

## יצחק איזק ואלכסנדר קליין

### תורה שבעל פה: גזרה, מקורה וגורלה על פי הרמב"ם

מאמר זה משתדל להתמודד עם כמה שאלות יסוד ביהס לתורה שבעל פה, על פי משנתו של הרמב"ם:

- מה מתוכה הוא דבר ה' ומה פרי יצירתם של חז"ל?
- מדוע חלק מהמסר ניתן להיכתב – התורה שבכתב – וחלק אחר היה מיועד להישאר בעל פה – התורה שבעל פה?
- מהו המנגנון המבטיח את שלמותו של מה שנמסר בעל פה מדור לדור ואת אמיתותו?
- באילו נסיבות הועלתה התורה שבעל פה על הכתב, ומה הן השלכותיו של צעד זה?

יתברר כי לרמב"ם יש גישה מקורית להבנת המונח "תורה שבעל פה" אשר איננה עולה בקנה אחד עם ההבנה הרווחת של מונח זה. יתברר כי לפי הרמב"ם:

- התורה שבכתב היא מה שנאמר על ידי הקב"ה למשה רבנו על מנת להיכתב.
- התורה שבעל פה היא מכלול הפירושים לתורה שבכתב והדינים הנוספים שנאמרו למשה רבנו על מנת להישאר בעל פה.
- תיתכן אי-התאמה בין פשוטו של מקרא לבין ה"פירוש המקובל" שניתן בסיני. מדובר אז בשתי בחינות, כאשר פשוטו של מקרא מציג את הדין האידאלי, והפירוש המקובל את הדין כפי שניתן ליישמו באופן מעשי.
- לא תיתכן מחלוקת במה שנמסר על ידי הקב"ה למשה רבנו. אדרבא: קיום מחלוקת בדין מסוים מהווה הוכחה לכך שהדין הנידון לא נאמר בסיני.
- לא כל השקלא וטריא התלמודי נאמר בסיני, ובכלל זה דרשות חז"ל.
- רצוי היה להשאיר את התורה שבעל פה במצבה המקורי. אבל לא היה איסור מפורש להעלותה על הכתב. לכן חז"ל, כאשר ראו שהדבר נחוץ, העלו אותה על הכתב.

### מבוא

על פי הנאמר בגמרא בשם רבי שמעון בן לקיש, כל ה"קנון" היהודי – מהחומש עד התלמוד – נמסר למשה רבנו בהר סיני:

אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש: מאי דכתיב "ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם" (שמות כד, יב)? לחות – אלו עשרת הדברות,

תורה – זה מקרא, והמצוה – זו משנה, אשר כתבתי – אלו נביאים וכתובים, להורות – זה תלמוד; מלמד שכולם נתנו למשה מסיני.<sup>1</sup>

רבי יהושע בן לוי מרחיק לכת עוד יותר: לדעתו, כל "ארון הספרים היהודי" כבר נאמר בסיני:

רבי יהושע בן לוי אמר... מקרא משנה הלכות תלמוד תוספתות אגרות ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו, כלן נאמרו למשה בסיני, שנאמר: "יש דבר שיאמר ראה זה חרש הוא (קהלת א, י)". חברו משיב עליו: "כבר היה לעולמים".<sup>2</sup>

זו גם דעתם של רוב הגאונים.<sup>3</sup> אברהם אבן דאוד מסכם אותה כדלהלן:

כל דברי רבותינו ו"ל חכמי המשנה והתלמוד, כולם מקובלים, חכם גדול וצדיק מפי חכם גדול וצדיק... מאנשי כנסת הגדולה שקבלו מן הנביאים... לעולם חכמי תלמוד וכל שכן חכמי משנה אפילו דבר קטון לא אמרו מלבם, חוץ מן התקנות שתקנו בהסכמת כולם כדי לעשות סייג לתורה... לא נחלקו רז"ל לעולם בעיקר מצוה אלא בתולדותיה, ששמעו עיקרה מרבותם ולא שאלום על תולדותיה מפני שלא שמשו כל צרכן.<sup>4</sup>

לפי אבן דאוד, הכול נאמר אפוא בסיני, והמחלוקות נולדו "בגלל אוברן המסורת".<sup>5</sup>

מתברר שלא הכול מקבלים את דבריהם של רבי יהושע בן לוי ושל ריש לקיש כפשוטם. כפי שיתבאר להלן, שיטת הרמב"ם היא כי היקפה של התורה שבעל פה מצומצם בהרבה מכפי שנטען במאמרים אלה. כוונת המאמר הנוכחי היא להתמודד עם השאלות המתעוררות בעניין מסירת התורה לעם ישראל, כאשר העיקריות הן:

- מה נמסר למשה רבנו מאת ה' ומה לא נמסר, היינו מה הוא דבר ה' ומה הוא פרי יצירתם של חכמי ישראל?
  - חלק מהמסר ניתן להיכתב – התורה שבכתב – וחלק אחר היה מיועד להישאר בעל פה – התורה שבעל פה. מדוע?
  - מהו המנגנון המבטיח את שלמותו ואמינותו של מה שנמסר בעל פה מדור לדור?
  - בסופו של דבר, גם התורה שבעל פה הועלתה על הכתב. באילו נסיבות דבר זה נעשה, ומה הן השלכותיה של החלטה זו?
- להלן נשתדל לענות על השאלות הללו ונתבסס בעיקר על שיטת הרמב"ם.

1 כבלי ברכות ה ע"א.

2 ויקרא רבה (וילנא) פרשה כב.

3 דאו על זה משה הלברטל, על דרך האמת, הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים 2006, עמ' 23-25.

4 אברהם אבן דאוד, הקדמה לספר הקבלה, מהדורת כהן, פילדלפיה 1967, על פי בבלי סנהדרין פח ע"ב.

5 הלברטל, שם, עמ' 24.

תורה שבעל פה: גדרה, מקורה וגורלה על פי הרמב"ם

## מה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה?

### גדר תורה שבכתב

התורה שבכתב היא חמישה חומשי תורה שמשה רבנו העלה אותם על הכתב לפני מותו, כפי שהרמב"ם כותב בהקדמתו למשנה תורה: "כל התורה כתבה משה רבנו קודם שימות ככתב ידו". כך עולה מן הנאמר בתורה:

ויהי ככלות משה לכתב את דברי התורה הזאת על ספר עד תמס, ויצו משה את הלויים נשאי ארון ברית ה' לאמר: לקח את ספר התורה הזה ושמנתם אתו מצד ארון ברית ה' א-להיכם והיה שם בכך לעד.<sup>6</sup>

מכאן עולה כי סיום כתיבת התורה התבצע סמוך לפטירת משה רבנו. הספר שסיים לכתוב נמסר על ידו לבני שבט לוי כדי שהם ישימו אותו בארון העדות. אם כן, משמעות דברי המשנה "משה קיבל תורה מסיני"<sup>7</sup> היא לאו דווקא מהר סיני, אלא שמשה קיבל את התורה שבכתב במשך כל ארבעים שנות השחייה של בני ישראל במדבר, מעת אמירת הפרשה "החדש הזה לכם"<sup>8</sup> במצרים ועד סמוך למותו. כך גם עולה מתוך מחלוקת אמוראים בגמרא: "אמר רבי יוחנן משום רבי בנאה: תורה מגילה מגילה ניתנה... רבי שמעון בן לקיש אומר תורה חתומה ניתנה"<sup>9</sup>, כפי שהרמב"ם מבאר אותה בהקדמה לפירושו לתורה:

ברדתו מן ההר כתב [משה] מתחילת התורה עד סוף סיפור המשכן, וגמר התורה כתב בסוף שנת הארבעים, כאשר אמר: "לקוח את ספר התורה הזה ושמנתם אותו מצד ארון ברית ה' אלהיכם", וזה כדברי האומר: תורה מגילה מגילה נתנה. אבל לדברי האומר: תורה חתומה נתנה, נכתב הכול בשנת הארבעים, כשנצטווה: "כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפייהם [למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל]". וצוה "לקוח את ספר התורה הזה ושמנתם אותו מצד ארון ברית ה' אלהיכם".

נמצאנו למדים שתוכן התורה שבכתב הוא הדברים שנאמרו למשה רבנו בעל פה ושלגביהם ניתנה לו הוראה מפורשת להעלותם על הכתב, מייד אחרי אמירתם, לפי מי שאומר "תורה מגילה מגילה נתנה", או לפני מותו, לפי האומר "תורה חתומה נתנה".

אברבנאל מטעים את הנחת ספר התורה לצד לוחות הכרית כדלהלן:

הייתה צוואתו ללוויים נושאי הארון שייקחו ספר התורה... וישימו אותו מצד ארון ברית ה'... ראוי שישימו שמירה רבה על ספר ה'... באופן שיהיה שם העדות ההוא לשמירה

6 דברים לא, כב, כד-כו.

7 אבות א, א.

8 שמות יב.

9 בבלי גיטין ס ע"א.

