

## הוראת החלק ההלכתי שבתורה\*

### ראשי פרקים

- א. היחס בין הפרשיות בתורה
- ב. היחס בין המסופר בני"ך לפרשיות בתורה
- ג. התמצאות בחומר מתוך התורה שבע"פ הרלוונטי לכתוב בתורה
- ד. על היחס בין הניסוח בתורה שבכתב לבין הניסוח ההלכתי
- ה. ביבליוגרפיה נבחרת להוראת פרשיות הלכתיות בתורה



הוראת הפרשיות ההלכתיות שבתורה היא מן המשימות המורכבות ביותר. הבנת הטקסט המקראי חייבת להיות מלווה בהבנתם של חכמינו את הכתוב, וזה מחייב התמצאות והכרת מקורות מגוונים בתורה שבע"פ, למן התנאים ועד לאחרוני הפוסקים. המשימה כה מסובכת עד שאחד המחנכים הציע למי שאינו מצוי בש"ס ופוסקים לדלג על פרשיות אלו ולא להתקרב אליהן!<sup>1</sup> להלן, נתייחס בדברינו לקשיים רבים נוספים הטמונים בהוראת הפרשיות ההלכתיות ונציע דרכים שונות להתמודד עם הבעיות הללו.

הפרשיות ההלכתיות מהוות נתח מרכזי וחשוב ביותר מן התורה. הן מרוכזות החל מחומש שמות פרקים יב-יג, כ-כג, כה-לא וחומש ויקרא כולו, למעט שני אירועים הנזכרים בו בפרק י (מותם של שני בני אהרן) ובפרק כד (המקלל). בחומש במדבר ישנם מספר גושי מצוות גדולים בפרקים א-י, טו, יח-

\* המאמר מוגש לכבוד גב' צביה רוזנצוויג, מייסדת ההתמחות בתנ"ך במכללת "אורות ישראל", ולכבוד בנות ההתמחות בתנ"ך במכללה זו, שמתוך לימודנו המשותף בשיעורי הקורס מתודיקה לתנ"ך נתבררו מרבית הדברים.

1. הרב זפראני בארבעה מאמרים בשמעתין הציג את דרכו בהוראת פרשיות הלכתיות, ובראש דבריו הציע למי שאינו מצוי בחומר ההלכתי להתרחק מהוראת חומר זה. וכדאי לצטט מדבריו: "דומה שלאחר שהוכח הקשר בין מקצועות התורה השונים, והוכחה הזהירות הנדרשת מן המלמד הלכה שלא יבוא לידי טעות, הרי שהתשובה לשאלתנו צריכה להיות פשוטה. מי שאכן רכש השכלה בכל מקצועות התורה, הוא זה שראוי ללמד פרשיות הלכיות מן התורה" ("מי יורה פרשיות הלכיות מן התורה", שמעתין 121-122 [תשנ"ה], עמ' 105-106). בהמשך דבריו הטעים זפראני שעדיף שמורי תושב"ע ילמדו תורה ולא המורים לתנ"ך, שרכשו השכלה תורנית חלקית. את שיטתו המלאה הציע במאמר הנ"ל (שם עמ' 107-101), וכן במאמרו "דוגמא להוראת פרשה הלכית מן התורה - מצוות השבת אבידה (א)", שמעתין 126 (תשנ"ו), עמ' 78-87; ובהמשכיו בשמעתין, 128 (תשנ"ז), עמ' 59-52; ובשמעתין 129-130 (תשנ"ז), עמ' 36-46.

יט, כח-לא, לה, ובחומש דברים בנאום ארוך שרובו ככולו מצוות החל מפרק ה עד לפרק כו.<sup>2</sup>

#### א. היחס בין הפרשיות בתורה

אחד הקשיים בפרשיות המצוות בתורה נובע מדרך פיזורן בתורה. הרב יהודה קופרמן (פשוטו של מקרא,<sup>3</sup> ירושלים תשנ"ו, עמ' 7) ניסח את שאלת הפיזור כך:

שאלה גדולה ומרכזית מטרידה את הלומד האינטלגנטי היא: 'מדוע **הכל הפוך כל כך** [הדגשה שלי, ר.ר.]?!' – מדוע התורה מחלקת סוגיא אחת (כגון עבד עברי) לשלושה מקומות שונים ומרוחקים זה מזה? [...] מדוע 'קצת פה וקצת שם' [...] כאשר ניתן ללמוד את הכל 'בצורה מסודרת' במקום אחד.

חז"ל בבקיאותם העצומה למדו כל מצווה מתוך צירוף כל המקומות בהם היא מופיעה בתורה ומתוך כך התקבלה תמונה מלאה יותר של פרטי המצווה. דרך זו נכונה גם להוראת הפרשה ההלכתית, משום שכך מתבהרים הרבה פרטים.<sup>4</sup> לדוגמא, מורה שמלמד את פרשת עבד עברי מתוך פרשת משפטים ראוי שיזכיר את פרשות העבדים בפרשת בהר ובפרשת ראה. בדרך זו יתברר שאדם נמכר לעבדות לא רק "אם אין לו ונמכר בגנבתו" (שם' כב,ב), אלא גם מחמת דחקו "וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך" (וי' כה,לט). מפרשת בהר נלמד את היחס העקרוני כלפי העבד "לא תרדה בו בפרך" (שם כה,מג) ואת הרעיון העומד בבסיס היחס לעבדים עבריים - "כי לי בני ישראל עבדים" (שם, נה). מפרשת ראה יתברר שיש להעניק לעבד פיזיויים ביד רחבה עם שחרורו (דב' טו, יג-יד) מתוך הזדהות עם מצבו "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים" (שם, טו).

במקומות רבים, שבהם נראה שהזכרת המצוה מספר פעמים נראית כחזרה גרידא, נתנו חכמים לכך טעם: "בשלושה מקומות מזכיר פרשת מועדות, בתורת כהנים מפני סדרן, בחומש הפקודים מפני קרבן, במשנה תורה מפני העבור" (ספרי דברים [פינקלשטיין] פסקא קכו, עמ' 185). ואף במקומות שבהם לא נראה כל חידוש במצוה הנזכרת נמצא לכך טעם בדרך של השוואה מדוקדקת

2. כך ברד"צ הופמן בפירושו לדברים (תל אביב, תשכ"א), עמ' יז, פד.
3. בספרו זה הציג הרב קופרמן הסברים רבים, על הרוב מבית מדרשם של הנצי"ב ובעל משך חכמה על התורה, לשאלה זו.
4. כך הציג י' ניצן במאמרו "הוראת החלק ההלכתי שבתורה", שמעתין 84 (תשמ"ו), עמ' 26-28.

בין הכתובים. למשל, החזרה על האיסור לעכב שכר בפרשת קדושים ובפרשת כי תצא מתפרשת בידי חכמים בדרך הבאה: "לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר" [וי' יט, ג], אין לי אלא שכיר יום שהוא גובה כל הלילה, שכיר הלילה שגובה כל היום מנין תלמוד לומר 'ביומו תתן שכרו' [דב' כד, טו] (ספרא, קדושים, פרשה ב). באופן מיוחד בולטת החזרה בנאום המצוות בספר דברים (פרקים ה-כו) על מצוות שנאמרו כבר בחומשים הקודמים, וגם שם מצאו החכמים טעם לחזרה ע"פ הכלל: "דתנא דבי רבי ישמעאל: כל פרשה שנאמרה ונישנית, לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה" (בבלי סוטה ג, א).

