

בס"ד

**מושגים:**

חטא ואשמה.  
כפרה ותיקון.  
מצוות בגברא ובחפצא.  
מצוות פעולה ותוצאה.

**תקציר:**

במאמר זה אנו דנים בשלושת הפרשיות של "אמרי נא אחותי את". אנו טוענים שהן עוסקות בשלושה רבדים שונים של החטא: הפגימה במציאות, העבריינות של האדם והעונש. לאחר מכן אנו מבחינים בין קרבן אשם, אשר אנו מוכיחים בהרחבה שהוא מובא כתיקון של פגימה במציאות, גם במצבים שבהם אין בכלל חטא הלכתי, לבין קרבן חטאת שמובא ככפרה על העבריינות ההלכתית של האדם. אנו מסיימים את המאמר בדיון קצר אודות היחס בין החלוקה חפצא-גברא, אשר מצויה בספירה של מטרות המצווה, לבין החלוקה פעולה-תוצאה (שהוצגה במאמרנו לפרשת בראשית), אשר מצויה בספירה של הגדר ההלכתי של המצווה. אנו מביאים לכך דוגמא מדברי האחרונים שמסבירים את החילוק חפצא-גברא שמופיע בסוגיית נדרים ב ע"ב. בתוך הדברים נדונות שאלות, כמו מהי העבירה באיסורי ספק, מדוע מי שאוכל בלא ברכה חייב קרבן אשם ללא כל איסור, מדוע אשמות באים רק על מזיד ועוד.

## בין חטאת לאשם

### מבט על היחס בין ההלכה, האדם המצווה והמציאות האובייקטיבית

#### מבוא

במאמר זה נציג שלוש פרשות מקבילות שמופיעות בספר בראשית, ובכולן אומר אחד האבות לאשתו להציג מצג שווא (=לומר שהיא אחותו) כלפי מלך גוי שמאיים לקחתה בכוח. המפרשים האריכו בביאור הפרשיות הללו, גם על דרך דרוש ופלפול. ובכל זאת הפשט עצמו זוקק ביאור, ובפרט הכפילות המוזרה בין שלוש הפרשיות.

אנו ננסה לבאר את הפרשיות הללו, ואת היחס וההבדלים ביניהן, ומתוך כך ננסה להבין את מהותו של קרבן אשם לעומת קרבן חטאת. לבסוף נראה שסוגיא זו מתקשרת לשני רבדים שונים שאנו מוצאים בקיום המצוות ובעבודת השם בכלל: הסובייקטיבי והאובייקטיבי.

### א. שלוש הפרשיות של "אמרי נא אחותי את"

#### מבוא

שלוש פעמים התורה מספרת על מקרה כמעט זהה שהתרחש בין אחד האבות ואשתו לבין מלך גוי. בפרשתנו מתוארת פרשה בין אברהם ושרה לבין פרעה. בפרשת וירא מתואר מקרה דומה בין אברהם ושרה לבין אבימלך. בפרשת תולדות מתואר מקרה שלישי בין יצחק ורבקה לבין אבימלך. ישנם הבדלים בכמה וכמה פרטים בין שלוש הפרשיות הללו, ובמאמרנו השבוע ננסה להבין אותם, ומתוכם להגיע למסקנות רחבות יותר.

#### שלוש הפרשיות

אנו נביא כאן את הנוסח המקראי המלא של שלוש הפרשיות, זאת כדי שהלומדים יוכלו להתרשם מן ההבדלים עליהם נצביע. בפרשת לך-לך הכתוב מתאר זאת כך (בראשית, יב, יא-כ):

וַיְהִי כַאֲשֶׁר הִקְרִיב לְבֹאֵ מִצְרַיִם וַיֹּאמֶר אֶל שְׂרַי אִשְׁתּוֹ הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִשָּׁה יִפְתֶּ מְרָאָה אֶת: וְהִיא כִּי יֵרָאוּ אֶתְךָ הַמִּצְרַיִם וַאֲמָרוּ אִשְׁתּוֹ זֹאת וְהָרְגוּ אֹתִי וְאַתָּה יָחִי: אָמַרְי נָא אֲחֹתִי אֶת לְמַעַן יִיטַב לִי בְעַבְדְּךָ וְחִיתָה נְפֹשִׁי בְגֹלְלֶךָ: וַיְהִי כְּבֹאֵ אַבְרָם מִצְרַיִם וַיֵּרָאוּ הַמִּצְרַיִם אֶת הָאִשָּׁה כִּי יָפָה הִוא מְאֹד: וַיֵּרָאוּ אֹתָהּ שְׂרַי פְרָעָה וַיְהַלְלוּ אֹתָהּ אֶל פְּרָעָה וַתִּקַּח הָאִשָּׁה בֵּית פְּרָעָה: וְלֹאֲבָרָם הִיטִיב בְּעַבְדָּהּ וַיְהִי לוֹ צָאן וּבָקָר וְחֲמֹרִים וְעַבְדִּים וְשִׁפְחֹת וְאֶתְנַת וּגְמָלִים: וַיִּנְגַע יִקְוֶק אֶת פְּרָעָה נְגַעִים גְּדֹלִים וְאֵת בֵּיתוֹ עַל דָּבָר שְׂרַי אִשְׁתּוֹ אַבְרָם: וַיִּקְרָא פְרָעָה לְאַבְרָם וַיֹּאמֶר מַה זֹאת עָשִׂית לִי לָמָּה לֹא הַגַּדְתָּ לִּי כִּי אִשְׁתְּךָ הִוא: לָמָּה אִמַּרְתָּ אֲחֹתִי הִוא וְאִקַּח אֹתָהּ לִי לְאִשָּׁה וְעַתָּה הִנֵּה אִשְׁתְּךָ קַח וְלֶךְ: וַיֵּצֵא עִלְיֹו פְרָעָה אֲנָשִׁים וַיִּשְׁלְחוּ אֹתוֹ וְאֵת אִשְׁתּוֹ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר לוֹ:

בפרשת וירא הכתוב מתאר זאת כך (בראשית כ, א-יח):

וַיִּסַּע מִשָּׁם אַבְרָהָם אֶרְצָה הַנֶּגֶב וַיֵּשֶׁב בֵּין קִדְשׁ וּבֵין שׁוּר וַיָּגֵר בְּגֵרָר: וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל שְׂרָה אִשְׁתּוֹ אֲחֹתִי הִוא וַיִּשְׁלַח אַבְיִמֶלֶךְ מֶלֶךְ גֵּרָר וַיִּקַּח אֶת שְׂרָה: וַיֵּבֵא אֱלֹהִים אֶל אַבְיִמֶלֶךְ בַּחלֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הִנֵּךְ מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהִוא בְּעַלְתָּ בְּעַל: וְאַבְיִמֶלֶךְ לֹא קָרַב אֵלֶיהָ וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי הַגּוֹי גַם צָדִיק תִּהְיֶה: הֲלֹא הִוא אָמַר לִי אֲחֹתִי הִוא וְהִוא גַם הִוא אִמְרָה אֲחִי הִוא בְּתָם לְבָבִי וּבְנִקְיֹוּן פִּי עָשִׂיתִי זֹאת: וַיֹּאמֶר אֵלֶיךָ הָאֱלֹהִים בַּחלֹם גַּם אֲנֹכִי יָדַעְתִּי כִּי בְתָם לְבַבְךָ עָשִׂיתָ זֹאת וְאַחֲשֶׁךְ גַּם אֲנֹכִי אֹתְךָ מִחַטּוֹ לִי עַל כֵּן לֹא נִתְתִּיד לְנֹגַע אֵלֶיךָ: וְעַתָּה הֲשִׁיב אֶת הָאִשָּׁה הָאִישׁ כִּי נָבִיא הִוא וַיִּתְפַּלֵּל בְּעַדְךָ וְחִיָּה וְאִם אֵינְךָ מְשִׁיב דַּע כִּי מוֹת תָּמוּת אֹתָהּ וְכָל אֲשֶׁר לְךָ: וַיִּשְׁפָּם אַבְיִמֶלֶךְ בְּבָקָר וַיִּקְרָא לְכָל עַבְדָּיו וַיִּדְבַּר אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּאָזְנֵיהֶם וַיֵּרָאוּ הָאֲנָשִׁים מְאֹד: וַיִּקְרָא אַבְיִמֶלֶךְ לְאַבְרָהָם וַיֹּאמֶר לוֹ מַה עָשִׂיתָ לָנוּ וְמַה חָטַאתִי לְךָ כִּי הִבַּאתָ עָלַי וְעַל מַמְלַכְתִּי חָטָאָה גְּדֹלָה מֵעַשִׂים אֲשֶׁר לֹא יַעֲשׂוּ עָשִׂיתָ עִמָּדִי: וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ אֶל אַבְרָהָם מַה רָאִיתָ כִּי עָשִׂיתָ אֶת הַדְּבָר הַזֶּה: וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם כִּי אִמַּרְתִּי רַק אֵין יָרָאת אֱלֹהִים בְּמִקְוֹם הַזֶּה וְהָרְגוּנִי עַל דָּבָר אִשְׁתִּי: וְגַם אָמְנָה אֲחֹתִי בֵּת אָבִי הִוא אֶךְ לֹא בֵּת אֲמִי וְתָהִי לִי לְאִשָּׁה: וַיְהִי כַאֲשֶׁר הִתְעַו אֹתִי אֱלֹהִים מִבֵּית אָבִי וַאֲמַר לָהּ זֶה חֲסִדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשִׂי עִמָּדִי אֶל כָּל הַמְּקוֹם אֲשֶׁר נָבִיא שְׁמָה אָמַרְי לִי אֲחִי הִוא: וַיִּקַּח אַבְיִמֶלֶךְ צָאן וּבָקָר וְעַבְדִּים וְשִׁפְחֹת וַיִּתֵּן לְאַבְרָהָם וַיֵּשֶׁב לוֹ אֶת שְׂרָה אִשְׁתּוֹ: וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ הִנֵּה אֶרְצִי לְפָנֶיךָ בְּטוֹב בְּעֵינֶיךָ שֵׁב: וְלִשְׂרָה אָמַר הִנֵּה נָתַתִּי אֶלְךָ כֶּסֶף לְאַחִיךָ הִנֵּה הִוא לְךָ כֶּסֶת עֵינַיִם לְכָל אֲשֶׁר אֶתְךָ וְאֵת כָּל וְנִכְחַת: וַיִּתְפַּלֵּל אַבְרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אַבְיִמֶלֶךְ וְאֵת אִשְׁתּוֹ וְאִמְהַתִּיו וַיִּלְדוּ: כִּי עָצַר עָצַר יִקְוֶק בְּעַד כָּל דָּחַם לְבֵית אַבְיִמֶלֶךְ עַל דָּבָר שְׂרָה אִשְׁתּוֹ אַבְרָהָם: **ס**

