

א. מרגלית

[1]

## במדבר י"ב: אופייה של נבואת משה

מאח

מ. מרגליות

א. הטענות נגד משה בספר במדבר

בשבע פרשיות בספר במדבר מסופר על התקפות נגד שליחותו הנבואית של משה: בתבערה, בקברות התאווה, בפרשת מרים ואהרן, בפרשת המרגלים, במרד של קרח ועדתו, במי מריבה, ובפרשת נחש הנחשת. התקפות אלה באו לרוב מן העם, אבל גם מבני לוי שבטו של משה, ואפילו מאחותו ואחיו. פרשיות אלה כוללות כששה וחצי פרקים, שהם כששית ספר במדבר. הן מאפשרות את הבנת הקשיים שעמדו לפני משה בהנהגת העם בדרכם מארץ מצרים לארץ כנען, את תהליך התהוות העם תחת הנהגתו הנבואית. פרקים אלה גם מבליטים בבהירות רבה את דמותו של משה כאדם, כשליח ה' ונביאו, כמנהיג מדיני-נבואי בנסיבות בלתי רגילות אלה.

ב. הנושא של פרק י"ב ובעיותיו

## 1 מבחר פירושים

א. פירושים בעברית: רש"י — רשב"ם — ראב"ע — רמב"ן — ספורנו — אברבנאל (מהדורת בני ארבל) — שר"ל (מהדורת שלזינגר).

## ב. פירושים לעזיים:

A. Dillmann	דילמן	1886	יקרא בעברית:
B. Bäntsch	בנטש	1903	HKAT
H. Holzinger	הולצינגר	1903	KHC
G.B. Gray	גריי	1903	ICC
M. Noth	נוח	1966	ATD

## ג. שונות בעברית:

ספרי וספרי ווטא, מהדורת האראוויטץ 1917, ד"צ ירושלים 1966.

אנציקלופדיה מקראית, הערכים: אהרן — מרים — משה — נבואה, נביא.

ב. אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים תשל"ג (1973).

מ. מרגליות, הייחוד שבנבואת משה, "בר-אילן" יב, רמת גן תשל"ד (1974), 29-7.

H. Gressmann, Mose und seine Zeit, Göttingen 1913	יקרא בעברית: גרסמן
O. Eissfeldt, Hexateuch-Synopse, Berlin 1922	אייספלדט, סינופטיס
W. Rudolph, Der "Elohist" von Exodus bis Josua, BZAW 68, 1938	רודולף
M. Buber, Moses, Oxford and London 1944 (English Edition)	בובר

במדבר י"ב: אופיה של נבואת משה [2]

נושאו הוא מן החשובים בתורה בכלל: מעמדו הנבואי של משה בישראל<sup>2</sup>. כדרכה של התורה אין בעיה זו נידונה באופן מופשט, אלא היא עולה אגב אירוע מסוים בכל חריפותה. מרים ואהרן, אחותה של משה ואחיו, נביאים אף הם, טוענים נגד עדיפותו הנבואית של משה בישראל ביחס אליהם. טענה זו מופרכת ע"י ה' עצמו תוך כדי הגדרה מדויקת של נבואת משה לעומת נבואתם. הבט זה של נבואת משה אינו נידון במקום אחר בתורה<sup>3</sup>.

בעיות הפרק, כפי שמשקפות במדע המקרא, הן בחלקן אמתיות ובחלקן מדומות. הרכב הפרק ממקורות משוערים שונים או הנחת מסורות שונות אינם פוטרים עדיין את הפרשן מלהסביר את הנוסח הנוכחי של העורך האחרון, או של גיבוש המסורת האחרונה.

אולם עם קריאה ראשונה של הפרק נוצר דוקא רושם של הומוגניות סיפורית. על הניתוח הפרשני להבהיר באיזו מדה עומד רושם זה בפני הבקורת.

הבעיות האמתיות של הפרק, שבהן התלבטו כמעט כל הפרשנים, הן אלה:

1. האם קיים בכלל קשר בין שתי הטענות של מרים ואהרן; ואם כן, מה טיבו.
2. זהות האשה הכושית.
3. אופי הטענה נגד משה בגלל האשה הכושית.
4. הבעיה התיאולוגית של ראיית האל (פס' ח) ויחסה לשמות ל"ג.
5. סבת העונש הכפול הניתן למרים: הצרעת, והסגרתה מחוץ למחנה.
6. הקשר בין הפרק הזה לפרק שלפניו.
7. מקום פרק זה בספר במדבר.

לעומת הבעיות האלה עולות מדי פעם בעיות נוספות במחקר החדש, שמקורן

בגישה בקרתית מוגזמת. העקריות הן אלה:

1. הנחת שני סיפורים שונים המבוססים על שני מקורות או מסורות שונות: אחד על

נות, חולדות המסורת M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948

E. Auerbach, Moses, Amsterdam 1953

H. Schmid, Mose, BZAW 110, 1968

W.F. Albright, Yahweh and the Gods of Canaan, London 1968

2 על אופיה המיוחד של נבואת משה ראה מ. מרגליות (ראה הערה 1) עמ' 22-24. שלושת הפסוקים המרכזיים בפרק זה, ו-ח, מהווים — ליד שמות ל"ג-ל"ד — אחת המקורות העקריים אצל הפילוסופים היהודיים של ימי הביניים להגדרת ייחודה של נבואת משה. אולם עד כה חסר ניתוח מדויק של הפרק עצמו, כפשוטו: לא בדרך הדרש של חז"ל (כך כבר בספרי זוטא ובספרי) שאחריו הולכים רוב מפרשי י"ב היהודיים, ולא ע"י חלוקה למקורות היפותטיים או מסורות משוערות של החדשים. הראשונים לא ענו על בעיות פרשניות רבות, והאחרונים פתרו אותן בצורה מפוקפקת, ורק סיבכו את הפרשנות ע"י הוספת בעיות מדומות (ראה עמ' 2).

3 אולם הבט זה עולה בעקיפין בשמות ג', א-טו; ו', ב-ח; ל"ג, יא עד ל"ד, ז. ראה להלן עמ' 8-1.

טענות מרים (ואהרן?) נגד האשה הכושית, ושני על טענות אהרן (ומרים?) נגד עדיפותו הנבואית של משה.<sup>4</sup>

2. יחסי הקירבה המשפחתית בין מרים אהרן ומשה.<sup>5</sup>

3. חרון אפו 'המאוחר' של ה': ניתן לצפות לו כבר אחרי פס' ב או ג.

4. מדת העונש השונה לגבי מרים ואהרן, או אי-הענשת אהרן.

5. תוספות משוערות ('גלוסות') לטכסט: הפס' א/ב, ג, ועוד.

אולם הבעיה הפרשנית האמתית היא אם ניתן פרק זה בניסוחו הנוכחי לאינטרפרטציה עקיבה, הגיונית ואחידה: לדעתנו, בעיה זו טרם נפתרה.

ג. הפס' א-ג: טענות מרים ואהרן נגד משה.

נקודת המוצא של הפרק היא הרגשת הקיפוח של אהרן ומרים שהיו גם כן בעלי

4 כך כמעט כל החדשים: דילמן 63-64: E+J; בנטש 511: הסיפור על האשה הכושית עתיק יותר — E<sup>1</sup>, והוא עובר אח"כ לנושא 'נבואת משה' — E<sup>2</sup>. הולצינגר 46: E עם עיבוד רב. גריי XXXI מיחס את כולו ל-E<sup>2</sup>; גרסמן 264 הערה 1 מניח מקור עתיק ומקור יותר מאוחר של E; לדעתו כל ההגדים על נבואת משה הם משניים — 268; אייטפלדט, סינופטיס 164\*-166\*, 276\* מיחס, לפי שיטתו, את עקר הפרק ל-L, ותוספותיו ל-E; רודולף 70-74 מניח שני נושאים, כקודמיו, אולם מיחסם, לפי שיטתו, ל-J; נות, תולדות המסורת (1948) 34 הערה 120, מיחס את עקרו ל-J, אבל בפירושו לספר במדבר (1966) לתוספת של J לפרק י"א; חיבורו עכ"פ משני נושאים שונים; אורבך 104-108 סבור בניגוד לרוב קודמיו שגם מרים וגם אהרן היו מעורבים בשני הנושאים; שמיד 85-89, כקודמיו, מפריד הפרדה גמורה בין שני הנושאים: א) אהרן כנביא; ב) העימות עם מרים. אופנהיימר, הערך 'משה', אנצ' מקר' כרך ה, טור 491, מניח שאהרן נוסף לסיפור זה; אולם הנחה זו אינה סבירה. מעמדו הנבואי של אהרן עולה בתורה בהרבה על זה של מרים: מרגליות (ר' הערה 1) 16 הערה 55.