במקומות שהכתובים החוזרים סתרו זה את זה בפרטים מסויימים יישבו החכמים את הסתירה בדרכים שונות. לעיתים בדרך 'האוקימתא', לפיה, יש לבאר את הכתוב הבעייתי בסיטואציה ספציפית שבה מותרים עניינים האסורים בדרך כלל. למשל, את הסתירה בין איסורי הגניבה והגזילה למיניהם לבין הכתוב בדברים "כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך" (דב' כג, כה) יישבו חכמים באוקימתא הבאה: "כתיב 'כי תבא בכרם רעך', יכול בשאר כל האדם הכתוב מדבר, תלמוד לומר 'ואל כליך לא תתן', אבל נותן את כליך של חבירך, ואי זה זה, זה הפועל" (ירושלמי מעשרות פ"ב ה"ד). דרך נוספת ליישוב סתירות היא הכללת תחומי הלכה נוספים לאותה פרשה, ומתוך כך יכול פרט בעייתי להתייחס למצוה אחרת. כך הסתירה בין האיסור להימנע לקחת לקרבן פסח בעלי חיים למעט "מן הכבשים ומן העזים" (שמי' יב, ה) לבין הציווי בפרשת ראה "וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר" (דב' יב, ב) מתיישב כך: "צאן לפסח ובקר לחגיגה" (מכילתא דר"י [הורוביץ-רבין], פסחא, ד, עמ' 13).

מפרשנות ימי הביניים ואילך נוצרה מגמה שרצתה לבאר את ההקשר המיוחד של פרשיות המצוות בתורה, ומתוך כך נתנה מענה לשאלת פיזורן של הפרשיות בתורה. לפי ההקשר ההיסטורי המיוחד של חומש דברים הסביר רמב"ן (בהקדמתו לדברים, מהד' ח"ד שעוועל, עמ' שמג) מדוע נשנו מצוות מסויימות בספר, ומדוע חסרו פרשיות אחרות:<sup>5</sup> "יבאר בו משה רבינו לדור הנכנס בארץ רוב מצוות התורה הצריכות לישראל, ולא יזכיר בו דבר בתורת כהנים לא במעשה הקרבנות ולא בטהרת הכהנים ובמעשיהם שכבר ביאר אותם להם, והכהנים זריזים הם לא יצטרכו לאזהרה אחר אזהרה." אברבנאל קבע עיקרון נוסף, שלפיו יש משמעות להקשר הספציפי של פרשיות המצוות, ובפרט

5. וראה דבריו של רד"צ הופמן בנידון זה - דברים (תל אביב, תשכ"א) עמ' תקפח ואילך.

במקום בו ההקשר סיפורי. לדוגמה, את מקומה המיוחד של פרשת ציצית תלה אברבנאל (בפי' לבמ' טו) בקשר בינה לבין סיפור המקושש הסמוך לה: המקושש שכח שהיה יום השבת, או ששכח דין המקושש, לכן בחמלת ה' על עמו ציווה במצוות הציצית, שהיא כדי שיזכרו את מצוותיו ולא יעברו עליהם מפני שכחה ותגבורת התאוות. וכתבו המפרשים שמצוות הציצית היתה מהמצוות הראשונות, כי היא עיקרית כאות וכטוטפת וכקידוש בכורים שנאמרו קודם שיצאו ממצרים, ושכן היתה מצוות הציצית נאמרת במצרים או במרה. והוא מכלל ישם שם לו חק ומשפט, אבל משה לא אמרה לישראל עד המקום הזה מפני שענין המקושש הביאו אליו.<sup>6</sup>

### ב. היחס בין המסופר בני"ך לפרשיות בתורה

להבדיל מן החומשים אין כמעט בני"ך פרשיות מובהקות של מצוות, מכל-מקום שזורים בספרי הנ"ך חומרים שיכולים לשמש כעזר למורה אך לעתים הם מהווים קושי. במספר מקומות הכתוב מעיד על קיום מצוות על-ידי אישי המקרא, ומקומות אלו עשויים לשמש לנו כחוליה נוספת לקישור בין חלקי המקרא. ראיות לקיום המצוות ע"י עם ישראל בתקופת המקרא יאזנו את התמונה החריפה העולה מתוכחת הנביאים על עם ישראל. עם ישראל לא רק סטה מדרך התורה אלא גם קיים מצוות רבות, בין בציבור ובין ביחידים.<sup>7</sup> כן ימצא המורה לנכון לחבר בין הכתוב בתורה לבין: בניית המזבח בהר עיבל בידי יהושע;<sup>8</sup> קיום מצוות המילה ובפרט בסמוך לפסח בימי יהושע;<sup>9</sup> הקפדה על

6. ונעיין בדבריו של רש"י הירש (במ' טו, לח) בנוגע למקומן של המצוות הנזכרות בפרק זה: אם נסקור עוד פעם את כל פרשת 'שלח לך' המסתיימת במצוות ציצית, הרי נראה מיד שמצוה זו קשורה בקשר הדוק למעשה המרגלים, וכבר ראינו שגם קבוצת המצוות הכתובה לאחריו - נסכים, חלה, שגגת עבודה זרה ומגדף וכן פרשת המקושש הנספחת אליו - כל אלה נובעים מאותו מאורע. המרגלים נשלחו לתור את הארץ, והכתוב אומר פעמים אחדות שזה היה תפקידם. כשנכשלו במילוי אותו תפקיד הגיעו לכלל מרד גלוי בה' וגררו גם את העם אחריהם. והנה עתה מופיעה מצוות ציצית בסוף הפרשה, והיא מזהירה אותנו בכל יום ובכל שעה: 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם' (רש"י הירש בפי' לבמ' טו, לח).

וע"ע במאמרו של א' שמאע, "סמיכות פרשיות בספר במדבר", עלון שבות 112 (תשמ"ה), עמ' 79-94; ובמאמרו של א' הכהן, "סדר ותוכן בספר במדבר", מגדים ט (תשי"ף), עמ' 27-39.

7. עיין בסיכום סוגיה זו בתוך: הרב י' יעקובסון, "לבעיית קיום מצוות התורה על פי הידוע לנו מסיפורי בני"ך", בתוך: חזון המקרא, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 281-290.

8. ההשוואה היא בין דב' יא, כט; כז, א-ח לבין יהו' ח, ל-לה.

איסור הלנת המת בימי יהושע;<sup>10</sup> קיום מצות הפסח בימי יהושע, חזקיהו ויאשיהו מלכי יהודה;<sup>11</sup> קיום מצות הסוכות בזמן שיבת ציון בימי נחמיה;<sup>12</sup> שחרור העבדים בימי צדקיהו;<sup>13</sup> עקירת ע"ז בימי גדעון, אסא, יהושפט, יהוא בן נמשי, חזקיהו ויאשיהו; הסרת הבמות בימי חזקיהו ויאשיהו; כיבוש הארץ בימי יהושע, אחאב ודוד; קביעת ערי המקלט וערי הלוויים בימי יהושע; שמירה על דיני טהרה בימי דוד;<sup>14</sup> שמירה על מתנות עניים מן השדה בימי בועז; מצות גאולת השדה בימי בועז וירמיהו<sup>15</sup> ועוד.

