

## על דרך נוספת בהוראת החוק המקראי - עיון בהיבט הערכי של החוק\*

אתגרים לא מעטים קיימים בהוראת המקרא הן בחינוך הממלכתי הן בחינוך הממלכתי-דתי. מכל הסוגות שבמקרא, דומה שהבעיות החמורות ביותר מתעוררות בסוגת החוק. נציין בקצרה אחדים מן הקשיים שהוראת החומר החוקי שבתורה צריכה להתמודד עמם: החוקים כתובים לרוב בלשון קצרה ויבשה, ופעמים אף קשה להבנה; לא אחת אין בחוק תמונה שלמה, ונוצרים פערי מידע; המציאות המתוארת בחוקים רחוקה מעולמו של התלמיד; אין רצף ענייני בין חוקים סמוכים; מצויות כפילויות ואף נראות סתירות בין קובצי החוקים.<sup>1</sup>

בפועל נלמד החוק בחינוך הממלכתי-דתי בדרך כלל בעיון רצוף בפירוש רש"י (המשמש מקור להכרת פרשנות חז"ל הסמכותית), ומעייניהם של התלמידים נתונים לזכירת הפרטים ופרטי הפרטים של החוק, אשר כולם חשובים. מרוב עיסוק בפרטים, אין וודאות בכך שהתלמידים יגיעו גם לראייה כוללת של החוק - להבנת מבנהו, רעיונותיו ומקומו בחומשו ובתורה כולה.

בחינוך הממלכתי קרוע המורה בין אימוץ פרשנות מסורתית זו, לפחות בחלקה, לבין נקיטת הסברים מדעיים ביקורתיים.<sup>2</sup> ויש שהמורה יבליט את הזיקה לתרבויות המזרח הקדום; הדבר יכול לעורר עניין, אך בו בזמן הוא מעלה שאלות חדשות, ופעמים אף עלול להרחיק את התלמיד מעיון בחוק המקראי גופו. מעל הכול מרחפת בעיית הרלוונטיות של הטקסט.

\* נוסח מעודכן ומורחב של הרצאה שנשאתי בח' בתמוז תשס"ג (8 ביולי 2003) בירושלים, במסגרת הכינוס הבין-לאומי של מורים ומחנכים - "החינוך במבחן הזמן 5", והוא מוגש כאן לכבודו של ד"ר איתי זמון, בהערכה ובכרכה.

1 ליתר פירוט של הקשיים ראו לדוגמה: עיי מליץ, 'קשיים דידיקטיים בלימוד פרשת משפטים בכתה ג', בשדה חמי"ד, טז (תשל"ג), בעיקר עמ' 287-290 (על הוראת החוק בבית הספר היסודי הממלכתי-דתי); שי ברקלי, אלה החוקים והמשפטים - ספר ללימוד חוקי-התורה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 5-7 (על הוראת החוק בכיתה י"ב של בית הספר הממלכתי).

2 נדגים את שתי הגישות באמצעות הצבעה על שני מאמרים על הוראת פרקי החוק שפורסמו ב"על הפרק" - ביטאון למורים לתנ"ך בבתי הספר הממלכתיים. ישראל ליבוביץ ('הצעה להוראת פרקי החובה בספר דברים מנקודת מבט של ריכוז הפולחן, על הפרק, 14 (תשנ"ח), עמ' 116-129) מנסה לבאר כמה וכמה חוקים בספר דברים כמבטאים מגמה של ריכוז הפולחן בעקבות הרפורמה של יאשיהו המלך במאה ה-7 לפנה"ס. בסיום דבריו הוא מציג: "כדי לא לפגוע בכבוד הפרשנות המסורתית, יש להביא מתוכה קטעים... שאינם פוגעים בשיטה הכוללת" (שם, עמ' 129). שלמה ויסבליט ("קדשים תהיו" - הערות והארות לחוקים אקטואליים בויקרא י"ט, על הפרק, 16 [תשנ"ט], עמ' 71-83) לעומתו מרבה לאזכר את הפרשנות המסורתית, ואילו חוקרים מודרניים תופסים אך מקום משני במאמרו.

בדבריי אני רוצה להציג דרך עיון בחוק המקראי אשר יכולה אולי להיות משב רוח מרענן בלימודו. דרך זו אינה מוצעת כתחליף לכל דרך קיימת, אלא כתוספת, ושיקול הדעת של המורים והמורות ינחה אותם מה מדרך זו לשלב בהוראתם, כיצד ומתי. עוד אעיר שאיני סולל דרך חדשה, אלא אך מבליט ומדגים דרך נתונה. דרך זו היא התמקדות בערכים העומדים מאחורי החוק, התבוננות ב"רוח החוק"<sup>3</sup>. מה שיוצג לקמן הוא אפוא הצעה להדגשת כיוון מסוים בהוראת המקרא; מאידך גיסא, מזווית הראייה של החינוך לערכים ניתן לומר שמוצע בזאת שדה שבו ניתן יהיה למצוא כר נרחב לפעולה.<sup>4</sup>

לא זה המקום לדון בכל הסוגיה של "חינוך לערכים"; אך בנקודת המוצא נציב את שאלותיו והשגותיו של ישעיהו תדמור לקריאתו של סי' יזהר "למדו, אל תחנכו!"<sup>5</sup>. וכה טען תדמור:

האם אמנם ניתן לא לחנך? ס. יזהר אומר לנו: למדו בלבד! ואני מקשה: היתכן לימוד נטול חינוך? התיתכנה מסגרת לימודית והווייה לימודית המנוטרלות מחינוך?... היכול מורה - הרשאי מורה - להימנע מהבעת דעה, כמענה לשאלות שתלמידים עשויים לשאול אותו? והם שואלים וישאלו - כיוון שבניגוד לתיזה של ס. יזהר חינוך אינו נובע רק מרצונם הכפייתי של המחנכים לחנך, אלא גם משאלות ומתהיות של התלמיד, כלומר מרצונו להתחנך, ולא רק במובן של רכישת ידע גולמי, אם יש כזה בכלל בתחום הרוח.<sup>6</sup>

מדברים אצלנו על ערכים הלקוחים מן המקורות, ובהם ערכים שהיו לנכסי צאן ברזל של החברה האנושית המתוקנת כולה. בהקשר זה מוזכר התנייך הרבה, אבל כשמגיעים לפירוט, החוק המקראי אינו מוזכר. הערכים מקושרים בראש ובראשונה אל הנביאים, ופעמים גם אל הסיפור המקראי. והחוק? הוא כביכול דל ערכים. הבה נראה שתי מובאות מאלפות, האחת מפי המנהיג הפוליטי בה' הידיעה בשנים הראשונות למדינתנו, והאחרת - מפי אחד האישים בעלי ההשפעה המרובה בקרבנו כיום, ופעילותו בתחום המשפטי:

