מיכאל קרוננגולד

קרבן החטאת

מיסודות הקרבן למחשבת החטא

א. מבוא

ב. שגג ואינו יודע במה שגג

ג. מתעסק

ד. תרומה

ה. אשם תלוי - קרבה והקרבה

ו. התוספתא

ז. תינוק שנשבה

ח. שגגת מונבז

ט. חטא וחיטוי

י. מחשבת החטא

יא. מחשבת הקרבן

יב. סיכום

א. מבוא

> וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא: (ויקרא ד, כז-כח)

כחלק ממערכת הקרבנות, התורה מחייבת בקרבן את השוגג. השוגג לא חטא בכוונה, ולמרות זאת מחויב להביא קרבן חטאת. עצם החובה היא כבר חידוש מפתיע. בפשטות השוגג איננו חוטא, המעשה לא באשמתו, ואף על פי כן התורה מחייבת אותו להביא קרבן.

החיוב המפתיע כלפי השוגג, מעלה שתי אפשרויות אינטואיטיביות לסיבה שבגללה הוא מתחייב בקרבן. אפשרות אחת היא שהקרבן בא לכפר על משהו שקרה בעולם, על חטא. אע"פ שהאדם לא הזיד, יש לאדם אחריות כלפי החטא ועליו לתקן את הפגם שהוא יצר. אפשרות שנייה היא שבאמת גם בשגגה יש מימד של חטא, האדם לא היה אנוס אלא שגג, וגם מהשגגה היה עליו להינצל, ועכשיו עליו לתקן את שגגתו.

קרבן החטאת משתנה בהתאם למי שמביא אותו - בין אם מדובר בנשיא, כהן גדול, ציבור או יחיד. חטאת לא מיועדת למי שחטא במזיד; רק השוגג יכול להביא חטאת, שכן המזיד לא יכול לכפר על חטאו בעזרת קרבן. אפשר להבין מכך שהמזיד לא ראוי לקרבן, והוא מחויב בתשובה פנימית, ולא יכול להסתפק בהבאת קרבן.

כיוון שקרבן החטאת מיועד לשוגג, ישנו תנאי נוסף - האדם לא יכול להקריב אם הוא לא יודע שהוא חטא. אם הוא לא מודע לחטא, אין לו על מה להביא קרבן. כאן עולה שאלה: האם הדרישה לידיעה היא טכנית בלבד - כלומר, אדם חייב לדעת שהוא חטא

כדי להביא קרבן, או שמא יש כאן דרישה מהותית יותר, שבה על האדם להבין את מהותו של החטא שביצע בשגגה, ולהכיר את הצורך בתיקונו?

מתוך אמונה בכך שמערכת המקדש מייצגת את מערכת הקודש של התורה, ננסה להתעמק בפרטיו ודיניו של קרבן החטאת כפי שהם עולים בדיני הגמרא, ומתוכם לנסות לעלות אל תפיסת החטא, הקרבן והתשובה.

ב. שגג ואינו יודע במה שגג

נראה שבמשנה בכריתות יש מחלוקת מהותית בין רבי אליעזר לרבי יהושע ביסודו של הקרבן (כריתות יט, א):

> חלב ונותר לפניו, אכל אחד מהם ואין ידוע איזה מהם אכל; אשתו נדה ואחותו עמו בבית, שגג באחת מהן ואין ידוע באיזה מהן שגג; שבת ויום הכפורים ועשה מלאכה בין השמשות, ואין ידוע באיזה מהם עשה; - רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר.

המשנה מתארת מקרה של אדם שודאי חטא בשגגה, אך אינו יודע במה שגג. ר"א מחייב להביא את קרבן החטאת, בעוד ר' יהושע פוטר. הגמרא מסבירה את צדדי המחלוקת (כריתות שם):

> תניא, א"ר אליעזר: מה נפשך? אי חלב אכל חייב, אי נותר אכל חייב! אי אשתו נדה בעל חייב, אי אחותו בעל חייב! אי בשבת עשה מלאכה חייב, אי ביה"כ עשה מלאכה חייב! אמר לו רבי יהושע: הרי הוא אומר אשר חטא בה, עד שיודע לו במה חטא.

התנאים נחלקו במקרה שבו היו חלב ונותר לפני האדם, ובוודאי אכל אחד מהם, אך הוא אינו יודע מה אכל. רבי יהושע מחייב שהאדם ידע במה הוא חטא, אם הוא לא יודע במה הוא חטא הוא לא יכול לכפר על חטאו. החטא הוא ספציפי, והאדם צריך לכפר עליו בצורה ספציפית. אם הוא איננו יודע במה הוא חטא אין משמעות לקרבן שלו כיון שהוא לא יכול לכפר, ולכן הוא אינו צריך להביא קרבן חטאת.

אולם רבי אליעזר מחייב את החוטא להביא את הקרבן גם כך. מרגע שהאדם יודע שהוא חטא הוא יכול להביא חטאת. האדם לא חייב לדעת במה בדיוק הוא חטא, אלא מספיקה הידיעה על עצם החטא. לכן 'ממה נפשך' הוא חייב חטאת, שהרי בין כה ובין כה הוא וודאי חטא.

נראה כי ע"פ ר"א אין מטרת החטאת לכפר על החטא הספציפי, אלא לכפר על עצם תנועת הנפש השלילית של האדם. הבעיה של האדם היא שהוא רצה והסכים לחטוא,

ועל זה עליו לכפר, אע"פ שהוא שגג. בשביל לכפר על זה מספיק שהאדם ידע שהוא חטא, ואין זה משנה כלל במה חטא. המהות היא שהאדם עשה חטא ועל זה עליו לכפר.

ביאור זה בשיטת ר"א מתחדד גם ביחסו לחיוב החטאות כאשר אדם עשה כמה מעשי חטא ללא ידיעה בינתיים (כריתות טו, א):

> ת"ר: בא עליה וחזר ובא עליה וחזר ובא עליה - חייב על כל אחת ואחת, דברי ר' אליעזר; וחכמים אומרים: אינו חייב אלא אחת.

ר"א וחכמים נחלקים בברייתא מה הדין באדם שבא על אשתו נדה חמש פעמים ללא ידיעה בינתיים. חכמים אומרים שכל עוד לא הייתה לאדם ידיעה בין ביאה לביאה שהחטא אסור, יש כאן רק חטא אחד, וחייב להביא רק קרבן אחד. רק אם נודע לו בין הביאות, הידיעות מחלקות את החטא לחמישה חטאים שונים, והאדם חייב להביא חמש חטאות.

לעומת חכמים, ר"א מחייב על כל חטא וחטא גם אם לא הייתה ידיעה באמצע. מבחינת ר"א אדם יכול לעשות כמה מעשי חטא ברצף, בהעלם אחד, ולהתחייב על כל אחד ואחד. זה מחדד את היסוד שהצענו קודם בדבריו. הבעיה בחטא היא לא החטא עצמו, הבעיה היא הבחירה של האדם לחטוא, לעשות מעשה שלילי, ועל זה האדם מביא חטאת. לכן למרות שלא הייתה ידיעה בינתיים, ובעצם היה כאן רק חטא אחד עקרוני, מכל מקום בפועל האדם נכשל חמש פעמים ועל כן חייב חמש חטאות.

עצם התפיסה שיש להביא קרבן על שגגה היא מחודשת, אך ר"א מוסיף על כך עוד קומה - עצם זה שהאדם חוטא, אף אם בשגגה, זו הבעיה שצריך לכפר עליה. בעוד בדברי ר' יהושע אפשר להציע שהבעיה היא הקלקול שהאדם גרם ע"י החטא המסוים שהוא חטא, בדברי ר"א ברור שיש בעייתיות בעצם העובדה שהאדם שגג, ועליו לתקן את השגגה הזאת.

נראה שיש בין ר"א ורבי יהושע מחלוקת מהותית מה קורה כאשר אדם חוטא. אפשר להבין שכל חטא יוצר פגם משלו, ספציפי, פוגע במערכת כל שהיא שבשבילה נתקן האיסור. מצד שני אפשר להבין שהבעיה המרכזית שבחטא היא לא הפגם הספציפי, אלא עצם ההליכה נגד הרצון האלוקי, פגיעה בקשר של האדם עם הקב"ה.

נראה שר"א מתרכז במה שנוצר באדם בעקבות החטא, ההתרחקות שלו מהקב"ה, אע"פ שהוא רק שגג. ר' יהושע רואה בחטא בעייתיות בפני עצמה, החטא יצר דבר רע, באדם או בעולם, ועל האדם לתקן את מה שהחטא גרם. בשביל לתקן את מה שהחטא עשה עליו לדעת במה הוא חטא.

מחלוקת מעין זו ניתן למצוא בין אביי ורבא בגמ' בתמורה (ד, ב):

> אמר אביי: כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד. אם עביד - מהני; דאי סלקא דעתך לא מהני, אמאי לקי? רבא אמר: לא מהני מידי, והאי דלקי - משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא.

אביי ורבא נחלקים האם חוטא יכול ליצור חלות. אביי מבין שהאדם חוטא והחטא מתקיים, החלות של החטא נוצרת, ולכן האדם לוקה. רבא מבין שהחטא של האדם לא קיים במציאות, והאדם לוקה רק על זה שהוא עבר על דברי ה'.

נראה שמחלוקת אביי ורבא משקפת יסוד דומה למחלוקת של ר"א ורבי יהושע. אביי יותר מתקרב ליסודות של ר' יהושע, החטא של האדם פוגם במציאות, ולכן ר' יהושע מחייב את האדם לתקן דווקא אותו. אך רבא מבין שכובד המשקל הוא על כך שהאדם עבר על דברי הקב"ה, כשיטת ר' אליעזר, ועיקר התיקון צריך להיות כלפי זה שהאדם עבר על מצוות ה'.

ג. מתעסק

הגמ' ממשיכה ומסבירה לנו מה המקורות של ר"א ור"י לשיטתם (כריתות יט, א):

> תניא, א"ר אליעזר: מה נפשך? אי חלב אכל חייב, אי נותר אכל חייב! אי אשתו נדה בעל חייב, אי אחותו בעל חייב! אי בשבת עשה מלאכה חייב, אי ביה"כ עשה מלאכה חייב! אמר לו רבי יהושע: הרי הוא אומר אשר חטא בה, עד שיודע לו במה חטא. ורבי אליעזר האי בה מאי עביד ליה? מיבעי ליה: פרט למתעסק.

ר' יהושע למד את דינו שחייב לדעת במה חטא, מהפסוק "אשר חטא בה". ר"א חולק ולומד מאותם הפסוקים את דין 'מתעסק'. הגדרת דין מתעסק שנויה במחלוקת בין הראשונים ובגמ',[1] אך בפשטות מדובר באדם שכלל לא התכוון לעשות את מה שהוא עשה. הוא התכוון למלאכה אחת מותרת ובטעות עשה מלאכה אחרת אסורה בלי לשים לב בכלל.

