

הסליחה האלוהית בספרות הכהנית שבתורה

מאת

אריאל סרי-לוי

הפועל 'סִלַח' מציין במקרא פעולה אלוהית ואינו מיוחס לבני אדם. הוא מופיע במקרא 50 פעמים, 16 מתוכן בספרות הכהנית שבתורה. מאמר זה יוקדש לעיון בכתובים הכהניים שהסליחה נזכרת בהם, והטענה המרכזית שתוצע בו היא שבספרות הכהנית, על רבדיה השונים, משתקפת תפיסה ייחודית של הסליחה האלוהית, תפיסה שאינה עולה בקנה אחד עם שימושיו של הפועל 'סִלַח' בחלקיה האחרים של הספרות המקראית.

בספרות הכהנית מופיע הפועל 'סִלַח' בדיני החטאת והאשם (וי' ד-ה, יט 20–22; במ' טו 22–31) ובדין נדרי האישה (במ' ל' 2–17). על פי רוב נדרשו החוקרים לעניין הסליחה בספרות הכהנית אגב עיסוקם בנושאים אחרים או במסגרת פירוש החומשים ויקרא ובמדבר. הדיון נסב עד כה בעיקר על פירושה של צורת הסביל 'וְנִסְלַח', המשמשת בדיני הקרבנות, שבניגוד לכל ההיקריות של הפועל 'סִלַח' בספרות הלא-כהנית אינה מייחסת את הסליחה לה' באופן ישיר. הדבר שנוי במחלוקת: יש הסבורים שפירושה של הסליחה בדיני הקרבנות צריך להתחשב בממצאים העולים מן השימוש בפועל 'סִלַח' ביתר המקראות.¹ לשיטתם הצורה 'וְנִסְלַח' אינה מנוגדת להנחה המצויה בכל המקרא, שהסליחה היא מעשה אלוהי רצוני – ומכאן שאינה נובעת מן הקרבן.

* מאמר זה מבוסס על עבודת המוסמך שכתבתי בהדרכת פרופ' משה הלברטל ופרופ' ברוך שורץ. אני מבקש להודות להם על הדרכתם המסורה ועל תמיכתם האישית והמקצועית. תודתי נתונה גם לד"ר נטע ברק-קורן, רוני מועלם, רחלי פריש וגיא צבירן על הערותיהם המועילות.

1 י' מילגרום, 'תפקיד קרבן החטאת', תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 3–4; D. F. O'Kennedy, "And it shall be forgiven him/them": The Concept of Forgiveness in the Pentateuch, *OTE*, 12 (1999), pp. 94-113, esp. 103-104; M. B. Hundley, *Keeping Heaven on Earth: Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, Tübingen 2011, pp. 145-146; R. Gane, *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*, Winona Lake, IN 2005, p. 51; וראו עוד להלן. היעדר הבחנה בין מקורות שונים לצורך הניתוח התאולוגי מאפיין מאמר חשוב נוסף הנוגע לענייננו: י' מופס, 'בין דין לרחמים: תפילתם של נביאים', הנ"ל, אהבה ושמחה: חוק, לשון ודת במקרא ובספרות חז"ל, תרגם א' מלצר, ירושלים תשס"ב, עמ' 9–41.

אחרים טוענים, כל אחד לפי שיטתו, שהצורה הסבילה המופיעה בדיני הקרבנות מלמדת שהסליחה האמורה בהם היא תוצאה ישירה של הריטואל, ושאינן לראות בה פעולה אלוהית.² בהקשר האחר שהסליחה אמורה בו בספרות הכוהנית, דין נדרי האישה, מופיעה דווקא הצורה הפעילה: 'וה' יסלח לה' (במ' ל' 6, 9, 13). אך הסליחה שם נדונה בעיקר אגב הסליחה שבקרבנות,³ ועד כה לא הובהר היחס המדויק בין משמעות הפועל 'סלח' בדין הנדרים לבין משמעויותיו בדיני הקרבנות ובשאר הספרות המקראית, ולא הוכרה חשיבותו של הכתוב הזה להבנת מושג הסליחה הכוהני.

במאמר זה אבקש להרחיב את היריעה: אבחן את מכלול ההיקריות של הפועל 'סלח' במקרא ואשווה את התמונה העולה מן הספרות הכוהנית לזו העולה מיתר המקראות. אחת ממסקנות הדיון דלהלן קרובה לדעתם של החוקרים שפירשו את הצורה הסבילה 'נסלח' כמבטאת את האוטומטיות של הסליחה, ואף יוצגו ראיות נוספות לטובת גישה זו. ואולם כפי שיתברר, צורת הסביל היא רק אחד המאפיינים המובהקים של תפיסת הסליחה הכוהנית, שרובם עדיין לא צוינו במחקר. מאפיינים אלו נוגעים לכל ההיבטים של הסליחה האלוהית: זהותו של הסולח, האמצעים להשגת הסליחה, העברות שיש עליהן סליחה והעברות שהן בלתי נסלחות, התנאים המאפשרים את הסליחה והצידוקים הניתנים לה.

בחלק הראשון של המאמר אסקור בקצרה את שימושי הפועל 'סלח' במקרא מחוץ לספרות הכוהנית, אבחן את ההקשרים שפועל זה משמש בהם, ואבדוק מהם הגורמים והתוצאות של הסליחה, התנאים המאפשרים אותה והצידוקים הניתנים לה. בחלק השני והעיקרי אעמוד על ייחודו של מושג הסליחה הכוהני מתוך עיון בדיני הקרבנות ודיני הנדרים והשוואתם לספרות הלא-כוהנית. בסיום אדון בקצרה באטימולוגיה של השורש סל"ח בעברית המקראית לאור הממצאים.

בהנגדה שתוצג להלן בין תפיסת הסליחה הכוהנית לבין מושג הסליחה העולה ממקראות אחרים אין כדי לטעון שלעומת התפיסה הכוהנית, שאבקש להראות כי היא מגובשת ולכידה – עומדת תפיסה נגדית אחת ויחידה. עם זאת אצביע על כמה מאפיינים מהותיים של הסליחה המשותפים לרוב הכתובים המקראיים מחוץ לספרות הכוהנית שהפועל 'סלח' מופיע בהם. דומה

2 'קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 130; ב"י שורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 336–337; וראו עוד להלן.

3 ראו להלן חלק ב, סעיפים 2, 4.

4 לצד הפועל 'סלח' יש ביטויים אחרים המביעים לכאורה את מושג הסליחה כגון 'רפא', 'נשא עוון' ו'כפר'. ראו למשל: J. S. Kselman, 'Forgiveness (OT)', *ABD*, II, New York 1992, pp. 831–833. בירור מקיף של היחס בין המונחים ושל השאלה אם הם אכן מביעים מושג אחד חורג ממסגרת המאמר הנוכחי. ראו: G. A. J. Lam, *Patterns of Sin in*; ולאחרונה: Anderson, *Sin: A History*, New Haven, CT & London 2009. *the Hebrew Bible: Metaphor, Culture, and the Making of a Religious Concept*, New York 2016 שני החיבורים עוסקים במטפורות שונות של החטא וסילוק החטא במקרא ובמשמעויותיהן התאולוגיות אך אינם מקדישים דיון נרחב לפועל 'סלח'.

שמאפיינים אלו מאפשרים לדבר בהכללה על תפיסת הסליחה הלא-כהנית, ולו ככינוי לקבוצה הכללת בתוכה תפיסות אחדות, שבהשוואה לתפיסה הכהנית הן קרובות זו לזו באופן משמעותי. המחקר הנוכחי אינו תלוי בעמדה מסוימת באשר לחיבור התורה וליחס המדויק בין הכתובים הכהניים לכתובים הלא-כהניים שבתורה, מלבד עצם הזיהוי של הכתובים הכהניים, שיש עליו הסכמה רחבה במחקר. המונח הספרות הכהנית מציין כתובים אלו על כל רובדיהם.⁵ לא אטען ליחס כרונולוגי, לתהליך היסטורי, להיכרות או לפולמוס בין התפיסה הכהנית לזו הלא-כהנית, ואסתפק בניסיון להוכיח את קיומן של שתי התפיסות ולהבהיר את ההבדלים ביניהן. המאמר גם לא יעסוק בשאלת מידת ההשפעה הממשית שהייתה לתפיסת הסליחה הכהנית על האמונה והפולחן בתקופת המקרא.⁶

ההבדלים שבין שני הרבדים העיקריים בספרות הכהנית, ספר כוהנים (P, ס"כ) וספר הקדושה (H, סה"ק), ייבחנו לגופם. לעתים יתבררו הבדלים חשובים ביניהם בנוגע לסליחה האלוהית. עם זאת נראה כי המשותף לשני הרבדים רב מן המבדיל ביניהם, והניגודים ביניהם קטנים מאלה שבין שניהם לבין הספרות הלא-כהנית. מסקנה זו שונה מעמדתו של ישראל קנוהל שבסה"ק משתקפת תפיסה תאולוגית מהפכנית לעומת תפיסת ס"כ, אך גם אינה זהה לעמדת ברוך שורץ שאין פער של ממש בין התפיסות.⁷

א. הסליחה האלוהית במקרא: מאפיינים בסיסיים

במילונים, בספרי הפירוש, בתרגומים ובמחקרים רבים הפועל המקראי 'סלח'⁸ מתורגם בדרך

- 5 על הכתובים הכהניים שבתורה ראו: ב"י שורץ, 'התורה: חמשת חומשיה וארבע תעודותיה', צ' טלשר (עורכת), ספרות המקרא: מבוואת ומחקרים, א, ירושלים תשע"א, עמ' 192–194, 196–197, 204–209. לגישות שונות לספרות הכהנית במחקר בן זמננו ראו: S. Shechtman and J. S. Baden (eds.), *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions*, Zürich 2009. לסקירת נקודות ההסכמה והמחלוקת בחקר התורה בזמננו ראו: R. G. Kratz, 'The Pentateuch in Current Research: Consensus and Debate', T. B. Dozeman et al. (eds.), *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research* (FAT, 78), Tübingen 2011, pp. 31–61. הכתובים הכהניים אינו שנוי במחלוקת ראו: שם, עמ' 34.
- 6 על שאלה זו ראו מ' הרץ, 'מאחורי הקלעים של ההיסטוריה: לקביעת זמנו של המקור הכהני', ציון, מה (תש"ם), עמ' 1–12.
- 7 קנוהל, מקדש הדממה (לעיל הערה 2); שורץ, תורת הקדושה (לעיל הערה 2), עמ' 17–33 ולאורך הספר.
- 8 כאמור לשורש סל"ח 50 היקרויות במקרא, 16 מתוכן בספרות הכהנית שבתורה (לרבות כתובים המיוחסים לאסכולת הקדושה): ו' ד 20, 26, 31, 35; ה 10, 13, 16, 18, 26; יט 22; במ' טו 25, 26, 28; ל 6, 9, 13. מלבד זה הוא מופיע בחלקים הלא-כהניים בתורה: שמ' לד 9; במ' יד 19, 20; דב' כט 19; בספרות ההיסטוריוגרפית: מל"א ח 34, 36, 39, 50 (=דה"ב ו 21, 25, 27, 30, 39); מל"ב ה 18, 18; כד 4; בספרות הנבואה: יש' נה 7; יר' ה 1; לא 33; לג 8; לז 3; נ 20; עמ' ז 2; ובכתובים מתקופות שונות: תה' כה 11; קג 3; איכה ג 42; דנ' ט 19; דה"ב ו 14. על פירוש מופיע הפועל 'סלח' בבניין קל. רק בספרות הכהנית הוא מופיע בבניין נפעל,

כלל בפועל האנגלי *forgive*,⁹ המציין התגברות על תחושות כעס וטינה שהתעוררו בעקבות פגיעה.¹⁰ תרגום זה מצייר את הסליחה כמושג מופשט או כתהליך נפשי, וספק אם הוא הולם את מובנו של הפועל העברי או ממצה אותו. כפי שאראה להלן, קשה לחלץ מן הספרות הלא-כונהנית שבמקרא את מובנו המדויק של הפועל, אך אפשר להתחקות אחר תוצאות פעולת הסליחה ואחר האמצעים המובילים אליה.