במדינת ישראל אין כל מחיצה בין היהודי ובין האדם שבתוכנו. ערכי המוסר של נביאינו, ערכי אמת וצדק, ערכי האחיה האנושית וחירות האדם. האדם

- 3 לנישה דומה ראו לאחרונה מאמרה של מאירה פרנקל, 'שימוש ברעיונות מהגותם של ליאו שטראוס ואריך פרום להוראה ולפירוש של חוק ייחוד הפולחן (דברים יב)', על הפרק, 18 (תשס"ב), עמ' 145-162. לדוגמות קרובות קודמות ראו לקמן בהערות 12 ו-14.
- 4 בתכנית חלימודים החדשה למקרא בבית הספר הממלכתי (תשס"ג) מוצע נושא בחירה לכיתות י"א-י"ב: "חוק וחברה במקרא: מאפיינים, ערכים ודילמות". בלימוד נושא זה ניתן להגשים את מה שאנו מדברים בו; דא עקא, מדובר בנושא בחירה (אחד מתוך שישה, ויש לבחור בשלושה מתוכם), ואין לנו ערובה לכך שהוא ייבחר.
- 5 ראו בהרחבה: סי' יזהר, על חינוך לערכים, תל אביב תשל"ה.
- 6 יי תדמור, מילים מחונכות, תל אביב תשנ"ט, עמ' 15-16.

לפי תורתנו נברא בצלם אלוהים... סיפור זה על בריאת אדם בצלם אלוהים זהו מקורו של רעיון האתונה האנושית ושיוון כל בני-האדם, שהורישו נביאי ישראל לעולם כולו.<sup>7</sup>

כמקור שני נעיין בדברים שאמר הנשיא הנוכחי של בית המשפט העליון:

מדינה יהודית היא מדינה שערכי החירות, הצדק, היושר והשלום של מורשת ישראל הם ערכיה. מדינה יהודית היא מדינה שערכיה שאובים ממסורתה הדתית, שהתנ"ך הוא הבסיסי שבספריה, ונביאי ישראל הם יסוד מוסריותה.<sup>8</sup>

נשים לב לפרטים: דוד בן-גוריון פותח ב"ערכי המוסר של נביאינו", ובראיית הנביאים כמקור לערכים האוניברסליים מסתיימים דבריו בקטע זה. בתוך הוא גם מזכיר את "תורתנו", ומיד מבהיר שהכוונה ל"סיפור זה". כיוצא בזה אהרון ברק, אשר תחילה מציין את התנ"ך כולו, ובאותו משפט עובר לדבר על "נביאי ישראל", כביכול מתוך זיהוי בין התנ"ך לנביאים.<sup>9</sup> ואילו אנו רוצים לשדך בין ערכים אלה ודומיהם לבין החוק המקראי.

את מסתו רבת ההשראה על השינויים במעמדו של התנ"ך בחברה הישראלית חותם אוריאל סימון<sup>10</sup> בציטוט שירו של נתן אלתרמן (השיר השמיני במחזור השירים "שוק הפירות"),<sup>11</sup> והוא מסתיים במילים אלה:

לא שָׁאָא נְכַתְּבוּ סְפָרִים  
בְּטָרֶם קוּם עִיר עַל חוֹל  
לא שָׁאָא דְבָרוּ מוֹרִים נְאֻדָּרִים  
דְּבָרֵי אֲמוּנָה וְחֹק.

"דברי אמונה וחוק" אכן לא נאמרו לשווא, לא בהיאמרם בימים ההם ולא בשעת הוראתם בזמן הזה. הבלטת הממד הערכי בחוק המקראי היא הדרך המוצעת בזה לאשש את משמעותו ואת חיוניותו של החלק החוקי שבתורה.<sup>12</sup> אציין שהערכים שיוצגו לקמן רובם ככולם הם ערכים המקובלים על רוב הציבור, ודאי לפי הצהרות

7 די בן-גוריון, מדינת ישראל המחודשת, תל אביב תשכ"ט, כרך א, עמ' 5.  
8 אי ברק, בתוך: ר' מרגולין (עורך), מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית - רב-שיח ומקורות נלווים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 11.  
9 דוגמה מאלפת נוספת ניתנה לנו במושב שקדם למושב שבו הרציני בכנס המדובר (ראו לעיל, הערה \*), כאשר ד"ר נמרוד אלוני בהרצאתו הנדיר עצמו כך: "איש חילוני, מחנך עצמי לאור ישעיהו ועמוס".  
10 אי סימון, מעמד המקרא בחברה הישראלית: ממדרש לאומי לפשט קיומי (יריעות, א), ירושלים תשנ"ט, עמ' 34-35.  
11 נ' אלתרמן, חגיגת קיץ - סדרת שירים<sup>2</sup>, חמ"ד תשל"ז, עמ' 68.  
12 גישה דומה הצעתי בשעתו, ראו: 'פירוש רש"י לדין תשלומי ארבעה וחמישה (שמות כ"א, לו) - עיון דיאכרוני וסינכרוני (חינוך לערכים תוך הוראת הפרשנות)', פרקים, ז (תשמ"ז), עמ' 155-160. אולם שם המאמר הוא מבליט את ההבדל בזווית הראייה - אז מוקד העיון היה פירוש רש"י לחוק, ואילו במאמר הנוכחי העיקר הוא המקרא גופו.

פומביות.<sup>13</sup> את הצעתנו להבלטת הממד הערכי נדגים באמצעות עיון בקטעים הלקוחים מן הספרים שמות, ויקרא, במדבר ודברים.

### א) קובץ החוקים בפרשת משפטים (שמות כ"א-כ"ג)

בשמות כ"א מתחיל קובץ גדול של חוקים ממגוון תחומים. מתוך החוקים הללו נעייין עכשיו בקצרה בשלושה וננסה, לפי דרכנו, להצביע על הערכים המשתקפים בהם.<sup>14</sup>

#### 1. קדושת החיים (כ"א, יד, כ; כ"ב, ב)

"וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו נָקַם יְנַקֵּם" (כ"א, כ) כל אדם נברא בצלם אלוהים, ואין סמכות לאדם אחר ליטול ממנו את חייו. את התפיסה הזאת מדגיש החוק דווקא במקרה קיצוני - אדם שהיכה את עבדו "בשבט", והלה מת מיד מן המכות. לכאורה מדובר בנזק שאדם גורם לעצמו - הוא פוגע ברכושו שלו. והנה, מחדש לנו החוק, שאף על פי שמדובר ב"כספו הוא" (פסי' כא), דינם של הבעלים ההורגים הוא מוות. את הבסיס הרעיוני לעונש מסביר רש"י הירש בפירושו על אתר:

