

זאת תורת הקרבנות

א

זאת התורה לעלה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלוואים ולזבח השלמים
(ויקרא ז', לז).

פסוק זה, הבא כפסוק הסיום והסיכום לפרשיות הקרבנות שבראש ספר ויקרא, כולל בתוכו את כל סוגי הקרבנות שפורטו בה; כמאמר הפייטן,¹ הרשימה משקפת את "כל קרבנך".

והנה, אם נתבונן בפרשות ויקרא וצו, נראה שאין הן כוללות באמת את "כל קרבנך", וישנם קרבנות שנעדר מקומם בפרשות הללו. בפתח הדברים, יש להבהיר שאין כוונתנו בקביעה זו לקרבנות המוספים או לחובות הרגלים המפורטים בפרשת המועדות שבתורת כהנים, כדוגמת שעירי הרגלים או כבשי עצרת. הללו אינם קרבנות מיוחדים מצד מעשה הקרבתם, ולא סוג קרבן שיש לו הגדרה משלו. אין אלו אלא חטאות, עולות ומנחות השייכות לתורת הקרבנות שבפתיחת הספר, ולא הוזכרו בפרשיות המיוחדות להן אלא על מנת לחדש את חובת הבאתן וזמן חיובן. ברם, ישנו סוג מיוחד של קרבן אשר סדר הקרבתו שונה משל שאר הקרבנות, ובכל זאת מקומו נפקד מרשימת כלל הקרבנות שבריש ויקרא, והוא קרבן הבכור, המעשר והפסח (להלן: במו"פ).

מאליו מובן, דצריך עיון מדוע לא הוזכרו במו"פ בפרשיות בריש ספר ויקרא יחד עם שאר הקרבנות המפורטים בהם. ויש להוסיף שבמקור המקביל בתורה שבעל פה - משנת 'איזהו מקומן' - מופיע קרבן זה כקטגוריה בפני עצמה, ומשנה נפרדת יוחדה לו כלשאר כל סוגי הקרבנות, וכדתנן התם (זבחים נו:): "הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים שחיתתן בכל מקום בעזרה ודמן טעון מתנה אחת ובלבד שיתן כנגד היסוד", וזאת במקביל למשניות הקודמות, המציגות תבנית דומה ביחס לשאר הקרבנות המוזכרים בפסוק האמור.

1 "ותודה ולעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולשלמים ולמלוואים כל קרבנך". י-ה א-לי וגואלי, פיוט לפני מוסף של יו"ט (מחזור לחג הסוכות מהד' ד' גולדשמידט עמ' 152).

ובל נשיב שקרבן זה הוזכר במקומות אחרים בתורה,² שהרי התם הוזכר רק בהקשר של חובת הבאתו, ובדומה לחובת הבאת העומר, מוסף היום, אשם נזיר וכיוצא באלו. כשם שחובת אשם נזיר נמצאת בספר במדבר אך דרך הקרבתו כאשם מפורטת בתחילת ויקרא, ועולת ראש חדש מוזכרת בפרשת המוספים אך דיני הקטרתה ואכילתה מופיעים בוויקרא, כן אמור מעשה הקרבת הבכור להופיע בפרשיות בריש ויקרא, על אף שחובת הבאתו נאמרה במקום אחר. ואולם אין זה כך, והתורה התעלמה לחלוטין מדרך הקרבת במו"פ ואם כן, קמה וגם ניצבה הקושיא: מדוע נעדר מקומו של סוג קרבן זה מתורת הקרבנות שבספר ויקרא, ולא הוזכר בה כלל? עוד יש להוסיף דלא רק המשנה ב'איזהו מקומן', אלא אף הסוגיה בריש זבחים (ז:): כללה את במו"פ במסגרת פרשת הקרבנות. וזה לשון הסוגיה שם:

פסח מנלן? דכתיב: 'שמור את חדש האביב ועשית פסח' - שיהו כל עשיותיו לשם פסח... ואשכחן זביחה שאר עבודות מנלן? הואיל וגלי גלי. רב אשי אמר הואיל וגלי גלי לא אמרינן, אלא [עבודות] מנלן? דכתיב: 'זאת התורה לעולה ולמנחה', ותניא: 'ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם' - זה בכור ומעשר ופסח, הקישו הכתוב לשלמים: מה שלמים בין שינוי קודש בין שינוי בעלים בעינין למצווה, אף כל בין שינוי קודש בין שינוי בעלים למצווה. וכשלמים, מה שלמים בין זביחה בין שאר עבודות לא חלקת בהן למצווה, אף פסח לא תחלוק בו בין זביחה לשאר עבודות לעכב.

לפום ריהטא, לא רק שגמרא זו מרבה במו"פ ורואה בהם קרבן, כבמשנה, אלא שגם נראה מתוכה שדברינו אודות היעדר במו"פ מן המקרא נסתרים, הבעיה שהעלינו נפתרת וקושיא מעיקרא ליתא. הלא בדרך זו של הדרשה, המרבה אותם וכוללת אותם בפסוק "ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם" - נכנסו במו"פ למערך הקרבנות שבויקרא ואין הם נעדרים ממנה כלל ועיקר. ברם, השאלה לא זזה ממקומה, שהרי עדיין עלינו לשאול: מדוע שאר הקרבנות התפרשו במקראות, ואילו במו"פ לא זכו לכך ונכללו בריבוי מכח דרשת הכתוב בלבד? ממה נפשך: אם במו"פ הויין בכלל תורת הקרבנות כשאר הקרבנות - מדוע לא פורטו בשמותן; ואם לאו, ואינן כשאר הקרבנות, הכיצד התרבו? סוף דבר, עלינו לרדת לעומק העניין, בניסיון לחתור להבין את מעמדו המורכב של קרבן במו"פ שלא הוזכר במפורש בקרא.

2 שמות י"ב, ג-יב, ג-מט; י"ג, יא-טו. ויקרא כ"ז, כו, לב-לג. במדבר ט', ט-יד; י"ח, טו-יח. דברים י"ב, ו-יט; ט"ו, יט-כג; ט"ז, א-ז.

יתר על כן; הלא ברור כשמש בצהרים שאין קרבן זה כלול בפסוק הנזכר, על אף מדרש הכתוב: הרי הפסוק איננו עומד בפני עצמו, אלא מסכם את כל הנאמר בפרקים הקודמים לו, ועינינו הרואות שאין בפרקים הללו תורת במו"פ. בעוד תורות עולה, חטאת, מנחה, אשם ושלמים מפורטות בהם, הרי שאין שום פרשה - לא בויקרא ולא בצו - העוסקת בבמו"פ, כך שהעדרם מפסוק הסיום אינו אלא תולדה של העדר פרשה הדנה בעניינם, ועובדה זו לא ניתנת לשינוי ע"י דרשה או ריבוי בפסוק הסיכום. במלים אחרות, השאלה איננה רק על חסרונם מפסוק הסיכום - שאז היה מקום להכיר בדרשה מכניסה אותם לתוך הכלל, אלא על חסרון פרשה שלמה המפרטת את "תורת במו"פ", במקביל לפרשיות המוסרות את תורת העולה, האשם ושאר הקרבנות. בעל כרחנו, עלינו להסיק שהדרשה אינה מכוונת להכניסם לתורת הקרבנות של ריש ויקרא כקרבן שווה עם האחרים, אלא עניינה לרבותם לדברים מסוימים, וכפי שיתבאר להלן. סיכומו של דבר, השאלה קמה וגם ניצבה: מדוע קרבן במו"פ, שיש לו מעשה הקרבה המיוחד לו, אינו כלול בתורת הקרבנות, ומה משמעות השמטה זו? שאלה זו אינה באה מן החדש, וכבר הועלתה ע"י רבינו הגדול בפירושו למשניות בסוף פרק איזהו מקומן. וזה לשונו שם:

דע כי מה שאמרתי בהקדמת דברי במסכתא זו, שלמים או דומיהן, לא נתכוונתי אלא לשלשה קרבנות אלו כלומר הבכור והמעשר והפסח, לפי שהם דומים לשלמים במקום השחיטה, ובהקטרת אמורין, ובמקומות האכילה, ושהאוכלין זכרים ונקבות ועבדים, ושהם כולם קדשים קלים, ובזמן אכילתן, מלבד הפסח שנתבאר בכתוב. ושמה יקשה מקשה ויאמר מדוע לא אמרת מיני הקרבנות שבעה ותמנה שלשת אלה נוסף על החטאת והעולה והאשם והשלמים, הנה זה לא יתכן בחלוקה, כי אותם ארבעת הסוגים חוזר חיוב כל אחד מהם ליחיד במצבים שונים, ויש שהצבור חייב בהם בזמנים שונים, מה שאין כן אלו. ועוד שלא מנה הכתוב אלא סוגים אלו בלבד והם אשר קבע להם תורות והוא אמרו זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלוואים ולזבח השלמים, ואמר אחרי כן אשר צוה ה' וכו'. הרי אין שם קרבן זולת אלו.

שתי קביעות משמעותיות ומחודשות כלולות בדברי הרמב"ם. ראשית, דעתו היא שפסוק זה איננו רק סיום חגיגי מסוגנן לפרקי הקרבנות, אלא יש לדאוגו כיוצר ומגדיר את הקטגוריות השונות של תורת הקרבנות, ובלשונו: **"שלא מנה הכתוב אלא סוגים אלו בלבד והם אשר קבע להם תורות, והוא אמרו: 'זאת התורה לעולה למנחה**

ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים', ואמר אחרי כן: 'אשר צוה ה'.' הרי אין שם קרבן זולת אלו".

חידושו השני הוא שקרבנות בכור, מעשר ופסח כלולים בדין שלמים, וזאת מכיוון ששווים הם במקום שחיתתם ובדיני אכילתם, ואין הם קובעים מין בפני עצמם. על כן אין הפסוק מזכירם בנפרד, אלא כוללם בשלמים.³

לכאורה, תשובתו קשה וצריכה עיון גדול. הלא עיקר הקרבן הוא זריקת הדם, ומתן דמים למזבח הוא מוקד העבודה שבו תלויה הכפרה, וכדקיי"ל (מנחות צג:): "אין כפרה אלא בדם, שנאמר כי הדם הוא בנפש יכפר". בכך הלא שונים במו"פ משלמים, ומה אהני לן ששווים הם באכילתם אם זריקת דמם שונה?

אף התשובה האחרת והטענה הנוספת המוזכרת בדברי הרמב"ם, שבמו"פ הינם חיוב פרטי המוגבל למקרה אחד ואין "חוזר חיוב כל אחד מהם ליחיד במצבים שונים", תמוהה. הלא מעשה הקרבנות שונה משאר קרבנות, ובעל כרחנו שיש כאן קרבן שונה, ומה איכפת לן דליכא היכי תמצוי להקריבו מספר פעמים בשנה או על ידי אנשים שונים? סוף סוף יש כאן דיני הקרבה שונים, ומה בכך שהינו חיוב פרטי? וכי גרע ממלואים שודאי אינו "חיוב החוזר לאנשים שונים במצבים שונים", ואף על פי כן נמנה בפסוק כסוג קרבן בפני עצמו?

בר מן דין, יש לפקפק על עצם הקביעה הזאת ולדחותה. תשובה זו כוחה יפה לנמק מדוע לא נמנה כל אחד מהם כקרבן בפני עצמו, ולמה אין מיני הקרבנות שבעה. ברם, אם נלך בעקבות המשנה, המגדירה את קרבן במו"פ כסוג קרבן בפני עצמו, ונציע למנות את שלשתם כסוג אחד - כפי שהם מופיעים במשנה כקבוצה אחת - אזי יש לנו קרבן קדשים קלים בעל מעשה הקרבה משותף של מתן דם אחד ודיני אכילה דומים, המתחלק לזמנים וחיובים שונים, ויהיו מיני הקרבנות, אם כך, חמשה.⁴

סוף דבר, יש לשאול מדוע אין במו"פ מופיעים בריש ויקרא כקרבן, ומדוע אין דרך הקרבנות מפורטת שם. כן יש לתמוה על תשובת רבינו הגדול שהם כלולים בשלמים

3 כפי שניתן לראות, אף הרמב"ם לא החשיב את הדרשה שהוזכרה לעיל מן הסוגיה בזבחים ככזו שיש בכחה בכדי לערער על כך שבמו"פ חלוקים משאר הקרבנות, ואין הריבוי של הסוגיה מעלה או מוריד, לדעתו, בשאלת ההגדרה הבסיסית של תורת הקרבנות.

4 ואין לומר שבמו"פ שונים באכילתם ועל כן לא ניתן למנותם כסוג אחד, שהרי בזה חזרנו לשאלה הקודמת שזריקת הדם - ולא זמני האכילה - צריכה לקבוע את זהות הקרבן וסיווגו. ובר מן דין, הרמב"ם עצמו מניח שקיום אכילתם דומה, שאל"כ לא היה יכול למיינם יחד כשלמים.

מפאת דיני אכילתם, וזאת על אף הייחוד באופן זריקת דמם, והשאלה במקומה עומדת.

ב

להבנת העניין, יש לעמוד על משמעות חלוקת הקרבנות לסוגים שונים, ומה כלול באותן תורות אשר קבע להם הכתוב פרשה. והנראה בזה, דבחלוקת הקרבנות למינים שונים כחטאת, אשם, שלמים וכדומה, מתקיימות שתי קביעות. ראשית, לכל קרבן יש את מעשה וסדר ההקרבה שלו, הנובע מהשתייכותו לסוג מסוים של קרבן, ואשר הלכותיו ומעשה הקרבנות הינם כשל אותו השם: לחטאת - מעשה חטאת, לעולה - מעשה עולה וכיו"ב. שנית, יש לדון על הקרבנות מפאת קדושת החפצא שלהם, דלכל קרבן איכא קדושת קרבן האופיינית לו: לחטאת - קדושת חטאת, לעולה - קדושת עולה, וכיו"ב. כך, דרך משל, לכל חטאת יש את מעשה החטאת של שחיטה בצפון, ארבע מתנות, קרן, אצבע וחודה, והיינו שמעשה כל החטאות שווה. כמו כן יש לה את קדושת החטאת האמורה ביחס לחפצא של הקרבן, כבשר קדשי קדשים הנאכל לכהנים בעזרה, דמו טעון כיבוס, כלי חרס שבושל בו ישבר ודין מריקה ושטיפה בכלי שטף. והוא הדין והוא הטעם בשאר הקרבנות, דלכולהו אית להו מעשה הקרבנות האמור בהם, וכן את סיווגם כקדושים בקדושת אשם, קדושת שלמים וכיו"ב.

יסוד העניין הוא, דבכל קרבן איכא ב' עניינים. מחד, הקרבן הינו דורון המובא על ידי האדם לקב"ה, ונועד להשיג קיום ריצוי וכפרה עבור האדם: ישנו מקריב וישנו מתכפר, והקרבן הוא האמצעי לכך. במובן זה, הקרבן הוא שלוחו של האדם, והכהן המקריב הוא שלוחא דידן. מאידך גיסא, הקרבן הופך להיות לחמו של מזבח, ומתקדש מפאת היותו שייך למזבח ולמקדש. מבחינה זו - הקרבן הוא חפצי שמים, הכהן הוא שלוחא דרחמנא הזוכה משלחן גבוה, וקדושת הקרבן היא קדושת חפצא המנותקת מקיום ההקרבה שבו.⁵

5 הביטוי ההלכתי המובהק ביותר לעיקרון זה הוא מאמרו של עולא (זבחים פה.), והדין מסביבו, בעניין קדשים פסולים: "אמר עולא אימורי קדשים קלים שהעלן לפני זריקת דמן לא ירדו, נעשו לחמו של מזבח. אמר רבי זירא אף אנן נמי תנינא: 'שנשפך דמה ושיצא דמה חוץ לקלעים', ומה התם דאם בא לזרוק אין לו לזרוק אמרת אם עלו לא ירדו, הכא דאם בא לזרוק זורק לא כל שכן? תרגמא אקדשי קדשים". חזינן דליכא קיום הקרבה כלל ועיקר, שהרי לא היתה זריקת הדם, ובעל כרחין הא דלא ירדו איננו מפאת קיום הקרבה אלא מפני שייכותם לגבוה כלחמו של מזבח. יתר מכן, אף קושיית רבי זירא אינה באה לחלוק על קביעה זו, אלא אדרבה, לטעון דעיקרון לחמו של מזבח מפורש במשנה ואיננו חידושו של עולא; על כך השיבה הגמרא דסלקא דעתך לחלק בין קדשי קדשים לקדשים קלים, דהיינו שהיה מקום לומר דקדשי

לאמיתו של דבר, החלוקה הכפולה של סוגי הקרבנות וההבחנה בין שני מימדי הקרבן מעוגנת כבר בתורת הקרבנות שבספר ויקרא, ובאה לידי ביטוי בכפל פרשות ויקרא וצו. דהנה, כל המתבונן במבנה ספר ויקרא תמה לפשר הכפילות של פרשות ויקרא וצו ותוהה מדוע לא נכללו פרטי תורת חטאת, עולה וכי"ב שבפרשת צו - בפרשה המתאימה להם בויקרא, ומדוע התורה חזרה על כלל המערכת פעם שנייה. כמו כן, נדמה שיש לתמוה על עצם תכני תורת הקרבנות שבצו: למרות הכותרת "זאת תורת העולה/החטאת וכו'", נראים פרטי הפרשה כאוסף דינים מפוזרים ללא זיקה ממשית ביניהם, וכאילו כל הפרטים הקטנים שלא מצאו את מקומם בויקרא נכתבו בצו כמעין נספח בעלמא. במלים אחרות, פרשת ויקרא הינה מסודרת למדי, והרצאת הדברים שלה פורשת בפנינו את סדר ההקרבה של כל קרבן באופן שיטתי: היא פותחת בהקדשת הקרבן, סמיכת הבעלים ושחיתת הבהמה, עוברת לזריקת הדם ומסיימת בשריפת האימורים. מתחילה ועד סוף, בחירת הפרטים והסדר הפנימי נהירים למדי. לעומת זאת, בחירת הפרטים והסדר הפנימי בתוך הצגת כל קרבן בפרשת צו - סתומים וחתומים בפנינו.⁶ כמו כן, יש לעמוד על כך שסדר הקרבנות בשתי הפרשות שונה,⁷ ויש להבין מאי שנא.

