

מסורת וחדשנות – שיטתו הפרשנית של הרב יהודה קופרמן ע"ה

אליעזר דניאל יסלזון

מבוא

בחדש טבת תשע"ז הלך לעולמו הרב יהודה קופרמן ע"ה, מורה, מנהיג, למדן וחוקר דגול. מחונן בתכונות אלה ייסד בשנות השישים של המאה הקודמת את המכללה לבנות בירושלים, במטרה להצמיח דור חדש של מורות שתוכלנה ללמד ברמה נאותה הן את מקצועות היהדות והן את המדעים הנדרשים. ייסודה של המכללה היה ללא ספק ציון דרך חשוב וראשוני בהתפתחות לימוד התורה ומקצועות היהדות לנשים בארץ. בעקבות המכללה נפתחו במהלך השנים מוסדות תורניים רבים ומגוונים לנשים, ולימוד התורה לנשים הפך נחלת הכלל. לצד עבודתו בניהול המכללה ובהוראת תורה לתלמידותיו, פיתח את שיטתו הפרשנית החדשנית והנרחבת. המאמר הנוכחי יעסוק בשיטתו הפרשנית.¹

הרקע - מיעוט העוסקים בפשוטו של מקרא

חז"ל הורו לנו במסכת עבודה זרה דף יט, ב:

לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא, שליש במשנה ושלש בתלמוד.

כך גם פסק הרמב"ם, בהלכות תלמוד תורה א, יא:

וחייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושלש בתורה שבעל פה, ושלש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן... וענין זה הוא הנקרא גמרא.

1 את שיטתו הפרשנית המיוחדת והחדשנית תיאר בשורה ארוכה של מאמרים ומערכי שיעורים, ואלה נאספו ונערכו על ידו במשך השנים לספרים מסכמים. כל הספרים, פרט לפריט 5, הוצאו לאור בהוצאה עצמית או על ידי המכללה. הספרים שעמדו לרשותנו הם: 1. פירוש המשך חכמה ערוך ומוער, 3 כרכים, ירושלים תשס"ב; 2. פנינים מהמשך חכמה, 4 כרכים, ירושלים תש"ן; 3. פירוש הספורנו ערוך ומוער, 2 כרכים, ירושלים תשנ"ב; 4. פשוטו של מקרא, 2 כרכים, מהדורה א ירושלים 2001, מהדורה ב ירושלים 2007; 5. קדושת פשוטו של מקרא, 2 כרכים, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים 2009; 6. מבוא ללימוד התורה, ירושלים 2007; 7. סוגיות בפרשת שופטים, נתעלמה ממנו הלכה, בא לכלל כעס בא לכלל טעות, 3 כרכים, ירושלים 2008; 8. מבואות לפרשנות האחרונים, ירושלים 1992. רוב המובאות במאמרנו נלקחו מספריו המסכמים והמאוחרים יותר: פשוטו של מקרא, קדושת פשוטו של מקרא ומבוא ללימוד התורה. במובאות להלן ציונו רק שמות הספרים המפורטים כאן.

מצינו כאן הנחיה מפורשת להשקיע חלק ניכר מזמן הלימוד במקרא דווקא, אך מסתבר שהלומדים במהלך הדורות לא נהגו כך. הם העדיפו להסתמך על דברי רבנו תם בתוספות במסכת סנהדרין כד, א ד"ה בלולה:

מאי בבל? אמר רבי יוחנן: בלולה במקרא, בלולה במושנה, בלולה בתלמוד. פירש רבינו תם דבתלמוד שלנו אנו פוטרין עצמנו ממה שאמרו חכמים (מסכת עבודה זרה דף יט, ב) לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במושנה שליש בש"ס.

הסתמכות זו של הלומדים על דברי רבנו תם גרמה למיעוט העיסוק הישיר בתורה. לימוד התורה שאכן התקיים בנוסף ללימוד הגמרא היה קריאת שניים מקרא ואחד תרגום, כשהתרגום מוחלף לעתים בפירושו של רש"י, על פי האמור בשו"ע.²

מציאות זו השתנתה בצורה בולטת במאה הי"ט ובתחילת המאה הכ' למנינם. בתגובה להתפתחות ההשכלה, להתבססות ביקורת המקרא ולמתקפות של התנועה היהודית הליברלית נכתבו בתוך כמה עשרות שנים כתריסר פירושים חדשים. הבולטים שביניהם הם פירוש הרש"ר הירש, פירוש הרב מ"ל וייזר – המלבי"ם, פירוש "הכתב והקבלה", פירושו של שד"ל, פירוש הרד"צ הופמן, פירוש ה"משך חכמה", פירוש "העמק דבר" של הנצי"ב, פירוש ה"אזניים לתורה" ועוד. על גבי פרשנות חדשה זו, ובעיקר לאור השימוש הגובר והולך בשפה העברית המתחדשת, שבו רבים לעסוק בלימוד התורה ובפרשנותה בעשרות השנים האחרונות.

לימוד התורה במכללה - גיבוש שיטתו הפרשנית

הרב קופרמן הקים את המכללה בירושלים בשנת תשכ"ה במטרה לחנך מורות חרדיות שתהיינה בקיאות הן בתורה והן במדע. כך תיאר את המהפכה שהתחוללה עם הקמת המכללה:³

כידוע עד ליסוד המכללה לבנות ירושלים היה מקובל שהמורה לתנ"ך היתה בעלת תואר אקדמי לספרות, או (גרוע מזה) בעלת תואר אקדמי ב(ביקורת) המקרא – ודי בזיון וקצף. אין כאן המקום להאריך בנושא כאוב זה, ויבואו אחרים וילמדו לדורות הבאים על המהפיכה שהתחוללה לפני כארבעים שנה (נרשם כנראה בתשס"ה, אד"י), עם יסוד המכללה לבנות בדירה שכורה בבית וגן. על אותה תקופה אפשר לומר שהתנ"ך לא היה "מקצוע", לא היה "דיסציפלינה", אלא היה מסונף לדיסציפלינות אחרות, כגון ספרות, (התקופה המקראית) או דקדוק ולשון המקרא. אין פלא שאלה הממשיכים ללמוד תנ"ך על פי אותה תפיסה (קונספציה) מתקשים למשוך תלמידים טובים ללימוד זה, והמחלקות לתנ"ך באוניברסיטאות שוממות מאין לומד.⁴

ההתקרבות ללימוד התורה שעליה הצבענו לעיל הייתה כנראה ברקע ההחלטה של הרב קופרמן לבסס את לימודי היהדות של תלמידות המכללה על לימוד החומש.

2 שו"ע או"ח רפה, ב: "אם למד הפרשה בפירוש רש"י, חשוב כמו תרגום. וירא שמים יקרא תרגום וגם פירוש רש"י".

3 הסוגריים מופיעים במקור, אלא אם צוינו ראשי התיבות של מחבר המאמר (אד"י).

4 מבוא ללימוד התורה, עמ' 122 הע' 4.

בחירה זו הייתה נוחה לו גם משום שבקרב קהל היעד הראשוני שלו, בוגרות בתי הספר התיכוניים החרדיים, לא נהגו ללמד את הבנות את מקצועות התורה שבעל פה.⁵ לימוד התורה על ידי הרב קופרמן אופיין על ידו כבר בראשית דרכו כלימוד של דרך חיים ולא כלימוד של עוד מקצוע.⁶ בהוראתו הקפיד לכלול תמיד שלושה מרכיבים בסיסיים: הלכה, מחשבה ופרשנות. מתוך כך כלל בשיעוריו מקורות רבים ומגוונים של פרשנים ראשונים ואחרונים, ושל קטעי הלכה ומחשבה רלוונטיים. ההתבססות על הפרשנים הראשונים היוותה עבורו תנאי מקדים לכל עיון בפשט הכתובים. הוא ביסס שיטה זו על דברי הנצי"ב שאותם הרבה לצטט במקומות רבים בספריו:

מי שאינו תלמיד חכם, אין לו להתקשט בכ"ד מקראי קודש. פירוש שאין לו לעשות פירושים ולהפשט (לפרש בדרך הפשט, אד"י). ומי שרוצה להפשט לפי דעתו כל עוד לא עמד על דעת חז"ל, יש לחוש שהוא אפיקורס ומטה המקראות אחר דעתו.⁷

מיומה הראשון של המכללה החל הרב קופרמן ללמד במכללה תורה, כשהוא מיישם את עקרונותיו שתוארו לעיל. במהלך השנים לא הסתפק עוד בהוראה שהתבססה על לימוד והשוואה של מגוון המקורות שהציג בפני תלמידיו. בעקבות גישתו של פירוש ה"משך חכמה" התמקד הרב קופרמן בעיקר בשלמותה של התורה שבכתב ביחד עם התורה שבע"פ. כוונתו הייתה להציג את המכלול של התורה שבכתב עם התורה שבעל פה, תוך שהוא מדגיש את היחסים המורכבים שבין פשט הכתובים לבין המדרשים הנלמדים מהם.

מתוך כך עמד הרב קופרמן מהר מאוד על השאלות הרבות העולות מלימוד פשט הכתובים, ובעיקר מהסתירות שבין חלקי התורה השונים. לימוד המדרש העלה בצורה חריפה את היחס המנוכר ואת חוסר ההלימה שבין פשט הכתובים לבין מדרש ההלכה הנלמד מכתובים אלה. קשיים אלה עמדו בסתירה להנחת היסוד של הרב קופרמן שהתורה שבכתב, ביחד עם התורה שבעל פה, ניתנו ביד משה מסיני לישראל כישות הרמונית ומושלמת אחת, או בלשוננו של הרב קופרמן, "שלימות גילוי רצונו יתברך".

כשהגדיר את גישתו החינוכית דרש כתנאי מקדים לעיסוק בתורה את קיומה של ההזדהות ההשקפתית המלאה עם החומר הנלמד, בבחינת "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת".⁸ ההזדהות ההשקפתית חייבה לשיטתו הזדהות מלאה עם שלושה עקרונות:

- ♦ תורה שבכתב ותורה שבעל פה ניתנו כולם מן השמים;
- ♦ אמונת חכמים, שחכמתם וקדושת דבריהם מחייבים אותנו כפרשנים;

5 בפרפרזה על דברי ר"ת שצוטטו לעיל נוכל לומר שהרב קופרמן גרס שכלימוד התורה (החומש) המקיף לתלמידותיו פטר אותן מלשולש עתותיהן ולעסוק גם במשנה ובתלמוד.

6 כשנדרש בצעירותו להכין את תלמידי הישיבה התיכונית "קרית נוער" לבחינות הבגרות הגיע למסקנה שההכנה לבחינות הבגרות אינה מאפשרת לו ללמד תורה בצורה הראויה. הוא סיכם עם תלמידיו כי הם ילמדו לבחינות הבגרות לבדם, ואילו הוא ילמד תורה בדרכו הראויה.

7 הקדמת הנצי"ב לפירוש "העמק שאלה", הפירוש לשאלות דרב אחאי גאון.

8 על פי המשנה באבות ג, ט.

♦ קדושת פשוטו של מקרא המחייבת קבלת שלמות התורה שבכתב, וקבלתה המלאה של התורה שבעל פה הנסמכת לתורה שבכתב.⁹

על בסיס עקרונות אלה החל לגבש את שיטתו הפרשנית. אמונת חכמים חייבה אותו לסרוק וללמוד את פרשני הפשט הקלסיים, וכן את פרשני הפשט המאוחרים יותר, בעיקר את פרשני המאה ה"ט.¹⁰ עיונים אלה עיצבו את פרשנותו הייחודית המתבססת על מה שמצא אצלם, ואולי לא פחות – על מה שלדעתו החסירו מכתביהם.¹¹

ההיתר לעסוק בפשט הכתובים

המקור האלוקי של נוסח התורה אוסר עלינו להתייחס אליו כאל יצירה ספרותית גרידא. אחד המאפיינים של היצירה הספרותית האנושית הוא המגוון העצום של פירושים שניתן לייחס לטקסט המקורי. הסופר מתנתק מיצירתו ומפקיד אותה בידי הקורא, כשהקורא רשאי לפרש את הטקסט בכל צורה שתעלה על דעתו. לעומת זאת הטקסט המקראי-האלוקי אסור שיהא חשוף לחופש ספרותי שכזה. כל מילה וכל משפט נכתבו על ידי הקב"ה בצורה מדויקת, עם כל הפירושים המתחייבים. החופש שניתן לנו, הלומדים, אינו בלתי מוגבל. מכאן עולה הדרישה שגם הפרשנות של התורה תותאם לכוונותיו של הקב"ה, וכך תיאר זאת:

נקודת המוצא בלימוד תורה היא האמונה במסירת התורה על יד הקב"ה למשה ולעם ישראל, באותו מעמד אשר בשם מעמד הר סיני נקרא. נקודת המוצא איננה איפוא הכתוב, כפי שמקובל בכל לימוד ספרותי, כי אם רצונו של נותן התורה – הקב"ה. בעוד שכל טיפול בכתוב שנכתב על ידי בשר ודם יכול להעלות על הדעת כל פירוש הנאמן לכללי הדקדוק, התחביר והסגנון, וכל פירוש שכזה הוא בהכרח לגיטימי, אע"פ שהוא עשוי לחדש דברים שכותב הכתוב לא העלה על דעתו הוא! לא כך בדברי תורה. כאן נותן התורה הקב"ה הוא המרכז, ויש ללמוד את הכתוב שהוא מסר לנו "מפיו של הקב"ה לאוזנו של משה" (הקדמת הרמב"ן לתורה), כביטוי לרצון

9 מבוא ללימוד תורה, עמ' 15.

10 הרב קופרמן הרבה לצטט מהפרשנים שקדמו לו, אך הציטוט היה מבורר ומכוון. לא כל הפרשנים שקדמו לו הובאו על ידו לכיתה. בדרכו ההומוריסטית כתב על כך בשנת תשס"ח, במבוא לספרו סוגיות בפרשת שופטים: "לעומת דרך הלימוד שהיתה נהוגה לפני יובל שנים, עברנו הן על 'בל תוסיף' והן על 'בל תגרע'. בל תוסיף כיצד? הבאנו מקורות מספרות תורנית רחבה ביותר. בל תגרע כיצד? נמנענו באופן עקרוני ועקבי מלהביא דברים של אלו אשר לא מבני דת הם, ואלה שהם מבני דת אבל לא קבלו אקסיומאטית את שני היסודות של לימוד תורה על טהרת הקודש, הלוא הם [א] תורה מן השמים [ב] אמונת חכמים". וראה על כך עוד בהערה 65 להלן.

11 ההערה של הרב קופרמן לפרשנים שקדמו לו עצומה. יחד עם זאת הוא סבור שבכל דור יש למצוא את התשובות המתאימות לאותו דור, ומכאן שלא ניתן להביא את פרשנות הדורות הקודמים כפי שהם נכתבו. כך תיאר זאת בפשוטו של מקרא א, עמ' 3: "לכן בבואנו ללמוד תורה וללמודה, שומה עלינו להיות ערים לרחשי לבות בני דורנו, ותוך כדי לימוד תורה והוראתה לנסות לסלק את הקשיים ואת המוקשים העומדים בדרכנו ובדרכם להבנת התורה על טהרת הקודש כתורת חיים. אל לנו לעסוק בשאלת אשר עבר זמננו". כשנתבקש לערוך מחדש את פירושו לתורה של רד"צ הופמן סירב, וכך נימק את סירובו: "כשם שהרב הופמן לא התמודד עם בעיות דורו של הרמב"ם, אלא עם בעיות לימוד התורה באירופה במאה הקודמת, כך לא לנו לעורר לתחיה את בעיות דורו של הרב הופמן אשר מזמן שבקו חי, כדי לטפל בהם מחדש. במקום זה יש לטפל בשאלות המטרידות את לומד התורה בימינו אנו".