רבה לא יזייף אדם אותו וגם לא יוכל אדם בספרים שהיו בידי השבטים וכיד הכהנים לשקר בהם דברים, כי יהיה לעד אותו ספר התורה.<sup>10</sup>

וכך מכאן גם הספורנו:

לשים ספר תורה אחד במקום שלא ייכנס שם אדם, זולתי כוהן גדול אחת בשנה, ויעיד זה הספר שכל מה שימצא כתוב בספר התורה שימצאו ביד צדיקי הדור, הן הן הדברים שנאמרו לו למשה מסיני, בלי תוספת וחיסרון ובוזה לא יולד ספק לכם עליהם.<sup>11</sup>

לדעתם של פרשני המקרא האלה, שמירת ספר התורה המקורי עשויה למנוע זיוף או שינוי – מכון או לא מכון.<sup>12</sup>

חתימת ספר התורה על ידי משה רבנו מהווה נקודת מפנה בתהליך מתן התורה בכך שרק דרכו ה' גילה את חוקי התורה ולאחריו לא יהיה מי שרשאי להוסיף על חוקי התורה או לגרוע מהם.<sup>13</sup>

#### גדר תורה שבעל פה

התורה שבעל פה היא תוכן ההתגלויות למשה רבנו, שלגביהן לא ניתנה הנראה להעלותן על הכתב, אלא למסור אותן הלאה מחכם לחכם בעל פה, עד שהועלו על הכתב בימי חז"ל, כפי שמתארת המשנה הראשונה באבות: "משה קיבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרה לאנשי כנסת הגדולה". כך הרמב"ם הביא את דברי אותה משנה, כפי שכתב בהקדמתו למשנה תורה:

והמצווה, שהיא פירוש התורה, לא כתבה אלא ציווה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל, שנאמר: "את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות וגו'" (דברים יג, א). ומפני זה נקראת תורה שבעל פה.<sup>14</sup>

שם הרמב"ם גם מסביר מה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה:

כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני, בפירושן ניתנו, שנאמר: "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה" (שמות כד, יב). "תורה" זו תורה שבכתב ו"המצוה" זו פירושה. וצונו

10 רון יצחק אברבנאל, מרכבת המשנה, פ' וילך.

11 ספורנו, דברים לא, כו.

12 שני הפירושים הנ"ל אינם נאמנים לפשוטו של מקרא, הרי עדות זאת – למען תהיה לי השיחה הזאת לעד בבני ישראל – היא בבחינת אזהרה לעם ישראל שלא לסור מתורת ה'. בנוסף לכך, יש לשאול כיצד למעשה תיתכן בדיקה זו של נאמנות המקור: הרי רק הכוהן הגדול רשאי להיכנס לקודש הקודשים, וזאת פעם אחת בשנה בזמן עבודת יום הכיפורים. ואיך ייתכן שהוא ישווה גרסאות תוך כדי עשיית העבודה, הרי בכך הוא יסטה ממה שנצטווה לעשות!

13 על פי הלכות יסודי התורה פרק ט ומורה הנבוכים ב, לט.

14 הקדמה למשנה תורה.

תורה שבעל פה: גדרה, מקורה וגורלה על פי הרמב"ם

לעשות התורה על פי המצווה. ומצווה זו היא הנקראת תורה שבעל פה.

לפי זה, פירושי המצוות הכתובות בתורה נתנו למשה בעל פה מאת ה', והם מכונים "תורה שבעל פה". מכאן שמקור התורה שבעל פה הוא מה שנמסר למשה רבנו, ורק דרכו ובאחריותו הם יכולים להימסר לעם ישראל.

בהקדמתו למשנה הרמב"ם מבאר מהו הפירוש שנמסר למשה:

דע שכל מצווה שנתן הקב"ה למשה רבנו, ניתנה לו עם פירושה. היה הקב"ה אומר לו המקרא ואחר כך אומר לו פירושו וביאורו וכל מה שכלל אותו המקרא המחוכם... והיו כותבים המקרא וזוכרים הקבלה על פה. וכך אומרים חכמים ע"ה: תורה שבכתב ותורה שבעל פה. ואמרו ע"ה כברייתא: "וידבר ה' אל משה בהר סיני" – מה תלמוד לומר "בהר סיני", והלא כל התורה כולה נאמרה מסיני? אלא לומר לך, מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני אף כל המצות נאמרו כללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן מסיני.

יש גם ברייתא שמדייקת מלשון הכתוב על פי פשוטו,<sup>15</sup> כי פירושי המצוות נתנו למשה בנפרד מן התורה שבכתב: "תניא, רבי אומר: וזכחת כאשר צויתך (דברים יב, כא) – מלמד שנצטווה משה על הושט ועל הקנה ורש"י: למד שנתפרשה לו מצות שחיטה על פה, דהיכן ציוהו בכתב?<sup>16</sup> חז"ל דרשו מן המקרא כי אסור להעלות את התורה שבעל פה על הכתב וכי אסור לצטט בעל פה מן התורה שבכתב. עניין זה יידון בהרחבה בהמשך.

### לאיזו קטגוריה שייכים נביאים וכתובים?

חז"ל קבעו כי ספרי התנ"ך חוברו על ידי אישים בדרגות שונות של נבואה:

מי כתבן? משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב; יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבתורה; שמואל כתב ספרו ושופטים ורות; דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים: על ידי אדם הראשון, על ידי מלכי צדק, ועל ידי אברהם, ועל ידי משה, ועל ידי הימן, ועל ידי ידותון, ועל ידי אסף, ועל ידי שלשה בני קרח; ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקנינות; חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה, משלי, שיר השירים וקהלת; אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר, דניאל ומגילת אסתר; עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד לז'<sup>17</sup>

יוצא שבקרב מחברי ועורכי התנ"ך היו גם אישים שאינם נמנים עם נביאי ישראל, כגון דוד, חזקיה ועזרא.<sup>18</sup> ברם, גם הספרים שנערכו או הוברו על ידם, נכתבו בסיוע א-לוהי, סיוע המכונה "רוח

15 הפשטנים הציעו פירושים נוספים: "כאשר צויתך" מתייחס לאיסור אכילת דם שנאמר כמה פסוקים לפני כן (שד"ל), או להיתר אכילה של בשר חוליין בשחיטה (דעת מקרא).

16 כבלי חוליין כח ע"א.

17 בבלי בבא בתרא יד ע"ב-טו ע"א.

18 קביעה זו אינה מתיישבת עם דברי ריש לקיש, שלפיהם גם ספרים אלה נמסרו בסיני (בבלי ברכות ה ע"א).

הקודש", כפי שהרמב"ם העלה במורה הנבוכים בעניין ה"כתובים":

באופן זה של רוח קודש חיבר רוד את תהילים, וחיבר שלמה את משלי וקהלת ושיר השירים. כן חוכרו דניאל ואיוב ודברי הימים וְיֵתֵר הַכְּתוּבִים באופן זה של רוח קודש. לכן הם קרויים "כתובים", כלומר, שהם כתובים ברוח הקודש... הכול ברוח הקודש נכתבו. גם כל אלה קרויים נביאים בהכללה.<sup>19</sup>

פירוש הדבר: ספרים אלה הנם יצירה אנושית שבעת כתיבתה זכתה לסיוע מאת ה'. כאשר לספרי ה"נביאים", יש לחלק בין נביאים ראשונים לנביאים אחרונים: נביאים אחרונים הם, על פי תוכנם, נבואות, זאת אומרת דבר ה' ממש, ואילו נביאים ראשונים הם לרוב סיפור תולדות ישראל, שנכתב על ידי נביאים, אולם אין הם נבואות. כך מכואר ברש"י בשם תוספות מאן דהו:

כל מקום שהנביא מצויה ומודיע ומזהיר את ישראל — קרי ליה קבלה, ובכל דונתא דלא איתפקד נביא... שהוא כמספר והולך, דיליף מיניה אגב אורחיה מילתא — לא קרינן ליה קבלה.<sup>20</sup>

מדברי הרמב"ם "דברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן ופירושם בכלל תורה שבעל פה"<sup>21</sup> משמע שלשיטתו ספרי הנביאים והכתובים שייכים לקטגוריה תורה שבכתב. זאת בהנחה כי כוונת הרמב"ם במונח "דברי קבלה" תואמת את השימוש במונח זה על ידי חז"ל, דהיינו כינוי לספרי נביאים וכתובים שבמקרא.<sup>22</sup> באופן זה השולחן ערוך הבין את דברי הרמב"ם, כאשר העתיק את דבריו בתוספת הביאור "תורה שבכתב דהיינו הארבעה ועשרים"<sup>23</sup>, וכך גם משמע מלשון הרמב"ם על פי ההקשר.<sup>24</sup>

נמצאנו אפוא למדים שלשיטת הרמב"ם ספרי הנביאים והכתובים מהווים חטיבה אחת מתוך התורה שבכתב, אם כי מעמדם אינו משתווה לגמרי לזה של חמישה חומשי תורה, הן מבחינת מקורם והן מבחינת תוקפם.<sup>25</sup> וכך הוא כותב בספר המצוות: "כל מה שתקנו הנביאים שעמדו אחר משה רבנו הוא גם כן דרבנן".<sup>26</sup> וכן הוא גם פוסק בהלכות שבת:

- 19 מורה הנבוכים ב, מה.  
 20 רש"י, תענית טו ע"א, ד"ה ובקבלה. הרב יאיר בכרך (שו"ת הות יאיר סי' ט) סבור שפסקה זאת ברש"י נכתבה על ידי תלמידי טועה ואיננה מדברי רש"י, כאשר אינם מתיישרים לכאורה עם מוכחות אחרות מן התלמוד. ברם, אין דבריו מוכחים ואפשר לדחותם.  
 21 הלכות תלמוד תורה א, יב.  
 22 כגון בבלי ראש השנה ז ע"א.  
 23 יורה דעה רמו, ד.  
 24 כנגד הבנה זאת עומדת העובדה שהרמב"ם משתמש במונח "דברי קבלה" במשנה תורה עשרות פעמים, כאשר כוונתו בכל המקרים למסורת שמקורה מסיני.  
 25 עיין אנציקלופדיה תלמודית, ערך "דברי קבלה".  
 26 ספר המצוות, שורש א.

