

פרופ' יונתן גרוסמן

46 תורת המנחה – המשך

מנחת סולת?

הדבר הראשון הבולט בפרשיית המנחה הוא לא מה שמתרחש בה אלא מה שלא מתרחש בה: אין כל זכר לחלוקה שראינו בפרשת ויקרא בין מנחת סולת למנחות המעובדות. בקריאה פשוטה, אף שהדבר לא נזכר בפירושו, ההתייחסות כאן היא רק למנחת הסולת. דבר זה עולה מהניסוח: "וְהָרִים מִמֶּנּוּ בְקִמְצוֹ מִסֶּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשְׁמֶנֶה", מתאים למנחת הסולת שממנה "קומצים", ולא מתאים למנחות המעובדות שקשה "לקמוץ" מהן מאחר שאינן בצק, ואכן, הפועל 'לקמוץ' נזכר בפרק ב' רק ביחס למנחת הסולת. על כך יש להוסיף – כפי שהעיר הרב מאיר שפיגלמן – שהציווי לאכול את הנותרת "מצה" ושאינן לאוכלה חמץ (ו', ט) מניח שביד הכוהן סולת והוא יכול לאפות אותה כך או אחרת. במנחות המעובדות, המנחה אפוייה כבר כמצה עוד לפני ההקרבה.¹ יתר על כן, הניסוח כולו מזכיר מאד את ניסוח מנחת הסולת בפרק ב':

תורת המנחה (ו', ז-ט)	מנחת הסולת (ב', ב-ג)
"וְהָרִים מִמֶּנּוּ בְקִמְצוֹ מִסֶּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשְׁמֶנֶה וְאֵת כָּל הַלֶּבֶנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהַקֵּטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחַח אֲזַכְּרֶתָהּ לָהּ."	"וְקִמְצוּ מִשֶּׁם מְלֵא קִמְצוֹ מִסֶּלֶתָהּ וּמִשְׁמֶנֶה עַל כָּל לֶבֶנְתָּהּ וְהַקֵּטִיר הַלֶּהֶן אֵת אֲזַכְּרֶתָהּ הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁה רֵיחַ נִיחַח לָהּ."
וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אֶהָרֵן וּבְנָיו... חֶלְקִים נִתְּתִי אֵתָהּ מֵאֲשֵׁי קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים הוּא"	וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאֶהָרֵן וּלְבְנָיו קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים מֵאֲשֵׁי ה'."

לפיכך, ניסוח השאלה המדויק יותר יהיה מדוע בפרשת צו אין זכר לשתי אפשרויות הקרבת המנחות, אלא הכתוב נשען על מנחת הסולת – גם מבלי לומר זאת בפירוש.

דבר זה הוביל חלק מהפרשנים המודרניים לשער שהמנחה המתוארת כאן היא המנחה הציבורית המלווה את עולת התמיד (שמות כ"ט, מ) ולא מנחת נדבת יחיד כלל.² מאחר ש"תורת העולה" התייחסה במיוחד לעולת התמיד, יש סבירות לטעון שפרשת צו עוסקת בקורבנות התמידיים שעל המזבח, המהווים מעין חומר בעירה לאש ההתגלות התמידית שעל המזבח. לפי עמדה זו, ברור כמובן מדוע הכתוב אינו מפצל בין כאן בין מנחת הסולת למנחות המעובדות, פיצול שרלוונטי רק במנחת יחיד, וגם ברור מדוע הנחת היסוד היא שלפנינו מנחת סולת.

אולם למרות הפיתוי שבפרשנות זו, יש מקום להסתפק בה. בדין המנחה שלפנינו, הכוהנים אוכלים את "הנותרת" שלא הוקטרה על המזבח, ואם נאמץ את קריאת חז"ל – אשר נתמכת גם במקראות עצמם – המנחה המלווה את עולת התמיד מוקטרת כולה,³ לצד כבש העולה שעמו היא באה: "מִנְחַת פְּהִינִים וּמִנְחַת פְּהִינִים מְשִׁיחַ וּמִנְחַת נְסֻכִים – לְמִזְבֵּחַ, וְאֵין בָּהֶם לְפָהִינִים" (משנה מנחות ו', ב').