מבראשית ט, א-ו נראה, כי הרוצח נחשב כמי שבו ומכחיש בתכונת "צלם אלהים" של האדם. השופך דמו של אדם ממעט בדמותה האלוהית של החברה האנושית כולה, ובתוכה הוא פוגע בראש ובראשונה בצלם דמותם של האנשים הקרובים אל הנרצח. לפיכך, אם הנרצח היה בן-חורין, יומת על-ידי גואל הדם, הוא האיש הקרוב לו ביותר. עבד כנעני אין לו "גואל", ומשום כך ממלא כל הציבור את מקום גואל הדם. על הציבור לקום ולנקום את נקמת צלם-האלהים שבאיש הזה.<sup>15</sup>

מקרה קיצוני אחר הוא הגנב, שעניינו נדון בארבעת הפסוקים כ"א, לו - כ"ב, ג; אדם פולש לביתך ומנסה לגנוב את רכושך. אם אתה מגיב תגובה חריפה, כדי

13 הימצאותם בחוק המקראי של ערכים המקובלים בעולמו התרבותי של התלמיד יכולה לשמש מענה לאתגר של הניכור הכרוך במפגש עמו מצד תלמידים. לחשיבות של התאמת הטקסט המקראי למטען התרבותי הקיים אצל התלמיד ראו בקצרה: א' שקדי, 'להעביר מידע או להפגיש תרבויות': תפיסת התפקיד של המורים לתנייך, דבני הקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות (תשנ"ז), חטיבה ה: החברה היהודית בת-זמננו, ירושלים תשס"א (עמ' 201-210), בפרט עמ' 208-209. אשר לעולמם התרבותי של התלמידים בחינוך הממלכתי מציינת יאירה אמית (בפתח סקירתה המקיפה על תולדות לימוד התנייך בחינוך היהודי לאורך הדורות): "בתי-הספר הכלליים אינם חילוניים, כלומר אין הם מציגים את החילוניות כאידיאולוגיה שיש לתנך ולהתחנך לאורה. רבים מן המורים והתלמידים המשתייכים אליהם הם אנשים מאמינים ולעתים קרובות, במידה זו או אחרת, אף שומרי מסורת" (ני אמית, 'הוראת מקרא בחינוך הכללי - עיון בתכניות הלימודים, בתוך: ע' הופמן וי' שגל [עורכים], ערכים ומטרות בתכניות הלימודים בישראל, אבן יהודה 2002, עמ' 239).

14 התייחסות כזו אל החוקים שבפרשת משפטים כבר הציג ניסן אררט במאמרו "יואלה המשפטים" - מערכת של ערכים סמויים, בית מקרא, לו (תשנ"א), עמ' 65-73; והשוו קביעתו שם (עמ' 66): "קריאה-בין-השיטין תגלה, כי מטרת הכתובים להציע לנו את מערכת הערכים של המקרא, המציירת את השקפת-עולמו על האדם בזיקתו אל עצמו, אל חברתו ואל אלוהיו".

15 ר' שמשון בן רפאל הירש, ספר שמות (תרגמו ז' ברוש ומ' ברויאר), ירושלים תשל"ד, עמ' רכד.

שהאורח הלא-קרוא ילמד לקח ולמען יראו וייראו, ואתה הורג את הגנב - הרי במקרה של "אם זרחה השמש עליו" (כ"ב, ב)<sup>16</sup> פעולתך תיחשב להריגה לא מוצדקת, ואתה תיתן עליה את הדין. במקרה זה מדובר בעבריין - הוא אכן ראוי לעונש, אבל בשום פנים לא למוות. אם נרצה לייחס משמעות למבנה החוק, שהתופעה הבלטת בו היא שבירת הרצף הנוצרת באמצעות דין הגנב הבא במחתרת (כ"ב, א-ב), נוכל לומר שהצבת דין הגנב במחתרת במרכז החוק מבליטה את החשיבות הרבה של חיי האדם - חיי הגנב עצמו, כשאין חשש שכוונתו להרוג, וחיי בעל הבית, כשקיים חשש לכוונת הריגה מצד הפולש.<sup>17</sup> השוואה לחוקי ח'מורבי, שבהם נקבע גזר דין מוות לגנב הן במקרה שאין לו לשלם (סעיף 8) הן במקרה של גנב במחתרת (סעיף 21)<sup>18</sup> - חוזרת ומאששת תבונה זו של הבלטת היחס לחיי האדם. ואם רוצח הָעָרִים ונס אל המקדש כדי למצוא שם חסינות, קובע החוק ב-כ"א, יד: "מעם מזבחי תקחנו למות". ויפה הסברו הקצר של קאסוטו: "קדושת המקדש אינה דוחה את קדושת חיי האדם".<sup>19</sup> כלומר: נוצרת במקרה זה התנגשות בין שני ערכים, והכתוב מכריע שבהתנגשות זו גובר הערך של קדושת חיי אדם. אמנם צריך לדייק: אין מחללים את קדושת המקדש, אין הורגים את הרוצח שם, אלא מסלקים אותו מן המקדש, ואז הוא נהרג מחוץ למקום הקדוש.

ראינו אפוא שלושה חוקים שמתוכם אפשר ללמוד על קדושת חיי אדם. הביטוי המשפטי הפרדוקסלי-לכאורה לקדושת חיי האדם הוא עונש המוות על מי שנוטל חיי אדם. שני החוקים הראשונים קשורים בפגיעה באדם שלכאורה אין בעיה בפגיעה בו - הגנב המתפרץ לביתך או עבדך. והנה, מחדש לנו החוק את חומרת הפגיעה בהם. החוק השלישי מצמצם את חסינות המקום המקודש ובלבד שניתן יהיה להעניש את הרוצח הפוגע בקדושת חיי האדם.

## 2. חירות האדם (כ"א, ב)

הקובץ החוקי הגדול שאנו דנים בו ("ספר הברית" במינוח המדעי או "פרשת משפטים" במינוח המסורתי) פותח בדיני עבד עברי: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד ובשבעת יצא לחפשי חנם" (כ"א, א-ב). מיד עולה השאלה: מדוע נפתח הקובץ הגדול והמגוון דווקא בדיני העבד? הרי אין זו המצווה החשובה ביותר המופיעה במכלול זה!

16 הפרוש הפשוט, לעניי: גנבה שהתרחשה לאור היום; ראו לדוגמה בביאורי רס"ג, רשב"ם וראב"ע.

17 ראו: מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות, ירושלים תשי"ב, עמ' 196-197; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, 1974, p. 474. (OTL), London 1974.

18 "ואם אין לו, מות יומת בגניבתו", "כי יחתור איש בבית ונתפש, בפני המחתרת הזאת יומת ושם ייקבר" (אי לבנון, קבצי חוקים של העמים במזרח הקדמון, חיפה תשכ"ז, עמ' 77, 79); וראו עוד: Martha T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*<sup>2</sup>, Atlanta 1997, pp. 82 (#8), 85 (#21)

19 קאסוטו (לעיל, הערה 17), עמ' 188.