רבים עמדו על כך שהסליחה במקרא נתונה לאלוהים לבדו. היעדר השימוש בפועל 'סלח' מחוץ להקשר של יחסי אל ואדם מקשה על הבנתו.¹¹ בכך הוא שונה מביטויים אחרים הקשורים בחטא, והמשמשים גם בין אדם לחברו, כגון נשא עוון/חטא/פשע: 'שא נא פשע אָחִיךָ וְחַטָּאתֶם' (בר' נ 17);¹² 'שא נא חטאתי אך הפעם' (שמ' י 17); 'שא נא את חטאתי' (שמ"א טו 25); 'שא נא לפשע אמתך' (שם כה 28), וכגון ההימנעות מהתעוררות חמה / אף / חרון אף או שיכוכם: 'עד אשר תשוב חמת אָחִיךָ, עד שוב אף אחיך ממך' (בר' כז 44–45); 'ואל יחר אפך בעבדך' (שם מד 18). במאמר הנוכחי אתמקד בפועל 'סלח' ולא אדון בפעלים המיוחסים גם לבני אדם.

בעוד שנושא הפועל 'סלח' הוא האל, המושא העקיף שלו הוא אדם ('לדבר הזה יסלח ה' לעבדך', מל"ב ה 18) או קבוצה ('וסלחת לעמך אשר חטאו לך', דה"ב ו 39) שעשו מעשה פסול, או המעשה הפסול עצמו: העוון, החטא/חטאה או הפשע ('וסלחת לעוננו ולחטאתנו וְנַחֲלַתְנוּ', שמ' לד 9). בכמה היקרויות הפועל מצריך שני מושאים עקיפים, האדם והמעשה ('וסלחת לעמך [...] ולכל פשעיהם', מל"א ח 50), ולעתים הוא בא ללא מושא דקדוקי מידי אולם המושא משתמע מן ההקשר ('ושמעת וסלחת', שם 30).

וראו להלן בחלק השני של המאמר. בשלושה מקומות מופיע שם הפעולה 'סליחה': תה' קל 4; נחמ' ט 17; דנ' ט 9; ופעם אחת התואר 'סלח': תה' פו 5.

9 ראו למשל: BDB, p. 699; J. Hausmann, 'salah; sallah; s'liha', *TDOT*, X, Grand Rapids, MI and Cambridge 1974-2006, p. 259; J. J. Stamm, 'slh to forgive', *TLOT*, II, Peabody, MA 1997, pp. 797-803; 'סלח', D. J. A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, IV, Sheffield 2007, pp. 160-161; 'סלח', *HALOT*, II, p. 757; 'סלח', W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, eds. R. Meyer and H. Donner, IV, Berlin, Heidelberg B. A. Levine, *Numbers*; vergeben, verzeihen לגרמנית – and New York 2007, p. 889. 'ואורך המאמר. *JPS*; או'קנדי, ונסלח (לעיל הערה 1), לאורך המאמר.

10 'Stop feeling angry or resentful towards (someone) for an offence, flaw, or mistake' ('forgive', C. Soanes and A. Stevenson [eds.], *Concise Oxford English Dictionary*¹¹, Oxford 2004, p. 558)

11 J. Milgrom, *Numbers* (JPS), Philadelphia 1990, pp. 395-396

12 הוטמן ראה ביוסף מופת לסליחה אנושית המטרים את הרעיון המופיע בברית החדשה שגם האדם יכול וצריך לסלוח (ראו למשל: האיגרת אל האפסיים ד 32; האיגרת אל הקולסים ג 13). ואולם הוטמן התמקד ברעיון הסליחה ולא בפועל 'סלח', שאינו מופיע בסיפור יוסף, ושאינו מיוחס במקרא לבני אדם. ראו: C. Houtman, 'Wer kann Sünden vergeben ausser Gott allein? Über menschliche Vergebung im Alten Testament', *Biblische Notizen*, 95 (1998), pp. 33-44. על הבעיה בתרגום המונח 'נשא עוון' לסליחה (forgive) ראו במחקריו של שורץ, להלן בהערה 28.

ממרבית ההיקריות של הפועל 'סלח' עולה כי הסליחה מובילה את האל להימנע מהרעת מצבו של החוטא: 'ואתה אלוה סליחות חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ולא עֲזַבְתָּם' (נחמ' ט 17), או להשיב את מצבו לקדמותו לאחר שנענש: 'וסלחת לחטאת עֲמַךְ יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁבַּתְּם אֶל הָאָדָמָה אֲשֶׁר נָתַתְּ לָאָבוֹתָם' (מל"א ח 34). אפשר ללמוד על תוצאת הסליחה גם על דרך השלילה: 'לא יאבה ה' סְלַח לֹו [...] ומחה ה' את שמו מתחת השמים' (דב' כט 19); 'נחנו פִּשְׁעֵנוּ וּמְרִינוּ אֶתְּהָ לֹא סִלַּחַת [...] הִרְגַתְּ לֹא חִמַּלְתָּ' (איכה ג 42–43). יש שהסליחה מביאה להקלה בעונש אך לא לביטולו (במ' יד 11–23).¹³ במקום אחר הסליחה מתבטאת בהימנעות מהענישה הראויה. ירמיהו מחפש אחר 'עֲשֵׂה מִשְׁפַּט מִבְּקַשׁ אֲמוֹנָה' (יר' ה 1), ומכיוון שאינו מוצא נגזר על העם להיענש על חטאיו: 'אי לזאת אסלח לך [...] העל אלה לוא אפקד [...] ואם בגוי אשר כזה לא תתנקם נפשי' (שם 7–9).

מכתובים אחרים עולה שהסליחה היא מחיקת החטא: 'בימים ההם ובעת ההיא נאָם ה' יִבְקֹשׁ אֶת עֹוֹן יִשְׂרָאֵל וְאִינְנוּ וְאֵת חַטָּאת יְהוּדָה וְלֹא תִמְצָאֵנָה כִּי אִסְלַח לָאֲשֶׁר אֲשָׁאִיר' (יר' נ 20). בפסוק 'אם עֲוֹנוֹת תִּשְׁמַר יֵה אֲדֹנָי מִי יַעֲמֵד כִּי עֲמַךְ הַסְּלִיחָה לְמַעַן תִּנְרָא' (תה' קל 3–4) הסליחה היא היפוכה של שמירת העוונות, היינו מחיקתם. הסליחה לעוונות מקבילה לטיהור מעוונות: 'וְטָהַרְתִּים מִכָּל עֲוֹנֵם אֲשֶׁר חָטְאוּ לִי וְסִלַּחְתִּי לְכָל עֲוֹנוֹתֵיהֶם אֲשֶׁר חָטְאוּ לִי וְאֲשֶׁר פָּשְׁעוּ בִּי' (יר' לג 8). מנגד, המקרה שבו סליחת ה' מבטלת את תכניתו להשמיד את העם בבת אחת אך אינה מבטלת את עצם הצורך בענישה (במ' יד 20–23) עשוי ללמד שהסליחה אינה מוחקת את החטא.¹⁴

כיצד זוכה אדם לסליחה האלוהית? ממרבית ההיקריות של הפועל 'סלח' בספרות הלא-כהנית עולה כי התפילה היא האמצעי המרכזי להשגת הסליחה. משה מבקש לאחר חטא המרגלים: 'סלח נָא לְעֹוֹן הָעָם הַזֶּה כַּגְּדֹל חַסְדְּךָ' (במ' יד 19), והסליחה מופיעה בתפילות נוספות (תה' כה 11; פו 5; קל 4; דנ' ט 9, 19). ניסוח עקרוני של התפיסה שהאל סולח בעקבות שמיעת התפילה מצוי בדברי שלמה: 'ושמעתי אל תַחֲנֹת עַבְדְּךָ וְעַמְךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתְפַּלְלוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה [...] וְשָׁמַעַת וְסִלַּחְתָּ' (מל"א ח 30 ולאורך הפרק). את היותה של התפילה אמצעי מוכר להשגת סליחה – שהצלחתו

13 על דחיית העונש כביטוי לרחמי האל ראו: מופס, בין דין לרחמים (לעיל הערה 1); מילגרם, במדבר (לעיל הערה 11), עמ' 392–396.

14 קשה להכריע מה היחס בין 'סלח' ל'חדל' בעמ' ז 1–6. לדעת וייס ופאול, בבקשת הסליחה מתכוון עמוס למחיקת החטאים, אך ה' מוכן רק להימנע מן העונש ולא לסלוח ממש, ולכן בהמשך עמוס מבקש רק את ההימנעות מן העונש ולא את הסליחה. לעומת זאת, לדעת מילגרם ואו'קנדי תשובתו הזוהה כמעט של ה' על שתי הבקשות מלמדת על זהות הבקשות עצמן, ומכאן ש'סלח' מכוון שם רק להימנעות זמנית מן העונש ולא למחיקת העוונות. לפי שיטה זו הסליחה והחדילה מקבילות גם לפועל 'עבר' בדברי ה' 'לא אוסיף עוד עֲבוֹר לֹו' (שם 8). ראו: מ' וייס, ספר עמוס, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' 213–219; ש"מ פאול, עמוס עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים ותל אביב תשנ"ה, עמ' 113–118; מילגרם, במדבר (לעיל הערה 11), עמ' 396–395; D. F. O'Kennedy, "It shall Not Be": Divine Forgiveness in the Intercessory Prayers of Amos (Am 7:1-6), *OTE*, 10 (1997), pp. 92-108

אינה מובטחת – אפשר ללמוד גם על דרך הניגוד: 'נחנו פשענו ומרינו אתה לא סלחת [...] סכותה בענן לך מעבור תפלה' (איכה ג 42–44).

הסליחה בספרות הלא־כונהנית שבמקרא היא על פי רוב – אם כי לא תמיד¹⁵ – אירוע דיאלוגי: החוטה פונה אל אלוהיו בדברים כפי שאדם נוהג כלפי אדם הגבוה ממנו במעמדו.¹⁶ האל אינו חייב לסלות, והאדם אינו חייב לבקש סליחה, ואם הוא מחליט לבקשה הוא פונה אל קונו בשבחים ובתחנונים ומעלה טענות ונימוקים המתאימים לנסיבות המקרה הקונקרטי. את בקשות הסליחה בספרות הלא־כונהנית שבמקרא אפשר לפרש לאור גישתו של יחזקאל קויפמן שהתפילה במקרא – ולשיטתו הדת המקראית בכלל – היא פנייה אל רצונו של האל ולא הפעלה סיבתית¹⁷ של האלוהות או של הטבע.¹⁸

הימנעות האל מלגמול לרשע רע כרשעתו נתפסת בדרך כלל כביטוי לטובו, חסדו ורחמנותו, וביטויים אלו מופיעים תדיר לצד הפועל 'סלח': 'סלח נא לעון העם הזה כגדל חסדך' (במ' יד 19); 'ישב אל ה' וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח' (יש' נה 7); 'טוב וסלח ורב חסד לכל קראיך'; (תה' פו 5); 'הסלח לכל עוונכי [...] המעטרכי חסד ורחמים' (שם קג 3–4); 'לאדני אלהינו הרחמים והסלחות כי מרדנו בו' (דנ' ט 9); 'אתה אלוה סליחות חנון ורחום ארך אפים ורב חסד' (נחמ' ט 17). הסליחה מקבילה לחמלה: 'אתה לא סלחת [...] הרגת לא חמלת' (איכה ג 42–43). הרחמים הם 'מידת ה' להיטיב עם בני אדם, בזכותם ושלא בזכותם',¹⁹ וחסד הוא מחווה שלפנים משורת הדין הנעשית במסגרת יחסי גומלין קיימים.²⁰ בחסד יש אפוא היבט שרירותי התלוי ברצונו של מעניק החסד.

בספרות הלא־כונהנית שבמקרא רק בספר דברים האל מצהיר מראש שלא יסלח על חטא עתידי. משה מזהיר את העם כי מי שיפר את בריתו ויעבוד אלוהים אחרים, 'לא יאבה ה' סלח לו' (דב' כט 19). מכאן הוא עובר לדבר על העם כולו, העתיד להפנות עורף לאלוהיו ובעקבות

15 ביר' לא 30–33 מדובר על כריתת 'ברית חדשה' (שם 30) עם בית ישראל ובית יהודה, ברית שאחד מביטוייה הוא הסליחה: 'כי אסלח לעונם ולחטאתם לא אֶזְכֹּר עוֹד' (שם 33). נראה שהסליחה מוצגת שם כמעשה אלוהי חד־צדדי שאינו כרוך בצעד כלשהו מצדם של ישראל ויהודה.

