

## הרב יהודה קופרמן ושיטתו הפרשנית של ר' עובדיה ספורנו

יצחק שטיינר

### היכרותי האישית עם מורנו הרב יהודה קופרמן זצ"ל

במכללה ירושלים, מפעל חייו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל כיובל שנים, היה קורס בולט במיוחד, "פשוטו של מקרא", שהיה "המשוכה האחרונה" בדרכה של התלמידה אל התואר. קורס מאתגר ובלתי מתפשר, והסטודנטיות עמלו עליו רבות. גם עבור כותב שורות אלה, שנבחן אף הוא בשעתו, היה המבחן משימה מורכבת שהצריכה עיון מעמיק, ברם הייתה זו משימה ששכרה בצידה. היא סללה את דרכי למפגש עם הרב קופרמן ואל כתביו בעניין זה, שכונסו בספרו<sup>1</sup>.

ברכת ה' הרחיבה את גבולות המכללה, והרב קופרמן הטיל עליי את המשימה להצטרף אליו ולהעביר את הקורס. חובה נעימה זו העמיקה את היכרותי עם כתביו. המפגש האישי יותר עם הרב התרחש על ידי תלמידה שהשתתפה בקורס המדובר. תלמידה זו בלטה מאוד בידיעותיה במהלך הקורס, ואף שיתפה את אישה בתכנים שנלמדו. למוחרת בבוקר הופיע לקורס... הרב עצמו! התברר שתלמידה זו היא כלתו של הרב קופרמן... הרב ביקש ממני שאעזור לו "לעשות סדר" באסופת מאמריו שהופיעו על במות שונות. רתמתי למשימה זו גם את ה"חברותא" שלי, רעייתי, שאף היא בוגרת המכללה.<sup>2</sup>

המפגש המסקרן עם תכנים אלו, שהרב קופרמן עשאם למקצוע בפני עצמו בתורה, עורר עניין רב וצימאון להבין את חידושיו, בייחוד בשל העובדה שתכנים אלו אינם נדונים בדרך כלל במסגרות הלימוד התורניות במוסדות השונים, הגם שכולם מבוססים על אותן סוגיות שכל בר בי רב עמל בהן בלימוד התורה, אך בדרך כלל אינו שם ליבו להיבטים המתודולוגיים העקרוניים שלהן. הרב קופרמן הדגיש שנושאים אלו הם חלק מהותי מלימוד התורה, והעיון במקצוע זה, "פשוטו של מקרא", היה עבור הרב קופרמן "בבחינת טיפול ב'מת מצוה' שאין אחר שיכול או רוצה לעסוק בזה העניין".<sup>3</sup>

בשנת תשס"א יצאה לאור המהדורה הראשונה של הספר "על מקומו של פשוטו של מקרא

1 הרב י' קופרמן, פשוטו של מקרא – על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה, ירושלים תשס"ח.  
2 כידוע, להתחתן עם בת המכללה היה פירושו להתחתן עם... "חברותא". כאן המקום לציין את רגישותו של הרב ל"עזר שכנגדו". את בנות המכללה הוא לימד ש"המיסטר קודם למואסטר", היינו, שהעמל הלימודי לא יעכב את הנישואין, ועם כל הערכתו לרכישת התואר חינך להקדים את ההשקעה בשלמות המשפחה. כשהיה שולח לי את אחד מספריו החדשים לא שכח מעולם לציין בהקדשתו: "ולרעייתך שתחי' ", "ולננות ביתך" וכו'.  
3 ראה הקדמתו לספר פשוטו של מקרא, "בשער הספר".

בשלימות התורה ובקדושתה", ובו הפך אוסף מאמריו לחיבור מסודר במקצוע שאותו ייסד. ספר זה, על שני כרכיו, מצריך מחשבה ולימוד בעיון כדי להפנים את תכניו, וכפי שהתבטא הרב: "הוא ספר לימוד עם כל המשתמע מכך, וממילא אינו חודר אל המון העם של לומדי התורה".<sup>4</sup> ברם אלה שמתמידים בלימודו, מתוודעים לעקרונות בפרשנות ורוכשים להם כלים בתחום זה, כלים שניתן ליישם גם בכל פרשת שבוע. לכן דחקתי ברב שנוציא ספר על פרשיות השבוע שבו תיושם שיטתו בכל פרשה ופרשה. הרב נרתם מיד למשימה זו ועיבד את ספרו המרכזי, על יסודותיו, לפירוש על התורה לפי פרשיות השבוע.<sup>5</sup> חריצותו של הרב וסגנון כתיבתו הייחודי הובילו לכך שבשנת תשס"ט יצא הספר לאור בשם "קדושת פשוטו של מקרא", שהנגיש את תוכני "פשוטו של מקרא" לציבור קוראים רחב יותר.

מטרתו העיקרית של הרב קופרמן הייתה להעמיד את המקצוע המדובר על "טהרת הקודש". בצד העיסוק בעולם האקדמי הכללי, את העיון בנושא זה ביקש הרב לשמר בתוככי המסגרת האורתודוקסית שהייתה יסוד חייו.<sup>6</sup> מאידך גיסא, "פשוטו של מקרא" היה (ועודנו) מקצוע שאינו מוכר דיו ללומדי התורה וחובשי ספסלי בית המדרש. זו ההזדמנות להודות לו על שהביא לפנינו בכתבת אומן, ובמשנה סדורה ובהירה, תכנים שבלעדיו היינו נוגעים בהם בצורה אקראית ופשטנית, אם בכלל. אין כאן המקום להרחיב על חשיבות מפעלו של הרב בנושא זה, אסתפק בדבריו של פרופ' משה ארנד, שעיון בכתביו השונים וכך כתב:<sup>7</sup>

בכל הנושאים בהם נגע, לא השאיר המחבר שום שאלה גדולה, שלא הביא עליה מקור משל גדול בישראל, מקור שיש בו דיון, שיקול ויישוב. מותר איפה לקבוע שאמנם "הראה דרך בלימוד התורה" ועל כך חייבים אנו לו תודה מרובה מאד... ואף על זאת אנו חייבים לו תודה: על שהוא יודע סוד, שהרבה מחברים ועורכים אינם יודעים אותו: הוא יודע להתאפק ולכבוש את חידושי! אין הוא מופיע אלא כמלקט, כעורך ומסביר, כמורה הדולה ומשקה תורת רבותיו לאחרים. במשמעת פנימית למופת יודע הרב קופרמן למחק את עצמו בפני גדולי התורה שהוא מביא דבריהם ומפרשם; וגם בשעה שהוא יוצא מגדרו ומביא "חדוש" משלו, משעין הוא את מחשבתו על אילני רברבי.<sup>8</sup>

כאמור, כתיבתו של הרב קופרמן נשענת באופן מוחלט על דברי חז"ל, וכמו כן על פרשנותם של ראשונים ואחרונים למקרא, מהם הוא שואב את המתודה ומפרש על פיה פסוקים נוספים. כל שנות היכרותי עמו המשך הרב לשכלל ולפתח את שיטתו בהתמדה שהובילה לגילויים

4 דברי הרב במבוא לספרו קדושת פשוטו של מקרא – מאמרים על סדר פרשיות התורה, ירושלים תשס"ט.

5 מדי פעם היינו נועצים יחדיו באילו נושאים כדאי לעסוק בכל פרשה.

6 ראה במבוא לספר פשוטו של מקרא (עמ' 8): "ברור כי נקודת המוצא בהבנה מחשבתית בספרי הקודש הם פירושי חז"ל, כאשר אחר כך, ובהתחשב בדבריהם, יש מקום לפרש לפי הפשטות המתחדשים בכל יום".

7 לאחר שעיון ב"ח חוברותיו, הנקראות "סוגיות בתורה". הסוגיות שארנד התייחס אליהן הן מאמרים שכתב הרב יהודה קופרמן והתפרסמו תחת הכותרת "סוגיות בתורה ותלמודן על פי המקורות", סדרה ראשונה ושנייה, ירושלים תשכ"ב – תשכ"ו. להרחבה ראה: מ' ארנד, פרשנות המקרא והוראתו, אסופת מאמרים, ירושלים תשס"ו, עמ' 189 – 196.

8 ארנד, שם, עמ' 190 – 191. להמשך התייחסות והערות על שיטתו של הרב קופרמן ראה דבריו של ארנד בשני מאמרים נוספים באותו ספר: "פשוטו של מקרא ואומדנה הלכתית", עמ' 43 – 47; "משך חכמה" על התורה: מהדורה מחודשת ומבוארת", עמ' 197 – 200.

וחדושים ב"פשוטו של מקרא", ובהמשך גם לעקרונות בלימוד תנ"ך מתוך פרשנותם של ראשונים ואחרונים. קולמוסו של הרב קופרמן לא שבת, והכתיבה הייתה חלק משמעותי בחייו.

בחתומת היכרות אישית זו אי אפשר שלא להזכיר מאפיין בולט במתודיקה של הרב, מאפיין שחוויתי עם הרב בשיחות אישיות ובעיקר בשמיעת שיעוריו. כוונתי לחוש ההומור המיוחד שלו, הומור שהתאם לתוכני לימודו ומוקד בהתאם לנושאים הנלמדים בשיעור, הומור שיצר אמרות כנף ושנינויות שהובילו בעיקר לשמחת לימוד, ולעיתים הפכו למטבעות לשון שעברו מדור לדור במכללה. שמחה זו יצרה בין השאר גם "מקצות קשב" במהלך שיעור של תשעים דקות. למשל, אמרתו שמטרתו להוסיף "ממד נוסף" לארבעת היסודות המצויים בעולם. אם חז"ל אמרו שישנם דומם, צומח, חי ומדבר, אזי המכללה הוסיפה מדרגה נוספת והיא: **המדברת**...? לאותן "מדברות" הנפיק את "כרטיס הכניסה" ללימוד תנ"ך, היינו: מי רשאי לשאול "מי כאלוקינו"? רק זה שמוחלט אצלו ש"אין כאלוקינו"!!! ועל התואר הנכסף, ה-B.ed, אמר: לפני ה-B.A. צריך להיות קודם כול Ben Adam... מליצות המשקפות את אישיותו ומורשתו, שאותה ביקש להנחיל לשומעי לקחו.

### דרכו של הרב קופרמן אל פירוש הספורנו לתורה

בטרם ניגש לדיון בשיטת הספורנו לפירוש התורה על פי דרכו של הרב קופרמן, ראוי להרחיב מעט כיצד חבר הרב קופרמן לפירוש הספורנו וכיצד הנגיש אותו לציבור הרחב. בתחילת עיונו של הרב קופרמן בפרשנות האחרונים לתורה כתב את הערותיו לפירושו של ר' מאיר שמחה מדווינסק בעל ה"משך חכמה", הערות שהיוו כלי עזר חשוב בלימוד דבריו של "שר התורה"<sup>9</sup>. בביאורו הנפלא לפירוש המשך חכמה על התורה פתח בהרחבה את המקורות שאליהם רמו ר' מאיר שמחה, ובנוסף, הדגיש את עקרונות "פשוטו של מקרא" הנובעים מפירושו. דומני שהבסיס הראשוני למקצוע המדובר נולד מעיונו של הרב לפירוש המשך חכמה. הרב השכיל לעשות כאשר כתב את פרקי המבוא לפירוש זה, נושאים המשקפים סוגיות חשובות כמו "תורה מסיני ותורה מן השמים", "האבות שומרים תרי"ג וסיפורי האבות מלמדים תורה" וכן כמה "תפקידים של הפשט" שעוד נדון בהם בהמשך דיוננו, כל זאת ועוד על סמך פירושו של המשך חכמה.

לפני כעשרים וחמש שנה החל לעסוק בכתביו של רבי עובדיה ספורנו (1470–1550), הפרשן האיטלקי "איש האשכולות"<sup>11</sup>, המצוי על קו התפר בין תקופת הראשונים לאחרונים, עיון הכולל

9 כך גם היה מרגיע את הפטפטת אצל ה"דוברות" השונות בזמן השיעור, ואומנם בהומור חיובי זה התכוון הרב להעצים את מעמדה של התלמידה האישה התורנית שתרחיב את השכלתה ותתעל משאבים אלה בעיקר לתחום ההוראה.

10 הרב אמר פעם שהוא אינו מבין איך הוא עצמו היה יכול ללמוד משך חכמה בלי פירושו האישי...

11 התואר "איש אשכולות" ניתן בתקופת הרנסאנס למלומדים שגילו בקיאות בתחומים מרובים. הספורנו ודאי היה זכאי לתואר זה. השכלתו כללה רפואה, מתמטיקה, בלשנות ופילוסופיה. ידיעותיו המגוונות באו לידי ביטוי מרשים בפירושו לכתבי הקודש ובכתביו הפילוסופיים. ראה ח' שיין, "דיונו של ר' עובדיה ספורנו על ההשגחה", פעמים 20 (תשמ"ד-1984), עמ' 77–87.

גם את הקדמותיו לכל חומש והתעמקות במאמרו "כוונות התורה". צעידתו העקבית של הרב בעקבות פרשנותו הביאה אותו לחשוף בדברי הספורנו שיטה מקורית שלדעתו "אין לה יסוד מוצק אצל גדולי הראשונים שעסקו בפרשנות התורה".<sup>12</sup> בתבנית זהה לפירוש המשך חכמה, כלומר הערות משלימות ורחבות, יצר הרב "אוזניים" לתורת הספורנו והמשיך להפיק מדבריו עקרונות שאותם קבע ב"פשוטו של מקרא". פרשנות זו הרחיבה ועיבתה את מה שכבר צוין בפירושו למשך חכמה, ברם היא גם היוותה בסיס לנושאים חדשים שהופיעו בספרו המרכזי: פשוטו של מקרא – על מקומו של פשוטו של מקרא בשלמות התורה וקדושתה.<sup>13</sup>

עם השנים הצטרפו בניו של הרב אל מפעלו הפרשני. הבולט שבהם הוא הרב מרדכי יעקב שליט"א, שזכה ללמוד עם אביו בחברותא למעלה משלושים שנה. בנוסף נרתמו גם נכדיו חיים ומשה<sup>14</sup> לשאת במלאכת העיון, הבדיקה, ההגהה והעריכה של דבריו, כשהרב מנצח על הסימפוזיה כולה. בשנת תשע"ה יצאה לאור מהדורה חדשה של פירוש הספורנו, גם היא מנוקדת כקודמתה, כשנוספה לה הקדמה של העורך, הקדמה שכוללת נקודות עיקריות המאפיינות את פירוש הספורנו בתוספת הדגמה וניתוח.

דברי הפתיחה למהדורה זו הרב קופרמן מציין גם את המניע המרכזי לכתוב פירושו על הספורנו והוצאתו לאור, מניע שמלמד על אישיותו של הרב כמחנך לדורות:

ההחלטה הסופית לכתוב פירוש על הספורנו נבעה מכך שמצאתי שגם אלה הלומדים ספורנו (ומעטים היו) רואים בו מעין נספח לפירושי רש"י ורמב"ן, בעוד פירושו נועד להילמד כפירוש העומד בפני עצמו וכפי שכל מעיין יוכיח לראות. אני תקווה כי מהדורה זאת תביא את דבריו המיוחדים והיחודיים אל תוך תורה בכל אתר ואתר. אם אמנם כך יהיה, והיה זה שכרי מכל עמלי.<sup>15</sup>

מאיץ נוסף לעיסוק מעמיק זה, שאותו הוא מציין בהקדמה לפירוש הספורנו שיצא לאחורונה

12 ראה דבריו של הרב לפרק מ"חתומה" ל"מגילה", פשוטו של מקרא (לעיל, הערה 1), כרך א, עמ' 76.  
 13 נוכחותו של הספורנו בספר זה היא במקומות הבאים: תפקודי הפשט, מדור א, פרק 4: "פשוטו של מקרא מלמד את הראוי דאורייתא, המתפקד כפשוטו במישור ההלכתי – עיון בסוגית 'עין תחת עין', כרך א, עמ' 70-75; פרק 5 א, מ"חתומה" ל"מגילה", עמ' 76-96; פרק 7, "פשוטו של מקרא המלמד את היישום הנצחי של הלכה לשעה", עמ' 173-185; מדור ג: "נבואה שהוצרכה ונכתבה לדורות", עמ' 327-345; כרך ב, מדור ה, פרק 1 (א): "תורת הקרבנות במשנתו של רבי עובדיה ספורנו", עמ' 139-153; פרק 1 (ב): "לפני ואחרי" במשנתו של רבי עובדיה ספורנו", עמ' 156-162; כמו כן פירושו למאמר "כוונות התורה" של רבי עובדיה ספורנו המצוי בפתיח פירושו של הרב קופרמן לפירוש הספורנו לתורה, ירושלים תשנ"ב. בספרו על פרשיות השבוע, קדושת פשוטו של מקרא (לעיל, הערה 4), שזר הרב את פירושו של הספורנו בפרשיות נח, בשלח, שמיני, אחרי מות, שלח ופנחס.

14 בניו של ר' הלל קופרמן. נכדו חיים היה גם העורך של מהדורה זו.

15 על הרצון "לגאול" את פירושו של הספורנו מאלמוניותו ולהביאו לציבור הלומדים כתב גם דב שוורץ בשלהי מאמרו על הפרשנות הפילוסופית של הספורנו, כשהוא חותם: "פירושו של ר' עובדיה ספורנו לתורה איננו מתבלט בצדדים הפילוסופיים שלו. הפירוש מתמקד בעיקר במשמעות המילולית של הכתובים, ואינו משתייך לז'אנר הפרשנות הפילוסופית המובהקת לתורה. ואולם פירוש זה מפגין את יצירתו של הוגה המעורה היטב במקורות הרעיוניים הכלליים, והמציע את תמצית רעיונותיו גם במסגרת פרשנות שאינה פילוסופית כשלעצמה. ולבסוף יש להעיר על זאת: משנתו העיונית של הספורנו, כמו גם ביטוייה הפרשניים, עדיין מחכה לגאולה, ואם יעודדו דברים אלו לגאולה שכזו והיה זה שכרנו" (ד' שוורץ, "הפרשנות הפילוסופית לתורה של רבי עובדיה ספורנו", מחניים 4 [תשנ"ג], עמ' 250-257).

(הוצאת פלדהיים), היה התנגדותו להגדרת הספורנו כ"הומניסט"<sup>16</sup>. גם בספרו "קדושת פשוטו של מקרא", בפרשת שמות, הרב מתייחס לניסיון לעשות את הספורנו להומניסט. בין שאר דבריו שם הוא אומר: "כוננתנו בזה גם למחות נגד אלו המדביקים לספורנו, וגדולי ישראל בכלל, תארים מפוקפקים, כמו הומניזם, בניסיון להכניסם לריבוע כזה או אחר של אומות העולם", והוא מסיים: "וכי יש ניגוד גדול יותר בין תורת ה' אליבא דהספורנו ובין תורת ההומניזם?!"<sup>17</sup>.

עוד נאמר שרעיונותיו ותכניו של הספורנו בפירושו לתורה משרתים פרשנים שונים כמו הנצי"ב,<sup>18</sup> בעל ה"משך חכמה",<sup>19</sup> המלבי"ם,<sup>20</sup> בעל "הכתב והקבלה"<sup>21</sup> ור' שמשון רפאל הירש.<sup>22</sup> גם על בעלי המוסר<sup>23</sup> והחסידות<sup>24</sup> לא פסחה פרשנות זו, והם משתמשים בתכנים מפירושו הסומכים את פרשנותם. פרשנים אלה שירתו גם את הרב קופרמן במאמריו השונים. הערתי על כך משום שכפי שנראה בהמשך שיטת הספורנו נראית חדשנית ביותר, אולם כאמור דבריו התקבלו על ידי גדולי ישראל לדורותיהם.

- 16 כנראה כוונתו למאמרו של יוסף וולק שהתפרסם בספר הזכרון לדוד נייגר, כשכותרתו של מאמר זה היא: "ר' עובדיה ספורנו, הפרשן ההומניסט". ראה י' וולק, רבי עובדיה ספורנו, הפרשן, ההומניסט, ספר לדוד נייגר, ירושלים תשי"ט, עמ' 277-302. כמו כן, משה רחימי טוען ש"רבי עובדיה ספורנו, בן תקופת הרנסנס, שיקף בחייו את רוח התקופה והיה תוצר מובהק של האידיאל ההשכלתי שלה", ראה מ' רחימי, "טעמי המצוות: אקטואליה ופולמוס דתי בתקופת הרנסנס", טללי אורות יד (תשס"ח), עמ' 105-122, בתחילת המאמר.
- 17 להרחבה ראה קדושת פשוטו של מקרא (לעיל, הערה 4), כרך א עמ' קב-קג. מעניין לציין ביקורת מקבילה של רבקה ש"ץ על אנדרה נהר שהתייחס למהר"ל כהומניסט. ראה ר' ש"ץ אופנהיימר, "התפיסה המשפטית של המהר"ל – אנטיזיה לחוק הטבעי", דעת 23 (תשל"ח), עמ' 147-157.
- 18 ראה לדוגמה העמק דבר, בראשית ב, כה. הנצי"ב בחר להביא את הספורנו בפירושו התורה למעלה מתשעים פעמים, והלוא דבר הוא.
- 19 המשך חכמה מכנה את הספורנו בדרך כלל "הספורני", וראה גם משך חכמה לפרשת בהעלותך (במדבר ט, י): "איש איש כי יהיה טמא לנפש. הא דלא נאמר פרשת פסח שני במתן תורה בסני, נראה דלפי מה שנתבאר במדרשות ובגמרא עבודה זרה פרק קמא, וביחוד הרבה לדבר בזה הר' עובדיה ספורנו בספרו, דלפני מתן תורה, אם היו שומרים צורתם, לא היו צריכים למקום מוגבל מוקדש לשמו, אשר בו יתאחדו ויתפללו כל הננסיה הישראלית. רק בכל המקום אשר אוזר את שמי אבא אלך" וכו' ואם מובח אבנים תעשה לי וכו' (שמות כ, כא-כב). רק אחרי אשר חטאו בעגל היו תמיד בסכנה, אחרי אשר פסקה זוהמתם, חזרו לסורם. ולכן היו צריכים למשכן ומקדש, אשר אליו פונים כל לבבות בני ישראל". משמעותה של השראת שכינה בישראל לפני חטא העגל ואחריו תידון בהמשך דינונו.
- 20 ראה פירושו לבמדבר א, מז.
- 21 שמכנהו רע"ס או הרע"ס, כ-100 פעמים בפירושו.
- 22 כמו לדוגמה בפירושו לבמדבר כו, נו.
- 23 כמו ר' ירוחם ממיר בספרו דעת חכמה ומוסר. לדוגמה ראה במדבר טו, ג, עמ' קטז.
- 24 ראה לדוגמה שם משמואל, בראשית, תרע"א. כמו כן מכנה "הסבא מקלם" את הספורנו כ"החכם הנשגב קדוש ה', הספורנו ז"ל", ומסיים את הציטוט: "עכ"ל הקדוש, שפתיים יושק" (אור רש"י, לך לך, מאמר פ"ה). בלשון דומה מתבטא בעל "ישמח ישראל" מאלכסנדר, שכותב (פרשת משפטים): "וכפירוש הר"ע ספורני ערוב עבדך לטוב אל יעשקוני זדים, היינו ערוב לשון תערוכת, שתערכני ותחברני לטובים ובוה אל יעשקוני זדים". ראה גם מאמריו לחג הסוכות (ע' עט) ולהושענא רבה (ע' פה). ובספר ישמח משה (חיי שרה דף נה) כתב: "אחר כתבי זאת עיינתי בבאיור על התורה להגאון מו"ה עובדיה ספורני לפי שידעתי שהוא פשטן גדול". כאן המקום להעיר הערה חשובה: בתקופת חייו של ר' עובדיה ספורנו בן יעקב חי גם ר' עובדיה ספורנו בן ישראל. בספר "היחסים שבין יהודי יון ליהודי איטליה" בעריכת מאיר בנייהו, תל אביב תש"מ, מובא פולמוס של הרמ"ע מפאנו בנושא סדר נענוע הלולב בסוכות. שם מוזכר גם ספורנו בן ישראל, ובהערה 15 ישנו תיארוך להסכמה שנתן ספורנו בן ישראל משנת שס"ד (1504). בנוסף לכך מובאת בכתבי הרמ"ע מפאנו, במאמר "ימין ה' רוממה", הגהה בזה הלשון: "אין זה רבינו עובדיה ספורנו זצ"ל מפרש התורה אלא רבינו עובדיה ספורנו השני זצ"ל שהיה רב נכבד בחוגו של הרמ"ע מפאנו. יש ממונו כמה תשובות בכתב יד. לא נתברר לנו אם היה מצאצאיו או מקרובי משפחתו של רבינו עובדיה ספורנו הראשון מפרש התורה".