דין מתעסק מתאים למה שהסברנו בשיטת ר"א. ר"א מחייב את האדם בגלל הרצון שלו לחטוא, ובמתעסק האדם לא קשור למעשה שלו, זה לא באשמתו. אין הסכמה של האדם לחטוא, ולכן הוא לא צריך להביא קרבן, החטא לא פגם ברצונו. המתעסק לא יהיה חייב ע"פ ר"א, כי הבעיה בחטא היא האדם, וכאן האדם לא נחשב כאילו הוא עשה את החטא. ר"א שם את קצה הגבול המחייב בשוגג, השוגג עוד אשם במידה מסוימת במעשה שנעשה, ובכך פגע בקשר שלו עם הקב"ה, אבל יש מקום שבו המעשה כל כך רחוק מהאדם, שכבר אין בו פגיעה אפילו כלפי האדם.

1 עיין שבת עב, ב, רש"י שם ד"ה וחתך, ותוס' שם ד"ה נתכוין.

בהמשך הגמ' שם מובא (כריתות יט, ב):

> מתעסק דמאי? אי דחלבים ועריות - חייב, [דאמר רב נחמן אמר שמואל: המתעסק בחלבים ועריות - חייב], שכן נהנה! ואי מתעסק בשבת - פטור, מאי טעמא? מלאכת מחשבת אסרה תורה!

הגמ' מעמידה שהפטור הוא במתעסק בשבת משום מלאכת מחשבת, שהרי מתעסק בחלבים ועריות חייב. אבל לכאורה זה קשה, מדוע צריך לפטור מתעסק מדין מלאכת מחשבת בשבת, אם כבר למד ר"א מהפסוק שמתעסק פטור בכל התורה? רש"י נדרש לשאלה הזאת (רש"י שם, א ד"ה מבעי):

> ואי קשיא, אם כן דר"א אית ליה דרב נחמן, האי בה דדריש ר' אליעזר פרט למתעסק לא צריך, דממלאכת מחשבת דמייתי רב נחמן מצי למילף. נראה לי דר"א לית ליה דרב נחמן דדריש מלאכת מחשבת אסרה תורה, דלא משמע ליה ההיא דרשא, ולא מייתי דרב נחמן אלא משום דאמר בהדיא דמתעסק בשבת פטור. אבל לרבי יהושע דדריש אשר חטא בה עד שיוודע לו במה חטא, איהו דריש כרב נחמן מלאכת מחשבת אסרה תורה.

רש"י מציע פירוש חדשני. ר"א בעצמו בכלל לא דורש מלאכת מחשבת, אין לו עניין בכלל הזה. הוא פוטר את המתעסק בשבת מדין של מתעסק הנלמד מהפסוק, ולא מדין מלאכת מחשבת. כל דין מלאכת מחשבת הוא אליבא דשיטת ר' יהושע, שלא פוטר ממתעסק. ר' יהושע מחייב במתעסק בכל התורה, אבל בשבת גם הוא מודה שכל עוד האדם לא מתכוון למלאכה הוא לא חייב. המשנה והגמ' בהמשך שדנים במתעסק אליבא דר' יהושע, דנים דווקא בדוגמאות מעולם השבת, מכיוון שבשאר התורה אין לו בכלל דין מתעסק.[2]

רבי יהושע מתמקד בחטא שנעשה על ידי האדם. בשביל לכפר על החטא האדם חייב לדעת איזה חטא הוא עשה, מה הוא חולל בעולם. א"כ, גם אם האדם עשה את החטא ע"י התעסקות אין לזה שום משמעות, בסופו של דבר האדם גרם לחטא לקרות, פגע בצורה כל שהיא בעולם הרוחני שלו ועכשיו עליו לתקן את זה.

בשבת יש חידוש שאפשר לנסח אותו בשני ניסוחים. אפשר להציע שבשבת הבעיה היא לא הפגיעה במציאות, מדובר בפעולות שמותרות בשאר השבוע, והבעיה היא רק

2 הצעה אחרת לתירוץ נמצאת בתוס' סנהדרין סב, ב ד"ה להגביה. הם מסבירים שהריבוי של מלאכת מחשבת בא לפטור גם את מי שנהנה מההתעסקות שלו אליבא דר"א, שבשאר התורה חייב כמו חלבים ועריות שחייב. בנוסף עיין ברע"א שם שתמה על הבנת המהרש"א שר"י פוטר במתעסק בשאר התורה אליבא דרש"י.

מצד האדם. אפשרות שנייה יכולה להיות שבשבת הפגם במציאות איננו קיים בכל מלאכה שנעשית, אלא רק במלאכה שנעשית מתוך מחשבה, וזהו שאמרה הגמ' שדווקא מלאכת מחשבת אסרה תורה ולכן מתעסק פטור.

אמנם ר"א סובר שהעיקר זה עצם המציאות שאדם עושה חטא, ולכן מספיק לדעת שחטא בשביל להביא חטאת. המתעסק לא עושה חטא, זה כאילו החטא נעשה לבד, ולכן אין לאדם מה לתקן בחטא שכזה. האדם לא עושה את החטא בצורה אקטיבית ולכן אין לו על מה לכפר, הוא לא יצר ריחוק.

חפצא וגברא בחטא

הגמ' אמרה שגם ר"א מודה במתעסק בחלבים ועריות שחייב, וצריך להבין מדוע במקרה כזה מודה ר"א. הקובץ שיעורים נדרש לשאלה הזאת, ונראה שאפשר לחדד מדבריו את המחלוקת (קובץ שעורים ב, כג):

> דלכאו' קשה בהא דמתעסק בחלבים חייב שכן נהנה, דהרי טעמא דמתעסק פטור הוא מקרא ד"בה"...
> והנה מצינו שני סוגי מצוות א) שעשית המעשה ע"י האדם היא גוף המצוה כגון שופר לולב וכו' ב) שעיקר המצוה היא תוצאות המעשה כגון פדיון שבוים פריעת בע"ח פריה ורביה...
> וה"נ באיסורין היכא דהמעשה נעשית מאליה אין בה איסור כלל, ומשו"ה שרי ר"ש בדבר שאינו מתכוין, וכן י"ל לענין מתעסק דגלי קרא דגם בזה נחשב כאילו נעשית המעשה מאליה ולא ע"י האדם וממילא אין כאן איסור כלל, אבל בחלבים ועריות דהמעשה מצד עצמה גם בלא האדם הוא דבר אסור מה שהגיעה להאדם הנאה מאכילה אסורה, וגם אם לא נחשבנה על האדם אלא כאילו נעשית מאליה מ"מ גם ע"ז הקפידה התורה שלא תגיע הנאת מאכל אסור אל האדם, וע"כ לא מהני בזה הא דבמתעסק אין המעשה נחשבת על האדם.

הקובץ שיעורים מחלק בין שני סוגי מצוות, מצוות של חפצא ומצוות של גברא. ישנן מצוות גברא, שהמטרה בהן היא שהאדם יעשה את המצווה, כמו שופר ולולב. ישנן מצוות חפצא, שהמטרה בהן היא שהמצווה תיעשה, כמו פדיון שבויים, ופריעת בעל חוב.

הוא מסביר שמצוות של גברא יש בעיה לעשות ע"י התעסקות, כי האדם צריך לעשות את המעשה. אבל במצוות של חפצא אין בעיה שהאדם יעשה אותן ע"י התעסקות, כי המטרה היא שהמצווה תיעשה ולא שהאדם יעשה את המצווה. איסור שיש בו הנאה הוא לא איסור גברא על האדם, אלא איסור חפצא, שאסור שהנאה של איסור תגיע

לאדם. לכן באיסורים שיש בהן הנאה כחלבים ועריות גם מתעסק חייב, כי יש כאן לאו על החפצא ולא על הגברא.

אם נשליך את העיקרון של הקובץ שיעורים על הסוגיה, לכאורה תהיה כאן תמיהה גדולה על שיטת ר' יהושע שלא פוטר את המתעסק בשאר התורה. איך ר' יהושע מחייב במתעסק, הרי איסורים שאין בהם הנאה הם איסורים על הגברא, ובמתעסק האדם לא עשה את האיסור בעצמו?

נראה שנקודה זו מעלה את מה שהצענו בעוד קומה. ר' יהושע מחייב במתעסק כי אכן הוא לא תופס שהאיסור הוא מצד הגברא, אלא הבעיה היא בחפצא, בחטא שנעשה. לכן המתעסק חייב, כי האיסור בחפצא נעשה גם ככה. אין עיקרו של הפגם בכך שהוא נעשה ע"י האדם, אלא בעצם זה שהוא קרה. לכן האדם חייב להכיר את חטאו בשביל לתקנו, כי עיקר החטא הוא הפגם שנעשה ולא האדם שמבצע את החטא.

האדם מביא את החטאת מתוך אחריות לפגם שהוא יצר, וגם אם הוא רק מתעסק הוא צריך לתקן את הפגם הזה. אבל אם הוא לא יודע במה הוא פגם הוא לא יכול לתקן, כי כל פגם הוא בעל אופי משלו. ר' יהושע מתמקד בחטא, כל חטא הוא דבר נפרד מצד עצמו.

ר"א לעומת ר' יהושע מתמקד באדם. האדם המתעסק פטור כי הוא לא התכוון למלאכה, הוא לא עשה שום איסור. החטא הוא על הגברא, והגברא לא אשם כאן.

אם כן נראה שקיימת מחלוקת יסודית בין ר"א לר"י, האם עיקר החטא הוא בגברא שחוטא או בחפצא של החטא שנעשה.

ד. תרומה

סוגיה אחרת, שאפשר למצוא בה מחלוקת זו בין ר"א לר' יהושע באופן בהיר, היא ביחס לתרומה.[3] המשניות במסכת תרומות דנות בסיטואציות שונות שבהן ארע שתרומה עומדת להיטמא, וכיצד יש לנהוג במקרים כאלה. להלן משנה שקשורה לענייננו (תרומות ח, ט):

3 ע"ע במחלוקתם במסכת שבת (קכד, ב) ביחס להערמה, שר"א אוסר להערים ור' יהושע מתיר. ע"פ דרכנו הדברים מובנים: ר"א מתמקד באדם ולכן אוסר עליו להערים, בעוד ר' יהושע מתמקד בחטא, שלא יקרה כי האדם מערים, ולכן מתיר הערמה. בנוסף אפשר לנסות לחבר זאת גם למחלוקתם בסנהדרין (צז, ב) ביחס לשאלה האם גאולה תלויה בתשובה שתגיע מתוך עמ"י, כדברי ר"א, או שאינה תלויה בתשובה והקב"ה יביא על עמ"י מלך רע עד שיחזרו בתשובה, כדעת ר' יהושע.

> חבית שנשברה בגת העליונה, והתחתונה טמאה, מודה ר׳ אליעזר ור׳ יהושע שאם יכולים להציל ממנה רביעית בטהרה יציל. ואם לאו, ר׳ אליעזר אומר תרד ותטמא ואל יטמאנה בידיו, [רבי יהושע אומר אף יטמאנה ביד].[4]

משנה זו מתארת מקרה שבו נשברה חבית של שמן או יין תרומה בגת העליונה, ומתחתיה יש חולין טמאים. אם התרומה תישפך לתוך החולין הטמאים היא תיפסל לאכילה, וגם החולין יפסלו יחד איתה. כאשר האדם יכול להציל לכל הפחות רביעית בטהרה, לכו״ע עדיף שיציל ולא יתן לתרומה להיטמא. אך מה קורה כאשר לאדם יש רק כלים טמאים - האם הוא יכול להציל את התרומה ובכך לטמא אותה? לדעת ר״א הדבר אסור, ואילו לר׳ יהושע מותר לעשות כן. מה יסוד מחלוקתם?