16 על הדמיון בין תפילת הבקשה לנאום הנישא בפני אדם חשוב ראו: מ' גרינברג, 'תבניתה של תפילת הבקשה במקרא', ארץ ישראל, טז [ספר אורלינסקי] (תשמ"ב), עמ' 47–55, בייחוד עמ' 47–48.

17 הפעלה סיבתית פירושה יצירת שרשרת פעולות המובילה באופן אוטומטי לתוצאה המבוקשת, ללא התערבות רצונית של האל או האדם. ראו להלן בחלק השני, סעיפים 3–4.

18 ראו למשל: 'האדם הדתי פונה לא לעזרת "כחות" בלתי אישיים אלא מכוון הוא את לבו לאישיות האלהית ומבקש להשפיע על רצונה. ונימוסיו אינם הפעלת "כחות", אלא תפלה והתרצות' (י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א, ירושלים ותל אביב תשכ"ט, עמ' 296).

19 ש"א ליונשטט וי"ש ליכט, 'רחמים, רחמי האל', אנציקלופדיה מקראית, ז, ירושלים תשל"ו, טור 364.
20 י' היינמן, 'חסד', אנציקלופדיה מקראית, ג, ירושלים תשי"ח, טורים 221–223, *TDOT*; 'חֶסֶד', H.-J. Zobel, G. R. Clark, *The Word Hesesd in the Hebrew Bible*, Sheffield, V, pp. 44–64.

20 וראו הפניות לספרות קודמת: שם, עמ' 15–24.

זאת לגלות מעל אדמתו (שם 20–27). עבודה זרה היא החטא המובהק בספר דברים;²¹ אין זו רק פגיעה בתוך מערכת יחסים אלא זה ערעור מערכת היחסים עצמה. מובן אפוא מדוע חטא זה הוא בלתי נסלח. אמנם בהמשך מתואר כיצד העם החבול והנידח ישוב אל אלוהיו ויעורר את רחמיו (שם ל 1–10); מכל מקום הפועל 'סלח' אינו מופיע שם, ונראה שהחסד והרחמים המובטחים לכלל אינם עומדים בסתירה לסירוב לסלוח לפרט.²²

הממצאים מצביעים על כמה מאפיינים המשותפים לרוב הכתובים שנדונו עד כה: הסליחה מוצגת בהם כפעולה רצונית וספונטנית, הנעשית על ידי האל בלבד; היא מובילה להימנעות מענישת החוטא, להקלת העונש או להפסקתו; האמצעי המרכזי להשגת הסליחה הוא פנייה אל רצונו של האל באמצעות תפילה; הסליחה היא ביטוי לטובו, חסדו ורחמיו של האל; ואין ודאות שאכן יסלח. מכתובים אחרים עולה שמובנו של הפועל 'סלח' הוא מחיקת העוונות, אך קשה לבסס מסקנה זו באופן רחב.

ב. הסליחה האלוהית בספרות הכוהנית שבתורה

16 היקריות של הפועל 'סלח' מצויות ביצירה הכוהנית שבתורה: בדיני הקרבנות שבחומשים ויקרא ובמדבר ובחוק נדרי האישה בבמ' ל. כפי שאנסה להראות להלן, מכתובים אלו עולה תפיסת סליחה שונה מזו של הכתובים שנדונו עד כה. הסליחה המתוארת בספרות הכוהנית היא פעולה מכנית, מובחנת וקונקרטית, היא אינה רצונית ואינה ספונטנית, אינה נעשית תמיד על ידי האל, אינה מושגת באמצעות תפילה, ואין לה דבר עם חסד ורחמים.

1. פעולת הסליחה ותוצאותיה בדיני הקרבנות

בחוקי קרבן החטאת וקרבן האשם שבחומשים ויקרא ובמדבר מצויות 13 מתוך 16 היקריות הפועל 'סלח' בספרות הכוהנית. כפי שהראו יעקב מילגרם ואחרים,²³ תפקידו של קרבן החטאת

21 M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972, p. 1

22 נוסף על כך יש סבורים שהפסוקים הללו אינם המשכם המקורי של הקטע שלפניהם. ראו: א' רופא, מבוא לספר דברים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 189–191; והשוו: מ' הרן, האסופה המקראית: תהליכי הגיבוש עד סוף ימי בית שני ושינויי הצורה עד מוצאי ימי הביניים, ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 62–63, וספרות נוספת שם, עמ' 47 הערה 30.

23 תיאור זה נסמך על מילגרם, קרבן החטאת (לעיל הערה 1), עמ' 8–1; הנ"ל, 'קרבן, קרבנות', אנציקלופדיה מקראית, ז, ירושלים תשל"ו, טורים 237–240; ב"א לוי, 'כיפורים', ארץ ישראל, ט [ספר ו"פ אולברייט] (תשכ"ט), עמ' 88–95, B. J. Schwartz, 'Leviticus', A. Berlin and M. Z. Brettler (eds.), *The Jewish*; עמ' 211–216 Y. Feder, 'On *kuppuru*, *kippēr*. Study Bible, Oxford 2004, pp. 211–216 and Etymological Sins that Cannot be Wiped Away', *VT*, 60 (2010), pp. 535–545 לתלות את מובנו של הפועל 'כפר' בעברית המקראית במובנו של הפועל האכדי *kuppuru*, ומשמעותו של הפועל העברי מופשטת יותר.

לְחַטָּא, היינו לנקות את המקדש וכליו מן הטומאה, הנתפסת בספרות הכוהנית כחומר פיזי, מעין לכלוך, הנדבק אל המקדש ומזהם אותו. לפי מילגרום הטומאה נוצרת באמצעות עברות בשגגה או הפרשות ותהליכים גופניים מסוימים.²⁴ הצטברות גדולה של טומאה במקדש עלולה להוביל להסתלקות האל מן המקדש, ולכן יש להקפיד לנקות את הקודשים כך שהאל ימשיך לשכון בתוך בני ישראל. פעולת הניקוי הנעשית באמצעות החטאת מצוינת בפעלים 'חטא' (ומכאן השם 'חטאת'), 'טָהַר' ו'כָּפַר'. חומר החיטוי הוא דם הקרבן, והוא ניתן על המזבח ולא על המקריב, שכן מטרתו לחטא את הקודש ולא את החוטא או הטמא. אף על פי כן על החוטא או הטמא מוטלת האחריות להביא את הקרבן כדי לתקן את הנזק שנגרם בעטיו. קרבן נוסף המוביל אל הסליחה הוא האשם, שעניינו פיצוי על מעל בקודשים או על חילול הקודשים, בדרך כלל בשוגג אך במקרים אחדים במזיד,²⁵ ובדומה לחטאת הוא מכפר לא על האדם אלא על הקודש.²⁶

החטאת והאשם שונים בתפקידיהם ובנסיבות הבאתם, אולם הדינים העוסקים בהם מסתיימים על פי רוב בתבנית זהה, המציינת את תוצאות ההקרה: 'וכָּפַר עֲלֵהֶם/עליו הכהן [...] ונסלח להם/ לו [...]'.²⁷ כאמור הפועל 'כָּפַר' מציינ בספרות הכוהנית את ניקוי הקודש מן הטומאה שדבקה בו. ואולם המפתח להבנת פעולת הסליחה בקרבנות אלו והיחס בינה לבין פעולת הכפרה הוא ההכרה שלא רק הטומאה נתפסת בספרות הכוהנית כחומר ממשי ומזיק שיש לנקותו; כפי שהראה שורץ, גם החטא נתפס כך.²⁸ החטא עצמו – בדומה לטומאה, הנדבקה אל המקדש ומאיימת על המשך שכינתו של ה' שם – קיים ועומד, וגם הוא מצריך כפרה: 'וכָּפַר על הקודש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם' (וי' טז 16).²⁹ וכשם שהטומאה אינה רק מצטברת בקודש אלא גם שורה על האדם ועליו להיטהר מטומאתו – כך החטא רובץ על החוטא עד שיוסר ממנו. ניקוי הקודשים מן הטומאה או מן החטא מתואר בפועל 'כָּפַר', והפועל 'סלח' מציינ את הסרת החטא מן האדם החוטא עצמו.³⁰ בעקבות מחקריהם של מילגרום ושורץ אפשר אם כן להבחין בין התוצאות

24 הדיון להלן יתמקד בחטאת המובאת על עברות (ולא על טומאות הגוף), שכן רק היא מובילה לסליחה.
25 האשם מובא גם על מעשה שפחה חרופה (וי' יט 20–22). ראו: שורץ, תורת הקדושה (לעיל הערה 2), עמ' 329–337.

26 J. Milgrom, *Leviticus 1-16* (AB), New York 1991, pp. 329-378; שורץ, ויקרא (לעיל הערה 23), עמ' 216–217.

27 תבנית זו מופיעה בשינויים קלים מאוד בכתובים האלה: וי' ד 20, 26, 31, 35; ה 10, 13, 16, 18; יט 22; במ' טו 25, 28. המילים 'וכָּפַר', 'הכהן', 'נסלח' מופיעות בכל הכתובים הללו, ומצטרף אליהן כינוי גוף בצורת מושא עקיף ביחיד או ברבים ('לו', 'להם', 'עליהם', 'עליו'), המתייחס לחוטא או לחוטאים.

28 ב"י שורץ, 'מה בין מונח למטפורה? נשא עון/פשע/חטא במקרא', תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 149–171; B. J. Schwartz, 'The Bearing of Sin in the Priestly Literature', D. P. Wright et al. (eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish and Near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake, IN 1995, pp. 3-21; וסיכום הדברים: הנ"ל, תורת הקדושה (לעיל הערה 2), עמ' 57–65.

29 שורץ, נשיאת עון בס"כ (לעיל הערה 28), עמ' 6–7.

30 שם, עמ' 7.

השונות של קרבנות החטאת והאשם: הכפרה היא ניקוי הקודשים מן החטא, והסליחה היא הסרת החטא מן החוטא. עדיין נותר לברר מהו אופייה של סליחה זו ומהן השלכותיה. כאמור, בספרות הלא־כהנית הסליחה מובילה לביטול העונש שעלול היה לבוא על החוטא או לדחייתו ולחלופין לשיפור מצבו לאחר שכבר נענש: 'בְּהִנָּגְף עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי אוֹיֵב [...] והתפללו והתחננו אליך בבית הזה. ואתה תשמע השמים וסלחת לחטאת עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁבַּתְּם אֶל האדמה אשר נתת לאבותם' (מל"א ח 33–34). כדי לבחון את תהליך הסליחה בספרות הכהנית, נתבונן לדוגמה בדין חטאת היחיד: 'ואם נפש אחת חטא בשגגה [...] בעשׂתה אחת ממצות ה' אשר לא תִעֲשֶׂינָה וְאִשָּׁם [...] והביא קרבנו [...] והקטיר הכהן המזבחה לריח ניחוח לה' וכפר עליו הכהן ונסלח לו' (וי' ד 27–31). החוק פותח בחטא בשגגה ובהכרה בחטא (שם 27–28), עיקרו הוא המעשה הפולחני לפרטיו (שם 28–31), ותוצאות המעשה הן הכפרה והסליחה (שם 31). שלא כבתיאורי סליחה לא־כהניים, דבר אינו מתרחש לאחר הסליחה. האם הסליחה מנעה מן החוטא להיענש או המתיקה את העונש שהיה צפוי לו? האם הוטב לאדם שנסלח לו, וכיצד נהג עמו האל? הכתוב אינו משיב על כך. אין לדעת מה היה קורה אילו סירב האל לסלוח לחוטא, ואם המחוקק העלה בדעתו אפשרות כזו.