כמה מפרשים מציעים אותה תשובה, בווריאציות מסוימות, ואזכירה בניסוחו של הפירוש "חזקוני" (מן המאה הי"ג בצרפת):

נסמכה פרשה זו תחילה כאן, לפי שפדאם מהיותם עבדים וצוה להם שלא לשעבד איש באחיו בפרך ולדורות, אלא שש שנים.

ובצורה מפורשת יותר - רבנו בחיי בן אשר (במאה הי"ג בספרד; וביאורו כאן בעקבות רמב"ן):

והזכיר בדינין דין עבד עברי ראשון כשם שהזכיר בדברות "אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" דבור ראשון.

כלומר: יש הקבלה בין פתיחת עשרת הדיברות לפתיחת פרשת משפטים. בעשרת הדיברות האל מציג עצמו בתור מי שהוציא אותנו מבית עבדים, ועל ידי כך נהיינו בני חורין; לפיכך אנו מצווים להיות מוכנים לצאתו של העבד שלנו מביתנו ולהיעשותו בן-חורין. ושוב, נוכל לומר שהעיסוק דווקא במי שנמצא בשולי החברה, במקרה זה העבד, מראה את תוקפו של החוק.

מאלף הדבר, שאת ספרונו על זכויות האדם במקורותינו פתח השופט חיים כהן ב"זכות החיים" וסיים ב"זכות החירות", אותם שני ערכים שבהם אנו מדברים.<sup>20</sup>

### 3. כבוד האדם (כ"ב, כ): "וגר לא תונה ולא תלחצנו"

על פי דרשת חז"ל, שהגר הנזכר בכתוב הוא גר צדק,<sup>21</sup> הרי זה אדם שהיה בעבר עובד אלילים, וכעת הכול מוזהרים שלא לפגוע בו. בהיותו מצטרף חדש לקהל, קיים מן הסתם פיתוי לפגוע דווקא בו ולהציק לו, ועל כך מזהיר החוק. טמון פה העיקרון של אפשרות התיקון ופתיחת דף חדש אגב התקבלות בציבור. נאה ניסוחו של רש"י הירש בפירושו על אתר, והוא מדבר כאן על "הכלל הגדול":

כבוד האדם והאזרח וזכויות האדם והאזרח אינם תלויים בייחוסו ובמולדתו וברכושו... אלא הם תלויים אך ורק בערכה הרוחני-המוסרי של אישיות האדם.

לפי הפירוש שמדובר ב"גר תושב" (במובנו ההלכתי או הלא-הלכתי),<sup>22</sup> החידוש גדול עוד יותר, שהרי מדובר באדם שאינו חלק מן האומה, ובכל-זאת אתה מצווה שלא לפגוע בו.

20 ראו: ח"יה כהן, זכויות אדם במקרא ובתלמוד (ספריית "אוניברסיטה משודרת"), תל אביב תשמ"ח, עמ' 15-20, 89-83.

21 ראו: מכילתא דר' ישמעאל, נזיקין, פרשה יח, מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 311; והשוו: משנה בבא מציעא, פרק ד, משנה י.

22 מתרגום רש"י משתמעת תפיסה של "גר תושב" במשמעותו ההלכתית, וראו: מי צוקר, על תרגום רש"י לתורה, ניו יורק תשי"ט, עמ' 347. לתפיסה לא-הלכתית של המונח "גר" ראו לדוגמה קביעתו של י"א זליגמן (בערך "גר" באנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים תשי"ד, טור 546): "הוא יוצא לכמה וכמה גוונים... ונראה שאין בו אלא טעם אחד של קבץ, שהוא מורה על מי שאינו מגזע ישראלי טהור ומעמדו שונה ממעמדו של האחי והיאזרחי בישראל מכאן ומעמדו של הנכרי מכאן (ושמא זה יסודו של ההבדל בין גר לנכרי, שהגר הוא 'תושב')."

קאסוטו מסביר את השתלבותו של החוק בהקשרו בדרך חינוכית מיוחדת, היוצרת הבחנה בין היחס למעשים פסולים לבין היחס לעושה אותם:

הואיל ובפיסקה הקודמת נקבעו חוקים חמורים נגד המנהגים הזרים, רצה הכתוב לציין מיד כי התנהגות זו מתכוונת אך ורק למנהגים, ולא לאנשים הנכרים. אדרבה, אסור להונות וללחוץ את הנכרי.<sup>23</sup>

הנימוק הנמסר בסיפא של הפסוק, "כי גרים הייתם בארץ מצרים", קובע ברכה לעצמו ולא נוכל לדון בו כאן כראוי.<sup>24</sup> נציין רק את עיקרו - הנמקת איסור הפגיעה ב"גר" בזכירת מעמדנו כגרים בארץ מצרים. והנה, הקישור המפורש מחוץ באמצעות הרמיזה הנוצרת מכוח הפועל "לחץ", אשר שימש בתחילת ספר שמות לתיאור שעבוד בני ישראל במצרים: "וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם" (שמות ג, ט).<sup>25</sup> בזאת אנו נרמזים לדרך נוספת שרצוי לשלב בהוראת החוק - הצבעה על זיקות שבין החוק לבין הסיפור, זיקות היכולות להתקיים בהקשר הקרוב (סמיכות פרשיות בין סיפור לחוק) או בהקשר הנרחב (של הספר המסוים, של התורה כולה או אף המקרא כולו).<sup>26</sup>

בכל מקרה, נעשה בחוק זה ניסיון חשוב לעצב יחס מסוים כלפי ה"אחר", השונה באמונותיו או במוצאו.<sup>27</sup>

### ב) "קדשים תהיו" - פתיחת פרשת קדושים (ויקרא י"ט, ב)

פרשת קדושים שבספר ויקרא, אשר באופן חריג מופנית אל "כל עדת בני ישראל" (ויקרא י"ט, ב), נפתחת בתביעה: "קדשים תהיו, כי קדוש אני ה' אלהיכם". עד כה דיברנו על הערכים האוניברסליים של קדושת החיים, חירות האדם, כבוד האדם והיחס לאחר - כל אלה דברים שבקונסנוזוס, לא רק ישראלי אלא גם כלל-אנושי. הצבעה על הימצאותם בחוק המקראי יש בה כדי להעשיר את עיוננו בחוק וגם לקרב את הלבבות אליו. אבל בחוק המקראי יש גם ממד נוסף, שאין אנו רשאים להתעלם ממנו, והוא בא לידי ביטוי, למשל, בכתוב שאנו מדברים בו. כאן מופיע מושג הקדושה, וקדושה זו קשורה קשר בל יינתק באל.<sup>28</sup> מסתבר שמשמעה של

23 קאסוטו (לעיל, הערה 17), עמ' 203. אך יש מקום להרהר על תקפותו של הסבר זה - האומנם ההבחנה בין היחס למנהגים הזרים לבין עושיהם הולמת את החשיבה המקראית?

