

תורת המלחמה: עיון בסיפור מלחמת ישראל ומדין (במ' לא)

אריאל קופילוביץ

מבוא

סיפור מלחמת ישראל במדין בספר במדבר לא שייך לתעודה הכהנית שבתורה – ספר כהנים.¹ רבים ממפרשי ס"כ סברו שהפרק הוא חלק מהרובד המשני והמאוחר שלו, והיו אף שכינו אותו 'מדרש' מאוחר, וראו בו תוספת לתורה כולה.² עם זאת, במסגרת הדיון לא הייתה התייחסות מספקת לבחינת אופיו של הפרק כסיפור המציג נוהגים וחוקים מוכרים ומחייבים. בחינת ההתנהגויות והציוויים בפרק עשויה לשפוך אור על אופיו המוקדם דווקא ביחס ליתר חלקי ס"כ ואף להרים תרומה לדיון הנוגע לאופן חיבורו של ס"כ והתקופה שהוא חובר בה. לשם כך יש צורך להציג ולבסס שתי הנחות מתודולוגיות:

הראשונה היא שההתנהגויות האנושיות המתוארות בפרק בסיטואציות שיש להן היבטים חוקיים הן שיקוף של תפישה ואינן אקראיות. הן נועדו לשקף את עמדת המספר ביחס לנורמה החוקית או הנוהג הרלוונטיים בעניין. אף אם לתיאור קורות ישראל במדבר אין יסוד בהיסטוריה, במילותיו הקולעות של הורוויץ, 'עדיין יש מקום להניח שהם עשויים לשקף מנהגים שהיו ידועים ומקובלים על מחברי הסיפורים. מן הסתם, סופר עתיק שהיה בודה סיפור מליבו

* מאמר זה מבוסס על עבודת גמר לתואר שני שנכתבה בהנחייתו של ד"ר ברוך יעקב שורץ. תודתי נתונה לו על הנחייתו המסורה.

1 למרות ההסכמה הרחבה במחקר בדבר קיומם של חומרים כהניים בתורה, יש מחלוקות רבות בדבר תקופת חיבורם, אם הם מקור עצמאי או שכבת עריכה, והיקף הרובד המקורי שלהם. לדיונים בסוגיות אלה ובסוגיות רלוונטיות נוספות ראו אסופת המאמרים, S. Shectman and J. S. Baden (eds.), *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Direction* (ATHANT 95), Zürich 2009.

2 ראו, A. Dillmann, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua*, Leipzig 1886, pp. 187–192; M. Noth, *Numbers* (OTL), J. D. Martin (trans.), London 1968, pp. 228–229; R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZABR 3), Wiesbaden 2003, pp. 615–622.

היה משתית את תיאוריו על מנהגים שהיו רגילים אצלו ואצל קהל שומעיו וקוראיו.³ כך למשל הסיפור על תרומת המפקדים בפסוקים 48–54 משקף את תפישת המספר באשר לשאלה מדוע, ובעיקר כיצד, ניתן להשיג כפרה על הנפש. לאור זאת יש מקום לבחון את התפישות העולות מהתנהגויות אלה אל מול תפישות מקבילות בסיפורים או בחוקים אחרים בס"כ ולעמוד על היחס ביניהן ועל מקומן של פרקנו במכלול היצירה הכוהנית בתורה.

ההנחה השנייה היא שהציוויים השונים בפרק אינם חד-פעמיים, אלא מדובר בציוויים האמורים להיות תקפים לדורות בכל הנוגע למספר וקהלו. באמצעות סיפור מלחמת מדיין שטח המספר את מכלול הציוויים הכוהניים הקשורים למלחמה או, במילים אחרות, את תורת המלחמה הכוהנית. אמנם אין בפרקנו כותרת חגיגית כגון 'את תורת המלחמה' או נוסחאות כגון 'לדורותיכם' או 'והיתה לכם לחקת עולם', אך הדבר אינו מלמד בהכרח שהציוויים בפרקנו היו חד-פעמיים באופיים. כך למשל הציווי על העלאת הנרות במנורה (במ' ח 4–1) מופנה לאהרון בלבד, והציווי להמית את המקושש (שם, טו 32–36) מתייחס לאירוע ספציפי שאירע במדבר. עם זאת מובן כי כוונת הכותבים הללו היא להציג נורמה שתהיה מחייבת לדורות.⁴

ניתן להצביע על כמה מאפיינים נוספים התומכים בהנחה זו: (א) תיאור קורות המלחמה מסתכם בארבעה פסוקים לקוניים בלבד (7–10), שלא ניתן ללמוד מהם על המלחמה כמעט דבר. כל יתר פסוקי הפרק עוסקים בעניינים שונים, ונראה שהם היו העיקר עבור המספר וסיפור המלחמה שימש אך ורק רקע עבורם; (ב) הציווי על טהרת כלי המתכת (21–23) מכונה 'חקת התורה'. במסגרת עולם המושגים של ס"כ, קשה יהיה לקבל פרשנות הרואה ב'חוקה' זו ציווי אד-הוק למלחמת מדיין, אלא מדובר בדין קבוע הנוהג לדורות, בדומה לחוקה האמורה במדבר יט 1. נוסף על כך, אין זה סביר שדווקא את כלי המתכת שנלקחו מהמדיינים יש להעביר באש ואילו כלי מתכת שייקחו במלחמות אחרות לא, שהרי אין כל הבדל ביניהם; (ג) הציווי על חלוקת השלל (25–47) ארוך ומפורט. הוא מציג הן את המפתח העקרוני לחלוקה הן את החלוקה בפועל. אין זה סביר שמנגנון חלוקה מסודר ומורכב כל כך יהיה רק לצורך אירוע נקודתי, שאם כן מדוע לפרט את העיקרון? פירוט מפתח החלוקה היה חשוב למספר ששאף ליישמו גם באירועים עתידיים שגובה השלל שייתפס בהם יהיה שונה.⁵

3 א' הורוויץ, 'כיצד מנו את בני ישראל? במדבר א, 2 וכיצד בו לאור כתובת חדשה מתל עירא', באר שבע ג (תשמ"ח), עמ' 53, הערה 2.

4 ראו ש' שבל, 'חוק וסיפורת בארבעה סיפורי שאלות בתורה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ו, עמ' 6–7, 168–170. לדוגמאות נוספות ראו במ' ה 1–4, 221–27.

5 נראה כי בדומה לחוקים ותיאורים רבים בס"כ אף חוקים אלה היו אוטופיים באופיים. ראו מ' הרן, 'ערי הלויים: אוטופיה ומציאות היסטורית', מקרא ועולמו: הנ"ל, מבחר מחקרים ספרותיים והיסטוריים, ירושלים תשס"ט, עמ' 130–145; M. Greenberg, 'Idealism and Practicality in Numbers', *JAOS* 88 (1968), pp. 59–66. עם זאת, אין מדובר בפנטזיה בעלמא – לו היה אחד ממחברי ס"כ נשאל כיצד לשיטתו יש לנהל מלחמה, תשובתו הייתה ככל הנראה בהתאם להוראות האמורות בפרקנו. מחברי ס"כ ידעו ששיאפיותם אינן תואמות את המציאות, אלא שפער

בהתאם להנחות הללו, נפנה כעת לבחון את ההתנהגויות והציוויים האמורים בפרק ואת מקומם במכלול היצירה הכהנית בתורה.

נוהגי המלחמה העולים מן הפרק

ס"כ ממעט לעסוק בענייני מלחמה. עובדה זו הביאה חוקרים אחדים למסקנה שהרובד הבסיסי שלו (P⁸ במינוח המקובל)⁶ היה פציפיסטי באופיו.⁷ עם זאת, ניתן להצביע על מספר בלתי מבוטל של כתובים שעולה מהם כי הסופרים הכהניים לא התעלמו מתופעת המלחמה ואף ראו בה את האמצעי העיקרי לירושת הארץ: בני ישראל מכונים 'צבאות' ה' (שמ' ז 4, יב 17); המפקדים שנערכו במדבר נועדו למנות 'פָּל יֵצֵא צָבָא בְּיִשְׂרָאֵל' (במ' א 3, כו 2); מחנה ישראל מסודר כמחנה צבאי ומשמעות המונחים 'מחנה' (במ' א 52, ב 3, 10 ועוד רבים) ו'דגל' (שם, א 52, ב 2–3, 10 ועוד רבים) היא צבאית;⁸ חוק החצוצרות במדבר י 10 מניח את קיומן של מלחמות; במדבר כז 17 מבקש משה למנות לו מחליף 'אֲשֶׁר יֵצֵא לְפָנֶיהֶם וְאֲשֶׁר יָבֹא לְפָנֵיהֶם' – ביטוי בעל מטען צבאי מובהק;⁹ דברי משה במדבר לב 29 משקפים את התפישה שהארץ תיכבש במהלכים צבאיים, וזוהי גם התפישה המשתקפת בלג 50–56, המדברת במונחים של 'הורשת' יושבי הארץ והשמדת הפולחן האילי שבה. נראה אפוא שס"כ לא ראה במלחמה תופעה בלתי לגיטימית. עם זאת, אוכרויו המועטים של מושג המלחמה בס"כ יוצרים קושי באפיון התפישה הכהנית ביחס אליו. לפיכך, במדבר לא, המתאר מלחמה כוללת על כל היבטיה, עשוי לסייע בהבנת תפיסת המלחמה הכהנית.

נפנה כעת לאפיין את נוהגי המלחמה המשתקפים מן ההתנהגויות האנושיות המתוארות בפרק. הכוונה היא לכל אותם תיאורים של בני אדם הנוקטים לפי תומם פעולות מסוימות, ולא כתגובה לציווי שניתן קודם לכן. במסגרת זו ייבחנו אופן גיוס הלוחמים, יציאת הכוהן למלחמה והכלים שהתלוו אליו, התייחסות הלוחמים לאוכלוסייה המנוצחת, ותרומת המפקדים לאחר שובם משדה הקרב.

זה לא הטריד אותם יתר על המידה והם גם לא נקטו אמצעים על מנת לגשר עליו. חוקי המלחמה ביטאו את השקפותיהם התאולוגיות באשר לתופעת המלחמה ודי היה להם בכך.

6 חוסר האחידות הסגנונית והלשונית שבחלקים הכהניים בתורה הביא חלק מהחוקרים להבחנה בין המקור הכהני הבסיסי (P⁸ – Grundschrift) ובין חלקים כהניים שצורפו אליו בשלבים מאוחרים יותר (P³ – sekundäre Erweiterungen). אופיו והיקפו של P⁸ שנויים במחלוקת. לסקירת מחקר ראו

P. J. Budd, *Numbers* (WBC 5), Waco, TX 1984, pp. xxi–xxii

7 ראו N. Lohfink, *Theology of the Pentateuch: Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, L. M. Maloney (trans.), Edinburgh 1994, pp. 195–212

8 ראו ב"א לוין, 'לחקר המקור הכהני: הבחינה הלשונית', א"י טז (תשמ"ב), עמ' 127–129.

9 לסיכום ממצה של הסוגיה ראו א' כסלו, על סף הארץ המובטחת: תיאור ההכנות לכניסה לארץ ומקומו בהתהוות התורה, ירושלים תשע"ג, עמ' 208–215.

גיוס הלוחמים

לאחר שמושה הצטווה לנקום במדיינים, הוא הורה לעם להקצות לשם כך כוח מיוחד, חלוץ. כוח זה מנה שנים עשר 'אלף' חלוצי צבא, ביטוי שעשוי לבוא במשמעות מילולית (1,000) או לתאר יחידה צבאית המוגדרת על בסיס שבטי או משפחתי.¹⁰ לאור העובדה שהאלפים הללו הוקצו באופן שוויוני מכל שבט ושבט (פס' 4: 'אַלֶּף לַמָּטָה'), החלוץ שנשלח לקרב לא שיקף את מלוא הכוח הלוחם אלא חלק קטן ונבחר ממנו, מעין נציגות מכל שבט.¹¹ בזאת הדגיש המספר את ההיראות הכוללת למשימה גם ללא גיוס כללי, דבר המתחייב כנראה מהיות המלחמה לדעתו 'נְקֻמַּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' (פס' 2). נראה כי תיאור זה משקף את התפישה שאף במלחמות מצווה, המוגדרות 'נְקֻמַּת ה' (פס' 3), אין צורך בגיוס כללי. לא היקף הגיוס הוא הקובע את ערכה של המלחמה או את סיכויי הצלחתה, אלא קני מידה אחרים, ואם אלה יקוימו הרי שנקמת ה' תמומש גם באמצעות שנים עשר אלף לוחמים בלבד.

יציאת הכוהן וכלי הקודש למערכה

יחד עם הלוחמים יצא גם פינחס הכוהן אך הפרשה אינה מציינת מפורשות מה היה תפקידו. היו שהציעו שכיאה למלחמת מצווה פינחס יצא כמפקד הצבא.¹² אחרים טענו שפינחס מילא תפקיד המכונה 'כהן לצבא', הדומה במשמעותו לזה המוזכר בדברים כ 2-4, ושדורות רבים לאחר מכן כינוהו חז"ל 'כהן משוח מלחמה'.¹³ אולם מפרקנו עולה בבירור כי פינחס לא היה מפקד הצבא. בראש הצבא עמדו שרי אלפים ושרי מאות (פס' 14, 48, 52, 54) – הם אלה שהובילו את הלוחמים במלחמה וקבעו את מהלכיה, והם מעידים על עצמם לאחריה שאנשי המלחמה הם 'בדים' (פס' 49). מסיבה זו קצפו של משה בגין הותרת המדייניות בחיים יוצא דווקא עליהם ולא על פינחס. אף ההצעה הרואה בפינחס כוהן בעל תפקיד מיוחד למלחמות אינה יכולה להתקבל. המילה 'לצבא' בשני מופעים בפסוק 6 אינה חלק מצירוף אלא לוואי של הפועל 'ישלח' בתחילת הפסוק.¹⁴ ס"כ מבחין בין הכהנים הרגילים, ובין 'הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֲחֵיו' (וי' כא 10; ראו גם במ' לה 25, 28), המכונה גם 'הַכֹּהֵן הַמְּשִׁיחַ' (וי' ד 3, 5, 16, 15). פרט לאלה הוא אינו מצוין שום פונקציה כוהנית נוספת, כדוגמת כוהן לענייני מלחמה.

10 ראו שופ' 15; שמ"א י 19.

11 המספר הטיפולוגי שנים עשר אלף שימש בהודמנויות שהמספר רצה לתאר בהן כוח שאינו משקף את מלוא הכוח הלוחם מחד גיסא, אך למרות היקפו המצומצם משקף התגייסות של כלל ישראל מאידך גיסא. ראו למשל שמ"ב יז 1; מל"א ה 6.

12 ראו פילון האלכסנדרוני, על חיי משה, א, 306 (מהדורת דניאל-נטף, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 267), המכנה את פינחס στρατηγόν, 'שר מלחמה'. ראו גם באד (לעיל הערה 6), עמ' 330; אכנבך (לעיל הערה 2), עמ' 616–617. כמו כן ראו את התפקיד הלוחמני המיוחס לפינחס בתוספת הארוכה לפס' 8 בתרגום המיוחס ליונתן.

13 ראו א"ב ארליך, מקרא כפשוטו, א, ניו-יורק 1969, עמ' 299 (הדפסה ראשונה 1899).

14 מופעה השני של המילה לְצָבָא בפס' 6 אינו מיוצג בתה"ש וייתכן שהוא שיבוש הנובע מהכפלת מופעה הראשון.

מה היה אפוא תפקידו של פינחס? נראה כי הדבר קשור בהבנת הביטויים 'כָּלִי הַקֹּדֶשׁ' וְחֲצֻצֹת הַתְּרוּעָה' שהיו 'פִּיָּדוּ' (פס' 6). הן במדרשי חז"ל הן בפרשנות המאוחרת ניתן למצוא מחלוקת בהבנת הביטוי 'כלי הקדש'. חלק סברו כי מדובר בארון, ¹⁵ לדעת אחרים הכוונה היא לבגדי הכהונה ולאורים ותומים, ¹⁶ והיו שטענו ש'כלי הקדש' היו למעשה 'חצצרות התרועה'. ¹⁷ אולם צורת הרבים 'כלי הקדש' מעידה כי לא מדובר בארון לבדו. מנגד, בגדי הכהונה אינם מכונים אף פעם 'כלי הקדש' כי אם 'בגדי הקדש' (ראו שמ' לט 1, מ 13), מה גם שהאורים והתומים, לפי ס"ס, נמנו עם בגדי הייחודיים של הכהן הגדול, ורק הוא היה רשאי לשאול בהם (שמ' כח 30; במ' כז 21), ואילו פינחס לא היה הכהן הגדול באותה שעה. אף ההצעה שהביטוי 'וכלי הקדש' משמעו החצצרות אינה מסתברת. החצצרות לא נמשחו בשמן המשחה ולכן לא הפכו ל'קדש' (שמ' מ 9–11) ומסיבה זו פרקנו מבחין במפורש בינן ובין 'כלי הקדש' ומונה אותן בנפרד.

הביטוי 'כלי הקדש' מופיע בס"כ גם במדבר ג 31, ד 9–19, אולם ההבחנה בין 'קדש' ל'כלי קדש' שם נועדה להדגיש את הפיחות שבמעמד 'כלי הקדש', ולא להעניק להם מעמד משל עצמם, ועל כן לא ניתן להשליך ממנה לפרקנו. נראה אפוא שיש להבין את 'כלי הקדש' בדומה למובנם במדבר יח 3. שם מוזהרים הלויים מלהתקרב 'אֶל כָּלִי הַקֹּדֶשׁ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ', משמע, 'כלי הקדש' הם כל כלי המשכן המצויים במתחם הפנימי, בקודש ובקודש הקודשים, לעומת מזבח הנחושת, המצוי בחצר. לפיכך, פינחס יצא למלחמה כשתחת אחריותו ¹⁸ כל כלי המשכן, למעט מזבח הנחושת. יציאת 'כלי הקדש' אל המלחמה נועדה להבטיח את הנוכחות האלוהית הממשית בקרב המחנה ואת הניצחון המובטח כתוצאה מכך, ובאמצעותם כביכול הובא האל לשדה הקרב. בזאת משקף פרקנו נוהג קדום שהיה קיים בישראל והשתמר גם בכתובים נוספים. ¹⁹

15 ספרי במדבר, פרשת מטות, קנו (מהדורת ח"ש הורוביץ, עמ' 210); בבלי, סוטה מג ע"א; J. Milgrom, *Numbers* (JPS), Philadelphia, PA 1990, pp. 373–375

16 במדבר רבה, פרשת מטות, כב, ד; B. A. Levine, *Numbers 21–36* (AB), New York 2000, p. 452

17 ראו למשל, A. Knobel, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua*, Leipzig 1861, p. 169

18 משמעות הביטוי ביד בס"כ עשויה להיות מילולית (במ' ה 18), אולם עשויות להיות לו גם משמעויות מושאלות כגון 'על ידי', באמצעות (וי' ח 36), וכן 'ברשות', תחת סמכות ושליטה' (שמ' לח 21; ו' כו 25; ואף בפרקנו בפס' 49). על משמעות זו בפסוקנו עמדו כבר חז"ל בספרי במדבר, פרשת מטות, קנו (מהדורת ח"ש הורוביץ, עמ' 210). מכאן שכלי הקדש היו תחת אחריותו של פינחס, ולא נישאו בידיו ממש, וככל הנראה, יצאו עם פינחס אנשים נוספים שנשאו את כלי המשכן אל המלחמה. ייתכן שדבר זה יכול אף להילמד מנוסח תה"ש לפסוקנו *ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν* – 'וכלי הקדש וחצצרות התרועה בידם'.