ובפרשת תולדות התיאור הוא כזה (בראשית כו, ו-יב):

וַיֵּשֶׁב יִצְחָק בְּגֵרָר: וַיִּשְׁאַלוּ אֲנָשִׁי הַמְּקוֹם לְאִשְׁתּוֹ וַיֹּאמֶר אֲחֹתִי הִוא כִּי יֵרָא לְאִמְרֵי אִשְׁתִּי פֶן יְהַרְגוּנִי אֲנָשִׁי הַמְּקוֹם עַל דְּבָקָה כִּי טוֹבַת מְרָאָה הִיא: וַיְהִי כִּי אָרְכוּ לוֹ שָׁם הַיָּמִים וַיִּשְׁקֶף

**אָבִימֶלֶךְ מֶלֶךְ פְּלִשְׁתִּים בַּעַד הַחֲלוֹן וַיֵּרָא וְהִנֵּה יַצְחָק מִצַּחֵק אֶת רַבְקָה אִשְׁתּוֹ: וַיִּקְרָא אָבִימֶלֶךְ לַיַּצְחָק וַיֹּאמֶר אֵךְ הִנֵּה אֲשַׁתְּךָ הוּא וַאֲיֵךְ אִמְרַת אַחֲתִי הוּא וַיֹּאמֶר אֵלָיו יַצְחָק כִּי אִמְרַתִּי פֶן אָמוֹת עָלֶיךָ: וַיֹּאמֶר אָבִימֶלֶךְ מַה זֹאת עָשִׂית לָנוּ כִּמְעַט שָׁכַב אֶחָד הָעַם אֶת אֲשַׁתְּךָ וְהִבֵּאתָ עָלֵינוּ אֲשֵׁם: וַיֵּצֵו אָבִימֶלֶךְ אֶת כָּל הָעַם לֵאמֹר הִנְנֶנּוּ בְּאִישׁ הַזֶּה וּבְאִשְׁתּוֹ מוֹת יוֹמָת: וַיִּזְרַע יַצְחָק בְּאֶרֶץ הַהוּא וַיִּמְצֵא בְּשָׁנָה הַהוּא מֵאָה שְׁעָרִים וַיְבָרְכֵהוּ יִקְוָק:**

### **ההבדל היסודי והתיזה העיקרית**

ההבדל היסודי שממנו אנו פותחים את הדיון הוא שבפרשה השלישית אבימלך טוען כנגד יצחק שהוא כמעט הביא עליו 'אשם'. לעומת זאת, אותו אבימלך בפרשה השנייה טוען כנגד אברהם שהוא כמעט והביא עליו 'חטאה'. גם בפסוק קודם הקב"ה אומר לאבימלך הוא מנע אותו מיחטוא' לו. ואילו בפרשה הראשונה מה שמטריד את פרעה הוא לא החטא ולא האשם אלא העונש (הנגעים שהקב"ה הביא עליו).

אנו טוענים כי שלוש הפרשיות הללו מתארות שלושה סוגים של חטא: הפרשייה הראשונה עוסקת בחטא במזיד גמור. כאן מגיעים עונשים, ולכן מה שמטריד את פרעה הוא העונש. בפרשה השנייה החטא הוא בשוגג, ולכן מה שצפוי לבוא על אבימלך הוא 'חטאה'. אין על חטא כזה עונש, ולכן הוא אינו מוטריד ממנו. ובפרשה השלישית אין אפילו חטא בשוגג, שכן זהו אונס, אולם סוף-סוף בפועל נלקחה כאן אשת איש מבעלה, והמצב המציאותי הזה, גם אם אין כרוכה בו עבירה, הוא 'אשמה'.

### **הנמקות ושיקולים פרשניים**

בפרשיה השלישית אנשי המקום שואלים את יצחק לאשתו, כלומר הם ביררו את המצב לפני שלקחו אותה. יצחק הטעה אותם, ולכן הם אנוסים. במצב כזה אין כאן חטא ולא אשמה, אך המציאות של לקיחת אשת איש קיימת. השממה שבמציאות היא האשמה. להלן נראה שזהו הבסיס לחיוב בקרבן אשם.

בפרשייה השנייה מתואר כאילו אבימלך לוקח את שרה בלי לשאול שאלות. הבירור מוצג רק בסוף הדברים כאשר הוא טוען שנאמר לו שהיא אחותו של אברהם. צורת התיאור הזו באה להדגיש שיש כאן חטא, וזה אינו אונס גמור. רמז נוסף לכך הוא שאבימלך טוען כלפי הקב"ה שמעשהו נעשה בניקיון כפיים ובתום לב, והקב"ה עונה לו שאכן הוא עשה זאת בתום לב. משום מה, ניקיון כפיים הכתוב לא רואה כאן (וראה בחי' הגרי"ז על התורה שעמד על כך). יש כאן רמז טכסטואלי ברור לחוסר ניקיון כפיים, שכן מדובר בשוגג ולא באונס. כמה מפרשים כתבו כי ההבדל בין שגגה לאונס הוא שבשגגה ישנה רשלנות מסויימת.

לעומת שתי אלו, בפרשייה הראשונה פרעה כלל אינו מדבר, לא על חטאת ולא על אשם. מה שמביא אותו לאברהם הוא הנגעים שבאו עליו, כלומר העונש. זהו תיאור של חטא במזיד אשר זוקק עונש. מסיבה זו רואים שאברהם כלל אינו טורח להצטדק בפניו, בניגוד לשתי הפרשיות הבאות.

דומה כי ברמב"ן ניתן למצוא את עיקרי דברינו. בפירושו על הפסוקים בפרשת לך-לך הוא כותב:

**ויראה מפשט הכתובים כי שרה לא קבלה עליה לאמר כן, אבל המצרים היו רעים וחטאים מאד, וכאשר ראו אותה ויהללו אותה אל פרעה לוקחה אל ביתו, ולא שאלו בהם כלל אם אשתו היא או אם אחותו היא, והיא שתקה ולא הגידה כי אשתו, ואברהם ספר מעצמו כי אחותו היא ולכך הטיבו לו בעבורה, וזהו שאמר הכתוב מה זאת עשית לי למה לא הגדת לי כי אשתך היא (להלן פסוק יח), האשים אותו כי בראותו שיקחו אותה היה לו להגיד לפרעה כי אשתו היא, וחזר והאשים אותו על אמרו אחרי כן לשרים ולבית פרעה כי אחותו היא. ולא האשים את האשה כלל, כי אין ראוי שתכחיש היא את בעלה, והראוי לה שתשתוק:**

כלומר הוא מסביר שהיה כאן רשע גמור מצד המצרים, אשר כלל לא שאלו את אברהם על טיב הקשר שלו עם שרה. וכן בפירושו לפסוק יז שם הוא כותב:

**וטעם על דבר שרי אשת אברם - כי בעבור החמס שעשה לשרה גם לאברהם, ובזכות שניהם באו עליו הנגעים הגדולים ההם:**

מופיע בדברי הרמב"ן כאן הביטוי 'חמס', אשר שאוב מעולם הגזל. להלן נעמוד על הקשר בין עוון אשת איש לבין גזל.

לעומת זאת, בפירושו לפרשת וירא הרמב"ן כותב:

**ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחותי היא - לא היה זה כמו במצרים, כי שם בנואם מצרימה, ויראו המצרים את האשה כי יפה היא ויהללו אותה אל השרים ואל המלך, כי אנשי זמה הם, אבל המלך הזה תם וישר גם אנשיו טובים, רק אברהם חשד אותם והיה אומר לכל אחותי היא:**

אם כן, אלו היו צדיקים ולא כמו המצרים במקרה הקודם. גם בהמשך דברי הרמב"ן שם ההתייחסות אל אבימלך היא כאל שוגג גמור, וע"ש.

לפרשייה השלישית אין התייחסות מפורשת בפ"י הרמב"ן. אולם מייד לאחר מכן (בפירושו לפסוק טו), כאשר הוא עוסק במריבת הבארות של יצחק עם עבדי אבימלך, הוא כותב:

...וטעם לא נגענוך - שלא נפתה לבנו על אשתך ליגע באחד מכם, כלשון הנוגע באיש הזה ובאשתו:

ועשינו עמך רק טוב - לשמור את כל אשר לך בצוותינו את העם להשמר מכם: ונשלחך בשלום - כי גם בקנאתנו בך לא לקחנו מכל העושר אשר עשית עמנו, ונשלחך עם כל אשר לך בשלום:

וענין היראה הזאת אשר פחדו ממנו אינו נראה שירא מלך פלשתים שלא יבא עליו יצחק למלחמה, אבל הבטיחם אברהם לו ולנינו ולנכדו (לעיל כא כג), ועתה אמרו בלבם בעבור שהפרנו אנחנו את בריתנו עם יצחק ושלחנוהו מעלינו, גם הוא יפר את בריתו עמנו ויגרש זרעו את זרעינו מן הארץ, ולכן עשו עמו ברית חדשה, והתנצלו לאמר לו שלא הפרו הברית הראשונה, שלא עשו עמו רק טוב. וזה טעם תהי נא אלה בינותינו - שנבא עתה עמך באלה להחרים על כל מי שיעבור על הברית, כטעם לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו (דברים כט יא):

מדברי הרמב"ן עולה בבירור שאנשי אבימלך שמרו את הברית שנכרתה עם אברהם, ולא נגעו ביצחק ואשתו. נראה מכאן שבהחלט לא היה עליהם שום חטא, ואפילו לא בשוגג, כפי שביארנו לעיל.

### השלכה חינוכית

אנו מוצאים כי ישנם בחטא שלושה היבטים: העובדה של פגימה במציאות, אשר דורשת מאיתנו לא לפעול באופן מסוים כדי שהמציאות לא תיפגם. מכאן התורה מטילה איסור על פעולה זו, וכעת מי שעושה אותה הוא גם עבריין במובן הסובייקטיבי. לא רק שהוא פוגם במציאות אלא הוא גם ממרה את ציווי התורה. וההיבט השלישי הוא שלאחר שעושים פעולה כזו במזיד התורה מטילה עלינו עונש.

שלושת השלבים הללו נכונים גם בחינוך למצוות:

1. בשלב ראשון יש לחנך ליראת העונש, שלא לחטוא כדי לא לקבל עונש. זהו הרובד הראשון של המזיד, שעליו כמובן אין חיוב קרבנות. מכאן עולה כי אסור לחטוא במזיד.
2. לאחר מכן, יש לחנך ליראת חטא, כלומר לשמור את ציווי הקב"ה ולא לעבור על דבריו, גם ללא כוונת זדון. העבריינות הסובייקטיבית של האדם היא הבעייתית, וזהו רובד החטאת. מכאן עולה כי אסור לחטוא גם בשוגג.
3. בשלב השלישי יש להפנים את העובדה שהקב"ה אסר עלינו את המעשים הללו מסיבה כלשהי. כנראה הם פוגמים ברובד כלשהו של המציאות האובייקטיבית, ולכן גם אם אין עלינו כל חטא ובודאי לא מזיד, עדיין צריך לדאוג לכך שהמציאות עצמה תהיה שלימה.