אין הרבה טעם להכנס כאן לדיון מפורט עם נסיונותיהם השונים לפתור את בעיות הפרק הזה באמצעות שיטות אלה. ביסודם אינם שונים בהרבה זה מזה, שהרי כולם מניחים שני נושאים נפרדים, ורוצים למצוא על כן שני מקורות שונים, שלדעתם חוברו אח"כ משום מה לסיפור אחד. נראה לנו שדוקא יישום שיטתם לגבי הפרק הזה חושף את חולשתה, מפני שהעימות עם מרים נמצא בתחילתו ובסופו, והעימות עם אהרן — לפי ההשערות — באמצעו. כל פרשן מציע את שיטתו, ואין שנים שיסכימו ביניהם. כאחד האחרונים הגיע אפילו נות בפירושו 83 למסקנה שפרק זה אינו ניתן לניתוח למקורות. בגלל הנחותיהם לא ניסה אפילו אחד מכל אלה להבין אירועי פרק זה כמכלול אחד. לכן נראה לנו שהנסיון ההגיוני היחיד שטרם נעשה צריך להיות סינתיטי מבחינה פרשנית, להבין את הפרק כיחידה בעלת נושא אחד, ואחד בלבד.

5 השאלה אם מרים היתה בכלל אחות משה נשאלה ע"י החדשים: גרסמן 272; נות, תולדות המסורת 197, ובפירושו לספר במדבר 83-84; אחריו אורבך 105; אבל בנובר 168 מסתייג מספקות אלה. — לדעתנו אין להטיל ספק בכך שמרים היתה אחותם של אהרן ומשה: כך במפורש במדבר כ"ו, נט, ואין סבה לאחר את הפסוק ההוא. אי-הזכרת מרים בשמות ו', כ סבתה במטרת רשימת היחס ההיא (ו', יד-כז) ל'יחס' את משה לשבט לוי. לשם כך היה צורך בהזכרת שמות אביו ואמו של משה (ו', כ), אבל לא בהזכרת אחותו. מרים נזכרת עוד כאחות אהרן בשמות ט"ו, כ. ראה גם את הערך 'אהרן' (ש. הרטום), אנצ' מקר' כרך א טור 130.

במדבר י"ב: אופיה של נבואת משה [4]

מעמד נבואי מסוים בתוך העם<sup>6</sup>. ה' דיבר פעמים מספר אל משה ואהרן ביחד, הן ביציאת מצרים (שמות ו', יג; ז', ח ועוד) והן במתן מצוות כהניות מסוימות (שמות י"ב, א; ויקרא י"א, א; במדבר ב', א ועוד), ופעם אחת לאהרן בלבד (ויקרא י', ח; ועוד להלן במדבר י"ח, א, ח). חשיבותו של אהרן היתה במדה רבה תוצאה מתפקידו ליד משה ביציאת מצרים. אחרי שנועד לכהונה, מסר ה' את רוב ההוראות ביחס לכהנים (שמות כ"ח, א; ויקרא ח', א; במדבר ג', י ועוד), לקרבנות (ויקרא א', א ועוד הרבה) ולסדרי אהל המועד (במדבר ח', א ועוד) למשה כדי שימסרם וילמדם לאהרן ולבניו הכהנים. עכ"פ לא נקרא אהרן במפורש בשם נביא אפילו פעם אחת. מרים נקראה נביאה רק בשירת הים (שמות ט"ו, כ). בתדעה ההיסטורית של העם מופיעים משה ואהרן פעמים אחדות ביחד בקשר עם יציאת מצרים (יהושע כ"ד, ה; שמואל א י"ב, ו, ח; תהלים ק"ה, כו ועוד), ופעם אחת משה אהרן ומרים ביחד (מיכה ו', ד). הפרק פותח בשתי טענות של מרים ואהרן: הראשונה שמשה לקח לו אשה כושית, עובדה המתאשרת מיד ע"י משפט קצר<sup>7</sup>. השנייה, הניכרת בפתיחתה הנפרדת "ויאמרו", מכוונת נגד מעמדו הנבואי העדיף והבלעדי של משה. הם טוענים שמעמד זה מגיע גם להם מפני שה' דיבר גם אליהם כנביאים; מזה משתמע שמשה מתנשא עליהם ונטול לעצמו מעמד ושררה של מנהיג נבואי שאינם מגיעים לו כלל. גם קטע זה מסתיים במשפט (פס' ג) המציין כעובדה את ענוותו הרבה של משה "מכל האדם אשר על פני האדמה".

צירוף שתי טענות אלה נראה מוזר. הראשונה היא בעלת אופי פרטי, ואין לה כל שייכות ענינית לשניה. אולם בהעדר משפט כגון 'ויאמרו אל משה', וגם מדברי הפסוק "וישמע ה'" מתקבלת התמונה השלמה: הם השמיעו את דבריהם נגד משה לא בפניו ואף לא בידיעתו. הם נתפרסמו אפוא כדברי רכילות בתוך העם, ומשה — כפי

6 הערת בנטש 511 שלסיפור עתיק על ריב משפחתי בין מרים למשה (בגלל גיסתה הכושית) הוכנס הנושא הנבואי ע"י מעבד מאוחר, ובדומה השערת גרסמן 268-271 שלסיפור עתיק — שבו דורשים אהרן ומרים שיווי זכויות לאלה של משה בתור כהנים — הוכנסה המחלוקת הנבואית ע"י מעבד מאוחר ("ספק אם היו נביאים בתקופה הקדומה ההיא" (!)), וכן רודולף 72 — השערות אלה אינן ניתנות להוכחה כלל, מלבד זה שאין לראות כל סבה משכנעת לעיבוד נבואי של סיפור שבמקורו היה בעל נושא שונה לגמרי. אין אלה אלא נסיונות כושלים להבין את הקשר בין שני הנושאים בפס' א-ב. ברם, השערות אלה מקורן במגמה של ולהאון ותלמידיו לראות כל נושא נבואי בתורה כמאוחר, ולהניח שהוכנס לתוכה רק בתקופת הנבואה הקלאסית.

7 ולהאון 1 n. 99 p. 1899, reprint 1963, Die Composition des Hexateuchs<sup>3</sup> סבר שהפס' א/ב מאוחר, אבל דעתו נסתרה כבר ע"י דילמן 64 באופן משכנע. אולם ההערה ב"א/ב היתה הכרחית בגלל הבירור המשפטי להלן. לכן היה צורך לקבוע את מדת האמת בטענה זו. אין זאת אפוא תוספת אלא הודאה בעצם העובדה, אבל לא בטענה. כך ניתן לקרוא להבין מיד את המצב האוביקטיבי. הוא הדין לגבי פס' ג כהערת החורה עצמה לפס' ב. אותה שיטה ניכרת גם לגבי תלונת העם על המן: השוה בפרק י"א את הפס' ז-ט לפס' ד-ו.

שקורה לרוב במקרים כאלה — לא ידע עליהם מאומה. הטענה האמיתית היתה כמובן השניה, נגד מנהיגותו הנבואית; זו על האשה הכושית נאמרה ראשונה כדי ליצור רקע פסיכולוגי שלילי בדעת הקהל של העם נגד משה<sup>8</sup>: הוא לקח אשה כושית, ועכ"פ זרה, לו לאשה נוסף על אשתו. סביר להניח שמרים ואהרן העמידו נישואיו אלה כפגיעה בכבוד כל העם, שמכל משפחותיו לא מצא לו משה אשה ראויה לו. בטענה זו — "ותדבר מרים ואהרן במשה" — מופיעה מרים כיוזמת העלילה, ואהרן נראה כנמשך אחריה.

טענתם השניה מנוסחת בבהירות ובחריפות רבה: "ויאמרו הרק אך במשה דבר ה' הלא גם בנו דבר"<sup>10</sup>: סבורים הם להיות ראויים לאותו מעמד נבואי של משה. טענתם זו מכוונת אפוא לא רק נגד משה אלא בעקב נגד ה': לכן על ה' להגיב ולנקוט בעמדה כלפיהם. הוא שומע כמובן את רכילותם נגד משה ההולכת ומתפרסמת במחנה: "וישמע ה'". ההמשך הוא: "והאיש משה עניו (קרי) מאד מכל האדם אשר על פני האדמה". הצירוף "האיש משה" מופיע רק עוד פעם אחת בשמות י"א, ג: "גם האיש משה גדול מאד בארץ מצרים וגו'", לציון גדולתו כאישיות<sup>11</sup>. אבל ההמשך תמוה: "מכל האדם וגו"<sup>12</sup>. הפירוש הרגיל, שמשה היה האדם הענו ביותר בעולם, אינו משמעותי בהקשר זה, שהרי לא הותקפה התנשאותו או הירוותו אלא מעמדו הנבואי. לכן צריך הפסוק להיות מכוון למשה כנביא. ניסוח זה יהיה משמעותי רק אם נקח בחשבון שהיו קיימים נביאי ה' באותו זמן גם מחוץ לישראל — כעדות פרשת בלעם בספר במדבר, שבה מופיע בלעם כנביא ה'<sup>13</sup>. כוונת הפסוק היא אפוא שמשה היה

8 אי-הבנת קשר גומלין פשוט זה ע"י הפרשנים החדשים היא שגרמה לכל ההשערות על שני סיפורים נפרדים במקור: אחד על טענות מרים (ואהרן?) נגד האשה הכושית של משה, ושני על קנאת (מרים?) ואהרן נבואת משה. דעה דומה גם בערך 'מרים' (ש. אחיטוב) באנצ' מקר' ה טור 461.

