

יחידה ה: תחילת המסע (ט, טו - י, לו)

סקירה כללית ומבנה

סיפור תחילת המסע מוצג בצורה מורכבת מעט, וכולל כמה וכמה עניינים. את המבנה הכללי ניתן להציג בצורה הבאה: 1. הסימנים לנסיעה ולחניה (ט, טו-כג). 2. פרשת החצוצרות (י, א-י). 3. הנסיעה בעשרים לחודש השני וסדר הנסיעה (י, א-כח). 4. פרשת חובב בן רעואל (י, כט-לד). 5. תפילת משה בנסוע הארון ובנוחו (י, לה-לו). מה הכוונה ב'הצגה מורכבת מעט'! ההפרדה בין החלקים ברורה מאוד, אולם, לבד מעצם זיקתם הברורה לענייני המסע, קשה להצביע על הגיון ברור החורז את הפרשיות הללו דווקא למבנה המאורגן והמסודר באופן הזה. לכאורה, ניתן בנקל להרהר אודות מבנה הגיוני אחר - פתיחה בנסיעה הראשונה שלה מצפים מן הסתם כל העוסקים בספר במדבר כבר מן המפקד, ורק אחר כך הסבר על דרכי ההתנהלות של 'מסעות' מן הראשון ואילך. דומה, כי המבנה שלפנינו חותר להבליט את 'יום הקמת המשכן', וממילא את המשכן, שהוא הוא המוקד לכל ההתרחשויות בספר, מסעות וחניות גם יחד. ולא זו בלבד, אם המשכן מציג את היסודי הנכון של הספר - סדר הכרוך במפקד וארגון המחנה, הרי נוכחותו העצמאית של הארון בחלק האחרון של יחידה זו מציעה סדר אחר. לפי זה, המבנה מבוסס בעיקרו על ניגודיות של התחלה וסוף - משכן מאורגן ומסודר מול ארון 'עצמאי'. פרטי הדברים יידונו בהמשך.

ביום הקים את המשכן

סיפור המסע פותח ביום הקמת המשכן:

"וביום הקים את המשכן לאהל העדת ובערב יהיה על המשכן כמראה אש עד בקר" (ט, טו).

הפתיחה המדגישה את המועד - 'וביום הקים את המשכן' (לפי ספר שמות: "בחדש הראשון בשנה השנית" שמות מ, יז), מהווה נקודת התחלה למסע, כשמבחינת גורם הזמן יש כאן אולי גרירה אחר 'החודש הראשון' של היחידה הקודמת (יחידה ד) הפותח את ענייני פסח שני; ובמובן זה לפנינו סטייה ממערכת הזמנים של הספר הפותחת "באחד לחדש השני בשנה השנית" (א, א). אם כן, מדובר במאורעות שקדמו במעט לאלו הנידונים בתחילת ספרנו, הקובעים את סדר הזמנים שלו. במקרה הנידון מדובר בוודאי על הצגת המועד כרקע למסע, אך אין כאן ציון ישיר של זמן כדרכו של ספרנו במקומות אחרים; ודאי שלא התייחסות ישירה למועד בשנה כדרכו של ספר שמות. זאת ועוד, יש עניין בהצגת הקמת המשכן באמצעות ציון זמן כשהשימוש בפועל נעשה על דרך המקור - 'הקים', ולא בפועל המציין עבר רחוק או קרוב ('הקימו', 'ויקימו'), או כל אפשרות אחרת (למשל פתיחה ב'ויהי...'). השימוש במקור מטשטש קמעה את הדגשת הזמן, ומסב את תשומת הלב לפעולה - ההקמה. היא העיקר!

בפשטות, דומה כי עצם הדגשת המשכן בפסוקנו פועלת להבלטתו - המשכן הוא העומד בספרנו מול המדבר על סמליותו הכאוטית-פראית - פורעת הסדר (יחידה א, דיון מסכם). כביכול, אם יש צורך ברקע דתי לנדודים ולמסע, הרי זה המשכן, שעובדת הקמתו מצוינת בפתיחה ליחידה, ולא ההר שמשמעותו הדתית כה שונה (שם). יש ליכור כי מסע ונדודים היו גם קודם להקמת המשכן, אך ההקמה של המשכן היא הרקע החשוב, משום שכאן זה מסע מסוג אחר! כדי לחדד נקודה זו נזכיר את הנאמר בחיבורנו אודות הפירוק (יחידה א). המשכן העומד במרכז המחנה, הוא המשכן המפורק לעת נדוד; המדגיש 'ביום הקים את המשכן', רומז לפיכך להקמתו וגם לפירוק. ההקמה והפירוק הם הבסיס ליסודי חשוב בספרנו, שיש עניין הבלטיטו כאן כבר בפתיחה, והוא ילבש משנה חשיבות בהמשך.

אשר לעיצוב הזמן, אומנם הדגש מושם כאן על ההקמה, אך בכל זאת מדובר 'ביום' - יום שקובע סדרים מסוימים שיאפיינו את המערכת בהמשך. והנה, מתברר שאין זה רק יום במובן הכללי של ספירת זמן - יום שעשוי להתפרש כיממה ומשרת בדרך כלל בספירה של ימים ובציון של מאורעות,¹ אלא יום במובן הצר של שעות אור. הפסוק קובע סדר מצבים מסוימים:

"וביום הקים את המשכן כסה הענן את המשכן לאהל העדת ובערב יהיה על המשכן כמראה אש עד בקר. כן יהיה תמיד הענן יכסנו ומראה אש לילה"
(ט, טו-טז).

כאן הסדר הוא של - יום, ערב, בוקר, לילה; מדובר ביום שעל רקע אורו יש מקום לפעולת הענן, יום שבא אחריו ערב, יום שבו פועלים - מקימים. בפשטות, זהו 'סדר' המעדיף את היום - אין זה הסדר הידוע של 'יהי ערב ויהי בוקר'.² והנה, ביום 'הענן כסה את המשכן ובערב עליו כמראה אש'.³ במובן זה מייצג המשכן סדר הפוך, פשוט אבל הפוך. הפוך במובן של הבלטת סדר השונה מסדר הבריאה, והפוך מבחינה זו שהוא 'מוציא מתוכו' החוצה משהו השונה מהותית מדרכו של עולם - ביום הענן מכסה ובלילה רואים אש. אחר כך יתברר שזה יהיה גם הרקע לסימן למסע. אך כרגע כל זה עומד בפני עצמו - סימון של הקדושה באמצעים המשנים את סדרו של עולם.

1 'יום' במקרא עשוי להתפרש כיממה או כשעות אור. לענייננו חשובה ההבחנה הראשונית ביניהם בפרק הבריאה: "ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה. ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" (בראשית א, ה). - 'לאור יום' במובן של שעות אור. מנגד, הספירה של הימים (יממות) בפרשה מתמצה בביטוי - 'יום אחד'.

2 בפשטות אנו מבינים - 'יהי ערב ויהי בוקר' כמצייני קדמות של ערב, ולו מבחינת סדר הכתיבה. כידוע ניתן לפרש את 'יהי ערב ויהי בוקר' על פי הפירוש המפורסם של רשב"ם ("...יהי ערב שהעריב יום ראשון ושיקע האור. ויהי בוקר' - בוקרו של לילה שעלה עמוד השחר הרי הושלם יום אחד מן הוי"ו ימים... ואחר כך התחיל יום שני..."), כמצייני יום קודם ללילה, ועדיין, יש כאן הבלטה ספרותית של 'ערב' תחילה!

3 בפירושו לפסוק, ליכט ציין בצדק כי בשמות (מ, מח) נאמר 'אש' ממש, ואילו כאן מתגלה ניסיון לרכך מעט את הנס.

הענן אומנם מצטייר מפסוקנו כמלווה קבוע של המשכן, אולם, עד כאן לא נזכר. בהיזכרו דווקא כאן ערב המסע מבצבצת תמיהה מסוימת. הנה, אם עד עכשיו התחושה הייתה של ארגון וסידור ברורים של הקדושה, עתה יש אי-בהירות. עד עתה, המחנה נראה כמו מפה מאורגנת ומסודרת. כל דבר נראה! עתה מתברר כי בחלק המהותי שבו, רואים 'ענן', לשון אחר - 'לא רואים!' ראו לציין כי בסוף ספר שמות הוזכר הענן המכסה, אך במבט כללי אל הפסוקים הדגש היה מעט שונה - הדגש הושם על פנים המשכן:

"ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן. ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד ה' מלא את המשכן. ובהעלות הענן מעל המשכן יסעו בני ישראל בכל מסעיהם. ואם לא יעלה הענן ולא יסעו עד יום העלות. כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם" (שמות מ, לד-לח).