והנראה בזה, שפרשת ויקרא עיקר עניינה הוא חובת ההבאה של הקרבן מצד המקריב וקיום כפרתו של בעל הקרבן, ואילו פרשת צו דנה בקדושת החפצא של הקרבן כלחמו של מזבח. וכבר העיר הרמב"ן על כך שיש מוקד שונה לשתי הפרשות:

קדשים הויין לחמו של מזבח ושייכים לגבוה ואילו קדשים קלים הינם לחם הבעלים ואין בהם אלא קיום הקרבה בלבד. ברם, בעקבות חידושו של עולא, אף קדשים קלים אינם לחם הדיוט אלא נחשבים כלחמו של מזבח.

כמו כן, העידו התוס' שם (פז. ד"ה לא נהנין) בעניין איסור הנאה מאברים שפירשו קודם חצות והחזירן לאחר חצות: "רבינו היה מפרש מן התורה כיוון שהם לחמו של מזבח ומכל מקום יצא מידי מעילה דכיוון דחצות עוכלם נעשית מצוותם ולא חזרה בהם מעילה". הרי אף כאן איכא חלות לחמו של מזבח האוסר בהנאה למרות שכבר נעשית מצוותו ואין עוד קיום הקרבה. ועיין בספר בית ישי (סי' ק"כ) שעמד על החילוק שבין הקרבה מכח לחמו של מזבח להקרבה בתורת מכפר וכתב: "דאימורים שמשלה בהן האור פקע מהם שם הקרבן ונפסק הקשר עם הזריקה והם קריבין עכשיו תחת שם אחר לחמו של מזבח".

6 ואם נאמר שאין הכי נמי דפרשת צו אינה אלא השלמה לויקרא, אזי הדרא קושיה קמייאת (מדוע לא נכללו כל דיני הקרבנות בויקרא) לדוכתא במלוא חריפותה ונשארת ללא מענה. וכי זו דרכה של תורה לייתר פרשה שלמה כנספח בעלמא, וכאוסף דינים מפוזרים כשניתן לכללם בפרשה צמודה לה?!

7 ויקרא - עולה, מנחה, שלמים, חטאת ואשם; צו - עולה, מנחה, חטאת, אשם ושלמים.

אמר הכתוב בפרשה דבר אל בני ישראל כי שם יצוה בהבאת הקרבנות וישאל מביאים אותם וכאן אמר צו את אהרן כי ידבר במעשה הקרבנות והכהנים יעשו אותם (ויקרא ו', ב ד"ה אמר הכתוב).

והנה, לא רק שדברי הרמב"ן תואמים לחלוטין את דברינו - שיש להבחין בין הפרשות הללו מפני שכל אחת מציגה זוית שונה, אלא אף תוכן הבחנתו - שפרשת ויקרא עוסקת באדם המביא את הקרבן, ואילו בפרשת צו הדגש הוא על הכהן - עולה בקנה אחד עם דברינו שעניינה של פרשת צו הוא המקדש וקדושת הקרבן (ועל כן הכהן הוא הכתובת), ואילו פרשת ויקרא עוסקת בישראל אשר הקרבן מובא מטעמו. עם זאת, לדידו אין החילוק בין קדושת החפצא לקיום ההקרבה, אלא בין הבאת והקדשת הקרבן לבין מעשה ההקרבה, ובכך דברינו שונים מדבריו, וכפי שיתברר להלן.

לאור דברינו, כך העיר לי אחי הרב מאיר נר"ו, יש להבין את השוני בסדר הקרבנות שבויקרא לעומת צו. סדר הפרשיות בויקרא הינו על פי הקיום, ועל כן כל קרבנות הנדבה באים יחד, ואחר כך קרבנות החובה. בצו, לעומת זאת, מבנה הפרשה נקבע לפי קדושת החפצא. לכן סדר הפרשיות הוא קדשי קדשים, ואחר כך קדשים קלים. העיקרון המנחה של פרשת ויקרא הוא קיום ההקרבה של המקריב, וסדר הפרשיות שבתוכה משקף זאת: בראש הפרשה מסודרים יחדיו כל קרבנות הנדבה בחטיבה אחת, ולאחריהם באה רשימת קרבנות החובה למיניהם.⁸ מבנה פרשת צו, לעומת זאת, נקבע על פי קדושת החפצא של הקרבנות, ולכן סדר הדברים הוא על פי דרגת קדושתם: בראשונה מופיעים כל הקרבנות שהינם קדשי קדשים, ולאחריהם משובץ קרבן השלמים שהוא קדשים קלים.

סוף דבר, אם פרשת ויקרא מציגה בפנינו את מעשה הקרבנות, אזי העיקרון המשותף לפרשת צו הינו קדושת החפצא, והוא העומד בבסיס ההלכות שנשנו בה. לכן, עניינה בדינים המבטאים את קדושת החפץ ולא את קיום ההקרבה. ממילא, בחלק מן הקרבנות (עולה וחטאת) כלל לא נמצא תיאור מעשה ההקרבה שלהם, אלא דינים הקשורים בקדושה בלבד, ואילו באחרים יש אזכור מעשה ההקרבה (שהרי אף

8 הדגשת העיקרון של חובת ההבאה כעומד בבסיס פרשת ויקרא בולט מאד בספרא, המחלק את הפרשה לשני חלקים: "דבורא דנדבה" ו"דבורא דחובה". יש להעיר שחלוקה זו מבוססת היטב בפסוקים, שהרי בראש פרק א' נאמר: "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר: דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם..." ובמסגרת צווי זה נאמרות פרשיות עולה, מנחה ושלמים, ושוב אין צווי עד לראש פרק ד' ('וידבר ה' אל משה לאמר: דבר אל בני ישראל לאמר...") הפותח את פרשיות החובה, ובצווי זה נכללים דיני חטאת ואשם. הרי לנו שהצוויים מחלקים את פרשת ויקרא לשני חלקים: פרשת נדבה ופרשת חובה.

הוא יכול להיות ביטוי לדרגת הקדושה), תוך הדגשת דיני האכילה ומקום השחיטה. הבנה זו, שמוקדה של פרשת צו הוא קדושת החפצא - בולטת ביותר בפרשת חטאת, בה אין אזכור של הכפרה או של המחייב בקרבן כלל ועיקר, ואף אין בה שום תיאור של מעשה ההקרבה, אלא אך ורק דיני דם חטאת שניתז על הבגד, שבירת כלי חרס שבושל בו חטאת וחובת מריקה ושטיפה בכלי נחושת, וממנה ניתן ללמוד שהיא נכונה לכלל הפרשה.

ג

העולה מתוך הבחנה זו, הפשוטה כשלעצמה, הוא ששני מגדירי הקרבן - זהותו מפאת קיום הקרבתו מחד, ומפאת קדושתו כקרבן מאידך - אמנם דרים בכפיפה אחת, אך אינם תלויים זה בזה: בכל קרבן ניתן לדון על כל אחד מעניינים אלו בנפרד, ואפילו באותו קרבן ובאותה בהמה.

להבהרת העניין, נתבונן בהא דהקשו התוספות מסוגיה דריש דם חטאת, הדורשת: "זאת תורת החטאת - תורה אחת לכל החטאות" ביחס לחטאת מצורע וחטאת נזיר שנתזו על הבגד, ולא מבחינה ביניהן לבין חטאת חלב כלל, ואילו בעניין דיני שלא לשמה נחלקו האמוראים בכך. ואלו דברי התוספות:

משמע דרבנן לא דרשי זאת תורת החטאת אע"ג דבפרק דם חטאת (זבחים צב): גבי דם חטאת שניתז על הבגד טעון כיבוס דרשינן: 'תורה אחת לכל החטאות' וליכא מאן דפליג, במידי דכתיבא בחטאת גופיה דרשי ליה כולי עלמא כגון הני דפרק דם חטאת, אבל שינוי קודש לא כתיב בחטאת, ועוד דכיבוס בגדים כתיב בההיא פרשתא דזאת התורה (מנחות ג: ד"ה לר"ש).

כפי שניתן לראות, בתירוצם הראשון הניחו תוספות שהחילוק בין הסוגיות נעוץ בין דינים המשותפים לכלל החטאות בלבד, לבין דינים כלליים של הלכות קדשים שאינם מוכיחים שינוי ייחוד משותף לחטאות. העולה מתוך דבריהם הוא שאין חילוק בין כלל הדינים המיוחדים לחטאת, בין אם הם קשורים למעשה הקרבת החטאת ובין אם הם תלויים בקדושת החפצא. כל הנאמר בחטאת, בין אם נכתב בויקרא ובין אם בצו, כלול ב"תורה אחת לכל החטאות", ועל כן הם מניחים שבאופן בסיסי יש להשוות בין דין שלא לשמה לבין כיבוס דם חטאת.

ברם, יש לחלק בין התחומים ועל כן התירוץ לקושיית התוספות ברור. הלא קרא ד"וזאת תורת החטאת" מופיע ככותרת לדיני קדושת החטאת כקרבן שבפרשת צו, ועליהם נסובה הדרשה של "תורה אחת לכל החטאות". לכן, בדינים הקשורים לקדושת החפצא של הקרבן ודין קדשי קדשים שלו - דרשינן "תורה אחת לכל

החטאות", שהרי על פרשה זו נאמר "וזאת תורת החטאת", אך אין להסיק ממנה על האמור לעניין מעשה ההקרבה בפרשת ויקרא דלא כתיב ביה "וזאת תורת החטאת", ולא ניתן לומר לגבי "תורה אחת לכל החטאות". ממילא, לעניין דיני קדושת החפצא הכתובים בהדיא בפרשת צו - הניחה הסוגיה בפרק דם חטאת כמובן מאליו שחטאות נזיר ומצורע הינם חלק מתורת החטאת, וכל הנאמר בפרשה נכון אף לגביהם. ואף דאית להו קיום שונה, דבר זה אינו מעלה או מוריד ביחס לקדושתם כחטאות. לעומת זאת, הדינים האמורים בפרשת ויקרא מהוים יחידה בפני עצמה, שאינה תלויה בפרשת "וזאת תורת החטאת" דצו. לפיכך, דעת חכמים בסוגיה בריש זבחים (ט:) היא שלעניין דין שלא לשמה - לא ניתן לכלול חטאת נזיר ומצורע עם חטאת חלב, מפני שקיומם שונה לחלוטין, ועם זאת השוו את המדות ביניהם בדין דם חטאת התלוי בקדושת החפצא של הקרבן.⁹

ד

אמר רב משמיה דמבוג חטאת ששחטה לשום חטאת נחשון כשירה, דאמר קרא: 'זאת תורת החטאת' - תורה אחת לכל החטאות. יתיב רבא וקאמר לה להא שמעתא, איתיביה רב משרשיא לרבא רבי שמעון אומר כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשירות ועלו לבעלים לשום חובה לפי שאין המנחות דומות לזבחים שהקומץ מחבת לשם מרחשת מעשיה מוכיחין עליה שהיא מחבת, חריבה לשם בלולה מעשיה מוכיחין שהיא חריבה, אבל בזבחים אינו כן: שחיטה אחת לכולן, קבלה אחת לכולן, זריקה אחת לכולן. טעמא דמעשיה מוכיחין, הא אין מעשיה מוכיחין לא, אמאי? לימא 'זאת תורת המנחה' - תורה אחת לכל המנחות? !
אלא אי איתמר הכי איתמר: אמר רב משמיה דמבוג חטאת ששחטה על מנת שיתכפר בה נחשון כשירה, אין כפרה למתים. ולימא מת בעלמא? הא קמ"ל טעמא דמת, הא דחי דומיא דנחשון פסולה, ומאי ניהו? חטאת נזיר וחטאת מצורע. הני עולות נינהו? !
אלא אי איתמר הכי איתמר: אמר רב משמיה דמבוג חטאת ששחטה על שמחוייב חטאת כנחשון כשירה, חטאת נחשון עולה היא.

9 וייתכן שיש להעמיס כוונה זו בתירוצם השני של התוס', המבחין אם הדין כתוב "בההיא פרשתא דזאת התורה" של תורת החטאת או לא, והיינו שאין זה רק שיקול טכני של מדרש הכתוב מצד ריבוי ומעוטי, אלא שיש בזה עניין מהותי של ההגדרות השונות המשמשות את דיני הקרבנות, ודו"ק.

איכא דאמר: אמר רב משמיה דמבוג חטאת ששחטה לשם חטאת נחשון פסולה, חטאת נחשון עולה היא. ולימא חטאת נזיר וחטאת מצורע? עיקר חטאת נקט. אמר רב חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם, לשם חטאת עבודת כוכבים, כשירה. לשם חטאת נזיר לשם חטאת מצורע פסולה, הני עולות נינהו (זבחים ט:).

לפום ריהטא, הדברים מופלאים ומרפסן איגרי: היאך יעלה על הדעת לקבוע שחטאת נחשון הוי עולה, והרי הקרבנות הללו ודאי הינם חטאות ולא עולות! הלא הפסוקים, והסוגיה עצמה, מכנים אותם בשם חטאת, וכשמם כן הם, והכיצד יכולה הגמרא לומר "חטאת נחשון עולה היא", מבלי לחוש בסתירה הפנימית המובנית בעצם הביטוי?¹⁰ והוא הדין והוא הטעם בנוגע לקביעה "הני עולות נינהו" האמורה ביחס לחטאת נזיר וחטאת מצורע, אשר ודאי הינן חטאות ולא עולות: וכי "עולת נחשון" או "עולת נזיר ומצורע" שמייהו?! והלא לא פקפק אדם מעולם בכך שזריקת דמם הינו מתן ארבע באצבע על ארבע קרנות, וכן שאם ניתז מדמם על בגד - הרי הוא טעון כיבוס, וששאר דיני חטאות נוהגים בו; ואילו הסוגיה עצמה קבעה נחרצות שהיין עולות, ועוד הציגה זאת כטענה המובנת מאליה. הקושי כה ניכר וכה בולט, עד שאין הדברים יכולים להיתפס כפשוטם, וצריך לעמוד על עומק כוונתם.¹¹

להבנת העניין עלינו לשוב לקביעתנו דלעיל, שיש לעמוד על משמעות חלוקת הקרבנות לסוגים שונים ולהבחין בין עקרונות שונים. והנה, אם לעיל חילקנו בין קדושת החפצא של הקרבן לבין חובת הבאתו ומעשה הקרבנות, הרי שעתה עלינו להזדקק לחילוק נוסף במסגרת הגדרת הקרבנות, והוא ההבחנה שבין מעשה ההקרבה לבין קיומו, ולקבוע שבכך טמון המפתח להבנת הסוגיה.

כאמור לעיל, לכל קרבן יש את מעשה וסדר ההקרבה שלו, הנובע מהשתייכותו לסוג מסוים של קרבן, ואשר הלכותיו ומעשה הקרבנות הינם כשל אותו השם: לחטאת - מעשה חטאת, לעולה - מעשה עולה וכיו"ב. שנית, לכל קרבן יש את קדושתו המיוחדת לו, וכפי שהוסבר לעיל. ברם, ישנו גורם נוסף והוא הקיום המאפיין את כל אחד ממיני הקרבנות, והמשותף לקרבנות אותו המין. מבחינה זאת, קיום הקרבנות ותכלית הבאתו של כל קרבן - אם כמכפר על חטא כדוגמת החטאת והאשם, אם כדורן לגבוה כמטרת העולה, אם כמתיר כקרבן העומר ואם כמבטא את קדושת היום

10 בלע"ז: oxymoron.

11 ואכן, רש"י על אתר דייק בלשונו לכתוב "והני כעולה דמו", ולא העלה על קולמוסו את הטענה שהיין ממש כעולה, אך הסוגיה לא נקטה בל"ף הדמיון אלא קבעה בסתם שהיין עולות (ועוד עיין מנחות ג: רש"י ד"ה עולות בהדייהו נינהו).

כמוספי הרגלים וכי"ב - הוא העיקרון הקובע את טיב הקרבן. כשם שישנו מעשה משותף לכלל החטאות וקדושה אחת לכולן, כן יש קיום כפרת חטאת המשותף לכל קרבנות החטאת, והוא הדין והוא הטעם בשאר הקרבנות. ביסודו של דבר, לכל קרבן יש שלשה מאפיינים הצריכים להילקח בחשבון בבואנו לקבוע את זהותו. כך, למשל, לכל חטאת יש: (א) את מעשה החטאת של שחיטה בצפון, ארבע מתנות, קרן, אצבע וחודה והיינו שמעשה כל החטאות שווה, (ב) את קדושת החטאת האמורה ביחס לחפצא של הקרבן כבשר קדשי קדשים, שדמה טעון כיבוס וכי"ב, וכן (ג) את תכלית וקיום הקרבנות כבאה לכפר.

מעתה, יש לומר בפשטות דחטאת נחשון ודאי הינה חטאת, בכך שהיא קרבה כחטאת ולא כעולה, ומעשה זריקת דמה והקטרת אמוריה הם דיני חטאת. כן הינה חטאת מפני שקדושתה היא קדושת חטאת. ברם, היות ואין חטאת נחשון או חטאת נזיר באות לכפרה, אלא כדורון או כמכשיר (שהרי אין שם חטא) - הרי שקיומן ותכלית הקרבנות אינו קיום חטאת אלא קיום עולה, וזאת היא משמעות הקביעה "חטאת נחשון עולה היא".

