

קרובן שנשחט לשם קרובן חבירו

מקורות - (א) זבחים ז. "איתמר... קא משמע לך", רש"י ד"ה לשם שלמים, תוס' ד"ה תודה, תוס' ד"ה הגה"ה.

(ב) ויקרא ז' יב, רש"י שם, [ספר המצוות לרס"ג בעניין הלל והגר"י פערלא שם], מדרש תהלים נ"ו ד, זבח תודה זבחים ז. ד"ה תודה, קרן אורה.

(ג) זבחים ז-ז: "אמר רבא... מקופיא מכפרא", רש"י ד"ה מקיבעא, תוס' ד"ה על, שטמ"ק אות [ח].

א. תודה ששחטה לשם תודת חבירו

בגמ' בדף ז. מובאת המחלוקת הבאה :

"איתמר - תודה ששחטה לשם תודת חבירו... רבה אמר : כשרה, תודה לשם תודה נשחטה. רב חסדא אמר : פסולה, לשום שלמים דידיה נשחטה בעינין..."
(זבחים ז.)

שתי שאלות מיידיעות מתעוררות ביחס להבנת פשט דברי הגמ' :
שאלה אחת - האם יש משמעות לכך שהגמ' עוסקת בתודה? בדרך כלל יש לדייק בניסוחים מהסוג הזה, ואם נדייק כאן יש להבין מהי היחודיות של תודה.
שאלה שניה - האם יש להבין את המינוח של כשרה ופסולה כפשוטו? לפי מה שלמדנו במשנה הראשונה במסכת, גם שינוי קודש וגם שינוי בעלים אינו פוסל בקרבן תודה. יש להבין אם כן מדוע מתנסחת הגמ' בלשון של פסול.
גם רש"י וגם תוס' ממהרים לקבוע שלא מדובר כאן בכשרות ופסול כפשוטם. פסול ממש קיים רק בחטאת ובפסח, ובתודה מדובר במושג שונה :

"כשרה. ועולה לבעלים, דאפילו שינוי קודש אין כאן: פסולה. לא עלתה לבעלים, דשינוי קודש הוא"

(זבחים ז. רש"י ד"ה כשרה וד"ה פסולה)

מובן האילוף שמניע את רש"י ותוס' לפרש כשרה ופסולה בהקשר של חובת הבעלים, ואף על פי כן מידי פשט גמ' לא יצאנו.

בעיה זו מחריפה לאור המשך הגמ' והדיון שלה בשינויי קודש ובעלים בחטאת. שם כאשר מופיעים מינוחים של כשר ופסול מדובר בכשרות ממש ובפסול ממש, וכך אכן מזדרז רש"י לומר. יוצא לפיכך שתוך כמה שורות של גמ' מתהפך המובן של כשר ופסול, ויש פה מקום תמיהה.

בנוסף לשתי שאלות אלה, יש לברר מהו בדיוק הנושא של הסוגייה. האם הסוגייה דנה בשינוי קודש, או שמא מדובר בשינוי בעלים. המקרה של תודה ששחטה לשם תודת חברו מוביל במבט ראשון לכיוון של שינוי בעלים, משום שעד כה כאשר עסקנו בשינוי קודש דובר על שינוי קטגוריאלי, כמו למשל של עולה לשם שלמים וכדומה. עם זאת ניתן להעלות אפשרות שמדובר בשינוי קודש, כפי שנבאר בהמשך.

אם מניחים שהסוגייה עוסקת בשינוי בעלים מובנת דעתו של רב חסדא. הוא פוסל במובן של 'לא עלתה לבעלים' כפי ששינוי בעלים משפיע בכל קרבן אחר. יש כמובן להבין את דעת רבה שמכשיר. ניתן להעלות שתי אפשרויות בדעתו :

אפשרות אחת - לפיו אין פה מצב של שינוי בעלים. המחלוקת על פי האפשרות הזו היא מחלוקת בהגדרת המקרה.

אפשרות שניה - לפיו, שינוי בעלים כפי שיש בסוגייתנו אינו פוסל. המחלוקת איננה הגדרתית אלא הלכתית.

החפץ חיים בזבח תודה מעלה הבנה בנוסח האפשרות הראשונה :

"... הייתי אומר דשם שינוי בעלים לא הונח כי אם כשמוכר להדיא שם הבעלים אחרים על הכפרה, דהיינו שאמר ששוחטה על מנת שיורקנה לשם פלוני או שיתכפר בה פלוני, אבל כשאמר שעושה העבודות לשם קרבן של חברו - אף שחשב זה בזריקה - לא מיקרי זה שינוי בעלים..."

(נובח תודה וזבחים ז. ד"ה תודה)

מהחפץ חיים משמע שמחלוקת רבה ורב חסדא תלויה בהגדרת שינוי בעלים¹. רבה טוען שהגדרת שינוי בעלים חייבת להיות מוסבת על הכפרה ואילו רב חסדא מרחיב את ההגדרה גם למקרים של עשיית העבודות לשם קרבן חברו. מה שנותר לנו לשם עיצוב האפשרות הראשונה הוא העמדת הסוגייה במקרה השנוי במחלוקת של הזכרת שם הבעלים בלי קשר לכפרה.

1 אמנם החפץ חיים כותב ששינוי בעלים שאינו מוסב על הכפרה אינו שינוי לכ"ע, אבל ניתן לתלות זאת דווקא בדעת רבה ולא בדעת רב חסדא שפוסל גם שינוי מעין זה. ויתכן שזו אף כוונתו של החפץ חיים עצמו, עיין בדבריו.

