מגדיר אחד - המינים מהם קרבים הדברים.

מגדיר שני - הקטגוריות של סוגי הקרבנות.

בנוגע למגדיר השני, מצטמצם הרמב"ם בהקדמתו לארבע קטגוריות בלבד - חטאת, אשם עולה ושלמים. בהלכות הוא מוסיף בצורה מפורשת גם את הבכור, המעשר והפסח. לצד שתי חלוקות אלו יש לרמב"ם חלוקה מסוימת גם לפי אופי הבעלות על הקרבן בהקשר של יחיד וציבור.

הרמב"ם מעיר על כך שהוא פורש בפנינו דברים המפורשים בכתובים, ואנחנו ננסה לסקור את עולם הקרבנות על פי חלוקה שונה. חלוקה זו לא באה להחליף את הצורך בידיעת העובדות הבסיסיות כפי שמסווג אותן הרמב"ם. אנחנו מעוניינים להוסיף בחלוקה זו פן נוסף של בחינת הקרבנות מצד היעוד שלהם.

ב. מערכת של תמידין

היעד הראשון בו נתמקד הוא היעד של קרבנות שמטרתם לשמר את המקדש כמערכת בעלת פעילות קבועה. יש כמובן מקום לדון ברמה המחשבתית במשמעות של מערכת המקדש כשלעצמה, אבל אנחנו נתמקד במשמעות ההלכתית של קיום המערכת הזו. הרעיון הבסיסי הוא שיש קרבנות המבטאים את הצורך של המקדש לשמש כמקום שבו יש פעילות קבועה ותמידית, ולא רק כמקום שיש בו אפשרות להקרבה בשעת הצורך.

מערכת זו באה לידי ביטוי בעיקר ב'קרבנות' הקשורים להיכל. הגרעין של המערכת כולל את הנרות, הקטורת ולחם הפנים. הצד השווה שבהם מבחינת הגדרתם בפסוקים הוא הניסוח של 'תמיד' שבו משתמשת התורה ביחס אליהם.

יש לציין שהמושג 'תמיד' איננו מבטא רציפות על ציר הזמן. הקטורת איננה מוקטרת עשרים וארבע שעות רצוף ביום, וגם נרות המנורה ברובם אינם דולקים ברציפות. נימת ההתמדה מתבטאת בקביעות ולא דוקא ברציפות¹.

בפרטים המשרתים את היסוד של תמידיות, אין כמעט מימד של כפרה. פרטים אלו משמשים כאחזקת המקדש וריהוטו, והם קשורים בעיקר להיכל משום שהיכל נתפס ברמה מסוימת כבית². ישנו רובד נוסף בו ראו חז"ל בחלק מן הפרטים הללו גם

1 עיין במחלוקת התנאים ביחס להגדרת התמידות בלחם הפנים, במשנה במנחות צט: .

2 אמנם, קיימים גם פרטים המשקפים במובהק את יעד התמידות אף על פי שהם לא קשורים

מימד של כפרה, אבל זו כפרה עקיפה והמעמד הבסיסי שלהם הוא קיום המערכת הקבועה והשוטפת במקדש.

לכל אלו מתלווה מרכיב נוסף, אם כי ביחס אליו ניתן להצביע על אופי כפול שמוביל אותנו לשלב הבא בהגדרת יעדים של קרבנות. מדובר בקרבן התמיד שמבחינות רבות דומה לקטורת, לנרות ולדומיהם. גם בו נאמרה אותה לשון בתורה שמבטאת קביעות ותמידיות, אבל הוא שונה מכל אלו בעיקר בשני פרטים :

פרט אחד - מיקומו. בניגוד לשאר המרכיבים של 'תמיד' עליהם הצבענו, מיקומו של קרבן התמיד איננו בהיכל אלא בעזרה על המזבח החיצון.

פרט שני - דו ממדיותו.

נתעכב מעט על הפרט השני. קרבן התמיד מופיע בתורה בשני מקומות :

מקום אחד - בפרשת תצוה (שמות כ"ט לח-מו).

מקום שני - בפרשת פנחס (במדבר כ"ח א-ח).

פירוט זה מעורר את שאלת הכפילות, ולכאורה יש כאן ביטוי לאופי המורכב של קרבן התמיד. מצד אחד, התמיד שייך למשפחה של בוני מערכת המשכן והמקדש כמערכת קבועה ותמידית. מצד שני, בפרשת פנחס הוא מובא כחלק ממערכת המוספים (כך גם מעצב הרמב"ם את חלוקתו בהלכות תמידין ומוספין), ולמוספין יש מגמה ספציפית שלא קשורה למערכת המקדש כמערכת שוטפת.

כך שניתן לומר שלצד מימד התמידיות של קרבן זה, קיים בו גם יסוד מסוים של כפרה. היסוד הזה עולה במפורש בדברי הגמ' ביומא :

"... שדייה לדם התמיד דנקדמיה להטבת שתי נרות, אע"ג דהכא תרי והכא תרי - מכפר עדיף..."

(יומא לג:)

הגמ' מבארת את קדימות דם התמיד להטבת שתי נרות בכך שדם התמיד מכפר. רש"י על אתר מבאר את כפרתו על רקע הדין הכללי של כפרה בעולות :

"הני מכפרי, שהעולה מכפרת על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה..."

(יומא לג: רש"י ד"ה אע"ג דהכא)

כאן מדובר כמובן ברמה של כפרה שאיננה מאפיינת את שאר התמידין. הדבר משקף את אופיו הכפול של קרבן התמיד, שלצד יעודו כמקיים את מערכת ההקרבה

להיכל. למשל, אש התמיד (ויקרא ו' ו), תרומת הדשן וחביתי כהן גדול (ויקרא ו' יג). גם אלו 'תמידים' מובהקים שאין בהם מימד של כפרה, וכל יעודם הוא השימוש השוטף במקדש. חרף זאת, הם לא קשורים להיכל.

השוטפת במקדש יש בו גם פן של כפרה בדומה לפן הכפרה הקיים במוספין ובשאר העולות.

ג. קרבנות שיעודם כפרה

עיקר הקרבנות באים לכפר, וניתן לסווג את המכפרים לארבע דרגות עיקריות :

דרגה אחת - קרבנות הבאים לכפר על חטא מסוים ומוגדר.

דרגה שניה - קרבנות הבאים בעקבות חטא מסוים, אבל מגמתם לכפר על האדם והם לא מכוונים ישירות לכפרה על אותו חטא.

דרגה שלישית - קרבנות הבאים למטרות שונות ותוך כדי כך הם גם מכפרים על האדם ברמה נמוכה יותר של עבירות.

דרגה רביעית - קרבנות שבאים על רקע ממוקד שאינו קשור לכפרה כלל, אבל קיים בהם מימד רעיוני מסוים הקרוב לכפרה על חטא.

הדרגה הראשונה מבטאת את הכפרה הברורה ביותר, כאשר יש לפנינו אדם שעבר עבירה מסוימת ויש זיקה ישירה בין העבירה לקרבן המכפר. הקרבן הבולט בדרגה זו הוא קרבן החטאת.

יתכן שניתן להוסיף לדרגה זו גם חלק מקרבנות האשם, בעיקר אשם גזילות אשם מעילות ואשם שפחה חרופה. הצד השווה שבין האשמות הללו לקרבנות החטאת הוא החטא הספציפי שמוביל לחיובם. לצד האשמות הללו קיימים גם אשם נזיר ואשם מצורע שאינם שייכים לדרגה הזו, ובנוסף אליהם יש אשם תלוי שנדון בו לקמן בעז"ה.

הקביעה שגם האשם וגם החטאת באים על חטא מוגדר, מעוררת את שאלת היחס ביניהם. שאלה זו עולה על רקע מחלוקת התנאים בזבחים דף י-יא, ביחס למידת ההקבלה ההלכתית בין חטאת לאשם. במשנה הראשונה במסכת נאמר :

"... אמר ר' אליעזר - החטאת באה על חטא והאשם בא על חטא, מה החטאת פסולה שלא לשמה אף האשם פסול שלא לשמו"

(זבחים ב.)

בגמ' עצמה דנים במידת ההשוואה שבין הקרבנות הללו אחרי שברורה לנו החלוקה שעושה התורה ביניהם. אבל ניתן לשאול ברובד הפרשני מדוע דרושים שני קרבנות שבאים על חטא?

הרמב"ן על התורה מתייחס לעניין בשתי רמות :

רמה אחת - רמת החומרה. הרמב"ן רואה את קרבן האשם כמכוון למצבים חמורים, ואילו קרבן החטאת בא על מצבים חמורים פחות.