ברם, במספר מקומות נגלה קושי של אי התאמה בין העולה מן הכתוב בתורה לדרך בה קיימו את המצוות לפי מסופר בני"ך. כמו במובא בדברי הימים על הפסח בימי יאשיהו "ויבשלו הפסח באש כמשפט" (דה"ב לה, יג) שהוא מנוגד לכאורה לציווי בשמות: "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי אם צלי אש" (שמי' יב, ח). קושי זה ניתן ליישב אם מדייקים באיסור בתורה "מבשל במים" אסור אבל בישול באש ייחשב "צלי אש". גם המסופר בספר נחמיה (ח, טו) על אודות חג הסוכות לא מתאים לציווי בתורה: "צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת לעשת סכת ככתוב" - לעומת זאת בויקרא (כג, מ) הציווי מנוסח כך: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל". בתלמוד (בבלי סוכה לו) נתנו חכמים את דעתם לקושי הזה והוא נתיישב בידי ר' מאיר באופן הבא: "בסוכות תשבו - סוכה של כל דבר, דברי רבי מאיר, [...] וכן בעזרא אומר 'צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת לעשות סכות ככתוב". דהיינו, העלים שזכרו בנחמיה שמשו לעשיית הסוכה ולא באו במקום מצות ד' המינים בתורה.<sup>16</sup> קיימות גם הצהרות בעייתיות בסגנון: "כי לא נעשה כפסח הזה מימי השפטים וגו'" (מל"ב כג, כב),<sup>17</sup> "ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סכות וישבו

9. ההשוואה היא בין שמי' יב, מג-מח, וי' יב, ג-ג לבין יהו' ה, ב-ח.

10. ההשוואה היא בין דבי' כא, כב-כג לבין יהו' ח, כו-כז, כט.

11. בימי יהושע - יהו' ה, ט-יב, בימי חזקיהו - דה"ב ל, א-כז, בימי יאשיהו - דה"ב לה, א-יט.

12. נח' ח, יד-יז.

13. יר' לד, ח-טז.

14. שמי"א כ, כו.

15. יר' לב, ז.

16. וע"ע בהרחבה בקושיות נוספות העולות מן הכתוב בנחמיה וביישובן בתוך: הרב י' יעקובסון, "חגיגת חג הסוכות במקרא", חזון המקרא, ב, תל אביב תשי"ז, עמ' 408-401.

17. והשווה לעדות בדברי הימים ב (לה, יח): "ולא נעשה פסח כמהו בישראל מימי שמואל הנביא וכל מלכי ישראל לא עשו כפסח אשר עשה יאשיהו" וגו'.

בסכות כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא" (נח' ח, יז). מן ההצהרות לא חייבים להסיק שחגים אלו נחגגו רק פעמים ספורות, אלא כהדגשה שהחגיגה בתקופה מסוימת היתה בקנה מידה מרשים, שכמוהו לא היה אלא פעמים ספורות.<sup>18</sup>

קושי ספציפי עולה מפרשיות המצוות הנמצאות בספר יחזקאל בהשוואה לתורה בנוגע לדיני הקרבנות ולמצוות המיוחדות לכהנים. חכמינו קבעו שנביא אינו רשאי לחדש מצוות, אלא לגלות על קיומן, ובודאי שאינו יכול לשנות מציוויי ה' בתורה.<sup>19</sup> קביעה זו עומדת בסתירה לחלק מפרשיות המצוות בספר יחזקאל, וחז"ל כבר העידו על הבעייתיות הזו בתלמוד הבבלי (שבת יג, ב): "אמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב, וחנניה בן חזקיה שמו, שאלמלא הוא נגזו ספר יחזקאל, שהיו דבריו סותרין דברי תורה. מה עשה? העלו לו שלש מאות גרבי שמן, וישב בעלייה, ודרשן." יש שראו סתירות אלו רמו שלעתיד לבוא ישתנו במספר פרטים דיני הקרבנות;<sup>20</sup> יש שראו בדיני הקרבנות ביחזקאל דינים פרטיים לאירוע חד-פעמי של חנוכת המקדש;<sup>21</sup> ויש שראו בדינים הנזכרים ביחזקאל תוספות וחומרות שמטרתן לעשות 'סייג לתורה'.<sup>22</sup>

### ג. התמצאות בחומר מתוך התורה שבע"פ הרלוונטי לכתוב בתורה

המחוייבות למסקנות התורה שבע"פ היא התשתית הערכית המחייבת את המורה הדתי, ואלה הוא מתכוון לחנך את תלמידיו.<sup>23</sup> ממחוייבות זו נגזר

18. ראה: הרב י' יעקובסון, לעיל הע' 16.

19. ראה: ספרא בחוקותי ח, יג; בבלי שבת קד, א; יומא פ, א; מגילה ב, ב; תמורה טז, א. ובניסוח של המדרש ברות רבה ד, ה: "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה' (וי' כז, לד) - אלה אין להוסיף ואין לגרוע ואין נביא רשאי לחדש דבר עוד מעתה, ומרדכי ואסתר מבקשין ממנו לחדש דבר עלינו, עד שהאיר הקב"ה עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים."

20. רד"ק בפירושו ליח' מה, כב. והשווה לדעות אחרות שהביא הרב יעקובסון בתוך: "לבעיית השינויים ממצוות התורה ביחזקאל מ-מח", חזון המקרא, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 223-229.

21. מלבי"ם בפירושו ליחז' מה, יח.

22. כך נ' חכם, "פרשיות החוקים בספר יחזקאל", סיני, יב (תש"ג), עמ' לד-מה.

23. כך ארנד: "כלל נקוט בידינו שיש ללמד את כל פרשות ההלכה שבתורה בהתאם להלכה של חז"ל, כפי שנהגו ללמד את ילדי ישראל בכל תולדות החינוך שלנו" (פרקי חינוך והוראה, ירושלים תשס"א, עמ' 14). הוא מפנה לתוכנית הלימודים במקרא בבית הספר הממלכתי-דתי, ת"ל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 7; י' מאורי, ר"צ אהרונסון, ש' גולדשמידט, "על הוראת החומר ההלכתי בתורה בבית הספר הממלכתי-דתי", על המקרא ועל הוראתו, א (תשנ"ג), עמ' 1-17.

שבהוראת חומר הלכתי ישאף המורה לפרש את הכתובים ע"פ התושב"ע.<sup>24</sup> בדברינו להלן נתייחס לכמה קשיים הנוצרים במפגש שבין הכתוב בתורה לבין התרה שבע"פ ונציע דרכים שונות להתמודד אתם.

הקושי הראשון הוא בתחום הידע. דרוש ידע רב בספרות התושב"ע לדורותיה על מנת להכיר ולהבין את החומר הרלוונטי בתושב"ע הנוגע לכתוב בתורה. מבחינה עקרונית חייבים להכיר בצורך לחבר בין הבנתם של החכמים את הכתוב לבין הכתוב עצמו. ברם, נראה שאין להשתכללותו של חיבור זה סוף, שהרי יש להכיר את ספרות מדרשי ההלכה, את ניסוח ההלכה בימי המשנה (משנה ותוספתא), את הדרך בה נתפרשו המקורות בידי אמוראי א"י בתלמוד ירושלמי ובידי אמוראי בבל בתלמוד הבבלי. ומכאן לדרך בה ראו את המקורות הגאונים עד לגדולי האחרונים. במילים אחרות אנו נדרשים לתלמידי חכמים ששולטים בכל מכמני התושב"ע, ואילו למורים מן השורה לא יסתייע לעשות כן. מ"מ את המציאות הקיימת ניתן לשפר בהרבה. קיימת ספרות עזר שעשויה לקצר את המאמץ להתמצא במושגי התושב"ע המרכזיים בכל פרשה. נציין כמה מהם, שנגישותם של רוב המורים אליהם מצויה: בחומשים שבהוצאת דעת מקרא יש הפניות רבות לספרות חז"ל, וכך במהדורות תורה תמימה ותורה שלמה, הרמב"ם במשנה תורה, ספר החינוך, הקדמות קהתי למהדורתו למשנה והאנציקלופדיה התלמודית. קיימת גם ספרות עזר שנתחברה למספר פרשיות במטרה ליצור התמצאות במושגים העיקריים (כמו החוברות של יהודה איזנברג: תורת הקרבנות, בגדי כהונה, הארץ ומצוותיה ועוד).