## ב. מהו קרבן אשם<sup>1</sup>

### מבוא

בפרק זה נתחיל לבאר את שלושת ההיבטים שהוצגו בפרק הקודם, לאור ההבנה בדבר היחס בין קרבן אשם לבין קרבן חטאת.

קרבנות האשם מחולקים לשתי קטגוריות עיקריות: אשמות חטא ואשמות טהרה. כל אחת משתי הקטגוריות הללו מחולקת גם היא לכמה סוגי קרבנות. בפרק זה ננסה לעמוד על הצד המשותף לאשמות החטא השונים, נסביר מתוך כך חלק מן הדינים הנוגעים אליהם (לא דיני ההקרבה אלא דיני המחוייבות באשם). לבסוף נציע גם קשר אפשרי בין שתי קטגוריות האשם הכלליות.

### אשמות: סקירה כללית

ישנם ששה קרבנות אשם בהלכה, אשר מחולקים לשלוש קבוצות עקרוניות:

1. שלושה אשמות שבאים על חטא: אשם מעילות, אשם גזילות (על שבועת הפקדון, שהיא כפירה בשבועה על ממון שאינו שלו שהוא נתבע עליו, כגון שכר שכיר, אבדה, גזל וכדו') ואשם שפחה חרופה.
  2. שני אשמות לטהרה (נזיר ומצורע). אלו כנראה אינם קרבנות שבאים על חטא אלא קרבנות שבאים לטהרה (ראה בסוגיית שבועות כ"ב ע"א שנוזיר לא מביא קרבן על חטא).
  3. אשם תלוי, על שגגה באיסור ספק. גם זהו במהותו קרבן אשם שבא על חטא, אולם הוא שונה באופיו מן האשמות שנמנו בסעיף 1.
- הרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא ה', ט"ו) דן במשמעות השם 'אשם', ומנגד בינו לבין 'חטאת'. אנו כאן ננסה להציע הבנה (שהיא כנראה שונה מזו שלו) במשמעותם של קרבנות האשם.

<sup>1</sup> הדברים נדונים במאמרו של מיכאל אברהם בכתב העת **מגיל**, של המכון הגבוה לתורה באוני' בר-אילן, שאמור לצאת השנה (תשסז).

## אשם בא על מזיד כשווג

נפתח בלשון המשנה כריתות ט ע"א, אשר מונה ארבעה קרבנות שבאים על מזיד כשווג, וזו לשונה:

**ואלו מביאים על הזדון כשווג: הבא על שפחה, ונזיר שנטמא, ושבועת העדות ושבועת הפקדון.**

שלושה מתוך ארבעה פריטים ברשימה זו הם אשמות: אשם שפחה חרופה, אשם גזלות, ואשם נזיר. יוצא הדופן הוא קרבן שבועת העדות, שהוא עולה ויורד, אולם גם הוא קרוי בתורה 'אשם', וההסבר לכך הוא מפני שהוא בא על מזיד. נראה בעליל שמאפיין מהותי של קרבנות אשם הוא שהם באים על מזיד כשווג (בגמרא שם מבואר שאשם נזיר בא אפילו על אונס). כך עולה גם מדברי רש"י על המשנה הוריות ח' ע"א, אשר כותב:

**ועוד דבאשמות אין בהן דין העלם דבר, דחייבין אשם ודאי על המזיד כשווג.**

אמנם אשם מעילות הוא חריג בזה, שכן הוא בא רק על שווג (מעילה בכלל מוגדרת רק בשגגה). גם אשם תלוי שבא על שגגת ספיקות הוא אשם שמובא על עבירה בשווג. כעת עולה השאלה: אם אכן החיוב במזיד כשווג הוא מאפיין מהותי של האשמות, אז מדוע אשם תלוי ואשם מעילות, אשר באים רק על השווג, משתייכים גם הם למשפחת קרבנות האשם? פתרון מתבקש לקושי הזה הוא המסקנה שכנראה ישנו מאפיין מהותי יותר לקרבנות האשם, ולא דווקא העובדה שמתחייבים בהם גם במזיד. האפיון שמובא במשנה וברש"י הני"ל לפיו קרבן אשם בא בדרך כלל על המזיד כשווג צריך להיות רק נגזרת של המאפיין היסודי והכללי יותר אותו אנו מחפשים. המאפיין היסודי אותו אנו מחפשים צריך לתאר את כל האשמות, גם אלו שבאים על שווג בלבד (וגם על אשמות הטהרה). בסעיף הבא ננסה לאתר את המאפיין היסודי הזה.

## המאפיין המהותי המשותף לכל קרבנות האשם

בכדי לבחון את המשותף לכל קרבנות האשם נתחיל כעת לעבור על אחד אחרי השני, ולראות מה מייחד את העבירות, שעליהן מובא אשם מכל שאר העבירות האחרות.

### 1. אשם שפחה חרופה

אשם שפחה חרופה הוא הדוגמא הבולטת ביותר לענייננו. את האשם הזה מביא אדם שבא על שפחה חרופה (למסקנת הגמרא ולהלכה, שפחה חרופה היא חציה שפחה וחציה בת חורין, המקודשת לעבד עברי, ואולי גם לישראל רגיל). מכיון שיש לשפחה חרופה צד שפחות, אין שייכת בה אישות רגילה, ולכן היא אינה נחשבת מבחינה הלכתית כערווה. למעשה, השפחה לוקה, אך על מי שבא עליה לרוב השיטות אין בכלל איסור לאו. ועל אף שהוא אינו עובר על לאו הוא חייב על מעשה זה קרבן אשם. עובדה זו היא תמוהה מאד: כיצד מביאים אשם על מעשה שכלל אינו מוגדר בהלכה כעבירה?

כדי לבאר זאת, נקדים את דברי בעל הפני יהושע בסוגיית גיטין מג סוע"א, וז"ל:

**שם אמר רב חסדא חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לראובן ונשתחררה כו' ואין אני קורא בה אשת שני מתים כו'. וקשיא לי דאכתי משכחת אשת שני מתים בשלא נשתחררה וחזרה ונתקדשה לשמעון דנהי דקדושי ראובן תפסי בה מ"מ כיון שאין חייבים ע"י קידושין הללו אלא אשם כדמשמע מפירש"י ז"ל וכמ"ש הרא"ש ז"ל [סימן ל"ז] א"כ נראה דקדושי שמעון נמי תפסי בה דהא קי"ל קידושין תופסין בחייבי לאוין והכא ליכא אפילו לאו אלא אשם גרידא. (מהדורא בתרא מהמחבר נ"ע. כל זה שייך בלשון התוספות בד"ה ואין אני קורא דמשמע להו דלא אשכחן כלל זיקת שני יבמין מדאורייתא והוצרכו לפרש דאשכחן לה בעלמא ואהא קשיא לי שפיר דמשכחת לה בהאי גוונא דשמעתין כשלא נשתחררה וע"ש לקמן בלשון התוספות ודו"ק).**

הפנ"י שם מקשה מדוע המקדש שפחה חרופה לא יחולו קידושין, שהרי אין בה איסור ערווה? בניסוחו שלו הוא מקשה זאת כך: במקרה בו מישהו נושא שפחה חרופה לאישה לכאורה הקידושין תופסים בה, שהרי אין לגביה איסור ערווה. ואם בחייבי לאוין (להבדיל מחייבי כריתות) להלכה תופסים קידושין, אז במקום שאין כלל איסור על הבעילה (אלא רק חיוב קרבן) על אחת כמה וכמה צצריכים לתפוס הקידושין. אך לפי זה יהיה לכאורה קשה על קביעת הגמרא "לא מצינו אשת שני מתים", כלומר שאין מצב שבו אישה אחת נשואה לשני בעלים. לכאורה במצב בו אדם מקדש שפחה חרופה נראה כי הקידושין של השני תופסים, ולכן יש לאותה שפחה חרופה שני בעלים.

הפנ"י מתרץ את הקושיא כך:

**ונראה לענ"ד ליישב דהא דקי"ל בעלמא קידושין תופסין בחייבי לאוין היינו חייבי לאוין דעלמא אבל ע"י קידושין לא ובלא"ה לא משכחת קידושין אחר קידושין דכיון שתפסו קידושין של ראובן הרי היא ברשותו ואין לה יד לקבל קידושין מאחר, כן נראה לי:**

טענת הפנ"י אינה לגמרי ברורה. נראה כי כוונתו היא לטעון שאי תפיסת הקידושין באשת איש אינה דומה לדין המקביל בשאר עריות. כידוע, בעריות, להבדיל מחייבי לאוין, אין תופסים בהן

קידושין. אדם אינו יכול לקדש את אחותו. העריות הן משני סוגים: איסורי קורבא ואיסור אשת איש. והנה בכל ערוה רגילה (כמו אחותו) הקידושין לא תופסים בה בגלל האיסור החמור (כרת), שהוא חמור מלאו רגיל) שיש בביאה עליה. אולם אי תפיסה של קידושין באשת איש נובעת מן העובדה שהיא אשתו של אחר. הבעיה ביסוד הקידושין של אשת איש אינה חומרת העבירה שבביאה על אשת איש, אלא בכך שהיא כבר תפוסה ושייכת לאחר. מכאן מסיק הפנ"י שבשפחה חרופה אמנם אין איסור הלכתי-פורמלי לבוא עליה, אולם בכל זאת קידושין לא יתפסו בה שכן סוף-סוף היא אשת איש של מישהו אחר. כלומר יש כאן כעין גזל של האשה ממישהו אחר.<sup>2</sup>

תורף חידושו של הפנ"י הוא שגם אם שפחה חרופה היא אשת איש שהביאה עליה אינה מהווה איסור חמור (ולמעשה אינה איסור כלל), בכל זאת קידושין לא תופסים בה. משהו מן היסוד הזה של הפנ"י טמון כבר בדברי הרמב"ם בהלי' מלכים פ"ט הי"ד, אשר כותב כך:

**וכיצד מצווין הן על הדינין, חייבין להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות אלו, ולהזהיר את העם, ובן נח שעבר על אחת משבע מצות אלו יהרג בסיף, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה, שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו, ובן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד בלא התראה ועל פי קרובין אבל לא בעדות אשה ולא תדון אשה להם.**

מדברי הרמב"ם עולה כי בן נח שלקח את אשת חבירו עובר על איסור גזל. כך הרמב"ם מפרש את חטאם של בעלי שכם שלא דנו את שכם על כך ש'גזל' את בת יעקב.<sup>3</sup>

בשפה זו אפשר לומר כי הפנ"י מחדש שגדר איסור הערוה דאשת איש גם הוא כעין גזל. אך מסתבר שכוונתו היא רק לעניין אי תפיסת הקידושין, ושני דינים יש באיסור אשת איש: ערוה וגזל, ומצד כל אחד משניהם יש סיבה שלא יתפסו קידושין. לעומת זאת, בשפחה חרופה יש רק אחד מהם (גזל ולא ערוה).<sup>4</sup>

נחזור כעת לדיון על אשם שפחה חרופה. ראינו למעלה שקרבן האשם על ביאת שפחה חרופה מגיע ללא איסור. ובכל זאת ברור שאם מובא קרבן על המעשה הזה יש בו משהו פגום. אולם מה יכול להיות פגום במעשה שכלל אינו מוגדר כעבירה הלכתית? מסתבר שהפגם הוא עצם העובדה שאדם פולש לרשות שאינה שלו ולוקח משהו ששייך למישהו אחר. הבעיה כאן אינה האיסור ההלכתי שבמעשה זה אלא עצם העובדה שהוא מפר את הסדר החברתי-אישי. להלן נראה בעיה זהה גם במעשה של גזל ממוני.

