

פרק 5 (ב)

מ"מגילה" ל"חתומה"

יסוד היסודות ושורש השרשים של אמונתנו הוא "תורה מן השמים"¹. על הכופר ביסוד זה ביהדות נאמר במשנה בפרק חלק במסכת סנהדרין (צ, א) כי הוא נמנה בין האנשים שאין להם חלק לעולם הבא. היבט זה של תורה מן השמים עוסק בטכסט של התורה שבכתב, וכך כותב הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ג הלכה ח: שלושה הם הכופרים בתורה, האומר שאין התורה מעם ה', אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת, אם אמר משה אמרו מפי עצמו — הרי זה כופר בתורה (עכ"ל). וביתר הבהרה כותב הרמב"ם בפירושו המשנה הנ"ל ביסוד השמיני: משה רבינו היה כמו סופר שקוראים לו והוא כותב² ... אין בתורה לב וקליפה, אלא כל דיבור ודיבור יש בה חכמה ופלאים למי שיבין אותו ... עכ"ל. בשאלה זו של הכתבת התורה מצינו מחלוקת חז"ל אם מגילה מגילה ניתנה או חתומה ניתנה³. שונה מחלוקת זו במהותה ובתוכנה מהמחלוקת המקבילה בענין תורה שבעל פה בין הרמב"ן ר"י אברבנאל והרדב"ז. מחלוקת זו עוסקת בשאלה מתי נאמרה תורה שבעל פה של חומש דברים למשה (ולא מתי הוכתבה תורה שבכתב למשה). בזה מיוצגות שלוש דעות: אברבנאל (הקדמה לחומש דברים) סבור כי כל תורה שבעל פה נמסרה ע"י ה' למשה וממשה לבני ישראל בהר סיני. מאידך סבור הרדב"ז (שו"ת חלק ה שני אלפים קמג) כי התורה שבחומש דברים לא נאמרה אפילו למשה עד תקופת ערבות מואב. עמדת ביניים מיוצגת על ידי הרמב"ן (הקדמה לחומש דברים) הטוען כי אמנם כל התורה שבעל פה ניתנה למשה בסיני; אבל חלק ממנה (תוכן חומש דברים) לא ניתן על ידי משה לבני ישראל עד תקופת ערבות מואב.

היסוד ההשקפתי לעצם האפשרות למחלוקת כזאת בדבר מתי נאמרו המצוות (כלומר בעל פה) מאת ה' אל משה רבינו, מצינו בזבחים קטו, ב: דתניא, רבי ישמעאל אומר, כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד. רבי עקיבא אומר, כללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד

1. אבל זה אמת וברור שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד "לעיני כל ישראל" הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה' — הקדמת הרמב"ן לספר בראשית.
2. בבא בתרא טו, א: ... עד כאן הקב"ה אומר ומשה כותב, מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע.
3. גיטין ס, א: א"ר יוחנן משום רבי בנאה: תורה מגילה מגילה ניתנה (רש"י: כשנאמרה פרשה למשה, היה כותבה, ולבסוף ארבעים שנה כשנגמרו כל הפרשיות, חיברן בגידים ותפרן) ... ר"ש בן לקיש אומר, תורה חתומה ניתנה (רש"י: לא נכתבה עד סוף ארבעים לאחר שנאמרו כל הפרשיות כולן. והנאמרות לו בשנה הראשונה ושניה היו סדורות לו על פה עד שכתבן), שנאמר "לקוח את ספר התורה הזאת" (דברים לא, כו). להלן נברר פירושים שונים למושגים-מונחים "מגילה מגילה" — "חתומה", וניוכח שבכותרת של פרק זה והקודם לו נטינו מפירושו של רש"י בגיטין, והלכנו בעקבות המושג אצל רמב"ן — ספורנו — מהר"ץ חיות — נצי"ב. ברור שאין בזה משום הכרעה ח"ו מצדנו בהבנת המושגים. כי אם שאלה של נוחיות בהצגת הנושא שאנו עוסקים בו ובהבהרתו.

ונשתלשו בערבות מואב⁴ (עכ"ל). לפי זה, במחלוקת בענין המצוות של חומש דברים, מפרשים הרמב"ן ומהר"י אברבנאל על פי שיטת רבי עקיבא. הרדב"ז לעומתם מפרש בעקבות שיטת רבי ישמעאל, כאשר הוא (הרדב"ז) מוכן לדלג על שלב "אוהל מועד" ביחס אל המצוות שבמשנה תורה בלבד. שיטת רבי עקיבא הונצחה גם על ידי הגאון רש"ר הירש (ריש פרשת משפטים) שם הדגים את התורה שבכתב לרשימות הקצרות שהתלמיד (משה רבינו) רושם בזמן ששומע בדביקות את השעור של הרב (הקב"ה). אבל לא מצינו כל מחלוקת, לא בחז"ל ולא אחריהם, אודות בסיס אכסיומאטי זה של תורה מן השמים "מפיו של הקב"ה לאזנו של משה". תורה זו היא, איפוא, מכוונת מאתו יתברך, ולכן אין להעלות על הדעת כי הבדלים עקרוניים בסגנון אינם משקפים הבדלים עקרוניים במגמת נותן התורה [ועל זה בהרחבה במדור ב על שבעת פרקיו]. ואם נכתבה וניתנה זאת התורה להורות לבני ישראל את הדרך ילכו בה⁵ ואת רצון ה' על מה שיעשו וימנעו מלעשות, סביר לומר כי הבדלים אלה בסגנון מציינים ומשקפים הבדלים בדרגת הציווי ובתוקף החיוב בהם נאמר רצון ה'.

השכיל להפנות את תשומת לבנו ל"חלוקה" הפנימית הזאת בין הסגנונות השונים של הכתוב, הרמב"ן בספר המצוות, בדיון הנוקב השרשי והחריף עם הרמב"ם בשורש הראשון, וזה לשונו: כי התורה תפרש ותצוה ותודיע ותרמוז (עכ"ל). ואם מצינו משמעות בחלוקה הפנימית הזאת שבין הסגנונות השונים של מה שכתוב בתורה שבכתב, הרי קל וחומר ב"ב של

4. בענין מחי היתה תקופת "אהל מועד", נראה לומר כי היתה מראש חודש ניסן בשנה השניה לצאת בני ישראל ממצרים (כלומר, ביום אשר הוקם המשכן, ונתקיים "ונועדתי לך שמה מבין שני הכרובים") ועד לתשעה באב של אותה שנה, בו נגזר "במדבר הזה יתמו פגריכם ושם תמותו", וכתוצאה מכך 'מנודה לרב מנודה לתלמיד'. יצויין כי רש"י (ריש פרשת בהר — 'מה ענין שמיטה אצל הר סיני') הנציח את שיטת רבי עקיבא. יצויין, אגב, כי יש מפרשי רש"י (ריש פרשת משפטים — 'מה עליונים מסיני אף אלה מסיני') הסבורים כי שם פירש אליבא דרבי ישמעאל, כלומר רש"י על פי שיטת 'אגדות חלוקות', עיין שם. קביעתנו את תקופת "אהל מועד" לאותו פרק זמן בשנה השניה לצאת בני ישראל מארץ מצרים, מקבלת חיזוק מדברי רש"י (הערה 3): "והנאמרות לו בשנה הראשונה (הר סיני י. ק.) ושניה (אהל מועד י. ק.) היו סדורות לו על פה עד שכתבן". הרי שלדברי רש"י, ה'חומר' שהחזיק משה על פה עד "לקוח את ספר התורה הזה" בסוף ארבעים, היה אותו 'חומר' שלמד בשנתיים הראשונות בתקופת המדבר. עמדה זאת מקבלת חיזוק נוסף מדברי רש"י (הלקוחים מן הספרי) לדברים ב, טד"ז ("ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם, וידבר ה' אלי לאמר"): אבל משילוח המרגלים עד כאן לא נאמר בפירוש "וידבר" אלא "ויאמר", ללמדך שכל ל"ח שנה שהיו ישראל נזופים לא נתייחד עמו הדיבור בלשון חבה, פנים אל פנים וישוב הדעת (עכ"ל). הביטוי "וידבר ... לאמר" מצינו (בין כל הנביאים) אצל משה רבינו בלבד, באשר לשון זה מציין את התהליך של קבלת תורה על ידו — תחילה בעל פה ("וידבר"), בו ביאר לו הקב"ה את המצוה, כלליה דקדוקיה ופרטיה, ואח"כ "לאמר" (היא ההכתבה מפיו של הקב"ה לאזנו של משה). תהליך זה היה אך ורק אצל משה רבינו (ופעם אצל יהושע כאשר קיבל מאת ה' את מצות ערי מקלט). לזה גם התכוון רש"י כאשר כתב על "פנים אל פנים". דרגה זאת היא זו של אספקלריא מאירה, ולכן מצינו אותה אך ורק אצל משה רבינו. לרגע קט הגיעו שאר בני ישראל בזמן מתן תורה לדרגת "פנים בפנים" (ע"פ רבינו בחיי, ספורנו ועוד).