במפגש האחרון שלי (לדאבון לבי) עם הרב ביקשתי ממנו שיכתוב מאמר כולל על שיטת הספורנו בתורה ועל ההשלכות של שיטתו. הרב השיב לי "קריינא דאיגרתא, איהו ליהוי פרונקא", כלומר: קורא האיגרת יהיה הוא עצמו השליח המבצע את הכתוב בה. הוסיף ואמר: ר' יצחק, כתוב אתה את המאמר ויהיה בכך "ברא כרעיה דאבוה" (בן הוא רגלו של אביו). הוא היה לי לאב בלימוד התורה, ועתה, ביראת כבוד, בגיל ורעדה, אני ניגש לכתובת דיון זה המתמקד בשיטת רבנו עובדיה ספורנו על פי הסבריו של הרב קופרמן ז"ל.

### מתנות גדולות

בבואי לקיים את הצעתו, ובמידה מסוימת את צוואתו של הרב, לרכז את שיטתו בפרשנות הספורנו, נתגלגלו לידי שתי "מתנות", הראשונה הייתה מוכרת לרב קופרמן ועל השנייה אומר: חבל מאוד שהרב קופרמן לא זכה לה בחייו! נפתח בראשונה: מדובר בשלוש מחברות שבהן שכתוב שיעוריו של הרב מתוך קלטות שיעוריו.<sup>25</sup> השיעורים עסקו בפירוש הספורנו לספר דברים מהשנים תשנ"ט – תשס"א, בשיעוריו לתואר שני. עיקרם של תכנים אלו נכתב לאחר מכן על ידי הרב בפרקים שונים בספרו "על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה".<sup>26</sup> מחברות אלה משקפות את הדינמיקה בזמן הלימוד שבעל פה ומבהירות את דבריו יתר על מה שכתב בספרו, ומוסיפות שפע דוגמאות שהביא להפנמת דבריו וכן חידודים משעשעים במהלך השיעור.

הדורון השני הוא הספר "אמר הגאון", שיעורי רבינו עובדיה ספורנו על התורה מכתב יד תלמידו, שיצא לאור בשנת תשע"ז בבית שמש, על ידי משה קרביץ.

ספרו של קרביץ מבוסס על הערות בכתב יד שנרשמו בשולי ספר המצוי באוסף מונטיפיורי שבלונדון. ספר זה הוא דפוס ראשון של פירוש הרלב"ג על התורה, שישוליו רחבים. בשולי גיליון זה, מארבעת צידיו, כתב תלמיד שישב בבית מדרשו של הספורנו בעיר בולוניה את ששמע מרבו בשיעורים על התורה. התלמיד מכנה את הספורנו בתואר "הגאון" או "החכם האלוקי" (זו הסיבה שהמהדיר והעורך של "מחברת" זו, משה קרביץ, קרא לספר "אמר הגאון"). ייחודו של ספר זה שהוא מרחיב תכנים בפירוש הספורנו שהיו מצויים בידיו עד כה, פירושים שכתב הספורנו עצמו. כמו כן מצויות בו הבהרות והשלמות לנקודות שהספורנו קיצר בהן. על כל אלו נוספו בספר הערותיו של קרביץ. כתב היד הנ"ל כולל את שיעוריו של הספורנו על רוב פרשיות התורה, על ספר תהילים, קהלת, שיר השירים ומגילת רות. כמו כן כולל כתב זה "כללים מהגאון" – רשימת כללים בפירוש המקרא שעליהם ביסס הספורנו את פירושו. נציין ש"מתנה" זו הגיעה לידיי לאחר שרובו של דיון זה כבר נכתב, כך שמחד גיסא שמחתי לאיש באמצעותה השערות של הרב

25 קלטות שמע ועיון במחברות שונות שהוקדו משיעורי הרב קופרמן על פרשנות הספורנו על ידי הגב' הלה מליה דבורי, וכאן גם המקום להודות לה על שהואילה להעמיד לרשותי מחברות אלו. סיכומים אלה הם שכתוב מדויק של קלטות לשיעורים אלה.

26 מאמריו של הרב קופרמן פורסמו על במות שונות כמו שמועתי, המעין ועוד, ולאחר מכן כנסו בספר פשוטו של מקרא. בהמשך, בשנת תשס"א, יצא לאור ספרו "פשוטו של מקרא – על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה". בספר זה שני כרכים הכוללים מאמרים מספרו הקודם, וכן נושאים חדשים שהידש הרב עם הזמן. הציטוטים שנביא מספר זה הם מן המהדורה השנייה, ירושלים תשס"ח.

קופרמן וכן את שיטתו בפירושו הספורנו שאנו מביאים בדיון זה. מאידך גיסא, חשוב לציין שלא ערכת השוואות רצופות בין שני המקורות המדוברים.<sup>27</sup>

### פרשנות הספורנו על פי הרב קופרמן

בהקדמת דברינו עד כה עלה הנושא "פשוטו של מקרא" פעמים מספר, ובו אבקש להרחיב גם בעיון בפרשנותו של הספורנו על פי דרכו של הרב קופרמן. נראה לי שתרומתו של הספורנו לתחום "פשוטו של מקרא" היא זו שהובילה את הרב קופרמן לעסוק באופן רחב ומעמיק כל כך בשיטת פרשנותו של הספורנו. נקודה זו תובעת גם מאיתנו לעסוק בקצרה בשיטתו של הרב קופרמן בנושא פשוטו של מקרא, ובעיקר בחוליה המקשרת בין "פשוטו של מקרא" לפרשנות הספורנו, המכונה "הפונקציה של הפשט".

### התפקיד ("הפונקציה") של הפשט

כל לומד תורה נפגש בבעיה מרכזית הנוצרת מהפער בין "פשט" <sup>28</sup> הפסוק לבין הדרש שאותו הסיקו חז"ל מן הכתוב. בניסיון להתמודד עם פער זה ולתת לו מענה טבע הרב קופרמן כמה מושגים כדי להבהיר את משמעותו של "מרחק" זה שבין הכתוב למדרשו. למשל, שאלת ה**כיצד**: זו עוסקת בעיקר בתחום הדרש (ולא הפשט), ומגמתה לברר כיצד למדו חז"ל את שלמדו; האם על ידי "ג מידות, קבלה ממושה רבנו וכו'. בנוסף: שאלת ה**מדוע**. כלומר, "מדוע הקב"ה, נותן התורה, כתב בפשט הפסוק דבר שונה לחלוטין (ולפעמים אף סותר) ממה שמסר למושה בעל פה כפירוש המוסמך של הכתוב עובר לעשייתו הלכה למעשה".<sup>29</sup> לדוגמה, "מדוע בחיוב מלקות כתבה התורה ש'ארבעים יכנו' כאשר מלקין אותו רק שלושים ותשע"; "מדוע כתבה התורה 'ממחרת השבת' כאשר הכוונה למחרת הפסח";<sup>30</sup> "מדוע הכל הפוך כל כך".<sup>31</sup> שאלה זו גם התרחבה למיקום פרשיות בתורה, כמו "מדוע התורה מחלקת סוגיא אחת (כגון עבד עברי) לשלושה מקומות שונים מרוחקים זה מזה? ... מדוע קצת פה וקצת שם".<sup>32</sup> כשם ששאלה זו נשאלת בתחום ההלכתי, היא

27 לסקירה מוללת יותר ראה: מ' קרביץ (מהדיר ועורך), "אמר הגאון", כתבי רבינו עובדיה ספורנו המבוארים, בית שמש תשע"ז. מחקר השוואתי בין "אמר הגאון" לפרשנות הספורנו "מפיו", כלומר מפרשנותו לתורה ולא מפיו של תלמידו, מצוי בביאוריו של קרביץ בהערות השוליים לספר זה. קרביץ גם מנסה להתחקות אחר מקורותיו של הספורנו, כמו בעל "עקידת יצחק" (ר' יצחק עראמה) ועוד. שמת' לב להשפעה נוספת שקרביץ לא עסק בה: "ספר העקרים" לר' יוסף אלבו, ברם העמקה בכך מצריכה דיון בפני עצמו.

28 המושגים "פשט" ו"פשוטו של מקרא" מוגדרים אצל הרב קופרמן כך: "...פשוטו של מקרא מתייחס לא רק אל המילה, אלא גם אל העניין כולו אשר מופיעה בו המילה (ובלעז [לשון נופל על לשון]: לא רק אל הטקסט אלא גם הקונטקסט), כלומר המילה הנידונה בתוך המסגרת בה מופיעה". ראה פשוטו של מקרא, כרך ב, עמ' 57-58; 167; 174. אומנם בכרך א, עמ' 11 הע' 36, כתב באופן שונה במקצת, ברם ברוב המקומות שבהם דן בכך עמד על ההבדל בין טקסט (פשט) לבין קונטקסט (פשוטו של מקרא), ראה שם. להרחבה בהסבר המונחים "פשט" מול "פשוטו של מקרא" ראה מ' ארנד, "לביור המושג פשוטו של מקרא", בתוך פרשנות המקרא והוראתו (לעיל, הערה 7), עמ' 16.

29 לשונו של הרב, בשער המבוא לספרו פשוטו של מקרא.

30 פשוטו של מקרא, שאלת הכיצד והמדוע, עמ' 6.

31 שם, עמ' 3.

32 פשוטו של מקרא, עמ' 4. הכוונה לפרשת משפטים בספר שמות, לפרשת בהר בספר ויקרא ולפרשת ראה בספר דברים.

נשאלת גם בחלק ההליכות<sup>33</sup> שבתורה, כמו "מדוע כתבה התורה שתרח אבי אברהם מת בזמן שהיה חי כשישים שנה?", ו"מדוע כתבה כי ראובן עבר על האיסור החמור ביותר באיסורי עריות ('וילך ראובן וישכב'), בזמן שלא פעל אלא לבלבל יצועי אביו".<sup>34</sup> הרב מסכם ואומר: "למעשה ולאמתו של דבר, אין כמעט פסוק אחד בכל החלק ההלכתי של התורה, בו מה שהכתוב הקב"ה למשה רבינו ('הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב', בבא בתרא טו, א) זהה עם מה שלימד אותו בעל פה באותו מעמד! שאלה זו חוזרת ונשנית באופנים שונים, כאשר הנקודה המרכזית אחת היא: מדוע תורה שבכתב לא כתבה את מה שהיא רצתה שנקיים?".<sup>35</sup>

במענה לשאלת ה"מדוע" טבע הרב מונח נוסף, אולי המרכזי בכתביו, והוא: התפקיד או הפונקציה של הפשט.<sup>36</sup> כלומר, גם "אחרי שדרשנו את הפסוק במישור הדרש, עוד לא גמרנו ללמוד את הפסוק. הפשט עוד קיים. תורה היא ולימוד הוא צריך!".<sup>37</sup> לכן הרב קופרמן מבקש מלומד התורה לשנות את "שאלת הלמדנות" שלו. השאלה שצריכה להישאל בלימוד פסוק בתורה היא לא מהו הפשט, אלא מהו התפקיד של הפשט.<sup>38</sup> וכך, בסקירה עיונית של פסוקים בתנ"ך ובליווי צמוד של פרשנות ראשונים ואחרונים, הרב דולה דוגמאות מן הכתוב, מקשה את שאלת ה"מדוע", כשהתשובה לשאלה זו מהווה את תפקיד הפשט. כדי להמחיש את דברינו נשתמש בדוגמה הקלסית של "עין תחת עין", שייכתן שהיא הגורם המזמן שהוביל את הרב קופרמן להרחיב את עיונו בפרשנות הספורנו. בספר שמות (כא, כג–כד) נאמר:

וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנִתְתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ.

עֵין תַּחַת עֵין שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רֶגֶל.

ההסבר הפשטני הוא עונש של הוצאת עין ממש,<sup>39</sup> ברם חז"ל, לאחר בירור דרשני, פירשו שעונשו

33 גם מונח זה טבע הרב, וכוונתו לפסוקים העוסקים בסיפורי התורה, כמו רובו של ספר בראשית. במונח "הליכות" הרב קופרמן מבקש להדגיש את הממד הערכי בחלק זה של התורה ולהימנע מלהשתמש במונח "סיפורי", שהרי לא לחינם נכתבו דווקא סיפורים אלה, עד כדי העצמתם באמרת חז"ל: "יפה שיחתן של עבדי אבות יותר מתורתן של בנים" (מדרש רבה, בראשית פרשה ס פסקה ח).

34 ראה הערה 9 והערה 19, שם.

35 פשוטו של מקרא, שאלת הכיצד והמדוע, עמ' 5.

36 ראה פשוטו של מקרא, מדור א, על אחד עשר פרקיו, עמ' 29–224. שם הרב מלקט דוגמאות רבות מן המקרא ושואל את שאלת ה"מדוע". את התשובה לשאלות אלה הוא תוחם בכותרת הממצה את תוכן הפסוקים שמשקפים את "תפקיד הפשט". לשון אחרת, הכותרת מספקת את התשובה לשאלת ה"מדוע". לדוגמה, "מדוע כתבה התורה (בראשית ט, כב) שהם ראה את ערות אביו, וירא חם את ערות אביו, בעוד חז"ל לימדונו כי סרסו או רבעו" (פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 6), והתשובה לשאלה זו היא: "הכתוב העלימה ברמז לכבוד נח". כלומר, תפקיד הפשט ללמד אותנו שהתורה חסה על כבודו של נח ולכן נאמר רק "וירא", היכול להתפרש כפעולת ראייה גרידא. פתרון זה כתב בעל ה"באר יצחק", הרב יצחק הורוביץ מיערסלוב, גליציה, המאה ה-19, וראה הערה 20 שם. שיטה זו, לשאול את שאלת המדוע שפתרונה משקף את תפקיד הפשט, הן בחלק ההלכתי והן בחלק ההליכות-סיפורי, תשמש מעין "בניין אב" לדוגמאות דומות במקרא. ראה המשך דיונו בפרק "יישום מתודות 'תפקיד הפשט' בפרשנות הספורנו".

37 פשוטו של מקרא, עמ' 11.

38 וכך מרחיב הרב: כשם שברור לנו שמדרש חז"ל את הכתוב "וקצותה את כפה" מלמד את דין ממון בבגשת, כך ברור לנו ש"וקצות את כפה" בפשט, כלומר הורדת היד ממש, אינו יכול ללמד דין מדיני הבגשת. אבל "הרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו", והרי הפשט עוד מלמד ומתפקד בלימוד התורה, ואם אינו מלמד הלכה, שהרי הלכה "ממש" סותרת בעליל הלכה "ממון", מהו חלקו בלימוד תורה?...". ראה פשוטו של מקרא, כרך א, מדור א, בשער המדור, לאחר עמ' 28.

39 הבנה זו היא נקודת המוצא שסוגיה ארוכה בתלמוד עמלה לבטלה (בבא קמא פג, ב): "עין תחת עין אמר רחמנא –



של המזיק את עין חברו הוא תשלום ממוני, כשפירוש זה נלמד על ידי גזרה שווה.<sup>40</sup> ומיד נזקקת לה שאלת ה"מדוע": "מדוע כמעט הטעתה אותנו תורה שבכתב בכתבה 'עין תחת עין', אשר משמעותה הפשוטה היא ממש";<sup>41</sup> "מדוע לא כתבה התורה 'דמי עינו ישלם', ובוזה היתה יוצאת הלכה ברורה ללא כל ערעור או הרהור?"<sup>42</sup> כנקודת מוצא לדיון בשאלה זו הרב מגייס את פירושו של רבינו עובדיה ספורנו<sup>43</sup> בנדון, ונביט אל דבריו:

עין תחת עין: כך הנה ראוי כפי הדין הגמור, שהיא מדה פגגד מדה, ובאה הקבלה שישלם ממון, מפני חסרון השערותנו, פן נספיל ונסיף על המדה לאשמה בה.

ומבאר הרב קופרמן את דברי הספורנו:

מפורש יוצא מדברי הספורנו שמעיקר הדין היינו צריכים לבצע "עין תחת עין" כשם שמבצעים "נפש תחת נפש", אין הפרש ביניהם. הסיבה שאין עושים זאת נעוצה בסכנה הנובעת מאי היכולת לעשות ממש "מידה כנגד מידה". ואם ישאל השואל מדוע אם כן כתבה התורה מה שבלאו הכי אי אפשר לעשות? ישיב הספורנו שזה בא ללמד, שלא דין חובל בחבירו כדין מזיק לרכושו. כאשר המזיק לרכוש שילם את הנזק, בזה תם הענין, אבל כאשר החובל בחבירו משלם נזק צער ריפוי שבת ובושת (בבא קמא פג, ב), עליו לדעת שבזה לא תם הענין, עוד "החשבון" פתוח, רק שבית דין של מטה אינו יכול, אינו רשאי ואינו מורשה לעשות יותר. אנו מאמינים שיש דין (בבית דין של מטה) ויש דיין (בבית דין של מעלה). לכן החובל הזה לא יוכל לגשת אל הדין בראש השנה וביום הכיפורים עד שירצה את חבירו על אותה חבלה שעשה לו ושבית דין של מטה לא הספיק לגבות ממנו בדין של "מידה כנגד מידה" עקב "חסרון השערותנו".<sup>44</sup>

הלגיטימציה לשאלת ה"מדוע", מדוע ריבוננו של עולם הכתיב למשה רבנו "עין" והתכוון לדמי החבלה, נובעת מדברי חז"ל עצמם. הלוא חז"ל היו אלה שלימודנו ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו!" לשון אחרת, הגם שיבואו חז"ל וידרשו את אשר ידרשו על פי כלים שנמסרו בידיהם ואנו מקבלים את דבריהם בהכנעה מלאה, עדיין אנו שואלים: אם כן לשם מה נכתב ה"פשוטו"?<sup>45</sup>

אימא עין ממש?"

40 אצלנו נאמר: "עין תחת עין", ובדברים כב, כט נאמר: "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה המישיים כסף... תחת אשר עינה..." ומכאן הגמרא מסיקה על ידי לימוד גזרה שווה שכפי שבאונס צריך לשלם מה שהזיק – כך גם בחובל שהזיק את חברו חייב בתשלום ממוני ולא בחבלה גופנית ממש. ראה בבא קמא פד, א.

41 פשוטו של מקרא, עמ' 6.

42 לשונו של הרב קופרמן בספרו מבוא ללימוד תורה, ירושלים תשס"ח, מאמר שלישי: על מקום פשוטו של מקרא, עמ' 135.

43 יש לתת את הדעת, מדוע דווקא פירוש הספורנו מהווה את "נקודת המוצא" (כלשונו של הרב), והרי כבר הקדימו הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק א, ג, ולשונו: "זה שנאמר בתורה 'כאשר יתן מום באדם כן יתן בו', אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, ולפיכך משלם נזקו..."<sup>70</sup> "ייתכן שהרב קופרמן, במבנה פרק זה שבו ביקש לתקף את פשוטו של מקרא, הלך מה"קל" אל ה"כבד", כלומר מהסבר מוסרי של ספורנו, עבור להסבר פרשני של אבן עזרא, וכלה בפירוש ההלכתי של הרמב"ם, שהוא לדברי הרב המשמעותי ביותר. להרחבה ראה פשוטו של מקרא, עמ' 71.

44 פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 70.

45 כך הסביר הרב את משמעותו של מאמר חז"ל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ובלשונו: "גם אחרי שדרשנו את הפסוק במישור הדרש עוד לא גמרנו ללמוד את הפסוק, הפשט עוד קיים ותורה היא ולימוד הוא צריך!" (פשוטו של מקרא,

כאן מגיע חידושו של הרב קופרמן, בניסיונו לתת מענה לאותו פער שהזכרנו, והוא: **התפקיד של הפשט**.<sup>46</sup> כלומר, הכתוב נכתב כמו שנכתב כדי ללמד אותנו תפקיד ששייך לנושא הפסוק שבו אנו דנים. ובנדוננו, תפקיד שניכר בכותרת שנתן לנושא זה, והוא: "פשוטו של מקרא מלמד את הראוי דאורייתא, המתפקד כפשוטו במישור ההלכתי". לשון אחרת, "פשוטו של מקרא" מלמד מה היה ראוי לעשות לאותו אדם המזיק עין חברו. היה ראוי שאכן יוציאו את עינו! הסתפקות בדרש, המשקף את הפיזיו הממוני, היה מונע מאיתנו את הידיעה על ה"ראוי" שלימדנו "פשוטו של מקרא". יש לדעת: "ראוי" זה אינו משקף רק מומד מוסרי, כהסברו של הספורנו לעיל, אלא הוא בעל משמעות הלכתית, כמבואר בהרחבה בדבריו של הרב קופרמן.<sup>47</sup>

### יישום מתודת "תפקיד הפשט" בפרשנות הספורנו

עד כאן הדיון בפשוטו של מקרא לעומת מדרשו, כעת נעבור לביאור על הספורנו, וכפי שנראה, חותמם של ה"כלים" שיצר הרב קופרמן ב"פשוטו של מקרא" ילוו אותנו לאורך המשך דיוננו, כפי שליוו את הרב קופרמן בכתבית הערותיו לפירושו של הספורנו.

על רקע שאלות ה"כיצד" וה"מדוע" ניתן לומר שהספורנו שואל באופן סמוי: מה ביקש הקב"ה ללמדנו בחלק הראשוני של התורה שעיקרו סיפורים?<sup>48</sup> מדוע ממוקמות מצוות בתורה שלא במקומן הטבעי? לדוגמה, מדוע מופיעה מצוות הפרשת חלה דווקא בספר במדבר? מצווה זו היא חלק מכ"ד מתנות הכהונה; וכי לא יאה לה להופיע בתורת כהנים, בספר ויקרא? ומדוע בסמיכות דווקא לחטא המרגלים?<sup>49</sup> ואם הזכרנו סמיכות מצוות לחטא המרגלים, מן הראוי לציין את מצות הנסכים לקורבן יחיד (הסמוכה עוד יותר לפרשת המרגלים ממצוות חלה); מה פשר מקומה בצמידות זו? התמיהה במצוות הנסכים מורכבת יותר, משום שנשאל: מדוע בחר הקב"ה להכתוב למשה את מצוות הנסכים לקורבן ציבור בספר שמות, וגם שם מיד לאחר חטא העגל?<sup>50</sup>

פרקי מבוא, עמ' 10, 12). הרב יהודה לייב מינצברג, ראש ישיבת "המתמידים" בירושלים, נשא ונתן עם הרב בנושא זה, כשהרב מינצברג טוען שמאמר הז"ל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" אינו שייך כלל למחלקת הפשט, אלא הינו אחד מכללי המדרש! להרחבה בנישה מעניינת זו ראה ל' מינצברג, בן מלך, בראשית, ביתר עלית תשע"ו, עמ' קמא-קמט. 46 קולמוסים רבים נשברו בניסיון לגשר בין הפשט לדרש. בנושא זה ראה לדוגמה הסברו של הרב עדין שטיינר (לימים "אבן ישראל") במאמרו "פשוטו של מקרא", דעות כ (תשכ"ב). כמו כן ראה ד' הנשקה, "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", המעיין יז, ג (תשל"ז), עמ' 7-19; יז, ד (תשל"ז), עמ' 52-69.

