

אשם שניתק לרעייה

מקורות - (א) תמורה כא: - המשנה, תמורה יז: יח. "אמר מר יכול... בעשה".

(ב) פסחים עג-עג: "שחטו ונודע... אלמא בעי עקירה" (עדיף עד סוף הפרק), תוס' ד"ה אשם.

(ג) זבחים ה: "ואלא הוא... יהא", מנחות ד. "ואלא הוא... יהא", תוס' ד"ה אשם, שטמ"ק (בהשמטות) אות [י], [במקביל, זבחים ה: תוס' ד"ה הגה"ה, תמורה יח. תוס' ד"ה ניתק].

(ד) ספר הישר סימן תקי"ד.

(ה) שבועות י: "אמר עולא... תמימים", יא. "מ"מ קשיא... לדמיה", יא: "איתיביה אמרו לו... נפדין תמימים", יב. "ולר"ש דלית ליה... שמע מינה", תוס' ד"ה אשם, רמב"ן יב. ד"ה אמאי "משמע... להאריך", ריטב"א יב. ד"ה אלא לאו "אלא לאו... הרמב"ן ז"ל".

(ו) רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין ד/טו.

א. מחלוקת הראשונים

הדין של אשם הניתק לרעייה מובא כבדרך אגב בסוגייתנו, אולם הוא מצוטט במקומות נוספים בש"ס, וראוי לעמוד בהקשרו על כמה יסודות חשובים. דין זה צריך להיבחן בשני רבדים:

רובד אחד - רובד הדאורייתא, בעיקר סביב שאלת הניתוק והעקירה.

רובד שני - רובד הדרבנן.

הרובד השני נוגע רק במידה מעטה ליסודות של דין אשם שניתק לרעייה, ואנחנו נתמקד בעיקר ברובד הדאורייתא. המימרא הבסיסית של רב הונא שמובאת בכמה מקומות בגמ' לומדת את הדין הבא:

"... דאמר רב הונא - אשם שניתק לרעייה ושחטו סתם, כשר לשם עולה. ניתק אין, לא ניתק לא. מ"ט? 'הוא' - בהיותו יהא..."

(תמורה יח).

בהלכה זו קובע רב הונא שני דברים :

דבר ראשון - ניתן להסב קרבן אשם מיעודו המקורי, ולהקריבו כעולה.

דבר שני - הסבה זו מתבצעת בין השאר על ידי ניתוק¹.

מפשטות ניסוח הגמ' כפי שהוא לפנינו עולה שהצורך בניתוק לרעייה נלמד מפסוק ולפיכך הוא בעל משמעות ברובד הדאורייתא. אבל ר"ת בספר הישר ובתוס' בכמה מקומות טוען שכל הצורך בניתוק הוא מדרבנן בלבד. לדעת ר"ת בשורש הדברים נמצאת ההלכה הקובעת ש'כל שבחטאת מתה באשם קרב עולה', ודין זה חל גם בלא ניתוק כלל.

רש"י סבור שהניתוק לרעייה נדרש מדאורייתא. למחלוקת רש"י ור"ת יש יסוד טקסטואלי בגירסאות השונות. הגירסאות שלפנינו מטות את הכף לטובת רש"י, ור"ת נעזר בחלק מן המקומות בגירסאות משלו ובחלק מן המקומות הוא משנה בעקבות מסקנותיו את גירסאות הספרים הקיימות.

ב. היקף דין אשם שניתק לרעייה

לפני שבוחנים את שאלת הניתוק, יש מקום לעמוד על החידוש המרכזי שנאמר בהלכה זו. יש לנו בהמה הקדושה בקדושת אשם, ובסופו של דבר היא קרבה כקרבת עולה. ובנקודה זו יש לבדוק האם זהו הניסוח המדויק של החידוש של רב הונא, או שמא מדובר בעקרון כללי יותר.

ברוב הסוגיות מדובר אכן בקרבן אשם, אבל יש לבדוק האם זה דין מקומי. ניתן לטעון שמדובר בדין כללי יותר, ורק מבחינה מעשית הוא בא לידי ביטוי באשם. סך הכל, בשאר הקרבנות אין כל כך היכי תימצא למצב כזה. נבהיר מראש שאנחנו לא מתייחסים לקדשים קלים שהם במידה רבה מייצגים עולם שונה, וקשה להניח שהם יוכלו להיעקר לעולם של קדשי קדשים².