אמור מעתה, מעשיהם של חטאת נחשון, חטאת מצורע וחטאת נזיר הינם **מעשה חטאת**, אך קיומם הינו **קיום עולה**, כיוון שאין הן באים לכפרה. הן מפאת מעשה הקרבנות והן מצד קדושת החפצא שלהן - החטאות הללו הינן חטאות, ואין להן תורת עולה כלל, וכלל אין לפקפק בזה. ואולם, על אף שהינן חטאות מבחינת מעשה ההקרבה וקדושת הקרבן שלהן, **קיומן** הוא קיום עולה ולא חטאת. מכיוון שאין הן באות לכפרה - על כן "עולות נינהו", כלומר: קיומן הוא קיום עולה.

ועיין רש"י מנחות ג:, שכתב: "עולות נינהו ואין באין על חטא אלא להכשיר ולא חשיבי כחו כחטאת"; והיינו, מפני שאין הן באות לכפר אזי אין להן קיום החטאת של קרבן המכפר ומרצה, ולכן לא חשיבי כוחן (=קיומן) כחטאת אלא כעולה.

והנה, בתחילה סברה הסוגיה שהכלל "תורה אחת לכל החטאות" נאמר אף לגבי השוחט חטאת חלב לשם חטאת נחשון, משום שכל קרבן הכלול ב"זאת תורת החטאת" נחשב כשם אחד. רק בתר תיובתא דרב משרשיא מברייתא דמנחות, המוכיחה דלא דרשינן "תורה אחת" לעניין הכשר לשמה - הדרה בה הסוגיה, ומסקנתה היא שחטאת חלב לשם חטאת נחשון היא שלא לשמה. ואולם, על אף שרב משרשיא הוכיח זאת מתוך הברייתא, הרי שלא בא בדבריו או בהמשך הסוגיה שום נימוק לשינוי בעמדתו; מדוע באמת לא נדרוש "תורה אחת לכל החטאות", ונכשיר את המקרים הללו, וכסברה קמייתא? וכבר הזכרנו לעיל (סעי' ג), שתוספות (על אתר ד"ה

איתיביה; מנחות ג: ד"ה לר"ש) התמודדו עם הפער האמור בין התחומים, והתקשו מדוע דרשינן תורה אחת לעניין כיבוס דם חטאת אך לא לעניין לשמה. ברם, לאור החילוק המוצע בין קדושת החפצא לבין חובת ההבאה וההקרבה - הדברים מתבהרים ומוגדרים היטב, והמעבר בסוגיה מתחילתה לסופה מובן. מסקנת הגמרא מבוססת על כך, שבבואנו לדון בהשוואת דיני הקרבנות מכח "תורה אחת לכל החטאות" - אי אפשר לדון אלא על קדושת החפצא שלהם, ולא על קיום ההקרבה. זאת מכיוון שפסוקי "וזאת תורת החטאת" נאמרו בפרשת צו בלבד, ונובעים מכח קדושת החפצא, ולא מכח הקיום המשותף לכל המין, וכדלעיל. ממילא, "תורה אחת" אינה קובעת את מעשה הקרבנות או את קיום ההקרבה, ולא בא זכרה אלא בהקשר של קדושת החפצא דפרשת צו. על כן אין היא משפיעה על דין שלא לשמה, דפסול שלא לשמה תלוי בקיום הקרבן ולא בטיב קדושתו. וזו היא משמעות המהפך בסוגיה: תחילה סברה שאף דיני שלא לשמה תלויים בהגדרת החפצא של הקרבן, ועל כן "תורה אחת לכל החטאות" נאמר לגביהם, ואילו למסקנה נקטינן שפסול שלא לשמה תלוי בקיום הקרבן ולא בקדושת החפצא שלו, ועל כן "חטאת נחשון עולה היא". עם זאת, מובן שאין המסקנה קובעת אלא שלעניין זה נחשבים הקרבנות הללו כעולות, אך אין בכך כדי להשפיע על הגדרתם לגבי דינים הקשורים בקדושת החפצא שלהם או במעשה הקרבנותם.¹²

12 לאור זאת, יש להבין את ספיקו של רבא בהמשך הסוגיה: "בעי רבא חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דטומאת מקדש וקדשיו מהו: מי אמרינן כרת כמותה או דילמא אין קבוע כמותה", כמתלבט בדבר קיום כפרת קרבן עולה ויורד של טומאת מקדש וקדשיו כשייך לכפרת חטאת הרגילה או כיונק ממקור אחר (עיין הוריות ט:; שבועות יט. ובתוס' שם ד"ה הרי העלם מקדש, ואכמ"ל).

וכן מצינו לעיל מיניה בסוגיה הדורשת את פסול שלא לשמה דחטאת מן הפסוקים (ח). בעקבות הילפותות, שואלת הגמרא לגבי חטאות אחרות, אשר מעשיהן ודאי מעשה חטאת אך יש מקום להסתפק לגבי קיומן: "ואשכחן חטאת חלב דכתיב בה לחטאת חטאת דעבודת כוכבים דשמיעת הקול ובטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו דלא כתיב בהו מנלן? חטאת דעבודת כוכבים אתיא מחטאת חלב שכן כרת כמותה, והנך כולהי אתיין במה הצד". כאמור, פשיטא שקרבן עולה ויורד קרב כחטאת ודיניו כחטאת, אך בדבר קיומו אינו ברור שהוי כחטאת - שהרי יצאו מכלל החטאות לידון בעולה ויורד, אין זדונם כרת (בשמיעת הקול ובטוי שפתים) והכתוב קראם אשם - ואזי יש להסתפק האם דין שלא לשמה המיוחד לחטאת והנוגע לקיום כפרתו שייך אף לגביהם, או שאין דינם כחטאת לעניין שלא לשמה. בתחילה, הניחה הגמרא שגם לגבי שעיר עבודה זרה יש מקום להסתפק שמא יצא מכלל שאר חטאות לידון בקיום שונה ולא יפסל בשלא לשמה, אך מסקנתה היא שקיום כפרתו זהה שכן כרת כמותן. וכך נקטה הגמרא אף בסוגיה נוספת (ט): דכפרת חטאת עבודה זרה הויא כחטאת חלב

ה

העולה מכלל דברינו עד עתה הוא שעלינו לדון על הקרבנות והדינים הקשורים בהם מכמה אנפי. מעתה, עלינו לשוב ולשאול על הפסוק שהצבנו בראש דברינו: "זאת התורה לעלה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים" - האם הוא בא כסיכום לכלל תורת הקרבנות מתחילת הספר ועד גמר דיני הקרבנות, וכולל את כל הנאמר בעניין הקרבנות וסדרם, הן בפרשת ויקרא והן בפרשת צו; או שמא הפסוק אינו מוסב אלא על תורות הקרבנות שבפרשת צו, בה הוא מופיע?

ונראה פשוט, וכן הצענו לעיל, שהפסוק מתייחס לאמור בפרשת צו בלבד, ומהווה את משפט הסיום לדיני הקרבנות שפורטו שם, אך אין הוא מופנה כלל כלפי פסוקי פרשת ויקרא. כפי שניתן לראות, לשון הפסוק "זאת התורה" מורה בעליל על הזיקה בינו לבין פרשיות הקרבנות שבצו, שהרי לשון "זאת התורה לעלה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים" מוסבת בירור על התורות האמורות לאורך פרשת צו בלשון "וזאת תורת..."¹³, מטבע הלשון שיוחד לפרשיות הקרבנות של צו, אך נעדר לחלוטין מפרשת ויקרא.

ולאור קביעה זאת נוכל לבאר את כפל הלשונות שבפסוקים, ולפתור בכך בעיה שהעסיקה את פרשני החומש. לשון הכתוב במלואו כך היא:

זאת התורה לעלה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים. אשר צוה ה' את משה בהר סיני ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם לה' במדבר סיני (ויקרא ז', לז-לח).

הכפילות בפסוק השני מבוארת והעסיקה פרשנים שונים.¹³ על פי הדברים דלעיל, נראה שיש לפרש את הפסוק כך: זאת התורה של דיני קדושת הקרבנות (המפורטים בפרשיות "וזאת תורת..." של פרשת צו) אשר צוה ה' את משה בהר סיני, בנוסף על מה שצוה את בני ישראל על הבאת הקרבנות ומעשה הקרבתם במדבר סיני, כלומר:

ודם ובניגוד לקרבן עולה ויורד או חטאת נזיר: "אמר רב: חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם, לשם חטאת עבודת כוכבים - כשירה. לשם חטאת נזיר, לשם חטאת מצורע - פסולה, הני עולות נינהו". ויושם לב שלגבי קרבן עולה ויורד הוצרכה הסוגיה ללמוד בבמה הצד מחטאת חלב ונזיר, דהיינו מחטאות שיש להן קיומים שונים.

13 עיין בפירושי הרמב"ן, המלבי"ם, הנצי"ב ועוד שהעלו הצעות שונות לכפילות הלשון.

בפרשת ויקרא, אשר נאמרה באהל מועד לבני ישראל, ועניינה קיום כפרתם וחובת הבאתם של הקרבנות.¹⁴

השתא דאתינן להכי, נוכל לשוב לנקודת המוצא שלנו, ולהציע יישוב לקושי שהצבנו בפתח הדברים בדבר העדרם של במו"פ מן הפסוק של "זאת התורה..." בפרט ומפרשיות ספר ויקרא בכלל, תוך כדי הסבר דברי הרמב"ם בהקשר זה. המפתח לכך טמון באימוץ הקביעה שהפסוק "אשר קבע להם תורות" מחלק את הקרבנות המנויים בו על פי עיקרון קדושת החפצא של פרשת צו, ולא לפי קיום הקרבנותם וסדר עבודתם של פרשת ויקרא. על כן, רק הדינים הנלמדים מפרשת צו נכללים בדרשות הנדרשות מן הפסוק של "וזאת התורה", להבדיל מן הדינים האמורים בפרשת ויקרא שבהם כלל לא עוסק הפסוק.

בעקבות זאת, מובן חסרונם של במו"פ מן הפסוק. אכן, מצד מעשה הקרבנות אין הם שלמים כלל ועיקר, וסדר הקרבה אחר נוהג בהם וראויים הם לפרשה בפני עצמה, אך "לפי שהם דומים לשלמים במקום השחיטה, ובהקטרת אמורין, ובמקומות האכילה, ושהאוכלין זכרים ונקבות ועבדים, ושהם כולם קדשים קלים, ובזמן אכילתן" (לשון הרמב"ם בפה"מ שהובא לעיל בדבר היות במו"פ מין שלמים) נחשבים הם כשלמים לעניינים הללו המוזכרים, דהיינו כל הדינים האמורים בפרשת צו. לכן, ניתן להסיק שבמו"פ היווין שלמים מצד קדושת החפצא שלהם, וזהו שקבע הרמב"ם את מעמדם כשלמים, אך אין בכך לראותם כשלמים ביחס לדרך הקרבנותם. מעתה, מובן הפער שהצבענו עליו לעיל, בין הצגת הדברים על ידי חז"ל במשנה ב'איזהו מקומן' לבין הכתובים. הפסוק מסכם את פרשת צו ודיניה, ובכך במו"פ אינם קבוצה בפני עצמה אלא מין ממיני השלמים, ואילו המשנה כללה אף את דיני ההקרבה וכדתנן "הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים שחיטתן בכל מקום בעזרה ודמן טעון מתנה אחת ובלבד שיתן כנגד היסוד", ועל כן היא ייחודה משנה מיוחדת לבמו"פ מצד מעשה הקרבנות, ולא כללה אותם בשלמים.

14 ועיין תוס' יומא מח. ד"ה מי יליף. העולה מדבריהם הוא שהפסוק השני של "ביום צותו" מרחיב מעבר לנאמר בפסוק הקודם, ועל כן הוא כולל את במו"פ "וכל מידי דשייך ביה הקרבה והקטרה", גם אם איננו שייך לאחד הסוגים של הקרבנות שהוגדרו בפסוק הקודם, וכדברינו שהכללת במו"פ היא מיוחדת לפסוק השני בלבד ואיננה עולה בקנה אחד עם הפסוק הראשון של "זאת התורה". עם זאת, אין דבריהם אמורים מפאת קיום חובת ההבאה של הבעלים, אלא מפני התמקדות הפסוק בפן ההקרבה כשלעצמו ולא בשייכות הקרבן לאחד ממיני הקרבנות, עיי"ש.

כמו כן, מובנת היטב הדרשה שהובאה לעיל "זאת התורה לעולה ולמנחה וגו' ותניא: 'ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם' - זה בכור ומעשר ופסת, הקישו הכתוב לשלמים", אשר מכלילה את במו"פ בפסוקים הללו. דרשה זו נוגעת רק לפסוק השני של "ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם", המתייחס לחובת הבאת הקרבנות וקיומו של המקריב, כפי שהוסבר לעיל, ועל כן היא יכולה לכלול אף את במו"פ, כמוקשים לשלמים וכלולים בביטוי "קרבניהם", אך אין הם שלמים ממש. כל זאת לעומת הפסוק הראשון של "זאת התורה", שבאמת איננו כולל את הקרבנות הללו, לא במפורש ולא במובלע, היות והם נחשבים כשלמים.

1

בכך לא יישבנו לגמרי את שאלתנו הראשונה, ולא פתרנו אלא חציה. גם אם יש בכך כדי להסביר את היעדרם של במו"פ כקרבנות עצמאיים מפרשת צו, עדיין אין בזה כדי לבאר את השמטתם מפרשת ויקרא. הלא לעניין סדר הקרבתם וקיומם הרי הם קרבן עצמאי, ואינם כלולים בשלמים, ואם כן חוזרת השאלה ונעורה ביתר שאת וביתר עוז, מדוע אין הם מוזכרים ברשימת הקרבנות שבפרשת ויקרא.

והנראה בזה הוא, שבמו"פ שונים בעצם קיומם משאר הקרבנות, ועניין הקרבתם יונק ממקור אחר, ועל כן אינם מופיעים יחד עם שאר הקרבנות. בעוד לב לבם של כלל הקרבנות הוא עבודת הדם, ועיקר הכפרה תלוי בדם, וכדקיימא לן (מנחות צג:): "אין כפרה אלא בדם שנאמר: כי הדם הוא בנפש יכפר", הרי שבמו"פ ביסודם באים לשם אכילה, והקרבתם על המזבח לא באה אלא על מנת ליצור אפשרות של קיום מצוות אכילה של בשר במו"פ שהינו בשר קודש. לא הדם עיקר, אלא האכילה. היפוך היחס שבין זריקה לאכילה בבמו"פ מתקיים אף בנוגע לזיקה שבין הקטרה לאכילה, דבשאר קרבנות ההקטרה היא עיקר הקיום בבשר והאכילה טפלה לה, ואילו בבמו"פ המצב הוא הפוך: לא הקטרת האמורים עיקר, אלא אכילת הבשר. וזהו עניין מעשה הדם של מתנה אחת ויחידה המיוחדת לקרבנות אלו בלבד, אשר משמעותה היא שאין צריך מערכת של עבודת דם בעלת סדר מסוים, אלא די בנגיעה כלשהי במזבח על מנת ליצור חלות קרבן ולהשיג בשר קדש, ובכך סגי, כיוון שעיקר הקיום הוא אכילת בשר קדש ולא מתן דמים.¹⁵

ויעויין בספרי לפרשת קרח (שהובא ע"י התוספות בזבחים לז. ד"ה תרי), וז"ל:

15 אמנם, מבחינת הכשר ההקרבה ברור שהעיקר הינו עבודת הדם והיא המעכבת, כמו בכל קרבן אחר, אך הגורם לקרבן הוא הרצון לאכילה שתהיה אכילת קדש, וכעין שלמים במדבר אליבא דר' ישמעאל (חולין טז:).

רבי יאשיה אומר 'קודש הם' למה נאמר? להביא את המעשר ואת הפסח שיטעון שפיכה אחת, שלא שמענו להם בכל התורה כולה. רבי יצחק אומר אינו צריך שהרי כבר נאמר: 'ודם זבחך ישפך על מזבח ה' א-להיך' (דברים י"ב, כז) להביא את המעשר ואת הפסח שיטענו שפיכה אחת, ומה תלמוד לומר 'קודש הם'? להביא את המעשר שיטעון הקטר חלבים שלא שמענו בכל התורה כולה (פיסקא קי"ח במהדורת הורוביץ).

חזינן שלדעת רבי יאשיה מקור שפיכת הדם במעשר ופסח עניינו קדושת החפצא ("קדש הם") ולא מעשה ההקרבה, ולכן "לא שמענו להם בכל התורה כולה", ולא ניתן היה ללמוד משאר פרשיות הקרבנות, שהם טעונים מתן דם למזבח. ואף לדעת רבי יצחק דאיתרבי זריקת הדם מפסוק אחר, עדיין נצרך "קדש הם" לרבות הקטר חלבים במעשר (ולגירסת הגר"א והשטמ"ק בזבחים, אף בפסח), ומוכח בעליל מן הדרשה שהצורך בהקטרת אמורים נובע מקדושת החפצא, ולא מקיום הקרבן ומעשה הקרבנות כבשאר הקרבנות. ויש אף להוסיף ששיטת הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ה, ה"ז) היא שבמ"פ אינם טעונים זריקת הדם כלל ועיקר, ולכתחילה די בשפיכה,¹⁶ ואף זאת מפני שאין בהם מתן דמים למזבח כקיום מיוחד בפני עצמו, המכתיב את מעשה הזריקה כדרך עבודת הדם וקיום מצוותה. היות והדם קרב לגבי מזבח רק מפאת קדושת הקרבן הנלמדת מ"קדש הם", אזי אין צורך אלא במגע כלשהו במזבח ליצירת קדושה זו ולכך סגי בשפיכה.¹⁷

טעם הדבר, שהקרבנות הללו עיקרם לאכילה, הוא מפני שקיומם הבסיסי איננו יונק מעולם הקרבנות, ואין הם למען תכלית של דורון או קיום ריצוי לגבוה, אלא שורשם במצוות אחרות הקשורות לאכילה. בפסח, הדבר פשוט שיש בו מצוות אכילה מיוחדת השונה משאר הקרבנות ומוטלת על כל יחיד ויחיד, כפי שעולה בבירור מתוך

16 ועיין במקורות המובאים ברמב"ם מהד' פרנקל על אתר, ובאנציקלופדיה התלמודית ערך זריקה סעיף ב', שנחלקו אחרונים בהבנת שיטת הרמב"ם אם שפיכה כשרה בהם לכתחילה או דמצוותם לכתחילה בזריקה, ושפיכה מועילה רק בדיעבד.