הכולל ללמוד תורה לבני ישראל, אותה תורה אשר נמסרה לנו חלקה בכתב ובחלקה בע"פ.¹²

אמונתו הבסיסית בשלמותה של התורה שבכתב ביחד עם תורה שבעל פה מחייבת אותו לומר שמדרש ההלכה מהווה את הביטוי האמיתי לרצון ה'. מכאן עולה לכאורה המסקנה שהלימוד על פי מדרש ההלכה הוא הלימוד הלגיטימי היחיד לפשט הכתובים, וכל התייחסות שונה לפשט הכתובים פסולה. בעיני הרב קופרמן זו שאלת המפתח לכל עיסוק בתורה שאינו על פי מדרש ההלכה. לפני שאנו יכולים לגשת ללימוד הפשט בצורה שהיא שונה מהלימוד של מדרש ההלכה, עלינו למצוא את ההיתר המפורש לכך. או במילים אחרות, מניין ניתן לנו ההיתר ללמוד את פשוטו של מקרא, מבלי לעיין במדרש ההלכה כלל ועיקר?

את ההיתר לעסוק בפשט הכתובים למד הרב קופרמן מדברי הגמרא: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו".¹³ לשיטתו מדובר בהנחיה של חכמים ללמוד בדרך הפשט, לאחר שמדרש ההלכה הציג את המשמעות ההלכתית של הפסוק, ובלשונו שלו:¹⁴

כי לולא דברי חז"ל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", היה מקום לומר כי אמנם אחרי שגמרנו ללמוד את ההלכה המחייבת מן הפסוק, גמרנו ללמוד את הפסוק [...] ההצדקה איפוא לעסוק בפשט נובעת מהוראתם של בעלי המדרש!

לאחר קבלת ההיתר, או קבלת ההנחיה, של בעלי המדרש ללמוד את פשט הכתובים, הרב קופרמן מגדיר את הפשט בצורה הבאה:

הבנת הכתוב על פי כללי דקדוק לשון ותחביר, תוך כדי התחשבות גם בטכסט וגם בקונטקסט (גם המילה עצמה וגם המסגרת אשר בה היא כתובה).¹⁵

תחושת השליחות - החזרת עטרת פשט התורה ליושנה

כשניגש הרב קופרמן להתעמק בפשט הכתובים בכלל, וביחס שבין התורה שבכתב לתורה שבעל פה בפרט, הוא מתמלא בתחושה של שליחות ממש. הוא מבחין בכך שהנושא לא בא לכלל מיצוי, לא באקדמיה ולא בעולם התורה. הוא מכנה עצמו כמי שמטפל במת מצווה ממש, שלא נמצאו אחרים שיעסקו בו.¹⁶ עיסוקו בפשט הכתובים מהווה החזרת עטרת התורה ליושנה, וחיבורו מהווים לדעתו "נכס צאן ברזל" לכל בן תורה החפץ בלימוד תורת ה'. כך כתב בהקדמה לספרו "קדושת פשוטו של מקרא":

חיבורי מהווה חיבור אשר בא להחזיר עטרת התורה ליושנה ולתקן מעוות בן שנים הרבה. מוצד אחד העולם האקדמאי כפר בקדושת פירושי חז"ל לכתוב, ואילו מן הצד השני החיבור

12 מבואות לפרשנים אחרונים, עמ' סו.

13 שבת סג, א.

14 פשוטו של מקרא א, עמ' 13.

15 מבוא ללימוד התורה, עמ' 121.

16 כך כתב בהקדמה ("בשער הספר") לפשוטו של מקרא: "חיבור זה תוצאה מהוראת תורה במשך כארבעים שנה, עוסק בנושא שלדאבון לבנו הוא בבחינת 'מת מצווה'. אין אחד שיכול או שרוצה לעסוק בזה העניין".

התורני (להבדיל!) כאילו "כפר" בקדושת פשוטו של מקרא! [...] כל מאמר מציג ומדגים אחד מהיסודות שהם בעינינו בבחינת "נכסי צאן ברזל" לכל בן תורה העוסק בלימוד תורת ה'.¹⁷

שיטתו הפרשנית מבקשת לגנון על קדושת פשוטו של מקרא.

החזרת העטרה ליושנה משמעותה להראות שמקור התורה שבכתב, כמו גם מקור התורה שבעל פה, אחד הוא. מתוך כך מוטל עליו להסביר את המשמעות המיוחדת שיש לצורת הכתיבה שבה בחר נותן התורה לנסח את התורה שבכתב, וכן להבין את המשמעות הנלמדת מחוסר ההתאמה שבין התורה שבכתב לבין מדרש ההלכה הנסמך עליה.

תיאור שיטתו הפרשנית - שתי בעיות היסוד ושני כיווני הפתרון

התמקדותו של הרב קופרמן בלימוד פשט הכתובים העמידה אותו מחר מאוד נוכח שתי בעיות עקרוניות, ולהן הקדיש את פירושו. הבעיה הראשונה היא קיומן של סתירות בתורה שבכתב, והבעיה השנייה היא אי-התאמה בין פשט הכתובים לבין מדרש ההלכה הנלמד מכתובים אלה. פרשנותו של הרב קופרמן מתרכזת במציאת תשובות לשתי הבעיות האלה. בהתבססו על תורתם של ראשונים ואחרונים הוא מפתח את שני הנושאים הבאים:

1. הסתירות שבתורה שבכתב נובעות מהתמשכותו של הליך נתינת התורה לישראל במדבר, תורה שניתנה מגילות-מגילות;
 2. היעדר ההתאמה בין פשט הכתובים למדרש ההלכה נועד ללמדנו מסרים שלא ניתן היה ללמודם ממדרש ההלכה בלבד.
- כאמור, אלה הם שני הנושאים העיקריים של שיטתו הפרשנית, ומכאן ואילך ננסה להסבירם.

סדר נתינת התורה לישראל

העיסוק בפשט הכתובים, והצורך להסביר את הסתירות הפנימיות העולות מעיסוק זה, מחייבים לברר את האופן שבו נמסרה התורה למשה ולדור המדבר. הרב קופרמן מגבש כאן גישה חדשה ונועזת המתבססת על תורתם של הפרשנים שקדמו לו.

על פי שיטתו, הליך מסירת התורה שהחל במעמד סיני הסתיים רק בערבות מואב, עם פטירתו של משה. הליך זה היה ממושך ודינמי, והוא בא לידי ביטוי בשני הנושאים הבאים:

1. קיימת התפתחות באופיין של המצוות ובמהותן בעת שהמצוות ניתנות לעם במדבר, נושא המכונה בפי הרב קופרמן "לפני ואחרי";
2. התורה אינה ניתנת בבת אחת אלא בהמשכים, מגילה אחת מגילה, נושא המכונה בפי הרב קופרמן "מגילה-מגילה".

כפי שנראה להלן, פיתוח שני הנושאים מאפשר לרב קופרמן לשייך מצוות שונות וכתובים

שונים למועדי מסירה שונים במדבר. בכך הוא מסוגל להסביר באופן עקרוני את ההבדלים ואת הסתירות שבין פסוקים ומצוות אלה.

1. ההתפתחות של תוכן המצוות – "לפני ואחרי"

על פי עיקרון זה קיים מתאם מלא בין מעמדו הרוחני של עם ישראל לבין סדרת המצוות הניתנת לו; התורה המחייבת את עם ישראל במעמדו המיוחד שהיה לו בהר סיני אינה דומה לתורה המחייבת אותו בערבות מואב. ארבעים שנות הנדודים במדבר מאופיינות בירידה רוחנית נמשכת ששיאיה הם חטא העגל וחטא המרגלים. הרב קופרמן מאמץ גישה זו בעקבות פירושו של הרב עובדיה ספורנו.

על פי הספורנו דרגתו העילאית של העם במעמד סיני קובעת את צורת התורה הנמסרת לו. זו תורה הנמסרת למי שדרגתו נבואית ממש, וקרבנו לקב"ה מידית. זו תורה שאינה זקוקה למשכן, ולא למצוות המכתיבות את התנהלותו של האדם בכל הקשור למאכליו, ליחסיו האישיים ולשמירה על טהרת גופו. האדם שדרגתו נבואית יכול להגיע לקרבת ה' ולדרגתו הרוחנית הנדרשת באמצעות מספר מצוות מצומצם, ובאמצעות נוסח מצומצם ביותר של התורה שבכתב.

נפילת העם בחטא העגל מערערת את הקרבה שבין העם לקב"ה ומחייבת הקמת משכן ומקדש; רק בהם יזכה העם להשראת שכינה. נפילת העם הנוספת בחטא המרגלים מערערת עוד קרבה זו, ומחייבת לתת לעם סדרה חדשה של מצוות המכוונות את חייו בכל הקשור למאכלות האסורות ולטהרת הגוף. לכן ניתן הציווי להקים משכן רק לאחר חטא העגל; לכן נצטוו בני ישראל להימנע ממאכלות אסורות ולהיטהר מטומאות הגוף רק לאחר חטא המרגלים.

כאמור, הרב קופרמן אימץ כאן את גישתו של הספורנו. הספורנו כותב שהמצוות מותאמות לדור היורד מבחינת מעמדו הרוחני. הספורנו גם מעיד שלעתיד לבוא ישוב העם לדרגתו הראשונית, ושוב תצומצמה המצוות בהתאם. הספורנו מקיף בפירושו גם את ירידתו הרוחנית של האדם הראשון. חטאו וירידתו הרוחנית של האדם הראשון הביאו לגירוש מגן עדן ולכניסתו למציאות חדשה, אך בעוד שהתגובה לירידתם הרוחנית של בני ישראל התבטאה בשינוי של קובץ המצוות הנמסר להם, התגובה לנפילתו של האדם הראשון התבטאה בשינוי המציאות הקוסמולוגית שהעולם מתנהל על פיה. מחיים בגן עדן עבר האדם לחיי עמל ויזע. העולם כולו עבר מתופעות של מבול והרס לסדר מחזורי של עונות שנה, עם ההבטחה האלוקית של פרשת נח: "זֶרַע יִקְצֹר וְחֹם יִקָּץ וְחֹרֶף יִהְיֶה וְיָיִם יִלְיָהוּ לֹא יִשְׁבְּתוּ" (בראשית ח, כב). שינויים אלה תלויים במצבו הרוחני של האדם ושל העם, והם ישובו למצבם המקורי (ההלכתי והקוסמולוגי) בעת שהאדם ישוב לדרגתו הרוחנית הראשונית.¹⁸

18 כך כתב הספורנו בפירושו לפרשת המאכלות האסורות, ויקרא יא, ב: "הנה אחר שהתנצלו ישראל את עדים הרוחני שקנו במתן תורה, אשר בו היו ראויים לשרות שכינה עליהם בלתי אמצעי (בצורה ישירה, אד"י), כאמרו 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי, אבא אליך וברכתיך' (שמות כ, כא), כמו שיהיה הענין לעתיד לבא, כאמרו 'ונתתי משכני בתוכם, ולא תגעל נפשי אתכם' (להלן כו, יא), מאס האל יתברך אחר כך מהשרות עוד שכינתו בניהם כלל, כאמרו 'כי לא אעלה בקרבך' (שמות לג, יב-טז). והשיג משה רבינו בתפלתו (ויקרא ט, כג) איזה תיקון, שתשרה השכינה בתוכם באמצעות משכן וכליו ומשרתיו וחביו, עד שהשיגו וזכו אל 'זירא כבוד ה' אל כל העם', ואל ירידת אש מן השמים (שם, כד). ובכן ראה לתקן מִזֶּמֶן שיהיה מוכן לאור באור החיים הנצחיים, וזה בתקון המזונות והתולדה. ואסר את

כך סיכם הרב קופרמן את העיקרון של "לפני ואחרי":

כאן (בעקבות הספורנו, אד"י) מצאנו קני מידה [קריטריונים] היסטוריים (חטא העגל וחטא המרגלים) להפיכת התורה ה"חתומה" (קרי הסתומה) לבעלת מגילות. שיטה זו (של "לפני-אחרי") מקבילה לשיטתו הוא בחומש בראשית אודות השינויים הקוסמיים בעולם, עקב חטאי בני האדם בדרגת חומש בראשית. כשם שבחומשים שמות, ויקרא ובמדבר, תארה לנו התורה את השתלשלות הדברים במסגרת של "לפני-אחרי", כך עוד לפני כן תארה התורה בחומש בראשית את השתלשלות העניינים הקוסמיים במסגרת של לפני-אחרי (חטא האדם הראשון, המבול, דור הפלגה). חומש בראשית במסגרת "חוקות שמים וארץ", וחומשים שמות ויקרא ובמדבר במסגרת "בריתי יומם ולילה". החטאים בתקופת הבריאה והיצירה יוצרים שינויים קוסמיים בעולם הטבע אשר בתוכו אנו חיים. כאשר החטאים אצל בני ישראל בתקופת הבריאה והיצירה שלהם, כאומה מקבלת תורה, יוצרים אף הם שינויים באותה תורה אשר על פיה הם צריכים לחיות.¹⁹

קבלת עיקרון זה מאפשרת לרב קופרמן להסביר את ההתפתחות שבנתינת המצוות, וכן את מיקום אזכורה של כל מצווה ברחבי התורה. הציווי על הקמת המשכן מהווה תוצר של חטא העגל, והציווי על המאכלות האסורות, כמו גם הציווי על הלכות הטומאה השונות, ניתנו לישראל רק לאחר חטא המרגלים.

אך לא רק מבחינה התוכן ניתנו המצוות בהתפתחות מסוימת. גם גילוי התורה לעם נעשה בצורה מתמשכת על פני כל ארבעים שנות נדודיהם במדבר.

2. ההתפתחות הכרונולוגית של התורה - "מגילה-מגילה"

לאחר תיאור הקשר ההדוק שבין מעמדו הרוחני של העם לבין סדרת המצוות הניתנות לו, נתאר את סדר מסירת התורה לדור המדבר בתחנותיו השונות. על פי המתואר בתורה התגלה הקב"ה למשה במקומות שונים. שלושה מהם צוינו במפורש: הר סיני, אוהל מועד וערבות מואב.²⁰ התגלויות נפרדות אלה חייבו כבר את חכמי המשנה ואת האמוראים להתייחס לכרונולוגיה של נתינת התורה. כך נאמר במסכת זבחים קטו, ב:

דתניא, רבי ישמעאל אומר: כללות נאמרו בסיני, ופרטות באהל מועד; רבי עקיבא אומר: כללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד, ונשתלשו בערבות מואב.

ועוד הוסיפו האמוראים במסכת גטין ס, א:

אמר רבי יוחנן משום רבי בנאה: תורה מגילה מגילה ניתנה, שנאמר: אז אמרתי הנה באתי

המאכלים המטמאים את הנפש במידות ובמושכלות, כאמרו 'כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים, והתקדשתם והייתם קדושים', פירוש נצחיים, מתדמים לבורא יתברך".

¹⁹ פשוטו של מקרא א, עמ' 94.

²⁰ ראה לדוגמה ויקרא כה, א: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר"; במדבר א, א: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי בְּאֶהֱל מוֹעֵד בְּאֶהֱל לַחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בַּשָּׁנָה הַשְּׁנִי לְצֵאתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר"; במדבר לה, א: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּעֶרְבַת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ לֵאמֹר".

במגילת ספר כתוב עלי (תהלים מ, ח). רבי שמעון בן לקיש אומר: תורה חתומה ניתנה, שנאמר: לקוח את ספר התורה הזאת (דברים לא, כו).