מתוך הנחה שפרשתנו עוסקת במנחת היחיד, הרי שהכתוב מתייחס כאן אל המנחה הבסיסית – מנחת הסולת – אך בהחלט ייתכן שהדינים המוזכרים כאן חלים גם על המנחות המעובדות. הציווי "הִקְרַב אֶתָּה בְּנֵי אֶהָרֵן לְפָנֵי ה' אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ", המקביל לדין ההגשה מפרשת ויקרא, נזכר שם רק לגבי המנחות המעובדות,⁴ ואילו תוספת הלבונה שנזכרת כאן הוזכרה בפרשת ויקרא רק במנחת הסולת. אצלנו, גם דין ההגשה למזבח וגם דין תוספת הלבונה מוסבים על אותה 'המנחה'. זהו בסיס איתן למדרש ההלכה ולפיו כל דיני מנחת הסולת תקפים גם במנחות המעובדות וכן הפוך. אך מבחינה פרשנית, יש להבין מה פשר ההתעלמות משני המודלים של המנחות שבפרשת ויקרא היו כה חשובים.

1 הרב מ' שפיגלמן, "בין ויקרא לצו", בתוך: הרב ע' ביק ו' פינטוך (עורכים), תורת עציון לחומש ויקרא, אלון שבות תשע"ה, עמ' 73.

2 למשל: J. E. Hartley, Leviticus, WBC, Texas 1992, p. 97.

3 כך טען גם מילגרום, ויקרא, חלק א, עמ' 389-390.

4 זהו הפירוש המקובל. חזקוני ביקש לחלק בין הדרישה בפסוקנו לדין ההגשה המפורט בפרק ב': "אל פני המזבח – ולא להיות טעונה הגשה" (פירושו לז', ז). המוטיבציה של פירושו היא נקודה זו עצמה: מאחר שחזקוני סבור שיש דין הגשה רק במנחות המעובדות, הרי שדין ההקרבה אל פני המזבח שנזכר כאן אינו יכול לרמוז להגשה, כיוון שכאן מדובר על מנחת סולת.

עם זאת, ניכר המוקד המשתנה בין שתי הפרשות. בפרשת ויקרא נאמר כבדרך אגב שהכוהנים אוכלים את "הנותרת" מהמנחה שלא הוקטרה על המזבח, אך לא הוזכר שם פירוט דיני האכילה כלל. וההיפך נכון בפרשת צו: כאן יש פירוט של דיני האכילה של "הנותרת", ואילו ההקטרה מוזכרת בכותרות כלליות בלבד.

דין האכילה שמתאים לאופי אכילת המנחה הוא האיסור לאוכלו חמץ. כזכור, אסור להעלות חמץ על גבי המזבח וממילא אכילת הכוהנים שממשיכה את אכילת המזבח מזדהה לגמרי עם דיניו: "מצות תאכל במקום קדש בַּחֲצֵר אֵהָל מוֹעֵד יֵאָכְלוּהָ". הכתוב מבאר דבר זה בפירוט: "חֶלְקֶם נִתְּתִי אֵתָהּ מֵאֲשֵׁי". המזבח קולט את המנחה כולה, וממנו חלק הולך לרשות הכוהנים, והואיל והכוהנים אוכלים מהמזבח הרי שדין המזבח חל עליהם: "כֹּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תִּקְרְבוּ לָהּ לֹא תַעֲשֶׂה חֶמֶץ כִּי כֹל שֶׂאֵר וְכֹל דְּבַשׁ לֹא תִקְטְרוּ מִמֶּנּוּ אֲשֶׁה לָהּ" (ויקרא ב', יא).⁵

"קִדְשׁ קִדְשִׁים הוּא כַחֲטָאת וְכֹאֲשֶׁם" (ו', י)