לחילופין ניתן לומר שיש כאן שינוי בעלים רגיל, אבל הוא נאמר בשחיטה. רבה מכשיר שינוי בעלים בשחיטה והוא סבור ששינוי בעלים פוסל רק כאשר תוכן מחשבת השינוי מתייחס לזריקה. כך עולה מדברי התוס':

"... כשרה, ועולה לשם חובה, משום שינוי בעלים לא מיפסלא, דאין שינוי בעלים אלא בוריקה..."

(ובחים ז. תוס' ד"ה תודה)

ניתן למקד בנקודה זו את המחלוקת ולומר שלדעת רב חסדא יש להרחיב את תכנה של מחשבת שינוי בעלים, וגם מחשבה שתכנה הוא שחיטה לשם פלוני היא מחשבה הפוסלת. לעומתו, רבה סבור שתוכן מחשבת השינוי חייב להתייחס לזריקה, והמחלוקת היא מחלוקת הלכתית.²

אם נבין כך את הגמ' נוכל להצביע עליה כמקור לשיטת הרמב"ם. כזכור, הרמב"ם סובר שיש הקבלה בין מחשבת שינוי קודש ומחשבת שינוי בעלים, ובשתיהן המחשבה פוסלת בכל ד' העבודות. זאת בניגוד לרוב הראשונים האומרים שתוכן מחשבת שינוי בעלים חייב להתמקד בזריקה.³ ראינו שסוגיות הגמ' תומכות בדברי רוב הראשונים, ויתכן שהרמב"ם ראה בדעת רב חסדא שיטה המאזנת את הגמרות הללו, ועל פיה הוא פוסק.

יש להדגיש בנוגע לשאלות שהצבנו בפתח הדברים, ששתי ההבנות הללו מתעלמות הן מהפן הספציפי של תודה (שהרי המחלוקת בשינוי בעלים כפי שהוסבר שינוי זה עד כה שייכות בכל הקרבנות) והן מפשט המינוח של כשר ופסול (שהרי אנו מדברים על שינוי הבעלים הרגיל שאינו פוסל לגמרי בקרבנות שאינם פסח וחטאת).

אבל על בסיס ההבנות הללו ניתן למעשה לדחות את כל הנושא של שינוי בעלים אל מחוץ לתמונת הסוגייה. בין אם נאמר כדברי החפץ חיים ששינוי בעלים שייך רק כאשר מזכירים את שם הבעלים על הכפרה, ובין אם ננקוט בשיטת רוב הראשונים ונאמר ששינוי בעלים לא בא לידי ביטוי כאשר שעת המחשבה היא שעת השחיטה, נוכל לטעון שבסוגייה אין דין של שינוי בעלים.

2 התוס' עצמם לא תולים בנקודה זו את מחלוקת רבה ורב חסדא. הם משערים שיש לומר לכ"ע שמחשבת בעלים אינה פוסלת אלא אם תכנה מתייחס לזריקה. לדעתם רב חסדא פוסל משום שהוא סבור שיש כאן שינוי קודש. על כל פנים, מתוך ההסבר שהם מספקים לדברי רבה ניתן לבנות מחלוקת הלכתית סביב שינוי בעלים, ואין צורך לערב את הגורם של שינוי קודש.

3 עיין בנושא זה בשיעור מספר 6 העוסק בשינוי קודש ושינוי בעלים.

המחלוקת תתמקד בעניין של שינוי קודש, וכאן נחדש ששחיטת תודה לשם תודת חבירו היא סוג מסוים של שינוי קודש. את היישום של שינוי קודש ראינו כבר בכמה וכמה רמות :

רמה אחת - שינוי קטגוריאלי מקרבן אחד למשנהו, למשל חטאת לשם עולה.
רמה שנייה - שינוי ביעוד הקרבן בתוך הקטגוריה, למשל חטאת חלב לחטאת דם.
רמה שלישית - שינוי במוקד הקרבן גם כאשר מדובר באותו יעוד, למשל חטאת חלב של אמש על חטאת חלב של היום.

השילוב של שינוי בבעלי הקרבן כחלק מהגדרת שינוי קודש מְהַנֶּה הרחבה מסוימת של המושג 'שינוי קודש' גם מעבר לרמות הללו. רבה חולק על הרחבה כזו, ולפיו אין מושג של שינוי קודש בהקשר כזה. אבל רב חסדא סבור שגם הפער שבין קרבן ראובן לקרבן שמעון מגדיר את זהות הקרבן ונחשב שינוי קודש.
 הבנה כזו, שבה נוקט התוס', מחדדת קושי מסוים בסוגייה. אם מטרתה של הסוגייה היא דיון בשינוי קודש, מדוע ננקטת דוגמה מוזרה כזו של שינוי קודש הנוצר מתוך שינוי שם הבעלים של הקרבן? קושי זה יוכל להוביל אותנו לפתרון שתי השאלות שהעלינו בראשית השיעור.