24 וראו הדיון אצל נחמה ליבוביץ, עיונים חדשים בספר שמות, ירושלים תש"ל, עמ' 277-282.

25 וראו: קאסוטו (לעיל, הערה 17), עמ' 280-281.

26 וראו: יי זקוביץ, מבוא לפרשנות פנים-מקראית, אבן יהודה 1992, פרק יב: פרשנות החוק בספרות לא משפטית, עמ' 103-108; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, esp. pp. 107-162.

27 תזכר הערכתו של השופט חיים כהן (לעיל, הערה 20), עמ' 42: "ידומה שאין עוד שיטה של משפט, לא בימי קדם ולא בימינו, היכולה להידמות, לעניין זכות הגר, זכות הזר והנכרי אשר יושב בקרבנו, למשפט המקראי שלנו".

28 והשוו קביעתו הנחרצת של ישעיהו לייבוביץ (שבע שנים של שיהות על מרשת השבוע, ירושלים תשי"ס [תשס"א], עמ' 523): "... שהוא [מושג הקדושה - ע"פ] אחד מן הספציפיים והמיוחדים של האמונה, זאת משום שאין בו כל מובן מחוץ לעולמה של האמונה הדתית; ואם בכל זאת נמצא כאלה המשתמשים במושג זה מחוץ לתחום האמונה, הרי יש בכך משום חילול הקודש".

הקדושה - השתייכות מיוחדת אל האל,<sup>29</sup> ובכתוב הזה היא מוצגת לא כמצב נתון אלא כתביעה, כייעוד. נתון חשוב לגביה הוא שהיא נוגעת לכל אחד ואחד מבני העם (נחזור ונזכיר את הפתיחה החריגה - "אל כל עדת בני ישראל") ולא רק לשכבה מיוחדת מצומצמת.<sup>30</sup>

דברים חשובים על חיוניותה של הקדושה ומשמעותה לחיי האדם כתב פינחס פלאי:

הקדושה היא התשובה היהודית לבעיית הקיום האנושי. מאז ומעולם ביקש המין האנושי למצוא משמעות מטאפיסית בחיים פסיים, שכן האדם חש שאם אין הוא יותר מאשר בשר ודם, הריהו פחות מזה. מכאן נובעים כל אותם נסיונות להתעלות מעל חיי-החלוף - באמצעות האמנות, האהבה, הדת והאלמוות. ואילו היהדות לימדה אותנו שהקדושה היא היכולת להוסיף מימד נוסף זה לחיינו, לא על-ידי בריחה מן החיים, אלא דווקא על-ידי המאמץ להיות קדושים בעולם הזה ובחיים האלה.<sup>31</sup>

### ג) חתימתה של פרשת ערי המקלט בספר במדבר (ל"ה, ל-לד)<sup>32</sup>

בסיומה של פרשת ערי המקלט בספר במדבר מופיעים חמישה (ולדעה אחרת, המוסיפה את פסי' כט - שישה) פסוקים המדגישים את החובה להעניש את הרוצח. בפסוקים אלה נאסרת בכל תוקף לקיחת כופר במקום הריגת הרוצח במזיד.

בפסי' ל בפרק ל"ה מצוי ניסוח הנראה מוזר למדי: "כל מכה נפש לפי עדים ירצח את הרצח". ההנחיה "ירצח את הרצח" מעוררת תמיהה, שהרי הפועל "ירצח" אינו נשמע הולם פעולה שיפוטית סמכותית. ושמא ניתן להסביר את נקיטת הלשון הייחודית בדרך זו: כיוון שמדובר ב"רצח", עונשו יהיה "ירצח" - מידה כנגד מידה, והיא מובלטת מכוח הניסוח החריג.<sup>33</sup> עונש מידה כנגד מידה בעברת הרצח, כשהוא

29 בעקבות ברוך יעקב שורץ: "בסי"כ משמש קד"ש כמעט אך ורק בהוראה השנייה, מובדל, והוא מורה רק על השייכות לתחום האל ועבודתו... בסי"כ נקשר מושג זה של קדש קשר הדוק עם מושג השייכות הפרטית לה: " (ב"י שורץ, תורת הקדושה - עיונים בחוקה הכהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 255-256); וראו עוד: J. Milgrom, *Leviticus 17-22* (Anchor Bible), New York 2000, pp. 1605-1606

30 שורץ (שם, עמ' 259-260) מדגיש את הניגוד לתפיסה האלילית, שלפיה בכל עם יש שכבה מוגדרת של מיוחסים, מקורבים לאל, והם לבדם הקדושים.

31 פינחס פלאי, תורה היום - ערכי יהדות ומחשבת ישראל בפרשיות השבוע, מיפגש מחודש עם המקרא, תש"ן, עמ' 118. והשוו גם דברי רד"צ הופמן בפירושו על אתר [ספר ויקרא (תרגמו צ' הר שפר וא' ליברמן), ירושלים תשי"ד (תשכ"ז)], ב', עמ' כה: "...שהכתוב אינו מתכון להגדיר את המושג 'קדושה' כפרישה מן העולם, שהרי המצוות שבפרשתנו הן ברובן מצוות שבין אדם לחברו ורק מיעוט דמיעוטן הן כאלו שדורשות היבדלות מתענוגי העולם. אלא המושג 'קדושה' הוראתו: המדרגה העליונה של שלימות מוסרית, השואפת אך לטוב והמתעבת את הרע".

32 לדיון מפורט יותר ראו: ע' פריש, 'חתימת פרשת ערי המקלט', דף שבועי, 506 (פרשת מטות - מסעי תשס"ג), אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 1-3.

33 על מידה כנגד מידה בחוק המקראי ראו: יעל שמש, 'מידה כנגד מידה בחוק המקראי, בהשוואה לחוקי המזרח הקדום ולחוקי הבדויים', בית מקרא, מה (תש"ס), עמ' 146-167.



מתקיים לא רק במישור הענייני אלא אף מבטא במישור הלשוני, מזכיר את האזהרה הקדמונית המושמעת בספר בראשית: "שֹׁפֵךְ דַם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ, כִּי בְצַלֵּם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (בראשית ט', ו). זיקה לשונית לפסוק זה קיימת בהקשר הסמוך - בפס' לג: "וּלְאָרֶץ לֹא יִכְפֹּר לְדָם אֲשֶׁר שִׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שֹׁפְכוֹ". בסיפא של הפסוק מבראשית מוצגת התשתית הרעיונית ליחס החמור כלפי רצח - היות האדם ברוא בצלם האל. ראוי להזכיר את דבריו הנועזים של התנא ר' מאיר, שהגדיר את האדם (ואף את העבריין הנתלה, שהחוק בספר דברים אוסר על הלנת גופתו) כאחיו התאום של המלך, כך שתלייתו גורמת לאנשים לחשוב שהמלך עצמו כביכול תלוי.<sup>34</sup>

אנו רואים אפוא בדוגמה זו כיצד הנחיה חוקית המצויה בספר בראשית במסגרת סיפור מצטרפת לדברי החוק שבספר במדבר ומאירה היטב את הרקע הרעיוני שלהם. הרי זו דוגמה נוספת (המצטרפת לזו שהזכרנו אגב הכתוב "וגר לא תונה" וגו') להצבעה על זיקות שבין החוק לבין הסיפור.