לאור האמור לעיל, מובן: ר״א מתמקד באדם, ולאדם אסור לטמא תרומה. העובדה שהתרומה בכל מקרה תיטמא לאחר מכן איננה משנה, כיון שיש לאדם איסור לטמא תרומה, ולכן תרד ולא יטמאנה ביד. האיסור הוא על היד, על מעשה האדם. מבחינת ר״א התרומה יכולה לקבל טומאה, העיקר שזה לא יקרה ע״י ידו של האדם.

אך ר׳ יהושע מתמקד במעשה הנעשה. בין כה ובין כה התרומה תיטמא, והאדם אינו יכול להשפיע על כך. לכן מותר לו לטמא את התרומה בשביל להציל את החולין.

נראה שהמחלוקת מתחדדת עוד יותר לאור המשך הפרק (תרומות ח, יא):

> ועל זו ועל זו אמר רבי יהושע, לא זו היא תרומה שאני מוזהר עליה מלטמאה אלא מלאכלה. ובל תטמאה כיצד? היה עובר ממקום למקום וככרות של תרומה בידו, אמר לו עובד כוכבים תן אחת מהן ואטמאה, ואם לא הרי אני מטמא את כולה. רבי אליעזר אומר יטמא את כולה ואל יתן לו אחת מהן ויטמא, רבי יהושע אומר יניח לפניו אחת מהן על הסלע.

המשנה דנה במקרה שבו יהודי הולך עם ככרות של תרומה, וגוי מכריח אותו לתת לו אחת מהן כדי לטמאה או שהוא יטמא את כולן. הדילמה כאן ברורה: האם היהודי יכול לתמוך במעשה עבירה, כדי להציל את שאר ככרות התרומה, או שאסור לו לעשות מעשה שתומך בעבירה גם במחיר שהעבירה תגדל הרבה יותר?

ר״א ממשיך לשיטתו. עיקר האיסור הוא כלפי האדם, ולא כלפי החטא. אפילו אם החטא יהיה יותר גדול, הטומאה תגדל, אסור לאדם לעשות מעשה שתומך בעבירה. עיקר הבעיה של החטא הוא מעשה האדם, לכן עדיף כמות גדולה של טומאה בלי פעולת האדם מאשר כמות קטנה עם פעולת האדם.

4 תוספת זו של ר׳ יהושע מופיעה להלן במשנה יא, אך בגמ׳ (פסחים טו, א ועוד) היא נמצאת כבר במשנתנו, והובאה כאן כדי להקל על ההבנה.

לעומת זאת, ר' יהושע רואה מולו את החטא. עיקר ההתמקדות היא בחטא שנוצר, לכן ודאי שעדיף ליהודי לתמוך בעבירה, כדי לדאוג שלא תגרם עוד טומאה. היהודי מוזהר על זה שחולין יקבלו טומאה, ולכן עליו לדאוג שחולין לא יקבלו טומאה.

הדברים מקבלים סיוג קטן במשנה הבאה, שם מתגלה שיש מקום שגם ר' יהושע מודה ליסוד של ר' אליעזר (תרומות ח, יב):

> וכן נשים שאמרו להם עובדי כוכבים תנו אחת מכם ונטמא ואם לאו הרי אנו מטמאים את כולכם, יטמאו את כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.

המשנה מתארת מקרה בו יש קבוצה של נשים שעובדי כוכבים אמרו להן למסור את אחת מהן, אחרת הם יטמאו את כולן. כאן אין מחלוקת, וגם ר' יהושע מודה שאסור למסור את אחת מהן.

ע"פ דרכו של ר' יהושע נראה, שיותר מהאיסור להיטמא לגוי, ישנו איסור חמור יותר של מסירת האישה. יצירת איסור כה חמור של מסירת אשה מישראל לידי גויים כדי שיטמאו אותה, חמורה הרבה יותר מאשר ההיטמאות ממש, ולכן עדיף שיטמאו כולן ולא ימסרו נפש אחת מישראל.

ה. אשם תלוי - קרבה והקרבה

1. אשם תלוי

שיטת ר"א באשם תלוי יכולה לפתוח עוד צוהר להבנת מחלוקתם של ר"א ור"י. בפשטות, אשם תלוי הוא אשם שמביאים על ספק חטא, אדם שלא בטוח אם חטא או לא. אך ר"א במשנה מחדש שאדם יכול להביא אשם תלוי תמיד (כריתות כה, א):

> רבי אליעזר אומר מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום ובכל שעה שירצה, והיא נקראת אשם חסידים. אמרו עליו על בבא בן בוטי שהיה מתנדב אשם תלוי בכל יום חוץ מאחר יום הכפורים. יום אחד אמר, המעון הזה, אלו היו מניחים לי הייתי מביא, אלא אומרים לי המתן עד שתכנס לספק. וחכמים אומרים אין מביאין אשם תלוי אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

ר"א אומר שאדם יכול להביא אשם תלוי כל הזמן, והוא נקרא 'אשם חסידים'. לדבריו, אשם תלוי אינו בא רק על ספק חטא שזדונו כרת ושגגתו חטאת, ואפילו לא רק על ספק חטא כלשהו, אלא אדם יכול להביא אותו בכל שעה שירצה. חכמים חולקים ואומרים שאשם תלוי בא רק על ספק חטא, ולא ניתן להביא אשם תלוי סתם כך. הגמ' מסבירה לנו שבאמת יש לר"א וחכמים מחלוקת עקרונית בתפיסה מה גדרו של אשם תלוי (כריתות שם):

> מ"ט דר' אליעזר? אי ס"ד חובה היא, מתיידע ליה אמאי מייתי חטאת? אלא ש"מ נדבה היא. ורבנן? עולה ושלמים הוא דאתו בנדר ונדבה, אבל חטאת ואשם חובה נינהו, ואשם תלוי היינו טעמא דמייתי מקמי דמתיידע ליה, להגן עליו, דהתורה חסה על גופן של ישראל.

ר"א מבין שהאשם הוא נדבה, הוא מגיע מתנועה פנימית בחירית של האדם.[5] אך מה המשמעות של נדבה זו? האם לאשם החסידים ולאשם הרגיל יש רק שיתוף שם של 'אשם', או שיש להם מכנה משותף?

'אשם' הוא מלשון שממה, ריקנות.[6] האשם לא בא על חטא מסויים שעשה האדם, אלא על שממה שקיימת בו, על חוסר וריחוק. האשם מעיד שהאדם לא מספיק קרוב, הוא כל כך ריק שהוא עלול לחטוא, ולכן עליו להביא את האשם. אם הוא היה מספיק קרוב הוא לא היה מגיע לסיטואציה שבה הוא ספק חוטא.

ספק חטא היא קריאת השכמה אל האדם שבעקבותיה הוא מחויב להביא אשם. האדם נקרא להתעורר ולהבין שהוא לא מספיק קרוב. אשם החסידים מגיע גם הוא מאותה תנועה פנימית. החסיד מרגיש את השממה הזאת, את הריחוק מהקב"ה. אבל הוא לא מרגיש זאת רק כאשר הוא ספק חוטא, אלא באופן תמידי. לכן החסיד מביא אשם חסידים, אשם שמטרתו למלא את החסר שבו, להתקרב אל הקב"ה.

2. מהות הקרבנות

נראה שר"א מבין שמטרת הקרבן היא ההתקרבות. בדרך כלל האדם חוטא וזה יוצר התרחקות מהקב"ה, ולכן הוא מביא קרבן. באשם תלוי ישנו עוד חידוש: האדם אף פעם לא מספיק קרוב, וזהו אשם החסידים, שמהותו ההתקרבות לקב"ה והמילוי של השממה שבאדם.

אך חכמים מבינים שהאשם הוא קרבן חובה. אין מטרתו התקרבות, אלא הגנה על האדם מפני החטא, כי התורה חסה על גופן של ישראל.[7] זו לא בדיוק כפרה על חטא ודאי,

5 לכאורה צ"ע מהמשנה בתחילת פ"ו של כריתות, שבה משמע שר"א מחייב אשם תלוי מדין ספק חטא ולא כנדבה: "המביא אשם תלוי ונודע לו שלא חטא, אם עד שלא נשחט יצא וירעה בעדר, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה, רבי אליעזר אומר יקרב, שאם אינו בא על חטא זה הרי הוא בא על חטא אחר". אך עיין בגמ' (שם כד, ב) שמסבירה שר"א במשנה הזאת הוא ר"א של 'אמרו לו' שהוזכרו במשנה שלנו (על בבא בן בוטא).

6 זיהוי ה'אשם' כשממה מובא ברמב"ן על התורה (ויקרא ה, טו), אך הפרשנות המוצעת כאן שונה מהפרשנות שלו.

7 עיין כריתות (כו, ב): " אשם תלוי למה בא?... אלא אמר רבא: להגן עליו מן הייסורים".

אבל זה אותו יסוד - יש כאן מערכת שבה האדם עשה מעשה רע ועכשיו הוא עלול להיפגע מהחטא הזה, ועליו לשמור על עצמו. אין מטרת הקרבן התקרבות אלא כפרה, והצורך בכפרה הוא רק בחטא שעלול לפגום בו, חטא שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

נראה ששתי ההבנות האלו בקרבן נמצאות כבר בדברי הרמב"ן בפירושו לתורה. הרמב"ן דוחה את דברי הרמב"ם שמטרת הקרבנות היא כנגד הע"ז, ונותן שני טעמים שונים לקרבנות (רמב"ן ויקרא א, ט):

> ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם, כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה צוה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו, בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו, והמנות להחיות בהן מורי התורה שיתפללו עליו, וקרבן התמיד בעבור שלא ינצלו הרבים מחטוא תמיד. ואלה דברים מתקבלים מושכים את הלב כדברי אגדה.

ההסבר הראשון שמביא הרמב"ן הוא שהקרבן הוא כפרה כנגד חטא האדם. האדם לוקח את כל עצמיותו ומקריב אותה, 'קרבן' מלשון הקרבה, האדם מקריב את הזבח במקום את עצמו. נראה שזוהי סברת חכמים, הצורך בכפרה הוא רק כאשר היה חטא, ואי אפשר סתם כך להביא קרבן.