1 חידוש נוסף גלום בעובדה שרב הונא מפעיל כאן את הדין של סתמן כלשמן. זאת בעיקר אם נבין את הדין של סתמא כתכונה אובייקטיבית של הקרבן, ולא כאומדן דעת המקריב. יש לציין שנקודה זו מותנית בגירסאות הגמ'. על פי חלק מן הגירסאות מדבר רב הונא על אשם ששחטו לשם עולה, ולא על סתמא. עיין בהקשר זה במאירי בנזיר כה: ד"ה אשם, וברמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין ד/טו.

2 יש להעיר שהתוס' מעלים גם אפשרות שקדשים קלים יהפכו לעולות בתנאים מסויימים. עיין

אבל במסגרת של קדשי קדשים ניתן לטעון שיש דין כללי של ערוץ חלופי להקרבה כעולה, והדבר בא לידי ביטוי מעשי באשם בלבד. עולה היא כבר עולה ממילא, ובחטאת יש הלכה למשה מסיני שלמיתה אזלא³. ממילא בפועל רק אשם קרב כעולה בתנאים מסוימים.

את הדבר אפשר לבדוק אם נמצא מצב שבו חטאת לא ניתנת להקרבה כחטאת ואף על פי כן ממועט ממנה הדין של 'למיתה אזלא'. בנוסף, ניתן לבחון עוד מצבים שבהם יש אופציה של הקרבה כעולה. אפשרויות כאלו עולות בכמה מקומות בגמ', ונבחן ראשית כל אפשרות כזו כלפי חטאת. הגמ' בשבועות דנה בתמידים שלא הוצרכו לציבור. רש"י מבאר כיצד נוצר מצב כזה :

"... אין פוחתין משישה טלאים המבוקרין בלשכת הטלאים, וכשמגיע ריח ניסן לא היו מקריבין שוב קרבנות ציבור ממעות התרומה של אשתקד... ונמצאו בכל שנה ושנה ארבעה טלאים בלשכת הטלאים ממעות התרומה הישנה והיינו לא הוצרכו לציבור..." (שבועות י: רש"י ד"ה תמידים)

הגמ' קובעת שפודים את התמידים הללו, ובגמ' מבואר שהם יכולים להפדות אף על פי שמדובר בקדושת הגוף. הטעם הוא שהקדשתם מראש היא על תנאי, לב ב"ד מתנה עליהם שאם לא יצטרכו אותם ישתמשו בדמיהם⁴.

בהמשך מביאה הגמ' מחלוקת בנושא, ולדעת ר' שמעון לא אומרים ש'לב ב"ד מתנה עליהן'. לפי ר' שמעון קרבים התמידים הללו כעולות לקיץ המזבח. כל זה טוב ויפה ביחס לתמידים כיוון שהם עולות, ועולות קרבות נדבה וניתן לקייץ בהן את המזבח. ביחס לקרבנות שאינם עולה, כמו למשל שעירי ראש חודש שהם חטאות⁵, קובע ר' שמעון קביעה שונה :

בזבחים ד. תוס' ד"ה וישנון, שכתבו - "... ודמיה קרבי עולה, כמו גבי מפריש שתי חטאות לאחריות כדאיתא לקמן 'מותר חטאת קרב עולה', והכי נמי הוי בהפריש שתי שלמים או שתי עולות לאחריות...". לדברי התוס' היקף העיקרון של עולה כרשת ביטחון לקרבנות, חורג מהמגזר של קדשי קדשים וכולל גם שלמים.

3 עיין במשנה בתמורה כא: .

4 עיין בנושא זה בשיעור מספר 11.

5 רש"י על אתר מבאר כיצד נוצר מצב כזה ביחס לשעירי ראש ח'דש, ונותן דוגמה של שעיר ראש חדש אדר שאבד ונמצא בניסן.

"... ומודה ר"ש בשעירי חטאת שאין מקיצין בגופן אלא בדמיהן. הכא הוא דמעיקרא עולה והשתא עולה, אבל התם דמעיקרא חטאת והשתא עולה - גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה..."

(שבועות יב.)

מסוגייה זו עולה שהדין של קרבן הקרב כעולה שייך גם ביחס לקרבן חטאת. גם כלפיה קיים אותו רובד בסיסי של עולה, כתכנית מגירה למצבים בהם לא ניתן להקריב אותה כחטאת.