באופן מפתיע למדי התורה משווה את קדושת המנחה לקדושת החטאת והאשם: "קִדְשׁ קִדְשִׁים הוּא כַחֲטָאת וְכֹאֲשֶׁם", אולם, טרם שמענו שהחטאת והאשם הם קודש קודשים. ההפתעה איננה הלכתית – כל הקורבנות הללו הם באמת קודשי קודשים – אלא ספרותית, שהרי החטאת והאשם טרם הוגדרו כקודשי קודשים, כך שהתורה משווה את המנחה לקורבנות שהקורא טרם שמע עליהם. אומנם, אף שהחטאת והאשם עוד לא נזכרו ברשימת קורבנות זו, בהחלט ייתכן שהכתוב מניח שהקורא מכיר אותם ושמע עליהם, ולו בגלל שהם נזכרו כבר בפרשת ויקרא. אולם, גם אם ניתן לאמץ הנחה זו, הניסוח נותר מוזר. קורבן המנחה הוא הראשון שהוגדר באופן זה בפרשתנו (ובפרשת ויקרא המנחה היא היחידה שהוגדרה באופן זה!), כך שאפשר היה לצפות להשוואה הפוכה: קדושת החטאת והאשם תשווה למנחה שהוזכרה בתחילה. כיצד ניתן לתלות את קדושת המנחה בקדושת קורבנות שטרם הוגדרו כך?

רד"צ הופמן העלה את האפשרות שהתורה לא משווה את המנחה לחטאת ולאשם בהקשרי רמת קדושתם,

דומה כי גם כאן הפרספקטיבות השונות של שתי הפרשות נותנות את אותותיהן. פרשת ויקרא שתיארה את עמידת האדם מול ה' פותחת את שני המודלים שמביעים – כפי שהארכנו לבאר – שתי תנועות נפש אחרות. אומנם שני המודלים של הקורבן עוסקים בפרנסתו של האדם, אך מנחת הסולת דומה באופייה לתנועה הנפשית שמלווה את העולה ואילו המנחות המעובדות כבר מזכירות את החוויה המרוממת של מביא זבח השלמים. חלוקה זו חשובה ביותר עת דנים בקורבנות מצד ההבעה הדתית שמלווה אותם. אך מצדם של הכוהנים, כמו גם מצד הגדרת רמת הקדושה של הקורבן ו'האכלת' אש המזבח, אין זה משנה מה הייתה המוטיבציה של המקריב שהביא את המנחה. מבחינה זו ההתמקדות היא בקדושת הקורבן ובהשלכות שיש לדבר זה. הכוהן אוכל את הנותרת מן המנחה באותו האופן – בין אם זה מנחת סולת ובין אם זו מנחה מעובדת. לפיכך, בפרשת צו אין זכר לחלוקת המנחות המעובדות הנפרדות ממנחת הסולת.

בתורת המנחה שבפרשת צו משולבים גם דיני ההקרבה של המנחה על המזבח, זאת בשונה מתורת העולה, החטאת וזבח השלמים, שבפרשת צו אין תיאור של הקרבתם. פירוט דיני הקרבת המנחה מוזר למדי, כי דיני הקרבה אלו כבר פורטו בפרשת ויקרא, ומתאים היה שגם המנחה – כשאר הקורבנות שברשימה זו – תתמקד בדיני אכילתה בלבד. דבר זה אומנם ייחודי, אך הוא למעשה תמונת הראי המשלימה למה שהתרחש בפרשת ויקרא. שם – קורבן המנחה היה הקורבן היחיד ששולבו בדיניו גם דיני אכילה, שבשאר הקורבנות מפורטים רק בפרשת צו. כלומר, בקורבן המנחה מוזכרים בשתי הפרשות גם דיני ההקרבה וגם דיני האכילה. הדבר נובע ככל הנראה מהאופי הייחודי של אכילת המנחה. כפי שכבר ראינו ביחס למנחה, הכתוב מאיר באופן מיוחד את אכילתה בידי הכוהנים כאכילה על שולחן גבוה, ויש לראות באכילה מעין המשך הקרבה; ויתור שהמזבח ויתר לטובת הכוהנים. לפיכך, גם בפרשת ההקרבה (ויקרא) יש אזכור של האכילה; וגם בפרשת האכילה (צו) יש אזכור של ההקרבה, שהאכילה היא חלק ממנה. לכן רק קורבן המנחה מוגדר בפרשת צו כריח ניחוח (ו', ה, יד), שהרי הקטרתו המנפיקה את הריח הטוב משולבת בפסוקים.