רמה שניה - טיב כפרת הקרבן. הרמב"ן מבחין בין טיב הכפרה של החטאת ובין מקבילתה באשם, כפועל יוצא מרמת החומרה של החטאים המובילים לקרבנות אלו. הרמב"ן מציין שהאשם נגזר מלשון של שממה. לדעתו, האשם בא על חטאים חמורים או על נסיבות חמורות של מזיד. בנסיבות הללו האדם מתחייב כליון ברמה העקרונית, והאשם משמש כהגנה מפני השמדת האדם. החטאת לעומת זאת איננה הגנה על שממון האדם. החטאת היא חוב בו נתחייב החוטא בעקבות חטאו על מנת שתעלה לו הכפרה.

הגרעין הטמון בדברי הרמב"ן מבטא הבדל מהותי בין סוג הכפרה של קרבן החטאת לבין סוג הכפרה של קרבן האשם. לצורך הבנת הדבר נצביע על הבדל נוסף בין הקרבנות. קיימים חילוקים מעשיים בין הקרבנות הללו, למשל העובדה שלאשם יש ערך מינימלי נדרש ולחטאת אין, או העובדה שאשם בא דוקא מן הזכרים³.

אבל קיימת נקודה נוספת שמשקפת יסוד מהותי יותר. החטאת באה בין ביחיד ובין בציבור, ואילו האשם הוא קרבן יחיד בלבד. היה ניתן לומר שאין פה נקודה עקרונית, וזוהי בסך הכל השורה התחתונה של פירוט הקרבנות שבתורה. קרבן עוף למשל הוא קרבן יחיד שאיננו קיים בציבור, ולכאורה אין בכך עניין עקרוני.

אבל יתכן שניתן למצוא לכך בסיס עקרוני, אם נצרף את הנקודה שמדגיש הרמב"ן ליסוד שהעלה הגר"ד⁴. בברכה הנאמרת בתפילת יום הכיפורים יש ניסוח המפצל בין סליחה ומחילה להעברת אשמה. אנחנו אומרים - 'מלך מוחל וסולח לעוונותינו ולעוונות עמו בית ישראל, ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה'. שני החלקים המפוצלים אינם סימטריים. בחלק הראשון יש מחילה וסליחה לעוונות הפרטיים לצד עוונות כלליים של עם ישראל, ואילו בחלק השני מדובר על העברת אשמה פרטית בלבד.

3 יתכן שגם פרטים אלו מתפרשים על פי החלוקה הקובעת את החטאת כמכפרת על חטא, והאשם כמגן על האדם. משום כך, יש לאשם ערך מינימלי שהרי הוא נתפס כמעין כופר על האדם, ולאדם קבוע ערך מסוים (ואכן, באשם נזיר ובאשם מצורע שאינם קשורים לכפרה כשאר אשמות, אין ערך מינימלי כדאיתא בזבחים צ:). העובדה שאשם בא זכר בניגוד לחטאת שבאה נקבה עשויה אף היא להתפרש על רקע החילוק האמור. עיין בהקשר זה ברמב"ן בויקרא ג' א, והדברים על דרך הסוד.

4 עיין בזבחים ה. "... הצד השוה שבהן שהן קדשים... אף אני אביא אשם... מה להצד השוה שבהן שכן ישנו בציבור...". הגמ' מחלקת בין אשם לבין שאר הקרבנות על רקע העובדה שאשם אינו בא בציבור. לכאורה יש להסיק מכאן שעובדה זו איננה עובדה סתמית אלא עובדה שמשקפת חילוק עקרוני.

הגר"ד הזכיר בהקשר זה את הרמב"ן המתייחס לקרבן אשם, וקבע שכאשר מדובר בברכה על העברת אשמותינו לא ניתן להתייחס לציבור בכלליותו. העברת אשמה פירושה הגנה מפני כליון, וסכנה של כליון אכן קיימת כלפי היחיד. אבל כלפי הציבור לא קיימת סכנה כזו כלל וכלל. יש הבטחה שעם ישראל לא יכלה, ואין צורך להעביר את אשמתו. עם ישראל מופיע רק בחלק הראשון של חתימת הברכה, החלק העוסק בסליחה לעוונות⁵.

את העקרון הזה ניתן ליישם גם בסיווג של קרבנות היחיד והציבור. חטאת קיימת גם כקרבן ציבור, ואילו האשם משמעותי רק בהקשר של יחיד. אם נקבל את היסוד של הרמב"ן נגיע למסקנה שהחטאת והאשם מוצבים בשתי דרגות שונות של כפרה. החטאת נמצאת בדרגה המובהקת של כפרה על חטא ספציפי וממוקד. האשם, גם כאשר הוא בא בגין חטא מסוים, איננו כפרה על החטא אלא על האדם. את ההבדל הזה ניתן לתמוך בפרט נוסף שמבדיל בין חטאת לאשם. הרמב"ם מצביע על הבדל בין הקרבנות שמשתקף בפרט הבא :

"... כל מי שעבר על אחת מהן בשוגג - חייב קרבן חטאת..."

(הקדמת הרמב"ם לפיה"מ בסדר קדשים)

כך ביחס לחטאת, ובהמשך אומר הרמב"ם בנוגע לאשם :

"... בין שהיה שוגג או מזיד חייב איל אשם..."

(הקדמת הרמב"ם לפיה"מ בסדר קדשים)

ברמב"ם מתקבל הרושם שחיוב החטאת הוא בשוגג בלבד, ואילו חיוב האשם הוא על שוגג כמזיד. קיימת אמנם חריגה לשני הכיוונים, משום שיש חטאות הבאות גם על מזיד (בקרבן עולה ויורד) ויש אשם שממועט ממזיד (במעילה). אבל הרמב"ם אכן רואה את העובדות הללו כחריגה, והוא מבאר באופן מיוחד מדוע אשם מעילות לא בא על מזיד כפי שהיינו מצפים מקרבן אשם. הרמב"ם מבאר שבמעילה קיימת אבחנה נוספת בין שוגג למזיד. בשוגג מתחלל ההקדש ואילו במזיד ההקדש איננו מתחלל. משום כך, דוקא בשוגג יש צורך בהבאת קרבן. במאמר מוסגר יש להעיר שהסבר מקומי זה באשם מעילות הוא הסבר בעייתית⁶. מניסוחו של הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ משמע שהדין הבסיסי הוא דין הציאה

5 עיין בעל התשובה עמוד 78.

6 יש לציין שהסבר זה לא יועיל לדיני מעילה בקדשי מזבח. שהרי בקדשי מזבח נפסק שאין יציאה לחולין, וממילא חיוב הקרבן שבהם מנותק מהדין של יציאה לחולין.

לחולין, ובו הוא פוסק כדעת ר' יהודה בקידושין נב: וקובע שהקדש מתחלל בשוגג ואיננו מתחלל במזיד. בעקבות כך יש השלכה גם על חיוב הקרבן.⁷
 אבל מהגמ' בפסחים עולה קשר סיבתי הפוך :

"... אמר רב פפא : הכא בעצי שלמים עסקינן, ואליבא דר' יהודה דאמר ז'הקדש בשוגג מתחלל במזיד אינו מתחלל! במזיד מאי טעמא לא? כיון דלאו בר מעילה הוא, לא נפיק לחולין..."

(פסחים כז:)

הגמ' קובעת שמכיון שאין חיוב קרבן בקדשים קלים, כיון דלאו בר מעילה הוא, אין גם יציאה לחולין. כלומר, ראשית קובעים האם יש חיובי מעילה או לא. היציאה לחולין היא פועל יוצא של קביעה זו, ולא להיפך.⁸

על כל פנים, הרושם העולה מדברי הרמב"ם ומהצורך שלו לנמק את החריגה של אשם מעילות, הוא שכללית החטאת באה רק על שוגג ואילו האשם בא גם על מזיד.⁹ גם את הנקודה הזו נוכל לבאר על רקע החלוקה בין שתי דרגות הכפרה הראשונות עליהן הצבענו.

החטאת מכפרת על החטא, ואילו האשם מכפר על האדם. אשר על כן, בחטאת ניתן לומר שאפשרות הכפרה ניתנה רק לאדם השוגג משום שלמזיד לא סגי בכפרה. מה שאין כן באשם שלא מודדים כלפיו את עוצמת החטא כלל. האשם לא בא למחוק את החטא אלא להציל את האדם החוטא, וזה צורך הקיים גם במזיד.¹⁰

7 עניין זה עצמו מותיר סימן שאלה ביחס למעילה בקדשי מזבח. בקדשי מזבח אין יציאה לחולין ואף על פי כן יש שם חיוב קרבן.