הרב קופרמן אינו נזקק לפרטי מחלוקות אלה;²¹ גישתו העקרונית מתיישבת היטב עם כל אחת מדעות חכמים אלה. על פי גישתו, המתווה הכללי ניתן למשה בהר סיני כתורה שבעל פה, ללא הפירוט שבכתב; הכתבת התורה על ידי הקב"ה, ורישומה בכתב על ידי משה, נעשו טיפין טיפין ("מגילה מגילה") במשך ארבעים שנה. בכל שלב התגלה הקב"ה למשה והכתיב לו מגילה נוספת של התורה; בערבות מואב, בסוף ימיו, אסף משה את המגילות שכתב על פי ה', תפרן יחדיו והוציא מתחת ידו את תורת האלוקים השלמה. אלה הם חמישה חומשי התורה שנמסרו לעם לפני פטירת משה, וזו היא התורה הכתובה המחייבת אותנו עד היום הזה. במקביל משה מקבל את התורה שבעל פה המלווה כל מגילה. משה מקבל את כל המידות שבהן נדרשת התורה שבכתב, ועל פיהן נרשמות המצוות במדרש ההלכה המלווה את התורה הכתובה.

חידושו הגדול של הרב קופרמן הוא שבני ישראל מתחייבים בקיום המצוות רק החל מרגע נתנתן. מצוות שניתנו לעם בהר סיני חייבו את העם מרגע קבלתן בסיני, ומצוות שקיבל העם בערבות מואב חייבו את העם רק מרגע קבלתן בערבות מואב, בסוף המסע במדבר. את העם חייבו המצוות שהיו רשומות בכל אחת מהמגילות שניתנו להם, והחויב חל רק מרגע מסירת המגילה הספציפית.²²

ההנחה המקובלת שכל התורה הכתובה ניתנה כבר בסיני אינה מקובלת עליו, והוא מגדיר את המאמין בה כמי שכופר בכל התורה כולה. הוא מנמק את גישתו הנחרצת בכך שמי שסבור שהתורה כולה ניתנה בסיני חולק על חכמי המשנה והגמרא שהובאו לעיל. כמו כן לא ייתכן לומר שדברי התורה הכתובה נמסרו למשה כבר בסיני, מאחר שנתנה שכזו מראש הייתה מונעת מבני ישראל את הבחירה החופשית בעת לכתם במדבר. כך תיאר זאת הרב קופרמן:

הנקודה ההיסטורית אשר קבעה את המעבר מתורה (שבע"פ אשר נאמרה למשה בלבד) לתורה (שבכתב ובעל פה אשר ניתנה לבני ישראל) היא הציווי מאת ה' למשה ללמד את התורה לבני ישראל. ברגע היסטורי זה ביחס לכל מצווה או קבוצה של מצוות הועתקה התורה מצורתה בע"פ אל צורתה כפי שאנו מכירים אותה עד עצם היום הזה. מאז קביעה זו של "יחסי הכוחות" בין הבכתב ובין הבעל פה שבמצווה לא חל כל שינוי עד סוף תקופת המדבר (וממילא עד היום הזה), ולא נותר למשה אלא (לחבר המגילות זו לזו, או כפי שכתב הרא"ם – רבי אליהו מזרחי, אד"י), "וכשנגמרו כולן בסוף הארבעים, חיברן בגידים ותפרן" [...] ונצטווה בכתיבתן לכתוב באותו לשון הנאמר לו כל פרשה ופרשה, בשעה שנצטווה במסירתה לישראל. והיה בהן מצוות שנכתבו

21 פשוטו של מקרא א, עמ' 145: "אין כל נפקא מינה בין שתי השיטות, באשר המסקנה – הן ההלכתית והן ההסטורית – היא אחת. בסוף ארבעים שנה במדבר, ורק בסוף ארבעים השנים האלה, היתה ביד אבותנו 'תורה', חלקה בכתב וחלקה בע"פ".

22 החזון אי"ש עסק בנושא בסימן קכה לסדר מועד, וכתב כמסקנה למחקרו: "ואולי לא היה משה רשאי לדון על פי מה שקבל בסיני, אלא אם כן נצטווה כבר למסור את הדין ההוא לישראל". החזון אי"ש מעלה את הדברים כאפשרות, ואילו הרב קופרמן מאמצם לכתחילה. פשוטו של מקרא א, עמ' 103.

בלשון שנאמרו לו בהר סיני, מצוות שנכתבו בלשון שנאמרו לו באוהל מועד, ויש בלשון שבערבות מואב [...] כל התורה באשר היא, אף זו שכבר נמסרה מפי הגבורה אל משה רבנו, אינה מחייבת הלכה למעשה, עד אשר עברה את ההחליף של מסירה על ידי משה לבני ישראל, וזאת מפי הגבורה הקובעת סופית את היחס בין הבכתב של ההלכה ובין הבעל פה שלה.²³

3. ספר דברים ונתינתו לעם

בדרך זו הרב קופרמן מסביר גם את הבעיה החשובה של חומש דברים, חומש שהוא ללא ספק חריג הן מבחינת סגנונו והן מבחינת המצוות המופיעות בו. אלה מצוות שלעיתים סותרות את המצוות שניתנו קודם לכן במדבר. הנושא של סדר כתיבת ספר דברים מעסיק מאוד את הרב קופרמן, וגם כאן הוא מציג פירוש נועז כדי ליישב את התמיהות המתקבלות. הוא מציג את הספר כולו כמגילה האחרונה שמסר הקב"ה למשה בערבות מואב. בניגוד למגילות שקדמו לספר דברים, שבהן הייתה הנתינה ביזמת הקב"ה בלבד, נכתבה המגילה של ספר דברים על ידי משה. משה מסר את המגילה כטייטה לקב"ה; הקב"ה החליט לשנות בה אך מעט, ולמסרה לבני ישראל כפי שהיא. בכך הפכה המגילה של משה לחלק אינטגרלי של חמישה חומשי תורה. חומש דברים הוא חלק אינטגרלי, אך סגנונו ותוכנו שונים מאלה של החומשים האחרים מאחר שמשה היה הכותב המקורי של הספר.

הרב קופרמן היטיב לתאר זאת כך:

במשך 40 שנה היה הקב"ה מדבר מתוך גרונו של משה רבנו (פה אל פה אדבר בו, ולא אדבר אליו). בשלבים הראשונים של מלאכת ההפרדה בין התורה שבכתב (שטרם ניתנה) ובין התורה שבע"פ (שניתנה כלליה דקדוקיה ופרטיה בסיני) היתה היוזמה לפעולה מצדו יתברך. אותה הפעולה היתה "מפיו של הקב"ה לאוזנו של משה", כאשר הקב"ה מכתב ("אומר") ומשה כותב. כך לגבי פרשת משפטים בסיני, כך לגבי מצוות אוהל מועד, כך לגבי כל מגילה ומגילה של הכתבתה יחד עם ביאורה בע"פ. כל פעולה כזאת היתה מצדו יתברך, והוא אשר קבע את ההפרדה שבין הנצח של הטכסט הכתוב ובין הבאור והקדושה של התורה שבעל פה [...] והנה לקראת סוף חייו [...] השכיל משה ליישם ולעשות מלאכת בוראו [...] עבד ה' הרהיב בנפשו ו"הואיל" לעשות מלאכתו של הקב"ה! [...] משה קבל על עצמו את מלאכת הניסוח של "מגילה" חדשה, הוא חומש דברים. הוא ניסח המגילה "ככל אשר ציווה אותו אליהם" (דברים א, ג), את תוכן המצוות שהקב"ה כבר ציווה אותו במעמד הר סיני, או במעמד אוהל מועד ["ציווה" במשמעות של עבר מוקדם (ולא עבר מיד, אד"י)].

ניסוח זה של משה קבל אחר כך את אישורו של הקב"ה בעצמו. ואז 'ה' אומר ומשה כותב", את החומש הזה כמו החומשים הראשונים [...] משה הציע לקב"ה את הטייטה של חומש דברים (עם כל המשתמע מהפיכת הבעל פה אל בכתב ובע"פ). ואמנם הקב"ה אשר את הטייטה

והכתיב אותה מפיו לאזנו של משה כשאר החומשים.²⁴

קבלת ההנחה שהתורה ניתנה בצורה מתמשכת על פני כל שנות המסע במדבר מאפשרת לרב קופרמן להסביר סתירות שבין הדברים הכתובים בחומשים השונים, וכן להסביר מדוע ניתנה התורה בסדר שבו היא מצויה בידינו.

לאחר תיאור סדר הנתינה המתמשכת של התורה על פי שיטתו של הרב קופרמן, ננסה להציג את שיטתו בהתייחסותה לאי-ההתאמה שבין פשט הכתובים לבין מדרש ההלכה.

פשוטו של מקרא ומדרש ההלכה, בעיית ה"כיצד" ובעיית ה"מדוע" שתי אסכולות של פרשני הפשט במאה הי"ט

גם כשניגש הרב קופרמן לבחון את אי-ההתאמה החריפה שבין פשט הכתובים לבין מדרש ההלכה על כתובים אלה, הוא חוקר תחילה את שאמרו על כך פרשני העבר. מסתבר שהפרשנים של המאה הי"ט שעסקו ביחס שבין התורה הכתובה לתורה שבע"פ התחלקו לשתי אסכולות עיקריות. כך תיאר אותן:

בתקופת האחרונים (במאה הי"ט, אד"י) ייפרד הלימוד והיה לשני ראשים, כאשר בית המדרש האחד פונה החוצה כלפי מהרסי כרם ה', ואילו בית המדרש השני פונה פנימה אל בית ישראל הנאמן לדבר ה'. האסכולה האחת הידועה היטב ללומדי התורה היא האסכולה המגמתית²⁵ בפרשנות התורה. הרב יעקב צבי מקלנבורג עם פירושו הכתב והקבלה הינו נציג מכובד של גישה זו בפרשנות התורה.

האסכולה השנייה, הלא היא זו שהגיעה אלינו מבית מדרשו של הגר"א מוילנא, תאיר את עיננו בקשר שבין דברי חז"ל הנאמרים בלי מקור בתורה ובין הכתוב של חמישה חומשי תורה.²⁶

האסכולה הפרשנית הראשונה - האסכולה המגמתית ובעיית ה"כיצד"

קבוצת פרשנים זו מצאה לנכון להסביר כיצד מדרשי ההלכה הסיקו את ההלכה מהפסוקים. אסכולה זו הונהגה על ידי רבי יעקב מקלנבורג ועל ידי המלבי"ם, כששמות הפירושים שלהם, "הכתב והקבלה" ו"התורה והמצווה" (בהתאמה) מבטאים את הנושא העיקרי של עבודתם. כך תיאר הרב קופרמן את פרשנותם:

הורתה של גישה זו בהתקפת "ההשכלה" על שלמות "תורה-שבכתב-שבעל פה", ולידתה בעמדת הרפורמה וההולכים בעקבותיה אשר שללו את המקור האלוהי של התורה שבע"פ, וטענו כי הרבה מדרשות חז"ל על הכתובים אין להם על מה שיסמוכו. נגד שיטה הרסנית זו יצא בעל "הכתב והקבלה", ללחום את מלחמת ה' על שלמות התורה-שבכתב-שבעל-פה. בזה נולדה הפרשנות המגמתית של המאות האחרונות.

24 קדושת פשוטו של מקרא ב, עמ' שצא.

25 הרב קופרמן מכנה אסכולה זו גם בשם הטעון "האסכולה האפולוגטית".

26 פשוטו של מקרא ב, עמ' 215.

פרשנים אלה מצאו פתרון לבעיית ה"איך". איך נלמד מדרש ההלכה מהפסוק, איך נלמדת ההלכה מהכתובים.²⁷

לדידו של הרב קופרמן, פרשנים אלה רואים במדרש ההלכה את החלק המרכזי בלימוד התורה בכלל, ובלשונו של הרב קופרמן הם "הציעו את הנוסחה שמדרש ההלכה הוא פשוטו של מקרא". יש בגישה זו היגיון רב, באשר חיי העם היהודי מוכתבים על ידי מדרשי ההלכה ולא על ידי פשט הפסוקים, ורק בזכות מדרשי ההלכה אנו יכולים ללמוד ולברר מהן תרי"ג המצוות החלות על כל אחד ואחד מאתנו.²⁸

האסכולה השנייה - האסכולה המחלקת ובעיית ה"מדוע"

הרב קופרמן אינו רוצה להסתפק בעיסוק בבעיית ה"כיצד" או ה"איך". האמונה בשלמות התורה שבכתב ביחד עם התורה שבעל פה כוללת מבחינתו תשובה אינהרנטית לבעיית ה"איך". נתינת שתי התורות מהווה לפי הרב קופרמן "ביטוי לרצון הכולל ללמד תורה לבני ישראל, אותה תורה אשר נמסרה לנו חלקה בכתב ובחלקה בע"פ".

נתינה אחודה זו מייצגת, לדעתו, את שאלת ה"כיצד", את השאלה כיצד נלמד מדרש ההלכה מפשט הפסוקים. במקומה עולה למרכז הבמה שאלת ה"מדוע": מדוע נכתב פשט הפסוקים בצורה נפרדת שאינה מקבילה למדרשי ההלכה? או במילים אחרות, מהי המשמעות שביקש נותן התורה ללמד אותנו כשכתב את פשט הכתובים בצורה שאינה תואמת את מדרש ההלכה שנלמד מהם? שאלה זו היא עבור הרב קופרמן השאלה המרכזית בהבנת קדושת פשוטו של מקרא, ורוב לימודו מוקדש לה. את פרשנותו הוא מבסס בעיקר על האסכולה השנייה של פרשני הפשט במאה ה"ט, האסכולה המחלקת:

אסכולה זו הונהגה על ידי הגר"א, וע"י תלמידיו, הנצי"ב ורבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק. פרשנים אלה גרסו שאין זה בהכרח מענייננו לקבוע את מידת הקשר שבין המדרש לבין הפשט. אדרבא, המדרש ידרש והפשט יפשט, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים. יש פירוש נכון בדרך המדרש, ויש פירוש נכון בדרך הפשט.²⁹

ועוד הוסיף לתאר אסכולה זו:

וכשאין קשר הדוק בין המדרש לפשט, לומדים חכמי אסכולה זו את התורה ללא לחץ מבחוץ, אין צורך להתקף ואף לא להתגונן, כאן לומדים תורה מתוך תפיסה תורנית אכסיומטית של שלמות התורה.³⁰

27 שם.

28 מעמדו המרכזי של מדרש ההלכה מודגש כבר בדברי המשנה הידועים במסכת חגיגה (י, ח). התנאים רואים את המצוות כולן כגופי תורה, כשאין כל חשיבות מעשית למידת הקשר או למידת ההתאמה שבין התורה שבכתב למדרש ההלכה: "היתר נדרים פורחין באורי ואין להם על מה שיסמכו". הלכות שבת חגיגות והמעילות – הרי הם כהררים התלויין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות. הדינין והעבודות, הטהרות והטמאות, ועירות – יש להן על מה שיסמכו, והן הן גופי תורה".

29 מבוא ללימוד תורה, עמ' 133.

30 פשוטו של מקרא ב, עמ' 219.

הרב קופרמן מזדהה לחלוטין עם תלמידי הגר"א ושיטתם, ובהסתמך על פרשנותם ניגש לבנות את גישתו החדשנית והמיוחדת המתייחסת ללימוד הפשט של הכתובים.