47 הרב קופרמן מרחיב ומתעמק במשמעות של "עין תחת עין" בפסקיו של הרמב"ם במטרה להעצים את פשט הכתוב עד כדי נתינת תוקף הלכתי דאורייתא, בנוסף לתפקיד הפשט כמבטא מוגמה מוסרית. חתימת דבריו של הרב ב"תפקיד הראוי" היא: "פשוטו של מקרא (ממש) מתפקד לא רק במישור האידיאי ("היה ראוי") ולא רק במישור בית הדין של מעלה ("עד שירצה את חברו") אלא גם במישור ההלכתי בבית דין של מטה, עד לסוגיית מודה בקנס פטור (בבא קמא יד, ב) ועד בכלל". ואומנם אין מקרא יוצא מידי פשוטו. להרחבה ראה פשוטו של מקרא, עמ' 70-75.

48 שאלתו הירועה של רבי יצחק בפתיחת פירושו של רש"י. ברם תשובת הספורנו שונה. ראה מאמר "כוונות התורה" לר' עובדיה ספורנו, ירושלים תשנ"ד, פרק ב, וראה דיונו בפרק "חדש ימינו כקדם".

49 ספורנו, במדבר טו, כ: "חלה תרימו תרומה. אחר חטא המרגלים הצריך גם החלה, למען יהיו ראויים שתחול ברכה בבתיכם, כאמרו וראשית עריסתיכם תתנו לכהן להניח ברכה אל ביתך וכן אליהו עשי לי משם עגה קמנה בראשונה והוצאת לי (ולך ולבנך תעשי באחרונה) כי כה אמר ה' כד הקמח לא תכלה".

50 דין מנחת נסכים כתוב בסוף ספר שמות בפרשת תצוה (כט, לח-מא): "את הקֶבֶשׁ הָאֶהָד תַעֲשֶׂה בְּקֶרֶב נְאֻת הַקֶּבֶשׁ הַשְּׂנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֲרֵבִים: (מו) וְעֶשְׂרֵן סֹלֶת לְלוֹל בְּשֶׁמֶן קָתִית רַבֵּעַ הֵהוּן וְגַם־ן רַבִּיעֵת הֵהוּן יִין לְקֶבֶשׁ הָאֶהָד: (מא) וְאֵת הַקֶּבֶשׁ

מדוע לא להצמיד נסכים לנסכים?<sup>51</sup> מה ביקש הקב"ה ללמדנו בזמן שהורה לנו בספר שמות ששכינתו תשרה "בכל המקום...", וכשהגענו לספר דברים צמצם הקב"ה את מקום שכינתו "כי אם אל המקום..."<sup>52</sup>? בהנחה שאנו משקפים נכונה את עקרונות פרשנותו של הספורנו, נשאל: מדוע בחרה התורה לסיים את ספר ויקרא ב"אלה המצות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני", האם הייתה אפשרות שהתורה תיחתם בשלושה חומשים בלבד?<sup>53</sup> הספורנו תר אחר העקיבות של טקסט המקרא,<sup>54</sup> והוא שואל: האם אפשר להעמיד מעין נוסחה שתשקף את המבנה והתכלית של התורה בכללותה? האם ישנו עקרון-על ה"מכתוב" את התורה מ"בראשית" ועד "לעיני כל ישראל"?

התשובות לשאלות הגלויות והסמויות של הספורנו יצרו תבנית, שהיא למעשה שיטת פרשנותו של ר' עובדיה ספורנו לתורה.

הספורנו, על פי פירושו של הרב קופרמן, מלמד כך: אין מקריות לסדר הכתובים; הספורנו מבקש ללמדנו מהו המבט המערכתי ההיקפי של כל התורה, מהו המסלול שעליו צועדים אדם הראשון מבראשית עד משה רבנו "איש הא-לוהים" בחתימת ספר דברים, עיקרון שהרב קופרמן יישם גם לנביאים ולכתובים, ולפי הספורנו הוא יתמיד עימנו עד ימות המשיח.

### "קלקול, ייאוש, תיקון"

נראה שהספורנו ביטא את שיטתו המתודית בלימוד התורה כבר בהקדמתו לתורה, שם כתב כך:

בהגיד חסד עֲלֵיוֹן אֲשֶׁר נָתַן תְּשׁוּעָה אַחַר יְאוּשׁ מְחֹלָט.<sup>55</sup>

מהו "החסד העליון", ולמה מתכוון הספורנו באומרו "יאוש מחלט" שבעקבותיו הופיעה ה"תשועה"?

מעיון בדברי הספורנו נראה לומר כך: הקב"ה ברא עולם, זהו מרחב הפעולה של האדם שנברא

51 השני תעשה בין הערבים כמנחת הבקר וכנסקה תעשה לה לריח ניחח אשה לה". מן הראוי להזכיר שהספורנו סובר שמעשה העגל קודם לציווי מלאכת המשכן. לדעת הספורנו מיד אחרי חטא העגל התורה מציינת לראשונה את דין מנחת נסכים, ולידו מיד את התוצאה של "ריח ניחוח". להרחבה ראה פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 86 הע' 61.

52 ספורנו, במדבר טו, ג-ד: "לעשות ריח ניחוח והקריב המקריב. הנה עד העגל היה הקרבן ריח ניחוח בזולת מנחה ונסכים, כענין בהבל ונח ובאברהם, וכענין וישלח את נערי בני ישראל, ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים לא זולת זה. ובחטאם בעגל הצריך מנחה ונסכים לעולת התמיד שהיא קרבן צבור. ומאו שחטאו במרגלים הצריך מנחה ונסכים להכשיר גם קרבן יחיד".

53 ספורנו, שמות כה, ט: "וכן תעשו. אתם כדי שאשכון בתוכם, לדבר עמך ולקבל תפלת ועבודת ישראל, לא כמו שהיה הענין קודם העגל כאמרו בכל המקום כו' אבא אליך". ראה גם ספורנו, ויקרא יא, ב.

54 כך מבקש הרב לחדש בהבנתו את שיטת פרשנותו של הספורנו. ואומנם בסיס להבנה זו מצוי כבר בחז"ל, באומרם: "אלמלא (לא) חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד שערכה של ארץ ישראל הוא" (נדרים כב, ב). לדעתו של הרב, שני החומשים במדבר ודברים לכאורה מיותרים, משום שאילו לא חטאו במרגלים היו נכנסים מיד ארצה. ולשאלה הנובעת מקביעה זו, אם כך איך היינו זוכים בעוד 252 מצוות (למניין ספר החינוך) המצויות בשני חומשים אלה? על כך ראה פשוטו של מקרא, כרך א, מ"חתומה" ל"מגילה", עמ' 90-92, והמשך דיונו בפרק "התיקון: מעבר מה"כוח" ה"חנות" אל המצווה בפועל".

54 ראה למשל ספורנו, שמות לד, יח.

55 הקדמה לתורה, ד"ה ונחנו מה נצטרך.

בצלמו של הא-ל, ועולם זה עומד לשירותו במידה מרבית. הוא רשאי לטייל בגן עדן, והוא נמצא במגע בלתי אמצעי עם ה'.<sup>56</sup> ה' גם מאפשר לאדם להיות נצחי, על ידי בריאת האדם ב"צלם אלוקים", "למען ישתדל המעיין בבחירתו להדמות לבורא כפי האפשר ולדבקה בו".<sup>57</sup> האקלים הוא אביב תמידי, ללא צורך להתמודד עם מזג אוויר קיצוניים בחורף ובקיץ. גם עולם הצומח, במצבו המיטיבי, עומד לשירותו של האדם.<sup>58</sup> "צלם אלוקים" שהזכרנו מתפרש אצל הספורנו גם כיכולת "הבחירה החופשית".<sup>59</sup> בחירה זו יכולה לקרב את האדם אל הא-ל ברמת דבקות גבוהה מאוד, "כדמותו" (אומנם לא "בדמותו" ממש),<sup>60</sup> דא עקא שהבחירה גם מנתבת את האדם לחיפוש עצמאות, המביאה אותו בשיאה של בחירה זו לסטות מדרך הא-לוהים. זהו מחירה של האינדבידואציה. בנקודה זו מתרחש הייאוש המוחלט, כלומר אדם בחטאו קלקל, והקלקול מביא לנתק בינו לבין הבורא. ברם כאן מתגלה "החסד העליון", חסד שמאפשר הזדמנות נוספת לחוטא להמשיך בזרימת חייו. לשון אחרת, הבריה התיכון במשוואת העולם הוא: קלקול שאמור לגרור אחריו ייאוש מוחלט, אלא שחסדו העליון של הא-ל מאפשר סיכוי נוסף להמשיך מהלך החיים. ברם זאת עלינו לדעת, העולם ככלל, והאדם בפרט, שחטאו, הפסידו את מעלתם בטרם החטא. האדם המקלקל בחטאו יוצר שינויים בעולם. השינוי משפיע הן על טבעו של העולם והן על העולם הרוחני המתבטא במערכת המצוות: מאדם הראשון, עבור דרך בני נח<sup>61</sup> והמשך בתרי"ג המצוות לעם ישראל. זוהי מערכת מצוות המתפתחת ומתגלה אט אט על פי תפקודו הרוחני ומצבו של בן אנוש.

56 בראשית ג, ח: "מתהלך בגן: אנה ואנה כפי התכלית המכוון", וראה הערה 38 בפירושו של הרב שם.

57 "כוונת התורה", ב, ד"ה וזוה החלק.

58 ספורנו, בראשית ח, כב: "עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו. לא ישבותו מלהתמיד על אותו האופן בלתי טבעי שהגבלתי להם אחר המבול. וזה שילך השמש על גלגל נוטה מקו מישור היום ובחירתו תהיה סבת השתנות כל אלה הזמנים כי קודם המבול היה מהלך השמש תמיד בקו מישור היום ובוה היה אז תמיד עת האביב ובו היה תקון כללי ליסודות ולצמחים ולבעלי חיים ולאורך ימיהם".

59 ראה למשל פירושו לבראשית ה, א: "כדמות א-להים עשה אותו בעל בחירה", וכעין זה בבראשית א, כו, על "בצלמנו כדמותנו", וכן ויקרא ג, מו: "כי אמנם המין האנושי הוא התכלית המכוון במציאות בפרט במציאות הנפסדים, כי הוא לבדו מוכן מכולם להיות לבורא במושכלות ובמעשיות, כאשר העיד הוא יתברך באמרו בצלמנו כדמותנו ויצדק זה בכל אחד מאישי האדם בשכלו האישי הנקרא צלם אלהים ובכחו הבחירי הנקרא דמות אלהים כי האדם לבדו בנבראים הוא בעל בחירה". בנושא זה ראה גם שוורץ, "הפרשנות הפילוסופית לתורה של רבי עובדיה ספורנו" (לעיל, הערה 15), עמ' 256. מבין "האחרונים" שראו את הבחירה החופשית כצלם אלוקים יש לציין את רבי מאיר שמחה מדווינסק בספרו "משך חכמה", למשל, "הצלם האלוקי היא הבחירה החופשית בלי טבע מכריח, רק מרצון ושכל חופשי. והנה ידיעתו יתברך אינה מכרעת הבחירה... רק זאת אנו יודעים, שהבחירה החופשית הוא מצמצום האלוהות, שהשם יתברך מניח מקום לברואי לעשות כפי מה שייבחרו, ושלא ממפעליהם הגויה וההחלטה בפרטיות. ולכן אמר 'עשה אדם בצלמנו', פירושו שהתורה מדברת בלשון בני אדם, שאמר נניח מקום לבחירת האדם שלא יהא מוכרח במפעליו ומחויב במחשבותיו, ויהיה בחירי חופשי לעשות טוב או רע כאשר יחפוץ נפשו, ויוכל לעשות דברים נגד מזגו טבעו ונגד הישר בעיני ה' " (משך חכמה, בראשית א, כו, וכן ויקרא יט, יח: "וזה צלם האלקים הבחירה ורצון הבלתי מוכרח"). ר' מאיר שמחה דן בהרחבה רבה בנושא הידיעה והבחירה בספרו אור שמה על הרמב"ם, הלכות תשובה פרק ה, בקונטרס "הכל צפוי והרשות נתונה", עמ' 25-29. להרחבה ראה י' שטיינר, הדיאלקטיקה של בחירה והכרח בהגותו של הרב יצחק הוטנר, עבודת מ.א., המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ב, עמ' 115.

60 וביאר הרב קופרמן: כביאור רבינו לעיל א, כו, ד"ה כדמותנו. שם נאמר "כדמותנו", כלומר בערך ובדומה, אבל לא נאמר בדיוק. ספורנו, בראשית ה, א, הערה 5.

61 ראה פשוטו של מקרא, מ"חתומה" ל"מגילה", עמ' 93-94.

נרחיב מעט: אם הספורנו אמר "בהגיד חסד עליון אשר נתן תשועה אחר יאוש מוחלט", נוכל לסכם שהתבנית הכללית היא: קלקול, יאוש, תיקון.<sup>62</sup> האדם מקלקל בחטאו, מצב זה גורר אחריו יאוש, מצב שבו האדם מפסיד את דרגתו שבה עמד טרם קלקל. או אז מגיע התיקון, והוא מגיע דווקא מכיוונו של הא-ל ולא מכיוונו של האדם. כשהספורנו אומר "תשועה" הוא מתכוון לתגובה המכוונת של הבורא, כשהתיקון נובע מצידו של הא-ל ומתאפיין בשינויים ההולמים את דרגתו של העולם ככלל, ושל האדם בפרט, בהתאם למצבו החדש. הימצאות בגן עדן במצב של מרידה בא-ל תגבה מחיר יקר, ולכן עדיף לגרשו ולהעניק לו תנאים הולמים מחוץ לגן.<sup>63</sup>

בעיון רחב יותר בפרשנותו של הספורנו, על פי הבנתו והערותיו הנלוות של הרב קופרמן, הן בהקדמתו לספר בראשית והן במאמרו "כוונות התורה", אפשר לצייר שיטה זו כגרף הכולל שני צירים. הציר האנכי יציין את הדרגה הרוחנית, ואילו הציר האופקי יתאר את ההיסטוריה העולמית מאדם הראשון טרם חטאו עד ימות המשיח לעתיד לבוא. העקומה שתתקבל מצירוף הנקודות בשילוב שני הצירים תשקף את התמורות השונות שחלו בעולם ובאדם, בהתאם להתנהגותה של האנושות.

בציר התחתון של התרשים (כשאנו צועדים משמאל לימין) נציין משמאל את תקופת אדם הראשון לפני החטא, ואילו בציר האנכי נעפיל מעלה עד לפסגתו, שם נסמן נקודה המסמלת את דרגתו הרוחנית של אדם הראשון לפני החטא, שהיא הדרגה המקסימלית שאליה יכול היה להגיע בן אנוש. לאחר חטאו חלה נפילה, והעקומה מתחילה לרדת מטה. הירידה נמשכת והולכת לאורך 1650 שנה (בציר האופקי), שם תיעצר בקרקעית כשזו נקודת השפל הנמוכה ביותר, והיא מציינת את דור המבול. מנקודה זו תתחיל שוב עלייה עם תקופת נח ובניו, ותיעצר בדור הפלגה. נסיקה משמעותית כלפי מעלה תתחיל בשנת 1948 לבריאה, שבה נולד אברהם אבינו "החסיד",<sup>64</sup> כפי שמכנהו הספורנו. נעצור את תנועת הגרף ונחזור לעיין במשמעותה של "פרבולה" זו.

אדם הראשון לפני החטא חי בגן עדן כשמוזנותיו היו זמינים עבורו ללא שום מאמץ, ואיכות העיכול המושלמת יצרה אצלו את היכולת לקבל את השפע השכלי במיטבו.<sup>65</sup> איכות הפירות שמרה את הגוף החומרי כך שיוכל לטפח את הנשמה האלוקית. "במצב אידאלי זה של גן עדן עלי אדמות, יכלו אדם וחיה לעבוד את ה', בצורה כזאת שאז היו כל פעולותיהם וכל אבריהם לעשות רצון קונם בלבד. לא להשיג תענוגות נפסדות כלל. באופן שהיתה פעולת המשגל אצלם כפעולות האכילה והשתיה המספקת. ובכן היה ענין אברי המשגל אצלם כמו ענין הפה והפנים

62 ראה הקדמתו לספר בראשית, עמ' קי. כמו כן ראה פירושו לפרשת נח, ח, כב. גם בהקדמתו לשמות בחר להזכיר זאת (עמ' תצח) וכך גם בשאר שלושת החומשים, ללמדנו שההקדמה שתפקידה בין השאר לתת לנו את המבט הרחובי לנאמר בהמשך מצדיקה את קביעתנו לנוסחה זו של "קלקול יאוש תיקון".

63 "כוונות התורה", ה, ד"ה ולמנו דעת צדקות ה', וכמו כן ראה בראשית ג, כג.

64 "ובכן ספר פי בסור תקנת תשובת המין האנושי בקללו, באשר כונו להשחית כל תקון א-להי פעמים שלושי, הפלה ה' חסיד לו מקל המין, ובחר באברהם וזרעו להשיג גם התקלית המקנן אצלו מני שים אדם עלי ארץ, באשר התבאר" (ספורנו, הקדמה לבראשית, ד"ה "וספר שלישי..."). מעניין שגם את הקב"ה הספורנו מכנה "חסיד", ראה "כוונות התורה", יב.

65 "ויצמח ה' א-להים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן..." (בראשית ב, ט); ספורנו: "ויצמח: מוזנותיו שלא בצער. נחמד למראה: קושמם ומרחיב להבינו לקבלת השפע השקלי", והרב קופרמן מבאר שהכוונה ב"שפע שקלי": הקשור בצלם אלוקים שעליו לקבל, נוסף על היותו "נפש חיה" עם "נשמת חיים".

והידיים אצלנו".<sup>66</sup> תקופה אוטופית זאת מסתיימת עם הטאם של אדם וחווה אשתו. אם לפני החטא "בו ביום שמשו, בו ביום הוציאו תולדות",<sup>67</sup> הרי שלאחר החטא ה"בו ביום" התארך לתשעה חודשים המלווים בחבלי לידה קשים.<sup>68</sup> גם האדם לאחר חטאו יצטרך להתאמץ רבות כדי להשיג את פרנסתו, בזיעת אפו יאכל לחמו, ואידיאל הנצח יוחלף ב"אל עפר תשוב".<sup>69</sup> סיכום הנאמר עד כה, המשך הירידה הרוחנית והשפעתה על חיי העולם, מתואר אצל הספורנו כך:

וְלְהוֹדִיעַ אֵיךְ רָשָׁעֵי אֶרֶץ, סָבְבוּ וְנָגְמוּ בְּרַב רָשָׁעִים לְדוֹרוֹת רְעוֹת רְבוֹת וְצָרוֹת, כְּעִנְיָן בְּחַטָּא אָדָם הָרִאשׁוֹן שְׁנִקְנָסָה מִיָּתָהּ עַל יְדוֹ וְחַטָּא דוֹר הַמִּבּוּל, שְׁהִיָּה סִבָּה לְהִשְׁתַּנּוֹת הַזְּמַנִּים וְקִלְקוּל הַיְסוּדוֹת וְהַמְּזוּנוֹת וְקִצּוֹר הַיָּמִים וְחַטָּא דוֹר הַפְּלָגָה, שְׁסַבֵּב בְּלִבּוֹל הַלְשׁוֹנוֹת וְתוֹסֶפֶת בְּקִצּוֹר יָמֵי חַיֵּיהֶם. וְחַטָּא סְדוּם וּבְנוֹתָיָהּ שְׁהִיוּ אֲזוּ מִבְּחַר הַיָּשׁוּב, וְנִצְרְבוּ בָּהּ כָּל פְּנִים.<sup>70</sup> וְחַטָּא יִשְׂרָאֵל בְּעִגְלָה אַחַר שְׁהִשִּׁיבָם בְּמִתְּן תּוֹרָה לְמִדְּוָגַת אָדָם הָרִאשׁוֹן קִדְם חַטָּאוֹ...<sup>71</sup>

המבול חידש את הופעת ארבע עונות השנה, לעומת אביב תמידי שקדם ל"מי נח".<sup>72</sup> גם האוויר לקה, ובעקבות כך גם הצמחים ובעלי החיים. ברם גם במצב זה עמדו חיי אדם על אלף שנים, ולאחר שהותר לאדם בשר החי וחטאה האנושות במגדל בבל קוצרו החיים לארבע מאות שנה, ולבסוף נפלו לכדי מאתיים שנה.<sup>73</sup>

כיצד עוצרים את המשך הירידה? כיצד מנתבים את עוצמת ה"צלם" שבאדם ומתעלים אותו

66 פשוטו של מקרא, "לפני ואחרי במשנתו של ר"ע ספורנו", כרך א, עמ' 156–160. פרק זה משקף את דברי הספורנו בעיקר בשינויים הקוסמולוגיים שקרו בעולם, לפני ואחרי חטאי האנושות מאדם הראשון, עבור לדור המבול ולדור הפלגה וכן הלאה. דבריו של הרב קופרמן בפרק זה מצוינים כל העת בדבריו של הספורנו בפסוקים הנוגעים לתכנים המדוברים.

67 ספורנו, בראשית ג, טז.

68 להוציא את שרה אמנו: "בְּאֶמְרוֹ וַיְבָרַכְתִּי אֹתָהּ וְזָה הָיָה שְׁהִסִּיר מִפִּנְיָהּ קִלְלַת חַוָּה בְּעִבּוֹר וּבְגִלְיָהּ וּבְגִדּוּל, בְּאֶמְרוֹ הַרְבֵּה אֲרַבָּה עֲצָבוֹן וְהַרְבֵּה", ספורנו, בראשית כא, א.

69 שם יג, יט.

70 ביאור הרב קופרמן על אתר שם: "על פי יחזקאל כא, ג: ונצרכו בה כל פני". כוונת רבינו לבראשית יט, כד–כה: "וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש... ויהפוך את הערים האל ואת כל הככר... וצמח האדמה". וכן דברים כט, כב: "גפרית ומלח שריפה כל ארצה... כמהפכת סדום ועמורה". רבינו מפרש, אפוא, שלפני החורבן הייתה כל הכיכר משקה, כגן ה', באשר הפיכת סדום ועמורה פגעה ב"כל הככר וצמח השדה" ולא בשתי ערים אלה בלבד. מצב זה לא השתנה עד עצם היום הזה.

71 ספורנו, מאמר "כוונות התורה", סוף פרק ד, עמ' לד–לה.

72 אחד המקומות הייחודיים שבו ניכרת חקירתו של הספורנו את הטבע הוא נושא הקשת המוזכרת בתורה בעקבות המבול. בפירושו מזכיר לנו הספורנו שקיימות שתי קשתות האחת על גבי השנייה כאשר רצועה שחורה מפרידה ביניהן; סדר צבעי הקשת השנייה הפוך מסדר צבעי הקשת התחתונה. לדברי הספורנו דווקא על הקשת השנייה אומר הקב"ה שהיא אות הברית, ולא הקשת הראשונה! נראה את דבריו: "והיתה לאות ברית. בהיות הקשת כפולה, כי אמנם גלוא חכמי המקרא לתת טעם לסדר צבעי הקשת השנייה, אשר הוא על הפך סדר צבעי הקשת הראשונה הפורגלת, והיא תקיפה אות לצדיקי הדור שדורם חביב, באמנם 'כלום נראתה הקשת במיד' (כתובות עו, ב) ונתפללו ויזכירו וילמדו דעת את העם" (ספורנו עה"ת, בראשית ט, יג). ואכן העיר על כך ה"בן איש חי" (הלכות שנה ראשונה, פרשת עקב, יז), ובתחילת דבריו כתב בדרך ללא שם ומלכות, ברם לבסוף פוסק לא לשנות מהמנהג: "ומיהו הרוצה להתחסד לברך בלי שם ומלכות, ויהרהר שם ומלכות בלבד אין מזניחין אותו".

