

אין כאן ישום של ההוראה בעניין מדין, הוא יהיה רק בהמשך. זאת ועוד, במבנה נכלל מאמר מוסגר המזהה את הדמויות שהיו מעורבות במעשה. הוא מופיע רק אחרי הדברים על כהונת פנחס, ולא במקום הצפוי - תיאור עצם המעשה. גם הגילוי שמדובר במגיפה נכלל כספיה למעשה פנחס ואינו מופיע במקומו הטבעי הקשור לחרון אפו של ה'.

כללו של דבר, התיאור הכללי של המעשה בנוי נדבך על גבי נדבך, אך חלק ממאפייניו החשובים מופיעים שלא במקומם ואגב התייחסות לעניינים אחרים. משהו על השיקולים הכרוכים בחריגות אלו ייאמר בהמשך.

הפסוק הפותח

הפסוק הפותח נושא אופי מוגדר של מקום ומצב: "וישב העם בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב" (כה,א). אין זו אקספוזיציה עשירה מרובה בפרטים, וניתן לומר כי העלילה מתחילה כמעט מייד - ויחל העם...! למעשה, הקטע היחידי שניתן להגדירו כאקספוזיציה במובן מקובל הוא החלק הראשון - וישב העם בשטים הפורש רקע גיאוגרפי למעשה. המקום 'שטים' טרם הוזכר. אנו יודעים שהעם הגיע לסביבה - 'ערבות מואב': "ויסעו בני ישראל ויחנו בערבות מואב מעבר לירדן ירחו" (כב,א. יחידה יב), אך עד כה לא נאמר דבר דווקא על שטים.

מכל מקום, גורם המקום ברור למדי, אך לפי המדיניות העקרונית של הספר בשלבו אלו שהוזכרה בחיבורנו לא אחת (החל מיחידה י. מבוא - הערות מקדימות), אין כאן גורם זמן ברור, וכל שאנו יכולים לומר הוא מה שנאמר לעיל בדבר שיבוץ המתרחש באירועי השנה האחרונה לנדודים.

מה הכוונה וישב העם בשטים? הסגנון של ניסיעה וחניה של המחנה, שאפיין את בואם לערבות מואב, לא ננקט כאן. הבחנו בכך כבר קודם כשדובר על הישיבה בערי האמורי (יחידה יב), אך כאן וישב' מתייחס למקום מוגדר - שטים.¹ אין זו ישיבה בערים, אלא במקום אחד. בהשוואה לנאמר בספר יהושע ניתן לומר כי מדובר כאן על מחנה המוכן להיכנס לארץ,² משום ששטים אכן קרובה לירדן - 'מול ירדן ירחו'. אך כאן לא נזכר 'ירדן ירחו', ואין זו חניה אלא ישיבה. דומה אפוא כי הדגשת הישיבה בשטים מבלי לשייך אותה לערבות מואב מול ירדן ירחו, ותוך הדגשת הישיבה בה, נועדה להשיג מטרה ברורה. המקום הלא-משויך עומד בפני עצמו, והעם 'ישב' ולא 'חונה'; העם לא רואה את המקום כנקודת מעבר. ארץ ישראל קרובה גיאוגרפית, אך

יחידה יד: פרשת פנחס (כה,א-יח)

סקירה כללית ומבנה

היחידה עוסקת באירועים הנובעים מהשכנות בין ישראל ומואב. ההנחה היא שהעם נכח באזור די זמן כדי לרקום קשרים עם בנות מואב. אכן, מבחינת גורם הזמן המובלע כאן, עשוי להיות לנו מושג כללי על משכה של הקפת אדום ומואב וההגעה אלי ערבות מואב בטרם יכנסו לארץ כנען, אך אין באירועים הללו חלוקת זמן מדויקת. מכל מקום, מסתבר כי שהו בערבות מואב די הצורך כדי שהקשרים האסורים יוצרו.

כללית, זוהי פרשה קשה שיש בה גילויי מרי ומוות, המתרחשת לפי סדר הדברים של הספר אחרי אירועי 'פרשת בלעם'. על כמה מן הקשרים בין שתי הפרשות עמדנו לעיל (יחידה יג), כאן נדגיש כי יש בסמיכות הזו כדי ליצור הנגדה קשה לאווירת הברכה השורה שם על ישראל. אולי בלעם דיבר על 'אחרית הימים' ונגע באיזו מהות פנימית עמוקה של ישראל, אך בפועל נחשפים כאן גילויי התנהגות אחרים לגמרי הקשורים בפריצות ועבודה זרה. זאת ועוד, הזיקה לפרשת בלעם איננה מצטמצמת רק ביחס הניגודי בין דיוקן העם האידיאלי העולה מפרשת בלעם לבין העם המציאותי הנשקף ממעשה בנות מואב. יש כאן גם עניין נוסף - ניגוד בין הכוונות הקשות של מואב לפגוע בישראל עד כדי השמדתו בכוחה של קללה לבין התנהגות שנראית 'על פניה' הכפוכה לחלוטין, הכרוכה בהתקשרות מינית ופולחנית לישראל. חז"ל הבינו זאת כעצה של בלעם, איך לפגוע בישראל חרף כישלון הקללה (יחידה יג), ואכן, מעשה בנות מואב מבשר הרס עמוק מאוד במסגרות היסוד של עם ישראל המגיע עד לתשתיתו. אם ספרנו מפגין דגם של סדר מקודש שעניינו חניה סביב המשכן איש לבית אבותיו, העם היוצא מן המחנה והולך לבנות מואב מטשטש סדר זה לחלוטין.