8 עיין ברמב"ם בהלכות מעילה ו/ג. הרמב"ם מצביע שם במפורש על קשר סיבתי הדומה לזה העולה מדברי הגמ' בפסחים כז: - "... מעל בזדון, הואיל ואינו חייב בקרבן מעילה - לא נתחלל הקדש..." זאת כאמור בניגוד למשתמע מדבריו בהקדמתו לפיה"מ.

9 יש לציין שגם החריגה בחטאת איננה תמוהה כל כך. סך הכל לא מדובר בחטאת הקלאסית אלא בקרבן עולה ויורד, שיש לו דינים מיוחדים רבים. גם בלשון הפסוקים מודגשת העובדה שקרבן זה מיועד לכפר על אשמה ולא על חטא, חרף היותו קרבן חטאת. עיין למשל בויקרא ה' ה-ו, ובפסוקים נוספים באותה פרשייה.

10 באופן דומה ניתן לדון בקצה השני של הסקאלה, בתינוק שנשבה. בשבת סח: מובאת מחלוקת מונבז ור"ע ביחס לחיובו של תינוק שנשבה בקרבן חטאת על חילול שבת. מונבז פוטר מחטאת היות שאין רמה מספקת של ידיעה כדי להגדיר תינוק שנשבה כשוגג. גם כאן יתכן שמדובר דווקא בחטאת, אבל באשם יחייב גם מונבז היות שלהגנה מפני החטא זקוק גם תינוק שנשבה.

ההבדל הזה משתקף בצורה הבולטת ביותר באשם תלוי¹¹. נשווה את האשם התלוי לחטאת ביחס לדין הבא :

"... לא יביאנו מחטא אל חטא - אפילו הפריש על חלב שאכל אמש, לא יביאנה על חלב שאכל היום, שנאמר : 'קרבנו על חטאתי' - עד שיהא קרבנו לשם חטאתי" (כריתות כו:)

המשנה קובעת שקרבן החטאת חייב להיות משויך לחטא ספציפי. אם אדם הפריש חטאת ואחר כך התברר לו שלא חטא, הוא לא יכול לנצל את אותה חטאת לטובת חטא אחר, וזאת אפילו כאשר מדובר בדיוק באותו סוג חטא. ניתן להעלות שאלה דומה ביחס לאשם תלוי שבא על ספק חטא שוֹדָאוּ חטאת. האם חייבים להביא את האשם התלוי על ספק ספציפי, או שמא ניתן להעביר אותו מספק לספק?

יתכן שנחלק ונאמר שדוקא בחטאת אי אפשר להעביר מחטא לחטא. אופי הכפרה של חטאת מחייב זיקה ישירה בין הקרבן לחטא עליו היא מכפרת. מה שאין כן באשם שמכפר עקרונית על האדם ולא על העבירה המסוימת שהוא עבר. במיוחד באשם תלוי שם אין עבירה המחייבת קרבן. מדובר בסך הכל בספק, והעבירה איננה מחייבת כעבירה. לפיכך, הכפרה איננה ממוקדת בעבירה אלא באדם, וכאן אין צורך בקישור ישיר לספק מסוים¹².

11 יש לציין, שהרמב"ן תולה את הבדל הכפרה בין חטאת לבין אשם בעובדה שהאשם בא על חטאים חמורים יותר מן החטאת. אם נקבל את החלוקה הזו, נצטרך להוציא אשם תלוי מן הדיון, שהרי להלכה נקבע שאשם תלוי בא דווקא על חטאים שזדונן כרת ושגגתם חטאת, כלומר אין הבדל בחומרת הדינים שעליהם מובאים חטאת ואשם תלוי. אבל אם נקבל את שיטת ר"ע בזבחים מח. שמרבה אשם תלוי גם לספק מעילות, נוכל ללמוד ממנו על המאפיינים של האשם גם במסגרת דברי הרמב"ן. יתירה מזו, ניתן לקבל את החלוקה העקרונית של הרמב"ן בין אופי הכפרה של חטאת לאופי הכפרה של אשם, גם בלי לתלותם בחומרת העבירות של חטאת ואשם. שהרי על פניו נראה שהחטאת באה על עבירות חמורות יותר. חרף זאת, נוכל לשמר את ההבנה שלחטאת יעוד של כפרה ואילו האשם בא במהותו להגן על האדם. זאת במיוחד אם נאמר שהאשם בא להגן לא רק מפני שממה וכליון מוחלטים, אלא גם מפני יסורים. כך מפורש ברש"י בכריתות כה. ד"ה להגן עליו, ובזבחים מח. ד"ה על ספק מעילות.

12 הדבר משתקף כמובן גם בעובדה שחטאת לא באה בנדבה ואילו אשם תלוי בא בנדבה. שוב, החטאת נובעת אך ורק ממחייב ספציפי של עבירה, ואילו האשם התלוי איננו זוקק מחייב כזה ואפשר להביאו כנדבה.

אפשר לתלות את השאלה של העברה מספק לספק באשם תלוי במחלוקת התנאים בכריתות :

”ת”ר : אכל ספק חלב ונודע לו, ספק חלב ונודע לו - רבי אומר : אומר אני כשם שמביא חטאת כל כל אחת ואחת כך מביא אשם תלוי על כל אחת ואחת. רבי יוסי ברבי יהודה ור' אליעזר ורבי שמעון אומרים : אין מביא אלא אשם תלוי אחד... ”
(כריתות יח:)

ניתן להסביר את מחלוקת התנאים לאור הנקודה שדנו בה. אם אשם תלוי דומה לחטאת במהות כפרתו, וההתמודדות היא עם מעשה העבירה, נדרוש בדומה לחטאת קרבן על כל מעשה עבירה כדעת רבי. לעומת זאת, אם הכפרה ממוקדת באדם ולא בחטא, נחייב במצבים מסוימים קרבן אחד על האדם האחד ואפילו אם הוא שגג בכמה שגגות.

דין נוסף שעולה בהקשר זה נוגע לכפרת יום הכיפורים. יום הכיפורים פוטר מחיוב אשם תלוי אבל איננו פוטר מחיוב חטאת. הסיבה היא שהחטאת מהוה חוב על חטא מסוים, וחוב זה איננו נמחק ביום הכיפורים. האשם איננו חוב על חטא אלא אפשרות כפרה על האדם, ואפשרות זו איננה דרושה יותר אחרי שיום הכיפורים כיפר על האדם.

יש לבחון עד כמה מרחיק רבי לכת בהשוואת אשם תלוי לחטאת. יתכן שרבי ישווה אותם גם לעניין העברה מחטא לחטא. כלומר, לפי רבי לא נוכל להעביר אשם תלוי מספק לספק כפי שאי אפשר להעביר חטאת מחלב לחלב.

דיברנו ברצף דרגות הכפרה על שתי הדרגות הראשונות, שבשתיהן קיים מחייב מסוים של חטא אבל כפרה אחת מכוונת ישירות לאותו חטא וחברתה מכוונת לכפרה כללית על האדם. תלינו את שתי הדרגות הללו בחטאת ואשם.

נעבור מכאן לדרגה השלישית של קרבנות שמטרתם המוצהרת איננה הכפרה אבל כאשר הם באים הם משמשים גם כמכפרים. הקרבן המרכזי בהקשר זה הוא קרבן העולה, והגמ' מציינת שעולה מכפרת על חייבי עשה ועל הרהורי הלב.

אמנם, אין זו מטרתה המרכזית של העולה. הגמ' בזבחים ז: רואה את קרבן העולה כדורון. אף על פי כן קובעת הגמ' ביומא לו. שעולה מכפרת על עוון לקט שכחה ופאה (ולדעה אחרת על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה).

אמנם מושג הכפרה עליו אנחנו מדברים בהקשר של עולה שונה מהותית ממושג הכפרה בו עסקנו בהקשר של חטאת ואשם. אמת היא שגם חטאת ואשם יכולים לבוא בצורה מגמתית מצד האדם על ידי קבלת נזירות, אבל ברובד העקרוני אין בהם מושג של נדבה. עולה ביסודה באה כקרבן נדבה ולא כקרבן שבא לכפר. אחרי שהיא מגיעה

על תקן של נדבה היא גם מכפרת, אבל הכפרה אינה ממוקדת במעשה עבירה כלשהו כפי שקיים בחטאת או באשם.