73 ספורנו, בראשית י, כה: "...אקרא שם בנו פלג להודיע סבת קיצור שני חיי האדם מפלג והלאה כי אמנם סבת זה היה חטא בני הפלגה וענשם שקלקל מוגם מהשתנות הפתאומי מאויר לאויר".

לכיוונים החיוביים שלהם נתכוון הא-ל? בשלב זה ישנה התערבות ישירה של הא-ל, וכך מסביר הספורנו:

ובכן ספר כי בסור תקנות תשובת המין האנושי בכללו באשר פונן להשחית כל תקון א-להי פעמים שלוש הפלה ה' חסיד לו מפל המן ובחר באברהם ורעו להשיג גם התכלית המקנן אצלו מני שים אדם עלי ארץ באשר התבאר. והחוט המושלש באברהם ונינו ונכדו אשר מלא כבודו את כל הארץ בקראם בשמו. מצא חן בעיניו לזרות להם ברית להיות להם לא-להים ולזרעם אחריהם לחיי עולם, ולתת מקום לזרעם באשר יהיו לגוי מספיק לקבוץ מדיניו ובו יהיו לאחדיים בגידו, לעבדו שכם אָחָד.<sup>74</sup>

גן העדן, על כל משמעויותיו, ניתן למיזוי מושלם באופן שווה לכלל האנושות. הקב"ה אפשר לכל באי עולם לנצל משאבים היכולים להביאם להתקרבות המרבית ל"צלם אלקים" שלהם. ברם האדם משחית גם את "התיקון הא-לוהי" שנוצר מקלקולים קודמים. בשלב זה הא-ל מיישם את "הייאוש המוחלט", את הניתוק מתיקון "המין האנושי בכללו", והקב"ה עובר ממה שאפשר לכנות "המקרו" אל "המיקרו", היינו, מכלל האנושות אל האדם הפרטי. הוא בוחר באברהם אבינו החסיד, ומצייד אותו בכלים כדי "להשיג את התכלית המכוון אצלו". מוכרחות הבחירה באברם עוד תוכיח עצמה כנכונה על ידי עשרה ניסיונות (ובמיוחד בעקידה) שבהם נתנסה אבי האומה.<sup>75</sup> שלושה דורות המשתקפים בשלושת האבות יבנו את האומה הישראלית,<sup>76</sup> עד אשר "יהיו לגוי מספיק לקבוץ מדיניו", וינחלו את ארץ ישראל. זו הארץ "המוכנת אל גרם הפעולות בפמשפלות ורצויה מפל הארצות, באמרו 'ארץ אשר ה' א-להיך דרש אתה' (דברים יא, יב), ולא הזק אורייה בגשם המבול באויר כל שאר הארצות, באמרו 'לא גשמה ביום זעם' (יחזקאל כב, כד), וכבר אמרו זכרונם לברכה 'אורייה של ארץ ישראל מקמים'." מעשיהם של האבות מהווים את הסימן לבנים ולבני הבנים, "ומרב שלמות שלשה אלה היו פעולותיהם המספרות בתורה מספיקות להורות להורות עקרי הקורות, עם איזה עזר למציאותם". וכך מבאר זאת הרב קופרמן:

דרגת האבות הייתה כה גבוהה ונוראה עד אשר הם אינם רק "מיציגים" את כלל ישראל אלא הם כלל ישראל במיניאטורה זעיר אנפין, כלומר, את אשר ארע לאבות ונרשם בנצח של תורה שבכתב (והוא יתברך היודע אלה פעולות נעשו בדרגת נצח ואלה לא) החל כבר להתבצע אצל האומה כולה, כי הגנים של האומה כולה מעוגנים אצל אבותינו.<sup>78</sup>

74 ספורנו, הקדמה לבראשית, "וסיפר בשלישית".

75 "...ובכן אמר המלאך לאברהם, 'כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה... ממני' (בראשית כב, יב) בבחירתך... וזה שידעו מלאכי השרת ויצדיקו דיני בתיתי לכם מעלה עליהם.. " (כוונות התורה", ד, עמ' לד). נשים לב שהדובר הוא אינו הקב"ה (כחשברו של רש"י שם), אלא המלאך אומר לאברהם: עמידתך בניסיון מעידה על כך שיראת השמים שלך גדולה משלי (המלאך), והספורנו מוזק את דבריו בציטוט מהגמרא בסנהדרין (צג, א): "גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת". להרחבה ראה גם ספורנו, וירא, יב.

76 האבות משקפים לפי הספורנו גם את ניצני תיקון החטא, שכן יש בהם מאפיינים כמו של אדם הראשון: "שהיה עניין התולדה אצל האבות כמו שהיה עניינו אצל אדם ואשתו קודם חטאם כי לא היתה כוונתם בו להנאת עצמם כלל, אבל היה להקים זרע בלבד". בנושא תיקון החטא ראה המשך דיונו.

77 ספורנו, נח יא, לא.

78 הקדמה לספר בראשית, עמ' קיד.

תופעת "הגנים" של האבות, כפי שציין הרב קופרמן, ניכרת בפרשנותו של הספורנו גם במזבחות שבנו האבות, המשקפים את המשכן בזמני השונים ואת שני בתי המקדש שחרבו כשהשלישי, המשויד ליעקב אבינו, השלם שבאבות, לא יימוט ויעמוד על מתכונתו לנצח.<sup>79</sup>

התוואי של "קלקול ייאוש תיקון" מתעצם בשהותם של ישראל בארץ מצרים, כשהקלקול מגיע לשיאו בדרגה הרוחנית של העם השקוע בתועבות המצרים. אם נחזור לגרף המבטא את היחס בין הדרגה הרוחנית למרוצת הזמן הרי ש"החסיד" אברהם, ולאחר מכן גם יצחק ויעקב, "החזירו עטרה ליושנה". הם העפילו לנקודת מרום הפסגה של אדם הראשון מרם חטאו.<sup>80</sup> ברם שהייתם של בניהם במצרים במשך מאתיים ועשר שנים היטתה את עקומת הגרף מטה, משום ש"הָעָוָה אֶת דְּרָכָם, כְּמוֹ שֶׁהָעֵד הַנְּבִיא בְּאָמְרוֹ וַיִּמְרוּ בִּי וְלֹא אָבֹו לְשִׁמְעֵ אֵלִי, אִישׁ אֶת שְׁקוּצֵי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ, וְאֶת גְּלוּלֵי מִצְרַיִם לֹא עָזְבוּ, וְאָמַר לְשִׁפְךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם לְכַלּוֹת אֶפִי בָהֶם בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם".<sup>81</sup> נצנוצי הגאולה משעבוד מצרים הופיעו, לדעתו של הספורנו, דווקא מקומץ יהודים שהתפללו לישועה, כמאמר הפסוק: "וישמע א-להים את נאקתם", ומבאר הספורנו: "ותפלת קצתם שהתפללו אז מצדיקי הדור, כאמרו ונצעק אל ה', וישמע קולנו..."<sup>82</sup> בשלב הזה מתגלה "החסד העליון" בשיא תוקפו, משום שמנקודת השפל הנמוכה ביותר<sup>83</sup> בדרגה הרוחנית, ממוצב של "נְאֻמַר לְשִׁפְךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם, לְכַלּוֹת אֶפִי בָהֶם בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם (יחזקאל כ, ה) הָיוּ לְעֹבְדֵי בְּפִנְךָ",<sup>84</sup> מגיע שוב התיקון: הקב"ה מאפשר לעם ישראל לחזור לרמה המרבית, היא דרגתו של אדם הראשון לפני החטא, מצב שבו חפץ הא-ל "...בִּיקְרָם דְּבַר אֱלֹהִים פְּנִים בְּפָנִים וּבְנֵה זָכוֹ אֶל עַדִי רוּחַנִי וְזוּלָתוֹ בְּהַר חוֹרֵב".<sup>85</sup> הר חורב הוא הר סיני, מעמד שבו התגלה הקב"ה "פנים בפנים" לבני ישראל, ולמשה מדרגה גבוהה עוד יותר, איתו דיבר הקב"ה "פנים אל פנים".<sup>86</sup> הספורנו מעצים מאוד את מעמד הר סיני, מעמד שבו קיבל עם ישראל את שליחותו ללמד את כל העולם את דבר ה'. שליחות שתחל היום ותגיע אל תכליתה לעתיד לבוא, בעת אחרית הימים. ואלו דברי של הספורנו:

79 שם, עמוד קטו, וראה שם הערה 113.

80 ספורנו, בראשית ל, טז, ד"ה אלי תבוא כי שכרתיך. וראה דברי הרב קופרמן בפשוטו של מקרא, כרך ב, עמ' 159.

81 ספורנו, לך לך, טז, יג-יד. בחירת פסוק זה מהנביא באה לומר שגלות מצרים היא תוצאה ישירה מעוונותיהם של עם ישראל ולא גזרת ה'. זו גישה שלא הכרנוה אצל פרשנים קודמים, ונדמה שהגזרה מאת ה' הייתה רק לגלות שמטרתה למנוע היטמעות בין הכנענים! כך אומר הספורנו, מובא ב"אמר הגאון", תחילת ספר שמות, ד"ה ואלה שמות: "אמר הגאון, להוציא מליבן של אומרים שהקב"ה כביכול גזר גלות מצרים חס ושלום, כי 'האל יעוות משפט ואם שדי יעוות צדק' (איוב ח, ג) אמר כי הם הסיבה לזה ומהם יצא הדבר, כי הקב"ה יחפוץ לתקן מעוותם של ישראל".

82 ספורנו, שמות ב, כד, וכן בהקדמה לספר שמות: "...עד אשר שבו קצתם והתפללו ומלאך פניו הושיעם". לשון אחרת: מה שמבקש הספורנו ללמדנו הוא שחזן מהבטחתו של הא-ל לקיום ברית בין הבתרים לגאולת בניו של אברהם הייתה נחוצה תפילה מצידם, הגם שכאה רק מקצתם.

83 ראה גם ספורנו, בראשית, ויצא, כה, כד: "והיה זרעך כעפר הארץ ופרצת. אחר שיהיה זרעך כעפר הארץ ענין ותשיתי כארץ גיזן וכחזן לעוברים. וזה שיהיו בתכלית השפלות אז תפרוץ בארץ אשר אותה שוכב עליה בכל צד ימה וקדמה וצפונה ונגבה כי אמנם תשועת האל העתידה תהיה אחר רב שפלות ישראל".

84 ספורנו, הקדמה לספר שמות.

85 שם.

86 הרב מבחין בהסברו של הספורנו בשלוש דרגות נבואה: נבואה ללא יכולת שליטה בחושים גשמיים (נבואת שאר הנביאים), נבואה תוך כדי שימוש מלא בחושים (נבואת עם ישראל בהר סיני) ונבואה בהרגשה חושית מלאה ברם בבחיורית קבלת הנבואה, שזו דרגת משה – פנים אל פנים. להרחבה ראה ספורנו, יתרו, יט, ט, הערה 35.



ואתם תהיו לי ממלכת כהנים; וּבְזֶה תִּהְיוּ סִגְלָה מְקֻלָּם, כִּי תִהְיוּ לְהִבִּין וּלְהוֹרוֹת לְכָל הַמִּין הַהֶאֱנוּשׁ, לְקַרְא כָּלֶם בְּשֵׁם ה' וּלְעִבְדוֹ שְׂכֵם אָחֵד, כְּמוֹ שִׁיְהִיָּה עֲנִין יִשְׂרָאֵל לְעֵתִיד לְבוֹא, כְּאָמְרוּ "וְאַתֶּם כִּהְנִי ה' תִּקְרְאוּ" (ישעיה סא, ו), וְכְאָמְרוּ "כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה" (שם ב, ג). וגוי קדוש: בְּלִתִּי נִפְסָדִים, אֲבָל תִּהְיוּ קְיָמִים לְעַד בְּאִישׁ כְּמוֹ שִׁיְהִיָּה הַעֲנִין לְעֵתִיד לְבוֹא, כְּאָמְרוּ "וְהָיָה הַנְּשֹׂאֵר בְּצִיּוֹן וְהַנּוֹתָר בִּירוּשָׁלַיִם קְדוֹשׁ יֵאָמֵר לוֹ" (שם ד, ג), וְאַמְרוּ זְכָרוֹנָם לְבִרְכָה "מִה קְדוֹשׁ לְעוֹלָם קִיָּם אִף הֵם לְעוֹלָם קְיָמִים" (סנהדרין צב, א). וְזֶה כִּי אֲמַנְסֵם הִיְתָה כְּנֶגֶת הָאֵל-לִי תִּכְבַּד כְּמִתֵּן תוֹרָה לְתַת לָהֶם אֲזַי כָּל הַטוֹב הַעֲתִיד, לוֹלִי הַשְּׁחִיתוּ דְרָכְכֶם בְּעֵגֶל, כְּאָמְרוּ אֲזַי "וַיִּתְנַצְּלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת עַדְיָם מִהָרַחֵב חֲרָב" (שמות לג, ו).<sup>87</sup>

הגרף ממוקם עתה בנקודת שיא, כשבהבטה לאחור, שמאלה על ציר הזמן, הוא כבר היה שם בחיי האבות ובתקופת אדם הראשון לפני החטא. שני אירועים מכוננים שליליים גרמו לירידה חדה בגרף, ושניהם במשך "שנה אחת":<sup>88</sup> חטא העגל וחטא המרגלים. הרב קופרמן, בשיעוריו שדנו בפירושו הספורנו על חומש דברים (בשנת תשנ"ט),<sup>89</sup> מציין שחומרת מעידתו של אדם הראשון באכילת עץ הדעת, במצבו המרומם לפני חטאו, מקבילה לחומרת חטא העגל לאחר מעמד הר סיני.<sup>90</sup> ברם הוא מוסיף ומעיר, בעקבות דבריו של הספורנו, ששני חטאים אלו מהווים חטיבה אחת. חטא העגל הוא חטא באמונה, ואילו חטא המרגלים הוא בתחום הביטחון. תגובת הקב"ה לחטא העגל היא: "...וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם" (שמות לב, לד), כלומר העונש לחטא העגל יתבצע רק אם תישנה העבירה, והיא אכן נשנתה בחטא המרגלים. ברם, יש לשאול מניין לספורנו לאחד ולתלות שני חטאים אלו זה בזה, הרי חטא העגל וחטא המרגלים הם שני נושאים שונים! כתשובה לכך עורך הרב קופרמן חלוקה דיכוטומית בין שני חטאים אלה, כשחטא המרגלים הוא יישום חטא העגל, ובלשונו של הרב: "חטא המרגלים הוא האפליקציה לחטא העגל". הישנות החטא סתמה את הגולל על תיקון שבו נוכל לחזור ולשמר את נקודת העל שזכינו ואחזנו בה במעמד הר סיני.<sup>91</sup> לאחר מימוש האפליקציה (בלשונו של הרב) יאמר הספורנו: "וְלֹא אוֹסִיף עוֹד עֵבֶר לוֹ, כְּעֲנִין וְאִם רָעָה תִּמְצָא בוֹ, וְנִמְת'... כִּי מֵאַחַר שִׁשְׁנֵינוּ בְּאוֹלָתָם הֵם מְחֻזְקִים לְהוֹסִיף לְאַשְׁמָה בָּהּ, כְּאָמְרָם זְכָרוֹנָם לְבִרְכָה: פִּינֵן שִׁעֵבֶר אֲדָם עֲבָרָה וְשָׁנָה בָּהּ הִתְרָה לוֹ, כְּלוֹמֵר: נַעֲשִׂית לוֹ כְּהִתָּר (יומא פו, ב)".<sup>92</sup>

### התיקון: מעבר מה"כוח" ה"חתום" אל המצווה בפועל

עיקר חדשנותו של הספורנו הוא דווקא ב"תיקון". כי זאת עלינו לדעת: אליבא דהרב קופרמן בהבנת הספורנו, התנהגותו של עם ישראל במשך ארבעים שנות מדבר היא שהכתיבה את

87 ספורנו, שמות יט, ו.

88 מ"ז בתמוז בשנה הראשונה לצאתם ממצרים שבו חטאו בעגל ונשתברו הלוחות, עד לתשעה באב בשנה השנית לחטא המרגלים. כל זאת במשך פחות משלושה עשר חודשים.

89 מסיכומיה של גב' הלה טליה דבורי לקורם של הרב על פרשנות הספורנו לספר דברים בשנת תשנ"ט (לעיל, הערה 25).

90 הקבלה זו מצוינת על ידי פרשנים שונים, ראה לדוגמה של"ה, פסחים, מצה עשירה, דרוש שישי.

91 כלשונו של הרב קופרמן בשיעור.

92 ספורנו, שמות לב, לד.

תרי"ג המצוות!<sup>93</sup> ברגע שעם ישראל מקלקל – תגובת הא-ל היא בהתאם; ה"תיקון" מתאפשר באמצעות מצוות חדשות כדי לאזן ולשמור על דרגתם הרוחנית החדשה. כשעסקנו ב"מקרו", בכלל עולמי, ה"תיקון" בא לידי ביטוי בעיקר באיזונים קוסמולוגיים בעולם הטבע, ברם כשעברנו ל"מיקרו", והוא בחירת אברהם כראשון לבניית האומה הישראלית, אנו עדים בשיטת הספורנו לאיזונים ו"תיקונים" הניכרים בהתפתחותה של מערכת המצוות. גישה חדשנית זו מעוגנת היטב בפרשנותו של הספורנו לתורה, כשהרב קופרמן חידד ומיקד תכנים אלה, בעיקר בנושא הדן בהעברת התורה "שבעל פה"<sup>94</sup> שקיבל משה בסיני מהבורא, ומשה מעבירה לעם ישראל.<sup>95</sup> וזאת אמר הספורנו:

זאת החיה אשר תאכלו: הנה אחר שהתנצלו ישראל את עדים הרוחני שקנו במתן תורה, אשר בו היו ראויים לשרות שכינה עליהם בלתי אמצעי כאמרו "בכל המקום אשר אזכיר את שמי, אבא אליך ובכתיך" (שמות כ, כא) – כמו שיהיה הענין לעתיד לבא, כאמרו "ונתתי משפני בתוךכם ולא תגעל נפשי אתכם" (שמות כו, יא) מאס הא-ל ותברך אחר כך מהשרות עוד שכינתו ביניהם קלל, כאמרו "כי לא אעלה בקרבך" (שמות לג, ג). והשיג משה רבינו בתפלתו (שם יב, טז) אינה תקונו, שתשרה השכינה בתוכם באמצעות משפן וכליו ומשרתיו וזבחי, עד שהשיגו וזכו אל "ונרא כבוד ה' אל כל העם" (לעיל ט, כג) ואל ירידת אש מן השמים (שם, כד). ובכן ראה לתמן מונגם שיהיה מוכן, לאור באור החיים הנצחיים וזה בתקונו המזוונות והתולדה ואסר את המאכלים המטמאים את הנפש במדות ובמשפלות.<sup>96</sup>

**הזבחים:** הקורבנות וחובת הקרבתם, גם הם חלק מתיקון חטא העגל. סוגיית הקורבנות תופסת מקום נכבד במשנת הספורנו, בעיקר במאמרו "כוונות התורה".<sup>97</sup> הרב קופרמן הקדיש לנושא פרק שלם שכותרתו "תורת הקורבנות במשנתו של רבי עובדיה ספורנו",<sup>98</sup> כשהעיקרון המרכזי שבו הוא: אילו שמר עם ישראל על דרגתו הרוחנית הגבוהה שבה זכינו במעמד הר סיני לא היינו זקוקים לקורבנות כלל ועיקר! ודאי שלא קורבנות חובה, וכשבחרנו להתנדב בהבאת קורבן, תנאי ההקרבה היו שונים לחלוטין. חובת ההתקרבות אל הא-ל על ידי קורבן היא תוצאה ישירה של חטא העגל. ואם נראה שהרחקנו לכת בשיוך קביעה זו לספורנו, ראוי שנקרא זאת מפורשות:

ובכן ראוי להתבונן כי אמן קדם חטא העגל, תבן אחר מתן תורה, לא היו ישראל צריכים לכל אלה למען השרות שכינתו בתוכם. ולא נצטוו על עשיית משפן וכליו וזבחי ומשרתיו ולא על שום קרבן לחובת צבור או יחיד קלל, זולתי אחר מעשה העגל. כאמרו ותברך "כי לא דברתי את

93 ראה לדוגמה פשוטו של מקרא, פרק 5 ג, עמ' 127.

94 אין הכוונה לפרשנות התורה שבכתב, המצויה בין השאר גם בשני התלמודים, בבלי וירושלמי. כוונתנו, על פי הסברו של הרב קופרמן, לאותו מלל רצוף התחום מ"בראשית" עד "לעיני כל ישראל", מלל המשקף גם את שמותיו של הקב"ה. מלל זה יעבור תהליך של פיסוק, ובעקבות כך גם הסבר לאותו מלל מפוסק, אותו עתיד משה למסור לעם ישראל כאשר יורה הקב"ה למשה על כך. ראה המשך דיונו.

95 כוונתנו לפרק הנקרא מ"חתומה" ל"מגילה", בספרו פשוטו של מקרא, עמ' 76-94.

96 ספורנו, ויקרא יא, ב.

97 בעיקר בפרקים ו-יב.

98 פשוטו של מקרא, כרך ב, עמ' 139-155.

אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה ונבח" (ירמיה ז, כב), אבל הודיעם אז תקף שאינם צריכים לכל אלה, ולשום אמצעי להשרות שכינתו בתוכם, ולא התחזקו לשום זבח ולא משכן וכליו. ואמר שאם יתנדבו עולות ושלמים יספיק "מזבח אדמה" (שמות כ, כא), ואמר "בכל המקום אשר אזכיר את שמי" – והוא כל מקום שיקרא באמת "בית אלקים", כענין פתי מדרשות וזולתם אבוא אליך וברכתך, וכל אלה באר תקף אחר מתן תורה, כאמרו "כה תאמר אל בני ישראל, אתם ראיתם" וכו' (שם, פסוק ט) ואחרי כן תקף נתן המשפטים (פרקים כא-כג). ובכן ברת משה רבנו אז מן החר אל העם, אשר עמדו מרחוק בראתם הגיד להם את כל דברי ה' אשר בפרשת כה תאמר הנזכרת, ואת המשפטים אשר תקף אחריה, ולא הגיד דבר ממצות משכן וכליו ועבודותיו ומשרתיו כלל, אבל בנה מזבח, והקריבו הבכורות עולות ושלמים בלבד...<sup>99</sup>

המשכן, והקרבת הקורבנות בתוכו, הם בדיעבד! שכינה בכל מקום משקפת דרגה רוחנית שאין צורך בהגבלת מיקומה ובאופן יצירתה.

ברם כאן המקום לשאול על הספורנו עצמו. בשירת הים, בפרשת בשלח (שמות טו, ז), אומר משה בין השאר: "תבאמו ותטעמו בהר נחלתך מכן לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידך", ושם מפרש הספורנו:

(ז) תביאמו ותטעמו. שלא יגלו ממנה: בהר נחלתך. בהר הבית שנאמר עליו "בהר ה' יראה" (בראשית כב, יד) שלא יגלו ממנה: מכן לשבתך פעלת ה'. כאמרו: "פה אשב פי אותיה" (תהילים קלב, יד): מקדש ה' כוננו ידך. כאמרו "ועשו לי מקדש... ככל אשר אני מראה אותך" (להלן כה, ח-ט). וכן דוד אמר "הכל בכתב מיד ה' עלי השקיל כל מלאכות התבנית" (דברי הימים א כח, יט).