5. ואפילו החלק הלא-הלכתי (ההליכות) של התורה נכתב למטרה זו, וכך כותב הרמב"ן בהקדמתו לחומש בראשית: ... אם כן "והתורה" (שמות כד, יב) יכלול הספורים מתחילת בראשית, כי הוא מורה אנשים בענין האמונה.

קו"ח שיש למצוא את המשמעות שבעצם החלוקה בין מה שהשמיע הקב"ה בעל פה למשה במעמד הר סיני — כלליה דקדוקיה ופרטיה (רבי עקיבא) הוא השעור השלם (רש"רה) — ובין מה שאחר כך הכתיב לו מלה מלה ואות אות. לשון אחרת: כשם שיש למצוא טעם והסבר [מדור ב] לשינויים הפנימיים בסגנון שבתוך התורה, כן יש למצוא את הקריטריון לכתיבה או לאי כתיבה של ענין מסוים בתורה. כשם שאין מקריות בסגנון של מה שכתוב בתוך התורה, כך אין מקריות בעצם הבאת או אי הבאת דבר כתוב בתוך התורה. לא כל "דברי תורה" ראויים ורשאים לבא בתוך תורה שבכתב. האבות אשר למדו "תורה" לפני מתן תורה, למדו תורה שבעל פה. גם אם נאמר שמשנה רבינו קיבל את כל תורה שבעל פה בסיני (כדעת רבי עקיבא), היה זה ברדתו מן ההר שהחל התהליך של קבלת תורה שבכתב אשר נסתיים רק כעבור ארבעים שנה⁶. יוצא, איפוא, כי באוהל מועד הועבר והועתק חלק מסוים מה"תורה" שלמד משה בעל פה בהר סיני, והיה לתורה שבכתב, כאשר יתר הסוגיא נשארה עדיין במסגרת תורה שבעל פה. לדוגמא: כבר בהר סיני למד משה את כל פרשת המועדים של פרשת אמור, וידע, איפוא, כי מתחילים לספור את חמשים הימים החל במוצאי החג הראשון של פסח. בתקופת אוהל מועד כתב מפי הקב"ה את הפסוק "וספרתם לכם ממחרת השבת וכו'". מכל 'תורת ספירת העומר' הובאו עתה שני פסוקים (ויקרא כג פסוקים טו-טז), בעוד יתר 'תורת ספירת העומר' נשארה במסגרת תורה שבעל פה. מעתה תורה שבעל פה זו קשורה קשר מסוים עם שני הפסוקים בתורה שבכתב⁷. כלומר, במשך ארבעים שנות שהותם של בני ישראל במדבר, פעל תהליך של המרת והחלפת התוכן של תורה שבעל פה לצורה חדשה: מיעוט בכתב ורובו בעל פה, עם קשר מסוים בין זו לזו. תהליך זה ברור ביותר בכל הקשור עם חומש דברים: משה למד בהר סיני כי "ובשביעית יצא לחופשי חנם" (שמות כא, ב), ויחד עם זאת למד⁸ את דין "הענק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך" (דברים טו, יד), הכולל את שאר הדינים: שחייבים להעניק אף אם לא נתברך הבית בגללו (קידושין יז, ב), שדין זה נוהג רק במכרוהו בית דין ולא במוכר עצמו (שם טו, א), שאין מוסרים את כספי המענק אל בעל חובו של העבד (שם שם) ועוד ועוד. כאשר החל תהליך העברת "תורה" אל הכתב — הוא התהליך של תורה מן השמים עליו נאמר (בבא בתרא טו, א): "הקב"ה אומר, ומשה אומר וכותב" — מצאנו מספר מלים בכתב, בעוד שאר הדינים נשארים ונמצאים בבעל פה. דינים אלה קשורים בכתב שניתן עתה, בדרכים המסוימות של הקשר שבין תורה שבכתב — בעל פה⁹, הלא הן המידות שהתורה נדרשת בהן.

6. "וברדתו מן ההר כתב מתחילת התורה עד סוף סיפור המשכן" — רמב"ן הקדמה לבראשית.
7. אופי הקשר הזה בין התורה שנכתבה ובין התורה שנשארה עדיין בעל פה אינו ברור — עיין בפרק הקודם והמקביל "מחתומה למגילה". כפי שמבואר שם, לא היתה זאת בהכרח המערכת שלנו היום, דהיינו י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן.
8. ולפי מהר"י אברבנאל — אף לימד.
9. לפי דרך זו שההלכה קודמת למדרש, זוהי טעות מדעית ודידקטית גם יחד לדבר על 'כיצד למדו חז"ל דין זה מהפסוק', כי ההלכה אינה נלמדת מהפסוק (כאשר לפי זה הפסוק קודם) אלא נשארת קשורה לפסוק, שהיא קודמת לו בזמן. יצויין כי אין בדעתנו לדון כאן בשאלה אם המדרש קודם להלכה או ההלכה קודמת למדרש, רק הדגמנו את התהליך של המעבר מתורה שבעל פה אל תורה שבכתב + בעל פה, מתוך ידיעה כי בודאי חלק מסוים של "תורה" עבר תהליך זה. כאמור, הרב

נשאלת אפוא, השאלה: לפי איזה קריטריון נקבע תהליך זה של הפיכת תורה שבעל פה לתורה שבכתב + בעל פה, הן קריטריון של זמן והן של תוכן. כי בודאי גם בזה אין חוקי המקריות שולטים. להלן אף נראה שיש נפקא מיניה גדול בין דברי "תורה" אשר זכו לדרגת תורה שנכתבה, ובין עמיתיהם ב"תורה" אשר הגיעו "רק" לדרגת תורה שבעל פה. הרי ניתן כבר לקבוע שיש הבדל בין תורה שנכתבה ובין תורה שלא נכתבה, בעצם העובדה האכסיומאטית כי התורה שנכתבה ניתנת לדרשה על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, בעוד אין בתורה שבעל פה כל אפשרות לדרוש אותה¹⁰. ומשום שהבדל זה הוא לא רק יסודי, אלא משקף הבדל מהותי בין שתי ה"תורות", הרי שלא מקרי הוא, אלא מכוון מאת נותן התורה, ולכן הדרא שאלה לדוכתא — לפי אלה קריטריונים נקבע תהליך זה של העברת "תורה" מתורה שבעל פה אל מה שיש לנו היום: תורה שבכתב + בעל פה.

נראה להציע כמקור קלאסי בסוגיא זו את דברי הרב אליהו מזרחי בפירושו לבעיית "בוכה למשפחותיו" בחומש במדבר (י, יא) על יסוד דברי רש"י: ורבותינו ז"ל אמרו "למשפחותיו" — על עסקי משפחות, על העריות הנאסרות להם. וזה לשון הרא"ם: בספרי — היה רבי נהוראי אומר, בשעה שאמר להם משה לפרוש מן העריות היו מצטערים, מלמד שהיה אדם נושא אחותו ואחות אביו ואחות אמו (עכ"ל הספרי). ולא ידעתי למה נתעוררו עכשיו אחר נסיעתם מהר סיני לבכות על שהפרישם משה מן העריות, והלא כבר עברו כמה חדשים משהפרישם עד שנסעו מהר סיני?! שכבר מיום הכיפורים שירד משה מן ההר שוב לא עלה והתורה כבר היתה מסורה בידו! ושמא יש לומר, שאף על פי שהיתה כל התורה מסורה בידו, מכל מקום לא נאמר לישראל אלא כל אחת במקומה. שהרי בפרק הניזקין אמרו —

הירש זצ"ל בפירושו למשפטים כא, ב הגדיר את תורה שבכתב כעין "רשימת הרצאות". כלומר, משה, משום ששמע בעל פה את כל התורה בסיני, ידע להבין כיצד כל שינוי קל שבקלים בכתב רומז ומכוון אל חלקים שלמים שב"הרצאה" אותה שמע בהרחבה בארבעים יום ובארבעים לילה שלמד מפי הגבורה בעל פה. ועיין להלן בשיטות האור החיים (ויקרא יג, לז) והנצי"ב (פתיחה לויקרא) אודות הקשר הזה בין הכתב והבעל פה.