לפי דרכנו נאמר כי קרבן אשם מובא על מעשה שאינו בהכרח עבירה, אולם יש בו גנאי מהותי. אמנם אין לגביו ציווי, אולם ברור שהמעשה הוא מעשה פסול. מעשים שהם פסולים מצד עצמם, ללא קיומו של ציווי, הם בדרך כלל מעשים של לקיחה, או שימוש, בדבר שאינו בתחום הרשות של האדם. יסוד החיוב הוא בעובדה המציאותית שהדבר הנלקח מצוי מחוץ לתחומו של הלוקח, גם אם אין בכך איסור הלכתי-פורמלי.<sup>5</sup> להלן נראה דוגמאות נוספות לכך.

ניתן לראות רעיון דומה ביחס לכל אשת איש רגילה (לאו דווקא שפחה חרופה). על פי ההלכה, אשת איש שזינתה במזיד, 'מעלה מעל באישה', נאסרת על בעלה. ואם זינתה בשוגג או באונס היא מותרת לו (אלא אם הוא כהן). כבר מכאן ניתן לראות שלשון 'מעלי' אינה שייכת דווקא לשוגג. להיפך, מכאן נראה ש'מעלי' הוא דווקא מזיד. בשוגג או באונס אין כאן מעל ולכן האישה לא נאסרת על בעלה.

המשנה בתחילת פרק כלל גדול בשבת מבחינה בין שני סוגי שגגות: שגגת מלאכה (כשאדם לא יודע שמעשהו מהווה חילול שבת) ושגגת שבת (כאשר אדם אינו יודע ששבת היום). להלכה אין כל הבדל בין שני סוגי השגגה הללו, ולשניהם יש גדרי שוגג, לא רק בהלכות שבת אלא בכל התורה כולה.

<sup>2</sup> ראה באבני מילואים ט"ו מד סק"ג (וגם סק"ה) שחולק עליו בזה.

<sup>3</sup> שו"ר בתורה שלמה לבראשית פכ"ו סעיף נד בהערות הרמ"מ כשר שהביא מרש"י סנהדרין נז (וראה גם בחידושי הגר"ז על התורה לפ' וירא), ומפירושו הרמב"ן לבראשית (לד, יג) דאיות לכך שיש באשת איש ממדים של גזל.

המנ"ח במצווה ל"ה מסיק מכאן שאם בן נח בא על אשת איש שלא כדרכה, שאז אינו עובר על איסור אשת איש (ראה רמב"ם שם פ"ט ה"ז), אולם הוא עובר על איסור גזל. כלומר בכל אישות יש גם ממד של גזל. וכן בספר שואל ומשיב מהדו"ק ח"א סוס"י קכח הקשה מכוח דברי הרמב"ם הללו מדוע הגמרא בסנהדרין נח ע"א מביאה פסוק "ודבק באישתו" – ולא באשת חבירו. לכאורה יכולה היתה ללמוד זאת מאיסור גזל. מסתבר שממד כזה יהיה קיים גם באשת איש בישראל, מעבר לאיסור האישות עצמו.

<sup>4</sup> נציין כי באופן עקרוני האבני מילואים בסי' מ"ד שחולק על הפנ"י בזה, יכול גם הוא לקבל את ההבנה שבכל אשת איש יש ממד כלשהו של גזל. הויכוח אינו בשאלה זו אלא בשאלה האם הממד הזה מונע את חלות הקידושין, או שרק העבירה שבזה היא המונעת את חלותם. הרי בממון ניתן לגזול אותו והגזל מהני. אם כן, ייתכן שגם באישות הגזל יועיל והקידושין יתפסו על אף האיסור. אמנם בממון מה שמועיל המעשה להקנות החפץ לגזלן הוא רק בכדי שיהיו לו קנייני גזילה בכדי שנוכל לחייב אותו על אונסין. טעם זה אינו שייך במי שמקדש אשת איש, ולכן ייתכן בהחלט ששם הקידושין לא יועילו גם בדיעבד. ראה בזה בקו"ש פסחים ט"ז י"ח, ואכ"מ.

<sup>5</sup> לפי זה, נראה שגם על ביאת אשת איש רגילה היה מן הראוי להביא אשם, שהרי ברור שגם בה יש את הדין של שפחה חרופה (אלא שיש בה גם דין ערוה). ייתכן שלא מביאים בזה אשם בגלל שישנה שם גם עבירה, ועל כן החטאת או הסקילה פועלים את הפעולה של האשם (ואולי יש כאן כעין 'קיים ליה בדרכה מיניה').

והנה המהרי"ק בתשובה קובע שלגבי האיסור של אישה שזינתה על הבעל יש הבדל בין שני סוגי השגגה הללו. בשו"ת מהרי"ק (שורש קס"ד ד"ה י'על', הביאו גם הרמ"א אהע"ז סי' קע"ח ה"ג), כותב:

**ואשר שאל מהר"ר יצ"ו באשה שזנתה תחת בעלה ברצון והיא לא ידעה אם יש איסור בדבר אם יחשב שווג עכ"ל לעניות דעתי נר' דאין לזו דין שווגת להתירה לבעלה כיון שהיא מתכוונת למעול מעל באישה ומזנה תחתיו דהא לא כתיב איש איש כי תשטה אשתו ומעלה מעל בה' דלשתמע דוקא במכוונת לאיסור אלא ומעלה בו מעל כתיב.**

לפי מהרי"ק, אם אותה אשת איש לא ידעה שזהו מעשה אסור, אז אמנם זוהי עבירה בשוגג והיא לא נענשת על כך, אך בכל זאת האישה נאסרת על בעלה כאישה שזינתה במזיד. רק אם האישה עושה זאת מתוך שגגה במעשה עצמו (אי ידעה שהיא עוסקת כעת בזנות) אז היא אינה נאסרת עליו. מהו ההבדל בין שני סוגי השגגות הללו? כפי שהזכרנו, בהלכות שבת אנו לא מבחינים בין שגגת שבת לבין שגגת מלאכות. אם כן, מדוע במעילת מעל באישה ישנה הבחנה כזו? ההסבר של המהרי"ק לכך הוא שהאיסור של אישה לבעלה בעקבות הזנות אינו נובע מן העבירה שבמעשה. הוא נובע מכך שהמעשה פוגע בקשר בין האישה לאישותו. אם היא פוגעת במזיד בקשר כזה, גם אם היא אינה יודעת שיש בכך איסור, וגם אם באמת היא לא עברה בכך כל איסור (כמו שראינו לגבי שפחה חרופה), כי אז היא מעלה מעל בבעלה, ולכן היא נאסרת עליו. מבחינת העבירה שבדבר ברור כי גם מעשה כזה נחשב כשווג. אולם הפגיעה (=המעילה) בקשר האישי אינה קשורה לעבירה דווקא, אלא לטשטוש הגבולות המציאותיים של האישות. גם כאן אותה אישה ובעלה פלשו לרשות לא להם, ובכך הפרו את הסדר החברתי-אישי. פלישה כזו קרויה 'מעל'.

אנו לומדים מכאן שני דברים אשר נוגעים לענייננו:

1. קשר האישות בין אישה לבעלה אינו קשר הלכתי-פורמלי בלבד. הקשר הוא עובדה מציאותית, והפגימה בו אינה רק עבירה גרידא אלא פגיעה במציאות כלשהי. מכאן עולה האפשרות שמציע הפנ"י שהמקדש אשת איש הקידושין לא תופסים לא רק בגלל העבירה שבכך אלא גם בגלל שהיא קשורה ומצויה ברשותו של מישהו אחר.
2. דבר שני אותו אנו לומדים מן המהרי"ק הוא שלשון 'מעילה' בתורה פירושה פגימה מציאותית ולא דווקא עבירה. מסקנה זו מצטרפת לדברינו עד כה. בסעיף הבא נראה שמתוך תפיסה כזו נגזר גם חיוב האשם על מעילה רגילה (בקודשים). אשם שפחה חרופה, כמו מעילה (או 'מעל') באישות רגילה, וכמו אשם מעילות, כולם מובאים על פלישה לרשות שאינה שלנו, ולא מחמת עבירה על איסור הלכתי פורמלי.

## 2. אשם מעילות

כאמור, אחד מאשמות החטא הוא אשם מעילות, והוא דווקא בא על השוגג. כזכור, אשם המעילות הציב בעיה לטענתנו שההזדה היא מרכיב מהותי באפיוני האשם. כעת ניתן להציע פתרון לבעיה זו.

מתוך היסוד של המהרי"ק עולה ללא ספק כי המעשה של אותה אישה נקרא 'מעל' לא בגלל שהוא נעשה בשוגג, כי אם על אף שהוא נעשה בשוגג. השגגה אינה המאפיין המהותי של המעילה. להיפך, נראה כי דווקא ההזדה היא זו שקרויה 'מעילה' (לכן אישה נאסרת על בעלה רק במזיד, או בשוגג שהוא מזיד מבחינת הפגיעה בקשר האישות). אם כן, מה מגדיר מעשה כמעילה? מדברינו כאן נראה כי מעשה קרוי 'מעל' בגלל שהוא פוגע במציאות הקשר בין האישה לאישותו, גם אם אין כאן עבירה פורמלית. המאפיין המהותי הוא עצם המציאות שדבר כזה קרה, כלומר טשטוש הגבולות בין התא המשפחתי לבין מה שמחוצה לו. אותה אישה ובעלה שלחו יד למשהו שמצוי מחוץ לתחומם ובכך הרסו גבול ותיחום שחייב להתקיים. כך גם ראינו אצל אבימלך ויצחק, שגם שם הבעייה היתה המעילה המציאותית בקשר האישות.

אם כן, בהחלט ייתכן שגם באיסור מעילה בקדשים המצב הוא דומה. גם שם עבירת המעילה אינה מתכוונת כעבירה בכך שהיא מעשה שנעשה בשוגג, אלא על ידי העובדה שנפגע הגבול בין רשות ההקדש לבין רשות החולין של המועל. המועל פלש לתחום לא לו (בדיוק כמו המועל והמועלת של מהרי"ק).

