

ד"ר ישראל רוזנסון ומיכל פרנקלין הי"ד

## הערות על מושג האשמה במקרא

ראשי-פרקים

- א. אחריות ואשמה
- ב. אשמה ושממה
- ג. אשמה וקרבת אשם

⌘ ⌘ ⌘

הדברים שיובאו להלן בעניינה של ה'אשמה' מחייבים הקדמה קצרה, קצרה וכאובה. מדובר בשיעור שהעברתי בערב הזיכרון שנערך בישיבת הכותל במלאת שלושים להירצחה של תלמידתי-תלמידתנו מיכל פרנקלין הי"ד. הדברים הכתובים תואמים פחות או יותר לדברים שנישאו בעל פה. השתדלתי שלא להאריך ולפרט, אם כי לא אחת מתבקשת הרחבה והעמקה, שבעי"ה יימצא להם המקום בעתיד.

בחורף תשס"ב פנתה אליי מיכל בבקשה שאדריך אותה בעבודה הסמינריונית בתנ"ך, ולאחר שהתקדמה בעבודה הוסיפה לכך בקשה להדרכה בעבודת הפרויקט. אינני מרבה בהדרכת עבודות סמינריוניות, אך מאחר שכתלמידה ותיקה הכרתי היטב את סגולותיה כתלמידה וכאדם, נעניתי לבקשתה ללא היסוס. כשהגענו לבחירת הנושא היתה מיכל נחושה למדדי, 'העבודה צריכה להיות קשורה למושג האשמה', הכריזה ולא נותר לי אלא לגבש עמה את הנושא ולהגדירו באופן שיענה על הדרישות לעבודה סמינריונית. סיכמנו להתמקד במושג האשמה במקרא כשיהנחת העבודה המרכזית היתה שהמקרא מתאר מקרים של גילויי אשמה, אך לא תמיד משתמש במונחים המקובלים עלינו. כללית, הנחה זו הגיונית מאוד, שכן השפה המושגית שכל כך שגורה בפינו לא היתה שפתם של הכתובים, ופעמים רבות מובעות תחושות ותפיסות ב'ציוריה' של השפה הסיפורית. מיכל ניתחה ספרותית ופרשנית בצורה מבריקה כמה מהסיפורים, שבהם ברור למדדי שמתעוררות תחושות אשמה, החל מסיפור קין והבל. השלב הבא - ניתן לומר שלב המפתח בעבודתה - היה הניסיון לברר את האופן שבו משתמש המקרא באשם-אשמה כמושג ולהשוותו לטיפול הסיפורי באשמה.

כדי ללבן עם מיכל את הסוגיות הכרוכות בבירור עקרוני זה קבעתי עמה פגישה. כל פגישה עם מיכל היתה חוויה רוחנית ואנושית, שרק מי שהתנסה בכך יוכל להבינה. ציפיתי אפוא לשעה של קורת רוח בבירור מעמיק של סוגייה מקראית מרתקת, אלא שכידוע לא כך התגלגלו הדברים ומיכל שלנו עלתה בסערה השמימה. ברגע שנודע דבר הירצחה, בעודי אחוז בצער וביגון שקשה לשערם, ניסיתי להעלות על הכתב את המטלות שביקשתי להטיל עליה לקראת אותה פגישה שלא נתקיימה, ואת ציפיותי ממנה. אינני יודע כמובן איך היא היתה מנסחת אותן, אך כפי שהכרתיה יש לשער שהיתה הולכת בכיוון דומה. ניתן אפוא לומר שמה שנאמר בערב הזיכרון ומה שנכתב כאן נוצר בהשראתה, לאחר מספר חודשים של עבודה משותפת. בכותבי את הדברים אני חש בתחושת מחוייבות עמוקה להעמיד לה מצבה רוחנית, ובצד הכאב שאינו מרפה גם בגאווה על שזכיתי לעמוד במחיצתה.