החוק הכהני אינו דן באפשרות שהחוטא בשגגה שהביא חטאת לא יזכה לסליחה, אך במקום אחר בספרות הכהנית, בחוק החטאת בבמ' טו 22–31,³¹ מוצבים זה כנגד זה שני סוגי חוטאים: חוטא בשגגה, המביא קרבן וזוכה לסליחה, ולעומתו חוטא במזיד,³² שאינו מביא קרבן ואינו זוכה לסליחה. מתוך ההשוואה ביניהם אפשר ללמוד על מהותה של פעולת הסליחה ועל תוצאותיה.³³ החוק עוסק בחטא בשגגה, חטא העדה כולה (שם 24–26) וחטא היחיד (שם 27–29), והוא מפרט את הפעולות הנחוצות בכל אחד מהמקרים. פעולות אלו מבטיחות סליחה לעדה (שם 25–26) או ליחיד (שם 28), אך כמו בדין החטאת בוי' ד 27–31, הסליחה היא סוף התהליך, ותוצאותיה אינן מתוארות. ואולם שלא כבדיני החטאת האחרים, הכתוב ממשיך ומתאר את מעשהו של החוטא במזיד ואת הגורל הצפוי לו: 'והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגֵר את ה' הוא מגדף

31 על פרשייה זו ראו: א' טוויג, 'במדבר טו: כב–לא – מדרש הלכה', תרביץ מג (תשל"ד), עמ' 1–20. טוויג דן בפירוט ביחס בינה לבין וי' ד וקבע שהחוק במדבר הוא מדרש הלכה המפרש, מרחיב ומשנה את החוק בוויקרא. קנוהל שייך את החוק במדבר לאסכולת הקדושה. ראו: י' קנוהל, 'חוק החטאת של "אסכולת הקדושה" (במדבר טו, כב–לא)', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 9–1. בעקבותיהם הלך מילגרם, ויקרא (לעיל הערה 26), עמ' 264–268.

32 בפרשנות המסורתית התפרש שהחוק עוסק בו הוא עבודה זרה, אולם לפי הפשט מדובר בכל עברה במזיד. ראו: טוויג, במדבר טו (שם), בייחוד עמ' 13–14, 17–19; וראו עוד להלן סעיף 5.

33 ההכרה שחוק זה מאוחר מחוקי הקרבנות בוי' ד–ה אינה מעוררת בעיה בדיון הנוכחי, משום שעניינו רק במובן המילולי של הפועל 'סלח'. מובן זה עולה כאן ביתר בהירות לעומת החוקים בוויקרא, מתוך ההנגדה לחטא שחטא אינו נסלח. הסתירה בין דין העושה ביד רמה לבין החוקים הקדומים ניכרת דווקא מתוך המינוח המשותף לשני הרבדים, המייחסים מובן זה לפעולת הסליחה ומתוך כך נחלקים בשאלה באילו מצבים מתקיימת פעולה זו. על הסתירה בין החוקים ראו להלן סעיף 5.

ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמה. כי דבר ה' בָּנָה ואת מצִנְתוֹ הִפֵּר הִכְרַת תְּכַרְת הַנֶּפֶש הָהוּא עֲוֹנָה בה' (במ' טו 30–31). מכאן אפשר ללמוד על דרך השלילה את תוצאת הסליחה: היא מצילה את החוטא בשוגג מעונשו של החוטא במזיד – היכרות מקרב עמו.³⁴ הנימוק המצדיק את ענישת החוטא במזיד הוא חומרת מעשיו: 'את ה' הוא מגדף', 'כי דבר ה' בָּנָה ואת מצִנְתוֹ הִפֵּר', ואילו הגורם³⁵ המוביל לכך באופן מעשי הוא ש'עֲוֹנָה בה',³⁶ בנפש החוטאת, כלומר בחוטא עצמו.³⁷ העוון שביצעה הנפש לא הוסר ממנה, הוא נותר בה, ומשום כך – באופן אוטומטי והכרחי, כביכול טבעי – היא תיכרת. היכרות הנפש היא התוצאה של חטא שלא הוסר, שלא 'נסלח'. אין זו פעולה רצונית של האל אלא זהו מנגנון מכני המתנהל מעצמו,³⁸ ומן החוקיות הפנימית שלו נגזר כי נפש שחטא מצוי בה סופה להיכרת.

הנפש החוטאת בשגגה ניצלת מהיכרות משום שעוונה איננו מצוי בה עוד:³⁹ הוא הוסר ממנה

34 על מובנו של איום 'הִכְרַת' ראו: שורץ, תורת הקדושה (לעיל הערה 2), עמ' 52–57; בעקבות מחקרו החלוצי של וולד: D. J. Wold, 'The KARETH Penalty in P: Rationale and Cases', *SBL Seminar Papers*, 1 (1979), pp. 1–45

35 אני מבחין כאן בין הנימוק לבין הגורם ודן בכל אחד מהם בפני עצמו. הנימוק, היינו הצידוק או המניע לענישה, יידון להלן. כאן נדון הגורם, היינו הסיבה הישירה לענישה, המנגנון הפיזי או מעין פיזי המוביל אליה.

36 טוויג קבע כי 'לשון זה משונה ביותר' והציע כי זהו 'לשון כלאיים', המשלב את הביטויים 'דמיו בו' ו'עֲוֹנָה ישא' ראו: טוויג, במדבר טו (לעיל הערה 31), עמ' 18. אולם ההבדל בין 'עֲוֹנָה ישא' לבין 'עֲוֹנָה בה' הוא שהביטוי הראשון מציין את האירוע של היווצרות החטא, וליתר דיוק את האירוע של ייחוס החטא לחוטא, ואילו הביטוי השני מציין את המצב המתמשך מאז נשיאת החטא. בהיעדר אפשרות להשתחררות מן החטא, כלומר בהיעדר סליחה, המצב המתמשך הזה אינו פתיר, ותוצאתו קטלנית.

37 בניסוח 'הנפש החוטאת' הלכתי בעקבות לשון הכתוב, וכמוכן אין הכוונה להבחנה בין נפש החוטא לגופו, הבחנה שככל הנראה אינה קיימת במקרא. הנפש היא ביטוי המציין את האדם עצמו, וראיה לכך היא שהכתוב עובר בחופשיות מלשון נקבה ללשון זכר: '[נקבה] והנפש אשר תעשה ביד רמה [...] [זכר] את ה' הוא מגדף, [נקבה] ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמה, [זכר] כי דבר ה' בָּנָה ואת מצִנְתוֹ הִפֵּר, [נקבה] תְּכַרְת הַנֶּפֶש הָהוּא עֲוֹנָה בה'. לתופעה דומה ראו: שורץ, תורת הקדושה (לעיל הערה 2), עמ' 48. על משמעות המילה 'נפש' כ'בעל-חיים (ובכלל זה אדם)' ראו: י"ש ליכט, 'נפש', אנציקלופדיה מקראית, ה, ירושלים תשכ"ה, טורים 898–899.

38 ראו: קנוהל, מקדש הדממה (לעיל הערה 2), עמ' 134.

39 נראה שהביטוי הובן במדרש באופן דומה: 'או אפילו עשה תשובה? ת"ל: "עֲוֹנָה בה", לא כל זמן שעשה תשובה' (ספרי במדבר, שלח קיב [מהדורת מ' כהנא, ב, ירושלים תשע"ה, עמ' 310]). המילים 'עֲוֹנָה בה' מתפרשות כתנאי: העונש חל אם עוונה של הנפש עדיין בה, אך החוטא יכול לעשות תשובה על חטאו ולהסיר את העוון מנפשו. אפשרות התשובה שהעניקו התנאים לעושה ביד רמה אינה מוענקת לו במקרא. אדרבה, בפשט הכתוב ניכרת ההנגדה בין החוטא בשגגה לחוטא במזיד, המבהירה כי לאחרון – בניגוד לראשון – אין תקנה (וראו עוד להלן). לענייננו חשוב שהדרשן קרא באופן מילולי את הביטוי 'עֲוֹנָה בה' וסבר שהימצאות העוון בחוטא מובילה לענישתו: כל עוד העוון נמצא בנפשו של החוטא – הוא נתון בסכנה, אך אם העוון מוסר מן הנפש – הסכנה חולפת. לשאלה באילו חטאים עוסק הכתוב לפי המדרש ראו בפירושו של כהנא (שם), ד, עמ' 797–807.

בזכות קרבן החטאת. מתברר אפוא שזה מובנו של הפועל 'סלח' בכתוב זה ובכתובים הדומים לו: כמו כריתת החוטא במזיד, כך הסליחה לחוטא בשוגג אינה תהליך פסיכולוגי שבעקבותיו האל מחליט באופן רצוני לבטל או להקל את עונשו של החוטא, אלא היא פעולה טכנית של הפסקת קיומו של החטא או למצער הסרתו מן האדם שחטא. ביטול העונש נובע מהסליחה במישרין, שכן העונש הוא תוצאה סיבתית של המשך קיומו של החטא בנפש החוטאת.⁴⁰

2. פעולת הסליחה ותוצאותיה בדין נדרי האישה
הגדרת הסליחה כהסרת החטא מן החוטא הולמת גם את השימוש בפועל 'סלח' בחוק כוהני אחר, העוסק בהפרת נדרי האישה (במ' ל' 2-17). החוק פותח בקביעה שיש לקיים נדרים ושבועות: 'איש כי ידר נדר לה' או השבע שבעה לאסר אסר על נפשו – לא יחל דברו, ככל היצא מפיו יעשה' (שם 3), ומכאן ואילך הוא דן במקרים שבהם אישה נדרה נדר אך נדרה בוטל בניגוד לרצונה. אף שהאישה רשאית לנדור מיזמתה, נדריה מקבלים תוקף רק בהסכמת אביה או אישה. כאשר הגבר שומע את הנדר עומדות בפניו שתי אפשרויות. אם הוא שותק, הנדר נכנס לתוקף: 'והחריש לה אביה וקמו כל נדריה' (שם 5, ושתיקת האיש בפסוק 8). לחלופין הוא רשאי להכריז מיד על ביטול הנדר. במקרה כזה האישה אינה מקיימת את נדרה, ובכך עוברת על האיסור 'לא יחל דברו' ואינה מקיימת את ההוראה 'ככל היצא מפיו יעשה'. האישה נאלצת לחטוא בעל כורחה, שכן הגבר ביטל את נדרה, והחוק מניח כמובן מאליו שעליה לציית לו. שניהם פעלו אפוא כפי שהחוק מתיר להם, ובכל זאת נעשה חטא ויש לטפל בו. במקרים אלה נאמר: 'וה' יסלח לה' (שם 6, 9, 13), כלומר יסיר ממנה את החטא.

ה' מבטיח להסיר את החטא מן האישה ובכך לשחרר הן אותה הן את הגבר מאחריותם לחילול הנדר, אולם הבטחה זו חלה רק במקרה שהגבר ביטל את הנדר מיד. אם הגבר שומע את הנדר ושותק, ובכך מאשר אותו ומעניק לו תוקף, ורק לאחר זמן מה הוא מכריז על ביטולו – התוצאה

40 מן הראוי להכיר בבעיה לוגית המצויה בבסיס הדיון הזה, והנוגעת לקשר הסיבתי שבין הסליחה לביטול העונש. לכתחילה השוואה מדויקת בין גורלו של הזוכה לסליחה ובין גורלו של מי שאינו זוכה לה אפשרית רק אם שניהם חטאו באותו חטא וניסו באותה דרך ובאותה מידה להשיג את הסליחה. באופן תאורטי אפשר שייסלח לחוטא בשגגה גם אם לא יביא קרבן, וייתכן שייסלח לחוטא במזיד אם יביא קרבן אף שלא נצטווה על כך. אלא שהאפשרות – ליתר דיוק, החובה – לבצע מעשה פולחני שיביא לסליחה ניתנת בחוק זה רק בידיהם של החוטאים בשגגה, וככל שמדובר בהם האפשרות שלא יבצעו אותו אינה נדונה. מנגד החוטא במזיד אינו מקבל כל הזדמנות לבצע מעשה פולחני כזה, והכתוב אינו עוסק באפשרות שינסה בכל זאת לזכות לסליחה, באמצעות מעשה זה או בכל דרך אחרת. אולם למרות הבעיה הלוגית הזו דומה שדי בהקבלה הלשונית בין הסליחה לחוטא בשגגה לבין גורלו של העושה ביד רמה כדי לאשש את הקביעה באשר למובנו של הפועל 'סלח' בכתוב זה: הסליחה היא הסרת החטא מן החוטא, המצילה אותו מן התוצאות החמורות שהיו פוקדות אותו אילו המשיך העוון להתקיים בו. על עברות שאי אפשר לכפר עליהן בספרות הכהנית ראו: שורן, תורת הקדושה (לעיל הערה 2), עמ' 64. על השאלה מדוע חוטאים מסוג מסוים מקבלים את האפשרות לזכות לסליחה בעוד שמחוטאים אחרים נשללת האפשרות הזו ראו להלן סעיף 5.