מבחינת המבנה ניתן להבחין כאן בחלקים ברורים מאוד היוצרים שלבים במעשה. 1. החטא, חרון אף ה' והעונש. 2. מעשה האיש והמדיינית. 3. מעשה פנחס. 4. דברי ה' על כהונת פנחס. 5. זיהוי איש ישראל והמדיינית. 5. הוראת ה' לצרור את המדיינים. לכאורה, בנויים ענייני היחידה ברצף הגיוני כשעניין משתלשל מעניין כתגובה מתבקשת. כלומר, בסך הכול מדובר כאן בעלילה הגיונית, שחלקיה נשענים זה על גב זה ושואבים את הגיונם זה מזה. בתוך המבנה הגיוני הזה נכלל גם יסוד של פתאומיות, והשלב השני - מעשה איש ישראל והמדיינית, יש בו כדי להפתיע; מכל מקום, הפתעה איננה חריגה ממבנה, ודומה כי שילובו במבנה מתקבל בראייתו כמעין קריאת תגר על הציווי הקשה לפגוע בחוטאים שמסיים את החלק הקודם. המילה המקשרת היא 'והנה' העשויה לציין את ההפתעה.

יחד עם זאת, במבנה הברור הזה ניכרות מספר תמיהות. ראשית, סיומו איננו ברור, ורק עיון בהמשך יוביל למסקנה (יחידה טו) כי פרשת המאבק במדיינים נקטעה.

1 שטים נתפס כמקום מוגדר המזוהה גם עם אבל שטים. ש' לוינטאם, ערך: אבל שטים, אנציקלופדיה מקראית, א, עמ' 39-40.

2 זוהי כמדומה נקודת המוצא של המחנה בדרכו לעבור לארץ: "וישלח יהושע מן השטים שנים אנשים מרגלים חרש לאמר לכו וראו את הארץ ואת ירחו..." (יהושע ב,א); "וישכם יהושע בבקר ויסעו מהשטים ויבאו עד הירדן..." (יהושע ג,א).

עדיין המעבר אינו עומד בפתח. אפשר אפוא שניסוח זה פותח פתח לאירועים המתרחשים כאן המלמדים על היטמעות בסביבה. הישיבה ב'ערי האמורי' הוסברה לעיל (יחידה יב) כהטרמה למעשה בני גד וראובן (יחידה יח), וכאן ההסבר שונה, אך בכלליות, זה יכול להיות חלק מתופעה של ישיבה בעבר הירדן, כשכאן היא נושאת אופי בעייתי במיוחד.

החטא, חרון אף ה' והעונש

החטא מתואר כך:

"...ויחל העם לזנות אל בנות מואב. ותקראן לעם לבחי אלהיהן ויאכל העם וישתחוו לאלהיהן. ויצמד ישראל לבעל פעור..." (כה, א-ג).

י'חל! לא כתוב 'זיזנה העם', אלא 'ויחל'. אולי בא לציין שמדובר בתחילתם של האירועים; בתחילה, בטרם העמיקו את זיקתם לבנות מואב, ואלמלי נעצרו באופן המתואר, אולי היו נמשכים לכך עד הגיעם למצב קשה לאין ערוך. יש לזכור כי בפרשה בהמשך מדובר על השמדת 'הנצמד לבעל פעור' פשוטו כמשמעו, וההעמקה של התופעה יכולה להגיע לפי ההגיון הזה לפגיעה בהיקף נרחב ביותר בעם.

הקשר בין פריצות לבין עבודה זרה ידוע במקרא היטב,³ וגם כינוי עבודה זרה 'זנות' ידוע.⁴ בפרשתנו הוא מודגש באופן מיוחד על ידי הביטוי החוזר 'אלוהיהן' - לא 'אלוהי מואב', אלא 'אלוהיהן', שלהן, של הנשים. הדגשת הנשיות הכרוכה בכך אחת מטרתה - הכוונת הקורא לזיקה שבין המעשה המיני לבעיה התיאולוגית. מדובר אפוא על המנגנון המחטיא ספציפית לגבי מואב, אך בגלל שמודגש 'אלוהיהן', זה הופך את הנעשה לעניין כללי החורג ממואב ונוגע בנשים; מדובר בזיקה עקרונית בין ענייני מין לענייני עבודה זרה. קשר מסוג זה הוצג הרבה במקרא לגבי היחס לעמי כנען,⁵ ובהמשך ספרנו זה יירמז (יחידה יט).

אחר כך באה 'היצמדות' מפורשת לאליל 'בעל פעור'. במקרא ידוע כי כמוש היה אלוהי מואב - אל לאומי,⁶ ולגבי אלוהי מדין איננו יודעים דברים לאשורם.⁷ אם כן,

3 דוגמה מובהקת היא המהלך הפותח את ספר הושע. הנביא נקרא לקיים יחסים עם אישה (נשים) זונה, כסמל - לדעתנו, רב-מורכבות ממה שנוכל לפתח כאן - לעזיבת העם את ה' והליכתו אחרי מאהביו הבעלים.

4 למשל: "לזנות אחרי המלך...אל האבת...לזנות אחריהם..." (ויקרא כה, ה-ו); "ואחרי שקוצייהם אתם זנים..." (יחזקאל כ, ל). בספר במדבר 'זנות' הופיע בהקשר שונה במעט: "ונשאו את זנותיכם" (יד, לג), והכוונה לסטייה מעם ה' בהקשר של תלונה ללא עבודת אלילים מוצהרת.

5 זה מגיע עד פרשת הנישואים בעזרא. שם הנשים הנוכריות, מבלי שייאמר במפורש דבר על עבודה זרה, הן המחטיאות! אגב, דומני כי ספר יהושע עושה במוטיב הזה שימוש מתוחכם במקרה של רחב המתנהגת ההפך מן הצפוי: לכאורה, זונה צריכה להטות מעם ה', ולא היא!

6 מ"ד קאסטור, ערך: כמוש, אנציקלופדיה מקראית, ד, עמ' 186-188.

7 במקרא לא נזכר אל לאומי מדייני, והשאלה היא עד כמה ניתן בכלל לזהותם כלאום. עם זאת, השאלה הדתית המתייחסת למדין מתחזקת לאור אפיונו של יתרו כיכהן מדין. מה המשמעות של כהן ללא אל מוגדר? האם היה בכך פתח לקשר למדין את האמונה בה' שהחלה לבצבץ דווקא בהיות משה במדין? אלו שאלות קשות, שקשה מאוד למצוא דבר מה מוצק ביחס אליהן, ואפשר כי העיקר הוא בעצם העלאתן.