אך הרמב"ן לא מסתפק בפירוש זה, ומביא עוד פירוש על דרך האמת:

> ועל דרך האמת יש בקרבנות סוד נעלם... והנה ניחוח מן נחה רוח אליהו על אלישע (מ"ב ב, טו), ותנח עליהם הרוח (במדבר יא, כו), וכל קרבן לשון קריבה ואחדות...[8]

הרמב"ן מסביר ש'ניחוח' זה מלשון מנוחת הרוח, הרוח יורדת למטה ונחה על האדם. לדרך זו, 'קרבן' הוא מלשון קריבה ואחדות. יש כאן מפגש בין האדם להקב"ה. מטרת

8 ראה ספר הבהיר (סימן קט): "ואמאי אקרי קרבן, אלא מפני שמקרב הצורות הכחות הקדושות כדכתיב (יחזקאל לז, יז) וקרב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד והיו לאחדים בידך. ואמר לריח ניחוח, ואין ריח אלא באף, ואין נשימה שהיא הריח אלא באף, ואין ניחוח אלא ירידה דכתיב (ויקרא ט, כב) וירד ומתגרמינן ונחית, והרוח יורד ומתייחד בצורות הקדושות ההם ומתקרב ע"י הקרבן, והיינו דאקרי קרבן".

הקרבן העיקרית היא לא רק לכפר, אלא לקרב את האדם אל הקב"ה, להנכיח את הקב"ה בתחתונים ולקרב את האדם אליו. פירוש זה מתאים לאשם של ר"א, אשם שמתמקד בקרבה של האדם אל הקב"ה.

נראה שזה יסוד מחלוקת ר"א ור' יהושע.[9] ר' יהושע מבין שעיקר עניין הקרבן הוא הכפרה, ואם כן האדם צריך לדעת את חטאו, וכך יוכל לכפר עליו. אך ר"א מבין, כאמור, שעיקר הקרבן הוא ההתקרבות. לפי הבנה זו, הבחין ר"א בין קרבן חטאת לקרבן אשם:

קרבן חטאת הוא קרבה של חוטא, של אדם מרוחק, ששונה מהותית מקרבה של אוהב, ולכן אדם לא יכול להביא סתם קרבן חטאת אם הוא לא חטא, אך מ"מ אינו צריך לדעת בדיוק במה חטא. אבל אשם תלוי אין עניינו לכפר על חטא, אלא למלא שיממון. אשם חסידים הוא אשם שמגיע מאותה תנועה נפשית של ספק חטא. האדם שספק חטא הינו רחוק מה', הקב"ה יצא מחייו והוא לא חי אותו בחיי היום יום שלו. אשם החסידים גם הוא מגיע מתוך התביעה של האדם לקרבה, למלא את חייו בקשר עם הקב"ה.

המחלוקת בין ר"א ור"י לגבי משמעות החטא, האם הוא חטא על החפצא או הגברא, פגיעה באדם או בעולם הרוחני, מולידה מחלוקת לגבי מה תפקיד הקרבן, המכפר. ר"א שמבין שהחטא פוגע באדם, מבין שמטרת הקרבן היא לתקן את הפגם הזה, ע"י התקרבות להקב"ה. ר"י שמבין שהפגיעה היא בעולם הרוחני, מבין שמטרת הקרבן היא לכפר על החטא ולתקן אותו.

3. דין 'לשמה' באשם

הבנה זאת במהותו של קרבן אשם, מבהירה את מחלוקת ר"א וחכמים ביחס לחיוב 'לשמה' בקרבן האשם. המשנה בתחילת זבחים דנה בקרבנות שהקרבה שלא לשמה פוסלת אותם. ת"ק פוסל רק את הפסח ואת החטאת, בעוד ר"א מרחיב את הדין גם לאשם (זבחים ב, א):

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

9 בפשטות אין סיבה להניח שר' יהושע לא מבין את דין אשם תלוי כמו חכמים, וכן מוכח מהסיפא של המשנה שהובאה לעיל בכריתות (כה, א).

ר"א מנמק את ההשוואה בין חטאת לאשם בכך ששניהם באים על חטא. אמירה זאת מפתיעה, שהרי ר"א אמר במפורש במשנה בכריתות שאדם יכול להביא קרבן אשם בכל יום, גם שלא על חטא!

אפשר להבין שר"א דן כאן רק באשם החובה, ולא באשם החסידים. אפשרות כזאת תסיק שר"א מודה באשם חסידים, שאינו בא על חטא, שאין חיוב שההקרבה תהיה לשמה.

אבל אפשר להבין שהחטא בחטאת הוא אותו חטא באשם. אכן, אם מטרת החטאת היתה לכפר על חטא, סברתו של ר"א היתה קשה מאוד, שהרי לדבריו האשם לא בא בכלל לאותו תפקיד שכן ניתן להביאו גם כנדבה. אך אם החטא בחטאת הוא עצם ההתרחקות, נמצא שיש כאן את אותו 'חטא' כמו בקרבן האשם. לכן שני הקרבנות צריכים להיות 'לשמה', כי יש להם תפקיד דומה, התקרבות.

לעומת זאת, חכמים רואים כאן שני קרבנות בעלי מישורים שונים לגמרי (זבחים י, ב):

> רבי אליעזר אומר: אף האשם. תניא, אמר ר' אליעזר: חטאת באה על חטא ואשם בא על חטא, מה חטאת שלא לשמה - פסולה, אף אשם שלא לשמו - פסול. אמר לו רבי יהושע: לא, אם אמרת בחטאת שכן דמה למעלה... אמר לו ר' אליעזר, הרי אומר: כחטאת כאשם, מה חטאת שלא לשמו - פסול, אף אשם שלא לשמו - פסול.

הגמ' דנה בנימוקו של ר"א, ושלא במפתיע החולק עליו הוא ר' יהושע. ר' יהושע מבין שקרבן החטאת הוא כפרה, ואילו קרבן האשם בא להגן על האדם. אלו שני קרבנות שונים לגמרי. החטאת צריכה להיות 'לשמה', מכיוון שהאדם צריך להתכוין ולכפר על חטאו, בעוד האשם איננו מחובר לחטא אלא רק מיועד להגנת האדם.

אך ר"א כולל את החטאת והאשם יחד, "החטאת כאשם". מטרת שתי הקרבנות דומה, התקרבות שנוצרת מתוך מרחק. אמנם אופי המרחק שונה, מרחק של חטא ומרחק של ריקנות ושממה, אבל המטרה היא להתקרב. בשביל להתקרב האדם צריך לכוין, צריך הקרבה לשמה, אחרת הוא כמו מתעסק. אי אפשר להתקרב ממילא, אלא האדם צריך לרצות לתקן את הפער ולהתקרב לקב"ה, ולכן חיוב 'לשמה' באשם מקביל לחיוב 'לשמה' בחטאת.

ו. התוספתא

דברי התוספתא בכריתות צריכים עיון רב, ונראה שהם מוסיפים עוד מימד לדברי ר"א (תוספתא כריתות ב, ג):

> ספק חטא ספק לא חטא, מביא אשם תלוי. חטא ואין ידוע באיזה חטא חטא, מביא חטאת. חטא ונודע לו חטאתו ושכח באיזה חטא חטא, הרי זה מביא חטאת, ותשחט לשם מה שהוא ותיאכל, וחזר ומביא חטאת על הידיעה, ותשחט לשם מה שהוא ותיאכל.

התוספתא מתחילה בהצגת דין אשם תלוי כפשוטו. לאחר מכן היא מציגה את הדין באדם שחטא אך מסופק במה בדיוק חטא, ופוסקת בפשטות כר"א, שעליו להביא חטאת.[10]

התוספתא ממשיכה ומביאה מקרה ייחודי: אדם חטא, ונודע לו באיזה חטא חטא, אך לאחר מכן שוב שכח במה חטא, בזה אומרת התוספתא שעליו להביא חטאת. לכאורה דין זה מיותר ביחס לדין הקודם. הרי אפילו אם מלכתחילה אינו יודע באיזה חטא חטא עליו להביא חטאת, ק"ו אם ידע ולאחר מכן שכח. למה התוספתא רואה לנכון ללמד אותנו את הדין הזה? נציע שתי אפשרויות בהם ניתן להבין את התוספתא.

1. הבנת הרמב"ם בתוספתא

אפשרות אחת בהבנת התוספתא היא שהיא החליפה תנאים. בתחילה היא דיברה אליבא דר"א, הסובר שגם כאשר אינו יודע במה חטא מביא חטאת. אך לבסוף מוסיפה התוספתא שאפילו אליבא דר' יהושע, הסובר שמביא רק אם ידע במה חטא, כאשר ידע במה חטא ושכח - עדיין צריך להביא חטאת.

אמנם יש לציין שכמה הלכות אחר כך התוספתא מביאה את מחלוקת ר"א ור"י, היא מודעת למחלוקת, ולמרות זאת התנאים לא נמצאים בצורה מפורשת אצלנו. בנוסף, אפשרות כזאת תעלה את השאלה מדוע ר' יהושע מחייב חטאת אם האדם שכח במה חטא, האם אין עניין שחטאו יעמוד מולו בשעת הקרבן? מה ההבדל בין השוכח במה חטא לבין מי שלא ידע מעולם?

באפשרות הזו הלך הראב"ד, ונראה שגם הרמב"ם (שגגות ב, ד):

> חטא ונודע לו חטאתו וחזר ושכחו, הרי זה מביא חטאת לשם מה שהוא, ותאכל כשאר חטאות הנאכלות.
> השגת הראב"ד: חטא ונודע לו. א"א הא אפילו לר' יהושע. כשאר חטאות הנאכלות. א"א סיפא דתוספתא קשיא לי, דקתני וחוזר ומביא חטאת על הידיעה ותשחט לשם מה שהיא ותאכל.

10 הרישא לא סותרת את דברי ר"א לגבי אשם תלוי, כי גם ר"א מודה שבספק חטא חייב להביא אשם. כל המחלוקת היא האם מותר להביא אשם תלוי סתם כך.

הרמב"ם פוסק שם לעיל, בהלכה א, כרבי יהושע, ובהלכה שלפנינו הוא פוסק את התוספתא, שחטא ונודע לו חטאתו ואחר כך שכח מביא חטאת. הוא משמיט את הסיפא, שאם נודע לו שוב עליו להביא עוד חטאת. הראב"ד מדייק מדברי הרמב"ם שבאמת התוספתא מדברת אליבא דר' יהושע, וזה מכריח אותנו להבין כיצד באמת הבין הרמב"ם את שיטת ר' יהושע.

נראה שלר' יהושע העיקר הוא לא שהאדם ידע במה הוא חטא בזמן הכפרה, אלא שהחטא יצורף לידיעה. אפשר להציע שמה שהופך את החטא לחטא זו הידיעה שאחריו, כי אם אדם איננו יודע במה הוא חטא אזי אין לשגגה זו שם חטא. כדי ששגגה תהפוך מטעות גרידא לטעות בעלת משמעות, על האדם לדעת במה הוא חטא, ורק כך יוכל להביא קרבן.

זה יסביר מדוע ר' יהושע מחייב במי ששכח במה הוא חטא. אין עניין בכך שהאדם ידע על מה הוא מכפר, אלא שבשביל להפוך שגגה לבעלת משמעות האדם חייב לדעת במה הוא חטא. סתם שגגה איננה כלום, אין לה משמעות בתור חטא. המשמעות היחידה של שגגה בתור חטא היא רק אם האדם רוצה להתכפר עליה, ואז יש לשגגה הזאת משמעות כלפי האדם.