נוכל להעלות על דרך ההשערה את הכיוון הבא בהסבר הסוגייה. נותיר בצד את העניין של שינוי בעלים, ונדחה את יישומו בסוגייתנו מכל הסיבות שהזכרנו. נלך בכיוון של רש"י ותוס' ונדבר על שינוי קודש הנובע משחיטתה של תודת ראובן לשמה של תודת שמעון. בקטע הזה נחלקו רש"י ותוס' האם מדובר בתודה דווקא או שמא מדובר בדין כללי בכל הקרבנות. רש"י סבור שיש כאן דין כולל, אבל התוס' מצמצמים לתודה בלבד :

"נראה - דוקא בתודה פליג, משום דכתיב בהן קרא 'שלמיו', ובקונטרס פירש דהוא הדין בשאר קרבנות"

(זבחים ו. תוס' ד"ה הגה"ה)

התוס' מצביעים על גזירת הכתוב המיוחדת לתודה, אבל הם לא מבארים מה עומד מאחוריה. על כל פנים נוכל לבנות מתוך דבריהם הבנה של שינוי קודש ששייכת בתודה בלבד. האפשרות שגזירת הכתוב משקפת אופי מיוחד של קרבן התודה יכולה להתפרש בהקשר שלנו בשני כיוונים :

כיוון אחד - להבין שביסודו של דבר מדובר בדין כללי של שינוי קודש שקיים גם בקרבנות אחרים, אלא שבקרבנות אחרים מגיעים למצב מקביל של שינוי קודש בלי היסוד של 'לשם חבירו' ואילו בתודה נוצר מצב כזה על ידי שינוי שם הבעלים. נוכל

לומר למשל שבחטאת מגיעים למצב מקביל של שינוי קודש על ידי שחיטת חטאת חלב לשם חטאת דם.

כיוון שני - להבין שלקרבת התודה יש יחודיות שמאפשרת תשתית מיוחדת לשינוי קודש, תשתית שאינה קיימת בשאר הקרבנות.

כל זה כמובן לצד האפשרות של רש"י, שאין כאן דין מיוחד בתודה. רש"י מבאר שהמחלוקת הוסבה לקרבן התודה משום שהראיות שהובאו בגמ' נלקחו מברייתא העוסקת בתודה :

"... והאי דאיפלוג בתודה משום דמינה מייתי רבה סייעתא למילתיה מדאבא חנן, ומיהו ה"ה לשאר זבחים"

(זבחים ו: רש"י ד"ה לשם שלמים)

נפתח בכיוון הראשון. אם נשווה את התודה לחטאת, יש מקום להבחין בין אופי הקשר של החטאת לאירוע שעליו היא באה והאופי המקביל בתודה. בחטאת, החטא והקרבת קשורים בקשר הדוק זה לזה, ולכן חטאת חלב וחטאת דם הם שמות שונים. יתירה מזו, אפילו אותו חטא שהתבצע אמש והיום יוצר שני שמות שונים בקרבן החטאת, וביחס לשמות שונים קיים הפסול של שינוי קודש. לעומת זאת בקרבן התודה כל האירועים המובילים להפרשת הקרבן הם אחידים, וישות הקרבן הבא בעקבות כל אחד מהם אינה ישות נפרדת. עניין זה יכול להאמר בשתי רמות :

רמה אחת - אם נצא מתוך הנחה שהתודה היא חיוב.

רמה שניה - אם נצא מתוך הנחה שבמידה מסוימת התודה תמיד באה ביוזמה התנדבותית ולא כחיוב.

על פי הרמה הראשונה אנחנו מניחים שבדומה לחטאת גם בתודה יש אירוע היוצר חיוב קרבן. רש"י על התורה מפרט ארבעה אירועים כאלו :

"אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים, והולכי מדברות, וחבושי בית האסורים, וחולה שנתרפא, שהן צריכין להודות שכתוב בהן יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזכרו זבחי תודה..."

(רש"י על התורה ויקרא ו: יב)

הגמ' בברכות נד: דורשת את הארבעה הללו להודאה בהקשר של ברכת הגומל, והמקבילה של הודאה זו בעולם הקרבנות מתבצעת על ידי הקרבת התודה. וכאן נוכל לשאול מהי רמת הזיקה שבין האירוע ממנו ניצל האדם ובין חיוב הקרבן? ניתן לדבר על שני מודלים של זיקה מעין זו :

מודל אחד - המודל של חטאת ובו הזיקה ישירה וחד-חד ערכית.
מודל שני - המודל של אשם, ובו עיקר הזיקה של הקרבן הוא כלפי האדם ולא כלפי החטא, אם כי החטא הוא המניע להפרשה.

מה קורה בתודה? האם להשוות אותה למודל של החטאת או למודל של האשם?
 ניתן לבחון את השאלה הזו בכמה יישומים:

יישום אחד - אם אדם היה חולה ובמדבר, האם הוא יצטרך להביא שתי תודות?

יישום שני - אם אדם היה חולה פעמיים, האם הוא יתחייב בקרבן כפול?

אם נראה את הקשר בין התודה לבין האירוע עליו היא באה במודל של החטאת, סביר לומר שנדרוש שתי תודות. אבל אם הקשר דומה יותר למודל של האשם ואולי אפילו למודל הכפרה הכוללני של עולה, סביר להניח שתהיה כאן רק תודה אחת. אם נקבל את האפשרות האחרונה נוכל לחזור על פיה להגדרות שינוי קודש בסוגייתנו. העניין הוא שאם מדברים על שינוי קודש תת-קטגוריאלי בחטאת, אפשר לדבר על חטאת חלב לשם חטאת דם משום שעל בסיס הקשר ההדוק שבין החטאת לחטא עליו היא באה זה כבר נחשב שינוי קודש.