19 ראו במ' י 35, יד 44; שמ"א י 3; שמ"ב יא 11, טו 24. כתובים אלה מספרים על יציאת הארון בלבד אולם אין הבדלים מהותיים בינם ובין המסופר בפרקנו: אלה כאלה מספרים שכל כלי המקדש/המשכן המוכרים להם, למעט המזבח, יצאו למערכה, אלא שהכלים היחידים המוזכרים על ידי המקורות הלא-

נראה שיש שתי סיבות לאי לקיחת המזבח למלחמה: ראשית, בניגוד ליתר הכלים במקדשים הקדומים המזבחות היו בנויים לרוב מאבנים,²⁰ והעברתם ממקום למקום לא הייתה אפשרית ואף לא נחוצה, שכן היה ניתן להקים בכל מקום מזבח אבנים מאולתר.²¹ אכן, על מזבח העולה הכוהני נאמר שהיה עשוי עצי שיטים שצופו נחושת (שם' כז 1–2), ושהיו לו טבעות ובדים שאפשרו את נשיאתו. אולם תיאור זה הוא פיקציה הנובעת מאילוץ הנרטיב הכוהני, שתיאר משכן נייד המיטלטל על תכולתו במדבר.²² בתנאי המציאות, מזבח עשוי עץ היה נשרף כליל, יחד עם הקרבנות שהיו מוקטרים עליו, בפעם הראשונה שהיו משתמשים בו! נראה שתיאור המזבח כך נועד לשוות לו משקל קל יותר וזו גם הסיבה שבגללה הוא נבנה 'נָבוֹב לַחַת' (שם, 8), ובממדים קטנים יחסית שאינם מאפשרים לקיים פולחן סדיר.²³ אולם הסופרים הכוהניים היו מודעים להבדל שבין המזבח האידאלי שבס"כ ובין המזבח שעליו הקריבו הם ואבותיהם קרבנות של ממש, ולפיכך לא היו יכולים לתאר את המזבח כחלק מכלי הקודש שיצאו למערכה.²⁴

שנית, בניגוד ליתר כלי הקודש, המזבח לא היה ביטוי מוחשי לנוכחות האלוהית הממשית במשכן,²⁵ שכן הוא עמד בחצר המשכן, ולא בתוך הקודש פנימה, ואמנם היה אסור בנגיעה אך לא היה אסור בראייה כמו כל יתר הכלים. איסור ראיית כלי הקודש נבע מהתפישת הקדומה שראיית האל ואפילו שמיעת קולו עלולות להיות קטלניות, ולפיכך רק ראייתם של הכלים שביטאו את נוכחותו הממשית של האל הייתה אסורה. הבאת כלי הקודש לשדה הקרב נועדה להמחיש את הנוכחות האלוהית הממשית בקרב הלוחמים. לפיכך הובאו אך ורק הכלים שביטאו נוכחות זו, ומזבח הנחושת לא היה אחד מהם.

- כוהניים הם הארון והמזבח, ואילו הספרות הכוהנית מכירה קשת רחבה יותר של כלים.
 20 ראו שם' כ 25; דב' כז 5–6; יהו' ח 31; מל"א יח 32; יש' כז 9. וכן ראו את מופעיו הרבים של שם העצם מזבח עם השורש נ"ץ, שמשמעותו הריסת מבנה עשוי אבן: שם' לד 13; דב' ז 5, יב 3; שופ' ב 2, ו 28; מל"ב כג 12.
 21 ראו למשל שם"א יד 33–35.
 22 ראו מ' הרן, 'מזבח', א"מ, ד, טור 775.
 23 קשה לדמיין כיצד היה ניתן להקריב על מזבח כה קטן עולת בקר (וי' א 3) או מספר גדול של קרבנות בו בזמן (במ' כט 13). ראו לעומת זאת משנה, מידות ג, א, ד, שם תואר מזבח עשוי אבן שאורך צלעו שלושים ושתים אמות.
 24 ייתכן שההבדלים הניכרים בין המזבחות הראליים ובין בבואתם הספרותית גרמו למספר לסטות במודע או שלא במודע מהנחות היסוד הנרטיביות שלו דווקא בנוגע למזבח. עדות לחריגה נוספת הקשורה במזבח הנחושת דווקא ניתן למצוא בוי' ט 22, המספר על ירידת אהרון מהמזבח. ירידה זו אינה נצרכת כלל במזבח שגובהו שלוש אמות בלבד (שם' כז 1), ואין ספק שאף תיאור זה מניח את קיומו של מזבח גדול וגבוה בהרבה.
 25 ראו מ' הרן, 'המעריך הפולחני הפנימי ומשמעותו הסמלית', הנ"ל (עורך), ספר היובל ליחזקאל קויפמן: מחקרים במקרא ובתולדות האמונה הישראלית מוגשים לו בהגיעו לשיבה, ירושלים תשכ"א, עמ' כ–מב.

החצוצרות

מעבר לכלי הקודש, פינחס נשא עמו גם את החצוצרות. לפי האמור בבמדבר י' 9 התרועה בחצוצרות בעתות מלחמה נועדה לגרום לכך שבני ישראל יהיו נזכרים לפני ה', דהיינו, להביא את בני ישראל וענייניהם לתודעתו של ה'. זהו תפקיד פולחני ולא צבאי: החצוצרות לא נועדו לשמש כלי תקשורת להעברת פקודות תנועה ללוחמים, ובהתאם לזה, התרועה בהן התבצעה על ידי הכוהנים (שם, 7), ולא על ידי מפקדי הצבא שתזמנו את תנועת הכוחות באמצעים קוליים או חזותיים אחרים.²⁶

פס' 1–6 משקפים אפוא נוהג מלחמה שהיה מוכר למחברי ס"כ ומקובל עליהם: חלוצ מצומצם בלבד יצא לקרב מלווה בכלי הקודש ובכוהן. תפקידו של פינחס בפרקנו, ומכאן תפקיד הכוהן במלחמה לפי ס"כ, היה להיות אחראי על כלי הקודש ולהריע בחצוצרות. בכך דומה תפקידו לתפקיד שמילא חפני ופינחס בסיפור הלא-כוהני שבשמואל א' ד 4–5. הכוהן אינו מפקד הצבא, לשם כך יש שרי אלפים ומאות, והדבר היחיד המצוי בתחום אחריותו ועניינו הוא כלי הקודש.²⁷ הכוהן אף אינו בא במגע כלשהו עם הלוחמים – הוא אינו משוחח עימם או מעודד אותם, ואף כאשר הוא מריע בחצוצרות – אין תרועה זו מכוונת כלפיהם – על מנת לסמן להם דבר מה או לרומם את רוחם, אלא כלפי שמיא, על מנת להביא את מצבם אל תודעת האל.

תפישה כוהנית זו שונה באופן ניכר מזו הבאה לידי ביטוי בדברים כ' 1–9. שם כל העם מתייצב בשטחי הכינוס, ורק לאחר מכן ניתנים מספר היתרים נקודתיים שלא לצאת למלחמה.²⁸ פסוקים אלה גם אינם מזכירים את כלי הקודש. בניגוד לתפישה הכוהנית, לפי ס"ד אין הכוהן או כלי הקודש יוצאים עם הלוחמים אל שדה הקרב כלל. תפקידו של הכוהן בס"ד הוא חברתי ולא פולחני. הוא נושא נאום עידוד נלהב בפני הלוחמים על מנת לרומם את רוחם ומבטיח להם ניצחון. בזאת תם תפקידו, ומשעה שייסיים לנאום יעבור השרביט אל השוטרים ולאחר מכן אל שרי הצבאות שיופקדו בראש העם. הבדלים מהותיים אלה משקפים את ייחודיותו ועצמאותו של ס"כ, ועל כן קשה יהיה לקבל את הטענה שס"כ הינו יישום או מדרש מאוחר של חוקי המלחמה של ס"ד.²⁹

26 ראו למשל השימוש בשופר בידי יואב (שמ"ב ב 28) ונטיית הכידון בידי יהושע (יהו' ח 18).

27 רמז לדבר נמצא בשמ"א ד 13, 18, שם חרדתו של עלי נתונה לארון האלוהים דווקא ולא לגורל בני משפחתו, והשמועה על נפילת הארון היא המביאה לנפילתו עצמו.

28 חז"ל העצימו את דרישת ההתגייסות הכללית וקבעו במשנה, סוטה ח, ז, שהשטור האמור בפרשה תקף אך ורק במלחמת רשות, אולם במלחמת מצוה (או חובה, כדעת ר' יהודה) 'יכול יוצאין אפילו חתן מחרו וכלה מחופתה'.

29 כפי שטענו לוין (לעיל הערה 16), עמ' 466–470; לוהפינק (לעיל הערה 7), עמ' 221–224; ואכנבך (לעיל הערה 2), עמ' 617.

פעולת הלוחמים

מפס' 7–12 עולה נוהג המלחמה הבא: (א) כל הזכרים הבוגרים בצד המנוצח נהרגים, לרבות מלכי הצד המנוצח;³⁰ (ב) יתר האוכלוסייה האזרחית נותרת בחיים ונלקחת בשבי; (ג) כל הרכוש, חי ודומם, נבזז על ידי הלוחמים; (ד) הערים עצמן מועלות באש. נוהג זה, למעט הקריאה לשלום מזה ושרפת ערי האויב מזה, דומה לחוק המלחמה הנוגע לערים הרחוקות המופיע בדברים כ 10–14, ושניהם שונים מחוק החרם החל על הכנענים המובא לאחר מכן (15–18).³¹ הנוהג הקדום שהשתמר בפרקנו ובחוק המקורי בס"ד, מוכר הן ממקורות מסופוטמיים קדומים,³² הן מכתוב כוהני נוסף, גרסת ס"כ לסיפור המרגלים, שם מלינים כל העדה 'לְמָה ה' מְבִיא אֶתָּנוּ אֶל הָאָרֶץ הַזֹּאת לְנַפֵּל בַּחֶרֶב נָשִׁינוּ וְנָטַפְנוּ יָהִי לָבוֹ' (במ' יד 3), הן מבר' לד 25–29. הופעתו בכמה כתובים שונים שאינם מקיימים כל זיקה ביניהם וששייכים לתעודות שונות בתורה מלמדת כי היה מדובר בנוהג 'רוצה' מקורות, מוכר ונפוץ בקרב שכבות וחוגים רבים בישראל ובדומה ליתר הכתובים, אף ס"כ שימר אותו.

תרומת המפקדים

בפסוקים 48–54 מתוארת תרומת כלי הזהב שהביאו מפקדי הצבא לאחר המלחמה. היו שטענו שהתרומה נועדה להיות מתנת תודה על הישועה שנעשתה ללוחמים,³³ או שהיא נבעה מחטאים שונים שביצעו הלוחמים כגון הותרת שבויים בחיים.³⁴ אולם מדברי המפקדים עולה שתורמתם נועדה 'לְכַפֵּר' (פס' 50), ביטוי המתאר קינוח והסרת טומאה שדבקה בקודש או תשלום כופר עבור נפש שהתחייבה לה.³⁵ עניינים אלה אינם שייכים בקרבנות תודה או שלמים, ועל כן אין

30 וזאת בניגוד למקרים שבהם נהגו לחוס על מלכי הצד המנוצח. ראו שופ' ח 19; מל"א כ 31–34.
31 רבים כבר עמדו על כך שדב' כ 10–18 מכיל למעשה חוק קדום ועיבודו ולא שני חוקים שמלכתחילה חלו במקרים שונים. ראו א' בירם, 'מס עובד', תרביץ כג (תש"ב), עמ' 138; א' טוויג, 'סוגיית המבעה: הנוסח והדין בראי העדויות הקדומות', תרביץ לט (תש"ל), עמ' 229; א' רופא, מבוא לספר דברים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 140–129; M. Weinfeld, 'The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes and Its Historical Development', A. Lemaire and B. Otzen (eds.), *History and Traditions of Early Israel: Studies Presented to Eduard Nielsen* (VTsup. 50), Leiden 1993, p. 149.

32 ראו למשל הברית בין חת לאישמריקה, שפורסמה אצל A. Kempinski and S. Košak, 'Der Šmeriga-Vertrag', *Die Welt des Orients* 5 (1970), p. 195. לדיון ברצינות לנוהג זה ובתעודות נוספות ראו, JNES 32 (1973), I. G. Gelb, 'Prisoners of War in Early Mesopotamia', pp. 71–73.

33 ראו רמב"ן ושל"ל על אתר; י' ליכט, פירוש על ספר במדבר, ג, ירושלים תשנ"ה, עמ' 127.
34 ראו למשל באד (לעיל הערה 6), עמ' 332. לפי בבלי, שבת סד ע"א–ע"ב, הלוחמים חטאו בכך ש'זנו עיניהם מן הערוה'.

35 B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, Leiden 1974, pp. 55–77, 123–127. לז"ח הראה שהמשמעות הראשונה קשורה בפועל האכדי *kuppuru*, שמשמעו 'קניח, מחה', ואילו השנייה גזורה משם העצם העברי כָּפַר.

להסביר באופן זה את תרומת המפקדים. מאידך גיסא, נראה שטעותם של הלוחמים (שלא קיבלו כל הנחיה מקדימה בנושא) בהותרת המדייניות בחיים תוקנה מיד לאחר מכן, ועל כן אין הכרח לראות בה חטא המצריך ריצוי נוסף.

מטרת התרומה מתבארת לאור קווי הדמיון הבולטים במהות ובסגנון בין תיאור תרומת המפקדים לשמות ל 11–16: שתי הפרשות עוסקות במפקד ומשתמשות לשם כך בביטוי 'נשא ראש' במסיכות לשורש פק"ד. בשתי הפרשות מתכת כלשהי, המכונה גם 'תרומה'³⁶ מובאת אל 'אהל מועד', ובשתי הפרשות מתכת זו אמורה לשמש 'זכרון' עבור 'בני ישראל', 'לפני ה'³⁷ ולכפר על נפשם של אלה שהביאו אותה.³⁸ כמו כן, מרצף הפס' 49–50 עולה מבנה של סיבה ומסובב: קודם 'עבדיך נשאו את ראש אנשי המלחמה', ועל כן כעת 'ונקרב את קרבן ה''. לאור זאת נראה כי אף תרומת המפקדים בפרקנו נועדה לשמש כופר בגין עריכת מפקד,³⁹ ולפי תפישת המספר היה מדובר בשלב הכרחי במערכה שגם סימל את סופה.

מקומו של סיפור המלחמה במכלול הספרות הכוהנית

בחינה צמודה של חלק מנוהגי המלחמה שנדונו לעיל ביחס לכתובים אחרים בס"כ תוביל למסקנה שהם יוצרים אי התאמות ולעיתים אף סתירות גמורות ביחס לדין הכוהני הקיים בסוגיה.

36 להרים משמעו 'להסיר', להפריש', ובהתאם לזה, תרומה היא דבר שהופרש מן הקבוצה שהשתייך אליה על מנת להעבירו לה' ולא מתנה וולונטרית הנובעת מנדיבות התורם. ראו במ' יז 10; י' מילגרם, 'שוק התרומה: פרק בתולדות הפולחן', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 1–11; B. S. Childs, *The Book of Exodus*, Philadelphia, PA 1974, p. 523

37 ה'זכרון' בס"כ הוא דבר שנועד לעורר הזיכרון בקרב הזולת. משמעות הביטוי 'זכרון לבני ישראל לפני ה' בענייננו היא שתשלום הכופר יגרום לבני ישראל להיות נזכרים על ידי ה', דבר שיהיה לתועלתם ולטובתם. ראו B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel* (SBT 37), London 1962, pp. 66–70; M. V. Fox, 'The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly 'ot Etiologies', *RB* 81 (1974), pp. 557–596

38 המפקד נתפש כפעולה הכרוכה בסכנת מוות והמצריכה עריכת טקס כפרה על מנת להסירה. ראו E. A. Speiser, 'Census and Ritual Expiation in Mari and Israel', *BASOR* 149 (1958), pp. 17–25; מ' ויינפלד, 'ה"מפקד" במארי, בישראל וברומא העתיקה', ציון נו (תשנ"א), עמ' 233–237. הסיבה להיווצרות הסכנה אינה ברורה לחלוטין, ומבין הסברות השונות נראית בעיניי זו של W. H. Propp, *Exodus 19–40* (AB), New York 2006, p. 535, ושל מילגרם (לעיל הערה 15), עמ' 264, ולפיה הספירה סימלה בעלות ושליטה של המונה על הנמנים, ונחשבה מעצם טבעה לפעולה אלוהית שביצועה על ידי בני אדם הוא סוג של הסגת גבול המכעיסה את האל.

39 נראה שהראשון שהציע כיוון פרשני זה היה רשב"ם בפירושו על אתר ואחריו הלכו רוב הפרשנים, ראו למשל G. B. Gray, *Numbers* (ICC), Edinburgh 1903, p. 425. המילה 'כופר' אינה מוזכרת בפרקנו, אך לוי (לעיל הערה 35, עמ' 67–68) הראה שהביטוי 'כיפר על הנפש' גזור תמיד משם העצם כופר ומשמעו תשלום כופר במקום נפשו של המשלם.

יציאת כלי הקודש

במסורות הלא־כֹהֲנִיּוֹת מסופר לא פעם על יציאת הארון למלחמה כשהוא נישא על ידי הכֹהֲנִים (או הלויים שמשמעים כֹהֲנִים במסורות אלה).⁴⁰ נראה שתיאור יציאת כלי הקודש בפרקנו מתיישב היטב עם מסורות אלה. אולם האם עולה תיאור זה בקנה אחד עם החקיקה הפולחנית של ס"כ?

לפי ס"כ הארון מצוי בתוך קודש הקודשים, חבוי מאחורי הפרוכת, ואפילו הכֹהֵן הגדול עצמו אינו רשאי להיכנס למקום הארון או לראותו, אף לא בשעת אריזתו ונשיאתו, ונאמר במפורש שאם יעשה כן ימות (וי' טז 2–3). פעם אחת בשנה הוא חייב להיכנס לפני ולפנים כדי לכפר, אבל אפילו בהזדמנות זו ננקטים אמצעים לבל יראה את אשר שם (שם, 12–13). יתר כלי המשכן – המנורה, השולחן, ומזבח הזהב, היו מצויים בתוך הקודש, חבויים אף הם מאחורי מסך שמנע את ראייתם או נגיעה בהם מכל מי שאינו כֹהֵן. כל הפעולות הפולחניות בכלים אלה התבצעו על ידי כֹהֲנִים בלבד ובתוך הקודש וקודש הקודשים. המשכן עצמו היה ממוקם במרכז המחנה, מוקף מארבע רוחותיו במעין משמר מלכותי שהורכב ממשפחות הלויים (במ' א 50–53),⁴¹ ושנועד למנוע מזרים שאינם מוסמכים לכך להתקרב אל הקודש.

על פי ס"כ, הארון וכלי המשכן היו מוצאים מתוך תחומי המשכן לצורך נשיאתם 'בנסוע המחנה', כמסופר בבמדבר ד. תנאי להוצאת כלי המשכן היה נסיעת המחנה (ד 5) לאחר שהאות האלוהי של היעלות הענן היה ניתן (ט 15–23). טלטול כלי הקודש אל מחוצה לו נחשב לאירוע הצופן בחובו סכנת מוות, וננקטו כל האמצעים על מנת להימנע מפגיעתה של הקדושה המדבקת באמצעות מגע או מבט. הכֹהֲנִים היו נִיגְשִׁים אל הפרוכת מִצֵּדָה החיצוני, ובאמצעותה היו מכסים את הארון, על מנת למנוע את האפשרות לגעת בו או לראותו במישרין (ד 5). לאחר מכן, כיסו הכֹהֲנִים את הארון בשני כיסויים נוספים והכניסו את בדיו אל הטבעות המיועדות לכך (שם, 6). בצורה דומה כוסו כל יתר כלי הקודש – ראשית הכלי עצמו, ולאחר מכן כלי העזר שלו (שם, 7–14). רק לאחר מכן, הובאו בני קהת על ידי הכֹהֲנִים והוצבו באופן פסי 'אִישׁ אִישׁ עַל עֲבֹתָו וְאֶל מִשְׁאֹ' (שם, 19). לאחר מכן החלה מלאכת פירוק המשכן עצמו שהוטלה על בני גרשון ומררי (שם, 21–33). גם בשעת המסע עצמו היו כלי המשכן מוקפים מכל צדדיהם במשמר, וכך היו כלי המשכן מיטלטלים עד להגעתם למקום החנייה שבו היה המשכן מוקם מחדש.