9 אין חשיבות רבה אם היתה כושית ממש או מ(ארץ) כושן, המופיעה בחבקוק ג', ז בהקבלה לארץ מדין. עכ"פ לא מדובר כאן על צפורה, בניגוד למדרש חז"ל; ראה בספרי זוטא 274 ובספרי 98-99, ואחריהם המדרשים המאוחרים יותר ורוב פרשני י"ב. אין זה סביר שהתנגדות לצפורה תתעורר דוקא אחרי זמן כה רב, וללא כל סבה מצדה. לכן נוטה הדעת דוקא לאשה כושית ממש; וראה להלן בקשר עם הצרעת.

10 "רק אך" הוא צירוף יחידי במקרא, "הלא גם" נמצא עוד פעם אחת בכמדבר כ"ד, יב. שני הביטויים האלה מוסיפים למשפט הדגשה יתרה, ומשויים לטענתם נימה חריפה וקיצונית. על הביטוי "דבר ב" כדבור נבואי ראה עמ' 10 להלן.

11 בדומה מלכים א י"א, כח על ירבעם, ומלכים ב ה', א על נעמן. אותו ביטוי יכול לציין גם איש עשיר: בראשית כ"ד, לה על אברהם; שם כ"ו, יג על יצחק; שמואל א כ"ה, ב על נבל הכרמלי, ואיוב א', ג על איוב.

12 "האדם אשר על פני האדמה" מתבאר מחוץ בראשית ב', ז: "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה" ומציין אפוא את שפלותו, את תלותו המוחלטת באלהים, שעל ידו נוצר.

13 ראה M. Margalit, The Connection of the Balaam Narrative with the Pentateuch,

[6] כמדבר י"ב: אופיה של נבואת משה

כנביא האדם הענו ביותר מכל נביאי ה', בישראל ומהזן לישׂראל, "על פני האדמה"  
(בניטוי זה בהקשר היאולוגי דומה בשמות ל"ג, טז). במשפט עובדתי זה יש כבר משום  
חשיבה חלקית לטענתם, באמצעותו גם בולטים = בעקפיץ = חוסר ענוות אהרן  
ומרים וקנאתם במשה כנביא.

את מלוא משמעותו של פסוק זה ניתן להבין רק מתוך הפרק הקודם. כאשר אלדד  
ומידד התנבאו מחוץ לאהל מועד דחק יהושע במשה שיכלאם, מפני שהתנבאו מחוץ  
לתחום. תשובת משה היתה מיוחדת במינה: "ומי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' את  
רוחו עליהם": עם קיום משאלתו זו לא יהיה עוד צורך במעמדו הנבואי המיוחד  
בעם<sup>14</sup>.

זאת ועוד: בפרק הקודם הגיע משה למשבר חמור כמנהיג העם בקברות התאוה.  
כדי להתגבר עליו הציע לו ה' שבעים עוזרים "מוקני העם ושטריו" שמעמדם  
ותפקידם יהיו כינו לבין העם, כדי שמשה לא ייאלץ לעסוק אישית בכל תלונות העם.  
בשעת המשבר הבא של העם, בבוא השליו, נכשלו עוזרים אלה כשלון חרוץ, כיון  
שלא היו מסוגלים למנוע את העם מחטאם (י"א, ל-לד). לכן הם לא נזכרו עוד. סביר  
הוא שכשלונם זה העלה מחדש את יקרת משה בעיני העם, ואולי במדה רבה עוד יותר  
מאשר מקודם. אולם אהרן לא נזכר כלל בפרק י"א; וכך יש להבין שאהרן, ובעקבותיו  
גם מרים, הרגישו מקופחים דוקא בשעה ההיא.

לרקע זה יש להוסיף שאהרן נכשל בפעם הראשונה כמנהיג זמני של העם במקומו  
של משה, כמסופר בפרשת העגל (שמות ל"ב, א-ג, כא-כה, לה). כאשר ה' רצה  
להרגו בגלל חטאו היה זה משה שהצילו כשהתפלל עבורו (דברים ט', כ). כתורה לא  
נאמר שלמרים היה תפקיד במנהיגות העם. היא הפיצה כאן טענה אישית ונשית מאד  
נגד משה אחיה, נגד חייו האישיים, ואולי גם נתגלה כאן רצונה להתנקם באשה  
הכושית, גיסתה החדשה.

מעשים אלה של מרים ואהרן תמוהים ביותר מפני שבתור נביאים היה עליהם  
לדעת, יותר מכל אדם אחר בישראל, שדבריהם לא ייעלמו מה', ועאכו"כ אחרי  
האירוע בתבערה, כשהעם לא הביאו את טענותיהם, שידעו שהן בלתי צודקות, לפני  
משה אלא דימו בנפשם שה' יקבל אותן בהיותם "כמתאוננים". מרים ואהרן נמצאו  
במצב דומה, והיו חייבים לדעת את תגובתו הצפויה של ה'<sup>15</sup>.  
ההמשך מתפתח כמעט באופן הכרחי מתוך נתוני המצב הזה.

in: Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies, I, Jerusalem 1977,  
279-290; esp. 288.

14 רעיון הנבואה האוניברסלית הוא ככל הנראה עתיק מאד; הוא נמצא גם ביואל ג', א-ג. כאן  
מבקש משה את האצלת הנבואה על כל עם ישראל. רודולף, W. Rudolph, Joel..., KAT XIII,  
1971, 71-72 מפרש גם את דברי יואל כמכוונים לישראל בלבד.  
15 ראה אברכנאל עמ' נה/ב.

## ד. הפס' ד-ה: התעוררות ה' לבירור טענותיהם

דבר ה' מגיע אל שלושתם באופן פתאומי: משה עדיין אינו יודע מאומה. ומרים ואהרן לא חשבו במזימתם זו על ה'. סדר הנקראים לבירור לפי חשיבותם, וכל אחד נקרא לחוד: "אל משה ואל אהרן ואל מרים". עליהם לצאת לאהל מועד, מקום המשפט, כשהבירור יתקיים לפני ה' בפתח מקדשו. חשוב שהאירוע יהיה פומבי, לעיני כל העם, אם כי הבירור עצמו יהיה רק בין ה' לבין שלושת הנביאים. התורה, כדרכה, אינה מחארת רגשות אלא משאירה לשומע ולקורא להבינם בעצמו מתוך תיאור האירוע בלבד. לא יקשה להבין כאן את רגשות אהרן ומרים ואת מצבם הנוכחי: מזימתם נגד משה נתגלתה, ועליהם לתת כעת את הדין. גם השתתפות משה הכרחית: הוא צד למשפט, עליו לדעת מה התפרסם עליו. ה' ירצה לתת להם הזדמנות להתנצל לפניו, לבקש את סליחתו. היות וטענותיהם היו בסופו של דבר מכוונות נגד ה' עצמו, מן הדין שעל ה' בכבודו ובעצמו לטעון את טענת הקטיגוריה גם בשביל משה. אחרי שה' ירד בעמוד הענן להדגשת פומביות הבירור — וכן שמות ל"ג, ט-י; במדבר י"א, כה; דברים ל"א, טו — הוא קורא לשני הנאשמים, אהרן ומרים. עימותם כעת כפול: גם עם ה' וגם עם משה. ה' יהיה כעת הקטיגור, השופט, וגם המבצע את פסק הדין. בתחילה הוא פונה אל אהרן ומרים כדי לשכנעם באי-צדקת טענתם (השניה כמובן), וכך לתת להם אפשרות לחזור מדבריהם ולבקש את סליחתו וסליחת משה, לפני שיפסוק דינם.

ה. הפס' ו-ח: עליונות מעמדו הנבואי של משה  
דברי ה' "שמעו נא דברי" פותחים כאן תהליך משפטי (ראה מיכה ו', א). זוהי נקודה חשובה שנעלמה מעיני כל הפרשנים המנסים ליחס את הפס' ד-ח (או ג-ח) למקור אחר, ולראות בפס' ט המשך של פס' ג (או ב). חשיבותה בזה שה' מוכיח את עצמו גם באירוע זה כאלהי המשפט והצדק, ולא יגזור עונש על הנאשמים בלי הליכים משפטיים סדירים: השמעת טענותיו לפניהם, ושמיעת טענותיהם להגנתם לפני פסק הדין (לסבת אי-מתן תשובת אהרן ומרים ראה להלן). דוקא טענות אלה של ה' מהוות את מוקד הפרק, והן הסבה שאירוע זה הוכנס לתורה בכלל.  
טיעונו של ה' ערוך בשלושה חלקים: הפס' ו/ב; ז + ח/א; ח/ב.  
המבנה של הפס' ז-ח הוא כיאסטי<sup>16</sup>.