דוגמה קרובה נמצאת בגמ' בזבחים. ראשית, נפנה לגמ' בזבחים קטו. :

"... אמר לך רב הונא - הכא במאי עסקינן? כגון שהפריש שתי אשמות לאחריות, דחד מינייהו מעיקרא עולה היא כדרב הונא אמר רב, דאמר רב הונא אמר רב - אשם שניתק לרעייה ושחטו סתם כשר לעולה"

(זבחים קטו-קטז)

בגמ' זו משתקף הדין המוכר לנו, ועל פיו באשם יש רובד נסתר של עולה. אבל יישום דומה מופיע כמה דפים קודם לכן ביחס לחטאת. המשנה בזבחים קיא: דנה באדם שהפריש חטאת והיא אבדה. אותו אדם הפריש חטאת נוספת, ואחר כך נמצאה החטאת הראשונה. המשנה קובעת שאם שחט אחת מהן בפנים ואחר כך שחט את השניה בחוץ, לא מתחייב על השניה מדין שחוט חוץ. הטעם הוא שחטאת כזו ממילא אי אפשר להקריב בפנים, וחיוב שחוט חוץ משועבד למגדיר של ראוי לפתח אוהל מועד.

בגמ' נאמר שדין זה נכון דוקא בחטאת שאבדה :

"... טעמא דאבדה, הא הפריש שתי חטאות לאחריות - חדא מינייהו מעיקרא עולה היא וכדרב הונא אמר רב, דאמר רב הונא אמר רב - אשם שניתק לרעייה ושחטו סתם כשר לעולה. מי דמי? התם אשם זכר ועולה זכר, אבל חטאת נקבה היא! איך חייא מיוסתיניא - בשעיר נשיא"

(זבחים קיב.)

הגמ' קובעת שאם לא מדובר במצב של אבידה אלא במצב של הפריש שתי חטאות לאחריות, אין דין של חטאת המתה אלא השניה קרבה עולה⁶. משום כך, חייבים עליה בשחיטת חוץ.

6 עיין ברש"י שם שמסביר שהחטאת קרבה עולה לדמיה, אבל מכיון שבדיעבד גם אם נשחטה גופה היא מתקבלת, חייבים עליה משום שחוט חוץ.

אמנם הגמ' מנסה להגביל את הדין של רב הונא לאשם בלבד, אבל זו הגבלה טכנית המעוגנת בכך שהאשם זכר והעולה זכר. מהותית, לו היתה גם החטאת זכר היינו יכולים ליישם לגביה את דינו של רב הונא. מעבר לזה, בשעיר נשיא שהוא חטאת זכר אפשר ליישם את דינו של רב הונא בפועל ממש.

יש לציין שהרובד של עולה כרובד סמוי אף בחטאת עולה בגמ' בשבועות בצורה משכנעת יותר מאשר הגמ' בזבחים. בגמ' בזבחים מדובר באדם המפריש שתי חטאות או שתי אשמות לאחירות, וחדא מינייהו מעיקרא עולה היא. ניתן להבין מתוך דברי הגמ' שהזהות החילופית פְּעוּלָה נקבעה ברגע ההפרשה, אבל אין פה קביעה כללית על רובד של עולה שקיים בכל קרבן חטאת שהוא.

על כל פנים, ביחס להיקף הדין ניתן להעלות שתי אפשרויות :

אפשרות אחת - מדובר בדין מקומי הנוגע לקרבן אשם בלבד.

אפשרות שניה - מדובר בקביעה כללית ביחס לקדשי קדשים שבאה לידי ביטוי

מעשי בעיקר באשם, אבל היא קיימת גם בשאר קדשי קדשים.

יש להעיר על שוני מסוים בנוגע לאפשרות זו בין הגמ' בשבועות לגמ' בזבחים. הגמ' בזבחים מרבה חטאות באופן עקרוני, אך היא דוחה את הריבוי מנימוקים מעשיים של חטאת נקבה ועולה זכר. דחייה זו מותירה את החידוש של חטאת הקרבה כעולה ביחס לשעיר נשיא. בגמ' בשבועות אין הגבלה כזו, ושם משתמע שמרבים חטאות כקטגוריה, מבלי להגביל לסוג החטאת שיכול להקרב כעולה.⁷

ניתן להצביע על דין נוסף שמקביל, לפחות ברמת ההקשר, לדין של אשם הקרב כעולה. מדובר בפסח בשאר ימות השנה שקרב כשלמים. אמנם, דוגמה זו אינה זהה לדין שלפנינו, משום שמראש ניתן להבין את הפסח כתת-קטגוריה של שלמים.