10. ואמנם מצינו יוצא מן הכלל אחד (ותמיהני כל ימי שלא מצאתי שעמדו על כך — ראה להלן) לאכסיומה הברורה והפשטה, שקדושת תורה שבעל פה היא בתוכן בלבד, בעוד קדושת תורה שבכתב היא גם בתוכן וגם בטכסט. לכן ספר תורה שחסרה בו אות אחת — פסול, אבל ספר משניות שחסר בו פרק הוא ספר משניות כשר למהדרין בו חסר חומר מסוים. היוצא מן הכלל אשר בו מצינו שדורשים תורה שבעל פה על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, הוא בסוגית שלושת הדברים שעשה משה רבינו על דעת עצמו והסכים הקב"ה עמו (שבת פז, א). בענין "הוסיף יום אחד מדעתו" (לפני קבלת התורה בסיני) מבארת הגמרא: מאי דריש? ("וקדשתם) היום ומחר" — היום כמחר, מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו; ולילה דהאידינא נפקא ליה, שמע מינה תרי יומי לבר מהאידינא (עכ"ל). ובעוד התוספות מתלבטים אם זו דרשה גמורה או לא, אנו שואלים מה פשר "דריש" — הרי לדרוש שייך אצל טכסט. אמנם אצלנו בתורה בפרשת יתרו כתוב (יט, י) "וקדשתם היום ומחר", אבל טכסט זה לא עמד לנגד עיניו של משה רבינו, אשר רק שמע מפי ה' את ההוראה ההיא! אם כן מעיקרא דדרשה פירכא! ולולא דמיסתפינא הייתי מבאר על פי רבינו בחיי (בעקבות הר"ח לבראשית יח, יט ד"ה למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו): נעשו דברי האבות בקבלה בלא כתיבה בתורה כמו תורה הכתובה (עכ"ל). ואם כך דרגתם של האבות, קו"ח לדרגתו של משה רבינו ("פנים אל פנים"). הענין קשור בכתיבת ספר דברים על ידי "הואיל משה באר", כחלק מחמשה חומשי תורה ('מפיו של הקב"ה לאזנו של משה'). ועל זה בהרחבה בפרק הבא 5 (ג).

שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם המשכן, פרשת כהנים ופרשת לויים ופרשת טמאים ופרשת שילוח טמאים ופרשת אחרי מות ופרשת שתויי יין ופרשת גרות ופרשת פרה אדומה ... עכ"ל הרא"ם.

בני ישראל, טוען המזרחי, בכו על עסקי עריות רק עתה — כחצי שנה אחרי שירד משה לאחרונה מהר סיני — משום שרק עתה נודעו להם הלכות איסורי עריות של חומש ויקרא פרשיות אחרי-מות-קדושים מפי משה. אמנם משה למד את ההלכות האלה עוד בהיותו בהר סיני (על פי שיטת רבי עקיבא כי "כלליה דקדוקיה ופרטיה נאמרו בסיני"), אבל לימוד זה היה בינתיים למשה, ולא הגיעה עדיין העת ללמד לבני ישראל את אשר למד בסיני. זוהי אבחנה ברורה ביותר בין שני שלבים בתהליך קבלת תורה: האחד מה' למשה, והשני ממשה לבני ישראל. פשיטא ולית מאן דפליג כי חלוקה זו בתוך התהליך ההיסטורי — אלקי של מסירת התורה אינה מקרית ואינה תוצאה של 'לא הספיק' במועד מסוים. אם אין הפרש בין התורה שבעל פה שניתנה למשה בסיני ובין התורה שבעל פה שהוא לימד בתאריך מאוחר יותר, לשם מה נקבעו מועדים שונים ללמד סוגיות שונות? ¹¹. בהמשך דבריו של הרא"ם מצינו יסוד בהבנת פרשה מופלאה זו ופתיחת דרך להבנת התהליך כולו, וזה לשונו:

... ואם כן, אעפ"י שכבר נאמרו (שמונה הפרשיות) למשה בסיני, לא אמרן לישראל עד ראש חודש ניסן שבו הוקם המשכן. שמא גם בפרשת העריות לא נאמר לישראל עד סמוך לנסיעתם מהר סיני¹². ומה שאמרו בפרק הניזקין: רבי יוחנן אמר משום רבי בנאה: תורה מגילה מגילה ניתנה, ורבי שמעון בן לקיש אמר תורה חתומה ניתנה, ופרש"י: "מגילה ניתנה" — כשנאמרה פרשה למשה רבינו עליו השלום היה כותבה, ולסוף ארבעים שנה כשנגמרו כל הפרשיות חברן בגידין ותפרן. "חתומה ניתנה" — לא נכתבה עד סוף מ' לאחר שנגמרו כל הפרשיות כולן, והנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה היו סדורות לו על פה עד שכתבם (עכ"ל רש"י). אינו רוצה (רש"י) לומר כשנאמרה לו למשה בתחילה, שהרי כבר נאמרו לו כל המצוות כולן בסיני כללותיהן ופרטיהן יחד, כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק בתרא דזבחים. אלא הכי פירושא: כשנאמרה לו למשה לאומרה לישראל היה כותבה וכו', אבל כשנאמרה לו מתחילה כדי ללמדו בסיני נאמרו לו כללותיהם ופרטותיהן יחד, ואחר כך חזר עוד ואמרן לו לאמרן לישראל — כל אחת ואחת בזמנה — ואז היה כותבה ... עכ"ל.

כלומר, הנקודה ההיסטורית אשר קבעה את המעבר מתורה (שבעל פה אשר נאמרה למשה בלבד) לתורה (שבכתב ושבעל פה אשר ניתנה לבני ישראל) היא הציווי מאת ה' למשה

11. אמנם רש"י מפרש שם בגמרא כי סוגיות אלה היו נחוצות דוקא אז, כי בלעדיהן לא יכלו לקיים אותן המצוות אשר החלו עם הקמת המשכן (כגון הדלקת הנרות, טהרת טמאים אחרי קביעת המתנות וכדו'). הסבר זה תואם את שיטת הרמב"ן בהקדמתו לחומש דברים — ועיין בזה להלן — שהמצוות בחומש דברים נאמרו לבני ישראל רק בערבות מואב. אבל אין לראות בזה קריטריון בלעדי ואף לא עיקר. רש"י אמנם מבאר מדוע חייבים לומר כי פרשיות אלה נאמרו תיכף אחרי הקמת המשכן (אף על פי שרובן פזורות בחלקים שונים של חומש במדבר עד לפרשת חוקת), אבל מדוע הפרשיות לא נאמרו לפני יום הקמת המשכן לא שמעינן.

12. ה"שמא" של הרא"ם מובן יפה, כי קשה לו מהו הקריטריון של זמן בקשר עם איסורי העריות, אשר לא זו בלבד שאין מסבירים מדוע לא נלמדו לפני כן (עיין הערה קודמת), אלא אף אין טעם מיוחד מדוע נלמדו דוקא עתה.

ללמד את התורה לבני ישראל. ברגע היסטורי זה ביחס לכל מצוה או קבוצה של מצוות (על פי שיטת "מגילה מגילה"), הועתקה התורה מצורתה בעל פה אל צורתה כפי שאנו מכירים אותה עד עצם היום הזה. מאז קביעה זו של "יחסי הכוחות" בין הבכתב ובין הבעל פה שבמצוה לא חל כל שינוי עד סוף תקופת המדבר (וממילא עד היום הזה), ולא נותר למשה אלא "וכשנגמרו כולן בסוף הארבעים, חיברן בגידים ותפרן למאן דאמר מגילה מגילה ניתנה"¹³ (הרא"ם שם).

הסבר זה של הרא"ם נראה כי מקורו בדברי הרמב"ן. בעמדו על בעית חומש דברים, אשר לשיטת הרמב"ן כולל מצוות אשר נאמרו למשה בסיני, ואולם לא נאמרו על ידו לבני ישראל עד תקופת ערבות מואב, כותב הרמב"ן: וכבר נאמרו לו כולן בסיני או באוהל מועד בשנה הראשונה קודם המרגלים¹⁴, כי בערבות מואב לא נתחדשו לו אלא דברי הברית כאשר נתפרש בו. ועל כן לא נאמר בספר זה (דברים) "וידבר ה' אל משה לאמר צו את בני ישראל", או "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם מצוה פלונית". אבל לא נכתבו המצוות בספרים הראשונים, שידבר עם יוצאי מצרים, כי אולי לא נהגו ... (עכ"ל). כלומר, אי כתיבת המצוות בחומשים הראשונים היא תוצאה של אי אמירת המצוות לבני ישראל באותה תקופה.