16 הדין על הפס' ו-ח נחחדש — במסגרת שירה מקראית עתיקה — אצל אולברייט 1968 (ר) הערה 1) 38, אחריו קרוס F.M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge (Mass.) 1973, 203-204; פרידמן D.N. Freedman, The Aaronic Benediction (Numbers 6:24-26), in: 1973, 203-204; J.M. Flanagan and A.W. Robinson (eds.), No Famine in the Land: Studies in Honor of J.L. J.S. Kselman, A Note on Numbers XII 6-8, VT וקסלמן McKenzie, Missoula 1975, 42-44. — 500 (1976) 26. לצורך ענינו נביא כאן את נוסח המסורה במקום הנוסח המתוקן של קסלמן, שהיה

א: אם יהיה נביאכם ה'

ב: במרָאָה אליו אתודע<sup>17</sup>

ג: בחלום אדבר בו:

— לא כן עבדי משה / בכל ביתי נאמן הוא:

ג': פה אל פה אדבר בו

ב': ומרָאָה ולא בחידלת

א': ותַמַּנְתָּ ה' יביט.

התקבולות ניכרות בכירור, והן — לפי הענין — אנטיטיטיות; הכרת המבנה חשוב כמובן לפרשנות הנכונה. כולן מציינות דרגה נמוכה וגבוהה (ביותר ?) בתחום הנבואה מהבטים שונים.

א-א': עראיות הנבואה לעומת ראית האדם את האל כדרגתה הגבוהה ביותר (על ראייה זו ראה להלן)<sup>18</sup>.

ב-ב': אופן מסירת הנבואה ע"י האל. בולט הניגוד בין מרָאָה ל-מרָאָה. ניתן להשלים כך: במרָאָה (ובחידלת) אליו אתודע; ו(ב)מרָאָה (אליו אתודע) ולא בחידלת).

ג-ג': כנ"ל: "אדבר בו" בשני המשפטים. חיוויים אלה מציינים את אופן התקשרות האל באמצעות החלום לעומת דיבורו הישיר אל האדם.

את פס' ז יש להוציא מהמבנה הזה (בנגוד לדעת קסלמן) מפני שאינו דן בדרגות נבואיות, אלא מנמק את עליונות נבואת משה במעמדו השונה, המיוחד, ומהווה כך את המעבר הטבעי מפס' ו/ב אל ח/א<sup>19</sup>.

הראשון שהכיר במבנה הכיאסטי, ברם, אין לשנות את הנוסח מטעמי מקצב משוער, ומה עוד שהמקצב עצמו בעייתית. ר' גורדון C.H. Gordon, Ugaritic Textbook, Grammar, 131 n. 2.

17 הצעת התיקון של קרוס (שם הערה 5) \*לו < אליו אינה מתקבלת על הדעת מפני שהמקבילה היחידה בכראשית מ"ה, א היא "בהתודע יוסף אל אחיו". הצעת רוברטס אצל קסלמן 501 לפרש 'במראה \*לא אתודע (אבל) בחלום אדבר בו) מצריכה הנתת שני שינויים לפי נוסח המסורה: \*לא < \*לו < אליו.

18 יתכן שיש תקבולת נוספת בשני המשפטים האלה. הנביאים מוכיחים את לגיטימיות נבואתם — לרוב נבואות שליחותם, אבל לא רק בה — על ידי תיאור התגלות האל או מראה אלה: שמות ג', ב ואילך; מלכים א כ"ב, יט ואילך; ישעיה ו', א ואילך; ירמיה א', ט; יחזקאל פרק א' כולו. אפשר שהמרכיב היוזאלי היה קיים בכל נבואה, אף אם לא נזכר בה במפורש.

19 קסלמן 502 מציע לפרש "לא" כ'ודאי' — emphatic or asseverative lamed ומפרש: (אבל) עבדי משה בודאי "כן" (= נאמן). בכל ביתי נאמן (רק) הוא. אולם (א) פירושו זה של "לא" מסופק; (ב) משמעות זו של הפסוק מחלישה מאד את הניגוד בין משה לאהרן ומרים; והרי בפס' ו לא דובר כלל על חוסר נאמנותם. ברם, התקבולת בפס' ז אינה 'כן' || נאמן', אלא 'עבד' || נאמן': ראה שמות י"ד, לא; שמואל א כ"ב, יד; איוב ד', יח. הביטויים האכדיים המקבילים ardu kinu-r arād kitti המובאים על ידו (503) אינם מוכיחים את קיום הצמד 'כן' || נאמן' בפסוקנו, מפני ש'כן' (kānu/kīnu) הוא שוה הערך האכדי של 'נאמן'; השורש 'אמן' אינו מצוי באכדי.



### ביאור מפורט יותר של הקטע החשוב הזה:

פס' ו/ב: אם יהיה נביאכם ה' במראָה אליו אתודע בחלום אדבר בו:

הסימט של "נביאכם" יכולה להיות זוגית או של רבים. תשובת ה' פונה בראשונה לאהרן ומרים, אבל הכלל הנאמר בה חל על כל נביאי ה' בניגוד למשה.

תחבירן של ארבע המלים הראשונות קשה; כבר התרגומים העתיקים התקשו בהן<sup>20</sup>, ואחריהם החדשים<sup>21</sup>. השאלה היא אם "ה'" קשור במשפט שלפניו ("אם יהיה נביאכם ה'") או במשפט שלאחריו ("ה' במראָה אליו אתודע"); שני הפתרונות הם בעייתיים. הפירושים המוצעים — ללא שינוי הנוסח — מצטמצמים לשלושה.

1) אם יהיה בכם/מכם נביא ה'. כך השבעים (בשינוי קל: 'לה'), וטוס לטינה והולגטה, ראב"ע, ואחריו רמב"ן ואברבנאל; וכן רוב החדשים: דילמן, בנשט, הולצינגר, גריי, נות. אחדים מהם משמיטים "ה'" או מעבירים מלה זו לתחילת הפסוק: 'ויאמר ה''. בדומה ניתן גם לפרש: אם יהיה נביאכם (אשר הוא נביא) ה' (השואה יחזקאל ט"ז, כז; תהלים ע"א, ו; איוב ו', כה). אבל למשמעויות אלה אין שחר בהקשר הפסוק הזה, שהרי לא מדובר בו על נבואת ה' בניגוד לנבואת אל אחר; לכן יש לדחות פירושים אלה.

2) לו היה משה נביא כפי שחשבתם (ז"א כמוכם), הייתי מתודע אליו במראה וגו'. זהו הפירוש של ספורנו; הוא חוזר בתרגום של NEB, תוך כדי השמטת שם ההוי"ה. אולם במקרה זה אפשר היה לצפות ל-'לו' במקום "אם" להבלטת החיוי שמשא בשום אופן אינו נביא כמותם. אבל הטענה המכרעת היא ניסוח פס' ז': "לא כן עבדי משה", ותוכן פסוק ח — אופיה של נבואת משה. דברי פסוק ו נראים מכוונים במישרין לכל שאר הנביאים, בניגוד מודגש לנבואת משה.

3) אם יהיה נביאכם — (אני) ה' במראה אליו אתודע וגו'. המלים "אם יהיה נביאכם" הן משפט בפני עצמו, ושם ההוי"ה נמשך אל המלים שלאחריו: אונקלוס, פשיטתא, רס"ג, רש"י. המשמעות היא: אם יהיה מישהו בכם/מכם נביא; ההמשך דורש 'אני ה' וגו' בגלל "אתודע... אדבר". נראה לנו שהשמטת המלה 'אני' מכוונת כאן

20 התרגומים העתיקים הבינו את המשפט כך: השבעים: *εάν γενήται προφητῆς ὑμῶν*; וטוס והולגטה: *Si quis fuerit inter vos propheta domini*; פשיטתא: *Κυίου*; ונראה שיש להוסיף *αὐτῶν* (אם יהיה לכן נביאין אנא ה' בחזין אנא מתגלי להן). השבעים ושני התרגומים הלטיניים צירפו אפוא "ה'" למשפט שלפניו, ושני התרגומים הארמיים לשמפט שלאחריו. — שני הפירושים האלה מופיעים גם בתרגומים החדשים השונים.

21 ר' במיוחד באפרט הקריטי של BH<sup>3</sup>, והסיונות השונים, המעניינים בחלקם, של התרגומים החדשים; במסגרת מאמר זה אין אפשרות להתייחס אליהם.

כדי להמנע מהנוסח 'אני ה'... אליו', בניגוד לנבואת משה: "אדבר בו... ותמנת ה' עיבתי" (ז"א: ותמונתי יביט); 'אני' ניתן להשלמה הגיונית באמצעות "אתודע... אדבר". השלמות כאלה שכיחות במיוחד בטכסטים שיריים, והרי הפס' ו-ב-ח/א הנם במקצב שירי, ועל כל פנים ריחמי.

חשוב הוא שנבואת כל הנביאים מנוסחת במשפט תנאי: א.ם הנבואה תבוא עליכם/אליכם, ז"א אם ה' ירצה לדבר אליכם או באמצעותכם למישהו. משפט התנאי מדגיש את החלות המוחלטת של הנביא בקבלת נבואתו מאת ה': היא ניתנת לו אך ורק לפי רצון ה', ועשויה אפוא גם להלקח ממנו על ידו (ר' מיכה ג', ז). ההדגשה היא על כן על עראיותה, בניגוד מכון לקביעותה של נבואת משה להלן בפס' ח/א. לסיכום: נראה לנו לפרש את תחבירו המיוחד של חצי פסוק זה כמקרא קצר מתוך הסיטואציה המיוחדת שבה נאמר.