בעיקרו התוכן דומה, אך כאמור הדגש כאן מושם על אי-יכולת הכניסה של משה. ואולי, ציור זה יוצר רקע להזמנתו בתחילת ספר ויקרא: "ויקרא ה' אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר", כלומר, רק אחרי שהתברר כי נבצר ממנו להיכנס בכוחו, ה' קרא לו. מכל מקום, לענייננו החשוב הוא שהפרט הפותח של אי-יכולתו להיכנס לא מופיע בספר במדבר המניח שהוא כן שמע את קול ה' מבין הכרובים (ז, פט). יחידה ג). דומה כי נגרר מזה גם אופן הצגת האש המופיעה בספרנו בפתיחת הקטע כשוות ערך לענן, ולא בצורה אנכית כבשמות; זאת משום שהעניין כאן בספר במדבר מוסב על הצבעה מסמנת על הקדושה. סימון זה צריך לתפוס ביום ובלילה!

באופן שסימונים אלו מנוסחים, ניכר כמובן דמיון ליציאת מצרים:

"ויהי הלך לפניו יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך ולילה בעמוד אש להאיר להם ללכת יומם ולילה. לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם" (שמות יג, כא-כב).

ברור שכאן הדגש פונקציונלי - סימון הדרך והארתה, אך בוודאי שיש כאן גם סימן להנהגת ה' הפועלת באופן הזה על ישראל ולא על מצרים. במובן זה של סימון מרחב הנהגת ה' המיוחדת, מתקרבים דגשי הפרשה בשמות לאלו של פרשתנו; אך שם מושם הדגש על הדינמי - התנועה, ובשלב זה במדבר מתמקד הכתוב במחנה העומד, הסטטי.

הענן והמסע

על רקע זה יימשך בירור מעמד הענן במדבר. עתה בא בפירוט ובהדגשות הציון של תנאי המסע. בהקשר זה מתברר כי הענן קובע זמן ומקום:

"ולפי העלות הענן מעל האהל ואחרי כן יסעו בני ישראל ובמקום אשר ישכן שם הענן שם יחנו בני ישראל" (ט, יז).

אחרי הצגת עיקרון זה המדגישה את המכני, את הפעולות, מובא העיקרון בצורה דתית מלאה: "על פי ה' יסעו בני ישראל ועל פי ה' יחנו..." (ט, יח). אם כן, זוהי הפתיחה

במדבר. לסדר הזה כמה ביטויים המודגשים היטב בפרשה - ראש לכול, הסימנים המוסיקליים הברורים. מדובר במערכת אותות ברורים לחלוטין, שניתן להפיקם באמצעות מיומנות מוסיקלית פשוטה:

"ואם באחת יתקעו ונועדו אליך הנשיאים ראשי אלפי ישראל. ותקעתם תרועה ונסעו המחנות החנים קדמה. ותקעתם תרועה שנית ונסעו המחנות החנים תימנה תרועה יתקעו למסעיהם. ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו" (י, ד-ז).

הסדר הזה מתחשב במעמד הנשיאים, גורם מוכר במערכת הלאומית של ספרנו: "ואם באחת יתקעו ונועדו אליך הנשיאים ראשי אלפי ישראל" (י, ד). ולא בהם בלבד, הוא ניכר גם בזיקתו למחנות; בהשוואה לדגם של תחילת הספר:

"ותקעתם תרועה ונסעו המחנות החנים קדמה. ותקעתם תרועה שנית ונסעו המחנות החנים תימנה..." (י, ד-ה).

הנה כי כן, הסדר כאן הוא הסדר הידוע של המסע, אך כאן נוסף כמסייע הפרט הטכני של התרועה.

ברצוננו לאפיין את מהותו של הסדר הזה. יש לומר, כי הוא משיג תכליות הקשורות בארגון המסע, ובכך הוא מבליט את הטכני והאנושי שבמסע, אך חשוב לציין כי הפעולה נעשית בידי הכוהנים: "ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצרות..." (י, ח). עניין זה איננו מתקשר לפעולות הרגילות של הכוהנים במשכן, והגייוני למדי כי זיקתו למשכן כללית מאוד (ההתכנסות הייתה - "אל פתח אוהל מועד" י, ג, וסביר להניח כי גם התקיעה הושמעה משם⁶ אך זה לא נכתב). אומנם ספרנו מכיר פעולות של כוהנים שבוצעו מחוץ למשכן, אך פעולות אלו היו קשורות בו⁷, ואילו כאן אין קשר ישיר. במובן מסוים זה מזכיר את 'ברכת כוהנים' שניוטרה' מקישור למקום (יחידה ג), ומהווה 'כלי' לפיזור' הקדושה. מה שעולה הוא אפוא כי החצרות בקולן יוצרות אפקט טכני, אך השייך לכוהן מכניס בטכני הזה ממד של קדושה, וזה אומר משהו על 'הסדר' הנידון. מקופל כאן היבט אנושי, אך הוא נעשה באופן שהקדושה מוחלת עליו. ואם בארגון האידיאלי-אוטופי של המחנה (יחידה א) הייתה הקדושה מרוכזת במקום, עתה הולך ונוצר הדגם הימפזרי אותה. ולא רק המפעילים מוסיפים קדושה, אפשר כי עצם השימוש בחצוצרה עומד כאן כעניין שנועד להכניס ממד של קדושה, משום שהכלי הטכני הרגיל למשימות כגון אלו היה השופר.⁸ מבחינה מוסיקלית, ההבדל בין

6 לא צוין במפורש היכן בוצעה פעולת התקיעה. נאמר: "והיו לך למקרא העדה... ותקעו בהן ונועדו אליך..." (י, ב-ג); ברור שהיא הייתה צריכה להיות אפקטיבית, ואין להוציא מכלל אפשרות שהתקיעה התבצעה מחוץ לאהל מועד.

7 דוגמאות: פרה אדומה, שותפות בהתארגנות לפרוק והרכבה, הפעילות של אהרון בנסיבות שונות.

8 השימוש בשופר כאמצעי הזעקה וארגון עולה בתיאורי מלחמות. למשל, בספרי שופטים ושמואל: "ויהי בבואו ויתקע בשופר בהר אפרים..." (שופטים ג, כז); "ורוח ה' לבשה את גדעון ויתקע בשופר..." (שופטים ו, לד); "וישאלו תקע בשופר בכל הארץ לאמר..." (שמואל א-א, יג).

חצוצרה לשופר איננו מהותי⁹, אך החצוצרה מיוחדת לדבר, ובניגוד לשופר הטבעי - יסודו בקרן ובצורתו הסופית אין הוא רחוק ממנה - כאן מדובר בחצוצרת המתכת, שבהתייחס לאופן העשייה: "כסף מקשה תעשה אתם..." (י, ב), עשויה להזכיר את כלי המשכן.

אם נבוא לסכם, בכל הקשור לתפקידן, ניתן אומנם לייחס לחצוצרות חשיבות טכנית הקשורה לעצם המסע, אם כי התלות בענן שנצפה מן הסתם היטב, מצמצמת חשיבות זו ברב או במעט. מבחינת המציאות האפשרית, מבט לענן עורר את הצורך לנסוע, ולא קול החצוצרה. הספר, מבחינתו, מסייע למגמת צמצום זו בהימנעותו מלציין את השימוש בהן בהמשך¹⁰ ובמיוחד בולט הדבר בפרשה הבאה - תחילת המסע (להלן), שבה מוזכר הענן בלבד, ומתקבל רושם ברור שהתנועה למסע מתבצעת על פיו. לשון אחר, הקורא את אותה הפרשה לבדה לא יחוש בכל צורך מיוחד בתוספת של כלי תרועה שסייעו להנחיית הענן. אשר על כן, אין אנו נוטים לראות את התפקיד של החצוצרות כסיוע טכני לענן, סיוע שמיועד לאוזניו של מי שכשל בראייתו, אלא כמעין ניגוד לו הבולט דווקא על רקע פלאיותו. רוצה לומר, בצד איזו חשיבות ממשית שיכולה להיות לחצוצרות, יש להן גם - ואולי בעיקר - תפקיד סמלי בולט כמחזירות סדר אנושי למערכת המחנה והמסע, שביסודה עומדת הקדושה והמדרג הכרוך בה (יחידה א); מול היעני' - סמל מובהק לנוכחות השכינה¹¹, החסר צורה מוגדרת, המזכיר את 'בני מינו' הקשורים בטבע ובאקלים¹², עומדות החצוצרות מעשי ידי אדם, שהשימוש בהן עונה לכללים כה ברורים. אולם, סדר פשוט זה הגלום בחצוצרות איננו חולין! יש בהפעלתו באמצעות הכהונה - ואולי גם בעצם השימוש בכלי - ממד של קדושה, אם כי זו אינה מוגבלת למקום דוגמת קדושת המשכן. להלן נראה כי תפקידן זה בולט על רקע נוכחותם של גורמים נוספים בהנחיה המצטרפים למערכת הזו.