הגמ' בזבחים ז: מבחינה בין כפרה ישירה לכפרה עקיפה בהקשר זה, ושאלות מסוג כפרה על עבירה אחת או על הרבה עבירות כפי שחקרנו ביחס לחטאת ואשם הן מחוץ לתמונה כאשר מדברים על העולה. יתירה מזו, יתכן שהעולה מכפרת גם על עבירות שנעשו אחרי הפרשת הקרבן¹³.

הרמב"ן על התורה מעיר שבקרבן העולה אין לשון כפרה אלא לשון ריצוי :

"... ויתכן לומר כי בעבור שלא הזכיר בקרבנות הנדבה לכפר עליו... ואמר ונרצה, היה לרבותינו במשמעות הזו שיכפר על המזידים שאינם רצויים לפניו... ובמה יתרצו אל אדוניהם? בדורון הזה..."

(רמב"ן על התורה ויקרא א' ד)

הביטוי של ריצוי איננו קשור לכפרה על עבירה מסוימת. מדובר במשהו הקשור למעמדו של האדם, משהו המבטא שיקום של מערכת יחסיו של האדם עם הקב"ה. זאת מתוך ההנחה שבחטא יש שני פנים :

פן אחד - העבירה כשלעצמה.

פן שני - הריחוק שנוצר בין האדם לקונו בעקבות העבירה.

כפרת החטאת והאשם מתמקדת על גווניה השונים בפן הראשון. כפרת העולה באה לנטרל את הפן השני שבחטא.

יתכן שיש לחלק בין מצב של עולת נדבה הבאה ללא חטאת, ובין מצב בו העולה באה כחיוב לצד החטאת. בעולת נדבה מובהקת הפן של דורון חזק יותר, ואילו בעולה הבאה לצד חטאת יש מימד בולט יותר של כפרה.

לצד העולה, ישנם עוד קרבנות שיעודם שונה אבל הם משמשים לכפרה. ניתן אפילו לאפיין סוגים מסוימים של חטאות כקרבנות כאלו. מדובר בשעירי החטאת שבאים כחלק ממוספי הרגלים. המשנה בשבועות אמנם מונה את החטאים עליהם מכפרים השעירים הללו, ובאופן כללי מדובר בטומאת מקדש וקדשיו. אבל לא מדובר בכפרה ישירה הדומה לחטאת יחיד.

ניקח למשל מקרה שבו ידוע בוודאות בחודש מסוים שלא היתה טומאה במקדש וקדשיו. האם נאמר שבאותו ראש חודש לא יקריבו שעיר חטאת כמוסף? ברור שלא.

13 עובדה זו מבטאת באופן חותך את הפער בין כפרת עולה לכפרת אשם וחטאת. באשם וחטאת מוקד הקרבן הוא הכפרה, ולכן המחייב העקרוני בקרבן הוא החטא. יש כאן קשר סיבתי ובו החטא יוצר חיוב קרבן, ובגין הסיבתיות החטא חייב לקדום לקרבן. לעומת זאת, בעולה החטא איננו יוצר חיוב קרבן ולכן נפתחת אפשרות לכך שהעולה תכפר גם על עשה דלאחר הפרשה.

שעיר החטאת קרב בראש חודש בכל מקרה, משום שהוא כבר נכנס לתקן של המוספים הבאים בראש חודש.

לפיכך נאמר שלא העבירה של טומאת מקדש וקדשיו מחייבת בשעיר חטאת, אלא קביעת הזמן של ראש חודש היא המחייבתו. אף על פי כן, אחרי שמתמלא היעוד של השעירים הללו במישור של מערכת קרבנות היום, הם משמשים גם ככפרה. כפרה זו דומה בהיבטים שונים לכפרה של קרבן העולה. יש לציין את מימד החידוש בכך שמדובר במכפר הדומה לעולה אבל הקרבן הוא קרבן חטאת¹⁴.

את קשת הקרבנות המיועדים לכפרה נסיים בכמה דוגמאות של קרבנות שלא מיועדים לכפרה אבל קיים בהם מימד מסוים רעיוני הדומה לכפרה. המאפיין העיקרי של דרגת הכפרה הרביעית הזו הוא בכך שהיא לא קשורה לחטא במובנו הרגיל. בניגוד לשלוש הדרגות הקודמות שמכפרות בסופו של דבר על חטאים מסוימים, כאן מדובר בחטא מעורפל יותר.

ראשית, נדגים את השילוב של מושג הכפרה בדברי חז"ל בהקשרים שאינם ממוקדים בחטא ממשי. עסקנו בראשית השיעור ב'קרבנות' שמטרתם קיום המערכת השוטפת של המקדש, והדגשנו את העובדה שלא קיים בהם יסוד של כפרה. אף על פי כן, הגמ' מציינת מושג כללי של כפרה הקשור בהם :

"... ואמר רבי עינינו בר ששון : למה נסמכה פרשת קרבנות לפרשת בגדי כהונה? לומר לך - מה קרבנות מכפרין, אף בגדי כהונה מכפרין. כתונת מכפרת על שפכות דם... " (זבחים פח:)

אין מעשה כלשהו הקשור בבגדי כהונה שאותו צריך לעשות האדם השופך דם. הכוונה במפורש היא שעצם קיום המערכות של בגדי הכהונה והמקדש בכללותם, נותנות מסגרת לעולם של כפרה, אבל הכפרה איננה מצד מעשה מסוים הקשור לקרבן אלא מצד קיומה של המערכת כמערכת.

למושגים הללו ניתן לצרף למשל את הקרבן של חטאת יולדת. מבחינה הלכתית צרופה אין כאן יעוד של כפרה. אבל מכיון שמדובר בקרבן חטאת, מחפשת הגמ' חטא מסוים. משום כך מציינת הגמ' שהאשה נודרת בזמן שהיא יולדת שלא תיזקק לבעלה, ואי קיום הנדר מאוחר יותר הוא 'חטאה' של היולדת.

14 חידוש זה בא לידי ביטוי קיצוני יותר בשעיר שעה ושעיר נחשון שהוקרבו בימי המילואים. גם אלו חטאות בחפצא, אבל בהן לא קיים אפילו מימד הכפרה של שעיר ראש חודש. עיין בזבחים קא: שם מחלקת הגמ' בין שעיר ראש חודש לשני השעירים הללו על רקע האופי המכפר של שעיר ראש חודש, ועיין גם בגמ' בדף ט: בהגדרת שעיר נחשון.

נקודה דומה עולה ביחס לנזיר. גם הוא מקריב בין שאר קרבנותיו חטאת. שוב, הלכתית אין זו חטאת שבאה על חטא ואף על פי כן מזכירה בו הגמ' נימה של חטא. הגמ' בתענית יא. מביאה מימרא של ר' אלעזר הקפר, ולדעתו חטאת הנזיר באה משום שהנזיר ציער את עצמו מן היין ובכך חטא. ברמב"ן על התורה מובא יסוד רעיוני הפוך, ולפיו העובדה שהנזיר מפסיק את נזירותו וחוזר לחיי העולם היא חטאו. בכל אופן, לא מדובר על עבירה במובנה הרגיל.

קיימת אם כן דרגה רביעית של כפרה, שברמה מסוימת מוסבת על חטאים במובן של טעמי המצוות. עם זאת, יתכן שהיסוד של ר' אלעזר הקפר איננו יסוד רעיוני בלבד. הגמ' בנזיר כב. מסיקה מעקרון זה מסקנות הלכתיות מעשיות.

ד. קרבנות המיועדים לריצוי

דיברנו עד כה על שני יעודים מרכזיים. האחד הוא החזקת מערכת המקדש, והשני הוא היעוד של כפרה. לצד אלו קיים יעד שלישי של ריצוי. היסוד המהותי של הריצוי דומה ליסוד של הכפרה, בשניהם האדם רוצה להתקרב לקב"ה. אבל המניע לרצון הזה איננו מניע זהה. למעשה, על ריצוי ניתן לדבר בשתי רמות :

רמה אחת - ריצוי המתלווה לכפרה, ריצוי שבא גם הוא על רקע עבירה. אחרי שכיפרנו על העבירה או על האדם, אנחנו ממשיכים להתקרב לקב"ה על ידי קרבן שמשמש כפיוס. אפשרות כזו ראינו בעולה הבאה עם חטאת בתורת דורון.