תורה שבעל פה: גדרה, מקורה וגורלה על פי הרמב"ם

ארבעה דברים נאמרו בשבת, שנים מן התורה ושנים מרבדי סופרים, והם מפורשים על ידי הנביאים, שבתורה זכור ושמור, ושנתפרשו על ידי הנביאים כבוד ועונג, שנאמר: "וקראת לשבת עונג ולקדושה ה' מכובד" (ישעיהו נח, יג).<sup>27</sup>

יצוין כי הרמב"ן חולק על דעה זו של הרמב"ם.<sup>28</sup> לדעתו "מה שכתוב בנבואה בדרך הצוואות כגון שמהירין על עשה ומתירין על לא תעשה דבר תורה הוא".<sup>29</sup>

### תלמוד

לצד מה שהרמב"ם מכנה תורה שבעל פה, יש מה שנקרא על ידו "תלמוד" או "גמרא", כפי שהוא כותב במשנה תורה:

חייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה, ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במידות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המידות והיאך יוציא האסור והמותור וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, ועניין זה הוא הנקרא תלמוד או גמרא, כפי שמופיע ברוב הדפוסים.<sup>30</sup>

מכאן שתורה שבעל פה איננה כוללת בתוכה את השקלא ושריא התלמודי, ובכלל זה התלמודים עצמם, אלא היא מצטמצמת לדינים ולהסברים שניתנו למשה בסיני, כפי שמשמע ממה שהרמב"ם כתב במקום אחר:

אחד דברים שלמדו אותם מפי השמועה, והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות.<sup>31</sup>

## תורה שבעל פה

### הבסיס להנחת קיומה של התורה שבעל פה

רבי יהודה הלוי מבאר שבהכרח התורה שבכתב נמסרה למשה עם תוספת הסברים בעל פה. הרי הרבה מצוות בתורה כתובות באופן תמציתי וכוללני וללא פירוט ררך קיומן. ללא פרשנות נלווית אי אפשר לדעת בוודאות כיצד יש לקיים אותן. למשל, בעניין השבת התורה מצווה "אל

27 רמב"ם, הלכות שבת ל, א. הנשקה מסביר כי מעמדן של מצוות אלו – כבוד ועונג שבת – כמעמדה של הלכה למשה מסיני: על אף העובדה שמקורן ה', היות ואינן מופיעות בתורה עצמה, הן בגרד "דרכנן" ולא "דאורייתא" (דוד הנשקה, "ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם", שנתון המשפט העברי, כ [תשנ"ה-תשנ"ז], עמ' 129-134).

28 ראו הלברטל (לעיל הערה 3), עמ' 38.

29 השגות הרמב"ן לספר המצוות, שורש ב.

30 הלכות תלמוד תורה א, יא.

31 הלכות ממרים א, ב.

יצא איש ממקומו" (שמות טז, כט). אם לא תינתן פרשנות למצווה זאת אין לדעת "האם זה ביתו או דירתו או רשותו אם יש לו דירות רבות או שכונתו או מחוזו או עירו, כי השם מקום משותף לכל אלה וליותר מאלה".<sup>32</sup> ואם נסבור כי לכל אחד ניתנה הרשות לפרש את הכתוב בתורה על פי הבנתו,<sup>33</sup> ייגרם נזק לאומה, מפני ריבוי הדעות, כי אז

יתפלגו לכתות אשר לכל אחת מהן שיטה משלה, והתפלגות כזאת היא מקור לביטול אחדות האומה ויסוד ליציאה מכלל תורה אחת ומשפט אחד... כי יש אשר יזדמגו עשרה אנשים בבית אחד ולהם עשר דעות.<sup>34</sup>

### מדוע חלק מן התורה ניתן בעל פה ולא הכול בכתב?

במקורותינו אין הסבר מפורש מדוע רק חלק מהתורה ניתן בעל פה. אפשר לשער כי הקב"ה נתן את התורה בצורה הזאת בכונה תחילה, כדי שלבני האדם יהיה חופש להתאים את פרטי הדינים, שלא כתובים בתורה, בלי שהדבר ייחשב לפגיעה בשלמותה. רעיון זה הביע הרב יהודה גרשוני בדבריו שלהלן:

מה שנמסר בפירוש התורה שבעל־פה ונאסר לכותבה הוא כדי שלא לעשות קיום לדורי דורות ולקשר ידי חכמי דור ודור לפרש הכתובים כפי הבנתם, כי רק על אופן זה נבין את נצחיות התורה. וחכמה נפלאה מחכמת התורה היא, שנמסר לחכמי כל דור ודור פירוש התורה... לפיכך נמסרה פירוש התורה לחכמי כל דור ודור, כדי שתהיה התורה חיה עם האומה ומתפתחת עמה, והיא נצחיותה... וזה מורה על רצון המצַנֵּה יתברך לתת לחכמי התורה לפרש בכל דור ודור את התורה, שלא לעשות קיום מוחלט לפירוש התורה... יוצא מכל זה שהתורה נתנה על ידי תורה שבעל פה יד חופשית לפרש לפי התפתחות חכמי כל דור ודור.<sup>35</sup>

לפי הסבר זה, ייתכן שתוכן התורה שבעל פה ישתנה במרוצת הדורות. דוגמה מובהקת לכך שגם חז"ל לא זיהו את תורתם לתורתו של משה רבנו, ונטלו לעצמם את הסמכות לחדש פרטי דינים, נמצאת באגדה המספרת כיצד משה רבנו לא הצליח להביא את תורת רבי עקיבא:

בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, אמר לפניו: ריבוננו של עולם, מי מעכב על ירך? אמר לו: אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתידי לדרוש על כל קוץ וקוץ תליץ תליץ של הלכות. אמר לפניו: ריבוננו של עולם, הראהו לי, אמר לו: חזור לאחורך. הלך וישב בסוף שמונה

32 ספר הכוזרי, מאמר שלישי, לה.

33 כפי שסבורים הקראים (ראו אנציקלופדיה עברית, ערך "קראים", עמ' 44) שכנגדם נאמרו דברים אלה על ידי החכר.

34 שם, מט.

35 יהודה גרשוני, קול יהודה, בירור במקורות דמוקרטיה ויהדות וזכויות העם, ירושלים תש"ן, עמ' תרכב.



שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כוחו; כיון שהגיע לדבר אחר, אמרו לו תלמידיו: רבי, מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני, נתיישבה דעתו ורש"י: של משה הואיל ומשמו אומר אף על פי שעדיין לא קיבלהו.<sup>36</sup>

דרך לימודו של רבי עקיבא הייתה שונה מזו שהייתה מוכרת למשה רבנו. עד כדי כך הייתה שונה, שמשה לא הכיף ולא הביין אותה. יחד עם זה ניתנה הסמכות המלאה לרבי עקיבא לדרוש דינים חדשים, מאחר שקשר את חידושיו לתורת משה. משה רבנו לא הכיר את תורתו של רבי עקיבא, משום שהיא הגיעה לשלב התפתחותי מתקדם, מרוחק מן המקור. אף על פי כן, תורת רבי עקיבא נחשבת לתואמת את היהדות האידאלית משום שמראש הקב"ה נתן גושפנקה לחידושי חכמי כל הדורות. בנוסף לכך, למרות השוני בין שתי התורות, רבי עקיבא ראה את עצמו כתלמידו של משה רבנו וכממשיך דרכו, ועם כך משה רבנו השלים.

הנחת היסוד של גישה זאת היא כי ההלכה היא יצירה שמקורה בהתגלות חדר-פעמית במעמד הר סיני. את התפתחותה יש לזקוף לחכמי התורה אשר תרמו את תרומתם מכורח הנסיבות. דברי הרמב"ם במורה הנבוכים מהווים סיוע לגישה שתוארה כאן, באשר לדעתו, פרטי המצוות אינם חשובים כשלעצמם, ולעתים אף שדירותיים. עיקר תועלתם "לצרף את הבריות", זאת אומרת לחנך את האדם לציית לחוקי התורה. משום כך אין פגיעה בשלמות התורה ונצחיותה אם פרטים אלה נקבעים על פי כורח הנסיבות ואף משתנים לפרקים. ואלה דברי הרמב"ם:

וכי מה אכפת לו להקב"ה בין מי שהוא שוחט מן הצנאר למי שהוא שוחט מן העורף? הווי אומר, לא ניתנו המצוות אלא לצדוף בהן את הבריות<sup>37</sup>... לכל המצוות יש בהכרח טעם, והציווי עליהן ניתן לתועלת כלשהי. ואילו הפרטים שלהן הם אשר עליהם נאמר שהם בגלל הציווי בלבד. דוגמה לזאת שהריגת בעלי-חיים מתוך הכרח התזונה הטובה תועלתה ברורה... אבל שזה יהיה כשהיטה, ולא בנחירה, ובחיתוך הוושט ובית הכליעה במקום מסוים – אלה וכיוצא בהם לצדוף בהן את הבריות.<sup>38</sup>

נמצאנו למדים שניתנה לחז"ל סמכות לקבוע את פרטי חוקי התורה על פי הנסיבות ואף לשנותם. משום כך, כנראה, הקב"ה לא קבע אותם בתורה שבכתב. ברם, כוונות לחוד ומציאות לחוד. לפני כאלפיים שנה התורה שבעל פה הועלתה על הכתב, ובכך נשללה מן החכמים הסמכות שהייתה מוקנית להם.