המורה נדרש למפות לעצמו בכל פרשה את **המושגים ההלכתיים העקרוניים** ולברר את הגדרותיהם. כמו בפרשת משפטים, שבה נדרש המורה להכיר את המושגים: רוצח במזיד, רוצח בשגגה, ארבע אבות נזיקין (אדם, שור, בור ואש), הבחנה בין נזקי גופו לנזקי ממונו, נזקי שור (קרן, שן ורגל), אדם מועד לעולם, תשלומי חובל (נזק, שבת, ריפוי, צער ובושת), קנס, תשלומי כפל, תשלומי ד' וה' וארבעת השומרים. רוב המושגים הללו מתבהרים בהקדמותו של קהתי למשנה מסכת בבא קמא ובהקדמותיו לפרקים השונים של המסכת.

מאחר והפרשנות ההלכתית היא ביסודה **פרשנות משפטית** נדרשת הבחנה בסיסית בין כמה מושגים משפטיים: המקרה הנידון, הדין וטעם הדין או הנימוק לדין. בדרך כלל המקרה והדין מנוסחים או נלמדים מן הכתוב, לעומת

24. כך מאורי, אהרונסון וגולדשמידט במאמרם הנ"ל בהע' הקודמת, עמ' 3.

זאת הנימוקים והטעמים הינם פרי יצירתם של פרשני התורה והוגיה. על מנת לעזור לתלמידים לעשות את ההבחנה הזו רצוי להשתמש בטבלה שאליה אפשר להוסיף פרמטר הקשור לכתוב לתורה בו מצוי כל אחד מן המרכיבים. לדוגמה בדיני הגנבים בפרשת משפטים,<sup>25</sup> הנחלקים על פי סוג הגניבה שגנבו והמעשה שעשו בה:

המקרה	הדין	הבסיס בכתוב	טעם
גנב אדם ומכרו	מוות	וגנב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת (שמי' כא, טז)	נחשב דיני נפשות
שור ושה שנגנבו ואח"כ נטבחו או נמכרו	תשלומי ארבעה וחמשה	חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה (שם, לז)	1. כבוד הבריות 2. כוחה של מלאכה (רש"י, שם)
גניבת רכוש (מטלטלין או בע"ח)	תשלומי כפל	שנים ישלם (שם כב, ג)	קנס

להבנת הפרשנות ההלכתית לתורה, המובאת על הרוב בפירושו של רש"י לתורה, נדרש מן המורה להכיר את **המבנים הספרותיים** שבהם היא כתובה, ואת **הטרמינולוגיה המיוחדת של חז"ל**. לרובם של מדרשי ההלכה של חז"ל יש מבנה ספרותי קבוע. בראש המדרש מוצגת הווה אמינא (הו"א), דהיינו אפשרות פרשנית או משפטית, שנדחית ע"י כתוב אחר בתורה ומתוך כך מציג המדרש את מסקנתו. המבנה הזה מצוי בשני סגנונות: (1) מדרש שבראשו המונח "יכול" או המונחים "לפי שנאמר... שומע אני". מונח זה מקדים הו"א הנדחית בהמשך ע"י המונח "תלמוד לומר". (2) שתי אפשרויות פרשניות או משפטיות המועלות בראש המדרש, ובהמשך נדחית האפשרות **השניה** בידי המדרש ע"י כתוב מן התורה (תוך שימוש במונחים "תלמוד לומר" או "אם כן למה נאמר"). בין שתי ההווה אמינות מובא על הרוב המונח "או אינו אלא". יש מדרשים שבהם מוצגת הו"א אחת לאחר המונח "אין לי אלא", ולאחריה הו"א שניה עם המונח "מניין". במדרשים אלו נדחית האפשרות **הראשונה** בעזרת הכתוב ("תלמוד לומר").

נדגים את המבנה הראשון לקמן:

מדרש ההלכה	
מבנה המדרש (1)	(מכילתא דר"י [הורוביץ-רבין], משפטים, ד, עמ' 261)

25. בספרות חז"ל ובספרות ההלכה נמנים מקרים נוספים של גניבה, כמו: גניבה של אחד מכלי המקדש, גניבה מגוי, גניבת איסורי הנאה, גניבת שטרות קרקעות, גניבת הקדשות, גניבת דעת חברו וגניבה במדות ובמשקלות. ראה: תלמוד ירושלמי, סנהדרין פ"ט ה"ז; רמב"ם, משנה תורה, הל' גניבה פ"ב; אנציקלופדיה תלמודית, ו, טורי' רז-רח.



**לפי שנאמר** 'ואיש כי יכה כל נפש אדם' [וי' כד, יז] העלאת הו"א (אחת) שומעני אפילו סטרו סטירה?  
**תלמוד לומר** מכה איש ומת מגיד, שאינו חייב עד שתצא נפשו.  
 דחיית הו"א מהכתוב בתורה מסקנה  
 להלן נציג דוגמא למבנה השני, בו מוצגות שתי הווה אמינות, וביניהן המונח "או אינו אלא", כשהשניה נדחית בידי המדרש:

מבנה המדרש (2)	מדרש ההלכה
העלאת הו"א ראשונה	(מכילתא דר"י, נזיקין, ה, עמ' 268)
העלאת הו"א שניה	'ומקלל אביו ואמו' [שמי' כא, יז] - בשם המפורש
דחיית הו"א השניה מהכתוב בתורה	<b>או אינו אלא</b> בכינוי שאין ת"ל 'בנקבו שם יומתי' [וי' כד, טז]
מסקנה - הו"א הראשונה נכונה	להביא המקלל אביו ואמו, אינו חייב עד שיקללם בשם המפורש

כפי שציינו לעיל ישנם מדרשים בהם מועלות שתי אפשרויות, שהראשונה נדחית ע"י הכתוב. כדלקמן:

מבנה המדרש (2)	מדרש ההלכה
הו"א ראשונה	(מכילתא דר"י [הורוביץ-רבין], נזיקין, ה, עמ' 268)
הו"א שניה	ומה תלמוד לומר 'ומקלל אביו ואמו' [שמי' כא, יז]
דחיית הו"א הראשונה	<b>לפי שנאמר</b> 'איש אשר יקלל את אביו' [וי' כ, ט]
מסקנה - הו"א השניה נכונה	<b>אין לי אלא</b> איש אשה טומטום ואנדרוגינוס מנין? <b>תלמוד לומר</b> 'ומקלל אביו ואמו' - מכל מקום

ביסודו המשפטי של מבנה זה עומדת השוואה מדוקדקת בין הכתובים בתורה. בהרבה מדרשים ההשוואה נעשית לסירוגין, ומתוך דיוק בכתובים מגלים החכמים את הצורך בכל אחד מהכתובים. כמו במדרש (מכילתא דר"י, נזיקין, ד, עמ' 261) המשווה את פסוקי הרוצח שציטטנו את חלקו לעיל:

'מכה איש ומת מות יומתי' [שמי' כא, יב] למה נאמר?  
 לפי שנאמר 'ואיש כי יכה כל נפש אדם' [וי' כד, יז] שומעני, אפילו סטרו סטירה?