אבל אם מחפשים שינוי קודש ברמה מקבילה בקרבן התודה לא ניתן לדבר על תודת חולה ששונתה לתודת חבוש היוצא מבית האסורים. ברמת הזיקה שבין האירוע לקרבן כפי שהיא קיימת בתודה, אין זה נחשב שינוי קודש. אשר על כן יש לדבר על תודת ראובן שנשחטה לשם תודת שמעון. כאן מדובר כבר במחייב שונה לחלוטין, ורק כך ניצור את שינוי הקודש שמקביל לשינוי הנוצר על ידי חטאת חלב לשם חטאת דם. באופן דומה אפשר לדבר על הרמה השניה, ובהקשר הכללי של עצם שאלת החיוב בתודה. עקרונית, ישנם שני מסלולים מרכזיים להתחייבות בקרבן. מסלול אחד הוא אירוע חיצוני שמחייב בהבאת קרבן, והמסלול השני הוא יוזמה פנימית של נדר או נדבה.

מובן שאחרי נדר או נדבה יש רמה מסוימת של חיוב לקיים את הנדר, וזה נכון גם בקרבנות נדבה מובהקים. אבל אם אנחנו מתייחסים לאירוע כמחייב, יש לבחון האם בקרבן התודה אפשר לדבר על חובה הנובעת מאירוע.

פרשיית התודה פותחת במילה 'אם', ובפשטות לא מדובר בחובה הלכתית פורמלית⁴. בדרך כלל מילת 'אם' אינה מורה על חיוב ודאי, למעט כמה חריגים שהגמ' מונה והתודה אינה כלולה בתוכם. יש אמנם דרשה של פסוקי המזמור בתהלים ק"ז, אבל לא מדובר בדרשה קלאסית של דין דאורייתא.

הגר"י פערלא תוך כדי דיון במצוות הלל מנסה להעלות כיוון שעל פיו חיוב הלל על אדם פרטי הוא מדאורייתא, בניגוד לדעת רוב הראשונים. נקודת המוצא שלו להוכחתו היא הטענה שחיוב התודה הוא מדאורייתא, ואת זה הוא מנסה להוכיח מכמה מקומות ברש"י על הש"ס. אבל בהחלט ניתן להבין שחיוב הבאת קרבן התודה גם באותם מקרים שמפורטים בהלכה אינו חיוב פורמלי כמו חיוב הבאת חטאת ואשם על חטא.

על רקע זה נוכל לומר שאם מחפשים שינוי קודש תת-קטגוריאלי בחטאת, ניתן לדבר על חטאת חלב ששונתה לחטאת דם. מכיון שהחיוב קשור ישירות למחייב, אפשר לקבוע שחטאת חלב שונה במהותה מחטאת דם. לעומת זאת, אם מחפשים רמה דומה של שינוי קודש בקרבן התודה יש לפנות לפער גדול יותר בין המחייבים דהיינו תודת ראובן לשם תודת שמעון.

כאן ההבדל שבין אירוע מעבר במדבר לבין אירוע של חציית הים אינו יוצר חלות מיוחדת בקרבן, היות שבמידה רבה אף אחד מהאירועים הללו אינו יוצר חיוב קרבן. מה שיצר את חיוב הקרבן בכל מקרה זו ההתנדבות של אדם, וחרף צמיחתה על רקע של נס שנעשה לו היא נתפסת כיוזמתו האישית. יוזמה זו מטביעה חותמות דומים על כל סוגי התודה, וכדי לאפיין שינוי קודש בתודה עצמה יש לבנות על הבדל בבעלי הקרבן.

עד כה עסקנו בכיוון הראשון שרואה יחודיות בקרבן התודה, אבל לא יחודיות עקרונית היוצרת דין חדש של שינוי קודש כי אם יחודיות מעשית שדורשת הגדרות מציאותיות אחרות לאותו שינוי קודש עקרוני שקיים גם בקרבנות אחרים. לצד כיוון זה ניתן לבחון גם את הכיוון השני, המדבר על דין מיוחד של שינוי קודש שקיים בתודה בלבד. את הדין הזה נבחן על רקע הבדל מסוים שיש בין תודה לבין שאר כל הקרבנות. לשם כך נפנה למדרש הבא :

"אמר ר' פנחס בשם ר' לוי ור' יוחנן בשם ר' מנחם גלילאה - כל התפילות בטילות לעתיד לבוא, והודייה אינה בטילה לעולם, וכל הקרבנות בטילות לעתיד לבוא, והתודה אינה בטילה לעולם, והוא שכתוב : זתעמדנה שתי התודות בבית האלהים, תודת התפילה ותודת הקרבן..."

(מדרש תהלים פרק נ"ו פסוק ד')

הראשונים ציטטו את המדרש הזה להלכה בהקשר של אמירת 'מזמור לתודה'. אנחנו נוהגים לומר מזמור לתודה דווקא בימות החול ולא בשבת, משום שהתודה היא

קרבן נדבה והיא לא באה בשבת⁵. אבל כמה ראשונים באשכנז ובאיטליה נהגו הפוך, כלומר הם אמרו 'מזמור לתודה' דווקא בשבת⁶.

אחד העוגנים ההלכתיים שלהם היה דברי המדרש בתהלים. הם בנו על הצד השווה שבין השבת שיש בה את הפן של מעין עולם הבא, וקרבן התודה שעל פי המדרש הוא הקרבן היחיד שקרב לעתיד לבוא. עניין זה קשור גם לשיטת הראב"ד הסובר שהתפילה בשבת איננה רחמים אלא הודאה בלבד.

