

צו ה' ויזמה אנושית: 'מבנה העומק' של במדבר כ"ה-ל"א

החל מחז"ל, דרך פרשנים קדומים וחדשים, ישנה מודעות רחבה לחשיבות עריכת הפרשיות בתורה. לעתים מיקומה של פרשייה מסוימת קשור באופן עמוק למגמתה ולמסריה, ולעתים יחידה קטנה מקבלת משמעות נוספת עת היא נקראת על רקע מיקומה – לאור מה שלפניה או מה שלאחריה.¹ בדברים הבאים ברצוני לבחון סוגיה זו דרך העריכה המפתיעה של המצוות והסיפורים שבבמדבר כ"ה-ל"א. חטיבה זו פותחת בחטא בעל פעור ומעשה פינחס (פרק כ"ה), חטא שמסתיים בצו אלוהי ברור: "צרור את המדינים והכיתם אותם" (כ"ה, יז). אין ספק שהמשכו הישיר של צו זה הוא מה שאנו קוראים בבמדבר ל"א: "וידבר ה' אל משה לאמר. נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים אחר תאסף אל עמיך" (ל"א, א-ב). אולם אם כך, מדוע נקטע הסיפור בקובץ סיפורים ומצוות, שלפחות במבט ראשון אינו נראה קשור למלחמת מדיין?

שש פרשיות קוטעות את הקריאה הרציפה:

1. מפקד בני ישראל בערבות מואב (כ"ו, א-סה).
2. מקרה בנות צלפחד (כ"ז, א-יא).
3. צו ה' למשה לעלות אל הר העברים (כ"ז, יב-יד).
4. מינוי יהושע (כ"ז, טו-כג).
5. קרבנות ציבור: תמיד ומוספים (כ"ח, א - ל', א).

* מאמר זה הנו תרגום של מאמרי שפורסם באנגלית (Divine Command and Human Initiative: A Literary View On Numbers 25-31', *Biblical Interpretation* 15, 2007, pp. 54-79). כאן הוא מובא עם כמה תוספות שהתחדשו לי בינתיים.

1. לדיון כללי בתופעה זו ראה: M. Greenberg, *Understanding Exodus*, New York 1969, pp. 1-9; J. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Assen-Amsterdam 1975; J. Rosenberg, 'Meanings, Morals and Mysteries: Literary Approaches to the Torah', *Response* 9, pp. 67-94; R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1983, pp. 131-154; R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist: a Literary Study of the Deuteronomic History*, New York 1980, pp. 1-24; A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield 1983, pp. 111-134; 'י' אמית, **ספר שופטים – אמנות העריכה**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 15-18.

6. נדרי אישה ובת (ל', ב-יז).²

באופן כללי ניתן לומר, שישנה מבוכה כללית בקרב הפרשנים נוכח סוגיה זו, וכדוגמה מאפיינת אביא את דברי ליכט:

נמצאה הפיסקה ההיא, בסוף פרק כ"ה, משמשת פתיחה לפרשתנו [= פרק ל"א], וממילא צריך לשאול: משום מה מפרידים הפרקים כולל בין פתיחת פרשתנו לגופא... **בפרקים המפרידים בין חלקי הפרשה (כולל) לא מצאתי דבר שיצדיק את הכנסתם למקומם הנוכחי [ההדגשות שלי, י"ג].³**

לגבי חלק מהפרשיות ניתן אמנם למצוא קשרים אסוציאטיביים, והיו שהציעו שהם הבסיס להבאת המצוות הללו בצמידות. כך למשל פירש רשב"ם את הזיקה שבין פרשת נדרי נשים לפרשת הקרבנות המופיעה קודם לכן:

למעלה כתיב: 'אלה תעשו לה' במועדיכם לבד מנדריכם ונדבותיכם, שאתם צריכין להביא באחד משלש רגלים משום בל תאחר, כמפורש במסכת ר"ה, הלך משה ודבר אל ראשי המטות – שהם שופטים – להורות לישראל הלכות נדרים.⁴

אולם כוחו של הסבר זה יפה רק לגבי חלק מן המצוות, ואין בו כדי להסביר את החטיבה כולה.

בדברים הבאים אני מבקש לפתוח סוגיה זו מנקודת מבט סטרוקטורליסטית, כלומר, מתוך ניסיון לתור אחר 'מבנה העומק' שניצב בתשתית סידור הפרשיות באופן שהוא לפנינו: מהו המתח הבסיסי שאותו מבקשת התורה ללבן בפרשיות אלו, וכיצד הוא מתבטא בעריכת המצוות בסדר הזה דווקא. נדמה, שבין מעשה בנות מואב ומדיין (פרק כ"ה) ובין התגובה הצבאית לכך (פרק ל"א) נזכרות מצוות שמלבנות ומבררות את אחד מיסודות העומק העולה במעשה פינחס.

אין ספק שמעשה פינחס מבטא יזמה אנושית מיוחדת, שאינה פועלת מתוקף צו פרטי או חוק כללי, אלא נשענת על 'קנאות' – הזדהות אישית והתנדבות. אולם, כשבוחנים את מעשה פינחס אל מול צו ה' שנאמר למשה, עולה תמונה מורכבת יותר. לשם בירור הדבר ברצוני לשוב ולעיין בעיצוב הספרותי של צו ה' למשה כיצד

2. רוב הפרשנים סברו, שהמגמה העיקרית של פרשייה זו היא הגבלת כוחה של האישה לנדור (ולא פירוט דיני הנדרים והשבועות עצמם). הדבר בולט בכותרות שניתנו ליחידה זו. מילגרומ למשל, כינה פרשה זו: "The Annulment of Vows and Oaths Made by Women" (J. Milgrom, *Numbers, JPS*, Philadelphia 1990, p. 250). באופן דומה כונתה הפרשה על ידי אחרים: "A Woman's Vows" (Budd), או: "The Vows and Oaths of Women" (Levine), וכד'. דומה שלשון חתימת הפרשייה: "אלה החקים אשר צוה ה' את משה בין איש לאשתו בין אב לבתו בנעריה בית אביה" (ל', יז), מכריעה כי אמנם זהו נושאה המרכזי.
3. י' ליכט, **פירוש על ספר במדבר [כולל]**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 112-113.
4. רשב"ם (ל', ב), וכן רמב"ן במקום. בכיוון זה אחזו רבים, ראו למשל בפירושו של מילגרומ (לעיל, הערה 2), עמ' 250.

צו ה' ויזמה אנושית: 'מבנה העומק' של במדבר כ"ה-ל"א

לנהוג אל מול חטא העם. לאחר "ויצמד ישראל לבעל פעור" (כ"ה, ג), דרש ה' ממשה: "קח את כל ראשי העם והוקע אותם לה' נגד השמש וישב חרון אף ה' מישראל" (כ"ה, ד). ישנה עמימות מסוימת בנוגע לפירוש המילה "אותם". לפי הקריאה התחבירית הפשוטה של הפסוק, הדרישה היא להוקיע את ראשי העם, כלומר להרוג אותם בפומבי.⁵ כך למשל פירש אברבנאל:

והנכון בעיני הוא, שהאל יתברך בראותו הפשע הגדול הזה שנעשה בישראל בפרהסיא, וששרי העם ושוטריו לא היו מוחים בדבר ולא מוכיחים ומענישים את החטאים בנפשותם, אמר למשה, ראוי הוא לעשות על זה משפט גדול, לא לבד [= לא רק] לנצמדים לבעל פעור, אבל [= אלא] על כל שרי ישראל שנעשה בתוכם ולעיניהם ואין איש שם על לב. וכאילו בדרך עיצה אמר למשה: אם תרצה להציל את ישראל מן הכליה המוחלטת, קח את כל ראשי העם והוקע אותם לה' נגד השמש... וכאשר תעשה זה בשרים ישוב חרון אף ה' מישראל ולא יעניש ויכלה את כל העדה.⁶

אולם ניתן לפרש את הכינוי הרומז "אותם" לא כמוסב על "ראשי העם", אלא על החוטאים (שאמנם לא מוזכרים במשפט בפירושו). על פי זה, הוראת ה' היא לקחת את ראשי העם, ובעזרתם להוקיע את החוטאים.⁷

אפשרות הקריאה השנייה נוחה פחות מהקריאה הראשונה,⁸ ובכל זאת היא זו שמתממשת מיד בסיפור: משה אסף את 'שופטי העם' (שהם, ככל הנראה, "ראשי העם" שהוזכרו בצו ה'), וציווה אותם: "הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור" (כ"ה, ה).