במראה אליו אתודע / בחלום אדבר בו. אין לשנות את הניקוד של "במראה" 22. המקבילות לנבואת משה הן "פה אל פה אדבר בו/ומראה ולא בחילת" (ח). מראה וחלום. וחייה נחשבים אפוא לדרגות התגלות נמוכות יותר מאלה. 'מראה' בנבואה העתיקה רק עוד בשמואל א ג, טו; 'התודע' רק עוד בבראשית מה, א. המלה האחרונה משמעותית מאד בהקשר זה: ה' מאפשר לנביא לדעת משהו מאישיותו — אם רצונו בכך. מודגש שאדם יכול להיות נביא רק בה במדה שה' רוצה בו — חיווי משמעותי מאד במזרח העתיק. ה' מתגלה לכל הנביאים באמצעות הוויות ביניים המצעות בינו לביןם, הלקוחות מעולמו הנפשי של האדם: מראה וחלום. בחלום אדבר בו. החלום מה' כבר בספר בראשית: לאבימלך (כ', ו), ליעקב (כ"ח, יב), ללבן (ל"א, כד); בשמואל א כ"ח, ו על שאול, וברמיה כ"ג, כה ואילך על נביאי שקר 23. כיון שה' משתמש בו בדברו גם אל בני אדם שאינם נביאים יש לראותו

22 בקטע זה מציין מראה דרגת ראייה נמוכה יותר מן מראה, ואין לבטל הבדל זה בטענה שהוא מלאכותי, מאוחר או מיותר, כדעת רוב החדשים, כולל ב. יעקב, פירוש לספר שמות (בגרמנית, מיקרופילם, ללא תאריך) 1463; אולברייט 37 הערה 85; אופנהיימר 117. הרי בעברית מקראית קיימים שמות עצם מפעלי ל"ה באותם משקלים, כגון מעלה רמעה, מקנה רמקנה. יש להניח שהתורה לא תשתמש דוקא כאן במונח זהה לציון דרגת נבואת כל הנביאים וגם לזו של משה, כשכל כוונתה להדגיש את ההבדלים ביניהן. נראה שגם בשמואל א ג, טו, בתיאור ההתגלות הנבואית הראשונה לשמואל הצעיר, הכוונה לדרגה נמוכה יותר; וכן בדניאל י', ז ואילך, שהוא התיאור הנבואי המאוחר ביותר במקרא. ראוי לציין שמונח מראה נדיר ביותר בתיאור ראייה אלוהית בנבואה. הוא מופיע רק אצל יחזקאל (דניאל), ז"א רק בנבואה המאוחרת. המונח מראה מציין, כאמור, את הראיה הברורה, והוא גם מתאים בלי ספק לנבואת משה בשמות ל"ג, יז-כג (אם כי שם העצם 'מראה' אינו מופיע בה כלל): "הראני נא את כבדך... לא תוכל לראת את פני כי לא יראני האדם חזי... וראית את אחרי ופני לא יראו". יתר על כן, ניכר שדברי ה' בפס' ח כאן מכוונים לדרושיה שהוא בשמות ל"ג (ראה להלן).

23 ברם יש לראות את ששת החלומות בסיפור יוסף ואחיו, וכן את החלום של גדעון (שופטים ז), כהתגלויות המבשרות את העתיד, ולא כחלומות נבואיים ממש, שהרי אין ה' מופיע בהם כלל, וגם אינו

כאמצעי התגלות נמוך יותר. 'דבר ב' כדיבור נבואי מופיע כמעט רק בטקסטים שיריים: שמואל ב כ"ג, ב; מלכים א כ"ב, כח; הושע א, ב; י"ב, יא; חבקוק ב, א. גריי 122-123 מפרש צירוף זה כדיבור אינטימי. אולם נראה בכ"ז שמשמעו העקרי לדבר באמצעות מישהו: ה' שולח את האדם המתאים להיות שליחו כדי להעביר את דברו באמצעותו לבני האדם. המראה והחלום וכן החידה (יחזקאל י"ז, ב ועוד) אינם מובנים מתוך עצמם וטעונים על כן פתרון וביאור.

ב. הפס' ז + ח / א : ז : לא כן עבדי משה / בכל ביתי נאמן הוא :

ת: פה אל פה אדבר בו / ומרָאָה ולא בחידת / ותמַנת ה' יביט.

תפקידו המיוחד של משה כשליח בלעדי של ה' בעמו מצריך מעמד מיוחד, נעלה יותר. הנימוק הוא ש"עבדי משה" (ראה דברים ל"ד, ה) הוא 'נאמן הבית'<sup>24</sup> של ה' בעמו המוציא לפעל את רצונו בתוך ישראל. כפי שלנאמן הבית יש בכל עת גישה חפשית וישירה אל אדוניו, בניגוד לכל שאר העבדים הרשאים לגשת אליו רק באמצעות נאמן הבית וברשותו, כך גם מעמדו הנבואי של משה: נבואתו היא מתמדת, ביכולתו לפנות בכל עת במישרין אל ה'. עדיפותו זו מנוסחת ע"י ה' בגוף ראשון — "אדבר בו" — להדגשה שהוא עצמו רוצה במעמדו המיוחד הזה. מכאן גם הניסוחים "פה אל פה" (שזה ערך ל"פנים אל פנים" בשמות ל"ג, י)<sup>25</sup>, וכן "ומרָאָה ולא בחידת" (ראה מיד

פונה בהם כדיבור לאדם. כולם אינם ברורים די צרכם ועל כן טעונים פתרון להבנתם. אופנהיימר 117-118 מנסה לבטל את קיום החלום בנבואה הקלאסית ובנבואה העתיקה. אולם נסיון זה אינו עומד בפני הבקורת. ירמיה כ"ג, כח מעיד על קיום חלום נבואי אמתי, כאמצעי לגיטימי לנביא, וכן גם שמואל א כ"ח, ו ויואל ג', א. כ"כ אין לבטל את העדויות במלכים א ג', ה, טו ובאיוב ד', יב ואילך בגלל מקורם מספרות החכמה. הם משקפים עכ"פ את המצב שהיה קיים אז בנבואה. החלום היה גם מצוי בלי ספק בנבואה העתיקה לפי בראשית כ"ח, יב ואילך דברים י"ג, ב ואילך. עם כל זה היתה תמיד סכנת האינטרפרטציה הסובייקטיבית ואפילו המטעה של החלום: דברים שם, שם בנבואה העתיקה. נראה שמסכה זו נמנע המקרא להזכיר את החלום אצל נביאי האמת. סכנת סילוף הנבואה באמצעות חלום (נבואי) עלתה שוב בצורה חריפה בסוף תקופת הבית הראשון בהשפעת המנטיקה הבבלית, כמוכת ע"י ירמיה כ"ז, ט וכן כ"ט, ח (ושמא יש לקרוא תלמתיכם מן יתלום = חולם חלומות).

ההתייחסות לחלום בפסוק זה גם אינה יכולה להיות מכוונת לבלעם, כדעת אופנהיימר 118, מפני שבפרשתו לא נזכר החלום כלל כדיבור האל אליו, ואפילו לא בהתגלות לילית (במדבר כ"ב, ט, כ). 24 להבהרת מונח זה ראה שמואל א ג', כ "כי נאמן שמואל לנביא לה", ושמואל ב ז', טו "ונאמן ביתך וממלכתך", ועוד שמואל א ב', לה "כהן נאמן כאשר בלבבי ובנפשי יעשה"; ובדומה מעמד עבד אברהם לפי בראשית כ"ד, ב: "זקן ביתו המשל בכל אשר לו".

25 בניגוד לדעת בוכר 169 הטוען למעלה יתרה של "פה אל פה". אולם לפי ירמיה ל"ד, ג "ועיניך עת עיני מלך בכל תראינה ופיהו את פיך ידבר" נראה שביטויים אלה הנם שוי ערך ל"פנים אל פנים". השוה עוד במדבר י"ד, יד "עין בעין" לדברים ה', ד "פנים בפנים" — שניהם על התגלות ה' במעמד הר

במדבר י"ב: אופיה של נבואת משה [12]

להלן). למעלת משה מתוסף עוד "ותקנת ה' יביט" (= ואת תמונתי יביט) — ראייה שנביאים אחרים אינם זוכים לה כלל (ראה להלן עמ' 12).

ומראָה ולא בחיד'ת. נוסח המסורה הוא "ומראָה"; אבל התרגומים העתיקים, כולל אונקלוס, קראו 'במראָה' (וכן ספרי 101), מלבד הוולגטה, ששמרה על הוא"ו הזאת. נראה לנו שמתוך פרשנות "ומראָה" = 'ובמראָה' (ראה מיד להלן) נוצר נוסח משני 'במראָה' שנתקיים ליד נוסח המסורה. אפשר שלהתהוותו סייעו שתי הצלעות האחרונות של פס' ו: "במראָה אליו אתודע/בחלום אדבר בו" — בלי וא"ו מחברת, וכן התקבולת בין "במראָה" לבין 'במראָה'.