יציאת הכלים מן המשכן הייתה מתרחשת אפוא אך ורק בשעת מסע המחנה, ואף אז – רק בהתאם לכללים נוקשים שנועדו לשמור על קדושתם וגם מפניה. ליתר דיוק – המשכן וכליו נתפשו כישות אחת, והוצאת כלי המשכן אל מחוצה לו הייתה אפשרית רק בפרקי הזמן שבהם המשכן למעשה חדל מלהתקיים: בשעת המסע, היריעות שיצרו את חלל המשכן קופלו, והקדושה שהייתה קיימת בו התכנסה אל תוך כלי המשכן ו'נאטמה' בתוך הכיסויים שעטפו

40 ראו דב' י 10, לא 25; יהו' ג 17–3, ד, פעמים רבות, ו 6, ח 33; שמ"א ד 4, 11; שמ"ב טו 24.

41 ראו J. Milgrom, *Studies in Levitical Terminology*, I (UCPNES 14), Berkeley, CA 1970, עמ' 81–87; הנ"ל (לעיל הערה 15), עמ' 341–343.

אותם, כך שהכסויים שימשו מעין אהל מועד בזעיר אנפין.⁴² רק אז מוכן ס"כ לתאר מציאות שבה כלי המשכן מצויים בנפרד ממנו.⁴³ אולם כל עוד המשכן עומד על עמודיו ואדניו אין ס"כ יכול לשאת מצב שבו כלי הקודש יוצאים ממנו ומותירים אותו מיותר ומרוקן מכל סממני הנוכחות האלוהית שהיו בו.⁴⁴ יתרה מכך, הוצאת כלי הקודש מהמשכן בבמדבר ג-ד היא פעולה טכנית בלבד הנמצאת מחוץ לספירה הפולחנית, ועל כך תעיד העובדה שהלויים עושים אותה ולא הכוהנים, שהיו האחראים הבלעדיים על ביצוע הפולחן במשכן. בפרקנו לעומת זאת הוצאת הכלים נובעת אך ורק מסיבה פולחנית, כדי לסמל את הגעת השכינה לשדה הקרב, ואין הדבר תואם את התפישה שאינה מאפשרת פעילות פולחנית מחוץ למשכן בשעה שזה עומד על כנו. נראה אם כן כי תיאור יציאת כלי הקודש למלחמה אינו עולה בקנה אחד עם החוק הכוהני בסוגיה ויוצר התנגשות בין שתי נורמות השייכות לאותה התעודה בתורה.

החצוצרות

נראה שאיש מבין המפרשים לא נתן דעתו לצרימה שנוצרה כתוצאה מהעמדתם של כלי הקודש והחצוצרות בפרקנו אלה בצד אלה. תפקיד כלי הקודש היה לבטא את הנוכחות האלוהית הממשית בקרב הלוחמים, ואילו תפקיד החצוצרות במלחמה היה לגרום ללוחמים להיזכר לפני ה'. אולם מדובר בשני ייעודים הפוכים, שהרי אם האל נוכח ממשית בקרב הלוחמים, לשם מה יש לנקוט אמצעי מיוחד נוסף על מנת שמצבם ייזכר לפניו – הלא הוא מצוי עימם ממש ובוודאי שעניינם מצוי בתודעתו! מן המקורות הלא-כוהניים משתקפת התפישה שהגעת האל לשדה הקרב הספיקה על מנת לזכות בישועתו ללא צורך בנקיטת אמצעי מיוחד נוסף. נוסף על כך, ייחודה של תפישת השכינה הכוהנית הוא שהיא סבורה שהאל שוכן ממשית במשכן וכל כלי המשכן וסידורו הם המחשה לכך.⁴⁵ לפיכך קשה לטעון שהאל נמצא בו בזמן הן עם הלוחמים בשדה הקרב הן במקום אחר, מרוחק, שמשם הוא מתבקש להאזין לתרועת החצוצרות. לאור זאת, אזכור יציאת כלי הקודש יוצר מתח הן ביחס לבמדבר י' 9 הן ביחס לאזכורן בפרקנו.

42 ראו מ' הרן, 'המשכן: טאבו מודרג של קדושה', י"מ גרינץ ו' ליזור (עורכים), ספר סגל: קובץ מחקרים במקרא, ירושלים תשכ"ה, עמ' 36–37.

43 בזה קרובה תפישת ס"כ לתפישות המצויות במסורות הלא-כוהניות המתארות את יציאת הארון מן המקדש. כל האירועים במסורות אלה התרחשו לפני הקמת המקדש בירושלים, ומרגע הקמתו והכנסת הארון אליו אין מסופר עוד על הוצאתו ממנו. המשכן הכוהני הוא בבואה של מקדש קבע מעין זה, ובדומה למסורות הלא-כוהניות, כל עוד המשכן קיים, אין להוציא את כלי הקודש ממנו.

44 ראו י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ה, ירושלים תש"ך, עמ' 471; מ' הרן, 'כהנה', א"מ, ד, טור 24; י' קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 147 הערה 133. חיזוק מסוים לסברה שלפי התפישה הכוהנית לא ניתן להוציא את כלי הקודש המכילים קדושה מדבקת מתוך המשכן ניתן למצוא באמור ביח' מב 13–14, מד 17–19, מו 20.

45 ראו מ' הרן, 'נוכחות ה' בפולחן של ישראל ומוסדות הפולחן', תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 105–119; הנ"ל (לעיל הערה 25).

תרומת המפקדים

בחינה דקדקנית של סיפור תרומת המפקדים בפרקנו תראה כי ישנם הבדלים מהותיים בינו ובין חוק הכופר בשמות ל:⁴⁶

1. בשמות ל 12–14 נותני הכופר הם הנפקדים – 'וְנָתַנוּ אִישׁ כֶּפֶר נַפְשׁוֹ [...] וְהָיָה כָּל הָעֶבֶר עַל הַנִּפְקָדִים' וכסף הכיפורים הוא 'מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל', ואילו על פי במדבר לא 50, 52–54 נותני הכופר הם הפוקדים דווקא – שרי האלפים והמאות, ויתר אנשי הצבא ש'בָּזְזוּ אִישׁ לוֹ' (פס' 53) הותירו את כלי הזהב שתפסו בידיהם. בהתאמה לכך, בשמות ל 16 נפשם של ישראל, הנפקדים, היא זו הזקוקה לתשלום כופר – 'לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם' ואילו במדבר לא 50 נפשם של שרי האלפים והמאות, הפוקדים, היא שהתחייבה לה, ועל כן הם מצהירים בגוף ראשון שהכופר נועד 'לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵינוּ', ולא על נפשות הלוחמים שפקדו.⁴⁷

2. בשמות ל 12–14 הכופר ניתן בעת המפקד עצמו, 'בִּפְקֹד אֹתָם' (ב' הזמן). את המונח 'הָעֶבֶר עַל הַנִּפְקָדִים' יש להבין כך: הנפקדים היו מתרכזים במקום מסוים, וכל נפקד בתורו התייצב לפני הפוקדים, נספר ונרשם על ידם ועבר אל הקבוצה שכבר נפקדה – 'הַנִּפְקָדִים' (בינוני פעול). עם המעבר היה כל נפקד משלם את כופר נפשו. לעומת זאת, במדבר לא 50 המפקדים הביאו את הכופר רק לאחר סיום המפקד וסיכום תוצאותיו, לאחר שהתברר כי 'לֹא נִפְקֵד מִמֶּנּוּ אִישׁ'. יתרה מכך, המפקד בפס' 49 הוא המפקד השני בפרק, שהרי אי אפשר לדעת בדעבד שלא נפקד איש אלא אם היה ידוע מלכתחילה כמה לוחמים בדיוק יצאו לקרב.⁴⁸ מכאן שכופר אחד שולם בגין שני מפקדים שונים שנערכו באותה מערכה, וככל הנראה הוצמד התשלום למפקד השני דווקא מפני שהוא סימל את סופה.

3. בשמות ל 13, 15 הכופר משולם באמצעות המתכת הגולמית כסף ('כֶּסֶף הַנִּפְקָדִים') שנבקעה ליחידות קצובות במשקל קבוע ('שֶׁקֶל').⁴⁹ לעומת זאת במדבר לא 50–52 הכופר משולם באמצעות זהב ('זָהָב הַתְּרוּמָה'), בתכשיטים וב'פְּלִי מַעֲשֵׂה'.

46 קשה יהיה להבין את הציווי בשמ' ל 11–16 כציווי חד-פעמי. ראשית, הנוסחה הקוואיסטית ('כי תשא') מלמדת כי מדובר בציווי לדורות; שנית, הפרשה מניחה שמפקדים באשר הם יוצרים סכנת מוות ושבכל פעם יהיה ניתן להימנע ממנה באמצעות תשלום הכופר האמור בה.

47 שתי הגישות משתקפות בשמ"ב כד. ההשקפה המושמטת בפי דוד בפס' 10, 17 דומה לזו המצויה בפרקנו, ואילו השקפת המספר בפס' 15, 21 דומה לזו המצויה בשמ"ב ל. לדיון בבעיות הפרשניות הרבות בשמ"ב כד ראו ש' גולני, 'מפקד האוכלוסין והמגפה: שמ"ב כ"ד לאור מקורות מן המקרא ומן המורח הקדום', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2008, עמ' 6–12. מכל מקום נראה שאין זיקות ספרותיות בינו ובין הפרקים הכוהניים שכן הוא אינו מכיר כלל את האפשרות לפדות נפשות שהתחייבו לה' באמצעות כופר – לא מלכתחילה ולא בדעבד. לו היה (ו) מחבר (י) שמ"ב כד מכיר (ים) את מושג הכופר היה זה אך מתבקש שייקט במקום זה.

48 נראה מכאן כי משמעות הביטוי 'וַיִּמְסְרוּ' (פס' 5) היא 'וַיִּסְפְּרוּ'. ראו תה"ש kai êxēpíthēsan ו' בן-חיים, 'מסורה ומסורת', לשוננו כא (תשי"ז), עמ' 288.

49 למשמעות המונחים שקל וכסף ראו ר' קלטר, "'400 שקל כסף ביני ובינך מה היא'" (בראשית כג 15): שקילה ומשקלות בארץ ישראל העתיקה, ע' רימון, ר' שחורי (אוצרות התערוכה), מדידה ושקילה

4. בשמות ל' 13, 15 גובה הכופר הוא קבוע ('מִחְצִית הַשֶּׁקֶל'), תוך הדגשה שאין לחרוג ממנו ('הָעֶשֶׂירִי לֹא יִרְבֶּה וְהַדֵּל לֹא יִמְעִיט').⁵⁰ בזאת מודגש כי בשעה שאדם עומד לפני אלוהיו שוות כל הנפשות לפניו, ועל כולן משולם כופר זהה. לעומת זאת, בבמדבר לא 52 עבור 12,000 לוחמים שנפקדו מובאים 16,750 שקלים. סכום זה גבוה בהרבה מהנדרש בשמות ואינו מקיים התאמה מספרית שלמה למספר הלוחמים. נראה שבבמדבר גובה הכופר לא היה נגזרת מוגדרת וקבועה מראש של מספר הלוחמים שנמנו, אלא שיקף את כמות הזהב שנתפסה במקרה על ידי המפקדים.

5. בשמות ל' 13 התרומה נמדדת לפי 'שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ', ואילו בבמדבר לא 52 לפי שקלים סתמיים.

6. בשמות ל' 16 מצווה משה לתת את כסף הכיפורים 'עַל עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד'. משמעות המונח עבודה בס"כ הוא מלאכה פיסית הקשורה במשכן, לפיכך נראה שהכסף שנאסף שימש להקמת המשכן.⁵¹ ההתוסף על ('וְנָתַתָּ [...] עַל') הכסף שהובא באופן וולונטרי בשמות כה 9–1 (ראו שם, לח 27–28). לעומת זאת, בבמדבר לא 54 מסופר שהזהב הובא 'אֶל אֹהֶל מוֹעֵד' פנימה והונח שם מבלי ששימש למטרה מסוימת.⁵² הבדל זה משקף גם הבדל בתפישת ה'זיכרון': בבמדבר לא המילה זָכְרוֹן מתארת באופן מוחשי את הזהב שנתרם, והצבתו בסמוך למקום הנוכחות האלוהית משמשת תזכורת מוחשית לפני ה' לטובת תורמיו. בשמות ל' תפישת הזיכרון מופשטת יותר. המילים 'זָכְרוּ [...] לְזָכְרוֹן' מתייחסות למעשה שלום הכופר, הוא הזיכרון ולא הכסף כביטוי החומרי.

7. הביטוי 'פְּקָדִים' בשמות ל' הוא בינוני פעול של השורש פק"ד. הוא מתאר את אלה שנפקדו, וזוהי משמעותו הרגילה בס"כ.⁵³ לעומת זאת בבמדבר לא 14, 48, 'הַפְּקָדִים' הם 'שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת', כלומר עורכי המפקד ולא אלו שנמנו במהלכו. זהו שימוש יוצא דופן

בימי קדם (קטלוג תערוכה, מוזאון ראובן ועדית הכט, 17), חיפה תשס"א, עמ' 7–12.

50 על דחיית הטענה ששם ל' משקף פרקטיקה של מנייה עקיפה באמצעות אסימונים ראו הורוויץ (לעיל הערה 3), עמ' 54–56.

51 ראו י' ליוור, 'פרשת מחצית השקל', הרון, ספר היובל ליחזקאל קויפמן (לעיל הערה 25), עמ' נד–סז; M. Fishbane, 'Census and Intercession in a Priestly Text (Exodus 30:11–16) and in Its Midrashic Transformation', D. P. Wright, D. N. Freedman, and A. Hurvitz (eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (Winona Lake, IN 1995), pp. 103–111 ובניגוד לולהאוזן (J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*⁶, Berlin 1905, p. 128) שהולכים בדרכו, שסברו שפרשת מחצית השקל משקפת מס קבוע לצורכי המקדש, שהיה נהוג בימי הבית השני.

52 מן המסופר בשמ"א כה 9–10 ניתן להבין שהנחת כלים שנתפסו כשלל מלחמה בתוך המקדש ליד כלי הקודש לא הייתה יוצאת דופן בנוף המקדשים הקדומים. ייתכן שהדבר אף עולה מן המסופר בשמ"א 15.

53 ראו לדוגמה במ' א' 46, ב' 9, ד' 46.

במילה פָּקִידִים שישנו בתורה בבמדבר לא בלבד, ומחוצה לה רק במלכים ב יא 15 ובמקבילתו בדברי הימים ב כג 14.

8. בבמדבר לא 50 מכנים שרי האלפים והמאות את תרומתם בשם קָרְבֵּן. בכל מופעיו, שם העצם קרבן משמש אך ורק לתיאור מתנות קודש מן החי או מן הצומח, לעומת מתנות קודש מן הדומם, המכונות בכינוי הכללי תרומה.⁵⁴ פעמים רבות אנו מוצאים שקרבנות הובאו בתוך כלים שונים כגון סלים או מחבתות.⁵⁵ אולם לא היה מדובר בכלי קודש אלא בכלים שהיו שייכים לבעל הקרבן, וככל הנראה הדרישה היחידה לגביהם הייתה שיהיו טהורים.⁵⁶ הנהוג המקובל היה ככל הנראה שלאחר הקרבת הקרבן גם כלי קיבול אלה היו נשארים בחזקת המקדש, אולי משום שהקדושה שהייתה בקרבנות דבקה בכלים שבאו במגע עמם,⁵⁷ אולי אף על מנת לאפשר לכוהן לאכול את מנחתו בנחת. עם זאת, אין לבלבל נוהג זה עם מערכת המושגים הקפדנית של ס"כ – כלים אלה היו נספחים לקרבן בלבד ולא הקרבן עצמו, ואף העובדה שבסופו של יום נשארו בחזקת המקדש לא הפכה אותם להיות 'קרבן' לשעצמם. לאור זאת, השימוש במונח קרבן בפרקנו לתיאור כלי זהב דוממים שלא שימשו כלי קיבול לקרבן הוא יוצא דופן וחורג מן המינוח הכהני המוכר לנו.

מכלול ההבדלים בתוכן, בסגנון ובמינוח, מוביל למסקנה שבדומה לתיאור יציאת כלי הקודש והחצוצרות, אף תיאור תרומת המפקדים אינו עולה בקנה אחד עם החקיקה הכהנית בנושא, ואף כאן ישנה אי התאמה בין שתי נורמות השייכות לאותה התעודה בתורה. כיצד ניתן להסביר מקבץ כה רחב של אי התאמות בין פרקנו ובין יתר החקיקה הכהנית שבתורה? נראה שההסבר הסביר ביותר הוא שס"כ לא נוצר כמקשה אחת על ידי מחבר אחד אלא הורכב ממגילות וממסורות בעל-פה שנוצרו בקרב אסכולה בעלת מאפיינים ייחודיים בתוכן ובסגנון. בהכרח ברבדים השונים בתוך היצירה הכהנית בכלל, ובשלב המוקדמים בכתב שקדמו לחיבורו של ס"כ אין חידוש.⁵⁸ כמו כן מקובלת כיום ההבחנה בתוך ס"כ בין תו"כ ובין

54 העגלות, הקערות ומזרחי הכסף וכפות הזהב המזכירים בבמ' ז לא היו קרבן לשעצמם אלא שימשו ככלי משא וקיבול לצורך נשיאת קרבנות שמפאת משקלם העצום לא היה אפשר לשאתם בידיים. כמו כן המינוח הכהני מבחין בין חומרים גולמיים מן החי או הצומח שלא עברו עיבוד, המכונים 'קרבן', ובין חומרים מעובדים מן החי או הצומח, המכונים 'תרומה' (שמ' כה 5). לפיכך, אף קרבן העצים בנחמ' י 35, יג 31, המתאר למעשה מתנת קודש גולמית מן הצומח, אינו יוצא דופן לעניין זה.

55 וי' ב 7, ז 9, ח 2; במ' י 15.

56 ניתן ללמוד על קיומו של נוהג זה גם מחוץ לס"כ מן האמור ביש' סו 20.

57 ראו ו' י 11, 20; וכן J. Milgrom, 'Sancta Contagion and Altar/City Asylum', J. Emerton (ed.), *Congress Volume: Vienna 1980*, (VTsup. 32), Leiden 1980, pp. 278–310. נראה שאף הנשיאים צפו שהעגלות תישאנה ברשות המשכן אך הם עצמם לא ייעדו להן כל שימוש ספציפי בו. רק לאחר שה' מורה למשה 'קח מאתם' (במ' ז 5) ומייעד להן תפקיד במערך הפולחני, ניתנות העגלות לבני גרשון ומררי לצורך משא המשכן.

58 נושא זה מצוי כיום במרכזו של דיון אקדמי ערני. ראו לעיל הערה 1 וסקירות המחקר המצויות במאמרים השונים שם.