36 כבלי מנחות כט ע"כ.

37 על פי בראשית רבה מר א.

38 מורה הנבוכים ג, כו.

## שאלות בעניין תורה שבעל פה

איך ניתן להבחין בין מה שנאמר בהר סיני לבין הוספות חז"ל?

בהקדמה לפירוש המשניות הרמב"ם מפרט ארבע קטגוריות של מצוות שיש להן פירוש שמקורו בסיני, כדלהלן:

א) דברים שכתובים בתורה באופן מפורש, אך ללא ביאור נוסף – "הפירוש המקובל" – אי אפשר לדעת פרטיהם. לדוגמה: זיהויים של שניים מארבעת המינים, דהיינו ש"פרי עץ הדר" הוא אתרוג ו"ענף עץ עבות" הוא הרס.

ב) דברים שכתובים בתורה באופן מפורש, אך יש להבינם שלא על פי פשוטם, אלא רק על פי "הפירוש המקובל". לדוגמה: "עין תחת עין", הכוונה לתשלומים ולא להוצאת עין המזיק ממש, וכדומה לכך בעניין הכתוב "וקצות את כפה"; וכך כותב רבי אברהם בנו של הרמב"ם בהשראת אביו: "זה העיקר הוא שאין אנו סומכים על מה שמורה עליו פשוטו של הכתוב אלא על מה שמורים עליו הכתוב והקבלה ביחד".<sup>39</sup>

ג) דינים – "פירושים מקובלים" – שלא כתובים בתורה, אך מרומזים בה או שניתן ללמוד אותם באחת מי"ג מידות, בתנאי שאין בהם מחלוקת ושמדברי חז"ל משתמע שהם דאורייתא. לדוגמה: קידושי אישה בשטר.

ד) דינים שנאמרו למשה ושאיין להם כל מקור או רמז בתורה, ושמוכונים "הלכה למשה מסיני" – "וכל עניין שאין לו רמז במקרא ולא אסמכתא ואי אפשר ללמדו באחת המידות, באלה בלבד אומרים הלכה למשה מסיני".<sup>40</sup> לדוגמה: שיעורי התורה, כגון כזית וכביצה.

מן האמור לעיל עולה, כי לשיטת הרמב"ם גם הלכות שחז"ל דורשים אותן מן הכתוב אין להן בהכרח תוקף דאורייתא. לשיטת הרמב"ם, לדרשה בשלעצמה אין כל כוח להקנות תוקף דאורייתא לדין הנדרש.<sup>41</sup> רק למסורת המוסכמת על הכול יש כוח להקנות תוקף דאורייתא לדין הנדרש מן הכתוב.<sup>42</sup> בכך הרמב"ם מצמצם את היקפה של "התורה שבעל פה" לדינים שיש להם תוקף דאורייתא בלבד, דהיינו דינים שנמסרו למשה רבנו בסיני. כך הרמב"ם גם כתב בהקדמה לספר המצוות:

רוב דיני התורה יוצאו בשלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן. הדין היוצא במידה מאותן המידות הגה פעמים תיפול בו המחלוקת, ויש שם דינים שהם פירושים מקובלים ממשה אין מחלוקת בהם, אבל הם מביאים ראיה עליהם כאחת משלש עשרה מידות, כי

39 שו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם, סימן סג.

40 הקדמת הרמב"ם למשנה, ד"ה וכאשר אסף.

41 הלברטל (לעיל הערה 3, עמ' 48-50) מבאר כי קיימת הבחנה חמורה בין "היסק" ל"גילוי". לפי הרמב"ם, המידות שהתורה נדרשת בהן מאפשרות "להוציא" דינים חרישים מהדינים המפורשים בתורה, אבל אין בכוחן "לגלות" תוכן נורמטיבי שכביכול טמון ממש בתורה שבכתב. על עצם קביעה זו תולק הרמב"ן בצורה מפורשת.

42 ואז יש לדין זה מעמד של "פירוש מקובל" (ראו הלברטל, לעיל הערה 3, עמ' 44).

מחכמת הכתוב שהוא אפשר שיימצא בו רמז מורה על הפירוש שהוא המקובל או הקש יורה עליו... לא כל מה שנמצא החכמים שהוציאו בהיקש משלש עשרה מידות נאמר שהוא נאמר למשה בסיני ולא גם כן נאמר בכל מה שנמצאם בתלמוד יסמכוהו אל אחת משלוש עשרה מידות שהוא דרבנן, כי פעמים יהיה פירוש מקובל. לפיכך הראוי בזה, שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצאהו בתלמוד שלמדהו באחת משלש עשרה מידות, אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא, הנה ראוי למנותו, שהמקבלים אמרו שהוא דאורייתא. ואם לא יבארו זה ולא דברו בו הנה הוא דרבנן, שאין שם כתוב יורה עליו.<sup>43</sup>

לשיטת הרמב"ם, דרשה על פי אחת המידות שהתורה נדרשת בהן, ובכלל זה מה שנלמד מריבוי,<sup>44</sup> אינה מקנה תוקף דאורייתא לדין הנלמד על ידה.<sup>45</sup> לדין כזה יהיה תוקף דאורייתא רק אם חז"ל יעידו בעצמם שמקור הדין בסיני.

דוגמה מפורסמת ליישום עיקרון זה היא קניין כסף באישה. הרמב"ם כותב במשנה תורה כדלהלן:

וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם, ובאחד משלושה דברים האישה נקנית, בכסף או בשטר או בביאה, בביאה ובשטר מן התורה ובכסף מדברי סופרים, וליקוחין אלו הן הנקראים קידושין או אירוסין בכל מקום, ואישה שנקנית באחד משלושה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת.<sup>46</sup>

הרמב"ם נשאל על דין זה, והוא ביאר את שיטתו באחת מתשובותיו:

השאלה, מפני מה אמרתי שקדושי ביאה ושטר מדאורייתא, וקדושי כסף דרבנן. ואמרת, והא כולהי ילפינן להו מן התורה "בכסף מנא לן גמר קיחה קיחה" (בבלי קידושין ב ע"א). זה הוא עניין השאלה. והתשובה דרך קצרה כך היא. יש לי חבר בלשון ערבי בעניין מנין המצות... ויש בתחילתו ארבעה עשר פרקים בכללות גדולות בעיקרי מנין המצות, צריך אדם לידע אותם ואחר כך יתברר לו טעות כל מי שמנה המצות חוץ ממני מבעל הלכות גדולות עד עכשיו. ובאותן הפרקים ביארתי שאין כל דבר שלמדין אותו בהיקש או בקל וחומר או בגזרה שווה או במידה משלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן הוא דין תורה, עד שיאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה. והבאתי על זה ראיות,

43 ספר המצוות, שורש ב.

44 שם. הרמב"ם, בכתרת לשורש השני, כורך יחד את שני הסוגים הללו, י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן וריבוי, ואינו מבחין ביניהם כדבר מתן תוקף לנדרש מהם.

45 על אף העובדה שיי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן כן ניתנו למשה בסיני, כפי שהרמב"ם כותב בהקדמה למשנה. וראו דיון על כך בספרים של שלמה קסירר ושלמה גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, רמת-גן 2007, עמ' 89 הערה 154.

46 הלכות אישות א, ב.