ג. טיב הדין של אשם הניתק לרעייה

ביחס לעצם הדין אפשר להעלות שתי הבנות ראשוניות :

הבנה אחת - ההפרשה קבעה את זהות הקרבן בצורה בלתי הפיכה. אחר כך נוצר מצב שבגינו לא ניתן להקריב את הקרבן לאור מה שנקבע בקדושת פה. ההלכה קובעת שאפשר להקריב קרבן אשם כזה על פי דיני הקרבת עולה ותנאיה, אבל אין כאן יצירת זהות חדשה לקרבן. הקרבן נשאר אשם אלא שהוא קרב פְּעוּלָה.

7 יש להעיר שהסוגייה בשבועות אינה עוסקת בחטאת כקטגוריה כללית אלא בשעירי ר"ח. גם שעירי ר"ח הם זכרים, ויתכן שרק משום שהגמ' עוסקת מראש בשעיר היא אינה טורחת לנסח את החילוק שמנוסח בגמ' בזבחים. מה שאין כן בזבחים שם נקודת המוצא היא החטאת כקרבן, וביחס לנקודת מוצא כזו יש לצמצם חטאת נקבה.

הבנה שניה - ההפרשה קבעה את זהות הקרבן כאשם, אבל המצב החדש שנוצר משנה את הזהות הזו. אשם שניתק לרעייה משנה את עורו והופך לקרבן עולה, בין אם נאמר שיש פה שינוי זהות מהפכני ובין אם נאמר שמראש היתה קיימת אפשרות להפיכת הקרבן לעולה.

מסברה צרופה היה ניתן לקשר את העניין עם הצורך בעקירה. העקירה במובנה הפשוט היא שינוי זהותו של הקרבן. אם נסבור שמדאורייתא נחוצה עקירה נתמוך בהבנה שזהות האשם משתנה והוא הופך לעולה. אם נסבור שהעקירה דרושה רק מדרבנן נוכל לומר שזהות הקרבן נשמרת גם כאשר הוא קרב כעולה, ותוכן ההלכה הוא ביסודו תוכן טכני של תהליך ההקרה. את הנקודה הזו חידד הריטב"א בשבועות :

"... ולא בעי עקירה לשוחטו בפ"י לשם עולה, שכבר ניתק ממנו שם אשם מעצמו כשניתק לרעייה, ואין עליו שם אשם אלא שם עולה, וכי שחית סתם - לאו אשם לשם עולה קשחית שהוא פסול, אלא עולה לשם עולה..."

(שבועות יב. ריטב"א ד"ה אלא לאו)

הריטב"א משרבב בדבריו תשובה לשתי שאלות :

שאלה אחת - האם האשם קרב כעולה או שמא האשם הפך לעולה.

ביחס לשאלה זו נוקט הריטב"א בעמדה ברורה, ולדעתו האשם עבר שינוי גמור והפך לעולה. הקרבתו כעולה מכאן ולהבא נעוצה בכך שהוא אכן קרבן עולה.

שאלה שניה - כיצד התחולל מהפך זה, האם על ידי עקירה או על ידי ניתוק.

ניתן להתעמת עם הריטב"א בשתי השאלות. ניתן להסכים עמו שיש פה שינוי בזהות הקרבן והדיון בגמ' קשור לשאלת הטכניקה בה מתבצע השינוי. על פי הנחה כזו אפשר לבחון את הניתוק והעקירה. ניתן לדבר על רמות שונות של עקירה, למשל על שחיטה לשם עולה או על שחיטה שמגמתה לעקור שם אשם בצורה אקטיבית. אפשר אולי גם לדבר על שינוי זהות הקרבן מכח הלכה למשה מסיני, גם בלי פעולה של עקירה או ניתוק מצד האדם.

אבל אפשר לחלוק על הקביעה הראשונית של הריטב"א, שיש כאן שינוי זהות. יתכן בהחלט שהקרבן נותר בזהותו כקרבן אשם, וכל תוכן ההלכה הוא שמקריבים אשם כאילו הוא עולה.

שאלות אלו מובילות למהלך אתו מתמודד התוס' בכמה מקומות בש"ס. התוס' מצביע על מגמות שונות העולות מתוך הסוגיות ביחס לדין של ניתוק. מצד אחד ברוב המקומות משמע שהניתוק דרוש מדאורייתא. את הגישה הזו מאמץ רש"י כבסיס,

ונוכל להסיק שהניתוק מתפקד כגורם שהופך את האשם לעולה מתוך הנחה שאכן מתחולל מהפך כזה.