סה"ק. היקפו של ס"כ היה גדול מכדי שיהיה מכונס במגילה אחת, ומכאן שס"כ 'מלכתחילה' בא גם הוא לעולם ונתקיים בצורת צרור של מגילות',⁵⁹ כלומר קדמו לו שלבים ספרותיים כתובים. הליך יצירתו של ס"כ היה הליך של 'חיבור' – במובנו הפשוט ביותר, היינו צירוף מגילות שונות ומסורות אחרות בעלי-פה אל תוך רצף אחד. חלק מן החומרים הללו צורף בצורתו המקורית, וחלק עובד בהיקף כזה או אחר על מנת שיתאים לרצף הכללי של החיבור המתהווה. חיבורם של חומרים כה רבים שהיו מגוונים מבחינת זמן יצירתם וכתובתם וזהות מחבריהן, ושמלכתחילה היו קיימים בצורה עצמאית, בהכרח יצר במקומות שונים בס"כ חריקות וחספוסים ברצף. נראה כי הדבר נבע ממידת חשיבותם השווה של כל אחד מאותם חומרים בעיני מחברי ס"כ, שהצדיקה את שילובם גם במחיר פגיעה ברצף הכללי של החיבור.⁶⁰

סיפור יציאת כלי הקודש בפס' 6 שייך לרובד כוהני (או מגילה כוהנית), שהיה קרוב במהותו לסיפורים לא-כוהניים נביאים ראשונים על יציאת כלי הקודש אל המלחמה, כשהם מלווים בכוח, ושיקפו נהגים שהיו קיימים בפועל.⁶¹ רובד זה אינו עולה בקנה אחד עם חוקי ס"כ שלפיהם אין להוציא את כלי המשכן ממנו, אלא כאשר המשכן מפורק לצורך מסע. עובדה זו מלמדת על אופיו המוקדם דווקא, שכן אין זה סביר שסופר כוהני שהכיר את ס"כ כמכלול ייצור ויחבר אל תוכו סיפור הסותר את חוקיו, ובפרט בעניין כגון יציאת כלי הקודש שאף ממקורות לא כוהניים עולה שהוא חדל להתרחש לאחר בניית המקדש בירושלים והצבת הארון בתוכו.

ייתכן שיש בכך כדי להסביר את המתח הקיים בין יציאת כלי הקודש ובין אזכור החצוצרות. לפי התפישה העומדת מאחורי הוצאת כלי הקודש ממקומם, המלחמה נתפשה כמלחמת האל (שמ"א יז 47), האויב היה אויב האל (שופ' ה 31), והלוחמים נתפשו כמסייעים לאל במלחמתו (שם, 23). נוכחות האל בקרב הלוחמים נתפשה כקריטריון העשוי להכריע את תוצאות המלחמה, ולעתים האל עצמו נתפש כגיבור מלחמה הנוטל חלק פעיל בקרב (שמ"א ד 3; ראו גם במ' יד 44). אפשר שהתגבשות החקיקה הכוהנית בדבר הישארות כלי הקודש בתוך תחומי המשכן היא שהובילה ליצירת חוק החצוצרות בהיבט המלחמתי שלו. חוק זה משקף תפישה מופשטת יותר של הנוכחות האלוהית: לא עוד מראה כלי הקודש היוצאים למערכה אלא קול

59 מ' הרן, 'מגילות הספרים בתחילת ימי בית שני: המעבר מפפירוסים לעורות', הנ"ל, מקרא ועולמו (לעיל הערה 5), עמ' 210; וכן ראו את מאמרו שם, 'מלאכת הסופר בתקופת המקרא: מגילות הספרים ואביוזי הכתיבה', עמ' 187–207.

60 M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, Oxford 1978, pp. 146–148; ראו J. S. Baden, 'Identifying the Original Stratum of P: Theoretical and Practical Considerations', שכתמן ובאדן (לעיל הערה 1), עמ' 13–29.

61 הרן הראה שפעמים רבות דווקא ס"כ שימר תפישות ומנהגים קדומים שקיומם בקרב ישראל ידוע לנו מספרי נביאים ראשונים ושלא השתמרו באף אחת מתעודות התורה האחרות. ראו למשל את שני מאמריו, 'צורת האפוד במקורות המקראיים', ו'ברכת כהנים מכתף היגום: המשמעות המקראית של התגלית', מקרא ועולמו (לעיל הערה 5), עמ' 7–17, 432–421 (בהתאמה).

תרועת חצוצרות; לא עוד נוכחות אלוהית מוחשית בקרב המחנה אלא היזכרות מופשטת לפניו; לא עוד השתתפות אלוהית בלחימה עצמה אלא סיוע בלבד לכוח הלוחם, מן הסתם מרחוק. מתברר במדבר י' 9 ראה לנגד עיניו מציאות שאין בה ביטוי ממשי לנוכחות האלוהית בקרב המחנה, והתרועה חצוצרות נועדה לפצות על חיסרון זה ולהבטיח ללוחמים המצויים הרחק מן האל שלהם, שנותר במקומו מאחור, שעניינם מצוי בתודעתו גם אם הוא אינו מתהלך ממש בקרב מחנם. פרקנו שימר את הנוהג הקדום אולם צורתו הנוכחית היא תוצאה של עיבוד כוהני, שברוח החקיקה הכהנית הוסיף את המילים 'וְחִצְצֹרוֹת הַתְּרוּעָה' שלא היו חלק מהגרעין המקורי של סיפור המלחמה. בכך הותאם המסופר בפרקנו לחוק החצוצרות שבמדבר י', ועודנה במידת מה תפישת הנוכחות הממשית של האל בקרב הלוחמים הקיימת בו.

קיומה של מגילה כהנית מוקדמת עשוי גם להסביר את הבדלי התוכן, הלשון, והמינוח בין סיפור תרומת המפקדים וחוק הכופר בשמות ל. אין זה סביר שסופר כוהני מאוחר שהכיר את חוק הכופר של ס"כ וסבר שהוא מחייב, יצור סיפור הסותר אותו כמעט בכל פרטי, ובפרט לאור העובדה שעניין הכופר הוא סוגיה כהנית מובהקת שאינה נדונה ביתר תעודות התורה או מחוצה לה.

נמצאנו למדים כי הסתירות ואי ההתאמות הקיימות בין התיאורים השונים בפרקנו ובין החקיקה הכהנית בתורה מלמדות על ריבוד הקיים בס"כ. בטרם נוכל לעמוד על מלוא משמעותה של תופעה זו ביחס לסיפור מלחמת מדיין, נפנה לבחינת הרכבו של פרקנו והרבדים השונים הקיימים בו.

סיפור מלחמת מדיין לרבדיו

הפער בין האופן שהלוחמים נהגו באוכלוסייה המדיינית ובין האופן שמשה ציפה שינהגו הביא את משה לידי 'קצף' שסיבתו 'הֵן הָנָה הָיוּ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּדָבָר בְּלָעִם לְמָסָר מֵעַל בְּה' עַל דָּבָר פְּעֹר וְתֵהֱמַגְפָּה בַּעֲדַת ה'" (פס' 16). הצירוף 'לְמָסָר מֵעַל' הוא יחידאי, ולאור העובדה שגם השורש מס"ר יחידאי לפרקנו, קשה לעמוד על משמעותו, ונראה שהצדק עם אלה שהציעו לתקן ולגרוס 'למעל מעל'.⁶² אם כן משמעות דברי משה היא שנשות מדיין שימשו ('היו ל')⁶³ את בני ישראל כאמצעי למעילת מעל בה⁶⁴ בעניין ('דבר') פעור – מעל שהוביל למגפה. ניתן להבין את

62 כך למשל T. R. Ashley, *The Book of Numbers* (NICOT), Grand Rapids, OH 1993, p. 584. מ' פארן, דרכי הסגנון הכהני בתורה: דגמים, שימושי לשון, מבנים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 285, הציע לגרוס 'לסור מעל'.

63 ראו בר' א' 14–15, ט' 13.

64 למשמעותו של מע"ל ראו J. Milgrom, 'The Concept of Ma'al in the Bible and the Ancient Near East', *JAOS* 96 (1976), pp. 237–247.

הסיבה לצו הבא מיד לאחר מכן כנקמה אישית באלה שלקחו חלק בחטא בעל פעור,⁶⁵ או בהוראה שרואה במדייניות גורם מסוכן שכבר פגע בישראל בעבר ועל כן יש לנקוט בפעולות שימנעו פגיעות נוספות שלו בעתיד.⁶⁶ מכל מקום, הפסוקים מציגים רצף של טעותות ותיקונה – הלוחמים שגו, ומשה העמיד אותם על טעותם והורה להם כיצד לתקנה. אולם, אם המניע להוראותיו של משה הוא חשש מהפוטנציאל ההרסני של המדייניות, מדוע אפשר משה להתיר בחיים מדייניות שלא ידעו משכב וזכר – הלוא גם הן יכולות לפתות את ישראל לדבר עברה? יתרה מכך – אם החשש הוא מפני מדייניות נקבות כיצד מצדיק הדבר את הריגתם של הטף בזכרים שבוודאי לא השתתפו בחטא בעל פעור? נראה שפעולות הלוחמים והנחיות משה משקפות תפישות שונות של דין המלחמה הראוי לחול.

ההבדלים בין התפישות השונות מתחדדים מהשוואת פס' 12–1 ו' 48–54 לפס' 13–47 ומובילים למסקנה כי אי אפשר לראות בהם רצף סיפורי אחד: (א) בפס' 7 נאמר כי בהריגת הזכרים הבוגרים בלבד פעלו הלוחמים 'כְּאֶשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה'. נוסחה זו נפוצה למדי בס"כ ונועדה להמחיש שפעולות מקיים הציווי תאמה לחלוטין את הציווי עצמו ולא חרגה ממנו במאומה.⁶⁷ ואכן, אין בפס' 12–1 כל ביטוי המעיד על הערכה שלילית של פעולת הלוחמים, שעשוי לצפות את קצפו של משה בפס' 14. יתרה מכך, בפרקנו לא ניתנה ללוחמים כל הנחיה מקדימה בנושא, וממילא קצפו של משה עליהם לפי רצף הסיפור הנוכחי אינו מובן; (ב) לפי המסופר בפס' 7–10, 49 המלחמה הייתה מוצלחת למדי, והניצחון היה מהיר ונטול נפגעים. תיאור זה מתיישב יותר עם ההבנה שפעולת הלוחמים הייתה כשורה.⁶⁸ המפקדים מתוארים הן כמצביאים מעולים שהצליחו להביא לניצחון ללא אבדות, הן כצדיקים המקפידים לשלם את כופר הנפש כנדרש. תיאור חיובי זה אינו עולה בקנה אחד עם קצפו של משה עליהם בפס' 14; (ג) בפס' 12 נאמר שהלוחמים הביאו את שללם 'אֶל הַמִּחֲנֶה', ויחידה זו מסתיימת כאשר הלוחמים מצויים בתוך המחנה פנימה.⁶⁹ תיאור זה אינו מתיישב עם האמור בפס' 13, שמשה, אלעזר ונשיאי העדה יצאו לקראת הלוחמים 'אֶל מַחֲוֶיךָ לַמִּחֲנֶה' על מנת למנוע את כניסתם פנימה. כניסת הלוחמים אל המחנה מיד עם שובם

65 ראו למשל רש"י על אתר; גר"י (לעיל הערה 39), עמ' 422; אשלי (לעיל הערה 62), עמ' 584.

66 ראו A. Noordtjij, *Numbers* (BSC 4), E. Vander Mass (trans.), Michigan, IL 1983, pp. 272–273.

67 ראו למשל שמ' מ' 19, 21, 23 וכן בפרקנו פס' 31, 41, 47. אכן פעמים רבות הנוסחה מופיעה בסוף היחידה העניינית ומתארת את מה שקדם לה, אולם פעמים לא מבוטלות היא מופיעה באמצע משפט ומתארת הן את מה שקדם לה הן את מה שבא לאחריה. ראו למשל שמ' טו 34, לד 4; ו' ח 4; במ' א' 19, ג' 42, כ' 27, כז' 22, לד' 13; דב' א' 19; יהו' יד' 5.

68 ראו לעומת זאת במ' טו 41–45; יהו' ז' 4–5; שמ"א ד' 11–11, שם הערכה שלילית של ישראל הובילה לתבוסה.

69 למשמעות המדויקת של הביטוי ראו פס' 24 בפרקנו. ראו גם שמ' לב 19, לג 11; ו' יד' 8, טו 26, 28; במ' יט' 7. אף משמעות הביטוי 'להביא אל' בפס' 12 היא להכניס אל תוך התחום. ראו למשל פס' 54 בפרקנו וכן במ' א' 19; שמ"א ח' 8; במ' יד' 16, 24, כ' 5; יח' כ' 15, לד' 13.

משדה הקרב אף אינה מתיישבת עם הציווי בפס' 19, 24 להמתין מחוץ למחנה עד תום תהליך הטהרה; (ד) פרקנו מבחין בין 'שלל' ל'בו': 'בו' משמש בכל מופעיו בפרק (פס' 32, 53) לתיאור רכוש שלא נכלל במסגרת החלוקה המסודרת אלא נתפס באקראי על ידי הלוחמים, וזוהי גם משמעותו הרגילה במקרא.⁷⁰ על פי פסוק 9 הלוחמים שבו את נשי מדיין וטפם, ואילו את כל יתר הרכוש – הבהמות, המקנה והחיל – בזזו ונטלו לעצמם. השימוש בשורש בו"ז מלמד שפסוקים 1–12 לא צפו את הציווי על חלוקת המלקוח בפסוקים 25–47; (ו) הציווי על חלוקת השלל מכנה את הלויים 'שְׁמֵרֵי מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכָּן ה' (פס' 30, 47). תיאור זה רומז לשמירה על המשכן וכליו המוטלת על הלויים והוא מסתמך על האמור בבמדבר ג–ד בכל הקשור להיערכות הלויים סביב המשכן בחנייתו ובנסיעתו. תפישה כוהנית זו כאמור אינה עולה בקנה אחד עם תיאור יציאת כלי הקודש בפסוק 6.⁷¹

נראה כי ניתן להבחין בפרקנו בשני רבדים: הראשון, רובד הבסיס, נרטיבי באופיו, והוא כולל את פסוקים 1–12, 48–54 בלבד. לפי מגילה כוהנית קצרה זו הלוחמים והמפקדים נהגו 'פָּאֶשֶׁר צֹוֹה ה' אֶת מֹשֶׁה' בשעה שהותירו את המדייניות בחיים; הלוחמים בזזו לעצמם את שלל המלחמה, והמפקדים שילמו באמצעותו את כופר נפשם, ובשובם נכנסו אל תוך המחנה פנימה. כפי שראינו, ברובד זה נמצאות גם אי התאמות עם כתובים אחרים בס"כ – הן במישור החוקי הן במישור הלשוני. הרובד השני, רובד מעבד, הוא נורמטיבי באופיו ומצוי בפסוקים 13–47. הוא משקף תפישה שונה, ולפיה יש להחיל על המדיינים דין חמור יותר, ולהותיר בחיים טף ונשים בלבד, והוא כולל מערכת של ציוויים בנושאי טהרה וחלוקת שלל. רובד זה גורס שהלוחמים חלקו את השלל שתפסו עם העדה ומשרתי הקודש,⁷² ועם שובם המתינו מחוץ למחנה עד שסיימו להיטהר מטומאת מת.

70 ראו W. A. M. Beuken, *Isaiah Pt. II, vol 2: Isaiah 28–39* (HCOT), Leuven 2000, p. 276; D. Elgavish, 'The Division of the Spoils of War in the Bible and in the Ancient Near East', *ZABR* 8 (2002), p. 243. הבדל משמעותי זה השתמר גם בבבלי, סנהדרין צד ע"ב.

71 נוסף על כך, פס' 35, המציין כי רק נשים אשר לא ידעו משכב זכר הועמדו לחלוקה, מסתמך על הציווי של משה בפס' 17–18. ציווי זה כלל לא נצפה בפס' 1–12, שגרסו כי בהותרת המדייניות נהגו הלוחמים 'כאשר צוה ה' את משה', ועל כן אף פס' 35, וחוק חלוקת השלל שהוא חלק ממנו, אינם יכולים להיחשב כהמשכם של פס' 1–12.

72 אמנם תיאור הבאת השלל אל משה, אלעזר ויתר העדה בפס' 12 יוצר ציפייה כלשהי להתייחסות אליו בהמשך אולם אף שם לא נאמר שה'בו' הובא, אלא רק השבי המלקוח והשלל, מה גם שציפייה זו עשויה לקבל מענה בתרומת המפקדים. כמו כן ישנה חריקה מסוימת ברצף הפסוקים 11–12. ראשית, יחד עם משה מוזכרים לפתע גם אלעזר והעדה, שלא צוינו קודם לכן כחלק מההנהגה. שנית, תיאור השלל בפס' 11 חוזר בסדר כיאסטי גם בפס' 12 (שלל, מלקוח, אדם ובהמה // שבי, מלקוח, שלל). ייתכן שההכפלה היא מעין חזרה מקשרת שנצרכה בשל הוספת המילים 'אל-מֹשֶׁה וְאַל-אַלְעָזָר וְכָהֵן וְאַל-עֲדַת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל' בפס' 12. אם כך היה הדבר הרי שרובד הבסיס תיאר את הבאת השלל אל ערבות מואב, ואילו במסגרת עיבודו הוכנס גם משפט הצופה במידת מה את חלוקת השלל שתבוא לאחר מכן ומונה בצד משה בהנהגה גם את אלעזר והעדה.

נראה כי צורתו הסופית של פרקנו היא תוצאה של שיקולים ספרותיים הכרחיים: סיפור יציאת משה אל מחוץ למחנה וקצפו על המפקדים היה חייב להופיע מיד לאחר פס' 12. אילו הוא ורובד העיבוד כולו היו משולבים בסוף המגילה, לאחר פס' 54, לא היו הם משתלבים היטב ברצף העלילה, שכן לאחר שסופר שהמפקדים העניקו למשה כלי זהב שהוכנסו אל הקודש לא היה אפשר לשוב ולספר על היציאה אליהם החוצה, על הטהרה שנדרשה מהם ומאותם כלים, ועל הציווי לחלוק את השלל. השאיפה לשלב בפרק נושאים חדשים חייבה אפוא לשלב במקום שהם מצויים בו כעת, גם אם הדבר חייב קטיעה של רצף המגילה הכוהנית המקורית. הצגה זו של הדברים עשויה ללמד גם על אופי פעולתם של מחברי ס"כ כפעולת מחברים-מעבדים: מחברים, ביחס ליצירת מגילות הבסיס שמהם הורכב ס"כ, ועורכים-מעבדים ביחס לתוספות שונות שהוסיפו אל מגילות הבסיס וביחס לשילוב מגילות הבסיס בתוך הרצף המתהווה של ס"כ והצבתן בתוך הקשר מסוים.

מניעי העריכה ומגמותיה

מהו הגורם שהביא לפעולת העיבוד? נראה שהתשובה כרוכה בשתי סוגיות רחבות היקף: הראשונה עניינה שאלת מיקומו המקורי של סיפור מלחמת מדיין ברצף הנרטיבי של ס"כ, והשנייה עניינה שאלת גישת ס"כ לסוגיית ההתנחלות בעבר הירדן המזרחי.

לפרקנו זיקה הדוקה לגרסה הכוהנית של סיפור חטא בעל פעור במדבר כה 6–15, שהוא ההצדקה הבלעדית ליציאה למלחמת נקם במדיינים.⁷³ עם זאת, לפי הרצף הנוכחי, בין עילת המלחמה ובין היציאה אליה מפרידים עניינים שונים. נוסף על כך, המילים 'וַיְהִי אַחֲרֵי הַמִּצְוָה' (כה 19) עומדות מנותקות מכל הקשר ונראה שאף הן מעידות על שבירה כלשהי של רצף העניינים המקורי.⁷⁴ חלק מן המפרשים הסיקו שברצף המקורי של ס"כ עמד סיפור מלחמת מדיין מיד לאחר במדבר כה 19,⁷⁵ וניתן להצביע על טיעונים נוספים שטרם הועלו אשר תומכים במסקנה זו. בפרקנו אין לצבא מצביא עליון, והצבא מונהג על ידי שרי אלפים ומאות. תיאור זה אינו מתיישב עם הדיווח על הסמכת יהושע במדבר כו 15–23, שתפקידו 'לצאת ולבוא' לפני

73 לדיון ברובד הכוהני של סיפור חטא בעל פעור במ' כה ראו: I. Kislev, 'P, Source or Redaction: The Evidence of Numbers 25', T. B. Dozeman, K. Schmid, and B. J. Schwartz (eds.), *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, Tübingen 2011, pp. 387–399.