כעת נוכל להבין את העובדה שאשם מעילות בקודשים קיים רק בשגגה. זוהי תוצאה של גדרי המושג 'מעילה' ולא של חיובי האשם. רק כאשר אדם מועל בשוגג החפץ יוצא מרשות ההקדש לחולין, ואילו כשהמעילה מתרחשת במזיד אין יציאה לחולין. ומכיון שאשם המעילות מובא על הפגיעה ברשות ההקדש (כמו שכל אשם מובא על פגיעה ופלישה לרשות אחרת), ופגיעה כזו מתרחשת רק בשוגג, ברור שגם חיוב האשם יחול רק בשוגג.

כעת נוכל לראות שאשם מעילות, על אף שהוא מובא רק על השוגג, דווקא מהווה ראייה לדברינו, ולא סתירה. הרי העבירה של המעילה בקודשים קיימת גם במזיד, ובכל זאת לא מובא עליה אשם. הסיבה לכך היא שהאשם אינו על העבירה אלא על היציאה של החפץ לחולין, ויציאה לחולין קיימת רק בשוגג. אם כן, מוכח מכאן שאשם מעילות גם הוא אינו בא על עבירה, אלא על פלישה לרשות אחרת.

אנו מגיעים למסקנה שקרבנות האשם בכלל, ואשם מעילות בפרט, באים על המציאות הפגומה, או על פלישה לתחום לא לנו, ולא דווקא על עבירה במובן ההלכתי. כאשר אדם עושה פעולה אשר פוגעת בגבול מציאותי-משפטי כלשהו, עליו להביא אשם. החובה קיימת גם אם מעשהו אינו כרוך בעבירה הלכתית פורמלית, ואין כל מקור שאוסר אותו. לפני שנעבור לבחון את שאר האשמות, נדון כעת בשתי דוגמאות תמוהות של אשם מעילות, ונבאר אותן לאור היסוד הזה.

## I ברכת הנהנין

בסוגיית הבבלי ברכות לה ע"א דנים במקור לחיוב ברכות הנהנין. הגמרא שם אומרת כך:

**מנא הני מילי? דתנו רבנן: (ויקרא י"ט) קדש הלולים לה' - מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחרייהם, מכאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך...אלא, סברא הוא: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה. תנו רבנן: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - מעל. מאי תקנתיה - ילך אצל חכם. - ילך אצל חכם - מאי עביד ליה? הא עביד ליה איסורא! - אלא אמר רבא: ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות, כדי שלא יבא לידי מעילה.**

הגמרא מחפשת מקור לחובת ברכת הנהנין, ולמסקנה היא מוצאת אותו בסברא: אסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה הוא 'מועל'. על פניו ברור שאין הכוונה למעילה הלכתית במלוא מובן המילה, אלא לביטוי אגדי שאומר שהנהנה ללא ברכה כאילו מעל. ואכן בתלמידי ר' יונה שם כותבים את הדברים הבאים:

**"קדש הלולים לה'" - מלמד שטעון ברכה לפניו ולאחריו...ואין זה אלא אסמכתא, דודאי מן התורה אפילו שבעת המינים שטעונים ברכה לאחרייהם מן התורה דכתיב "ואכלת ושבעת וברכת" אינם טעונים ברכה מן התורה לפנייהם אלא מדרבנן...**

כלומר ברור להם שגם בשלב שהגמרא למדה את החיוב מפסוק זוהי אסמכתא, והחיוב הוא מדרבנן. ולמסקנת הגמרא החיוב הוא מסברא, ולכן ברור שהוא מדרבנן. אולם בהמשך הדברים שם אנו מוצאים בתלמידי ר' יונה התבטאות מפתיעה:

**כלומר מי שאינו יודע הברכות באיזה עניין יוכל לאכול, שאם יאכל יתחייב קרבן מעילה בכל פעם ופעם. ומהדרין שילך אצל הבקיא וילמדנו הברכות של כל דבר ודבר. וה"ה אפילו אם לא ידע אלא ברכת 'שהכל' יצא בה מידי מעילה. דתנן (ברכות מ' ע"א): ועל כולם אם אמר שהכל יצא אלא שצריך ללמוד כדי שיברך הברכה הראויה לכל דבר ודבר.**

כלומר על אף שהחובה לברך לפני המזון היא מדרבנן, פוסקים תלמידי ר' יונה שהנהנה ללא ברכה ראשונה הוא מועל ממש (ולא רק 'כאילו' מועל, וכן פשט לשון הגמ' והרי"ף שם). הם מסיקים שאם אכל ללא ברכה חלה עליו חובה להביא קרבן אשם (אשם מעילות). לכאורה הדברים תמוהים, שהרי האיסור לאכול בלא ברכה לפנייה הוא רק איסור דרבנן, ואיך האוכל בלא ברכה מחוייב להביא קרבן אשם מעילות? לכאורה אשם כזה אינו אלא הבאת חולין לעזרה. ההסבר לדברים מצוי כנראה בדברי הפנ"י הידועים שם:

**בגמרא אלא סברא אסור לו לאדם כו'. משמע מלשון כל הפוסקים דלפום הך מסקנא דהכא כל ברכת הנהנין הן מדרבנן לבר מברכת המזון לחוד...ולענ"ד לכאורה יש לתמוה דהא בכל הש"ס משמע דמידי דאתיא מסברא הוי מדאורייתא ואדרבה מקשה הש"ס 'הא למה לי קרא סברא הוא'. ועוד דעל המזון מברך מיהו לאחריו אם כן אינו נהנה מן העולם הזה בלא ברכה, כן נראה לי ועדיין צ"ע ועיין בקונטרס אחרון:**

הפנ"י מסביר שכל דבר שנלמד מסברא מקבל מעמד של הלכה דאורייתא, ולכן הוא תמה על ההלכה המקובלת בידינו שהחיוב לברך לפני המזון הוא מדרבנן. נעיר כי הצל"ח שם חולק עליו וסובר שהסברא אכן יוצרת רק חובה מדרבנן.<sup>6</sup> לכאורה יש נפ"מ לספק ברכות, האם עלינו להחמיר או להקל. אך להלכה נראה ברור שספק ברכות להקל, ולכן הפנ"י שם נותר בצ"ע.

מסתבר כי לשיטת הפנ"י אשר גורס כי סברא היא דאורייתא עלינו להסיק כי החובה לברך לפני המזון היא אכן מדאורייתא, אלא שהטופס הספציפי אותו תקנו חכמים הוא מדרבנן. לפי זה, במצב של ספק האם בירך על המזון עליו להחמיר ולברך ולהודות לקב"ה בלשונו (לא בטופס של ברכה, ובלי שם). רק לגבי הטופס של הברכה, שהוא תקנה דרבנן, אם יש ספק האם בירך בטופס הנכון - עליו להקל.

דומה כי מכאן המקור לדברי תלמידי ר' יונה שהובאו לעיל. מה דינו של מי שאכל בלא ברכה כלל (בכל טופס, ואפילו בלשונו שלו)? עליו כותבים תלמידי ר' יונה שהוא חייב אשם, וזהו חיוב מסברא שהוא כעין דאורייתא. אמנם חובה זו היא מסברא ולא הלכה עם מקור פורמלי, אולם אין כאן חולין בעזרה. אותו אדם מעל, שכן הוא נטל משהו שאינו ברשותו ללא נטילת רשות, והוא כמו

<sup>6</sup> כפי שמביא הפנ"י בדבריו, בכמה מקומות בש"ס מצינו 'למה לי קרא סברא היא?', או 'איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא'. ביטויים אלו מורים לכאורה כדעת הפנ"י (וראה על כך למשל בתחילת הספר מפענח צפונות, לרמ"מ כשר, במאמר 'סברא דאורייתא'). שיטת הצל"ח היא ככל הנראה שסברא אשר מטרתה לפרש דין דאורייתא כלשהו יכולה ליצור הלכה דאורייתא. אולם סברא שיוצרת דין חדש (כמו ברכת המזון לפנייה) אינה יכולה לקבל מעמד של דאורייתא. אנו עוד נעסוק במחלוקת חשובה זו במאמרינו הבאים, במסגרת דיון על מעמדן ההלכתי של סברות.



מעילה. הגבול המציאותי נחצה, וגם אם אין הלכה פורמלית שאוסרת זאת מדאורייתא הוא חייב על כך קרבן אשם.

מסיבה זו קובעים תלמידי רבנו יונה שאם הוא מברך 'שהכל' הוא יוצא מידי חובת אשם מעילות, שכן סו"ס את החיוב דאורייתא הוא קיים. הוא הודה לקב"ה על המזון, גם אם הוא לא עשה זאת לפי הטופס שחייבו חכמים. וזה בדיוק כדברינו ביישוב קושיית הפנ"י.

אנו חוזרים ורואים כאן שמכיון שמדובר כאן על לקיחת דבר שהוא מחוץ לרשותי בלא רשות, אנו מחדשים אשם מסברא, גם ללא מקור פורמלי לאיסור. בדיוק כמו שראינו לגבי שפחה חרופה. שוב אנו נוכחים לראות כי קרבן אשם מעילות מובא על פלישה לרשות שאינה שלו, גם אם אין על כך ציווי מפורש, ואין כרוכה בכך עבירה פורמלית.

## II מעילה בקונמות

הגמרא מניחה בכמה מקומות שהנהנה מדבר שנאסר עליו בקונם (=נדר) הוא מועל, ובלשונה: "יש מעילה בקונמות". גם הרמב"ם פוסק זאת להלכה, ואומר:

**יש מעילה בנדבים, כיצד האומר כבר זו עלי קרבן או הקדש ואכלה מעל אע"פ שהיא מותרת לאחרים, לפיכך אין לה פדיון שהרי אינה קודש אלא לזה בלבד, אמר כבר זו קודש או קרבן ואכלה בין הוא בין אחר מעל לפיכך יש לה פדיון,**

הלכה זו היא תמוהה, שכן קונם הוא נדר רגיל, ואין כל קשר בינו לבין ענייני קדושה וקודשים. האיסור הוא איסור של 'בל יחלי' מדין פגיעה בנדר, ולא של מעילה. מה שמחדד את הקושי הוא שבגמרא לא מובא מקור לדין מעילה בקונמות, ונראה שהוא נלמד מסברא. כיצד ניתן לחדש חיוב קרבן ללא כל מקור? האם אין כאן הבאת חולין בעזרה? כמה מן האחרונים נבוכו בכך לא מעט.

ידועה חקירת המל"מ (ה' מעילה פ"ד ה"ט) ועוד אחרונים, האם יש גם לאו של מעילה בקונמות, או שמא החידוש של מעילה בקונמות הוא רק לעניין חיוב קרבן (שזה מפורש בגמ', שלמ"ד יש מעילה בקונמות מתחייב קרבן אשם), אך אין כלל איסור מעילה בזה. המל"מ מעיר בתמיהה שהרמב"ם לא פירט עניין זה, ונראה קצת שלא עובר על מעילה אלא רק על 'בל יחלי'.