יש להבין את היסוד הזה. מהו היחוד של תודה כקרבן שאינו בטל לעולם? מה טיב ההיקש הזה של שתי תודות, בין תפילה לקרבן תודה? לכאורה שתי השאלות הללו מתנקזות לאותה נקודה. הנקודה היא היחודיות של התודה לעומת שאר הקרבנות בנימה האישית שבין המקריב ובין הקרבן.

בכל קרבן אחר היה אמנם אירוע שאירע למפריש ובעקבותיו הוא הביא קרבן, אבל הקרבן עצמו שייך כולו לתחום של קדשים. לעומת זאת בתודה יש נימה של תפילה גם אחרי שהיא מובאת כקרבן. הקשר הזה הוא דו-סיטרי ויש מקומות רבים בהם התפילה נתפסת כסוג של קרבן, כאן אנחנו רואים קרבן שקיים בו בצורה חזקה הפן של תפילה⁷.

כעת נוכל להגיע למקרה של קרבן ראובן שנעשה לשם קרבן שמעון. היכולת לטשטש את ההבדל בין שני קרבנות כאלו קלה יותר ככל שאנחנו מדברים על מהות אובייקטיבית של קרבן כשייך לקבוצה של קדשים. אם אנחנו אומרים שאחרי ההפרשה נכנסים כל הקרבנות לעולם של קדשים, הרי שאין הבדל עקרוני בין עולת ראובן לעולת שמעון, ושינוי מזו לזו לא יוגדר כשינוי קודש.

מה שאין כן אם מדברים על תודת ראובן שנשחטה לשם תודת שמעון. פן התפילה המהותי לקרבן, פן שהחל מן האירוע שחייב את הבאתו ושורד גם אחרי הפרשת הקרבן עצמו, פן זה מצליח לשנות גם את הגדרות שינוי הקודש. אינה דומה תפילת ראובן לתפילת שמעון, ואם עניין זה מסוגל לבוא לידי ביטוי גם בקרבן עצמו, הרי לנו הגדרה מיוחדת לשינוי קודש בקרבן התודה.

5 או מטעמים אחרים, עיין בבית יוסף באו"ח סימן רפ"א סק"ג.

6 כך מובא בטור או"ח סימן רפ"א בשם שיבולי הלקט, אם כי הטור עצמו דוחה דעה זו להלכה.

7 יש לציין שבמדרש המצוטט יש היקש גם בין שאר הקרבנות לתפילה. היחוד של קרבן התודה הוא בכך שתודה הוקשה לתפילת הודאה, וזו אינה בטילה לעתיד לבוא. שאר הקרבנות, חרף העובדה שהוקשו לתפילות, בטילות לעתיד לבוא משום שגם התפילות שאליהן הן נסמכות עתידות להיבטל.

את המהלך הזה העלינו כתגובה לגזירת הכתוב הסתומה עליה מצביע התוס', תוך כדי הטענה שיש כאן דין יחודי בתודה. אבל, וזאת בלשון שמא, ניתן להיעזר במהלך זה כדי לבאר נקודה בעייתית נוספת בפשט הגמ'. דיברנו על המינוח של כשר ופסול, וראינו שגם רש"י וגם תוס' מסבים אותו לעניין של עלייה לשם חובה. בגמ' עצמה אפשר כמובן לשרטט שלושה מבנים במחלוקת רבה ורב חסדא :

מבנה אחד - רבה מכשיר לגמרי, ורב חסדא טוען שהקרבן כשר ולא עולה.

מבנה שני - רבה אומר כשר ולא עולה, ורב חסדא פוסל לגמרי.

מבנה שלישי - רבה מכשיר לגמרי, ורב חסדא פוסל לגמרי.

רש"י ותוס' דחו את שני המבנים האחרונים, מתוך מגמה לשלול דעה הפוסלת לגמרי שינוי קודש בקרבן התודה. אבל אם נסיק שבתודה יש מימד יחודי שאינו קיים בשאר הקרבנות, נוכל להגיע למסקנה שמדובר פה על פסול מוחלט. עניין זה ישתלב היטב בפשט לשון הסוגייה. מובן שנצטרך לשאול שתי שאלות :

שאלה אחת - כיצד יסתדר חילוק כזה עם לשון המשנה הראשונה במסכת, ועם קביעתה שפסול גמור במחשבת שינוי קיים רק בפסח וחטאת.

שאלה שניה - מסברה, מהו ההגיון שבתודה נדבר על פסול גמור? אמת היא שהתודה מיוחדת בנקודה זו משאר הקרבנות, אבל מדוע זה קשור לפסול מוחלט? ביחס לנקודות אלו נוכל לומר ששתיהן קשורות ליחודיותה של התודה. הגדרת המוקד של קרבן התודה בפן התפילה וההודאה שבה גורמת לכך ששינוי קודש מסוג תודת ראובן לשם תודת שמעון מפקיע את כל משמעות הקרבן. אין מקום לדבר על תודה כשרה שלא עלתה לבעלים בשינוי מוחלט מבחינת מטרותיה של התודה.