74 ראו: S. Talmon, 'The Signification of 'aharit and 'aharit ha-yamim in the Hebrew Bible', S. M. Paul et al. (eds.), *Emanuel: Studies in the Hebrew Bible, the Septuagint and the Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTsup. 94), Leiden 2003, pp. 807–808. הסבור שאף הפסקה באמצע הפסוק, המופיעה מיד לאחריו, מלמדת על כך.

75 ראו למשל מילגרם (לעיל הערה 15), עמ' 218; ליכט (לעיל הערה 33), ג, עמ' 112–113.

העדה הוא צבאי במובהק.⁷⁶ לו אכן נועד סיפור המלחמה לעמוד לאחר סיפור הסמכת יהושע היה זה אך טבעי שיהושע יצא בראש הלוחמים. היעדרו של יהושע מלמד שלפי תכנית הכתיבה של מחבר סיפור המלחמה נועד הסיפור לעמוד לפני סיפור הסמכת יהושע. נוסף על כך, מותו המתקרב של משה מוזכר הן במדבר כז 13 הן ב'לא 2. האזכור בפרק לא אינו מכוון לטווח הזמן המידי אלא לפרק זמן כלשהו בעתיד, לאחר השלמת הנקמה במדיין – 'אחר תִּאֶסֶף אֶל עַמִּיךָ'. לעומתו הציווי בפרק כז, בדומה ליתר הציוויים באותם פסוקים, מכוון לטווח הזמן המידי: 'עֲלֵה אֶל הַר הָעֵבְרִים הַזֶּה וְרָאָה אֶת הָאָרֶץ [...] וְרָאִיתָה אֹתָהּ וְנִאֲסַפְתָּ אֶל עַמִּיךָ'.⁷⁷ הרצף ההיסטורי של הנרטיב הכוהני הוא העיקרון המנחה שעל פיו סודרו לאחר מכן המגילות הכוהניות בתוך ס"כ. לפיכך סביר יותר שברצף זה קודם ניתן הציווי המכין המצוי כעת בפרק לא, ורק לאחריו ניתן הציווי המידי המצוי כעת בפרק כז.⁷⁸

מה היה המניע של מחברי ס"כ להפרדת סיפור מלחמת מדיין מסיפור חטא בעל פעור והצבתו במקומו הנוכחי? ניתן להצביע על שתי תשובות לשאלה זו. ראשית, רובד הבסיס של סיפור המלחמה נועד לטווח סיפור נקודתי של סכסוך ונקמה. לעומת זאת, מגמתו של הסיפור המורחב במיקומו הנוכחי היא להציג באמצעותו את תורת המלחמה הכוהנית שכרוכים בה גם דיני טהרה וחלוקת שלל. הפרדתו של הסיפור מהקשרו המידי עמעמה במקצת את אופיו הנקודתי והקלה על הצגתו כפרק מנחה לניהול מלחמות באשר הן. נטיעתו בתוך הקשר חדש הציגה את חוקת המלחמה שבו כחלק מחטיבת הפרקים שבסוף ספר במדבר העוסקת, כפי שהראה כסלו, בהכנות ההכרחיות לפני הכניסה לארץ וכיבושה באמצעים צבאיים.⁷⁹

שנית, בהצבתו במיקומו הנוכחי, מהווה סיפור המלחמה מעין הקדמה לסיפור הבא מיד לאחריו, העוסק בהתנחלות בני גד ובני ראובן בעבר הירדן המזרחי והמכיל רובד כוהני ושאינו כוהני.⁸⁰ בפסוק 4, שהינו חלק מהרובד הכוהני של הפרק,⁸¹ נאמר שעבר הירדן המזרחי הוא

- 76 כסלו (לעיל הערה 9), עמ' 208–215.
- 77 ראו J. Blenkinsopp, 'The Baal Peor Episode Revisited (Num 25, 1–18)', *Biblica* 93 (2012), pp. 93–94. מידיות הציווי מתבטאת גם בעובדה שבניגוד לפרקנו, מיד לאחריו משה מבקש שימונה לו מחליף.
- 78 נוסף על כך, פרקנו אינו מזכיר שאילה באורים ותומים לפני היציאה לקרב, וייתכן שהמספר לא הכיר את התפקיד שבמ' כז 15–21 ייעד להם במלחמה (תפקיד שאינו שווה לזה המיועד להם בשמ' כח 30). עם זאת ייתכן שמקומם של האורים ותומים נפקד מכיוון שהיציאה למלחמה הייתה תוצאת הציווי האלוהי ולא היזמה האנושית, ועל כן השאילה בהם לא הייתה נחוצה.
- 79 כסלו (לעיל הערה 9), עמ' 250–257. עם זאת כסלו לא עמד על מקומו של סיפור מלחמת מדיין בתוך חטיבה זו.
- 80 ראו ש"א ליונשטם, 'מסורת סיפור התנחלותם של בני גד ובני ראובן', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 12–26; J. S. Baden, *J. E. and the Redaction of the Pentateuch* (FAT 68), Tübingen 2009, pp. 141–144; L. M. Marquis, 'The Composition of Numbers 32: A New Proposal', *VT* 63 (2013), pp. 408–432.
- 81 ראו נות (לעיל הערה 2), עמ' 237; לוין (לעיל הערה 16), עמ' 478, 485; א' הורביץ, 'לישימושו של

'הָאָרֶץ אֲשֶׁר הָכָה ה' לִפְנֵי עֲדַת יִשְׂרָאֵל'. אולם הרובד הכוהני בפרק לב אינו מציין מי היו יושבי הארץ שהוכתה על אף שהוא מכיר את שמות המקומות שם (פס' 3). המענה המפורש היחיד לשאלה זו הוא פסוק 33, הקובע שהיו אלה סיחון מלך האמורי ועוג מלך הבשן. פסוק זה מסתמך על המסופר במדבר כא 21–35, שאינו משל ס"כ, ועל כן אין לומר שס"כ מזהה את סיחון ועוג עם השליטים הקודמים של אותו אזור. אם כן, למי הייתה שייכת לפי ס"כ 'הָאָרֶץ אֲשֶׁר הָכָה ה' לִפְנֵי עֲדַת יִשְׂרָאֵל' (פס' 4)? נראה כי שאלה זו עמדה לבגד עיניהם של מחברי ס"כ כשהפרידו את סיפור המלחמה מסיפור החטא והציבו אותו לפני סיפור התנחלות בני גד וראובן.⁸² בזאת חוזק הקשר הענייני ביניהם והודגש כי לפי תפישת ס"כ הארץ שבני גד וראובן ביקשו לעצמם היא ארצם של המדיינים! ואכן הצורך לבנות ערים הרוסות מחדש על מנת שיהיה ניתן לשבת בהן (לב 16–17, 24),⁸³ מתיישב היטב עם המסופר בפרקנו 'וְאֵת כָּל עָרֵיהֶם בְּמוֹשְׁבֵתָם וְאֵת כָּל טִירָתָם שָׂרְפוּ בָאֵשׁ' (פס' 10).

מקומו החדש של סיפור המלחמה ברצף של ס"כ שפך גם אור חדש על מהותה של מלחמה זו. רובד הבסיס של הסיפור עסק במלחמת נקם, שבה הלוחמים מכים באויב ושבים אל המחנה מבלי להתנחל או 'לרשת' את ארצו. הצבת סיפור המלחמה כאירוע מטרים לאירועים שמסופר עליהם בפרק לב מציגה אותו בהקשר הכללי כמלחמה שלאחריה מגיעה גם התנחלות.

נראה כי ההקשר החדש שניתן לסיפור הוא גם המניע להוספת פסוקים 13–18 בפרקנו, המחמירים עם האוכלוסייה המדיינית. רבים הכירו ביעודו של סיפור התנחלות בני גד וראובן להצדיק את התנחלותם של חלקים מבני ישראל מחוץ לארץ כנען. עבר הירדן המזרחי לא נכלל בגבולות הארץ המובטחת לפי ס"כ (במ' לד 1–12),⁸⁴ ועל כן מגמת הסיפור הייתה להדגיש כי

המונח הכוהני "עדה" בספרות המקראית, תרביץ מ (תשל"א), עמ' 261–267; י"מ גרינץ, 'מונחים קדומים בתורת כהנים (סיום)', לשוננו מ (תשל"ו), עמ' 18–19. אף מרקיו (שם), עמ' 426–428 מודה שהביטוי 'עדת ישראל' הוא כוהני אלא שהיא מעדיפה את גרסת תה"ש 'בני ישראל', ובהתאם לזה משייכת את פס' 4 לס"א ולא לס"כ.

82 חזיון למסקנה זו ניתן למצוא גם במיקומו של סיפור בני גד וראובן ברצף ס"כ. בניגוד לסיפור מלחמת מדיין, שאינו מייעד ליהושע כל תפקיד במלחמה, במ' לב 28, שאף הוא חלק מהרובד הכוהני בפרק, מכיר את התפקיד המיועד ליהושע ומונה אותו בצד אלעזר וראשי המטות כחלק מהנהגה לאחר מות משה. אין בהצגה זו של הדברים כדי לשלול שהרעיון שהמדיינים היו יושבי המקוריים של עבר הירדן המזרחי, היה מלכתחילה חלק מהתפישה ההיסטורית של הסופרים הכוהניים, שרק הודגשה באמצעות הצמדת סיפור המלחמה לסיפור בני גד וראובן. הסבר אפשרי אחר הוא שתפישה זו לא הייתה חלק מהתפישה ההיסטורית של הסופרים הכוהניים אלא היא חידוש של מחברי ס"כ, ובאמצעות יצירת רצף עניינים שונה סיפקו מחבריו מענה לשאלה שלא נענתה במגילות הבסיס שהוא הורכב מהן.

83 אף פסוקים אלה הם חלק מהרובד הכוהני בפרק. לפי המסופר בממ' כא 25–35 ההתנחלות בעבר הירדן המזרחי אירעה מיד לאחר כיבושו מידי סיחון, שכן במהלך הכיבוש הערים לא נהרסו ועל כן בני ישראל יכלו להתישב בהן מיד. תיאור זה עומד בסתירה מפורשת למסופר בפרק לב 16–17, 24. שם בני גד וראובן היו צריכים לבנות מחדש ערים לטפם ונשיהם, ובפרט לבנות מחדש את חשבון, דיבון ויעזר (פס' 34–37) – ערים שלפי המסופר בפרק כא 25, 30, 32 לא נהרסו מעולם!

84 להגדרת גבולות הארץ בתפישה הכוהנית ראו גם יח' מז 13–23; וכן ראו מ' ויינפלד, 'היקף הארץ

אף התנחלות זו נעשתה באישור אלוהי. לאור זאת מחברם של פסוקים 13–18 ביקש להציג את גורל המדיינים בהתאם להבנה המצויה גם במדבר לג 50–56. אופייה הכוהני של פסקה זו בולט הן בסגנונה הן בתוכנה, דבר המלמד על ייחודיותה ועצמאותה ביחס ליתר התעודות בתורה:⁸⁵ שמות כג 28–30, לד 11⁸⁶ צופים לכנענים גלות וגירוש באמצעות מלחמה, ואילו ס"ד דורש להחרימם ולא לחיות מהם כל נשמה (ז 2, כ 15–18). במדבר לג 52–53, 55 לעומת זאת דורש 'להוריש' את הכנענים. ההנמקה הניתנת ליחס לכנענים בפסוקים אלה שונה. בשמות כג 24, 33, לד 15–17 ובס"ד יש חשש דתי מפני ההליכה אחר אלוהי הגויים (דב' ז 4). בס"כ החשש הוא בעל אופי מדיני, פן האוכלוסייה המקומית שלא תגורש תהפוך לאויב, צורר מבית.

מחי משמעותה המדיקת של אותה 'הורשה' שס"כ מצווה עליה? היו שטענו כי מדובר בהשמדה,⁸⁷ אחרים סברו כי מדובר בגירוש,⁸⁸ ולפי דעה אחרת מדובר במונח העשוי להתפרש בשני האופנים גם יחד.⁸⁹ אולם ס"כ הכיר את נוהג המלחמה הקדום שלפיו יש להרוג את הזכרים הבוגרים בלבד. הצורך בציווי שונה ביחס לכנענים מלמד שנוהג זה לא סיפק את מחבר הציווי על הורשת יושבי הארץ. אין זה סביר שהוא שאף להקל דווקא באופן שיש להתייחס בו לכנענים, ולכן יש לפרש שההורשה חמורה מנוהג המלחמה הקדום. משמעותו של הפועל יר"ש היא העברת או קבלת בעלות בקרקע או בנכסים. נראה שהמשמעות הבסיסית תיארה העברה בתוך אותו תא משפחתי, כתוצאה מפטירת המוריש (ראו בר' טו 3; במ' כז 11, לו 8), אך לעיתים

המובטחת, קתדרה 47 (תשמ"ח), עמ' 3–16; נ' ואונה, כל גבולות ארץ: גבולות הארץ המובטחת במחשבת המקרא על רקע המורח הקדום (ספריית האנציקלופדיה המקראית כד), ירושלים תשס"ח, עמ' 123–174.

85 היו שסברו שבמ' לג 50–56 הוא משל סה"ק. ראו למשל קנוהל (לעיל הערה 44), עמ' 93. אולם תהא אשר תהא משמעות הביטוי להוריש בפסוקים אלה, מובן שהוא מכון לתפישת הבעלות בארץ באמצעות מלחמה. כפי שהראה ב"י שורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 233–234, זוהי אינה תפישת סה"ק המוסר בוי' יח 24–28, כ 22–24, ששיבת הכנענים בארץ הסתיימה מכיוון שהארץ הקיאה אותם מקרבה לאחר שלא הייתה יכולה לשאת את התועבות שביצעו עליה. לפיכך נראה שאין לשלול את שייכותה של פסקה זו לתו"כ עצמה, שבכך מציגה גישה שונה מזו של סה"ק ביחס לגורל הכנענים.

86 בקרב מקבלי השערת התעודות מיוחסים פסוקים אלה לרוב לס"י וס"א בהתאמה, אולם ראו 43–12, *S. Gesundheit, Three Times a Year (FAT 82)*, Tübingen 2012, pp. 12–12. שטען שלוח המועדים בשמ' לד הוא עיבוד מאוחר המבוסס על שמ' כג.

87 כך בתה"ש *καὶ ἀπολείτε*, ותרגום נאופיטי 'ותשיצון', וכך פירש, *N. Lohfink, 'yāraš', TDOT VI*, pp. 376–374.

88 כך בת"א ובתרגום המיוחס ליונתן 'ותתרכון', וכך פירש *B. J. Schwartz, 'Reexamining the Fate of the "Canaanites" in the Torah Traditions'*, C. Cohen, A. Hurvitz, and S. M. Paul (eds.), *Sefer Moshe: The Moshe Weinfield Jubilee Volume: Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism*, Winona Lake, IN 2004, p. 161.

89 ראו ויינפלד (לעיל הערה 31), הנ"ל, 'גירוש', הורשה והחרמה של האוכלוסייה הקדם-ישראלית בחוקי המקרא, ציון נג (תשמ"ח), עמ' 135–147.

יר"ש מתאר העברת בעלות בנסיבות אלימות יותר, כגון מלחמה. התהליך הראשון מתואר לרוב באמצעות בניין קל ואילו התהליך האלים יותר באמצעות בניין הפעיל. אולם שימוש ביר"ש לתיאור התהליך האלים אינו מובן מאליה שהרי גם לאדם שנהרג במלחמה יש יורשים, ומדוע אפוא מתואר תהליך זה, שלמעשה מנשל את שארי הנפטר מנכסיו, באמצעות הפועל יר"ש?⁹⁰ נראה כי יש לדייק ולומר שמשמעותו של יר"ש בהפעיל היא גרימה להיעדרם של יורשים, שארים (בין אם גורשו ובין אם הושמדו), העשויים לתבוע את זכויותיהם הקנייניות של בעלי הקרקע המקוריים.⁹¹

הציווי להוריש את יושבי הארץ נבע מהחשש שהם יהפכו צוררים 'עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ' (במ' לג 55). כוחו של ציווי זה עשוי להיות יפה גם מחוץ לכנען. משעה שס"כ הכיר בהיתכנותה של התנחלות באישור אלוהי גם מחוץ לגבולות כנען המקוריים, לא היה זה מן הנמנע שהוא יחיל על יושבי אותה 'ארץ' את אותו הסדר חוקי שחל על יושבי כנען. דבר זה הוביל את מחברי ס"כ לעבד את רובד הבסיס בהתאם לעיקרון הכהני שיש להוריש את יושבי הארץ, ולהחיל על יושבי עבר הירדן המזרחי, המדיינים לשיטתם, את דין ההורשה המחמיר שיש להחיל על יושבי כנען.

גרעין הסיפור המקורי הסתיים בפסוק 12, כשכל האוכלוסייה המדיינית שנשבתה הובאה אל תוך מחנה ישראל. מצב זה אינו יכול להיחשב 'הורשה' של המדיינים יושבי הארץ, שכן בניהם של ההרוגים חיים וקיימים והם עשויים לבוא בעתיד בדרישה לרשת את הארץ שהייתה שייכת לאבותיהם. גירוש המדיינים לא היה יכול לסייע במקרה זה, שכן אם יגורשו ישוּבו מן הסתם למדיין, וודאי שלא יהיה ניתן לתארה כארץ לא מיושבת ונטולת יורשים שאפשר לתת אותה אחוזה לבני גד ורואבן. בנסיבות אלה היישום האפשרי היחיד של הציווי להוריש את יושבי הארץ שיתיישב עם המסופר ברובד הבסיס היה המתת היורשים הפוטנציאליים של בעלי הקרקע המקוריים. מסיבה זו ציווה משה להמית את כל הטף בזכרים. ייתכן שהמתת הנשים שידעו משכב זכר נבעה גם היא מאותה סיבה – כל אחת מהנשים שכבר נבעלו הייתה נשאית פוטנציאלית של יורש עתידי של אדמת מדיין ועל כן נדרש להמית גם אותן.⁹²

כפי שטענו לעיל, מיקומו המקורי של סיפור המלחמה היה לאחר כה 19. אולם הציווי 'לנקום' במדיינים (לא 2–3) כופל את הציווי 'לצרור' אותם ולהכות בהם המופיע לפניו (כה 17) ויוצר רצף מסורבל. נראה כי הצדק עם הסבורים שלאחר שסיפור המלחמה הופרד מסיפור חטא בעל

90 ראו למשל את שאלתו של ירמיה (מט 1): 'הֲבָנִים אֵין לְיִשְׂרָאֵל אִם יוֹרֵשׁ אֵין לוֹ מִדּוֹעַ יְרֵשׁ מִלֶּכֶם אֶת גֹּד וְעָמּוֹ בְּעָרָיו יֵשֵׁב'.

91 ראו בהקשר זה את הוויכוח בין יפתח למלך בני עמון בשופ' יא 21–24, שהנחת המוצא שלו היא שאדמת האמורי היא ארץ ללא יורשים. מצב זה מאפשר לכל צד להעלות טענות שונות לבעלות בה.

92 ייתכן שדבר זה מסביר את נוהג הצבא המנצח לבקע נשים הרות המצוי במל"ב ח 12, טו 16; ה' יד 1; עמ' א 13; וייתכן שגם הביטוי 'לְשַׁחַת רִחְמֵיהֶן' בעמ' א 11 רומז לכך. ראו בהקשר זה נ' ואונה, 'פשעי מלחמה בנבואות עמוס על הגויים (עמוס א, ג–ב, ג)', באר שבע יט (תש"ע), עמ' 106, 112.

פעור, הוסיפו מחברי ס"כ את כה 16–18 על מנת שישמשו מעין חוליה מקשרת שתגשר על הפער שנוצר בין עילת המלחמה ליציאה אליה.⁹³ חוליית קישור זו נטבעה כבר ברוח החיבור כולו, שלפיו מלחמת מדיין היא חלק מתהליך הכיבוש וההתנחלות של בני ישראל, ומסיבה זו בחרו מחבריה להשתמש דווקא בפעלים ובצורות בינוני משורש צר"ר שהופעתם בס"כ מעידה על תפישת הכתוב כחלק מן החומר הקשור בעימות עם יושבי הארץ.⁹⁴ כך הוצגה מלחמת מדיין כמלחמת הכיבוש הראשונה של ישראל, ועל כן היה ראוי לתלות דווקא בה את תורת המלחמה הכהנית.