אם כן, לא ברור לדעת הרמב"ם כיצד יש חיוב קרבן מעילה ללא כל איסור (מעבר ל'בל יחלי', שהוא איסור נדר ושבועה רגיל, ולא איסור הקשור לקדשים)? שוב אנו רואים שקרבן אשם מעילות בא על עצם החדירה לרשות אחרת, ולא צריך שיהיה בכך איסור הלכתי.

נעיר כי לפי דברינו מסתבר שגם אשם מעילות הרגיל (המובא על מעילה בקדשים) זה עניינו: קרבן על חדירה לרשות אחרת, ולא צריך שיהיה איסור הלכתי פורמלי על כך, בדיוק כפי שהצענו לאור יסוד המהרי"ק. אמנם במעילה בקודשים יש איסור ולא רק חיוב קרבן, שלא כמו בשפחה חרופה. אולם חיוב האשם הוא כנראה רק על הפלישה לרשות גבוה ולא על האיסור שבזה. כך ראינו בשתי הדוגמאות שהבאנו, שיש חיוב אשם מעילות ללא כל איסור.

## 3. אשם גזילות

במאמרנו לפרשת נח, הבאנו את קושיית מהר"י באסון, מדוע לא להחמיר בלאו ד'לא תגזול', ואיך פוסקים ספק ממון לקולא לנתבע. הבאנו גם את דברי הגרש"ש בשערי יושר שער ה' שבגזל זהו חיוב איסורי אשר מבוסס על מצב משפטי מטא-הלכתי. המסקנה היא שהבעייה בהימצאות ממון שאינו שלי בידיי אין יסודה באיסור 'לא תגזול', אלא במציאות הערכית-משפטית שנפגעה. איסור 'לא תגזול' בנוי גם הוא על בסיס זה. המסקנה המתבקשת היא שאשם גזלות, אשר בא על החזקת ממון שלא כדין ועל כפירה בשבועה, גם הוא קרבן על מציאות ולא דווקא על האיסור ההלכתי, ככל קרבנות האשם שראינו עד כאן.<sup>7</sup>

החיוב של אשם תלוי בספיקות יידון בהמשך, מיד לאחר סיכום הביניים.

## סיכום: חטאת ואשם, והקשר בין אשמות החטא לאשמות הטהרה

ראינו כי קרבן אשם בא על מציאות פגומה ולא על עבירה הלכתית. לשון אחר: הוא בא לתיקון (המציאות) ולא רק לכפרה (על האדם). הדבר ודאי נכון במקומות שבהם כלל אין עבירה הלכתית

<sup>7</sup> אמנם יש להעיר שחובת האשם כאן לא חלה על כל עבירת גזלה, אלא רק כאשר יש כפירה בשבועה בממון שאינו שלו (שבועת הפקדון). יותר מכך, יש מן המפרשים שביארו כי אשם גזלות בא על השבועה שבעניין, ולא על הגזל. אם כן, לכאורה חיוב האשם כאן אינו נובע מהפלישה לרשות אחרת אלא מהאיסור, ואולי בכלל מהשבועה. זה לא נראה מתאים לגישתנו כאן.

ואולי הביאור בזה הוא שדווקא במקרים אלו מדובר במצב בו יש בידי ממון שאינו שלי, אולם הוא לא בא לידי בדרך של עבירת גזילה דווקא (כמו בהלנת שכר שכיר, או בכופר באבידה וכדו'). כלומר כאן הנדון אינו העבירה שבמעשה הגזילה (כעין 'ויגזול את החנית'), אלא על עובדת הימצאות הממון שאינו שלי בידי (ה'גזל') נעשה כאן דרך הכפירה והשבועה על הממון). לעומת זאת, במצב של גזל רגיל ישנה גם עבירה במעשה, ולא רק בעצם המצב של הימצאות ממון שאינו שלי בידיי, ועל זה נדונים בדרכים אחרות (בדומה למה שראינו למעלה לגבי אשת איש רגילה, שאינה חייבת באשם שפחה חרופה, על אף שגם בה יש ממד של גזל ופגיעה באישות). אם כן, המגבלה לפיה מביאים אשם רק על שבועת כפירת ממון ולא על גזל רגיל דווקא מצביעה בכיוון דומה להצעתנו: אשם אינו בא על חטא, אלא על מצב בו נחצו קווים וגבולות, על ידי אדם אשר פלש לתחום שאינו שלו.

(לפחות מדאורייתא). אך גם במקום בו ישנה עבירה הלכתית, האשם בא בשל הממד של הפגם המציאותי, ולא בגלל העבירה שבמעשה זה.

מצב של פגם מציאותי כשאין הלכה פורמלית שאוסרת את המעשה הוא בדרך כלל מצב בו קיים גבול מטא-הלכתי, כעין 'תורת המשפטים' של ר' שמעון שקאפ, ואדם כלשהו חוצה אותו שלא ברשות. מעשה כזה הוא בעייתי מעצם מציאותו ואין צורך לציווי בכדי לקבוע זאת. ככלל, מעשים שאיסורם הוא מטא-הלכתי בדרך כלל ישאו אופי של פלישה ולקחת דבר (מופשט, או מוחשי) מרשות שאינה שלי (הגדרת ה'רשות' הזו היא הגדרה מטא-הלכתית, שלפעמים ההלכה מעגנת אותה באיסור, כמו 'לא תגזול', ולפעמים לא). גם אם ישנו איסור הלכתי על ה'פלישה' הזו, הוא עצמו נגזר מן המציאות (כמו קרבן האשם שמובא על הפגם במציאות), ולא שהמציאות נגזרת מן האיסור. לדוגמא, כפי שראינו, לפי הגרש"ש הבעלות אינה נגזרת מאיסור 'לא תגזול' אלא להיפך: האיסור נגזר ממושגי בעלות שקודמים לו.

לעומת זאת, קרבן החטאת בא לשם כפרה על החטא, או העבירה, שבמעשה האדם, ולא כתיקון של הפגם המציאותי. לא נוכל להרחיב כאן בעניין זה, על כן נפנה את הלומדים למאמרו של מיכאל אברהם, 'בעניין הכשלת חילוני בעבירה', צהר כה, שם הצבענו (אמנם בקצרה) על ראיות לטענה זו. אחת ההשלכות של ההבדל הזה היא שבחטאת ישנה הבחנה בין שוגג לבין מזיד. ביחס לעבירות שישודן בחטא של הגברא, ישנה משמעות ברורה להבדל בין שוגג למזיד. מזיד הוא עוון חמור מאד, ולכן הוא אינו מתכפר בקרבן. לעומת זאת, באשם ראינו שהקרבן בא על עצם המציאות של הימצאות דבר שאינו שלי ברשותי. לגבי המציאות האובייקטיבית כשלעצמה, אין כל הבדל בין מצב שבו העברייני עשה את המעשה בשוגג לבין עשייה במזיד. סו"ס המציאות קיימת.

אם כן, קרבן האשם מכפר על הפגם המציאותי שנוצר, ללא קשר לעבירה שנעשתה בכדי ליצור את המציאות הזו. קרבן החטאת, לעומתו, מכפר על הממד העברייני שבמעשה העבירה, ולא על התוצאה במציאות האובייקטיבית.

אם כן, ה'חטאת' באה על ה'חטא' שבמעשה. ה'אשם' הוא ביטוי של אשמה במשהו. לכן קרבן אשם נקרא 'אשם' כי הוא בא על משהו שקרה, ולא על החטא שבמציאות הזו. כפי שראינו, הביטוי לכך הוא שהאשם בא גם על המזיד, אולם כעת אנו מבינים שזוהי רק השלכה של הבדל מהותי יותר, ולא המהות של קרבנות האשם עצמה. אכן חלק מאשמות החטא באים על מזיד כשוגג, וזהו מאפיין חשוב של אשם, אולם לא דווקא הכרחי. אם תהיה פגימה רק במצב של שוגג כי אז האשם יבוא רק על שוגג (כמו שקורה באשם מעילות, שרק בשוגג יש פגימה והוצאה מרשות ההקדש).

ייתכן שהביטוי 'אשם' מתפרש דווקא כהצעתו של הרמב"ן (בפירושו לספר ויקרא, שהפנינו אליו לעיל), מלשון 'שממה'. אדם ביצע מעשה שתוצאותיו השימו משהו. האשם מגיע בכדי לכפר על השממה שנוצרה ולא על החטא של הגברא (=האדם).

נעיר כי עד כאן עסקנו רק באשמות הבאים על חטא. אולם באשמות הטהרה ניתן לראות זאת עוד ביתר חדות. שני האשמות הללו ודאי באים על טהרה ממציות פגומה, ולא ישירות ככפרה על חטא כלשהו. כלומר גם בהם הגורם לקרבן הוא מציאות פגומה ולא עניין של עבירה הלכתית. נראה כי זהו הקשר בין שתי הקטגוריות השונות של קרבנות האשם. כולם באים לתקן מציאות פגומה ולא לכפר על עבירה.

#### 4. אשם תלוי

נותר לנו כעת לדון בקטגוריה השלישית של האשמות: אשם תלוי. באשם תלוי אנו פוגשים מצב קיצוני יותר: הקרבן בא על חטא של שגגה בספקות. זהו המצב הרחוק ביותר האפשרי מחטא במזיד, שהרי כלל לא ברור האם בכלל היה כאן חטא. ובכל זאת, אנו חייבים להביא אשם על הספיקות (רק באלו ששגגתם בחטאת). נזכיר כי אשם תלוי הוא אחד מסוגי אשמות החטא. אנו נראה כי גם כאן הצעתנו פותרת את הבעיה. אשם תלוי מגיע גם הוא על הפגימה שנוצרה במציאות האובייקטיבית, ולא על הממד העברייני.