העמימות שבהבנת דבר ה' נוטלת חלק חשוב בעיצוב הסיפור, מפני שגם אם קריאה אחת התממשה בפעולת משה הסמוכה לצו, הרי שלמעשה, גם המשמעות השנייה, זו הפשוטה יותר של צו ה' (להוקיע את ראשי העם, לפחות את אלו

5. סביר שהדבר קשור בעובדה שראשי העם היו בין החוטאים, וכפי שעולה מהמשך הסיפור, שלפחות חלקם היו מהיוזמים העיקריים של החטא (נשיא שבט שמעון). לחלופין, ייתכן שישנה אחריות בסיסית על המנהיגות, כלשונו של רש"י (בהקשר אחר בפרשתנו): "שכל סרחון הדור תלוי בגדולים, שיש כוח בידם למחות" (רש"י לבמדבר ל"א, ד).

סיפור הוקעה נוסף מופיע בשמ"ב כ"א, וגם שם מדובר על הוקעת בית המלוכה (בית שאול).
6. פירוש אברבנאל על התורה, במדבר כ"ה (ירושלים תשל"ט, עמ' קכז). גם בין החוקרים החדשים היו שאימצו קריאה זו, כמו למשל: M. Noth, *Numbers, OTL*, London 1968, p. 197; E.W. Davies, *Numbers, NCBC*, London 1995, p. 286.

7. וכך פירשו כאן רש"י, רשב"ם, ראב"ע ורמב"ן (תוך שהם מסתמכים על פעולת משה המתוארת בהמשך). גם קריאה זו אומצה על ידי חלק מן המפרשים המודרניים, כמו למשל: C.F. Keil, *Numbers, Biblical Commentary* (tr. by J. Martin), Edinburgh 1869, pp. 204-205.

8. T.R. Ashley, *Numbers, NICOT*, Michigan 1993, p. 517.

החוטאים), מתממשת בסיפור, בפעולת פינחס. הוא הרג את נשיא שבט שמעון ואת בתו של ראש בית אב במדיין (כ"ה, יד-טו), ובכך 'השיב את חרון אף ה'.' מכאן שמשה פירש את צו ה' אליו באופן מצמצם (והוקיע בעזרת ראשי העם), ואילו פינחס, ללא הוראה מפורשת שניתנה לו, פעל על פי המשמעות הפשוטה יותר של צו ה' (והוקיע את ראשי העם). אמנם, יש להדגיש שהכתוב אינו מציג את פינחס כמי ששמע את צו ה' ונתן לו משמעות אחרת מזו שניתנה לו על ידי משה. העמימות שבצו ה' נוטלת חלק בסיפור ללא מודעות הגיבורים אליה, ותפקידה להדגיש בפנינו את היחס בין פעולת פינחס הוולונטרית לצו ה' המקורי: גם זה שפעל באופן התנדבותי ללא שמיעת צו ה' (פינחס), מממש את רצון ה', ופועל למעשה על פי לשון הצו.⁹

בעל פעור וחטא העגל

כדי לברר עוד נקודה זו, ראוי להשוות את סיפורנו לחטא העגל.¹⁰ שני סיפורים אלו דומים במבנה הכולל שלהם:¹¹

9. הזיקה בין צו ה' למשה ומעשה פינחס בולטת באופן מיוחד אם נאמץ את ההצעה המבנית שהציע דאוגלס לסיפור (M. Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, New York 2002, p. 192):

מחציתו הראשונה של הסיפור: מחציתו השנייה של הסיפור:

- | | |
|---------------------------------|----------------------------------|
| א. ישראל מקריבים לבעל. | א. הריגת זמרי וכזבי. |
| ב. צו ה' להעניש את המנהיגים. | ב. פינחס הורג את נשיא שבט שמעון. |
| ג. משה מעביר את הציווי לשופטים. | ג. מגפה. |
| ד. העם בוכה. | ד. ברית כהונת עולם. |

למעשה מבנה זה אינו משכנע, אך על פי דבריו, צו ה' למשה מקביל למעשה פינחס (ב-10). היו שדנו בהשוואה זו, ראה: "צ מושקוביץ, **ספר במדבר**, דעת מקרא, ירושלים תשמ"ח, עמ' שיט; G.J. Wenham, *Numbers, TOTC*, Downers Grove 1981, p. 184; D.T. Olson, 'Negotiating Boundaries: The Old and New Generations and the Theology of Numbers', *Interpretation* 51, 1997, pp. 229-240.

11. מן ההיבט ההיסטורי יש לציין, כי שני סיפורים אלו התרחשו לאחר תיאור של השראת שכינה במחנה ישראל. במעמד הר סיני התגלות השכינה היא אחד מהמרכיבים היסודיים ביותר של המעמד ("ומראה כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל" – שמות כ"ד, ז), ובמידה מסוימת גם בסיפור הרקע לחטא בעל פעור – ברכות בלעם – נדמה כי עובדת היות השכינה בתוך מחנה ישראל היא הגורם המרכזי לאי-יכולתו של בלעם לקלל: "ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו. אל מוציאם ממצרים פְּתוּעַפֶּת רָאָם לו. כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל פְּעַת יַאֲמַר ליעקב ולישראל מה פֶּעַל אל" (במדבר כ"ג, כא-כג). הקריאה הפשוטה של פסוקים אלו קושרת אותם להקשר הסיפורי הרחב, ורואה בדברי בלעם הצטדקות (הנאמרת באוזני בלק) בנוגע לאי-יכולתו לקלל את עם ישראל. בלעם מסביר מדוע אין הנחש פועל על 'יעקב', ומדוע הקסם אינו פועל על 'ישראל'. הסברו הוא: "ה' אלהיו עמו", או בניסוח של סוף הפסוק: "כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל" – אין לעם זה צורך בקוסמים

צו ה' ויזמה אנושית: 'מבנה העומק' של במדבר כ"ה-ל"א

- א. אלו שני הסיפורים היחידים בתקופת המדבר שבהם מתוארים בני ישראל כחוטאים בחטא עבודה זרה,¹² ובשניהם הפולחן האלילי נקשר בפריצות מינית:¹³
1. **פריצות מינית** – בחטא העגל: "ויקמו לצחק" (שמות ל"ב, ו); בחטא בעל פעור: "ויחל העם לזנות אל בנות מואב" (במדבר כ"ה, א).
 2. **עבודה זרה, הבאה לידי ביטוי בהקרבת קרבנות ובאכילה** – בחטא העגל: "ויעלו עלת ויגשו שלמים וישב העם לאכל ושתו" (שמות ל"ב, ו); בחטא בעל פעור: "ותקראן לעם לזבחי אלהיהן ויאכל העם וישתחוו לאלהיהן" (במדבר כ"ה, ב).
- ב. מכאן, אין זה מפתיע שגם תגובת ה' דומה בשני האירועים הללו, ולשון "חרון אף" מופיעה בשניהם: "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם" (שמות ל"ב, י); "ויחר אף ה' בישראל" (במדבר כ"ה, ג). חרון האף בא לידי ביטוי בשני הסיפורים בצורת מגפה: "ויגף ה' את העם" (שמות ל"ב, לה) – "ויהיו המתים במגפה" (במדבר כ"ה, ט).
- ג. הזיקה שבין שני הסיפורים בולטת גם מבחינה לשונית, ודי להזכיר בהקשר זה את צו משה לשופטי ישראל: "הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור" (במדבר כ"ה, ה), צו המזכיר מאוד את דברי משה לאנשי שבט לוי לאחר חטא העגל: "והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרבו" (שמות ל"ב, כז). וכנגד העונש, הפעילות האנושית בשני הסיפורים מוגדרת כ'כפרה': "אולי אכפרה בעד חטאתכם" (שמות ל"ב, ל) – "ויכפר על בני ישראל" (במדבר כ"ה, יג).
- ד. אכן, גם שכר דומה ניתן ל'בעלי החרב' בשני הסיפורים, שהרי בעקבות העונש עובדי העגל על ידי שבט לוי, הם זכו למינוי הקשור בתחום המשכן ועבודת הקודש: "מלאו ידכם היום לה' כי איש בבנו ובאחיו ולתת עליכם היום ברכה" (שמות ל"ב, כט),¹⁴ ואף פינחס זכה למינוי הקשור לעבודת המשכן: "והיתה לו ובמנחשים, מפני שאלוהיהם שבקרבם יאמר להם 'מה הוא פעל'. והנה, כאנטיתזה גמורה לתיאור השלו והמשמח של השראת השכינה בקרב ישראל, חוטא ישראל בשני הסיפורים בחטא עבודה זרה!
12. "בין שני האירועים האלה [חטא העגל ובעל פעור – י"ג] חטא העם חטאים אחרים, אבל לא בעבודה זרה" (מושקוביץ, לעיל, הערה 10, עמ' שיט).
 13. פולחן אלילי המשתף פריצות מינית רווח במיוחד בעבודת הבעל הכנענית, וזהו הרי הפולחן שבו מדובר בחטא בעל פעור. ראה: A.S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen 1952; N.C. Habel, *Yahweh versus Baal: a Conflict of Religious Cultures*, New York 1964; B. Margalit, *A Matter of "Life and Death": A Study of the Baal-Mot Epic*, Neukirchen-Verlag 1980; M.S. Smith, 'Interpreting the Baal Cycle', *UF* 18, 1986, pp. 313-339; J. Day, 'Baal', *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 1, New York 1992, pp. 545-549.
 14. ובלשונו של רש"י שם: "אתם ההורגים אותם, בדבר זה תתחנכו להיות כהנים למקום". השווה גם לפירושו לשמות כ"ח, מא.

ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם תחת אשר קנא לאלהיו ויכפר על בני ישראל"
(במדבר כ"ה, יג).¹⁵

העמדת סיפור חטא העגל כרקע לחטא בעל פעור ולמעשה פינחס חושפת משמעויות נוספות במעשה בעל פעור. ראשית, מבחינה היסטורית, קשירת שני הסיפורים יוצרת מעגל ספרותי טרגי: בהר סיני, הציפיות הגבוהות מישראל, שבאו לידי ביטוי במעמד הר סיני, התרסקו נוכח מצב העם העגום. והנה, גם בערבות מואב, לאחר שחלפו כמעט ארבעים שנות נדודים, שוב הציפיות מישראל, שהפעם עלו לתודעתנו על ידי בלעם, מתרסקות נוכח מעשיו של העם.¹⁶

מעבר לכך, דומני שהזיקה שבין שני הסיפורים תורמת גם לעיצוב הדמויות הפועלות (או למצער, אלו שלא פעלו) בחטא בעל פעור. כיוון זה הודגש כבר על ידי חז"ל, בתארם את הדיאלוג שהתרחש בין פינחס למשה, לפני שלקח פינחס את הרומח: "וכתיב 'וירא פנחס בן אלעזר' מה ראה? אמר רב: ראה מעשה ונזכר הלכה; אמר לו: 'אחי אבי אבא, לא כך לימדתני **ברדתך מהר סיני**, הבועל את כותית קנאין פוגעין בו'" (סנהדרין פב ע"א). מדוע רב 'מתעקש', שמשה לימד את דין הקנאים דווקא בירידתו מהר סיני?

ייתכן שרב רומז לפעולת משה עם ירידתו מההר וראייתו את העגל. שם, ללא ציווי אלוהי, אסף משה את שבט לוי (שנעתרו לקריאה: "מי לה' אלי"), והרג את הנצמדים לעגל; שם, בקנאות משה לה', הוא ציווה את בני שבטו שייקחו "איש חרבו", ויהרגו את כל 'המצחקים' עם נשים. כעת, "ראה פינחס מעשה ונזכר הלכה", או בלשון אחר: הפנים את מה שלימד אותו מורה משה ברדתו מהר סיני, ולנוכח היצמדות ישראל לבעל פעור פרצה מלבו קנאותו לה', הוא לקח "רמח בידו", והרג את זמרי בן סלוא שהלך לצחק עם כזבי בת צור.¹⁷

הזיקה שבין שני הסיפורים מעלה אפוא ביקורת על אי תפקודו של משה בחטא בעל פעור: בעגל פעל משה באופן תקיף כנגד החוטאים, ואילו כאן הוא אינו פועל מעצמו כלל, ורק לאחר צו ה' (פס' ד) הוא אוסף את שופטי העם ודורש להרוג את "הנצמדים לבעל פעור". בסיפור זה ממלא פינחס את התפקיד של משה: הוא 'נכנס לנעליו', ובמידת הקנאה, ללא צו מפורש, הורג 'נשיא שבט בישראל'. כפי שראינו לעיל, פינחס במעשיו מימש למעשה את צו ה' שנמסר למשה.

15. וונהאם (לעיל, הערה 10, עמ' 84) הוסיף, שבשני הסיפורים פועלים ישראל בחוסר ידיעה: כשם שישראל לא היו מודעים למתרחש בראש הר סיני בעת שחטאו בעגל (שמות ל"ב, א), כך לא היו מודעים לברכות בלעם בעת שחטאו עם בנות מואב.
16. השווה למושקוביץ (לעיל, הערה 10), עמ' שיב, שיט.
17. זיקה זו מפורשת גם בדברי רש"י, ונשמעת כביקורת על משה: "והמה בכים – נתעלמה ממנו [= ממשה] הלכה, געו כולם בבכייה; בעגל עמד משה כנגד ששים רבוא, שנאמר 'ויטחן עד אשר דק' וגו', וכאן רפו ידיו" (רש"י לפסוק ו).

שלושה צמדים

מעשה פינחס מעלה אפוא על פני השטח את שאלת היחס שבין ההוראה מגבוה להתנדבות העצמית, או: היחס שבין הצו האלוהי והיזמה האנושית. דומה בעיניי, כי מתח זה הוא מאבני היסוד של הסיפור, והוא חלק מ'מבנה העומק' שלו, כך שהוא ממשיך ומלווה את המצוות המופיעות בסמיכות לסיפור פינחס וקוטעות בינו ובין סיפור המלחמה.

ברצוני להדגיש: כל פרשייה בפני עצמה אינה מבטאת דווקא את המתח שבין צו ה' והיזמה האנושית, אולם היחס הכללי שבין המצוות הנזכרות לאורך החטיבה, ממשיך ועוסק, ולו באופן מרומז, במתח הנידון. ניתן לחלק את שש הפרשיות הנזכרות לשלושה צמדים:

2-1. מפקד בני ישראל – בנות צלפחד.

4-3. ראיית הארץ של משה – מינוי יהושע.

6-5. קרבנות המועדים – נדרים ושבועות.

נראה כי לכל דרישה אלוהית המופיעה בחטיבה הנידונה ישנו 'נספח':

2-1: לאחר צו ה' לפקוד את בני ישראל (סעיף 1), התעוררה שאלת נחלת אדם שאין לו בנים, ושאלת ירושת בנות (הנספח: סעיף 2). אין ספק שבקשת בנות צלפחד לקבל את חלק אביהן בנחלת הארץ קשור באופן עמוק למפקד, העוסק בחלוקת הארץ למשפחות ("לאלה תחלק הארץ בנחלה" – כ"ו, נג). ואמנם, כבר במפקד מצוי 'רמז מטרים' לבואן של בנות צלפחד למשה, שכן בפירוט משפחות שבט מנשה נאמר: "וצלפחד בן חפר לא היו לו בנים כי אם בנות ושם בנות צלפחד מחלה ונעה חגלה מלכה ותרצה" (כ"ו, לג). אין שם הסבר לשם מה מובא נתון זה ומדוע נמנו שמותן של הבנות. סביר שזהו נתון מקדים שנועד לשם הבנת 'הנספח' – פנייתן של בנות צלפחד למשה והגשת הקובלנה שלהן.¹⁸

4-3: אין צורך לומר, שמינוי יהושע עולה כאן בשל אזכור מיתת משה. מאחר שמשה שומע שהוא עתיד 'להאסף אל עמיו' (סעיף 3), הוא מבקש שיוקם תחתיו מנהיג אחר (הנספח: סעיף 4),¹⁹ וכלשונו של רש"י: "להודיע שבחן של צדיקים, שכשנפטרי מן העולם מניחין צרכן ועוסקין בצרכי צבור" (פירושו לכ"ז, טו).