במהלך עבודתנו המשותפת שאלתיה לא אחת מדוע בחרה בנושא הזה. היא נמנעה מלהשיב תשובה ברורה, ונתנה לי להבין כי הדבר נובע מעניינה בנפש האדם ומניעיו המוסריים, ומציפייה שהבנה זו תעניק לה כלים רוחניים שיעמדו לה ככלי בעבודתה החינוכית. עתה, משעזבה אותנו באופן שעזבה, הבנתי במעין הארה פתאומית כי עניינה בנושא היה עניין של מי שחף מכל אשמה, נקי כליל מאשמה, נקודת המוצא למבטא היה תום ללא רבב וללא מצרים, מבט המתבונן בסקרנות בעולם זר ומוזר של רשע ושחור. המפגש של מי שאין בו אשמה עם עולם שמושטטים בו בני עוולה, שאשמתם היא כה מוחלטת ומלאה, הסתיים בכך שעזבה אותנו, אך מבט אל תוככי נפשה הטהורה מלמד שניצחון הרשע הזה כה עלוב וכה זמני!



#### א. אחריות ואשמה

מילון בן זמננו מגדיר 'אשמה': "1. עברה, חטא, פשע; 2. אחריות לעברה או לכישלון" (מילון ספיר, עמ' 69). מבלי להתעמק במילונאות העבר, נסתפק כאן בקביעה כי אין השימוש המדגיש את האחריות לעברה ותיק במיוחד. מכל מקום, הפרשנות המקראית הפשוטה רואה באשמה: "א) אשם, חטא; ב) עונש על חטא..." (א' אבן שושן, קונקורדנציה חדשה, עמ' 236) 'ואשם' שהוא הבסיס לכך: "חטא, מעל..." (עמ' 235). הפועל אש"ם: "היה חייב על חטא..." (עמ' 235),

והתואר 'אשם': "חייב, ראוי לעונש..." (עמ' 235). התוספת החדשה (באופן יחסי!) המבנה צד של 'אחריות' לעברה' להגדרה המילונאית איננה דבר של מה בכך. היא מעניקה ממד עמוק של תחושה ומודעות לעבירה. ואם במקרא אין הבדל גדול בין חטא, עוון ואשם, רבים מאתנו מאמצים את תפיסת ה'אשמה' כמושג מורכב המעמיד את אותה 'אחריות' שהזכרה כמרכיב (אפשרי!) מהותי בו. אינני בא לטעון שההבדל בין חטא, עוון ופשע באופן שמשתמשים בהם הוא חד וברור. לעתים, מתוך התובנה הבסיסית ש'אין מילים נרדפות' מדגיש השימוש בלשון הבדלים קלים ביניהן, ואלו הולכים ומתבצרים בשפה. מכל מקום, לא ליצילום מצב' של השפה נשואות עיניי, אלא לתכלית, לדידי ברור למדיי שבעולמנו הדתי חשוב מאוד לפתח שפה שבה ניתן יהיה להבחין בין דקויות שונות המסייעות לקלוע באופן מדויק ככל שניתן לתהליכים המוסריים המתחוללים בהווייתנו הפנימית. מודעות לשונית עמוקה ופוטנציאל מוסרי כרוכים זה בזה בצבת בצבת עשויה!

כל הנאמר כאן ראוי כמוכן להרחבה ולהעמקה עד לאין שיעור, וברצות ה' תימצא לכך מסגרת מתאימה. בדברים שייאמרו להלן אסתפק בנגיעה בשתי סוגיות הקשורות בשימוש שעושה הכתוב באשמה. ודומני יש בחקירה זו כדי ללמד על אפשרויות הרחבת קשת המשמעויות האחוזות בביטוי 'אשמה'.

### ב. אשמה ושמה

נפתח באשמה בנבואת יחזקאל בפרק י', הלוא היא הנבואה על 'הרי ישראל'. אינני בא לבאר כאן את מגוון ענייניה, ואתמקד בניסיון להבנת ה'אשמה'. אציג תחילה את הקטע הנידון:

... כה אמר ה' אלקים להרים ולגבעות לאפיקים ולגיאיות הנני אני מביא עליכם חרב ואבדתי במותיכם. ונשמו מזבחותיהם ונשברו חמניכם והפלתי חלליכם לפני גלליכם. ונתתי את פגרי בני ישראל לפני גלליהם וזריתי את עצמותיכם סביבות מזבחותיכם. בכל מושבותיכם הערים תחרבנה והבמות תישמנה למען יחרבו ויאשמו מזבחותיכם ונשברו ונשבתו גלליכם ונגדעו תמניכם ונמחו מעשיכם. ונפל חלל בתוככם וידעתם כי אני ה' (י, ג-ו).