רמה שניה - ריצוי המשקף רצון עצמאי להתקרב לקב"ה, ללא כל רקע של חטא. ריצוי כזה בא לידי ביטוי בעיקר בקרבן השלמים. השלמים מנותקים מהעולם של חטאים ועבירות, וכל כולם מבטא רצון טבעי להתקרב לקב"ה.

יתכן שכאן יש לחלק בין שני סוגים של שלמים. זאת משום שישנם שלמים מסוימים המיועדים בעיקר לאכילת בשר ולא דוקא לריצוי. אולי נחלק בין שלמי נדבה שבאים לאכילה ובין שלמי חובה הבאים ברגל¹⁵. מכל מקום, ניתן לומר באופן כללי שנימת הריצוי היא היעד העיקרי בקרבן השלמים.

פן הריצוי בא לידי ביטוי בצורה מעניינת ברמת הקדושה של קרבן השלמים. מחד, מעמדם הקדושת של השלמים נמוך ביחס לרוב הקרבנות. השלמים הם קדשים קלים ולכך יש משמעות בכל מה שקשור לאכילה, צורתה, זמנה, האישים האוכלים, במה

15 מידת תפקודם של שלמי נדבה כ'היתר' לאכילת בשר תאווה נתונה במחלוקת ר' עקיבא ור' ישמעאל בחולין יז., ועיין ברמב"ן על התורה בויקרא י"ז ב-ג.

שקשור למעילה¹⁶ ובדינים נוספים¹⁷. מאידך, ישנה הלכה אחת המבטאת את הכיוון ההפוך. בגמ' מובא הדין הבא :

”... דאמר רב יהודה אמר שמואל - שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולין, שנאמר : זשחטו פתח אהל מועד, בזמן שפתוחין ולא בזמן שהן נעולים...”
(עירובין ב.)

לדעת התוס' אין כאן דין מיוחד בשלמים. אבל רש"י והרמב"ם תפסו להלכה את פשט הגמ', ולפיהם הדין של שחיטה קודם פתיחת דלתות ההיכל מוסב דוקא על קרבן השלמים¹⁸.

יתכן שהדבר קשור ליעוד של קרבן השלמים. מוקד הקרבן איננו הכפרה אלא הריצוי. לפיכך, בקרבנות המכפרים המיקום המשמעותי הוא העזרה, שם נמצא המזבח שזריקת הדם עליו מכפרת. לעומת זאת, בשלמים המוקד איננו הכפרה אלא ההתקרבות לקב"ה. נוכחות השכינה ביסודה היא בהיכל, ובמהותם השלמים שואפים להיכל. בפועל הם קרבים בעזרה, אבל מהותם היא של קרבן השואף להיכל ולכן קיימת בהם הדרישה של דלתות היכל פתוחות¹⁹.

פיצול דומה בין מקום ההקרבה והנוכחות העקרונית של הקרבן ציין הגר"ד ביחס לחטאות הפנימיות. המשניות בפרק החמישי בזבחים מחלקות בין פר ושעיר של יום הכיפורים שטעונים מתן דמים גם בין הבדים, ובין שאר החטאות הפנימיות שיש בהן מתן דמים על הפרוכת ועל מזבח הזהב בלבד. הגר"ד ביאר את ההבדל בכך שעל אף העובדה ששריפת פר החטאת איננה בהיכל, עקרונית הוא שואף להיכל ועל כן נדרשת בו זריקת דם בקדש הקדשים. באופן דומה ניתן לומר ששלמים קרבים בעזרה אף על פי שמצד יעודם הם קרבן השייך להיכל.

16 עיין בהקשר זה במשנה למלך בהלכות מעילה ב/א.

17 למשל, מקום השחיטה. שלמים אינם טעונים צפון, ולפי חלק מהראשונים דין צפון משקף את רמת הקדושה הגבוהה של הקרבן. עיין גם במחלוקת רש"י ותוס' בזבחים נג: .

18 עיין ברמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות ה/ה, ובזבחים נט-נט: בתוס' ד"ה עד. ראשונים אלו קובעים שמדובר בדין השייך בשלמים בלבד. מנגד, התוס' ביומא כט. ד"ה אלא לומדים מן המשנה בתמיד פ"ג מ"ז שגם קרבן התמיד שהוא עולה אינו נשחט קודם פתיחת דלתות ההיכל. דיון חזיתי בנושא מופיע בזבחים סא. ברש"י ד"ה ושני מקומות, ובתוס' ד"ה קודם.

19 דין נוסף שתומך בהבנה זו מובא בזבחים סג, שם קובעת הגמ' ששלמים ששחטן בהיכל כשרים. הדבר נלמד מאותו פסוק על סמך הגדרת מקום שחיטת השלמים כ'פתח אהל מועד'. נוכל לראות גם בדין זה דין מיוחד לשלמים, על רקע מעמדם היחודי.

נקודה נוספת שמבטאת את פן הריצוי בשלמים, מופיעה בזבחים קטז: ביחס לבני נח. בגמ' נאמר שהם מביאים נדרים ונדבות כישאל, אבל יש מחלוקת האם הם מביאים רק עולות או גם שלמים. ניתן להסביר את הדעה ששוללת מהם קרבן שלמים בכך שהשלמים מבטאים קשר מיוחד של קירבה לקב"ה, קשר שאיננו שייך בבני נח. לצד קרבן השלמים שמבטא באופן מובהק את פן הריצוי, אפשר לבחון קרבנות שמבטאים אותו במידה חלקית. מדובר בקרבנות הבאים במועדים, ואף על פי שאלו קרבנות המשויכים לקטגוריות בהן עסקנו, יתכן שיש להם פן שונה.

בנקודה זו יש לבחון בנפרד את קרבנות היחיד ואת קרבנות הציבור. ככלל, בקרבנות הציבור מדובר על עולות ולפעמים נוסף אליהן שעיר חטאת. ישנו חריג אחד של שלמי ציבור הבאים בשבועות. דיברנו כבר על כך שמימד הכפרה הקיים בקרבנות הללו בדרך כלל, מאבד את עוצמתו כאשר הם באים במועדות. שעיר החטאת מכפר אבל איננו בא על עבירה ספציפית, וגם העולות אינן באות לכפרה אלא משמשות כביטוי לקדושת היום. ניתן לומר באופן כללי שקדושת היום היא היעד המרכזי של הקרבנות הבאים במועדות, אם כי יש להתייחס לימים שקדושתם בעייתית, והכוונה לראש חודש ולחול המועד.

ביחס לחול המועד הבעיה איננה חריפה כל כך. ניתן לתפוס אותו כחג, והגר"ד היה מרבה לצטט את הגר"ח בהסברו את העובדה שלא מניחים תפילין בחול המועד לפי הרבה ראשונים. הגר"ח הבין שאין מניחים תפילין משום שעקרונית מדובר ביום טוב. אמנם זהו יום טוב המותר במלאכה, אבל התפיסה הבסיסית איננה של יום חול²⁰.

שאלת קדושת היום קשה יותר ביחס לראש חודש. הגמ' בערכין דנה בימים בהם יש חיוב אמירת הלל מדאורייתא, והיא מנמקת את העובדה שראש חודש ממועט :

"... ראש חדש דאיכרי מועד' - לימא! לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב : 'זהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג' - לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאין מקודש לחג אין טעון שירה..."

(ערכין י:)

20 עיין בסנהדרין צט. . הגמ' קובעת שם בין השאר שלמבזה את המועדות אין חלק לעולם הבא. רש"י מפרש - מועדות=חולו של מועד. לפירושו, הגמ' דנה בחול המועד ואף על פי כן מתנסחת בלשון מועד ממש.

ראש חודש אם כן איננו מקודש לחג, ועל כן אינו טעון שירה. ניתן לומר שעצם השם 'מועד' שבו נקרא גם ראש חודש, מספיק כדי להעניק לו קדושה המתבטאת בקרבנותיו המיוחדים.

הדבר אמור במיוחד לשיטת הרמב"ן וכנגד הרמב"ם. הרמב"ן מחלק ביחס לאמירת הלל בראש חודש בין המקדש ובין הגבולין. לדעתו, אמירת הלל בראש חודש במקדש היא חיוב דאורייתא משום שבמקדש יש קיום מיוחד של שמחה. יתכן שלכך יש ביטוי במסגרת של המקדש בקרבנות הבאים בראש חודש.