ושם ביארתי שאפילו דבר שהוא הלכה למשה מסיני מדברי סופרים קרינן ליה, ואין שם מן התורה אלא דבר שהוא מפורש בתורה, כגון שעטנז וכלאים ושבת ועריות או דבר שאמרו חכמים שהוא מן התורה והן כמו שלשה ארבעה דברים בלבד... וכן יש לשאול בודאי ולומר לי הבעילה ודאי מן התורה שהרי לא למדה במידה משלש עשרה מדות אלא "ובעלה", מלמד שנקנית בביאה, אלא הכסף והשטר בהיקש למדו אותן. למה אמרת שהשטר מן התורה והכסף מדבריהם? והתשובה על זה שודאי כך הייתי אומר שהכסף והשטר מדבריהם הואיל ומן הדין באו לולי הא דאמרינן בהדיא (בבלי קידושין ט ע"ב) בעניין נערה מאורסה, דאמרינן נערה מאורסה דאמר רחמנא בסקילה היכי משכחת לה? פירוש מדאמר קרא נערה בתולה מאורסה, שמע מינה בודאי שיש מאורסה מן התורה בלא ביאה ובמה? ושקלו וטרו, וסוף המימרא: "אמר רב נחמן בן ר' יצחק: משכחת לה כגון שקידשה בשטר. הואיל וגמר ומוציא, גומר ומכניס". שמע מינה שלדברי הכל השטר גומר ומכניס ועל זה סמכתי ופסקתי שהשטר מן התורה.<sup>47, 48</sup>

ישנם מקרים שדין מסוים אמנם נלמד לכאורה מדרשה, אבל חז"ל מציינים שהדין הוא מן התורה. דוגמה לכך היא איסור ערוה עם הבת. כך כותב הרמב"ם:

הזהירנו מגלות ערות הבת עצמה. וזאת לא התבארה בפירוש בתורה. לא בא לנו "ערות בתך לא תגלה". ואמנם שתק ממנה לביאור הרבר והגלותו כי הוא אסר בת הבן ובת הבת וכל שכך הבת. ובגמרא יבמות (ג ע"א) אמרו: בתו עיקר איסורה מדרשא אתיא, דאמר רבה, אמר לי רב יצחק בר אבדימי, אתיא "הנה הנה", אתיא "זמה זמה"... ולשון גמרא כריתות (ה ע"א): אל תהא גזרה שוה קלה בעיניך, שהרי בתו אחד מגופי תורה, ולא למדה הכתוב אלא מגזרה שוה. אתיא "הנה הנה", אתיא "זמה זמה". והבין אמרם "לא למדה הכתוב" ולא אמרו "לא למדנוה". כי אלו הדברים כלם קבלה מהשליח, עליו השלום, והם פירוש מקובל, כמו שביארנו בפתיחת חבורנו הגדול בפירוש המשנה. ואמנם שתק הכתוב מלזכרה להיותה אפשר להתלמד בגזרה שווה. וזהו ענין אמרם "לא למדה הכתוב אלא מגזרה שוה". והספיק אמרם "גוף תורה". הנה המתבאר מכל מה שקדם הנה שכל העובר על בתו או בת בנו או בת בנו הוא כשריפה.<sup>49</sup>

נמצאנו למדים, שאין הרמב"ם מבין את דרשות חז"ל כפרשנות גלויה ולגיטימית של המקרא, באופן שכל דין שנלמד מהן הוא בעל תוקף דאורייתא. לשיטתו, מה שמקנה לדרשה את התוקף דאורייתא הוא אך ורק אישור המסורת. הסיבה לכך היא שבעיני הרמב"ם, אין למדות שהתורה

47 וראו בשו"ת ברכת אברהם, כימן מד, וכן י"י נויכואר, הרמב"ם על דברי סופרים, ירושלים תשי"ז, עמ' קנג, קנד. בביאור התשובה ראו בספר לב שמח להרא"א אליגרי על ספר המצוות סוף שורש ב, בפירוש מגילת אסתר שם ד"ה נראה לי ובספר מרגניתא טבא, שם, אות א ד"ה היוצא.

48 שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סימן שנה.

49 ספר המצוות לרמב"ם, מצות לא תעשה שלו.

גדרשת בהן תוקף לוגי, כפי שהוא מתבטא בספרו מלות ההיגיון: "ולנו הקשים אחרים נקראים הקשים הדיניים. ואין פנים לזכרם במה שאנחנו בדרכו".<sup>50</sup> תכליתה של הדרשה היא לרמוז לדין הנלמד מהמסורה: "מחכמת הכתוב שהוא אפשר שימצא בו רמז מורה על הפירוש שהוא המקובל או היקש יורה עליו",<sup>51</sup> או לחילופין, כפי שהרמב"ם מסביר במורה הנבוכים, אמצעי ספרותי שכל מטרתו להנעים את הלימוד. אין להעלות על הדעת כי כוונת הכתוב לדרשה הנלמדת ממנו. וזו לשונו:

על דרך הדרשות... הם, לדעתם, בצורת מליצות פיוטיות, ולא סברו שזאת משמעות הכתוב. האנשים נחלקו באשר לדרשות לשני חלקים. חלק דימו שהן באות להבהיר את הכתוב, וחלק זולזלו בהן ושמו אותן לצחוק, שכן ברור ומחודד שאין זאת משמעות הכתוב. החלק ההוא נאבקו לסתור את מה שגלוי לעין כדי לאמת, לטענתם, את הדרשות ולהגן עליהן, וסברו שזאת היא משמעות הכתוב, שדין הדרשות כדין הדינים המסורים במסורת. שתי הקבוצות לא הבינו שהן בבחינת מליצות פיוטיות, שאין בהן כדי לבלבל את מי שניחן בהבנה. שיטה זאת הייתה נפוצה בזמן ההוא. הכול השתמשו בה כמו שהמשוררים משתמשים בביטויים פיוטיים... אלא זאת היא מליצה פיוטית נאה מאוד, שבה הוא ממריץ למידה מעולה.<sup>52</sup>

גם רבי יהודה הלוי סובר כי לפעמים הדרשות רחוקות מן הפשט ואין הן מבטאות את כוונת הכתוב. תכליתן להקל על הלומד כך שיוכל לזכור את דיני התורה ביתר קלות, אלא אם כן מדובר בתורת הנסתר שאין ביכולתנו להבינה, כדלהלן:

נאמר כך, מה נפשך, או שהיו להם בדרך פרוש התורה סודות שבאו להם בקבלה בדבר השימוש בשלוש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, סודות הנעלמים מאתנו, או שהשתמשו בפסוקים על הדרך הנקראת אצלם אסמכתא, שאינה כי אם סימן לדבר שהיה ידוע להם בקבלה... למען הקל בזה על זכירת המצוות.<sup>53</sup>

מחבר תורה תמימה חוזר על הרעיון של הכוזרי תוך מתן ביאור נוסף:

אין כוונת חז"ל חלילה שכן הוא פשט הכתובים ממש, אלא דמפני הכלל "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב" היה קשה הדבר על הלומדים לזכור הכל בעל פה ויותר מזה בענייני אגרות, לכן השכילו חז"ל לסמוך כל עניין ומאמר מקובל באחד מלשונות התורה כדי שיהיו נוחים לזכור, מפני שעל פי הטבע נכון לזכור תוכן עניין על פי איזה ציון וסימן שהוא כגודע הדבר בחוש ובהרגש.<sup>54</sup>

50 ראו מסיני ללשכת הגזית (לעיל הערה 45), עמ' 74 הערה 107.

51 ספר המצוות, שורש ב.

52 מורה הנבוכים ג, מג.

53 ספר הכוזרי ג, עג.

54 תורה תמימה, שמות לד, כו הערה מ. טכניקה זו לזכירת פרטים נקראת mnemotechnic. ראו דעות קרוכות

הרמב"ן התקומם נגד עמדתו של הרמב"ם לפיה הנדרש באחת מי"ג מידות איננו בהכרח בעל תוקף דאורייתא. הוא מנסה לסתור את דבריו אחד לאחד:

פליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה, שאם נאמר כי אין המידות הנדרשות מקובלות מסיני ולא נצטוונו לדרוש ולפרש בהן את התורה, אם כן הרי הן בלתי אמתיות והאמת הוא פשטיה דקרא בלבד, לא הרבר הנדרש, כמו שהזכיר ממאמרם "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ועקרנו שורש קבלתנו בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן ורוב התלמוד אשר יוסד בהן. והרב חונר ומודה שאין הסכה מפני שאין אמתיות. ואם אמתיות הן, מה בין המקום שהם מזכירים זה בפירוש או בסתם. שאם נאמר כיון שלא נכתב הדבר בתורה אינו בכלל המצות אף המוזכרות מהן בתלמוד לומר בהן דאורייתא הוא מגזרה שוה או מריבוי אף הן לא נכתבו. ומה שאמר בסוף מפני שהוא נודע בקבלה לא בהקש, אם המידות אמתיות הכל נודע בקבלה מאתו ית'. ועוד, שההלכה למשה מסיני אצל הרב דברי סופרים היא ואם כן הדבר המקובל לא יקרא דבר תורה מצד הקבלה אלא מצד היותו נדרש מן המידות, הוא דבר תורה.<sup>55</sup>

ביאור דברי הרמב"ן הוא כדלהלן:

- א. אם י"ג מידות הן פרי יצירה של חז"ל, יוצא כי כל מה שנדרש באמצעותן הנו בעל תוקף דרבנן בלבד. מכאן שכל ההלכות שאינן תואמות פשוטו של מקרא ומוזכרות בתלמודים, מקורן חז"לי בלבד ולא מסיני, דבר שאינו מתקבל על הדעת.
- ב. מצד שני הרמב"ם סבור כי מה שנלמד מי"ג מידות הוא בעל תוקף דאורייתא רק אם הרבר עולה מן הסוגיה. משמע שישנם מקרים בהם מה שנלמד מאחת מי"ג מידות בעל תוקף דאורייתא. דבר זה סותר את הבחנתו של הרמב"ם, שאין תוקף דאורייתא לדרשות כשלעצמן.
- ג. קיימת גם אפשרות, כי אליבא דרמב"ם התוקף דאורייתא לא נובע מהדרשה באחת מי"ג מידות, אלא מן המסורת. אולם יש לדחות אפשרות זו מאחר ולשיטת הרמב"ם דבוי מסורת, כגון הלכה למשה מסיני, מכונים דברי סופרים, זאת אומרת דרבנן ולא דבר תורה.