וגם מרן בעל חזון איש (בסימן קכה לסדר מועד, מאמר: סידור כתיבת פרשיות התורה) מצביע על הקשר בין אמירת המצוות לבני ישראל על ידי משה ובין תהליך כתיבתן במסגרת תורה מן השמים. וכך לשונו: והנה מבואר בדברי חז"ל שנאמרו לו למשה בהר סיני כל תרי"ג מצוות באותם ארבעים יום (הראשונים שעמד בהר סיני). ודעת רבי עקיבא חגיגה ו, א דכללות ופרטות נאמרו בסיני, וכן כתב רש"י בפירוש התורה ריש פרשת בהר. והנה בארבעים יום השניים, החזיר לו הקב"ה למשה כל התורה, שאין מן הראוי שתהיה בידו ממה שלמד בימים הראשונים שנשתבר הברית¹⁵. והנה לא נצטווה משה בכתיבתן עדיין, ולא במסירתן לישראל, אלא במצוות מיוחדות שנצטווה לאמור לישראל. ומכל מקום לא נצטוו בכתיבתן למאן דאמר

13. מן הראוי לציין כי מלאכה זאת של 'חיברן בגידין ותפרן' לא היתה מלאכה טכנית גרידא. נציין מקרה אחד בו נוספו פסוקים ל"מגילה" הראשונה לפני שחיברו אותה 'בגידין ותפרן'. הרי בסוף פרשת המן כתוב (שמות טז, לה) "ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת, את המן אכלו עד בואם אל קצה ארץ כנען". הרי אי אפשר היה לכתוב פסוק זה ב"מגילה" הראשונה (מבראשית עד מתן תורה) כאשר "ארבעים שנה" הן תוצאה מחטא המרגלים, ו"ידיעה" כזאת לפני כן סותרת את הבחירה. בל כרחנו לומר שבזה 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', לא מבחינה היסטורית אלא דוקא מבחינה טכסטואלית, כאשר ה' הכתיב למשה את הפסוק הזה זמן רב אחרי שהכתיב לו את ה"מגילה" הראשונה. ואמנם הספרי בפרשת בהעלותך, סוגית פסח שני, מביא מכאן ראייה ליסוד של 'אין מוקדם ומאוחר'.

14. כלומר, הן אליבא דרבי עקיבא והן אליבא דר' ישמעאל. [יצויין כי גם מן הרמב"ן ברור ש"אהל מועד" היתה עד לפרשת המרגלים בלבד, עיין הערות 4, 8]. בפרק הבא נרחיב את הדיבור בשיטת הרמב"ן בחומש דברים.

15. ואין החזון איש נכנס לסוגיא אם וכמה היתה התורה השניה הזאת שונה מקודמתה שקיבל בארבעים הימים הראשונים. נושא זה קשור בסוגית לוחות ראשונים לעומת לוחות שניים, פרשות תרומה-תצוה לעומת ויקהל-פקודי. עיין, בין היתר, בכתביו של הג"ר יהושע הלר (הודפסו מחדש ירושלים תשנ"ד), ובעיקר "אהל יהושע". ועיין גם בהרחבה, בעקבות הספורנו, בפרק הקודם "מחתומה אל מגילה".

"תורה חתומה ניתנה". וכשהוקם המשכן נישנו לו הדברים שנאמרו לו בסיני, באוהל מועד. ויש לדעת אם נשנו לו כל תרי"ג מצוות באוהל מועד, או שלא נאמרו לו באוהל מועד אלא אותן שנצטוו לומר לישראל בזמן ההוא¹⁶.

ובערבות מואב נשתלש לו, והיתה שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, ונצטוו בכתיבתן, לכתוב באותו לשון הנאמר לו כל פרשה ופרשה בשעה שנצטוו במסירתה לישראל — והיה בהן מצוות שנכתבו בלשונן שנאמרו לו בסיני, מצוות שנכתבו בלשונן שנאמרו באוהל מועד, ויש בלשונן שבערבות מואב...¹⁷

והנה לא נאמר בסיני דין המחלל שבת ודין המגדף ופרשת נחלות, וכמו שאמרו רז"ל משום שמגלגלין זכות על ידי זכאי, ומכל מקום אינו חסר מהתרי"ג מצוות בסיני בשביל זה שאינו אלא פרטי דינין¹⁸. ואולי לא היה משה רשאי לדון על פימה שקיבל בסיני אלא אם כן נצטווה כבר למסור את הדין ההוא לישראל, עכ"ל החזון איש זצ"ל.

כלומר, כל "תורה" באשר היא — אף זו שכבר נמסרה מפי הגבורה אל משה רבינו — אינה מחייבת הלכה למעשה עד אשר עברה את התהליך של מסירה על ידי משה לבני ישראל, וזאת מפי הגבורה הקובע סופית את היחס בין הבכתב של ההלכה ובין הבעל פה שלה. כי זאת לדעת, היו הרבה "תורות" אצל הקב"ה עד אשר הגיע את ה"דין הניין לי" הסופי. הרי נסתכל באורייתא ובריא עלמא, וסביר להניח כי האורייתא ההיא לא היתה זהה עם "תורת משה עבדי"¹⁹. גם כאשר הקב"ה היה בורא עולמות ומחריבם, בודאי היתה מוכנה אצלו אורייתא מיוחדת וייחודית לכל עולם שברא והחריב. לכן, טוען החזון איש, גם כאשר משה רבינו ידע את ההלכה, לא היה רשאי להפעילה, כל עוד לא הגיעה אל מתכונתה הסופית של בכתב + בעל פה, אותה מתכונת שנקבעה עם מסירת התורה אל מקבליה הנאמנים, הרי הם עם

16. ומה דמספקא ליה לחזון איש, פשיטא ליה למהר"ל, גור אריה שמות כא, א ד"ה מה עליונים מסיני — עיין להלן.

17. כלומר, אחרי שנקבע סופית היחס בין הכתוב ובין הבעל פה הקשור אליו — וזאת בהתאם לזמן מסירת המצוה משה לישראל — שוב לא הופר היחס הזה, ונשאר קבוע, כך שגם כאשר תפרו בגדין בסוף ארבעים השנה נשאר היחס ונשארה המתכונת על כנה. אשר להדגשת החזון איש 'והיתה שכינה מדברת מתוך גרונו', עיין בהרחבה בפרק הבא.

18. והחזון איש 'התעלם' מסוגית פסח שני ('נתעלמה ממנו הלכה!') — והלא דבר הוא! שהרי אין זה פרט במצות פסח, אלא מצוה בפני עצמה במנין תרי"ג — לפחות לשיטת הרמב"ם, החינוך ודעימם, ואם כן חסר מתרי"ג! ולולא דמיסתפינא הוה אמינא שמרן החזון איש יפרש על פי שיטת הרמב"ן (במדבר ז, יג ד"ה סולת כלולה בשמן למנחה — בסוף הקטע) וזה לשונו: ... והנה תהיה ענין המצוה (של חנוכת המזבח על ידי קרבנות) כענין פרשת טמאים בפסח, ופרשת בני יוסף, שהסכימה דעתם לדעת העליונה, ונצטוינו בהם לדורות (עכ"ל). הרי שלדעת הרמב"ן מצות פסח שני יסודה ויזמתה אצל בשר ודם, אשר כתוצאה מפעולתם הם, הסכים הקב"ה לבקשתם לשעה ("למה נגרע"), ואף הפך את ההלכה לשעה הזאת אל הלכה לדורות מחייבת ("דבר אל בני ישראל לאמר ... לדורותיכם" וכו'), תוך כדי הרחבת המסגרת אל ה"דרך הרחוקה". ועיין בזה בסוגית חומש דברים בהמשך, ועיין בהרחבה במדור זה בפרק 7.

19. עוד ידובר על כך בהרחבה להלן תוך כדי ביאור שיטת הספורנו ב"לפני — אחרי", הן ב"חוקות שמים וארץ" והן ב"בריתי יומם ולילה". עיין בהרחבה מדור ה פרק 1 (ב).

ישראל²⁰. המתכונת בכתב הגיעה 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה', כאשר הקב"ה מדבר מתוך גרונו של משה ("פה אל פה אדבר בו").

אם נבוא לסכם את שיטת הרמב"ן, הרא"ם והחזון איש, נאמר כדלקמן:

1. משה בעצמו קיבל בסיני (רבי עקיבא) ובאהל מועד (ר' ישמעאל) את כל תרי"ג המצוות בעל פה — עשרת הדברות ופרשת משפטים ('מה עליונים אף אלה') בכתב.
2. בני ישראל קיבלו ממשה — על פי הוראות הקב"ה — את כל תרי"ג מצוות במשך ארבעים שנים, בשלוש תחנות עיקריות: (א) סיני (ב) אהל מועד (ג) ערכות מואב, ועוד כמה תחנות ביניים, כגון שמונה פרשיות ועוד.
3. עם העברת המצוות ממשה אל בני ישראל על פי ציווי ה' חל התהליך של העברת אותן המצוות ממצב של כולה בעל פה אל בכתב + בעל פה. כל זה, כאמור, על פי שיטת "מגילה מגילה" אליבא דשיטת רש"י בפירוש המושג הזה.