אולם, כפי שאירע גם במעשי עריכה נוספים, אף בתהליך זה אירע שיבוש קל. לפי האמור לעיל, סדר העניינים המקורי ברצף הנרטיב הכהני היה זה:

1. '[...] וְהָיָה אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּא [...] רֹאשׁ אֲמוֹת בֵּית אָב בְּמִדְיָן הוּא' (כה 6–15).
2. 'וַיְהִי אַחֲרֵי הַמִּגְפָּה' (כה 19).
3. 'וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר נָקֵם נָקֵם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֵת הַמִּדְיָנִים [...] (לא 1).

עם הצבת מרכיב 3 במקומו הנוכחי, נוצר הצורך להציב במקומו פסקה מקשרת שתטריט את בואו. פסקה זו (כה 16–18) הייתה אמורה להיכנס בדיוק במרווח שנוצר כתוצאה מגרירת סיפור מלחמת מדיין, אולם כדרך של תוספות משניות, הנוטות להיכנס אל הטקסט שלא במקום הנכון, היא מצאה את מקומה לפני רכיב 2 במקום לאחרי, וכך הותירה בנוסח הסופי שלפנינו את המילים 'וַיְהִי אַחֲרֵי הַמִּגְפָּה' מנותקות מכל הקשר.⁹⁵

ניתוחנו מתאר מגילה כהנית קצרה שהקיפה את אירועי חטא בעל פעור בגרסתו הכהנית, המגפה שבאה בעקבותיו, פעולתו הנועזת של פינחס (במ' כה 6–15) ומלחמת הנקם שלמעשה 'סגרה את החשבון' שנפתח בראשית המגילה (לא 1–12, 48–54). כל אחת מהדמויות המרכזיות בה זוכה לגמול הראוי: החוטאים הישראלים מתו במגפה, פינחס זכה לברית שלום ואילו המדיינים המסיתים נהרגו במלחמה. מגילה זו מכילה רכיבים העומדים בסתירה לרבידים אחרים בס"כ (למשל הוצאת כלי הקודש ותשלום כופר בגין מפקד) והדומים באופיים למנהגים שהיו קיימים בישראל בתקופה הקדומה והמשתקפים בספרי נביאים ראשונים. כאמור, מחברי ס"כ כללו בחיבורם חומרים שהיו חשובים בעיניהם גם במחיר חריקות שנוצרו ברצף הכללי.

93 ראו למשל גריי (לעיל הערה 39), עמ' 387; ליכט (לעיל הערה 33), ג, עמ' 45; טלמון (לעיל הערה 74), עמ' 807–808.

94 צורת הבינוני צורר מופיעה בתורה פעמיים נוספות בלבד, פעם בכתוב לא כהני (שמ' כג 22) ופעם בכתוב כהני (במ' 9), ובשתיהן היא קשורה בעימות עם יושבי הארץ. פעלים משורש צר"ר מופיעים בתורה פעמיים נוספות בלבד (וי' יח 8; במ' לג 55; שתיהן משל ס"כ), כשהשנייה קשורה אף היא בעימות עם יושבי הארץ.

95 תלישותו של משפט זה מלמדת שהיה חלק מן הרובד המקורי של הסיפור. לו היה חלק מן התוספת, בדומה לפס' 16–18, סביר יותר להניח שהיה משולב במקום המתאים ולא במקומו הנוכחי. לדוגמה נוספת מעין זו ראו בר' י' 12.

מדוע אפוא נתפשה מגילה זו כחשובה כל כך? נראה שהיא מילאה תפקיד משמעותי בהסברת ההיררכיה הפנימית בקרב חוגי הכהונה והבהירה בזכות מה זכו פינחס וזרעו אחריו בכהונה הגדולה.⁹⁶ בהקשר זה ייתכן שראוי לכנות אותה 'מגילת פינחס'.

עצמאותה של חוקת המלחמה הכוהנית

במסגרת עיבודו של סיפור מלחמת מדיין התוספה אליו גם מערכת חוקים בענייני טהרה וחלוקת שלל. רבים ממפרשי הפרק טענו שחוקים אלה הם עיבוד ואולי אף מדרש של חוקי ונוהגי מלחמה אחרים המצויים בתורה ומחוצה לה וכי הדבר מלמד על אופיו של ס"כ כשכבת עיבוד ליתר חלקי התורה. חלקו האחרון של המאמר ינסה להעמיד קביעות אלה למבחן.

חוקת הטהרה

פסוקים 19–24 בפרקנו עוסקים בהוראות שונות שייעודן הטהרות מטומאת מת. בינם לבין במדבר יט העוסק בנושא זה יש קווי דמיון בולטים: הביטוי 'חקת התורה'; השימוש הייחודי בשורש חט"א בבניין התפעל; ההתחטאות בימים השלישי והשביעי להיטמאות; 'מי הנדה';⁹⁷ העובדה שבשני הפרקים הן בני אדם הן חפצים צריכים להיטהר; והשימוש במלה 'חָלָל' לציון הרוג. קווי דמיון אלה, בצד העובדה שמפרקנו לכשעצמו אי אפשר להבין מה הם 'מי הנדה' וכיצד בדיוק יש להתחטא באמצעותם, ושעניינים אלה מתבארים אך ורק לאור האמור במדבר יט, מעידים שפסוקים 19–24 מסתמכים על חוק הטהרה האמור בפרק יט ומיישמים אותו על תופעת המלחמה.

טהרת בני אדם. על אף קווי הדמיון, האמור בפרקנו איננו יישום מדויק של האמור במדבר יט. ראשית, הפרקים מגדירים באופן שונה מיהו טמא מת. לפי האמור ב"יט 14–16, טמאי מת הם אלה שבאו במגע ישיר עם גופת המת או שרידיו אם באופן פיסי ואם באמצעות טומאת אוהל. פרקנו אף הוא קובע בפסוק 19 שהנגיעה בחלל מטמאת, אולם הוא מרחיב את משטר הטומאה ומחיל אותו גם על הורגי נפש, שלא נגעו בהכרח בגופה, וגם על שבויים.⁹⁸

96 הצורך לתת לפינחס ברית כהונה עולם כשכר על פועלו מלמד כי הוא לא היה זכאי לה מלכתחילה.
97 לדיונים בגירון המדויק של המונח נידה ראו, J. Milgrom and D. P. Wright, 'niddā', *TDOT IX*, pp. 232–234; M. Greenberg, 'The Etymology of niddah (Menstrual) Impurity', *Solving Riddles and Untying Knots – Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, IN 1995, pp. 69–77; מ' ברי"אשר, 'בינוני סביל של בנין קל בגזרת ע"ע במקרא', מ' ברי"אשר ואחרים (עורכים), ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, ירושלים תשס"ח, עמ' 252–262.
98 חז"ל לעומת זאת פטרו גויים מטומאת מת. ראו תוספתא, אהלות א, ד (מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 598); בבלי, יבמות סא ע"א; גזיר סא ע"ב; וכן ספרי במדבר, פרשת מטות, קנו (מהדורת ח"ש הורוביץ, עמ' 212).

נראה שהרחבות אלה משקפות תפישות כוהניות ייחודיות הבאות לידי ביטוי בפרקנו. בשונה מהחוקים הלא-כוהניים, בס"כ ניתן למצוא הטלת חובות ישירה על הגר והשוואת מעמדו וחובותיו לאלה של ישראל, בייחוד בענייני טומאה וטהרה.⁹⁹ לפי תפישת ס"כ הטומאה היא ישות סובסטנטיבית העשויה במקרים קיצוניים לגרום לאל לעזוב את מקדשו ולאריך להקיא את יושביה, ולפיכך כל מי שנמצא בארצו של ה' ובסמיכות למקדשו, כגר כאזרח, עלול לגרום לפגיעת הטומאה במקדש ובארץ.¹⁰⁰ שבויי מלחמה הם לא-ישראלים שאירועי המלחמה ניתקו אותם מארצם והפכו אותם לתושבי כנען. הם אפוא 'גרים' לצורך העניין, ופרקנו מיישם עליהם את החוק האמור במדבר יט. אמנם בפרקנו מתוארים שבויי מדיין המובאים אל המחנה במדבר, אולם מאורעות העבר הללו בס"כ נועדו לשמש תקדים לדורות. כשם שהמשכן המיטלטל במדבר היה בבואה בלבד של מקדש שילה או ירושלים, כך המחנה הישראלי שהיטלטל סביבו היה בבואה של מושבות ישראל בכנען וחלו עליו כל האיסורים שעתידיים היו לחול בכנען.

לפי האמור במדבר יט תנאי לטומאה הוא מגע ישיר עם מת. מדוע אפוא מחיל פרקנו באופן גורף טומאה הוזה לזו של הלוחמים גם על האוכלוסייה האזרחית, שלא נטלה חלק בלחימה ומן הסתם לא באה במגע עם מת?¹⁰¹ נראה שהחלת משטר הטומאה במנותק משאלת המגע הפיסי במת אף היא שיקוף של תפישה כוהנית ייחודית הבאה לידי ביטוי בפרקנו. בכמה כתובים במקרא מתוארות פעולות ההיערכות לקראת מלחמה באמצעות השורש קד"ש,¹⁰² וייתכן שהדבר נבע מממד פולחני-דתי כלשהו שיוחס למלחמה עצמה, או מנוכחות האל בה. אולם קישור המלחמה לקדושה אינו עולה בקנה אחד עם התאולוגיה הכוהנית התוחמת את הקדושה למשכן וכליו, ולמשרתים בו, ואינה מאפשרת לבני אדם רגילים להפוך לקדושים. אמנם המלחמה היא מלחמת מצווה, נקמת ה', ועם הלוחמים יוצאים כלי הקודש מלווים בכוהן, אולם אין זה משנה את מהותה הבסיסית. הגישה הכוהנית תופשת את המלחמה כאירוע מטמא ולא מקדש. החלת משטר הטומאה במנותק משאלת המגע הפיסי במת הדגישה נקודה זו. המלחמה טימאה את כל מי שנטל בה חלק – אם כתוצאה ממגע ישיר עם מת, ואם בעקיפין או כלל לא. לקיחתם בשבי של אזרחים

99 ראו למשל וי' יח 26; במ' לה 15; וכן את דיונו של שורץ (לעיל הערה 85), עמ' 358–361.

100 ראו השוואת מעמד הגר לאזרח בסוגיית טומאת אוכל הנבלה (וי' יז 15), לעומת ההבחנה ביניהם בדב' יד 21. כמו כן ראו את הנימוק לחיוב הגר להימנע מביצוע תועבות בוי' יח 28. מסיבה זו במ' ט, המודע היטב לסכנה שטומאת המת יוצרת לקדושת המשכן (פס' 13, 20), מדגיש שחוקת הפרה האדומה מחייבת גם את הגרים (פס' 10).

101 לדעת B. Baentsch, *Exodus – Leviticus – Numeri*, Göttingen 1903, p. 655, טומאת השבי היא טומאה משנית שנבעה מטומאת הלוחמים. אולם לפי האמור בבמ' יט 22, שפרקנו מסתמך עליו, טומאת מת שמשכה שבעה ימים ושלצורך היטהרות ממנה יש להתחטא במי נידה, היא אך ורק טומאת מת ישירה. טומאת המת אמנם מדיקת אולם במהלך ההדבקה היא מאבדת מעצמותה והופכת לטומאת יום, שהליך הטהרה ממנה אינו מצריך התחטאות במי הנידה. תהליך הטהרה שהשבי חוייב בו מלמד כי מדובר בטומאת מת ישירה שמקורה השתתפותם הפסיבית במלחמה, ולא בטומאה עקיפה.

102 ראו ש"א כ"א 6. ראו גם דב' כג 15: 'וְהָיָה מִתְּנִיף קֶדֶשׁ'; וכן יד' 4, כב 7; יואל ד 9.

הטביעה בהם את חותם המלחמה והפכה אותם לטמאים כמו הלוחמים, ונראה כי רובד העיבוד מניח כי אף פנחס עצמו נטמא כתוצאה מהשתתפותו במלחמה.¹⁰³

גם באשר לשאלה היכן על טמא המת להימצא בתקופת טומאתו, מציג פרקנו גישה השונה מזו האמורה במדבר יט, וזה מכבר הוכר כי יש בתוך ס"כ שתי תפישות בעניין זה. לפי גישת תו"כ, הטמאים מורחקים ממתחם המשכן בלבד ומותרים להימצא במחנה ישראל. הטמא היחיד המשולח אל מחוץ למחנה הוא המצורע בשל העצמה היתירה של טומאתו (וי' יג 45). בהקשר זה, דין טמא המת זהה לזה של יתר הטמאים ועל פי במדבר יט הוא נותר במחנה בתקופת טומאתו.¹⁰⁴ גישת סה"ק לעומת זאת שונה. תחום הקדושה אצלו חורג מעבר למתחם הפולחני ומתפרש על כל מחנה ישראל. תפישה זו חייבה הקפדה על רמת טהרה גבוהה גם בתוך מחנה ישראל, ובהתאם הוא מצווה 'וישליחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש' (במ' ה 1-4).

פרקנו עבר תהליך של עיבוד גם בכל הקשור ליחס לטומאת מת. לפי רובד הבסיס של סיפור המלחמה, טמא מת אינו מורחק מן המחנה במהלך טומאתו. הלוחמים שבים אל תוך המחנה מיד לאחר המלחמה, ונראה שההנחה היא שהם יבצעו את תהליך הטהרה הנדרש מהם בתוך המחנה פנימה. תפישה זו עולה בקנה אחד עם חוק הטהרה של תו"כ המופיע במדבר יט. רובד העיבוד בפרקנו משקף לעומת זאת תפישה מחמירה יותר והוא מצווה שטמאי מת יישאו מחוץ למחנה עד שייטהרו בהתאם לחוק של סה"ק. העובדה שרובד העיבוד בפרקנו משתמש הן בחוק הטהרה של תו"כ (מבחינת אימוץ הפרוצדורה הטכנית של תהליך ההיטהרות בפסוקים 19, 24), הן בחוק שילוח הטמאים של סה"ק (מבחינת הרחקת טמא המת אל מחוץ למחנה), מלמדת על היכרותו עם שניהם.¹⁰⁵

טהרת עצמים דוממים. ההנחיות הקשורות בטהרת עצמים דוממים בפרקנו אינן מופיעות

103 פרקנו אינו המקום היחיד בס"כ המספר על היטמאות כוהנים למת. בבמ' יז 2-1 מצווה אלו להרים את המחנות 'מבין השָׁרָפָה', כלומר בין גופות מקטירי הקטורת. הציווי האלוהי על כך מלמד שהיטמאות זו נתפשה כהכרחית ככל הנראה מכיוון שהמחנות 'קָדְשׁוֹ'. גם בבמ' כה 7-8 מניח שבהריגת זמרי וכוזי פינחס נטמא למת, ואף אם לא צווה על כך מלכתחילה הרי שקיבל את ברכת ה' והסכמתו לכך בדיעבד (כה 11-13). אם כן נראה שעל אף האיסור בו' כא 1, במקרי קיצון כגון עיסוק בקודש, קנאה לה' או יציאה למלחמת מצווה, היו הסופרים הכוהניים מוכנים לאפשר היטמאות נקודתית של כוהנים למת. אולם אז הקפידו שהכוהן הנטמא לא יהיה הכוהן הגדול, שהאיסור הקשור בו הוא מוחלט, אלא כוהן אחר שהיטמאותו למת מלכתחילה לא נאסרה באופן גורף.

104 ראו י' מילגרום, 'הפרדוקס של הפרה האדומה', בית מקרא כז (תשמ"ב), עמ' 161.

105 אני מקבל את דעת קנוהל (לעיל הערה 44), עמ' 9-16, ואחרים נוספים, שסה"ק מאוחר לתו"כ, ובמקרים רבים יוצרו עיבודו את חוקי תו"כ. אולם ההתאמה לבמ' ה 4-1 אינה מלמדת בהכרח שרובד העיבוד הוא מקולמוסה של אסכולת הקדושה, שכן יש להבחין בין מוקדם ומאוחר מבחינה טקסטואלית ובין מוקדם ומאוחר מבחינת אמונות ודעות. סה"ק הוא מאוחר מבחינה טקסטואלית אך הוא עשוי לשמר רעיונות ונהגים קדומים שלא היו חלק מהתפישות שרווחו בחוגי הכהונה שיצרו את תו"כ. ראו B. J. Schwartz, 'The Strata of the Priestly Writings and Revised Relative Dating of P and H', שכטמן ובאדן (לעיל הערה 1), עמ' 6.

ברצף אחד. פסוק 21, הפותח את דברי אלעזר הכהן, מפריד בין ההנחיות האמורות בפסוק 20 ובין אלה האמורות בפסוקים 22–23. בפסוק 20 הוזכרו בגדים, כלי עזר, מעשה עוים¹⁰⁶ וכלי עץ, ונראה שהבחירה בהם נועדה להחיל את ציווי ההיטהרות על כל העשוי מן הצומח (בדים או עצים) והחי (עורות וצמר). כלים עשויים חרס אינם מוזכרים, שכן לפי התפישה הכהנית לכלי חרס שנטמא אין תקנה ולא נותר אלא לשברו.¹⁰⁷ בדומה לטהרת בני האדם, גם לגבי כלים אלה מופיע הציווי 'תִּתְחַטְּאוּ', והכוונה היא שגם עליהם יש להוות מי נידה בימים השלישי השביעי לתהליך טהרתם (השוו לבמדבר יט).

בפסוקים 21–23 מתחילה יחידה חדשה, ובה תהליך טהרה שונה שאינו מוכר ממקומות אחרים במקרא. לאור הופעת הביטוי 'חקת התורה' המופיע גם במדבר יט 2, השימוש ב'מי נדה', והעובדה שדברי אלעזר, המסתיימים בפסוק 23, תחומים לפניהם ואחריהם בפסוקים שעניינם טהרה מטומאת מת, מובן כי זהו גם ההקשר שלהם.¹⁰⁸ לפי פסוקים אלה כל דבר 'אֲשֶׁר יֵבֵא בָאֵשׁ'¹⁰⁹ יש להעביר באש, והם מביאים בסדר חשיבות יורד דוגמאות אחדות הממחישות באילו חומרים מדובר. לעומתם, כלים העשויים מחומרים שאינם יכולים 'לבוא באש', יש להעביר 'בַּמַּיִם', כלומר להטבילם או לרחצם.¹¹⁰ נראה שכוונת פסוקים 21–23 היא להוסיף על תהליך הטהרה המוכר לנו במדבר יט שלב נוסף ולא להציג תהליך טהרה חדש שנועד לבוא במקומו. לפי תוספת זו, לאחר הזאת מי הנידה ביום השביעי לטהרה יש להעביר כלי מתכת בתוך אש, וכלים העשויים מחומרים שאינם יכולים לבוא באש יש לרחוץ או להטביל בתוך מים רגילים.

הבנה זו הביאה חוקרים רבים למסקנה שפסוקים 21–23 הם תוספת משנית שלא הייתה חלק

106 הכוונה לאביזרים העשויים מצמר עוים, ולא מעורן שהוזכר בנפרד, כפי שאפשר ללמוד גם מהצמדות של המושג עוים בשמ' כה 4 ליתר הבדים, וכן מאזכור ה'עוים' בשמ' לה, 26 כחומר גלם המצריך טוהיה דווקא.

107 ראו ו' 21, יא 33, טו 12.

108 בניגוד לדעת חז"ל בספרי במדבר, פרשת מטות, קנח (מהדורת ח"ש הורוביץ, עמ' 214). לדיון בפרשנות הקדומה לפסוקים אלה במקורות חז"ל ובקומראן ראו ו' נעם, 'תעבירו באש (במ' לא, כג): לקדמותה של מסורת פרשנית', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום יט (תשס"ט), עמ' 127–136.