⁵ "מִצֵּה תִהְיֶה" (ב', ה). מאחר שפסוק זה נאמר ביחס למנחת מחבת, ניתן היה לתהות אם אין מדובר בדין ייחודי לסוג מנחה זה. בכל מקרה, אם יש זהות בין דין אכילת הכוהנים לדין ההקטרה על המזבח, הרי אפשר להוכיח זאת גם מפרשתנו, מתיאור אכילת הכוהנים: "מצות תאכל במקום קדש בַּחֲצֵר אֵהָל מוֹעֵד יֵאָכְלוּהָ" (ו', ט).

5 הגמרא מתלבטת האם המנחה חייבת להיות 'מצה' או שיש רק איסור שתהיה 'חמץ'. ההתלבטות באה בדמות מנחה שיש בה שאור שלדעת ר' יהודה אינו מוגדר כחמץ אך הוציא את העיסה מגדר מצה, כמו גם מנחה חלוטה שניתנה במים רותחים שאינם מחמיצים. מסקנת הסוגיה שם היא שלא רק שיש איסור חמץ אלא יש חובה שהמנחה תהיה 'מצה' (מנחות ז"ג ע"א). הגמרא לומדת דין זה מויקרא ב' שם נאמר

בעברית המקראית (שיש לה קשר סמנטי למשמעות 'צו' של המילה), שמתאימה מאד להקשר הנידון: 'חלק קבוע שניתן מאת המלך לאכילה', כמו שנאמר ביחס לכוהני פרעה: "רק אֲדָמַת הַפְּהָנִים לֹא קָנָה כִּי חֶק לַפְּהָנִים מֵאֵת פְּרֵעָה וְאֶכְלוּ אֶת חֶקֶם אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם פְּרֵעָה עַל כֵּן לֹא מָכְרוּ אֶת אֲדָמָתָם" (בראשית מ"ז, כב). צימוד המלים בפסוק זה מהווה משחק מילים: החוק = המנהג של הכוהנים הוא שהם אוכלים את חוקם = חלקם. כנראה כך יש להבין גם בנבואת יחזקאל: "וְהָיָה נְטִייתִי יְדֵי עֲלִיף וְאֶגְרַע חֶקֶף" (יחזקאל ט"ז, כז), ובדברי החכם: "רֹאשׁ וְעֵשֶׂר אֶל תִּתֵּן לִי הִטְרִיפְנִי לְחֶם חֶקֶל" (משלי ל', ח), ובהמשך שם: "וְתִקֶּם בְּעוֹד לִילָה וְתִתֵּן טָרֶף לְבֵיתָהּ וְחֶק לְנַעֲרֹתֶיהָ" (משלי ל"א, טו).⁸

לפי הצעה זו, במונח "חֶק עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם מֵאֲשֵׁי ה'" טמון כפל משמעות מכוון: לצד הוראתו העיקרית מלשון צו ומנהג, הכתוב רומז גם למנה שמקבלים הכוהנים מאשי ה', את חלקם שמקבלים מהמזבח, ממלכם.

ייתכן שמשחק מילים נוסף טמון בפסוקים שלפנינו. הערתי קודם שייטכן שרשימת צו לוקחת בחשבון שרשימת הקורבנות הראשונה מוכרת לקורא (גם אם היא נאמרה אחריה, בסופו של דבר היא כתובה לפנייה). אם נאמץ הנחה זו, נוכל לפתור קושי שרבים התלבטו בו, בפסוק הפותח את קורבן המנחה: "וְזֹאת תֹּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקֶּרֶב אֲתָהּ בְּנֵי אֶהְרֹן לְפָנֵי ה' אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ" (ו, ז). הניסוח התחבירי של הפסוק מוזר למדי: מיהו הנושא של הפסוק? מיהו זה שאליו מתייחס הכתוב באומר – "הַקֶּרֶב אֲתָהּ"? ייתכן שאין נושא נסתר לפועל זה כלל, וכוונת הפסוק לומר 'הקורבן יוקרב', אך גם אם כך נותר הניסוח מוזר בשל המשך הפסוק. לא נאמר בו "לבני אהרן", כך שלא די ברור מה תפקידם הסמנטי של המוזכרים בפסוק – "בני אהרן".