שני פסוקים רצופים דנים בכופר - פס' לא ולב, ולכאורה אין הפסוק השני מחדש דבר, אלא אך חוזר על קודמו בשינוי הניסוח. אך ראוי להבין את הפסוקים כמציגים שני מצבים שונים: רוצח במזיד לעומת הורג בשוגג. פס' לא, "וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנַפְשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לְמוֹתָיו", עוסק ברוצח במזיד, אשר אחת דינו למוות, כפי שמוטעם בסיפא של הפסוק. אין כל מקום לקבלת כופר כספי שימיר את עונש המוות הראוי לו. זו עמדה מובהקת של המקרא, אשר מבחין הבחנה חותכת בין עונש כספי לעונש מוות. בעניין זה ראוי להזכיר את דברי משה גרינברג:

השקפה זאת על יחודם ועליונותם של חיי אדם יש לה מסקנה נוספת. לפיה ערכיותם של חיי אנוש היא מעבר למערכת הערכים האחרים. נפסל הרעיון לפיו אפשר לאמוד חיי אדם בשווה-כסף... הרעיון של פיצוי כלשהו בטל ומבוטל. חטאו של הרוצח אין לו שיעור, כי ערך אדם שנרצח אין לו שיעור... בוצע פשע מוחלט, חטא לאלוהים, ואין לאיש סמכות לשאת ולתת בדבר.<sup>35</sup>

תפיסת החוק המקראי היא שהרצח אינו מוגבל למישור שבין אדם לחברו, דבר שהיה מאפשר מחילה של בני משפחת הנרצח. בעיני החוק המקראי הרצח הוא "פשע מוחלט", כלשונו של גרינברג, ויש בו ממד של פגיעה במעשה האל.

לעומתו פס' לב, "וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנוֹס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לְשׁוֹב לְשַׁבֵּת בְּאָרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן", עם כל הקושי שבהבנתו, מוסב ככל הנראה על הורג אדם בשגגה, הנמצא

34 תוספתא סנהדרין ט, ז; בבלי סנהדרין מו ע"ב, השו"ת רש"י לדבי כ"א, כג. ראו עוד ניתוחו המעמיק של לורברבוים: "לורברבוים, יצלם אלוהים: ספרות חז"ל, הרמב"ם והרמב"ן, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ז, עמ' 163-167.

35 מי גרינברג, 'הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא', בתוך: אי שפירא (עורך), תורה נדרשת, תל אביב תשמ"ד, עמ' 25; והשוו: אי"ד אייכלר, 'רצח, אנציקלופדיה מקראית, ז', ירושלים תשל"ו, טור 431.

בינתיים בעיר המקלט, וחפץ "לשוב לשבת בארץ", דהיינו: לחזור לחיי שגרה בעיר כאחד האזרחים הרגילים, כאילו לא מת אדם בעטיו. אף במקרה זה אין להמיר בכופר את הוראות החוק, שלפיו עליו לשהות בעיר המקלט. גם הריגת אדם במסגרת תאונה אינה מאפשרת להורג להמשיך לחיות את חייו בדרך השגרתית.

רשייר הירש מציע הסבר שונה במקצת להבדל שבין הפסוקים (הבחנה גאוגרפית במקום הבחנה משפטית בין האירועים). בדבריו שזורה קביעה חשובה לאופייה המוסרי של החברה המדינית, ובדבריו אלה, היפים לכל דור ודור, נחתום את עיוננו בחוק זה:

קיום ההלכות האלה הוא המשימה הראשונה המוטלת על הכלל בשעת כיבוש הארץ... הן מורות על קדושת החיים של אחרון אזרחי הארץ... מדינה זאת תראה בחיי אזרחיה את הנכס העליון והקדוש שבכל נכסיה, והכלל אחראי לכל רגע של חיים שאחד מבניו קיפח בלא עת... שני הגורמים האלה - ה' וצלם האלהים שבאדם - יהוו את היסוד של המדינה הזאת ושל חיי החברה והפרט של כל בניה.<sup>36</sup>

אני מקווה שלמקרא מובאה זו מדברי רשייר הירש נחוש בחשיבותן של מובאות כאלה - הן מציגות ניסוחים ערכיים ברורים וחד-משמעיים בזיקה לפסוקים מסוימים.<sup>37</sup> הנוותר על מובאות אלה רק משום שאין הן פסוקים מן המקרא?

רשייר הירש מזכיר כאן במפורש את הערך של קדושת חיי האדם ומקשר אותו להיותו נברא בצלם האל, ועל שני ערכים אלה הצבענו כבר בסעיף הראשון, שבו הוזכרו שלושה חוקים מפרשת משפטים המלמדים על קדושת חיי האדם. לאור חשיפת הערכים שמאחורי החוקים ניתן להשוות ביניהם ולהצביע לא רק על הדומה אלא גם על השונה. הייתי מציין חידוש אחד בולט בחוק זה לעומת שלוש הדוגמות שהובאו מפרשת משפטים: התייחסותו לא רק למי שעבר עברה במזיד, אלא גם למי שפעל בשוגג.

#### ד) הדיבר הרביעי בעשרת הדיברות בספר דברים (ה', יב-טו)<sup>38</sup>

מן המשפט הפלילי נעבור לתחום דיני העבודה. מנוחת השבת עיקר עניינה בתחום שבין אדם למקום; עם זאת אין להתעלם מן ההיבט האנושי והחברתי הקיים בה. דומה כי ההבדל הבולט ביותר בין שני הנוסחים המקבילים של עשרת הדיברות נמצא בעניין זה של הטעם לשביתה בשבת. לפי הנוסח שבספר שמות, שמירת

36 ר' שמשון בן רפאל הירש, ספר במדבר (תרגם הרב מ' ברויאר, ערך מ' ברויאר), ירושלים תשי"ן, עמ' שפ.

37 על ההיבט הערכי המוסרי, הבולט בפרשנותו, עמדתו במאמרי, 'הערכה מחדש של פרשנות המקרא היהודית במאות הטי"ז-הי"ט', בתוך: ד' רפל (עורך), מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד, ירושלים תשנ"ו (עמ' 122-145), עמ' 132-135.