109 ניתן להבין צירוף זה כמתאר כל כלי המסוגל לשרוד כניסה חד-פעמית אל תוך האש. עם זאת, צורת האימפרפקט במילה 'יבא' יכולה להצביע גם על פעולה שעשויה להתבצע באופן חוזר – כלומר רק כלי שמסוגל לשאת כניסות חוזרות ונשנות אל האש יטוהר באמצעותה (ראו GKC, §107g). בהקשר זה ראו גם D. Levene and B. Rothenberg, "'Yavo' Va'esh" in the Ancient Versions and Rabbinic Literature: A Fundamental Aspect of the Nature of Metal', *JAB* 2 (2000), pp. 75–87.

110 שם העצם מים אמנם מיועד, אך אין הכוונה למי הנידה שנוכרו קודם לכן (כך למשל סבר אשלי [לעיל הערה 62], עמ' 596) אלא למים רגילים. ראשית, שם עצם מיועד עשוי לבוא גם במשמעות גנרית (ראו במ' יט 19). שנית, הביטוי 'להעביר במים', משמעו הבאת דבר מה בתוך מים, כלומר טבילתו או רחיצתו (ראו יח' מז 3–4), ואילו את מי הנידה זרקו/היוו על המיטהר (במ' יט 13, 19 בהתאמה) ולא טבלו או רחצו אותו באמצעותם.

מרצף הפסוקים המקורי בפרקנו.¹¹¹ אני מסכים עם מסקנה זו, אולם סבור כי חוסר ההתאמה בין פסוקים 21–23 ובין האמור במדבר יט אינו יכול להיות שיקול מספיק בסוגיה. רובד העיבוד בפרקנו לא חשש לסטות מהאמור במדבר יט הן בהרחבת הגדרת מיהו טמא המת, הן בהרחקתו אל מחוץ למחנה. תהליך טהרה נוסף עשוי אף הוא לשקף את תפישתו של רובד זה, ולצורך ביסוס הטענה שיד מעבדת נוספת פעלה בפרק יש צורך בראיות טקסטואליות נוספות. ראשית, ייחוס ההוראות בפסוקים 21–23 לאלעזר, והגדרתן כ'חוקת תורה' נפרדת, מהווים שבירה של רצף ההוראות שקדמו להן ושנאמרו על ידי משה.¹¹² שנית, אם פסוקים 19–24 היו רצף ענייני אחד, היה ניתן לצפות שבסוף פסוק 20, העוסק בחיטוי כלים העשויים מחומרים שאינם יכולים לבוא באש, תופיע ההוראה להעבירים בנוסף לחיטוי זה גם במים רגילים. שלישית, פסוקים 21–23 במקומם הנוכחי יוצרים רצף מסורבל. ההוראה לכבס את הבגדים בפסוק 24 היא המשך ענייני ישיר של הוראת חיטוי הבגדים בפסוק 20 דווקא, ולא של פסוקים 21–23, העוסקים בטהרת כלים. ולבסוף, המילה 'אך' בפסוק 22 מעידה לפעמים על תחיבה שלא הייתה חלק מרצף הפסוקים המקורי.¹¹³ לאור זאת נראה כי פס' 21–23 הם אכן תוספת שנתחבה אל רובד העיבוד עצמו ושאפה לתקן את תהליכי הטהרה הנוגעים לכלים. ייחוס פסוקים 21–23 לאלעזר הוא פרט ספרותי שנועד להחליק במקצת את מעשה העיבוד ולהציג את 'חקת התורה' שנאמרה על ידו כביאור בלבד של 'חקת התורה' שנאמרה קודם לכן על ידי משה.¹¹⁴

ייתכן שהמניע לעיבוד נוסף זה קשור לאופן שבו נתפשה עצמתה של טומאת המת. טומאה זו נמצאת באמצעו של מדרג הטומאות בס"כ. היא חמורה פחות מהטומאות המחייבות כפרה באמצעות קרבן (זב, זבה, יולדת ומצורע), אך יותר מהטומאות המחייבות טהרה בלבד (שופך זרע, נדה וכו'), שכן שהיא נמשכת יותר מיום אחד, מצריכה תהליך טהרה ארוך ומורכב יותר, ומדבקת ומועברת גם באוהל.¹¹⁵ מחבר התוספת היה סבור שלאור חומרת הטומאה אין די בהזאת מי נידה בלבד אלא יש צורך בתהליך טהרה נוסף.¹¹⁶ לשם כך נבחר אמצעי טהרה בעל עצמה מוגברת – האש, שנתפשה כבעלת יכולת לכלות את כל שרידי הטומאה שנתורה בכלים ושלא

111 ראו בנטש (לעיל הערה 101), עמ' 651, 655; ליכט (לעיל הערה 33), ג, עמ' 115; מילגרם (לעיל הערה 15), עמ' 261, 491–492.

112 תופעה זו הטרידה כבר את הפרשנים הקדומים. ראו את נוסח החומש השומרוני וכן ספרי במדבר, פרשת מטות, קנו (מהדורת ח"ש הורוביץ, עמ' 213).

113 ראו ו' כג 39; ואת דיונו של קנוהל (לעיל הערה 44), עמ' 18–20, 40–43. ראו גם במ' כו 55; ואת דיונו של כסלו (לעיל הערה 9), עמ' 62. אמנם כאן מופיעה המילה אך רק בפס' 22 ולא בתחילת התוספת, אך ייתכן כי הדבר נבע מכך ששילובה בתחילת פס' 21 היה יוצר רצף מסורבל.

114 D. P. Wright, 'Purification from Corpse Contamination in Numbers XXXI 19–24', *VT* 35 (1985), p. 223.

115 J. Milgrom, 'The Priestly Impurity System', *WCJS* 9(a) (1985), pp. 121–125.

116 פס' 48–54 מספרים על הכנסת כלי זהב של נוכרים אל הקודש ללא כל הכנות מוקדמות. ייתכן שחוק טהרת כלי המתכת משקף התמודדות גם עם תיאור זה ועל כן הוא דורש לטהר כלים אלה לפני שיהיה ניתן לעשות זאת.

נוטרלו על ידי מי הנידה. לכלים שלא היו מסוגלים לשאת העברה באש הוסיף מעבד פרקנו שלב חלופי בתהליך הטהרה של העברה במים.¹¹⁷

חוק חלוקת השלל

נטילת שלל ושבווי מלחמה בימי קדם לא היו תופעות נדירות, והן נתפשו כזכות לגיטימית של הצבא המנצח. בכל הקשור לשאלה כיצד ובין מי מחלקים את השלל שנתפס ניתן למצוא במקורות המקראיים תשובות שונות ומגוונות. פסוקים 25–47 בפרקנו מציגים את תפישת ס"כ בסוגיה ושוטחים בפסקה רחבת היקף את חוק חלוקת השלל הכהני.

מבנה החוק וייחודו. החוק פותח בהגדרת היקף הנכסים שהוא חל עליו. משה מצווה למנות את מספר השבויים ובעלי החיים, משמע שהחוק חל על אלה בלבד, ולא על רכוש אחר שנתפס במלחמה כגון זה הכלול בביטוי 'כָּל חַיִּלִּם' (פס' 9), כלי עור, צמר ועץ (פס' 20), וכלי זהב (פס' 50–53). מכאן שהחוק מכיר בהתרששותה של ביוה בלתי מוסדרת על ידי הלוחמים לפני החלוקה המסודרת של שלל המלחמה, ועל כן הוא מגדיר את הנכסים שעמדו לחלוקה כ'תֶּרֶבּוּ אֲשֶׁר בָּנוּ עִם הָעָמָא' (פס' 32).¹¹⁸ לאחר מכן, צווה משה לחצות את השלל. המחצית הראשונה יועדה ל'תפשי המלחמה', כלומר ללוחמים בפועל. על אף הבדלי הדרגות, לצורך חלוקת השלל, הלוחמים נתפשים בפרקנו כקבוצה אחידה שכל חבריה זכאים לחלק שווה מן השלל. חלוקה שוויונית זו אינה מובנת מאליה. מתעודות שנמצאו במארי עולה שלפעמים היו המפקדים נוטלים לעצמם חלק גדול יותר מן השלל, ולעתים אף עשקו את שלל החיילים הפשוטים.¹¹⁹ על פי במדבר לא הלוחמים היו צריכים להפריש מחלקם 'תרומה' המכונה גם 'מכס',¹²⁰ ששיעורה

117 יש' 1 ו-5 הוא הכתוב המוקדם ביותר המזכיר התמודדות עם טומאה באמצעות אש. אולם אופיו החזוני וחוסר הראליזם שבטהרת בני אדם באמצעות אש, אינם מאפשרים להסיק ממנו שאש נתפשה כאמצעי טהרה בפועל. עם זאת, ביח' כד 9–13 האש מתוארת כאמצעי ריאלי לטהור כלי מתכת, וייתכן שניתן למצוא דוגמה נוספת במל' ג 2–3. לפיכך ייתכן שניתן להציע את הדור שלאחר החורבן כקו גבול עליון לסימון התקופה שעבוד זה נערך בה. אם נקבל את דברי Y. Kiel, 'Zoroastrian and Hindu Connections in the Priestly Strata of the Pentateuch: The Case of Numbers 31:19–24', VT 63 (2013), pp. 577–604, שהצביע על קווי דמיון בין חוק טהרת המתכות ובין טקסטים וזורואסטרים והודיים, הרי שיהיה בכך חיזוק נוסף למיקום התוספת בסביבה הספרותית והתרבותית שלאחר החורבן.

118 'יתר' הוא החלק הנותר מן השלם לאחר שהופרשה ממנו מנה מסוימת. ראו שמ' י 5; שופ' ז 6; שמ"ב י 10.

119 ראו א' מלמס, 'החרם במארי ובמקרא', הרן, ספר היובל ליחזקאל קויפמן (לעיל הערה 25), עמ' קנד–קנו; אלגביש (לעיל הערה 70), עמ' 254, 261. ראו גם באיליאדה, א, 121–175.

120 מקור המילה 'מכס' הוא בשורש כס"ס שמשמעו לחלק, ליצור מנה קטנה יותר מתוך השלם (BDB, p. 493). צורה זו היא יחידאית אולם הצורה הקרובה, מכסה, מופיעה גם בשמ' יב 4 ובוי' כו 23. לאור היקרויות רבות שלה בספרות חז"ל היו שהציעו לראות בה השפעה של הארמית המעידה על איחורה ועל איחור הפרק כולו (ראו למשל לוין [לעיל הערה 8], עמ' 131). אולם ייתכן כי מקורה הוא מן האכדית *miksu*, שמשמעה מס המשולם על ידי בעליו למלכות (CAD, M II, pp. 63–65), ולפיכך

1/500 (=0.2%), ולהעבירה לה' באמצעות נתינתה לאלעזר. מחצית השלל השנייה יועדה לעדה כולה, שאף היא נתפשה כמכלול אחד המתחלק בו באופן שוויוני. ממחציתה של העדה הופרש 'אחו',¹²¹ ששיעורו 1/50 (=2%), והוא הועבר ללוויים.

נוסף על פרקנו יש כמה כתובים שמשקפים מהם עקרונות חוקיים ביחס לאופן חלוקת שלל המלחמה,¹²² אולם נראה כי אי אפשר להצביע על זיקות ספרותיות בינם ובין פרקנו. סיפור אברהם ומלך סדום (בר' יד) מכיל מקבילות רבות לנוהגי חלוקת שלל מן המזרח הקדום,¹²³ ואף בו חלק מן השלל ניתן למשרתים בקודש (שם, 20). תופעה זו הייתה נפוצה ביותר במזרח הקדום כולו, ועל כן הופעתה בשני כתובים נפרדים אינה מעידה בהכרח על זיקה ביניהם.¹²⁴ אברהם אף נותן למלכיצדק מעשר 'מכל' ואילו הכהנים והלוויים בפרקנו מקבלים חלק קטן בהרבה שהופרש מתוך חלקים מסוימים בלבד מהשלל. בסיפור דוד ואנשיו (שמ"א ל) מתמודד המספר עם דרישתם של 'כָּל אִישׁ רֶעַ וּבָלִיעַל' (פס' 22) שלא לתת לאלה שלא השתתפו בלחימה בפועל חלק מן השלל 'כִּי אִם אִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וְיִנְהֲגוּ וְיִלְכוּ'. השקפה זו דומה לתפישה המושמת בפי מלך סדום בבראשית יד, ולפיה נפילת רכוש כשלל מלחמה מנתקת את זיקת הבעלות בינו ובין בעליו הראשונים. נפילת הרכוש בידי העמלקים ניתקה אפוא את זיקת הבעלות בינו ובין דוד ואנשיו, וזיקה זו התחדשה רק לאחר שהרכוש נתפס מחדש – אולם רק ביחס לאלה שהשתתפו בפועל בתפישתו. דוד דוחה תפישתו זו וקובע 'כִּי פָחַלְק הָיִיד בְּמִלְחָמָה וּכְחָלְק הָיִישָׁב עַל הַכְּלִים יִחַדּוּ יִחַלְקוּ' (פס' 24), ואף קובע שהסדר זה יהיה מכאן ואילך 'לְחָק וּלְמִשְׁפָּט לְיִשְׂרָאֵל' (פס' 25). היו שטענו כי פרקנו הוא עיבוד כוהני מאוחר המיישם את החוק שקבע דוד: הנותרים מאוחר בסיפור דוד מקבילים לשאר העדה בפרקנו, בתוספת מס פולחני שהוטל על השלל.¹²⁵

היא משקפת מינוח כוהני ייחודי, שאינו מאוחר בהכרח.

121 המילה אָחוּ היא בבינוני פעול ומשמעה הוא דבר שנאחו והוצא מתוך השלם (BDB, p. 28), ולא כשימושה בימינו כחלק אחד מתוך מאה. אמנם כל יתר חמשת מופעיה במקרא הם בספרים המאוחרים, והיא קרובה לצורה הארמית אַחִיד, אולם בדומה ל'מכס', אין הכרח לאחרה לימי הבית השני, וייתכן שמקורה הוא באכדית *ṣabātu*, שמשמעה המילולי הוא אחז, תפס ולעתים היא מתארת מס או שירות שניתנו למלכות (CAD, S, pp. 13–14; מילגרום [לעיל הערה 15], עמ' 263).

122 ככלל, ניתן להצביע על מספר נכבד של כתובים העוסקים בסוגיית שלל המלחמה. מחלקם לא ניתן להסיק אם הם מניחים חלוקת שלל מסודרת ואם כן מה פרטיה (כך למשל דב' ז, כ, 14; יהו' כב 8); מכתובים אחרים משתקפת מציאות של ביוה חופשית ובלתי מוסדרת, ולעתים אף פראית ואלימה. כך למשל שופ' ח 21–24; שמ"א יד 32–34, יז 53–54; מל"ב ז 16–17; דה"ב יד 12–14, כ 25, כה 13.

123 ראו י' מופס, 'אברהם הלוחם האציל: פוליטיקה וחוקי מלחמה בישראל בתקופת האבות', אהבה ושמחה: חוק לשון ודת במקרא ובספרות חז"ל, א' מלצר (מתרגם), ירושלים תשס"ב, עמ' 59–84.

124 מתעודות רבות המתארכות החל משנת 2,500 לפסה"נ ואילך עולה שהמקדש ומשרתיו היו מקבלים חלקים גדולים ומובחרים מן השלל. ראו גלב (לעיל הערה 32), עמ' 81–82; אלגביש (לעיל הערה 70), עמ' 258. מציאות זו שומטת את הקרקע מתחת הטענה שהקצאת חלק מן השלל בפרקנו לכהנים וללוויים משקפת בהכרח את המציאות של ימי הבית השני ואת שאיפתם של כוהני אותה תקופה למצוא מקורות הכנסה למקדש המתחדש.

125 ראו למשל K. W. Whitelam, *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*

אולם, החוק של דוד מתייחס לחלוקה פנימית בתוך הצבא ואילו פרקנו עוסק בחלוקה שבין הצבא כמכלול ובין האוכלוסייה האזרחית. כמו כן, מנגנון החלוקה שדור קבע שוויוני לחלוטין – 'פְּחֶלֶק [...] וְכֶחָלֶק [...] יִחָדוּ יִחְלְקוּ'.¹²⁶ לעומת זאת, פרקנו אינו קובע את עקרון החלוקה השוויונית כאידאל ואף אינו מיישם אותו בפועל. אמנם משה מחלק את השלל לשני חלקים שווים אולם אלה מתחלקים בין נמנעים שגודלם שונה. את המחצית הראשונה קיבלו הלוחמים, שמנו 12,000 איש בלבד, ואילו את המחצית השנייה קיבלה העדה, שמנתה פי כמה וכמה. מחלקם של הלוחמים הופרש מכס בשיעור 0.2%, ואילו מחלקה של העדה הופרש 'אחז' בשיעור 2%. אם נוסיף לכך את העובדה שהלוחמים בפרקנו גם בזוו לעצמם כלי זהב שלא נכללו ברכוש שהועמד לחלוקה, הרי שהתמונה המתקבלת היא שכל לוחם קיבל חלק מן השלל הגדול בהרבה מזה שקיבל כל אחד מיחיד העדה, ולא שווה בהכרח לחלק שקיבלו אחיו לנשק. מצב זה אינו יכול להיחשב יישום מאוחר של העיקרון השוויוני שקבע דוד, ועל כן נראה שאין זיקה בין חוק חלוקת השלל בפרקנו ובין החוק האמור בשמואל א ל.

ניתן לסכם ולומר שפרקנו משקף חוק עצמאי וייחודי בקרב יתר הכתובים העוסקים במנגנונים לחלוקת שלל מלחמה. כדרכם של הסופרים הכוהנים, בולטת הדאגה למשרתי הקודש והנטייה לתאר בפרטי פרטים כמה שלל בדיוק נתפס וכמה קיבל כל אחד מן הנמנעים. אולם דאגה זו אינה חזות הכול – חלקם של הלוחמים בפועל אינו מקופח והם מקבלים עבור היחלצותם לצבא שכר הגבוה בהרבה מכל יתר הנמנעים, ואף העדה כולה זוכה לחלק הוגן. ניתן לומר שהסופרים הכוהנים תפסו את שלל המלחמה, בדומה ליבול האדמה למשל, כברכת ה' לעדתו. כשם שפרי הארץ מתחלק בין העדה כולה למשרתי הקודש כך שאפו מחברי פרקנו לחלק את העושר שנפל כשלל מלחמה כתוצאה מחסדי ה', בין כל עדת ה'.¹²⁷

מקומו של חוק חלוקת השלל במכלול החקיקה הכוהנית בתורה

בחוק המעשר בבמדבר יח 21–32 המעשר ניתן ללוויים.¹²⁸ אלה מצדם צריכים להפריש מן המעשר שקיבלו 'תרומת מעשר' ולתת אותה לכוהנים. בין חוק זה ובין חוק חלוקת השלל בפרקנו ישנם קווי דמיון אחדים. בשני החוקים הנכס שהחוק מתייחס אליו מתחלק בין הכוהנים

94–99, pp. 12), Sheffield 1979, (JSOTsup 12); אכנבך (לעיל הערה 2), עמ' 620.

126 למשמעותו השוויונית של ביטוי זה ראו דב' יח 8.

127 עדות נוספת, הממחישה את עצמאותו של החוק הכוהני, מצויה בניסיון הדרשני שנעשה על ידי כת קומראן ליישוב עם כתובים אחרים שעסקו בנושא. ראו 11QTemple 58:11–15; וכן את דיונו של י' ידין, מגילת המקדש, 'ירושלים תשל"ו', א, עמ' 274–277.

128 במ' יח 21–32 משויך על פי רוב לתו"כ אך ראו דעת קנוהל (לעיל הערה 44), עמ' 71, 100, המשיך אותו לסה"ק. חוק זה שונה בתכלית מחוקי המעשר בוי' כז 30–33 ודב' יד 22–27. לדיון בהבדלים בין חוקי המעשר השונים בתורה ראו מ' ויינפלד, 'המעשר במקרא: רקעו הממלכתי והפולחני', באר שבע א (תשל"ג), עמ' 122–131.