אף שיאלוהיהן יכול לכאורה לרמוז לעבודת כמוש, זו איננה נזכרת כאן, אלא ה'היצמדות לבעל פעור'. בלי להתחייב על הפולחנים הספציפיים בעבר הירדן המזרחי, מנקודת ראות מקראית, 'בעלים' מתאימים לאלוהי הארץ שאליה הם באים. פעור הוא שם מקום, כלומר, מדובר כאן על אליל מקומי.⁸ 'ויצמד' - פועל מיוחד המדגיש את הקרבה ואולי צדדים טכניים בעבודת האל הזה. בראייה כוללת, אפשר שמתואר כאן תהליך של הידרדרות. תחילתו בזיקה לנשים, אלו קוראות לעם לאכול מזבחי אלוהיהן, ומכאן מתגלגלת עבודת בעל פעור, שמעבר לחומרה ולאיסור שיש בה בפני עצמה, מבשרת גם את החשש להשתקעות בעבודה מעין זו בארץ שאליה הם באים.

הדברים מעוררים את חרון אפו של ה': "...ויחר אף ה' בישראל" (כה, ב). לא ברור מקטע זה מהן השלכותיו הישירות של מצב 'חרון האף', ורק בהמשך ידובר על 'מיגפה': מכל מקום, האווירה היא של הרג על ידי מעשה אנושי - הוקעה של הפושעים: "ויאמר ה' אל משה קח את כל ראשי העם והוקע אותם לה' נגד השמש וישב חרון אף ה' מישראל" (כה, ד).

'כל ראשי העם', הדגש על 'כל' - כולם! הביטוי 'ראשי העם' לא נזכר עד כה, אך 'ראשי' בני ישראל ודומיו, נזכר גם נזכר. ובמיוחד חשוב לענייננו האזכור בפתחת הספר: "ואתכם יהיו איש איש למטה ראש לבית אבתיו הוא" (א, ד). איננו בקיאים בדרכי ההנהגה בפועל - האם זה אותו תפקיד, אך גם שם ה'ראשי' חשוב, וכאן ה'ראשים' עומדים במרכז.

יש מקום להשוואה בין המעמד והתפקיד בסיפור של ה'ראשים' כאן ושם. יקח את כל ראשי העם והוקע אותם...! פרשנות ידועה ומקובלת רואה במשפט הזה משפט חסר, שרק השלמתו מובילה לפרשנות - יקח את כל ראשי העם כדי שיוקיעו את...! כלומר, 'הוקע אותם' את הנצמדים לפעור על ידי ראשי העם.⁹ מבחינה זו, ראשי העם הגם שאינם בהכרח שופטים ממונים, מתפקדים כאן כשופטים; הם השופטים שיוזכרו בפסוק הבא. יחד עם זאת, עקרונית, אפשר שיש היתר לפרש 'הוקע אותם' - את ראשי העם; כלומר, שהוקיעו את ראשי העם ממש.¹⁰ אם ננקוט בפירוש בלתי ניתן לשלילה זה, מה שמתקבל הוא הרס של שכבה שלמה של מנהיגות, שהייתה מובנית בדגם של ספר במדבר. נדגיש, אנו מניחים כי בסופו של דבר המשמעות הישירה וההגיונית של ההיגד - יקח את כל ראשי העם והוקע אותם לה' נגד השמש, היא רכה יותר. פנייה לראשים שישפטו או שיביאו למשפט את הפושעים מתקבלת על הדעת, וכל הצעה להבין כי ראשי העם יוקעו בפועל אינה מסתברת על פי המוסר המקראי

8 ש' לוינטאם, ערך: בעל פעור, פעור, אנציקלופדיה מקראית, ב, עמ' 289-290.

9 כך רש"י: "קח את כל ראשי העם - לשפט את העובדים לפעור. והוקע אותם - את העובדים".

10 "לכאורה ניתן לפרש שיקח משה את ראשי העם ויוקיע אותם כאחראים לחטא הנורא של פשוטי העם אבל אין זו דעת חז"ל, ולא כך פרשו הקדמונים וגם משה לא מסר את הצו לעם כך, ..." (דעת מקרא, עמ' שיד, הערה 10). והניסוח אצל ליכט מורה על שילוב: "קח את כל ראשי העם - מן הנצמדים לבעל פעור והוקע אותם - הוצא אותם להורג ותלה אותם על עצים..." (ג, עמ' 48-49).

הבסיסי; אך לניסוח הזה, שעשוי להיות מובן כהוקעתם, יש תפקיד משלו, והוא רומז לאחריות של ראשי העם למתרחש.

'הוקע אותם לה' נגד השמש'. זהו ביטוי ייחודי, שמשמעותו הטכנית תלייה, אך גם אם נגד השמש מייצג תוצאה של 'לעיני כל עדת בני ישראל' (יחידה יג), הרי כל זה נעשה באופן משפיל ובטקס מיוחד לדבר, שמקבילה מקראית אחת (פרשת הוקעת בני שאול) רואה בו המתה טקסית המיוחדת לגדולים ומיוחסים דווקא.¹¹ אם כן, קיום 'הוקעה לה' חושף אותם בקלונם הנורא לנגד כל העם. וכאמור, המוקעים יכלו להיות הפושעים עצמם, אך ספרותית, הרמז נרמז גם להשפלת ראשי העם ממש.

תגובת משה:

"ויאמר משה אל שפטי ישראל הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור" (כה,ה).

לכאורה, ניתן להבין שמדובר על הפעולה של ראשי העם שזכרו בדברי ה' ושפטו ודנו בהתאם לנאמר, ובכל זאת, בדברי ה' נאמר 'ראשי העם' ואצל משה 'שופטים', ואין אלו בהכרח אותם גורמים עצמם. אם נבין - ולו בהבנה של 'רובד שני' או הבנה מטפורית - שבקשת ה' הייתה להוקיע את הגדולים, יתקבל פער בין ההוראה לביצוע; ה' ציווה דבר אחד ומשה - דבר אחר. טענתנו היא כי מניסוחים אלו הולכת וצומחת תפיסת הקנאות של התורה. נבעה כאן מתח בין הגיון משפטי לבין רוח קנאות.