הרמב"ם בפ"ט מה'ל' טומאת מת הי"ב כותב כך:

**דבר ידוע שכל אלו הטומאות וכיוצא בהן שהן משום ספק הרי הן של דבריהן, ואין טמא מן התורה אלא מי שנטמא טומאת ודאי אבל כל הספיקות בין בטומאות בין במאכלו' אסורות בין בעריות ושבתות אין להם אלא מדברי סופרים [ואע"פ כן דבר שחייבין על זדונו כרת ספיקו אסור מן התורה, שהרי העושה אותו חייב אשם תלוי] כמו שביארנו בהלכות איסורי ביאה ובכמה מקומות.**

**השגת הראב"ד: דבר ידוע שכל אלו הטומאות וכו'. א"א זהו שיבוש גדול שהרי אמרו בכמה מקומות ספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא וזו ספיקא דאורייתא היא אבל היה לו לומר משום דהו"ל ספק ספיקא ואפילו בדאורייתא לקולא.**

מלשון הרמב"ם (אם נתעלם כעת מהסוגריים, שאין להן מקור משכנע בדפוסים, וראה על כך עוד להלן) עולה בבירור כי דעתו היא שספיקא דאורייתא מן התורה לקולא בכל סוגי הספיקות! עוד רואים כאן שהחובה להחמיר בכל סוגי הספיקות באיסורי דאורייתא היא רק חובה מדרבנן.<sup>8</sup> כמה אחרונים העירו שלא ניתן לומר כך, שהרי לפי זה אין עבירות שחייבים עליהן אשם תלוי. אם במקום שאיקבע איסורא, שם חלה החובה להביא אשם תלוי, החובה להחמיר בספיקות היא רק מדרבנן, אזי אין מקום לחיוב אשם, שהרי אין כאן עבירה. אם כן, לכאורה לפי הרמב"ם אשם תלוי אין לו מקום.

על כן כמה אחרונים דחקו בלשון הרמב"ם והוסיפו את הסוגריים המובאות למעלה. בכך הם שינו את נוסח דבריו בכדי להסביר שכוונתו היא רק לספיקות דלא איקבע איסורא. אולם לטענתם בספיקות דאיקבע איסורא החובה להחמיר היא מן התורה גם לשיטת הרמב"ם, ולכן יש חובת אשם תלוי למי שעובר על החובה להחמיר בספק כזה.

אולם כל זה הוא דוחק, וברור שנוסח דבריו המדוייק של הרמב"ם הוא שהחובה להחמיר היא מדרבנן, הן בספק דלא איקבע איסורא והן בספק דאיקבע איסורא. הסוגריים הללו הן בלתי סבירות בעליל, שכן הן אומרות שבעבירות שזדונן כרת הספק אסור מן התורה. אולם באותו משפט עצמו הרמב"ם מביא כדוגמא את עבירת שבת ועבודה זרה, ששתיהן עבירות כרת, וגם בהן החובה להחמיר היא מדרבנן. על כן הפתרון הזה אינו בא בחשבון.

אולם כעת חוזרת השאלה כיצד נוכל להבין את החובה להביא אשם תלוי לפי הרמב"ם, אם באמת אין כלל עבירה דאורייתא בכך?<sup>9</sup>

לפי דרכנו אין כל קושי ואין כל צורך לדחוק בלשון הרמב"ם. דברי הרמב"ם נותרים על מכונם ומובנים כפשוטם. אמנם אין חובה מדאורייתא להחמיר במצבים של ספק, אולם ראוי לעשות כן מסברא, גם ללא מקור מפורש. מי שאינו מחמיר בספיקות עלול לפגוע באיסור וליצור מצב של פגם, גם אם הוא לא עבר על איסור הלכתי פורמלי. למשל, מי שאכל חלב במזיד עבר עבירה פורמלית וגם פגם בעולם/בנפש בכך שעבר עבירה. אולם מי שאכל ספק חלב לא עבר איסור פורמלי, שכן לפי הרמב"ם אין כל ציווי מדאורייתא לחשוש שחתיכה זו היא אכן חלב. אולם אם בפועל הוא אכן אכל חלב, אזי סו"ס הפגימה המציאותית התרחשה.

מה עלינו לעשות כאשר ישנה פגימה מציאותית ללא מעשה עבירה פורמלי? כעת כבר לא נתפלא לגלות שעלינו להביא קרבן אשם, ובמקרה זה: אשם תלוי. אם כן, קרבן אשם תלוי ממשך את שרשרת הראיות לכך שקרבנות האשם אינם באים על חטא ועבירה, אלא על פגימה במציאות. אשם מובא על הפגימה במציאות, ולא על החטא של הגברא.

כעת נראה זאת מזווית נוספת. שיטת הרמב"ם בכמה מקומות (ראה, לדוגמא, בשורש הראשון, ובהשגות הרמב"ן שם) היא שהחובה לקיים איסורי דרבנן נגזרת מלאו דאורייתא של 'לא תסור'. הרמב"ן בהשגות לשורש הראשון חולק על הרמב"ם בזה. הוא מקשה על הרמב"ם וטוען שלפי דרכו של הרמב"ם היה עלינו להחמיר גם בספק דרבנן, שהרי כל ספק דרבנן הוא ספק דאורייתא של 'לא תסור'.

הגרש"ז אויערבאך בפירושו לספר **שב שמעתתא**, שמעתתא א (והקדימו הגרש"ש, **בשערי יושר** שער ב) מסביר שיסודם של איסורי דרבנן הוא המרי נגד הציווי (אין בהם ממד של חפצא, כלומר פגימה במציאות, אלא רק חובת ציות לציווי חכמים).<sup>10</sup> אולם כאשר אנו מצויים בספק, אזי יש כאן רק ספק ציווי. פעולה נגד ציווי מסופק אינה יכולה להיות מוגדרת כמרי, ולכן היא אינה אסורה מן התורה. ובניסוחם: ספק ציווי אינו ציווי. לעומת זאת, באיסורי דאורייתא רגילים ישנם שני ממדים: גם ממד של פגם בחפצא (=במציאות האובייקטיבית) וגם יסוד של מרי נגד ציווי ה' (עבירה בגברא), ולכן יש להחמיר בספיקות באיסורי דאורייתא.<sup>11</sup>

כעת נשאל את עצמנו: מדוע יש להחמיר בדיני תורה הרגילים: האם מחמת הציווי שבהם או מחמת הפגם המציאותי שנגרם מן המעבר עליהם (=ממד הגברא, או ממד החפצא)? מן התיאור שלמעלה עולה בבירור כי החובה להחמיר נובעת רק מחמת הפגם המציאותי, שהרי ספק ציווי אינו ציווי. אם כן, כאשר יש בפנינו ספק באיסור דאורייתא רגיל (לא בלאו ד'לא תסור'), אזי ממד הציווי שבו אינו קיים מחמת הספק, שכן כפי שראינו ספק ציווי אינו ציווי. נותר רק ממד הפגימה המציאותית. ואם בכל זאת יש חובה להחמיר, כי אז ברור שהחובה להחמיר בספיקות היא רק בגלל הפגימה במציאות, ולא בגלל הציווי. אך לפי דרכנו פגימה שאינה נוצרת מחמת מעשה עבירה מחייבת אשם. זוהי בדיק חובת אשם תלוי על ספיקות. באיסורי דרבנן, שם אין היבט מציאותי-עובדתי אלא רק היבט של עבירה סובייקטיבית (=של הגברא), ולכן שם אין חובה להחמיר בספיקות.

נוסיף עוד כי דעת התוס' כריתות י"ז ע"ב ד"ה 'מדסיפא' היא שגם בספק ספיקא יש חובה להביא אשם תלוי. **הלח"מ** שגגות פ"ח ה"ב מדייק שהרמב"ם כנראה חולק עליהם. האחרונים (ראה,

<sup>8</sup> ראשונים אחרים נחלקו עליו בכך, והדברים עתיקים.

<sup>9</sup> וראה בספר **שערי יושר** שער א פ"ב-ד, אשר שואל כיצד יתוודה על האשם הזה אם אין בו חטא.

<sup>10</sup> ראה על כך בדברי **נתיבות המשפט** הידועים ח"מ סי' רל"ד, ובספר **אתון דאורייתא**, לר' יוסף ענגיל, כלל י, ועוד הרבה.

<sup>11</sup> ראה על כך בארוכה **בקובץ מאמרים** להגר"א וסרמן הי"ד, מאמר 'התשובה'.

למשל, **שער המלך** ה' טומאת מת פ"ט הי"ב ד"ה 'הנה' מקשים על שיטת התוס' כיצד יש חובה אשם תלוי אם אין בכלל חובה להחמיר בספק ספיקא (אפילו לא חובה דרבנן)? ולדברינו הדברים מבוארים היטב, שכן החובה להביא אשם אינה קשורה לשאלה האם יש חובה הלכתית להחמיר. גם אם מי שהקל לא עבר איסור, עדיין הוא יתחייב באשם תלוי אם נוצר פגם. אמנם לפי הלח"מ הרמב"ם חולק על התוס'. אולם מסתבר שזה רק מסיבה צדדית, שהרי ראינו כעת שגם הרמב"ם מסכים שאשם תלוי (כמו גם שאר האשמות) בא גם ללא חטא. אם כן, זהו ויכוח על גדרי קרבן אשם תלוי, ונראה שהוא אינו תלוי בשאלה האם יש חובה הלכתית להחמיר בספיקות.

ועיין ב**שער המלך** שם שהקשה על התוס' כיצד חייבו אשם תלוי בספק ספיקא? ותי' בשם הפר"ח (חיו"ד סי' קי כללי ס"ס סקט"ז), שלפי תוס' אם יש ספק שאיקבע איסורא יש להחמיר גם בס"ס. זאת בניגוד למסקנת הפר"ח שם שמסיק להקל, נגד הטי"ז ועוד אחרונים. והנה בעל **שעה"מ** שם תמה על הפר"ח כיצד לא הרגיש שזוהי מחלוקת בין הרמב"ם והתוס'?

ולדברינו אפשר לומר שהפר"ח לא השמיט מאומה. הוא הבין שבין לרמב"ם ובין לתוס' אפשר לומר שבספק ספיקא יש אפשרות להקל, ללא תלות בשאלת הבאת אשם תלוי (שרק לגביה הם חולקים). החובה בקרבן האשם התלוי אינה קשורה לשאלת העבירה ההלכתית והחובה ההלכתית להחמיר בספיקות.

ועיין שם בהמשך דברי **שעה"מ** שהקשה עוד על התוס', שלדבריהם יוצא ברישא של משנת כריתות שגם בחתיכה אחת (ולא רק בחתיכה משתי חתיכות) יש חיוב אשם תלוי בספק ספיקא, אף שבאופן כזה אין מקום לומר שחייב להחמיר. ודחק שם לבאר שלפי תוס' גם ברישא מדובר בשתי חתיכות. אך לדברינו אין כל צורך לכך, שהרי לפי דרכנו תוס' סוברים שחיוב אשם תלוי קיים גם בלי חובה הלכתית להחמיר בספק.

## סיכום

המסקנה העולה מכל האמור היא שקרבנות אשם תלוי באים על פגימה מציאותית, מטא-הלכתית, גם אם אין עבירה פורמלית בצידה. זה מה שאנו קוראים 'עבירה בחפצא'. ראינו שכל אשמות החטא מצייתים לכלל הזה, והסברנו כמה קרבנות אשם שמתחדשים בש"ס (מעילה בקונמות) ובראשונים (מעילה על האוכל בלא ברכה לפנייה), ללא מקור וללא איסור הלכתי פורמלי מדאורייתא.