משמעותן של החצוצרות יכולה לעלות בהקשר אחר לאור הפסוקית המסיימת: "...והיו לכם לחקת עולם לדורתכם" (י, ח). ניתן דעתנו, ההמשך המדבר על השימוש בחצוצרות לצורך המלחמה והשמחה מועמד כאן כעניין נפרד, המובא החל מהפסוק

9 שניהם כלי נשיפה, ומבחינת פעולתו והשפעתו של עמוד האוויר בתוכם יש ביניהם דמיון. ההבדלים יכולים לצמוח מגורמים טכניים הקשורים לצורת העיבוד וההבדלים בצורה הספציפית. אני מבקש להודות לחברי אורי אהרון על הסברים מאלפים רבים בנידון.

10 במלחמת מדין נאמר: "...וכלי הקדש וחצוצרות התרועה בידו" (לא, ו), אך אין זה לצורך המסע, אלא למלחמה כתכלית לדורות.

11 לענייננו חשובים תיאורי ההתגלות בספר שמות: "ויהי ביום השלשי בהית הבקר ויהי קלת וברקים וענן כבד על ההר..." (שמות יט, טז); "ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן... ויבא משה בתוך הענן..." (שמות כד, טז-יז).

12 במקרא ידוע גם השימוש בענן אקלימי שלעתים מתקשר להתגלות: "את קשתי נתתי בענן..." (בראשית ט, יב). תיאור סערה אקלימית הקשורה בעננים מופיע בתהילים: "...ישת חשך סתרו סביבותיו סָכְתו חשכת מים עבי שחקים. מננה גדו עביו עברו ברד וגחלי אש" (תהילים יח, יב-יג). דומה כי תיאור זה שהעבים עומדים בבסיסו, תיאור התגלות הוא.

הבא, בעקבות הדברים שנאמרו קודם על החצוצרות במדבר; אך הוא מתקשר היטב ליחוקת עולם' זו. אם כן, דומה כי הנוסח הזה בא ללמד כי הכתוב מספר כאן את 'קורותיה' של מצווה, עומד על שורשיה הקדומים ועל המשמעות שלה לדורות. חצוצרות המדבר נתפסות כאן כעין מצע לחצוצרות העתיד. ואפשר שדווקא הניסוח הזה: קודם, בחתימת פרשת חצוצרות המדבר, הקביעה העקרונית - 'יהיו לכם לחוקת עולם לדורותיכם', ורק אחר כך - יוכי תבואו מלחמה בארצכם...!', מדגיש את הקשר בין התפקיד הקדום, שלכאורה איבד את תוקפו לאחר המדבר, לבין התפקיד החדש המתקיים בכל עת. מבחינה זו פרשת החצוצרות נושאת תפקיד דומה לפרשות אחרות בספר במדבר המשרטטות מהלך של התפתחות ממצבים ייחודיים לספר למצבים בעתיד. טמון בכך ערך להמחשת התכנים והרעיונות המיוחדים למצבים של ספר במדבר בהשתלבם עם ערכי העתיד. מכל מקום, דומה כי העתיד וההווה (של הספר!) אינם מנותקים זה מזה. זולתי עצם השימוש בחצוצרות, ניתן לצפות לקשר רחב יותר בין הסדר של המדבר לזה של העתיד, אך קשר זה אינו פשוט. כפי שצינו, יש בכך ניסיון להבנות סדר נוסף על הקדושה; המשמעות: לא להישען רק על הענן - קיימת גם מעורבות של חצוצרות. אולם, התפקיד המהותי לדורות שונה מזה של המדבר. במדבר מצטייר כי מדובר בתכלית טכנית, כשכאמור הטכני הזה מתחבר לדגם סדר מסוים ברור וחד-משמעי. ובעתיד, כפי שמתואר בהמשך, השימוש בחצוצרות אינו כפוף לאיזה דגם קבוע המכתיב אופן שימוש מסוים.

חצוצרות וזיכרון

תכלית החצוצרות המוצגת בקטע זה נושאת אופי דתי מובהק המתקשר באופן ישיר למושג הזיכרון:

"...והרעתם בחצוצרות וזכרתם לפני ה' אלהיכם ונושעתם מאיביכם" (י, ט);
 "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם ותקעתם בחצוצרת על עלתיכם
 ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם..." (י, י).

ניתן דעתנו, השימוש בחצוצרות במלחמה ובשמחה מוצג באמצעות פעלים שונים - במלחמה - 'והרעותם', ובשמחה - 'ותקעתם', ואכן, בשינוי הנסיבות יש טעם להבדל הלשוני הזה; אך בכל זאת, התוצאה דומה - 'ונוזרתם לפני ה'', והיו לכם לזכרון לפני ה''. מה טיבו של הזיכרון הנידון כאן? ברור שניתן לפרש זאת כהכרעה של ה' לטובתם, כביכול, מתקיים כאן מעין משפט.¹³ וזה מעניין משום שתפיסה פשוטה תראה משפט שכזה ברגעים של מלחמה, כשהסכנה אורבת ויש מקום להכרעה במרומים מה יהיו תוצאות הקרב, ואילו כאן יש מקום לזיכרון גם בשמחה! נמצאנו למדים, כי גם בשמחתם נשפטים אדם ועם. מהו הקשר לחצוצרות? עבור האדם זה יכול לתת תחושה של צורך קבוע בתזכורת, שכן ככלות הכול שום דבר איננו ברור.

13 זה מזכיר את נח: 'ויזכר אלהים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה אשר אתו בתבה ויעבר אלהים רוח על הארץ וישכו המים' (בראשית ח, א). ויזכור - כדי לדונג לחיים.

הזכרה כיצד? בפועל הזיכרון יכול להיות קשור לאפקט המזכיר של הקול המזכיר; אך אם הזיכרון זיכרון של בני אדם הוא ואלהים הוא מכוון, אפשר שהזיכרון הוא גם הטקסט. רוצה לומר, לא רק הקול - קולן של החצוצרות - פועל להזכיר, אלא גם הסיפורי שלהן. כלומר, אין זו רק הזכרה של תפילה שאפשר שליוותה את התקיעה-תרועה¹⁴ ובעצם לא נזכרה בטקסט שלפנינו, אלא הזכרה של מה שכן נזכר בו, והוא 'הסיפור על החצוצרות'. יש כאן זכר לחצוצרות המדבר שהגיעו לתנועה לכינוס ולמסע, המונחל לעתיד. בעקיפין, באופן הזה, גם המדבר - זירת השמעת קול החצוצרות, הופך להיות חלק מן הזיכרון, ואנו נפגשים בדרך קצת צדדית זו עם הצורך לזכור את האירועים במדבר. המדבר העומד ברקע הופך להיות 'תרגילי' בזיכרון. וזאת לדעת, בקנה בתודעתנו, ניתן לראות את הזיכרון גם כסוג של סדר המארגן את חיי הפרט ברצף זמן שמעבר לקיומו הפיסי. מנקודת ראות סמלית, המדבר כהוויה סימבולית, הנמצא ברקע כל הזמן, עלול למחות את הזיכרון, משום שהוא משול לתווה ובהו (ראו: נספחים); ואולי משום שחיי הנדודים והקושי הרב בהישרדות הכרוך בצורת חיים זו אינם מטיבים עם הזיכרון. מכל מקום, בסמלים עסקינן, וברמת הניתוח הסמלי, המדבר מנוגד לחיי הקביעות המאפשרים ייצוב של הזיכרון. והנה, על רקע זה בולטת המגמה להציג את המדבר בתוך מערכת הזיכרון המקראי. לא רק שלא מחה את הזיכרון, אלא גם שולב בו, ובמובן זה, היטיב עמו.

סיומה של הפרשה: "...והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם" (י, י); המדגיש את 'אני ה' אלהיכם', מיוחד במינו בספר במדבר. ניסוח זה מוכר מפרשיות מסוימות בספר ויקרא.¹⁵ בדרך כלל מעדיף ספרנו את הניסוחים הקבועים של ביצוע,¹⁶ או שתיקה, דהיינו סיום ענייני ללא נוסחת סיום מסוימת. במקרה הנידון, ב'רמה' הסגנונית, יש כאן היגרות אחרי הסיום של המשפט הקודם - 'לפני אלהיכם'. אני ה' אלהיכם'. מבחינה רעיונית, ברי שיש כאן הבלטה של אלוהות ה', הנטענת במשמעות דתית על רקע מה שעשוי להצטייר כפולחן שגרת וטכני. מבחינה זו יש כאן שוני מסוים מספר ויקרא שבו מופיע היגדי 'אני ה' ו'אני ה' אלהיכם' במספר הקשרים מוגדרים, שבוטל ביניהם ההקשר החברתי. במובן זה, נוכחות ה' המובעת באמצעות - 'אני ה' אלהיכם' מתקשרת לעמדות חברתיות; נוכחות הנשגב שמנכיחה את השגב בהקשרים חברתיים שבחיצוניותם עלולים להיות רחוקים מאוד מכל שגב. יש בה בנכחות זו כדי לשוות משנה עוצמה ותוקף לערכים הדתיים ולהחילם במצבים

14 'התרועה זכר לנפשות לצעוק לשם' (אבן עזרא). ליכט: "'והיו לכם לזכרון - שתישמע תפילתכם" (א, עמי 154). לפי חז"ל התקיעה לוותה בשירת הלויים ויש לכך סמך במקרא, אך לא בפרשנות כי אם במקומות אחרים. כאן אין רמז לפעילות מילולית המלווה את השימוש בחצוצרות.

