

ה ר ב י א י ר ק א ה נ



”זאת תורת האשם” על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

- הקדמה - דרכו הלמדנית של הרא”ל
- מידת ההשוואה בין החטאת לאשם
- הסברת ההבדל בין החטאת והאשם
- ייחודו של קרבן אשם לפי הבנתו של הרא”ל
- קרבן אשם כביטוי להתמקדות הרא”ל בעולמו הפנימי של האדם
- סיכום

”תורה תמימה”

הקדמה - דרכו הלמדנית של הרא”ל

בשיעוריו, נהג מו”ר הרב ליכטנשטיין זצ”ל (להלן: הרא”ל) לפרוס בפנינו את ההבנות בכל סוגיה. הוא בחן כל סוגיה לכל כיוון, לעומק ולרוחב. דרכו הייתה להגדיר את שורשה של כל הבנה ולדון בתוצאותיה. הוא היה דן בכל אפשרות מקרוב ומרחוק, והרבה להקשות עליהן. מטרתו לא הייתה לבחור הבנה מסוימת או להעדיף אחת מרעותה, כי אם ללבן כל שיטה עד מקום שידו הרחבה הייתה מגעת. לעתים נעצר בצריך עיון, אך בדרך כלל, אחרי עמל רב, הצליח לשקם כל שיטה ביד אומן, כדי שכל אחת תבוא על מקומה בשלום. כך עשה, שיעור אחר שיעור, סוגיה אחר סוגיה, עד שחיבר את הסוגיות על שיטותיהן זו לזו ובנה מהן מערכת שלמה. הוא שזר כל שיטה, עם הגוון המיוחד שלה, לחוטים, וארג מהן כתונת פסים לכבוד ולתפארת.¹

1 וכבר דנו אחרים בדרכו הלמדנית של רבנו. ראה למשל הרב אליקים קרומביין “מר’ חיים בריסק והגרי”ד סולוביצ’יק ועד שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - על גלגוליה של מסורת לימוד” נטועים יא 51 (התשס”ב); הנ”ל, “על שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - דינא דגרמי” עלון שבות 158 [עמ’] 115

כך קיבלנו ממורנו הרא"ל, וניסינו גם אנו, תלמידיו, לעשות בזעיר אנפין, ללמוד וללמד בדרך זו. זכורני שפעם לימדתי שיעור בסגנון זה בנוכחות מו"ר הרב עמיטל זצ"ל. הערתו הייתה קצרה וקולעת: "יפה מאוד, אבל מה אתה חושב?". הערה זו השפיעה עליי רבות, אך בשעתו נדהמתי. מה זה משנה מה אני חושב? הרי כך קיבלנו מהרא"ל, לעמול כדי להסביר כל שיטה ולא לבחור ביניהן.

לאמתו של דבר, היו סוגיות שגם הרא"ל שינה בהן מדרכו המאוזנת והמאופקת, והביע הזדהות עם הבנה מסוימת. לעתים היה זה רעיון מחודש ששמע מפי מו"ח הגאון הרב יוסף דוב סולובייצ'ק זצ"ל. פניו קרנו כאשר הציג את החידוש בפנינו, שהאיר את כל הסוגיה באור חדש. היו גם מקרים שהרא"ל עצמו שבר את האיזון על ידי הצגת הבנה שהוא עצמו חידש.

אני מבקש לשתף אתכם באחד השיעורים במסכת בבא מציעא שנצרב בזיכרוני, שבו הרגשתי את ההזדהות וההתרגשות המיוחדות של הרא"ל, כשהציג לפנינו את הבנתו המחודשת במהותו של קרבן אשם.² נתחיל בהקדמה קצרה בעניין היחס בין החטאת לבין האשם, כשנקודת המוצא תהיה ההבנה הפשוטה והמקובלת שיש דמיון ביניהם, הן ביחס למחייב הן ביחס למהות כפרתם. לאחר מכן, נפרוס בקצרה את הסוגיה ב"שניים אוחזין", שעולה ממנה אפשרות להפריד בין החטאת לבין אשם מבחינה עקרונית ומעשית. נדון בקרבן האשם לסוגיו, בניסיון לזהות מכנה משותף ביניהם, כדי לקבוע במה שונה האשם מן החטאת. לקראת סיום דברינו, נציג את חידושו של הרא"ל בדבר מהות הכפרה בקרבן אשם, ונחתום בהצעה שחידוש זה היה קרוב ללבנו, לא רק מצד ערכו הלמדני, אלא גם עקב משמעותו להשקפתו של הרא"ל ולעולמו הפנימי. אני תפילה שנזכה לטעום קצת מתורתו הלמדנית של הרא"ל, להריח משהו מניחוחות עולמו הרוחני ולראות כיצד משתלבים התחומים זה בזה.

"תורה אחת להם" מידת ההשוואה בין החטאת לאשם

נאמר בתורה: "כחטאת כאשם תורה אחת להם" (ויקרא ז, ז). לפי פשוטו של מקרא, דין החטאת כדין האשם. ואכן, נראה שהדומה בשניהם מרובה מן השונה: שניהם באים

2 (התשס"א); Rabbi Daniel Wolf "Hiddush within the Beit Midrash: R. Aharon Lichtenstein's Approach to Lomdus as an Adaptive Improvement to the Brisker Derekh", 47 TRADITION 113 (2015).

2 בהכנת המאמר, נעזרתי ברשימות ידידי, הרב משה ליכטנשטיין שליט"א, בסוגיה זו.

”זאת תורת האשם” - על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

לכפר על החוטא או להכשיר אותו אחרי שנטמא;³ שניהם קודשי קודשים; ובשניהם הכוהנים אוכלים את הקרבן והבעלים מתכפרים.⁴ דמיון זה בא לידי ביטוי חד בשיטת רבי אליעזר בתחילת מסכת זבחים (משנה, זבחים א, א):

כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן - כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן הפסח ומן החטאת... רבי אליעזר אומר: אף האשם... אמר רבי אליעזר: החטאת בא על חטא, והאשם בא על חטא. מה חטאת פסולה שלא לשמה, אף האשם פסול שלא לשמו.⁵

מעין זה שנינו בפרק כל הזבחים (משנה, זבחים ח, יא):

שהיה רבי עקיבא אומר: כל הדמים שנכנסו לכפר בהיכל - פסול. וחכמים אומרים: חטאת בלבד. רבי אליעזר אומר: אף האשם. שנאמר: ”כחטאת כאשם”.