מכאן מתפתחת הגדרת תפקידו הפרשני של הרב קופרמן: עליו להמציא תשובות לשאלת ה"מדוע". על פי גישתו, המסר העולה מחוסר ההתאמה שבין פשט הכתובים למדרש ההלכה חייב להמציא לנו תובנות שתעמקנה את הבנת ההלכה הנלמדת מפסוקים אלה. עלינו למצוא כללי פסיקה הנובעים מפשט הפסוקים, כללים שיתווספו להלכה הנלמדת במדרש. שאלת ה"מדוע" היא קרדינלית, ולפי ניסוחו השאלה מופנית ישירות אל כותב התורה עצמו: מדוע לא כתב כותב התורה את התורה כך שמסקנות מדרש ההלכה תוכלנה להילמד מהכתובים בצורה ישירה ומתוך קריאה פשוטה? וכך כתב:

וכאן יסוד היסודות של בית מדרשנו. השאלה איננה מהו הפשט, כי אם מהו התפקיד (הפונקציה) של הפשט. כלומר מהו החלק בשלימות התורה שהפשט מלמד מעבר ובמקביל לחלק בשלימות התורה שהמדרש מלמד. ואמנם זכינו לגלות אצל הראשונים והאחרונים 12 פונקציות שונות לפשוטו של מקרא, כולן חלק מהותי (אינטגרלי) מקדושת לימוד התורה על טהרת הקודש [...] כאשר אנו לומדים את היחס של התורה שבעל פה לכתוב, הרי שאלת ה"כיצד" עומדת במרכז לימודינו. שאלה זו מופנית אל חז"ל, על מנת לברר ולהצדיק את דרך לימודם את הכתוב באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן. והנה בנקודה בה מסתיים הטיפול בשאלת ה"כיצד", בה בדיוק נשאלת שאלת ה"מדוע". כלומר, מדוע אתה הקב"ה כאשר הכתבת למשה רבנו את התורה שבכתב, כאשר ידע מכבר את התורה שבע"פ, עשית זאת לכאורה כאשר אין כל זיקה או מתאם בין שתי התורות הללו, האמורות להיות טקסט ופירושו. אם כן שאלת ה"כיצד" מופנית אל חז"ל, בעוד שאלת ה"מדוע" מופנית אל הקב"ה בכבודו ובעצמו.³¹

מאמצי הרב קופרמן מופנים אפוא לגילוי הפונקציות המיוחדות העולות מהדיסוננס שבין פשט הכתובים למדרש הנלמד מהם. לפונקציות אלה תפקיד חשוב בהבנה הכוללת של מכלול התורה שבכתב ביחד עם המדרש. הצגת פונקציות אלה היא למעשה ההבנה האמיתית והנכונה של "עומק פשוטו של מקרא". בפרק הבא נציג חלק מפונקציות אלה.

הפונקציות ההלכתיות המיוחדות הנלמדות מאי-ההתאמה שבין פשט הכתובים למדרש ההלכה

עמלו הרב של הרב קופרמן וגישתו המחקרית והשיטתית מאפשרים לו להגדיר תריסר פונקציות או תריסר היגדים מיוחדים שאותם ניתן ללמוד מפשט הכתובים. הרב קופרמן מגלה את הפונקציות המיוחדות, מגדיר אותן ובוחר כיצד קודמיו הפרשנים התייחסו אליהן. במאמר זה נסתפק בתיאור מפורט של אחת מהפונקציות שהגדיר, זו העוסקת בפרשנות הביטוי "עין תחת עין". לאחר מכן נתאר בקצרה עוד כמה מתוך תריסר הפונקציות שהיטיב הרב קופרמן להגדיר בפירושו.

עין תחת עין – הפשט משלים את מדרש ההלכה ומלמד את הדין הראוי מבחינה רעיונית הפסוק בפרשת משפטים העוסק בחובל שעקר את עינו של חברו מחייב על פי הפשט נטילת אבר תחת אבר ממש:

וְאִם אִסּוֹן יִהְיֶה וְנִתְּתָה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ: עֵיִן תַּחַת עֵיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רֶגֶל (שמות כא, כג-כד).

מבט חטוף אל פירושי המפרשים הקלסיים מראה שגם הם חלקו בדבר המשמעות הפשטנית של הכתוב. רש"י מביא את מדרש ההלכה בלבד:

עין תחת עין – סימא עין חבירו נותן לו דמי עינו [...] וכן כולם, ולא נטילת אבר ממש, כמו שדרשו רבותינו בפרק החובל (בבא קמא פד, א).

הספורנו לעומתו טוען שעיקר הדין על פי הפשט הוא לעקור את עינו של החובל, ורק המגבלה שיש לנו בביצוע עיקר הדין היא שממירה את חובת החובל מעונש גופני לתשלום של ממון:

עין תחת עין – כך היה ראוי כפי הדין הגמור שהיא מדה כנגד מדה, ובאה הקבלה שישלם ממון (קמא פרק החובל) מפני חסרון השערותנו, פן נסכל ונוסיף על המדה לאשמה בה.

כאן הרב קופרמן מציב את שאלת ה"מדוע". מדוע לא יכתוב הפסוק "דמי עינו ישלם תחת עינו"? הרב קופרמן מחדש שהעיקרון השולט בדיני החובל הוא ההדדיות, או כפי שציין הספורנו: "מידה כנגד מידה". על פי עיקרון זה יש לעקור את עינו של החובל. זה הרקע לחידוש של מדרש ההלכה המלמד שמדובר בתשלום בלבד. אך מדרש ההלכה אינו עוקר את הפשט, ותפקידו הוא למצוא את ההיגד המיוחד (הפונקציה) הנלמד מפשט הכתובים.

על פי הרב קופרמן ההיגד המיוחד הוא שאף על פי שהחובל בחברו משלם את נזקו – הוא עדיין נחשב כמי שמתחייב לקבל עונש בגופו, על פי העיקרון של מידה כנגד מידה. לו נכתב בתורה "דמי עינו ישלם תחת עינו" עלולים היינו להבין בטעות שחבלה בגוף האדם היא פרט מדיני הניזקין, ואין הבדל מהותי בין החובל בגופו של חברו לבין המזיק לממונו של חברו, והיינו לומדים מכאן בטעות שחבלה בגוף תטופל כמו היזק בממון, והתשובה והכפרה ייעשו על ידי תשלומי ממון בלבד. עתה, משנכתב בתורה "עין תחת עין", ולאחר שלמדנו שזה הדין הראוי והעקרוני, נתחדשו לנו על פי הרב קופרמן שני עקרונות שיש להם השלכות הלכתיות מעשיות:

♦ עונשו של החובל ראוי שיהיה עונש בגוף החובל. התשלום הוא כופר הבא במקום עונש הגוף;

♦ המרת העונש הגופני בתשלום כופר אינה משנה את הגדרתו ואת מעמדו המקוריים של החובל ושל עונשו. החובל פוגע בגוף, והעונש המשולם ככופר עדיין נחשב כעונש שבגוף.

הרב קופרמן מייטיב לדייק בלשונו של הרמב"ם ורואה שכבר הוא עמד על עקרונות אלה. כך הרמב"ם מביא בהלכות חובל ומזיק את עקרון ההדדיות כשהוא מזכיר לגבי החובל שהיה "ראוי לחסרו אבר":

זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו, אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו אלא

שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כמו שעשה ולפיכך משלם נזק, והרי הוא אומר (במדבר לה, לא) ולא תקחו כופר לנפש רוצח, לרוצח בלבד הוא שאין כופר אבל לחסרון איברים או לחבלות יש כופר (רמב"ם הלכות חובל ומזיק א, ג).

הרב קופרמן סבור שהרמב"ם מביא את העיקרון של "ראוי לחסרו אבר" כחלק מההלכה מכיוון שיש לעיקרון השפעה ממשית על ההלכה, כפי שרואים בהלכה ט להלן.

אילו היה מדובר בתשלום רגיל בלבד, משום "דמי עין תחת" (עקירת) עין, לא היה צורך בבקשה נוספת של כפרה מצד הנחבל. הכסף המשולם היה "סוגר" את הפרשה כולה, כמו בנזקי ממון. עתה משמענו שהיה ראוי לחסרו אבר כמו שעשה – התשלומים מקבלים משמעות שונה, והחובל המתחייב בתשלום חייב גם לרצות את הנחבל.

אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממנו, שהמזיק ממון חבירו כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו אבל חובל בחבירו אף על פי שנתן לו חמישה דברים אין מתכפר לו, ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו (רמב"ם הלכות חובל ומזיק ה, ט).

כך אנו לימודים את הפונקציה שהפשט של הכתובים ממלא כתוספת למה שנלמד על ידי מדרש ההלכה.

אך הרב קופרמן עובר לחידוש נוסף, על דרך הפלפול, הנגזר מהעיקרון השני שהוזכר לעיל בדבר הגדרת עונשו של החובל כעונש בגופו. מי שאינו מצוי בלימוד על דרך הפלפול יוכל לדלג ולעבור לסעיף הבא, "ולא נודע כי יצא מקרבו של הנושא".³²

הרמב"ם דן בהלכות חובל ומזיק במי שחבל בחברו ביום הכיפורים ונתחייב במלקות ובתשלומים כאחד. על פי הכלל ש"משום רשעה אחת אתה מחייבו ולא משום שתי רשעויות" היה נכון לפטור את החובל מתשלומים ולהסתפק במלקות, אך הרמב"ם פוסק שהחובל בחברו ביום הכיפורים גם לוקה וגם משלם, כשהוא מסתמך על לימוד ישיר מהפסוק:

החובל בחבירו ביום הכיפורים אפילו במזיד חייב בתשלומין אף על פי שעבר עבירה שהוא חייב עליה מלקות, והלא כל המחוייב מלקות ותשלומין לוקה ואינו משלם שאין אדם לוקה ומשלם? כך הם הדברים בכל, חוץ מחובל בחבירו שהוא משלם. שהרי בפירוש רבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין שנאמר (שמות כא, יט) "רק שבתו יתן ורפא ירפא" (רמב"ם הלכות חובל ומזיק ד, ט).

אף שהרמב"ם למד שהחובל ביום הכיפורים לוקה ומשלם מגזרת הכתוב, הרב קופרמן מציע ללמוד זאת גם על פי העיקרון העולה מפשוטו של מקרא, "עין תחת עין ממש".

כך תיאר זאת הרב קופרמן בלשונו המדויקת:

וכך נראה לפרש: הדין דאורייתא של "משום רשעה אחת" תופס רק לגבי שני סוגי עונש (כגון

32 השתמשתי ב"טכניקה" זו על פי מה שעשה הרב קופרמן בפשוטו של מקרא א, עמ' 15 הע' 13, שם כתב: "הקורא אשר אינו חפץ בפולמוס זה, יכול לדלג מכאן ועד לעמוד 20, ולא נודע כי יצא מקרבו של הנושא".

מלקות וממוון). ברור שאילו היה עושה פעולה המחייבת אותו בפעמיים או שלוש מלקות (כגון חרישה בשור ובחמור יחדיו, ביום הכיפורים ובשנת השמיטה) היה אמנם "סופג את הארבעים" כמניין הלאווין שעבר עליהן. לכן אילו היה הדין של "דמי עינו ישלם" (משום תשלומי נזק, אד"י), היתה נודהגת ההגבלה של "כדי רשתו", כי בשני סוגי עונשים קא עסקינן, עונש גופו של יוה"כ ועונש בממונו. אבל מאחר והתורה כתבה "עין תחת עין" ממש, הרי שהוא חייב בשני עונשים בגופו, ולכן הוא מתחייב בשניהם. לפי זה יוצא ש"עין תחת עין" הוא ממש בעצם הדין, אבל הוא ממוון בעצם הביצוע.³³

ראינו אם כן בצורה מפורטת כיצד הציג הרב קופרמן תשובה הולמת לשאלת ה"מדוע": מדוע נכתב בתורה "עין תחת עין" בשעה שההלכה המעשית היא חיוב החובל בתשלומי עין תחת עין. מכאן נסקור בקצרה עוד כחצי תריסר פונקציות שניתן ללמוד ממשטי הפסוקים במקביל, ולעתים אף בניגוד, למה שנלמד מפסוקים אלה על ידי מדרש ההלכה.

הפשט מורה על מצוות מחודשות בנוסף למצוות הנדרשות במדרש ההלכה

פונקציה שנייה של הפשט היא ללמד אותנו מצווה חדשה שמקבילה למצווה הנלמדת במדרש ההלכה. פונקציה זו הוגדרה על ידי הרב קופרמן כך:

הפשט והמדרש יכולים לתפקד זה ליד זה במישור של הלכה מחייבת מדאורייתא, כאשר אין ביניהם סתירה וכל אחד יכול להשלים את השני. המדרש מלמד את הכלל ואת הנורמה, בעוד הפשט מלמד את הפרט ואת החריג.³⁴

הדוגמה המתאימה לכך היא דברי הפסוק בפרשת כי תצא:

לֹא יוֹמְתוּ אָבוֹת עַל בְּנֵים וּבָנִים לֹא יוֹמְתוּ עַל אָבוֹת אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יוֹמְתוּ (דברים כד, טז).

במסכת סנהדרין (כז, ב) למדו חכמים מפסוק זה במדרש ההלכה שאסור להמית אבות בגלל עדות בניהם. הם קראו כאן "לא יומתו אבות בעדות בנים", ולמדו מכאן שקרובי משפחה אינם יכולים להעיד ולחייב את קרוביהם.

לעומת זאת מצאנו כבר במלכים ב שאמציה המלך מסתמך על פשט הפסוק ואינו הורג את הבנים של רוצחי אביו יואש. כך קראנו שם:

וְאֵת בְּנֵי הַמִּקֵּים לֹא הִמִּית פֶּתָח בְּסֶפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר צִוָּה ה' לֵאמֹר לֹא יוֹמְתוּ אָבוֹת עַל בְּנֵים וּבָנִים לֹא יוֹמְתוּ עַל אָבוֹת בִּי אִם אִישׁ בְּחֶטְאוֹ (ימות) יוֹמֵת (מלכים ב יד, ו).

מצאנו אם כן הלכה מדאורייתא שנביאי ישראל למדו מפשט הכתובים, לצד הלימוד של מדרש ההלכה שהציג בפנינו לימוד שונה לחלוטין.

33 קדושת פשוטו של מקרא א, עמ' קסג.

34 פשוטו של מקרא א, עמ' 33.

הפשט מלמד הלכה חדשה המגבילה את ההלכה שנלמדה במדרש ההלכה

פונקציה שלישית של הפשט היא ללמוד מפשט הכתובים את ההגבלה שתחול על ההלכה הנלמדת על פי מדרש ההלכה. על פי שיטתו של הרב קופרמן, עצמת הפשט כמקור הלכתי כה חזקה עד שיש מקרים שבהם פוסקי הדורות אפילו לאחר חתימת התלמוד ניגשו בעצמם אל פשט הפסוקים ולמדו מהם הלכות דאורייתא. הפוסקים לדורותיהם עשו כך מבלי שמדרש ההלכה התייחס לפסוקים אלה כלל. הרב קופרמן תיאר הליך זה בכתבו:

החכמים הראשונים שבו לדלות מפשוטם של מקראות הלכות שלא שיערו רבותינו התנאים והאמוראים.³⁵

דוגמה נאותה לכך מצאנו בהלכות רוצח של הרמב"ם הדין באדון שהיכה את עבדו הכנעני עד מוות. התורה בפרשת משפטים תיארה הכאה זו כך:

וְכִי יִכֶּה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ אוֹ אֶת אִמּוֹתָיו בְּשֵׁבֶט וּמֵת תַּחַת יָדוֹ נָקַם נָקָם: אֵךְ אִם יוֹם אוֹ יוֹמִים יַעֲמֹד לֹא יָקָם כִּי כֶסֶף הוּא (שמות כא, כ–כא).