15 מוכרת הפתיחה לפרשת קדושים: "...קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם" (ויקרא יט, ב). 'אני ה' אלהיכם' בא בהמשך ישיר לקדוש. כלומר, מובנו 'קדוש אני' שהנני 'ה' אלהיכם'. זה ניסוח שונה במעט ממשפטי 'אני ה' אלהיכם' המשרתים כהיגד עצמאי, מכל מקום, זה פתח לדוגמאות רבות בהמשך.

16 דוגמאות לכך הוזכרו הרבה בספרנו, ראו במיוחד ביחידה א.

שבין אדם לחברו, שבהם נדמה לכאורה שהדברים מתנהלים במישור הארצי בין בני תמותה רגילים.¹⁷ בספר במדבר שהמחנה האוטופי עומד במרכזו, אין לכאורה בעיות חברתיות, וגם בהתייחסו לעתיד, אין הוא מדבר עליהם, ולכן קשה לשלב הסבר מעין זה במסכת ענייני הספר בכלל ובמקרה הנידון בפרט. יחד עם זאת, ראוי לתת את הדעת לניסוח הפונה ישירות לישראל המאפיין את פרשת החצוצרות - 'עשה לך... והיו לך... ותקעתם... והריעותם... ונזכרתם... ונושעתם... והיו לכם לזיכרון לפני ה' אלוהיכם' אני ה'. ניסוח זה בגוף שני - 'נוכח' מזכיר ניסוחים השונים מהסגנון הקוזואיסטי הרגיל המתאחד בשימוש בגוף שלישי (מבוא - הערות מקדימות). במיוחד בולטות כאן הפניות המצטיירות כאישיות - 'לך' ו'לכם', שבמבנה הזה יוצרות מעין סימטריה סגנונית - פתיחה ב'לך' וסיום ב'לכם'.¹⁸ צורת הפנייה הזו שונה מאוד מהתיאור, המשתמש בגוף שלישי, של המסעות - 'ואחרי כן יסעו בני ישראל... שם יחנו', והוא מזכיר פניות דומות ב'פרשת קדושים'. רצוננו לומר, במקרים רבים בפרשת קדושים מדובר על פנייה 'לך' - לשומע, בגוף שני, והסיום ב'אני ה'' יוצר העמדה של 'אתה' לעומת 'אני'.

עקרונית, ניתן לומר דברים דומים גם לגבי הפרשה הנידונה בספר במדבר (גם בפרשת ציצית [יחידה ט] מתגלה תופעה דומה - דיבור 'לכם' ואחר כך הדגשת 'אני ה' אלוהיכם'). מה עושה הדגשת 'אני' - 'אתה' זו לענייננו? ברמה הרעיונית דומה כי סגנון זה עשוי להוביל להפנמה אישית של עניין הזיכרון, הלא הוא המשפט לפני ה' שהוצע לעיל. נוכחות ה' השופטת מוצגת כאן בהקשר מיוחד הפונה במישרין לכל 'אתה' ו'אתם', ואמור להיות מוחש על ידו. כן מודגשת מאוד הפנייה האישית המכוונת אל כלל ישראל - הכול נשפטים, הכול עומדים ב'מצב המסוכן' שמחייב תקיעה בחצוצרות, ובכך עשוי להירקם דמיון מהותי לעניינים החברתיים של 'פרשת קדושים' בספר ויקרא.

תחילת המסע

הפתיחה לפרשת תחילת המסע מתנסחת באמצעות ציון זמן:

"ויהי בשנה השנית בחודש השני בעשרים בחודש נעלה הענן מעל משכן העדת" (י,א).

בכך הוצבה מסגרת הזמן של תחילת הספר (פרקים א-י). יחידות א-ה) בדייקנות מרבית בין תחילת החודש השני לעשרים בו. עם זאת, מכלל הן ניתן ללמוד הרבה על

17 דוגמאות מפרק יט בויקרא: "...לעני ולגר תעזב אתם אני ה' אלוהיכם" (ויקרא יט,ט); "לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלהיך אני ה'" (ויקרא יט,יד); "...לא תעמד על דם רעך אני ה'" (ויקרא יט,טז); "...ואהבת לרעך כמוך אני ה'" (ויקרא יט,יח); "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלהיך אני ה'" (ויקרא יט,לב); "...ואהבת לו כמוך כי גרים הייתם בארץ מצרים אני ה' אלוהיכם" (ויקרא יט,לד); "מאזני צדק אבני צדק אפת צדק והיון צדק יהיה לכם אני ה' אלוהיכם..." (ויקרא יט,לז).

18 רש"י בעקבות המדרש: "עשה לך - אתה עושה ומשתמש בהם ולא אחר". וניתן ללמוד שחצוצרות אלו לא היו לדורות (תנחומא, בהעלותך י; במדבר רבה טו).

הלא! התאריך כאן הוא של 'העלות הענן' המציין תחילת מסע, אולם, על רקע זה בולט היעדר ציון התאריכים של המסעות האחרים בספר. אפשר תמיד לנמק זאת בהנמקות טכניות-סגנוניות - כתיבת תאריכי המסעות הייתה הופכת את ספר במדבר ללוח זמנים אינסופי, ומשום שבאילוצים אלו אי-אפשר לכתוב את זמנו של כל מסע ומסע, מתמקדים בהכרח בראשון. משמעותי ככל שיהיה, זהו נימוק טכני! ברמה העקרונית הדברים מתחברים עם מה שנאמר קודם על מדיניות עקרונית של היעדר התייחסות ישירה לזמן, שאחד מביטוייה הקולעים הוא שינוי - מותר לומר קיצוני - במדיניות הטעמת הזמנים והתאריכים בחלקים הבאים של הספר, והדברים מגיעים כזכור עד להיעדר הכרזה מפורשת על שנת הארבעים (ראו: מבוא - הערות מקדימות, יחידה יב). מעבר לזאת, ניכרת כאן העדפה של הסדר הגיאוגרפי על סדר הזמנים. בפרשת מסעי יהיה ביטוי של סדר זה מלא - רשימת מקומות ללא זכר לזמנים. כאן, מייד, יתחיל הפירוט הגיאוגרפי בצורה פרטנית פחות. מכל מקום, ציון זמן כה מפורש דוגמת הפתיחה לפרשתנו לא יהיה עוד בהמשך. הדברים קשורים בנאמר לעיל על טיבה של הנחיית הענן ועל תפיסת גורם הזמן בספר, שלדעתנו, אומרת הרבה על תפיסת הזמן במקרא.

עוקבת לציון הזמן, ההתוויה של המרקם הגיאוגרפי:

"ויסעו בני ישראל למסעיהם ממדבר סיני וישכן הענן במדבר פארן" (י,ב).

מדבר סיני, מדבר פארן ואחר כך מדבר קדש, מסמנים מרכיב מרכזי במרקם הגיאוגרפי של הספר, כפי שילך ויתבאר להלן. מכל מקום, מה שעולה הוא כי בשלב זה משתמש הכתוב במסגרת של מדבריות כדי לעצב את הסביבה הנופית של המסע, שעל משמעותה הסמלית עמדנו לעיל פעמים הרבה (מבוא - הערות מקדימות, יחידה א), ורק אחר כך ידבר ב'שפת המקומות'. דומה כי לבד מהטעמת הסמליות המדברית העולה כאן שוב ושוב, יוצר עיצוב הסביבה באמצעות מדבריות הכנה לארץ העומדת ברקע. רוב קוראי ספר במדבר לדורותיהם, ידעו היטב כי ארצם שוכנת בסמוך למדבריות, והיטיבו להבין את מלוא הניגוד שבין הארץ הנושבת למדבר. המחנה קשור למדבר, והציפייה המרחפת מעל שורות ספרנו קשורה כמדומה לשאלה איך יתורגמו 'עקרונותיו' למציאות של הארץ הנושבת. פה ושם נרמז המעבר בין המציאות המדברית לארץ הנושבת, בעיקר בהקשר של המצוות ההולכות ומתפתחות במעבר בין המדבר לארץ (פסח שני [יחידה ד], חצוצרות לעיל), ועדיין מתבקש האופן שבו המהלכים המרכזיים של הספר יפגישו את העם עם הארץ העומדת בפתח. מפגש שכזה יצא לפועל בסיפור ה'מרגלים' (יחידה ח).