18. זוהי הקריאה המקובלת בקרב הפרשנים, ראה למשל: מושקוביץ (לעיל, הערה 10), עמ' שכז; אשלי (לעיל, הערה 8), עמ' 541; ליכט (לעיל, הערה 3), עמ' 61; מילגרום (לעיל, הערה 2), עמ' P.J. Budd, *Numbers, WBC*, New York 1984, p. 293; B.A. Levine, *Numbers 21-*; 250 .36, *AB*, New York 2000, pp. 231-232.

19. הקשר בין שתי פרשיות אלו כה הדוק, עד כי ישנם מפרשים שכלל לא חילקו ביניהן אלא ראו בהן מראש יחידה אחת. כך למשל, מושקוביץ (לעיל, הערה 10, עמ' שלט) כינה את כל הפרשה (יב-כג): "סמיכת יהושע", ואשלי (לעיל, הערה 8, עמ' 546) כינה אותה: "Joshua

5-6: יחס פרשת קרבנות המועדים (סעיף 5) לפרשת נדרי נשים (הנספח: סעיף 6), הוזכר כבר קודם לכן, וכאמור, כבר רשב"ם ורמב"ן עמדו עליו. אולם מעבר לקישור הלשוני שבין "לבד מנדריכם ונדבתיכם" (כ"ט, לט) עם "איש כי ידר נדר לה" (ל', ג), יש להעיר שגם מצד הנושא שתי הפרשיות קשורות. אחד המובנים היסודיים של 'נדר' הוא הקדשת קרבנות לגבוהה,²⁰ כך שבעוד פרק כ"ט עוסק בקרבנות ציבור שיש להם זמן קבוע, פרק ל' עוסק – לפחות מצד הנושא הכללי שלו – בקרבנות שהיחיד מנדב למשכן, וניתן לראות גם בו 'נספח' לציווי הציבורי הרחב.²¹ אם נבחן את היחס שבין כל אחת מן הפרשיות לפרשייה שמובאת כ'נספח' לה, הרי שהמתח בין הצו האלוהי והיזמה האנושית יעלה ושוב מול עינינו. אין כוונתי לומר רק שהקורא יכול להחיל את המתח הנידון על הכתוב, אלא שהפרשיות עצמן מעוצבות באופן שמעודד קריאה כזו.

2-1: מפקד בני ישראל – בנות צלפחד

צו ה' לפקוד את בני ישראל מפורש בכתוב (כ"ו, א-ב). מיד אחריו מובא 'סיפור משפטי': חקיקת החוק העוסק בירושת בנות, המשולב בסיפור על קובלנת בנות צלפחד. דגם כזה מצוי בעוד כמה מקומות בתורה, כדוגמת פסח שני (במדבר ט', ו-יד), דין מקלל (ויקרא כ"ד, ג), והמשך סיפור בנות צלפחד, לגבי הגבלת חופש נישואיהן של בנות יורשות (במדבר ל"ו).²² העובדה שחוק מסוים נאמר תוך כדי סיפור היא עובדה בעלת ערך ספרותי. כלומר, הסיפור העוטף את החוק תורם לעיצובו ולמגמתו.²³

גם המצווה על הפסח השני וגם חוק ירושת הבנות ראשיתם במקרה פרטי של אנשים שביקשו להיות חלק מכלל הציבור: "למה נִגְרַע לבלתי הקרב את קרבן ה'

named as Moses' successor. על פי גישה זו, דברי ה' למשה לעלות אל הר העברים ולראות את הארץ, אינם מובאים כאן אלא כמבוא וכהקדמה לעיקר הסיפור, שהוא מינוי יהושע. קשה לי לקבל קריאה זו, כפי שיובהר להלן.

20. ראה במיוחד ויקרא ז', טז.

21. "נדריים נעשו לרוב בקשר לקרבנות, ושניהם חולקים את אותו המונח: 'קרבן'. זהו, ככל הנראה, החוט הדק אשר קושר פרק זה עם שני קודמיו" (J. Sturdy, *Numbers, CBC*, Cambridge 1976, p. 209). דאוגלס (לעיל, הערה 9, עמ' 103, 108-109, 170) כלל שתי יחידות אלו ביחידה אחת.

22. מילגרם (לעיל, הערה 2, עמ' 230) טען שהיו רק ארבעה מקרים שבהם החוק נוסד לאור סיפור (נוסף על המקרים שהוזכרו למעלה הוא ציין את העונש על חילול שבת במדבר ט"ו). ויינגרין לעומתו הציע, שיש לראות את המקרים המפורשים בכתוב כדוגמות בלבד, ולמעשה היו חוקים נוספים שניתנו באופן זה. ראה: J. Weingreen, 'The Case of the Daughters of Zelophchad', *VT* 16, 1966, pp. 19-41.

23. ראה בהרחבה: M. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, 1995.

צו ה' ויזמה אנושית: 'מבנה העומק' של במדבר כ"ה-ל"א

במעדו בתוך בני ישראל" (במדבר ט', ז), שאלו האנשים שהיו טמאים לנפש אדם ולא יכלו להקריב את הפסח במועדו, ובדומה לכך התלוננו בנות צלפחד: "למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו" (כ"ז, ד). הדבר מדגיש את היזמה האנושית שהביאה 'לתיקון החוק' ולהכנסת שינויים בו (יש להדגיש: רק לאחר התגלות ה'). הזיקה בין יזמת בנות צלפחד לבין תיקון החוק עולה לא רק מן העלילה, אלא גם מתוך לשון הכתוב, שבו ניכרת הזיקה בין המקרה הפרטי של בנות צלפחד ובין החוק הכללי:

מקרה בנות צלפחד (כ"ז, ג-ז)	החוק הכללי (כ"ז, ח)
אָבִינוּ מֵת בַּמִּדְבָּר...	אִישׁ כִּי יָמוּת
וּבָנָיו לֹא הָיוּ לוֹ...	וּבֶן אֵין לוֹ
וְהֶעֱבַרְתָּ אֶת נַחֲלַת אָבִיהֶן	וְהֶעֱבַרְתָּם אֶת נַחֲלָתוֹ
לָהֶן.	לְבָתוֹ.

בהקבלה מלאה זו מדגיש הכתוב, שהחוק החדש שקבע ה' מבוסס על יזמתן של בנות צלפחד ועל דרישתן לנחלה.²⁴ עיצוב החוק כתגובה אלוהית למקרה פרטי מבליט את המתח שבין מפקד הנוחלים, שבא בציווי אלוהי, ובין 'התיקון לחוק הנוחלים' שבא בעקבות יזמה אנושית.

דומה שרצונה של התורה להדגיש את יזמת הבנות בא לידי ביטוי גם באזכור שמותן (פס' א).²⁵ יפה כתבה בעניין זה צפרירה בן ברק: "כבר משפט הפתיחה מציג את בנות צלפחד כדמויות הראשיות של הסיפור; הן הנושא, ומה שמודגש במיוחד – הן היוזמות. המשך הפסוק – הצגת ייחוסן ופירוט שמותיהן – מטיל את מלוא הכובד על ייחודן ועל משקלן בפרשה זו".²⁶ למעשה, גם השימוש באותו פועל בעמידת הבנות מול משה ("ותקרבנה בנות צלפחד... ותעמדה לפני משה" – פס' א-ב) ובעמידת משה מול ה' ("ויקרב משה את משפטן לפני ה'" – פס' ה), מעצב את התחושה שמשה אינו אלא המתווך, הממשיך את המגמה של בנות צלפחד, ונחשב דמות משנית ביחס לבנות עצמן.

האם ניתן למצוא סימוכין לכך שיזמת הבנות המתוארת כאן קשורה בדרך כלשהי ליזמתו של פינחס מול חטא בעל פעור? דומני שהתשובה חיובית, אם כי הדברים רמוזים ולא מפורשים.

24. צ' בן ברק, *ירושלם בנות ישראל ובמזרח הקדום*, ירושלים תשס"ד, עמ' 54.
25. באמת, בקשת הבנות הייתה: "למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו" (כ"ז, ד), כך שמתאים שהכתוב ידגיש את שמותן כסמל להמשכיות האב. על משמעות אזכור שם האב בסיפור ראה: דיויס (לעיל, הערה 6), עמ' 141-142; P.A. Bird, 'Israelite Religion and the Faith of Israel's Daughters', in: D. Jobling and others (eds.), *The Bible and the Politics of Exegesis*, Cleveland 1991, pp. 97-108.
26. בן ברק (לעיל, הערה 24), עמ' 36.