מדרש ההלכה פוטר את האדון ממוות אם העבד לא מת מיד אלא נשאר בחיים "יום או יומיים", כלומר במשך יממה שלמה ("מעט לעת"). הרמב"ם מסייג פטור זה של האדון רק להכאה רגילה של עבדים. הוא מדייק זאת מכך שהפסוק מתאר את ההכאה בשבט דווקא. מכאן הוא מסיק שהכאת העבד בדרך של רציחה, למשל הכאה באבן או בסייף, לא תהיה כלולה בשחרור הבעלים לאחר יממה אחת. אלה דבריו, בפרק ב של הלכות רוצח ושמירת הנפש הלכה יד:

יראה לי שהמכה את עבדו בסכין וסייף, או באבן ואגרופ וכו' צא בהן, ואמרוהו למיתה ומת, אינו בדין יום או יומיים. אלא אפילו מת לאחר שנה נהרג עליו (בעליו שהכהו, אד"י). לכך נאמר (שמות כא, כ) בשבט, שלא נתנה לו תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכו' צא בהן לא הכיית רציחה.

הרמב"ם בלשונו המדויקת מקדים הלכה זו בכתבו "יראה לי", לומר לך שמדובר בהלכה שהתחדשה לו מפשט הפסוקים ממש, ללא כל "תיווך" של מדרש ההלכה.

הפשט מתאר את המציאות הנורמטיבית (ה"אומדנא") שמרחיבה את הלכה הנדרשת במדרש ההלכה

פונקציה רביעית של הפשט היא ללמד על התנהלותו הרגילה של העולם, כרקע להלכה הנלמדת על פי מדרש ההלכה. זו הערכה או "אומדנא" שחכמים תיארו על ידה את מהלך הדברים המצוי והמקובל. כל מי שטוען לזכויות כל שהן על בסיס פעילותו שהרגה מהנורמה המקובלת (שונה מהאומדנא) חייב להביא ראיה לזכאותו, בבחינת "המוציא מחברו עליו הראיה". אם כך, בעוד שמדרש ההלכה קובע את עיקר ההלכה, פשט הכתובים מוסיף להגדיר את הרקע המתאים להלכה. את הפונקציה הזו הרב קופרמן מודגים על ידי עיון בפשט הכתובים המתארים את ההלכות של

35 פשוטו של מקרא א, עמ' 43.

שומר החינם ושל שומר השכר. פרשת השומרים היא כפולה. כך נאמר בפרשת משפטים:

כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשומר ונגב מבית האיש אם ימצא הגנב ישלם שנים: אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו: על כל דבר פשע על שור על חמור על שוה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיעו אלהים ישלם שנים לרעהו: כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שוה וכל בהמה לשומר ומת או נשבר או נשבה אין ראיה: שבעת ה' תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו ולקח בעליו ולא ישלם: ואם גנב יגנב מעמו ישלם לבעליו: אם טרף יטרף יבאחו עד הטרפה לא ישלם (שמות כב, ו-יב).

מדרש ההלכה ייחס את הפסוקים שבפרשה הראשונה (ו-ח) לשומר חנם, ואת אלה שבפרשה השנייה (ט-יב) לשומר שכר. אבחנה זו מתעלמת מכך שעל פי הפשט קיים הבדל מהותי בין הטובין הנמסרים לשמירה בפרשה הראשונה (פסוק ו) לבין הטובין הנוכרים בפרשה השנייה (פסוק ט). בפרשה הראשונה מדובר על שמירת כסף או כלים, ואילו בפרשה השנייה מדובר על שמירת חמור או שוה או כל בהמה.

קריאת פשט הכתובים באה ללמד שבמציאות הרגילה (על פי האומדנא של חכמים) מסירה של כסף וכלים לשמירה אינה מחייבת תשלום לשומר, ולכן ייחשב השומר כשומר חנם. לעומת זאת האומדנא קובעת שמסירת בעלי חיים לשומר נעשית תמורת שכר, ולכן ייחשב שומר הבהמות כשומר שכר. אין הפשט סותר את האבחנה ההלכתית העקרונית שבין שומר חנם לבין שומר שכר. מעמדו של השומר ייקבע על פי ההסכם שבינו לבין המפקיד. אך הפשט מפרש את המציאות ההלכתית הרגילה שתחול אם לא הוגדרו תנאי השמירה בפירוש. כך סיכם זאת הרב קופרמן:

פשוטו של מקרא המדבר על כסף לעומת בהמה אינו אלא בחינת "דבר הכתוב בהווה". הווה אומר זה יוצר אומדנא הלכתית אשר באין הוכחה אחרת היא הקובעת את הדין.³⁶

הפשט מתאר את ההלכה לדור המדבר, ומדרש ההלכה מלמד את ההלכה לדורות
פונקציה חמישית נוספת הנלמדת מפשט הפסוקים בניגוד למדרש ההלכה היא ההלכה הספציפית שניתנה רק לדור המדבר.

הרב קופרמן, בעקבות פרשני האסכולה המחלקת, מלמד שפשט הכתובים מתאר את הציווי שחל על דור המדבר, בשעה שמדרש ההלכה מלמד את ההלכה לדורות. הרב קופרמן מביא לכך דוגמאות רבות, ואנו נסתפק בשלוש מהן.

1. אכילת נבלות וטרפות במדבר

פשט הפסוק בפרשת צו אוסר אכילת חלב של נבלות וטרפות:

וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לך מלאכה ואכל לא תאכלהו (ויקרא ז, כד).

36 פשוטו של מקרא א, עמ' 63.

נשאלת השאלה מדוע יש מקום לאסור אכילת חֶלֶב של נבלות וטרפות, הרי בשר הנבלה והטרפה כולו אסור באכילה? מכאן למד הרב קופרמן על פי הפשט שנדרש איסור אכילה מיוחד לחֶלֶב של נבלות וטרפות מאחר שאכילתן של נבלות וטרפות מסוימות הותרו לדור המדבר. משאֵלָה הותרו במדבר התורה חייבת לאסור את אכילת החֶלֶב שלהן, כפי שהיא אוסרת אכילה של חֶלֶב של בהמות המותרות לאכילה. מצינו אם כן שפשט הכתובים מתייחס לאיסורים שהתייחדו לדור המדבר בלבד. לעומת זאת מדרש ההלכה למד מפסוק זה שאיסור החלב מתווסף לאיסור הנבלה, בבחינת "איסור חל על איסור". מדרש ההלכה מתייחס לבאי הארץ מזמן כניסתם ועד עולם. כך סכם זאת הרב קופרמן על פי פירושו של הנצי"ב:

פשט ההלכה מלמד איפוא הלכה שהיתה נחוצה לדור יוצאי מצרים בלבד, אותו דור אשר למרות, או בגלל, דרגתם הרוחנית המיוחדת הותר להם לאכול, מה שאח"כ יאסר לבניהם ובני בניהם עד עולם.³⁷

2. הכניסה לקודש הקודשים ועבודת יום הכיפורים

הדוגמה השנייה מתייחסת לעבודת יום הכיפורים.

על פי פשט הפסוקים הכהן הגדול מתחייב בעבודת היום רק בשלוש טבילות ושלוש החלפות של בגדים, לעומת זאת מדרש ההלכה מחייב אותו חמש טבילות וחמש החלפות של בגדים. הרב קופרמן מסתמך על שיטת הגר"א ותלמידיו וטוען שעבודת יום הכיפורים חייבה חמש טבילות וחמש החלפות של בגדים. לעומת הלכה זאת, חל על אהרן הכהן דין מיוחד בדור המדבר שאפשר לו להיכנס לקודש הקודשים כל אימת שרצה. כניסה זו חייבה אותו להיכנס על פי סדר העבודה המתואר בפרשת אחרי מות. כניסת אהרן בכל עת שרצה הייתה על פי פשט הפסוקים וחייבה שלוש טבילות בלבד. מדרש ההלכה מתאר את עבודת יום הכיפורים לדורותיה. עבודה זו מחייבת חמש טבילות הנלמדות על ידי מדרש ההלכה בחריגה מפורשת מפשט הכתובים.

3. המצוות המיוחדות לחג הסוכות

הדוגמה השלישית לקוחה ממצוות חג הסוכות המופיעה בפרשת אמור. פירוט המצווה בתורה מחולק לשני חלקים נפרדים. בפסוקים לד עד לח מוזכרת המצווה הכללית של חג הסוכות, כשלאחריה בפסוקים לט עד מג מוזכרות המצוות המיוחדות לחג, הסוכה וארבעת המינים:

דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הִזָּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה': בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלָאכָת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ: שִׁבְעַת יָמִים תִּקְרִיבוּ אֵשֶׁה לַה' בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יְהִי לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אֵשֶׁה לַה' עֲצֶרֶת הוּא כָּל מְלָאכָת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ: אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהִקְרִיב אֵשֶׁה לַה' עֹלָה וּמִנְחָה זָבַח וְנִסְכִּים דָּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: מִלֶּבֶד שִׁבְתַּת ה' וּמִלֶּבֶד מִתְנוּתֵיכֶם וּמִלֶּבֶד כָּל נְדָרֵיכֶם וּמִלֶּבֶד כָּל נְדָבְתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה' (ויקרא כג, לד–לח).

כאמור המצוות המיוחדות של החג, מצוות סוכה וארבעת המינים, מוזכרות בחלק השני בלבד, עם

התחלה מחודשת בפסוקים לט-מד:

אך בחמישה עשר יום לחדש השביעי באספקם את תבואת הארץ תחגו את חג ה' שבעת ימים ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון: ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר פפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמחתם לפני ה' א-להיכם שבעת ימים: וחתם אתו חג לה' שבעת ימים בשנה חקת עולם לדורתיכם בחדש השביעי תחגו אותו: בסבת תשבו שבעת ימים כל האזרח ב'ישראל ישבו בסבת: למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני 'ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' א-להיכם: וידבר משה את מעדי ה' אל בני 'ישראל (ויקרא כג, לט-מד).

מכאן למד הרב קופרמן שהמצוות המיוחדות של חג הסוכות ניתנו לבאי הארץ בלבד. כך תיאר זאת בעקבותיו של בעל "תכלת מרדכי":

דרך זו של לימוד, כאשר פשוטו של מקרא מלמד את ההלכה שהיתה לפי שעה במדבר, בעוד המדרש ילמד את ההלכה לדורות, משותפת לכמה מגדולי האחרונים, כולם בעקבות הגר"א בסוגיית סדר העבודה ביום הכיפורים. [...] הוא הדין והיא המידה בפירוש ה"מהדורה קמא" של הלכות חג הסוכות (פסוקים לג-לז) שאין בה זכר למצוות סוכה וארבעת המינים. דינים אלה כתובים ב"מהדורה השנייה" (פסוקים לט-מג). המסקנה לפי פשוטו של מקרא, מצוות ישיבה בסוכה ונטילת ארבע מינים לא נהגו אצל אבותינו במדבר אלא מזמן בואם לארץ ישראל (ויקרא כג, לט-מא: "באוספקם את תבואת הארץ [...] חוקת עולם לדורותיכם").^{38 39}

כמו בעניין עבודת יום הכיפורים, גם כאן קיימת אבחנה בין הציווי לדור המדבר לבין הציווי לבאי הארץ. פשט הכתובים מכוון לדור המדבר, ומדרש ההלכה מלמד את המצווה לבאי הארץ לדורות. השאלה העולה מכל אלה היא: מדוע משמיעים באמצעות הפשט את ההלכה הזמנית שניתנה לדור המדבר, הרי אין לה לכאורה כל משמעות לגבי הדורות הבאים? בתגובה לשאלה המהותית הזו הרב קופרמן מסביר שהמצוות הזמניות שניתנו לדור המדבר הובאו משתי סיבות. הסיבה הראשונה לקוחה מהמישור המעשי. חכמים יוכלו בעתיד להתבסס על מצוות זמניות אלה ולהורות על פיהן מצוות ראויות לתקופתן. הסיבה השנייה לקוחה מהעולם המחשבתי-רעיוני. דור המדבר נצטווה במצוות אלה לאור דרגתו הרוחנית הגבוהה. מצוות אלה עשויות לחייב את עם ישראל בעתיד, לאחר גאולתו, ולאחר שישבו לדרגה הרוחנית הגבוהה שאפיינה את דור המדבר. דברים אלה כבר פורטו לעיל בפרק "סדר נתינת התורה לישראל".

הפשט כמקור למצוות שחכמים תיקנו

הרב קופרמן מביא פונקציה נוספת של הפשט והיא מופיעה במקרים שבהם נכתבה בתורה בפשט הפסוקים מעין המלצה שאינה חיוב מדאורייתא.

38 תכלת מרדכי, פירוש על הרמב"ן מאת רבי מרדכי גימפל (מאה י"ט), מובא בפשוטו של מקרא א, עמ' 187.
39 דבריו אלה תואמים את שנאמר בספר נחמיה על תחילת עשיית הסוכות דווקא בימי יהושע ולא בימי משה. כך נאמר שם: "ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סכות וישבו בסכות כי לא עשו ימי יושע בן נון כן בני 'ישראל עד היום ההוא ונתתי שמחה גדולה מאד" (נחמיה ח, יז).

כך מתאר זאת הרב קופרמן:

דינים המנוסחים בפשוטו של מקרא דאורייתא, אלא שהם מחייבים רק במישור של דרבנן. כי אם פשוטו של מקרא מלמד את הרצוי אצלו יתברך, לא יוכלו חז"ל להישאר אדישים עד אשר יחליטו הם לפעול כדי לבצע את רצונו יתברך.⁴⁰

הדוגמה הטובה לכך היא חיובו של הבעל לשלם את כתובת אשתו. חיוב זה הוא מדרבנן, אך הוא נסמך על דברי הכתוב בפרשת משפטים:

אם אִתְּךָ יָקַח לוֹ שְׂאֵרָה בְּסוּתָהּ וְעֵנְתָהּ לֹא יִגְרַע (שמות כא, י).

תיאורנו בקצרה שש פונקציות מתוך תריסר הפונקציות המיוחדות שהרב קופרמן מצא וחידיש. כאמור פונקציות אלה מציבות תשובה הולמת לשאלת ה"מדוע", והן מסבירות מדוע בחר נותן התורה לנסח את התורה שבכתב ללא זיקה למדרש ההלכה, או כפי שניסח זאת הרב קופרמן: מדוע העדיף הקב"ה "להכתוב למשה רבנו את התורה שבכתב, לאחר שידע מכבר את התורה שבע"פ, בצורה שלכאורה אין כל זיקה או מתאם בין שתי התורות הללו, האמורות להיות טקסט ופירושו".

מסתבר שהרב קופרמן מרחיב את שיטתו המסבירה את היחס המיוחד שבין פשט הכתובים למדרש ההלכה גם ליחס המיוחד המתפתח בין פשט הכתובים למדרש האגדה. בכך נעסוק בפרק הבא.