אמנם חכמים חולקים על רבי אליעזר בהלכות הללו, אך גם הם מודים לכאורה שיש דמיון עקרוני בין החטאת לבין האשם, כמו שלמדנו בתלמוד (זבחים יא ע”א):

ולרבנן, למאי הלכתא איתקש אשם לחטאת? לומר לך: מה חטאת טעונה סמיכה, אף אשם טעון סמיכה.⁶

אך ייתכן שמידת הדמיון בין החטאת לבין האשם תלויה בסוגיה המופיעה בתחילת ”שניים אוחזין”. מדין תורה, מי שכופר לגמרי בתביעה ממונית - פטור מלשלם אותה, ואף אינו צריך להישבע עליה. אבל המודה במקצת הטענה - חייב להישבע שבועה מן התורה כדי להיפטר מחלק הטענה שהוא כופר בה. רבי חייא מרחיב את הדין הזה ומחיל אותו גם על מי שכופר בכול, אך עדים מעידים שהוא חייב מקצת הטענה (בבא מציעא ג ע”א):

תני רבי חייא. מנה לי בידך, והלה אומר: אין לך בידי כלום, והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז - נותן לו חמשים זוז וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, מקל וחומר.

הגמרא דנה בקל וחומר שלומד ממנו רבי חייא את דינו (שם ע”ב):

3 עיין תוספות, זבחים ב ע”א, ד”ה החטאת.

4 משנה תורה, מעשה הקרבנות, פרק י, הלכה א.

5 עיין זבחים י ע”ב. ושם נאמר שמקור שיטת ר’ אליעזר הוא הפסוק ”כחטאת כאשם תורה אחת להם” (ויקרא ז, ז).

6 עיין תורת כהנים (פריעדמאן), צו, פרשה ה, פרק ט.

ומאי קל וחומר... ומה פיו, שאין מחייבו קנס, מחייבו שבועה, עדים, שמחייבין אותו קנס, אינו דין שמחייבין אותו שבועה!?

מכאן יש להוכיח שכוחם של עדים גדול מכוח הודאת בעל דין.⁷ על פי זה, טוען רבי חייא: אם הודאה במקצת מחייבת את המודה שבועה, כל שכן שעדים במקצת מחייבים אותו שבועה.

הגמרא מקשה בהמשך דבריה על לימוד זה באמצעות הצגת מקרים שעולה מהם שיש להודאה כוח שאין לעדים. המקרה הראשון הוא קרבן חטאת: "מה לפיו, שכן מחייבו קרבן, תאמר בעדים, שאין מחייבין אותו קרבן". שאלה זו מניחה שהאדם מתחייב להביא קרבן רק על פי הודאתו,⁸ אבל העדים אינם יכולים לחייב אותו קרבן, אם הוא כופר באשמה.⁹ וכך אמנם סוברים חכמים, אך רבי מאיר חולק עליהם, כמו ששנינו (כריתות ג, א):

אמרו לו שנים: אכלת חלב. והוא אומר: לא אכלתי. רבי מאיר מחייב, וחכמים פוטרים.

7 יש לדון אם הקל וחומר הוא בתחום הנאמנות, כלומר שמן הפטור המוענק למי שמודה בקנס, למדנו שהעדים נאמנים יותר מבעל הדין עצמו. לפי זה, נצטרך לומר שמי שמודה בקנס פטור, משום שחסר לבית הדין הבירור הנדרש כדי לחייבו בקנס. מצד שני, אפשר להבין שהקל וחומר רק עוסק ביחסי הכוחות בין ההודאה לבין העדות. ממילא, די בעובדה שדי בעדות עדים לחייב קנס, בניגוד להודאה, להעיד שכוחה של העדות חזק מכוחה של ההודאה. לפי הבנה זו, אין להסיק שמי שמודה בקנס פטור משום חיסרון ברמת הבירור. ועיין בבא קמא עד ע"ב, בסוגיית מי שמודה בקנס ואחר כך באו עדים.

8 הראשונים דנו בחיוב חטאת בעדים המעידים שחטא, והוא אינו מכחיש אותם, אך גם אינו מודה לדבריהם. עיין: תוספות, בבא מציעא ג ע"ב, ד"ה מה לפיו; חידושי הרמב"ן, שם, ד"ה מה לפיו. יש לדון בשאלה אם חכמים מסכימים שגם כשאינו מכחיש, העדים מחייבים אותו חטאת גם בלי הודאתו, או שמא גם במקרה זה הוא בעצם מודה, כיוון שלא הכחיש את דברי העדים.

9 הגמרא בכריתות יב ע"א, דנה בשיטת חכמים: "איבעיא להו: מאי טעמא דרבנן? משום דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש? או דלמא משום דאמרין: מיגו דאי בעי אמר מזיד הייתי - פטור. כי אמר נמי לא אכלתי - מהימן ופטור" (כאן אינו המקום לדון כיצד מיגו זה מועיל, הרי זה לכאורה מיגו נגד עדים, עיין: תוספות, כריתות יב ע"א, ד"ה לא עמדתי; תוספות, בבא מציעא ג ע"ב, ד"ה מה אם ירצה; חידושי הרמב"ן, שם, ד"ה הא דאמרין). אם הקל וחומר הוא בתחום הנאמנות (עיין לעיל, הע' 7), נצטרך לטעון שהפרכא מקרבן חטאת מעידה שבתחום זה הודאת האדם עצמו אמינה יותר מעדות עדים. אך אם ביחסי הכוחות אנו עוסקים, די בעובדה שבניגוד לאדם עצמו, אין בכוחם של העדים לחייב חטאת. ועיין תוספות, בבא מציעא ג ע"ב, ד"ה מה לפיו, שהסוגיה בבבא מציעא מתפרשת על פי ההבנה שהאדם נאמן על עצמו יותר מעדות עדים. ועיין שם, שהתוספות מדייקים שהאדם יכול לחייב את עצמו בקרבן חטאת, אף כשעדים מכחישים אותו ומעידים שלא חטא. ועיין: חידושי הרמב"ן, שם, ד"ה מה לפיו; שיטה מקובצת, שם, ד"ה והקשו.

”זאת תורת האשם” - על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

כדי לקיים את הקל וחומר, הגמרא מניחה בשלב זה שרבי חייא סובר כרבי מאיר, שעדות עדים לבדה יכולה לחייב את האדם להביא קרבן חטאת על יסוד הטענה, ”אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה, לא יביאוהו לידי קרבן הקל”.