אבל מהגמ' בפסחים משמע שאין דרישה של ניתוק מדאורייתא :

"א"ר הונא אמר רב - אשם שניתק לרעייה ושחטו סתם, כשר לעולה. אלמא קסבר לא בעי עקירה. א"ה כי לא ניתק נמי! גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה... "

(פסחים עג.)

מהגמ' ניתן להעלות שתי מסקנות מיידיות :

מסקנה אחת - הצורך בניתוק מבוסס על גזירה ולא על דין דאורייתא.

מסקנה שניה - קיים קשר בין הניתוק לעקירה, ורק לאחר שהגמ' מבארת בדעת

רב הונא שאין צורך בעקירה היא מקשה על הצורך בניתוק.

טיב הקשר בין העקירה לבין הניתוק לא מבואר בגמ' ור"ת עמד עליו. הוא מעביר את הכל לפסים של דרבנן, והוא מסביר את ההנחה הסמויה של הגמ' שלו היה צורך בעקירה היה מובן גם הצורך בניתוק. ר"ת מבאר שאם היה דין של עקירה היה סביר לגזור ניתוק כדי שיזכור לעוקרו.

אמנם גם אם ברור מהגמ' שיש קשר הכרחי בין העקירה לניתוק, ניתן לומר שלא מדובר ברובד הדרבנן בלבד. אמת היא שאם סוברים שלא צריך עקירה משתמע מן הגמ' שהניתוק הוא גזירה בלבד. אבל אפשר להבין שלו היה צורך בעקירה מדאורייתא גם הניתוק היה מדאורייתא ולא רק כגזירה שנועדה להזכיר את העקירה. הרעיון הוא שלו היה צורך בעקירה היינו אומרים שלשם הפיכת האשם לעולה דרוש תהליך של שינוי זהות, ושינוי זה בנוי משני שלבים. שלב אחד הוא הניתוק לרעייה ושלב שני חל בשעת ההקרבה במעשה העקירה.

מסברה ניתן להעלות אפשרות נוספת, אם כי בגמ' היא לא מופיעה. היה ניתן להבין שדרוש שינוי זהות ונחוץ מעשה מסוים כדי ששינוי כזה יתרחש, ובטיב המעשה הזה ישנם שני ערוצים. אפשר ליצור את שינוי הזהות על ידי ניתוק ואז אין צורך בעקירה, ואפשר לעקור את הקרבן לעולה ואז אין צורך בניתוק. אפשרות כזו מנתבת את הקשר בין עקירה לניתוק, אבל מהגמ' עצמה משתמע ששני הגורמים הללו קשורים זה בזה.

על כל פנים, ניתן בשורה התחתונה לדבר על שתי גישות ביחס לסוגיות :

גישה אחת - רש"י. הוא לוקח כבסיס את ההנחה שיש ניתוק מדאורייתא, ומבודד

את הסוגייה בפסחים.

גישה שניה - ר"ת. הוא לוקח כבסיס את ההנחה שניתוק הוא דין דרבנן כפי

שעולה מן הסוגייה בפסחים, ומשנה את הגירסה בשאר המקומות לאור הנחה זו.

מעבר להתמודדות הטקסטואלית עם הסוגיות, יש להבין מסברה את השיטות הללו. וכאן מקשה התוס' קושייה בסיסית על דבריו של רש"י. כאמור, רש"י מבין שהניתוק משנה את זהות הקרבן מאשם לעולה. וכאן מקשה התוס' :

"... ומתוך פי הקונטרס משמע דלא גמירי אלא ניתק לרעייה בעלמא, ומשמסרו לרועה כשר לעולה משם ואילך אפילו הוא בעצמו, דשוב אין שם אשם עליו, ותימיה גדול הוא לומר כך..."

(מנחות ד. תוס' ד"ה אשם)

מהו אותו 'תימה גדול' שמציינים התוס'? ניתן להבין שהם התקשו בהנחת רש"י שהניתוק לרעייה יוצר שינוי בזהות הקרבן. ראשית, עצם ההנחה שניתן לשנות את זהותו של הקרבן היא הנחה מחודשת. שנית, גם אם נקבל הנחה כזו נסמוך אותה על פעולת העקירה, אבל מדוע המסירה לרועה מסוגלת לבצע שינוי כזה? תימה גדול הוא לומר שקרבן משנה את זהותו על ידי פעולה שלא קשורה לתהליך ההקרבה. נקודה זו קשורה בעקיפין גם להגדרת ניתוק. רש"י בפסחים מדבר על כך שהשליכו בעליו לאפר לרעות עד שיסתאב. אבל בזבחים הוא מוסיף עוד גורם :