פשוטו של מקרא ומדרש האגדה

לאחר הבהרת היחס שבין מדרש ההלכה לפשט הכתובים, ולאחר הגדרת תפקידיו המגוונים של הפשט במקביל למדרש ההלכה, הרב קופרמן טוען שיש לבחון וללמוד את תפקיד הפשט גם בחלקים הסיפוריים של התורה, חלקים המכונים בפי הרב קופרמן "החלקים ההליכתיים". שאלת ה"מדוע" חייבת להישאל גם בשעה שנלמד החלק הסיפורי של התורה. כך כתב:

ושאלת המדוע אינה מוגבלת דווקא לחלק ההלכתי של תורתנו. באותה מידה ובאותה צורה היא מטרידה את מנוחתו של הקורא-הלומד בחלק ההליכתי של התורה. אם הסיפורים בתורה נכתבו כדי שנדע מה שקרה, וכדי שנלמד ממה שקרה, מדוע תורה שבכתב כותבת את מה שלא קרה, ואינה כותבת את מה שכן קרה?! מדוע כתבה התורה שתרח אבי אברהם מות, בזמן שעוד חי כששים שנה, ומדוע כתבה כי ראובן עבר על האיסור החמור ביותר באיסורי עריות ("וילך ראובן וישכב"), בזמן שלא פעל אלא לבלבל את ייצועי אביו: ומאידך, מדוע כתבה התורה שחם ראה את ערוות אביו, בעוד חז"ל לימדונו כי סרסו או רבעו? התלמיד בדור הקודם היה מקדיש הרבה תשומת לב לשאלה: כיצד ידעו חז"ל כי אמנם סרסו או רבעו [...] בכל אופן עדיין נשאל מדוע חם נראה זכאי בלשון הכתוב, ויוצא חייב בפירוש חז"ל [...] מדוע באמת לא כתב הקב"ה

את אשר רצה שאנו נדע אודות אבות האומה, אם לטב או למוטב?⁴¹

הרב קופרמן מודע לכך שקיים הבדל מהותי בין לימוד החלק ההלכתי שבתורה ללימודו של החלק ההליכותי. בחקר היחס שבין מדרש ההלכה לפשט הכתובים הלומד מצוי במרחב מוגדר בהחלט. נוסח המקרא חתום וברור, וגם המרחב ההלכתי של תרי"ג מצוות מוגדר וברור. במקרה זה ניתן לשאול את שאלת ה"מדוע", להגדיר את הסתירות שבין מדרש ההלכה לפשט הכתובים, ובתגובה להציע את תריסר התובנות (הפונקציות) הנלמדות מפשט הכתובים, שחלקן פורטו לעיל בפרק הקודם.

לעומת זאת המרחב ההליכותי אינו בהכרח מוגדר. מיגוון הפירושים בחלק ההליכותי של התורה עצום ורחב, והפרשנים לדורותיהם מרגישים חופשיים לחלוטין להסביר את פרקי התורה האלה בדרכם העצמאית. את החופש לפרש הם מבססים על אמירות ברורות ומפורשות של חכמים ראשונים ואחרונים, והרב קופרמן מצטט רבים מהם בספריו מתוך גישתו המחקרית הרחבה.⁴²

למרות הרקע המתואר המאפשר פתיחות עצומה בכל הנוגע למדרשי האגדה, הרב קופרמן נאמן לשיטתו. הוא משוכנע שגם בחלקה ההליכותי של התורה מדרש חכמים הוא חלק מתורת ה' הכוללת, ולנותן התורה יש מסרים המועברים הן באמצעות הפשט והן באמצעות מדרש האגדה, והם נמצאים כמשלימים זה את זה.

להדגמת שיטתו נתאר בקצרה כיצד הרב קופרמן מתמודד עם שלושה מדרשי אגדה הסותרים לכאורה את פשט הכתובים.

מדרש 1: מעבר הירדן

לפני מעברם של בני ישראל את הירדן יהושע מודיעם שהמעבר יהיה נסי, ושמי הירדן ייכרתו ברגע שרגלי הנושאים את ארון הברית יגיעו אליו:

וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ בְּזֹאת תֵּדְעוּן כִּי אֵל חַי בְּקִרְבְּכֶם וְהוֹרֵשׁ יוֹרֵשׁ מִפְּנִיכֶם אֶת הַנֶּגְעַנִי וְאֶת הַחֲתִי וְאֶת הַחַי וְאֶת הַפְּרִזִּי וְאֶת הַגִּרְגָּשִׁי וְהָאֹמֶרִי וְהַיְבוֹסִי: הִנֵּה אֲרוֹן הַבְּרִית אֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ עֹבֵר לִפְנֵיכֶם בְּיָרְדָן: וְעַתָּה קְחוּ לָכֶם שָׁנִי עֶשֶׂר אִישׁ מִשְׁבָּטִי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אֶחָד אִישׁ אֶחָד לִשְׁבָּט: וְהָיָה כְּנֹחַ פְּפוֹת רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי אֲרוֹן ה' אֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ בְּמִי הַיָּרְדָן מִי הַיָּרְדָן יִכְרְתוּן הַפִּימִים הַיָּרְדִּים מִלְמַעְלָה וְיַעֲמִדוּ נֹד אֶחָד (יהושע ג, י-יג).

הרד"ק כהרגלו מביא את הפירוש הפשוט ומצטט גם את דברי המדרש, תוך שהוא מציין

41 פשוטו של מקרא א, עמ' 7.

42 הרב קופרמן מרבה לצטט את דברי "אור החיים" בהקדמה לפירושו לבראשית: "דע כי הרשות נתונה לפרש משמעות הכתובים בנתיבות העיון ויישוב הדעת, הגם שקדמונו הראשונים ויישבו באופן אחר, כי שבעים פנים לתורה. ואין אנו מוזהרים לנטות מדברי הראשונים אלא בפירושים שישתנה הדין לפיהם". גם רבי שמואל הנגיד אומר דברים דומים: "והגדה הוא כל פרוש שייבא בתלמוד על שום ענין שלא יהיה מצווה, זו היא אגדה. ואין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת. ויש לך לדעת שכל מה שקיימו חז"ל הלכה בענין מצווה, שהיא מפי משה רבנו ע"ה שקבל מפי הגבורה, אין לך להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו. אבל מה שפרשו בפסוקים כל אחד כפי מה שנודמן לו ומה שראה בדעתו, לפי מה שיעלה על הדעת מן הפירושים האלה, למדים אותם והשאר אין סומכים עליהם" (מובא בפשוטו של מקרא ב, עמ' 136).

שהמדרש רחוק ביותר מפשט הכתובים:

(על פי הפשט, אד"י) בזאת תדעון, טעמו לפניו שהארון יעבור לפנייהם ויכרתו מי הירדן. ובאות הגדול הזה ידעון כי האל יתברך בקרבם ויוריש הגוים מלפניהם. ובדרש כי טעמו למה שכתוב "גשו הנה" הכניסם כולם בין שני בדי הארון, וזה אחד מן המקומות שהחזיק המועט את המרובה. ואמר להם בזאת תדעון – בזאת הפליאה שאתם רואים שכולכם מצומצמין בין בדי הארון. וזה הדרש רחוק, כי אילו היה זה הפלא היה נזכר בכתוב (יהושע ג, י).

על פי הפשט יהושע מודיע לבני ישראל שהנס שִׁירָאוּ הוא כריתת מי הירדן מפני ארון ברית ה'. לעומת זאת המדרש מציין שהנס היה שונה: הוא התבטא בכך שיהושע הצליח לכוּס את העם בהמוניו אל בין בדי הארון. כמצופה, הדר"ק דוחה את דברי המדרש. טענתו הבסיסית היא שלו התקיים גם כזה היה על הכתוב להזכירו במפורש.

הרב קופרמן אינו מוכן להסתפק בדחייה כזו של המדרש, והוא מציב כדרכו את שאלת ה"מדוע": מדוע תיארו חכמים מציאות נסית כמעט דמיונית כשתיאור הסיפור הפשוט המסופר בפרק ג מציג תמונה מפורטת וברורה כל צורכה?

תשובתו היא שלמדרש יש משמעות רעיונית. הכינוס של העם כולו בין בדי הארון מבטא את אהבתו המיוחדת של הקב"ה לעמו. המדרש מתאר זאת כדי ללמד שכריתת מי הירדן הנסית שנעשתה על ידי הארון ונושאייו מבוססת על אהבת ה' לכלל עמו, ולא רק על מעמדו המיוחד של ארון הברית ושל נושאייו.

מדרש 2: ויסע לוט מקדם

הפרידה של לוט מאברהם מתוארת כך:

וַיֵּשְׂא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת כָּל פְּנֵי הַיַּרְדֵּן כִּי כָלָה מִשְׁקָהּ לִפְנֵי שְׁחַת ה' אֶת סְדוֹם וְאֶת עֲמֹרָה כִּגְן ה' בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּאֶהָ צֶעֶר: וַיִּבְחַר לוֹ לוֹט אֶת כָּל פְּנֵי הַיַּרְדֵּן וַיֵּסַע לוֹט מִקְדָּם וַיִּפְרְדוּ אִישׁ מֵעַל אָחָיו (בראשית יג, י-יא).

רש"י מביא לפסוק יא שני פירושים. הראשון על דרך הפשט, והשני על דרך המדרש:

מקדם – נסע מאצל אברהם והלך לו למערבו של אברהם, נמצא נוסע ממזרח למערב. ומדרש אגדה, הסיע עצמו מקדמונו של עולם. אמר אי אפשי לא באברהם ולא בא-להיו.

על פי הפשט הפסוק מתאר את כיוון הפרידה: הגאוגרפי: כשנפרד לוט הוא הלך מכיוון מזרח לכיוון מערב. מניעיו של לוט היו כלכליים, כפי שנכתב בפסוק י: סדום שבכיכר הירדן הייתה פורייה כארץ מצרים ממש.

אך הרב קופרמן טוען שמדרש האגדה סותר את הבנת הפשט ובא להוסיף נתונים חשובים שבלעדיהם לא נוכל להבין התנהגותו הקלוקלת של לוט בעת ביקור המלאכים אצלו. המדרש מגלה לנו, מעבר לתיאור הכלול בפשט הכתובים, שהיפרדות לוט מאברהם הייתה, בלשונו של הרב קופרמן, "התרחקות מדרישות המוסר האלוקי אשר הובילה עד פי תהום".

מדרש 3: נמרוד גיבור ציד לפני ה'

בפרשת נח מתוארים תולדותיו, וביניהם נמרוד. כך תיאורו:

הוא הָיָה גִבּוֹר צֵיד לִפְנֵי ה' עַל כֵּן יֵאָמֵר קְנֹמֶרֶד גִּבּוֹר צֵיד לִפְנֵי ה' (בראשית י, ט).

פשט הדברים הוא שנמרוד התגלה בגבורתו הגדולה, גבורה שיישם בעיקר בצאתו לצוד. אבן עזרא אף הוסיף שכינויו של נמרוד כ"גבור ציד לפני ה'" מורה על כך שנמרוד היה מקריב חלק מציידו כקרבן לה'.

רש"י חורג מפשט זה ומביא את מדרש האגדה הרואה את נמרוד כמי שצד דעת הבריות וממיר אותם כנגד הקב"ה. גם כאן מטרת המדרש היא להסביר את מניעיו האמיתיים של נמרוד. הוא לא הסתפק בגבורה ארצית המתבטאת ביכולתו להשתלט על חיות הארץ, אלא החל למרוד בה', כפי שגם שמו מוכיח.

שלוש הדוגמאות מייצגות למעשה דרגות שונות של שילוב בין פשט הכתובים למדרש האגדה. בהתאם הרב קופרמן מציג למיין את מדרשי האגדה לשלוש קבוצות. חלקן מחייבות אותנו מבחינה היסטורית, וחלקן נאמרו כאלגוריה בלבד. זו הייתה חלוקתו:

- א. מדרש אשר מעצם תוכנו ברור שחז"ל לא ביקשו שנבינו כפשוטו, אלא על פי האידיאה שבו;
- ב. מדרש שקיים אצלנו ספק אם עלינו להבינו כפשוטו או לא כפשוטו;
- ג. מדרש שכוונת חז"ל הייתה שעלינו להבינו כפשוטו.⁴³

על פי חלוקה זו נוכל למיין גם את שלושת המדרשים שהבאנו לעיל:

במדרש 1 שתיאר את כינוס בני ישראל בין בדי הארון, מדובר במדרש שהוא משל. מטרתו להביע רעיון חינוכי, ואין הוא מתאר מציאות היסטורית;

במדרש 2 שתיאר את פרידת לוט מאברהם, מדובר במדרש שיש בו מסר המקורב מאוד לפשט הכתובים, ולכן בהחלט ניתן לבחון כאן את האפשרות שמדובר במדרש היסטורי שיש להבינו כפשוטו;

את מדרש 3 המצוטט ברש"י הרמב"ן מגדיר כקבלה מאת חז"ל. טענתו של הרמב"ן היא ש"רבותנו ידעו רשעו (של נמרוד) בקבלה". זו דוגמה למדרש שיש להבינו כפשוטו ממש, ולקבלו כתיאור היסטורי.

גישתו של הרב קופרמן עומדת בסתירה לגישת רוב הפרשנים; אלה אינם מוכנים לקבל את דברי האגדה כתורה מחייבת.⁴⁴ הביטוי האולטימטיבי לכך מוזכר אולי על יד הרד"צ הופמן בהקדמה שכתב לספר ויקרא, ומובא גם על ידי הרב קופרמן:

אותם פתגמים, סיפורים, דברי חכמה ומוסר, הכלולים בשם "אגדה" ושעניינם להביע משל, חכמה ומוסר, או באור לכתובים שאין בהם חוקים (=מצות), אין לומר עליהם שניתנו מסיני, ואין לנו שום חיוב לקבלם.⁴⁵

43 פשוטו של מקרא ב, עמ' 119.

44 עיין בהערה 42 לעיל.

45 פשוטו של מקרא ב, עמ' 136.

גישתו ההחלטית של הרב קופרמן מחייבת אותו לבחון שוב את דברי הפרשנים הרבים שחלקו עליו, כשהם מחייבים גישה פתוחה לפרשנות האגדה כפי שביטא זאת הרב הופמן. מחוסר ברירה הוא נאלץ לצמצם את דברי הפרשנים שחלקו עליו ולנתבם דווקא לסוג המדרשים שגם לשיטתו אין חובה לקבלם כפשוטם (מדרשים מסוג א ו-ב על פי החלוקה שלעיל). הוא ממשיך לטעון שרוב הפרשנים, כולל אלה המחייבים את הגישה הפתוחה, יקבלו עליהם ללא סייג את קבלת חז"ל גם כשקבלה זו מתייחסת למדרשי האגדה (מדרשים מסוג ג על פי החלוקה שלעיל).

כך סיכם את עמדתו לגבי מדרשי האגדה:

♦ כשם שמצאנו הלכה למשה מסיני בחלק ההלכתי של התורה, כך מצאנו הלכה למשה מסיני מפי הגבורה בחלק הלא הלכתי ("ההליכות") של התורה, הלא הוא "קבלת חז"ל".

♦ כשם שאין מפקפקים בזה שהלכה למשה מסיני מחייבת במישור ההלכתי, כך לא מצאנו אצל כל גדולי המפרשים שיחלוק אחד על זה שקבלתם הנאמנה של חז"ל מחייבת (פשוטו כמשמעו – מחייבת לקבלה) בחלק ההליכותי של התורה. כך כתב על רבי שמואל הנגיד שצדד בכך ש"כל פרשן יפרש כפי מה שנודמן לו" (ראה הערה 42).

♦ אם בכל זאת יטען הטוען כי רבי שמואל הנגיד "לא פלוג", והתכוון לכל דברי חז"ל אשר לא נאמרו במישור ההלכתי, הרי שדעתו היא דעת יחיד ונדחתה ע"י הרמב"ן, ראב"ע, רד"ק ועוד ועוד. לכן לעוסקים במלאכת החינוך אנו מציעים להיות נאמנים לכלל הגדול ש"אחרי רבים להטות".⁴⁶

באשר למגוון הגדול הקיים במדרשי האגדה, הרב קופרמן מודה שמאחר שמדובר בנושאים שאינם הלכתיים אלא מחשבתיים, יש מקום לקבל מגוון של היבטים המציגים גישות הגותיות שונות.