הגמרא ב”שניים אוחזין” מקשה שוב על הקל וחומר מקרבן אשם, ומתרצת: ”אשם היינו קרבן”. כלומר, רבי מאיר וחכמים נחלקו גם בשאלה האם עדים מחייבים את האדם להביא קרבן אשם, וכבר הניחה הגמרא שרבי חייא סובר כרבי מאיר. אך נגד תשובת הגמרא, המבוססת על הדמיון שבין החטאת לבין האשם, ניצבת שאלת הגמרא, שהניחה כדבר פשוט שגם רבי מאיר יודה במקצת לדברי חכמים, שהאשם שונה מן החטאת, ואי אפשר לחייב את האדם להביא קרבן אשם על פי עדים בלבד. אך הנחה זו, המפרידה בין החטאת לבין האשם, טעונה הסבר: מה נשתנה האשם מן החטאת? ומדוע לא נטען שאם הביאוהו שניים לידי מיתה חמורה, לא יביאוהו שניים לידי אשם הקל?

זאת ועוד. לדעת התוספות (בבא מציעא ג ע”ב, ד”ה אשם היינו קרבן), ההבחנה בין החטאת לבין האשם אינה רק בגדר הווא אמינא, ויש בעניין זה מחלוקת בין הסוגיות, שהרי שנינו (שבועות ח, ג):

היכן שוריי? אמר לו: נגנב. משביעך אני, ואמר: אמן. והעדים מעדין אותו שגנבו - משלם תשלומי כפל. הודה מעצמו - משלם קרן וחומש ואשם.

מסתם משנה זו, המיוחסת בדרך כלל לרבי מאיר, משמע שהחיוב להביא אשם גזלות אינו אלא בהודאה, אך לא בעדות. ועיין בבבא קמא (קו ע”א), שנדחקה הגמרא להעמיד את המשנה בשיטת רבי מאיר. לכן הסיקו התוספות שלפי הסוגיה בבבא קמא, גם לדעת רבי מאיר, אין העדים יכולים לחייב את החוטא להביא אשם גזלות בלי שהודה על חטאו. וזה לשון התוספות:

ההיא סוגיא דהתם, דסבר דלרבי מאיר עדים לא מחייבי אשם... לא סבר כסוגיא דהכא, דאשם היינו קרבן.

יש להוסיף שלמסקנת הגמרא בבבא מציעא, רבי חייא לא למד את דינו מקל וחומר אלא דרך צד השווה. מסקנה זו שומטת את היסוד של הנחת הגמרא, שרבי חייא סובר כרבי מאיר. כמו כן, נעלם הצורך לטעון שרבי מאיר חולק גם באשם גזלות. ממילא, אין צורך לטעון שמסקנת הסוגיה ב”שניים אוחזין” חולקת על הגמרא בבבא קמא. אך כאמור, אם נלך בדרך זו, שגם למסקנה, רבי מאיר אינו מחייב קרבן אשם על פי עדות, מתעצם הצורך להסביר מה שונה האשם מן החטאת.

לדעת רוב הראשונים,¹⁰ בשלב הקושיה, הגמרא הניחה שיש הבדל מהותי בין הגורם המחייב חטאת לבין הגורם המחייב אשם, שהלוא בפרשת אשם גזלות נאמר: "והתודו את חטאתם אשר עשו" (במדבר ה, ז). מכאן שהודאת החוטא היא חלק מן הגורמים המחייבים להביא קרבן.¹¹ אבל בחטאת, לא נאמר "והתודו" אלא "או הודע אליו חטאתו" (ויקרא ד, כח). החטא עצמו הוא הגורם המחייב את האדם להקריב קרבן חטאת, לא ההודאה. וכן כתב הרמב"ן (בבא מציעא ג ע"ב, ד"ה הא דאמרינן):

דבאשם, "והתודה" כתיב, וההודאה היא המחייבתו, והיאך נחייבו בלא הודאה?¹² ואפילו יבא אליהו ויאמר. והא לא דמי כלל לאכילת חלב וכיוצא בה, דמשעת אכילה נתחייב, ועדים גלויי מילתא הוא דקא עבדי, אבל אשם אין חיובו כלל אלא משעת הודאה שלו.¹³

הבדל זה, בעצם הגורם המחייב של הקרבנות, מעיד לכאורה על הבדל מהותי בין החטאת לבין האשם.¹⁴ דברי מו"ר נאמרו כדי להסביר הבדל זה.¹⁵

"זאת התורה לחטאת ולאשם" הסברת ההבדל בין החטאת והאשם

אם באנו להבחין בין החטאת לבין האשם, נראה לכאורה במבט ראשון שקרבן חטאת חמור מקרבן אשם. הלוא חיוב אשם ודאי בא לכפר על עברות שאין זדון כרת,¹⁶ אך מי שעובר על מצוות לא תעשה שיש בהן חיוב כרת, חייב חטאת. אמנם יש חיוב אשם

10 עיין: תוספות, בבא קמא קו ע"א, ד"ה אשם; חידושי הרשב"א, שם, ד"ה אשם; חידושי הריטב"א, שם, ד"ה אלא מה לפיו; חידושי הר"ן, שם, ד"ה אשם. לעומתם, עיין מה שהביא השיטה מקובצת, שם, בשם הרדב"ז.

11 הראשונים הקשו ממה שלמדנו (כריתות יב ע"א): "אמר לו עד אחד: נטמאת. והוא אומר: לא נטמאתי - פטור. יכול אפילו שנים? אמר רבי מאיר: קל וחומר. אם הביאוהו שנים למיתה חמורה, לא יביאוהו לידי קרבן הקל. וחכמים אומרים: אדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש". הרי לנו שרבי מאיר חלק גם על קרבן חטאת עולה ויורד שמביאים על הטומאה, אף על פי שנאמר בה: "והתודה אשר חטא עליה" (ויקרא ה, ה). ועיין: תוספות הרא"ש, בבא מציעא ג ע"ב, ד"ה מה אם ירצה לומר; שיטה מקובצת, שם, ד"ה וז"ל תוספות חיצוניות.

12 חידושי הריטב"א (לעיל הע' 10) למד מפסוק זה שהגורם המחייב באשם הוא וידויו של החוטא. דברי הרמב"ן מובנים רק אם הפרכה באה להצביע על תחום שבו כוחה של ההודאה חזק מכוח העדים. אבל אי אפשר להוכיח מכאן שההודאה אמינה יותר מעדות עדים (עיין לעיל, הע' 7).