אפשר ללכת בכיוון שונה במקצת, ולבאר שבאמת ר' יהושע מצריך מהאדם לדעת את החטא ולתקן אותו, אך אנחנו לא נזכה את השוכח בכך שהוא לא יביא חטאת. עליו להביא חטאת, וכשיזכר יחזור בתשובה. מתוך כך אפשר גם להעמיד את הסיפא כר' יהושע, בניגוד להשמטת הרמב"ם. ר' יהושע מחייב להביא עוד חטאת במקרה שחזר ונזכר במה חטא, כי החטאת השנייה היא החטאת האמיתית, בעוד החטאת הראשונה היא רק קנס.

אך הרמב"ם באמת לא פסק את הדין הזה של הסיפא במקרה של חזר ונזכר, מה שהופך את ההלכה לעוד יותר מורכבת. כיצד הבין הרמב"ם את דברי התוספתא? ואכן, לאור העמדת התוספתא כר"י, גם הראב"ד התקשה כיצד הסיפא מחייבת את החוטא לחזור ולהביא חטאת כשיודע לו החטא.

שני תירוצים מרכזיים נאמרו באחרונים, ואת שניהם אפשר למצוא בדברי ערוך השולחן העתיד (ערוך השולחן העתיד, שגגות רז, ו-ז):

> וכתבו שיש תוספתות שלא כתוב כלל דבר זה, וכן היה לפני הרמב"ם.
> אבל לפנינו בתוספתא יש לשון זה, ונראה לענ"ד דארישא קאי על ספק חטא ספק לא חטא מביא אשם תלוי ועל זה אומרת וחוזר ומביא חטאת על הידיעה תשחט לשם מה שהוא וכו', כלומר וגם בהידיעה שאחר אשם תלוי כשנודע וחזר ושכח הדין כן.

מפרשים רבים וביניהם ערוך השולחן הלכו על פתרון שינוי הגרסה, והסבירו שהתוספתא הייתה מצויה בידי הרמב"ם ללא הסיפא בכלל. אך איך ניישב את גירסתנו ע"פ הרמב"ם? ערוך השולחן מציע עוד אפשרות.

אפשר להבין שהסיפא מוסבת על הרישא, והיא בעצם הוספה של ר' יהושע לדין של הרישא. הרישא של התוספתא אמרה לנו שמי שבספק צריך להביא אשם תלוי, ועל כך מוסיף ר' יהושע בסיפא שגם מי שלא ידע אם חטא והביא אשם תלוי, חוזר ומביא חטאת אם הוא חזר וידע שחטא. לפי זה, מהרמב"ם עולה קריאה שונה של התוספתא, ואולי אפשרות להבין אחרת את סברת ר' יהושע.

2. שתי חטאות בשיטת ר"א

אך ע"פ דרכנו נראה שישנה עוד אפשרות להבין את התוספתא. אפשר להציע שכל התוספתא היא אליבא דר"א. הבחנו לעיל בשיטת ר"א בין שני סוגי חטאות - חטאת על הריחוק, וחטאת על תיקון החטא. האדם שמסתפק במה חטא, מביא חטאת על הריחוק, על העובדה שהוא חטא. אבל גם ר"א יסכים שעדיף שהאדם גם ידע במה הוא חטא, שיביא חטאת על חטאו הספציפי וכך יתקן גם את החטא וגם את הריחוק.

לכן היתה סברה לפטור את מי שנזכר במה חטא ושכח, מכיוון שהוא כבר היה בדרגת חטאת גבוהה יותר, של תיקון החטא יחד עם תיקון הריחוק, ועכשיו כשהוא שכח החטאת נדחתה.

הפסיקה של התוספתא שהאדם כן מביא כששכח יכולה להתפרש בשני כיוונים. או שהסברה לחלק בין החטאות נדחתה, ואין לר"א כלל שום הבדל בין חטאת על חטא ספציפי לחטאת כללית. או שההבדל בין שני המושגים האלו קיים ונכון, אבל במקרה שהאדם שכח נחזיר אותו אל החטאת הקודמת, אל החטאת הכללית.

התוספתא מרחיבה את הדין עוד יותר ואומרת שאם האדם ייזכר במה חטא לאחר שהביא את הקרבן, הוא יצטרך להביא עוד חטאת. כפי שראינו, מפרשים רבים זעקו על דין התוספתא, כיצד ייתכן שאדם מביא שתי חטאות על חטא אחד?

על פי דרכנו, נראה שאפשר להציע קריאה חדשנית בסיפא של התוספתא. הכסף משנה (שגגות שם) הולך בכיוון שונה מרוב האחרונים, ומסביר שבאמת יש הבדל בין שתי החטאות: "אפשר ליישבו, דחטאת שמביא ראשונה מכפר קצת, ולכשיודע לו חטאו ויביא חטאת אחרת תגמר הכפרה".

הכס"מ מסביר שהחטאת הראשונה מכפרת קצת, וכשיוודע לו חטאו זה גמר הכפרה. לכאורה דברי הכסף משנה לא מובנים, מה ההבדל בין החטאת הראשונה לשניה? נראה שע"פ דברינו הדברים בהירים:

דין זה מוביל באופן ברור להצעתנו, שכל התוספתא היא אליבא דר"א, ויש לחלק בין שני סוגי חטאות, חטאת כללית וחטאת על חטא. ישנה חטאת כללית שבאה על עצם מציאות החטא, על הריחוק של האדם מהקב"ה, גם אם האדם לא יודע במה הוא חטא, ואת זה גם השוכח יכול להביא. אך ישנה גם חטאת שבאה על חטא ספציפי, שמטרתה לתקן ולכפר עליו.

גם לר"א החטאת שמכפרת גבוהה יותר, מכיוון שהיא עושה תהליך כפול - היא גם מקרבת את האדם אל הקב"ה, וגם מכפרת על החטא.[11] לכן אם האדם ייזכר במה הוא חטא עליו להביא עוד חטאת, לכפר על חטאו, ורק כך כפרתו נשלמת לגמרי. הדברים לא כל כך מוחלטים לר"א, גם הוא מבין שיש בתוך הקירבה גם תיקון על החטא, אך מטרת תיקון החטא הוא הקירבה.

נראה להוכיח שגם ר"א מודה למשמעות החטאת אליבא דר' יהושע, מדברי המשנה במסכת כריתות (כריתות ו, ז):

> המפריש חטאתו ומת לא יביאנה בנו אחריו, ולא יביאנה מחטא על חטא. אפילו על חלב שאכל אמש לא יביאנו על חלב שאכל היום, שנאמר 'קרבנו על חטאתו' שיהא קרבנו לשם חטאו.

המשנה אוסרת להעביר קרבן חטאת מחטא אחד למשנהו, ללא שום חולק. אם לר"א היה רק מושג של חטאת כללית ולא חטאת על חטא ספציפי, נראה שלא היתה כל בעיה להעביר חטאת בין שני חטאים. מכאן שגם אצל ר"א שני הממדים קיימים, הן חטאת על חטא ספציפי והן חטאת כללית על הריחוק מה'.

ז. תינוק שנשבה

נראה שאפשר למצוא מחלוקת זו לגבי אופי החטאת גם בגמ' בשבת, שדנה בחיוב חטאת לתינוק שנשבה (שבת סח, ב):

> רב ושמואל דאמרי תרוייהו: אפילו תינוק שנשבה בין הנכרים, וגר שנתגייר לבין הנכרים - כהכיר ולבסוף שכח דמי, וחייב.
> ורבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרוייהו: דוקא הכיר ולבסוף שכח, אבל תינוק שנשבה בין הנכרים וגר שנתגייר לבין הנכרים - פטור.

המשנה בשבת אומרת שהשוכח עיקר שבת ועשה הרבה מלאכות בהרבה שבתות חייב רק חטאת אחת, כי הייתה לו שגגה אחת, הוא רק שכח את שבת. רב ושמואל נחלקים

11 אפשר גם להציע שבאופן כללי הקרבן המכפר גבוה יותר מאשר קרבן ההתקרבות, אך זה מנוגד לדברי הרמב"ן שהובאו לעיל, שקרבן ההתקרבות גבוה יותר מאשר קרבן הכפרה.

עם ר׳ יוחנן ור״ל לגבי היחס בין שוכח עיקר שבת לבין תינוק שנשבה וגר שנתגייר בין הנכרים. בפשטות, תינוק שנשבה לא ידע כלל על שבת ולא הכיר אותה מעולם, בעוד השוכח עיקר שבת ידע את השבת ושכח אותה.

רב ושמואל אומרים שתינוק שנשבה נחשב כמו מי שהכיר ולבסוף שכח. גם תינוק שנשבה חייב חטאת. היסוד הוא שכל מי שחוטא חייב חטאת, ודעתו לא משנה כלל. האדם שחטא חטא, והשאלה מה היה המצב שלו ביחס לידיעת החטא משליכה רק על מספר החטאות שעליו להביא, ולא על עצם חיוב החטאת, שקיים בכל מקרה.

אך רבי יוחנן וריש לקיש לא מקבילים בין הכיר ולבסוף שכח לבין תינוק שנשבה. תינוק שנשבה פטור, אין שום צד לחייב אותו. להבנתם, הבעיה בחטא היא האדם החוטא, ובאדם זה אין שום בעיה, הוא לא ידע מעולם שמה שהוא עושה זה חטא בכלל, ולכן הוא פטור מקרבן.

לפי ביאור זה, מחלוקת האמוראים הנ״ל דומה למחלוקת ר״א ור״י בדין מתעסק. רבי יוחנן ור״ל הולכים בדרכו של ר״א, שההתמקדות היא באדם ולא בחטא שהוא חטא. תינוק שנשבה לא חטא, הוא כמו מתעסק, ולכן אין עליו חיוב חטאת. רב ושמואל לעומת זאת מתמקדים בחטא, האדם חטא ועליו לכפר על החטא שהוא עשה, וזה לא משנה מה הייתה רמת המודעות שלו ביחס לחטא.

רעיון זה מסביר את הפסיקה של הרמב״ם כשיטת רב ושמואל, אע״פ שלפי כללי הפסיקה יש להכריע כרבי יוחנן וריש לקיש (שגגות ב, ו):

> כל המחוייב חטאת קבועה על שגגתו ועשה בשגגה ונודע לו אחר שחטא אף על פי שלא היתה לו ידיעה בתחלה שזה חטא הוא הרי זה חייב חטאת, כיצד תינוק שנשבה לבין העכו״ם וגדל והוא אינו יודע מה הם ישראל ולא דתם ועשה מלאכה בשבת ואכל חלב ודם וכיוצא בהן, כשיודע לו שהוא ישראל ומצווה על כל אלו חייב להביא חטאת על כל עבירה ועבירה וכן כל כיוצא בזה.

מדוע הרמב״ם פוסק כרב ושמואל ולא כר׳ יוחנן וריש לקיש? מפרשי הרמב״ם מציעים הבנות שונות ע״פ סוגיות ברחבי הש״ס. ע״פ דרכנו נראה שסברת רב ושמואל מחוברת לסברת רבי יהושע, בעוד סברת רבי יוחנן וריש לקיש מחוברת לשיטת ר״א. הרמב״ם שפוסק כמו ר׳ יהושע (שגגות ב, ג) ביחס לידיעת החטא, חייב לפסוק אצלנו כרב ושמואל ולא כר׳ יוחנן וריש לקיש, למרות כללי הפסיקה הרגילים.