בנוסף לכך נוכל לומר שהמשנה הראשונה לא עסקה בשינוי קודש מסוג כזה. המשנה עסקה במחשבת שלא לשמה הקלאסית, במובן של קרבן מקטגוריה אחת הנעשה לשם קרבן מקטגוריה אחרת, ובהקשר זה אכן אין מקום לפסול את התודה. שינוי קודש במובן של לשם תודת חבירו לא נידון במשנה כלל וכלל, וזה שינוי יחודי בתודה שנידון רק בדף ז. והוא יוצר פסול.

כאמור לעיל, דיון זה מבוסס על העמדתה של כל הסוגייה באורו של שינוי הקודש. החפץ חיים דוחה את הכיוון הזה והוא מעדיף להעמיד את הסוגייה בשינוי בעלים. הקרן אורה מאמץ את שיטת רש"י ומבין את הסוגייה בשינוי קודש, והוא מעיר על נקודה מיוחדת בדברי רש"י בסוגייה :

"... אלא שינוי קודש - שהיתה לראובן תודה ולשמעון תודה אחרת, ושחט את תודתו של זה לשם תודתו של זה..."

(ובחים ו. רש"י ד"ה תודה ששחטה)

מדברי רש"י עולה שכדי ליצור שינוי קודש על ידי שחיטה לשם בעלים אחרים של קרבן, יש הכרח שגם הבעלים עליהם חשב העובד בשעת השחיטה יהיו בעלי קרבן מקביל. כלומר, רק אם לשמעון יש תודה אחרת הופכת שחיטתה של תודת ראובן לשם תודת שמעון לשינוי קודש.

קביעה זו יכולה להתפרש כדין כללי, כלומר בכל מקום בו עוסקים בשינוי הקודש המיוחד שנוצר מתוך הבדל בבעלי הקרבן יש הכרח ששניהם יהיו מחוייבים בקרבן דומה. ניתן גם להבין שדווקא בתודה יש דרישה כזו. על כל פנים, מכיון שלא עוסקים בשינוי קטגוריאל אלא בהבדל המתמקד בבעלי הקרבן, יש להצביע על בהמה מסוימת שבה יחול השינוי, כדי שנוכל להגדירו כשינוי קודש.

ב. חטאת ששחטה לשם חטאת חבירו

בעיות דומות לאלו שהעלינו בפתח השיעור, עולות גם בהמשך הסוגייה ביחס לחטאת ששחטה לשם חטאת אחרת. הגמ' פותחת במימרא הבאה :

"אמר רבא - חטאת ששחטה לשם חטאת - כשירה, לשם עולה - פסולה..."

(זבחים ז.)

כאן מבאר רש"י ש'כשירה' פירושו כשירה ממש ועולה לבעלים, ו'פסולה' משמעו פסולה ממש, כלומר מדובר בפער קטבי בין שני המקרים.

נחוצה כמובן הגדרה מדויקת למקרה של 'חטאת ששחטה לשם חטאת'. רש"י מבאר שמדובר במקרה של חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם. הגדרה כזו שולחת אותנו למשנה בכריתות, שדנה במקרה כזה בצורה מפורשת :

"... לא יביאנו מחטא אל חטא, אפילו הפריש על חלב שאכל אמש - לא יביאנה על חלב שאכל היום, שנאמר 'קרבנו על חטאתו' - עד שיהא קרבנו לשם חטאתו"

(כריתות כו:)

מקור נוסף שמתייחס מפורשות לעניין הוא בגמ' להלן :

"אמר רב - חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם, לשם חטאת עבודת כוכבים - כשירה..."

(זבחים ט:)

הגמ' בדף ט: אינה סותרת בהכרח את המשנה בכריתות. ניתן לבאר שהמינוח 'כשירה' בדברי רב מתפרש ככשירה ולא עלתה לבעלים. במקביל, נטען שהמשנה

בכריתות קבעה שלכתחילה אין מביאים חטאת חלב לשם חטאת דם, אבל בדיעבד החטאת כשירה.

פשרה זו אמנם אינה מקובלת על רש"י ועל הרמב"ם. הרמב"ם פוסק בהלכות שגגות ג/ג שחטאת חלב הנשחטת על חטאת דם פסולה. הרמב"ם, אם כן, הבין שאיסור ההבאה שמנוסח בכריתות נעוץ בכך שהבאה כזו תפסול את הקרבן. לפיכך, יש סתירה בין המשנה בכריתות לגמ' בזבחים בדף ז. ובדף ט; והוא פסק להלכה כמשנה בכריתות.

גם לפי רש"י יש סתירה בין הסוגיות. רש"י מפרש בדף ז. שרבה מכשיר לגמרי חטאת חלב לשם חטאת דם. קשה להבין שקיים הכשר מוחלט בחטאת כזו לצד קביעת המשנה בכריתות ש'לא יביאנו מחטא אל חטא'. אבל ניתן להקל מדברי רש"י ביחס לגמ' בדף ז. ולמעט מהבנת הרמב"ם במשנה בכריתות, ועל ידי כך להגיע לעמק השווה.

נוכל לומר שבגמ' בדף ז. לא נאמר הכשר גמור אל רק 'כשירה ולא עלתה לבעלים'. מצד שני, במשנה בכריתות לא נאמר פסול מוחלט. נאמר בה שאין להביא חטאת חלב על חטאת דם, ואם מביאים באופן זה הקרבן לא עולה לבעליו, אבל כשרותו כקרבן נותרת בעינה.