14 היה מקום לצמצם את הדיון לאשם גזלות ולהציע הסברים לנמק מדוע הכופר בפיקדון שנשבע לשקר, אינו חייב תומש ואשם בלי הודאתו. אבל הרא"ל הרחיב את הדיון כדי לעסוק בקרבן אשם בכלל, ובהבדל בינו לבין קרבן חטאת.

15 עיקרי המהלך של הרא"ל מופיעים בשיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - זבחים (התשע"ג), עמ' 17-11.

16 כופר בפיקדון בשבועה, בא על שפחה חרופה, נזיר שנטמא ומעילה.

“זאת תורת האשם” - על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

בעברות שזדונן כרת, אך זה רק במי שספק עבר ספק לא עבר, אבל מי שוודאי עובר על עברות אלו, חייב בחטאת. זאת ועוד. גם אחרי שהקריב את האשם, אם נודע לו בוודאות שעבר, הוא חייב להקריב קרבן חטאת.¹⁷ נקודות אלו מצטרפות לכאורה להעיד שהחטאת חמורה מן האשם. אבל מעיון בסוגיה במסכת שבועות, המשווה בין מי שעובר על שבועת העדות, שהוא חייב קרבן חטאת, לבין מי שעובר על שבועת הפיקדון, שהוא חייב אשם גזלות אין משמע כן. וזה לשונה (שבועות לו ע"א):

תנינא. חמורה הימנה שבועת הפקדון, שחייבין על זדונה מכות ועל שגגתה אשם בכסף שקלים... ומאי חומרא? דאילו התם חטאת בת דנקא, והכא אשם בכסף שקלים.

מן הסוגיה הזאת, עולה שאשם גזלות חמור יותר מקרבן חטאת עקב עלותו של האשם, כסף שקלים. לפי זה, היה מקום לטעון שאשם נזיר ואשם מצורע, שאין בהם דין שני שקלים, אינם בכלל. אך עיין ברמב"ן על התורה, שראה בסוגיה זו בניין אב לכל סוגי האשמות (ויקרא ה, טו):

ולא נתברר מה טעם יהיה שם הקרבן האחד חטאת ושם האחד אשם, וכולן יבא על חטא... ואין לומר שיהא מפני חומר החטא, כי הנה המצורע מביא שני קרבנות, שם האחד חטאת והשני אשם. והנראה בעיני כי שם אשם מורה על דבר גדול אשר העושו יתחייב להיות שמם ואבד בו, מלשון "האשימם אלהים", "ויאשמו נאות מדבר"... וכן "אשמים אנחנו" - נענשים. וחטאת מורה על דבר נטה בו מן הדרך, מלשון "אל השערה ולא יחטיא". והנה אשם גזלות ואשם שפחה חרופה, בעבור שהם באים אף על המזיד יקרא קרבנם אשם, וכן אשם הנזיר. אבל אשם מעילות, אף על פי שהוא בשוגג, בעבור שהוא ב"קדשי ה'", יקרא הקרבן אשם, כי החטא הגדול יתחייב להיותו אשם בו, כאשר יקרא מעילה. וענין המצורע, בעבור שהמצורע חשוב כמת, והנה הוא כבר שמם ואבד, ויקרא קרבנו הראשון אשם, שיגין עליו מן האשמה אשר הוא שמם בה, והשני חטאת, שהוא מכפר שגגותיו. וטעם אשם תלוי, מפני שבעליו סבור שאין עליו עונש, כי לא נודע שחטא, מפני זה החמיר עליו הכתוב בספקו יותר מודאו, והצריכו איל בכסף שקלים, ואלו נודע חטאו, היה מביא חטאת בת דנקא. וקראו אשם, לאמר שהוא בשני סלעים כאשמות החמורים, לרמוז לו שאם יהיה נקל בעיניו ולא יביא כפרתו, שמם יהיה בעונו. וזה טעם "אשם הוא אשום אשם לה'", יאמר כי הקרבן הזה אף על פי

17 כריתות כה ע"א; משנה תורה, שגגות, פרק ח, הלכה א.

שהוא בא על הספק אשם הוא, כי אשום אשם לה' היודע כל תעלומות, ואם אולי חטא לו יענישנו.¹⁸

לדברי הרמב"ן, החטאת מורה על נטייה מן הדרך, והאשם מצביע על חומרת העונש למי שראוי להיות שמים ואובד. הרמב"ן נדרש להסביר מדוע החמירה התורה באשם יותר מחטאת. הלוא החטאת באה על עברות חמורות יותר, שחייב על זדונן כרת, כשאין כרת בעברות שחייב בהן אשם ודאי. הרמב"ן אומר שאף על פי שהעברה עצמה אינה חמורה כל כך, עדיין האשם חמור יותר ממנה, מפני שהוא בא גם במזיד, ואילו החטאת באה רק על שוגג. בזה מסביר הרמב"ן אשם גזלות (מי שגזל פיקדון ונשבע לשקר), אשם שפחה חרופה (מי שבא על חצי שפחה חצי בת חורין בין בשוגג בין במזיד) ואשם נזיר שנטמא (בין שנטמא הנזיר בשוגג בין שנטמא במזיד). באשם מצורע, לא שייך לדבר על שוגג ומזיד בנוגע לעצם הטומאה, והרמב"ן אומר שחומרתו היא משום שהמצורע חשוב כמת. ולעניין אשם מעילות, הבא רק בשוגג, טוען הרמב"ן שחומרתם נובעת מן הפגיעה במה שנקרא בתורה "קדשי ה'". לחילופין, הרא"ל מציע להסביר את דין אשם מעילה על פי דברי הרמב"ם, שעקרונית, גם מי שמועל בהם במזיד חייב אשם, והפטור הוא משום שמבחינה מעשית אין הקודש מתחלל במזיד.¹⁹ וזה לשון הרמב"ם בהקדמתו לסדר קודשים:

וכן מקרבנות היחיד שהוא חייב בהן על עבירתו הבא על שפחה חרופה, יהיה מי שיהיה. בין שהיה שוגג או מזיד - חייב איל אשם, והוא אשם ודאי, ונקרא גם אשם שפחה חרופה. וכן מי שנהנה בשוה פרוטה מן ההקדש - הרי זה מעל, וחייב איל אשם, והוא נקרא אשם מעילות, ומתנאיו שיהא בשגגה. אבל אם היה מזיד - אינו חייב קרבן מעילה, לפי שאין ההקדש מתחלל במזיד, אלא עומד בקדושתו, כמו שבארנו בשני דקדושין.