כאמור, הפועל 'קרב' נוטל חלק חשוב בסיפור הבנות, באשר הוא הפותח את הסיפור ('ותקרבנה'), והוא החותם את החלק הסיפורי ('ויקרב משה'). פועל זה נקשר אסוציאטיבית עם מעשהו של זמרי: "ויקרב אל אחיו את המדינית" (כ"ה, ו). קריאה אסוציאטיבית זו נשענת לא רק על דמיון הפועל שבשני הסיפורים, אלא גם על המרחב החברתי המתואר בשניהם. זמרי 'הקריב' אל אחיו את המדינית, "לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל" (כ"ה, ו), והנה גם בנות צלפחד פועלות מול קהל דומה: "ותעמדנה לפני משה... ולפני הנשיאם וכל העדה" (כ"ז, ב). ובנוסף לשני מרכיבים אלו, גם המרחב הגאוגרפי של שני הסיפורים זהה, שהרי פינחס קם מתוך העדה על רקע "והמה בכים פתח אהל מועד" (כ"ה, ו), ולאותו המקום הגיעו גם בנות צלפחד: "פתח אהל מועד" (כ"ז, ב).²⁷

העובדה ששני הסיפורים מתרחשים באופן פומבי וגלוי, סביב אוהל מועד, היא בעלת משמעות בשני הסיפורים. הדגשת הכתוב שמעשה זמרי נעשה באופן פומבי, לעין כול, הופכת את מעשהו מכניעה אישית ליצר למעשה מרידה עקרוני. במקביל, מעשהו של פינחס הוא מעשה קנאות המוקיע את החוטא "נגד השמש", באופן גלוי. באופן דומה, הקובלנה המשפטית של בנות צלפחד צריכה להיעשות באופן גלוי ופומבי, ולו לשם מניעת תלונות עתידיות של אלו שעתידיים להינזק מ'תיקון החוק'.²⁸

בכל אופן, בהקשר דיוננו, מתקיים שיתוף לשוני ותמטי בין שתי הפרשיות, מה שמעודד את קריאת האחת על רקע רעותה, ובהקשר הכללי של יזמה אנושית הפורצת לתודעה לצד הציווי האלוהי.

4-3: עליית משה להר העברים – מינוי יהושע

גם כאן נדמה שהכתוב מעודד, בכמה דרכים, שימת לב למתח שבין הצו האלוהי ובין יזמה אנושית, וגם כאן, היזמה האנושית מתקבלת בברכה, אם כי בהסתייגות רמוזה. מרכיב הציווי קשור כמו כן בדברי ה' למשה לעלות אל הר העברים, לראות את הארץ, ולמות "כאשר נאסף אהרן אחיך" (כ"ז, יג). הקישור הגלוי למות אהרן מצטרף לזיקות לשוניות נוספות, התורמות ליצירת זיקה לתמונה ההיא, שבה עלה אהרן להר ההר, בצו ה', למען "יאסף אהרן אל עמיו" (כ', כד). בשתי הפרשיות מודגשת סיבת מיתת הדמויות, ובאותה לשון: "על אשר מריתם את פי למי מריבה" (כ', כד) – "כאשר מריתם פי במדבר צן במריבת העדה... הם מי מריבת קדש" (כ"ז, יד).²⁹

27. על העובדה שחטא בעל פעור קשור באופן עמוק בנשים, וגם סיפורנו קשור בנשים, ראה בהמשך.

28. צודק גם אשלי: "זה היה המקום בו נפגש ה' עם אנשיו למשפט" (לעיל, הערה 8, עמ' 545).

29. לוין (לעיל, הערה 18), עמ' 352. הדגשה זו הובילה את רש"י (כ"ז, יד) לדון בזכותם של אהרן ומשה: "הם מי מריבת קדש – הם לבדם, אין בהם עוון אחר".

צו ה' ויזמה אנושית: 'מבנה העומק' של במדבר כ"ה-ל"א

הבלטת מיתת אהרן כרקע למיתת משה מעלה מיד את ההבדל הבולט שבין השתיים: בסיפור מיתת אהרן הצטווה משה לקחת אתו אל ההר גם את אלעזר – בנו של אהרן – ולהלבישו בבגדי הכהונה של אביו, ובכך לסמל את החלפת ההנהגה הכוהנית. לעומת זאת, בצו ה' למשה לעלות אל ההר אין כל אזכור בנוגע למחליפו. האם יהיה מחליף למשה בהנהגת העם? מיהו? כיצד יש למנותו? כל התמיהות הללו – המפורשות בעליית אהרן – אינן מופיעות כלל אצל משה.

אמנם, מיד אנו קוראים על יהושע, העתיד להחליף את משה, ומיד מפורט תהליך העברת ההנהגה ("וסמכת ידך עליו... ונתתה מהודך עליו"), אולם נתונים אלו באים רק בעקבות בקשת משה: "יפקד ה' אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה. אשר יצא לפניו ואשר יבא לפניו ואשר יוציאם ואשר יביאם ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רעה" (טז-ז). היו שאף הציעו, שבאמת מינוי יהושע חורג מהתכנון האלוהי, ולולא משה היה מבקש זאת, לא היה מתמנה מנהיג בשר ודם כמחליף למשה. על פי קריאה זו, יש לראות בפרשה שלפנינו פרשה 'אנטי מלוכנית': התכנון האידאלי הוא ש"עדת ה'" תישען על מלך מלכי המלכים, ולא על מלך בשר ודם.³⁰

גם מי שיטען שמינוי יהושע משתלב במהלך המקורי של ההנהגה בישראל, יצטרך להודות שעיצוב פרשייה זו אומר דרשני: יהושע עולה על הבמה הספרותית אך בשל בקשת משה למחליף. מבחינת נושא דיונו נתון זה הוא בעל ערך רב, מפני ששוב פורצת היזמה האנושית ו'מתקנת' את הצו האלוהי.

גם כאן נדמה שהכתוב עצמו רומז למתח הנזכר. בראש ובראשונה הדבר עולה מן הנוסח הפותח את בקשת משה למינוי מחליף, נוסח שנשמע בתחילה מוכר עד מאוד, אולם במבט שני מתגלית ההפתעה הגדולה שהוא נושא בקרבו: "וידבר משה אל ה' לאמר. יפקד ה'...". (כ"ז, טו-טז). אין צורך לומר, שלשון זו בנויה על הדגם הרגיל בתורה: "וידבר ה' אל משה לאמר",³¹ אלא שכאן התהפכו הדוברים: משה הוא המדבר אל ה'. לשון זו אינה מופיעה במקומות אחרים,³² ובמובן זה פתיחת הסיפור שלפנינו מהווה חריגה גדולה מדרך הלשון הרגילה.

שינוי זה מעודד את הקורא לשים לב להתהפכות היוצרות בסיפור: לא ה' הוא המצווה כאן את משה, אלא משה 'מצווה' את ה', או ליתר דיוק והגינות: מבקש מה', למנות מנהיג לעם ישראל. בלשונו של רבנו בחיי ב"ר אשר: "מפני גדולתו של משה,

30. ראה על כך: E. Assis, 'Divine Versus Human Leadership: An Examination of Joshua's Succession', *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, Boston 2004, pp. 25-42.

31. המופיע כמאה פעם בתורה!

32. אמנם לשון דומה נזכרת בשמות ו', יב ('וידבר משה לפני ה' לאמר'), ושוב בפסוקה המקבילה שם בפסוק ל ('ויאמר משה לפני ה'). אולם יש הבדל ברור בין 'וידבר אל' לבין 'וידבר לפני' – לשון המביעה כפיפות וכניעה.