נראה ליישב את תהיות הרמב"ן אחת לאחת ובכך לבאר את שיטת הרמב"ם, בהתאם לדברים שכבר נתבאר לעיל.

- א. מה שאינו מתקבל על דעת הרמב"ן אכן מקובל על הרמב"ם ואין בכך כל פליאה: לשיטת הרמב"ם, כל דבר שנפלה בו מחלוקת אינו בעל תוקף דאורייתא. קטגוריה זו אכן כוללת את רוב ההלכות שנאמרו על ידי חז"ל ושהוסמכו על דרשות של פסוקים בתורה.

לגישה זו בספרו של ר' יור כהן (הרב הנזיר), קול הנבואה, חלק ב; בפירוש הרלב"ג על התורה (כראשית, מהדורת יעקב לוי, ירושלים תשנ"ב, עמ' ג) ור' אברהם אבן-עזרא (הפירוש הקצר, במדבר כא, ח, וכן יסוד מורא וסוד תורה, מהדורת כהן-סימון, שער שישי, פסקה א, עמ' 125) (ראו מסיני ללשכת הגזית (לעיל הערה 45), עמ' 39-40 הערה 36).

55 השגות הרמב"ן לספר המצוות, שורש ב.

ב. כפי שכבר נאמר לעיל, אין הרמב"ם סבור כי דרשה באחת המידות שהתורה נדרשת בהן מקנה תוקף דאורייתא. מה שמקנה תוקף דאורייתא הוא אישור המסורת, דהיינו היריעה של חז"ל כי הדבר נאמר בסיני.

ג. יש להבחין בין תוקפה של הלכה מסוימת לבין מקורה. הרמב"ם משתמש במונחים "מן התורה" או "דאורייתא" כאשר הוא מבקש לציין תוקפה של ההלכה. כאשר כוונתו למקורה הוא משתמש במונחים כגון "הלכה למשה מסיני", "דברי קבלה" או "דברי סופרים", כפי שכתב בפירושו המשניות: "כל מה שלא התבאר בלשון התורה יקרא מדברי סופרים. ואף על פי שהדברים הם הלכה למשה מסיני, לפי שמאמר מדברי סופרים יכול שיהיה הדבר דעת סופרים, כמו הפירושים וההלכות המקובלות מן משה מסיני או תיקון סופרים, כמו התקנות והגזרות".<sup>56</sup> מכאן שברמה העקרונית, אין כל מניעה שהלכה שמקורה מדברי סופרים תהיה בעלת תוקף דאורייתא.<sup>57</sup> "דברי סופרים" כוללים שתי קטגוריות, שאחת בעלת תוקף דאורייתא ואחת דרבנן: (א) מה שנאמר למשה בסיני ולא כתוב בתורה; (ב) מה שתיקנו וגזרו חז"ל.

יוצא כי קיימת מחלוקת עקרונית בין הרמב"ם והרמב"ן בדבר הבנת דרשות חז"ל. לשיטת הרמב"ן כל מה שנדרש מפסוקי המקרא באחת מהמידות שהתורה נדרשת בהן הוא בעל תוקף דאורייתא, בדיוק כמו מה שנאמר בתורה באופן מפורש והנלמד מפשוטו של מקרא. לעומת זאת, לשיטת הרמב"ם עדות המסורת היא הקריטריון היחיד להבחנה בין דינים דאורייתא ודינים דרבנן. גם הרב בכרך מבקר את הרמב"ם בצורה חריפה: "הנה הרכ בנה חומה בצורה סביב תורה שבעל פה... אף כי יוצא שכרו בהפסדו... כמעט כל סודי המשנה אינם כלל מסיני".<sup>58</sup>

יש שהתנגדו לשיטת הרמב"ם בצורה שונה: במקום לחלוק עליו, הם פירשו את דבריו כך שהם יתאימו לשיטתם. למשל, ר' שמעון בן צמח דוראן (1361-1444) כותב בעניין זה:

אין אומר רבנו ז"ל (הרמב"ם) שכל מה שבא במדרש חכמים הוא מדרבנן ולא מדאורייתא, חס ליה לרבנו ז"ל דלימא הכי, שאם כן הוא עוקר הרים גדולים ומפיל חומות בצורות. אבל אומר שהם קרויין דרבנן לענין שאינן נכללים בדברי ר' שמלאי שאומר (מכות כג ע"ב): "תרי"ג מצות שנאמרו לו למשה בסיני". ואומר רבנו ז"ל שמדקדוק זה הלשון משמע שאין למנות אלא מה שנאמר למשה בסיני, אבל מה שנדרש אחר סיני אף על פי שהוא מן התורה אינו קרוי מן התורה לענין תרי"ג מצות. וכן מוכיח לשונו בענין הזה שהוא כתוב וז"ל שם: "הנה כבר נתבאר כי תרי"ג מצות שנאמרו לו למשה בסיני לא

56 פירוש המשניות, כלים יז, ג.

57 רוד הנשקה סבור כי המונח "מן התורה" אצל הרמב"ם הוא בעל משמעות משפטית ולא תאולוגית, כך שהלכה למשה מסיני היא מ"דברי סופרים" ולא "מן התורה", למרות העובדה שמקורה ה' בדיוק כמו תרי"ג המצוות שבתורה שבכתב. ראו בהרחבה רוד הנשקה, "ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם", שנתון המשפט העברי, כ (תשנ"ה-תשנ"ז), בעיקר עמ' 124-129. וראו י' נויבואר, הרמב"ם על דברי סופרים, ירושלים תשי"ז.

58 שו"ת חרות יאיר, תשובה קצב.

ימנה בהם כל מה שילמד בי"ג מדות ואפילו בזמנו וכל שכן שלא ימנה בהם מה שהוציאו אותו באחרית הזמן אבל אמנם ימנה מה שהוא פידוש מקובל ממנו והוא שיבארו המעתיקים ויאמרו שזה הדבר אסור לעשות ואסורו דאורייתא, או יאמרו שהוא גוף תורה, הנה הוא נמנה אותו כי הוא נודע בקבלה לא בהיקש"ע"כ. הנה ביאר לנו מה כוננתו לקרות דרבנן, לא שיהא להם דין של דבריהם לענין לילך בספקו לקולא אלא לענין זה בלבד שאינן בכלל דברי ר' שמלאי ובין שיקראו מן התורה בין שיקראו מדבריהם לא נשתנה סברתו מסברת זולתו בדין של אלו כלל כיון שאין כוננתו לחלוק אלא על המונין אותם בכלל תרי"ג מצות.<sup>59</sup>

הפרשנות על דברי הרמב"ם האלה נמשכת עד היום.<sup>60</sup>

### סתירות בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה

לעתים קיימת סתירה בין פשוטו של מקרא לפירושו המקובל. לדוגמה, בתורה נאמר "עין תחזק עין" ועל פי הדרשה פירושו ותשלומי ממון. נשאלת השאלה: כיצד תיחכן סתירה כזאת בין שני דינים שנתקבלו ממקור טרנסצנדנטי אחד? על כך ניתן להשיב כדלהלן:

שתי התורות, התורה שבכתב ותורה שבעל פה, מהוות שתי בחינות שונות של החוק השמימי:

(א) התורה שבכתב היא החוק האידאלי והנצחי.

(ב) התורה שבעל פה היא החוק הנגזר מן החוק הזה שמתאים לבני האדם. זאת אומרת, פרשנות פרגמטית ויישומית לחוק האידאלי והנצחי, ובכלל זה תוספות המתחייבות.

אם כן, מתברר כי בריזומנית קיימות שתי מערכות משפטיות במקביל – אחת היא המערכת האידאלית, התורה שבכתב, והאחרת היא המערכת המעשית, התורה שבעל פה. ה' כביכול "התפשר" עם המציאות ואישר למשה רבנו להשליט סדרי משפט שאינם בהכרח אידאליים. המקרא מבטא את כוונת הקב"ה במשפטו האידאלי, אולם יחד עם זה נמסרו למשה רבנו הוראות מעשיות שלעיתים אינן מתיישבות עם משפט אידאלי זה. גלוי וידוע לפנינו ית' שישנם מקרים בהם אין האדם מסוגל לנהוג על פי המשפט האידאלי, משום שיש להתחשב באילוצי העולם הזה. מבחינה הירארכית יש מעמד גבוה יותר למילה הכתובה ממה שנמסר בעל פה, ולכן החוק הטרנסצנדנטי נכתב ואילו החוק האימננטי נותר בעל פה.

59 ש"ת תשב"ץ א קנא. וראו גם בספרו זהר הרקיע, ווילנא תרל"ט, עמ' 14.