שונה: הנדר אמנם בטל ומבוטל, למרות ההשתהות, והאישה אינה חייבת (ואף אינה יכולה) לקיימו, ואולם במקרה כזה ה' לא ימחה את עוונה אלא ישית אותו על הגבר – 'ונשא את עוונה' (שם 16). זה אמנם עוונה של האישה, אך הואיל והגבר הקים את הנדר, לא ניצל את ההזדמנות לביטולו המידי ורק בהמשך חזר בו, הרי הוא האשם בחילולו.⁴¹

הניגוד בין 'ונשא את עוונה' לבין 'וה' יסלח לה' מלמד שהסליחה היא אופן טיפול בחטא: בשני המקרים העוון אינו מושת על מי שעשה אותו, כלומר על האישה, שאינה אשמה בו. ההבדל הוא שאם הגבר לא נהג כראוי, העוון מוסר מהאישה ומועבר אליו; ואילו במקרה שבו גם האישה וגם הגבר אינם אשמים בעוון הפרת הנדר, שכן שניהם נהגו בהתאם לציווי – גם אז יוסר החטא מן האישה, אך לא יפקד על אדם אחר: ה' יסיר מן האישה את החטא, 'יסלח לה'. מכאן שהוראתו של הפועל 'סלח' בכל מקום בספרות הכוהנית היא הסרת החטא מן החוטא (בלי להעבירו לאדם אחר),⁴² והיא מונעת את ההשלכות ההרסניות העלולות להיגרם כתוצאה מהימצאות החטא בחוטא.

3. מנגנון הסליחה בדיני הקרבנות

מהם האמצעים להשגת הסליחה בספרות הכוהנית? בספרות הלא-כוהנית שבמקרא האמצעי המרכזי הוא כאמור התפילה. לעומת זאת בספרות הכוהנית רוב ההיקריות של הפועל 'סלח' מצוי בדיני הקרבנות. דינים אלו נדונו לעיל במטרה לברר מה מובנה של פעולת הסליחה עצמה ומהן תוצאותיה. אך האם הסליחה בהם היא תוצאה אוטומטית של מעשה הפולחן, או שמא – כמו בספרות הלא-כוהנית – גם הסליחה האמורה בדיני הקרבנות היא מעשה חסד אלוהי רצוני? לדעת מילגרום הסליחה 'היא פרי חסדו של ה' ואינה תלויה בקרבן',⁴³ משום שבכל מקום אחר במקרא, לרבות דין הנדרים הכוהני, הסליחה מיוחסת לה' במפורש. לשיטתו במשפטים כדוגמת 'וכפר עליו הכהן ונסלח לו' (וי' ד 31) יש להעמיד את היעדר הנושא של הפועל 'ונסלח' מול נושאו של הפועל 'וכפר', המופיע תמיד לצדו: הכוהן. לדבריו העמדה זו ממחישה את הניגוד בין שתי הפעולות: הכפרה – היינו ניקוי הקודש מן הטומאה או תיקונו של חילול הקודש – היא תפקידו

41 ולס פירש את נוסחת נשיאת העוון – כאן ובמקומות אחרים בספרות הכוהנית – כמצינת אחריות נוספת (additional liability). בכך הוא ביקש להרחיב את דברי שורץ וליצור תת-קטגוריה נוספת, בתוך הקטגוריה של ביטויי נשיאת עוון שהקשרם אחריות לחטא – ולא הסרת חטא. ראו: B. Wells, 'Liability in the Priestly Texts of the Hebrew Bible', *Sapientia Logos*, 5 (2012), pp. 1-38. בכתוב שלפנינו נתקל בקשיים, כפי שהודה ולס עצמו. בניגוד לדבריו, העוון שמדובר בו כאן אינו האחריות בהפרת הנדר אלא ההפרה עצמה. משום כך זהו עוונה של האישה ולא עוונה של הגבר. הקושי להבין זאת הוביל כנראה ליצירת הגרסה 'ונשא את עונו' שבתרגום השבעים ובתורה השומרונית; ראו: 'ליכט, פירוש על ספר במדבר [כב-לו]', ירושלים תשנ"ה, עמ' 111. גם במקרה שהגבר מפר את הנדר בזמן שהוקצב לו הדבר נחשב כעוונה של האישה, אלא שאז הוא אינו מושת על הגבר, כפי שיוסבר מיד.

42 על האטימולוגיה של השורש ס"ח לאור מסקנה זו ראו להלן סעיף 6.

43 מילגרום, תפקיד קרבן החטאת (לעיל הערה 1), עמ' 4.

של הכוהן, והיא מושגת באמצעות המעשה הפולחני; ואילו הסליחה – שלפי מילגרום היא שיקום מעמדו האישי של האדם החוטא בפני האל – אינה מיוחסת לכוהן, ללמדנו כי האל לבדו יכול לסלוח.⁴⁴ שיטה זו נקט גם דניאל או'קנדי.⁴⁵

בעמדה זו יש כמה קשיים. ראשית, אין לקבל כהנחה מוקדמת את התאמתה של הסליחה בספרות הכהנית לסליחה שבשאר המקראות. שימושי הפועל 'סלח' בדיני הקרבנות צריכים להיבחן בהקשר המידי וכן בהקשר של שאר ההיקרויות של פועל זה בספרות הכהנית – היינו בדין הנדרים; רק לאחר מכן יש לבחון את התאמתם לממצאים מן הכתובים הלא-כהניים. מן הראוי להדגיש שמילגרום שאב מן הספרות הלא-כהנית לא רק את המידע באשר לאמצעים להשגת הסליחה, לתנאים המובילים אליה ולזהותו של הסולח, אלא גם את מובנה של הסליחה עצמה. הוא העשיר את מובנו של הפועל 'סלח' במשמעויות תאולוגיות רחבות שאולי מצויות בו בחלק מהספרות הלא-כהנית; אך בספרות הכהנית, כפי שביקשתי להראות קודם, מובנו של הפועל 'סלח' מצומצם ביותר, והוא מציין פעולה בעלת אופי מכני. יש קשר בין הדברים: הבנת הסליחה כפעולה מכנית עולה בקנה אחד עם תיאור המנגנון המוביל אליה כבעל אופי מכני, דהיינו כתוצאה אוטומטית של הריטואל; לעומת זאת פירוש פרסונלי ורגשי יותר של פעולת הסליחה עצמה הולם פירוש של המנגנון המוביל אליה כמנגנון רצוני. אלא שההכרה באופייה של הסליחה בספרות הכהנית מבוססת בעצמה על ההכרה הקודמת, שהחטא נתפס בספרות זו כחומר ממשי, בדומה לטומאה, ומילגרום כנראה לא היה שותף להכרה קודמת זו.⁴⁶

הקושי השני בשיטת מילגרום נוגע להבנת המשפט 'וכפר עליו הכהן ונסלח לו' (וי' ד 31) ודומיו. קשה לקבל את הטענה שצורת הסביל 'ונסלח' באה ללמד שבניגוד לכפרה, הנתונה לכוהן, הסליחה נתונה לה' בלבד. זאת משום שלפי הדרך המקובלת בעברית המקראית לציון ניגוד מסוג זה, היינו מצפים למצוא ניסוח מעין: 'וכפר עליו הכהן, וה' יסלח לו'. יתרה מזאת, דווקא משום שבכל מקום אחר במקרא הסליחה מיוחסת לה' במפורש, קשה להניח שדווקא הצורה הסבילה, שאינה מייחסת את הסליחה לה', נועדה להדגיש שהסליחה היא מעשה ה'.

מייקל הנדלי הרחיק לכת יותר ממילגרום וטען שגם הכפרה, ולא רק הסליחה, נעשית על ידי ה' ואינה תוצאה של מעשי הכוהן. הוא טען שלוש טענות באשר לסליחה: (א) אף שצורת הנפעל אינה מגלה את זהות הסולח, יש להניח שזה ה'; (ב) היעדר הנושא וצורת הסביל מלמדים כי אף על פי שהדבר מוצג כך, הסליחה אינה תוצאה ישירה של המעשים המפורטים בכתוב, והכוהן עצמו אינו יכול להביא לסליחה; (ג) אף שה' מעניק את הסליחה, אין הוא חייב לעשות זאת.⁴⁷ נראה שיש לדחות את שלוש הטענות: טענות א–ב כוללות עובדות שבצדן מסקנות המנוגדות להן – ללא כל

44 מילגרום, ויקרא (לעיל הערה 26), עמ' 245.

45 או'קנדי, ונסלח (לעיל הערה 1), עמ' 103–104.

46 ראו: שורץ, נשיאת עון בס"כ (לעיל הערה 28), בייחוד עמ' 7, הערה 12.

47 הנדלי, שמיים על הארץ (לעיל הערה 1).

נימוק, כאומר: אף שהדבר מוצג במפורש כך, לאמתו של דבר אין הוא כך. לעומת זאת בטענה ג הנחת היסוד שגויה, שכן היא נסמכת על טענה א, וממילא אין לקבלה. רוי גיין הציג נימוק חזק יותר לטענה שה' הוא הסולח: לדבריו מדובר בעברה על מצוות ה' ולכן ה' לבדו יכול לסלוח.⁴⁸ הנחות היסוד של טענה זו הן שבכל סליחה דרוש סולח, ושהסולח הוא מי שהעברה נעשתה כלפיו. הנחות אלו סבירות כשלעצמן, אך אין לשלול את האפשרות שהכתוב משקף הנחות אחרות באשר למהותה של הסליחה.

גישה שונה עולה במחקריהם של קנוהל ושורץ. קנוהל פירש את הפועל 'ונסלח' בהקשר של הרובד הקדום של הספרות הכוהנית שבתורה, להבדיל מרובד הקדושה ומחלקים אחרים במקרא. לדבריו הפועל הסביל מבטא 'את האופי הבלתי-אישי של הטקס: כביכול אין הסליחה תלויה בתגובתו של ה', אלא היא תוצאה אוטומטית והכרחית המשתלשלת ממעשה הכיפורים שעורך הכוהן'.⁴⁹ זאת בהתאם למגמה התאולוגית של הרחוקת ההאנשה המאפיינת לפי שיטתו את ס"כ.⁵⁰ קנוהל העמיד את צורת הסביל בדיני הקרבנות כנגד צורת הפעיל, 'וה' יסלח לה' (במ' ל 6, 9, 13), שבדין נדרי האישה – המצביעה לדעתו 'על תלותה של הסליחה ברצון האל',⁵¹ ומשתמע מדבריו שהוא ייחס את דין נדרי האישה לסה"ק.⁵² אלא שצורת הסביל 'ונסלח' מופיעה גם בכתוב שלכל הדעות שייך לסה"ק, וי' יט 22, וכן בבמ' טו 22–31, שקנוהל עצמו ייחס לסה"ק.⁵³

גם שורץ שותף לדעה שהסליחה היא 'תוצאת כל התהליך', ושהקשר בין הבאת הקרבן, הכפרה והסליחה 'אינו רק כרונולוגי אלא סיבתי'. ואולם בניגוד לקנוהל, הוא סבר שההבדל הלשוני בין הפועל 'ונסלח' האמור בדיני הקרבנות לבין הניסוח 'וה' יסלח לה' שבדין הנדרים אינו משקף הבדל תאולוגי. לדעתו בשני המקרים האל הוא הסולח; ההבדל הוא סגנוני בלבד והוא נובע מן ההקשר, שכן בדיני הקרבנות 'מרכז ההתעניינות הוא החוטא וחטאו, ולכן מודגשות יעילות הכפרה ומחיקת החטא ולא פעולה מועילה כלשהי מצד הסולח'.⁵⁴ אמנם אפשר לטעון שגם בדין הנדרים 'מרכז ההתעניינות הוא החוטא וחטאו', וקשה להבין כיצד נימוק זה מסביר את ההבדל בין הצורה הסבילה שבדיני הקרבנות לצורה הפעילה שבדין הנדרים. על כל פנים שורץ הסכים שבמקרה של החטאת והאשם ה' אינו נדרש לפעולה רצונית. גם אריה טוויג קבע, במאמרו על חוק החטאת בבמ' טו, 'שחטא הקהל נסלח על ידי הריטואל'.⁵⁵

48 גיין, פולחן ודמות (לעיל הערה 1).