אך עדיין קשה מאשם תלוי, כלשון הגמרא (זבחים מח ע"א): "שלא יהא ספקו חמור מודאו". על זה טוען הרמב"ן שהתורה החמירה עליו כדי להזהירו להביא את אשמו. וכעין זה מסביר רבנו יונה (תלמידי רבנו יונה, ברכות א ע"ב בדפי הרי"ף):

18 עיין בפירושו הרמב"ן, בראשית, טו, ט, שכתב: "כי האשם כחטאת הוא. אין ביניהם לכד השם".
19 הרא"ל הקשה על הרמב"ם ממה שלמדנו בפסחים (כו ע"ב): "במזיד מאי טעמא לא? כיון דלאו בר מעילה הוא. לא נפיק לחולין". מכאן משמע שאין ההקדש מתחלל במזיד, משום שאין זה מעילה, בניגוד לדעת הרמב"ם, האומר שאין מעילה משום שאין ההקדש מתחלל. ועיין משנה תורה, מעילה, פרק ו, הלכה ג.

“זאת תורת האשם” - על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

והטעם בזה למה החמירו על הספק יותר מן הודאי, אומר מורי הרב שהוא מפני שעל הודאי משים האדם החטא אל לבו, ודואג ומתחרט עליו, וחוזר בתשובה שלימה, אבל על הספק עושה סברות, ואומר: אותה חתיכה שאכלתי, אולי היתה מותרת. ולא ישית אל לבו לשוב. ולזה החמירו בו יותר.

“תורת אמת היתה בפיהו” ייחודו של קרבן אשם לפי הבנתו של הרא”ל

הרא”ל פתח בדברי הרמב”ן ובהבחנה שהציע בין החטאת לבין האשם, וסיים בהבחנה הנוגעת למהות הכפרה עצמה. כדי להסביר את ייחודה של כפרת קרבן אשם וההבדל בינה לבין כפרת החטאת, הרא”ל מתחיל דווקא באשם תלוי, החוליה החלשה ביותר בשלשלת טענות הרמב”ן. שנינו (כריתות ו, ג):

רבי אליעזר אומר: מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום ובכל עת שירצה. הוא היה נקרא אשם חסידים. אמרו עליו על בבא בן בוטא, שהיה מתנדב אשם תלוי בכל יום, חוץ מאחר יום כיפורים יום אחד. אמר: המעון הזה, אילו היו מניחין לי, הייתי מביא. אלא אומרים לי: המתין עד שתכנס לבית הספק. וחכמים אומרים: אין מביא אשם תלוי אלא על שזדונו כרת ושגגתו חטאת.²⁰

לפי הגמרא (כריתות כה ע”ב), יש במשנה זו שלוש דעות. מצד אחד, לדעת רבי אליעזר מותר לאדם להתנדב אשם תלוי בכל עת שירצה, אף אם לא בא לבית הספק.²¹ מצד שני, לדעת חכמים אשם תלוי בא רק על ספק לאו שזדונו כרת. בתווך ישנה שיטת מי שאמרו לכבא בן בוטא: “המתין עד שתכנס לבית הספק”. לפי שיטה זו, יש שני מיני אשם תלוי, אחד חובה ואחד רשות. על ספק עברה שזדונו כרת, חייב להקריב אשם תלוי. אבל מי שנכנס לבית הספק, אפילו על לאו שאין זדונו כרת, מותר לו להקריב אשם תלוי.²²

20 הרמב”ם (משנה תורה, שחיטה, פרק ב, הלכה יח) פוסק שאין אשם בא בנדר ונדבה, אבל מדברי הרא”ש (חולין, פרק ב, סימן יד) משמע שהוא פוסק כרבי אליעזר שאפשר לנדב אשם. ועיין ברמ”א (יורה דעה, סימן ה, סעיף א) שהספק בשאלה כיצד לפסוק.

21 יש מקום לתהות אם שיטה זו קיימת למסקנת הגמרא. עיין רש”י, חולין מא ע”ב, ד”ה בכל יום, וכיצד נדחק רבי עקיבא איגר על המשנה בכריתות לפרשו. ועיין: חידושים המיוחסים לרשב”א, מנחות פט ע”ב, ד”ה הכא אשם; תבואות שור, יורה דעה, סימן ה, ס”ק ח.

22 כך פירשו התוספות, זבחים כה ע”ב, ד”ה אשם תלוי. אבל מרש”י שם, ד”ה דכתיב, משמע שלפי שיטה זו, יש חיוב אשם תלוי על ספק לאו שאין זדונו כרת, ורשות להקריב אשם כאשר לבו של אדם נוקפו, שמו עבר על לאו או עשה (עיין רש”י, שם, כד ע”ב, ד”ה לבית הספק).

דברי רבי אליעזר, שגם מי שלא בא לבית הספק יכול להתנדב קרבן אשם, תמוהים הם: איך אפשר להתנדב להביא קרבן הבא ביסודו על חטא. מה פשר הקרבת אשם בנדבה כשאין אשמה? האם שייך להעלות על הדעת חטאת נדבה? הלוא אם אין חטא, חטאת מניין? גם השיטה המתירה למי שנכנס לבית הספק להביא אשם תלוי, אך לא מחייבת אותו, יוצאת דופן היא ומעידה על הבדל בין האשם לבין החטאת, שאינה באה אלא בחובה.

כדי להבין את מהות הכפרה באשם תלוי, יש לדון במחלוקת אחרת (כריתות יח ע"ב):

תנו רבנן. אכל ספק חלב ונודע לו, ספק חלב ונודע לו, רבי אומר: אומר אני, כשם שמביא חטאת על כל אחת ואחת, כך מביא אשם תלוי על כל אחת ואחת. רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: אין מביא אלא אשם תלוי אחד, שנאמר: "על שגגתו אשר שגג" - אפילו על שגגות הרבה, אינו חייב אלא אחת.