זה עתה יצאנו ממצרים, וביום השביעי עומד עם ישראל ושר את שירת ההודיה על נס חציית הים. לא רק העבר כלול בשירה זו, אלא גם העתיד שבו נגיע ל"הר נחלתך", ושם נבנה את בית המקדש. ויש להקשות על הספורנו, האכן כך? האם האידיאל הוא בית מקדש?! הרי לדידך, הספורנו, המשכן הוא בדיעבד! שמה יש בטענה זו לסדוק את היסוד שהעמיד הספורנו, ואנו בעקבותיו, לפחות בנושא של השראת השכינה!?

שאלת "המקדש בדיעבד" תקבל מענה אם נדקדק במילות הפסוק שבו אמר משה: תבאמו, ותטעמו, בהר נחלתך, מכן לשבתך פעלת ה', מקדש ה', כוננו ידך. נשים לב, משה לא אמר תבאנו אלא תבאמו, כלומר משה מוציא עצמו מכלל ישראל בכניסה לארץ! כך גם דייקו חז"ל,<sup>100</sup> והוסיפו ש"נתבא משה שלא יכנס לארץ". לשון אחרת, כשמושה מדבר על "מקדש ה' כוננו ידך" (שמות טו, ז) הוא אכן נמצא ומשבח לאחר חציית הים, ברם תוכן דברי השבח שלו משקף תקופה עתידית שכוללת בניית מקדש לאחר הירידה בדרגה הרוחנית. ואכן לפי הספורנו, לאחר שני קלקולים מרכזיים אלה צומצמה השכינה רק למשכן ולמקדש.<sup>101</sup> כלומר, המילה מקדש

99 מאמר "כוונות התורה", מאמר ו, עמ' לח.

100 מכילתא, שירה, פרק ט, והביאה רש"י בפירושו לפסוק זה.

101 ראו להזכיר שמתוך שבעים ושלוש פעמים שהמילה מקדש מופיעה בתנ"ך (ובהטיה כמו מקדשי, מקדשך וכו'),

בפרשנותו של הספורנו תשקף מצב של אחר חטא העגל.

נחזק את דברינו מתוך פרשנותו של הספורנו עצמו. כאשר פירש את הפסוק "מקדש ה' פוננו ידך" (שמות טו, יז) אמר: "...כְּאִמְרוּ וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ... כָּלֵל אֲשֶׁר אֲנִי מֵרָאֵה אוֹתְךָ...", פסוק שמופיע מאוחר יותר בפרשת תרומה (שמות כה, ח-ט). כלומר, על איזה מקדש מדובר בפסוק של שירת הים? מסביר הספורנו: כְּאִמְרוּ וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ... כָּלֵל אֲשֶׁר אֲנִי מֵרָאֵה אוֹתְךָ... – המִקְדָּשׁ המדובר הוא זה שציוויו מצוי בפרשת תרומה. אומנם פרק כה בספר שמות, דהיינו פרשת תרומה שבה מצוי הציווי לבנות את המשכן, קודם לחטא העגל המצוי בפרק לא לאחר מכן (ואם כך המשכן הוא לכתחילה ולא בדיעבד!), ברם זאת עלינו לדעת: דעתו של הספורנו היא שחטא העגל קדם לציווי המשכן! המשכן הוא תוצאה של חטא העגל.<sup>102</sup> אין מוקדם ומאוחר בפרשיות, וחטא העגל היה לפני ציווי מלאכת המשכן.<sup>103</sup> כבר בשירת הים, כשמשה מציין את "מקדש ה' כוננו ידך", הוא מנבא על צמצום השכינה, שתהיה רק שם, משכן ולאחר מכן מקדש.<sup>104</sup> כך נראה לי להסביר את חוסר ההתאמה לכאורה שהצבענו עליה בנושא המקדש בפרשנותו של הספורנו. הסברנו את מיקומו של המקדש בשיטת הספורנו, ברם, כיצד ניישב את דברי חז"ל "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני"<sup>105</sup> עם העובדה שמעמדו של עם ישראל במעמד הר סיני היה גבוה ונשגב, וממילא מחייב פחות מצוות, ואילו היה עם ישראל משמר את דרגתו הרוחנית, ללא חטא העגל וחטא המרגלים, היינו זקוקים להרבה פחות מצוות! גם אם נאמץ את הנגזרת משיטת הספורנו (על פי הבנת הרב קופרמן) שחומש ויקרא היה צריך לחתום את התורה, הרי מספר המצוות היה שם"א ולא תרי"ג!<sup>106</sup>

ניתן לומר שרבי שמלאי, הנוקב במספר תרי"ג מצוות שקיבל משה בסיני (מכות כג, ב), משקף את התוצר הסופי שקיבלו עם ישראל הלכה למעשה ואיננו עוסק בדינמיקה שקדמה לקביעה

הפעם היחידה שבה האות ק דגושה בדגש חזק, מִקְדָּשׁ, היא בשירת הים. ואכן דגשים אלה הם "לתפארת הקריאה" (כלומר הדגש אינו תבניתו ואינו משלים). הרש"ר הירש, בהתייחסו לתופעת הדגש, מסביר שהדגש בא למעט בתפקוד המשכן, וכלשונו: "מקדש זה הוא לפי שעה, רק 'מקצת הקדש'". ראה רש"ר, שמות טו, יז. ולענייננו, המקדש המדובר בשירת משה אינו מקום הקודש האידיאלי. ואם אנו עוסקים בדקדוק, אופייני לרב קופרמן שהיה אומר: יהודי, קרא נכון את הפסוק: תְּבַאמוּ, וְתִשְׁעֲמוּ, בְּהַר נֹחַלְתֶךָ, מִכּוֹן לְשִׁבְתֶךָ פְּעֻלַת ה', מִקְדָּשׁ, ה' פֻּנְנוּ יְדֶיךָ: לא מקדש-ה', אלא מקדש, (פסיק), ה' כוננו ידך (וכן ברור שחילקו הטעמים, שהרי יש זקף גדול על המילה מקדש).

102 פסוק זה משרת את הספורנו שלוש פעמים כשהוא רוצה להראות שהמקדש משקף דווקא צמצום שכינה, צמצום שנבע מקלקול חטא העגל. לדוגמה, כשמשה עלה אל הא-לוהים, "ויהי שם בהר..." ללמוד את כל התורה, פירש הספורנו כך: "וְזֶה בְּעֵצְמוּ בְּאֵר כְּאִמְרוּ: וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשִׁבְתִּי בְתוֹכֶם" (שמות כה, ח), לא כְּמוֹ שְׂעֵד קָדֵם לְכֵן כְּאִמְרוּ 'מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִי... כָּלֵל הַמְּקוֹם אֲשֶׁר אֲזַכִּיר אֶת שְׁמִי אָבֹא אֵלֶיךָ' (לעיל כ, ט), אֲבָל עֲתָה יִצְטָרֵךְ לְכַהֵנִים...".

103 ראה ספורנו לשמות כד, יח, וראה הערות הרב קופרמן, 70-84 שם.

104 אומנם הסבר זה הוא ניסיונו של כותב שורות אלו ולא פתרונו של הרב קופרמן, ברם הוא מושתת על אותם יסודות שלימד הרב, קרי דקדוק בקריאת הפסוק, הבנת הקושי אצל המפרשים וכן מיקוד: כיצד הדרש בניו על הכתוב. הרב עצמו השיב אחרת, ולתשובתו ראה הערה 127 בדיון זה. ואם ישאל השואל: האם אכן זה המקום להזכיר ירידה ומצב של בדיעבד כשאנו מצויים בשיא ההודיה על גאולתנו לאחר חציית הים? נשיב: כך רואה זאת הספורנו, והראנו זאת בשלושה מקומות. כאשר מדובר ב"עשיית" מקדש בחר הספורנו לשייך זאת לירידה כתוצאה מחטא העגל.

105 מכות כג, ב. בנוגע למניין תרי"ג, עיין דברי הרב בספרו פשוטו של מקרא, בפרק "מהות המצוה לעומת טעם המצוה". שם נידונה השאלה שלכאורה כל פסוק הנאמר בסגנון ציווי מהווה פוטנציאל של מצווה, והרב דן שם ביחסי הגומלין בין מצוות אדם לגרורותיה (כלשונו). להרחבה ראה שם, עמ' 215-216, ד"ה "תורת המשפחולוגיה של מצוות".

106 זה מניין המצוות לשיטת ספר החינוך, הכולל את שלושת החומשים הראשונים כמנין שם"א, וראה הערה 53 בדיון זה.

סופית זו.<sup>107</sup>

ברם, דומה שנבין טוב יותר את הדברים אם נעמוד על הסברו של הרב קופרמן ליחס בין מה שלימד הקב"ה את משה בהר סיני לבין השלב האחרון שבו משה מלמד מצוות את עם ישראל. נעיין בהתחבטויותיו של הרב עצמו בנושא זה.

א. כל "תורה" באשר היא – אף זו שכבר נמסרה מפי הגבורה למשה רבינו – אינה מחייבת הלכה למעשה, עד אשר עברה את התהליך של מסירתה על ידי משה לבני ישראל, וזאת מפי הגבורה הקובעת סופית את היחס בין הבכתב של ההלכה ובין הפועל שלה. כי זאת לדעת, היו הרבה "תורות" אצל הקב"ה עד אשר הגיע ה"דין הניין ליה" הסופי. כי הרי נסתכל באורייתא וברא עלמא, וסביר להניח כי האורייתא היא לא היתה זהה עם "תורת משה עבדי".<sup>108</sup>

...בתקופה זאת של ארבעים שנה בהן ניתנו לבני ישראל תורה שבעל פה יחד עם תורה שבכתב, חלו שינויים מסוימים במצוות (מספרן ו-או הרכבן) כתוצאה מהמאורעות של אותה תקופה, היא תקופת התהוות בני ישראל כעם האמור לקיים את התורה עד לביאת הגואל ועד בכלל...<sup>109</sup>

נבחר את דבריו: בשנים הראשונות שבהן עסק הרב בפירושו של הספורנו הרבה להשתמש בעיקרון של "ידיעה ובחירה". כלומר הקב"ה ידע מראש מה יהיה מצבו של העם אחרי ארבעים שנה, וכבר אז לימד את משה רבינו, מוסר התורה לעם ישראל, את אותן תרי"ג מצוות.<sup>110</sup> ברבות השנים, בעיקר משנת תשנ"ט, שבה לימד הרב את פירוש הספורנו לספר דברים (ובשנת תשס"א הועלו התכנים גם על הכתב), נתן הרב משמעות מחודשת למונח "תורה שבעל פה" מול "תורה שבכתב + על פה". במונח "תורה שבעל פה" התכוון הרב לאותה תורה שקיבל משה, ורק משה, בהר סיני.<sup>111</sup> כלומר, תורה שתחילתה "בראשיתבראא..." ומסתיימת ב"לעיניכלישראל". לא, אין זו טעות בהקלדה, אלא כך היו הלוחות הראשונים שקיבל משה, ברצף שמתיו של הקב"ה. כך גם התורה, שאותה הגדיר הספורנו כ"תורה חתומה".<sup>112</sup> על פי הבנת הרב קופרמן, זו התורה שלימד ה' את משה בהר סיני בארבעים הימים הראשונים שבהם שהה שם. תורה שהמלל שלה כולל את כל האינטרפרטציות לאותו טקסט רצוף מאותיות התורה, פרשנויות המשקפות את כל יסודות היקום עד כדי בריאת שמים וארץ. לדעת הספורנו (בהבנת הרב קופרמן) מלל רצוף זה היה כתוב על הלוחות הראשונים. חדשנות זו, דהיינו שכל התורה כולה הייתה כתובה על הלוחות

107 אומנם קיימת מחלוקת ראשונים אם מספר זה מוחלט. להרחבה ראה לדוגמה ש' קסירר וש' גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, רמת גן תשס"ח, עמ' 33-35, עם ההערות הנלוות.

108 פשוטו של מקרא, עמ' 103.

109 פשוטו של מקרא, כרך א, מ"חתומה" ל"מגילה", עמ' 86-87.

110 ראה לדוגמה פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 93.

111 בגלל המשמעות המחודשת שנתן הרב קופרמן למונח "תורה שבעל פה" חשוב שנוכיר שוב את שהערנו כבר בהערה 94 בדיון זה: אין הכוונה לפרשנות המצוות המצויה בשני התלמודים ובשאר ספרי ההלכה והאגדה, אלא התורה שהספורנו מגדירה "תורה חתומה", וראה המשך דיונו.

112 ראה פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 76 הע' 4. ראה גם קדושת פשוטו של מקרא, עמ' רצ, שהביא את דברי המב"ט ומהר"ץ חיות לחזק את הסברו. ראה בפרק "אפליקציית הספורנו" – יישום בסוגיות שונות, עמ' ב – מ"חתומה" ל"מגילה", בהמשך דיון זה. בנושא תורה "חתומה" ראה תוספת הבהרה בהערה 120 בדיונו.

הראשונים, מצויה בדבריו של הנצי"ב, שלדעתו של הרב קופרמן הם הרחבה של דברי הרמב"ן<sup>113</sup> לתורת שמותיו של הא-ל. פרשנות הנצי"ב נאמרה על אותו פסוק: "ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה ונהיה שם ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להוראתם", שהספורנו פירשו: "כי לולא חטאו בעגל היתה כל התורה נתונה חתומה מיד הבורא ותבכך כמו הלוחות כמו שיעיד באמרו 'ואתה מרבבת קדש מימינו אש דת למו' ". פירושו של הנצי"ב הוא בריח התיכון לשיטת הספורנו אליבא דהרב קופרמן, ובשל כך נעיין בדבריו במקורם:

והתורה. פירשו חז"ל בברכות ד"ה זה מקרא... אכן ע"כ אינו כמו שהיא כתובה לפנינו. שהרי לא נשלמה עדיין אלא כמו שהיתה כתובה לפני ה' כולה שמותיו של הקב"ה שבהם ברא שו"א (שמים וארץ)... וכ"ז ניתן למשה בסניי אלא שלא נתפשט שמותיו על צורה שניתנה לנו אלא פרשיות פרשיות בכל משך ארבעים שנה עד מות משה. והתורה הלז היינו שמותיו של הקב"ה היו כתובים על הלוחות הראשונות...

פירושו של הנצי"ב לפסוק "ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כתיבתך אתה ברית ואת ישראל" (שמות לד, כז) משלים את דבריו:

כתב לך את הדברים האלה. לפי הפשט למד מעניינו דכתיבה על הלוחות מיירי... אלא בכל התורה נצטוו משה שמלבד שיכתוב ה' על הלוחות עשרת הדברים יכתוב משה על הלוחות את הדברים האלה מבראשית עד לעיני כל ישראל. וכמו שהיו חקוקים על הלוחות הראשונות כמו שכתוב לעיל כ"ד י"ב. ואתנה לך את לחות האבן והתורה. כך היו חקוקים על הלוחות השניות ע"י משה. וכבר נתבאר שם שאין הפי' שהיו כתובים כמו שהתורה לפנינו אלא השמות שבהם נבראו שו"א. והן גופי תורה אחר שנתפשטו.<sup>114</sup>

בשילוב הנאמר עד כה, כלומר אזכור התורה החתומה על ידי הספורנו ופירושו של הנצי"ב לאותו פסוק והרחבתו לפסוקים שציינו, כתב הרב קופרמן את הדברים הבאים:

דרגת בני ישראל בזמן מתן תורה היתה כה עילאית שהתורה שניתנה להם היתה במצב של "חתומה" דהינו כולה כתובה ברצף אותיות בלתי נפסק, על דרך "שמותיו של הקב"ה".<sup>115</sup>

בקיצור, אותו מלל שהספורנו מגדיר כ"תורה חתומה", כלומר תורה סגולית, עלומה, סודית,<sup>116</sup>

113 בספרו פשוטו של מקרא, עמ' 77 הע' 4, הרב קופרמן מוסיף: "נראה ברור שכונת רע"ם (ר' עובדיה ספורנו) לדברי הרמב"ן סוף הקדמתו לספר בראשית... עוד יש בידינו קבלה של אמת כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה...".

114 קיים דמיון מעניין בין דברי הספורנו לדבריו של הנצי"ב על אודות הסיבה לשבירת הלוחות. הספורנו פירש: "...ולא הביא משה רבינו את הלוחות אלא כדי לשברם לעיניהם לשבור את לבם הזונה כדי שיהזרו בתשובה" (שמות כד, יב), ואילו הנצי"ב אמר: "מזה ומזה הם כתובים: ...אלא משום שרצה משה לשבר את לבב העם ולהסעיר דעתם בראותם אשר משה משבר לעיניהם סגולה נפלאה כזו... ומכל שכן כשנשברה לעיניהם סגולה שאין כמוה בעולם" (שמות לב, טו). נראה לנו לומר שאכן דברי הנצי"ב הם המשך ישיר לפירושו של הספורנו, וכך גם הבין הרב קופרמן.

115 פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 78.

116 ר' אברהם אבולעפיה (1240-1290), שעסק בקבלה האכסטמית נבואית, המתבצעת בין השאר בקריאת פסוקי התורה בפסוקים של צירופי אותיות, עוסק באותה תורה שהמלל שלה הוא רצף שמותיו של הקב"ה. ר' אבולעפיה מביא את דברי הרמב"ן לבראשית א, א: "עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה (ההדגשה שלי, י.ש.), שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחד כאילו תחשוב על דרך משל כי פסוק בראשית יתחלק

שאינה ניתנת לקריאה רגילה, זו התורה שלא זכינו לקבלה בגלל חטא העגל. אילולא החטא היינו זוכים לטקסט סגולי זה, שבקריאתו ובעיון בו היינו רוכשים הבנה ויכולת ביצועית של "בריאת שמים וארץ" בדרגות ומגבלות אנושיות.<sup>117</sup> זו גם הסיבה, לדעת הספורנו, לתגובה החריפה כל כך של משה לחטא העגל, היא שבירת הלוחות ביד חזקה לעיני כל ישראל.<sup>118</sup> משה מבקש להראות לעם: ראו מה יכולתם לקבל! תורה "חתומה", סגולית, עליונה, שהייתה עשויה להביאכם לדרגה של "ותחסרהו מעט מאלהים!" את זאת הפסדתם! וזאת ביטא משה באמצעות שבירת הלוחות, וכלשונו של הספורנו: "ולא הביא משה רבנו את הלוחות אלא כדי לְשַׁבְּרָם לְעֵינֵיהֶם, לְשַׁבֵּר אֶת לִבָּם הַזּוֹנֶה, כְּדֵי שְׂיַחְזְרוּ בְּתַשׁוּבָה".<sup>119</sup>

אותה תורה חתומה המורכבת מאוצר אותיות התורה כוללת כמוכן גם את האפשרות של הטקסט המפוסק שמצוי בידנו היום; זו אחת מהאפשרויות של מלל רצוף זה, כשהקריטריון למעבר מהמלל ה"חתום", שרק משה יודעו, למלל המפוסק של "בראשית ברא... ", "ואלה המשפטים... ", "זכור את יום השבת..." וכו' הוא הרגע ההיסטורי שבו ציווה ה' את משה ללמד את המצווה לישראל. מה משפיע על קריטריון זה? אליבא דספורנו, כפי שמסביר הרב קופרמן, הגורם המפריד והמפסק את אוצר המלל הרצוף הוא הירידה הרוחנית של עם ישראל. או אז מתגבשת אופציה אחת מאותו הפוטנציאל האינסופי, החתום, של "תורה שבעל פה" (שרק משה יודעה) לכדי "תורה שבכתב + על פה". אותה סדר אותיות, כלומר אותה סדר אותיות שבפיקוקו על ידי משה בהוראת ה', מקבל את צורתו החדשה ומתלבש כמצווה קונקרטית. "לבוש חדש" זה נאמר והוסבר לעם ישראל, וגם נכתב במגילה.<sup>120</sup> לבושו החדש של אוצר אותיות המקבל צורה של

לתיבות אחרות כגון בראשית יתברא א-להים... (ראה ספרו אוצר עדן ננו). אם כבר עסקין בהסבר שונה למונח "תורה שבעל פה" על פי הסברו של הרב קופרמן, כדאי לציין שמששה אידל טוען שלדעת ר' אבולעפיה זו התורה שבעל פה! כלומר ספר שהוא שמות האל. לשון אחרת, האיסור הידוע של כתיבת תורה שבעל פה (דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכתוב [גיטין ס, ב]) אינו עוסק כלל בפרשנות לתורה שבכתב, כמו שני התלמודים, שעליהם (לדעת אידל הבנת דברי ר' אבולעפיה) לא חל האיסור, ולכן התיר לעצמו רבי יהודה לכתוב את המשנה. איסור הכתיבה חל על התורה שכתובה ברצף וכוללת את שמותיו של הקב"ה. נראה שהסברו של אידל ל"תורה שבעל פה" אצל ר' אבולעפיה קרוב מאוד להסברו של הרב קופרמן. נשים לב: לא הרמב"ן, ואף לא הספורנו עצמו, וגם לא הנצי"ב, שהרב קופרמן נשען על פירושיהם למונח "תורה שבעל פה" במשמעות המחודשת שהרב נתן לו, לא הזכירו בפירושיהם את המונח הזה (תורה שבעל פה) בשמו המפורש. החלת דברי הרמב"ן, הספורנו והנצי"ב על המונח "תורה שבעל פה" היא הבנתו וחיידושו של הרב קופרמן. להרחבה ראה מ' אידל, כתבי רבי אברהם אבולעפיה ומשנתו, ירושלים 1976, עמ' 178, וכן הנ"ל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים 1994.

117 ראה דברי הנצי"ב לשמות כד, יב, שבהם השתמש הרב קופרמן להבהרת נושא זה של תורה "חתומה".

118 על פי דברי רש"י בחתימת התורה בספר דברים: "...ולכל היד החזקה, שקבל את התורה בלוחות בידיו... לעיני כל ישראל שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם שנאמר ואשברם לעיניכם והסכימה דעת הקב"ה לדעתו שנאמר אשר שברת יישר כחך ששברת". אומנם הספורנו עצמו מצייץ שהכוונה לאותם ניסים שביצע משה בידיו כמשך חייו, והמאורע שהיה "לעיני כל ישראל" הוא מעמד הר סיני. ראה ספורנו, דברים לד, יב.

119 ספורנו, שמות כד, יב, וראה הערות נלוות של הרב קופרמן לפירוש הספורנו בפסוק זה. ראה גם הערה 114 בדיונו.