49 קנוהל, מקדש הדממה (לעיל הערה 2), עמ' 130.

50 שם, עמ' 120–155.

51 שם, עמ' 130, הערה 42.

52 ייחוס זה משתמע מעצם ההנגדה שערך קנוהל בין הכתובים, ושמטרתה להראות את מגמתו התאולוגית של הרובד הכוהני הקדום, הנבדלת לשיטתו מרובד הקדושה. אולם כאשר הוא הפריד את החומר הכוהני שבתורה לרכיבו הוא לא דן בבמ' ל, שכן לדבריו הוא 'חסר משמעות תיאולוגית או פולחנית מובהקת' (שם, עמ' 93).

53 קנוהל, חוק החטאת (לעיל הערה 31).

54 שורץ, תורת הקדושה (לעיל הערה 2), עמ' 336–337.

55 טוויג, במדבר טו (לעיל הערה 31), עמ' 13.

נראה שעיון בהופעות הפועל 'ונסלח' בהקשרו מוביל למסקנה שיש לדחות את עמדתם של מילגרום וההולכים בעקבותיו ולקבל את עמדתם של קנוהל, שורץ וטוויג שבקרבות החטאת והאשם הסליחה היא תוצאה אוטומטית של הקרבן, וה' אינו נדרש להחלטה רצונית באשר לסליחה. פירוש הדבר – בניגוד לדברי מילגרום (ובמידה פחותה בניגוד לדברי שורץ)⁵⁶ – שה' באמת אינו הסולח. ה' אינו מעורב בתהליך, ומשום כך הכתוב נוקט את צורת הסביל 'ונסלח'. מילגרום צדק אמנם בטענתו שאת הסליחה – שלא כמו הכפרה – אין הכוהן מבצע בעצמו; הסליחה אינה פעולה של הכוהן אך היא תוצאה ישירה של פעולותיו.

4. מנגנון הסליחה בדין נדרי האישה

מהם הגורמים לסליחה בהקשר השני שהסליחה מופיעה בו בספרות הכהנית, דין נדרי האישה? ומה היחס בין צורת הסביל 'ונסלח', המשמשת בדיני הקרבנות, לבין צורת הפעיל 'וה' יסלח לה' (במ' ל' 6, 9, 13), שבדין הנדרים? לעיל השתדלתי להראות שמובנו של הפועל 'סלח' זהה בשני ההקשרים: הסרת החטא מן החוטא. אך התהליך המוביל לסליחה אינו זהה: בעוד שקרבנות החטאת והאשם מובילים לסליחה ללא מעורבות אלוהית, הרי בנדרי האישה יש סליחה ללא מעורבות אנושית. האישה שנדרה הופר אינה מביאה קרבן, מתפללת או עושה פעולה כלשהי כדי לזכות לסליחה. מכאן ביקש מילגרום להסיק שגם הסליחה האמורה בדיני החטאת והאשם אינה נובעת מההקרבה ואינה קשורה אליה. זאת ועוד, לדבריו חטאו של מביא הקרבן נעשה בשגגה, ואילו האישה נדרה במזיד. מה האישה, שנדרה במזיד ולא הביאה קרבן, זוכה לסליחה – קל וחומר שאדם שחטא בשגגה ואף הביא קרבן, זוכה לסליחה.⁵⁷

אמנם מילגרום צודק שמעקב אחר התהליך המוביל אל הסליחה בחוק נדרי האישה מוכיח בבירור כי הסליחה יכולה להתקיים לפי החוקים הכהניים גם בלא קרבן. עם זאת אין סיבה להניח שכך קורה תמיד. הקרבן אינו תנאי הכרחי לסליחה בספרות הכהנית, שכן במקרה של נדרי האישה הסליחה מושגת בלא קרבן, אבל הוא תנאי מספיק להשגת הסליחה בעברות שמביאים עליהן חטאת ואשם. יתרה מזאת, אין להסכים לקביעה שעוון האישה חמור יותר מעוון המקריבים משום שהיא נדרה במזיד, שהרי נדירת נדר אינה אסורה, כפי שהחוק מניח במפורש (במ' ל' 3). לא הנדר הוא העוון אלא חילולו. אם כן הואיל והאישה נאלצה לחלל את הנדר בעקבות הפרתו על ידי אביה או אישה, לא זו בלבד שלא חטאה במזיד, אלא שקשה אפילו לומר שחטאה בכלל – לכל היותר הייתה אנוסה. על תמיהתו של מילגרום 'הייתכן ששבועתה, שנאמרה במזיד ולא בשוגג, זקוקה פחות לכפרה מן החטא שנעשה בשגגה?',⁵⁸ יש להשיב בחיוב: אכן עוונה של האישה –

56 אשר לקנוהל, לא מצאתי שהוא אמר במפורש שהסליחה אינה מעשה אלוהי, אולם הדבר משתמע בבירור מדינו הנרחב בנושא (ראו לעיל בהערות 49–51), ולא רק באשר ל'סלח' אלא גם באשר לפעולות נוספות שאינן מיוחסות לאל בס"כ.

57 מילגרום, תפקיד קרבן החטאת (לעיל הערה 1), עמ' 4.

58 שם.

שכאמור הוא חילול הנדר ולא הנדר עצמו – קל אפילו מעברה בשגגה, ולכן הסליחה מובטחת לה בלי שתעשה דבר.⁵⁹

הספרות הכוהנית מציגה אפוא שתי דרכים אל הסליחה: סליחה ביזמה אנושית ללא מעורבות אלוהית וסליחה ביזמה אלוהית ללא מעורבות אנושית. שתי הדרכים הללו מובילות אל יעד אחד ומביעות תפיסת סליחה אחת: זוהי סליחה הנעשית על ידי צד אחד בלבד, ומבחינתו של הצד השני היא אוטומטית ואינה תלויה ברצונו ואף לא בידיעתו. הסליחה הכוהנית, שלא כמו הסליחה בשאר המקרא, ושלא כמו תפיסות סליחה מודרניות, אינה דיאלוגית. אין מדובר בכינון מחודש של מערכת יחסים, בפיוס ובהפיכת הלב, אלא בפעולה טכנית חיונית: בסוג מסוים של מקרים מוטל על האדם לדאוג להתרחשותה, ובסוג אחר של מקרים האל מקבל עליו את האחריות. גם במקרים הללו ספק אם יש לכנות את הסליחה בדין הנדרים רצונית, שכן אין זו אותה רצונית שבספרות הלא-כוהנית: דין הנדרים מבטיח שבמקרים המפורטים בו ה' יסלח תמיד – ללא תלות בתפילות הנודרת, ברחמי ה' ובחסדיו. שלא כמו הסליחה בספרות הלא-כוהנית, אין משתמע מדין הנדרים שבכל מקרה ומקרה ה' ישקול מחדש את העניין. לפיכך נראה שיש לסייג את הקביעה שהניסוח הפעיל מורה 'על תלותה של הסליחה ברצון האל'.⁶⁰

מסקנות הדיון הנוכחי מנוגדות במידה כזו או אחרת לדעותיהם של מילגרם, קנוהל ושורץ. מילגרם טען שהסליחה לנודרת היא אוטומטית, ואילו הסליחה למקריב היא רצונית, אולם כפי שהראיתי המצב הפוך; ליתר דיוק, שתי הסליחות אינן ממש רצוניות, אלא שהסליחה לנודרת נעשית בכל זאת על ידי ה', ואילו הסליחה למקריב נעשית מעצמה, כתוצאה של המעשה הפולחני. קנוהל ראה את ההבדל בין הסליחה שבדיני הקרבנות לסליחה שבדין הנדרים כמשקף הבדל תאולוגי – אולם למעשה שתיהן מבוססות על אותן הנחות תאולוגיות, וההבדל נעוץ בסוג המקרים. שורץ אמנם לא עסק במפורש בדין הנדרים, אך עולה מדבריו שהיעדר הייחוס של הסליחה לאל בדיני הקרבנות, שלא כבדין הנדרים, נובע מן ההקשר – והנה מתברר שאכן יש הבדל בין שתי פעולות הסליחה עצמן: בדין הנדרים היא מעשה אלוהי, ולא כן בדיני הקרבנות.

5. ההצדקות והתנאים לסליחה

בספרות הלא-כוהנית, כפי שראינו בחלק הראשון של המאמר, ה' ניאות לסלוח על עברות חמורות ביותר, אפילו על בגידת העם בו ופנייתו לעבודה זרה. זהו מעשה שלפנים משורת הדין, ומשום

59 מילגרם עצמו עמד על כך כשטען שהניסוח 'זה' יסלח לה', האמור בנדרי האישה, מעיד על אוטומטיות יתרה לעומת הצורה 'ונסלח' שבדיני הקרבנות, שכאמור מתפרשת לשיטתו כסליחה שאינה אוטומטית אלא תלויה ברצון האל. ראו: שם, עמ' 4, הערה 9. אולם כאן נמצאות שתי מסקנותיו של מילגרם סותרות זו את זו: מנדרי האישה, החמורים לכאורה, למד בקל וחומר שהחטאים בשגגה נסלחים ללא תלות בקרבן, אך במהלך הפוך העמיד נדרי האישה כקלים יותר, וטען שהסליחה עליהם מובטחת, ואילו הסליחה למביאי הקרבנות תלויה ברצון האל.

60 קנוהל, מקדש הדממה (לעיל הערה 2), עמ' 130, הערה 42.

כך הוא נחשב למבע של חסד ורחמים, המעיד על היותו של ה' 'טוב וסלח' (תה' פו 5). לעומת זאת בספרות הכהנית הסליחה אינה מבע של טוב, חסד ורחמים. יתרה מזאת, הסליחה חלה בחוקים הכהניים רק על סוג מסוים של עברות, קלות יחסית, ובמקרים חמורים יותר – שבהם היא אולי נחוצה יותר – אין לאדם אפשרות לזכות לה.

מיעוט כוחה של הסליחה וריקונה ממשמעויות רגשיות ומוסריות מוכחים לא רק מן השתיקה שבאי הזכרת החסד, הרחמים והטוב בקשר לסליחה, אלא גם מן הנימוקים החסכניים המוענקים לה. על עברה קלה במיוחד – הפרת נדרה של האישה בידי אדם אחר – ה' סולח בלא כל פעולה מצד הנודרת, שכן הדבר קרה לא באשמתה: 'וה' יסלח לה כי הניא אביה אתה' (במ' ל 6). הסיבה לכך היא מידת האחריות של האישה לחטא, שהיא כמעט אפסית: האישה לא עשתה שום דבר אסור, ואינה אפילו בגדר חוטאת בשגגה, ובכל זאת נוצר כאן חטא ויש לסלקו. הנימוק 'כי הניא אביה אתה' קשור לא בתכונה אלוהית או במערכת היחסים בין האל לאדם אלא במידת האשמה המזערית של החוטאת. נימוק זה עולה בקנה אחד עם התפיסה המוחשית של החטא בספרות הכהנית: הבעיה של האישה שנדרה הופר אינה רגשות האשמה שלה או מצבה המוסרי; הבעיה היא שרובץ עליה חטא, שהוא דבר מסוכן ומזיק. מן העובדה שהאישה אינה אשמה בחטא שנעשה לא נגזר שהיא אינה זקוקה לסליחה, אבל נגזר ממנה שהאל יסלח לה תמיד, ללא מאמץ מצדה.