ללויים כשחלקם של הכוהנים נחשב קודש ואילו זה של הלויים חול. במדבר יח תרומת המעשר שהלויים מרימים לכוהנים מכונה 'תְּרוּמַת ה' (פס' 26, 28, 29) ו'מִקְדָּשׁוֹ' (פס' 29). הרמתה מהווה מעין חילול באשר לחלק שלא ניתן לכוהנים והוא נחשב 'פְּתִיבוּאָת גֶּרֶן וְכִתְּבוּאָת יָקֹב' (פס' 30), כלומר כתבואה רגילה שאין בה קדושה, ועל כן הלויים רשאים לאכלו בכל מקום. גם בפרקנו נשמרת ההבחנה המושגית בין החלק הניתן לכוהנים מן השלל ובין זה הניתן ללויים: חלקם של הכוהנים, המכס, הוא 'מִכְסָּ לָהּ' (פס' 28, 37–41) ו'תְּרוּמַת ה' (פס' 29, 41), כלומר הוא קודש.¹²⁹ לעומתו, החלק המגיע ללויים מכונה בשם שונה, 'אֲחוֹז', ולא נאמר עליו שהוא 'אֲחוֹז לָהּ' או 'תרומת ה'. הבחנה טרמינולוגית זו משקפת את מגמת הסופרים הכוהניים להדגיש את ההבדלים בין הכוהנים ללויים. קו דמיון נוסף מצוי ביחס הכמותי 1:10 שבין חלקם של הכוהנים והלויים, לטובת הלויים. במדבר יח מעשר הלויים הוא עשירית מהתבואה בעוד שיעור תרומת המעשר המגיע לכוהנים הוא מעשר מן המעשר, הווי אומר מאית. בפרקנו 'אֲחוֹז' הלויים הוא בשיעור 1/50 מן השלל בעוד שיעור המכס לכוהנים הוא 1/500 בלבד.

אולם פרקנו אינו יישום מדויק של חוק המעשר של במדבר יח על סוגיית חלוקת שלל המלחמה.¹³⁰ ההבדל הבולט ביותר מצוי בהיקף הנכסים הניתן למשרתי המקדש בכל חוק. במדבר יח מעניק ללויים עשרה אחוזים מהתבואה ולכוהנים אחוז אחד, פרקנו נותן לכל מעמד עשירית ממה שקיבל במדבר יח: ללויים אחוז אחד מסך כל השלל ולכוהנים עשירית האחוז. הבדל נוסף קשור בשאלה ממי מקבל כל מעמד את חלקו. במדבר יח הלויים מקבלים את חלקם מישראל ואילו הכוהנים מקבלים את חלקם באופן משני מן הלויים. דבר זה מוביל לכך שהיחס הסופי בין חלקם של הלויים והכוהנים הוא 1:9 ולא 1:10. לעומת זאת, בפרקנו כל אחד מהמעמדות מקבל את חלקו ישירות מישראל כך שהיחס הסופי ביניהם נותר 1:10.

ההבדל האחרון בין הפרקים הוא בנוגע לשאלה מדוע זכאים אף הלויים למתנות שונות מאת העדה. תשובת במדבר יח היא שהמעשר הוא 'שֶׁכֶר' (פס' 31) 'חֶלֶף עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר הֵם עֹבְדִים' (פס' 21). כאמור לעיל, המונח עבודה בנוגע ללויים משמש בס"כ לתיאור תפקידם כמפקדי המשכן ונושאי. ¹³¹ העבודה, המכונה גם 'עֲבֹדַת מִשְׁכָּא' (במ' ד 47), הצריכה לפי המסופר כוח פסי רב, ועל כן נקבע שרק גברים בגילאי 30–50 יחויבו לבצע (שם, ג 23), ולאחר מכן 'יָשׁוּב מִצִּבְא הָעֲבֹדָה וְלֹא יַעֲבֹד עוֹד' (שם, ח 24). ¹³² פרקנו אינו מציין מפורשות מכוח מה היו זכאים הלויים ל'אֲחוֹז' מן השלל. עם זאת, בכל פעם שהוא מזכיר את ה'אֲחוֹז' המגיע להם הוא מכנה אותם 'שְׁמֵרֵי מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכָּן ה' (פס' 31, 47), כלומר האחראים למנוע מבלתי מורשים מלהתקרב אל המשכן

129 לאור הופעתם של מושגים אלה קשה לדעתי לקבל את דעת מ' הרן, 'מכס', א"מ, ד, טורים 964–965, שסבר שהמכס האמור בפרקנו הוא בעל אופי חילוני לחלוטין ואינו סוג של מתנת קודש.

130 כפי שסבר למשל נורדצי (לעיל הערה 66), עמ' 274.

131 ראו מילגרום (לעיל הערה 41), עמ' 81–87.

132 בבמ' ח 24–25 טוח הגילים הוא 20–50, ואילו בדה"א כג 24–27; דה"ב לא 17; ועז' ג 8 הטוח הוא 20–50.

(במ' ג 38).¹³³ מטלת השמירה הייתה קלה יותר ודי היה בהימצאות פסיבית מסביב למשכן בכדי לבצעה, ולכן היא הוטלה על כל גברי שבט לוי מגיל חודש ומעלה, והייתה מטלת חיים שאינה פוסקת לעולם (שם, 14–39, ח 25–26). אם כן, 'אחז' הלויים בפרקנו עשוי להתפרש כשכרם בגין השמירה שהם שומרים, וזוהי מעין השלמה לחוק המעשר של במדבר יח. גם מחבר פרקנו שאף לתת ללויים חלק מן השלל. אלא שהוא לא היה יכול להסביר מענק זה כ'חלף עבודה' – ההסבר הזה כבר היה 'תפוס' – הלויים כבר קיבלו שכר מלא בעד עבודתם ולא הייתה כל הצדקה לתת להם שכר נוסף תמורתה. על כן מענק זה הוצדק כתגמול עבור מטלה אחרת המוטלת עליהם שטרם קיבלו תגמול עבורה.¹³⁴ מכאן יוצא שס"כ מטיל על הלויים במדבר שני תפקידים שונים – עבודה ושמירה, וכל אחד מהם מוכה אותם לדורותיהם בתגמול בעל אפי שונה. עבודתם הפיסית כמפרקי המשכן ונושאי מוכה אותם בחלק מעבודתם הפיסית של ישראל בשדות התבואה, ואילו עבודתם כשומרים הראשים להרוג, שהיא בעלת היבט לוחמני יותר, מוכה אותם בחלק משלל מלחמות ישראל.

לסיכום, הן חוקת הטהרה הן חוק חלוקת השלל נטועים בתוך עולם המחשבה הכוהני. מחבריהם ניקו את מושגי היסוד שלהם, הרעיוניים והמעשיים, מעקרונות כוהניים הבאים לידי ביטוי גם בכתובים אחרים בס"כ. עם זאת החוקים שיצרו אינם יישום נוקשה של אותם כתובים כוהניים מקבילים אלא ביטוי מותאם, מושכל ולעיתים אף מרחיב של אותה תפישת עולם, המתרגם את עולם הרעיונות הכוהני להקשר המלחמתי שפרקנו נטוע בו.

זמן חיבורו של חוק חלוקת השלל

חוקרים רבים סברו שפרקנו הוא סיפור כוהני מן התקופה הפרסית שנועד לשמש מעין נספח לתורה כולה. עם זאת, נראה שלא ניתנה תשומת לב מספקת למאפיינים אחדים בחוק חלוקת השלל העשויים לשפוך אור אחר על שאלת זמן חיבורו וממילא על זמן חיבורו של ס"כ (או לפחות חלקים מתוכו), שחוק חלוקת השלל הוא חלק ממנו.¹³⁵ מן המתאר בספר עזרא ונחמיה עולה כי בימי שיבת ציון היה מחסור חמור בלויים ומספרם

133 ראו פירושי אבן עזרא ואברבנאל לבמ' ג 8; וכן M. Haran, 'The Priestly Image of the Tabernacle', *HUCA* 36 (1965), pp. 221–222; מילגרום (לעיל הערה 41), עמ' 8–16.

134 בכל הקשור להבדלים בין שיעור המעשר לשיעור האֶחָז, ניתן להציע שהשמירה נתפשה כעבודה קלה יותר מעבודת המשא ולכן תוגמלה פחות או שלא היה רצון לפגוע במוטיבציה להשתתף במלחמה על ידי מיסוי גבוה. עם זאת, שני ההסברים הללו אינם יוצאים מגדר השערה.

135 מ' הרן, 'מאחורי הקלעים של ההיסטוריה: לקביעת זמנו של המקור הכוהני', ציון מה (תש"ם), עמ' 7–8, עמד על האופי האוטופי של חוקי ס"כ. קבלה מלאה של טענה זו אינה מאפשרת ללמוד מחוקי ס"כ על זמן חיבורם, שכן חיבור אוטופי שאינו מכון למציאות קונקרטית עשוי להתחבר בכל זמן. אולם נראה שלפחות חלק מחוקי ס"כ נהגו בפועל ולא היו אוטופיים ולפיכך ניתן ללמוד מהם על המציאות שהייתה קיימת בימי חיבור ס"כ. נוסף על כך, אף אם חוקים אלה היו אוטופיים באופיים לא מן הנמנע שפרטיהם משקפים את המציאות שהייתה קיימת בזמן חיבור ס"כ.

ביחס לכוהנים היה זעום. במהלך מסעם לארץ ישראל מגלים השבים כי אין בקרבם ולו לוי אחד, ורק לאחר שנשלחה בקשה אל ראשי משפחות הלויים בגולה ניאיתו 38 לויים להצטרף לשבים (עז' ח 15–20). מרשימות השבים עולה ששיעור הלויים בקרב האוכלוסייה היה מזערי (שם, ב 40–42; נחמ' ז 41–61), ובמניין משרתי הקודש בירושלים נספרו 1,192 כוהנים לעומת 284 לויים בלבד (נחמ' יא 15–23). אין זה סביר שחוק המעשר של במדבר יח, המעניק את רוב המעשר ללויים דווקא, משקף תקופה היסטורית זו. הכתובים אף מלמדים כי הניסיון לקיים את חוק המעשר של במדבר יח בימי הבית השני הוביל לקשיים מעשיים: המעשר היה רב מכדי שהלויים יוכלו לצרוך אותו בעצמם ועל כן הם חלקו אותו עם הכוהנים (נחמ' י 39–40). לפיכך נראה שהן חוק המעשר במדבר יח הן חוק חלוקת השלל בפרקנו, המעניקים חלקים ניכרים ללויים, משקפים תקופה שקדמה לתקופה הפרסית.

בחינת שאלת היחס לנישואים עם נוכריות תוביל אף היא למסקנה דומה. פרקנו אינו מפרט מה נעשה בשבויות המדיניות. בימי קדם, מקובל היה ששביות מלחמה משמשות כנשים או כשפחות של השובה,¹³⁶ ונראה שרובד הבסיס בפרקנו, המזכיר גם שבויים ממין זכר, צופה שתי אפשרויות אלה גם יחד. אף דרישת רובד העיבוד להותיר בחיים רק 'טף בנשים' שלא ידעו משכב זכר, בנוסף לקשר שלה אל ציווי ההורשה, מסתברת מתוך ההנחה שהשביות תשמשנה כנשים עבור שוביהן, דבר שלא היה מתאפשר לו נבעלו קודם לכן על ידי גבר אחר.¹³⁷ הדמיון לסיפור החרמת יושבי יבש גלעד בשופטים כא 5–15 מלמד ששני הסיפורים מניחים שהשביות תישאנה לשובים עצמם או למי מטעמם.¹³⁸ בזאת יש בפרקנו, על שני רבדיו, הד נוסף לתפישה הבאה לידי ביטוי גם בכתובים נוספים בתורה, ולפיה קשרי חיתון עם נוכרים אינם אסורים לכשעצמם.¹³⁹

136 ראו למשל דב' כא 11; מל"ב ה 3–4. וכן ראו גלב (לעיל הערה 32), והתעודות הנדונות אצלו.

137 מדב' כא 10–13 עולה שרק נשים צעירות שלא נבעלו היו נלקחות כשביות מלחמה שכן לשבוייה שם ניתנת האפשרות לבכות את אביה ואימה, אך לא את בעלה. יתרה מכך, העובדה שהאם עצמה לא נלקחה בשבי מלמדת שלא כל נשות הצד המנוצח היו נשבות אלא רק אלה שהיו כשירות לנישואים. בהיבט זה, אישה שנבעלה על ידי גבר אחר, ובפרט אם מדובר בגבר לא ישראלי, לא נחשבה ראויה עוד לנישואים. ראו גם דב' כב 29; S. Niditch, 'War, Women, and Defilement in Numbers 31', *Semeia* 61 (1993), pp. 50–51.

138 שאלת היחס בין פרקנו ובין סיפור פילגש בגבעה והחרמת תושבי יבש גלעד לא תוכל לקבל מענה כאן, ואני מקווה לשוב ולעסוק בה בהזדמנות אחרת.

139 לפי שמ' כג 31–33, לד 15–16; דב' ז 3–4, איסור החיתון מתייחס אך ורק לכנענים, ולא חל על נישואי תערובת לכשעצמם (ראו גם דב' כא 10–14, כג 8–9 המתיר אותם במפורש). ס"כ שוטח רשימה ארוכה של תועבות מיניות שביצען עולל להביא לטימוא הארץ והקאתה את יושביה (וי' כ). רשימה זו אינה כוללת נישואי תערובת, ונראה שאף לשיטתו לא מדובר בתועבה אסורה. ראו גם, J. Milgrom, *Leviticus 17–22* (AB), New York 2000, pp. 1584–1586; J. Kugel, 'The Holiness of Israel and the Land in Second Temple Times', M. V. Fox et al (eds.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake, IN 1996, pp. 21–24; M. Douglas, 'The Stranger in the Bible', *Archives européennes de sociologie* 35 (1994), pp. 292–295.

תפישוה זו עשויה להסביר את המציאות בראשית ימי שיבת ציון. בתקופה זו היקפם של נישואי התערובת היה גדול והם התרחשו בכל שכבות האוכלוסייה: בנו של יידע הכהן הגדול התחתן עם בתו של סנבלט החרני (נחמ' יג 28–29), ועל כל שכבות העם נאמר שנשאו מבנות עמי הארצות (עז' ט 1–2, י 18–44; נחמ' י 26, יג 3, 23–26). שינוי קיצוני והיפוך של תפישוה זו אירע לראשונה רק בימי עזרא ונחמיה, אז הוטל איסור גורף על נישואים עם לא־ישראלים באשר הם.¹⁴⁰ אין זה סביר שסופרים כוהניים שהיו מודעים לרפורמה של עזרא ונחמיה יחברו חוק הסותר אותה בצורה כה חריפה ועל כן נראה שפרקנו, על כל רבדיו, נוצר קודם לכן.¹⁴¹

נוסף על כך, ניתן להצביע גם על מאפיין לשוני המעיד כי פרקנו אינו משקף את הסביבה הלשונית של חיבורים מימי הבית השני. פרקנו מתאר את הרכוש שנתפס ולא עמד לחלוקה מסודרת באמצעות המונח 'בז'. בספרים המאוחרים מונח זה אינו מופיע כלל, והוא הוחלף באופן גורף על ידי המונח 'בָּנָה'.¹⁴²

ממצאים אלה עשויים לשמש תרומה נוספת לדיון העכשווי בדבר זמן חיבורו של ס"כ או לפחות של חלקים ממנו. דיונו העלה שמקור זה לא נוצר במשיכת קולמוס אחת אלא הוא פרי של תהליכים ארוכים של יצירה, חיבור ועיבוד, שבוודאי נפרשו על פני תקופה ארוכה. כשם שאין זה סביר שכל הפעילות הספרותית של חוגי הכהונה החלה לפתע פתאום בתקופת שיבת ציון, אין זה סביר שהיא באה על סיומה המוחלט לאחר חורבן הבית. מכל מקום, העובדה שרובד העיבוד בפרקנו מכיל מאפיינים שאינם תואמים את המציאות הראלית והלשונית של ימי הבית השני מלמדת שלכל הפחות חלקים מס"כ נתחברו בתקופה שקדמה לשיבת ציון ואולי אף קודם לכן.

סיכום ומסקנות

דיונו העלה שבמדבר לא אינו פרק אחיד אלא ניתן להבחין בו בשני רבדים: הראשון, רובד הבסיס, נרטיבי בעיקרו והוא כולל את תיאור קורות המלחמה בתחילת הפרק ותיאור תרומת

140 ראו עז' ט 2, 4, י 6, 10, 19; נחמ' יג 27, 29. לדיונים וסקירות מחקר ראו י' דור, האמנם גורשו הנשים הנוכריות: שאלת ההיבדלות בימי שיבת ציון, 'ירושלים תשס"ו'; ש' יפת, 'גירוש הנשים הנכריות (עזרא ט'–י)': המסגרת המשפטית, התקדימים, וההשלכות על קביעת הזוהות היהודית', מ' בראש ואתחיל (עורכים), תשורה לעמוס: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשת לעמוס חכם, אלון שבות תשס"ז, עמ' 379–401.

141 יש הטוענים כי חוגי כהונה שהתנגדו לרפורמה של עזרא ונחמיה עיבדו וערכו את ס"כ בהתאם לשיטתם. ראו M. Douglas, 'Responding to Ezra: The Priests and the Foreign Wives', *BibInt* 10 (2002), pp. 1–23. עם זאת נראה כי טרם הוצגו די ראיות המוכיחות את קיומה של עריכה פולמוסית מעין זו.

142 ראו אס' ט 10, 15–16; דנ' יא 24, 33; עז' ט 7; נחמ' ג 36; דה"ב יד 13, כה 13, כה 4. אכן, ספרות מאוחרת עשויה להשתמש במונח מוקדם יחסית אולם נראה כי מכלול הראיות הראליות והלשוניות מצביע על תקופת חיבור שקדמה לימי שיבת ציון.

המפקדים בסופו. השני, רובד העיבוד, חוקי בעיקרו וכולל את הציוויים על המתת המדיניות, טהרת הלוחמים והכלים (שאף בו פעלה יד נוספת) וחלוקת השלל. רובד הבסיס היה חלק ממגילה כוהנית קצרה, שכללה את סיפור חטא בעל פעור בגרסתו הכוהנית ואת תיאור קורות המלחמה שאירעה בגללו. העובדה שמגילה זו מכילה תיאורים שאינם תואמים את חוקי ס"כ מלמדת על אופייה המוקדם דווקא ביחס אליו. היא שולבה אל תוכו, למרות החריקות שהיא יצרה ברצף הכללי של החיבור, בשל העובדה שהיא ביססה את זכותו של פינחס וזרעו לכהונה הגדולה. מגמתו של רובד העיבוד הייתה להפוך את סיפור מלחמת מדין, שתיאר במקורו מלחמת נקם נקודתית, לתקדים שיש לו ערך לדורות. מטרה זו הושגה באמצעות הוספת רובד של ציוויים המביטים על תופעת המלחמה מבעד לפריזמה הכוהנית. ניתוח הציוויים הללו הראה שהם משקפים היבטים רעיוניים והלכתיים המוכרים לנו מס"כ ושאי אפשר להצביע על זיקות ספרותיות ביניהם ובין כתובים מקבילים בתורה ובספרי נביאים ראשונים. חיבור הרבדים השונים לרצף אחד נעשה במהלך חיבור ס"כ עצמו. המגילה הכוהנית הקצרה שתיארה את חטא בעל פעור ותוצאותיו קיבלה במסגרת יצירת ס"כ הקשר רחב יותר – הן מבחינת התפקיד שהיא ממלאת בנרטיב ההיסטורי שלו הן מבחינת הפיכתה לסיפור שניתן לבסס עליו את תורת המלחמה הכוהנית.