"... וניתק מדין אשם לרעייה - שאמרו לו ב"ד זהוציאו וירעה:"

(זבחים ה: רש"י ד"ה שניתק לרעייה)

יתכן שרש"י משלב את היסוד של הוראת ב"ד על מנת להקהות מעט את קושיית התוס'. גם לפי רש"י יש כאן משהו מעבר לניתוק המעשי. יש גיבוי של ב"ד לפעולה זו, וגיבוי זה הוא התשתית לשינוי הזהות של הקרבן⁸. ר"ת בספר הישר דן בהגדרת ניתוק ומדבר על אפשרות שהניתוק הוא פשוט סילוק השמירה ממום לעומת אפשרות שהניתוק מלווה בנחישות אקטיבית שלא להקריב את הקרבן. יתכן שכדי למתן את הקושייה על רש"י נדבר על ניתוק חיובי שעיימו ישנה היכולת להפקיע שם אשם מהקרבן, ואם אדם נמלך אחר כך להקריבו לשם עולה הוא יכול להקנות לו זהות חדשה.

8 באופן כללי, יש לדון בעיקר בשני משתנים הנוגעים להגדרת ניתוק :
משתנה אחד - מי אחראי על הניתוק.

משתנה שני - האם נחוץ דיבור בניתוק.

ביחס למשתנה הראשון מעלים הראשונים שלוש אפשרויות. יש המדברים על ניתוק ממילא ללא גוף רשמי האחראי על כך (כך משמע מרש"י בתמורה יח. ד"ה אשם). ניתן לדבר על בית דין כפי שמשמע מרש"י אצלינו, וניתן לדבר על הגיזבר כמנתק כפי שמעלה המאירי בנזיר כה: ד"ה אשם. גם ביחס לצורך בדיבור מופיעות דעות שונות בראשונים. מובן ששני המשתנים הללו עשויים להשפיע על הבנת אופי ההלכה של אשם שניתק לרעייה.

כך או כך, שינוי הזהות על ידי הניתוק הוא חידוש גדול ומוקדו הוא בכך שהרעייה מחדשת דין ולא משמשת רק כתקופת המתנה לסיאוב. בנקודה זו יש להדגיש שהתימה על שיטת רש"י כפולה :

תימה אחת - כיצד פוקע שם האשם על ידי הניתוק, וזו קושיית התוס'.

תימה שניה - גם אם נניח שהניתוק הועיל, כיצד חל שם עולה בקרבן?

יתכן שהתימה השניה תוביל אותנו לחידוש מסוים, שניתן לעגנו בפרשיות. פרשיית הקרבנות בויקרא פותחת בקרבן עולה. את עולם הקרבנות מפסיקות הפרשיות של מנחות שבאות לאחר העולה, ורק לאחריהן חוזרת התורה לקרבנות ומפרטת את דין השלמים החטאת והאשם⁹. הבידוד של עולה משאר הקרבנות אומר דרשני. מדוע באו המנחות והפסיקו?

יתכן שיש בכך ביטוי למעמד המיוחד של עולה בעולם הקרבנות¹⁰. העולה משמשת כמעין קטגוריית על לקרבנות¹¹. המשמעות הבסיסית של קרבן היא הנתנה לקב"ה וזו התמצית של קרבן עולה שכולה לה'. על הבסיס הזה ניתן לבנות קומה נוספת של קדושת החטאת או האשם, אבל בסילוקה של קומה זו חוזר וניעור אותו רובד בסיסי של עולה¹².

לפיכך, כאשר בונה התורה את עולם הקרבנות היא מביאה קודם כל את הקטגוריות הבסיסיות שהן קרבן מן החי (=עולה) וקרבן מן הצומח (=מנחה). רק אחר כך מפרטים את סוגי הקרבנות, כלומר חטאת, אשם ושלמים.

9 כך גם בפרשת צו ובפסוק הסיכום של הקרבנות בויקרא ז' לז. זאת אף על פי שהסדר הפנימי בין חטאת אשם ושלמים משתנה מפרשת ויקרא לפרשת צו. בכל זאת מקדימה התורה ופותחת בפרשיית עולה, ולאחר מכן בא הפסק של מנחה.

10 עיין בזבחים מט: שם לומדת הגמ' את דין עיכוב שחיטת צפון בחטאת מקרבן העולה, בעזרת הנימוק של לא יהא טפל חמור מן העיקר. נימוק זה מצביע על כך שבחטאת יש רובד מסויים של עולה, כפי שמעידות הדוגמאות השונות שמובאות בגמ' לכלל של 'לא יהא טפל חמור מן העיקר'.