לפי הכלל "מושך עצמו ואחר עמו" (ראב"ע)<sup>26</sup>, כלל השכיח במיוחד בשירה, הפירוש "ומראָה" = 'ובמראָה' שוב אינו בעייתי, ובפרט בפסוק זה: "... אדבר בו/ו(ב)מראָה ולא בחיד'ת". לכן תרגמו העתיקים, ואחריהם החדשים, בצדק 'במראָה'. אולם מה בדבר הוא"ו של "ומראָה"? כאמור, הוולגטה שמרה על וא"ו זו. הבעיה היא היחס בין שני ההגדים, בין "פה אל פה אדבר בו" לבין "ומראָה ולא בחיד'ת". אין זה יחס בין שני הגדים נפרדים, כמו לעיל בין 'במראָה אליו אתודע' לבין 'בחלום אדבר בו', המציינים שני אמצעי התגלות שונים זה ליד זה, המראָה והחלום, אלא יחס בו מפרש ההגד השני את הראשון: "ו(ב)מראָה ולא בחיד'ת" אינו אמצעי התגלותי ליד הדיבור פה אל פה, אלא מפרש אותו: דיבור זה הוא 'במראָה', ז"א כבהירות מירבית, ולא בחידות, ז"א אינו בלתי ברור עד כדי צורך לפרשו. אמנם משמעות אדוורביאלית זו של 'במראָה' היא נדירה, ואולי יחידאית בפסוק זה (דניאל י', א?), אבל היא הנכונה: דיבור ה' אל משה בכל התורה היה פה אל פה, ללא מראות (מלבד המראה היחיד בשמות ג', ב—ד שמתרחו היתה להכין את משה לדיבור ה'). אולם הנבואה מכירה גם דיבור ברור פחות בבחינת חידה ומשל (יחזקאל י"ז, ב ועוד) הטעון ביאור ופתרון. ההגד השני מפרש אפוא את הראשון, והוא"ו היא אפוא וא"ו מפרשת<sup>27</sup>. נראה שהמלה 'מראָה' נבחרה כאן לתקבולת ניגודית ל'מראָה' בפס' ו. השמטת וא"ו זו בתרגומים מוצדקת אם מתרגמים "ומראָה וגו'" כהגד מפרש את הדיבור פה אל פה.

סיני. טוב יותר דילמן 66: "כאדם לאדם במגע אישי חפשי, בלי שום תיווך, "אדבר בו", אני מדיעו מחשבתי ורצוני באותה בהירות וחדאות המתלווה למלה המדוברת".

26 דהוד בפירושו לספר תהלים XXXIV, Garden City 1966, AB, Psalms I, M. Dahood, כינה תופעה זו כשם double-duty prepositions והצביע על שכיחותה בספרות האוגריתית ובשירה המקראית. אבל היא מופיעה גם בסגנון הריחמי הקרוב לשירה. נסתפק כאן בדוגמאות מעטות: שמואל א ב', כט: "למה תבעטו בזוכתי ובמנחתי אשר צייתי מעון"; "ב(מעונתי); שמות ר', ג: "וארא אל אברהם... באל שדי ו(ב)שמי ה' לא נודעתי להם"; תהלים ס"ט, יד: "ואני תפלת/לך ה' (ב)עת רצון/אלהים ברב חסדך/ענני באמת ישעך"; בראשית כ"ו, לה: "ותהיין (ל)מרת רוח ליצחק ולרבקה"; דברים ל"ג, ד: "תורה צוה לנו משה / מורשה (ל)קהלת יעקב".

27 על הוא"ו המפרשת ראה G-K 154a, note b — explicative waw

ג. פס' ח/ב: ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה:  
היות והבדלים אלה היו מודעים היטב לאהרן ולמרים, איך לא נמנעו מלהעליל על  
משה עבד ה' וכך גם על ה' עצמו — "בעבדי" — כאילו מעדיף הוא את משה ללא  
סבה מספקת על שאר הנביאים, ובפרט עליהם, כאשר "לא יראתם" משמעו בהקשרו  
כאן חוסר יראת ה'.

יש לציין שה' אינו מזכיר אפילו במלה אחת את טענתם נגד האשה הכושית של  
משה. כבר בזה ניכר אופיה כעלילה, כהשוואת הטענה האמתית, ובתור כזאת אינה  
ראויה לכל תשובה<sup>28</sup>.

הבעיה העקרית בפס' ו-ח היא בחיווי "ותמנת ה' יביט", מפני שבדרישיח  
התיאולוגי החשוב בין ה' למשה בשמות ל"ג, יב-כג נאמר למשה "לא תוכל לראת  
את פני כי לא יראני האדם וחי", ומיד אחריו "ופני לא יראו" (שם כ', כג). לעומת זה  
נמצא גם בתהלים י"ז, טו "אני בצדק אחזה פניך / אשבעה בהקיץ תמונתך". הקושי  
גדול במיוחד בגלל האזהרות החמורות בעשרת הדברות לא לעשות כל תמונה של ה'  
(שמות כ', ד; דברים ה', ח), ובדברי משה המפרשים והמנמקים (דברים ד', יב-כה).  
קושי נוסף הוא שנושא זה מנוסח כאן כמונחים שונים מאשר בשמות ל"ג.

נראה שהיו קיימות שתי מערכות שונות של מונחים בתחום התיאולוגי הזה: אחת  
בפרוזה המופיעה בדרישיח בשמות לג, ואחרת, שונה, בשירה, המופיעה בתהלים י"ז,  
טו, באיוב ד', טז, וגם בפרק הזה. תשובת ה' ניתנת כמונחים הלקוחים מהשירה, והם  
מופיעים כאן בתור פרוזה ריחמית הקרובה בסגנונה מאד לשירה — תופעה שכיתה  
למדי בתוך סגנון פרוזאי, רגיל — שמטרתה הבלטת הדיבור והדגשתו היתרה; השוה  
למשל את ברכות האבות בספר בראשית, ועוד שמות ג', טו/ב; ט"ו, כה/ב; י"ז, טז;  
י"ט, ג-ו. ניתן להציע כאן את פתרון הבעיה התיאולוגית בקוים כלליים בלבד.  
המקרא מבדיל היטב בהקשרים תיאולוגיים בין הפעל 'ראה' המציין דרגה קוגניטיבית  
ברורה ביותר לבין הפעלים 'חזה' ו-'הבט' שדרגתם נחשבת לנמוכה יותר, ברורה  
פחות. כך מבדילים הפס' ו וגם ח בין 'מראה' ל-'מראה'; וכן מצוי עוד 'מחזה'  
(בראשית ט"ו, א; במדבר כ"ד, ד, טז), וכן צורות התגלות נמוכות עוד יותר כגון

28 חוסר תשומת לב לנקודה פשוטה זו גרמה להרבה פירושים בלתי נכונים. הרי גם באימתן  
תשובה מילולית לטענה או עלילה יש משום מענה. בבראשית י"ח, כג-כו "לא שמע' ה' בפס' כו את  
דברי אברהם בפס' כה — מפני שלא היתה לו רשות לומר אותם. אברהם הבין זאת היטב, ובהמשך  
הדרישיח אינו מעלה יותר טענה זו כלל. — אבל כאן נתת תשובת ה' בצורה חריפה מאד.

29 הצעת אולברייט 37 הערה 86 לפרש 'תמונה' כוהור אלהי — באכדית melammu — מחייבת  
שינוי הקריאה מן 'תמנת' אל 'תמנת' (= תבנית), מלה שאינה מצויה כלל במקרא. ברם, melammu  
משמעו לפי AHw 643 Schreckensglanz(maske), שבדאי אינו מתאים להקשר כאן. תרגום השבעים  
δόξα ושל הפשיטתא 'שובקא' משקפים ככל הנראה השקפות דתיות מאוחרות יותר על האלהות, ואינם  
יכולים לשמש הוכחה למשמע הקדום של תמונה: הם תרגמו 'תמונה' על ידי 'כבוד' להרחקת הגשמיות.

'חידות' ו'חלום' (כאן). על השבעים ושלושה שעלו עם משה לכריתת הכרית על הר סיני נאמר (שמות כ"ד, ט-יא): "ויראו את אלהי ישראל... ויחזו את האלהים": שתי פעמים "אלהים" במקום שם ההוי"ה. ולכן "אחזה פניך" (תהלים י"ז, טו) ולא 'אראה פניך'; "ותמנת ה' יביט" ולא 'ואת ה' יביט' או 'יראה': בניסוח התיאולוגי נשמר המרחק בין האל לאדם בקפדנות רבה מאד.