שלא כמו הנודרת שאביה או אישה הפרו את נדרה, החוטאים המקריבים חטאת או אשם אכן פעלו בעצמם בניגוד למצווה, גם אם בשוגג, ויש להם אחריות לחטאם. מדוע גם הם זוכים לסליחה? דיני הקרבנות בוי' ד-ה אין תשובה מפורשת על שאלה זו. אולם יש נימוק מפורש לסליחה בחוק החטאת בבמ' טו 22–31. אם אמנם חוק החטאת בבמדבר שייך לסה"ק, כפי שקבעו כמה מהחוקרים,⁶¹ אפשר שיש להגביל את מסקנות הסעיף הנוכחי ולהחילן על רובד זה בלבד ולא על היצירה הכהנית כולה. עם זאת דומה שהנימוקים הניתנים שם לסליחה הולמים באופן חלקי גם את דיני החטאת והאשם הקדומים יותר. שלא כשאר דיני הקרבנות, חוק החטאת בבמדבר אינו חותם בסליחה אלא מוסיף לה נימוק: 'כי שגגה הוא והם הביאו את קרבנם אִשָּׁה לה' וְחָטְאתָם לפני ה' על שגגתם' (שם 25).⁶² לעומת הנימוקים העשירים הניתנים לסליחה בספרות הלא-כהנית, הנימוק של הספרות הכהנית לסליחה הוא שהעדה שחטאה בשגגה והקריבה קרבן זוכה לסליחה משום שהיא חטאה בשגגה והקריבה קרבן.⁶³ הקרבת הקרבן, כפי שהתברר לעיל, היא הגורם

61 על תיארוכו של החוק בבמ' טו ראו הפניות לעיל בהערה 31.

62 הפסוק הבא – 'ונסלח לכל עדת בני ישראל ולְגַר הָגֵר בתוכם כי לכל העם בשגגה' (במ' טו 26) – אינו מוסיף מידע חדש על קודמו. טוויג נימק את החזרה ברצון להדגיש את תלותה של הסליחה בשגגה. ראו: טוויג, במדבר טו (לעיל הערה 31), עמ' 13. הביטוי 'לכל העם בשגגה' קשה, ושיעורו כנראה: הואיל והעם כולו חטא בשגגה. מכל מקום פירושו המדויק אינו הכרחי לענייננו.

63 יש בכך כדי לסייע לטענה בדבר האופי האוטומטי של הסליחה, המתקיימת בעקבות הקרבת הקרבן. אפשר להשוות זאת לאדם שישאל: 'מדוע רתחו המים כשחיממתי אותם עד שמפטרורה של 100 מעלות?' וחברו

לסליחה, היינו האמצעי או המנגנון המובילים אליה מבחינה מעשית, אך הנמוק לסליחה, היינו ההצדקה לפעולתו של מנגנון הסליחה במקרה הנדון, הוא העובדה שהחטא נעשה בשגגה.⁶⁴ יתרה מזאת, לפי חוק זה העובדה שהחטא נעשה בשגגה לא רק מצדיקה את הסליחה אלא גם מתנה אותה.⁶⁵ הדבר מודגש בחזרה המרובה על הפעלים 'שגה' או 'שגג'⁶⁶ (שם 22, 24, 25, 25, 26, 27, 28, 29).

לכאורה הסליחה נחוצה ביותר למי שחטא חטא חמור ביותר – החוטא במזיד. אולם החוקים הכוהניים מתנים את האפשרות לסליחה וקובעים את האמצעים הנדרשים להשגתה לפי מידת האחריות של האדם לחטא. האישה שנדרה הופר, ושאינה אשמה בעוונה, אינה נדרשת לשום פעולה; החוטאים בשוגג מצווים להביא קרבן ובכך להפעיל את המנגנון; ואילו החוטא במזיד, שיש לו אחריות מלאה לחטאו, אינו זכאי לסליחה כלל: 'הנפש אשר תעשה ביד רמה [...] את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמה' (שם 30). המבנה התחבירי של הפסוקית 'הנפש אשר תעשה' מביע יחס של ניגוד – ואילו הנפש אשר תעשה:⁶⁷ החוטא בשגגה יזכה לסליחה, ואילו החוטא במזיד לא יזכה לה ויכרת מקרב עמו. דווקא על חטאים שנעשו 'ביד רמה' – ושבגלל חומרתם הסליחה עליהם נחוצה יותר מכול – אין כל אפשרות סליחה, 'כי דבר ה' בנה ואת מצותו הפר' (שם 31). מה שעושה את הסליחה לנחוצה, היינו עצם העובדה שהאדם המרה את פי ה', משמש בחוק הכוהני כנימוק למניעת הסליחה.

בחוקי החטאת והאשם בוי' ד-ה התמונה מורכבת יותר. הסליחה מובטחת שם במקרים מסוימים גם לחוטאים במזיד: אדם שנדרש בשבועה להעיד אך לא עשה זאת (שם ה 1–13) ואדם שנשבע לשקר (שם 20–26). בשני המקרים הללו ובכל המקרים האחרים המפורטים שם לא ניתן לסליחה כל נימוק. אפשר שההבדלים בין החוקים משקפים מחלוקת בין שני הרבדים הכוהניים, כפי שסברו טוויג וקנהל, כל אחד לפי דרכו.⁶⁸ הסבר הרמוני יותר להבדל בין הכתובים הציע מילגרום.⁶⁹ לדעתו הצידוק לסליחה על חטאים אלה, אף על פי שנעשו במזיד – לכאורה בסתירה

ישיב לו: 'משום שאלה הם מים, וחיממת אותם עד טמפרטורה של 100 מעלות'. תשובה זו אינה חסרת פשר; היא אומרת שזהו חוק טבע, היינו שיש כאן סיבתיות הכרחית, שאינה זקוקה לנימוק חיצוני, ובמובן מסוים אי אפשר לנמקה אלא רק לתארה.

64 תקפותה של הבחנה זו לפסוק הנדון מתחזקת לאור איחורו של פסוק זה לעומת דיני החטאת שבויקרא: הגורם מופיע כבר בדינים המוקדמים, והדין המאוחר מפרש את המוקדם ומנמק אותו. ראו: טוויג, במדבר טו (לעיל הערה 31), עמ' 13.

65 ואולם בחוקי הקרבנות בוי' ד-ה יש סליחה גם על עברות מסוימות שנעברו במזיד, וראו להלן.

66 השורשים 'שג'ה ושג"ג קרובים במשמעותם. ראו: 'שגג', BDB, pp. 992-993; 'שגה', BDB, p. 993.

67 וי' החיבור בין משפטים מציינת לעתים קרובות קשר של ניגוד. ראו למשל: בר' יז 21; וי' ב 12; וכן: GKC §154a (p. 485). הניגוד נוצר גם באמצעות המקור הנפרד בביטוי 'הקרת תקרת'.

68 ראו לעיל בהערה 31.

69 J. Milgrom, 'The Priestly Doctrine of Repentance', *RB*, 82 (1975), pp. 186-205; מילגרום, ויקרא (לעיל הערה 26), עמ' 314-315, 373-378.

למה שנאמר בבמ' טו – טמון ברגשי החרטה ובנקיפות המצפון המתעוררים לדבריו אצל מקריב החטאת, ושיש בהם כדי להפוך זדונות לשגגות.⁷⁰

הנחה זו של מילגרם מצריכה דיון בפני עצמה: האם דיני החטאת מתנים את הסליחה בחרטה ובתיקון? בחלק מההיקריות של הפועל 'סלח' בספרות הלא־כוהנית התשובה היא לכאורה תנאי מקדים לסליחה: 'למען ישובו איש מדרכו הרעה וסלחתי לְעֹנָם ולחטאתם' (יר' לו' 3); 'יעזב רשע דרכו ואיש אָן מחשבתיו, וישב אל ה' וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח' (יש' נה 7). אמנם ראוי להדגיש כי כתובים אלו קוראים לחדול מן החטא אך נראה שאינם עוסקים ברגשות אשמה או בתחושות חרטה.⁷¹

לעומת זאת בספרות הכוהנית התשובה – בין במובן הצר של עזיבת החטא ובין במובן רחב יותר הכולל חרטה ורגשות אשמה – אינה נזכרת בפירוש בקשר לסליחה. בחוק נדרי האישה (במ' ל' 2–17) אין רמז לדרישה כזו, שכן הנודרת חטאה שלא באשמתה וממילא אין היא נדרשת 'לחזור בתשובה', והסליחה מובטחת לה מראש. אשר לדיני החטאת והאשם, לכאורה ניתן למצוא בהם דרישה לתשובה: הראיות שהובאו כדי להוכיח זאת הן המילה 'אָשָׁם', החוזרת בהטיות שונות בדינים שהסליחה אמורה בהם, ושפירושה לדעת שורץ 'הרגיש אשמה, נתייטר ייסורי מצפון',⁷² וכן הוודוי הנדרש בקרבנות האשם, כפי שציין מילגרם.⁷³

ואולם שתי הראיות הללו אינן מכריעות. ראשית, נראה שהפועל 'אָשָׁם' קשור באירוע שנתפס על ידי האדם כעונש, ושמעורר את מודעותו לחטאו: 'אבל אשמים אנחנו על אֲחֵינוּ [...] על

70 השוו: שורץ, ויקרא (לעיל הערה 23), עמ' 203. אף על פי ששורץ פירש את הסליחה בקרבן כתוצאה אוטומטית של הריטואל, הוא סבר כי הריטואל הוא רק סיומו של התהליך, ושראשיתו היא ההכרה בחטא והחרטה עליו (דבריו נאמרו לא בהקשר של הסתירה בין חוקי החטאת אלא בפירושו לחוק בוויקרא).

71 למברט הראה שמובנו הבסיסי של הפועל 'שוב' במקרא הוא: סר, פנה (turn), לאו דווקא: חזר (return), ובוודאי לא: חזר בתשובה (repent). מובנו של הביטוי 'לשוב אל ה'' הוא לפנות אל ה', להיעזר בו, להסתמך עליו – בדומה לדברי אנשי גלעד ליפתח: 'לכן עתה שָׁבְנוּ אליך והלכת עִמָּנוּ ונלחמת בבני עמון והיית לנו לראש לכל יִשְׁבֵי גלעד' (שופ' יא 8). לאור דברי למברט יש לפרש למשל את הכתוב בתפילת שלמה 'בְּהִנְגָף עִמְךָ יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי אוֹיֵב אֲשֶׁר יִחַטְאוּ לְךָ וְשָׁבוּ אֵלֶיךָ וְהוֹדוּ אֶת שִׁמְךָ וְהִתְפַּלְלוּ וְהִתְחַנְּנוּ אֵלֶיךָ בְּבֵית הַזֶּה. וְאַתָּה תִּשְׁמַע הַשְּׁמַיִם וְסַלַּחְתָּ לְחַטְאֵת עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁבַּתָּם אֶל הָאָדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּ לָאֲבוֹתָם' (מל"א ח 33–34): השיבה כאן אינה תשובה במובן של תיקון הדרכים אלא פנייה אל ה'. כתוב זה מביע אפוא לא את הרעיון של התניית הסליחה בעזיבת החטא אלא את הרעיון של תפילה אל ה' בבקשת סליחה. לעומת זאת ברבדים מאוחרים יותר הפועל 'שוב' מורה על משמעות רחבה יותר של פנייה אל ה', במובן של הבעה מחודשת של מחויבות ונאמנות כלפי ה', וכן במובן של עזיבת החטא, המצוינת בביטוי 'לשוב מ־', כגון 'ויָשְׁבוּ מדרכיהם הרעים ואני אשמע מן השמים וְאֶסְלַח לְחַטְאֵתָם' (דה"ב ז 14). ואולם לדברי למברט גם במקרים הללו אין למצוא את הדרישה לתשובה במובן של חשבון נפש, חרטה או תהליך שינוי פנימי. מכאן שגם את הדרישה לתשובה בספרות הלא־כוהנית אין לקבל כתנאי מקדים גורף, ובעניין זה יש מקום להצביע על הבדלים בין תפוסות הלא־כוהניות שונות. ראו:

D. A. Lambert, *How Repentance Became Biblical: Judaism, Christianity, & the Interpretation of Scripture*, New York 2016, esp. pp. 71–89

72 שורץ, תורת הקדושה (לעיל הערה 2), עמ' 64.