הקטע מדבר בפשטות להרים עצמם (אם כי ניתן כמוכן להבינו כמיטונומיה למי שיושב על הרים!), ומתאר את חורבן אתרי האלילות ואביזריהם, שהם משמשים להם כמצע. ניתן לשער כי הפנייה הישירה אל ההרים נובעת גם

מהיותם מושא ישיר לפולחן אלילי, כפי שעולה במקומות רבים במקרא. מרובים כאן משחקי הלשון, שאחד מהם יעסיקנו להלן (למשל: 'ונגדעו חמניכם ונמחו מעשיכם' אותיות מ"ם ח"י"ת וכ"ף).

החשוב לעניינו הוא: '... ונשמו מזבחותיכם... והבמות תישמנה ויאשמו מזבחותיכם...'. אותיות ש"י"ן ומ"ם יוצרות כאן משחק מצלול (אינני מתחייב לקשר לשוני הדוק יותר) המקשר את הפועל אש"ים לשמ"ם. אכן, ברור למדי כי במקרה זה יש לפרש 'ויאשמו מזבחותיכם' כנהרסו המזבחות, הפכו לשממה, ובדרך זו הלכו הפרשנים לדורותיהם. אולם, השימוש הרגיל של אש"ים במקרא קשור לחטא ולעוון ולא להרס, ולכן סביר כי משחק הלשון הקושר אשם לשממה פועל כדי להוביל למעתק משמעות המרחיב את אשם גם להרס. ברי שיש מקום למשחק לשון יצירתי זה בקטע הנידון משום שאומנם מדובר על הרס יסודות העבודה הזרה, אך יש טעם להזכיר גם את החטא-אשמה. משחק הלשון הנידון קושר אפוא חטא לעונש, אשמה לשממה, ומדגיש מאוד את היסוד הכל כך מהותי של מידה כנגד מידה - אשמה גוררת שממה!

ואולי יש טעם לצעוד צעד נוסף במהלך הלשוני-ספרותי הזה - מהלך שיישא אופי מדרשי - ולראות באשמה תחושה שיש בה משום שממה. האשמה במובן של מודעות לחטא גורמת למין שממה פנימית, ומתוך זה צומח אולי הקשר לוידוי שיודגש להלן.

### ג. אשמה וקרבת אשם

גם הניתוח שיוצע להלן איננו ניתוח לשוני ישיר, ואולי יש בו גם מעבר למה שמקובל לצפות מניתוח ספרותי. הטיעון שיוצג להלן קשור בהבנה מסוימת של קרבן אשם. קרבן זה בא בפרשות הפותחות את ספר ויקרא אחרי קרבן חטאת, ובמובן מסויים ניתן לראותו כמרחיב את הרעיון כי קרבנות מכפרים על חטאים מסויימים ומחיל אותו על חטאים ספציפיים שאינם נכללים במסגרת המצומצמת של קרבן חטאת. ברור כי באופן הניתוח המוצע כאן אנו מתמקדים בעיקר במונח אשם המזכיר באופן ברור וישיר את האשמה הנידונה כאן. הרמב"ן מדגיש את ייחודו של קרבן אשם: "... והנראה בעיני כי שם אשם מורה על דבר גדול אשר העושו יתחייב להיום שםם נאבד בו..." (ה,טו). יש בדברים אלו גם כדי לקשר את האשם לנאמר לעיל וגם להוות בסיס לדיון שלהלן. בנקודה זו אני מבקש להפנות את תשומת הלב לפרט בדיני קרבן אשם, המהותי לדיונו. לצורך זה אציג את הפסוק הבא:

והביא את אשמו לה' על חטאתו אשר חטא נקבה מן הצאן כשבה או שעירת עזים לחטאת וכפר עליו הכהן מחטאתו (ויקרא ה,ו).  
 ניתן דעתנו: הכתוב מכנה קרבן זה 'אשם', אף שאין זה קרבן אשם הרגיל. והדבר בואר היטב בפירוש דעת מקרא על אתר (בעקבות מ"צ סגל):  
 'אשמו' כאן אינו הקרבן הנקרא 'אשם', אלא משמעותו קרבן שאדם מביא על אשמו (=חטאו). ונקרא כאן 'אשם' ולא 'חטאת' בגרירת לשון מן התבה 'ואשם' שבפסוקים ב, ג, ד, ה. והראייה שהכוונה לחטאת, נאמרה בצדו: 'או שעירים עזים לחטאת'.  
 לדעתנו, הכינוי 'אשם' כאן איננו מקרי, ואיננו מתקשר רק ל'ויאשם' של הפסוק הקודם, אלא לכל מה שחבוי בו:  
 ... והוא ידע ואשם לאחת מאלה. והיה כי יאשם לאחת מאלה והתודה אשר חטא עליה (ויקרא ה,ד-ה).  
 קישור זה שבין 'ואשם' לבין 'והתודה' באמצעות 'ידע' - המציין מודעות - איננו מקרי, והוא העומד בבסיס הטיעון שנטווה להלן.  
 ראשית נציין, כי בכל הקשור לווידוי ההלכה היא חד-משמעית. הרמב"ם (הלכות מעשה הקרבנות ג,יד-טו) מציין במפורש כי הווידוי הוא חלק בלתי נפרד מן הקרבן. התבלטותו היחידה היא באשר לתוכנם של הדברים הנאמרים במהלך הקרבת קרבן שלמים, שעל פי שמו ובהסתמך על תכניו ודיניו, קשה מאוד לשייך לו מטרות של כפרה על חטא. הגיונה של הלכה זו עמה, והדעת נותנת שההקרבה הנושאת פוטנציאל רגשי עז כל כך חייבת להיות מלווה באיזה טקסט מבאר, שייצל את ההזדמנות הנשגבה של התקרבות לה' בדרך כה אמוציונלית, ויוסיף תוכן קוגניטיבי-אינטלקטואלי לחוויה הנרקמת.  
 הסברנו זה קשור בתפיסה אינטגרטיבית. אנו מחברים כאן שתי חוויות יסוד - חוויית המראה (ההקרבה על כל פרטיה) וחוויית הדיבור (הווידוי). אולם, ברמה הרעיונית (בה ורק בה!) ניתן לדון בכל חוויה בנפרד. דומני כי לכיוון זה מוביל פשוטו של מקרא, שאינו מציין כלל את חובת הווידוי בכל הקרבנות המרכזיים של ספר ויקרא.<sup>1</sup> התחושה הפוקדת את המעיין בפרשות אלו היא של פעלתנות בלתי רגילה בכל הקשור למעשה ההקרבה עצמו, אך מעשה זה נעשה תוך אֵלם גמור (מה שהניע פרשן חשוב - יחזקאל קויפמן - להשתמש בביטוי

1 כולל בפרשת אחרי מות! הווידוי שם הוא על השעיר - "וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתודה עליו את כל עונת בני ישראל... ושלח ביד איש עתי המדברה" (ויקרא טז,כא) - ושעיר איננו קרבן!

'מקדש הדממה'. באופן המתואר בכתוב עצמו מובלטת אפוא מאוד חוויית המראה, המובילה כפי שהיטיב לציין הרמב"ן (פירושו לויקרא ט,א) לזעזוע עמוק - האדם אמור לחוש כאילו הוא המוקרב. כדי להבין זאת ניתן אולי לדבר על חווייה אמנותית, החושפת את האדם למראה לכשעצמו; ורק כשזה פועל את פעולתו המיוחדת לו, יבוא - בנפרד - ההסבר המילולי. דומה כי גם התגלויות שונות במקרא פועלות בדיוק בדרך כזו. המפורסמת שבהן היא זו של 'הסנה הבוער ואינו אוכל', ואין כאן המקום להאריך.