כאן עובר הכתוב לשרטוט של סדר המסע:

"ויסע דגל מחנה יהודה בראשונה לצבאתם ועל צבאו נחשון בן עמינדב..." (י,ד).

מכאן ואילך הולך סדר זה ומתפרט. בסדר המסע יש מקום לתת את הדעת לסדר השבטים, ולסדר המשכן המפורק וכליו. סדר השבטים והלוויים הוא כדלקמן: 'יהודה, יששכר, זבולון, בנקודה זו מוצגים הלוויים - גרשון ומררי, 'ראובן, שמעון, גד', וכאן

הלוויים בני 'קהתי', 'אפרים, מנשה, בנימין, דן, אשר, נפתלי'. זהו הסדר של השבטים והמחנות הידוע מפרק ב, וגם הנשיאים הנזכרים כאן (למרות שהכתוב איננו משתמש כאן בכינוי נשיא: מצוינים רק השמות!), הם הנשיאים הידועים. על משמעות אפשרית של סדר השבטים ראו הדיון לעיל בסדרי השבטים (מבוא - הערות מקדימות). בפשטות, הסדר הזה הוא סדר המסע, שהיה מתבצע אגב היערכות במחנות - 'מחנה יהודה, גרשון ומררי, מחנה ראובן, בני קהת, מחנה אפרים ומחנה דן'¹⁹. כללית, התמונה הזו ידועה בעיקרה מפרק ב (יחידה א), אך בכל הקשור בהתאמה למסע ממשי, דומה כי כאן היא משוכללת יותר. שימוש במונחים כמו 'מאסף', ותיאורים של פעולה ודינמיות מסוימת - 'והורד המשכן', 'והקימו את המשכן עד בואם', מאפיינים את התיאור כאן, ויוצרים אווירה של תנועה ופעלתנות.

גם סדר המשכן המפורק שונה. עניין זה דורש הרחבה. בפרק ב (יחידה א) המשכן המפורק נע במרכזו, כשהוא נישא על ידי הלוויים הממוקמים במרכז המחנה הנע: "ונסע אהל מועד מחנה הלויים בתוך המחנות..." (ב,יז). ואילו כאן, המשכן המפורק מחולק לשניים:

"ויסע דגל מחנה בני יהודה בראשנה... והורד המשכן ונסעו בני גרשון ומררי נשאי המשכן. ונסע דגל מחנה ראובן... ונסעו הקהתים נשאי המקדש והקימו את המשכן עד באם. ונסע דגל מחנה אפרים... ונסע דגל מחנה בני דן..." (י,יז-כז).

ניתן כמובן לומר כי 'בתוך המחנות' הכללי של פרק ב - שנאמר בטרם הפך עניין הנסיעה למעשי, כשהדגש הושם דווקא על המחנה החונה - הופך עתה למשהו מפורט, המלווה בירידה לפרטים המעניקים משמעות מעשית להצהרה הכללית הגלומה ב'בתוך המחנה'. ברוח זו ניתן לומר כי הדגש כאן מוסב על - 'והקימו את המשכן עד בואם', ומתבקש פער בזמן שיאפשר הקמה של מבנה משכן והכנסה מיידית של הכלים למשכן בנוי. אם כן, הצהרה עקרונית בפרק ב הופכת עתה למפרט טכני הנושא עמדה ערכית בדבר החשיבות של סדר בנייה מסוים.

נדגיש, הרעיון כי ראוי שהכלים המקודשים בפרט ועבודת ה' בכלל ימצאו דווקא במבנה סגור, רווח במקרא.²⁰ וניתן להעניק לו פשר בגין הצורך הבסיסי להרחיק את

19 זהו דגם 'הקורה' - טור עורפי, ולא דגם 'התיבה' היונק מהמצב של פרק ב. פרק ב מדגיש פחות את החניה, והנאמר 'כאשר יחנו כן יסעו' מדגיש סדר בלבד. מכל מקום, מכל הנאמר כאן עולה העדפה למובע בפרשתנו העוסקת במישרין בנסיעה.

20 דומה כי זהו הבסיס לקו חשוב בספר שמואל המציג מהלך ארוך טווח שבו נקודת המוצא היא המשכן הבנוי בשילה, עבור לחורבנו (על פי ירמיהו ז) הכרוך בנדודי הארון מאפק לשדה פלשתים. במצב זה הארון ממוקם באתר פתוח, וההמשך 'בשדה יהושע בית השמשי הוא כזה (שמואל-א ו,יד). בעתיה של המגיפה בבית שמש הועלה הארון אלי קרית יערים שם הוא שוכן ב'בית' (שמואל-א ז,א), ואכן הוקנתה לו בכך מידה של יציבות, הוצאתו משם כרוכה במכה נוספת בהיותו בגורן (מוכר את הישדה לעיל. שמואל-ב ו,ה), והוא מתייצב בבית - 'בית עובד אדום הגתי' (שמואל-ב ו,י). בהקשר זה חשוב רצונו של דוד לבנות בית, וגם שזה נבצר ממנו, בשעת מבחן במרד אבשלום, דוד מחליט שלא להוציאו מירושלים, ובכך מאפשר בעצם את התשתית לבניית הבית.

המקודש מן העין ולמנוע בכך זילות שלו, ובמקביל, להרבות שגב אגב התרחקות הקודש מן החול ויצירת חציצה 'בין לבין'. דומה כי גם ההתקרבות אל הקודש ברוח 'לראות פני ה' תרוסן ותעוגן בפרופורציות מתאימות, על הרקע המגמה הכללית לריחוק ולחציצה שיוצר המבנה הסגור. כאן יש לו לרעיון הסגירות האופפת את הקודש חשיבות רבה, ולהתייחסות למבנה הסגור ביטוי חריף משום שכללות הכול הפירוק בספרנו מתבקש ומחויב המציאות בגלל הנדודים; ולכן צריך להיעשות מאמץ מרבי כדי שבנסיבות הללו תהיה החשיפה של הכלים קצרה ככל שניתן. אך מן הצד השני, אין להשתחרר משאלת המתח בין סדר לאי-סדר המלווה את דיונו. לשיטתנו, הפירוק איננו רק בגדר הכרח בל יגונה; יש לו ערך עצמי כמלמד על צד של בעייתיות בכל הקשור לסדר הנוקשה והמקובע של המערכת המקודשת בספרנו. נמצאנו למדים, ניתן לדבר על הפרדה ואף חלוקה בין מיקומם של שני המרכיבים של המכלול של המשכן - העיסוק בנושא בפרק ב והדיון בפרשתנו. הפרדה זו - 'פירוק על גבי פירוק' - מדגישה עד מאוד את עצמיותו של המצב המפורק. דנו במשמעותו לעיל (יחידה א), וכאן הוא מובלט ביותר.

חובב בן רעואל

הפרשה העוסקת בחובב פותחת בהדגשת נסיעה:

"ויאמר משה לחבב בן רעואל המדיני חותן משה נסעים אנחנו אל המקום אשר אמר ה' אתו אתן לכם..." (י,כט).

אם כן, מהניסוח ויאמר... נוסעים! שלא קדם לו ציווי, מצטייר לכאורה שזוהי יוזמה של משה; למעשה, יוזמה בולטת ראשונה שלו המודגשת מאוד על רקע שפעת הציוויים שכוונו אליו והדגשות הציות להם. כאן אין ולו בדל של סימן שה' אמר לו לפנות לחובב. בשלב זה ניתן להבין את ההתפתחות הזו כהשתלשלות של עניין משפחתי המובלט בכוח הביטוי 'חותן משה', אך להלן יתברר שמקופל כאן עניין נוסף הכרוך בהובלת העם, ובחשיפתו באופן הזה יש כדי לעורר שאלה האם נכון להשתמש בו ללא ציווי ה'.

מדוע חותן משה כונה כאן חובב? ניתן לפרש זאת בדרכים שונות.²¹ מכל מקום, זה מדגיש את התמונה המיוחדת של ספר במדבר המשתמש בשמות שונים, כשגם אשתו של משה הנזכרת בפרק יב (להלן יחידה ז), לא זוכה בשם כבספר שמות, אלא בכינוי 'אישה כושית'. מבחינה זו מוצגת כאן תמונה משלימה לספר שמות. בספר שמות מוצג בואו:

"וישמע יתרו כהן מדין חותן משה... ויקח יתרו חותן משה את צפורה אשת משה... ויבא יתרו חותן משה ובניו ואשתו אל משה אל המדבר אשר הוא חנה שם הר האלהים" (שמות יח,א-ה).

21 יי שביב, עיון בתארייו של יתרו, בית מקרא, לה, תש"ן, עמ' 83-89. על האפשרות שזה אדם שונה ראו: ליכט, א, עמ' 162.