ראינו לעיל שהחזון איש חקר בדבר 'אם נשנו לו כל תרי"ג מצוות באהל מועד' וכו'. דעתו של המהר"ל נחרצת בזה, כאשר יחד עם זאת קובע גם הוא את הקשר בין מועד מסירת מצוות לישראל ובין קביעת היחס בין בכתב ובעל פה. וזה לשונו ב"גור אריה" למשפטים על רש"י ד"ה ואלה המשפטים ... מה עליונים מסיני אף אלה מסיני: ... ונראה לומר דרך פירושו, כודאי אף על גב שכל המצוות נאמרו מסיני, יש מצוות שהן עיקר יותר מסיני לפי שהן מצוות חשובות וירד הקב"ה בשבילם על הר סיני, אותם דוקא נאמרו בסיני כאשר הם כתובים. וכל שאר המצוות נאמרו עמהן מסיני, וזה בשביל כי "תורת ה' תמימה" (תהלים יט, ח) אין מצוותיה מחולקות²¹, ולפיכך נאמרו כולן בהר סיני ... ועוד, הא דאמר "מה הראשונים

20. והוא הדין והיא המידה על פי דברי מרן הגרי"ז מבריסק, שגם משה רבינו לא יכול היה לדון גזירה שוה או קל וחומר וכדו' עד להשלמת התהליך של בכתב + בעל פה. הסיבה לכך היא שכל עוד אין הטכסט שלם, אין אפשרות לדרוש אותו באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן, שמא אח"כ ימצא טכסט המונע את הפעלת המידה שהתורה נדרשת בה. זהו בבחינת "תלמוד לומר" הבא לסתור קל וחומר או לימוד באמצעות המידות, כאשר הלימוד עצמו תופס, אלא שהוא נדחה טכסטואלית על ידי מקרא מלא. יוצא לפי זה שעד לערכות מואב היה משה לומד ופוסק לא על פי התהליך של לימוד תורה מדורי דורות. ואולי בגלל זה כתב הרמב"ם (בסוגית "עין תחת עין" — ממון) ש"כולם הלכה למשה הם בידינו, וכזה ראו אבותינו דנים בבית דינו של יהושע ובית דינו של שמואל הרמתי, ובכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה רבינו ועד עכשיו" (רמב"ם הל' חובל ומזיק א, ו). לא לחנם ציין הרמב"ם את בית דינו של יהושע, כי בבית דינו של משה דנו על פי קנה מידה שונה לגמרי, באשר טרם נשלם התהליך של הפיכת תורה שבעל פה לבכתב + בעל פה. לפי זה, ד' אדר — יום פטירת משה — הוא מעין מתן תורה חדש, באשר מאז, ורק מאז, החל התהליך של לימוד תורה, כפי שידוע לנו מדורי דורות. ועיין בפרק הבא בשיטת רבינו תם — רב פוזנר — משך חכמה, בסוגית משה רבינו אשר דן קל וחומר מעצמו.

21. והשוה דברי המהר"ל בפרשת יתרו כ, א ד"ה מלמד שאמר הקב"ה כל עשרת הדברות בדבור אחד וז"ל: ואף על גב שלא הבינו בדבור זה כלום, אמרם בדבור אחד לומר כי כל התורה ענין אחד ודבור אחד, שהרי כל התורה יוצאים מעשרת הדברות ... ואלו עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד, הרי כל התורה דבור אחד. ונפקא מיניה בזה, שאם אמר ש"כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שאמרו משה מעצמו, הוא בכלל "כי דבר ה' בזה" (במדבר טו, לא) וכופר בכל התורה כולה. כי מאחר שכל התורה כולה דבור אחד הוא, ואין זה בלא זה, דהוא כמו נקודה אחת, ואין לה (= לנקודה) מקצת. ואם כופר במקצת — הוא כופר בכל התורה כולה.

מסיני אף אלו מסיני", כלומר, מה הראשונים שנאמרו בסיני ולישראל נאמרו עשרת הדברות מסיני, אף אלו כן²². וכל שאר המצוות למשה נאמרו מסיני ולא לישראל — עד אוהל מועד או עד ערבות מואב (עכ"ל המהר"ל).

קבענו, איפוא, את הקשר בין מועד מסירת מצוה לבני ישראל על ידי משה בציווי ה' ובין תהליך קביעת הבכתב והבעל פה במסגרת המצוה²³. אנו פונים עתה למקורות בחז"ל ראשונים ואחרונים לראות מהו בעצם חשיבות ההבדל בין תורה אשר נכתבה ובין תורה אשר היתה ונשארה בעל פה, אם כי מדאורייתא.

שנינו במסכת סוטה פרק ה משנה ב: בו ביום דרש רבי עקיבא, "וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא" (ויקרא יא, לג), אינו אומר "טמא" אלא "יטמא" — לטמא אחרים, לימד על ככר שני-שמטמא את השלישי. אמר רבי יהושע, מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי, שהיית אומר, עתיד דור אחר לטהר ככר שלישי, שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא, והלא עקיבא תלמידך מביא לו מקרא מן התורה שהוא טמא, שנאמר "כל אשר בתוכו יטמא" (עכ"ל המשנה²⁴).

כל עוד דין שלישי לטומאה בתרומה אין לו עיקר בתורה שבכתב, אלא נלמד באמצעות תורה שבעל פה בקל וחומר (סוטה כט, א), יכול לבא דור אחר ולמצוא פירכא לקל וחומר. אף על פי שכל עוד לא יבא הדור ההוא, מחייב הדין של שלישי בטומאה בתרומה כשם שמחייב כל דין הנלמד באמצעות י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן. ואמנם היו נסיונות

22. כלומר, גם עשרת הדברות וגם הלכות פרשת משפטים נאמרו למשה אשר אמרו לישראל עוד בהיותם ליד סיני. ממילא גם אלה וגם אלה נכתבו.

23. להלן במדור ג נדון אודות ההבדל בין הכתוב בחמשה חומשי תורה ובין הכתוב בספרי הנביאים. הרי רק נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה, ולכן יש לבאר מהו ההבדל בין הנצח של תורה ובין הלידורות של נבואה. בפרק הבא נקדיש תשומת לב מיוחדת לאירוע המיוחד ("הואיל משה באר") אשר גרם להפיכת כל המצוות של חומש דברים מבעל פה אל המתכונת החדשה. על פי המבואר לשיטת הספורנו בפרק "מחתומה אל מגילה", חשיבות מכרעת נודעת לשינוי בדרגת בני ישראל, בקביעת מועד מסירת המצוות במתכונתן הסופית אל בני ישראל. וכך נאה וכך יאה, שהרי אורייתא וקב"ה וישראל חד הוא. כאמור, נשוב לדון בנושא זה בהרחבה בפרק הבא. בינתיים אנו פונים להדגים כיצד שונה דאורייתא בכתב מדאורייתא בעל פה. לתהליך הזה של מעבר, נודעת חשיבות גם במישור ההלכתי בנצח של תורה.

24. להבהרת הענין נעיר: כלי חרס נטמא מאוירו ולא מטומאת מגע חיצונית. לכן אם נפל שרץ מת לתוך כלי חרס, הכלי מיטמא מאוירו והוא נעשה ראשון לטומאה. ראשון לטומאה יכול לטמא אוכלים ומשקין שיהיו שני לטומאה, ולכן הכלי חרס הזה אשר נטמא מאוירו, חוזר ומטמא אוכלים ומשקין שבתוכו. הבעיה הנידונה אצל רבי עקיבא ורבי יהושע בר פלוגתו היא אם יש יסוד בתורה לכך שאוכלין חולין שהם שני לטומאה יכולים לטמא אוכלין אחרים — אף הם חולין — להיות שלישי לטומאה. או שמא שלישי לטומאה נוהג רק אצל תרומה (וממנה רביעי לקודש) כאשר דין זה של שלישי לטומאה בתרומה נלמד אך ורק על ידי קל וחומר, כלומר לימוד 'נטו' באמצעות תורה שבעל פה, ללא כל עוגן למושג שלישי לטומאה בתורה שבכתב. מזה שכתוב "כל אשר בתוכו יטמא" ולא כתב "טמא" (או "יהיה טמא") מדייק רבי עקיבא שיש לנקד את המלה "יטמא" כפיעל ולא מבנין הקל, כלומר יטמא אחרים. הרי לשלישי לטומאה בחולין, ובמילא לתרומה — שלה בודאי יש שלישי בטומאה — יש עיקר מן התורה. כתוצאה מכך, אין מקום להביא את הפירכא (סוטה כט, א) נגד שלישי לטומאה בתרומה.