למה הכוונה? בפרשתנו, סוגיית העבודה הזרה ועולה בספר במדבר לראשונה. הנחה נניח כי בדגם האידיאלי של תחילת הספר, כשכל הציבור נחשף למשכן ולקודש, עבודה זרה היא דבר שאיננו מתקבל על הדעת. במציאות המדברית של יום לבדד ישכון, דבר זה הוא קרוב לבלתי סביר. אך עתה, עם החיכוך במואב ותחילת הכיבוש בעבר הירדן המזרחי, המחייב פיזור העם וסטייה מהדגם המאורגן, מתרגשת ובאה גם נטייה לעבודה זרה. הנחה נוספת, המאבק האלוהי בעבודה זרה כרוך בקנאות. זה אומנם לא נאמר במפורש בספר במדבר, אך חדור באופן עמוק בתורה ועולה בניסוחים לאין-ספור.¹² 'קנא' לא נזכר ביחס לה' בספר במדבר, אך בפועל, דומה כי הספר מציג קנאות של ה' בנסיבות שונות; קנאות במובן של ביצוע מידי של עונש חסר פשר, קנאות הפורצת את מסגרת הסדר והמשטר של הספר המכוונת להנחיות ברורות. המגפות והעונשים השונים שפרצו שוב ושוב אינם תואמים מסגרות של צדק ומשפט רגילים. העלינו קודם (יחידה יא) את הצד של בעייתיות שיש בהריגה בלא אזהרה מוגדרת, ונשוב לכך בדיון המסכם בהמשך. מכל מקום, דווקא בגלל אי-מובנותה המהותית, מותר לדבר על הנחת יסוד כי הקנאות שמורה לה' לבדו.

דברים אלו יעמדו כנר לרגלינו בדיון שלהלן על מעשה פנחס, ונמשיך לפתח אותם שם. אך יש לזכור כי בדברים שנאמרו כאן, יש ללא ספק חריגה מדגם הענישה האלוהית

11 כך עולה מההוקעה: "יתן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום לה' בגבעת שאול בחיר ה' ויאמר המלך אני אתני" (שמואל-ב כא,ו). ראו גם דברי ליכט (ג, עמ' 48).

12 "יקנאהו בזרים בתועבת יכעיסהו" (דברים לב,טז); "ובפסיליהם יקניאוהו" (תהילים עח,נח).

הבלתי מובנת ומתפזרת הזעם המשתלח ללא מיצרים; במובן מסוים, אפשר אף לדבר על 'התקדמות', למצער מנקודת המבט של החווה את הזעם האלוהי ואינו מבינו. מהם ההבדלים? ראשית, שלא כמו בפרקי ה'תלונות', כאן מדובר בחטא מוגדר ביותר שיש לו סימוכין ואזהרות רבות בתורה, ולא ביתלונה' שמטבעה נושאת אופי קשה לעיגון משפטי. יתירה מזו, אין כאן רק ענישה במגיפה - בכך מתבטא ככל הנראה חרון אפו של ה' כפי שעולה להלן - אלא הצעת יוזמה שיפוטית. בין שנבין שה' ביקש להוקיע את ראשי העם, ודעתנו שזו האפשרות הפרשנית הפחות מועדפת, ובין את הנצמדים עצמם, מדובר בפגיעה בחוטאים כפשוטו! אומנם, בפועל אין כאן תיאור של משפט, אך משה מבין שעליו לפנות ל'שופטי ישראל', גם אם לא נאמר כך מפורשות בהנחיית ה'; מכל מקום, בדיעבד ודאי שה' מגבה אותו. ושמה ניתן להבין את כל זה כניסיון למשה כיצד יפרש את הדיבור העמום על הוקעת ראשי העם. משה פנה לתחום המשפט, וה' מילא על ידו.

אולי בכל זה יש כדי להסביר את התופעה הסגנונית שהענישה במגיפה אינה מובלטת. הנה, בתחילה נאמר: "וישב חרון אף מ'ישראל" (כה,ד), בעוד שאחר כך: "...ותעצר המגפה מעל בני ישראל. ויהיו המתים במגפה ארבעה ועשרים אלף" (כה,ח-ט).

סגנונית, המגפה נדחקה כאן מפני העונש המשפטי; ועתה עם השינוי הממשמש ובא בהנהגת ה' את ישראל והמעבר לארץ נושבת, הדין ילך ויימסר בידי ישראל.

מעשה האיש והמדיינית

בשלב זה מצוין הכתוב את התגובה של ישראל:

"והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדיינית לעיני משה ולעיני כל

עדת בני ישראל והמה בכים פתח אהל מועד" (כה,ו).

אנו מציינים יתגובתם של בני ישראל משום שהכתוב העדיף לכנותו בכינוי המיוחד - 'איש מבני ישראל'! ניתן להבין את הרצון להסתיר בשלב זה את שמו כנובע מצורכי הסיפור המבליטים את נקודת המבט של מי שאיננו יודע עדיין מיהו, אם כי גם הסבר זה איננו ודאי. מכל מקום, גם אם רצה הכתוב להעלים בשלב זה את זהותו בגין מגמה סיפורית כזו או אחרת, יכול היה להסתפק ב'והנה איש בא' ולא לשייכו לבני ישראל; שיוך שמנקודת ראות עובדתית מיותר לחלוטין בנסיבות הללו. אין זאת אלא, שביקש הכתוב לתלות באותו 'איש' משהו החורג מהעניין האישי, ולכן הבלית גם את 'אחיו' וגם את 'כל עדת בני ישראל'. אין זה אומר בהכרח שהסכימו לו, שכן 'בכו' כפי שנראה להלן; אך הוא מייצג תגובה החורגת מכלל תגובה פרטית ואירוע אישי.