ת"ל 'מכה איש ומתי' [שמי' כא, יב] - מגיד, שאינו חייב עד שתצא נפשו.  
 'מכה אישי' [שמי' כא, יב] - אין לי אלא שהכה את האיש, הכה את האשה ואת הקטן מנין?

ת"ל 'ואיש כי יכה כל נפש אדם' [וי' כד, יז] - להביא את שהכה את האשה ואת הקטן.

אין לי אלא איש ואשה שהרגו את האיש. והאיש שהרג את האשה ואת הקטן, האשה שהרגה את חברתה ואת הקטן מנין?

ת"ל 'רוצח הוא' [במדבר לה, טז].

כל אחד מהכתובים מלמד מרכיב משפטי בסוגיית הרוצח. מהכתוב בשמות לומדים אודות תוצאות הפגיעה - אדם נחשב רוצח רק אם גרם למוות. מהכתוב בויקרא למדים על זהות הקרבן - גם רצח אשה וקטן נחשבים רצח. הכתוב במדבר נצרך ללמדנו על זהות הרוצח - גם אשה תיחשב לרוצחת אם הרגה אדם.

מדברינו עולה שנצרכת ידיעה במושגים ובמונחים בסיסיים בתושבע"פ, כמו: לאו שאין בו מעשה, לאו שבכללות, לאו שבא מכלל עשה, לאו הניתק לעשה; י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן השזורים בתוך מדרשי ההלכה ועוד.<sup>26</sup> י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן קשורות כולן לפעולת ההשוואה בין כתובים ומיוחסות לבית המדרש של ר' ישמעאל, ונקבעו בראש מדרש ההלכה לספר ויקרא (ספרא). כדאי להזכיר בהקשר זה שיסודן בז' מידות שקבע כבר הלל.<sup>27</sup> פיתוח מאוחר מסוף תק' הגאונים<sup>28</sup> של המידות נמצא בקטע המיוחס לר' יוסי הגלילי. מדובר ברשימה של ל"ב מידות שהתורה נדרשת בהן, חלקן זהות ל"ג מידות, בהן משתמשים החכמים בחלק הסיפורי של התנ"ך.

על מנת להבין את דרכם המיוחדת של החכמים בפירוש התורה נדרש להכיר לפחות חלק מ**דרכי החשיבה המייחדים** את חז"ל. הזכרנו לעיל את החשיבה המשפטית המדוקדקת. על רקע חשיבה זו מובן הניסיון לעמוד על כל פרטי הכתוב ודקויותיו. הדבר בולט בדוגמא הבאה. מן הכתוב "שפך דם האדם באדם דמו ישפך" (בר' טו, ו) דייקו חכמינו בתלמוד הבבלי (סנהדרין נז, ב) שאסור להרוג עובר במעי אמו, הנחשב "דם האדם באדם". ובבראשית רבה<sup>29</sup> דייקו החכמים מן הכתוב הזה שבנוגע לבן נח אין צורך אלא בעד אחד בדיין אחד ובלא התראה. ור' יודה בר' סימון למד מן הכתוב את האיסור להתאבד: "אף החונקו מפי עצמו שופך דם האדם באדם דמו ישפך".

26. ניתן להיעזר בספרי עזר שונים, כגון: י' איזנברג, תורה מסיני, ירושלים תשנ"ה, עמ' 57-72; ר' רביב, מונחון ללימוד המקרא, קדומים תשנ"ו,<sup>3</sup> עמ' 36-39.

27. באבות דרבי נתן (א, לז) שנינו: "שבעה מדות דרש הלל הזקן לפני בני בתירה אלו הן. קל וחומר. וגזירה שוה. בנין אב מכתוב אחד. ובנין אב משני כתובים. מכלל ופרט מפרט וכלל. כיוצא בו במקום אחר. דבר הלמד מענינו. אלו שבע מדות שדרש הלל הזקן לפני בני בתירה." כיום מעריכים שרשימת ל"ב מידות נוצרה בידי הגאון ר' שמואל בן חפני בערבית בתחילת פירושו לפרשת ויצא. היא נדפסה בש"ס וילנא בסוף מס' ברכות. עיין: מ' גרינברג, פרשנות המקרא היהודית פרקי מבוא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 21-22 ובביבליוגרפיה שאליה הוא מפנה.

29. בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה לד, עמ' 325.

שתי מגמות נוספות שראוי להזכירן הן שתי מגמות, לכאורה מנוגדות, האחת צמצמה את המשמעות של הכתוב ע"י אוקימתא, והשניה הרחיבה אותה ע"י שימוש בעקרון "דיבר הכתוב בהווה". הזכרנו לעיל, שאחת הדרכים ליישב סתירות בין כתובים היתה להשתמש באוקימתא. בדרך זו נצטמצמה משמעותו המשפטית של הכתוב למקרה ספציפי. ואילו ע"י השימוש בעקרון "דיבר הכתוב בהווה", הכתוב הספציפי נותר נפרש ומתפרש כמייצג מקרה כללי. מבחינה משפטית העקרון "דיבר הכתוב בהווה" מבוסס על הסגנון הקזואליסטי של רבים מחוקי התורה, המתארים מקרה ספציפי "כי תקנה", "כי יקרא", "וכי ימוד" וכו'. המקרה הספציפי נחשב במקרה דנן כמייצג השכיח של תופעה כללית. נביא כדוגמה את דברי המשנה (בבא קמא ה,ז): "אחד שור ואחד כל בהמה לנפילת הבור, ולהפרשת הר סיני, ולתשלומי כפל, ולהשבת אבידה, לפריקה, לחסימה, לכלאים, ולשבת, וכן חיה ועוף כיוצא בהן. אם כן למה נאמר 'שור או חמור' [שמ' כא, לא], אלא שדבר הכתוב בהווה."

#### ד. על היחס בין הניסוח בתורה שבכתב לבין הניסוח ההלכתי

1. הבעיה החינוכית

ההלכות הנלמדות על-ידי חז"ל מן התורה אינן מזדהות תמיד עם ההיגיון הפשוט, בפרט במקרים בהם חז"ל השתמשו במתודה המדרשית. את הפער בין הכתוב בתורה למסקנות התושב"ע תיאר הרב יהודה קופרמן (פשוטו של מקרא עמ' 7-8):

מדוע התורה שבכתב לא כתבה את מה שהיא רצתה שנקיים?!... מדוע 'כמעט הטעתה' אותנו תורה שבכתב בכתבה 'עין תחת עין' אשר משמעותה הפשוטה היא ממש. מדוע תורה שבכתב 'כמעט הולכה אותנו שוללי' בחומש שמות שניתן לרצוע את אזנו של העבד העברי לא רק בדלת אלא גם במזוזה [...] למה ומדוע 'הקצר' בין מה שהקב"ה רוצה שנדע ונקיים כהלכה מחייבת לבין מה שהוא בעצמו גילה לנו בתורה שבכתב.