ח. שגגת מונבז

הגמ׳ בשבת מעמידה את מחלוקת רב ושמואל עם ריש לקיש ורבי יוחנן, במחלוקת תנאים בין מונבז לר״ע (שבת סח, ב):

> מיתיבי, כלל גדול אמרו בשבת: כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - אינו חייב אלא אחת, כיצד? תינוק שנשבה לבין הנכרים, וגר שנתגייר בין הנכרים ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - אינו חייב אלא חטאת אחת. וחייב על הדם אחת ועל החלב אחת ועל עבודה זרה אחת, ומונבז פוטר. וכך היה מונבז דן לפני רבי עקיבא: הואיל ומזיד קרוי חוטא, ושוגג קרוי חוטא, מה מזיד - שהיתה לו ידיעה, אף שוגג - שהיתה לו ידיעה. אמר לו רבי עקיבא: הריני מוסיף על דבריך, אי מה מזיד - שהיתה הידיעה בשעת מעשה, אף שוגג - שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה. - אמר לו: הן, וכל שכן שהוספת. - אמר לו: לדבריך אין זה קרוי שוגג, אלא מזיד.
>
> קתני מיהא כיצד תינוק, בשלמא לרב ושמואל - ניחא, אלא לרבי יוחנן ולרבי שמעון בן לקיש קשיא! אמרי לך רבי יוחנן וריש לקיש: לא מי איכא מונבז דפטר - אנן דאמרינן כמונבז.

ר"ע ומונבז חולקים בצורה יסודית בשאלה מי צריך להביא קרבן חטאת. ר"ע מחייב את השוגג, ובפשטות היינו אדם שלא ידע שהחטא אסור. אך מונבז מקיש בין שוגג למזיד, שכשם שמזיד חייב רק אם הייתה לו ידיעה בשעת מעשה ולפני מעשה, כך שוגג חייב אם הייתה לו ידיעה בשעת מעשה ולפני מעשה. נמצא שמונבז יפטור תינוק שנשבה, כי לא הייתה לו ידיעה לפני מעשה, ור"ע יחייב תינוק שנשבה, והדין יעמוד במחלוקת תנאים, כך שרבי יוחנן ור"ל סברו כמונבז, ורב ושמואל כר"ע.

א"כ נראה שיסוד המחלוקת של מונבז ור"ע אצלנו מקביל ליסוד המחלוקת של ר"א ור"מ בנוגע למהות החטא. מונבז בדומה לר"א מבין שמטרת הקרבן הוא האדם, הוא זה שהתרחק מהקב"ה ולכן עליו להביא חטאת. לכן בתינוק שנשבה, שיסוד ההתרחקות לא חל עליו, אין צורך להביא חטאת. אך ר"ע מבין את החטא כר' יהושע, האדם חטא וצריך לכפר על חטאו, וזה לא משנה מה היה במודעות שלו.

זה גם מסביר לנו את הדרישה מרחיקת הלכת של מונבז ביחס להגדרת השוגג. השוגג הוא לא סתם אדם שטעה, כי אדם שטעה לא פגם בעצמו כל כך. השוגג חטא במזיד, הוא פגע בקשר בינו לבין הקב"ה במודעות, ולכן עליו להביא קרבן.

הגמ' ממשיכה לעיין בשיטתו המחודשת של מונבז. שיטת ר"ע מובנת, שוגג הוא שוגג כפשוטו, אדם שעשה חטא בטעות. אבל דברי מונבז תמוהים, מה היא השגגה של חייב החטאת? ומה המקור לדברים המחודשים של מונבז?

> מאי טעמא דמונבז? דכתיב תורה אחת יהיה לכם לעשה בשגגה, וסמיך ליה, והנפש אשר תעשה ביד רמה, הקיש שוגג למזיד, מה מזיד שהיתה לו ידיעה, אף שוגג שהיתה לו ידיעה.

מונבז מקיש שוגג למזיד. לכאורה זה חידוש עצום, שהרי שוגג זה ההיפך ממזיד. נראה שהדרשה הזאת מלמדת אותנו את יסוד החיוב של שוגג: כמו שעיקר החטא של המזיד זו הבחירה שלו להתרחק מהקב"ה, כך גם עיקר החטא של השוגג. מבחינת החטא עצמו אין הבדל בין שוגג למזיד, אלא רק מצד האדם, וגם את זה מונבז מצמצם ומשווה. מונבז מתמקד באדם ולא בחטא, האדם הוא החוטא והוא זה שצריך תיקון. זאת לעומת שיטת ר"ע (שבת סט, א):

> ורבנן, האי תורה אחת מאי עבדי ליה? - מיבעי להו לכדמקרי ליה רבי יהושע בן לוי לבריה: תורה אחת יהיה לכם לעשה בשגגה, וכתיב וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה וכתיב והנפש אשר תעשה ביד רמה, הוקשו כולם לעבודה זרה, מה להלן - דבר שחייבים על זדונו כרת ושגגתו חטאת, אף כל דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת.

מהפסוק שממנו מונבז מקיש שוגג למזיד, ר"ע לומד השוואה בין חייבי חטאות לע"ז. נראה שיש כאן לימוד עקרוני לצד השני, נגד מונבז. כל חטא הוא כמו ע"ז, הוא לעבוד אלהים אחרים. בע"ז ניתן להבין שעיקר הבעיה היא לא הפגיעה באדם, אלא הפגיעה במימד האלוקי, השקר שהחטא יוצר. עיקר הבעיה בחטא היא מה שהוא מייצר, התפיסה שיש בעולם רשות לא אלוקית.

לשיטת רוב הראשונים[12] מונבז מחדש חיוב גם כלפי מי שידע על חטאו אך לא ידע על הקרבן, אך וודאי שהוא מחייב בחטאת גם את השוגג הגמור, שלא ידע על עצם החטא. אבל בדברי ר"ח ישנו פירוש אחר בשיטת מונבז (רבינו חננאל שם):

> כי אמרו רבי יוחנן ור"ל דאנן כמונבז סבירא לן, בהאי לחוד דפטר קטן שנשבה בין הנכרים, אבל בהאי דבעי ידיעה למונבז בשעת מעשה - שידע שהיא מעשה שבת ויודע שהעושה מלאכה זו חייב עליה לאו וכרת, וכי לא שגג אלא בקרבן בלבד, וסבר כל כי האי גוונא הוא דחייב חטאת וזולתי כן פטור... - בהאי סברא בתרא דמונבז רבי יוחנן ור"ל לא סבירא להו כוותיה.

ר"ח מציע פירוש קיצוני בשיטת מונבז. להבנתו, מונבז פוטר מכלום את כל השוגגים, ומחייב רק בשגגת קרבן. זהו פירוש מהפכני, לפיו מתברר שההתמקדות העיקרית של מונבז היא לא כלפי החטא של האדם, אלא כלפי האדם עצמו. נראה בבירור שמונבז מבין את עניין החטא והקרבן כר"א, התמקדות מלאה באדם ולא בחטא.

לאור שיטת מונבז, הגמ' (שם) שואלת את השאלה המתבקשת - מה היא השגגה ע"פ מונבז? מדוע קרבן החטאת מוגדר כקרבן שגגה? - "ואלא מונבז, שגגה במאי? כגון ששגג בקרבן".

12 עיין רש"י ותוס' בשבת שם, ד"ה כל שכן שהוספת.

הגמ׳ מחדשת שהשגגה של מונבז היא רק למי ששגג בקרבן. זאת אומרת, רק מי שחטא במזיד אך לא ידע שעליו להביא חטאת, יהיה חייב חטאת. תוס׳ הרא״ש (שם) מסביר את סברת מונבז: ״ולא מצי למימר דשגג בלאו והזיד בקרבן, דאין סברא לחייבו בקרבן כשהזיד בקרבן, דלאו שב מידיעתו הוא״.

אחד מהתנאים המהותיים בקרבן חטאת הוא שהאדם ישוב מידיעתו, שיוודע לו משהו חדש שהוא לא ידע לפני שהוא חטא. מסביר תוס׳ הרא״ש שאדם שהזיד בקרבן ושגג בלאו, ידע שעליו להביא חטאת ולמרות זאת חטא, הוא לא שב מידיעתו. גם אם לא ידע שיש איסור, אך ידע שעליו להביא חטאת בעקבות האיסור, הוא נחשב מזיד. ההבדל בין שוגג למזיד הוא רק בשאלה האם האדם יודע שהוא יצטרך לכפר על חטאו אח״כ ע״י קרבן חטאת.

נראה שהדברים מתקשרים לביאורנו. מטרת החטאת היא לקרב את האדם, ליצור באדם תנועה אל הקב״ה. האדם שידע שהחטא מרחיק אותו ושיהיה עליו להתקרב לאחר מכן ובכל זאת חטא, הוא בבחינת דברי הגמ׳ ביומא על האומר ״אחטא ואשוב״ שלא נותנים לו לעשות תשובה.[13] כך גם מי שהזיד בקרבן וידע את משמעותו ומטרתו, ידע שאח״כ יצטרך להתקרב ולשוב, רק לו לא נותנים להביא קרבן בשביל לחזור למקום שבו הוא היה קודם, והוא נהיה בגדר מזיד.

ט. חטא וחיטוי

נראה שאפשר לקרוא את שתי האפשרויות ביחס אל התשובה והקרבן, בתוך השם של קרבן החטאת עצמו. השם 'חטאת' מגיע בפשטות מהמילה חטא, האדם חטא ועליו להביא חטאת לכפר על חטאו. זוהי ההבנה בשיטתו של ר׳ יהושע - החטא צריך כפרה.

אמנם נראה שישנו עוד כיוון שאפשר ללכת בו ע״פ הגמ׳ בכריתות. הגמ׳ דנה בפטור של קרבן לאדם שעבר עליו יוה״כ, ואומרת שכל חטא שאין מכיר בו אלא המקום מתכפר ביוה״כ, אך לא חטא אחר. הגמ׳ מקשה על דין זה מחטאות של ספק יולדת, מצורע ונזיר, שאף על ספיקם שרק הקב״ה יודע אם חטאו בוודאות צריכים להביא קרבן לאחר יוה״כ. בתירוצה מלמדת אותנו הגמ׳ יסוד מחודש (כריתות כו, א):

> אלא מעתה, ספק יולדת שעבר עליה יוה״כ לא תייתי, דהא כפר עליה יוה״כ, דחטא שאין מכיר בו אלא המקום הוא! אמר רב הושעיא: לכל חטאתם - ולא לכל טומאתם. ולר׳ שמעון בן יוחי דאמר: יולדת חוטאת היא, מאי איכא

13 ״האומר אחטא ואשוב, אחטא ואשוב - אין מספיקין בידו לעשות תשובה״ (יומא פה, ב).

למימר? יולדת כי קא מייתי קרבן, לאישתרויי באכילת קדשים הוא ולא לכפרה מתיא.