ספר שמות מקפיד להדגיש גם את עובדת חזרתו: "וישלח משה את חתנו וילך לו אל ארצו" (שמות יח, כז). מסתבר, הגם שהדבר קשה להוכחה, כי 'ארצו' זו לא הייתה רחוקה מהר סיני, שכן משה במרוצת נדודיו כרועה צאן יתרו הגיע אל הר האלהים בחורב (שמות ג, א). מנקודת הראות של הריאליה - ליתר דיוק השתקפותה הספרותית - ניתן אפוא לדבר על שוכנו של חותן משה בארצו שאליה שולח בספר שמות; כשבנסיבות אלו עדיין אפשריים יחסי הידברות עמו, שכן מדובר לכאורה במרחק סביר ביניהם. הדיבור הפתאומי 'ויאמר משה...' אל חובב אחרי ששולח, המובע בקטע זה, ללא פסוק המתאר שליחה להביאו, עשוי עקרונית להסתבר במציאות הגיאוגרפית הזו. לשון אחר, יתרו שולח, אך לא התנתק! לענייננו עולות כאן מספר נקודות, ובאחת מהן - פרשת שילוחיה של צפורה ופרשת האשה הכושית, נדון להלן (יחידה ז). בפרשה זו חשובים לנו ארצו של חובב והמדבר המדובר.

המדבר המדובר בספר שמות הוא אפוא מדבר סיני, שבסביבתו, ברדיוס מתקבל על הדעת, הייתה ככל הנראה ארצו של יתרו. בשלב זה בספר במדבר הולכת ונרקמת הפרידה ממדבר סיני, והשאלה לאן פניו של חובב מועדות צפה ועולה. חובב עונה: "ויאמר אליו לא אלך כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך" (י, ל). בכך הוא מחזק את הצד המשפחתי ואת הזיקה לשורשיו, שכן הוא מדבר על זיקתו למקומו ומולדתו - מקום החיים ומקום הלידה. יתירה מזו, יש בהיגד זה המתייחס ל'ארץ ומולדת' כדי לומר משהו על מצבו של עם ישראל. לכאורה, זה וזה הולכים לארצם, אך הביטוי 'מולדתי' לא נאמר בתורה במפורש לגבי זיקת עם ישראל ככלל אל ארץ ישראל! הוא נאמר ביחס לאברהם: "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך" (בראשית יב, א),²² ורק במקרה של יעקב - 'דור שלישי בארץ' - נאמר: "ויאמר ה' אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך" (בראשית לא, ג). אולם, אין ה'מולדתי' בשלב זה מאפיין של ישראל; בפנייה הראשונה של ה' אל משה נאמר:

"...ולהעלתו מן הארץ היא אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש אל מקום הכנעני והחתי והאמרי והפרזי והחוי והיבוסים" (שמות ג, ח).

אם כן, בניגוד לסדר העולם הטבעי שבו יש לו לאדם ארץ ומולדת - 'מולדתי' מקושרת למשמעות טריטוריאלית - ובפשטות אין הוא עוזבם, עומד עם ישראל מול ארץ מסוג אחר, ארץ המוגדרת בספר בראשית על ידי 'אשר אראך' - הראות וה'ראייה' המסורים בידי ה'.

22 וכן בדברי אברהם עצמו: "כי אל ארצי ואל מולדתי תלך..." (בראשית כד, ד); "ה' אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי ואשר דבר לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת..." (בראשית כד, ז). יש מן העניין שהעבד בדבריו למשפחת רבקה אומר: "אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי..." (בראשית כד, לז). אפשר שבחכמתו ביקש לרצות אותם בהדגישו את זיקתו של אברהם אליהם ולא לארץ, ואפשר שעבד אינו מסוגל לחוש את מושג המולדת במשמעותו הטריטוריאלית כשלעצמו ובמלוא עומקו. על תפיסת ה'מולדתי' ביחס ל'ארץ יעודה' ראו: א' שביד, מולדת וארץ יעודה, תל אביב 1979, עמ' 17-33.

במובן הנידון, זה מתקיים גם בספר במדבר, שכן הנחת יסוד המשוקעת בו היא שצריך להראות את הדרך לארץ. משה גם אינו מבטיח לחותנו ארץ חלופית משום שלמי שאמר 'ארצי ומולדתי' אין אפשרות לחילופין; הוא מסתפק בהדגשת ה'טוב'. בראשונה: "והטבנו לך כי ה' דבר טוב על ישראל" (י, כט), ובהמשך: "הטוב ההוא אשר ייטיב ה' עמנו והטבנו לך" (י, לב). בפשטות 'טוב' זה יכול לעטות משמעות גיאוגרפית ולהתבטא ב'ארץ הטובה' - כינויה הידוע של הארץ (ראו: יחידה ח), אך גם אם ה'טוב' הנידון יכול להתקשר ל'שטח', משה, בעקביות, אינו מזכיר 'ארץ' כי אם 'טוב' בלבד.

על רקע אווירה זו המשרה אי-בהירות מסוימת באשר למיקומו של ה'טוב', מזדקר הנימוק החדש של משה: "אל נא תעזב אתנו כי על כן ידעת חתנו במדבר והיית לנו לעינים" (י, לא). אומנם, ביאור זה של משה מגובה זכור גם בהבטחת ה'טוב' לחובב: "והיה כי תלך עמנו והיה הטוב ההוא אשר ייטיב ה' עמנו והטבנו לך" (י, לב), אך אין ניסוח זה מורה על דאגה פשוטה לגורלו של בן משפחה אהוב; המשאלה 'והיית לנו לעינים' מהווה ציר מרכזי בבקשה, והדאגה המקופלת מופנית לעם, ואולי גם למשה עצמו, ולא לחובב! לשון אחר, לא הטוב המיועד של חובב עומד כאן על הפרק, אלא עתיד טובו של העם, ואף של משה. נדמה שבפשטות, משה מודה כי הוא נזקק למורה דרך הבקי בדרכי המדבר. גם כאן ניתן להסביר זאת בצורך טכני כזה או אחר, שלא זכה לפתרון ראוי על ידי הענן, או בפשטות, בתחבולה שבאה כדי לרצותו כדי שייאות לילך עמו. ובכל זאת, יש בכך צד מפתיע, במיוחד לאור הסמיכות הישירה לפרשת הענן המכוון, שתוארה בהרחבה קודם לכן בלוויית הביטויים הרואים בה 'שמירה' של ציווי ה', ומעניקים לה בכך מעמד דתי מחייב. מאליה עולה השאלה: איזה מקום יש בכלל לשיקול דעת בענייני ניווט בנסיבות שבהן התלות בענן כה גדולה? וגם אם יש לכך איזה מקום, מדוע נאמרים הדברים בסמיכות כזו לפרשת הענן באופן הרוקם כמעט בהכרח ניגוד בין שתי דרכי ההנחיה. מובן ששאלת ארון ה' שתוצג להלן תרחיב את הבעיה המהותית הצפונה בכל המארג הזה. נדון בכך להלן.

כאמור, הטוב שהוצע לחובב לא פורש, אך באופן מעשי, בשל זיקתו ליתלך עמנו, ניתן להבינו כקשור לגורלו בארץ; אם כן, שאלת ההצטרפות של חובב לעם ישראל בהתנחלותו מעמידה כאן אתגר מעניין. לכאורה, בספרנו הכול נקבע על-פי 'בית אבותם', והנה, מופיע כאן גורם נוסף המפר את הסדר הנקבע בתוקף השתייכות אל השורשים. להלן (יחידה ו), ניתקל גם ב'יאספסוף' שאיננו נכלל במסגרת השושלתית המשתקפת במפקד. ועומדים לנגד עינינו אזכורי הגרים, שאומנם אמורים להתווסף בעתיד, אך רומזים באופן עקרוני גם על המצב במדבר. אם כן, נרקם כאן משהו נוסף - הרחבה של המסגרת, ולא-פחות מכך עימות עם סוג מסוים של סדר לאומי-חברתי האמור להנחות את חיי עם ישראל.

מעניין שאין מובאת תשובה של חובב להצעתו של משה; ניתן להבין שניאות לדבריו, ויש לכך ראיות מסוימות בספר שופטים.²³ אך דומה כי על רקע שתיקה זו, שבוודאי איננה משקפת התלהבות להצעת הטריטוריה החדשה, מובלט הנאמר לעיל - דבקותו בארצו ומולדתו, והרעיונות המוסקים מכך לגבי מצבו של עם ישראל בדרכו לארצו; רעיונות שתמציתם בצורך לבנות ארץ 'מולדת' לישראל בארצם היעודה.

ארון ה'

הפרשה הבאה כרוכה במצבו של ארון ה' ביחס לשניוויים ההולכים ונרקמים במסע ארצה:

"ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים וארון ברית ה' נסע לפניהם דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה" (י, לג).