גם באמצעות המלה הבעייתית 'תמונה' (Abbild; image, likeness)<sup>29</sup> נשמר המרחק בין הסובייקט עצמו לבין דמותו שצריכה ליצג אותו. גם באיוב ד', טז "יעמד ולא אכיר מראהו / תמונה לנגד עיני" מודגש דוקא חוסר הבהירות שבהופעת האל. ועוד נראה להלן שהבטת תמונת ה' שניתנה למשה בלבד זזה עם הראיה המוגבלת הנקראת 'ראית אחורי ה' ' בשמות ל"ג, כג בתור גבול עליון של ההשגה האנושית של האל בכלל<sup>30</sup>.

1. הפס' ט-יג: ההענשה, ותגובות מרים אהרן ומשה אחרי דבריו אל אהרן ומרים שהסתיימו בשאלה ישירה אליהם מצפה ה' למענה מצדם, להבעת חרטה, לפחות להתנצלות לפניו ולפני משה, להכרה במעמדו המיוחד של משה, ולהבעת צער על עלילתם, כולל זו על האשה הכושית. ה' הוכיח את עצמו כאלהי המשפט והצדק גם בזה שלא הענישם מיד, אלא פנה אליהם בראשונה בטענותיו. שתיקתם וחוסר תגובתם בנסיבות אלה הגם משמעותיים: בזה הם מודים בנכונות הטענות כלפיהם. למרות הכל הם עדיין מתעקשים ואינם מוכנים לחזור מדבריהם; לפי ההמשך יוצא אמנם שאהרן עקש פחות ממרים (ראה להלן). לכן חייבים כעת שניהם לבוא על ענשם, ורוגז ה' עליהם נראה מוצדק. בגמר הברור המשפטי מסתלק עמוד הענן מהאוהל ("וילך"), והעונש מתגלה אחרי עלייתו: מרים מצורעת כשלג<sup>31</sup>. נראה שבגלל אופי העונש, הצרעת, מדגישה התורה את הסתלקות הענן מהאוהל.

צרעת מרים: הפתאומיות וההפתעה מובעות ע"י "והנה מרים מצרעת כשלג", וכן בדברי אהרן "והנה מצרעת". אופי העונש האלהי הוא לרוב מדה כנגד מדה מפני

30 מסגרת מאמר זה אינה מאפשרת דיון מקיף יותר בנושא זה. בגלל חשיבותו הרבה אנו מקיפים לחזור אליו בהודמנות אחרת.

31 כמעט כל הפרשנים החדשים — הולצינגר 46, בנטש 510-511, גרסמן 264 הערה 1, 271, אורבך 107 — שואלים מפני מה לא נענש אהרן כמו מרים, שהרי נראה שלא קבל כל עונש. לכן הם מניחים שבסיפור העתיק יותר (לפי הנחתם) נענש גם אהרן. אולם אי-הענשתו מנומקת היטב מתוך האירוע עצמו: מרים שהתחילה בעלילה נשאת בעמדתה בעקשנות, אבל אהרן היה מוכן לבקש סליחה מיד, כפי שמתברר מההמשך. בהתאם לכך הגיב ה' באופן מדויק, ענשו של אהרן מתבטא גם בכך שהוא נאלץ להכריז על מרים אחותו כעל מצורעת, ולהשפיל את עצמו לפני משה.

שמטרתו לחנך את האדם, ללמדו את מהות חטאו, ולהחזירו למוטב. כאן ניתנת צרעת מרים להסבר מדויק בהתאם לשני חטאיה.

היא ניסתה לשוות לעצמה דרגת נבואה שלא הגיעה לה. אותו עונש לחטא דומה מאד ניתן לגיחזיו נער אלישע — מלכים ב ה', כז: "ויצא מלפניו מצרע כשלג". חטאו היה בהעמדת פנים לפעול בשם אדוניו הנביא, ויחד עם זה לעשות מעשה שאלישע סרב לעשותו כנביא. האדם הנכנס לתחום של קדושה בלי רשות מוצא ממנו ע"י ה' בצורה חמורה מאד, באמצעות הצרעת המוציאה אותו לא רק מן התחום האלהי (מקדש, נבואה), אלא גם מן התחום האנושי (בנוגע לצרעת ר' ויקרא י"ג, מה-מו). וכן הצרעת שפגעה בעוזיהו מלך יהודה שנכנס למקדש להקטיר (דברי הימים ב כ"ו, טז-כא): הוא ניסה לקחת לעצמו סמכות של כהן שלא ניתנה לו ע"י ה'.

מרים חטאה כאן בחטא נוסף: היא דיברה נגד האשה הכושית כהת העור — ונעשתה מצורעת כשלג; היא דיברה בסתר, כדרך המעלילים — וחטאה נתגלה בפומבי; היא שרצתה לבודד ולנדות את משה באמצעות העלילה נגד האשה הכושית, מבודדת ומנודה ע"י צרעתה<sup>32</sup>. ענשה מותאם אפוא באופן מדויק לחטאיה.

פניית אהרן אל מרים וקביעתו שהיא מצורעת באות לציין את ענשו: הוא, הכהן הגדול, הנמשך אחרי מרים, חייב כעת לראות את אחותו (ויקרא י"ג, א-ב) ולקבוע שהיא מצורעת. בזה יש גם משום תוכחה כלפיו: הוא כהן, אבל אינו נביא<sup>33</sup>.

במצב שנוצר כעת יש אירוניה רבה. על אהרן לבקש בעד מרים שה' ירפא אותה — אבל הוא נאלץ לבקש זאת ממשה. הוא עצמו אינו יכול לפנות אל ה', הוכחה חותכת לנכונות דברי ה' על ההבדל בין נבואת משה לזו של כל נביא אחר. שתיקת מרים מעידה על עקשנות והודאה בחטאה, אבל גם הודאה בעליונות נבואת משה. הפנייה המיידית חיונית ביותר למרים, ובעצם לשלשתם. אהרן פונה אל משה כלשון רבים, גם בעד מרים. לא היה לפחות האומץ להודות בחטאם ולבקש את סליחת משה. פנייתו אליו משמעונית מאד: "בי אדני" — הכרה ברורה בעליונותו. במצב זה, רק בכוחו של נביא (ר' בראשית כ', ז) לפנות אל ה' ולהתפלל לטובת הנפגע. האירוע בתבערה צריך היה לשמש לקח לשניהם. אמנם אין כאן שאלת חיים ומות, אבל הצרעת היתה מן הפגיעות הקשות ביותר שהאל יכול היה לפגוע באדם<sup>34</sup>.

אהרן פונה אל משה בשני משפטים הפותחים ב"אל נא" (להדגשת קשרם ההדדי). הוא מודע לכך שמהדין שמשוה יכעס מאד עליו ועל מרים, ושעונשם מגיע להם בצדק. 'חטאת' משמעו כאן העונש הניתן בעקבות החטא (במדבר ל"ב, כג; ישעיה ה', יח;

32 ספרי וטא 274: "קשה היא לשון הרע שלא נצטרעה מרים אלא על לשון הרע".

33 התורה — ובעקבותיה ספרי הנביאים והכתובים — נמנעת מלכנות את אהרן כנביא. "ואהרן אחיך יהיה נביאך" (שמות ז', א-ב) מגביל את דיבורו לתרגום דברי משה בלבד. 'נביא' כאן אינו אלא מדבר, דובר של דברי האל, אבל — וזו הנקודה המכריעה — רק מפי נביא אחר, ולא מפי ה'.

34 בדברי חז"ל: מצרוע חשוב כמת (בבלי סנהדרין מ"ז, ע"א ועוד).

במדבר י"ב: אופיה של נבואת משה [17]

זכריה י"ד, יט), שהרי העונש כבר ניתן; אהרן גם חושב על המשך מצבה של מרים. "אשר נואלנו ואשר חטאנו" (כנ"ל) משמעו: מתוך אוילוחנו (בלבד)/חטאנו. אהרן גם מדבר בעד מרים השותקת משך השיחה הזאת, אם מבושה אם מעקשנות אם מיאוש. אחרי הווידוי באה הבקשה: 'מת' אינו רק גופת האדם המת (בראשית כ"ג, ג), אלא גם אדם חי העומד למוות (דברים י"ז, ו). 'מצורע חשוב כמת' מפני שחיו אינם עוד חיים. לסיכום דברי אהרן: אל נא תשאיר עלינו עונש כה כבד שהרי רק מאוילות חטאנו; חיים עם מחלה כזאת איומים יותר ממות<sup>35</sup>.

למשה נתגלתה בינתיים העלילה הכפולה שהעלילו עליו אחיו ואחותו. כמו בתבערה, מעידה תפילתו המיידית על גדולתו האישית. כיון שאהרן בקש סליחה גם בשם מרים — אם כי זו נשארה בשתיקתה העקשנית — משה אינו זועם עליהם אלא מקבל מיד את בקשת סליחתם, ופונה מיד בתפילה־זעקה אל ה', מזועזע עד עומק נפשו מדמותה המצורעת של מרים אחותו העומדת לפניו. תפילתו תואמת את מצבו: היא קצרה מאד, מורכבת מחמש מלים חד־הברתיות בלבד, ותכנה בקשת ריפוי מידי למרים. אהרן היה עדיין מסוגל לסדר את דבריו לפני משה, אבל משה יכול רק לזעוק אל ה'. "לאמר" כדי שה' ישיב לו מיד כבקשתו (שמות ט"ו, כד; י"ז, ד; במדבר י"ז, כז; ספרי 104).