17 ועיין פסחים צו. שבפסח מצרים באמת לא היתה הקטרת אמורים (לכל הפחות לדעת אביי): "בעי רבי זירא אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו? אמר ליה אביי: ומאן לימא לן דלא שויסקי עבוד? ועוד הא תנא רב יוסף: שלשה מזבחות היו שם על המשקוף ועל שתי המזוזות ותו מידי אחרינא לא הוה". אמנם, יש לטעון שפסח מצרים הוי קיום מיוחד ואין למדין אפשר משאי אפשר, אך נוח יותר ומסתבר יותר להבין זאת על רקע האמור, שעיקר הקיום הוא האכילה, ועל כן ניתן לוותר על ההקטרה במקום דאי אפשר. ואף את זריקת הדם על המשקוף והמזוזות כקיום הקרבה (ולא מפאת הוראת השעה של הנס), נראה שנוח יותר להבין מתוך תפישה שאין הזריקה עיקר בפסח. ועיין אור שמח הל' חמץ ומצה פ"ו, ה"א ד"ה אולם, ודע.

הפסוקים והסוגיות. עיקרון זה שהאכילה היא עיקר מצוות הקרבן בפסח אינו בא מן החדש ונוסח מפורשות כבר על ידי המשנה עצמה (פסחים פ"ז, מ"ד), שקבעה בפשטות "שלא בא מתחילתו אלא לאכילה". וברש"י שם עוד הוסיף לבאר: "כשנצטוה עיקר פסח לאכילה נצטוה, דכתיב לפי אכלו".¹⁸ מתוך כך, נאמרו בפסח כל אותן ההלכות המיוחדות בענייני אכילתו, אם ביחס למחשבת האכילה, אם בנוגע לדיני החבורה והמינוי עליה, ואם מצוות האכילה עצמן הייחודיות לפסח. בפשטות, העמדת האכילה במוקד הקרבן נעוצה בקיום זכירת יציאת מצרים שבו, ובזיקה ההדוקה שבין אכילתו לבין מצוות מצה ומרור, ואין קיום אכילתו הבסיסי תלוי בדינים הקשורים לעולם הקרבנות.¹⁹

לאור כפילות זאת של הפסח, הנחשב כשלמים מפאת קדושתו אך לקרבן נפרד מפאת הקרבתו, ניתן להבין את היחס הכפול בסוגיות ובפוסקים למעמד הפסח כשלמים. מחד, מצינו מקורות רבים שהפסח והשלמים בני חדא בקתא ניהו, אך מאידך מצינו גם מקורות אחרים הדנים את הפסח כקרבן בפני עצמו. לשם המחשת כפילותו, נדגים זאת בשיטתו הידועה של האור שמח (הל' חמץ ומצה פ"ו, ה"א) שהפסח לאחר חצות נאכל עד הבוקר בתורת שלמים.²⁰ משמעות העניין היא ברורה -

18 לכן היא פסקה שפסח הבא בטומאה נאכל, ואילו שאר קרבנות הצבור הדוחים את הטומאה אינם נאכלים, וזאת מפני שבפסח האכילה היא עיקר הקיום והיא כלולה במצוות הקרבן היסודית הדוחה טומאה, ואילו בשאר הקרבנות דחיית הטומאה מוגבלת לעיקר העבודה, ואין האכילה כלולה בכך.

19 לאמתו של דבר, יש לדון בהרחבה האם מצוות הפסח הבסיסית היא אך ורק מצוות אכילתו וההקרבה אינה אלא נספחת אליה, וכפי שכתבנו בפנים, או דיש קיום כפול בפסח, האחד של הקרבת הקרבן והשני של אכילתו. לשון המשנה המובאת בפנים אכן מורה "שלא בא מתחילתו אלא לאכילה", אך יש לדון בכך לאור סוגיות רבות נוספות לאורך מסכת פסחים (עייין, למשל, מחלוקת עולא ורב יהודה פסחים צג; אם פטור דרך רחוקה נקבע לפי שעת שחיטה או שעת אכילה). ברם, תקצר היריעה הנוכחית מלעסוק בשאלה זו במסגרת הזאת, ולכן עלינו להסתפק (א) בהפניית תשומת לבו של הקורא לכך; (ב) בהסתמכות על המשנה עו: והמקורות הנלוים לה לצורך הצגת הדברים בפנים; (ג) בהעלאת האפשרות שאכילה הינה מוקד כה משמעותי, שאף אם יש קיום מקביל של הקרבת הפסח - עדיין יש במצוות האכילה משום הסבר מספק לשינוי במיקומה בתורה; (ד) בהצעה שגם אם יש קיום הקרבה, אין הוא קיום כפרה או ריצוי אלא ברית, ואף הוא איננו שייך לעולם הקרבנות של ויקרא, ועל כן אין הפסח נמצא בוויקרא, אף אם יש בו קיום קרבן עצמאי.

20 בדבריו, האור שמח איננו מסתמך על כך שיש לדון בנפרד בקדושת החפצא ומעשה ההקרבה, ושבפסח יש הפרדה בין שני הגורמים הללו, אלא פשוט מניח שהפסח נחשב גם ככל הקדשים הקלים ועל כן נאכל. ואולם, קביעה זו אינה ברורה כלל ועיקר, שהרי הפסח יצא מגדר שלמים

עד חצות, הפסח נאכל מפאת מצוות אכילת הפסח וזהו קיומו כפסח. ברם, קדושתו היא קדושת שלמים, ועל כן ניתן לאכלו עד הבוקר, שהרי דיני אכילת קדשים הרגילים כתובים בפרשת צו והינם חלק מדיני קדושת החפצא שיאכל ולא יזרק, ועל כן הפסח עומד לאכילת שלמים מפאת קדושת הקרבן שלו.²¹

וכן העניין בבכור ובמעשר; אף הם קרבנות שעיקר עניינם הוא אכילת הדיוט, ואינם באים לשם אכילת גבוה. טעם הדבר הוא מפני שאין קיומם נובע מעולם הקרבנות אלא מעולם המעשר והבכורים, ויסוד עניינם הוא מתן הראשית לה', הפרשת ונתינת חלק מיבולו של האדם לגבוה ואכילתו לפני ה'. כשם שיש מעשר ובכורים בצומח, כן ישנו בבעלי החיים. הבכור - בהיותו ראשית פרי הבטן, ובדומה לראשית פרי האדמה - הוי כעין בכורים, והמעשר מתקשר למעשר הארץ בביטוי כמעשר שני.²² כל זה מפורט בפסוקים בשלהי ויקרא, הכורכים את מעשר שני ומעשר בהמה יחדיו בפרשה אחת, כשהקיום המשותף לשניהם הוא אכילתם בשמחה לפני ה':

וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא קדש לה'. ואם גאל יגאל איש ממעשרו חמשתו יסף עליו. וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבת העשירי יהיה קדש לה'. לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש לא יגאל (ויקרא כ"ז, ל-לג).

לידון בדבר החדש בדינים מיוחדים משלו, וכשם שאין זורקים את דמו שתי מתנות שהן ארבע מכוח השלמים שבו, כך צריך לומר שגם אינו נאכל אחר חצות מכוח השלמים שבו. ברם, לאור החילוק המוצע בין קיום ההקרבה וקדושת החפצא, וקביעת הרמב"ם שפסח נחשב כשלמים לעניין קדושת החפצא שלו, דבריו מתבהרים ומאירים: אין להשוות בין הזריקה ודיני הקרבת הפסח, שאכן אין בהם מכוח השלמים כלל, לבין עניין האכילה - שבו הוא אכן נחשב גם כשלמים מפאת קדושתו, והכל אתי שפיר.

21 דוגמא נוספת למפגש שבין שלמים לפסח הוא דין מותר הפסח הקרב שלמים. במושכל ראשון דין זה מתנגש עם דברינו, שהרי הפסח קרב בתורת שלמים, וכל מעשה הקרבת שלמים נוהג בו ואיננו מוגבל לקדושת שלמים. ואולם, הטעם במקרה זה פשוט והוא היותו מותר שאינו יכול ליקרב כפסח: אם מפני שעבר זמנו, אם מפני שעברה שנתו, אם מפני שמת הבעלים ובנו מביאו, או מכל סיבה אחרת הנדונה בסוגיה בפסחים (צו-:ח) ואי אפשר לקיים בו עוד את תורת הקרבת פסח. במקרה כזה, מימד השלמים של קדושת הקרבן הקיים בו נשאר המימד המשמעותי היחידי של הקרבן, והוא קובע גם את זהותו כשלמים מדיני מותר, ולכן כל עוד אין בו בעיית דיחוי, הקרבתו מוסבת להיות כקרבן שלמים לכל דבר ועניין.

22 שאלת היחס בין בכור ומעשר לעולם הקרבנות נדונה ע"י האחרונים על רקע סוגיות נוספות. עיין, למשל, בספר בית ישי (לר"ש פישר שליט"א) שהקדיש סימן שלם (קכ"ד) לקדושת בכור ומעשר ולשאלת היחס שבין קדושתם כקרבן לבין צד מתנות כהונה שבהם, והביא מדברי כמה אחרונים שדנו בכך, עיי"ש.

נקל להבחין שמלבד הסמיכות הכורכת אותם יחדיו, גם סגנון הכתוב ומטבעות הלשון של "וכל מעשר" ו"הוא/יהיה קדש לה" מצרפים אותם לקבוצה אחת. לכן, בגלל זיקתם המשותפת לעולם קדושת הבכורים והמעשרות, מופיעים בכור ומעשר מספר פעמים יחדיו בפסוקי פרשת ראה העוסקים בבחירת ירושלים ובמצוות האכילה הנוהגות עם הכניסה לארץ. כך, למשל, בפסוקים הללו:

כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה. והבאתם שמה עלתיכם וזבחיכם ואת מעשרתיכם ואת תרומת ידכם ונדריכם ונדבתיכם ובכרת בקרכם וצאנכם. ואכלתם שם לפני ה' אלקיכם ושמתם בכל משלח ידכם אתם ובתיכם אשר ברכך ה' אלקיך (דברים י"ב, ה-ז).

כפי שניתן לראות, הפסוק כולל את מעשר בהמה ומעשר שני יחד כקבוצה אחת ("מעשרתיכם - רבי עקיבה אומר בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה [ספרי שם, ופירש"י בעקבותיו]), מפריד את המעשר והבכור מתוך שאר הקדשים (שהרי אינו כוללם בתוך "עלתיכם וזבחיכם"), ומציבם כקבוצה נפרדת. ויש עוד להעיר שאליבא דחז"ל הפסוק הוסיף וצירף ביחד את הבכור והבכורים ("ותרומת ידכם" - אלו הבכורים כעניין שנאמר 'ולקח הכהן הטנא מידך'. 'ובכורות' - זה הבכור" [ספרי שם, ופירש"י בעקבותיו]), מפני שאף הם קשורים אהדדי, וכפי שכתבנו. וכן עולה מתוך פסוקים נוספים בפרשת ראה, הכוללים את הבכור יחד עם אכילת מעשר שני.²³

כמו כן, מצינו דינים משותפים לתחומים הללו המעידים על המשותף להם. עיין ר"ה ח., דפשיטא להו לכל התנאים המובאים שם שיש להקיש מעשר בהמה למעשר שני:

...אלא אמר רבא דכולי עלמא לבשו כרים הצאן בזמן שעמקים יעטפו בר באדר והכא בהאי קרא קמיפלגי עשר תעשר בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן רבי מאיר סבר מקיש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן סמוך לגמרו עישורו אף מעשר בהמה סמוך לגמרו עישורו ורבי אלעזר ורבי

23 דברים י"ב, ז-יח: "לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגן ותירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך וכל נדריך אשר תדר ונדבתך ותרומת ידך. כי אם לפני ה' אלקיך תאכלנו במקום אשר יבחר ה' אלקיך בו אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך ושמתך לפני ה' אלקיך בכל משלח ידך".
דברים י"ד, כג: "ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגןך ותירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים".

שמעון סברי מקיש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן ראש השנה שלו תשרי אף מעשר בהמה ראש השנה שלו תשרי.

והיקש זה שבין מעשר שני למעשר בהמה חזר ונשנה אף בסוגיה בשלהי בכורות:

עשר תעשר בשתי מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן ומקיש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן מחדש על הישן לא אף מעשר בהמה מחדש על הישן לא אי הכי כבשים ועזים נמי לימא מקיש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן ממין על שאינו מינו לא אף מעשר בהמה ממין על שאינו מינו לא רבי רחמנא צאן אי הכי חדש וישן נמי הא כתיב עשר תעשר ומה ראית אמר רבא אמר קרא שנה שנה לשנה הקשתיו ולא לדבר אחר... איכא דאמרי אמר רבא בלא עשירי נמי לא מצית אמרת בקר וצאן מתעשרין מזה על זה דאיתקש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן ממין על שאינו מינו לא אף מעשר בהמה ממין על שאינו מינו לא והא רבא הוא דאמר שנה לשנה הקשתיו ולא לדבר אחר הדר ביה רבא מההיא ואיבעית אימא חדא מיניה רב פפא אמרה (נגג:נד:).

וכן מצינו דינים המיוחדים לבכור ומעשר ושונים משאר הקרבנות, וכדתנן בתמורה (פ"ג, מ"ה): "מה בין בכור ומעשר לבין כל הקדשים?", ונמנו שם כמה וכמה דינים המבדילים ביניהם.²⁴ המעיין בחילוקים המנויים שם במשנה יראה שחלק מן ההבדלים נובעים רק משיקולים נקודתיים שאין בהם כדי להצביע על חילוק עקרוני יותר בין בכור ומעשר לקרבנות, אך גם יווכח שחלקם אכן מעידים על פער יסודי יותר הקיים בינם לבין שאר הקרבנות. ראש וראשון לחילוקים הללו הוא דין בעל מום, שאינו טעון פדיון אלא נאכל במומו לבעלים, ודלא כשאר פסולי המוקדשין הטעונים פדיון. החילוק ביניהם פשוט. בכור ומעשר הינם קיום אכילה של בהמת המעשר או הבכור, ומכוח מצוות האכילה נגזרת קדושתן, ועל כן בבעל מום שאין בו אפשרות לאכילת קדשים חוזרת מצוות האכילה לבהמה כפי שהיא, ומאפשרת לאכלה במצבה הנוכחי, מפני שעיקר המצווה היא אכילת הבהמה. שאר הקרבנות, לעומת זאת, עיקרם להקרבה קאי: קדושתם נובעת מייעודם למזבח, ואכילת בשרם היא אכילת קודש

24 "תמורת הבכור והמעשר ולדן ולדן עד סוף העולם הרי אלו כבכור וכמעשר ויאכלו במומן לבעלים מה בין בכור ומעשר לבין כל הקדשים שכל הקדשים נמכרים באיטלז ונשחטין באיטלז ונשקלין בליטרא חוץ מן הבכור והמעשר ויש להן פדיון ולתמורותיהן פדיון חוץ מן הבכור והמעשר ובאין מחוצה לארץ חוץ מן הבכור והמעשר שאם באו תמימים יקרבו ואם בעלי מומין יאכלו במומן לבעלים א"ר שמעון מה טעם שהבכור והמעשר יש להן פרנסה ממקומן ושאר כל הקדשים אע"פ שנוול בהם מום הרי אלו בקדושתן".

הבאה בעקבות ההקרבה. על כן אין דרך להתירם מפאת קיום אכילה שאיננו תלוי בהקרבה, וממילא ברור שבעל מום טעון פדיון.²⁵ כמו כן, בכור ומעשר טעונים הבאת מקום, ואי אפשר להביאם מחוצה לארץ, מה שאין כן שאר קרבנות. אף הבדל זה נובע מזיקת הבכור והמעשר למצוות מעשר ובכורים, שהינן מצוות התלויות בארץ, וכמפורש בסוגיה שם בתמורה:

דתניא ר' יוסי אומר ג' דברים משום ג' זקנים רבי ישמעאל אומר יכול יעלה אדם מעשר שני בזמן הזה ויאכלנו בירושלים ודין הוא בכור טעון הבאת מקום ומעשר טעון הבאת מקום מה בכור אינו נאכל אלא בפני הבית אף מעשר אינו נאכל אלא בפני הבית לא אם אמרת בכור שכן טעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח תאמר במעשר דלא אמרת ביכורים טעונין הבאת מקום ומעשר טעון הבאת מקום מה ביכורים אין נאכלין אלא בפני הבית אף מעשר אין נאכל אלא בפני הבית מה לביכורים שכן טעונין הנחה תאמר במעשר דלא תלמוד לומר ואכלת לפני ה' א- להיך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך הקיש מעשר לבכור מה בכור אינו נאכל אלא בפני הבית אף מעשר אין נאכל אלא בפני הבית... ר"ע אומר יכול יעלה אדם בכור מחוצה לארץ לארץ בזמן שבית המקדש קיים ויקריבנו ת"ל ואכלת לפני ה' א- להיך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך ממקום שאתה מעלה מעשר דגן אתה מעלה בכור וממקום שאי אתה מעלה מעשר דגן אי אתה מעלה בכור בן עזאי אומר יכול מעלה את מעשר שני ויאכלנו בכל הרואה ודין הוא בכור טעון הבאת מקום ומעשר טעון הבאת מקום מה בכור אינו נאכל אלא לפני מן החומה אף מעשר אינו נאכל אלא לפני מן החומה מה לבכור שכן טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח תאמר במעשר דלא ת"ל ואכלת לפני ה' א- להיך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך מקיש מעשר לבכור מה בכור אינו נאכל אלא לפני מן החומה אף מעשר אינו נאכל אלא לפני מן החומה (תמורה כא. -:).