העמדה המקובלת והסבירה ביותר היא, כדברי ראב"ע למשל, שבני אהרן הנזכרים בהמשך הפסוק הם הנושא של הפסוק כולו:

"הקרב אותה – שם הפועל. וטעם הקרב יקריבו אותה בני אהרן וטעמו אחד מבני אהרן, על כן והרים ממנו" (פירושו לויקרא ו', ז).

שהרי "יש למנחה היתרון לעומת חטאת ואשם שגם השיריים שלה נקראו 'אשי ה'". לכן הוא מציע שההשוואה נוגעת בדיני אכילת הכוהנים, וכביכול כתוב – 'חלקם נתתי אותה כחטאת וכאשם'.⁶ אולם, לא רק שהטעמים אינם תומכים בקריאה זו, אלא שהדבר איננו פותר את הקושי, כי גם דיני האכילה של החטאת והאשם טרם נמסרו ומדוע לתלות את המנחה המוזכרת ראשונה בקורבנות שייזכרו אחריה?

דומה שיש לקרוא את ההשוואה כמתמקדת ברמת קדושת הקורבן – כקריאת הטעמים, והמסקנה המתבקשת היא שהקורבנות האולטימטיביים להגדרת קודש קודשים הם חטאת ואשם. הם מוזכרים כאב טיפוס של קורבן כזה, גם לפני פירוט דיניהם. מדוע הם יותר 'קודש קודשים' מאשר המנחה?

לשם ביאור דבר זה יש לשים לב לנתון נוסף, מפתיע לא פחות – התורה אינה משווה את המנחה (שהיא קודש-קודשים) לקורבן עולה שכבר הוזכר לפנייה, אף שהלכתית גם קורבן העולה הוא קודש קודשים. התשובה לתמיהה זו ברורה מאליה – בפרשתנו קורבן העולה אכן אינו מוגדר קודש קודשים. גם אם רמת קדושתו איננה נופלת מזו של החטאת והאשם, הוא אינו מכונה בכתוב באופן מפורש בכינוי 'קודש קודשים'. מסתבר שעיקר הגדרת קורבן כקודש קודשים משליך על דיני אכילתו. מאחר שקדושתו מדביקה אחרים, יש להישמר במיוחד בזמן אכילתו – מי אוכל והיכן, שהרי אדם זה עומד להתקדש באכילתו את קודש הקודשים. לפיכך, קורבן העולה שאינו נאכל אינו מוגדר כקודש קודשים כלל;⁷ קורבן המנחה אומנם נאכל אך אכילתו היא כהמשך אכילת המזבח, ועל כן גם הגדרתו שלו כקודש קודשים אינה מושלמת. הקורבנות שבשרם נאכל על ידי הכוהנים, כחלק ממהותם ומתפקידם, הם דווקא החטאת והאשם, והם נושאים את ההגדרה המלאה של "קודש קודשים" ואת תוצאותיה.

אם אומנם יש באכילת המנחה על ידי הכוהנים בחינה של המשך ההקרבה, ובלשון הכתוב – "חֶלְקֶם נָתַתִּי אֲתָהּ", יש מקום להתלבט אם טמון בפסוק החותם את קורבן המנחה משחק מלים מכוון: "כָּל זֶכֶר בְּבְנֵי אֶהְרֹן יֵאכְלֶנָה חֶק עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם מֵאֲשֵׁי ה'" (ו', יא). המשמעות העיקרית והפשוטה של המונח "חוק" בהקשר זה הוא "צו קבוע", "נוהג מחייב". ודאי שזו משמעות המילה בצימוד 'חוק עולם'. אלא שיש הוראה נוספת ל'חוק'

8 השוו גם: שמות ה', יד; משלי ל"ד, ה, יג. על המשמעויות המגוונות של המונח 'חוק' במקרא ראו:

6 הופמן, ויקרא, חלק א, עמ' קסא. בדומה הציע גם מילגרום, ויקרא, חלק א, עמ' 395.

"וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַפֶּה" . בהמשך קריאתו מתבררת לקורא טעותו, ומתברר לו שהכתוב דילג על שלב הבאת המנחה אל הכוהן והוא ישר עוסק בהגשת המנחה על ידי הכוהן אל המזבח. אך בעמימות הניסוח רומז הכתוב גם למה שלא נאמר כאן בפירוש – פעולת האדם מישראל המביא את המנחה.