כדי להקיש תלמיד לרב. וכמו שאמרו במדרש: דברתי עמך בדבור ואמירה: 'וידבר ה' אל משה לאמר', אף אתה דברת לפני בדבור ואמירה: 'וידבר משה אל ה' לאמר'.³³ מעבר לשתי הנקודות שהוזכרו: זו הנוגעת לעלילה (מינוי יהושע מוצג כתוצאה של בקשת משה) וזו הלשונית ('וידבר משה אל ה' לאמר'), נדמה שהמתח שבין הצו האלוהי ליזמה האנושית מודגש בכתוב בדרך נוספת, שמהווה גם סייג והגבלה לכוח היזמה האנושית שבסיפור.³⁴

בדברי משה לה' הוא ביקש למנות מנהיג: "אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם ואשר יוציאם ואשר יביאם" (כ"ז, יז). ביטויים אלו מכוונים בראש ובראשונה לתפקיד צבאי (יציאה למלחמה), כפי שנאמר למשל לגבי דוד: "ויסרהו שאול מעמו וישמהו לו שר אלף ויצא ויבא לפני העם... וכל ישראל ויהודה אהב את דוד כי הוא יוצא ויבא לפניהם" (שמ"א י"ח, יג, טז).³⁵

ואמנם, לאחר שנעתר ה' לבקשת משה, כשהוא מתאר את דרכי המינוי של יהושע, שוב נזכר ביטוי זה: "ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים לפני ה' על פיו יצאו ועל פיו יבאו הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה" (כ"ז, כא). לאור בקשת משה העומדת ברקע הפסוק, נדמה בתחילה שאמנם "על פיו" – של יהושע – "יצאו", ו"על פיו" – של יהושע – "יבאו". אולם כוונתו האמתית של הפסוק היא כמובן הפוכה: בני ישראל יצאו ויבואו על פי אלעזר הכהן השואל במשפט האורים, או במילים אחרות: על פי דבר ה' שבפי אלעזר הכהן. הכתוב מנוסח בכוונה בצורה מטעה, המדגישה את הפער בין ציפיית הקורא, שבני ישראל יצאו ויבואו על פי יהושע, לבין התוכן הממשי של הפסוק, שהם יצאו ויבואו על פי דבר ה'.³⁶ אין מדובר כאן במשחק מילים אסתטי בלבד, אלא בפער עמוק שקיים בין בקשת משה ובין היעדרות ה' אליה. ה' אמנם הקים מנהיג שיחליף את משה, אולם לא בדיוק על פי בקשתו: הגבלת סמכות ההנהגה בולטת כבר בתהליך מינוי המנהיג.³⁷

33. רבנו בחיי על במדבר כ"ז, טו. להרחבת הדיון בדוגמה זו ובתופעה באופן כללי, ראה: י' גרוסמן, 'שבירת מטבעות לשון בסיפור המקראי', *תרביץ* עז, תשס"ח, עמ' 23-44.

34. ייתכן שגם אופן מינויו של יהושע מושפע מנושא דיונינו, השווה: G.W. Coats, 'Legendary Motifs in the Moses Death Reports', *CBQ* 39, 1977, pp. 34-44; K. Mattingly, 'The Significance of Joshua's Reception of the Laying on of Hands in Numbers 27:12-23', *Andrews University Seminary Studies* 39, 2001, pp. 109-228.

35. סטורדי (לעיל, הערה 21), עמ' 197; אשלי (לעיל, הערה 8), עמ' 551.

36. הטעיה דומה מופיעה בתיאור אוריה החתי בשמ"ב י"א, יג: "ויצא בערב לשכב במשכבו עם עבדי אדניו". בתחילה סבור הקורא כי אוריה הלך לשכב 'במשכבו' שלו בביתו, ושתכנית דוד עלתה בידו, אולם מיד הוא עומד על טעותו עת הוא קורא – "עם עבדי אדניו" (M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington 1985, pp. 200-201).

37. ויפה העיר מרגליות על הביטוי "איש אשר רוח בר" – "ניתן לחשוב: רוח ה' – ולא היא: איש אשר רוח בו – ודווקא לא רוח ה'! שהרי על יהושע לא נאמר עד כה אפילו פעם אחת שרוח ה' הייתה עליו... גם בספר יהושע אין כל רמז שרוח ה' הייתה אי-פעם עליו, והוא גם לא

צו ה' ויזמה אנושית: 'מבנה העומק' של במדבר כ"ה-ל"א

מבחינתנו יש להעיר, שהיחס שבין הרצון האלוהי ובין היזמה האנושית מוצג כאן בדומה לאופן שבו הוצג בצמד הפרשיות הקודם. שם נעתר ה' ליזמת בנות צלפחד מזה, אולם הגביל את נישואיהן מזה (פרק ל"ו), וגם כאן, ה' נענה ליזמת משה, אולם הטיל בה סייגים וגבולות. המתח הנזכר לעיל, נרמז בדברי חז"ל במדרש במדבר רבה:

משל למה הדבר דומה, למלך שנשא אשה והיה לו שושבין. בכל זמן שהמלך כועס על אשתו, השושבין מפיס, ומתרצה המלך לאשתו. בא השושבין למות, התחיל מבקש מן המלך: בבקשה ממך תן דעתך על אשתך. אמר לו המלך: אם אתה מצונוני על אשתי, צוה את אשתי עלי, שתהא זהירה בכבודי. כביכול כך אמר לו הקב"ה: עד שאתה מצונוני עליהם 'פקד ה', צוה אותם שיהיו זריזין בכבודי, מה כתיב: 'צו את בני ישראל את קרבני לחמי', תחלה הסדיר להן הקרבנות.³⁸

6-5: קרבנות תמיד ומוסף – נדרים ושבועות

הרכיב הראשון בצמד זה, הציווי, בולט כבר בפתיחת פרשת הקרבנות: "צו את בני ישראל ואמרת אלהם את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי תשמרו להקריב לי במועדו" (כ"ח, ב). רמב"ן בפירושו התייחס לשאלת מיקום הפרשייה וכתב:

וטעם 'צו את בני ישראל ואמרת אלהם את קרבני לחמי', כי אחרי שאמר 'לאלה תחלק הארץ', צוה להשלים תורת הקרבנות שיעשו כן בארץ, כי במדבר לא הקריבו המוספים... ואע"פ שלא פירש כאן 'כי תבאו אל הארץ', כבר הזכירו בפרשת הנסכים, ורמז אליו בפרשה הראשונה במועדות.³⁹

לדבריו, פרשייה זו מכוונת לתקופה שלאחר כניסת העם לארץ ישראל, ועל כן היא מופיעה בחטיבה המוקדשת למפקד נוחלי הארץ ולנספחיו. אולם גישה זו, אף שהתקבלה בקרב פרשנים רבים, קשה בלשון הכתוב, שכן דווקא נתון זה: קיום הקרבנות רק לאחר הכניסה לארץ כנען, אינו נזכר בפרשתנו כלל. רמב"ן התייחס לנקודה זו, וטען שהדבר עולה בבירור מפרשיות קודמות, הקובעות שיש להקריב קרבנות מוסף דווקא בארץ ולא במדבר.⁴⁰ גם אם הצדק אתו, היינו מצפים שנתון זה ייכתב כאן בפירוש, שהרי רק בגללו הובאה כאן פרשת הקרבנות.

נקרא בשום מקום 'נביא' (מ' מרגליות, 'במדבר כ"ו-כ"ז – סמיכות פרשיות: מורשת משה', ספר גבריהו, חלק ב, ירושלים תשנ"א, עמ' 115. לפרשנות הפוכה ראה: 'רוזנסון, דברים במדבר: עיונים פרשניים בספר במדבר, ירושלים תשס"ד, עמ' 360-361).

38. במדבר רבה פרשה כא ב.

39. רמב"ן בפירושו לכ"ח, ב. דעתו התקבלה גם בקרב פרשנים מודרניים, כדוגמת מילגרומ (לעיל, הערה 2), עמ' 237.

40. ויקרא כ"ג, ט; במדבר ט"ו, ב.

בכל אופן, עקרון הצו האלוהי בולט כבר בפתיחת הפרשייה, עד שניתן לכנותה: 'קרבנות חובה של ציבור שיש להם זמן קבוע'.