בהקשר זה, דומה בעינינו כי למספר הנספים במגיפה 'ויהיו המתים במגיפה ארבעה ועשרים אלף' (כה,ט), משמעות סמלית. 'עשרים וארבעה' מייצג את מספר שבטי ישראל (מבוא - הערות מקדימות), ובעצם את השותפות של כולם בעונש, וממילא גם באחריות, ולהלן נראה כי גם במלחמת מדין (יחידה יז) יציג מספר הלוחמים סמליות דומה.

'בוכים' זה שונה מהבוכים של שלב התלונות ("...וישבו ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכלנו בשר" יא,ד). שם היה זה ככל הנראה בכי של כעס המייצג מצבים של התפרקות, וכאן נראים הדברים כי מדובר בבכי של צער; חוסר אונים לנוכח מה שמתרחש ממש לנגד העיניים. אולם, יש כאן גם חוסר אונים משפטי. הלא השופטים שנזכרו לעיל היו אמורים לפעול על פי הוראת משה ולהרוג את הנצמדים לבעל פעור. ניתן כמובן לומר כי ההנחיה לשופטים נגעה ישירות בהיצמדות לבעל פעור, ולא במעשה זנות ספציפי מהסוג המתואר כאן; אך בסופו של דבר שני המעשים קשורים היו זה בזה כפי שמוכיחים פסוקי הפתיחה ליחידה דידן. יש כאן אם כן, מצב של התעלמות בוטה מהתהליך השיפוטי שאמור להתחיל לקרום עור וגידים.

המעבר מהקטע הקודם נעשה באמצעות מילת 'והנה' המציינת את הפתאומיות, כביכול, טרם החלו השופטים במלאכתם 'והנה' נעשה המעשה והוביל לבכי, ולא להמשך המאבק. זהו אם כן הרקע לעליית פנחס. ניתן לומר כי במובנים מסוימים הוא ממשיך את ההתפרקות הקודמת, שכן המערכת המשפטית איננה עומדת באתגרים שהוצבו בפניה; אך בה בעת ניכרים כאן ניסיונות ליצור סדר חדש לקראת הכניסה לארץ. סדר הכרוך בהישענות על שפיטה ולא על מגפות משמיים. סדר הכרוך במאבק בעבודה זרה, שכן גם העבודה זרה היא ממבשרי הארץ ובה ירבו לפוגשה.

השוואה לשמות

טרם נעסוק בניתוחו של הקטע הקשור למעשה פנחס, מובילה דרכנו להשוואת הנאמר כאן למעשה העגל בספר שמות. בהתייחס למקומם של שני הסיפורים - כל סיפור בספרו - ניתן לדבר כאן על סימטריה מסוימת. מעשה העגל נמצא בתחילת תקופת הנדודים במדבר ומעשה בעל פעור בסיומו. מבחינה זו מדובר בתופעה רחבה יותר, שכן ניתן ליצור גם יחסי הקבלה בין מעשה ההכאה על הסלע בספרנו לבין ההכאה על הסלע בספר שמות (ראו: יחידה יב), ודיונו בהמשך יעמוד על התופעה בכללותה (ראו: מבוא - הערות מקדימות, דיון מסכם). נקודת הדמיון הבולטת ביותר היא כמובן הזיקה לעבודה זרה: בשני המקרים, שכן נסביר את המניעים למעשה העגל איך שנסביר, אין ספק שיש בו סגידה ליפסל מסכה. בשני המקרים ניתן להצביע על זיקה בין הפעולה של עבודה זרה לפריצות, אם כי במעשה העגל ברמיזה ("...וישב העם לאכל ושתו ויקמו לצחק" שמות לב, 13).

לענייננו חשובה השוואה בכל הקשור לענישה. בשני המקרים מדובר בענישה במגיפה - בפרשתנו כנאמר, ובמעשה העגל: "ויגף ה' את העם על אשר עשו את העגל אשר עשה אהרן" (שמות לב, לה); אך הענישה משמיים מלווה בפעולה אנושית שיש לה השתמעות משפטית. בפרשתנו כדאמרן, ובמעשה העגל:

"ויעמד משה בשער המחנה ויאמר מי לה' אלי ויאספו אליו כל בני לוי. ויאמר להם כה אמר ה' אלהי ישראל שימו איש חרבו על ירכו עברו ושובו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרבו. ויעשו בני לוי כדבר משה..." (שמות לב, כו-כח).

יש נקודות דמיון, אך טמון כאן גם הבדל מהותי. הדמיון הוא בפנייה לגורמים בעם ישראל שיבצעו את עונש ההריגה. אך ההבדל הבולט קשור לאופן. בעוד שבשמות הגורם המשפטי נמצא רק ברקע מאוד סמוי - לדעתנו חבוי בביטוי המיוחד 'שער המחנה' ו'שערים' במחנה המייצגים רמיזה למשפט שנעשה בשער¹⁴ - בספר במדבר יש שימוש במילה המפורשת 'שופטים'. בספר שמות, יש בהנהגה הזו מן הקנאות - פנייה לקרובים שבטיים נאמנים שניתן לסמוך עליהם ללא הליך שיפוטי, ואולי, הקרבה גוברת על ההליך השיפוטי; מה שאין כן במדבר שבו שבט לוי זכה לתפקידים מוגדרים, על נאמנות שבטית קשה לדבר אחרי פרשת קורח, ובעיקר, השיפוט מתקיים, אולי לא בצורתו האידיאלית, אך הוא קיים. אמת, השיפוט בספר במדבר לא נושא פרי, ונדרש מעשה קנאות כפי שיתבאר מיד, אך זוהי קנאות של יחיד ולא של מערכת מוזמנת מראש כבספר שמות.

מעשה פנחס

מעשה פנחס פותח בראייה: "וירא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן..." (כה, ז). ההנחה היא שהמעשה שתואר קודם התנהל בפומביות ובחשיפה 'לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל', ובין הרואים היה גם פנחס. טרם נעמוד על תגובתו נציין כי אין הוא מוכר כדמות פעילה בספר במדבר, ולמעשה, לא נזכר עד כה. זה מתאים לדמות של קנאי שמופיע לפתע יש מאין, ואין הוא ידוע, אם כי במקרה הנידון ייחוסיו חשובים. הפעולה עצמה מתוארת כך:

"...ויקם מתוך העדה ויקח רמח בידו. ויבא אחר איש ישראל אל הקבה וידקק את שניהם את איש ישראל ואת האשה אל קבתה..." (כה, ז-ח).