11 עיין במדבר ח' ח. בפסוק נאמרת הדרישה של הבאת חטאת ועולה, אבל חרף העובדה שהבאת החטאת מנוסחת במפורש, ביחס לעולה נאמר בצורה סתמית פר בן בקר. בכך יש ביטוי לעובדה שקרבן בסתם הוא קרבן עולה. תופעה דומה יש במדבר ט"ו כה, ועיין במפרשים שם.

12 עיין גם בניסוח הפסוקים בפרשיית עולה. הפרשייה מחולקת לעולת בקר, עולת צאן ועולת העוף, ובכל אחת מהן מופיעה ההתנאה בלשון אם. ניתן להבין שהתנאה זו מחלקת בין סוגי הקרבנות, אבל ניתן להבין שחלוקה זו משמשת רק כחלוקה פנימית בין סוגי עולות. כלומר, ברור שאם אדם מקריב קרבן סתם יש בו רובד של עולה. כל מה שנוותר לבדוק הוא אם זה מן הבקר או הצאן וכו'.

מכל מקום, יש להדגיש את השאלה הכפולה שמתעוררת בעקבות שיטתו של רש"י. מחד יש לשאול כיצד פקע שם הקרבן מאשם או חטאת, ומאיך כיצד חל שם עולה. יתכן שאפשר לפצל בהקשר זה בין העקירה לבין הניתוק. דהיינו, הניתוק מפקיע שם אשם ואילו העקירה מחילה את שם העולה. לחילופין אפשר לומר שאין צורך בעקירה ובניתוק, ואז נסיק שקיימת רשת בטחון של עולה העוטפת את כל הקרבנות של קדשי קדשים.

ד. נקודות להשלמה

שאלה דומה לזו שעולה בנוגע לניתוק בשיטת רש"י, עולה בשיטת ר"ת ביחס לעקירה. ר"ת מוכן לקבל את האפשרות של דעה הדורשת עקירה מדאורייתא, ובנקודה הזו הוא מיישם את הלימוד של רב הונא מהפסוק. אמנם פרשנות הפסוק תלויה בשאלה האם יש צורך בעקירה או לא.

לפי הדעה שאין צריך עקירה נקודת המוצא של הפסוק היא ההנחה שלאשם יש רובד בסיסי של קרבן עולה. לפיכך 'הוא' בהוייתו יהא פירושו בהויית עולה יהא, ולכן אף אם מקריבים אותו בלא עקירה הוא קרב כעולה. לפי הדעה שניתוק דרוש מדאורייתא נאמר בפסוק דבר הפוך. 'הוא' בהוייתו יהא פירושו שהוא ישאר בהויית האשם שלו עד שיעקרו אותו בפירוש לשם עולה.

נקודה זו עולה בדברי ר"ת בשני ניסוחים :

ניסוח אחד - אלמלא הפסוק לא היינו מצריכים עקירה בכלל, והפסוק מלמד שהאשם יהא בהויית אשם ואם רוצים שיקרב כעולה יש לעקור ממנו שם אשם.

ניסוח שני - אלמלא הפסוק היינו פוסלים אשם שקרב לאחר שנתכפרו בעליו, והפסוק מלמד שהעקירה מועילה להפוך אותו לעולה.

על כל פנים, השאלה העקרונית ששאלנו סביב שיטת רש"י בהקשר של ניתוק דהיינו, האם נחוץ שינוי בזהותו הבסיסית של הקרבן או רק דחייתו לרובד בסיסי שכבר קיים בו, קיימת גם לדעת ר"ת בהקשר של עקירה.

בגמ' יש דיון סביב מרכיב נוסף דאורייתא הקשור לדין זה. עסקנו עד כה ברובד של הכשר ופסול, אבל הגמ' דנה גם ברובד של איסור והיתר :

"... אלא קרא מיבעי ליה, דאי עבר ומקריב קאי בעשה"

(תמורה יח.)

לא מבואר האם איסור העשה נוגע להקרבה בלא עקירה וניתוק או אפילו אם אלו התבצעו. על כל פנים יש מימד איסורי מובהק. מימד זה לוקח לכאורה צד בחקירה

שהעלינו ביחס לאופי הדין של אשם שניתק לרעייה. ביררנו האם האשם שינה את זהותו לעולה, או שמא האשם נשאר אשם בזהותו והפסוק מלמד על כך שהוא קרב כדין עולה.