בגמרא בסוטה שם להפריך את הקל וחומר, כך שעוד קיים החשש שיבא דור לטהר את השלישי בטומאה בתרומה. הסיבה לכך היא שדין שלישי בטומאה באוכלים הוא בכלל 'אין לו מקרא מן התורה'. במלים אחרות: מצוה המעוגנת בקרקעית תורה שבכתב, יש בה משום כוח הנצח שאין לה לאותה מצוה אשר "נטולה" בסיס זה, ואשר "רק" בתורה שבעל פה דאורייתא יסודה ומקורה. לשון אחרת: העתקת מצוה אל תחום תורה שבכתב מקנה לה מימד נוסף של נצח לעומת תורה שבעל פה רגילה²⁵. והטעם לכך ברור, כל עוד המצוה נלמדת במסגרת חוקי תורה שבעל פה, הרי היא חשופה ל'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', ויש שלוש עשרה אפשרויות (המידות שהתורה נדרשת בהן) לעשות זאת. אולם כאשר הלימוד מעוגן בכתוב עצמו, הרי זה בבחינת 'תלמוד לומר' לסברה של 'יכול', ואין ה'יכול' עומד מול הקביעה הטכסטואלית של 'תלמוד לומר'. לפי זה נבין על נקלה אותה תופעה של 'מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא' (פסחים יח, ב ועוד), והרי תמוה הדבר — אם אפשר ע"י קו"ח, והיא אחת מ"ג המידות שהקב"ה נתן למשה כדי שעל ידיהן נלמד תורה, לשם מה היה נחוץ 'לטרחה' לכתוב את הנלמד, כאשר בלאו הכי הוא נלמד על ידי קל וחומר! אלא לפי דברינו, היא הנותנת: כל עוד יסוד הנלמד הוא בקל וחומר בלבד, תמיד קיימת אפשרות שע"י לימוד תורה שבעל פה נפריך את הקו"ח והדין יבוטל. אולם כאשר הענין מעוגן בכתב אשר טרח לעשות זאת, כל הכוחות שבתורה שבעל פה לא יצליחו להזיזו ממקומו, לכן לא לחנם טרח וכתב לה קרא. [ויעזיין באור החיים לשמות יב, ג ד"ה ויקחו להם, אשר ממנו משתמע שאפילו רמז בכתוב נלמד על ידי קל וחומר מביא אותנו לומר ש'נסכים לומר שלזה נתכוון'. לשון אחרת: רמז כזה די לו לעגן את הקו"ח בכתוב, ובזה להוציא מתורה שבעל פה בלבד ולתת לו מעמד של 'תלמוד לומר' עם כל המשתמע ממנו]. מדברי רש"י ותוספות (פסחים יח, א) מסתבר שכאשר 'טרח וכתב לה קרא', אין נוהגת ההגבלה הידועה בלימוד קל וחומר של 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון'. הרי שוב כדברינו. [ויעזיין כי אצל הראשונים יש דיון אם 'טרח וכתב לה קרא' נוהג גם לגבי שאר המידות שהתורה נדרשת בהן. ולפי דברינו יחול אותו נפקא מינה המצדיק את 'הטירחה'].

יישום ליסוד המונח במשנה במסכת סוטה מצינו אצל הגאון הרב יעקב צבי מקלנבורג, בעל הכתב והקבלה, לדברים כג, ג ד"ה גם דור עשירי: ואפשר לתת טעם למה שהשמיט המקרא במזר מלת "עד עולם" (לומדים בגזירה שוה "דור עשירי" מעמון ומואב), למה דאמר ר"י (קידושין עב) ממזרים טהורים לעתיד לבא, ר"ל, כמו שפירש הרשב"א והריטב"א, לא שתבטל מצות "לא יבא ממזר", אלא הוראת שעה תהיה לאותם שיהיו בדורו קודם ביאת

25. וכבר קבע הרמב"ם כי קריטריון זה של נצח הוא אחד הקריטריונים לתרי"ג (וידוע שאין הרמב"ם מונה מצוה בתרי"ג שאינה כתובה בתורה שבכתב), וזה לשונו (בשורש השלישי): שאין למנות (במסגרת תרי"ג) מצוות שאינן נוהגות לדורות ... הכוונה בסימן זה שהדבר שצוה לנו משה ולא שמענוהו אלא ממנו, הוא מנין ת'ו'ר'ה', ואותה קרא ("תורה צוה לנו משה) מורשה קהלת יעקב" — ומצוה שאינה נוהגת לדורות אינה מורשה לנו, שכן לא נקרא "ירושה" אלא דבר הקיים לדורות, כמו שנאמר "כימי השמים על הארץ". וממה שאמרו גם זאת: כל אבר ואבר כאילו מצוה לאדם לעשות מצוה, וכל יום ויום כאילו מזהירו מעבירה (תנחומא פרשת כי תצא) — והרי זה מוכיח שהמנין הזה לא יחסר לעולם. אבל אילו היו ממצוות שאינן נוהגות לדורות מכלל המנין, כי אז היה המספר הזה חסר בזמן שבו מסתיימת חובת אותה מצוה ולא היה מאמר זה נכוז אלא בזמן מסוים.

אליהו, שאליהו מטהרם. אבל אותם שיהיו בימות המשיח אף הם יהיו פסולים, דמצות "לא יבא" נוהגת לעולם אף בימיו של משיח. הנה כיון דעל כל פנים על שעתא חדא יתבטל האיסור, לכן לא אמר בו "עד עולם" ... ונראה עוד לדעת רבינו תם דלאו ד"לא יהיה קדש" איתיה מן התורה גם בעבד ושפחה, ומכל מקום ממזר מותר בשפחה, מדלא אמר רחמנא "לא תקח שפחה", רק אפקיה בלשון "לא יהיה קדש" — אין הממזר בכלל, כיון שיצירתו בעבירה, "קדש" ועומד הוא. וכן כתבו הר"ן הרשב"א והריטב"א סוף פרק ג דקידושין. ולשיטה זו אמר הבאר שבע (אבן העזר סימן ד' סקל"ה) דגר עמוני אסור בשפחה, דהא אין יצירתו בעבירה. לפי זה שפיר לא אמר בממזר "עד עולם", כיון דיכול ליטהר, דמותר לו לישא שפחה שקיבלה עליה מצוות וטבלה לשם עבדות, ובניו כשישחררם יהיו מותרים לבא בקהל, מה שאין כן בעמוני²⁶ (עכ"ל בעל ה"כתב והקבלה").

אמנם דין "עד עולם" אצל ממזר נלמד על ידי גזירה שוה, כך שההלכה אמנם ידועה ותופסת. אבל לא הרי ה"עד עולם" של תורה שבכתב כהרי "עד עולם" של תורה שבעל פה. [כשם שלא הרי "הנצח" של תורה שבכתב כהרי ה"לדורות" של נבואה שנכתבה — ועל זה כמדור ג בענין הנבואה שהוצרכה לדורות]. היסוד בפירושו של בעל ה"כתב והקבלה" הוא שעצמת דין הכתוב בטכסט של התורה גדולה מעצמת דין (אפילו דאורייתא) הנלמד באמצעות תורה שבעל פה.

הרי שעקבנו אחרי התגלות תורתנו הקדושה, החל מכולה בעלה פה, ועד לחלקה בכתב (והוא נתון וקבוע ואין חלים בו כל שינוי/תוספת/מגרעת) והיתרה בעל פה. התגלות זאת נעשתה בשלבים שונים — לפחות שלושה, ואלה הם: סיני, אוהל מועד, ערכות מואב. מפרשי המקרא (כגון המהר"ל) הציעו הצעות להסביר מדוע דוקא בכל אחת מן התחנות הללו לימד משה את בני ישראל דוקא הלכות מסוימות אלה או אחרות²⁷, כאשר כתוצאה מכך הועתקו הדברים אל צורתם הסופית.