הדברים שנאמרו כאן לא על עצמם ללמד באו, אלא דווקא על עניינו של אותו חריג, שבו קיים וידוי כחלק מתיאור הקרבן במקור. נשוב ונדגיש: אנו עוסקים כאן בפשוטו של מקרא, ולא באופן (המחייב מעשית) שההלכה מציגה את הדברים. לפי פשוטו של מקרא, רק הקרבן שמכונה 'אשם' קשור בווידוי. ניתן כמובן לתפוס חריג זה כבניין-אב, שלא רק על עצמו ללמד בא, אך ניתן (ודומני שכך נכון לעשות לגבי כל בניין-אב) גם לשחרר אחר ייחודו של המקרה הספציפי. במקרה של הקרבן המכונה כאן אשם בא וידוי משום שמקרה זה מחייב מודעות מיוחדת.

ניתן כמובן לפתח כאן דיון עצמאי מדוע דווקא בקרבנות של פרק ה' מתחייבת מודעות שכזו, מה שאין כן בקרבנות האחרים. תמציתו של דיון זה תובילנו למסקנה, כי בפרק ה' נמנו מקרים ספציפיים ביותר שעליהם מובא הקרבן, ותעלה כאן בהכרח הטענה העקרונית כי ככל שהמקרה ספציפי יותר, עצמת הבירור הפנימי הנכללת במושג המודעות צריכה לעלות. מה גם שחלק מן המקרים הנידונים כאן מפרק ה' קשורים במפורש לספקות. נדגיש: קרבנות הנדבה - שוב, על פי העולה מרמזי הכתוב, כלומר, פשוטו של מקרא! - אינם מחייבים התבוננות פנימית מעמיקה, די ברצון עמום להקריב כדי לעשות זאת.<sup>2</sup> חשוב לציין: אינני אומר זאת כדי לפגוע מעמדם. ההיפך הוא הנכון. לעתים, דווקא העמימות הבסיסית חשובה לקשר עם האל. כביכול, משתקף כאן רצון ראשוני - שאינו מוגדר די צורכו, ואיננו יכול להיות כזה - להתאחד עמו. דברים כאלו יפה להם העמימות בתנאי, כמובן, שבמכלול הכולל של הערכים הדתיים יבוא לכך איזון. במרחב ההלכתי האיזון מושג, כמובן, על ידי הווידוי המגדיר היטב את הרגשות, אך, כאמור, במרחב הטקסטואלי הטהור, העמימות קיימת!

2 בהקשר זה מעניין שהמושג 'תודה' אינו נזכר ברשימת הקרבנות הבסיסית של פרשת ויקרא, ומופיע רק בהמשך (ויקרא ז,יא). תודה מחייבת מודעות עצמית!

דברים דומים ייאמרו לגבי קרבן חטאת, המשקף מצב של חטא בסיסי, אך בהיותו שגגה הוא פחות מוגדר מאשר המזיד (דומה, כי המזיד הוא המצב הקל ביותר להגדרה. גם הלכתית!). אולם, שעה שהדברים מגיעים לאשם, העילות לקרבן הופכות להיות מוגדרות, ומצבי המוגדרות הללו מחייבים 'פעילות' של יצירת מודעות מסוג אחר.

עד כאן שרטוט קווים ראשוניים להסבר ההבדל המהותי בין 'אשם' ליחבוי. לענייננו חשוב כמובן ההיבט הלשוני. הלשון תמיד משקפת רעיונות ומחשבות, ואין לשער לשון טכנית ללא תשתית עומק תפיסתית. לכן הרחבנו מעט באידיאולוגיה של הקרבנות שהוצעה כאן (מעט! יש מקום להקדיש לכך עיון רציני יותר!), אך עצם העיקרון ברור למדי. 'אשם' נקשר לפעולה מילולית - וידוי, המחייבת מודעות עצמית בדרגה גבוהה.



דיוננו מגיע כאן לסיכום - זמני כמובן. בחינת ההקשרים שבהם מופיעה האשמה במקרא מעלה תמונת מורכבות מסויימת. אין אשם-אשמה נרדפות פשוטות של חטא ועוון, והבנתם במסגרת הקשרים מסויימים שלהם פותחים פתח להבנתם כמשקפים או מעודדים מודעות לסוגיה ואחריות. מבחינה זו הבנתם המודרנית קשורה בנימות פרשניות למשמעות קדומה שנקשרה בהן. ובכך חיזקנו מעט את טענתנו הבסיסית שצויינה לעיל, כי הדיוק בלשון עשוי להוביל למודעות מוסרית גבוהה יותר.