שיטת רבי בנויה על השוואה בין החטאת לבין האשם: כמו שחייב חטאת בפני עצמה על כל שגגה, כך חייב אשם תלוי על כל ספק שגגה. אבל כיצד ניתן להבין את דברי החולקים על רבי ומחייבים אשם תלוי אחד על שגגות הרבה? מסתבר שלדעתם אשם תלוי אינו בא כדי לכפר על מעשה העברה, כי אם לכפר על האדם. מצד מעשה העברה, אחרי שנודע לו ששגג, אם שגג שוב וחטא, הרי זה בגדר מעשה עברה בפני עצמו, וממילא חייב חטאת על כל עברה ועברה. אבל אם המוקד הוא האדם עצמו, יש מקום להסתפק בקרבן אחד.²³

בדרך זו, הרא"ל מסביר עוד הבדל בין החטאת לבין אשם תלוי. שנינו (כריתות ו, ד):

חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהן יום הכיפורים - חייבין להביא לאחר יום הכיפורים. וחייבי אשמות תלויין - פטורין.

מעשה עברה מחייב את האדם להביא חטאת, ואין יום הכיפורים מפקיע חיוב זה. אבל באשם תלוי, אין מעשה עברה ברור המחייב להביא קרבן, ומי שנכנס למצב של ספק עברה זקוק לכפרה. יום הכיפורים הוא תחליף לכפרה שהאדם זקוק לה.²⁴

23 לעניין קרבן חטאת שנינו (כריתות ו, ז): "ולא יביאנה מחטא על חטא. אפילו על חלב שאכל אמש - לא יביאנו על חלב שאכל היום, שנאמר: 'קרבנו על חטאתו' - שיהא קרבנו לשם חטאו". הרא"ל מסתפק שאולי דין זה מיוחד לחטאת, משום שהחטאת חייבת לבוא על מעשה עברה מסוים. אבל לגבי אשם, הבא לכפר על האדם, אין פסול בהביתא מחטא על חטא.

24 יש לציין שבדין זה, אשם ודאי דומה לחטאת, משום ששניהם בגדר חיוב.

”זאת תורת האשם” – על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

לאור הבנה זו, אין להתפלל על ההיתר להקריב אשם תלוי גם בהיעדר חיוב. הלאו אין אשם תלוי בבחינת חיוב בגלל מעשה עברה. אשם תלוי הוא פתרון למי שנקלע לספק. בספק עברה שחייב על זדונה חטאת, האדם צריך להביא אשם תלוי כדי להתגונן מפני העונש.²⁵ אבל יש מקום שיביא קרבן אשם כל מי שלבו נוקפו עליו, בין בספק עברה שזדונה כרת בין בספק איסור אחר. מסתבר שגם רבי אליעזר הסובר שאשם תלוי בא בנדבה, אין זה מעין דורון שמביא מי שנדבה רוחו אותו, אלא אדם המרגיש פגיע, מותר לו להביא אשם תלוי בתורת נדבה כדי להתגונן על נפשו. אבל אין מקום להתנדב קרבן אשם בבחינת ”כל נדיב לבו”.²⁶

אם כנים הדברים שאמרנו, מסתבר לטעון שזה גם הדבר המפריד בין אשם ודאי לבין חטאת לגבי מהות הכפרה: החטאת באה לכפר על עברה שנעשתה בשוגג,²⁷ שדי שהעובר בשוגג יתקן את המעשה. אבל אשם גזלות, אשם שפחה חרופה ואשם נזיר, באים גם לכפר על המזיד. וכאשר האדם עובר עברה בזדון, אין די שיכפר רק על המעשה. כפרת מי שחטא במזיד חייבת להיות מכוונת כלפי מי שעשה את העברה מתוך מודעות מלאה. קרבן אשם הוא גם הדרך לטהר את המצורע, שהוא נחשב כמת. גם כאן המוקד הוא האדם, לא המעשה.²⁸ לדעת הרמב”ן, גם מי שמועל בהקדש זקוק לכפרה, לא רק על מעשיו אלא גם על עצמו, כיוון שפגע בקודשי ה’.²⁹

לפי מה שביארנו לעיל, השאלה שפתחנו בה סרה מאליה. בקרבן חטאת, שהמחייב הוא מעשה העברה, רבי מאיר סובר ששני עדים יכולים לחייבו. הלאו כדי להוכיח את מעשה העברה, די בשני עדים על פי הטענה: ”אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה, לא יביאוהו לידי קרבן הקל”. אבל בקרבן אשם, שהאדם בא לכפר על עצמו, מי יאמר שדי להוכיח את מציאות העבר, כשהאדם כופר בעשייתה? בזה נאמר: ”והתודו את חטאתם אשר

25 למדנו בהוריות (ז ע”א): ”צבור בפר ואין מביאין אשם תלוי”. מו”ר הגרי”ד סולובייצ’יק זצ”ל (על התשובה, התשל”ה, עמ’ 78) מסביר דין זה על רקע דברי הרמב”ן: ”יחיד יכול שיחטא חטא כזה שיש בו אשמה המביאה לשממה. כנסת ישראל אינה יכולה לבוא לידי כך”. יש גם לציין את דברי רש”י (שם, ד”ה צבור בפר) שפירש: ”ועוד דצבור אינו בכלל נפש”.

26 לאור הבנה זו, יש לפרש שההשוואה לדורון ועולה ולשלמים המופיעה בהערת גיליון לפירוש רש”י (כריתות כה ע”א, ד”ה דלמא), באה רק להצביע על הקרבת אשם תלוי שלא עקב חטא.

27 יש לדון בשבועת העדות, שחייב חטאת גם במזיד. ועיין מה שכתב הרמב”ן בפירושו על התורה (ויקרא ה, טו).

28 יש לציין שבאשם מצורע יש הזאת דם לא רק על המזבח אלא גם על גוף המצורע עצמו.

29 אפשר להציע שתשלום קרן וחומש מכפר על מעשה המעילה, ואילו קרבן אשם בא רק לכפר על האדם שפגע בקודשי ה’.

עשו" (במדבר ה, ז), ואפילו יבוא אליהו ויאמר שהאדם חטא, אסור לו להקריב קרבן אשם, אם לא הודה או התוודה מעצמו.³⁰

"זאת תורת האדם" **קרבן אשם כביטוי להתמקדות הרא"ל בעולמו הפנימי של האדם**

מצד אחד, ברור שקרינת אור פני הרא"ל בשעת הצעת הדברים בבית המדרש נבעה מן החידוש הלמדני שבהם. בעזרת ההבחנה הבריסקאית הקלסית של חפצא וגברא או ליתר דיוק מעשה וגברא, הרא"ל האיר את הסוגיה כולה באור חדש ובהיר, ובנה את מערכת הכפרה של הקרבנות לדרגותיה.³¹

מאידך גיסא, אסור להתעלם ממשמעות הדברים ביחס לעולמו הרוחני של רבנו. אמנם האדם אחראי למעשיו, ואם עשה עברה, הוא חייב כפרה. אבל מה באשר לאדם עצמו במישור הקיומי? האין שום התייחסות לאישיותו של הגברא עצמו? האין שום השפעה של מעשיו על עולמו הפנימי של האדם? האם כל מה שנדרש הוא רק למחוק את המעשה, ואז יכול להמשיך בחייו כאילו לא קרה שום דבר? הלוא יש דברים שהאדם עושה אותם ומתחייב להיות שמם ואובד. יש שהאדם חשוב כמת בגלל מעשיו, והנה הוא כבר שמם ואבד. כיצד יכול האדם לכפר על חטאו בכגון זה?