ובעוד ראינו לעיל כיצד בעל ה"כתב והקבלה" הראה את משמעות אי כתיבת מלים מסוימות ("עד עולם") בתורה, וכיצד זה מתבטא בהלכה עוברת לעשייתה, בא הנצי"ב מוולוז'ין והראה כיצד המדרש אמנם ילמד את ההלכה באמצעות י"ג המידות, אבל פשוטו של

26. כך משנתו המיוחדת של תלמיד הגר"ע אייגר, אשר לחם את מלחמת קדושת התורה ושלימותה (בכתב ובעל פה) בפירושו "הכתב והקבלה", כאשר שמו מעיד על מגמתו. כך גם "התורה והמצוה" מעיד על אותה מגמה מצד המחבר הגאון מלבי"ם. אולם בעוד המלבי"ם היה נרדף כל ימיו על ידי "המשכילים" ושליחיהם, זכה הגאון רי"צ מקלנבורג לשבת בכבוד על כסא הרבנות בקניסבורג, ואף לראות בחייו את המהדורה הרביעית (היא שבידינו) של פירושו הקלאסי. מאידך, בעוד פירוש המלבי"ם נמצא ונלמד בבתי הספר, הרי ש"הכתב והקבלה" כמעט עבר מן העולם של לומדי תורה, והכל תלוי במזל — אפילו ספר תורה שבהיכל.

27. כגון יסודות האמונה בהר סיני, תורת הקרבנות באהל מועד, מצוות הנחוצות בארץ ישראל בערכות מואב (מהר"ל גור אריה, ריש פרשת משפטים). אבל אפילו עיון שטחי יראה כמה חלוקה זאת לוקה בחסר וביתר. הרי מצוות ד' שומרים מפורטות בשלמותן בפרשת משפטים, פרשת קדושים שכל גופי תורה מופיעים בה נמצאת דוקא בתורת אהל מועד, ואילו רק כמה עשרות מצוות בחומש דברים (מתוך למעלה ממאה וחמשים!) שייכות לארץ ישראל דוקא. בל נשכח את הבעיה ההיסטורית שבני ישראל היו אמורים להיכנס כבר לארץ ישראל ("אחד עשר יום מחורב") החל כעשרים לחודש אייר — לולא חטאו במרגלים. כאמור, נשוב לטפל בסוגיית חומש דברים בהרחבה בפרק הבא.

מקרא יקבע היבט מסוים של חומרא, שלא יכולנו ללמוד באמצעות המידות בלבד. לא לחנם כותבת התורה דין מסוים במקום מסוים — כאשר תושב"ע לומדת או מלמדת ביחס אל מקרה אחר — כי כתיבה מפורשת היא בעלת עצמה יותר מאשר כתיבה של רמו הנשענת על מערכת פרשנות של תורה שבעל פה. אמנם אלה ואלה דאורייתא הם, אבל גם במישור דאורייתא יש הבדלים כפי שהוא מבאר.

ויקרא יט, כז ד"ה לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך ... ומבאר הנצי"ב: והיה במשמע מלשון אזהרה בזה המקרא שאינו אסור אלא הקפה לגמרי, וכן בזקן השחתה לגמרי, מה שאין כן בכהונה כתיב (ויקרא כא, ה) "ופאת זקנם לא יגלחו", משמעו דאסור בגילוח כלשהו במקום הזקן, והיינו אפילו גילוח שתי שערות, והוא משום שמירת מעלתו. אבל כל זה אינו אלא פשט המקרא במפורש, מכל מקום למעשה תלוי בקבלה שלומדים בגזירה שוה דגם ישראל אסור בגילוח שתי שערות, ועל זה סיים המקרא בסוף הפרשה (פסוק לז) "ושמרתם את כל חוקותי וגו'", כאשר יבואר²⁸. מיהו²⁹ כבר ביארנו דבמקום המפורש בתורה, העונש בידי שמים חמור ממה שנלמד בקבלה בגזירה שוה וכדומה³⁰.

ולא זו בלבד שהכתיבה המפורשת בתורה שבכתב מציינת חומרא אף בבית דין של מעלה, אלא כתיבה מפורשת זאת היא שהדריכה את חכמינו ז"ל להחמיר אף הם בכל הנוגע למצוה המסוימת. וכך מצאנו מפורש בבית מדרשם של ראשונים.

תוספות יומא מד, א ד"ה מאי לא בשעת הקטרה דלפני ולפנים: תימא לי, מאי שנא דגזרו לפרוש מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה בלפני ולפנים, ולא בשעת הזאה? והא בין הקטרה ובין הזאה מחד קרא נפקא! ויש לומר דהקטרה דכתב בקרא בהדיא, טפי גזרו בה רבנן, ולא בהזאה, דמיתורא ד"לכפר" נפקא. [ועיין עוד מדור ב פרק 6 ומדור א פרק 11].

ובדרך דומה מצינו בתוספות (קידושין כד, ב ד"ה הואיל ומדרש חכמים הוא) בשאלה אם צריכים גט שחרור אצל עבד כנעני שהאדון פגע באחד מכ"ד ראשי אבריו. מסקנת הגמרא היא: המכריעים לפני חכמים אומרים נראין דברי רבי טרפון (שאין צורך כגט שחרור) בשן ועין שהתורה זכתה לו, ודברי רבי עקיבא (שצריך גט שחרור) בשאר אברים, הואיל ... ומדרש חכמים הוא. ומבאר הריב"א: דודאי שן ועין דכתיב בהדיא בקרא, ועלייהו כתיב "לחפשי ישלחנו", דמשמע חפשי מעיקרא, ובהא פשיטא ליה דלא גמר "שילוח — שילוח" מאשה, ולכן אין צריך גט שחרור. אבל שאר אברים דלא נפקי אלא מיתורא ד"ישלחנו", ודאי דהכי גמירי "שילוח — שילוח" מאשה, ולכן צריך להו גט שחרור.

ואמנם, היה זה הנצי"ב, אשר בהקדמתו לחומש ויקרא, השכיל לבאר את ההבדל בין

28. נצי"ב שם: ... 'חזר המקרא להזהיר שלא נימא דכשעה שבטל הטעם בטל הדין, חס וחלילה'. [זאת על פי משנתו המפורשת של הנצי"ב בדבר אי תלות בין המצוה ובין טעמה. ומרגלא בפומי: טעם הולך וטעם בא, והמצוה לעולם עומדת.]

29. כלומר, הטעם מדוע בכל זאת כתבה התורה את הדין אצל כהן בצורה אחרת מאשר אצל ישראל, כאשר בסופו של דבר לומדים אחד מן השני בגזירה שוה, והדין בהם שוה.

30. ועיין עוד נצי"ב לויקרא יג, מה ד"ה והמצורע אשר בו הנגע, ועוד. ועיין גם בפרקי מבוא למשך חכמה. ועיין גם בפרק 11 ('פשוטו של מקרא המלמד את תורת הסוד ודיני שמים') במדור זה, בו הרחבנו בהיבט הזה.

תורה שבעל פה שאין לו מקור בכתוב, ובין זו שאין יודעים את מקורה בתורה שבכתב³¹. כי קשה לנצי"ב, מדוע כל המאמץ לגלות מקור בכתוב למה שבלאו הכי ידוע לנו בעל פה. הרי הבעל פה דאורייתא אף היא מחייבת מדאורייתא, ומה הועלנו בזה שגילינו את מקורה בטכסט של התורה. וזה לשון הנצי"ב³²: ... יש הרבה דרשות והלכות שלא למדו חז"ל בספרא מחמת הדיוק והקושי בלשון המקרא. אלא משום שהקבלות בעל פה בזה הספר הוא לרוב — כי מלא הלכות הרבה יותר מכל הספרים — אין קבלה שאינו מרומז במקרא³³ ... אבל אם לא היו ההלכות מקובלות, לא היו מוצאים מדיוק המקרא הלכות אלו³⁴ ... וכן הרבה פרשיות עמדנו על דיוקן על פי מדרש רבה, כמו פרשת יום הכיפורים בפרשת אחרי מות שנאמרה שלא על הסדר. אכן על פי המדרש רבה, לאהרן היה רשאי ליכנס לפניו בכל יום כסדר הפרשה³⁵ ואצלו היה הסדר הנכון, כמו שכתב הגר"א ז"ל³⁶ ... ובספרא לא חש התנא אלא להעמיד קבלות שנוגע לדורות שיהיו מרומזין במקרא³⁷ ... על פי הדיוק אנו עומדים על הרבה קבלות והלכות שבאו בגמרא ... ובזה נתבאר יותר אור הלכה זו³⁸ ... וכבר הראינו בחיבורנו העמק שאלה (לשאלות דרב אחאי גאון) בסימן סז ובסימן קג, שרבינו בעל השאלות הראה לדעת הלכות שבגמרא בדיוק המקרא, אע"ג שלא נזכר בתלמוד³⁹ ומה נתבררה אותה ההלכה יותר⁴⁰. לדברים אלה של הנצי"ב, יש להשוות את דברי רבינו חיים בן עטר ז"ל בפירושו "אור החיים" לויקרא יג, לו ד"ה טהור הוא וטהרו הכהן, וזה לשונו: וראיתי לישב מאמרי דז"ל שאמרו (ויקרא רבה פרשה כב) שלא היה דבר שלא נמסר למשה רבינו, ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש. ואמרו במקום אחר (במדבר רבה פרשה יט) כי רבי עקיבא היה דורש מה שלא ידע משה ... ונראה שישוב המאמרים הוא: כי הן אמת שכל דבר תורה נאמר למשה,