הפער הזה יכול ליצור מספר קשיים שעמד עליהם י"ר הלוי עציון:<sup>30</sup> "אם אין ההלכה מתקשרת בקשר הגיוני עם דברי התורה שבכתב היא לא תיקלט יפה בזכרונם של התלמידים כפירוש לדברי התורה: העדר הבנת הקשר ההגיוני הזה

30. "הוראת החלק ההלכתי שבתורה", בתוך: הוראת המקרא (בעריכת י' חמיאל), מעינות, יא (תשמ"ו), עמ' 240-255.

[...] עלול גם לפגוע ברגש הכבוד והערצה להלכה ולתורה, הצריך להינטע בלבם." לדעתו, הסכנה החינוכית המאיימת על הוראת החומר ההלכתי מחייבת תכנון מדויק של דרכי ההוראה, והוא הציע שתי דרכים לארגון הוראת החומר ההלכתי. הראשונה, לתת לתלמידים לקרוא בתורה את כל הפסוקים שמהם נלמדת ההלכה. להעמיד את התלמידים על ההבדלים בין הפסוקים והקשיים שבהם. לאחר-מכן להציג את ההלכה בצורה דוגמטית ולומר שההלכה נלמדה מן הכתובים הללו. בשלב הבא יעמדו התלמידים בעזרת המורה על השאלה - איך נובעת ההלכה מן הפסוקים? ולבסוף יעינו ברש"י וימצאו בו תימוכין לקשר בין ההלכה לכתובים. דרך אחרת היא, לתת לתלמידים לקרוא את רש"י ולענות על השאלה מה הניע את רש"י להסיק מן הכתוב את ההלכות המצוינות בו. המשותף לשתי הדרכים הללו הוא, שבשתיהן מעמידים מול על התלמיד את הניסוח ההלכתי קודם כל כניסוח מחייב, ולא כפירוש 'המוצלח ביותר' לכתוב. אחרת יכולים התלמידים להסיק, שכפירוש לכתובים הפירוש של חז"ל לא משכנע, חסר היגיון, וממילא עלולה להתערער בקרבם הערצתם ומחוייבותם כלפי התורה שבע"פ.

2. על היחס בין הפרשנות המדרשית לפירושים ע"ד הפשט

השימוש הנפוץ במתודה המדרשית בפרשנות חז"ל מחייב התייחסות עקרונית למתודה הזו. חז"ל ראו בכתוב בתורה פרי של התגלות א-לוהית, וממילא 'הטקסט' שהתקבל איננו טקסט אנושי, ולא חלים עליו גבולות של קריאה בטקסט כמו שקיימים בקריאת טקסט אנושי. בדומה לניסוחו המפורסם של אביו בתלמוד בבלי (סנהדרין לד, א): "דאמר קרא 'אחת דבר א-להים שתים זו שמעתי כי עז לא-להים' [תה' סב, יב], מקרא אחד יוצא לכמה טעמים." העובדה שהכתוב נועד לקריאתם של בני אנוש יצרה ויכוח פנימי בין החכמים בנוגע לשימוש במתודה המדרשית, כדוגמת הכלל שקבע ר' ישמעאל: "דברה תורה כלשון בני אדם" (ספרי במדבר [הורוביץ] פיסקא קיב, עמ' 121) והשתמש בו מול התפיסה המדרשית של ר' עקיבא.<sup>31</sup> הויכוח הזה הוכרע בסופו של דבר והשימוש במתודה המדרשית הלך ונתחזק במהלך הדורות.<sup>32</sup>

31. באותה פסקא בספרי מתווכח ר' ישמעאל עם התפיסה המדרשית של ר' עקיבא ומראה שהיא עלולה להביא לידי אבסורד:

'הכרת תכרת הנפש ההיא' [במ' טו, לא], הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב - דברי ר' עקיבא.

בימי הביניים, עם התחזקותה של מתודת הפשט בספרד ובצרפת, הציעו פרשני התורה והוגיה מספר אפשרויות בהגדרת היחס בין הפרשנות המדרשית לפרשנות לפי הפשט. כולם הכירו בתוקף מסקנותיה של הפרשנות ההלכתית, ובכל זאת הוצעו מספר דרכים בנוגע ליחס בין הכתוב בתורה לפירושיהם של חז"ל. היו שהעדיפו בדרך כלל את הפירוש הפשטני, ברם בכל מקום שפירושים של חז"ל לא תאמו גישה זו נדחה הפירוש ע"ד הפשט מפני פירושי חז"ל, וכך נהג על הרוב **ראב"ע** בפירושו לתורה. **הרמב"ם** הציג בדרך חריפה את היחס בין דברי חז"ל לכתוב הפשוט בתורה, לפיה פירושי חז"ל המדרשיים אינם נחשבים כלל פירוש הכתוב, ואגב כך גם תוקפם ההלכתי נחשב על הרוב דרבנן ולא דאורייתא.<sup>33</sup> שתי התפיסות הללו נובעות מההבנה ראשונית שהפירוש המדרשי מתנגש עם הפירוש הפשטני. מכל-מקום אצל ראב"ע התנגשות זו נשאת תקיפה ולכן הוא דחה את הפירוש הפשטני מפני פירושיהם של חז"ל, ואילו הרמב"ם יצר הפרדה ע"י הקביעה שדברי חז"ל אינם פירוש לכתוב. לעומתם הציע **רש"י** דרך אחרת - התורה עשויה להתפרש בשתי המתודות ואין התנגשות עקרונית ביניהן משום שאילו שני סוגי פרשנות. גם בחומרים הלכתיים יש מקום לפרשנות בדרך הפשט, וממילא נמצא לעתים בפירושו פירושים, על הרוב

אמר לו ר' ישמעאל: לפי שהוא אומר 'ונכרתה הנפש ההיא' [שם, ל] שומע אני שלש כריתות בשלשה עולמות! מה ת"ל 'הכרת תכרת הנפש ההיא' [שם, לא], דברה תורה כלשון בני אדם.

32. ראה מאמרי בנוגע להתחזקות השימוש במתודה המדרשית כבר בימי התנאים בתוך: ר' רביב, "התחזקות השימוש במתודה המדרשית בפרשנות המקרא הקדומה - עיונים במכילתא דר"י", שנה בשנה, מב (תשס"ב), עמ' 51-68.

33. בשורש שני לספר המצוות טוען הרמב"ם: "שאיין ראוי למנות כל מה שלמדים באחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי: כבר בארנו בפתיחת חבורנו בפרוש המשנה (בריש ההקד') שרוב דיני התורה יוצאו בשלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן ושהדין היוצא במדה מאותן המדות. הנה פעמים תפול בו המחלוקת ושיש שם דינין הם פירושים מקובלים ממשא אין מחלוקת בהם, אבל הם מביאים ראיה עליהם באחת משלש עשרה מדות כי מחכמת הכתוב שהוא אפשר שיימצא בו רמז מורה על הפירוש ההוא המקובל או הקש יורה עליו. וכבר בארנו זה הענין שם. וכשהיה זה כך, הנה לא כל מה שנמצא החכמים שהוציאו בהקש משלש עשרה מדות נאמר שהוא נאמר למשה בסיני, ולא גם כן נאמר בכל מה שנמצאם בתלמוד יסמכוהו אל אחת משלש עשרה מדות שהוא דרבנן כי פעמים יהיה פירוש מקובל. לפיכך הראוי בזה שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצאהו בתלמוד שלמדוהו באחת משלש עשרה מדות - אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא הנה ראוי למנותו, שהמקבלים אמרו שהוא דאורייתא. ואם לא יבארו זה ולא דברו בו הנה הוא דרבנן, שאין שם כתוב יורה עליו."