השקלא והטריא שבסוגיה הוא תמצית הדיון שלנו, וסובב סביב השאלה האם בכור (ומעשר בהמה) שונה ממעשר שני ובכורים מפני שהוא טעון מתן דמים ואמורים לגבי מזבח, דהיינו שהוא שייך לעולם הקרבנות ולא למצוות המעשר והראשית, או שיש להקיש מעשר שני לבכור ולהשוותם אהדדי מפני שהם יונקים משורש משותף של מצוות אכילה לפני ה' כהודאה על היבול, ולא כקיום דורון וריצוי. ומעניין הדבר שהגמרא שם בהמשך הקשתה כיצד ניתן ללמוד מעשר שני מבכור, והרי בקדשים

25 ועיין בדיונו של הבית ישי שהובא לעיל (הערה 22) ובאחרונים המצוטטים שם.

קיימא לן דאין למדין למד מפי הלמד, ועל כך תירצה "מעשר חולין הוא"; ואף מהא חזינן דיש לבכור קשר הדוק יותר למעשר שהינו חולין, מאשר לקרבנות אחרים שהינם קדשים.²⁶

אמור מעתה, עיקר קיומם של במו"פ אינו קיום קרבן אלא קיום אכילה, ועל כן הינם שונים משאר הקרבנות. ויש להעיר שכבר רש"י עמד על כך שקיומם של במו"פ שונה באופן יסודי מקיום שאר הקרבנות, אם כי דבריו נוסחו על דרך השלילה בקביעה שאינם דומים לקרבנות האחרים, ולא נזקק בדבריו להגדרה חיובית של מהותם. ואלו דברי רש"י בנדון:

שלשה קרבנות כתיבי בסמיכה בשלמים בויקרא קרבנו שבא לשום ריצוי ודורון,
ולא בכור ומעשר ופסח שאינן באים לריצוי אלא חובה הם עליו ולא לכפרה
(רש"י [כ"י] מנחות צב: ד"ה קרבנו).

לאור הדברים הללו, מיושבת שאלתנו מדוע אין במו"פ מופיעים בפרשת ויקרא, והיינו מפני שפרשת ויקרא עוסקת בקרבנות אשר תכליתם היא מעשה ההקרבה וקיום ריצוי, כפרה או דורון לגבוה, ואין עניינה קרבנות שיש להם קיומים אחרים אף אם הם קרבים לגבי מזבח. אמור מעתה, במו"פ שקיומם הוא קיום אכילה, ומעשה הקרבנותם בא כדי לשרת את קיום אכילתם, אין מקומם בויקרא אלא בפרשיות האחרות השייכות לעניינם, וסדר הפרשות בויקרא עולה כהוגן.

ז

הלכה רווחת בידינו ד"כל קרבנות היחיד טעונים סמיכה חוץ מן הבכור והמעשר והפסח" (מנחות צב.). ברם, יעויין בשמעתתא דריש כל הפסולין (זבחים לג.) שהעלתה בהסבר הברייתא המצוטטת שם מתוספתא דנגעים (פ"ח, ה"י) דסמיכת אשם מצורע לאו דאורייתא, ועל כן אין סמיכתו דוחה את איסור ביאת מקדש שלו כמחוסר כפורים. קביעה זו צריכה עיון רב: הלא מלבד היותה מנוגדת לכלל האמור במשנה בדבר חיוב סמיכה בכל קרבנות היחיד, היא אף עומדת בסתירה למדרש הכתובים

26 וכן נראה להסביר הא דאין תמורתן קריבה, והיינו מפני שאין להם קיום הקרבה המייעד את הבהמה להקרבה ומעביר תכלית זאת לתמורתו, אלא קדושתם היא קדושת קרבן בחפצא בלבד (על מנת ליצור בשר קדש הנאכל), ועל כן תמורתן קדושה בקדושת החפצא שלהם וטעונה רעייה ופדיון, אך אין היא קריבה. ברם, יש לדון בהקשר זה אף בעניין תמורת פסח ובסוגיה העוסקת בכך בהרחבה (פסחים צו:--צז.), ואכמ"ל.

שהרי אשם התרבה בהדיא לסמיכה מהיקי שא ד"כחטאת כאשם" (זבחים יא.), ומדוע, אם כן, לא תהיה סמיכת אשם מצורע דאורייתא ככל קרבנות היחיד וככלל האשמות? ובעל כרחין, דסוגיה זו סבירא ליה דריבוי ד"כחטאת כאשם" היינו דווקא לעניין שאר אשמות, ואילו אשם מצורע שאני. ברם, היא גופא קשיא, דמאי שנא? סוף דבר, צריך להבין במה שונה אשם מצורע משאר אשמות ומדוע חלוק בדינו ביחס לסמיכה? וכבר התקשו בכך התוספות על אתר (לג. סוף ד"ה סמיכת אשם מצורע), ותמהו תמיהה רבה על השוני שבין אשם מצורע לשאר אשמות: "ודבר תימה הוא אמאי אמרינן סמיכת אשם מצורע לאו דאורייתא דלעיל בפ"ק ילפינן שאר אשמות מדכתיב כחטאת וכאשם... ואם כן קשה אפילו אשם מצורע נמי".²⁷

וברש"י שם תירץ, וזה לשונו: "קסבר שאינו בכלל (שאר) אשמות שהרי אינו בא אלא להכשיר". הרי לנו דמאי דקשיא ליה לתוספות מיפשט פשיטא ליה לרש"י, דשאני אשם מצורע משאר קרבנות ואין להשוותם אהדדי, וזאת מפני שצריך לחלק בין קרבן הבא לכפרה הטעון סמיכה לבין קרבן הקרב כחלק מתהליך היטהרותו של המצורע וכהכשרתו לבוא אל המקדש. ויש להעיר שעצם החילוק לאו מדיליה אמרה ולא מסברא דנפשיה, אלא תלמוד ערוך בידינו בריש מנחות (ד:),²⁸ לחלק בין אשם מצורע שאינו בא לכפר אלא להכשיר, לבין שאר הקרבנות. ברם, דברי רש"י הינם הרבה מעבר למתחייב מן הסוגיה ההיא, דהרי הגמרא שם אינה מוציאה אשם מצורע מכלל שאר האשמות, אלא רק קובעת שבדין שלא לשמה יש חילוק בין מכפרין למכשירין (ואף זה איתותב למסקנה התם), ואילו רש"י כאן בא להוציאו מכלל תורת אשם, להחיל עליו דין מכשירים ולראותו כמטהר המשתלב עם דין טבילה והערב שמש שלו. ואף שמעשהו הינו מעשה הקרבה - ביסודו אינו קיום קרבן אלא קיום מכשיר, ועל כן אינו טעון סמיכה. ואולם, התוספות שם צווחו ככרוכיא, הלא מהלכו של רש"י הועלה ונדון מפרשות בברייתא דר' ישמעאל ריש תורת כהנים המובאת גם בבבלי (יבמות ז. זבחים מט.), אך נדחה. וזה לשון הברייתא שם:

כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לידון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש. כיצד ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה במקום הקדש שאין תלמוד לומר כי כחטאת האשם הוא לכהן אלא לפי שיצא לידון בדבר חדש בכוחן יד ובכוחן רגל ובאזן ימנית יכול לא יהא טעון מתן דמים למזבח ת"ל כי כחטאת האשם הוא לכהן הרי החזירו

27 גי' השטמ"ק (והצ"ק). ואף לגירסא הנדפסת זו תמצית קושייתם למרות השוני בנוסח.

28 ועיין גם שבועות ח. .

הכתוב לכללו בפירושו לומר לך מה החטאת טעונה מתן מזבח אף אשם טעון מתן
מזבח (ספרא, ברייתא דרבי ישמעאל, פרק א, אות ד).

הנה חזינן שהה"א של הברייתא היא כהצעת רש"י, שאשם מצורע יצא מכלל
הקרבנות ולכן יש לומר שלא יהא טעון מתן דמים, אך למסקנה הוחזר אשם מצורע
לכלל שאר הקרבנות - כפי העולה מן הפסוק - וכל דיני קרבנות חלים אף עליו, ואין
לפטרו מסמיכה מטעם זה. מכח קושייה זו דחו בעלי התוספות את דברי רש"י,
ולכאורה צדקו דבריהם. ואכן, שיטת רש"י צריכה יישוב, שהרי התוספות דחאוה
מפאת תלמוד ערוך.

והנראה בזה הוא כפי שכתבנו לעיל, דבחלוקת הקרבנות למינים שונים כחטאת,
אשם, שלמים וכדומה מתקיימות קביעות שונות, וזאת משום שניתן לסווג את
הקרבנות בשלושה אופנים שונים. והיינו, דמלבד קדושת החפצא שלו כקרבן מסוים -
יש לכל קרבן את מעשה וסדר ההקרבה שלו, הנובע מהשתייכותו לסוג מסוים של
קרבן, ואשר הלכותיו ומעשה הקרבנות הינם כשל אותו השם. בנוסף, ישנו הקיום
המיוחד לכל מין ממיני הקרבנות, המשותף לקרבנות בני אותו המין. כמו כן, ראינו
לעיל שניתן לחלק בין המרכיבים הללו, אשר למרות היותם דרים בכפיפה אחת
ושייכים לאותו הקרבן אינם בהכרח תלויים זה בזה, ועל כן יש לדון בכל אחד
מעניינים אלו בנפרד, ואפילו באותו הקרבן ובאותה הבהמה עצמה, שכן בהחלט ייתכן
קרבן שהינו עולה מבחינת קיומו, וחטאת מפאת מעשיו וקדושתו וכי"ב.

לאור זה, דברי רש"י בעניין אשם מצורע ברורים. הברייתא ד"ג מידות דנה
במעשה ההקרבה, ומתלבטת האם מעשהו הוא מעשה הקרבת אשם, או שמא - מכיוון
שיצא לידון בדבר החדש ביחס למעשה דמיו - אף הקרבנות תהיה שונה, ולא יהיה כאן
כלל מעשה הקרבת קרבן אשם, אלא תהליך טיהור המצורע ע"י שמן ודם. למסקנה,
הברייתא הכריעה שהוחזר לכלל האשמות ודינו כקרבן, דהיינו שבנוגע למעשה
ההקרבה הוי קרבן אשם גמור כשאר האשמות ומעשהו כמעשיהם,²⁹ ורק נתווסף לו
קיום נוסף של מתן בהונות. ואולם, דעת רש"י היא שכל זה תקף ביחס למעשה
ההקרבה וקדושת החפצא של האשם בלבד, ואין בכך בכדי לקבוע אם קיומו הוא קיום
אשם או לא, שהרי אין להוכיח ממעשה ההקרבה על הקיום, וכדחזינן לעיל. ממילא,
שוב אין להקשות על הפקעת אשם מצורע מכלל שאר האשמות לעניין סמיכה בסוגיה
בזבחים, מהחזרתו לכלל האשמות ביחס למתן דמים. ועל כן כתב רש"י שם שאיננו

29 וכן קדושת החפצא שלו תהיה קדושת אשם (אך אין זה הנושא המעסיק את הברייתא).

קרבן אשם אלא מכשיר, דהיינו שקיומו הוא קיום מכשיר ומטהר, למרות שדרך הקרבנות היא כשל קרבן.

ברם, עדיין יש לשאול כיצד יש בכך לפטור מסמיכה, הלא עדיין בעינן מעשה הקרבנות אשם באשם מצורע, ומדוע לא נראה את הסמיכה כשייכת למכלול של מעשה הקרבנות האשם? הלא אף אם הקיום של אשם מצורע אינו קיום ריצוי או כפרה אלא מכשיר ומטהר, עדיין מעשה הקרבנות אשם מצורע הינו ככל שאר האשמות, ומדוע לא תהיה בו סמיכה כבכל שאר האשמות?

התשובה המתבקשת והמתחייבת לכך היא, שאין הסמיכה נחשבת כחלק ממעשה ההקרבה, אלא הינה מצווה בפני עצמה, ולכן אינה נוהגת באשם מצורע. ובטעם הדבר יש לומר, דסמיכה הוי הלכה שנאמרה בגברא המביא את הקרבן, ומהווה קיום בהבאת הקרבן והקדשתו, ולכן תלויה הסמיכה במקריב ולא בכהן. הראיה הפשוטה לכך היא מהא דבקרבתן השותפין בעינן סמיכת כל אחד ואחד מהשותפין, ולא די בסמיכת אחד מהם, וכן מהא דקרבתן נשים אינו טעון סמיכה. והרי ודאי שאין קרבן נשים שונה במעשה הקרבנות משאר קרבנות, ומעולם לא שמענו חילוק בדרך ההקרבה בין קרבן אשה לקרבן איש, אלא מכאן מוכח, דסמיכה הוי מצוות הבעלים שאין חיובה תלוי במעשה ההקרבה אלא בחובת הבאתם של בעלי הקרבן, ובכך שאני נשים שאינן מצוות בסמיכה מגברי. וכבר הועלתה סברה זו ע"י התוספות בקידושין (לו. ד"ה הקבלות), וביתר שאת ע"י הרא"ש בתוספותיו שם, אשר קבע בלשון שאינה משתמעת לשני פנים שהסמיכה "אינה עבודה אלא חובה התלויה בבעלים". כיוון שכן, ניתן להפקיע אשם מצורע מכלל שאר אשמות לעניין סמיכה, וזאת מכיוון שבכל הנוגע לחובת הבאתו וקיום הקרבנות הוא אינו דומה לשאר אשמות, מפאת היותו מכשיר, וסמיכה אינה שייכת במכשיר אלא במכפר. לכן, למרות הברייתא הקובעת מסמרות ביחס להיותו קרבן רגיל בעניין מתן דמיו ואימוריו, עדיין ניתן להבחין בינו לבינם בנוגע לחובת הסמיכה.

ומעין חילוק זה, בין סמיכה כחובת בעלים לבין סדר הקרבנות ומעשה עבודתו, מצינו בתורתם של בעלי התוספות אף במקום נוסף, והוא בתוספות שלהי פרק קמא דחולין (כא: סוד"ה כמשפט). יעויין שם בתוספות, שהקשו מדוע צריך פסוק מיוחד לרבות סמיכה בעולת חובה, ואין היא למידה מעולת נדבה, ואילו בנוגע להבדלת עולת העוף ילפינן נדבה מחובה. ועל כך תירצו:

וי"ל סמיכה מילתא אחריתי היא אבל הכא שניהן צריכין מליקה ואינו אלא גילוי מילתא בעלמא דמגלה לנו הכשר מליקת העוף והבדלה הויא כמו גמר מליקה

ובהיקי שא דזאת התורה לא ילפינן לענין סמיכה דלא ילפינן בהיקי שא אלא לענין דבר שיכול לנהוג בכל הנזכרים בפסוק וסמיכה ליכא בבכור ומעשר (שם).

הסבר תירוץ התוספות הוא על פי הדברים דלעיל. קביעתם שסמיכה הינה מילתא אחריתי משמעותה היא שהסמיכה היא עניין חיצוני לקרבן ואיננה חלק ממעשה ההקרבה, כדמוכח מכך שאינה נוהגת בכל הקרבנות, ועל כן אי אפשר ללמוד אותה מהיקי שא ד"וזאת התורה"³⁰. לעומת זאת, מליקה והבדלה (עליהם מדובר בסוגיה דהתם) הינן חלק ממעשה הקרבת עולת העוף, ולכן אי אפשר לחלק בהן בין נדבה לחובה, ואין כאן אלא גילוי מילתא בעלמא שכך הוא מעשה עולת העוף. וזהו שהוכיחו התוספות לענין סמיכה מבכור, מעשר ופסח; הגע עצמך, לו היתה סמיכה דין מדיני מעשה ההקרבה, מה הוכחה ישנה לחיובה בעולה מהא שאינה נוהגת בבמו"פ - הלא ודאי שמעשה הקרבתם שונה משל עולה וכדאיתא במשנה סוף 'איזהו מקומן' שזריקת דם ושאר מעשיהם של במו"פ שונים משאר הקרבנות ומיוחדים להם, ועל כן אין בדיני במו"פ כשלעצמם משום הוכחה כלשהי שיש לחלק בין עולת חובה לעולת נדבה, אשר יש להן מעשה עולה. הלא כשם שאין הוא אמינא לחלק בין מעשה דמים של עולת חובה ונדבה מפני שבמו"פ טעונים מתנה אחת, כך אין סיבה להניח שהעדר סמיכה בבמו"פ יכול להוכיח על העדר סמיכה בעולת העוף. לכן, ברור שאין התוספות מוכיחים מדרך הקרבת במו"פ להקרבת עולת העוף, אלא ראייתם היא דמהא שאין סומכין בבמו"פ מוכח שסמיכה איננה חלק מהגדרת מעשה ההקרבה בכל הקרבנות, אלא חובת בעלים ומדיני הבאת הבעלים את הקרבן למקדש (שהרי מכך שאינו נוהג בכל הקרבנות מוכח שאינו מדיני הקרבת הקרבן אלא נובע מחובת הבאתו), וכיוון שהוי קיום בהבאה - החילוק שבין חובה לנדבה הינו משמעותי ביותר, וממילא צריך ילפותא נפרדת לעולת נדבה ולעולת חובה.³¹

30 בר מן דין, לאור דברינו לעיל בענין "וזאת התורה" כמתייחס לקדושת החפצא, ברור שלא ניתן היה לדרוש את חובת הסמיכה מפסוק זה. ברם, כבר ראינו לעיל (וכן נראה להלן בענין הגשה) שהתוס' הקשו מ"וזאת התורה" אף במקומות נוספים בהם החילוק שבין קדושת החפצא (שבה עוסק הפסוק "וזאת התורה", המופיע בפרשת צו) לבין מעשה ההקרבה היה מיישב את קושייתם בשופי, ועלינו להסיק שאין הם מכירים בחילוק זה, ולשיטתם אף כאן יש להקשות.