רצף הפעלים ללא דיבור מעיד על נחישות המאפיינת מעשה קנאות. אין הפוגה לדיבור ולחשיבה. אכן, נושא הדיבור רב-חשיבות הוא, ומלמד על גישה עקרונית לאופן שהחיים הדתיים מתנהלים. מסתבר כי היעדר דיבור מאפיין את פנחס גם בהמשך, כשתגובתו ליברית הכהונה איננה נשמעת.

נקודה חשובה מאוד בכיוון הפרשני שאנו מובילים אליו הוא היעדר תגובת העם. אין זה בטוח שמעשה כזה רצוי ונכון מבחינת המוסדות השיפוטיים (גם אם הם עובריים!) שהוצגו קודם. ואפשר כי 'שתיקת' העם משקפת מודעות לכך.

14 'שערי' כמטונימיה או כסמל למשפט נפוץ מאוד במקרא: "...אל זקני העיר השערה" (דברים כב, טו); "השערה אל הזקנים" (דברים כה, ו); "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם" (זכריה ח, טז); "פתחו לי שערי צדק" (תהילים קיח, ט).

13 'לצחק' בהקשר זה: "וירא והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו" (בראשית כו, ח). וכן עולה מ'וירא את העגל ומחלת' (שמות לב, ט). 'מחולות' יכול להתפרש כמצב של עירוב בין המינים.

עשוי להסתתר - מודע או לא-מודע - ניסיון למימוש מאוויים אישיים מסוג זה או אחר. בניסוחו על דרך ההיפוך, אפשר שדווקא הקנאי המבליט כל כך ובחד-צדדיות את האידיאולוגיה, הוא המסתיר תחתיה את עולמו האישי חסר המורכבות. זאת ועוד, נצחיות קשורה באופן פשוט בפנחס בגין כהונתו, אם לכהונה יש תפקיד במה שקרה, הרי שהכהונה נצחית היא, ומה שקרה הקשור בכהונה, צריך להיטבע בחותם הנצחיות.¹⁶ אם כך הוא, אולי ההבטחה הנצחית איננה פרס פשוט, אלא השתקפות של עניינים הקשורים בכהונתו וקנאותו של בעל ה'פרס', כפי שנראה להלן.

אשר ל'שכר', 'ברית שלום' יכולה להתפרש בדרכים שונות. ניתן להבינה כמובן זכות לפנחס מעין שכר שזכה לו;¹⁷ אך אם אנו מבינים את הקנאות כמשקפת גם משהו שמעבר לאידיאולוגיה צרופה, משהו מן האישי, הרי השלום שמתבעו הפוך לקנאות שהפגין פנחס המגיעה עד להרג ללא משפט,¹⁸ הוא גם אמצעי קשנה; מעין 'סוכן שינוי המלמד כי שלום מהותי לשינויו של פנחס הקנאי'.¹⁹

הקנאות הייתה מאוד דומיננטית בכל הפרשה. מכל מקום, לפי מה שטענו לעיל הקנאות שמגובה על ידי ה' מתקבלת, אך זה אינו משאיר 'מרחב מחייה' לגילוי קנאות רבים אחרים, והדברים עולים מן ההשוואה לאלוהו שתוצג להלן. כללו של דבר, אם פתחנו בהדגשת קנאותו של ה', סיימנו בקנאותו של אדם, והתחושה העולה היא שהקנאות כשיטה מותרת לה; לבדו, בעוד שאצל האדם היא נתפסת לכל היותר כעניין הקשור בצו השעה ולא כשיטה מהותית.

ההשוואה לאלוהו

נקל לאשש את הנאמר לעיל בכוח ההשוואה בין פנחס לאלוהו העולה מתוך כמה נקודות דמיון מובהקות.²⁰ לענייננו נסתפק בהתמקדות בעיקר בהבדלים מסוימים

16 מבחינה זו ניתן לומר כי גם בית עלי נידון בעונש נחסי. הנצחיות כרוכה בתפקיד ובעונשו!

17 "והיתה לו ולזרעו אחריו - הברית הזאת ברית השלום, תהיה לו לברית כהונת עולם..." (נדעת מקרא, עמי' שטז). נוצרת כאן זהות בין השלום לבין היעולם, משום שהשלום חיוני שהברית תתמיד ללא מלחמות והפרעות למיניהן.

18 חיזוק לפירוש על זיקת העומק שבין הברית לשלום מהווים אירועים בספרים שאחרי במדבר. ניכר בהם מעין היפוך לתפקיד שממלא פנחס בספר במדבר. בפרק כב בספר יהושע פנחס נושא תפקיד פעיל בהשכנת שלום. בסיפור 'פלגש בגבעה' בסוף שופטים נאמר אגב אורחא כי פנחס כיהן ונקשר לבקשת ישראל לצאת למלחמה (שופטים כ,ח). היה בכך כדי להשיב את האחדות ולהעניש את הפושעים ובעקיפין להחזיר את השלום.

19 רוח זו יצוקה גם כמדומה בדברי הנצי"ב ב'העמק דבר': "את בריתו שלום - בשכר שהניח כעסו וחמתו של הקב"ה ברכו במידת השלום. שלא יקפיד ולא ירגיז. ובשביל כי טבע המעשה שעשה פנחס להרוג נפש בידו היה נותן להשאיר בלב הרגש עז גם אח"כ אבל באשר היה לשיש [לשם שמים] משי"ה [משום הכי] באה הברכה שיהא תמיד בנחת ובמדת השלום. ולא יהא זה העניין לפוקת הלב..." (כה"ב).

20 במדרשים מצינו קו של מעין האחדה שלהם בדמות סמלית אחת, למשל היות אלוהו כהן, ולא כאן המקום להאריך. ובמקום אחד נאמר במפורש: "אמר רבי שמעון בן לקיש: פנחס הוא אלוהו" (ילקוט שמעוני, במדבר תשעא).