מחז"ל עצמם, שאינם תואמים את ההלכה.<sup>34</sup> בדרך זו המשיכו תלמידי רש"י, כמו הרשב"ם, שהציג בהרבה כתובים העוסקים בענייני הלכה פירושים במתודת הפשט, השונים מן ההלכה. בעוד שלפי רש"י קיימות שתי מתודות של פירוש הכתוב - הפשט והדרש - לפי רשב"ם קיימים שני מישורים שאינם מתנגשים זה בזה - הכתוב עצמו, הספר, המתפרש לפי מתודת הפשט בלבד ומישור אחר הוא התוכן ההלכתי של הספר, שהוא העיקר, שמתפרש לפי חז"ל.<sup>35</sup> שיכלול הסינתיזה בין שתי המתודות נמצא ברמב"ן, שפיתח בפירושו את התפיסה הפרשנית שלפיה הכתוב בתורה עשוי להתפרש במספר רבדים ודרכים. רמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם שורש שני) הציע לראות בפירושים המדרשיים של חז"ל פרשנות של ממש לכתוב בתורה (בניגוד לרמב"ם): "כי המדרשים כולם בענין המצוות... כולם בלשון הכתוב נכללים." אין כאן התנגשות בין הפשט למדרש, שהרי: "והוא אמרם אין המקרא יוצא מידי פשוט, לא אמרו אין מקרא אלא כפשוטו אבל יש לנו מדרשו עם פשוטו ואינו יוצא מידי כל אחד מהם, אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת" (שם).

דרכם של רש"י ורמב"ן עשויה להיטיב עם המורה בדילמה שהעלינו לעיל בנוגע להצגת הניסוח ההלכתי כפירוש מוצלח לתורה. לפי דרך זו אין זהות בין פירושי חז"ל לבין הפירוש הפשטני, וממילא אין הפירוש ההלכתי של חז"ל בא במקום הפירוש המוצלח הפשוט, אלא כפירוש לרובד שונה של הכתוב. הקב"ה בא ללמד אותנו בתורה הרבה עניינים ובכמה רבדים - אחד מהם הוא המישור המעשי הלכתי בו עוסקים פירושיהם המדרשיים של חז"ל, ואילו הפירוש הפשוט המוצלח בא ללמד עניינים אחרים.

הפער בין הניסוח שבתורה לבין הניסוח ההלכתי המשיך להעסיק את פרשני המקרא גם בדורות האחרונים. עיסוק זה נעשה נמרץ עם עלייתן של תנועות ההשכלה והרפורמה במאה ה-19 וביקורתן על מסקנות התושב"ע. ביקורת זו נתמכה לא פעם על-ידי הצגת הפער בין הניסוח בתורה לבין התושב"ע. בעקבות כך נוצרו במאה ה-19 פירושים אפולוגטיים כמו 'הכתב והקבלה' ופירושו של

34. ראה: א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 201 הע' 236; ב"ז בנדיקט, "לפסיקתו של רש"י בפירושו", בתוך: רש"י עיונים ביצירתו (ערך צ"א שטיינפלד), רמת-גן תשנ"ג, עמ' 21-26.

35. א' טויטו, "על שיטתו של רשב"ם בפירושו לתורה", תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 248-273; הנ"ל, הפשטות המתחדשים בכל יום: עיונים בפירושי רשב"ם לתורה, רמת-גן 2003; מ' סבתו, "פירוש רשב"ם לתורה", מחניים, 4 (תשנ"ג), עמ' 110-125.

**מלבי"ם** לתורה, שניסו להראות עד כמה קשורים דברי חז"ל לכתוב בתורה ומאחר שכך אין בכלל פער. לצידם נוצרו פירושים מבית מדרשם של ה**נצי"ב** ובעל 'משך חכמה' שנתנו דעתם על הפער מזווית אחרת והציעו הסברים שונים לפער הזה. הסבר אחד נזכר כבר בפירושי ר"ע ספורנו לתורה, ולפיו הניסוח שבכתב מציג את האידיאל המשפטי המוחלט, ואילו התושב"ע מציג את ההלכה המעשית המחייבת, שהיא מתחשבת בבעיות במציאות ומהווה יישום מעשי של האידיאל. כמו בפירוש ר"ע ספורנו לכתוב "עין תחת עין" (שמ' כא, כד): "כך היה ראוי כפי הדין הגמור שהיא מדה כנגד מדה ובאה הקבלה שישלם ממון מפני חסרון השערתנו פן נסכל ונוסיף על המדה לאשמה בה." **הרב קופרמן** בספרו פשוטו של מקרא (עמ' 14-20) מנה תפקידים נוספים של הניסוח שבכתב, המבארים את הפער בין הניסוח שבכתב לניסוח ההלכתי, שמצא על הרוב בפירושי הנצי"ב ובעל משך חכמה. ביניהם: הפשט היה הלכה לשעה בתקופה מסויימת (עמ' 16-18), הפשט משקף את התקופה בה נאמרה ההלכה (עמ' 19), הפשט מגלה את טעם ההלכה (שם), הפשט מבטא רעיונות מתורת הסוד ועוד (עמ' 20).

הרעיונות הללו חשובים למורה, מאחר והם מאפשרים לו ולתלמידיו מצד אחד להעלות את בעיית הפער ולהודות בקיומו, ומאידך לא לחשוש מפגיעה ביוקרתה ובכבודה של התושב"ע. דרכם של מלבי"ם ובעל הכתב והקבלה מבטאת את הניסיון לחזק את הקשר בין הניסוח שבכתב למסקנות התושב"ע. בד בבד, חשיפת התפקידים השונים של הניסוח שבכתב, שהציג הרב קופרמן, מאפשרים לתת פשר לניסוח של התורה למרות שאיננו זהה למסקנותיה של התושב"ע.

### 3. הדגשים שונים בהוראת חומר הלכתי

בהוראת חומר הלכתי יש לתת את הדעת לאפשרויות מגוונות של נושאים וחשוב להתאימם ע"פ הפרשה הנלמדת והכתה. נושא אחד הוא **ההלכה כשלעצמה**. יש פרשיות שההלכה בפני עצמה מסקרנת את התלמידים וחשוב להתייחס אליה, ודבר זה מחייב, כאמור לעיל, התמצאות מוקדמת של המורה בנושאים הלכתיים. למשל, בכתה של בנות, ההלכות הקשורות לפרשת אמה עבריה בספר שמות יסקרנו מאד: באילו תנאים התורה מתירה לאב למכור את בתו? מה דעתם של חכמים על אב כזה? האם היא חייבת להינשא למעבידה? מה קורה אם היא לא נישאת לו ולבנו? מה חייב האיש לאשתו? בהתייחסו להלכה,

יצג המורה לתלמידים את המושגים ההלכתיים היסודיים הקשורים לכתוב ואת הדרך בה הם נלמדו מן הכתוב. לצורך כך יזדקק לפרשנות ההלכתית ולמיומנויות הנדרשות להבנתה (המבנה הספרותי של מדרש ההלכה והטרמינולוגיה של חז"ל). כדאי להעיר שברכישת מיומנות אלו רצוי לבחור דוגמאות פשוטות ובהדרגה להציג קטעים מורכבים יותר.