♦ דברי חז"ל באגדה שונים מדברי חז"ל בהלכה, לא בתוקף דבריהם, כי אם בעצם ההבדל שבין ההלכה שבתורה לבין המחשבה שבתורה. הראשונה (מדרש ההלכה, אד"י) אינה סובלת שתי דעות אפשריות זו ליד זו בתוקף מחייב ושווה, וזאת על פי איסור מפורש בתורה של "לא תתגודדו". לעומתה השנייה (מדרש האגדה, אד"י), מקבלת דעות חלוקות ללא כל הסתייגות, באשר אלו יכולות להיות שני היבטים שונים על אותו מאורע ואותו מצב, ואין "תמונה" שהיא כולה שחור או לבן.⁴⁷

נראה שלמרות גישתו ההחלטית, ולמרות מאמציו להתאים לעקרונות פרשנותו גם את דברי המתנגדים לו, הרב קופרמן אינו מצליח להציג בצורה נאותה את השילוב המיוחד שבין הפשט למדרש האגדה. הקורא שיכול להשלים עם מסכת טיעוניו של הרב קופרמן בפרקים ההלכתיים חש מעט נעזב כשמדובר בפרקים ההליכותיים. הבהירות חסרה. תריסר הפונקציות העולות כמסרים ברורים ומוגדרים מפשט הכתובים בפרקים ההלכתיים אינן מצליחות להתגבש כראוי כשמדובר בפרקים ההליכותיים.

46 פשוטו של מקרא ב, עמ' 137.

47 שם, עמ' 138.

מכאן עולה כמעט מאליה השאלה האם נכון להכיל את העקרונות שגובשו בעיסוק בפרקים ההלכתיים גם על לימוד הפרקים הסיפוריים-ההליכתיים. או במילים אחרות, מדוע לא נאות הרב קופרמן לשלב בין שיטתו בפרקי ההלכה לבין גישתם הפתוחה של החולקים עליו בפרקי הסיפורת. היה מי שסבר שיש כאן השפעה יתרה של המורה על החוקר. הרב קופרמן בהוראתו המתמדת שאף להציג בפני שומעיו, ובעיקר בפני תלמידותיו, דברים ברורים שאין בהם ספקות כלל. לכן הכיל את שיטת הלימוד והמחקר שהגדיר בעת שלימד את הקטעים ההלכתיים וניסה ליישם גם בשעה שלימד את הקטעים ההליכתיים.⁴⁸

שיטתו המיוחדת של הרב קופרמן, כפי שהוצגה עד עתה, משלבת בין חדשנות למסורת. אמונת חכמים שבו ודבקותו בפרשנות שקדמה לו הביאה אותו לבקר פרשנים בני תקופתו ששחררו את עצמם מהמסורת ומאמונת חכמים באופן שנראה לו פסול ומסוכן. ננסה לפרט את ביקורתו על החולקים עליו בפרק הבא.

מלחמתה של תורה

כבר הערנו שגישתו של הרב קופרמן מעמידה אותו בדעת מיעוט. העולם החרדי מחד גיסא, וגם האקדמיה מאידך גיסא, אינם רואים את החשיבות שבגישתו המבססת את האמונה בקדושתו של הפשט, ובמסרים המיוחדים הנובעים מכך.

בכתביו הוא מדגיש שאין פניו לפולמיקה.⁴⁹ אך למרות האמור, כבר בפרק השני של "פשוטו של מקרא"⁵⁰ הוא חורג מהצהרותיו ומתווכח בצורה חזיתית עם שני פרשני מקרא בני תקופתו: עם הפרופסור יצחק לזין על מאמרו "האיש משה"⁵¹ ועם הרב שלמה ריסקין מאפרת על מאמרו "חירותו של פרשן המקרא",⁵² וגם על מאמרו "תורתה של רבקה – עיון בדרכה של רבקה ובמשמעויותיה למדינת ישראל".⁵³

בתחילת הוויכוח הוא מדגיש שחרג כאן מהרגלו. הסיבה לחריגה היא שהכותבים נמנים עם המחנה הדתי, ולכן העמדות שלהם משפיעות ביותר על בני דורנו וגורמות בכך לחילון קדושת פשוטו של מקרא.

עיון בעמדתו בוויכוח זה, כמו גם עיון בהערותיו הרבות המתאייחסות לחולקים עליו בגישתם, מעלים חמישה נושאים עיקריים שבהם מצא לנכון להילחם את מלחמתה של תורה.

48 ואם אין ראייה לטענה זו, רמז נוכח למצוא בטיעונו החוזרים ונשנים כנגד החולקים עליו, כשהוא מלין על כך שדבריהם פותחים פתח ללימוד שאינו ראוי. כך הוא פותח גם את ביקורתו על הרד"צ הופמן כשהוא כותב: "אבל דבריו של הגאון (לגבי מדרש האגדה, אד"י) ש'אין לנו שום חיוב לקבלם' הפילו לצערנו חללים רבים, במיוחד בחינוך הדתי בארץ, אשר הבינו מדבריו הקדושים שאין צורך להתאייחס ברצינות לדברי אגדה עם כל המשתמע ממנה" (פשוטו של מקרא א, עמ' 137), וראה עוד על כך בפרק הבא על מלחמתה של תורה.

49 באחד מכתביו האחרונים (מבוא ללימוד תורה, עמ' 1) ציין: "בכל החיבורים שזכינו לכתוב, נמנענו מלהיכנס לפולמיקה מחד, ואפולוגטיקה מאידך".

50 פשוטו של מקרא א, עמ' 15.

51 אוניברסיטת בר-אילן, דף שבועי על פרשת השבוע, דף מוס' 197.

52 "אקדמות", בית מורשה, גיליון אב-אלול תשנ"ז.

53 שם, גיליון אלול תשנ"ח.

א. גישה פשטנית חדשה המתעלמת מהפרשנים הקדמונים

ביקורתו של הרב קופרמן מתייחסת בעיקר לפרשנים החדשים הנוקטים בדרכי פרשנות חדשות מתוך סברתם ומתעלמים לחלוטין מהפרשנים המסורתיים. ביקורת זו סותרת לכאורה את דברי בעל "אור החיים" שחלקם צוטטו כבר לעיל ושעל פיהם מותר לחלוק על קדמונים כל אימת שאין למחלוקת כזו השלכה הלכתית. ההתמודדות שלו עם האמירה של בעל "אור החיים" קשה והוא נאלץ לתת לדבריו משמעות משלו, משמעות שכלל לא ברור אם אליה התכוון בעל "אור החיים". הרב קופרמן טוען שבעל "אור החיים" התיר לחלוק על הראשונים רק לאחר שדבריהם נלמדו בקפידה, מתוך כיבוד הראשונים ומתוך גישה של ענווה וחרדה. אלה דברים המחייבים להערכתנו הוכחה, וזו לא סופקה. כך כתב:

לא נעלמו מאתנו דבריו הברורים של בעל אור החיים הקדוש בפירושו לבראשית א, ג, וזה לשונו: "דע כי הרשות נתונה לפרש משמעות הכתובים בנתיבות העיון ויישוב הדעת, הגם שקדמונו הראשונים ויישבו באופן אחר, כי שבעים פנים לתורה. ואין אנו מוזהרים לנטות מדברי הראשונים אלא בפירושים שישתנה הדין לפיהם. ולזה תמצא שהאמוראים אין כוח בהם לחלוק על התנאים במשפט ה', אבל ביישוב הכתובים ובמשמעותם מצינו להם בכמה מקומות שיפרשו באופן אחר" (עכ"ל). ואמנם נכון הדבר שאמוראים יכולים לפרש אחרת מתנאים, וראשונים יכולים לפרש אחרת מחז"ל, ואחרונים יכולים לפרש אחרת מכל אלה שקדמו להם. אבל מה שהיה ברור ונעלה מכל ספק לרבינו חיים בן עטר (ולכן לא טרח לנסח אותו)⁵⁴ אינו ברור לבני דורנו המפרשים על פי הפשטות שלהם, המתחדשים אצלם לבקרים, והוא: הפירושים החדשים השונים מאלה שקדמו, שבעל אור החיים כתב עליהם (והתיר לפרש בדרך חדשה שכזו, אד"י), נאמרו אך ורק אחרי שהאחרונים טרחו ועמלו להבין את עומק דברי אלה אשר קדמו להם. גישה זו של התייחסות בקדושה ובטהרה לענקים שקדמו להם, מתוך ענווה ודחילו ורחימו, הוא התנאי המוקדם לאמירת פירושים בדרך חדשה. גישה זאת רחוקה ת"ק פרסה מאלה בני דורנו "המחדשים" מתוך סברא בעלמא, עוד בטרם ישבו שבעה נקיים על דברי קדושי עליון שקדמו להם.⁵⁵

ב. הגישה המתירה לגשת לפסוקי התורה כאל יצירה ספרותית אנושית

ביקורתו של הרב קופרמן בנושא זה מתבססת על אמונתו היסודית בדבר קדושת הכתובים ומוצאם האלוכי. קדושה זו משמעותה שהקב"ה כתב את התורה ביחד עם כל המדרשים שנדרשו עליה, מכאן שמבחינה ערכית לא תיתכן גישה ספרותית אנושית וחופשית לפסוקי המקרא.

נקודת המוצא בלימוד התורה היא האמונה במסירת התורה ע"י הקב"ה למשה ולעם ישראל,

54 הסוגריים במקור. נראה שמשפט זה שהרב קופרמן קובע בו שבעל "אור החיים" השמיט מפירושו דברים שלכאורה הם ברורים מאליהם בעייתית מאוד מבחינה לוגית. גם מסקנתו בהמשך הקטע שדברי הפרשנים שחלקו על קודמיהם נאמרו אך ורק אחרי שהאחרונים טרחו ועמלו להבין את עומק דברי אלה אשר קדמו להם, אינה מצויה בפירוש בכתביו של בעל "אור החיים".

55 מבוא ללימוד תורה, עמ' 9.

באותו מעמד אשר בשם מעמד הר סיני נקרא. נקודת המוצא איננה אפוא הכתוב כפי שמקובל בכל לימוד ספרותי, כי אם רצונו של נותן התורה, הקב"ה. בעוד כל טיפול בכתוב שנכתב על ידי בשר ודם יכול להעלות על הדעת כל פירוש הנאמן לכללי הדקדוק, התחביר והסגנון, וכל פירוש שזכה הוא בהכרח לגיטימי, אע"פ שהוא עשוי לחדש דברים שכותב הכתוב לא העלה על דעתו הוא! לא כך בדברי תורה. כאן נותן התורה הקב"ה הוא המרפז, ויש ללמוד את הכתוב שהוא מסר לנו "מפיו של הקב"ה לאוזנו של משה" (הקדמת הרמב"ן לתורה), כביטוי לרצון הכולל ללמוד תורה לבני ישראל, אותה תורה אשר נמסרה לנו חלקה בכתב ובחלקה בע"פ.^{56 57}

ג. "תנ"ך בגובה העיניים"

חסידיה של שיטה זו מוכנים להתייחס לגיבורי התנ"ך כאילו היו אנשים רגילים שמניעי ההתנהגות שלהם זהים לחלוטין למניעי ההתנהגות שלנו. חסידי גישה זו מנתחים את תגובות גיבורי התנ"ך ואת חטאיהם על פי קנה המידה המוסרי והחברתי המקובל היום, תוך שהם מעבירים לעתים ביקורת נוקבת על גיבורי התנ"ך.

הרב קופרמן טוען כנגדם שגם הלומד "בגובה העיניים" חייב להודות שלא ניתן להתייחס לביטויים הגשמיים הנכתבים על הקב"ה כפשוטם. הביטויים "בעיני ה' רע", "חרון אף ה' " או הביטוי "אשר קצף ה' עליכם" חייבים לקבל משמעות סימבולית, מכאן שגם אם ביטויים כאלה מתארים את האבות או את משה רבנו, לא ניתן לפרשם כפשוטם. על פי אמונת החכמים שלו הוא ממשיך את המהלך הזה, וכך כתב:

כי כשם שלא הרי הקצף של הקב"ה כהרי הקצף של משה רבנו, כך לא הרי הקצף של משה רבנו כהרי הקצף של שאר הנביאים, ולא הרי הקצף של נביא כהרי הקצף של תנאים, וכן הלאה. לא הרי הקצף של הגר"א כהרי הקצף של החפץ חיים. נכון הדבר שהתורה מעידה על האבות ועל משה שחטאו, אבל יש לזכור שחטאו בדרגת האבות ומשה רבנו, ולא בדרגת הפרופסורים הכותבים עליהם.^{58 59}

56 מבואות לפרשנים אחרונים, עמ' סו.

57 רבים הם מתנגדיו של הרב קופרמן בנושא זה, גם בקרב היהדות המאמינה. הם מבינים את דברי חכמים "ניתנה תורה בלשון בני אדם" כהיתר, ואילו אפילו כחובה, לחדש פירושים. הם מוצאים גם תנא דמסייע בדברי הרשב"ם הידועים בתחילת פרשת וישב שיש לפרש "על פי הפשטות המתחדשות בכל יום". לדידם אין בגישתם הפתוחה כל סתירה לאמונתם השלמה בקבלת התורה כולה מסיני בידי משה, ולמחויבותם הטוטלית למדרשי ההלכה.

58 פשוטו של מקרא א, עמ' 16.

59 האמירות האחרונות על דרגתם של הגר"א ושל החפץ חיים אינן מתאימות כל כך לגישתו המחקרית, והן מבטאות כנראה את חזירתה של האווירה הישיבתית לפרשנותו. נראה שבקטע הבא הדברים מוקצנים עוד יותר, ויש בהם תיאורים שאין להם ביסוס עובדתי והם רחוקים מהמצאות הפשוטה והאפשרית. כך כתב במבוא ללימוד תורה, עמ' 17: "אמנם האבות חטאו [...] אבל צריך להיות ברור שחטאו בדרגה של האבות ולא בדרגה של מורים פשוטים המתבססים ומלמדים עליהם. כאשר החזון איש אמר בידיו 'גולנו' לא היתה זאת כוונתו לומר שפרץ אל הכספת של בנק המזרחי בבני ברק! אולי התכוון לכך שכאשר הטלפון צלצל בביתו, שעייב הרמת השופרת בשניה וחצי יותר מן הדרוש, ובזה גול מומנו חקר של המטלפן אליו. אילו החפץ חיים היה מטייל לג גג ביתו שבראדן ועינו היתה נפגשת במחזה לא צנוע בג הסמוך, בוודאי תגובתו המיידית היתה לזרוק המשקפיים מעל פניו ולברוח מן המקום כל עוד נפשו בו. והרי אף אחד לא יעלה על הדעת להשוות את קדושת ה'משנה ברורה' לקדושת ספר תהילים של נעים זמירות ישראל! ברור שדוד המלך חטא, אבל חטאו היה בדרגת איש רוח הקודש".

את עמדתו בעניין "תנ"ך בגובה העיניים" סיכם הרב קופרמן באחת מהערותיו:

אין כאן המקום לעסוק בעמדה הנפסדת הידועה בציבור בשם "בגובה העיניים". ומרגלה בפיו, "אל תקרי גובה עיניים אלא גבהות עיניים!"⁶⁰.