60 ראו סקירה רחבה של הדעות השונות בספרו של נויבאור, הרמב"ם על דברי סופרים, ירושלים תשי"ז, שכולו מוקדש לנושא. הוא גם מציע הסבר היסטורי לפרשנות המשתנה לשיטת הרמב"ם: הראשונים בדורות הסמוכים לרמב"ם "הרשו לעצמם" לפרש את דבריו כפשוטם, שהרי אין דעתו של הרמב"ם מחייבת אותם והם יכולים לחלוק עליו. אולם בדורות הבאים, וככל שמשנה תורה הופך להיות חיבור סמכותי ומחייב, משתנה המגמה, ומעתה יש לפרש את דברי הרמב"ם באופן שלא יסתור את הדעה המקובלת (עמ' 72) (על פי מסיני ללשכת הגזית [לעיל הערה 45], עמ' 41 הערה 40, וראו שם דעות נוספות בנידון).



כאמור, דוגמה מובהקת לאי-התאמה בין הנאמר בתורה לבין הפירוש המקובל שלו היא האופן שבו מיישמים את הוראת התורה "עין תחת עין". כמורה הנבוכים הרמב"ם דן בדיני העונשין ומסיק כי מן הראוי היה שמי שמחבל בחברו ייעשה לו בדיוק כאשר עשה, כפי שהתורה אכן מורה:

כל פושע נגר זולתו באופן כללי שייעשה בו כאשר עשה בשווה. אם פגע כגוף פוגעים בגופו, ואם פגע בממון פוגעים בממונו... ומי שהשחית אבר מאבדים לו כמותו, "כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" (ויקרא כד, כ).<sup>61</sup>

והרמב"ם מעיר: "אל תטריד את מחשבתך במה שאנו עונשים כאן בתשלומים, כי הכוונה עתה לתת טעם למקראות — לא ליתן טעמים לתורה שבעל פה". זאת אומרת, על פי פשוטו של מקרא, כוונת התורה היא שהחובל בחברו ייעגש על ידי חבלה וזה בגופו. עם זאת, הרמב"ם מודע לאי-התאמה הקיימת בין פשוטו של מקרא לבין פירושו המקובל. ברם, הוא נמנע מלת הסבר מפורש לשניות זו ומעיר ש"מה שיש לי בדין זה סברא אשמיענה בעל פה". ממה שכותב בהמשך, כי "אי אפשר לעשות כמותן בדיוק",<sup>62</sup> ייתכן שכוונתו לומר שדבר זה איננו בר ביצוע במציאות. לדעתו אין כל פגם בשניות זו — כ"פירוש המקובל" ה' כביכול מתפשר עם המציאות ונותן למשה רבנו רשות להשליט סדרי משפט שאינם בהכרח אידאליים ובהתאם לכוונתה האמיתית של התורה.<sup>63</sup> כך משתמע מפירושו של ר' משה נרבוני על אתר, וזה גם הסברו של יעקב בלידשטיין<sup>64</sup> וכן שיטת בנדיקט.<sup>65</sup>

הרמב"ם מבאר כי קיימת תופעה דומה בחוקי הטבע, שבעיקרם הם אידאליים, אלא שאינם מתאימים לכל נסיבה ייחודית:

חייב אתה לדעת גם כן שאין התורה שועה אל החריג, ואין הציווי בהתאם למיעוט. אלא בכל דעה, מידה, או מעשה מועיל שרוצים להשיג, מתכוונים לדברים שעל-פי-דרכו, ואין שועים לדבר הממעט לקרות או לנוק הפוגע באדם אחד בגלל הקביעה הזאת והנהגת התורה. כי התורה היא ציווי אלוהי. תוכל להתבונן בדברים הטבעיים שמאותן תועלות לכלל הנמצאות בהם — מתחייבים נזקים לפרטים, כמו שהתברר מדברינו ומדברי זולתנו.<sup>66</sup>

61 מורה הנבוכים ג, מא.

62 על פי דברי הברייטא: "עין תחת עין נפש תחת נפש (שמות כא, כד), ולא נפש ועין תחת עין; ואי סלקא דעתך ממש, זימנין דמשכחת לה עין ונפש תחת עין, דכהדי דעויר ליה נפקא ליה נשמתיה" (בבלי בבא קמא פד ע"א).

63 גישה זו של הרמב"ם אף העניקה לגיטימציה להוגים הריוגלים בהתפתחות ההלכה או כרפורמה מתונה (Gerald J. Blidstein, *Oral Law as Institution in Maimonides*, Lewiston, N.Y., 1990, pp. 173-175).

64 יעקב בלידשטיין, סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם, פירוש נרחב להלכות ממרים א-ד, תל-אביב תשס"ב, עמ' 52-54.

65 בנימין זאב בנדיקט, אסופת מאמרים, ירושלים תשנ"ד, עמ' קפט.

66 מורה הנבוכים ג לד. וראו על זה Gerald J. Blidstein, "Maimonides on 'Oral Law'", *The Jewish Law Annual*, Vol. I, p. 117.

לוינגר מבקר את הטיעון הזה, באשר לפיו לא מוכן מדוע הרמב"ם מצא לנכון להסתיר אותו. אלא הוא מבאר את הניגוד שבין הבנת המקרא על פי פשוטו לבין הבנתו על פי חז"ל כדלהלן: ישנה לכאורה סתירה בין מה שהרמב"ם כותב במורה הנבוכים ב, לט לבין מה שכתב במורה הנבוכים ג, מא. במקום הראשון, הרמב"ם מבאר כי התורה היא מערכת החוקים האידאלית, ולכן אסור להוסיף או לגרוע שום חלק ממנה. לעומת זאת, במקום השני, הרמב"ם מסביר כי אחד מתפקידי בית הדין הגדול הוא להתאים את התורה לנסיבות התקופה על ידי שינויים זמניים בחוקי התורה. אם התורה היא מערכת חוקים אידאלית לכל הזמנים, מדוע היא זקוקה להתאמה כלשהי?

אלא שיש להבין כי הרעיון לפיו התורה היא החוקה האידאלית לכל הזמנים היא אמת עממית לא מדויקת, ורק הטיעון כי יש להביא שינויים על פי הנסיבות משקף באמת את דעת הרמב"ם. אם כן, ניתן להסביר את הרואליות שבפירוש הציווי "עין תחת עין" כך: כאשר התורה ניתנה, כוונתה האמיתית הייתה עין תחת עין ממש. אלא שבהמשך, חז"ל הגיעו למסקנה שאין הדבר ניתן לביצוע, ולכן הכניסו שינוי בעיקרון זמני, כך שציווי זה יתאים לנסיבות זמנים.<sup>67</sup>

#### איך ניתן לשמור על שלמות תורה שבעל פה?

מסירה בעל פה, לעומת מסירה בכתב, טומנת בחובה סיכוי ניכר להיווצרות שיבושים בתוכן המסורת. אם כן, מה עשו חכמינו כדי להבטיח את אמינות המסירה מדור לדור ואת התרת הספקות, אם מתעוררים?

בהקדמתו למשנה תורה הרמב"ם טרחה לפרט את שרשרת המסירה של התורה שבעל פה, ממשנה רבנו, מקבל התורה מסיני, ועד לרבינא ורב אשי, עורכי התלמוד הבבלי. ארבעים דורות של מסירה יש כשרשרת זו, באשר כל חוליה וחוליה מורכבת מגדולי האומה, נביאים וחכמים. בדרך זו הרמב"ם מבקש להציג מסירה זו כאמינה, עד אותו דור שבו ראו החכמים כי אם הדברים לא יועלו על הכתב הם ישתכחו או שיחולו בהם שיבושים חמורים. מסתבר שאופן זה של המסירה נראה בעיני הרמב"ם נאמן עד כדי כך שהוא מוכן לקבוע כי "דברי קבלה אין בהם מחלוקת לעולם, וכל דבר שתמצא בו מחלוקת בירוע שאינו קבלה ממש רבנו".<sup>68</sup> הרמב"ם שולל אפוא את האפשרות שהמחלוקות נוצרו עקב תקלה במערכת המסירה. כך הוא גם כתב בהקדמתו לפירוש המשניות:

67 יעקב לוינגר, "על תורה שבעל פה בהגותו של הרמב"ם", תרכ"ז, לז (תשכ"ח), ראו בעיקר עמ' 267-288. וראו דברים דומים בספרו, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תשנ"ב, פרק חמישי. רעה זו קרובה לדעתו של שר"ל, ראו שמואל ורגון, "יהסו הביקורת של שר"ל כלפי פרשנות ההלכה של חז"ל הנוגדת את פשוטו של מקרא", *JSIJ*, 2 (2003), עמ' 97-122. הסבר זה בעייתי, באשר הוא נוגד את העיקרון המסורתי של נצחיות התורה שבכתב.

68 הלכות ממרים א, ג.

סברת מי שחשב שגם הדינים שיש בהם מחלוקת קבלה ממשה, ונפלה בהם מחלוקת מחמת טעות בקבלה או שכחה, ושהאחד צודק בקבלתו והשני טעה בקבלתו, או ששכח, או שלא שמע מרבו כל מה שצריך לשמוע, ומביא ראיה לכך מה שאמרו "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבתה מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות"<sup>69</sup>, הנה זה חי' דבר מגונה ומוזר מאוד. והוא דבר בלתי נכון ולא מתאים לכללים, וחושד באנשים שמהם קבלנו את התורה, וכל זה בטל.<sup>70</sup>

הרמב"ם לא מסביר מדוע ה"דבר בלתי נכון" והוא גם אינו מפרט מה הם ה"כללים" שהדבר "לא מתאים" להם. הרב בכרך התייחס באחת מתשובותיו לשאלה זו ומסביר שכוונת הרמב"ם היא כי "בהלכה למשה מסיני לא שייך שכחה בשום אופן"<sup>71</sup>, אבל גם הסבר זה אינו מספק משום שאינו מנמק מדוע לא ייתכן שהלכה למשה מסיני לא תשכח.