מיומנות מיוחדת הנדרשת מן התלמידים, והם נזקקים לה במבחנים הארציים בויקרא בכתה ט', היא **היכולת לנסח מתוך פרשנות התורה ניסוחים הלכתיים**. למשל, מהי המשמעות ההלכתית של הכתוב בשמות "ואשר לא צדה [...] ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה" (שמי' כא, יג) לפי הפרשנות הבאה: "לא ארב לו ולא נתכוין [...] אף במדבר, שינוס שמה, ואיזה מקום קולטו, זה מחנה לוי" (רש"י, שמי' כא, יג). מתוך הפרשנות הזו צריך התלמיד ללמוד לנסח את המשמעות ההלכתית של הכתוב, דהיינו, מי שרוצח אדם ללא כוונה יכול לנוס למקום שקולטו, ובימי המדבר יכול היה לנוס למחנה לוי, שהיה נחשב מקום מקלט.

החיבור בין ההלכה לבין הכתוב בתורה מבטא את **ההבדל בין שיעור הלכה**, שיכול להיות מנותק מן הכתוב בתורה וקשור למקורות בתושב"ע בלבד, **לשיעור תורה**, שלעולם חייב להיות קשור לכתוב בתורה. ההבחנה בין שיעור תורה לשיעור הלכה מאפשרת למורה לא להתייחס לכל המקורות בתושב"ע הנוגעים לעניין, ולא להיות מחוייב ללמד את ההלכה למעשה, וממילא לא לחשוש לעובדה שאין התייחסות לכל פרטי הדינים.<sup>36</sup>

יש פרשיות שבהן העיון בכתוב יבהיר את היחס האמביוולנטי שלהן זכו בתושב"ע מספר מצוות, כמו מצות המלך ומצות אשת יפת תואר, קן צפור ועוד. העיון בכתוב מעלה מספר אפשרויות של קריאה - כמצוה בדיעבד, שנוצרה מתוך מצב לא רצוי, או כמצוה לכתחילה.<sup>37</sup>

ישנן פרשות בהן כדאי להתייחס **לטעמן של מצוות** ובפרט במקום שהתורה עצמה מציגה את הטעם, כמו בפרשת ציצית "וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אתם ולא תתורו וגו'" (במי' טו, לט). טעמי המצוות נדרשים גם

36. ראה אצל מאורי, אהרונסון וגולדשמידט (לעיל הע' 23) עמ' 21.

37. השווה למשל בין תפיסתם ההלכתית של רש"י ורמב"ן בנוגע למצות אשת יפת-תואר. לפי רש"י "לא דברה תורה אלא כנגד יצר-נרע" - זו מצוה שנוצרה בדיעבד, ממצב לא רצוי שבו האיש נכנע ליצרו; ואילו רמב"ן תופס את המצוה ופרטיה כמצוה שמגמתה לגייר את האשה, וממילא אינה נחשבת בדיעבד.



בפרשות בהן הדין נראה תמוה, כמו בפרשת עדים זוממים, הנענשים "כאשר זמם ולא כאשר עשה" (מדרש אגדה [בובר] דברים יט). גם בלימוד פרשיות הלכתיות המרוחקות מעולמם של התלמידים כמו ענייני קרבנות וטהרות ראוי להתייחס לטעמי המצוות. יש פרשיות בהן הדגש שבחר הכתוב להציג מבטא את עניינה הרעיוני של המצווה, לדוגמה, בפרשת העבדים (שמ' כא, ב-ו) הכתוב מדגיש על-ידי החזרה על הפועל "יצא" שיש להוציא את העבד. הרעיון הנלמד מכך, הוא שליהודי לא ראוי להיות במצב של עבדות "כי לי בני ישראל עבדים" (וי' כה, נה) ולכן מי שרכש עבד עברי, מצווה לדאוג לכך שישוחרר.

דגש אחר בהוראת חומר הלכתי הוא **ההקשר שלהן בתוך החומש**. הזכרנו לעיל פרשני תורה שהתייחסו לשאלות מסוג זה (מדוע מצווה כתובה דווקא במקום מסויים ולא במקום אחר בתורה?). לשאלות מסוג זה יש מקום להתייחס במקומות הנראים בעייתיים, בפרט בחומש במדבר. כמו, מקומן של מנחת נסכים, חלה, שגת ע"ז וציצית במדבר פרק טו לאחר סיפור חטא המרגלים, פרשות המוספים והנדרים במדבר פרקים כח-ל.

נסיים בהצעה לחתור בשיעורים אלו למצוא ביטוי ל**רלוונטיות** של הפרשיות ההלכתיות שבתורה. את החיבור שלהן המעשי לחיי היום-יום של תלמידינו<sup>38</sup> ואת המשמעות הנוגעת בתחומי החיים השונים. יחס כזה נכון לגבי כל חומר אחר, ובכל זאת נדמה שבפרשיות ההלכתיות צריך לתת את הדעת מאד לעניין זה, על מנת שנוכל בשיעורינו לתרום לבניינו של תלמיד שומר תורה ומקפיד במצוותיה.

#### ה. ביבליוגרפיה נבחרת להוראת פרשיות הלכתיות בתורה

- מ' ארנד, "מדרשי הלכה ומקומם בהוראת התורה", בתוך: דרכים במקרא ובהוראתו (בעריכת: מ' ארנד, ש' פוירשטיין), רמת-גן תשנ"ז, עמ' 131-164.
- מ' בולה, "הוראת הפרשיות ההלכתיות בתורה", מעיינות, יא (תשמ"ו), עמ' 256-264.
- הרב ד' זפרני, "מי יורה פרשיות הלכיות מן התורה", שמעתין, 121-122 [תשנ"ה], עמ' 101-107.
- הנ"ל, "דוגמא להוראת פרשה הלכית מן התורה - מצוות השבת אבידה (א), שמעתין, 126 (תשנ"ו), עמ' 78-87.

38. כך מאורי, אהרונסון וגולדשמידט (לעיל הע' 23) עמ' 1-17.

- הנ"ל, "דוגמא להוראת פרשה הלכית מן התורה - מצוות השבת אבידה (ב), שמעתין, 128 (תשנ"ז), עמ' 52-59.
- הנ"ל, "דוגמא להוראת פרשה הלכית מן התורה - מצוות השבת אבידה (ג)", שמעתין, 129-130 (תשנ"ז), עמ' 36-46.
- י' מאורי, ר"צ אהרונסון, ש' גולדשמידט, "על הוראת החומר ההלכתי בתורה בבית הספר הממלכתי-דתי", על המקרא ועל הוראתו, א (תשנ"ג), עמ' 1-17.
- י' ניצן, "הוראת החלק ההלכתי שבתורה", שמעתין, 84 (תשמ"ו), עמ' 26-28.
- י"ר הלוי עציון, "הוראת החלק ההלכתי שבתורה והחינוך לאמונה", מעיינות, יא (תשמ"ו), עמ' 240-255.
- הרב י' קופרמן, לפשוטו של מקרא, ירושלים תשנ"ו.
- צ"מ רבינוביץ, "להוראת חלקי ההלכה שבתורה", מעיינות, יא (תשמ"ו), עמ' 265-271.