ד. חכמים היזהרו בדבריכם

מעבר לביקורת העניינית שהרב קופרמן מפנה כנגד החולקים עליו, כפי שתואר בשלושת הקטעים הקודמים, הרב קופרמן מבקר בצורה חריפה את הסגנון החופשי שבו בוחרים הפרשנים החדשים. לשון זו מכשילה את התלמידים, ומביאה אותם ללמוד בדרך שאינה ראויה. הראנו כבר בפרק "פשוטו של מקרא ומדרש האגדה" שהרב קופרמן מסתייג לחלוטין מדברי ה"הרד"צ הופמן על דברי האגדה ש"אין לומר עליהם שניתנו מסיני, ואין לנו שום חוב חוב לקבלם". בתגובתו הוא מזכיר את ההסתייגות מתוכן הדברים, ומוסיף לבקר את ה"הרד"צ הופמן גם על סגנון הדברים. הוא משוכנע שנכון לתאר כך את השפעתם של דברי ה"הרד"צ הופמן:

הפילו (דבריו, אד"י) לצערנו חללים רבים, במיוחד בחינוך הדתי בארץ, אשר הבינו מדבריו הקדושים שאין צורך להתייחס ברצינות לדברי אגדה עם כל המשתמע ממנה. אין פלא איפוא שבחוגים מסוימים דברי חז"ל באגדה נתפסו כמעין פולקלור, וכדי בזיון וקצף.⁶¹

אך את עיקר ביקורתו הרב קופרמן מפנה כנגד חכמי זמננו. הוא מתקומם כנגד דברי הרב ריסקין במאמריו שהוזכרו בתחילת הפרק.⁶² הרב ריסקין כותב שקיים ריבוי לגיטימי בפירוש המשמעויות של הכתוב. הוא מוסיף לומר שרש"י מציג מה שנראה בעיניו כפשט בניגוד למדרש ההלכה, והוא מציין שגם הרמב"ן עומד על זכותו הבלתי מעורערת לבאר את הכתוב כנראה בעיניו. הרב קופרמן משוכנע שאלה דברים העלולים להטעות את התלמיד הקורא אותם:

איך תופסת האוזן הבלתי מזוינת בלי שום שנות לימוד בישיבות, ואיך רואה העין הרגילה את המילים האלה, אם לא כצ'ק פתוח לפרש ככל העולה על דעתך, והרשות נתונה. מכאן ועד דרשות של דופי ומגלים פנים בתורה שלא כהלכה, קצר ביותר המרחק.⁶³

ועוד הוסיף לגבי ההבנה הפסולה בפרשנותו של רש"י:

ושוב, התלמיד יחשוב לאור משפט זה שרש"י יכול לחלוק על ההלכה של חז"ל על פי קנה המידה של פשוטו של מקרא.⁶⁴⁶⁵

60 מבוא ללימוד תורה, עמ' 9 הע' 11.

61 פשוטו של מקרא א, עמ' 137.

62 וכך פתח את ביקורתו על הרב ריסקין בפשוטו של מקרא א, עמ' 17: "בחרנו במאמר שנכתב ממש בימינו אנו, כדי להראות כיצד נשתבשו הדברים גם אצל אלו הלוחמים את מלחמת ה', בונים מוסדות תורניים ומשמישים כרב אורתודוקסי בעיר ואם בישראל".

63 פשוטו של מקרא א, עמ' 17 הע' 24.

64 שם, הע' 22.

65 מועטים ביותר המאמרים וההערכות שנכתבו עד היום על שיטותיו הפרשניות של הרב קופרמן. אחד מגדולי מוקיריו היה הפרופסור משה ארנד ע"ה, והוא פרסם כבר בשנת תשכ"ז בחוברת ד של "המעין" מאמר הערכה על ח"י חוברות

ה. הגישה שעל פיה מדרש ההלכה הוא הפירוש הפשטני היחיד והלגיטימי

ברור שהביקורת בנושא אחרון זה שונה במהותה מביקורתו בארבעת הנושאים הראשונים. ביקורתו בנושא האחרון היא יותר בבחינת תוכחתו של אוהב המנסה לשכנע את הלומדים הישיבתיים בצדקת שיטתו הפרשנית.

ביקורתו זו מופנית לדרך הלימוד הישיבתית הרואה במדרש ההלכה את הפירוש האותנטי היחיד לדברי התורה. דרך לימוד זו כל כך מושרשת עד שאפילו המילה "פשט" איבדה את משמעותה המקורית ומשתמשים בה היום בחוגי הישיבות במובן של "פירוש". כך תיאר זאת בתסכול:

בדרך זו של לימוד כה התרגלנו לכך שהפירוש המוסמך של חז"ל אינו תואם את המשמעות הפשוטה של המילים, שקבלנו זאת כעובדת חיים של לומדי תורה שיש לחיות עמה.

עד כדי כך השתרשה תופעה זאת בתודעת חובשי בית המדרש שהשתבשה הלשון אשר בפניו, והמילה "פשט" תפסה את מקומה של המילה "פירוש". "עין תחת עין" כממון היה ל"פשט" האמיתי, או ל"פשט הנכון", במקום "הפירוש ההלכתי הנכון". כתוצאה מכך הוסטה תשומת הלב מפירושו של הכתוב בדרך הפשט, דהיינו פירוש הכתוב על פי כללי הדקדוק, התחביר, הלשון, כאשר מתייחסים לא רק לכתוב (לטקסט), אלא גם למסגרת בה הכתוב מלמד (הקונטקסט).⁶⁶

ביקורתו המגוונת של הרב קופרמן, על חמשת נושאים, מבטאת כנראה את הבידול שזכתה לו שיטתו הפרשנית בתוך עולמם של פרשני התורה כיום. נראה שאילו זכתה שיטתו להתקבל יותר מכפי שהיא מקובלת היום היה הרב קופרמן יכול כנראה להפחית בביקורתו, או אולי אף להימנע ממנה כליל.

אחרית דבר: הפרשנות האמונית ומעמדה בקרב לומדי התורה

תפוצת שיטתו של הרב קופרמן

שיטתו הפרשנית של הרב קופרמן משלבת בין חדשנות מחשבתית לנאמנות בלתי מסויגת לאמונה בשלמות התורה שבכתב עם התורה שבעל פה, וכן להסתמכות מקיפה על פרשנים

שפרסם הרב קופרמן בנושא "סוגיות בתורה ותלמודן על פי המקורות". פרופסור ארנד מסכם את מאמרו בביקורת מפורשת על הימנעותו של הרב קופרמן מלצטט בספריו גם מפרשים מודרניים וחוקרי תנ"ך, כפי שהוזכר לעיל בהערה 10. כך כתב: "בפני תלמידים ותלמידות שעדיין לא שנו כל צרכם, מובנת גישה זו. אך נאמנים עלינו שלושת תאריז האקדמאיים של הרב העורך, שהוא יודע שיש חכמה גם בגויים ושלא כל מה שאמרו חוקרי המקרא, בין שהם בני ברית ובין שאינם בני ברית, מוטעה ופסול הוא. משום כך דווקא הוא מסוגל היה שלא להיטור מהבאת פירווי האמת שמצא בדבריהם של המחברים הנ"ל. לא הם חשובים לנו כאן אלא דבריהם, במידה שהם נאמנים לאמת. וחבל שלא מצא מחברנו עדיין במה מתאימה לעשות זאת, אף שיש להודות שבחבורת האלו אין מקום להבאות מהמחברים הנ"ל. חשיבותה של הערה זו עשויה לע"ד להתגלות אם וכאשר יטפל העורך בסוגיות שלא מתחום ההלכה דווקא. עלינו להיות מוכנים להזדהות עם האמת יאה אשר יהא אומרה".

קודמים, ראשונים ואחרונים.

במאמרנו ניסינו לסקור את עקרונות שיטתו, תוך כדי בחינה של כמה ממסקנותיו. את שיטתו ניסה להנחיל לציבור שומעיו, ובעיקר לאלפי תלמידותיו. אם נבחן את מידת התפוצה של שיטתו בקרב ציבור לומדי התורה על פי מידת ציטוט כתביו ומאמריו, ניווכח שהצלחתו הייתה חלקית בלבד.

כיצד נוכל להסביר תופעה זו?

הפרשנות האמונית

שיטתו של הרב קופרמן משתייכת לשיטה פרשנית שכונתה בפינו "פרשנות אמונית". כוונתנו היא לפרשנות המניחה מראש הנחה אמונית-אקסיומטית שאינה ניתנת לערעור. הפרשנות האמונית מאופיינת בכך שהיא מתמקדת בעימות שבין האקסיומה לבין פשט הכתובים. עימות זה כונה בפינו "הבעיה המרכזית". הפרשנות האמונית מנסה לספק פתרון כולל לבעיה מרכזית זו. האקסיומה האמונית של הרב קופרמן הייתה האמונה בשלמות התורה שבכתב יחד עם התורה שבעל פה. הבעיה המרכזית שהציג הרב קופרמן הייתה הסתירה שבין פשט הכתובים למדרשים הנלמדים מכתובים אלה.

אין ספק בכך שההנחות האמוניות הבסיסיות של הרב קופרמן מקובלות גם על ידי כל הפרשנים בני תקופתו שיראתם קודמת לחכמתם. אך בעוד שהרב קופרמן טורח להציע שיטה שפותרת בצורה כוללת את הבעיה המרכזית שלו, פרשני תקופתו עוסקים בפרשנות רחבה שאינה מתמקדת בבעיה מרכזית אחת.⁶⁷

מעמד הפרשנות האמונית בקרב לומדי התורה

בחינה של תגובת הלומדים לפרשנות האמונית מראה שלומד התורה מקבל בדרך כלל את האקסיומות האמוניות של הפרשן האמוני. מתוך כך הלומד חייב להתייחס גם לבעיה המרכזית שהוגדרה על ידי הפרשן האמוני, ובדרך כלל גם בעיה מרכזית זו מתקבלת על דעתו. הסתייגות הלומדים מהפרשנות האמונית מכוונת בעיקר להצעות הפתרון של הפרשן האמוני. נראה ששני מאפיינים של הפתרונות המוצעים על ידי הפרשן האמוני מפריעים ללומד המצוי:

1. הלימוד הממוקד לעומת הלימוד הרחב

הפרשן האמוני מתמקד ב"בעיה המרכזית" וסביבה כותב את פירושו. הלומד המצוי מעוניין בדרך

67 הפרשן היחיד שניתן להערכתנו להגדירו ביחד עם הרב קופרמן כפרשן אמוני על פי המתואר לעיל, הוא הרב מרדכי ברויאר. האקסיומה האמונית של הרב ברויאר הייתה אחדות התורה שניתנה כולה מרועה אחד. הבעיה המרכזית שהציג הרב ברויאר הייתה הסתירה העולה מתוך קריאת הכתובים שבחמישה חומשי תורה. הכוונה בעיקר לסתירות שהוצגו על ידי אנשי ביקורת המקרא. עיסוק מפורט יותר בפרשנות האמונית של הרב קופרמן והרב ברויאר, וכן תיאור המתודיקה שעל פיה פיתחו את שיטתם, מצויים במאמרנו "שני פרשנים אמוניים שהיו במכללה בירושלים", המעין (טבת תשע"ז), הוצאת מכון שלמה אומן, ישיבת שעלבים. במאמר זה תוארה ההתפתחות המתודית של שיטתו של הפרשן האמוני המאופיינת על ידי חמישה שלבים: שלב א – הגדרת האקסיומה האמונית; שלב ב – הגדרת דרך הלימוד של פשט הכתובים; שלב ג – הביסוס הרעיוני לבחירתה של דרך הלימוד המתחייבת; שלב ד – הצגת הבעיה המרכזית והקשיים העולים ממנה; שלב ה – הצעת הפתרון השיטתי והכולל.

כלל ללמוד תורה בצורה מורחבת יותר. הוא מעוניין בלימוד על פי כמה שיטות. הוא רוצה להשוות בין גישות פרשנים, ובלמודו יקף גם את פירוש המילים וגם את הנושא הכללי או את הסיפור הרחב יותר. הלומד המצוי מעוניין בפרשנות מרחיבה, ואילו הפרשנות האמונית מצמצמת.

2. מהות ההסברים שבפרשנות האמונית

הפתרון שהפרשן האמוני מציג לבעיה המרכזית אינו פשוט להבנה. כאשר הפרשן האמוני מנסה ליישם את שיטתו ולהסביר באמצעותה את הסתירות שבין פשט הכתובים לאקסיומה האמונית הוא נדרש לייחס לפשט הכתובים משמעות מיוחדת וחרגה שאינה מתיישבת עם פשט הכתובים. בעקבות כך הלומד נדרש להפנים אבחנות דקות ועדינות בין מצבים דומים או כמעט זהים, ולעתים יצליחו בכך רק לומדים מיומנים שניגשים לפרשנות האמונית לאחר עיסוק ממושך בלימוד הרגיל.

כך נדרש הלומד את שיטתו של הרב קופרמן להבין את הפונקציות המיוחדות שהציע כדי להסביר את הסתירות שבין הכתוב לבין ההלכה הנלמדת ממנו. אלה הן תריסר הפונקציות המיוחדות שהוא למד מפשט הפסוקים (חצי תריסר מהן תוארו לעיל בפרק "הפונקציות ההלכתיות המיוחדות"). מסתבר שפונקציות חשובות אלה, החיוניות לביטוי השלמות שבין התורה שבכתב לתורה שבעל פה, אינן קלות להבנה כלל ועיקר. הבנת פונקציות אלה מחייבת העמקה רבה ואבחנה מדויקת בין עקרונות הלכתיים שונים. אבחנה ודיוק אלה קשה שייהפכו לנחלת הכלל.⁶⁸

אם הסיבות שמנינו נכונות, נראה שפרשנותו של הרב קופרמן תילמד על ידי קבוצות ממוקדות ונבחרות ולא תזכה לתפוצה רחבה.⁶⁹ שיטתו החשובה תעסיק בעיקר את אלה שהוטרדו כמו הרב קופרמן משאלת ה"מדוע" העקרונית: מדוע אין מתאם בין פשט הפסוקים לבין מה שנלמד מהם במדרש ההלכה.

68 תופעה דומה אירעה להערכתנו גם לפרשנותו של הרב מרדכי ברויאר, שכאמור גם היא כלולה במסגרת הפרשנות האקסיומטית. הרב ברויאר הניח שתורה ניתנה אחודה מסיני. על בסיס הנחה אקסיומטית זו התגייס לספק פתרונות לבעיות שהעלו מבקרי המקרא, כאלה שניגשו לכתובים בגישה ספרותית שהייתה מקובלת עליו. גם הוא, כמו הרב קופרמן, התמקד רק בסתירות שהעלו מבקרי המקרא בין חלקי התורה השונים. את פתרונותיו כלל בשיטתו החדשה שנודעה בשם "שיטת הבחינות". השיטה הייתה מהפכנית וחדשנית לא פחות משיטתו של הרב קופרמן. בפירושו הרב ברויאר מציג את הבחינות השונות המאפיינות את דרכי ההשגחה ("המידות") של הקב"ה. לעתים הוא מתאר מוטיבציות שונות ומגוונות המניעות את גיבורי התנ"ך. בדרך כלל הבחינות או המוטיבציות הן מושגים ערטילאיים, ודרושה הכנה מוקדמת וניסיון רב של הלומד כדי שיוכל להפנים ולהבין את הבחינות השונות, את ההבדלים שביניהן ואת המשמעות הנובעת מהדיאלקטיקה שנוצרת ביניהן. באופן כמעט אכסורדי, הפשט של הרב ברויאר נזקק למושגים רבים מתחום הקבלה והסוד. להערכתנו גם שיטת הבחינות אינה נפוצה בקרב לומדי התורה, בגלל הסיבות שמקשות על הפרשנות האמונית להפוך לנחלת הכלל: 1 – ההתמקדות המגבילה בפתרון הסתירות שבכתובים, 2 – הקושי בהבנת האבחנות הדקות והשונות ששיטת הבחינות מציעה על מנת ליישב את הסתירות שבין הכתובים.

69 בהערה 65 לעיל הוזכר מאמר ההערכה של פרופסור ארנוד משנת תשכ"ו. את מאמרו הוא מסיים בהערה המסבירה מדוע יהיה מספר הלומדים שיפיקו תועלת מספריו של הרב קופרמן מוגבל, כפי שצוין גם כאן. כך כתב שם: "לא כל אדם עשוי להפיק תועלת מחוברות ה'סוגיות בתורה'. החסר מטען ידיעות מינימלי בתורה וביהדות, לא יבין אותן [...] ולאחרונה כל מי שאינו מתעניין אלא באקטואלי, במה שיש לו השלכה מיידית על מציאותנו כאן היום, כל אלה לא יבאו על סיפוקם בחוברות אלה".