הגמ' מסבירה שיוה"כ מכפר על חטא, ולא על טומאה. היא מקשה אליבא דרשב"י שאומר שיולדת חוטאת, א"כ לכאורה החטאת מגיעה על חטא, ומדוע יוה"כ אינו מכפר? הגמ' מסבירה שהקרבן לא בא לכפרה, אלא להתיר את היולדת לאכול בקדשים.[14] וכך אומרת הגמ' בהמשך גם ביחס למצורע ונזיר.

מפורש בדברי הגמ', שאין מטרת החטאת לכפר על חטא, אלא רק להתיר אכילת קדשים. מה משמעות הדבר? מדוע אם כן קרבן זה נקרא 'חטאת'? מדוע חטאת היא זאת שמתירה לאכול בקודש?

אך באמת גם לולי דברי הגמ' הנ"ל, עצם הציווי בתורה על חטאות יולדת, נזיר ומצורע קשה. אליבא דרשב"י הם חטאו, אבל לפי הלישנא הראשונה בגמ' אין אפילו חטא?

נראה שישנו עוד פירוש לשורש המילה 'חטאת' שמאיר על הסוגיה - 'חטאת' מלשון חיטוי, וכלשון הפסוק בתהלים (נא, ט): "תְּחַטְּאֵנִי בְאֵזוֹב וְאָטְהָר תְּכַבְּסֵנִי וּמִשֶּׁלֶג אַלְבִּין". הפסוק מדבר על טיהור וחיטוי ע"י אזוב. האבן עזרא בפירושו לתורה מעלה את האפשרות הזאת ביחס לחיטוי המזבח (אבן עזרא ויקרא ו, יט):

הכהן המחטא - טעמו הזורק דם, כאלו אמר המסיר חטא החוטא. ורבים המפרשים אמרו, כי טעם המחטא - רוחץ או מטהר, וכן תחטאני באזוב ואטהר.

האבן עזרא מציע שתי אפשרויות להבנת המילה 'המחטא', מלשון חטא או מלשון חיטוי.[15] הוא מציע את האפשרות הזאת ביחס אל המזבח בשם 'רבים המפרשים'. מאוחר יותר, בספר הכתב והקבלה (ויקרא ד, ג) הדברים כבר מפורשים: "לחטאת. להסרת החטא, כמו וחטאו ביום השביעי שענינו טהרת הדבר, והבא לכפר החטא נקראת חטאת". הטיהור הוא זה שמכפר על החטא.

נראה שההסבר הזה ניתן כבר ע"י רס"ג בפירושו לתורה. בכל מקום שנאמר בתורה 'חטאת', רס"ג מתרגם ל'ד'כוה', שמשמעותו חיטוי וטיהור. החטא מרחיק ומלכלך את האדם, לכן הקרבן צריך לחטא ולטהר אותו.

עניין החטאת היא לא ההתמקדות בחטא, אלא חיטוי האדם. האדם מתלכלך ועליו להתנקות ע"י החטאת, עליו לעבור חיטוי. ההתלכלכות הזאת יכולה להגיע מחטא, אך

14 רש"י על אתר מסביר שצער הלידה כבר מכפר על חטאתה.

15 ע"ע רש"י ויקרא ח, טו.

היא יכולה להגיע גם ממציאות של טומאה, כמו יולדת, נזיר ומצורע.[16] לכן יוה"כ לא עושה את הפעולה של החטאת, כי יוה"כ רק מכפר על חטא, בעוד החטאת מטהרת את האדם ומחטאת אותו.

נראה שכך ר"א רואה את עניינו של קרבן החטאת. מטרת קרבן החטאת היא לא החטא עצמו, אלא חיטוי האדם. החטא הוא רק הגורם לצורך בחיטוי, אבל המרכז הוא כלפי האדם וטהרתו, ההתקרבות שלו כלפי הקב"ה. לעומת זאת ר' יהושע מתמקד במימד החטא שבקרבן, ולא במימד החיטוי, מטרת החטאת היא לכפר על החטא.

י. מחשבת החטא

ראינו שיש שתי שיטות מרכזיות להבנת החטא והקרבן, שיטת ר"א ושיטת ר' יהושע.

ר"א רואה בחטא בעיקר את ההתרחקות של האדם מהקב"ה. עיקר הפגיעה היא בקשר בין האדם לה', בכך שהאדם מבטא חוסר נאמנות לה' בחטאו. אם האדם יודע שהוא חטא הוא צריך להביא קרבן חטאת אע"פ שהוא לא יודע במה חטא, כי עיקר הקרבן הוא הקירבה לאחר הריחוק של החטא.

ר' יהושע רואה בחטא את התוצאה, את הפגיעה בעולם הרוחני. לכל מצוות לא תעשה יש סיבה שבגללה אסור לעשות אותה, היא פוגעת במציאות. מטרת החטאת היא לכפר על הפגיעה הזאת, לתקן אותה. בשביל לתקן את החטא הזה האדם חייב להיות מודע לו.

הרמב"ן בפירושו לתורה, מסביר את הסיבה שבגללה על האדם להביא את קרבן החטאת, ונראה שהוא פונה לכיוון של רבי יהושע (רמב"ן ויקרא ד, ב):

> וטעם הקרבנות על הנפש השוגגת, מפני שכל העוונות יולידו גנאי בנפש והם מום בה, ולא תזכה להקביל פני יוצרה רק בהיותה טהורה מכל חטא, ולולי זה היו טפשי העמים זוכים לבא לפניו. ולכן הנפש השוגגת תקריב קרבן שתזכה לקירבה אל הא-להים אשר נתנה...

הרמב"ן מסביר מדוע התורה משתמשת בביטוי 'נפש' כדי לתאר את החוטא בשגגה. הוא מסביר שהחטא מוליד בתוך האדם פגם, גנאי בנפש, ובשביל להקביל את פני ה' צריך לטהר את הפגם הזה.

16 ביחס לסיבת הטומאה שנוצרת אצל יולדת, נזיר ומצורע, שמעתי מהרב רא"ם הכהן שליט"א שבעולמנו כל מעבר בין שני עולמות יוצר סיבוך. זה גם מסביר את חטאות הנשיאים, המעבר מעולם ללא משכן לעולם עם משכן מחייב יחד איתו חיטוי של העולם הקודם. ע"ע בספרו של פרופ' יונתן גרוסמן 'תורת הקרבנות' בפרק על קרבן חטאת - 'על טומאה וחיטוי'.

גם בכתבי הרב קוק, היחס לפעולה של החטא על נפש האדם מקבל מקום (אורות התשובה ח, יג):

> כל חטא מטיל חרדה מיוחדת על הנפש, שאינה מסתלקת כי אם ע"י התשובה, ולפי עמקה של התשובה - החרדה עצמה מתהפכת לבטחון ואומץ לבב. והרושם של החרדה הבא מצד החטא אפשר להכירו, בין בשרטוטי הפנים, בין בתנועות, בין בקול, בין בהנהגה, בין בכתב היד, בין בסגנון הלשון בדבור, וביותר בכתיבה, בהרצאת הרעיונות וסדורם. במקום שהחטא סותם אה האורה שם הפגימה ניכרת, ולפי מדרגת החטא ולפי יחוסו אל הנושא, ככה יוכר הרושם לאשר יביטו לעינים בהירות.

כל חטא הוא בעל אופי מיוחד משלו, והאדם צריך לעשות עליו תשובה ספציפית. מטרת התשובה היא להעביר את אותו החטא, את המקום שבו החטא פגם באותו האדם. זהו חידוש עצום: כל חטא הוא בעל אופי משלו, הוא משפיע על האדם בצורה שונה, ויש צורך לתקן דווקא אותו. נראה שהדברים האלו קשורים בעומקם להבנת ר' יהושע שהוצגה לעיל.

מנגד נמצאת התפיסה שמוצגת בדברי ר"א, וכפי שהיא באה לידי ביטוי בדברי הנביא ישעיהו (נט, ב): "כִּי אִם עֲוֹנֹתֵיכֶם הָיוּ מַבְדִּלִים בֵּינֵכֶם לְבֵין אֱ-לֹהֵיכֶם וְחַטֹּאותֵיכֶם הִסְתִּירוּ פָּנִים מִכֶּם מִשְּׁמוֹעַ". עצם העוון מנתק ומבדיל בין הקב"ה לעמ"י, עצם החטא יוצר ריחוק שיש לכפר עליו. לא מכפרים רק על החטא המסוים שעשה פגימה משלו בנפש. כל חטא עושה תהליך כפול, פוגם בכח החטא המיוחד ומבדיל את האדם מהקב"ה. לכן כל חטא צריך תשובה כפולה, עצם ההתקרבות לקב"ה ותיקון של אותו החטא.

רעיון זה מופיע גם בדברי רס"ג בספרו האמונות והדעות (מאמר ג):

> והחלק השני דברים אין השכל גוזר אותם, שהם טובים לעצמם ולא מגונים לעצמם, הוסיף לנו הבורא עליהם צווי והזהרה, להרבות גמולנו והצלחתנו עליהם, כמו שאמר (ישעיה מב, כא) ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. והיה המצווה בו מהם טוב, והמוזהר ממנו מהם מגונה, למקום העבודה בהם, והוספו בענין השני בחלק הראשון.

ובמאמר ה':

> ואחר כן התבאר לי כי הזכיות כשירבו לנפש, תזך ותאיר, כמ"ש (איוב לג, כח) וחיתו באור תראה. לאור באור החיים (שם, ל). וכאשר ירבו עליה העונות תעכר ותחשך. וכאשר אמר במי שהוא כן, (תהלים מט, כ) עד נצח לא יראו אור.

הרס"ג מחלק בין מצוות שכליות, שהינן הגיוניות, לבין מצוות שמעיות שלא מגיעות מהשכל אלא מציווי. אין עיקר תכליתן של המצוות השמעיות המצוות עצמן, מהשכל אין מוחלטות האם הן טובות או רעות, אלא עיקר עניינן הוא הנאמנות לקב"ה, ההקשבה לציווי המוחלט. התוצאה היא בהתאם עיקר התוצאה של אי-ציות למצוות אלה, הוא ההתרחקות מהקב"ה.

גם בכתבי הרמב"ם מובא שיש למידות הרעות השפעה על הקירבה לה', מלבד התיקון הספציפי שיש לעשות כלפי כל מידה ומידה (שמונה פרקים לרמב"ם, פרק ז):

> והכוונה בזה הענין, מה שאומר לך. והוא, שאנו כבר בארנו בפרק השני, כי המעלות - מהן מעלות שכליות ומהן מעלות מידות. וכן הפחיתויות - מהן פחיתויות שכליות, כסכלות, והטפשות, וקשי ההבנה; ומהן פחיתויות מידות, כרוב התאוה, והגאוה, והכעס, והקנאה, והעזות, ואהבת הממון, ומה שדומה להן, והן רבות מאד. וכבר זכרנו החוק בידיעתן בפרק הרביעי. ואלו הפחיתויות בכללן, הן המחיצות המבדילות בין האדם ובין ה' יתעלה. אמר הנביא, מבאר זה: "כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין א-להיכם". יאמר, כי חטאינו, והן אלו הרעות, כמו שזכרנו, הן המחיצות המבדילות בינינו ובינו יתעלה.