לבי אומר לי שחלק מן ההתלהבות וההתרגשות של הרא"ל נבעו מעיסוקו בעולמו הפנימי של האדם. לאור הבנתו, הוא מצא ביטוי בדיני הקרבנות לתיקון אישיות האדם, הגברא שבו, לא רק את מעשיו החיצוניים. רבנו ראה את ההתמודדות הנפשית פנימית של האדם כאתגר העיקרי של עובד ה'. הוא התנגד לתפיסות המגדירות את האדם רק על פי מעשיו בפועל.³² מצד שני, הוא היה רחוק מאוד מתפיסות המתמקדות בעולמו הפנימי של האדם כביטוי למהותו, עד כדי התעלמות ממעשיו בתחום המעשי. הוא ראה את העולם הפנימי כעיקר, והתייחס אליו כמו אל קודש הקודשים,³³ וראה את המעשים

30 כעין זה מצאנו בשיטת רש"י, כתובות כב ע"ב, ד"ה באומרת ברי לי, שמי שאין לכו נוקפו פטור מאשם תלוי גם בתרי ותרי. יש לדון אם לכו נוקפו, הוא תנאי לחיוב אשם או שמא עצם הגורם המחייב. נפקא מינה תהיה כשלבנו נוקפו, אך מנגד, עדים מעידים שלא חטא, לפי מי שסובר שאין אשם תלוי בא בנדבה (עיין לעיל, הע' 9).

31 עיין שיעורי הרא"ל (לעיל הע' 15), עמ' 12.

32 כפי שבא לידי ביטוי באמירתו של ז"ן פול סארטר "האדם... למעשה הוא רק סכום של פעולותיו" האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם (יעקב גולומב מתרגם ועורך, התשמ"ט), עמ' 29.

33 הרב חיים סבתו מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין (התשע"א), עמ' 9.

"זאת תורת האשם" - על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

כביטויים של עולמו הפנימי של האדם, ואף כמשפיעים עליו מצד אחד, ומטביעים את חותמם על חברה ועל העולם החיצוני מצד שני.³⁴

הרא"ל פרס את משנתו הרוחנית בסוגיה זו באחת מהרצאותיו, שעסקה בהבדל בין תשובה על מעשה עברה מסוים לבין תיקון אישיות האדם עצמו.³⁵ נביא כאן בקיצור את החלק הנוגע לענייננו.

הרא"ל פותח בדברי הרמב"ם (משנה תורה, תשובה, פרק ז, הלכה ג):

אל תאמר שאין תשובה אלא מעבירות שיש בהן מעשה, כגון זנות וגזל וגניבה, אלא כשם שצריך אדם לשוב מאלו, כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו ולשוב מן הכעס ומן האיבה ומן הקנאה ומן ההתול ומרדיפת הממון והכבוד ומרדיפת המאכלות וכיוצא בהן מן - הכל צריך לחזור בתשובה. ואלו העונות קשים מאותן שיש בהן מעשה, שבזמן שאדם נשקע באלו, קשה הוא לפרוש מהם. וכן הוא אומר: "יעזוב רשע" וגו'.

הוא מעיר שבפרקים הראשונים של "הלכות תשובה", הרמב"ם מדבר על הצורך לחזור בתשובה מעברות מסוימות. אבל בהלכה זו, הרמב"ם מחיל את התשובה גם על תחום המידות, אף על פי שמבחינה הלכתית, אין להחשיב את המידות הרעות כ'עוונות'. מהו, אם כן, הרעיון העומד ביסוד החיוב לשוב מדעות רעות, אם לא גרמו לאדם לחטוא?

כדי להסביר את שיטת הרמב"ם, הרא"ל ציין את מה שהרמב"ם אומר בהשוואת מידות רעות למעשי עברה: "ואלו העונות קשים מאותן שיש בהן מעשה". יש שראו את מה שלמדנו, "הרהורי עבירה קשו מעבירה" (יומא כט ע"א), כמקור לדברי הרמב"ם.³⁶ אמנם רש"י מפרש שהרהורי עברה משמעם הרהורים על העריות (שם, ד"ה הרהורי עבירה), אבל מדברי הרמב"ם ב"מורה הנבוכים", עולה הבנה אחרת (חלק ג, פרק ת, מהדורת וילנא התרס"ט):

כבר ידעת אמרם הרהורי עבירה קשין מעבירה, ולי בפירושו פירוש נפלא מאד, והוא שהאדם כשימרה, אמנם ימרה מצד המקרים הנמשכים אחר החמר שלו, כמו שבארתי, שהאדם לא יעשה מרי רק בבהמיותו, אבל המחשבה היא מסגולות

34 עיין משנה תורה, דעות, פרק א, הלכה ז. וכן היא שיטתו המפורסמת של "ספר החינוך" (מצווה טז): "כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות".

35 רבי אהרן ליכטנשטיין, *"A Pure Heart: Refining Character and Balancing Values"*, אתר ישיבת הר עציון (tinyurl.com/jffsh3z). הרצאה זו מבוססת על אחת מדרשותיו של הגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל, עיין על התשובה (לעיל הע' 25), עמ' 191-256.

36 עיין מגדל עזו על אתר.

האדם הנמשכים אחר צורתו, וכשיחשוב במרי ובעברה, ימרה בנכבד שבשני חלקיו.

נמצא שהרמב"ם סבור שכוונת הגמרא אינה לקושי להימנע מהרהורי האיסור, כפי שניתן לפרש לפי דברי רש"י, אלא לחומרתם של הרהורים. מבחינה מסוימת (אמנם לא ממש הלכתית), הרהורי עבירה חמורים יותר מעצם העברה, משום שמרכז האישיות הוא בלב ובנפש, ולא בגוף. מי שחוטא בידיו וברגליו, מטמא את השוליים ואת החיצוניות של עצמיותו, אבל מי שחוטא בלבבו, ביצריו ובמחשבותיו, מטמא את מרכז הכובד של אישיותו הרוחנית, וזה גרוע יותר במובן מסוים. מכאן משתקפת מידת החשיבות שהרמב"ם מייחס לישות הפנימית של האדם.