31. הדגש על 'אין יודעים', ולא ש'אין לו מקור' — אלה הן הלכה למשה מסיני.
32. הנצי"ב כתב "פתיחה" (בת עמוד אחד) לכל אחד מחמשת החומשים, בו הגדיר את מהותו המיוחדת והייחודית של החומש ההוא במסגרת חמישה חומשי תורה. בזה הלך בעקבות גדולי המפרשים שקדמו לו (הרמב"ן, מהרי"א, ספורנו ועוד). היסוד המנחה את כולם הוא אותו יסוד שהנחנו בכתבינו, והוא שאין מקריות בכתוב התורה. ניש עוד תלמידים רבים החושבים שחלוקת התורה לחמש יחידות הנקראות "חומשים", הוא בהתאם לתכנית הלימודים של משרד החינוך!].
33. כי אין מדובר בהלכה למשה מסיני, שבקבוצה הזאת יסוד ההגדרה הוא שאין לו עוגן בכתוב, ולכן אין טעם לחפש לו יסוד במקרא (אלא על ידי "אסמכתא בעלמא" — ועיין בזה במדור זה בפרק 9 על אסמכתא, שם הרחבנו את הדיבור).
34. כלומר, בכל ההלכות האלה ההלכה קודמת למדרש.
35. בפשוטו של מקרא, דהיינו שלוש טבילות ושש קידוש ידים ורגלים.
36. עסקנו בזה בהרחבה במדור זה, פרק 6: פשוטו של מקרא המלמד הלכה לשעה.
37. ואין חז"ל עוסקים בהלכה לשעה, בבחינת 'מאי דהוה הוה'. ועיין במדור זה פרק 7, בו ביארנו את הערך הנצחי של הלכה לשעה.
38. שהרי הכתוב מגדיר הגדרה מהותית את עומק ושורש המצוה. כאשר עומק המהות של המצוה ידועה לנו יש לאל ידינו ליישם אותה למצבים חדשים ומשתנים. ועיין (להלן פרק 10) מה שביארנו את משמעות הגדרת איסור בשר בחלב בלשון "גדי בחלב אמו", כסמוך אל מצות ביכורים.
39. הנצי"ב מבקש בזה לומר 'שכבר הורה זקן', ואם מותר לרב אחאי לעשות כן, מותר גם לנצי"ב, כאשר אלו ואלו בתר תקופת התלמוד הם.
40. כפי שביארנו, גילוי מקור ההלכה בטכסט של התורה קובע לנו את מהותה השרשית. ועיין להלן במדור זה פרק 10.

ואין חכם יכול לדעת יותר ממה שידע משה. והגם שתצרף כל דורות ישראל מיום מתן תורה עד שתמלא הארץ דעה, אין חידוש שלא ידעו משה⁴¹. אבל ההפרש הוא, כי משה נתן לו ה' תורה שבכתב ותורה שבעל פה, והנה האדון ברוך הוא בחכמתו יתברך רשם בתורה שבכתב כל תורה שבעל פה שאמר למשה⁴², אבל לא הודיע למשה כל מה שנתן לו בעל פה היכן הוא רמוז בתורה שבכתב, וזו היא עבודת בני ישראל, עמלי תורה, ללבש ההלכות שנאמרו למשה בסיני, והסודות.⁴³

ולזה תמצא באו התנאים וחברו תורת כהנים וספרי וכו'. וכל דרשותם בכתובים אינם אלא על פי ההלכות⁴⁴, והלבושים בתורת ה' תמימה שבכתב. ואחריהם⁴⁵ ועד היום הזה, היא עבודת הקודש של בני תורה לדייק המקראות ולישבם על פי המאמרים⁴⁴, שהם תורה שבעל פה. וזו היא עבודת התורה הנקראת ארץ החיים. וענין זה לא נמסר למשה כולו לדעת כל התורה שבעל פה היכן היא כולה⁴² רמוזה בתורה שבכתב. ולזה אמרו ז"ל שדרש רבי עקיבא דרשות שלא ידעם משה, אין הכוונה שלא ידע משה עקרים של דברים — הלא ממנו הכל, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש⁴⁶, אלא שלא ידע סמיכתם ודיוקם היכן רמוזים בתורה. וזה לך האות מה שלפנינו, שדרש הלל (ירושלמי פסחים פ"ו ה"א) מהכתוב ("טהור הוא וטהרו הכהן") ההלכה שנאמרה למשה בעל פה, ולא גילה ה' למשה עיקרה בכתוב, ובא הלל⁴⁷ ודרשה. ודברים אלה נכונים הם (עכ"ל בעל אור החיים).

גם רבי חיים בן עטר וגם הגאון מוולוז'ין מסכימים שיש צורך וחשיבות מיוחדת במלאכת גילוי מקורות בתורה שבכתב למה שהיה ידוע לחז"ל בקבלתם הנאמנה. אולם הבדל יש ביניהם: האור החיים רואה בזה מצות עמלה של תורה⁴⁸, ואילו הנצי"ב רואה בזה המפתח לנצחיות התורה. [ועל זה להלן פרק 5 (ד), וכן מדור ב פרקים 5, 6].

ראינו אפוא, בעקבות הרמב"ן הרא"ם הגור אריה (מהר"ל) והחזון איש את הקשר בין התהליך של מסירת תורה על ידי משה (בציווי ה') אל בני ישראל ובין הפיכת אותה תורה שהיתה לכתחילה כולה בעל פה אל מתכנתה החדשה של בכתב + בעל פה. עקבנו גם אחרי המפרשים אשר קבעו את ההבדל המהותי בין דאורייתא בעל פה ובין דאורייתא בכתב. על פי זה, תהליך זה של מעבר [בלעז: טרנספורמציה], אינו רק בעל משמעות היסטורית באשר הוא, אלא הוא גם בעל משמעות הלכתית, באשר המעמד של בכתב שונה מן המעמד של בעל פה.

41. עמדה זאת שונה מפירושים לסוגיא המקבילה במנחות כט, ב (עיין, בין היתר, בביאורי המהר"ל) המבארים כי כוונת חז"ל לומר שאמנם לא ידע משה את ההלכה המסוימת, אבל באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן, היה הלימוד הזה כבר אצל משה בפוטנציה, ורק יצאה מן הכוח אל הפועל בזמנו של רבי עקיבא וחבריו.
42. כך שלדעת רבי חיים בן עטר, כל תורה שבעל פה הוא בקבוצה של ההלכה קודמת למדרש.
43. כלומר גם תורת הנסתר.
44. שהיו מקובלות אצלם.
45. כגון בעל השאלות ואחרים.
46. נדחק לפרש שהתלמיד הותיק מחדש לא את ההלכה, שלדעת בעל "אור החיים" היתה מקובלת וידועה, אלא את מקור אותה ההלכה בתורה שבכתב.
47. ועל דבר זה עלה הלל עליו השלום מבבל.
48. "אנו עמלים ומקבלים שכר".

בפרק הקודם ראינו גם את הקשר בין שינוי בתורה ובין שינוי דרגה של בני ישראל עקב חטא (כגון מעשה העגל). יוצא אפוא, שאורייתא (בכתב ו־או בעל פה) וישראל (בדרגותיו השונות) — חד הוא! וכך נאה וכך יאה, שהרי על ישראל למלא את יעודו ההיסטורי, להביא את עצמו חזרה לדרגת מתן תורה המקורית, ולהביא את העולם כולו לתיקון העולם במלכות ש־ד־י. זאת יוכלו לעשות רק בהתאם לדרגתם האמיתית עכשיו (אחרי חטא העגל ואחרי חטא המרגלים). בהתאם לדרגה זאת, על פיה ינהגו וינהיגו את חייהם עד לתיקון הכללי של האנושות כולה (עיין בזה בפרק 5 (ד) ובפרק 8 להלן), צריך לקבוע את המתכונת הסופית של כל התורה כולה (כלליה דקדוקיה ופרטיה) והחלוקה הסופית בין שני המרכיבים — בכתב ובעל פה.

דיון זה מביא אותנו ללימוד אודות המהות המיוחדת של חומש דברים. לסוגיא זאת נקדיש פרק מיוחד כהמשך לפרק זה והקודם לו.