התגובה היא אלוהית - 'ותעצר המגפה מעל בני ישראל'. ה' הכריז שהמעשה רצוי, אך אליה וקוץ בה (מבחינת הקנאים!); מכאן ולהבא כל הצדקת מעשה קנאות הופכת להיות קשה ביותר, משום שהיא מותנית בהצהרה-גיבוי אלוהית שכזו.

כהונת פנחס

פנחס זוכה לכהונה מעוגנת ב'ברית שלום'. הדברים מנוסחים בהכרזה ישירה מפי ה' ובדברים שמשה נתבקש לשאת:

"וידבר ה' אל משה לאמר. פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא קלתי את בני ישראל בקנאתי. לכן אמר הנני נתן לו את **בריתי שלום**. והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם תחת אשר קנא לאלהיו ויכפר על בני ישראל" (כה"ב, יג).

יש כאן מסגרת ספרותית ברורה; ה'סיגור': 'השיב את חמתי מעל בני ישראל **בקנאו את קנאתי**' - 'תחת אשר קנא ויכפר על בני ישראל', מציב מסגרת חשובה מבחינה רעיונית. הפתיחה בפעולת (וקנאת) פנחס והסיום בפעולתו (וקנאה), תוך הבלטת הכפרה. כלומר, הבטחת הכהונה וברית השלום 'עטופה' בתיאור פועלו (וקנאתו) של פנחס, ומעטפת זו מעניקה לכהונה פשר והצדקה. יחד עם זאת, מודגשת כאן מאוד גם 'קנאת ה'', שהניסוח בגוף ראשון ('בקנאו את קנאתי... ולא כיליתי את בני ישראל בקנאתי') - שלכאורה ניתן היה לוותר עליה ולפתוח ב'אמורי וכדומה - משווה לה הדגשה על גבי הדגשה.

לכן אמורי - מה פשר 'אמורי'? זוהי פתיחה למעין הכרזה מיוחדת. משה לא מופיע כאן כמתווך בלבד (בניסוח דוגמת: 'דבר אל פנחס...!'), אלא כמי שנדרש להכריז הכרזה כללית ללא נמען ברור (אין מושא עקיף). תן דעתך, את הבטחת הכהונה לא נשא ה' בדיבורו הישיר - 'פנחס..השיב את חמתי...!', אלא בקטע שהופקד בידי משה והועבר ל'אמירתו'. באופן הזה, אם משה הוא האומר, זה יוצר זיקה למשה. מה פשרה? הסבירו אותה בדרכים שונות.¹⁵ מכל מקום, ברי שמנקודת הראות של ה', נודעה חשיבות להיאמר הדברים מפי משה תוך שילוב 'הגורם האנושי' בהכרעות הנוגעות בכהונה.

אשר לנצחיות, עצם הרעיון שקנאי יזכה לשכר נחסי (יעולם!) מתקבל מאוד על הדעת, משום שלכאורה, הוא פועל אך ורק לשם הדבר עצמו, ולא למען טובתו האישית; ולכן, על דרך מידה כנגד מידה, דווקא הוא המנוער מכל תקוות שכר יזכה לשכר האישי והאינטנסיבי ביותר. יחד עם זאת, גם בלי להידרש לשרטוט פרופיל פסיכולוגי-דתי מורכב של הקנאי, ברור למדיי שמאחורי עמדה אידיאולוגית נחרצת וחד-משמעית

15 מאיר שמחה הכהן מדוינסק בימשך חוכמה: "...שכל ההבטחות שהבטיח הקב"ה לאדם יכול להשתנות על ידי חטא, וכמו שפחד יעקב שמא יגרום החטא. אבל מה שמבטיח על ידי נביא אינו יכול להשתנות על ידי חטא, אם נאמר במאמר מוחלט, לא על ידי תנאי" (כה"ב). 'הבטחת נביא איננה יכולה להתבטל', דווקא בהתגלות באופן הזה; בדרכו שלו, גם פרשן זה מחדד את משמעות הגורם האנושי!

הזורים אור על המיוחד בשני הספרים שבהם מופיעות פרשיות אלו. ניתן דעתנו להופעתו הראשונה של אליהו:

"ויאמר אליהו התשבי מתשבי גלעד אל אחאב חי ה' אלהי ישראל אשר עמדת לפניו אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי" (מלכים-א ז, א).

שניהם - פנחס ואליהו - מופיעים לראשונה באופן פתאומי במעשה שיש בו צד של קנאות.²¹ אצל פנחס כנאמר, ואצל אליהו - "ויאמר אליהו...חי ה'...! אמת, על פי עדותו, יש לאליהו עבר מוכח של 'עמידה לפני ה', אך הכתוב עצמו חושף את אליהו לראשונה רק בפרשת הגזירה על הגשם, וזו מצטיירת כגזירה עצמאית השואבת תוקף משבועה בשם ה', ולא מהוראתו של ה'. אליהו עצמו איננו נושא ייחוס מוכר; הוא מכונה על שם עירו 'תשבי';²² שעניינה בפסוק מודגש על ידי משחק הלשון - 'התשבי-מתושבי'. בכך הוא שונה כמושב פנחס, שבספר במדבר העשיר כל כך ביוחסין, מתבקש שיופיע בשיוכו השושלת; והנה, בהיעדר יחוס מתחזקת עוצמת הופעתו הפתאומית של אליהו המגיחה מהבלתי נודע, ונושאת אופי של התפרצות בסערה.²³ דבריו מעמידים אתגר בפני ה', ובכך קנאותו.