כאשר אומרת הגמ' שהמקריב עובר בעשה היא יוצאת מתוך הנחה שהאשם לא שינה את זהותו. אם מבינים שזהותו השתנתה, מדוע הקרבתו אסורה? הרי עולה לשם עולה קשחיט! מובן שיש לבחון האם מדובר בכל מצב של הקרבת האשם, או שמא מדובר במצב של הקרבה בלא עקירה וניתוק לפי הדעה שיש בהם צורך. לצד הטיפול ברובד הדאורייתא נדון בשיטת ר"ת הגורסת שהצורך בניתוק הוא מדרבנן. נקודה זו משתלבת בנקודה נוספת המוזכרת בגמ', והיא הגזירה של לאחר כפרה אטו לפני כפרה.

בדין הניתוק כדין דרבנן אפשר להעלות שלוש הבנות :

הבנה אחת - מדאורייתא יש צורך בעקירה, והניתוק הוא פן משלים של העקירה אלא שהוא נדרש ברובד הדרבנן בלבד.

הבנה שניה - כל גזירת ניתוק מדרבנן משמשת כתזכורת לעקירה. כך נוטה התוס' להבין בכמה מקומות.

הבנה שלישית - הניתוק מתפקד כהרחקה ומטרתו למנוע את ההקרבה בטרם הכפרה.

הגזירה של לאחר כפרה אטו קודם כפרה והעדיפות שנותנת הגמ' למצב של שימוש בדמי הקרבן ולא הקרבת גוף הקרבן עצמו, מבטאות נקודה שונה מעט. ניתן להבין את הגזירות הללו בשתי צורות :

צורה אחת - כהרחקה צדדית.

צורה שניה - כדין שמטרתו למנוע מהניתוק להראות כהליך חסר משמעות.

את ההבנה האחרונה מעלה ר"ת בספר הישר ולפיה יסוד הגזירה איננו 'לא להקריב'. הבעיה היא שאם מנתקים את האשם לרעייה ואחר כך מקריבים אותו, מפקיעים למעשה את המשמעות של הניתוק. הקביעה שיש לחכות עד שהקרבן יסתאב ורק אז לקנות עולה בדמיו נועדה לכך שהניתוק לא יהא הערמה בעלמא. נבהיר נקודה אחת ברמב"ם בסוגייה זו :

"... אבל אשם ודאי שמתו בעליו ושכיפרו בעליו ירעה עד שיפול בו מום וימכר, ויפלו דמיו לנדבה. שכל שבחטאת תמות באשם ירעה עד שיפול בו מום ויפלו דמיו לנדבה. כל אשם שניתק לרעייה, אם הקריבו עולה כשר. ולמה לא יקרב בעצמו עולה לכתחילה? גזירה לאחר כפרה משום לפני כפרה."

(רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין ד/יד-טז)

לא מבואר ברמב"ם האם הניתוק לרעייה הוא מדאורייתא או לא. ניתן היה להבין שמדובר רק בדין דרבנן, לאור הסיפא של הלכה ט"ו. אבל אין בזה הכרח משום שאת רובד הגזירה משלב הרמב"ם רק כדי לבאר מדוע לא יוקרב האשם כעולה לכתחילה, ואין כאן אמירה שכל הניתוק הוא רק גזירה מדרבנן. לצד זה דנים האחרונים בצורך בעקירה לפי הרמב"ם, ואכמ"ל.

נקודה אחרונה בשיעור זה, אותה נאיר בקצרה, נוגעת לדין של שחוטי חוץ. בגמ' נאמר שחייבים על שחיטת חוץ של אשם כזה. אם נוקטים בשיטת רש"י ומבינים שהניתוק דרוש מדאורייתא, מדוע חייבים על שחיטת חוץ כאשר לא היה ניתוק? ניתן לבאר זאת באחת משתי דרכים :

דרך אחת - אם נבין שגם אם בדרך כלל יש צורך בניתוק, בגמ' שעוסקת בשחוטי חוץ מדובר על מצב מיוחד שבו ההפרשה לקחה מראש אופציה של הקרבה כעולה.

דרך שניה - אם נחדש בהלכות שחוטי חוץ שאין צורך באופציה מעשית לחלוטין של הקרבה בפנים כדי להתחייב בחוץ. אף אם בלי ניתוק קרבן זה לא קרב בפנים, הואיל וניתן לנתק ולשחוט אנחנו מגדירים את הקרבן כ'ראוי לפתח אוהל מועד' ומתחייבים עליו בשחוטי חוץ.