לחילופין, ניתן להגדיר את המקרה של הגמ' בדף ז. באופן שונה. אפשר לומר שחטאת ששחטה לשם חטאת אינו מכוון לשני סוגי חטאות, אלא לשני מעשי עבירה. כלומר, רבא עוסק בחטאת אמש שנשחטה לשם חטאת של היום. גם הבנה כזו תדרוש התמודדות עם המשנה בכריתות, אבל היא תוכל לשמש כבסיס נוח לפיצול בין הגמ' בדף ז. לסוגייה בדף ט: .
הגמ' ממשיכה בהקבלה ניגודית :

"... ואמר רבא - חטאת ששחטה על מי שמחוייב חטאת - פסולה, על מי שמחוייב עולה - כשרה, מאי טעמא? זכפר עליו - עליו ולא על חבירו, חבירו דומיא דידיה במחוייב כפרה כמותו..."

(זבחים ז.)

גם כאן עולה שאלת המינוח של כשרות ופסול. בדברי הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין טו/ז-ח מבואר ש'פסולה' היינו פסולה ממש, ו'כשרה' היינו כשרה ולא עלתה לשם חובה.

סקירה עובדתית קצרה זו מובילה אותנו לדיון במושג של 'דומיא דידיה'. כאשר מכשיר רבא חטאת ששחטה על מי שמחוייב עולה משום שאין פה 'חבירו דומיא דידיה', ניתן להבין זאת בשני אופנים :

אופן אחד - מחשבה על מי שאינו מחוייב כפרה כמותו אינה מחשבה פוסלת.

אופן שני - מחשבה על מי שאינו מחוייב כפרה כמותו אינה נתפסת כלל.

ברמב"ם יש לנקוט לכאורה כאופן הראשון. שהרי הרמב"ם סבור שמחשבה כזו אכן משפיעה על הקרבן. אמנם היא לא פוסלת אותו לגמרי, אבל היא מציבה אותו ברמה נמוכה יותר של 'לא עלו לבעלים לשם חובה'. לפיכך, לא ניתן לומר במסגרת הרמב"ם שהמחשבה לא נתפסה כלל.

את ההבנה הזו אפשר לתמוך גם מסוגיית הגמ' בדף ג: ביחס לתוכו ולא תוך תוכו. הגמ' שם מעמתת את הדרשות ביחס לכלי חרס עם המימרא של רבא על חטאת ששחטה לשם מי שמחוייב עולה. הגמ' מיישמת בהקשר זה את הכלל 'דמינה מחריב בה ודלא מינה לא מחריב בה'. בפשטות, הכוונה היא לכך שהמחשבה נתפסת אלא שהיא לא מחריבה את הקרבן, אם כי עניין זה כפוף להבנות השונות שהעלינו במסגרת הסוגייה שם⁸.

מכל מקום, אם נדחה את פסיקת הרמב"ם ונבין שחטאת הנשחטת על מי שמחוייב עולה כשרה לגמרי, נוכל לומר שמחשבה כזו לא נתפסה כלל. אפשרות כזו עולה בדברי החפץ חיים, אם כי מהכיוון של חטאת ששחטה על מי שמחוייב חטאת. בגמ' נאמר שחטאת כזו פסולה, במגבלות הדרישה של 'חבירו דומיא דידיה'. החפץ חיים טוען שדרישה זו נכונה רק ביחס לתוצאה של פסול גמור. חטאת שנשחטת על מי שאינו מחוייב חטאת אינה נפסלת, אבל היא גם לא עולה לבעלים לשם חובה. אמירה כזו לוקחת בחשבון שמחשבה כזו נתפסת תמיד, אלא שרק ב'חבירו דומיא דידיה' יש לה עוצמה של פוסל.

כאן עלינו לדון גם במעמדה של חטאת הנשחטת על מי שאינו מחוייב כלום. בהקשר זה מופיעות בגמ' שתי גירסאות :

גירסה אחת - חטאת ששחטה על מי שאינו מחוייב כלום, פסולה.

גירסה שנייה - עולה ששחטה על מי שאינו מחוייב כלום, פסולה⁹.

בשורה התחתונה מסיקה הגמ' שחטאת מכפרת על חייבי עשה, ועל כן גם אדם שאינו מחוייב כלום מוגדר כאדם החייב עשה. אדם כזה נכנס למעגל של מחוייבי חטאות, וחטאת הנשחטת על שמו נפסלת כדין חטאת ששחטה על מי שמחוייב חטאת.

שילובו של מקרה זה במערכת של 'דומיא דידיה' מעורר קושי רב. למעשה יוצא שאדם המחוייב עשה בודאות והוא מפריש עולה על כך, אינו כלול במאגר האנשים

8 עיין בהקשר זה בשיעור מספר 7.

9 עיין בזבחים ז. תוס' ד"ה על מי.

שחטת הנשחטת על שמם נפסלת. לעומתו, אדם שאינו מחוייב עשה באופן ודאי כלול במאגר זה, משום שאנו מניחים שהוא חייב עשה.

אבל אדם שהפריש עולה גם הוא מחוייב עשה! מדוע הפרשת העולה מוציאה אותו מהגדר של 'דומיא דידיה'? רש"י ותוס' מבארים שעצם הפרשת העולה יוצרת חלות מסוימת, חלות שמעמידה את האדם במצב טוב יותר מסתם אדם שספק חייב עשה והוא לא הפריש קרבן כלל.