120 המונחים "מגילה" ו"חתומה" מבוססים על המחלוקת בגיטין ס, א האם מה שאמר משה רבנו גם כתב במגילה (תורה מגילה מגילה נתנה) וביזמו האחרון כך את כל המגילות ועשאן לספר תורה אחד, או שמששה לימד בעל פה ודבריו לא נכתבו עד יומו האחרון, וזו כתב משה את כל התורה כיחידה אחת ("תורה חתומה נתנה" – רש"י, גיטין ס, א). כאן המקום להעיר: כשהרב מביא את הספורנו האומר שאילו לא חטאנו בעגל היינו זוכים לתורה חתומה, אין כוונתו לתורה שנכתבה בסוף שנת הארבעים, אלא כמו שהזכרנו, התורה בצירוף אותיות המשקפת את שמות האל, זו התורה העלומה שחתומה מהמון העם. זו התורה שהפסדנו בגלל חטא העגל, אותה תורה שאילו קיבלנוה היו גם לנו יכולת

מצווה הוא התיקון שבו עסקנו לעיל, היינו, תגובת ה' לירידה בדרגה הרוחנית של העם. המונח "תורה שבכתב + על פה", בדגש על התוספת של "על פה", פירושו: התכנים שקשורים לאותה מצווה ייחודית שרק חלקה עבר מהתורה החתומה, העלומה, לכדי תוכן מחייב בפועל. לדוגמה דיני עבדים – חלקם בספר שמות, חלקם בספר ויקרא וחלקם בחומש דברים. למשל דין הענקה לעבד עברי נכתב רק בחומש דברים, עד אז "יצאו לאור" מאותה תורה "חתומה" (שהיא על פה רק למשה) דיני העבד בפרשת משפטים, ואף דין יציאת העבד ביובל בחומש ויקרא; פרשיות אלו הן כבר "תורה כתובה", אבל עדיין נשאר ממנה חלק בעל פה אצל משה בתורה ה"חתומה", והוא דין ההענקה לעבד או לאמה. לזאת קרא הרב "על פה", ללמדנו שעם ישראל מקבל את המצוות או את פרטיהן באופן הדרגתי.<sup>121</sup> "כי צו לְצוּ צו לְצוּ, קו לְקוּ קו לְקוּ זְעִיר שְׁם זְעִיר שְׁם" יאמר הנביא ישעיה (כה, י), ויבוא הספורנו ויפרש: "זעיר שם: מגילה מגילה נתנה (גיטין ס, א) לתקן המעוות, במשכן וכליו, נסכי ציבור ונסכי יחיד חלה וציצית". לשון אחרת, הנביא אומר לעם ישראל: הקב"ה עשה כל מה שניתן לעשות כדי שיוכלו ישראל לקיים את התורה, וכיצד הוא נתן אותה? באופן הדרגתי, מגילה מגילה. גם שלמה המלך אמר בקהלת (ח, ה): "...נָעַת וּמִשְׁפָּט יָדַע לֵב חָכָם", ויפרש הספורנו: ידע ויבין העת שניתנו בו המצוות והמשפט והטעם לכך שניתנו. לשון אחרת, עיתוי הופעת המצווה ומיקומה בסדר הכרונולוגי של התורה יעידו גם על סיבת יציאתה לאור.<sup>122</sup>

עתה נשוב לשאלתנו, כיצד ייתכן שלפני חטאי העגל והמרגלים יקבל משה תרי"ג מצוות? כעת הדברים ברורים: משה קיבל תורה "חתומה" בסיני, זו התורה שהגדירה הרב "תורה שבעל פה", מלל חתום הכולל גם את אופציית הכתוב המפוסק שמצויה בידינו היום, קרי תרי"ג המצוות. ייתכן שחלקן לא היה "יוצא לאור", ואילו היה צורך בהן היינו לומדים זאת "על ידי כללים של תורה שבעל פה, אשר בוודאי היו שונים מאלה שיש לנו היום".<sup>123</sup> ולחילופין, חלקן היה יוצא בפוסק שונה ובמשמעות הלכתית שונה.

לבנות עולמות (ראה על כך העמק דבר, שמות כד, יב ד"ה והתורה, וכן שמות לד, כז). ייתכן מאוד שהספורנו שאל תואר זה של חתומה מהמחלוקת שהזכרנו ברם במשמעות שונה, כמו שהסברנו.  
121 הרב כתב פרק בפני עצמו על תופעת המעבר מ"התורה החתומה" ל"מגילה", קרי פיענוח אוצרות המילים למלל מצוותי מחייב, כשהוא מעבה ומחזק גישה זאת על ידי פרשנים נוספים. ראה פשוטו של מקרא, מדור א, פרק 5 (א), עמ' 76–96.

122 הרב קופרמן מגייה את דבריו של ה"חזון איש" (סימן קכה לסדר מועד, מאמר: סידור כתיבת פרשיות התורה), שם מציין ה"חזון איש" שהקב"ה לימד את משה שלוש פעמים את התורה: פעם בהר סיני, עבור לאהל מועד, ובערבות מואב שנתלש לו... ונצטווה בכתיבתו לכתוב באותו לשון הנאמר לו כל פרשה ופרשה בשעה שנצטווה במסירתן לישראל. והיה בהן מצות שנכתבו כלשונו שנאמרו לו בסיני, מצות שנכתבו כלשונו שנאמרו לו באהל מועד, ויש בלשונו שבערבות מואב". לשם מה לחזור וללמד את משה שלוש פעמים את התורה? ללמדנו שהטקסט ה"חתום" משנה צורה עם הזמן בהתאם לאירועי הזמן. עוד לימדנו ה"חזון איש" ש"המגילה המצוותית" כבר אינה בת שינוי, הגם שחלקים ממנה עדיין טמונים להם בטקסט החתום שידועים למשה. להרחבה ראה פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 102–103.

123 כך מתמודד הרב עם המספר הפרמננטי של תרי"ג. אם מניין זה קבוע ואינו ניתן לשינוי, והרי בדרגה רוחנית גבוהה אין אנו זקוקים לכמות כה מרובה, אזי תילמדנה אותן מצוות שלא נכתבו על ידי הכלי הדרשני של מידות שהתורה נדרשת בהן ומהן למדנו הלכות דאורייתא (בלי להיכנס למחלוקת הראשונים מה תוקפן של מצוות שנלמדו על ידי י"ג המידות). להרחבה ראה פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 91.



הצעה נוספת של הרב היא שגם אם משה קיבל בסיני את כל תרי"ג המצוות כפי שהן לפנינו, חלה במשך ארבעים השנים שעד חתימת התורה התפתחות מתואמת בתפקודה של כל מצווה כחלק מן המערכת הכללית:

ב. מצוות לא נתחדשו, אלא נשארו במסגרת "כלליהן דקדוקיהן ופרטיהן" שנתנו למושה בסיני. מה שכן השתנה היה התפקוד של חלק זה או אחר של המצווה. משל למה הדבר דומה, לאדם שנפגע באחד מאבריו, וכעבור זמן מסוים, אבר אחד שבגופו ממלא את תפקידו של האבר שנפגע. כך בגוף של תורה ושל עם ישראל, כאשר נפגע חלק מסוים של הגוף, חלק אחר החל למלא את תפקידו, ומקומו של החלק הפגוע.<sup>124</sup>

הרב מדגים את הרעיון על ידי מצוות "מנחת הנסכים". הנסכים מוקרבים כתוספת לקורבן. ברם האם גם "נערי ישראל", שהקריבו במעמד הר סיני קורבנות, צירפו לקורבן את הנסכים? אין לכך זכר בכתוב. הופעת הנסכים במקרא היא לאחר חטא העגל, בקורבן התמיד של ציבור.<sup>125</sup> ומה היה עד אז? אם הנסכים הם חלק אינטגרלי מהקרבת קורבן – מדוע נפקד מקומם עד כה? הרב קושר זאת לתכלית הקורבן והיא: "ריח ניחוח לה' ". ואלו דבריו:

אפשר לומר כי מאז ומתמיד היה דין של מנחת נסכים. אולם בהתחלה, לא היה נחוץ כדי שהקרבן יגיע לידי תכליתו של "ריח ניחוח". כתוצאה מחטאים אלה (עגל ומרגלים) היה צורך להיעזר על ידי מנחת נסכים, כדי להביא את הקרבן ליעדו.<sup>126</sup>

לשון אחרת, אם מטרת הקרבת קורבן היא לעשות נחת רוח לפני הבורא, קרי "ריח ניחוח", הרי שבתחילה כשעם ישראל היה בדרגה גבוהה לא היה צורך כלל בקורבנות ובוודאי לא בקורבנות חובה. ואם כן היה רצון להקריב, אז די היה בקורבן בלבד כדי לעשות את אותה נחת רוח. ברם בקלקלנו בחטא העגל נצרנו להוסיף לקורבן ציבור את הנסכים, וכשהמשכנו לקלקל בחטא המרגלים נדרשנו להוסיף הנסכים גם בקורבן יחיד. כלומר, העיקרון של הנסכים היה קיים, אלא שהתווסף לקורבנות רק בעקבות ה"קלקולים". בראשונה, כתוספת לקורבן ציבור, ובשנייה, כתוספת לקורבן יחיד.<sup>127</sup> הדברים מפורשים בדברי הספורנו בנדון:

לעשות ריח ניחוח... והקריב המקריב. הנה עד העגל היה הקרבן ריח ניחוח בְּזוֹלַת מְנַחֵה וְנִסְכִּים, כְּעֵינֵן בְּהַקְלָל וְנַח וּבְאַבְרָהִם. וְכַעֲנֵן "וַיִּשְׁלַח אֶת נְעָרָי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זְבָחִים שְׁלָמִים

124 פשוטו של מקרא, עמ' 86-87.

125 ראה הערה 50 בדיון זה.

126 ה"שם משמואל" הגיב לשיטת הספורנו בנושא השגת ריח הניחוח בקורבן, לפני או אחרי חטא העגל והמרגלים. להרחבה ראה: שם משמואל, פרשת שלח, שנת תרע"ב.

127 כך גם הסביר הרב קופרמן את הופעתו של המקדש כבר בשירת הים. לשון אחרת, המקדש נבחר כבר מלכתחילה לתפקיד מסוים שלא בהכרח אנו יודעים אותו. מן הסתם, תכולתו של אותו מקדש הייתה שונה לחלוטין מאותם כלים וקורבנות המופיעים בארבע הפרשיות העוסקות במלאכת המשכן. זאת, לשיטת הספורנו (בהבנת הרב קופרמן), כי לא היה צורך בהם. הופעתם של "עזרים" אלה כמו כלים, קורבנות, שבט לוי וכו' נבעה מחטא העגל. גם שם הרב קופרמן שוור את משל האיש שנפגע בגופו ואיברים חדשים ממלאים את הפונקציות שהושבתו. הרב כותב: "לא 'המקדש' נתחדש אחרי חטא העגל, אלא תפקידו החדש להחזיר לישראל את השראת השכינה בתוכם אחרי שהסתלקה מהם עקב חטא העגל". ראה קדושת פשוטו של מקרא, פרשת בשלח, עמ' קמ-קמא.

ל'ה' פְּרִים" (שמות כד, ה), לא זולת זה. וּבְחֻטָּאָם בְּעֶגְלַת הַצֶּרֶד מִנְחָה וְנֹסְכִים לְעוֹלַת הַתְּמִיד שֶׁהִיא קֶרֶבֶן צָבוּר. וּמֵאֵז שֶׁחֻטָּאוּ בְּמִרְגָּלִים הַצֶּרֶד מִנְחָה וְנֹסְכִים לְהַכְשִׁיר גַּם קֶרֶבֶן יְחִיד.<sup>128</sup>

### חדש ימינו כקדם

נחזור אל הגרף שהזכרנו לעיל ונביט אל חלקו הימני והאחרון, על ציר מרוצת הזמן. תקופה שאליה שואף כל יהודי היא העידן של ימות המשיח והעולם הבא. הירידה האחרונה שעליה הצבענו היא חטא המרגלים שהביא לעולם מצוות נוספות, כמו הפרשת חלה שממוקמת לאחר ובצמידות לחטא זה.<sup>129</sup> האם "מאי דהוי הוי", האם מה שהיה אכן היה וחלף לבלי שוב, ועל אותן תקופות זוהר נוכל להתנחם רק ב"היינו כחולמים"? לא, משיב הספורנו, מה שהיה הוא שיהיה! הגרף עתיד לנסוק שוב מעלה, למרום יכולת פסגתו, נקודה שבה שהה כבר שלוש פעמים: בראשונה, בזמן אדם הראשון לפני חטאו, בשנייה, דרגתם של שלושת האבות, ובשלישית, במעמד הר סיני. הספורנו מודיענו כי אנו עתידים לחזור לנקודה זו. על כך בישר לנו הספורנו מיד בצמוד לחטא הראשון של אדם וחווה, מעין מכה ורטייתה בצידה. לפני שנדון מדוע חשוב לספורנו לדבר גם על העתיד החיובי נראה את דבריו בנוגע לתוצאות החטא. הספורנו מציין את הניגודיות שבין המציאות שלפני החטא לבין זו שאחריו, ותוך כדי כך מבשר לנו על התקופה שאנו מייחלים לה. אלה דבריו:

והרונד: הפך מה שהיה קדם החטא, כְּאֶמְרָם, בּוֹ בְּיוֹם נִבְרָאוּ, בּוֹ בְּיוֹם שֶׁמָּשׁוּ, בּוֹ בְּיוֹם הוּצִיאוּ תוֹלְדוֹת (בראשית רבה, כב), וְכֹזֵאת אָמְרוּ שֶׁתְּהִיָּה לְעֵתִיד, כְּאֶמְרָם "עֵתִידָה אִשָּׁה שֶׁתֵּלֵד בְּכָל יוֹם" (שבת ל, ב), וְזֶה כִּי אָמְנָם יִשְׁרָאֵל יְהִי אֵז לְרִצּוֹן לְפָנֵי הָאֵל יִתְבַּרַךְ, כְּמוֹ שֶׁהִיָּה אֶדָם הָרִאשׁוֹן קֶדֶם חֻטָּאוֹ.<sup>130</sup>

גם בפרשת בקקתי, אותה פרשה שלדעת הרב קופרמן בהבנתו את שיטת הספורנו הייתה צריכה לחתום לא רק את החומש השלישי אלא את כל התורה כולה, כשאנו מתבשרים מה יהיה שיאה של הברכה "וְהִיְתִי לָכֶם לְאֵלֵימ" (ויקרא כו, יב), הספורנו מפרש:

והייתי לכם לא-להים: אֶהְיֶה לְאֵלֵימ מִיְחָד לָכֶם, לֹא יְהִי לָכֶם אֵלֵימ וּמִנְהִיג זוֹלָתִי וְכִבֵּן יְהִי נִצְחִיּוֹת מְצִיאוֹתְכֶם מִמֶּנִּי בְּלִתי אֶמְצָעִי, וְכִמוֹ שֶׁהוּא לְשֵׁאֵר הַנְּבִדָּלִים הַנִּצְחִיִּים, בְּהִיוֹתְכֶם אֵז "בְּצִלְמֵי בְּדִמּוּתִי", כְּמוֹ שֶׁהִיְתָה הַפְּנִיָּה בְּבְרִיאת הָאָדָם וּבְמִתֵּן תוֹרָה, וְזֶה אָמַר וְלִקְחִתִּי אֶתְכֶם לִי לְעַם "וְהִיְתִי לָכֶם לְאֵלֵימ" (שמות ו, ז), כִּי אָמְנָם בְּמִתֵּן תוֹרָה – לִזְלִי הִשְׁחִיתוּ – הִיְתָה הַפְּנִיָּה לְשׁוֹם אוֹתָם בְּמַעֲלַת יְמוֹת הַמְּשִׁיחַ וְעוֹלָם הַבָּא שֶׁיַּעַד בּוֹאֵת הַפְּרָשָׁה (בחקתי) בְּלִי סִפְקָם...

הפורמולה של "קלקול ייאוש תיקון" מותירה את הלומד בתקווה תמידית, והוא מצפה תמיד

128 ספורנו, שלח, טו, ג-ד.

129 ספורנו, במדבר טו, כ: "חלה תרימו תרומה. אחר חטא המרגלים הצריך גם החלה למען יהיו ראויים שתחול ברכה בבתיכם כאמרו וראשית עריסותיכם תתנו לכהן להניח ברכה אל ביתך (ויחזקאל מד, ל) וכן אליהו עשי לי משם עגה קטנה בראשונה והוצאת לי (ולך ולבנך תעשי באחרונה) כי כה אמר ה'... כד הקמת לא תכלה (מלכים א יז, ג)".

130 ספורנו, בראשית ג, טו.

להתקיימות השליש האחרון שלה. בפרספקטיבה רחבה, הספורנו מבקש לאחוז את העקומה שבגרף הן בנקודת ההתחלה שלה והן בסופה, באותו גובה על הציר האנכי המשקף את רום פסגת הדרגה הרוחנית. אין זה עוד שלב במערכת ה"תיקון" בנוסחה של "קלקול ייאוש תיקון", אלא השלב שבו ה"תיקון" מתעצם עד כדי כך שהוא עתיד לבטל את ה"נוסחה" של "בהגיד חסד עליון אשר נתן תשועה אחר יאוש מוחלט". אז, בהגיע עת התיקון הסופי, הגרף יתמיד במיקומו הגבוה, מיקום ששלוש תחנותיו מצויות דווקא בחלק ה"הליכותי" (הסיפורי) של התורה. לכן הספורנו רואה חשיבות גדולה במציאותו של חומש בראשית וחלק מחומש שמות, במכלול חומשי התורה. האינטגרליות של תוכן סיפורי זה, על פי שיטת פרשנותו של הספורנו, מכריזה "חֲדָשׁ יָמֵינוּ כְּקֶדֶם"<sup>131</sup> ו"מוֹצְאֵי בְּקֶר וְעָרְב תִּרְנִין"<sup>132</sup>. אומנם "פרשנדתא", רש"י, נימק את הכללת ספר בראשית ב"דע מה שתשיב" לשיוכנו הישיר לארץ, ברם לדעת הרב קופרמן בהבנת דברי הספורנו חלק הליכותי זה משרת את התיקון הכללי הגדול לעתיד לבוא. אם רש"י פתח: "אמר ר' יצחק לא היה צריך..." , אנחנו נאמר: אמר ר' עובדיה בן יעקב (ספורנו), היה צריך את ספר בראשית משום שהוא (בלשונו של הרב קופרמן):

קובע בצורה יוצרת ומחייבת (בלעז: פורמטיבית) ולא רק מוסרת בצורה ידיענית (בלעז: אינפורמטיבית) את היסודות המירבים האופטימליים של הבריאה. אלה הם היסודות שאמנם היו, ועוד ישובו להיות כאשר יתוקן סופית חטא אדם וחוה. כל זאת כאמור בלי לסתור את דברי שלמה ש"אין כל חדש תחת השמש"<sup>133</sup>.

### לקראת "השמים החדשים"

הרב קופרמן השתמש בדבריו של קהלת ש"אין כל חדש תחת השמש", ומה שהיה עוד עתיד להיות. ברם כשניגש הרב קופרמן ליישם את שיטתו של הספורנו בפסוקי הנביאים, נדמה שהראה גם את הצד השני של "מטבע העתיד", ולא דווקא בפירושו של הספורנו. לשון אחרת: עקב אי התאמות בין מה שכתוב בתורה לבין מה שכתוב בנביא (וכבר העירו על כך חז"ל, וכדלקמן), הרב מבקש ללמדנו על ידי פרשנות האחרונים כי אין נכון לומר כי "מה שהיה הוא שיהיה", אלא הלכות או פרטי הלכות עתידיים להשתנות לקראת "השמים החדשים", כששינוי זה מעוגן בדברי הנביאים.

הפנמת חדשנותו של הרב קופרמן בהבנת שיטת הספורנו "לקראת השמים החדשים" היא גורם מזמן עבורנו לעבור לחלקו השני של דיון זה, ובו נראה כיצד הרב מיישם את שיטת פרשנותו של הספורנו בסוגיות שונות שבהן הוא דן מתוך מכלול הנושאים של "פשוטו של מקרא". כך גם נוכל לחזור, לעבות ולמצות את שיטת הספורנו על פי הבנת הרב קופרמן.

131 איכה ה, כא.

132 תהילים סה, ט. שם מבאר הספורנו: "יהי רצון שתשיב" בקר וערב" לאופן שהיה קודם המבול, שהיו קטבי השמש מסכימים עם קטבי העולם, ובכן היה לעולם זמן אביב."

133 דברי הרב בספרו פשוטו של מקרא, כרך ב, עמ' 158.

### "אפליקציית הספורנו" – יישום בסוגיות שונות

בחלק זה נעסוק בקצרה, ועל סמך העקרונות שהונחו בחלקו הראשון של דיון זה, בסוגיות שונות, ונפתח ביחודיותם של פסוקי הנביא בהשראת שיטת הספורנו.

#### א. נבואה שהוצרכה ונכתבה לדורות

כשעסק הרב קופרמן במאייני הכתוב הוא לא הסתפק רק בחמשת חומשי התורה; הוא ידע לציין ולזהות תופעות מקבילות וליישמן בפסוקי הנביא. הרב קופרמן כתב חמישה פרקים המובאים בכרך הראשון של פשוטו של מקרא במדור ג תחת כותרת ראשית שנקראת: "נבואה שנצרכה ונכתבה לדורות". שמו של הפרק הראשון הוא: "הלכה לשעה והלכה לדורות בנבואה לדורות". התורה אומנם נחתמה בסוף ספר דברים, ברם מצוות לעם ישראל המשיכו להימסר באמצעות דברי הנביאים. מצוות מחייבות, בתוקף כללי של "דברי קבלה", כמו פריעה במצות מילה ("... ושוב מול את בני ישראל שנית", יהושע ה, ב),<sup>134</sup> איסור שיחת חולין בשבת ("...ממצוא חפצך ודבר דבר", ישעיהו נח, יג) או מצוות חינוך ("חנוך לנער... ", משלי כב, ו). מהו הגורם ליציאת מצוות אלו לאור? לדעתו של הרב קופרמן זו הנוסחה שעסקנו בה רבות: "קלקול יאוש תיקון". לשון אחרת, המשך יישום שיטת הספורנו.

אמרנו שאלמלי חטאו ישראל היו מקבלים שלושה חומשים ובהמשך רק חמישה ואת ספר יהושע כדי שייכנסו, יכבשו ויתיישבו בארץ. העובדה שיש לנו המשך טקסט כתוב של דברי הנביאים מעיד שוב, לפי הרב קופרמן, שיש כאן המשך ירידה, וה"קלקול" אינו פוסק; "קלקולים" ה"מייצרים" גם מצוות, כמו שהזכרנו. הרב קופרמן מציין שבספרות הנביאים מצאנו שלושה תחומי חידוש בענייני הלכה: א. מצוות שהיו ידועות בעל פה בתקופת משה ברם נכתבו רק בספרי הנביא, והן כמו שהזכרנו בתוקף "דברי קבלה", כמו מצוות פריעה במילה; ב. מצוות שתזכנה לתוספת חומרה או קדושה, למשל שכוהן הדיוט יוכל לשאת לעתיד לבוא רק אלמנת כוהן ויאסר באלמנת ישראל, כפי שנראה מנבואת יחזקאל; ג. דינים מחודשים לעתיד לבוא אשר יבואו במקום או בנוסף לדין דאורייתא שהיה תקף עד אז. לדוגמה, מצוות זכירת יציאת מצרים שעתידה להתבטל. שלושת התחומים משתקפים בשיטתו של הספורנו.<sup>135</sup> קבלת הממד הנצחי לטקסט שהיה ידוע עד היום בעל פה (כמו מצוות פריעה, שעל פי חז"ל נהגו בה כבר בימי משה, ראה יבמות עא, ב), וקיבל את נצחיותו לדורות עקב כתיבתו בנביא, מזכירה את המעבר מן הידע ה"חתום" בתורה "שבעל פה", שרק משה יודעה, למגילה כתובה, והפעם של הנביא.

עד כאן הדברים פשוטים יחסית, אולם שני תחומי החידוש הנוספים שציין הרב קופרמן, שבפסוקי הנביא מצויים תוספת קדושה או תוספת דינים לעתיד לבוא, מהווים לדעתנו שדרוג בהבנת שיטת הספורנו. ציינו כבר שהספורנו מבקש ללמדנו שאנו עתידים לחזור לדרגה הרוחנית הגבוהה שבה היינו קודם והידרדרנו ממנה בעקבות החטא. ב"תורת משה" מצאנו שלכוהן הדיוט מותר לשאת אלמנת ישראל ואף אלמנת כוהן, ברם הנביא יחזקאל מורה לנו דין חדש הסותר

134. תוקפן של מצוות אלה בחלקן הוא דאורייתא, כמו פריעה במילה המשלימה למצוות המילה.

135. להרחבה ראה פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 342.