על רקע הבנה זו, טען הרא"ל ששני הפרקים הראשונים ב"הלכות תשובה" להרמב"ם עוסקים בתשובה בהקשר מצומצם: נעשה חטא, וחובה לתקן אותו על ידי תשובה. אבל בפרק ז, הרמב"ם עוסק בעניין אחר לחלוטין, בעיצוב האופי האנושי, הגשמה מרבית של העצמיות הרוחנית, והוצאתו הפוטנציאל הנפשי, המוסרי והדתי, מן הכוח אל הפועל.

הרא"ל מסכם את דיונו בקביעה שיחסי הגומלין בין הפרקים הראשונים לבין פרק ז מבליטים פן אחד באיזון הדתי הכולל. האדם חייב להקפיד על כל תג בהלכה, אבל חייב להתייחס גם לתכונות המוסריות. האדם חייב להכיר בחשיבותם של שני המרכיבים, הפעילות החיצונית והפעילות הפנימית. על אף שאנו מכירים במרכזיותם של החיים הפנימיים, פנימיות זו מושפעת ממעשים. אולם ברור שיש משקל למעשי האדם גם מצד עצמם. במונחים של מוסר, מעשינו מטביעים את חותמם על החברה, ומן הבחינה המיסטית או המטפיזית, כל מצווה הנעשית מטביעה את חותמה על המערכת הרוחנית העולמית.

כאמור, בהרצאה זו, הרא"ל דן בשני מיני תשובה, אחת מכוונת כלפי מעשה עברה מסוים, ואחת מתמקדת באישיות האדם. ההקבלה לשיעור הלמדני ב"שניים או חזין", שבו הרא"ל דן בכפרת קרבן חטאת ואשם בדיוק באותם קווים, ברורה היא.³⁷

37 הרא"ל לא הרבה לעסוק בשאלות השקפתיות בשיעוריו הלמדניים. לדעתו, היה בכך מסר חינוכי ומהותי, שיש לשאוף לאמת תורנית באופן אובייקטיבי, בלי דעות קדומות. אל לנו ללמוד את התורה במגמה להלביש עליה את השקפת עולמנו הסובייקטיבית. מצד שני, אין להתפלא על כך שבסופו של דבר היה קשר של קיימא בין משנתו הלמדנית של הרא"ל לבין השקפתו הרוחנית. לפנינו דוגמה מאלפת לקשר בין הדברים, גם כשלא באו לידי ביטוי במפורש.

“זאת תורת האשם” - על תיקון המעשים ותיקון האדם במשנתו של הרב ליכטנשטיין

סיכום

נסכם את הדיון בקרבנות הכפרה לאור ההבדל בין מעשה עברה לבין פגם בנפשו הפנימית של האדם.

מי שסטה מן הדרך וחטא בשוגג, חייב להקריב קרבן חטאת. כפרת החטאת מכוונת כלפי מעשה העברה שעשה, וממילא לא שייך לדבר על הקרבת חטאת במנותק ממעשה העברה.³⁸ הלוא יש משקל למעשה האדם, וגם על עברה שעבר בשוגג, הוא חייב לשוב בתשובה ולהתוודות ולהביא קרבן חטאת.³⁹

אבל לעתים לא די בתיקון המעשה לבדו: עתים משום שהקרבן בא לכפר גם על מי שחטא במזיד, כשזדונו מעיד על פגם עמוק בנפשו הפנימית של החוטא, ובלשונו של הרא"ל, “בגברא שבו”; עתים משום שהעברה היא כה חמורה, עד שאין כוח בקרבן לתקן את המעשה, כגון מי שמועל בקודשי ה'; לעתים משום שהאדם עצמו חשוב כמת וזקוק לתיקון פנימי; ולעתים משום שאין מעשה ברור שאפשר לכפר עליו,⁴⁰ והדרך היחידה להתגונן מפני סכנת העונש הוא על ידי תיקון האדם.⁴¹ לשם כך, התורה מחדשת ערוץ של כפרה הבא להתמודד לא עם החטא שבמעשיו אלא באדם עצמו, הנעשה שמם ואובד ומבקש לעצב מחדש את עולמו הפנימי. לשם זה, חידשה התורה את קרבן האשם.

38 עיין פירוש הרש"ר הירש, ויקרא ד, כד.

39 אף על פי שחטאת באה על מעשה עברה בשוגג, יש צורך בתשובה ובוידוי. עיין מה שכתב הרמב"ן (ויקרא ד, ב): “נפש כי תחטא בשגגה” - בעבור היות המחשבה בנפש, והיא השוגגת, הזכיר כאן נפש. וטעם הקרבנות על הנפש השוגגת, מפני שכל העונות יולידו גנאי בנפש, והם מום בה, ולא תזכה להקביל פני יוצרה רק בהיותה טהורה מכל חטא”. ולמדנו ביומא לו ע"א שהמקריב חטאת חייב להתוודות, ועל פי סוגיה זו פסק הרמב"ם (משנה תורה, תשובה, פרק א, הלכה א): “וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן - אין מתכפר להן בקרבנם, עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים, שנאמר: 'והתודה אשר חטא עליה'”. והרבה פעמים מו"ר הציג בפנינו את שיטתו של ר' חיים, ולפיה המתעסק פטור מן החטאת, משום שאין המעשה של המתעסק מתייחס לאדם עצמו. מכאן שגם חטאת המכפרת על מעשה העברה צריכה להיות מלווה בתשובה ווידוי של האדם שחטא על ידי מעשה העברה. לא כן בקרבן אשם, שכל מהותו וכפרתו מכוונת כלפי האדם עצמו.

40 למדנו בכריתות כה ע"א, שאם נודע לו שחטא בשוגג, אחרי שהקריב אשם תלוי, חייב להקריב חטאת. לאור זה, יש לומר שכפרת אשם תלוי החלה על האדם אין בה כדי לכפר על מעשה העברה הדורש כפרה בפני עצמה.

41 העדות לקיום הבנה זו היא שיטת מי שסובר שמותר למי שלבו נוקפו להקריב אשם תלוי, אף על פי שאין מעשה עברה כלל.