הפתיחה ויסעו מזכירה את הנאמר לעיל - **'ויסעו'** בני ישראל למסעיהם ממדבר סיני וישכון הענן במדבר פארן; אלא שבפסוק הזה ברור לחלוטין שהענן הוא הגורם המנחה, ואילו כאן ה'ארון' שלפניהם. ברי שגם כאן כמו במקרים הקודם שבהם שותף גורם מנחה כזה או אחר בלי להתייחס לענן (החצוצרות, וההנחיה על ידי חובב), ניתן ליישב את הניגודיות שבין הציורים השונים בהיותם מתקיימים בהרמוניה זה בצדו של זה; אך אין זה מבטל את טענתנו העקרונית שהובעה לעיל כי הקרבה בטקסט והניתוק בתוכן (אין נאמר כי גורמים אלו פועלים בצוותא!), יוצרים תחושה של ניגודיות; במיוחד הארון על תפקיד ההובלה שלו, מצטייר כאן כגורם עצמאי למדי.

'לתור להם מנוחה' מתקשר לנאמר קודם בקשר לחובב - 'ידעת חנותנו במדבר: 'מנוחה' מול 'חנותנו', כשבשני המקרים הדברים אמורים באתר שבו החניה-מנוחה הזו תיטול חלק; והרי עניין ההנחיה וההובלה בכללותו אמור להתבצע על-פי 'שמירה' שפירושה היענות לרמזי הענן המוביל! יש כאן גם קשיים נוספים. ראשית, גורם הזמן במבנה המשפט - 'ויסעו...לתור'; יש כאן חזרה על 'שלושת ימים'. האם מדובר כאן על הקשרים שונים - המסע המדובר נמשך שלושת ימים והארון הקדים אותם בדרך שאורכה מהלך שלושת ימים; לכאורה, קשה לדבר על ארון שנמצא מהלך שלושה ימים לפניהם, שכן אין מי שיכול לראותו, ואין הוא יכול למלא תפקיד אפקטיבי בהנחיה; אלא אם כן נשער קיום מערכת שלמה של מקשרים בין העם לארון המרוחק, מה שנראה כמעט בלתי אפשרי. אם כך, ניתן לדבר על אותם שלושת ימים בהקשר שונה - בדרך בת שלושה ימים שנמשך המסע, נמצא הארון לפניהם (מרחקו לא נאמר, אך יש לשער שהוא מועט) לאורך אותם שלושת הימים. אולם, העמדה כזו של המציאות החבויה במשפט מצטיירת כחזרה מיותרת וטיבה לא ברור. אנו נוטים לראות כאפשרות סבירה שמדובר כאן ב**התרחקות** של הארון. 'שלושה ימים' הוא זמן רב-משמעות

23 "ובני קיני חתן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה מדבר יהודה אשר נגב ערד וילך וישב את העם" (שופטים א, טז); "וחבר הקיני נפרד מקין מבני חבב חתן משה ויט אהלו עד אלון בצעננים אשר את קדש" (שופטים ד, יא).

במקרא, ומציין ברגיל תהליכים ומהלכים מסוג מסוים.²⁴ כאן מנוצל פרק זמן זה כדי לציין ריחוק מרבי מן המחנה, מרחק שכמקובל באותם ימים נמדד באמצעות זמן - סדר גודל של ימים.²⁵ זהו מרחק משמעותי, ויש עניין לכתוב לציין הפרדה משמעותית 'בין... לבין...'²⁶

דומה בעינינו כי הכתוב ער למתח העמוק בין שיטת ההנחיה על-ידי ענן לבין המצב של ארון מדריך. ארון שנמצא במרחק כזה אכן בלתי ניתן לראייה, ויש להסתפק באשר למשמעות תפקידו כמוביל במשמעות הטכנית. נזכור כי בספר יהושע הארון המוביל נמצא במרחק קצר בהרבה:

"...כראתכם את ארון ברית ה' אלהיכם והכהנים הלויים נשאים אותו ואתם תסעו ממקומכם והלכתם אחריו. אך רחוק יהיה ביניכם ובינו כאלפים אמה במדה אל תקרבו אליו למען תדעו את הדרך אשר תלכו בה כי לא עברתם בדרך מתמול שלשום" (יהושע ג, ג-ד).

מצויר כאן מצב ברור לגמרי של הנחיה טכנית-גיאוגרפית על ידי ארון ברית ה'; מדובר על ראייה - 'כראתכם' והליכה אחריו והמרחק 'כאלפים אמה'²⁷ מאפשר לראותו. גם הבעיה מוגדרת באופן ברור - 'לא עברתם בדרך מתמול שלשום'. כל סממני ההנחיה הישירה האלו חסרים בספרנו! אנו נוטים אפוא לראות בתיאור הארון בספרנו הכרה במציאות מסוימת שנודעת לה חשיבות עקרונית, אך בפועל ההנחה היא שהענן הוא המוביל. בספר יהושע אין זכר לענן הניסי, מן הסתם בגין המעמד החדש של העם השוהה כבר בארצו, ולכן ההובלה של הארון הופכת למוגדרת יותר ולמוחשית יותר, קרי, טבעית יותר; בנסיבות אלו הארון הופך למוביל אפקטיבי. לפי זה נבין את שילוב הארון בפרשתנו כהצגת אנטיתזה לענן, אולי לא כל כך בפועל, שכן אין לו תפקיד ממשי, אך בכל הקשור לפוטנציאל הדתי הגלום בו הוא מייצג משהו שונה מהותית. ארון מעשה ידי אדם, נישא - יש לשער - בידי אדם, ובהיותו חלק - מרכזי ומהותי - של המשכן, מייצג את מערכת המשכן המאורגנת והמסודרת. ארון זה עומד מול ענן פלאי שאיש אינו יכול לזמנו ולא להשפיע על 'התנהגותו'.

24 מן הדוגמאות המפורסמות: "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחק" (בראשית כב, ד); "ויהי ביום השלישי בהית הבקר ויהי קלת וברקים וענן כבד על ההר וקל שפר הזק מאד..." (שמות יט, ז).

25 יש לכך דוגמאות רבות. נביא שתיים קיצוניות. אצל אליהו: "והוא הלך במדבר דרך יום..." (מלכים-א יט, ד). ובמסע המלכים בדרום מואב: "ויסבו דרך שבעת ימים..." (מלכים-ב ג, ט).

26 אבן עזרא המעלה אפשרות זו, גם שולל אותה: "...וי"א שהלכו מהלך שלושת ימים... והארון היה רחוק מהם דרך שלושת ימים וזה טעם וישכן הענן במדבר פארן ויפרשו ויסעו בראשונה כי על פי משה נסעו כי הענן נסע מיד, וזה לא יתכן כי משה לא יסור מהארון והעד ויהי בנסוע הארון ויאמר משה ובנחה יאמר...". השלילה איננה על רקע לשוני, אלא מתוך רצון לתאם את המצב הזה עם תפילת משה. נדון בכך להלן למעלה.

27 סדר הגודל שונה כמובן לחלוטין. כאן מדובר בסדר גודל של קילומטר שניים, וכאן בעשרות קילומטרים!

מה טיבו של הארון הנוסע? מי נושא אותו? בספרנו מוכר הליך אחר ברור מאוד של נסיעת הארון במהלך הנדודים, בצוותא עם הכלים האחרים, ונסיעתו מכתובה את נשיאתו. הליך זה מצטייר כשרוי בתבנית נוקשה וברורה, שבה שותפים כל מרכיביו של המשכן המפורק. בתבנית בסיסית זו הוא מכוסה, ומיקומו לפי הספר איננו מוביל, אלא ממוקם במרכז. לגבי הכיסוי, ניתן כמובן לומר שבניסוח המקוצר שלפנינו מוחבא גם כיסוי של הארון, ובכל זאת, כאן זה לא נאמר במפורש. גם היותו נישא על כתפי הקהתים כעולה מתחילת הספר יחד עם שאר הכלים (יחידה א), אינה עומדת בהכרח בסתירה למה שמתואר כאן; אך גם כאן, לדעתנו, יש הדגשה על משהו שונה לחלוטין, ולא בכדי ויתר הכתוב על סימני השיבוץ של הארון במסע הרגיל הידוע מתחילת הספר (יחידה א).