לכאורה את הדין המצוי בחומש ויקרא, שכן הוא אומר: "והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו" (יחזקאל מב, כב). "והקושי מבואר – הרי מותר לכהן הדיוט לשאת כל אלמנה, ואילו לכהן גדול אסור לשאת אפילו אלמנתו של כהן גדול!"<sup>136</sup> זו סתירה לדין דאורייתא מפורש, הייתכן?! חז"ל השיבו את שהשיבו,<sup>137</sup> ברם הרד"ק מלמדנו שלעתיד לבוא "יהיה זה לתוספת קדושה לעתיד..."<sup>138</sup>, והמלבי"ם מלמדנו "שלעתיד יתעלו הכהנים בני צדוק להיות להם בקצת דברים חשיבות של כהן גדול..."<sup>139</sup> בדין לבישת אבנט כחלק ממלבושי הכהנים.<sup>140</sup> מחד גיסא המשך הופעת מצוות משקף את העיקרון בשיטת הספורנו, ומאידך גיסא ילמדו פסוקי הנביא על המקסימום שאפשר לשאוף אליו, כאשר יתקרב העולם לדרגת "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", תקופת בית שלישי שבה "הלכות מסוימות – בפרט אלה הקשורות בעבודת ה' בבית המקדש – תעלינה אוקטבה" לפסגה חדשה שלא שערום אבותינו...<sup>139</sup> פסוקי הנביא מתאפיינים באמביוולנטיות, על פי הרב קופרמן; מחד גיסא יש חיסרון בעצם הופעתם, שעל פי דרכנו עד כאן מצביע על "ירידת הדורות", ומאידך גיסא יתרונם הגדול בשיקוף "השמים החדשים והארץ החדשה". ליתר הרחבה והשלמת הנושא יש לעיין בכתביו של הרב בנושא מרתק זה.<sup>140</sup>

### ב. מ"חתומה" ל"מגילה"

הסוגיה המרכזית היא זו שעסקנו בה בחלקו הראשון של דיון זה כשהקשנו על הספורנו בסוגיית תרי"ג מצוות ומיקומו של בית המקדש בכתוב. נזכיר לעצמנו שסוגיה זו עסקה במעבר בין מה שקיבל משה בסיני לבין מה שקיבל עם ישראל ממשה בציווי ה'. הרב קופרמן חילק נושא זה לשלושה פרקים: א. מ"חתומה" ל"מגילה", ב. מ"מגילה" ל"חתומה", ג. בקצרה: "מגילת חומש דברים". הפרק הראשון מ"חתומה" ל"מגילה" עוסק כולו בשיטת הספורנו. הווה אומר, משה קיבל מהקב"ה בהר סיני תורה "חתומה", מכוסה בתכניה, מעין גן נעול לרבים שכולל את שמות האל על פי רצף האותיות ללא פיסוק. ראוי לציין בחלק זה של הדיון שהספורנו בפירושו לתורה הזכיר את המושג "חתומה" רק פעם אחת, וזאת בפסוק העוסק בתורה שקיבל משה בסיני<sup>141</sup> ("עלה אלי ההרה", שמות כב, יב). חשוב להסביר מתוך עיון בשלושת הפרקים את המושג "חתומה" בכתביו ובהסברו של הרב קופרמן, משום שעל סמך פרשנותו של למונח זה (אליבא דהרמב"ן בהקדמתו לתורה, ובעיקר אליבא דפירוש הנצי"ב לאותו פסוק וכפירושו לשמות לד, כז: "כתוב לך את הדברים האלה")<sup>142</sup> ביסס הרב את מרבית היישומים שלו לשיטת הספורנו במאמרו.<sup>143</sup>

136 פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 333–336, עיין גם בהערות הנלוות.

137 ראה קידושין עח, ב, וכן ראה ההערה הקודמת.

138 פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 137.

139 פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 335.

140 עיין שם, כרך ב, עמ' 229–257, בפרק "ואל מעלת אבותם ישובו".

141 גם בספר "אמר הגאון" אין זכר למושג החתומה.

142 וראה דיונו בנושא התיקון: מעבר מה"כוח" ה"חתום" אל המצווה בפועל, בעקר בדבריו של הרמב"ן והרחבתם בפירוש הנצי"ב, שם הרחבנו בנושא זה.

143 ייתכן שההסבר לחד פעמיות של תורה "חתומה" בפירוש הספורנו לתורה הוא שהספורנו התנגד נחרצות לשימוש בתורה החתומה, קרי בתורת שמות האל. בספרו "אמר הגאון" לספר תהילים (עדיין לא מודפס, ותודה למשה קרביץ, המהדיר והעורך של ספר זה, שהראה לי זאת) ציין קרביץ שיייתכן שהספורנו לא ציין מונח זה כדי לא לעורר סקרנות

בהנחה שאכן לכך התכוון הספורנו, הדינמיקה במעבר מהתורה ה"חתומה" למגילות היוצאות לאור באופן הדרגתי תתואר כך: ברגע שהקב"ה מצווה את משה ללמד מצווה את בני ישראל, הוא אומר לו: קח כמות של אותיות מהמלל החתום, פסק אותן, כמו "שמור את יום השבת לקדשו", אמור אותן לעם ישראל, ובמקביל גם ללמד את כוונותי לטקסט זה. ברגע שהמלל הזה "יצא לאור" מאותה ה"תורה שבעל פה", מאותו אוצר אותיות חתום, הוא נאמר ונכתב לתוך מגילה<sup>144</sup> שאכן נכתבה או שנשארה בעל פה.<sup>145</sup> לתופעה זו נתן הרב את הכותרת מ"חתומה" ל"מגילה", אוצר אותיות מעורבב שהפך למלל מפוסק בעל משמעות קובעת. כאמור, הקריטריונים למעבר המלל מזה "על פה" של משה ל"כתוב + על פה", או המניע ל"ייצור" המצווה, הוא ה"קלקולים" של העם ההופכים מלל רב תכליתי למגילה שבה תיכתב רק אפשרות אחת לאותו צירוף של אותיות.

האם ניתן להחזיר את הגלגל אחורה? האם יכול היה משה להחזיר את המלל המפוסק אל ה"על פה" ה"חתום", או לפסק באופן שונה כך שהמשמעות גם תשתנה? לא ולא. ברגע שהפיסוק קיבל את הממד המצוותי שלו הוא אינו יכול להשתנות גם אם הוא רק נאמר ונשאר בעל פה ולא נכתב, לשיטה ש"חתומה ניתנה".<sup>146</sup> התוקף של המגילה שמשקף את אותו מלל שנכתב עליה בפיסוק של הא-ל-מקבל את התואר "חתום", לא במובן של עלום-מסתורי-סגולי אלא בממד הפשטני שלו, שהוא סגור, שאינו יכול להשתנות. לפרק זה קרא הרב מ"מגילה" ל"חתומה". אין להתבלבל בשמותיהם של שני הפרקים, אינו דומה ה"חתומה" של פרק ראשון [מ"חתומה" ל"מגילה"] ל"חתומה" של מ"מגילה" ל"חתומה". הראשון הוא מעבר ממצב עלום ומסתורי ("הלא הוא כמוס עמדי") אל עבר הגילוי, והשני מתאר מסגרת הרמטית שאינה ניתנת לשינוי (כמו "חותם בתוך חותם"). לשון אחרת, מה שיצא לאור מתורת משה החתומה כבר קבוע, סגור, ולא ניתן "לפותחו" שוב.<sup>147</sup>

הפרק השלישי הוא גולת הכותרת בכתיבתו של הרב בשנים האחרונות, שאותו כינה "מגילת החתימה, הוא ספר דברים". בשער פרק זה כתב הרב:

פרק ג, הוא מה שנראה כעיסוק המקיף ביותר שנעשה עד כה בסוגית מהותו של חומש דברים. המסקנה שהגענו אליה, בעקבות חז"ל, ראשונים ואחרונים, היא שלמשה היה חלק בניסוח הכתוב (טקסט) של חומש זה שאח"כ הגיע אליו מפיו של הקב"ה בחתימתו יתברך.

החידושים המפתיעים של הרב, הדורשים "כתפיים רחבות", לא היו יכולים לצאת אל הפועל ללא שני העקרונות המלווים את הרב לאורך כל דרכו בכתיבתו התורנית. הראשון הוא "תורה מן השמים", כלומר שכל אות בספר התורה הוכתבה על ידי ה' למשה, והשני הוא "אמונת חכמים",

יתר שתגרור לשימוש בתורת השמות.

144 בגישה של תורה "מגילה מגילה נתנה", משה אומר וגם כותב. ראה הערה 120 בדיון זה.

145 לשיטה של "חתומה נתנה", כלומר נכתבה רק בסוף שנת הארבעים של משה לפני מותו.

146 "חתומה ניתנה" פירושו שמושה אמר את המצווה לבני ישראל אבל לא כתב אותה במגילה, ובסוף שנת הארבעים כתב את כל מה ששמע ואמר בעל פה כיחידה אחת. חתומה = מקשה אחת.

147 אומנם ניתן לשאול: הרי הראינו בחלק הראשון של "אפליקציית הספורנו" על פי הרב קופרמן, בפרק הדין בנבואה לדורות, שהנביא משקף מצב עתידי שבו יחולו שינויים במצוות, כמו תוספת חומרה לכוהן הדיוט שיוכל לשאת רק אלמנת כוהן! על כך נשיב שהמקור לדברי הנביא הוא הא-ל עצמו, ואותו פה שהתיר יבשר-בישר על העתיד לבוא שייאסר.

דעת חז"ל הקובעת ומכריעה. תמצית תוכנו של פרק זה אומר שחומש דברים הוא דברי משה עצמו;<sup>148</sup> לחומש זה ישנה עצמאות מול ארבעת החומשים שקדמו לו, כמו יחס האתרוג אל שלושת המינים האחרים: "שהוא מיוחד עם מיניו שאין מצותו אלא עמהם אבל הוא בפני עצמו שאין לאגדו באגד שלהם".<sup>149</sup> "כי משה רבינו נתן אל לבו לומר כל משנה תורה כמו שהיא כתובה לפנינו..."<sup>150</sup> הרב קופרמן מציג סוללה של פרשנים החל מחז"ל, עבור לפרשנות ראשונים וכלה באחרונים, שתמצית דבריהם: "למשה רבינו היה חלק מסוים בהכנת הטקסט של חומש דברים". הספורנו עצמו, דווקא בהקדמתו לספר דברים ולא בהקדמתו לתורה, כתב: "ובזה הודיע חסד עליון שהמציא במשה הכנה נבואית יותר מן האפשר בטבע אנושי, למען תת תורת אמת על ידו אשר אין חליפות לה". אם בארבעת החומשים הראשונים תפקד משה כמתווך תורה, הרי שבספר דברים הוא גם יוצר תורה. תורת "העל פה החתומה" ידועה לו, ברם אין לו רשות לממשה, הוא ממתין לציווי ה' ליישום ההולם כפי שיכתוב הא-ל. בספר דברים מיישם עבד ה' באופן עצמאי, על פי הרב קופרמן המתבסס על חז"ל, ראשונים ואחרונים, את הנוסחה של מ"ח"תומה" ל"מגילה" ומ"מגילה" ל"חתומה". אוטונומיה זאת זקוקה עוד לאישורו של הא-ל כדי שחותם של "תורה מן השמים" ידבק בה. ההנחיה "זכרו תורת משה עבדי" מקבלת בחומש דברים משנה תוקף משום שהטקסט של חומש דברים, "משה מפי עצמו אמרן להיכתב".<sup>151</sup> ברם בכל מצב, גם עם קבלת מנדט לניסוח וכתובה עצמית בתורה, עדיין נשאר משה "עבדי", והטקסט חייב לעבור את הבקרה של ההשגחה העליונה. כי "זה אמת וברור הוא שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד 'לעני כל ישראל' הגיעה מפיו של הקב"ה לאוזנו של משה..."<sup>152</sup>

נצטט מעט מדבריו של הרב קופרמן בנושא זה:

אדון הנביאים ורק הוא, מסוגל להעלות על דעתו להציע לקב"ה את "נוסחת הפלא" של "המגילה" האחרונה, היא חומש דברים. אם הטקסט יהיה מקיף מדי, עלולים הם להישבר. מאידך אם הבעל פה תהיה רחבה מדי, עלולים להם "לשוט" מדי בעולם התורה בלי להגיע אל התכלית. לכן ראה משה להציע לפני הקב"ה את תפיסתו הוא בעניין "המגילה" האחרונה. זכה אפוא משה רבינו לקחת חלק נכבד מתורה שבעל פה (היקף של מאה וחמישים מתוך תרי"ג מצוות) ולהופכו לתורה בכתב + בעל פה. הסכמת הקב"ה לנוסחה שהציע משה הפכה את נוסחתו לתורה שבכתב ממש (בלעז פרופר), עם כל המשתמע ממנו.

148 אור החיים, דברים א, א, ד"ה אלה הדברים.

149 רבינו בחיי, דברים א, א, ד"ה אלה הדברים.

150 חת"ס, דברים א, ודיה בארבעים שנה.

151 כך ציין רבנו חננאל (מגילה לא, ב) על אודות ההבדל בין הקללות שבתורת כהנים לבין הקללות שבמשנה תורה. גם ר' יעקב קמניצקי בפירושו לתורה מבאר את המונח "ספר משה" הלקוח מהפסוק בספר נחמיה (יג, א) "ביום ההוא נקרא בספר משה באוזני העם...": "...אבל משנה תורה הוא עצמו חברו ויסדו" (אמת ליעקב, פרשת וילך, ניו יורק תשנ"ח, עמ' תקלב). להרחבה ראה פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 140.

152 רמב"ן, הקדמה לתורה, וראה גם רמב"ן לדברים א, א: "וטעם הואיל משה (באר את התורה הזאת לאמר) שרצה לבאר להם את התורה והזכיר כן הודיע כי מעצמו ראה לעשות כן ולא צוהו השם..." כלומר חומש דברים הוא יוזמה של משה, ומאידך גיסא הכול הכתיב ה' למשה. ראה גם הערתו של הרב קופרמן בנושא זה, פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 117, הע' 19.

ובזה משה רבנו העפיל מעלה במפעלו התורני ובשותפות ללימוד התורה עד כדי כך שמושה מציע לקב"ה שתורה תילמד על ידי המידה של קל וחומר.<sup>153</sup> בחטא העגל, שבו משה מתוודע לאסון ("הרף ממני ואשמדים") שייכול להתרחש עקב הבגייה בא-ל בבחירת חלופה בדמות עגל הזהב, או אז נוטע משה לדורי דורות את ה"כל נדרי" הנאמר בליל התקדש יום הכיפורים. בשמות רבה (פרשה מג סעיף ה) המדרש מתאר את הדו-שיח בין משה לקב"ה במאמצי לבטל את גזרת ההשמדה לעם, דיאלוג שבו הקב"ה טוען שאינו יכול לחזור משבועתו של "זוכה לאלהים יחרם": "אמר משה, ריבון העולמים, ולא נתת לי הפרה של נדרים... מיד נתעטף בטליתו וישב לו כזקן, והקב"ה עומד כשואל על נדרו... אותה שעה אמר משה: 'מותר לך מותר לך, אין כאן נדר ואין כאן שבועה', הוי 'ויחל משה' – שהפר נדרו ליוצרו... לפיכך נקרא שמו 'איש האלוקים', לומר שהתיר נדר לאלוקים" (עכ"ל המדרש).

כשנלמדה סוגיה זו של "התרת נדרים" בקורס לגברים, נתחדדו הדברים וחברו לדברי הזוהר (חלק ג, פרשת פנחס דף רנ"ה), שם התאחדו שני המקורות (מדרש רבה והזוהר) לתפילת "כל נדרי" הנאמרת ביום כיפור. דברים אלה ועוד כתובים בכרך א של "פשוטו של מקרא", עמ' 113–144, וראויים הדברים לעיון וללמידה, לומר לנו ששרביטו של משה רבנו מצוי בתרמילו של כל יהודי המבקש לדעת את ה'.

### ג. תורת הקורבנות

סוגיית הקורבנות תופסת מקום נכבד במשנת רבי עובדיה סופרנו; ראינו והרחבנו זאת גם בדיוננו. נעיר רק שבפרק זה הרב קופרמן מעמיד ארבעה שלבים בתורת הקורבנות, החל מקורבן נדבה של יחיד לפני העגל וכלה בקורבן נדבה של יחיד אחר חטא המרגלים, עם הצורך במנחה ונסכים כדי להשיג את המעלה של "ריח ניחוח".<sup>154</sup> הרב חותם פרק זה במצב העתידי שבו נזכה להביא את קורבן החובה לידי דרגת קורבן הנדבה. שם נעבדו "ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות", והכוונה לימי הבל, שלדברי הספרנו לא הייתה עבודה זרה בימיו. להרחבה ראה "תורת הקרבנות במשנתו

153 כך טוען הרב קופרמן על פי תירוצו של ר"ת וה"בית מאיר" (ר' מאיר פוזנר) לקושיית התוספות בשבת פז, א. הגמרא מציינת ששלושה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו (שבת פז, א). משה התיר לעצמו לשבור את הלוחות על ידי שלמד קל וחומר: "ומה ישראל שלא דברה שכניה עמהם אלא שעה אחת, וקבע להם זמן, אמרה תורה 'היו נכונים וגו' אל תגשו אל אשה', אני שכל שעה ושעה שכניה מדברת עמי, ואינו קובע לי זמן – על אחת כמה וכמה" (גמרא שם), ולכן פרש מציפורה אשתו. התוספות שם שואלים מדוע זה נקרא "מדעתו", הרי מן הסתם הקב"ה לימדו בהר סיני את י"ג המידות, ומשה מיישם אחת מהן – קל וחומר, כתלמיד שהפנים את דברי רבו, ותיריך ר"ת (ספר הישר סימן רס"ח, וכן שבת פז ס' ריב), וכן כתב רבי מאיר פוזנר בהקדמתו לפירושו "בית מאיר" על שלחן אבן העזר, שהמקור ללימוד ק"ו בתורה מצוי באירוע של מרים הנביאה כשנענשה על כך שדיברה לשון הרע באחיה משה, "... הלא תכלם שבעת ימים, קל וחומר לשכינה י"ד ימים", אירוע שהיה שנה לאחור מעמד הר סיני. לשון אחרת, משה רבנו עדיין לא קיבל את לימוד הקל וחומר, והוא עצמו מציע לקב"ה ללמוד תורה על ידי קל וחומר! משום כך הגמרא מציינת שזה מדעתו. וכדי לחזק את האוטונומיה של משה בלימוד הקל וחומר הראיתי לרב קופרמן את דבריו של החת"ס על הפסוק בשמות ו, יב: "וידבר משה לפני ה' לאמור. הן בני ישראל לא ישמעו אלי ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתיים". משה מדבר לפני ה' לאמור! למה יש עוד לאמור אחרי הקב"ה? אלא אומר החת"ס: ועל פי הדרוש... וחדש משה רבינו על דעתו בכאן אחת ממידות התורה וביקש מהקב"ה לומר בשמו במתיבתא דלעילא, משה בני כך הוא אומר... (חת"ס על התורה, בראשית, ירושלים תשמ"ט, עמ' כט, ד"ה וידבר משה). ראה גם פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 129–131.

154 ראה פשוטו של מקרא, כרך ב, תורת הקרבנות, עמ' 148.



של רבי עובדיה ספורנו", מדור ה, בכרך השני של הספר פשוטו של מקרא.<sup>155</sup>

#### ד. לפני ואחרי במשנתו של ר' עובדיה ספורנו

בפרק זה סקר הרב את מבואותיו של הספורנו בפירושו לתורה, כאשר הוא משווה בין מה שהיה לפני חטא אדם הראשון ולבין מה שנשתנה לאחר החטא, לפני חטא העגל והשינויים המהותיים לאחריו, וכמו כן לפני ואחרי מתן תורה. פרק זה סייע לנו רבות בכתיבת דיון זה, ונדמה שאף זכינו לחדדו ממובאות נוספות של הספורנו עצמו. פרק זה, כפי שכבר הזכרנו, שייך לתקופה שמבריאת העולם ועד (ולא עד בכלל) בואו לעולם של "החסיד" אברהם אבינו. תוכני פרק זה עוסקים בשינויים הקוסמולוגיים בטבע העולם, כמו ארבע עונות מול אביב תמידי לפני החטא, וכמו חי נצח מול "עד מאה ועשרים". הזכרנו בדיונו שהשינוי בטבע העולם היה עד אברהם אבינו, ברם מאז התחולל השינוי במערכת המצוות המיועדת יותר לעם ישראל, הגם שהרב קופרמן מציין שבשבע מצוות בני נח חל תהליך התפתחותי דומה.<sup>156</sup> ואכן החלק העוסק ב"תיקון", המתבטא בהתפתחות מערכת המצוות לעם ישראל, נפקד מקומו בפרק זה. תוכני "החטא ותיקונו הא-לוהי" בהופעת מצוות חדשות ואמירתן לעם ישראל מצויים בפרקים אחרים שבהם הרב מיישם את שיטת הספורנו. תקוותנו שבדיון זה זכינו להשלים, לשזור וללקט מהפזורות השונות בכתיביו של הרב קופרמן ולהשלימן ליחידה אחת.

פתחנו דיון זה במקצוע "פשוטו של מקרא" שאותו מיסד הרב, ונסיים מעין הפתיחה, ונעשה זאת ביישום לפונקציה של הלכה לשעה, כדלקמן.

#### ה. יישום הלכה לשעה

אחד מ"תפקידי הפשט" הוא "הלכה לשעה", כלומר פשוטו של מקרא מלמד אותנו הלכה, ברם היא רק לשעה, היא זמנית. אחת הדוגמאות המקראיות שהרב קופרמן מביא היא עבודתו של כוהן גדול ביום כיפור ככלל, ושל אהרן הכהן בפרט. ביום כיפור נכנס כוהן גדול לקודש הקודשים בתהליך מפורט המצוי גם בפרק טז בספר ויקרא. סדר עבודתו של הכוהן כולל בין השאר גם טבילות במקווה וקידוש ידיים ורגליים בכיור המקדש. על פי קבלת חז"ל ("גמירי ליה" – הלכה למשה מסיני, יומא לב, א), כוהן גדול צריך לטבול במהלך כל יום עבודתו כחמש טבילות ועשרה קידושי ידיים ורגליים. בעיון באותו פרק טז בספר ויקרא מצינו רק שתי טבילות ("ורחץ בשרו במים"), בנוסף לטבילה שחייב בה כל אדם שנכנס לעזרה, סך הכול שלוש טבילות. כלומר, האם ישנה סתירה בין מה שכתוב לבין מה שנדרש?! לשון אחרת, אם קיימת קבלה שכוחו גדול צריך לטבול חמש פעמים ביום הכיפורים, קבלה שהיא סותרת את פשט הכתוב, לשם מה נכתב הפשט? בהוראתו של הרב קופרמן עלינו לחפש את "תפקיד" הפשט, כי הרי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו"! חז"ל, בכלים הפרשניים הלגיטימיים המצויים בידם, מעתיקים, מעבירים ממקומו, פסוק אחד וממקמים אותו מאוחר יותר, כדי ליצור את חמש הטבילות. כך נפתר נושא חמש הטבילות ב"מגרש" הדרש. ואם נחזור לשאלת ה"מדוע", נשאל: מדוע, ריבוננו של עולם, הכתבת

155 עמ' 139–153.

156 ראה פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 93–94.

שלוש טבילות והתכוונת לחמש טבילות?