הטעם הוא שהפרשת העולה מכסה באופן מושלם על כל העשין שהוא מחוייב בהם. מה שאין כן באדם שלא הפריש קרבן, ואפילו אם חיובו בעשה הוא רק מכ הסברה של 'אין לך אדם שאינו מחוייב עשה'.

בנקודה זו יש ברמב"ם פיצול מעניין בין חטאת לבין עולה. ביחס לחטאת הנשחטת לשם מי שאינו מחוייב כלום פוסק הרמב"ם באופן הבא :

"... שחטה לשם מי שאינו מחוייב קרבן כלל, לא חטאת ולא עולה ולא שאר קרבנות, הרי זו פסולה - שמא מחוייב הוא ואינו יודע"

(רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין טו/ט)

לעומת זאת ביחס לעולה משנה הרמב"ם בדבריו :

"עולה ששחטה על מי שאינו מחוייב קרבן כלל, לא עלתה לבעלים... ואע"פ שזה ששחטה לשמו אינו מחוייב כלום בעניינו, אי אפשר שלא יהיה חייב כפרה לשמים, שאין לך אדם בישראל שלא עבר מעולם על מצות עשה"

(רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין טו/יד)

ניתן למנות שני הבדלים מרכזיים בין ההלכות :

הבדל אחד - ביחס לחטאת מתנסח הרמב"ם בלשון 'שמא', לאמור, אין אנו יודעים אם הוא מחוייב או לא. בעולה מתנסח הרמב"ם בלשון ודאי, דהיינו אין לך אדם מישראל שלא עבר על מצות עשה.

הבדל שני - בחטאת מתייחס הרמב"ם לחטא עכשוי, ויתכן שכרגע האדם מחוייב קרבן. בעולה מדבר הרמב"ם בצורה כוללת על כל מסלול החיים של האדם, וקובע שאין אדם ש'מעולם' לא עבר על מצות עשה.

לכאורה מדבר פה הרמב"ם על שני דברים שונים לחלוטין. דיברנו בעבר על האופי השונה של כפרת עולה לעומת כפרת החטאת. ראינו שהיקף הכפרה של עולה רחב יותר, והוא מסוגל לכלול גם כמה עשין בניגוד לחטאת שמתמקדת בחטא מסוים בלבד. אבל אליה וקוץ בה, משום שניתן לומר שחיפוי כולל כמו זה שמספקת העולה הוא חיפוי רופף.

וכך, אדם המחוייב חטאת צריך אמנם להביא קרבן על כל חטא, אבל אחרי הבאת הקרבן נתכפר חטאו לחלוטין. אדם המחוייב עשה אינו מצווה על הפרשת עולה באופן ישיר, והוא יכול לחכות ולצבור כמה 'עשין', אבל הכפרה שתסופק לו על ידי העולה לעולם לא תעקור את החטא באופן טוטאלי. האדם לא יענש, אבל שריד לחטאו וְיִתַּר גם אחרי הבאת הקרבן.

ממילא כאשר מדברים על 'חבירו דומיא דידיה' ביחס לחטאת, יש לחפש מצב שבו האדם מחוייב כרגע בחטא מסוים. מצב כזה אמנם יפסול את החטאת לגמרי, אבל קיומו נאמר ברמב"ם בלשון שמא, היות שודאי קיימת האפשרות שהאדם עליו שחטו את החטאת אינו מחוייב כרגע בלאו ממשי בפועל.

מה שאין כן ביחס לעולה. שם אנחנו נמצאים בודאות מוחלטת, משום שמספיקה פעם אחת שבה האדם עבר על איזשהו עשה. עבירה כזו מכניסה אותו למעגל 'דומיא דידיה' לעולם, וגם אם הוא הביא קרבן על 'עשה' זה הוא נשאר במעמד כזה. הטעם הוא שעולה לעולם לא מוחקת לחלוטין את עבירת ה'עשה'.

נעיר לסיים שיש לבחון את היחס בין סוגייתנו לסוגייה בכריתות כזו: . הרעק"א בגליון הש"ס מפנה אותנו לתוס' הבא בנזיר :

"... היה מדקדק הר"ם דאמר בפ"ק דזבחים 'חטאת חלב ששחטו לשם חטאת דם כשרדה' והכא אמר דלא כיפר... ועוד יש לומר דודאי לענין להתכפר בו בשביל חטאת חלב שהיתה עומדת לכך איכא מאן דאמר כשרדה, אבל הכא איירי להתכפר בו משום חטאת דם שרוצה לעוקרו ממה שהיה מתחילה, לכך לא כיפר"
(נזיר כז: תוס' ד"ה שהריז)

לפי התוס', חטאת חלב לשם חטאת דם ודאי כשרה ועולה לבעלים לענין החטא של אכילת חלב. הגמ' בנזיר ששוללת את הכפרה, ובמקביל המשנה בכריתות האומרת שאין להביא חטאת חלב על חטאת דם, מתייחסת לאפשרות לכפר על אכילת הדם! נקודה זו מהוה חידוש מרחיק לכת. לפי דברי התוס' יש ה"א שקרבן הנשחט בשינוי השם ישנה את זהותו לקרבן היעד וכפר על החטא שאליו שונה שמו. ענין זה מחזיר אותנו לסוגייה בדף סז. ביחס לקרבנות העוף. לא נאריך בדבר, ורק נציין שניתן למתן את החידוש בעצם העלאת הה"א של התוס', ולצמצם אותו לשינוי קודש מהסוג של חטאת חלב לשם חטאת דם בלבד.