31 ויש שכתבו שיש ב' קיומים בסמיכה, אחד כחובת בעלים ואחד כחובת קרבן; עיין, למשל, בהערותיו של הרב י"ד אילן לספר כנסת הראשונים לתמורה, דף ב. הערה י' ובמלואים שם. ואולם, בהסבר שיטת רש"י כאן מן ההכרח לקבוע שיש רק קיום בעלים, וכפי שעולה גם מתוך התוס' בקידושין המובא בפנים.

ח

לאור דברינו לעיל שדין 'תורה אחת' נאמר רק ביחס לקדושת החפצא ואינו נוגע לדיני ההקרבה, יש מקום ליישב קושיה נוספת של בעלי התוספות. דהנה, יעויין בתוספות במנחות (ס. ד"ה מנחת חוטא) שהקשו מדוע צריך פסוק מיוחד לרבות מנחת חוטא להגשה, הלא אפשר לרבותו מ"זאת תורת המנחה":

וגם צריך לדקדק אמאי לא נפקי מזאת תורת המנחה תורה אחת לכל המנחות ושמה משום דכתיב התם והרים ממנו בקומצו מסולת המנחה ומשמנה את כל הלבונה משמע דאיירי בטעונות קמיצה וטעונות שמן ולבונה ובאות סולת לאפוקי מנחת כהנים ומנחת כהן משיח דאין טעונות קמיצה ולא מנחת חוטא ומנחת סוטה דאין טעונות שמן ולבונה ולא מנחת העומר דסולת משמע חטיף וזו באה שעורין ולא כתיב בה סולת אלא גרש ושמן ומיהו בריש פירקין (דף נג.) ילפינן מזאת תורת לענין מצה אפילו מנחת מרחשת אע"ג דבזאת תורת כתיב סולת וזו אינה באה סולת אלא מרחשת ועוד הא רבי שמעון בריש מכילתין דנפקא לן מזאת תורת כל המנחות דאין מחשבה פוסלת בהן והכא בעי קרא לרבווי מנחת העומר ומנחת קנאות (סוטה) ולא נפקא לן מזאת תורת ונראה לפרש דלא שייך הכא למדרש מזאת תורת כלל משום דכתיבי ריבויי ומיעוטי דתלתא ריבויי כתיבי ותלת מיעוטי את המנחה והבאת והקריבה לרבות מאלה והקריב והקריבה והגיש למעט כדמוכחא סוגיה דשמעתין לפיכך צריך לדון מה יש לנו לרבות ומה יש לנו למעט ורבנן דהכא מאלה למעוטי שתי הלחם ולחם הפנים דרשינן כרבי שמעון וכן ה"א דוהקריבה למעוטי מנחת נסכים אבל ה"א דוהגישה למעוטי מנחת כהנים ומנחת כהן משיח לא דרשינן ואי לא דרשינן ליה הכא דרשי' ליה במכילתא אחריתי ומסתבר להו למעוטי הנך טפי ממנחת כהנים ומנחת כהן משיח מתוך סברתו של רבי שמעון גופה דלקמן דמעיקרא אמעט להו והדר אמעט מנחת כהנים ומנחת כהן משיח.

כפי שניתן לראות, התוספות נבוכים מתי אמרינן זאת תורת המנחה ומתי אין אומרים כלל זה, כשבמוקד קושייתם נמצאת הסתירה שבין דיני הגשה שאינם נדרשים מ"זאת תורת המנחה", לבין דין מצה הנלמד מ"זאת תורת המנחה", ואין בידם מענה כללי לשימוש בדרשה זו אלא תירוץ נקודתי שריבה ומיעט הכתוב.

והנה, לפי דברינו דלעיל, יש לומר שהתשובה מתבקשת מאליה, והיא דעיקר קיום הגשה הוא מדיני הבאת המנחה ע"י הבעלים והקרבתה ע"י הכהנים, ולכן איננה כלולה

במאי דילפינן מ"זאת תורת המנחה" ואילו מצה הוי מדיני קדושת החפצא של המנחות, ועל כן היא כלולה ב"זאת תורת המנחה".

ברם, אין הצעה זו כה פשוטה, ולפום ריהטא יש לדחותה שהרי הן הגשה והן מצה כתיבי בפרשת ויקרא במסגרת הקרבת המנחות, וחזרו ונשנו בפרשת צו בפרשיית "וזאת תורת המנחה", ואם כן, מאי שנא ומהיכי תיתי לחלק ביניהם? בזאת נפלה, לכאורה, טענתנו שהגשה היא חובת בעלים בלבד, שהרי אף היא כתובה בצו, וקושיית התוספות שיש לדרוש אותה מ"זאת תורת המנחה" חוזרת וניעורה, ולא ניתן לדחותה ע"י החילוק המוצע שבין הפרשות. הלא ממה נפשך, אם נאמר שמעשים הכתובים בשני המקומות נחשבים גם כקיום בחפצא וכלולים ב"זאת תורת הקרבנות", אזי בתרוייהו נדרוש 'תורה אחת לכל המנחות', ואילו אם נניח שאין לומר 'תורה אחת' ולהשוותם מפני שעיקר מקומם בפרשת ויקרא כחובת בעלים או כחלק ממעשה ההקרבה, הרי שיש לומר כך אף לעניין מצה, והדרא קושייה לדוכתא.

ואכן, השטמ"ק שם (ס"ק ה) כתב שבשאר מנחות מלבד מנחת חוטא, הגשה נלמדת מ"זאת תורת המנחה", והיינו מפני שהיא כתובה בפרשת צו. ואולם, דעת התוספות היא שהסוגיה לא דרשה דיני הגשה מ"זאת התורה", ולדידהו השאלה שרירה וקיימת.

ברם, נראה שעדיין יש מקום לקיים את החילוק המוצע ולא לדחותו, וזאת מפני שסוגיית הש"ס בעניין הגשה שכה הטרידה את התוספות סובבת סחור סחור מסביב לפרשה בויקרא בלבד (פרק ב') ומתמקדת בה, ואין היא לוקחת כלל בחשבון את האמור בפרשת צו (פרק ו'). למרות כפילות הפסוקים והפרשיות בעניין הגשה,³² כל הדרשות המרבות את המנחות השונות להגשה לקוחות מן הפרשה בויקרא, ואין הגמרא נזקקת כלל לפסוק בצו. והכי איתא התם:

מנא הני מילי דתנו רבנן אילו נאמר והבאת אשר יעשה מאלה לה' והקריבה אל הכהן והגישה הייתי אומר אין לי שטעון הגשה אלא קומץ בלבד מנחה מנין תלמוד לומר מנחה מנחת חוטא מנין ת"ל את המנחה ודין הוא נאמר הכא מנחת חובה ונאמר הכא מנחת נדבה מה מנחת נדבה טעונה הגשה אף מנחת חובה טעונה הגשה מה למנחת נדבה שכן טעונה שמן ולבונה מנחת סוטה תוכיח מה למנחת סוטה שכן טעונה תנופה מנחת נדבה תוכיח וחזר הדין לא ראי זה כראי זה

32 א. "והבאת את המנחה אשר יעשה מאלה לה' והקריבה אל הכהן והגישה אל המזבח" (ויקרא ב', ח).

ב. "זאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן לפני ה'" (ויקרא ו', ז).

ולא ראי זה כראי זה הצד השווה שבהן ששוו לקמיצה ושוו להגשה אף אני אביא מנחת חוטא ששוו להן לקמיצה תשוו להן להגשה מה להצד השווה שבהן שכן הוכשרו לבא בעשיר כבעני תאמר במנחת חוטא שלא הוכשרה לבא בעשיר כבעני תלמוד לומר את המנחה רבי שמעון אומר והבאת לרבות מנחת העומר להגשה וכן הוא אומר והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן והקריבה לרבות מנחת סוטה להגשה וכן הוא אומר והקריב אותה אל המזבח (מנחות ס.).

הרי לנו שהסוגיה נזקקה לילפותא ארוכה ומפותלת המתפרשת לאורך עמוד שלם כדי לרבות שאר מנחות להגשה, ולא העלתה כלל בדעתה להשתמש ב"זאת תורת המנחה". לעומת זאת, לעניין דין מצה במנחות - אותה הנגידו התוספות להגשה - פשיטא לסוגיה בריש 'כל המנחות' שניתן לרבות את כל המנחות למצה מ"זאת תורה המנחה", וכדאיתא התם:

בעא מיניה רבי פרידא מרבי אמי מנין לכל המנחות שהן באות מצה מגלן דכתיב בה כתיב בה דלא כתיב בה כתיב בה זאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן לפני ה' אל פני המזבח והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו מצות תאכל אמר ליה מצווה לא קא מיבעיא לי כי קא מיבעיא לי לעכב (מנחות נג.).

והנה, לא רק שהגמרא ריבתה מצה מ"זאת תורת המנחה" אך לא הגשה, אלא שבאותו פסוק עצמו של "זאת תורת המנחה" הגשה כתובה בצמוד ל"זאת תורת המנחה" - הרבה לפני שהכתוב קבע דין מצה - ועם זאת לא מצאו הסוגיות לנכון להשתמש בפסוק זה! אמור מעתה, תהא הסיבה אשר תהא, פשיטא לה לסוגיה שעיקר דין הגשה נלמד מן הפרשה בויקרא ולא מן הפרשה בצו.

לאמיתו של דבר, דברים אלה מפורשים אף בסוגיה נוספת הדנה בהגשה:

א"ל רב כהנא ורב אסי לרב והרי הגשה דתנא בה קרא ולא מעכבא מאן תנא ביה דכתיב זאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן לפני ה' ההוא לקבוע לה מקום הוא דאתא דתניא לפני ה' יכול במערב ת"ל אל פני המזבח אי אל פני המזבח יכול בדרום ת"ל לפני ה' הא כיצד מגישה בקרן דרומית מערבית כנגד חודה של קרן ודיו (מנחות יט:).

הרי לנו, שהגמרא חשבה בשלב הקושיה ששתי הפרשיות של הגשה הינן בבחינת פרשיות כפולות הדנות באותו עניין, ועל כן יש ליישם לגביהן את הכלל ששנה עליו הכתוב לעכב, אך מסקנתה היא שכלל אין כאן שניות, מפני שאין הפסוק בצו בא לקבוע חובת הגשה כשלעצמה אלא רק לקבוע לה מקום.

אמור מעתה, העולה מתוך הסוגיות הוא שעיקר קיום הגשה הוא מצד הבאת הקרבן, ועל רקע זה יש להבין את החילוק המוצע בראש סוגיית ההגשה (שצוטטה לעיל) בין נדבה לחובה. כמו כן, מפני זאת הדגישה המשנה את זהות המקריבים בבואה להגדיר את המנחות החייבות בהגשה, וכדתנן:

ואלו טעונות הגשה ואין טעונות תנופה מנחת הסולת והמחבת ומרחשת והחלות והרקיקין מנחת כהנים ומנחת כהן משיח מנחת נכרים מנחת נשים ומנחת חוטא רבי שמעון אומר מנחת כהנים ומנחת כהן משיח אין בהן הגשה לפי שאין בהן קמיצה וכל שאין בהן קמיצה אין בהן הגשה (מנחות פ"ה, מ"ה).

והנה, אין הדבר צריך תלמוד שאין שום אפשרות לחלק בין מנחת אשה למנחת גבר מבחינת החפצא של הקרבן, וכל חילוק אפשרי ביניהם הוא אך ורק במה שנוגע לדין ההבאה של הבעלים, ועל כן עצם הצורך של המשנה להדגיש את ההגשה במנחת נשים ונכרים מלמדת על היותה של ההגשה קיום בהבאת הבעלים, דבר היוצר את הצורך לדון על חיוב כל אחד מן האישים הללו בנפרד.

עוד יש להביא תימוכין לדברינו שהגשה איננה נובעת מקדושת החפצא משיטת רבי שמעון, היוצרת זיקה בין הגשה לקמיצה, ורואה את ההגשה כחלק מתהליך הקמיצה ("מנחת כהנים ומנחת כהן משיח אין בהן הגשה לפי שאין בהן קמיצה, וכל שאין בהן קמיצה אין בהן הגשה"). אמנם, לדידה ייתכן והגשה הוי קיום במעשה העבודה ולא חובת הבעלים, אך אף הוא סבור שיש לראות את ההגשה כקשורה לפרשה בויקרא ומנותקת מדיני קדושת החפצא דפרשת צו. ויעויין ברש"י ריש פרק ג' דסוטה (יט. ד"ה היה נוטל) שנקט כן אף לדידן: "הגשה נמי תחילת קמיצה היא שאין זר קרב למזבח".

ויש להוסיף דהגשה במנחות מהווה קיום מקביל לסמיכה בזבחים, וכשם דקיי"ל שישנה הקבלה בין עבודות המנחה לעבודות הזבח ונקטינן³³ דקמיצה כנגד שחיטה, נתינה בכלי כנגד קבלה, הולכת המנחה כנגד הולכת הדם והקטרה כנגד זריקה, כן הגשה הוי כנגד סמיכה. כשם שקרבן נשים אישתני לעניין סמיכה מקרבן דגברי, וקרבן הנכרי מקרבן ישראל,³⁴ כן ישנה הו"א כזו לעניין הגשה, וכשם שסמיכה קשורה בטבורה לשחיטה ובעיני תיכף לסמיכה שחיטה, כך ההגשה נחשבת כתחילת קמיצה. והטעם לכך ברור, והוא דבשניהם זהו שלב המעבר מן הבעלים למזבח וישנו קיום הבאה של הבעלים המתקיים בסמיכה ובהגשה.

33 מנחות יב; יג. .

34 מנחות סא; צג. .

לאור זאת קמה וגם ניצבה תשובתנו, ומובן מדוע הגשה אינה נדרשת מ"זאת תורת המנחה" האמורה בפרשת צו. "זאת תורת המנחה" קשורה לקדושת המנחה, ואילו הגשה היא קיום בהבאת הבעלים, האמורה דווקא בויקרא ואינה נובעת מקדושת החפצא. תפישה זו, שחובת הגשה הינה חובת בעלים ו/או חלק ממעשה ההקרבה, אך לא מצווה הקשורה לקדושת המנחה, נובעת מכך שעיקר פרשת הגשה כתוב בויקרא ואין לנו ללומדו מפרשת צו, כפי שעולה מתוך הסוגיה, וכל מה שניתן לדלות מן הפרשה בצו הוא מקום ההגשה בלבד.

ברם, יש להעיר דנחלקו הראשונים אי הגשה בעיא כהונה או לא, ושלוש דעות

בנדון:

א. דעת הרמב"ן וסיעתו³⁵ דהגשה בעיא כהונה.

ב. דעת התוספות במנחות³⁶ דבעינן כהן מפני שאין זר קרב אצל המזבח.

ג. דעת התוספות במגילה³⁷ דזר כשר להגשה.

לפום ריהטא, כל המתבונן בפסוקים בויקרא פרק ב' יסכים עם בעלי התוספות במגילה, היות שהכתוב מתאר את הבעלים כמגישים את המנחה ואין הכהנים מוזכרים אלא מקמיצה ואילך, וכפי דקיימא לן דמקמיצה ואילך מצוות כהונה (מנחות ט). לעומת זאת, הלומד את פרשת צו יבחין מיד שכתוב שם במפורש: "וזאת תורת המנחה הקרב אתה בני אהרן לפני ה' אל פני המזבח" (ו', ז), ודברי הרמב"ן דבעינן כהונה נראים כמוכחים, ואילו שיטת התוספות קשה ביותר.

בעל כרחנו, עלינו לקבוע שנחלקו הראשונים הללו בהבנת עניינה של פרשת צו כלפי מצוות הגשה. לדעת הרמב"ן, הפרשה בצו מחדשת עיקרון נוסף בדין הגשה, והוא שבהגשה איכא נמי קיום בקדושת החפצא המתקדשת ע"י מגעה עם המזבח. לדידו, קביעת הגמרא בדף יט: שלא שנה עליו הכתוב לעכב בעניין הגשה מפני שהפסוק שבפרשת צו "לקבוע לה מקום הוא דאתא", מלמדת שיש שני דינים שונים בהגשה, ולכל אחד מהם יש את פרשתו הראויה שנקבע לה מקומה. לפיכך אין כפילות בין ויקרא לצו ולא ניתן לומר ששנה עליו הכתוב לעכב. במלים אחרות, משמעותה העמוקה יותר של קביעת הגמרא ד"לקבוע לה מקום הוא דאתא" היא שיש קיום נוסף

35 רמב"ן עה"ת ויקרא ב', ב; רמב"ן קידושין לו. ד"ה הגשות; חידושי הריטב"א שם ד"ה הגשה. וכן כתבו התוס' והרא"ש שם.