הרב מגיים את הסברו של הגר"א מווילנא, האומר ומחדש שאהרן הכהן, ורק אהרן,<sup>157</sup> היה רשאי להיכנס לקודש הקודשים בכל עת שירצה בתנאי שיטבול שלוש טבילות ושישה קידושי ידיים ורגליים. לעומתו כוהן גדול רגיל (להוציא את אהרן, ולאחר מות אהרן גם אלעזר בנו) היה נכנס רק יום אחד בשנה – יום כיפור, והיה חייב בחמש טבילות ועשרה קידושי ידיים ורגליים. מסקנה זאת למד וחידיש הגר"א מפשוטו של מקרא, שנאמר: "בזאת יבוא אהרן אל הקודש"; במה יבוא? בזאת, באותם תנאים הכתובים בפרק טז בספר ויקרא. מכאן שמפשוטו של מקרא למדנו הלכה לשעה, הלכה שאומרת שאהרן בתקופת המדבר היה רשאי להיכנס בכל עת (ולא רק פעם אחת בשנה), וכן שדי לו בשלוש טבילות.

אך אם עסקינן בתורה נצחית, שואל הרב קופרמן, מה מקום יש לה להלכה לשעה בכתוב שכזה? הרב משיב שתי תשובות, כשהסבר אחד מתבסס על פירושו של הספורנו, והיוצא מפירושו. תמצית דברי הרב קופרמן היא, שכמו שהספורנו מבין את צריכותו של ספר בראשית ללמדנו לאיזו רמה אנו עתידים לחזור לאחר התיקון הגדול של ימות המשיח, כמו אדם הראשון לפני החטא המצוי לו בגן עדן, כך גם תקופת ה"שעה" ומצוותיה מלמדת אותנו לאיזו דרגה רוחנית אנו עתידים לחזור, דרגה שמשקפת במצווה הזמנית. ניישם זאת בדוגמה המדוברת, בעבודתו של אהרן הכהן במשכן, שהיה רשאי להיכנס בכל עת אל הקודש בשלוש טבילות ושישה קידושי ידיים ורגליים. אלו דבריו של הרב קופרמן:

ויבוא הספורנו האחרון שבספר שמות (מ, לו ד"ה ובהעלות הענן) ויכריע עבורנו, וזה לשונו: וכל כך היתה שרית השכינה קבע במשכן, שלא היה מסתלק כלל עד שהיו ישראל צריכים לנסוע, וזה לא היה בשילה ולא בבית ראשון ולא בבית שני. אבל יותר מזה יהיה בבית שלישי יב"ב (יבנה במהרה בימינו) כאמרו (זכריה ב, ט) "ואני אהיה לה נאום ה' חומת אש סביב, ולכבוד אהיה בתוכה". עכ"ל הספורנו.

ומוסיף הרב לבאר:

הרי שקדושת בית שלישי עוד תעלה על זו של המשכן. לפי זה יתחדש דין זה של אהרן כהן שבמשכן, כאשר הכהן הגדול לעתיד לבוא יוכל שוב להכנס לקודש הקודשים כל אימת שהוא רוצה, על פי סדר העבודה לפי פשוטו של מקרא...<sup>158</sup>

כלומר ההלכה לשעה תהפך לעתיד לבוא להלכה הנצחית בבית שלישי, כשמאפייני הבית השלישי כבר נטועים היטב בכתוב התורה.<sup>159</sup>

157 ולפירושו של ה"משך חכמה", שנשען על פירושו של הספורנו, גם בנו אלעזר אחריו. הספורנו בהתייחסו להדלקת המנורה במשכן על ידי אהרן הכהן דווקא, הגם שפעולה זו מותרת בור, אומר כך: "יערוך אותו אהרן: ...כי אמנם כל מי המדבר היה ענין המשכן בכל יום כעינינו לדורות ביום הכיפורים" (ויקרא כד, ג), וביאר הרב שם בהערה ז: "כאן חידש רבינו, שדין המשכן במשך כל תקופת המדבר וגם בסתם יום של חול היה כדין משכן מקדש לדורות ביום הכיפורים". להרחבה ראה פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 170.

158 קדושת פשוטו, פרשת פקודי, עמ' רז.

159 ניתן לשאול על הספורנו: הרי הסברנו שהמשכן או המקדש הוא בדיעבד, וכשהספורנו מציין "שיותר מזה יהיה בבית השלישי..." גם רום פסגה זו איננו חזרה למקור, אטופיית גן העדן, כמו "בכל המקום אשר אבוא אליך וברכתך"?!

הסברו השני של הרב קופרמן לנוכחותה של הלכה לשעה במגרש הנצח מצוי בפרשנותו של בעל ה"משך חכמה", ותמציתו היא: **תקדים משפטי!** כלומר, המצווה הזמנית עוד עתידה להתעורר מדי פעם בהיסטוריה המקראית, ואכן כך קרה. לא נרחיב ביריעה זאת, רק נאמר: ישנו כאן ניסיון של הרב להתמודד עם שאלה מהותית (מה מקומו של "כתוב לשעה" במכלול הכתוב שמאפיינו הוא נצח), שחלקיות תשובתה משרתת אותנו בהחלט כשאנו נשענים על שיטת פרשנותו של הספורנו.<sup>160</sup>

נגענו בסוגיות מרכזיות בכתביו של הרב על רקע שיטת פרשנותו של "איש האשכולות אביר הרופאים", הלווא הוא ר' עובדיה ספורנו בן יעקב. בצמידות מלאה לפסוקים שבחר הספורנו לפרש הוסיף הרב את הממד ה"קופרמני" המאופיין במעטפת "פשוטו של מקרא", ממד המוציא את הלומד ממבט נקודתי לתוכן דבריו של הספורנו לפסוק אל ממד מערכתי המסביר את ההקשר הכוללני של הפסוק במערכת פסוקיה של התורה.

## אחרית דבר

הנצי"ב מוולוז'ין היה זה שביקש מאנשי הוצאת "מקראות גדולות" בוורשה, שנת כת"ר, שיוסיפו גם את פירוש הספורנו אל שאר הפרשנים שהם מציגים על הדף. בלשונו הפיוטית כתב הנצי"ב, בין השאר: "...ויהזו בפעולתם זאת ובכל מעשה ידיהם ברכה יתירה... ואם ייטב מע"כ יראו להדפיס גם כן פירוש הספורנו על התורה באשר לשונו קצר ומלא פשט ויראת ה' הטהורה, ויותר חשוב מאיזה מפרשים אשר יעדו לחברם..."<sup>161</sup> המלצה זו מיזגה שוב<sup>162</sup> את הספורנו בחבורת ה"אריות" כמו אונקלוס, רש"י, רמב"ן וכו'. ברם הכול תלוי במזל, ואפילו...<sup>163</sup> פרשן שזכה להשתלב בין גדולי הפרשנים צריך ברכה שאכן פירושו יגיע לאותם יעדים שכיוון אליהם. אחד מממלאי תכלית בקשתו של הנצי"ב הוא, לדעתנו, הרב קופרמן. הוא אולי הראשון אשר זיהה שבפרשנותו מצויה לא רק משמעות מילולית לפרשנות הצמודה לטקסט המקראי, אלא משנה הגותית סדורה, כפי שהבאנו בדיון זה. בד בבד הוא גם ביקש להוציא את פירוש הספורנו מהיותו "נספח" לפירוש רש"י ורמב"ן, ולהעמידו כפירוש עצמאי.<sup>164</sup>

אומנם עבור הרב קופרמן שיטה ודוגמה זו מסבירות שאומנם נכתבה הלכה לשעה אבל היא עתידה לשרת אותנו לעתיד לבוא, ובכך פתר הרב את בעיית הארעיות בטקסט נצחי. ברם איך נשיב לשאלה על הספורנו? ייתכן שהגאולה העתידית תגיע בכמה שלבים, כשהספורנו מדבר על אחד משלבי הביניים שבו אכן יהיה מקדש ברם באופי שונה, או שחומת אש מסביב, שכבודו של ה' מצוי בתוכה ("ואני אהיה לה נאום ה' חומת אש סביב, ולכבוד אהיה בתוכה") אינה בית המקדש שאנו רגילים לדבר עליו כמו בבית הראשון והשני, והדברים טעונים עוד עיון נוסף.

160 ההרחבה והדגמה מן המקרא ליישום הסברו של הרב קופרמן לשאלת קיומו של טקסט זמני בתורה הנצחית ראה פשוטו של מקרא, כרך א, עמ' 173–188, וכן כרך ב, עמ' 156–160.

161 כנראה הכוונה לפירושו של "אור החיים הקדוש" ולפירושו של ה"כלי יקר". הסיבה לכך היא אריכות דבריהם, כשהמגמה הייתה לשלב כמה שיותר פרשנים בעמוד אחד. כך משער משה קרביץ, מהדיר ועורך הספר "אמר הגאון".

162 פירוש הספורנו כבר הופיע במקראות גדולות "קהלת משה", אמשטרדם תפ"ג. בשנת כת"ר התחבטו מדפיסי "מקראות גדולות ורשה" מי מהפרשנים יופיע בעמוד הדף. כדי להנכיח את פירושו של הספורנו בהוצאה המדוברת שלח הנצי"ב את המכתב המדובר. כך משער משה קרביץ, מהדיר ועורך הספר "אמר הגאון", וראה הערה קודמת.

163 "הכל תלוי במזל ואפילו ספר תורה שבהיכל [ארון]", תקוני זוהר, ס"ט, ג.

164 ראה דבריו בהקדמה להוצאה החדשה של הספורנו, ירושלים תשע"ה.

על מפעלו של הרב קופרמן בפירוש הספורנו ראוי להעיר: הרב לא ביקש רק "לדעת" את פירוש הספורנו, אלא, כחלק מלימוד התורה שלו, הוא ביקש "לעסוק בדברי" הספורנו. בעינו המקיף בפירוש הספורנו לחמישה חומשי תורה הונכחו שתי מילים שהיו חשובות לו מאוד: **כאומרם ז"ל**,<sup>165</sup> ולחילופין: **רבתינו ז"ל**. ברור לרב "כי נקודת המוצא בהבנה מחשבתית בספרי הקודש הם פירושי הז"ל כאשר אחר כך ובהתחשב בדבריהם, יש מקום לפרש לפי הפשטות המתחדשים בכל יום". כתמרוז אזהרה עמדו מול עיניו שוב דברי הנצי"ב, שכאמור קידם את הדפסת פירוש הספורנו בתוך "מקראות גדולות":<sup>166</sup> "מי שרוצה להפשיט לפי דעתו, כל עוד לא עמד על דעת הז"ל, יש לחוש שהוא אפיקורס ומטה המקראות אחר דעתם".<sup>167</sup>

לאור מקדמי ביטחון אלו ציינו את שיטתו של הספורנו, כפי שהבין הרב קופרמן, כגישה חדשנית שלא מצאנו לה מקור אצל פרשנים אחרים. כמו שהראינו, החוט המקשר את חמישה חומשי תורה הוא "קלקול ייאוש תיקון". הקלקול, שמשקף בחטא, מוביל לתיקונים של הקב"ה כדי להמשיך ולהתאים את העולם ואת התורה אל מצבו הנוכחי של האדם, שינויים בטבע שהולמים מצבים חדשים שלאחר החטא. לשון אחרת, אוטופיה של גן עדן, אביב תמידי, פריזן והולדה מיידים עם יכולת התדמות לא-ל במימוש צלם האלוקים, כל אלה הומרו בחלופות של ארבע עונות, עבודת כפיים כחלק מקללה, הארכת זמן העיבור לנשים, עד אשר קוצרו חייו של האדם, מנצח לעד מאה ועשרים שנה.

חטאי האנושות לא פסחו גם על "ממלכת הכהנים וגוי קדוש", כשקדושה זו בעם ישראל הלכה והצטמצמה מפוטנציאל של "כל המקום" עד הגבלה של רק "כי אם אל המקום" בהר המוריה. "עם סגולה" היה צריך לקבל תורה "חתומה", כלומר טקסט כתוב ברצף מילים מ"בראשית" עד "לעיני כל ישראל" בחתימת התורה, טקסט המשקף את שמותיו של הקב"ה כמו שהיה בלוחות הראשונים. ברם חטאי העגל והמרגלים ביטלו אפשרות זאת, ומה שנותר בידינו הוא אופציה אחת (מיני רבות בתורה החתומה), מלל מפוסק ומחייב שמתחיל מ"בראשית ברא" ... "ואלה המשפטים" ... ו"הואיל משה באר את התורה"; פסוקים עם פרשנות מוגבלת, כמו שלימד הא-ל את משה ללמוד את ישראל.<sup>168</sup>

בדיוננו המחשנו גם את הדינמיקה בין ההתנהגות הרוחנית של עם ישראל לתגובה המתקנת של הבורא על ידי גרף שעלה וירד במרוצת האנושות בכלל, כשמוקד הגרף מתרכז בארבעים שנות מדבר. ההתמקדות דווקא באותן ארבעים שנה נובעת ממשמעותה של התנועה הגלית של הגרף. הקו הלולייני הזה, שעולה ויורד, גם "מושך" עמו מלל אוצרי "חתום" ממה שקיבל משה בהר סיני, שהופך ביציאתו לאור למלל מצוותי המחייב את מי שקרויים "בנים". אכן כך, כפי שמשמע מפרשנותו העקבית של הספורנו והבהרת דבריו על ידי הרב קופרמן, התנהגות עם

165 בעידן המחשב מצאנו אצלו מונח זה כ-137 פעמים, ואת המונח "רבתינו זכרונם לברכה" כ-26 פעמים.

166 הנצי"ב חידש ביאורים גם שלא אליבא דהז"ל, ברם לא נגד הז"ל! ראה הערת הרב, פשוטו של מקרא, עמ' 8 הע' 28.

167 דברי הרב, פשוטו של מקרא, עמ' 8.

168 כמו שלימדנו הרמב"ן בהקדמתו לבראשית: במקום "בראשית ברא" – "בראשית יתברא", כשהמשמעות שונה. ומי לנו כמו הרמב"ן, שהיה מראשי המקובלים בדורו, שעסק בתכנים אלה ברם הגבילם לחוג מצומצם בלבד, משום "שאין לך חלק בנסתרות", עיין שם.

ישראל לטוב ולמוטב בתקופת המדבר היא זו שהכתיבה את תרי"ג המצוות.<sup>169</sup> הבנתו של הרב קופרמן ביישום קביעה חדשנית זו, קביעה שכאמור מבוססת על דבריהם של פרשנים אחרונים, הניעה אותו להמשיך לצעוד על ציר הזמן גם לעבר "פסוקי הנביא" כהמשך שיקוף לדינמיקה של קלקול ותיקון.<sup>170</sup>

ב"אחרית דבר" לדיון זה נאמר: הרב במפעל כתיבתו לא ביקש לבחון את תפיסתו הפילוסופית של הספורנו, אם היא קרובה לרוחו של הרנסנס;<sup>171</sup> הוא גם לא חיפש לדעת מהי השפעתו של תומס מאקווינאס על השקפותיו של הספורנו בספרו "אור עמים".<sup>172</sup> הפריע לו מאוד<sup>173</sup> שיוכו של הספורנו להומניזם,<sup>174</sup> והצעה זו, שהייתה לדעתו מוטעית, זימנה והאיצה, על פי דבריו, את מלאכת פרשנותו לפירושו של הספורנו.<sup>175</sup> את הרב לא עניין כלל אם "סביבתו החברתית של הספורנו, שהאכילה בה הייתה לאירוע חברתי וסעודות השעשועים היו דבר שבשגרה", הם שהשפיעו על פרשנותו בנושא מאכלות אסורות.<sup>176</sup> מאידך גיסא, דווקא סמיכות איסור אכילת בשר וחלב למצוות הביכורים בשני מופעים בתורה<sup>177</sup> לימדה אותו שהמרכיב המרכזי לאיסור אכילת בשר וחלב הוא איסור עבודה זרה, ולא איסור כללי של מאכלות אסורות, מרכיב שיש לו השלכה ישירה להלכה ומסביר מדוע אנו מחמירים כל כך ב"איסור בשר וחלב" עד כדי גזרה לגזרה וכו'.<sup>178</sup> חידוש

169 בספר "אמר הגאון" אנו מתודעים להמשך תופעה זו. גם כאן שואל (נשאל עבורו) הספורנו את שאלת ה"מדוע": מדוע קורבנות מוסף של שבת וקורבן מוסף של ראש חודש מופיעים לקראת שלהי חומש במדבר? הרי מקומם האידיאלי של כל סוגי הקורבנות הוא ספר ויקרא, תורת הקורבנות! על כך הספורנו משיב (שוב, מפי תלמיד ששמע את הספורנו וכתב במחברתו): "אחר אשר חטאו לפעור נתחדש להם מוסף שבת וראש חודש, שלא תמצאם מקודם, ולזה סמך בכאן אלו הקרבנות. ואגב אלה סיפר כל המועדים כמשפטם ובדיניהם". אמר הגאון, עמ' שנד.

170 ראה פשוטו של מקרא, כרך א, מדור ג, הפרק העוסק בנבואה שנצרכה לדורות, עמ' 327-347.

171 ראה שוורץ, "הפרשנות הפילוסופית לתורה של רבי עובדיה ספורנו" (לעיל, הערה 15), עמ' 250-257.

172 שיין טוען שמשמעותו של אריסטו עבור הרמב"ם הייתה כמו אקווינאס עבור הספורנו! אומנם היה זה הרב קופרמן שכתב לשיין הסכמה לספרו, ובין השאר כתב: "השכיל המחבר להבחין בין המיתודה מחד גיסא (אותה קיבל או אימץ מגדולי הפילוסופים) ובין התוכן והמטרה של רבינו. הספורנו הוא בראש ובראשונה מחנך תורני, כאשר המיתודה היא אמצעי לאותה מטרה ואינה עומדת כדיסציפלינה בפני עצמה. זאת כשם שהרמב"ם במשנתו הפילוסופית שייך לאסכולה על אריסטו, אבל רק כמיתודה, כאשר בתוכן הוא שייך כולו לבית המדרש אשר תחילתו משה רבינו וסופו (אצל הרמב"ם) רבותיו הגאונים". והוסיף הרב: "אחרון אחרון: אי אפשר שלא להתפעל מן הזיקה הנפשית של המחבר אל תורת הספורנו ואישיותו. המחבר אינו רק כותב על הספורנו הוא מזדהה עם הספורנו בכל נימי נפשו". כך, לדעת הרב, האבחנה בין מתודה למטרה, ומן הסתם איתר הרב אצל שיין הזדהות, המקבילה גם אצלו, כשעסק בכתבת פרשנות הספורנו. ראה ח' שיין, אדם חברה ומשפט בהגותו של רבי עובדיה ספורנו, הוד השרון תשס"א.

173 ראה הערה 16 בדיון זה.

174 וולק, "רבי עובדיה ספורנו, הפרשן, ההומניסט" (לעיל, הערה 16), עמ' 277-302.

175 היה נוהג לומר: "גדולי ישראל לא משרתים בשום... אים", משיעוריו על ספר דברים.

176 רחמי, "אקטואליה ופולמוס דתי בתקופת הרנסנס" (לעיל, הערה 16).

177 שמוות כג, יט; שם לד, כו.

178 שלוש פעמים נכתב בתורה איסור אכילת בשר בחלב (משפטים, כי תשא ופרשת ראה). במשפטים וכי תשא האיסור צמוד למצוות הביכורים, ובפעם השלישית, בפרשת ראה, למצוות המעשר (שירש"י בפירושו שם הסמיך את מצוות המעשר למצוות הביכורים, ראה שם). הרמב"ם במורה נבוכים (ג, מח) הסביר שהגויים בפולחנם בימי אדם היו מבשלים גדי בחלב אמו, ולכן נדרש היהודי להתנער מנוהג זה. ברם הספורנו משייך את ה"עבודה זרה" למנהג הגויים לבשל גדי בחלב אמו, כדי להגדיל את פרייה האדמה כחלק מפולחנם. לזה אומר הקב"ה: יהודי, אם רוצה אתה להגדיל את פרייה אדמתך הבא לי ביכורים, ואל תאמץ חלילה נוהג של עבודה זרה בביישול גדי בחלב אמו. מכאן הרב מסיק שמהות המצווה, או המרכיב המרכזי כלשונו, הדומיננטי, באיסור אכילת בשר בחלב, הוא איסור עבודה זרה, שיש לשרש אחריו ולעקור מיסודו. מהות זו, מבקש הרב לומר, תסביר מדוע נוהגים חומרות יתר בהלכה באיסור אכילת

זה נלמד לא אחרת אלא מפרשנותו של... הספורנו.

נאמר ברורות: אין בהסתייגות מתכנים אלה לומר שאין להם מקום במחקר, ברם הרב לא ביקש להחזיק במסורת האקדמית של "ניטרליות ואובייקטיביות". כשהרב למד את פירוש הספורנו הוא בירך שלוש ברכות: א. "לעסוק בדברי" תורת הספורנו, כלומר התמודדות אינטלקטואלית לימודית; ב. "והערב נא ה' אלוקינו...", כלומר מעורבות אמוצינונית. לימוד תורה ככלל אינו "לימוד דיסציפלינה", העיסוק בלימוד התורה מצריך להיות בן תורה אליבא דהרב קופרמן. דווקא המעורבות האמוצינונית היא זו שמאפיינת את לימוד התורה ומבדילה אותו מכל דיסציפלינה אחרת. מעורבות זו ניכרת היטב אצל הרב קופרמן בהערותיו הנלוות לפרשנותו של הספורנו. ולבסוף, הברכה השלישית: "אשר בחר בנו... ונתן לנו את תורתו" (גם של הספורנו), כלומר הזדהות השקפתית. הרב קופרמן טוען: "כדי שלימוד תורה יהיה מקצוע קודש, יש להקדים את היסודות ההשקפתיים העומדים ביסוד כל לימוד תורה: תורה מן השמים, אמונת חכמים וקדושת פשוטו של מקרא בשלמות התורה"<sup>179</sup>. לשון אחרת: הזדהות עם קדושת התורה.<sup>180</sup>

כזה היה האיש, ומה נאים לגביו הדברים שכתב מורו ורבו של הרב קופרמן, הרב דסלר זצוק"ל, המובאים בספר "מכתב מאליהו", כך א עמ' כ:<sup>181</sup>

מי שעובד בענין הנצרך לתיקון העולם, זוכה על ידי זה לסייעתא דשמיא שהוא יתעלה במדרגתו, והוא שעוסק בענינים אלה באמונה ובשאיפה לאמת וגם זוכה שיצליח בענין שעוסק בו. כי מי שצריכים לו לתיקון העולם... מכל מקום אחרי שאין אחר שיכול או שרוצה לעסוק בזה הענין חוץ ממנו, הוא זוכה לכל הסייעתא דשמיא השייכת לאותו ענין, עד שגם הוא נבנה ממנו.

אכן, מורנו הרב קופרמן זצ"ל עסק בחלקי התורה שלא היה אחר שהיה מסוגל לעסוק בהם מלבדו, מתוך אמונת אומן ויראת שמים טהורה, ואכן זכה לסייעתא מן שמיא, זכה בעצמו וזיכה את הרבים, וזכורני, כשישבתי עמו פעם בערוב ימיו, התבונן אחורה בשמחה ובסיפוק, והרגשתי הייתה שזכה לאותו משפט מופלא שהיו אומרים חכמים זה לזה בפרידתם: "עולמך תראה בחייד" (ברכות יז, א).

בשר בחלב. להרחבה ראה קדושת פשוטו, פרשת ראה, עמ' תכו-תלב.

179 מבוא ללימוד התורה, שלוש סימפוזיות, עמ' 14-15.

180 מקביל לדברי הרמב"ם בהלכות ברכות פרק א, הלכה ד: "נמצאו כל הברכות כולן שלוש מינין...": מתוך שיעורו האחרון לשנת תשנ"ט לקורס השנתי לפירוש הספורנו על חומש דברים, ממחברתה של גב' הלה טליה דבורי (לעיל, הערה 25).

181 דברים אלו הביא הרב קופרמן ב"שער הספר" לספרו פשוטו של מקרא. ההדגשות הן של הרב עצמו.