38 דברי לקמן מבוססים על מה שכתבתי בספרי. לדיון נרחב יותר בדיבר על השבת בספר דברים בהשוואה למקבילו בספר שמות, ראו: ע' פריש, יגיע כפיך - יחס המקרא אל העבודה, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 80-88.

השבת תלויה בבריאת העולם, ואילו בדברים היא מקושרת אל יציאת מצרים. וביתר דיוק: בעשרת הדיברות שבספר שמות ניתנת סיבה תאולוגית-קוסמית לשבת ("כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ... וינח ביום השביעי"), ואילו במקבילה שבדברים מובעת תחילה תכלית הומניטרית ("למען ינוח עבדך ואמתך כמוך") ולאחריה ניתן גם טעם היסטורי-לאומי ("וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה. על כן צוך וגו'). אין הכרח לראות סתירה בין הטעמים השונים, ואפשר להבין שהם משלימים זה את זה בחינת שני פנים של השבת - ההיבט האוניברסלי וההיבט הלאומי.

דומה כי אזכור יציאת מצרים בדברים בא לתכלית כפולה: (א) כדי להעמיק את ההתחשבות ברגשות העבד, באשר גם בעל הבית הישראלי חווה מצב של עבדות (וגם אם לא הוא באופן אישי, הרי החוויה קיימת אצלו במסגרת הזיכרון המשפחתי או הלאומי). בהיגד "וזכרת כי עבד היית" וגו' נראה אפוא הנמקה למפרע: "לא תעשה כל מלאכה... ועבדך... וזכרת כי עבד היית" (בעקבות ראבי"ע); (ב) כדי לבסס את חובת הציות לצו האל, פודה העם מבית העבדים, וכך ההיגד נתפס גם כהנמקה המכנינה את חובת הציות הבאה: "וזכרת כי עבד היית... על-כן צוך" (בעקבות רש"י).

החשיבות הגדולה של חובת מתן המנוחה בשבת לכפופים לנו אינה מתמצה בעצם העובדה של הקלה בעומס ליום אחד. ניתן להעריך כמה וכמה מעלות שיש במנוחה זו; אחת מהן - יצירת שוויון בין בני האדם, מודגשת בדבריו של הפילוסוף הרמן כהן:

השבת מבטלת ביטול עקרוני את המחיצה שבין בני-האדם, זו שמתגבהת ביניהם על-ידי אופן העבודה. אף העובד ביגיע כפיו יהיה אדון לעצמו. המנוחה השבועית ביום קבוע משווה את העבד לאדון... והנה השבת היא הנציגה הנאמנה והפנימית ביותר של החוק... השבת פיזרה את התדמית העלובה של שיעבוד ושל חוסר-שוויון בין בני-אדם... השבת עשתה את הצעד הראשון שהביא לידי ביטול העבדות. אבל השבת עשתה גם את הצעד הראשון המורה את הדרך לביטול חלוקת העבודה לעבודת-כפיים ולעבודת-רוח. השבת היא אות של השמחה אשר תופיע על בני-האדם בשעה שכל בני-האדם יהיו במידה שווה בני-חורין ובני-שרת, יקחו חלק במידה שווה בתורה, במדע, בחקרם ובהכרתם, וכן בעבודות למען לחם-חוקם.<sup>39</sup>

39 ה' כהן, *דת התבונה ממקורות היהדות* (תרגום צ' וויסלבסקי), ערכו שי"ה ברגמן וני רוטנשטרייך, ירושלים [תשל"ב], עמ' 194, 476.

עם הדאגה לעובדים וההגנה עליהם מחוץ, מניצול יתר על ידי מעבידם, מעניקה השבת גם הגנה לאדם מבית, מפני קדחת עבודה בלתי מבוקרת בזמנתו שלו. השבת מקנה לכל אדם מסגרת למנוחה ולהתעלות רוחנית, בתוך העולם השגרתי של ימי העבודה. החוק מציב את "יום השביעי" מול "ששת ימים", ובכך הוא מצביע בפני האדם על הטווח הנרחב של זמן, שבו רשאי הוא לעבוד ואף לסיים את "כל מלאכתך", כך שקידוש היום השביעי אינו פוגע בצרכיו הבסיסיים של האדם. בעצם האזכור של העבודה בששת הימים בהקשר זה אני רואה לגיטימציה של העבודה, לפי שבהקשרה של מצווה כה מרכזית כמצות השבת מדובר, ובלא כל הכרח, דווקא על היפוכה - עבודה בימי חול.

אמנם צריך להזכיר שמנוחה בדרך של הימנעות ממלאכה אינה אלא פן אחד של השבת. הפן האחר שלה הוא דווקא עשיות שונות המביאות לידי שמחה והתעלות הנפש. פן זה אמנם אינו מפורש בחוק, אך ניתן ללמוד עליו מתוך הקשרים מקראיים שונים המשלימים את החוק.<sup>40</sup>

בדוגמה זו העניין של טעמי המצווה מאוד בולט, בפרט לאור ההבדל בטעם בין שתי הפרשיות המקבילות. המוטיב של מנוחת העובד מפורש בטקסט של דברים, ועל גביו צירפנו גם את העניין הערכי של יצירת השוויון באמצעות מנוחת הבריות כולן. ערכים אלה של שוויון וחירות יאירו אפוא את עיונו בחוק זה.<sup>41</sup>

נסכם: הצענו דרך לרענון לימוד החוק המקראי, וזאת באמצעות דיון ב"רוח החוק", בערכים העומדים מאחוריו. כך יוכלו הלומדים לעמוד על ממד נוסף שבחוק, ממד שיהיה בו אולי כדי לתת משהו ל"נשמה", מעבר להכרת מבנה החוק, ניסוחו ומקבילותיו מן המזרח הקדום. ניתן יהיה לעבור מן החוק האחד אל חוק אחר המבטא גם הוא אותן ערך ולהשוות ביניהם (כפי שאכן רמזנו בקצרה בסוף הסעיף השלישי); וכן ניתן יהיה לקשר את החוק לסוגות אחרות המאירות אותו ואת ערכיו, כפי שכבר ראינו לעיל בשתי דוגמות. עם זאת, איני רוצה להציג תמונה ורודה מדיי, ובסיום הדברים אדון בשלוש בעיות העולות מן הדרך המוצעת, ועמן צריך יהיה להתמודד:

א) התמקדנו בדוגמות נוחות באשר משתקפים בהן ערכים מוסכמים על הכול. אך לא בכל מקרה חשים התלמידים ואף מוריהם בחינוך הממלכתי הזדהות עם החוק

40 לדוגמה: עלייה למקדש - יש' א, יב - יג; יח' מ"ו, ג; הליכה אל הנביא - מל"ב ד, כג. לדעת ויינפלד, ההיגד ישמור את יום השבת לקדשו" (פס' יב) מרמז למעשים ממשיים כאלה המאפיינים את יום השבת; ראו: מי ויינפלד, עשרת הדיברות וקריאת שמע: גילגוליהן של הצהרות אמונה (ספריית "היילל בן-חיים"), תל אביב 2001, עמ' 69.