קרבנות יחיד הבאים במועדות הם עולת הראייה, שלמי חגיגה ושלמי שמחה. עולת הראייה מבטאת בצורה חזקה את פן הריצוי, ואף על פי שהיא חובה, מהותה הוא קשר של התקרבות עם הקב"ה. כך ודאי גם בקרבנות השלמים, אם כי יתכן שבשלמי השמחה קיים ביתר עוצמה העניין של האכילה.

ניתן להבין ששלמי השמחה הם שריד לשלמי הנדבה של המדבר, שלמים שבאו למטרת אכילה גרידא. בשלמים אלו, המוקד איננו הקרבת הקרבן והריצוי, אלא האכילה לפני ה'. עניין זה קשור לשאלת זביחה בשעת שמחה :

"אמר עולא אמר רבי אלעזר - שלמים ששחטן מערב יו"ט אינו יוצא בהן לא משום שמחה ולא משום חגיגה. משום שמחה דכתיב - זובחת ושמחת' - בעינן זביחה בשעת שמחה וליכא..."

(פסחים ע:)

אם דורשים זביחה בשעת שמחה, מבינים שלהקרבה חלק חשוב בקיום השמחה ומחזקים את פן הריצוי שבשלמי שמחה. לעומת זאת, אם מנתקים את הזביחה מהשמחה מבינים שעיקר הקרבן הוא באכילה והזביחה היא רק הכשר לכך, ועל כן לא אכפת לנו שהזביחה נעשית בערב יום טוב.

ה. קרבנות כמכשירים

קיים יעוד נוסף של קרבנות כמכשירים וכמכפרים. הכפרה כאן אינה מתפרשת במובן של חטא אלא במובן של טהרה. עניינם של קרבנות אלו הוא לטהר את מביא הקרבן כדי שיוכל לאכול בקדשים.

תפקודו של הקרבן כמכשיר מופיע בכמה הקשרים. ההקשר העיקרי הוא ביחס ל'מחוסרי הכפרה' שנמנים במשנה בכריתות ח:; והבאת הקרבן מתירה להם לאכול

בקדשים. לא מדובר בסתם מתיר אלא בהתמודדות עם רמה מסוימת של טומאה²¹. אבל אין פה כפרה במובן של התמודדות עם חטא, אלא טהרה והכשרה²². הקרבנות משמשים כמכשירים גם ביחס לגר ונזיר, אם כי כאן לא מדובר דווקא בהכשר לאכילת קדשים. בכך מנמקת הגמ' את העובדה שת"ק לא מונה בכריתות ח: גם את הנזיר והגר כמחוסרי כפרה. התנא מנה רק את אלו שהקרבנות מכשירים אותם לאכול קדשים, ואילו בגר מדובר על הכשר מסוים להכנס לכלל ישראל, ובנזיר מדובר על הכשר לשתות יין חולין. כלומר, גם בנזיר ובגר יש לפנינו קרבן המשמש כמתיר וכמכשיר, אם כי קרבן זה לא קשור לטומאה ולקדשים. אמנם, לפחות בנוגע לגר מדובר בהוספת קדושה, הוספה של קדושת ישראל - 'לאכשורי נפשיה למיעל בקהל'. יש להדגיש שקדושת ישראל הבסיסית קיימת בגר גם בלי הבאת הקרבן, ולדורות גר אכן מתגייר בלא קרבן. גם בזמן שהבית קיים אין הבאת הקרבן מעכבת את הגרות. אף על פי כן, ברמב"ם ברור שהקרבן איננו סתם חוב שחל עם גרותו של הגר²³ :

"גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו... שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל, ומפני זה אינו אוכל בקדשים - שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל..."
(רמב"ם הלכות מחוסרי כפרה א/ב)

יש אפילו דעה קיצונית יותר בשטמ"ק בכריתות, לפיה גר שלא הביא קרבן אסור בקהל (הרמב"ם פוסק שהוא איננו ככשרי ישראל רק לעניין אכילה בקדשים). יתכן שההבדל בין קרבן הגר שמשמש באופן מובהק כמכשיר ובין שאר הקרבנות הוא הבדל עמוק יותר. הגמ' בכריתות ט. אומרת שהגרות כוללת מילה, טבילה והרצאת דם. אמנם הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה יג/ד מדבר על הרצאת קרבן, אבל אם נדייק בלשון הגמ' נוכל להסיק שמעמד קרבנו של הגר איננו מעמד רגיל. ניתן להבין שחובתו המהותית של הגר איננה קרבן. חובתו הבסיסית היא הרצאת הדמים, והקרבן הוא רק היכי תימצי לדמים המרצים עליו. מקור חיוב הקרבן הוא ההשוואה לתהליך ה'גרות' של בני ישראל - 'כאבותיכם' - ומדובר באותה ברית

21 עיין במכות ח:; שם מגדירה הגמ' את רמת הטומאה של מחוסר כיפורים על בסיס הפסוק.
22 עיין בזבחים צח: במשנה ובתוס' בד"ה טבול יום. הם דנים במאפיינים הנלווים להבאת הקרבן כמו טבילה והערב שמש (מעבר לטבילה והערב שמש שקדמו לקרבן) שנגזרו מדרבנן על מחוסר כיפורים.

23 אפשרות כזו שמדובר בחוב ולא בקרבן המכשיר את הגר לקהל עולה במכילתא בא פרשה ט"ו. יש ה"א שהגר יצטרך להביא קרבן פסח עם גרותו, וצורך כזה ודאי מתפרש כחוב המתלווה לכניסתו לקהל.

האגנות²⁴. המוקד של ברית האגנות הוא הרצאת הדמים, ולא מדובר בשורש הדבר בקרבן כלל.

אמנם דם סתמי איננו מועיל, אבל גם שחיטת הקרבן באה אך ורק כדי ליצור את הדם המכשיר את הגר להיות ככשרי ישראל, ולא לשם קרבן בפני עצמו. עניין זה מתבטא גם בטיב הקרבן. מהרמב"ם בפיה"מ עולה שלכתחילה מביא הגר עולת העוף, ובדיעבד גם עולת בהמה. אפשרות זו היא חריג בנוף הקרבנות, שהרי מוצאים חיוב של עולת בהמה ומוצאים קרבן עולה ויורד, אבל היכן מצינו קרבן שלכתחילה הוא עולת העוף ובדיעבד עולת בהמה?

הו"א מוזרה עולה גם בגמ' בכריתות ט., כאשר משמע מהגמ' שהגר היה אמור להביא פרידה אחת (כלומר רק קרבן אחד ולא זוג של חטאת העוף ועולת העוף). רק משום שבקרבנות חובה לעולם לא מביאים את עולת העוף בנפרד, ותמיד היא באה יחד עם חטאת העוף, הוא מביא שתי פרידות.

הטעם לחריגות הללו פשוט, והוא נעוץ במושג של הרצאת דמים. כלומר, עקרונית אין צורך בקרבן כלל, אלא רק בדם הקרבן. על כן אין קדימות לעולת בהמה דווקא, ויש מקום להו"א של הבאת פרידה אחת בלבד. יתכן שזהו גם הטעם לכך שת"ק במשנה בכריתות ח: לא מונה את הגר יחד עם מחוסרי הכפרה. מעמד הקרבן שמכשירו לאכול בקדשים שונה לחלוטין ממעמד הקרבן שמכשיר את שאר מחוסרי הכפרה לאכילה בקדשים.

מעין יעוד קרבן כמכשיר, אך שונה במהותו, מצינו באחת המנחות, והיא מנחת העומר, שמתירה חדש באכילה להדיוט לכתחילה, ולהקרבה לגבוה בדיעבד, כמבואר במשנה, מנחות סח: . אמנם, מסברא ניתן היה להציע שהיות מנחת העומר מתירה מהווה רק פן אחד שבקרבן, שאולי בא למטרות אחרות, אלא שהתורה קבעה שאין לאכול מן החדש "עד הביאכם את קרבן א-להיכם", וכפי שבזמן שאין בית המקדש קיים האיר המזרח מתיר לדעת כמה אמוראים אליבא דתנא קמא דר' יוחנן בן זכאי ור' יהודה (שם סח.), אף כי ודאי שאין יום ט"ז בניסן מקודש אך ורק למטרה זו.

ברם, לא כך משתמע מהסוגייה בריש מנחות, בה גרסינן:

"אמר רב - מנחת העומר שקמצה שלא לשמה פסולה הואיל ובאת להתיר ולא התיר"
(מנחות ד.)