הסברנו בכך גם את העובדה שברוב האשמות אין הבדל בין מזיד לשוגג, שכן האשם אינו בא על חטא של הגברא, אלא על הפגם שנוצר במציאות. הבחנה בין שוגג למזיד נוגעת רק למידת אשמתו של הגברא ולא לשאלת הפגם המציאותי. כמו כן, הערנו שלפי זה ניתן להבין את הקשר בין אשמות החטא לבין אשמות הטהרה, שגם הם באים לתקן פגם מציאותי ולא חטא. לעומת זאת, קרבנות החטאת מובאים על הממד הסובייקטיבי (העברייני) שבחטא, כלומר על החטא של הגברא.

## ג. השלכות: היחס להבחנה פעולה-תוצאה

### השלכות מטא-הלכתיות כלליות: בחזרה ל"אמרי נא אחותי את"

ברקע הדברים מונחת התפיסה שישנם איסורים מטא-הלכתיים מחייבים, גם ללא כל מקור בפסוקים או בהלמ"מ. האשם עוסק בעיקר באיסורים כאלו. עמדנו על כך שאופיים של איסורים כאלו בדרך כלל דומה לחציית גבול כלשהו, ופלישה לתחום לא לנו. ואבוהון דכולהו מעילה ואשם מעילות.

אמנם, כפי שראינו, גם במקרים שבהם יש על הפעולה הנדונה עבירה הלכתית פורמלית, האשם יובא על הממד של הפגימה במציאות האובייקטיבית. כלומר, אנו מגלים חידוש שני: לא רק שיש עבירות שאינן מעוגנות בהלכה הפורמלית, אלא שגם מה שכן מעוגן בהלכה זו לפעמים מקורו הוא מחוצה לה, וההלכה הפורמלית רק מעגנת דה-פקטו את האיסור המטא-הלכתי.

אם כן, אנו מגלים שבמעשי עבירה מסויימים ישנם שלושה ממדים שונים: 1. הפגימה במציאות האובייקטיבית (החפצא). וזה לפעמים ללא עבירה הלכתית כלל. 2. הממד העברייני של האדם שעושה את העבירה (הגברא). שזה קיים גם בשוגג. 3. העונש שמגיע לעבריין (הסנקציה). ממד זה קיים רק במזיד. אלו שלוש הפרשיות שהצגנו בתחילת דברינו, אשר משקפות את שלושת הממדים הללו.

### הקשר למאמר מפרשת בראשית

במאמר לפרשת בראשית הצגנו הבחנה בין מצוות/איסורי פעולה לבין מצוות/איסורי תוצאה. פרייה ורבייה היתה דוגמא למצוות תוצאה (בגוונים שונים).

שם במאמר עמדנו על הזיקה בין ההבחנה ההיא לבין ההבחנה בין מצוות/איסורי חפצא וגברא. לכאורה שתי ההבחנות הללו הן מאד דומות. עבירת תוצאה היא מה שכינינו כאן עבירה בחפצא.

יסודה הוא במצב מציאותי בעייתי שנוצר כתוצאה ממעשה האדם. כפי שראינו שם, גם אם המצב הוא הבעייתי ולא הפעולה, ישנם מקרים שבהם האיסור יהיה מוטל על הפעולה ולא על התוצאה. הסיבה לכך היא שהשליטה של האדם היא בד"כ על הפעולות שלו ולא על התוצאות שלהן (שנובעות מחוקי הטבע וגורמים שלא תמיד תלויים בו). ראינו שבמקרים שבהם התוצאה היא מתחייבת (כעין 'פסיק רישא ולא ימות'), ניתן להגדיר את המצווה/עבירה כמצוות/עבירת תוצאה. הבאנו דוגמא להבדל בין שתי החלוקות ממצוות צדקה. ראינו שבמצווה זו יש התופסים אותה כמצווה שמטרתה לתקן את האדם, ויש שמבינים אותה המצווה שמטרתה לשפר את מצבו של העני. המחלוקת הזו היא בשאלה האם המצווה היא בגברא או בחפצא. אבל השאלה האם המצווה מוגדרת כמצוות פעולה או כמצוות תוצאה היא שאלה אחרת. גם אם המצווה היא בגברא, כלומר שיפור מידותיו (ולא שיפור מצבו של העני), עדיין ההגדרה העקרונית שלה יכולה להיות כמצוות תוצאה. אם כן, זוהי דוגמא למצווה שהיא מצווה בגברא אך בו בזמן מצוות תוצאה.

לאור דברינו במאמר השבוע, ניתן אולי להרחיב את ההבחנה בין שתי החלוקות הללו, ולומר כך: החילוק בין מצוות בגברא ובחפצא הוא חילוק באופי המצווה, ובמטרותיה. החילוק בין מצוות פעולה ומצוות תוצאה הוא חילוק שמצוי כולו בספירה של הגדר ההלכתי של המצווה. האם ההגדרה של דרישת התורה היא דרישה לפעולה או דרישה לתוצאה.

### דוגמא: איסור נדר

המקור למושגים 'חפצא' ו'גברא' אינו ר' חיים מבריסק. יסודם של המושגים הללו הוא בסוגיית נדרים ב ע"ב. הגמרא שם מחלקת ואומרת שנדר הוא איסור בחפצא, כלומר האדם אוסר את החפץ עליו, ואילו שבועה היא איסור בגברא, כלומר האדם אוסר את עצמו על החפץ. ברור שבשני המקרים נמען האיסור הוא האדם.<sup>12</sup> התורה אינה פונה לחפצים דוממים או בעלי חיים. ההבדל הוא בשאלה כיצד אנו מגדירים את האיסור על האדם: האם זהו איסור שלו לעשות משהו לחפץ, או הטלת חלות איסור על החפץ שממנה גזר האיסור על האדם. לכאורה זוהי ממש ההבחנה בין תוצאה לפעולה.

נוסיף עוד כי ישנה מחלוקת בין הראשונים כיצד להבין את דברי הגמרא הנ"ל.<sup>13</sup> יש מהם שמבינים כי עיקר חידוש הגמרא היה לגבי נדרים, שהם איסור בחפצא, וממילא ניתן להסיק שכל שאר איסורי התורה היא איסורי גברא. לעומתם, יש המבינים בדיוק להיפך, שעיקר החידוש בסוגיא היה לגבי שבועות, שהם איסור גברא, וממילא יוצא ששאר איסורי התורה הם איסורי חפצא. זוהי מחלוקת כיצד להתייחס למכלול איסורי התורה, פרט למקרים יוצאי דופן.

והנה בדרך כלל אנו לא מוצאים בין המפרשים שדנו בשאלה המושגית: מהו בדיוק איסור חפצא ומהו איסור גברא? נשוא העיון של המפרשים הקלאסיים אינו המושגים המטא-הלכתיים. בדרך כלל הם משתמשים בהם אך לא מלבנים אותם עצמם. כפי שכתבנו במכתב הפותח, אחת ממטרותינו העיקריות במאמרינו השנה היא לנסות וללבן מעט גם את המושגים הללו עצמם.

אמנם לגבי החלוקה בין חפצא לגברא ישנם כמה אחרונים יוצאי דופן, כנראה בגלל שכאן המושגים המטא-הלכתיים נוצרו כבר בגמרא עצמה ולא רק במפרשים. נביא כעת את דברי שנים מהם:

ר' שמעון שקאפ בחידושו לתחילת נדרים, ובעל שו"ת אבני נזר או"ח סי' לו מסבירים את החילוק בין חפצא לגברא באופן מאד דומה. נביא כאן חלק מדברי בעל האבני"ז:

**...ובאמת ענין איסור גברא או איסור חפצא יכולין לומר בכל איסור מה שירצה. כי**

**לכאורה אינו מובן. דכל איסור הוא אסור בחפץ וחפץ עליו:**

**(ג) והנה מכבר שמעתי גדולי עולם שנתקשו בענין זה ובריטב"א שבועות ראיתי דכל איסורי תורה איסורי גברא המה. ולכאורה יפלא לומר על נבילה ושקצים ורמשים**

**שאינם איסורי חפצא:**

**(ד) והנראה לי בענין זה. כי איס"ג נאמר על מעשה אשר פוגם מעלת האדם. כמו שקצים ורמשים כמ"ש ולא תשקצו את נפשותיכם. ואנשי קודש וגו'. ובשר בשדה וגו'. כי לפי**

**מעלת ישראל אין נבלות ושקצים ראויין להם. זה איסור גברא. אבל נהנה מהקדש או זר שאכל תרומה הוא להיפוך שמתקרב אל דבר שהוא למעלה ממדריגתו. כי איך יקרב זר**

**אל תרומה והדיוט אל קדשי שמים. זה איסור חפצא. שפוגם בחפצא. ועל כן קונס דמתפיס בקרבן ויש מעילה בקונמות קרי לי' איסור חפצא. אבל שבועה אין שום קדושה**

**נתפס בחפץ. רק שמחלל דיבורו ושבועתו ופוגם נפשו הוה לי' איסור גברא. ואתי שפיר דברי ריטב"א.**

מסקנת בעל האבני"ז היא שההבחנה בין איסור חפצא ואיסור גברא נובעת ממתרת האיסור: איסור חפצא הוא איסור שמטרתו היא הגנה על החפץ, כלומר הורדת החפת ממעלתו הראויה לו. לעומת זאת, איסור גברא נוגע בדרך כלל לחפצים ירודים, שהאיסור על האדם מטרתו היא להגן

<sup>12</sup> ראה שתי עגלות וכדור פורח, הארה 1.

<sup>13</sup> ראה קהילות יעקב, נדרים סי' טו, ובדברי הריטב"א שהביאו האבני"ז בקטע שיובא מיד. והשווה אתון דאורייתא כלל י (לגבי איסורי דרבנן, ואיסורים זמניים- שנדונים גם בתשובת האבני"ז הזו).

על האדם (שלא יתגעל, או ייטמא) ולא החפץ. לכן איסור שקצים ורמשים הם איסורי גברא ולא חפצא, על אף שהתורה אוסרת עלינו שימוש (אכילה, או הנאה) בחפצים. המסקנה היא שהחלוקה בין איסור חפצא ואיסור גברא מצוי בספירה של מטרות האיסור. לעומת זאת, החלוקה בין איסורי פעולה ותוצאה מצויה בספירה של הגדר ההלכתי של האיסור. כפי שראינו במאמר לפרשת בראשית, ישנם קשרים בין שני המישורים הללו, שכן הגדר ההלכתי בדרך כלל יתאים למטרות. אמנם אם ישנם אילוצים (שהתוצאה לא בידינו, וכדו'), ייתכנו מקרים שהתורה מפרידה בין מטרת האיסור לבין גדרו. ובאמת ראה שם בהמשך דברי האבנ"ז, שם הוא מבחין בין החלוקה חפצא-גברא, לבין ההשלכות ההלכתיות שלה (השואל שם זיהה בין השתיים). כאמור, הגדר ההלכתי לפעמים יכול להיות מובחן מן המטרות (=טעמא דקרא), ואכ"מ.