ה' מגיב באופן שיש בו כמדומה גם כדי לחנך את אליהו.²⁴ אליהו מעמיד בכל מה שעשה אתגר משמעותי בפני הסדר הקיים, שניתן להסבירו כמעין גזירת שעה, והדברים ידועים. מולו עומד פנחס הנטוע עמוק בתוך הסדר המשפחתי של ספר במדבר. אליהו איננו נושא ייחוס, ואילו פנחס, ייחוס משמעותי ומרכזי. וחרף ההבדל הקשור בייחודם של שני הספרים, המאבק בסדר הקיים הוא מהותי בשני המקרים, ובעקבות זאת, גם תגובת ה' המנסה להתמודד עם קריסת המערכות העלולה להיגרר אחרי מעשה הקנאות הקיצוני. זה בולט במיוחד בסיפור אליהו, שבו אנו יכולים להבין את סדרת התגובות של ה' כניסיון לחנך את אליהו בתחום הקנאות, ודומה כי מותר להשליך מצב זה גם על מקרה פנחס שבו הרושם החיצוני של תגובת ה' נראה 'ידידותי' יותר. לענייננו חשובה מאוד ההבחנה בעניין הדיבור. פנחס איננו מדבר, והתחושה העולה היא של קנאות מעשית, כוחו במעשה. לכאורה, אליהו שונה, שכן הוציא מילים מפיו - 'חי ה'...!', אך בסופו של דבר, דיבורו של אליהו איננו דיבור, הוא קצר תמציתי ומצווה; אין זה דיבור משכנע וכמעט שאיננו נזקק לדיאלוגים של ממש.²⁵ אם כן,

21 קנאות אליהו מוסקת כמובן על פי עדותו עצמו: "קנא קנאתי לה' אלהי צבאות..." (מלכים-א יט, י).

22 ראו: י' קיל, דעת מקרא למלכים-א, עמ' שנה.

23 הסערה (לראשונה במפורש: "ורוח ה' ישאך על אשר לא אדע" מלכים-א יח, יב) מלווה אותו כל ימיו עד מותו. והרי יש בכך השתקפות של הפנימיות בחיצוניות. הנוף החיצוני של הסיפור מלמד על האופי של גיבורו.

24 עיסוק מרובה ומעמיק בנושא ראו אצל: א' סימון, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי הנביאים, ירושלים רמת גן תשנ"ז, עמ' 189-87; א' סמט, פרקי אליהו, ירושלים תשס"ג.

25 היעדר דיבור אצל אליהו מודגש דווקא על רקע הסתלקותו מן העולם (מלכים-ב ב, ב); שם מצוין שהוא דיבר עם אלישע, אך דיבור זה הריהו כמובן בגדר 'מכלל הן נלמד לאו, שכן לאורך אותו אירוע במלכים-ב פרק ב, כלל לא דיבר עמו!

קנאות נבחנת בתנאים של היעדר דיבור משמעותי, וגם אם היא מוצדקת בנסיבות כאלה או אחרות, המצב הקנאי בכללותו פוגע בתרבות הדיאלוג המשתקפת כמדומה במצבים הרגילים של הסיפור המקראי; ובדיבור מעלתו הגדולה של האדם!

צורר את המדיינים

היחידה הזו מסתיימת בהוראה:

"וידבר ה' אל משה לאמר. צורר את המדיינים והכיתם אותם. כי צוררים הם לכם בנכליהם אשר נכלו לכם על דבר פעור ועל דבר כזבי בת צור בת נשיא מדין אחתם ביום המגפה על דבר פעור" (כה, טז-יח).

התחושה העולה היא שהלשון יוצרת מצב של 'מידה כנגד מידה' - 'צוררי משום שיצוררים'. השאלה הנשאלת היא מה דינן של בנות מואב. יש כאן תהליך שלם של העצמה ההפוך למה שקרה בסיפור בלעם (יחידה ג). בסיפור בלעם המהלך שנבע משיתוף בין זקני מואב וזקני מדין השתנה להבלטת מואב לבדו, וכאן ההפך; ממצב של פגיעה בעטיין של בנות מואב למצב של פגיעה ממדיניות ומאבק במדין לבדו.

בתמציתיות המבנה הוא מעין כיאסטי: 'מואב ומדין - מואב - מואב - מדין'.

ההסבר הרעיוני למה שצו לאור הפרשה הזו לבדה - קשה, אלא אם כן אנו מסתפקים באיזה גורם סמוי של שנאה מיוחדת של המדיינים שאינו ידוע לנו, הקשור לינכליהם על דבר פעור! אפשר שהכתוב המבליט את העוינות למדין מושפע מאחריותם הישירה לעבודה זרה ('על דבר פעור'), החמורה בעיניו מפעולת הבנות המואביות שהיה בה צד של בדיעבד, והביאה לגרור את עם ישראל, לכאורה, שלא במודע, וכשלעצמו, עשוי להצטייר כתמים למדי.

אם כן, התנהגות זו שונה מהינכלים של מדין. ובכלל, יש כמדומה מידה של הבנה סמויה למניעים של מואב - תושבי קבע ב'ארץ נושבת', ולפחד שלו מפני ישראל (יחידה ג), מה שאין כן לגבי המדיינים, שכלל לא סבלו מישראל בשום אופן. זה מחזיר אותנו לשאלת הנוודים המרחפת בחללו של חיבורנו זה. מדין הוא נווד, ולכן מסוכן יותר. על ההשלכות של הנאמר כאן נעמוד בדיון במלחמת מדין (יחידה יז).

הערה על משמעות סמלית שונה

הדיון עד כה נסב סביב ציר המניח קשר ברור בין פרשת בנות מואב לאירועים שלפניה, וגם אם התוצאות הפרשניות של ניתוחנו מצטיירות לעתים כמרחיקות לכת, יש לדעתנו מקום להכלילן במסגרת הרחבה של פשוטו של מקרא. נסיים בהערה רומזת קצרה על סמליות שונה העומדת כאן בפני עצמה. סמליות זו מבוססת על מסורת תרבותית ארוכה הרואה ביחסי גברים ונשים השתקפות של יחסים היררכיים בין אומות, ובבעילת נשים זרות אות וסימן לניצחון על עולמן הלאומי והתרבותי. בפרשתנו, כמו בהרבה מקורות אחרים, מתברר כי התורה מסתייגת מכל זה. לא נפתח את הסוגייה בחיבורנו, אך דומה כי אין זה מיותר לציין שדווקא פנחס במעשהו האלים פוגע בנורמה שבסופו של דבר משקפת יחסים כוחניים ואף אלימים.