73 מילגרם, ויקרא (לעיל הערה 26), עמ' 301.

כן באה אלינו הצרה הזאת' (בר' מב 21). אך המוקד הוא עצם ההכרה בחטא ולא רגשות אשמה או ייסורי מצפון, והכרה זו עשויה גם להגיע מבחוץ, על ידי אדם אחר: 'או הודע אליו חטאתו' (וי' ד 23, 28). ממילא הפועל 'אשם' – אפילו הוא מציין חרטה וייסורי מצפון – אינו תנאי הכרחי לסליחה. הוא הדין באשר לווידוי, שהרי הוא נעדר מדיני החטאת.⁷⁴ אמנם אפשר לטעון שאדם המביא קרבן על חטאו בוודאי מתחרט עליו ומבקש לתקן את דרכיו,⁷⁵ אולם הכתובים אינם מעידים על תהליך כזה ואינם מציבים אותו כתנאי לסליחה. הסליחה נעדרת ממד רגשי משני צדי המתנס: האל מעניק אותה באופן אוטומטי, בלי לערב בה חסד, רחמים או טוב, והאדם משיג אותה באופן מכני, בלי שמעורבים בה בהכרח צער, חרטה ונקיפות מצפון.

רעיון התשובה אינו יכול אפוא לפתור את הסתירה בין חוק החטאת בבמ' טו לבין דיני החטאת והאשם בוי' ד–ה. ניתן לומר כי בספרות הכוהנית הסליחה האלוהית מתרחשת בעיקר בעברות בשגגה או בעברות קלות, ולפי חוק החטאת בבמ' טו – בעברות בשגגה בלבד. אין לטשטש את הפער בין שני הרבדים של הספרות הכוהנית; ועם זאת הממצאים העולים מס"כ וסה"ק גם יחד מנוגדים לממצא מן הספרות הלא-כוהנית, שאינה מציבה הגבלות עקרוניות על אפשרות הסליחה.

לכאורה אפשר לטעון שהניגוד בין הספרות הכוהנית ליתר המקראות נובע מהנושא שכל קורפוס ספרותי מתמקד בו או מאופיייה המשפטי-ריטואלי של הספרות הכוהנית, השונה מהאופי הסיפורי, הנבואי או השירי של הטקסטים האחרים שהפועל 'סלח' מופיע בהם. כתשובה על טענה אפשרית זו ראוי לציין שהתפיסה הכוהנית, השוללת את הסליחה על עברות במזיד או על עברות חמורות, באה לידי ביטוי לא רק בחוק אלא גם בסיפורת. לדוגמה בבמ' יג–יד מצויים שני סיפורי מרגלים שנשזרו זה בזה, אחד מהם כוהני.⁷⁶ בשני הסיפורים מתוארת החלטתו של ה' להמית את בני כל הדור הנוכחי ולהכניס לארץ רק את בני הדור הבא. ואולם בסיפור הלא-כוהני החלטה זו מתוארת כהקלה ביחס לתכנון המקורי: להשמיד את העם כולו 'כאיש אחד' (במ' יד 15) ולהותיר רק את משה. לפי המסופר ה' חזר בו מתכנית זו בעקבות בקשת סליחה של משה: 'ויאמר ה' סלחתי כדברך' (שם 20). לעומת זאת בסיפור הכוהני הגזירה שדור המדבר לא ייכנס לארץ מוצגת לא כריכוך של החלטה קודמת אלא כהחלטה הראשונה והיחידה, וכל עניין התפילה והסליחה נעדר ממנו כליל. מנגנון זה נעדר גם מסיפורים כוהניים אחרים המתארים חטאים: נדב ואביהוא

74 ראו: למברט, התשובה (לעיל הערה 71), עמ' 59–61.

75 בכיוון זה הלך וילמס, שראה בעצם הבאת הקרבן מעשה של תשובה או כפרה ולפיכך תנאי מקדים לסליחה האלוהית לפי הספרות הכוהנית. ראו: B. Willmes, 'Erlösung nach der Vergebung von Sünden? Anfrage an das Alte Testament', S. J. Wimmer and G. Gadfus (eds.), 'Vom Leben umfängen':

Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen, Münster 2014, p. 200

76 ראו למשל בפירושו של גריי (משנת 1903): G. B. Gray, Numbers (ICC), Edinburgh and London. 1976, pp. 128–132. לדין עדכני – שמסקנותיו אינן רחוקות מאלו של גריי – ראו: ג' קוגלר, 'יחור אפי בהם ואכלם: אימי השמדת עם ישראל בידי אלוהים במדבר: מסורות, תיאולוגיה ופרשנות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ג, עמ' 21–59.

(וי' י 7–1), המקלל (שם כד 10–23), המקושש (במ' טו 32–36) והמדיינית (שם כה 6–15). הפועל 'סלח' אינו מופיע בכל הסיפורת הכהנית, והוא נעדר גם מתיאור השבת העם מן הגלות בוי' כו 42–45, בניגוד למשל לנבואות ירמיהו, המסמיכות גאולה לסליחה (יר' לא 30–33; לג 4–9; נ 18–20).⁷⁷ עצם התופעה של תפילה לשם ביטול עונש אלוהי או הקלתו, גם ללא שימוש בפועל 'סלח', מצויה בכמה מקומות בתורה (למשל שמ' לב 11–13; במ' יא 2; דב' ג 23–25) אך אינה נפוצה בספרות הכהנית (במ' טז 22 הוא מקרה חריג).⁷⁸ דומה שהיעדר הפועל 'סלח' במקרים של עברות במזיד בסיפורת הכהנית אינו מקרי, והוא ביטוי לתפיסה הכהנית, הקושרת את הסליחה האלוהית לעברות בשגגה או לעברות קלות.⁷⁹

6. האטימולוגיה של השורש סל"ח

ההתחקות אחר מובנו של הפועל 'סלח' בספרות הכהנית עשויה לתרום להבנת האטימולוגיה של השורש סל"ח בעברית המקראית. הפועל האכדי *salāhu*, המקביל ל'סלח', משמש בעיקר בהקשרים פולחניים ומציין הַתְּזוּה, הזאה, הרטבה או הספגה. מושאיו עשויים להיות נוזלים כגון שמן, מים או רעל והפרשות גופניות כדוגמת דם, רוק, שתן ודמעות.⁸⁰ במחקר הועלו דעות שונות באשר ליחס בין הפועל האכדי לפועל העברי. הוצע כי הזיקה בין הפעלים קשורה במושג הריפוי, המשותף לשניהם לפי ההצעה;⁸¹ לפי הצעה אחרת המכנה המשותף הוא הכפרה הפולחנית, המופיעה בסמוך לסליחה בשתי השפות;⁸² ונשמעה גם הדעה שאין כל קשר ביניהם.⁸³ הצעה משכנעת יותר העלה יוהן שטאם,⁸⁴ ולאחרונה שב והציעה גיין:

77 היעדרותו של הפועל 'סלח' מספר יחזקאל עשויה להיות קשורה לזיקתו של יחזקאל לספרות הכהנית שבתורה. על זיקה זו ראו למשל: ר' כשר, יחזקאל עם מבוא ופירוש, א (מקרא לישראל), ירושלים ותל אביב תשס"ד, עמ' 56–67.

78 מופס עסק בתופעה בהרחבה ומאמרו אינו כולל דוגמאות מן הספרות הכהנית שבתורה. ראו: מופס, בין דין לרחמים (לעיל הערה 1).

79 אין פירוש הדבר שעברות במזיד אינן מתכפרות (ראו: וי' טז 21) אלא שאינן נסלחות. על ההבחנה בין כפרה, המגנה על הקודש, לסליחה, הקשורה באדם, ראו לעיל סעיף 1.

80 שטאם, סלח (לעיל הערה 9), עמ' 797; האוזמן, סלח (לעיל הערה 9), עמ' 259; CAD, 15, Chicago, IL 1984, pp. 85–88.

81 מילגרם, במדבר (לעיל הערה 11).

82 ליכט הציע דרך התפתחות משוערת מהסליחה האכדית (שמובנה הזאה) אל הסליחה העברית (שהוא פירש כמחילה על חטא): הזאה – הזאה לשם כפרת עוון – כפרה פולחנית – סליחה. אולם הוא הודה כי במקרא עצמו 'עקבותיה של התפתחות מעין זו אינם מורגשים כלל'. ראו: י"ש ליכט, 'סליחה', אנציקלופדיה מקראית, ה, ירושלים תשכ"ח, טור 1047.

83 פדר, כפר (לעיל הערה 23).

84 J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Bern 1940, pp. 57–58. לפי שטאם יש לטעון לא להתפתחות מן האכדית לעברית אלא למוצא שמי משותף; ההכרעה בכך אינה מהותית לענייננו.

אף על פי שאנו נוטים באופן טבעי לחשוב על סליחה כמונחים משפטיים, ייתכן שמטפורה אחרת עומדת מאחורי 'סלח'. המונח האכדי הקרוב *salāhu* מתייחס להולפת מים או חומרים אחרים למטרות טיהור או מניעת רוע או 'ללחלח, להרטיב, להספיג תחבושת'. אף על פי שהעברית המקראית משתמשת בשורש רק במובן הרחב, הנוגע לשיקום מערכת היחסים בין האל לאדם, הרעיון המקורי הבסיסי היה אולי 'שטיפה' [washing away] של החטא.⁸⁵

לאור ממצאי המאמר הנוכחי נראה שאפשר לחזק הצעה זו. מובנו של הפועל 'סלח' בספרות הכוהנית הוא הסרת חטא, ומובן זה עולה גם מכמה מן הכתובים הלא-כוהניים. אפשר שביסודו של פועל עברי זה עומדת מטפורה רווחת במקרא המדומה את החטא לכתם, לכלוך, שיש לנקות בשטיפה או בכביסה.⁸⁶ יש לסייג את הקביעה 'שהעברית המקראית משתמשת בשורש רק במובן הרחב, הנוגע לשיקום מערכת היחסים בין האל לאדם', שכן הספרות הכוהנית אינה מייחסת לפועל 'סלח' את המשמעות הרחבה הזו, ונראה שהפועל 'סלח' אכן משמש בה במובנו הבסיסי של הסרה או שטיפה של החטא מן החוטא. זה מובן כה מצומצם עד שפעולה זו יכולה להיעשות ללא רגש – לא מצד הסולח ולא מצד הנסלח – והיא יכולה אפילו להיעשות מעצמה, ללא פועל.

לפיכך ניתן להסכים לטענת גיין בניסוח מחודש: סביר להניח שמטפורת השטיפה, ההולמת את השימוש בפועל 'סלח' בספרות הכוהנית, היא הבסיס למשמעות הרחבה של הפועל בספרות הלא-כוהנית. טענה זו עולה בקנה אחד עם סמיכותה של הסליחה לכפרה – שאף היא פעולת ניקוי – בדיני הקרבנות; אך אין היא תלויה בסמיכות זו, שכן בדין נדרי האישה יש סליחה ללא כפרה ובכל זאת היא משמשת באותו מובן מצומצם.

אין להסיק מכך דבר באשר לקדימותו או איחורו של השימוש הכוהני בשורש סל"ח לעומת השימוש הלא-כוהני, שכן הספרות הכוהנית יכולה להחזיק במובן הבסיסי של השורש סל"ח במקביל לספרות שהרחיבה והעשירה את משמעותו, לפנייה או אחריה, ואין בעיון שהוצג כאן כדי להכריע בעד אחת משלוש האפשרויות.

אריאל סרי-לוי, החוגים למחשבת ישראל ולמקרא, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501; החוג למקרא, המכללה האקדמית לחינוך ע"ש דוד ילין, ת.ד. 3578, בית הכרם, ירושלים 9103501
ariel@seri-levi.com

85 גיין, פולחן ודמות (לעיל הערה 1), עמ' 52 (בתרגומי).
86 על דימוי החטא לכתם ראו: שורץ, מה בין מונח למטפורה (לעיל הערה 28), עמ' 163–164; אנדרסון, חטא (לעיל הערה 4), עמ' 16–17; לאם, דגמי חטא (לעיל הערה 4), עמ' 179–206. אף אחד מהם לא דן בפועל 'סלח' בהקשר זה.