כנגד רשימת קרבנות זו ישנה מערכת קרבנות אחרת, הבאה מתוך התנדבות אישית. חתימת הפרשה רומזת לקיומה של מערכת זו: "אלה תעשו לה' במועדיכם לבד מנדריכם ונדבתיכם לעלתיכם ולמנחתיכם ולנסכיכם ולשלמיכם" (כ"ט, לט). ואכן, מיד לאחר חתימה זו עוסק הכתוב בנדרי האדם מתוך יזמה חופשית: "איש כי ידר נדר לה'... לא יחל דברו ככל היצא מפיו יעשה" (ל', ג).⁴¹

בניגוד לצמדים הקודמים, שבהם היזמה האנושית באה לידי ביטוי בפריצה אנושית אל מול הצו האלוהי תוך ניסיון להשפיע עליו, כאן היזמה האנושית קשורה בעצם הדין: יש מקום ליזמה וולונטרית מול עולם הקודש; אדם יכול לבנות את מערכת יחסיו עם עולם הקדושה תוך התאמה לרצונו החופשי. כאן, מערכת הקרבנות הקבועה אינה ניצבת בסתירה ליזמה האנושית, אלא אדרבא, שני המרכיבים משלימים זה את זה.

האם הכתוב מעודד קריאה זו? האם אופן הכתיבה של פרשיית נדרי נשים מציבה את ההתנדבות מול הקרבנות הבאים בצו? דומני שהתשובה לכך היא חיובית. גם כאן כותרת היחידה מפתיעה: "וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל לאמר זה הדבר אשר צוה ה'" (ל', ב). כמה פרשנים העירו, שכותרת זו מסורבלת מעט, ולמעשה חל בה שינוי מהדפוס הרגיל: "וידבר ה' אל משה לאמר". כך שאל רשב"ם:

נשאלתי באניוב, בכרך לושדון, לפי הפשט היכן מצינו שום פרשה שמתחלת כן, שלא לאמר למעלה 'וידבר ה' אל משה לאמר איש כי ידור וגו'. והיאך מתחלת הפרשה בדבורו של משה שאין מפורש לו מפי הגבורה?⁴²

כפי שהעלה רשב"ם, בניגוד לדפוס הרגיל והצפוי, הכותרת אצלנו פותחת בדברי משה לראשי המטות, ורק מתוך דברי משה ניתן לראות שבעצם הוא מעביר את צו ה' ("זה הדבר אשר צוה ה'"). עובדה זו תיזכר שוב בפסוק החתימה של הדין: "אלה החקים אשר צוה ה' את משה בין איש לאשתו בין אב לבתו בנעריה בית אביה" (ל', יז). מה פשר שינוי הסגנון הקבוע? מדוע 'מהתל' הכתוב בלומד, עד שנדמה לו בתחילה שפרשה זו 'לא התפרשה לו מפי הגבורה', כלשון רשב"ם?

דומה כי גם כאן נועד השינוי לצקת אווירה של יזמה אישית לחוק אלוהי. מאחר שכל התשתית לנדירת נדרים או להחלת שבועות הוא הרצון החופשי של האדם, הרי

41. דאוגלס הציג זיקה מפתיעה בין שתי יחידות אלו: "החוק העוסק בנדרי נשים קשור בסדרת חוקי קרבנות החגים מאחר שבמקרא מוצג ה' כבעל של עם ישראל או כאביהם" (לעיל, הערה 9, עמ' 170). זוהי דרשה נאה, אך מסופקני אם זהו אמנם בסיס הקשר שבין הפרשיות.

42. פירושו לבמדבר ל', ב-ג. תמיהה זו הוזכרה אף אצל חלק מהפרשנים המודרניים, כדוגמת אשלי (לעיל, הערה 8), עמ' 576-577.

צו ה' ויזמה אנושית: 'מבנה העומק' של במדבר כ"ה-ל"א

שהתורה פותחת דיני מצווה זו תוך 'הסתרה' – לפחות בתחילה – של הצו האלוהי.⁴³ כמובן, מיד נזכרים סייגי המוטיבציה הדתית והיזמה האנושית, ואלו נאמרים מפי הגבורה, אולם עיצוב כותרת הפרשייה מקהה במעט התערבות זו.

המבנה הכללי

אם נסכם את כותרות הפרשיות שבהן עסקנו עד כה, ייווצר מבנה ערוך ומסודר, המדגיש את המתח שבין הצו האלוהי לבין ההתערבות האנושית המשפיעה על המהלכים. אמנם, לאחר כל התערבות בא צו אלוהי חדש, המסדיר את היזמה האנושית:

1. הצו – מפקד בני ישראל: וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן לֵאמֹר וַתִּקְרַבְנָה בָּנוֹת צִלְפַּחַד... וַתַּעֲמִדְנָה לִפְנֵי מֹשֶׁה (כ"ו, א).
2. הצו – עליית משה להר העברים: וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וַיִּדְבֹר מֹשֶׁה אֶל ה' לֵאמֹר וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה קַח לְךָ אֶת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון (שם, ו-ז).
3. הצו – קרבנות התלויים בזמן: וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. צו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַהֲתַעַרְבוּת – נדרים ושבועות: וַיִּדְבֹר מֹשֶׁה אֶל רֵאשֵׁי הַמַּטּוֹת לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר (כ"ח, א-ב).
- זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' (שם).

אולם עדיין יש לברר, מדוע נבחרו דווקא פרשיות אלו להביא לידי ביטוי את המתח הדתי שבין קבלתו של צו נתון ובין ניסיון לחדש בו דבר. דומני כי גם כאן עלינו לשוב לחטא בעל פעור ולמעשה פינחס, ולאור פרשייה זו לבחון את בחירת הפרשיות האלו דווקא.

מאחר שחטא בעל פעור הוא הסיפור האחרון בתורה שבו עם ישראל חטא ונענש במוות, מתאים מאוד לעסוק אחריו בנוחלי הארץ. כל הישראלים ששרדו את המגפה האחרונה שבבעל פעור יזכו לנחול את הארץ, ומכאן שכעת מתאים להזכיר את מפקד הנוחלים.⁴⁴

43. השווה לרוזנסון (לעיל, הערה 37), עמ' 374-375.

44. כפי שהציעו: אשלי (לעיל, הערה 8), עמ' 531; אולסון (לעיל, הערה 10), עמ' 232, 235; סטורדי (לעיל, הערה 21), עמ' 189. ראה גם בשיעורו של הרב מנחם ליבטאג לפרשת פינחס,

מעבר לכך, חטא בעל פעור ומעשה פינחס נשענים על שלושה מוטיבים מרכזיים:

1. שיתוף נשות מואב בחטא (ואולי גם נשות מדיין) בולט ביותר. הן מוצגות כאקטיביות בפיתוי ישראל: "ותקראן לעם לזבחי אלהיהן ויאכל העם וישתחוו לאלהיהן" (כ"ה, ב). מעבר לפועל "ותקראן", שוודאי יוצק אווירה של אקטיביות ויזמה מצד בנות מואב, גם את האל שאותו עבדו ישראל מכנה הכתוב בתחילה תוך זיקת שייכות לבנות מואב: "אלהיהן", ורק אחר כך מובא שמו המלא: "ויצמד ישראל לבעל פעור"⁴⁵. גם דרך תיאור זו מבליטה את מקומן של בנות מואב בחטא.⁴⁶
2. המאפיין העיקרי, נוסף לזנות, שנזכר בתיאור הפולחן האילי הוא הקרבת קרבנות לבעל וסעודה פולחנית: "ותקראן לעם לזבחי אלהיהן ויאכל העם וישתחוו לאלהיהן" (כ"ה, ב).
3. מעשה פינחס מצביע על מוקד שלישי בסיפור: ביקורת רמוזה על פעילותו של משה כמנהיג.

שלושת המאפיינים הללו חוזרים ובאים בשלושת צמדי הפרשיות הנזכרות: **הנשים** נוטלות חלק בשתי פרשיות המבטאות את היזמה האנושית: בתחילה (בנות צלפחד) ובסוף (נדרי נשים).⁴⁷ 'זבחי אלוהים' נידונים כמובן בפרק קרבנות המועדים, וכישלונו של משה כמנהיג נזכר בפירוש בפרשת ראיית הארץ ובפרשת מינוי יהושע שבאה בעקבותיה. כאן הדברים כה קשורים, עד כי נדמה שההיגד המבאר מדוע משה לא ייכנס לארץ: "כאשר מריתם פי... להקדישני במים לעיניהם" (כ"ז, יד), רומז – במקביל למשמעו המפורש, למי מריבה – גם לאי הקדשת ה' במעשה זמרי. באירוע זה, פינחס הוא שקידש את ה' לעיני כל ישראל, ואמנם הוא יזכה להיכנס לארץ, ובמובן מסוים הוא ייטול חלק בהנהגה שעתידה לקום.