פרשת צו, כאמור, מתמקדת בכוהנים ובעבודתם, אך מודעת לפס הקול האחורי של תהליך ההקרבה – לאדם מישראל העומד ברקע ומצפה שקורבנו יוקרב ואש המזבח תבער תמיד.

* *
 * כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולפרופ' יונתן גרוסמן *
 * עורך: בנימין פרנקל, תשע"ט *
 * *
 * בית המדרש הוירטואלי *
 * מיסודו של *
 * The Israel Koschitzky Virtual Beit Midrash *
 * האתר בעברית: <https://etzion.org.il/> *
 * האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
 * משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9937300 שולוחה 5 *
 * דוא"ל: office@etzion.org.il *

בין המתרגמים המודרניים רבים אימצו קריאה זו ואף שינו את סדר המלים בפסוק בכדי למנוע את העמימות, כמו:

"Aaron's sons shall present it before the LORD, in front of the altar" (JPS)

ראב"ע מודע לקושי שיש בפרשנותו, שהרי הפסוק הבא מדבר על כוהן בלשון יחיד – "וְהִרִים מִמֶּנּוּ בְקִמְצוֹ" (ח), ואם בפסוק שלנו פועלים הכוהנים ברבים ("בני אהרן"), כיצד זה עובר הכתוב לפתע ללשון יחיד? תירוצו של ראב"ע הוא שגם כשכתוב "בני אהרן" הכוונה לאחד מהם, כלומר לכוהן יחיד. הדבר אפשרי אך לא נוח בסגנון הכתוב. יש גם לזכור שנוח יותר לראות את "הקרב" כפועל ביחיד בצורת ציווי, ואם כך, עוד פחות מתאים שהמשך המשפט יעסוק ב"בני אהרן" – בלשון רבים. אך למרות קשיים אלו, אין ברירה אלא לאמץ את קריאתו של ראב"ע, שהרי לא ייתכן שהבעלים הוא שיגיש את המנחה אל המזבח; רק הכוהנים יכולים לגשת אל המזבח שהוא קודש קודשים, ואף בדיני המנחה שבפרשת ויקרא דין ההגשה מוסב על הכוהנים.

עם זאת, גם אם ההכרעה היא שבסופו של דבר הכתוב מכוון לכוהן, האם ניתן להצביע על תרומה שיש לסגנון הכתיבה המוזר? כאמור לעיל, אם נאמץ את ההנחה שניסוח פרשת צו לוקח בחשבון את ההיכרות של הקורא עם פרשת ויקרא, ייתכן שנוכל לאתר את פשר הכתיבה החריגה כאן.

בפרשת ויקרא יש רכיב שאיננו נזכר בתיאור המנחה שבפרשת צו: "וְהִבֵּאתָ אֶת הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מֵאֲלֵהּ לָהּ / וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַפֶּה / וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ" (ב, ח). שניים פועלים בתיאור המנחה שבפרק ב', זה לצד זה: הבעלים מתוארים כמי ש"מביאים" את המנחה ו"מקרבים" אותה אל הכוהן; והכוהן נוטל את המנחה ומגיש אותה למזבח.

בפרשתנו יש התעלמות מהבעלים והתמקדות בתפקיד הכוהן בלבד: "הִקְרַב אֹתָהּ בְּנֵי אֶהֱרֹן לְפָנֵי ה' אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ" (ו, ז). אומנם נעדר כאן תיאור 'הקרבת' המנחה על ידי הבעלים לכוהן, אך ייתכן שתפקיד הכתיבה החריגה הוא לרמוז לפעולת הבעלים, גם מבלי להזכירו בפירוש. בקריאה ראשונה מתבלבל הקורא וסבור שהפסוק פונה אל הבעלים ודורש ממנו – "הִקְרַב אֹתָהּ [אל] בְּנֵי אֶהֱרֹן", בהקבלה מלאה לאמור בפרשת ויקרא:

9 כנראה על מנת לגבור על קושי זה, התרגום השומרוני שינה את הפועל ללשון רבים.