והרי לכאורה פשוט שאין לפסול בכגון דא אלא אם כן מדובר ביעוד בלעדי.
ויעויין בהשמטות "שיטה מקובצת" שם שהקשה :

"תימה - איך קאמרינן כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשירות, והלא יש מהן שבאו להתיר ולא התירו, וא"כ יפסלו ממש! וי"ל - דשאני הכא במנחת העומר שבאת להתיר דבר גדול, שמתרת חדש לכל העולם, וא"כ כיון שבאת להתיר דבר גדול ולא התירה ששינה אותה, א"כ יפסלו ממש. אבל בשאר מנחות שאין באין להתיר דבר גדול כל כך היכא ששינה שלא לשמה כשירות ולא עלו, אבל לא היו פסולות ממש"
(מנחות ד. שטמ"ק בהשמטות אות ויאז)

ולכאורה התירוץ הפשוט הינו שפסול קרבן שלא הגשים את יעודו רק נאמר כשה היעוד הבלעדי - וכך יש לפרש את מרוצת כל הסוגייה שם, הדנה אף במכשירים ומכפרים שלא הגשימו את מטרותם. ובין המנחות, אין לנו המיועדת אך ורק להתיר אלא מנחת העומר (ברם, לא ברור אם זו היתה כוונת השטמ"ק, ובר מן דין, יש לעיין במה שכנראה לא חילק בזה בין מנחה כמכשירה או מתרת, ואכמ"ל).

ואם כי דברי רב נדחו למסקנא, ולהלכה קיימא לן שמנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשירה, אלא שנחלקו ריש לקיש ורבא (שם ה.ה-): לגבי הצורך במנחת העומר נוספת כדי להתיר השיירים באכילה, מסתבר שאף הם מסכימים שמנחת העומר הינה מתיר צרוף, אלא שנחלקו על עיקרון "הואיל ובא וכו' לא וכו' פסול", העומד ביסוד דברי רב.

לאור נקודה זו, מתיישבת כמין חומר קושיית התוספות להלן (מח: ד"ה כבשי).
יעויין בסוגייה שם :

"כי אתא רב יצחק תני כבשי עצרת ששחטן שלא כמצותן פסולין ותעובר צורתן ויצאו לבית השריפה". אמר רב נחמן - מר דמקיש להו לחטאת תני פסולין"
(מנחות מח:)

והתוספות שם, אחרי שהביאו פירוש רש"י שמדובר בשלא לשמן, הקשו :

"ותימה - מנא ליה דטעמא משום היקישא? דלמא הואיל ובאים להתיר חדש במקדש ולא התירו, ואמאי איתותב רב בפ"ק?..."
(מנחות מח: תוס' ד"ה כבשי)

וביישוב קושייתם העלו שלשה תירוצים שיש בהם, בין היתר, לקבוע מסמרים לגבי מעמד כבשי עצרת ושתי הלחם כמתיר. ברם, עדיין נותר בזה מקום להתגדר, והוא שיש להציע כי אף אם נניח ששתי הלחם מהווים מתיר ממש, ודלא כתירוץ האחרון שבתוספות, עדיין אין מקום להפעיל דין הואיל וכו', היות ויש להם פן נוסף

כקרבן היום הכרוך בקדושתו, וכמבואר ברמב"ן עה"ת שביאר כי שתי הלחם באים
 חמץ מפני ש :

"בחג השבועות שהוא יום מתן תורה יביא הקרבן בדין תודה כי הוא יום העצרת,
 והמשכיל יבין"

(רמב"ן ויקרא כ"ג יז)

ו. מילואים וקרבנות המיועדים לאכילה

פרט למצויין לעיל, על פי הקדמת הרמב"ם לפיה"מ על קדשים, יש להזכיר עוד
 שתי קטגוריות שהרמב"ם השמיט שם. קטגוריה אחת היא המילואים. בפסוקי הסיכום
 לפרשיות הקרבנות שבפרשת צו נאמר :

"ואת התורה לעלה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים"

(ויקרא ז' לו)

הרמב"ם לא דן במילואים, ובפיה"מ גופו הוא מסביר את ההשמטה הזו :

"... אבל המלואים לא הזכרתי מפני שאני לא הזכרתי אלא קרבן הנוהג לדורות..."

(פיה"מ זבחים פ"ה מ"ח)

הרמב"ם טוען שהמילואים היו חד-פעמיים. אבל נקודה זו ראויה להבחן לאור
 השגתו של הרמב"ן בשורש השלישי של ספר המצוות. לפי הרמב"ן המילואים הם
 לדורות, ובכל פעם שנבנה מקדש חדש נוהגים קרבנות המילואים כפי שהם מפורשים
 בתורה.

בנוסף, יתכן שהפונקציה של מילואים באה לידי ביטוי בעבודת המקדש גם כאשר
 הוא כבר קיים. מדובר על מנחת חינוך אותה מביא כהן הדיוט בפעם הראשונה שהוא
 עובד. ישנם הסבורים שזהו גם היסוד של מנחת חביתין אותה מביא הכהן הגדול כל
 יום. אמנם יתכן שלכך מסכים הרמב"ם, והסיבה שהוא לא מונה את המנחות הללו
 בהקדמתו נעוצה בכך שלמנחות הוא ייחד הקדמה נפרדת.

השמטה אחרת אותה מנמק הרמב"ם (אם כי פה יש הבדל בין פיה"מ ובין
 ההלכות), היא השמטת בכור, מעשר ופסח. בראשית הלכות מעשה הקרבנות מונה
 הרמב"ם במפורש גם את הקרבנות הללו, אבל בהקדמה לפיה"מ הוא לא מזכיר אותם
 במפורש אלא מבליע אותם במינוח הכללי של 'שלמים ודומיהם'.

את הנימוק להשמטה מביא הרמב"ם בפיה"מ לזבחים בסוף פ"ה, והוא מפנה
 לאותו פסוק בפרשת צו שלא מונה בכור מעשר ופסח כקטגוריה נפרדת. הפנייה זו לא

עונה על עצם ההשמטה אלא רק מגלגלת אותה למישור של הפסוקים. מדוע לא ראתה התורה מקום לייחד להם 'זאת התורה' משלהם?

את התשובה לשאלה זו קשר בני, ר' משה שליט"א, בתשובה לשאלה מרכזית נוספת במסגרת פרשיות הקרבנות. קיימת כפילות ידועה בפרשיות הקרבנות, וכל הקרבנות הנמנים בפרשת ויקרא חוזרים ונמנים בפרשת צו. ר' משה תלה את שני הדברים הללו בנקודה הבאה.

בפרשת ויקרא מתייחסת התורה לקרבן עצמו כחפצא. הדינים הנאמרים בפרשה מוסבים על ההקרבה, ואין התייחסות למעשה האכילה. בצו, המוקד המרכזי הוא מעשה האכילה, ולמעשה באה פרשת צו להשלים את הפן הזה בכל הקרבנות שנידונו בפרשת ויקרא. העניין מבוסס על כך שבכל קרבן יש שני תהליכים:

תהליך אחד - ההקרבה.

תהליך שני - האכילה.

האכילה מתפצלת הן לאכילת אדם והן לאכילת מזבח, משום שבסוף תהליך ההקרבה והכפרה הופך הקרבן בחלקו ל'לחמו של מזבח' ובחלקו ל'לחמו של אדם'. על כל פנים, פירוט הקרבנות בפרשת צו נועד להציג את פן האכילה בכל אותם קרבנות שפן ההקרבה שבהם פורט בפרשת ויקרא.

מבחינה זו, הבכור, והמעשר והפסח הם יוצאי דופן. לא קיים בהם פן של הקרבה משום שעיקר מהותם זו האכילה. זיקתם ל'לחמו של מזבח' איננה הזיקה הרגילה של קרבן שכתוצאת תהליך ההקרבה נוצרת אפשרות אכילה. בבכור מעשר ופסח תהליך האכילה הוא המרכזי, וההקרבה היא רק דרך להגיע לאכילה.

ר' משה הקיש את המצב לשלמי המדבר שגם בהם להקרבה אין משמעות נפרדת אלא רק כמאפשרת אכילה. אבל גם ללא הקבלה זו ניתן לומר שהיות שהמוקד של בכור מעשר ופסח הוא האכילה הם לא נמנו בפרשת ויקרא שעוסקת בפן ההקרבה של הקרבנות. ממילא הם גם לא חוזרים ונמנים בפרשת צו, משום שעיקר עיסוקה הוא בהצגת תוצאת האכילה של קרבנות 'ויקרא' - קרבנות של הקרבה.