הרמב"ם מציג את הצד השני של החטא. יחד עם העובדה שכל פחיתות צריכה תיקון בפני עצמה, הפחיתויות כולן יוצרות תהליך של ריחוק של האדם מהקב"ה. ריחוק כזה מצריך קירבה, תשובה שמטרתה לאו דווקא דקדוק בכל פרט של כל חטא, אלא תשובה כללית על עצם ההתרחקות מהקב"ה. כך ניתן לראות גם בדברי הרב קוק (אורות התשובה ח, ג):

> כל חטא מדאיב את הלב... אמנם יסוד הצער איננו מעצם החטא בלבדו, כי אם מיסודו של החטא ומתוכן מהלך הנפש, שנעשה הפוך מסדר הישות, הזורחת באור הישר הא-להי בכל המצוי המאורגן באחדות וכוון מעולה.

הרב קוק מסביר שכל חטא מגלה באדם שתי תנועות, צער מעצם החטא, וצער מהניתוק הכללי של האדם מהקב"ה. כל חטא כולל בתוכו את שני הבעיות, את הבעיה של ההליכה נגד ההרמוניה הכללית, ואת החרדה הנפשית הספציפית שנוצרת מאותו החטא בעצמו.

נראה שזה יסוד המחלוקת הראשונית בין ר"א לר"י. ר"א מבין שהבעיה המרכזית היא הריחוק של האדם מהקב"ה, התנועה הנפשית שפונה נגד ה'. ר' יהושע מבין שהבעיה המרכזית בחטא היא עצמו של החטא, ועל האדם לתקן את עצמיות החטא, וכך ממילא יוכל לשוב אל הקב"ה.

יא. מחשבת הקרבן

הדיון על מהותו של החטא יוצר גם את המחלוקת כלפי אופיו של הקרבן והתשובה. ככל שנבין שעיקר החטא הוא עצם מציאות החטא, אזי התשובה והקרבן תהיה בעיקר כלפי החטא עצמו. אך אם נבין שהבעיה המרכזית היא התנועה שנוצרת באדם, עיקר הקרבן והתשובה יתמקדו בריחוק שנוצר בין האדם להקב"ה.

כדברי ר' יהושע עולה מהרמב"ם במורה נבוכים (ג, מו), שגם פסק כר' יהושע בהלכותיו:

> כי כונת כל אלו הפעולות לישב בנפש כל חוטא וכל איש מרי שצריך לזכור ולהזכיר חטאו תמיד, כמו שנאמר וחטאתי נגדי תמיד, ושצריך כפרה על החטא ההוא הוא וזרעו וזרע זרעו בעבודה שתהיה ממין המרי ההוא, רוצה בזה שאם יהיה המרי בממון יפזר ממונו בעבודה, ואם יהיה המרי בהנאת גופו ייגע גופו ויטריחהו בעבודת הענוי והצום ולקום בלילות, ואם יהיה המרי במדה מן המדות יעמד כנגדה בהפך המדה ההיא...

הרמב"ם מסביר שמטרת הכפרה היא למקד בלב האדם את החטא. האדם צריך להרגיש את חטאו, שחטאו יהיה נגדו תמיד. התיקון צריך להתמקד באותו החטא, ובהתאם לחטא שעשה האדם עליו לתקן לצד השני. התשובה והקרבן מופנים כלפי חטא ספציפי וזוהי מטרתם. גם בפרק ב' של הלכות תשובה, הרמב"ם מתאר באריכות את תהליך התשובה כתיקון וכפרה על אותו החטא, עד כדי כך שהתיקון לא יהיה שלם עד שהאדם יעמוד מול אותו החטא בדיוק עוד פעם ולא ייכשל.[17]

גם הרמב"ן בפירושו הראשון המובא לעיל, הלך בדרך זאת של הרמב"ם, לעומת פירושו השני שבו היה נראה שהוא מביא את הצד ההפוך.

בפירוש השני של הרמב"ן עיקר הקרבן והתשובה הם הקירבה אל הקב"ה, החטא חוסם בין האדם לאלוקיו ולכן מטרת הקרבן היא להסיר את החסימות. גם אם הסרת החסימות יכולה להיעשות ע"י הכפרה על החטא הספציפי, אין זו עיקר מטרת הקרבן, ואפשר להביא אותו אפילו כאשר הוא לא יודע על איזה חטא הוא מביא אותו. מטרת התשובה היא ההתקרבות אל ה', ולא הכפרה על החטא.

הרב קוק בפנקסי הראי"ה מציג את שני הכיוונים הללו כשתי דרכים להגיע לטהרה (פנקס ירושלים, ג):

17 מעניין להשוות זאת לפסיקתו של הרמב"ם שהובאה לעיל, שגם מי ששכח את חטאו צריך להביא קרבן חטאת. השוואה זו מצדדת באפשרות שהוצעה שם, שמטרת קרבן זה היא מדין קנס, ולא בתור הקרבן המרכזי.

> שני דרכים ישנם לבא לידי טהרה. דרך אחד הוא לדקדק בפרטי המדות, לישרם, לכוננם באופן שיהיו מטוהרים, ומהשפעתם נעשו החיים בכלל טהורים. והדרך השני הוא להסתכל בהסתכלות שכלית, ולהעלות את הנשמה למעלה עליונה באור ד', ועל ידי זה ממילא המדות מתעלות בצורה כללית, מפני שמקורן נעשה מבורך ומתוך המקור של גידולן הרי הן מתברכות מאיליהן. ואף על פי שאין אפשרות להפטר בשום אופן מהשגחה מדוייקת על פרטי המדות גם בהיות ההשפעה של ההתעלות הרוחנית באה משטפה העליון המלא אור השכל, אבל אז הענין הזה הוא רק באופן נטפל, בתור סעד ועזר, אבל עיקר הכח של הטהרה בא מתוך ההופעה השכלית, שהאדם בכל מהותו מתעלה על ידה.

הדרך הראשונה היא הדרך המתעסקת ביישור המידות, בתיקונם ובדקדוקם. עם טיפול בכל חטא וחטא, האדם מיטהר אט אט ומתקרב לבוראו. הדרך השנייה עוסקת ישר במטרה, במקור. היא מעלה את נשמתו של האדם, והמידות עולות יחד איתה ממילא.

נראה שאלו גם שני סוגי התשובה שהרב קוק מכוון אליהם בספר אורות התשובה (אורות התשובה פ"ג):

> יש תשובה מכוונת נגד חטא מיוחד או חטאים רבים. והאדם שם חטאו נוכח פניו, ומתחרט עליו ומצטער על אשר נוקש בפח החטא, ונפשו מטפסת ועולה...
>
> וישנה עוד הרגשת תשובה, סתמית כללית. אין חטא או חטאים של עבר עולים על לבו, אבל ככלל הוא מרגיש בקרבו שהוא מדוכא מאד, שהוא מלא עון, שאין אור ד' מאיר עליו...

הרב מתאר שתי תשובות, תשובה על חטא פרטי ותשובה כללית. תשובה אחת מתמקדת בחטא, מטרתה לתקן אותו. התשובה השנייה אין עיקר מטרתה החטא הספציפי, אלא הריחוק. השממה היא החטא האמיתי של האדם, היא הריחוק האמיתי מהקב"ה. נראה שאלו שתי מטרות הקרבן שמתגלות במחלוקת ר"א ור"י, קרבן שמטרתו הכפרה על החטא וקרבן שמטרתו הקירבה אל הקב"ה.

יב. סיכום

נחלקו ר"א ורבי יהושע מה רמת הידיעה שצריכה להיות לאדם בשביל להתחייב בקרבן החטאת. ר"א מסתפק בידיעה של האדם שהוא חטא, בעוד ר' יהושע מחייב רק אם האדם יודע בדיוק במה הוא חטא.

הסברנו שהמחלוקת ביניהם נובעת מתפיסה מהותית ביחס לחטא, מה החטא יוצר. ר"א מבין שעיקר החטא הוא ההבדלה בין הקב"ה לאדם, החטא מרחיק את האדם מהאלוקים. לעומת זאת, ר' יהושע מבין שלחטא יש משמעות גם בתור דבר בפני עצמו, הוא מייצר פגם ויש לשוב עליו בתשובה, ולא על עצם זה שהאדם עשה חטא.

המחלוקת הזאת יצרה גם את המחלוקת ביניהם לגבי קיומו של דין מתעסק בכל התורה. ההתמקדות באדם תפטור את המתעסק מחיוב, בעוד ההתמקדות בחטא תחייב גם את המתעסק.

מתוך הבנת החטא אפשר להבין גם את מטרת הקרבן. הרמב"ן מנסח שני ניסוחים לקרבן, כפרה או התקרבות. הכפרה הינה תיקון על חטא ספציפי של האדם, בדומה לדברי רבי יהושע, בעוד הקירבה מטרתה התקרבות כללית של האדם, בדומה לר"א.

באשם תלוי הדברים מתבהרים עוד יותר. ר"א אומר שאשם תלוי יכול לבוא גם כנדבה, הוא קרבן שבאמת כל משמעותו היא לקרב את האדם אל הקב"ה, להפריח את השממה שבתוכו. לכן אפשר להביא אשם תלוי כל יום, כי המטרה היא להתקרב. אך ר"ע מבין שהבעיה היא החטא, אשם תלוי הוא קרבן חובה שמטרתו להגן על האדם מהחטא.

ביארנו יסודות אלו גם במחלוקת מונבז ור"ע ביחס לתינוק שנשבה וחיוב החטאת. מונבז פוטר בתינוק שנשבה, ומקרב את השוגג למזיד, כי הוא מבין שההתמקדות היא באדם. אך ר"ע מבין ששוגג הוא טועה, ותינוק שנשבה מוגדר כחוטא, כי ההתמקדות היא בחטא, כחפצא של איסור שנעשה.

הדברים קיבלו ביטוי בתפיסות הראשונים כלפי החטא. האם החטא עניינו הריחוק והניתוק מהקב"ה, או שהוא פגם שיש לתקנו. בדברי הרב קוק הדברים השתלבו - כל חטא יוצר אחת שהן שתיים, פגם בנפש וריחוק מהקב"ה.

לאור תפיסת החטא נולדה גם המחלוקת על תפיסת הקרבן והתשובה. ע"פ ר' יהושע עניין הקרבן והתשובה הוא התיקון של אותו החטא, תיקון של הפגם שנוצר. 'חטאת' היא מלשון 'חטא', על האדם לתקן את חטאו. ע"פ ר"א מטרת הקרבן היא הקירבה, התשובה הכללית של האדם אל בוראו. 'חטאת' היא מלשון 'חיטוי', האדם מתחטא ומיטהר ע"י הקרבן.

> יהי רצון מלפניך ה' א-להינו, שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך, ושם נעבדך ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות.
>
> (מתוך התפילה)

> וְעָרְבָה לַה' מִנְחַת יְהוּדָה וִירוּשָׁלָם כִּימֵי עוֹלָם וּכְשָׁנִים קַדְמֹנִיּוֹת.
>
> (מלאכי ג, ד)