"אל נא רפא נא לה": לשון התפילה היא לרוב זו של השירה<sup>36</sup> "אֵל" הוא שם עתיק של ה', גם בפנייה ישירה בתפילה (במדבר ט"ו, כב; תהלים י', יב; י"ז, ו). ה"נא" הראשון מצביע על המצב הנוכחי של המתפלל או המדבר (בראשית י"ב, יא; ט"ז, ב; י"ח, כז; אונקלוס: כען = כעת). ע"י החזרה מקבל ה"נא" השני חוקף נוסף. משה כאילו ממשיך בתפילתו את דברי אהרן: "אֵל נא ... אֵל נא ... אֵל נא ..."<sup>37</sup>.

#### ז. העונש השני למרים

אהרן הוכיח בדבריו שהתחרט על מעשיו, ולכן משה, וגם ה', סולחים לו. אולם מרים עדיין עומדת במריה: על אף דברי אהרן שכללו גם אותה היא אינה מראה כל סימני חרטה. בתור יוזמת העלילה אשמתה גדולה מזו של אהרן. לכן ה' אינו סולח לה סליחה גמורה. אמנם הוא נענה לתפילת משה ומרפא אותה מיד מצרעתה, אבל יחד עם זה גם מעניש אותה. ענשה אף כאן מדה כנגד מדה, והוא נקבע לה לפי מצב דומה

35 יש לשים לב שאהרן אינו מזכיר את שמה של מרים, ואפילו אינו אומר 'אחותנו'; וכך גם משה בתפילתו; וכך ה' בדבריו אל משה.

36 ראה למשל תפילת חנה (שמואל א ב'), תפילת חזקיה (ישעיה ל"ח), ותפלות רבות במזמורי תהלים.

37 לחיקון הנוסח ל-'אֵל נא' בפס' יג — כך כבר דילמן — אין הצדקה ל-'רפא ... לה' השוה מלכים ב' כ', ה': 'הנני רפא לך', וכן שם ב', כא.



ביחסים בין־אנושיים בחברה העתיקה: "ואביה ירק ירק בפניה וגו' ". אותו העונש גוזר ה' עליה כעת: עליה להמצא שבעה ימים מחוץ למחנה, כדין המצורע שנרפא מצרעתו (ויקרא י"ג, ד; י"ד, ב; במדבר ה', א-ד). לפי תפיסת המקרא והמורח העתיק נענש המצורע באופן בולט ע"י האל. לכן ענשה זה של מרים מרשים ומשמעותי. מי שהורס את סדרי החברה ע"י עלילות — "לא תלך רכיל בעמך" (ויקרא י"ט, טז) — אינו ראוי לחיות בתוכה. עלילת מרים נרקמה ובוצעה בסתר, אבל ענשה בגלוי: עליה לשבת סגורה כאשה שנרפאה מצרעתה מחוץ למחנה. חטאה של מרים, שלא רצתה להודות בו, מוכרח כעת להתפרסם בתוך כל העם משך אותם שבעת הימים שהעם חייב להתעכב בגללה: "ותסגר מרים מחוץ למחנה שבעת ימים והעם לא נסע עד האסף מרים; ואחר נסעו העם": דבריה — דברי אהרן — על משה הוכחו עלילה<sup>38</sup>.

## ח. סיכום

פרק זה דן בעלילה הכפולה של מרים ואהרן על משה, ובהפרכתה ע"י ה'. העלילה על האשה הכושית שימשה כהסואה, כשהעקריית היתה מכוונת נגד מעמדו הנבואי העדיף של משה, וכך נגד ה' עצמו. בטיעון ה' להגנת משה ולהצדקת מעמדו נתברר אופיה של נבואת משה ביחס לזו של נביאים אחרים. התפתחות האירוע הביאה להצדקת מעמדו של משה כנביא וכמנהיג, שבה נאלצו גם אהרן ומרים להודות. גדולתו של משה כאדם ונביא בולטת ע"י סליחתו המידית לאהרן ותפילתו למען מרים. בזה הוא פעל כנביא אמתי ובחור 'פרקליט' *παράκλητος* לפני ה'<sup>39</sup>. לעומת זה לא מנע מעמדו הנבואי ממרים ואהרן להעליל על משה, ואפילו על ה' עצמו. בזה הוכיחו שאינם ראויים להיות נביאים. בדומה לסיום פרק י"א מתעלה על כן מעמדו הנבואי של משה.

38 לכן נזכר באזהרה המצרעת בדברים כ"ד, ט רק מה שה' גמל ("עשה") למרים — הנקודה העקריית.

בין הנבואה לצרעת קיים ניגוד קיצוני: באמצעות הנבואה מקרב ה' אדם או עם שכחר בו קירבה מירבית אליו, ומעלה אותו למעמד נעלה ביותר בחברה או בין העמים. לעומת זה מרחיק ה' בן אדם באמצעות הצרעת הרחקה קיצונית מהחברה האנושית, ועאכו"ב מעצמו, מהבחירה והקירבה האלהית. נבואה ובצרעת יש אפוא משום התיחסות אישית קטבית של ה' כלפי האדם.

39 משה מופיע כ'פרקליט' (*παράκλητος*). למען העם לפני ה' פעמים מספר בפרשת העגל (ובמיוחד בשמות ל"ב, יא-יג), וכן בפרשת תבערה (במדבר י"א, ב) עד כה; וכן להלן בפרשת המרגלים (שם י"ד, יג-ט), ופעמיים עם אהרן בפרשת קרח (שם ט"ז, כב; י"ז, יג), ושוב פעם (לבדו) בפרשת נחש הנחשת (שם כ"א, ז). כמו כן התפלל משה בעד חיי אהרן בגלל העגל שעשה (דברים ט', כ), ובעד מרים בפרשתנו. משה הרבה אפוא לפעול כ'פרקליט' מתוך קירבתו לה', ויש לראות בתכונתו זו אחד המאפיינים של מעמדו הנבואי, ושל נבואתו בכלל (ראה בראשית כ', ז; מלכים א י"ג, ו; ירמיה מ"ב, ב; איוב מ"ב, ח).

טענות מרים ואהרן והפרכתן המדויקת ע"י ה' מגוססות באמצעות הביטוי 'דבר ב' בשתי משמעויות שונות: א. לדבר על משהו דברים רעים או נגדו; ב. האל מדבר 'בנביא' אל בני אדם. הפרכת הטענות סדורה בסדר הפוך (כיאסטי) כדלקמן (השווה עמ' 0 לעיל):

א. בטענות מרים ואהרן: (א) "ותדבר מרים ואהרן במשה וגו' "

(ב) "הרק אך במשה דבר ה' "

(ג) "הלא גם בנו דבר"

ב. בתשובת ה' אליהם: (ג') "אם יהיה נביאכם . . . בחלום אדבר בו"

(ב') "לא כן עבדי משה . . . פה אל פה אדבר בו"

(א') "ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה"

יוצא אפוא שבדברי ה' "ומדוע . . . במשה" יש בעקיפין משום תוכחה לגבי העלילה על האשה הכושית.

פרק זה גם מבהיר מפני מה נבחר משה למנהיג נבואי של ישראל, ולא אהרן אחיו הככור או מרים אחותו (בדומה לדבורה הנביאה). היות והרסו את מוסר החברה הם הוכיחו את אי-התאמתם לתפקיד זה. בעלילתם על משה, המנהיג הנבואי על פי ה', הם פסלו את עצמם גם מהנבואה; שהרי נאמנות הנביא לאלהיו היא תביעת יסוד של הנבואה בכלל. כמו כן עומדת התרברבותם כנביאים, בתבעם לעצמם מעמד שוה למשה, בניגוד חריף לענוותו של משה כנביא.

הרושם של הקריאה הראשונה היה שהפרק אחדותי ובלתי מורכב. ניתוחנו הבהיר שבפרק הזה מסופר על אירוע אחד בלבד. רק באמצעות ההנחה של הרכבת מקורות שונים או מסורות שונות אפשר בדוחק רב לשחזר שני סיפורים שונים שאין קשר ענייני ביניהם. אולם הפרדה זו מלאכותית ואינה משכנעת: ראה למשל את הנסיון של אייספלדט ולעומתו מסקנת נות. הוכח שנושא אחד בלבד שולט בכל האירוע; גם התוספות המשוערות (ה'גלוסות') הוכחו כאינטגרליות וכהכרחיות לנושא הסיפור. דמויותיו הראשיות הן ה' ומשה, והמוקד הוא היחס החד-פעמי והמיוחד בין ה' לבין משה שליחו-נביאו, יחס המותנה ע"י תפקידו ההיסטורי של משה שכמוהו לא עמד לפני שום אדם או נביא לפניו ואחריו. בפרק הזה בולטת דמותו של ה' כאלהי הנביאים וכאל שופט צדק, וגדולתו של משה כאדם, נביא ומנהיג.