36 תוס' מנחות ט. ד"ה מקמיצה. ועיין רש"י סוטה יט. ד"ה היה נוטל, ובמקורות המובאים בספר כנסת הראשונים, מנחות יט: ס"ק כו-לב. הרב אילן שם העיר על התפישות השונות בהבנת המושג "וכי תעלה על דעתך שזר קרב אצל המזבח" והשלכותיהם לענייננו, עי"ש.

37 כ: ד"ה לקמיצה.

של קדושה, ולכן בעינין קביעת המקום לפני ה'. עצם הצורך בקביעות מקום משמש כהוכחה שמדובר בקיום שונה. קיום זה נובע מן הפרשה בצו ועל כן הוא מחייב כהונה, ככל דיני פרשת צו הנאמרים לאהרן ולבניו, היות שאיננו חובת בעלים אלא קיום בקדושת הקרבן. זוהי כוונת הרמב"ן בקובעו שהכלל "מקמיצה ואילך מצוות כהונה" מתייחס למצוות האמורות בפרשת ויקרא בלבד, וקובע את הגבול שבין הבאת הקרבן למעשה הקרבנות, בעוד האמור בפרשת צו איננו כלול בקביעה זו מפני שעניינו ודיניו שונים מן היסוד. לדידו, ניחא נמי הא שקרבן אשה ונכרי חייבים בהגשה, ודלא כסמיכה. והיינו מפני שדין הגשה כחובת הבעלים אכן אינו שייך לגביהם, כשם שאין להם סמיכה, אלא דאיכא בהגשה קיום נוסף מפאת החפצא והוא המחייב הגשה בקרבן נשים ונכרים.

לאור זאת, היינו מצפים שאליבא דהרמב"ן נוכל ללמוד הגשה מ"תורה אחת", שהרי יש בה קיום בפני עצמו מצד קדושת הקרבן המאפשר לדרוש אותה מ"תורה אחת" ולכוללה בכלל המנחות. ואכן כך מצינו בשטמ"ק, וכנזכר לעיל, אלא שלא משמע כן מדברי הגמרא, וקשיא לרמב"ן. לאור זאת, נצטרך לבחור בחד מתרתי:

א. אף לרמב"ן, עיקר הגשה כי כתיב בויקרא הוא דכתיב, ואין ללמוד הגשה כחייב במנחה מ"וזאת תורת המנחה" האמור בצו, ולא ילפינן מן הפסוק בצו חובת הגשה בפני עצמה אלא רק דאם יש הגשה, אזי יש בו קיום נוסף. דין ההגשה האמור בצו איננו יוצר חיוב הגשה אלא רק משמש קומה שנייה הנתון על גבי חובת ההגשה של ויקרא, ואיננו קיים בלעדיה.

ב. לחלופין, ניתן לומר שהרמב"ן אכן חלוק באופן עקרוני על התוספות, וסבור שיש ב' דינים בהגשה הנובעים מהופעתה הכפולה בפרשות ויקרא וצו, והא דלא דרשינן 'תורה אחת' הוא מסיבות צדדיות כלשהן, בין אם אלו שהביאו התוספות שציטטנו לעיל, ובין אם מנימוקים אחרים כלשהם.

לעומת זאת, בעלי התוספות ראו את הזכרת ההגשה בפרשת צו כנספחת לזו שבויקרא, וכמוזכרת אגב אורחא על מנת להוסיף פרט בעניין קביעות המקום, ואין ללמוד ממנה לעניין כהונה. לכן, הסוגיה בדף ס. לא נעזרה בה ולא דרשה ממנה אף דין, נתון המוכיח כי אין ללמוד את דיני ההגשה אלא מן הפסוקים שבפרשת ויקרא, שמהם עולה, כאמור, שיש להכשיר הגשה בזר.

סוף דבר, עולה מתוך הסוגיות שאף לעניין הגשה יש לחלק בין פרשת ויקרא לפרשת צו, ובזה מיושבת קושיית התוספות שפתחנו בה. כמו כן, שוב מוכחת כאן הטענה שאין לדרוש "תורה אחת" אלא בנוגע למצוות האמורות בפרשת צו ונובעות מקדושת הקרבן, אך אין להשתמש בילפותא זו כלפי הדינים האמורים בפרשת ויקרא

ונובעים ממעשה ההקרבה. אשר על כן, הגמרא דרשה את דיני המצה במנחות מ"תורה אחת", אך לא את דיני ההגשה, וכמו שכתבנו.

ט

לאור החילוק המוצע שבין פרשות ויקרא וצו, יש לשוב ולהידרש למקומה של מצוות האכילה במסגרת הקרבן. כידוע, האריכו האחרונים לדון אי קיום אכילת קדשים הוי קיום גברא של הכהן האוכל, המקיים בזה מצווה אישית, או דאינו אלא דין בקרבן שהוא חייב להיאכל מפאת קדושתו. שורש העניין בברייתא דתורת כהנים המצוטטת בסוגיה ביבמות (מ), ובמחלוקת הראשונים אם מצוות אכילת קדשים הוי דווקא בכהן העובד או דליכא קפידא בכך.³⁸ בעקבות זאת, האחרונים הרחיבו את הדיון לשיעור המצווה, דרך האכילה וכיו"ב, תוך כדי השוואה למצוות אכילה בכל התורה כולה. והנה החתם סופר ובית הלוי טענו שיש לחלק ביניהם ביחס לגדר חובת האכילה. וכך כתב החתם סופר בנידון:

דלפי עניות דעתי אין מצות עשה מחויב על האוכל קדשים שיאכל כזית, דאם כן לא היו רשאים לחלק הקדשים לכמה כהנים שיגיע לאחד כפול ואין שום אחד מהם מקיים מצות עשה בכל הקדשים, חוץ מפסח שבו מחויב כל אחד לאכול כזית, אבל שארי קדשים מצות עשה הוא שיהיה זה הלחם הפנים או המנחה והחטאות נאכלים ולא יותירו ממנו, ובהצטרפם יחד לאכלו כולו נתקיים מצות עשה 'ואכלו אותם אשר כופר בהם' (או"ח, סי' ק"מ).

לעומתם, מפרשים אחרים מגדולי האחרונים סבורים שיש להשוות את מצוות אכילת הקדשים לשאר מילי דאכילה של מצוות.³⁹ והנה, לפי דברינו, סיעתא גדולה לעמדת החתם סופר ובית הלוי ניתן לשאוב ממיקום המצווה בסדר הפרשיות. לאורך פרשת ויקרא, לא מוזכרת כלל מצוות אכילה בקרבנות, אלא אך ורק ד' עבודות הדם וההקטרה בלבד, ואילו אכילה מאן דכר שמיה, ולא בא זכרה של מצוות אכילה אלא בפרשת צו בלבד. משמעות העניין ברורה: האכילה איננה נובעת מחובת הבאת הקרבן וקיום כפרתו של המקריב, אלא היא נעוצה בהיות הקרבן לחמו של מזבח ובמצוות הכהנים הנגזרות מקדושת החפצא.

38 עיין תוס' יבמות מ. ד"ה רצה; מאירי יבמות לט: ד"ה כיוצא בה; פ' הראב"ד והר"ש לספרא, פרשת צו, פרשתא ב, ה"ט; רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"י, ה"א-ג.

39 עיין שו"ת חתם סופר או"ח סימנים מ"ט, ק"מ; בית הלוי ח"א, סי' ב' ס"ק ז; שם, ח"ג סי' נ"א ס"ק ג-ד; מנחת חינוך מצווה קל"ד, ובמקורות המובאים בהערות מהדורת מכון ירושלים שם.

ברם, לאור דברינו לעיל בעניין ההפרש שבין פרשות ויקרא וצו, יש לקבוע שכל האמור בפיסקא הקודמת תקף לגבי זבחים בלבד, אשר בהם לא מוזכרת מצוות אכילה כלל ועיקר בפרשת ויקרא, אך אין הדברים נכונים ביחס למנחות, שהרי אכילת שיירי מנחות מופיעה בפרק ב' בויקרא בהבלטה. הבדל זה במיקום דין האכילה מורה על חילוק בסיסי יותר: מצוות אכילת שיירי מנחות חלוקה ממצוות אכילת בשר קדשים בעצם מהותה, דבמנחות יש לראות את מצוות האכילה כקיום הקרבה, ואילו בזבחים איננו כן. ואכן, מצינו כמה ביטויים לכך.

ראשית, הרמב"ם והנמשכים אחריו מנו את מצוות אכילת מנחות כמצווה נפרדת ממצוות אכילת בשר קדשים, ולא כללום במצווה אחת. לפום ריהטא, הפרדתן לשתי מצוות היא קשה, ונוגדת את הכללים שהרמב"ם עצמו קבע בספר המצוות, וכבר האריך להקשות כן רי"פ פערלא בביאורו לסה"מ לרס"ג (ח"א, דף שעו, ע"ב מדפי הספר). תמצית קושייתו היא, דאם האכילה הוי קיום פרטי בקרבן הנקרב - אין למנותו כלל, מפני דהוי חלק מחלקי המצווה שאין למנותו כמצווה בפני עצמו, ואם הוי דין כללי בקרבנות ועל כן ניתן למנותו - וכל זה לפי הכללים שהרמב"ם עצמו השריש בשורש ה"ב - אזי אין להחשיב את האכילה אלא כמצווה אחת ולא כשתי מצוות נפרדות. ברם, התירוץ פשוט והוא דשאני אכילת מנחות מזבחים, ועל כן יש כאן שני עקרונות שונים ולא ניתן לכללם יחד, וכל אחד הוי מצווה בפני עצמה. ועיי"ש שהביא כן בשם האחרונים ז"ל (אך לא פירטם בשם) ודחה את דבריהם, אך במסגרת שיטת הרמב"ם בהחלט נראים דבריהם דשאני מנחות מזבחים.

כמו כן, כבר הוזכר לעיל שנחלקו הראשונים ביבמות (מ.) אם מצוות אכילה היא דווקא בכהן העובד או לא. ועיין במנחת חינוך (מצווה קל"ד, ס"ק ו במהד' מכוון ירושלים) שכתב דהיינו דווקא במנחות ולא בזבחים, וכן הביא הרי"פ פערלא בשם האחרונים שם. ואף זה מתבאר לאור דברינו, דאכילת מנחות הוי חלק מסדר העבודה ועל כן איכא קיום ומצווה בכהן העובד, דעל ידי כך נחשב כחלק מרצף העבודה, ואילו בזבחים אין בזה קיום הקרבה, ועל כן אין הכהן העובד מעלה או מוריד.

וטעם הדבר הוא, דבמנחות השתתפותו של האדם כמקריב נחשבת למרכיב מהותי יותר של הקיום מאשר בזבחים, וכמה וכמה ראיות לכך, אך אין כאן המקום להרחיב בזה, ולא באנו אלא להצביע על מיקום הפרשיות כמגלה על טיב הקיום, ותו לא מידי.

י

הגדרתם הכפולה של הקרבנות כקדושים בקדושת החפצא מפאת עצמם, מעבר לקיום הקרבנתם כקרבן, עומדת אף בבסיס הלכה נוספת בעניין הקרבנות - הקדשתם בכלי. קיימא לן דכל קרבן טעון קידוש כפול, כמבואר בברייתא של סדר מנחות (תוספתא מנחות פ"א, ה"ז), המובאת בריש פרק היה מביא (סוטה יד:). ועיין שם בגמרא שכל מנחה מתקדשת בכלי קודם קמיצה ואחר קמיצה, ובדומה לקידוש הדם בזבח:

ונוטנו לתוך כלי שרת ומקדשו בכלי שרת. למה לי, הא קדשה חדא זימנא? מידי דהוה אדם, דם אע"ג דקדישתיה סכין בצואר בהמה, הדר מקדיש ליה בכלי שרת, הכא נמי לא שנא.

ברם, אם הגמרא הקבילה את הקדשת זבחים ומנחות, ועל ידי כך מצאה מקור לקידוש הכפול במנחות, הרי שלא ביארה את הצורך בהקדשה הכפולה בזבח, ועדיין שאלתה "למה לי הא קדשה חדא זימנא" מהדהדת כלפי קידוש הדם.

והנה, אם הגמרא בסוטה עמדה על כך שהן סכין והן כלי שרת מקדשים את הדם, הרי שהגמרא במנחות עח: הצביעה על החילוקים שביניהם:

רב פפא אמר דכולי עלמא כלי שרת מקדשין שלא מדעת והכא בסכין קא מיפלגי, מר סבר סכין מקדשת ככלי שרת, ומר סבר סכין כיוון דלית ליה תוך אינה מקדשת ככלי שרת.

ואיכא דאמרי רב פפא אמר דכולי עלמא כלי שרת אין מקדשין אלא מדעת, והכא בסכין קא מיפלגי מר סבר סכין אלימא מכלי שרת דאע"ג דלית ליה תוך מיקדשה, ומר סבר סכין לא אלימא ליה מכלי שרת.

באם נשאל לפשר ההבדל שבין סכין לכלי שרת, יש לבארו על פי היסוד שייסד המקדש דוד (סי' ג', ס"ק א) בעניין קדושת כלי, והוא דאיכא ב' מקדשין:

א. מתן בכלי שרת מקדש מפאת קדושת הכלי והמגע עמו, וילפינן לה מדכתיב "כל הנוגע בהם יקדש" (עיי' זבחים פז:).

ב. תהליך ההקרבה והכנת הקרבן ליקרב מקדשים, אף אם אינם נעשים ע"י כלי שרת, וזאת מפני שהמעשה, ולא הכלי דווקא, מקדש. ויעויין בדבריו שהביא כמה דוגמאות לכך: אפיית לחם הפנים, כתישת הקטורת במכתשת ושיוף עצי המערכה. ואלו דבריו שם בעניין לחם הפנים:

דזה דהתנור מקדש אינו כשאר קידוש כלי שרת דמתן בכלי מקדש, דהכא הוא מין קידוש אחר דעשייתן ותיקונן של הלחם היא המקדשת אותן וכמה שכתבו דקרמו

פניהן היינו תחילת עשייתן וההוא קרומא חשיב להכשיר ליפסל בטבול יום וכו' כמו שחיטה דקדשי קדשים, אלמא דהקרימה עצמה מקדשת שהיא תחילת עשייתן [או כלשון רבינו גרשום: 'תחילת תיקונן'], והוא ענין קידוש אחר דהתיקון מקדש.

בדבריו כבר מובלע שעניין קידוש סכין השחיטה את הדם הוא מפאת היותו חלק מתהליך ההקרבה, ואין לך ראייה גדולה מזו שלהרבה ראשונים כלל לא בעינן כלי שרת לשחיטה, ואף על פי כן הדם מתקדש על ידו.⁴⁰ ואף אם בעינן כלי, עדיין יש לומר שאיננו מתקדש מפאת המגע עם הכלי כשלעצמו - שהרי אין לו תוך - אלא מפני שהוי תחילתו של תהליך ההקרבה. לכן, בעינן תרי קידושי; הראשון חל על ידי הסכין המקדש את הדם כעומד ליקרב על גבי מזבח, ואילו השני נעשה על ידי קבלת הדם בכלי שרת, ותפקידו להעניק לו את קדושת החפצא שלו כקרובן.

מעתה, מובנת היטב משמעות שיטתו של רב פפא בענין קידוש שלא מדעת המחלקת בין קידוש הדם ע"י הסכין לקידושו בכלי שרת. בין אם נאמץ את הלישנא קמא ובין אם נקבל את הלישנא בתרא בסוגיה, שורש שיטתו זהה: קידוש הסכין הוא מפני תהליך ההקרבה ולא מפאת המגע עם כלי השרת, ולא נחלקו הלישנות אלא בנפקא מינות הנובעות מכך. אליבא דלישנא קמא, מגע כלי שרת מקדש אף שלא מדעת מפני שקדושתו נוצרת על ידי הנוכחות בתוך הכלי והמגע עימו ולא מפאת האדם המקדש, ועל כן אין צריך דעת בקדושה הנוצרת על בסיס "כל הנוגע בהם יקדש". לעומת זאת, "סכין כיוון דלית ליה תוך אינה מקדשת ככלי שרת", ועל כן קידוש הסכין נובע ממעשה ההקרבה, ולא מעצם המגע עם הסכין, ולכך צריך את דעתו של המקריב, ואילו אליבא דלישנא בתרא, קידוש הדם ע"י החפצא מצריך דעת, אך הסכין "אלימא מכלי שרת דאף על גב דלית ליה תוך מיקדשה", דהיינו שאין הדם מתקדש מפני עצם המגע עם הסכין, ולכן אין דיני מגע כלי שרת אמורים לגביו, ועצם ההתקדמות בתהליך ההקרבה יכולה לקדש אף ללא דעת.⁴¹

ועיין בריטב"א בחולין, שהבחין בין קידוש ע"י הסכין לקידוש ע"י כלי שרת אף ביחס לתוצאת הקידוש:

40 תוס' זבחים מז. ד"ה קדשי קדשים, ובמקבילות. ואכן, המעיין שם יראה שקושיות התוס' על שיטה זו נסובות סביב לקידוש הדם על ידי הסכין והצורך בכלי שרת לכך.

41 לשתי הלישנות, ישנו מאן דאמר נוסף החולק ומשווה בין קדושת סכין לקדושת כלי שרת, ויש מקום לטעון שבזה גופא נחלקו. ואולם, נראה יותר שהעיקרון מוסכם על כולי עלמא והוא היוצר את הצורך בקידוש הכפול, ולא נחלקו אלא בדבר השאלה האם חילוק זה משפיע על הצורך בדעת לקידוש או שדעת נצרכת/אינה נצרכת בכל אנפי ביחס לקידוש כלי שרת. במלים אחרות, מחלוקתם היא מחלוקת בדיני דעת כמקדשת, ולא ביסוד שחיטה כמקדשת.