41 והשוו קביעתו של הרב יובל שרלו: "המהפכה שנשאה בחובה היהדות בעת שבישרה על השבת היתה אחד החוקים הראשונים שנבעו מכבוד האדם וחירותו" (ני שרלו, 'לגלות מחדש את המימד החברתי של שבת', בתוך: מי גריו ובי' צימרמן [עורכים], היום השביעי - יוצרים ישראלים כותבים על השבת שלהם, תל אביב 2001, עמ' 180). מאמרו מוקדש לארת הפן החברתי של מצוות השבת.

ועם ערכיו. מצויים אף חוקים, לדוגמה, שאיש חינוך נודע, מורה למורים, ראה בהם "שכבה פרימיטיבית של הדת".<sup>42</sup> האם תצמוח תועלת מעיסוק בן הערכי בחוקים אלה? האם בכך לא נרחיק את התלמידים עוד יותר מן החוק ומן המקרא?

ב) הדגש מושם בגישה זו לא על מה שכתוב במפורש בטקסט, אלא על מה שמאחורי הכתוב, מעין "מבנה עומק" החבוי בתשתיתו. עולה כאן בעיה כפולה: מצד סדרי העדיפות - האם בשל כך לא יוזנח מה שמפורש בכתוב, ובראש וראשונה פרטי החוק?<sup>43</sup> ומצד האינטרפרטציה - כיוון שהדברים אינם מפורשים, ואנחנו מנסים למצוא ערכים מודרניים, מניין לנו שאנו צודקים בכך ואיננו חוטאים בקונספטואליזציה אנכרוניסטית של הכתובים הקדומים?

אנו מוצאים טעם בשתי השאלות, אך אין בהן כדי לפסול את הגישה, אלא אדרבה, הן תתרומנה לעידונה ולהשבחתה. להתמודדות עם הבעיה השנייה יהיה עלינו לחפש ככל האפשר את עיגונם של הערכים המדוברים, וזאת במעגלים הולכים ומתרחבים: תחילה - בכתובים הנדונים גופם, ואם לא בהם - הרי בספר המקראי שבו הם נמצאים או במקרא כולו, ולא - בעיסוק בפסוקים אלו במקורות מאוחרים יותר. אשר לסדרי העדיפויות, דומה עלינו שעיסוק מושכל ב"רוח החוק" יהיה בו כדי לתת טעם טוב בחוק כולו ולעורר את העניין בו. ואשר לבעיה הראשונה - אכן, עלינו להיות מודעים לכך שיש חוקים הרחוקים מלבם של תלמידים, בפרט בבית הספר הממלכתי. יש שהמורה יעמול הרבה על מציאת הערכים שידברו אל לב התלמידים ויקרבו את החוק אליהם; ויש שהריחוק יישמר, אלא שלנוכח ההיחשפות לתשתית האידאולוגית שמאחורי החוק ינסה התלמיד, עם כל הריחוק הערכי, לכל הפחות להבין מה עומד מאחורי החוק הרחוק ממנו. אך גם אם בסופו של דבר לא נצליח בחוק מסוים למצוא נתיב שיחבר אותו אל לב התלמיד, איני רואה בכך עילה לזנוח את הדרך המוצעת.

ג) בהצגת הדברים אנו ממליצים להיעזר בדברי מפרשים ראשונים ואחרונים, אשר מביעים בניסוחים חד-משמעיים את המסר הערכי. בזאת נוסף נדבך הניצב מחוץ לטקסט המקראי. הסתייעות זו עלולה להרתיע, שהרי יכולים מורים ותלמידים לטעון: ללמוד מקרא באנו ולא להתעמק בניסוחיו של פלוני הפרשן בן המאה הי"ג או הי"ט!

42 נרמזים בזאת דבריו של צבי אדר על "קרבנות, טומאה וטהרה, מעמד הכהנים וחלויים": צ' אדר, הערכים החינוכיים של התנ"ך, תל אביב תשי"ד [תשכ"ט], עמ' 196.

43 בעיה זו מעלה משה אברבך בפתח מאמרו, והוא קובע באירוניה (בדברו כמסתבר על יהודי ארצות הברית): "וברוך השם, כבר זכינו לגדל דור של עמי הארץ מדאורייתא - ריקנים המלאים ערכים כרימון, אבל אפילו לקרוא עברית כהלכה אינם יודעים" (עמ' 225). בגוף מאמרו הוא עוסק בהנחלת ערכים, וזו צריכה להיעשות, לדבריו, על ידי בחירת טקסטים מהמקרא ומספרות חז"ל "שמבחינת התוכן והסגנון הם משופרא דשופרא" (שם). שלוש הדוגמות שהוא דן בהן לקוחות מן הסיפור שבספר בראשית. בכך יכול מאמרו לשמש דוגמה נוספת להצמצמות בסופר המקראי עשה שעוסקים בערכים המקראיים. ראו: מ' אברבך, 'הוראת ערכים תוך הוראת תורה', שבילי החינוך, מ (תשמ"א), עמ' 225-233.

יש מן האמת בטענה זו, ושומה עלינו להקפיד שלא להפוך את דברו של המקרא לטפל בתוך אוקיינוס של פירושים או מחקרים. אך אם ברור לכול שדברו של המקרא הוא הבסיס, וכל הפרשנויות באות לתת בו טעם, איני רואה פגם בכך, אלא בסופו של דבר שירות למקרא ולא השתררות עליו.

עלינו להיות מודעים לבעיות האלה ולנסות להתמודד אתן. אני מאמין שבסופו של דבר, דווקא קשיים אלה ישמשו מנוף להרחבת הגישה המדוברת, הן בכמות הן באיכות.

בפתח הדברים הזכרנו את דעתו של סי' יזהר נגד החינוך לערכים. גם בחתימה נזכיר אותו, והפעם בדברים שאמר בכתבת תחקיר על בקיאותם בתנ"ך של תלמידינו:

בזמני לימוד התנ"ך היה עניין מלא התלהבות וחיוניות, אלה היו מהשעות היפות ביותר שהיו לילדים בית הספר. גם היום אפשר לעשות את הוראת התנ"ך למעניינת ולחיה, אם למורה יש קצת נשמה.<sup>44</sup>

תקוותנו היא שהדגשת הפן הערכי בשעת לימוד החוק המקראי תחיה את הוראת החוק ותחזיר ללימוד זה את הנשמה היתרה שראוי שתשרה בו.

44 טל בשן, 'דור המדבר', מעריב, ז' בשבט תשס"ג (10 בינואר 2003), סופשבוע, עמ' 52.