הטיעון שפן האכילה מרכזי בשלושת הקרבנות הללו, בולט מאוד בפסח. הגמ' בפסחים עו: מציינת שהפסח בא בציבור בטומאה ונאכל בטומאה בניגוד לשאר הקרבנות, משום שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. ר' משה הצמיד גם את הבכור והמעשר לבכורים ולמעשר שני²⁵. בכור ומעשר לדעתו הם סוג של בכורים ומעשר שני הבאים בצורת קרבן.

יתכן שיש לזה ביטוי בדברי הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות א/יב. הגמ' קובעת שהבכור ראוי לקרבן מלכתחילה ביום השמיני, בניגוד לשאר הקרבנות שלכתחילה קרבים ביום שלושים. הרמב"ם מרחיב זאת גם למעשר ופסח, ולכאורה על רקע ההבנה שיעוד הקרבנות הללו משותף. דוקא בשאר הקרבנות שקיים בהם פן מהותי של הקרבה, דרשה התורה לחכות לכתחילה עד יום שלושים, ואילו בקרבנות הללו שיעודם העיקרי הוא האכילה אין צורך בכך.

לסיום, ניתן לציין שני קרבנות יחודיים, האחד מנחה והשני זבח. לגבי הראשון, מנחת סוטה, יעויין בשלהי כריתות, שם נימקה הגמ' מה ששינינו :

"חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהן יום הכיפורים חייבין להביא לאחר יום הכיפורים, וחייבי אשמות תלוין פטורין"
(כריתות כה.)

בהסבר :

"מנהני מילי? א"ר אלעזר אמר קרא 'מכל חטאתיכם לפני ה' וגו' - חטא שאין מכיר בו אלא המקום, יום הכפורים מכפר"
(כריתות כה:)

ובהמשך שם שאלה הגמרא :

"אלא מעתה ספק סוטה שעבר עליה יוה"כ לא תייתי, דהא כפר עליה יוה"כ, דחטא שאינו מכיר בו אלא המקום?..."
(כריתות כו.)

ועונה שם רבא :

"סוטה כי מתייא - לברר עון ופירש"י - להודיע אם נטמאת קא אתיא"
(כריתות כו.)

להגדרת יעוד זה יש, לדעת רש"י במנחות (ה:), משמעות להבנת נקודת מפתח לגבי עבודת קדשים. דבביאור דברי רבא (שם), "שאיין מחשבה מועלת אלא במי שראוי לעבודה ובדבר הראוי לעבודה ובמקום הראוי לעבודה", פירש רש"י :

יובדבר הראוי לעבודה. כגון מנחת חטין, אבל מנחת העומר של שעורים אינה ראויה אלא לעבודה זו בלבד - להתיר, ולא משום קרבן אתיא. ואי משום מנחת סוטה, לאו ראויה היא, דמנחת סוטה קמח ושל עומר גרש, ועוד דלאו עבודה היא - דלברר עון קאתיא. והאי דפסלה מחשבה במנחת קנאות משום דרחמנא קרייה חטאת"
(מנחות ה: רש"י ד"ה ובדבר)

הרי שאלמלא סבר רש"י (שעל דבריו אמנם הקשה ר' עקיבא איגר על אתר) דרחמנא קרייה חטאת - שיש בכך כדי ליישם הלכות שלא במקומן, וכפי שמצאנו לגבי מעילה בפרה אדומה (מנחות נא:): - לא היתה הקרבת מנחת סוטה נפסלת במחשבה היות ואינה מוגדרת כעבודה.

חריגה מסוג אחר - במובן מסויים, אולי עוד יותר קיצונית - מצאנו ביחס לאשם נזיר טמא, לגביו נאמר בשלהי כריתות :

”דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי - אין לך דבר שהוא בא לבטלה, אלא אשם נזיר בלבד”

(כריתות כו.)

בגמרא על אתר הובאו דברי רשב"י ללא כל עוררין. אך יעויין ב"שיטה מקובצת" שהקשה מלשון הגמרא בסוגיית הואיל בריש מנחות (ד.):

”וקשיא מפ"ק דמנחות, דאמר אשם נזיר טמא ששחט שלא לשמו פסולה הואיל ובא להכשיר”

(כריתות כו. שטמ"ק בהשמטות ואות כהו.)

ותירץ :

”... וצ"ל דתנאי היא, דאיכא מ"ד בפ"ג דנזיר דאשם מעכבי”

(כריתות כו. שטמ"ק בהשמטות ואות כהו.)

והיינו שהובאה שם (נזיר יח:): מחלוקת משולשת לגבי חזרת נזיר שנטמא למנות נזירות טהרה. דלר' אליעזר אין קרבנות מעכבים כלל - "אמר קרא 'וקדש את ראשו ביום ההוא' אע"פ שלא הביא קרבנותיו". לרבנן, "הביא חטאתו ולא הביא אשמו מונה". ואילו "רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר - כשם שחטאתו עיכבתו כן אשמו מעכבו".

מחלוקתם תלויה בהבנת סדר המקראות, בהם מופיעה הבאת האשם בנפרד מ"וקדש את ראשו ביום ההוא", הצמוד להקרבת חטאתו ועולתו. אך לדברי השטמ"ק, היא מקפלת בתוכה הבנות שונות לגבי עצם מטרת האשם.

ולכאורה היינו שלר' ישמעאל ברור שאין האשם בא לבטלה, ואילו לדעת החכמים ניתן אמנם להבין שהם סוברים כרשב"י אך אין הדבר מוכרח שכן גם יתכן שהם מסכימים שהאשם בא להכשיר או לכפר אלא שאינו מעכב בהכשר או בכפרה.

ובכן, לדברי השטמ"ק, אין כאן חריגה מוסכמת. עם זאת, הרי דברי רשב"י טעונים ליבון כשלעצמם. ולא עוד, אלא שבהמשך דברי השטמ"ק שם הקשו על ר"ש מדידיה אדידיה :

"... וקשה - דר"ש קאמר הכא דאשם נזיר בא לבטלה, ובפ"ב דסוטה דף ט"ו קאמר ר"ש בדין הוא שתהא חטאת חלב כו' עד חוטא, ולכאורה באשם נזיר טמא נמי צריך לשנויי הכי, שהוא בא על חטא, וא"כ איך אמר שבא לבטלה? וי"ל - דמ"מ קרי ליה בא לבטלה"

(כריתות כו. שטמ"ק בהשמטות ואות כה) (

ביאור דבריהם, שבסוגייה שם הוסבר שחטאת ואשם מצורע טעונים נסכים, שלא כחטאת ואשם הבאים על חטא, מפני שלא ניתן לנמק שלא יביא נסכים "כדי שלא יהיה קרבנו מהודר". ועל זה הקשתה הגמרא, "אלא מעתה חטאת נזיר תהא טעונה נסכים לפי שאינה באה על חטא", ונאלצה לתרץ - "סבר לה כרבי אלעזר הקפר דאמר נזיר נמי חוטא הוא".

והרי אותה שאלה יש להפנות כלפי אשם נזיר טמא, ויהיה צורך לתרץ, במקביל, אליבא דרבי אלעזר הקפר. ובכן מוכח שאין אשם זה בא לבטלה. ועל זה תירצו "דמ"מ קרי ליה בא לבטלה".

פשר התירוק, והשוני שבינו להוה אמינא, סתומים וחתומים. אך נראה שמסקנתם היא שאין לפרש שאין שום עילה וטעם להבאת האשם, שחלילה שיסבור ר"ש שדבר ה' נצטווה לריק. אלא שכוונתו שאם כי ודאי שישנה סיבה להבאת האשם, אין היא מגדירה את יעודו בחפצא, ולא נקבעה לו כשלעצמו מטרה מוצהרת, אם כי קיימת מטרה כזו עבור המביאו, וכלפי שמיא.

וכנראה שמראש סבר השטמ"ק שהחטא שבנזירות, אליבא דר"א הקפר, מגדיר את האשם כבא על חטא בחפצא (אף שאין החטא קשור בטומאה). אחרת, לא היה נפטר מנסכים. ועל זה תירץ שהפקעת נסכים אינה תלויה ביעוד הקרבן מצד עצמו אלא ברקע ומניע הבאתו. ויעויין בהמשך דברי השטמ"ק שם שהביא שתי דעות לגבי האם נזיר טמא שעבר עליו יוה"כ חייב להביא אשם. ויתכן שאף אותן ניתן להסביר מעין דברינו. אך יש גם לעיין בזה היטב בסוגייה בכריתות כו, ואכמ"ל.