דסכין דמוקדשין כלי שרת הוא לקדש הדם קצת... [אך] אינה גומרת קדושת דם לגמרי עד קבלתו... מכיוון דמקדשא דם בצואר קצת... אינה טעונה כלי שרת גמור ליפסל ביוצא, ונפקא מיניה נמי שעושין אותו של עץ (ג. ד"ה אבל המחזור).

כמובן, שמעולם לא שמענו ולא ראינו מהו "קצת קידוש" והביטוי כשלעצמו אינו מובן, ולא ניתן לתת לו משמעות אלא מתוך הבנה שיש שני מקדשים בדם, וקידוש קצת היינו שיש את אחד המקדשים ולא את השני, והדברים מתבארים היטב לאור המבואר בעניין קידוש הסכין את הדם. הסכין מקדש כתחילת הקרבה, אך אין לו קדושת כלי שרת בפני עצמו; לכן, ניתן לעשותו מעץ לכולי עלמא, מפני שגם התנאים המצריכים מתכת לכלי שרת⁴² סבורים כן רק לגבי קדושת הכלי כגורם בפני עצמו, אך לתפקודו ככלי בתהליך ההקרבה אין צריך דווקא מתכת לקדש. כמו כן, הדם אינו נפסל ביוצא, היות שלדעת הריטב"א פסול יוצא תלוי בקדושת מקום דווקא, וזו קשורה לכלי ככלי קיבול וכ'מקום'.

והנה, למרות שהמהלך הנ"ל מבית מדרשו של המקדש דוד נכון ומשכנע כשלעצמו, ודפח"ח, יש לשוב ולשלב במסגרת כפל הפנים של פרשות ויקרא וצו שעמדנו עליהם. קדושת כלי שרת המקדשת בתורת מגע בכלי יונקת מפרשת צו, העוסקת בקדושת החפצא של הקרבן באשר היא ולא בתהליך הקרבתו, ואילו קידוש הדם ע"י השחיטה משקף את האמור בפרשת ויקרא, המתמקדת בהבאת הקרבן ובתהליך הקרבתו, ולשם כך יש צורך לקדש את הדם בתהליך ההקרבה דווקא.

כפילות זאת מוצאת את ביטויה בהרבה מהלכות הקידוש, עם כהנה וכהנה נפקא מינות שאין כאן המקום להאריך בהן, ולכן נסתפק בהצבעה על התבנית הבסיסית ביותר של דיני קידוש: החלוקה שבין קדוש ליפסל לקדוש ליקרב, המועלה ע"י הגמרא במקומות שונים⁴³. באופן בסיסי, ניתן לטעון ש'קדוש ליפסל' נוצר כאשר יש קדושת כלי אף ללא אפשרות להקרבה, ומכוח נוכחותו בכלי כשלעצמה. שכן, למרות שהקרבן עדיין אינו עומד ליקרב, הרי שהמגע בכלי השרת מקדש אותו ויוצר קדושה הנעוצה בחפצא כשלעצמו, ולא מפאת ייעודו כעומד להקרבה. במילים אחרות, שורש קדושתו יונק מפרשת צו ולא מפרשת ויקרא.

42 עיין מנחות כח:.

43 עיין יומא כט.; זבחים פח.; מנחות ז., פז:; ק. .

יא

מעיקרי תורת הקרבנות ועולם הקדשים הם דיני לשמה. בדברינו לעיל, נגענו בהם מקופיא להדגמת עיקרון "תורה אחת לכל הקרבנות", ועתה עלינו לשוב ולהידרש לאותה נקודה ולבחון אותה ביתר הרחבה.

העולה מתוך מסקנת הסוגיה בזבחים ט: שנדונה למעלה הוא, שלא אמרין "תורה אחת לכל החטאות/המנחות" לעניין לשמה, ועל כן חטאת חלב ששחטה לשם חטאת נחשון או נזיר נחשבת שלא לשמה ופסולה. הטעם לכך, כפי שהסברנו בדברינו למעלה, הוא שלשמה תלוי בקיום ההקרבה ולא בהגדרת החפצא של הקרבן, ולכן אין אומרים בו "תורה אחת" שהוא כלל התלוי בקדושת החפצא של הקרבן. בדברינו שם קשרנו בין "וזאת תורת החטאת/המנחה" לבין פסוק הסיום של "זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמילואים ולזבח השלמים", המסכם את פרשיות "וזאת תורת..." של פרשת צו, וקבענו ששני הפסוקים אמורים כלפי קדושת הקרבן דווקא ונובעים מאותו המקור, ולכן כל סוגי הדינים הקשורים לקדושת החפצא של הקרבן ניתנים להילמד גם מגוף הפרשה וגם מן הפסוק המסיים, ואילו הדינים הקשורים בתהליך ההקרבה אינם יכולים להילמד מפסוק זה, כשם שאינם נלמדים מכלל פסוקי פרשת צו, באשר הוא מושרש כולו במימד החפצא של הקרבן בלבד.

לכאורה, יש לבעל דין לצווח ככרוכיא ולהקשות על קביעה זו, שהרי תלמוד ערוך בידינו דמקור דין שלא לשמה בחטאת⁴⁴ הוא מקרא ד"זאת התורה". והכי איתא התם:

44 ויש להעיר שהיה מקום לטעון שאף פסח נלמד מפורשות מ"זאת התורה", וזאת לאור הסוגיה בזבחים ז: - "פסח מנלן דכתיב שמור את חדש האביב ועשית פסח שיהו כל עשיותיו לשם פסח... רב אשי אמר הואיל וגלי גלי לא אמרין אלא [עבודות] מנלן דכתיב זאת התורה לעולה ולמנחה וגו' ותניא ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם זה בכור ומעשר ופסח הקישו הכתוב לשלמים מה שלמים בין שינוי קודש בין שינוי בעלים בעינן למצווה אף כל בין שינוי קודש בין שינוי בעלים למצווה וכשלמים מה שלמים בין זביחה בין שאר עבודות לא חלקת בהן למצווה אף פסח לא תחלוק בו בין זביחה לשאר עבודות לעכב". ברם, המעיין יראה שאין פסול שלא לשמה של פסח נלמד מן ההיקש לשלמים מ"זאת התורה", אלא רק הגדרת העבודות בהם פסול שלא לשמה חל, ואילו הפסול עצמו נדרש מן הפסוקים המובאים לעיל בסוגיה. אמנם, מקום היה לבעל דין לחלוק ולומר שגם הגדרת העבודות איננה ניתנת להילמד משלמים לפסח, אך תשובתו בצדו, שלדעת רב אשי הגדרת העבודות הפוסלות אינה תלויה בטיב הפסול היחודי לכל קרבן, אלא בקביעת העבודות בתהליך ההקרבה בהם נתפסות מחשבות פוסלות.

חטאת מנלן? דכתיב 'ושחט אותה לחטאת' שתהא שחיטה לשם חטאת... אלא אמר קרא 'זאת התורה לעולה ולמנחה וגו', הקישו הכתוב לשלמים מה שלמים בין שנוי קדש בין שנוי בעלים בעינן לשמן למצווה, אף חטאת בין שנוי קדש בין שנוי בעלים בעינן לשמן למצווה. הילכך מצווה משלמים, והנך קראי לעכב (ח.).

לכאורה, אין לך סתירה מפורשת מזו; ואם לא די בכך, יש להדגיש שאין זו ילפותא פרטית לחטאת, שהרי, לאמיתו של דבר, דיני שלא לשמה בכל הקרבנות נלמדו מ"זאת התורה", וכמפורש במסקנת הסוגיה הנרחבת העוסקת בכך בריש זבחים:

אשכחן שלמים, שאר כל קדשים מנלן? וכי תימא נילף משלמים, מה לשלמים שכן טעונין סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק. אלא אמר קרא: 'זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמילואים ולזבח השלמים', היקישן הכתוב לשלמים מה שלמים בין שנוי קודש בין שנוי בעלים בעינן לשמה, אף כל בין שנוי קודש בין שנוי בעלים בעינן לשמה (ד:).

ממילא, אם נרצה לקיים את הזיקה המסתברת ביותר שבין "וזאת תורת..." לבין "זאת התורה לעולה, למנחה...", נראה שאין מנוס מלקבוע שיש כאן מחלוקת הסוגיות, כשהסוגיה בדף ט: סבורה שדין שלא לשמה תלוי בקיום ההקרבה, ואילו קודמותיה מייחסות את הפסול לחפצא של הקרבן,⁴⁵ או לחלופין לדחות את קביעתנו המשווה את תחומי הדינים של שני הפסוקים.

ברם, אם נתבונן בדיני שלא לשמה, נראה שאין בזה קושיה כלל ועיקר ואין דברינו נסתרים מכך, והוא די שחלק בין דין שלא לשמה הכללי, הנוהג בכל הקרבנות שכשרים אך לא עולים לבעלים לשם חובה, לבין פסול שלא לשמה בחטאת ובפסח. כפי שניתן לראות, מעולם לא הקישה הסוגיה פסול שלא לשמה בחטאת ובפסח לשאר הקרבנות (שהרי שאר הקרבנות אינם פסולים בשלא לשמה), ורק לעניין שלא לשמה כדין כללי הנוהג בכל הקרבנות אך אינו פוסלם, הסיקה הסוגיה שיש ללמוד מ"וזאת

45 אמנם, אין זה כה קשה לטעון במקרה דידן למחלוקת הסוגיות, שהרי הסוגיה עצמה בדף ט: שינתה את עמדתה במרוצת הסוגיה; הרי חזינן מהא דהדרה בה ממה שבתחילה רצתה ללמוד מ"וזאת תורת החטאת", שהאמוראים התחבטו בדילמה זו ושינו את עמדתם מפני שהכירו שיש בה פנים לכאן ולכאן, ואם כן, כשם שמצינו שהסוגיה חזרה בה מראשיתה לאחריה, כך יכלה לחזור בה אף מן הילפותות שהוצעו בסוגיה קודמת ולדחותן. במלים אחרות, לא רחוקה או נפלאה היא הטענה שהילפותות מ"זאת התורה" משקפות עמדה אחת שעלתה בדיונים של האמוראים אך שלא התקבלה על דעת מסקנת הסוגיה בדף ט: ברם, אם נטען כן, אזי שאלת המקור לכל דיני שלא לשמה הנדון בסוגיות הקודמות תשוב במלא עוזה כלפי דעה זו.

התורה" שיש תורה אחת לכל הקרבנות. לכן יש לומר שדין שלא לשמה הנוהג בכל הקרבנות תלוי בהגדרת הקרבנות לעניין קדושת החפצא שלהם, ונדרש מ"וזאת התורה" המסכם את פרשת צו ודיני קדושת החפצא של הקרבנות, ואילו שלא לשמה הפוסל בחטאת ובפסח יונק מיסוד אחר, והוא מחשבת שלא לשמה לעניין קיום הקרבתם.

ואכן, כל הדיון בסוגיה בדף ט: בה פתחנו ואשר עליה אנו דנים עוסק בפסול חטאת לשם חטאת נחשון או חטאת נזיר, ולא בדין שלא לשמה הכללי של כלל הקרבנות. לכן מתמקדת שם הסוגיה בקיום הקרבן ולא בקדושת החפצא שלו, ובעקבות זאת היא קובעת שחטאת נזיר או מצורע הינן עולות. ואולם, לו לא היה רובד נוסף של שלא לשמה בחטאת, ולא היינו דנים אלא בנוגע לדין שלא לשמה האמור בכל הקרבנות, אזי ודאי שחטאת נחשון או נזיר היו נחשבות כחטאות ולא כעולות לעניין שלא לשמה, וחטאת חלב שהיתה נשחטת לשם חטאת נחשון היתה נחשבת כנשחטת לשמה.

נפקא מינה פשוטה מסתעפת מקביעה זו, בעניין החילוק בהגדרת שלא לשמה לעניין פסול חטאת לעומת שאר הקרבנות, והיא דין השוחט אשם הבא על חטא כאשם גזילות או מעילות, לשם אשם נזיר או מצורע, שהרי באשם ליכא פסול שלא לשמה דחטאת, ואין לו אלא דין שלא לשמה הנוהג בכל הקרבנות.⁴⁶ והנה, למרות כל הסוגיות הדנות בדיני שלא לשמה בריש זבחים ומנחות, לא מצינו הכרעה בדבר מדינא דגמרא. אמנם, בפירוש רש"י [כ"י] למנחות (פט: ד"ה אשם מצורע) נקט בפשיטות דאשם מצורע ששחטו "לשם אשם אחר" הוי שלא לשמה, אך לא הביא לכך מקור או נימוק. ועוד יעויין בקרן אורה (זבחים ט: ד"ה ואכתיו) שהסתפק בכך ולא עלה בידו להכריע לכאן או לכאן. ברם, לאור דברינו, יש לטעון שדין לשמה הכללי של כל הקרבנות והגדרת סוגי הקרבנות תלוי בקדושת החפצא, וכל קרבן שיש לו שם אשם בחפצא, וחלים עליו דיני אשם מפאת קדושתו, הויא שם אחד עם שאר האשמות. על כן השוחט אשם גזילות לשם אשם מצורע או להיפך - נחשב כשוחט לשמה, אף על גב שקיום הקרבתם שונה לחלוטין.

עוד יש להעיר בנדון זה של הגדרת הקרבן לעניין שלא לשמה, שעל אף שהסוגיה בזבחים ט: נקטה בפשיטות שפסול שלא לשמה תלוי בקיום הקרבן, ודייקה מדברי רבי שמעון שאף במנחות לא אמרינן "תורה אחת לכל המנחות" ביחס לדין לשמה, הרי שבגמרא במנחות (ב:) נחלקו בכך גדולי האמוראים. ובעוד ששיטות רבה ורב אשי

46 עיין זבחים ה.-: בעניין שלא לשמה באשם.

המובאות שם תואמות את הסוגיה בזבחים ועולות בקנה אחד עמה, הרי שרבא חולק על כך וסבירא ליה דלרבי שמעון אמרינן "תורה אחת לכל המנחות" אף לעניין שלא לשמה, וליכא פסול שלא לשמה אם החליף מנחה במנחה, ודלא כסוגיה בזבחים.

לאור הנאמר עד כה, שיטת רבא מובנת ביותר: מחלוקת רבי שמעון ורבנן סובבת סביב לשאלה זו גופא של הגדרת הקרבן לעניין דין שלא לשמה, אי אזלינן בתר קיום הקרבן או בתר קדושת החפצא, דלרבנן הקיום הוא הקובע, ואילו לרבי שמעון קדושת הקרבן היא הקובעת. היות ומצינו שקדושת החפצא היא הגורם הקובע לעניין דין שלא לשמה הכללי, סבירא ליה לרבי שמעון שכך הם פני הדברים אף לעניין דין שלא לשמה בחטאת, ואילו רבנן פליגי וסבירא להו שלא דמי פסול שלא לשמה דחטאת ופסח התלויים בקיום הקרבן, לדין שלא לשמה הכללי התלוי בהגדרת החפצא.

לכן השוותה הגמרא דין חטאת חלב לשם חטאת נזיר, למחלוקת רבי שמעון ורבנן בעניין שלא לשמה ממנחה למנחה, וקבעה דלשיטת רבי שמעון המכשיר במנחה לשם מנחה אחרת - ואפילו במנחת נדבה לשם מנחת חוטא⁴⁷ אשר ודאי יש לה קיום שונה - מפאת "תורה אחת לכל המנחות", אזי אף בחטאת חלב לשם חטאת נזיר או מצורע יכשיר רבי שמעון, מפאת "תורה אחת לכל החטאות", ולא נאמר לדעתו "עולות בהדיהו נינהו".

לפום ריהטא, דברי הגמרא אינם מובנים כלל ועיקר: מה בכך ש"תורה אחת לכל החטאות", הלא זאת גופא היא השאלה העומדת לדיון - האם הקרבנות הללו הינם חטאות או עולות. ואם אינם חטאות אלא עולות - מה בכך ש"תורה אחת לכל החטאות", הלא אין הם חטאות אלא עולות! וממילא, ברור שלא ניתן להביא ראיה משיטת רבי שמעון: רבי שמעון רק קבע שתורה אחת לכל הקרבנות בני אותו המין, אך אין בדבריו רמז לשאלה האם חטאת נזיר נחשבת כחטאת או כעולה, ותימה גדולה כיצד יכלה הסוגיה להוכיח משיטתו לעניין זה?

ברם, לאור הצעתנו דלעיל הדברים מאירים, והיינו דדרשת "תורה אחת" נאמרה כלפי קדושת החפצא של הקרבנות, וכולי עלמא מודו שעולת נזיר היא חטאת לעניין זה, ולא נחלקו בכך, אלא בהגדרה הקובעת לעניין דין שלא לשמה. רבנן סבירא להו שאין פסול שלא לשמה תלוי בקדושת החפצא אלא בקיום ההקרבה, ואין לומר 'תורה אחת' לעניין זה. ואולם, שיטת רבי שמעון המכשירה מנחת חוטא לשם מנחה אחרת מפאת "תורה אחת", מוכיחה שלדידו פסול שלא לשמה תלוי בחפצא, ואין קיום הקרבן מעלה או מוריד לעניין זה, ועל כרחין שאף בחטאת חלב לשם חטאת נזיר

47 עיין מנחות ב.; וברש"י שם ד"ה בלולה; ובמיוחס לרשב"א שם ג: ד"ה כאן.

שקדושתן שווה וקיומן שונה יחלוק על רבנן מאותו הטעם ויכשיר אף בחטאת חלב לשם חטאת נזיר, מפאת קדושת החפצא המשותפת שלהן כחטאות, ועל כן ההשוואה שבין המקרים ברורה.