תן דעתך, הביטוי 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם' אינו חייב להתפרש כנוסע מעצמו בדרך פלאית,²⁸ ובכל זאת ויתר כאן הכתוב על ציון נושאו. משמע ביקש לשוות לארון מעמד השונה מזה העולה ממיקומו בהיררכיה הידועה מתחילת הספר, ובה בעת להנגידו לתיאור הענן. ההרגשה העשויה לעלות היא שכאן מוצג דגם אחר לגמרי. ידועה הפרשנות שהיו שני ארונות,²⁹ ולכאורה יש בכך כדי ליישב את הניגוד בין שני אופני נסיעת הארון - זה בפרשתנו וזה בתחילת הספר; אך כאן לא נרמז לכך דבר. ברור למדיי שיש כאן עיצוב סדר אחר המטה באופן בוטה את הסדר הקודם של הקדושה לכיוון אחר. אם קודם הצנעת הארון בשלב הפירוק היא העיקר, וזה מתקשר עם היותו חלק - חשוב ככל שיהיה, אך חלק - מן המערכת המקודשת, כאן יש צד של עצמאות בנוכחותו ובפעולתו. עצמאות שמשמעותה נוכחותו בעמדו בפני עצמו, מנותק ממשא (על השאלה איך זה מתיישב עם תפילת משה ויהי בנסועי נעמוד להלן³⁰), ומרוחק במרחק גדול שיש בו כדי להעצים את הקדושה התובעת ריחוק, ובה בעת, למנוע את ראייתו ובמובן זה גם את השימוש בו.

ניתוח זה מתקשר ליהר ה", הוא הר סיני, המוזכר כאן. עמדנו לעיל על היעדרו הכמעט-מלא מן הדין בספרנו, והסברנו זאת בייצגו דגם קדושה אחר הקשור בנוכחות ה' בטבע, בעוד שכאן ההתרכזות היא במשכן מעשה ידי אדם. חיבור זה שבפסוק בין הארון העצמאי לבין ההר, מחזק לדעתנו את התפיסה שמדובר כאן בדגם שונה. ארון עצמאי שאינו כבול למסגרת המשכן הבנוי והמפורק, המציבה כללים אינספור בדבר מצבו ונוכחותו, מתאים מבחינת הדגם למצב של (לכאורה) היעדר משכן המיוצג באופן המקורי על-ידי ההר.

28 גם פרשן רציונלי כליכט לא נרתע מאפשרות זו, וביאר: "ואפשר שנוסעיו חשו באיזה כוח רצון נובע ממנו ומדריכם" (א, עמ' 164).

29 "וארון ברית ה' נסע לפניהם דרך שלושת ימים - זה הארון היוצא עמהם למלחמה ובו שברי לוחות מונחים ומקדים לפניהם דרך שלושת ימים לתקן להם מקום חניה" (רש"י בעקבות המדרש). דגם זה המעניק פתרון טכני משכנע, מנוגד בעליל לפרשנותנו כאן.

30 וראה גם אבן עזרא לעיל הערה 26.

על רקע זה מתחברת ונשאת תפילת משה:

"ויהי בנסע הארון ויאמר משה קומה ה' ויפצו איביך וינסו משנאיך מפניך. ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל" (י, לה-לו).

דומה כי המצב העומד ביסוד תפילה זו ומה שמניעה הוא הארון העצמאי - עד כדי כך עצמאי שקודם תואר כשהוא בלי משה, ועתה האפקט הראשון של התפילה, בטרם תעלה משמעותה הרעיונית, הוא קישורו למשה!³¹ הצורך בתפילה משקף את הצורך להחזיר את הארון 'הבודד' לאיזושהי תבנית. גם אם יש ערך ומשמעות לארון מנותק מהקשרו במשכן, חייב הוא להיות מובנה ב'סדר' אחר - שיקשרו לעולם הדתי של התפילה וההנהגה.

מעבר לכך נגזר ממצב זה החשש המסוים מפני 'כוחו' של הארון העצמאי. מוטיב זה בלט בכמה פרשות מקראיות,³² וכאן, בנקודת זמן כה משמעותית - 'בנסוע הארון', מועתקת תשומת הלב מהארון הנוסע, אל מי שעומד מ'אחוריו'. התפילה היא העושה זאת! לפי הדרך שמשמה מתייחס לארון, הארון מעורר בעצם לתפילה, כביכול, לא בטוח שהארון עצמו יעזור בלא התפילה. זאת ועוד, החיבור תפילה-אמירה ו'ארון' קובע משמעות משלו; המשכן - עומד על תלו כמו גם מפורק - נקשר בעיקר לקורבנות, והארון המעורר לתפילה יוצר תחושת שונות מהותית בתפקוד הדתי, המתקשרת להבדל בין שני המצבים, הנסקר כאן.

אם נחזור לענן העומד ברקע, ברור שהענן עורר ל'שמירה' בלבד. הענן מעורר אולי לפעילות פיסית במהותה בכל הקשור ליציאה למסע, אך מנקודת ראות דתית, זו ראויה לאפיון 'שמירה', וזהו אכן הביטוי שהתורה השתמשה בו. מדרכו של עולם, שמירה הינה פסיבית; ואין לנו אלא לשער כי מנקודת ראות חינוכית באה פרשת הארון כדי להוסיף את הנופך הפעיל למערכת ההנהגות הכללית של האדם במדבר כדי לכוון לאיזון הדרוש.

דוק, משה קשור בארון ה' במצבו הפנימי-אינטימי ביותר, עת שמע משה את 'הקול מדבר מעל לכפורת' (ז, פט. יחידה ג); משה הוא המגיב בתפילה לתנועתו במצבו החיצוני ביותר - 'בנסועו'. כאן 'הקול נשמע מ...', וכאן משה הוא המשמיע. מצבים הפכיים אלו אומרים משהו על יחסי האדם עם הארון, המפקיעים את הארון ממיקומו במרכז הקודש - נעלם מעין אדם ועם. אם כי היישום של עיקרון זה לדורות איננו פשוט.

גורמי ההנחיה במסע

בסיכום ניתן לומר כי מבנה הפרק שלפנינו מציג תפיסה מורכבת של הובלה והנחיה - על ידי ענן המייצג את הקדושה הנסתרת, בצד שתי גישות נוספות - מורה דרך מבני

31 הסברנו הפוך לאבן עזרא בהערה 26, החותר להרמוניזציה בפירוש הסוגייה בכללותה.

32 בולטת במיוחד פרשת קרב אפק: "...נקחה אלינו משלה את ארון ברית ה' ויבא בקרבנו וישענו מכף איבנו... וידעו כי ארון ה' בא אל המחנה. ויראו הפלשתים כי אמרו בא אלהים אל המחנה..." (שמואל א ד, ג-ז).

המדבר והארון. מבחינה טכנית אפשר ליצור איזושהי הכלאה ביניהם, אך אנו לא באים לברר את העובדות - איך בפועל נוהלו עניני המסע, אלא את ההשקפות העולות מצורות ההנחיה השונות וזיקתן אהדדי. עקרונית, ניתן לראות בריבוי זה הכנה לקראת הכניסה לארץ ישראל, שבשלב זה של הספר ניצבת עדיין בפתח, ולצורך בטבעיות בהנהגה. לתפיסה טבעית זו ניתן להוסיף גם רכיב נוסף - מעמד החצוצרות, שקולן מסמן היערכות לתנועה, המשמשות כמכשיר הפועל את פעולתו במציאות הטבעית. דומה כי הספר ער להיותן של שתי השיטות הטבעיות - מורה הדרך האנושי והארון המוביל - פחות מרכזיות, בתנאי המדבר, ואולי אף זניחות. הכתוב מודע לכך ומנכיח לפחות בפסוק אחד את הענן גם כשפועל הארון: "וארון ברית ה' נסע לפניהם...וענן ה' עליהם יומם בנסעם מן המחנה" (וי, לג-לד); 'הענן עליהם' שזכר כאן אינו מוצג כמוביל, אך הוא נוכח! בנקודה זו ראוי לדייק. לגבי שיטת 'מורה הדרך' - במקרה הנידון חובב - אין עדות שבוצעה בפועל. כל שמסופר הוא על רצונו של משה לנצלו; לעומת זאת, באשר לארון, מסופר מפורשות לפחות על מסע אחד שבו שובץ הארון כמוביל (כאמור, בלי לבטל את האפשרות שהיה זה בצד גורמים אחרים), ויש שמפרשים שכך היה רק במסע הראשון.³³ מכל מקום, אנו רואים בשיטות אלו חלופות רעיוניות לשיטה הפלאית של הענן, ולא רק מצבים במציאות.

בצד ההכנה למציאות מופלאה פחות בארץ ישראל, מובאים כאן באמצעות הענן, הארון והשאר גם דגמים שונים של ארגון עקרוני של הקדושה. כביכול, מובעת כאן ההשקפה שהקדושה לא יאה לה דגם אחד קבוע, והיא עשויה ללבוש צורה ולפשוט צורה לפי הנסיבות המשתנות, לעתים מרוכזת ולעתים מפוזרת. קדושה משתנה כרוכה ברעיון מהותי שמבנה יכולת הבנה ושיקול דעת במושג הקדושה, הנתפס, לכאורה, בריחוק מהדעת ולא בקירובו.

33 "..." ואפשר שרק במסע הראשון הוזה היה שנוי מן הסדר הרגיל" (דעת מקרא, עמ' קיד. בעקבות אבן עזרא).