בית המדרש הווירטואלי (VBM) של ישיבת הר עציון, שנת תשס"א.

45. "To begin with the Moabite god is not named, and then, without any earning, the name 'Baal of Peor' appears in the context of a quite unusual figure of speech" הערה 6, עמ' 195. ראה גם אצל אשלי (לעיל, הערה 8), עמ' 516-517; רוזנסון (לעיל, הערה 37), עמ' 330.
46. אמנם, פסוק א מבקש דווקא להטיל את האחריות על כתפי ישראל החוטאים: "וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב".
47. השווה ללוי (לעיל, הערה 18), עמ' 434. וכפי שסיון הדגיש: "The last chapters of the book of Numbers (XXV-XXXI) appear to bristle with women. From a mass of alluring Moabites to an aristocratic Midianite (Num. xxv), through the daughters of Zelophehad (Num. xxvii, xxxvi), to vow-taking Israelite daughters and wives (Num. xxx 4-17), and to Midianite virgins (Num. xxxi)". (H.Z. Sivan, 'The Rape of Cozbi [Numbers xxv]', VT 51, 2001, p. 69).

מלחמת מדיין

מאחר שחטיבת המצוות המפרידה בין הציווי 'לצרור את המדיינים' ובין קיום המלחמה מעוצבת לאור המתח שבין הצו האלוהי ליזמה האנושית, לא יהיה זה מפתיע למצוא מתח זה גם בתיאור מלחמת מדיין.

לאחר פירוט רב של אופן חלוקת השלל בקרב ישראל, ולאחר צו ה' המסדיר את תרומת הלוחמים משללם לכוהנים ואת תרומת העם משללו ללוויים, מתייצבים לפתע מפקדי הצבא הבכירים מול משה ומבקשים לתרום למשכן משללם, כהבעת תודה על כך ששום לוחם ישראלי לא נהרג בקרב. משה נעתר לבקשתם, נוטל את נדבתם ומניח אותה באוהל מועד, "זכרון לבני ישראל לפני ה'" (ל"א, מח-נד).

הכתוב מדגיש את היחס בין הנדבה הוולונטרית לבין התרומה המעוגנת בצו, באמצעות תיאור פעולת משה בשני המקרים באותו הפועל. בתחילה:

וַיִּקַּח מֹשֶׁה מִמִּחְצַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הָאֶחָז אֶחָד מִן הַחֲמִשִּׁים מִן הָאָדָם וּמִן הַגֵּהֶמָה וַיִּתֵּן אֹתָם לְלוּיִם שְׂמָרֵי מִשְׁמֶרֶת מִשְׁפַּחַת מִשְׁפַּחַת ה' כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה (ל"א, מז).

ולאחר נדבת המפקדים:

וַיִּקַּח מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶת הַזֹּהֵב מֵאֵת שְׂרֵי הָאֱלֹפִים וְהַמְאוֹת וַיָּבֵאוּ אֹתוֹ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד זָכְרוֹן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי ה' (שם, נד).⁴⁸

משה 'לקח' מתרומת השלל פעמיים, אולם בעוד הפעם הראשונה באה בצו ה', באה הפעם השנייה מתוך התנדבות הלוחמים. ובעוד – וייתכן רמוזה כאן גם אמירה ערכית – שהתרומה הבאה בצו ה' ניתנה ללוויים, זכתה התרומה שניתנה מתוך יזמה חופשית להיכנס לתוככי אוהל מועד, ושם נשארה כזיכרון לפני ה'.

עיצוב יזמת המפקדים מזכיר מאוד את היזמה האנושית הראשונה שפגשנו בחטיבת המצוות, זו של בנות צלפחד. הכתוב משתמש באותן הלשונות בתיאור שתי היזמות:

מפקדי הצבא	בנות צלפחד
וַיִּקְרְבוּ אֶל מֹשֶׁה הַפְּקָדִים אֲשֶׁר לְאֶלְפֵי הַצֶּבֶא	וַתִּקְרְבֵנָה בְּנוֹת צֶלְפָּחַד וַתַּעֲמִדְנָה לִפְנֵי מֹשֶׁה
וְלֹא נִפְקַד מִמֶּנּוּ אִישׁ	לְמָה יִגְרַע שֵׁם אֲבִינוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ
וַנִּקְרַב אֶת קִרְבָּנוּ ה'... לְכַפֵּר עַל נַפְשֵׁינוּ לִפְנֵי ה'	וַיִּקְרַב מֹשֶׁה אֶת מִשְׁפָּטָן לִפְנֵי ה'

יש מקום לדון גם בהבדלים היסודיים שבין שתי היזמות האנושיות המוצגות בשני הסיפורים, אולם ברצוני לעמוד – בהקשר דיוננו – דווקא על המשותף: לאחר צו אלוהי המסדיר חלוקת רכוש (נחלת הארץ או שלל המלחמה), 'קרבות לפני משה' שתי קבוצות המבקשות לשנות דבר מה באופן החלוקה. שתי היזמות הללו

48. גות (לעיל, הערה 6, עמ' 232) טען, שפסוקים מח-נד לא נראים שייכים למה שיקרה או למה שקרה. כפי שניתן להיווכח, פסוקים אלו קשורים באופן עמוק למבנה החטיבה כולה.

מתקבלות בברכה, והחוק שניתן בתחילה משנה מעט את פניו נוכח הבקשה האנושית.⁴⁹

חתימה

כל דיון במגמות הכתוב לאור 'סמיכות פרשיות' הולך על חבל דק. לעתים, הסמיכות כשלעצמה אינה נושאת בחובה מסר כלשהו, והכתוב מביא את הפרשיות כסדר התרחשותן (במקרה שלפנינו למשל טען ראב"ע, שצו ה' על אודות נדרי נשים נאמר למשה – היסטורית – בנקודה זו, ועל כן דינים אלו מופיעים דווקא כאן).⁵⁰ אולם, ישנם מקומות שבהם סדר הפרשיות נראה תמוה, וסמיכותן זו לזו אינה ברורה מאליה. במקומות אלו ישנה לעתים מגמה כוללת, שדרכה ניתן להאיר את כל הפרשיות, ובשל כך הן מופיעות זו לצד זו.⁵¹

בדוגמה שנידונה לעיל, המצוות מסודרות כך שיביעו את המתח העמוק הקיים בתודעתו של עובד ה', בין היענות מלאה לצו ה' – יהא הצו אשר יהא – ובין מעורבות אישית, המושתתת על התנדבות ועל רצון לקיים דיאלוג עם מלך מלכי המלכים.

בחלק מן הצמדים שנזכרו ניכר המתח שבין שתי המגמות הללו, ובחלקם נדמה היה כי הם משלימים זה את זה, ואדרבא, זכו מפקדי הצבא – שהתנדבו מתוך יזמה פרטית – שתרומתם תיזכר לדורות באוהל מועד, מה שלא זכו מרימי התרומה על פי חוק.

49. ההבדל גם הוא בולט ביותר: בנות צלפחד מבקשות לקבל נחלה, כדי שמקום אביהם לא יחסר מתוך משפחתו, ואילו מפקדי הצבא מבקשים לתת משללם, כתודה על כך שאף לא אחד מחייליהם נפגע בקרבות. ממילא, בסיפור בנות צלפחד משה 'מקריב' את 'משפטן', ואילו בסיפור מלחמת מדין משה 'מקריב' את 'קרבנם'.

50. ראב"ע על ל', ב: "לפי דעתי שזאת הפרשה היתה אחר מלחמת מדין, על כן היא אחריה".

51. לדיונים מקבילים, ראה: D.P. Y. Zakovitch, 'Juxtaposition in the Abraham Cycle', in: D.P. Wright and others (eds.), *Pomegranates and Golden Bells*, Winona Lake 1995, pp. 509-524; J.P. Nel, 'Juxtaposition and logic in the wisdom saying', *JNSL* 24, 1998, pp. 115-127; D.T. Olson, 'How does Deuteronomy do Theology? Literary Juxtaposition and Paradox in the New Moab Covenant in Deuteronomy 29-32', in: B.A. Strawn and N.R. Bowen (eds.), *A God So Near*, Winona Lake 2003, pp. 201-213.