הרב ש"ז קליין<sup>72</sup> הביין שכוונת הרב בכרך לומר כי אין שכחה בהלכה למשה מסיני משום שהקב"ה דואג, בדרך נסית, שדבר זה לא יקרה. אם כך, הוא מקשה, איך זה שבכל דברי חז"ל לא נמצא אזכור להנהגה נסית מעין זו, הרי זה דבר פלאי? מתוך כך הוא מסיק כי יש להבין את דברי הרמב"ם באופן שונה וטבעי: אכן תיתכן שכחה, גם בהלכה למשה מסיני, ברם אופן המסירה מבטיח שלא יחולו מחלוקות. זאת משום, שאם אחד החכמים מעלה כי ההלכה שהוא מוסר היא הלכה למשה מסיני, אלה שהתכוונו לחלוק עליו חזרו בהם וקיבלו את הדין, באשר כלל בידם שעל הלכה למשה מסיני לא חולקים. עדות למשא ומתן הלכתי כזה נמצאת במשנה המביאה מחלוקת בין רבי שמעון וחכמים. רק כאשר רבי שמעון טען שרעתו מכוח הלכה למשה מסיני נשתתקו החכמים: "אמרו לו: אם הלכה נקבל, ואם לדין – יש תשובה. אמר להם: לא, כי הלכה אני אומר" (יבמות ת, ג).<sup>73</sup> העולה מדיון זה הוא שאמנם תיתכן שכחה גם בדבר שהוא הלכה למשה מסיני אולם לא ייתכן ששני חכמים יביאו שתי הלכות סותרות ויטענו שניהם שהן הלכה למשה מסיני.<sup>74</sup>

לפי דברי הרמב"ם, האנשים שבשרשרת המסירה לא הסתמכו על זיכרונם בלבד, אלא כל חכם וחכם רשם לעצמו את עיקר הדברים ששמע מרבותיו:

- 69 כבלי סוטה מז ע"ב.  
 70 הקדמת הרמב"ם למשנה.  
 71 שו"ת חוות יאיר סימן קצב.  
 72 הרב שלמה זאב קליין (אב"ד קולמר, צרפת, 1814–1867), קונטרס מפני קשט, בתוך: אז אמר שלמה, ניו יורק תשס"ט, עמ' צו.  
 73 ראו הסבר דומה מפי הרב צבי הירש חיות (כל ספרי מהר"ץ חיות נגליציה, 1805–1855, ירושלים תשי"ח, עמ' קיר).  
 74 ראו אנציקלופדיה תלמודית, ערך "הלכה למשה מסיני". מכואר שם שלא חסרות דוגמאות למחלוקות בדבר הלכה למשה מסיני וגם שכחה שלהן. אחרונים מנסים בדרכים שונות ליישב את שיטת הרמב"ם בנרון.

בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זיכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כוחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים.<sup>75</sup>

עם כל זה, חז"ל הכירו בעובדה שדרך זו לא בהכרח מבטיחה את שלמות תוכן המסירה וכי דברים עלולים להשתבש ואף להישכח, וכך אמנם קרה בפועל. על כך מעידים מאמרי חז"ל שונים, לדוגמה:

משמת יוסף בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים בטלו האשכולות, איש שהכל בו, ואמר רב יהודה אמר שמואל: כל אשכולות שעמדו להן לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר היו למדין תורה כמשה רבנו, מכאן ואילך לא היו למדין תורה כמשה רבנו. והאמר רב יהודה אמר שמואל: שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה! דאישתכח להו – אישתכח [על פי רש"י: אותן הלכות שנשתכחו השאירו בשכחתן], ודגמירן להו [רש"י: אותן שלא שכחו] – הו גמירי כמשה רבנו. והא תניא: משמת משה, אם רבו מטמאין – טמאו, אם רבו טהורין – טיהרו! [ואם כן וואים שלא ידעו ללמוד את ההלכות שלא נשתכחו כמשה רבנו] ליבא דאימעיט [על פי רש"י: אותן הלכות שנשתכחו היו החכמים חולקים ביניהן מהחמת השכל שנתמעט, ואת ההלכה היו קובעים לפי רוב דעות], מיגמר – [על פי רש"י: אותן הלכות שלא נשתכחו] הו גמירי להו כמשה רבנו.<sup>76</sup>

לפי מאמר זה הלכות רבות נשתכחו והרמה האינטלקטואלית של החכמים ירדה. לא נותר להם אלא לקבוע את ההלכה לפי רוב דעות – מנגנון הכרעה שלא מבטיח שחזור מדויק של המקור. המאמר הבא מלמד כי בעיקרון קיים מנגנון שיכול להבטיח שחזור של כל ההלכות שנשתכחו. אולם מתברר, כי על פי התורה אין לאדם זכות להשתמש במנגנון זה, כמאמרם:

שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ליהושע: שאל! אמר להם: "לא בשמים היא" (דברים ל, יב). אמרו לו לשמואל: שאל! אמר להם: "אלה המצות" (במדבר לו, יג) – שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה.<sup>77</sup>

ללמדנו כי לעם ישראל לא ניתנה רשות להשתמש במקורות טרנסצנדנטיים כדי לשחזר הלכות שאבדו או כדי לחדש הלכות.<sup>78</sup>

75 הקדמה למשנה תורה.

76 בבלי תמורה טו ע"ב.

77 בבלי תמורה טז ע"א.

78 על ההפרדה התמורה שבין הנבואה לפסיקת ההלכה לשיטת הרמב"ם ראו יעקב בלידשטיין, "מיסוד הנבואה כמשנתו ההלכתית של הרמב"ם", דעת, 43 (קיץ תשנ"ט), עמ' 25-42.

נמצאנו למדים כי המנגנון הקיים של מסירת התורה שבעל פה אינו מבטיח מניעה מוחלטת של היווצרות שיבושים בתוכן המסירה.<sup>79</sup> לכן, החל בתקופת מתן תורה ועד למועד העלאת התורה שבעל פה על הכתב, היה קיים מנגנון נוסף, שהוסמך על ידי התורה ושהיה מקובל על כל ישראל, שתפקידו היה להכריע כיצד לנהוג בכל מקרה של ספק. מנגנון זה הוא בית הדין הגדול, אשר מושבו לימים היה בלשכת הגזית לצד בית המקדש. מנגנון זה מתואר על ידי הרמב"ם בהלכות ממרים כך:

דברים שלמדים מן הדין, אם הסכימו עליהם בית דין הגדול כולם - הרי הסכימו, ואם נחלקו בהם, הולכים אחר הרוב ומוציאים הדין אחר הדכים... כשהיה בית דין הגדול קיים לא הייתה מחלוקת בישראל, אלא כל דין שנוגד בו ספק לאחד מישראל, שואל לבית דין שבעירו. אם ידעו, אמרו לו. אם לאו... באים ללשכת הגזית לבית דין הגדול ושואלים. אם היה הדבר, שנוגד בו הספק לכל, ידוע אצל בית דין הגדול, בין מפי הקבלה בין מפי המידה שדנו בה, אומרים מיד. אם לא היה הדבר ברור אצל בית דין הגדול, דנים בו בשעתם, ונושאים ונותנים בדבר עד שיסכימו כולם, או יעמדו למניין וילכו אחר הרוב. ויאמרו לכל השואלים "כך הלכה" והולכים להם. משבטל בית דין הגדול, רבתה מחלוקת בישראל: זה מטמא ונותן טעם לדבריו וזה מטהר ונותן טעם לדבריו, זה אוסר וזה מתיר.<sup>80</sup>

מן הנאמר במקרא ובדברי חז"ל אפשר ללמוד כי ייתכן שמוסד הדומה לבית הדין הגדול היה קיים מתקופת יהושע עד שלהי תקופת השופטים.<sup>81</sup> זאת בתנאי שהמונח "זקנים" מתייחס למה שמאוחר יותר כונה "בית דין גדול". בתקופה מאוחרת יותר, כאשר עזרא עלה מבבל, נוסד מוסד המכונה "אנשי כנסת הגדולה", כפי שכתב הרמב"ם "בית דינו של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה",<sup>82</sup> גוף שמנה מאה ועשרים איש. מוסד זה לא האריך ימים והפסיק לפעול בתקופת שמעון הצדיק אשר חי דור אחד אחרי עזרא הסופר. מתקופת התנאים, כשלוש מאות שנה אחרי עזרא, מזכיר גוף בעל סמכות בשם סנהדרין<sup>83</sup> או בית הדין הגדול. על גוף בעל סמכות בעניין

79 דוגמה נוספת ואופיינית לשיבוש שחל בתהליך המסירה היא התרועה שחייבים לשמוע בראש השנה, כפי שהרמב"ם כתב בהלכות שופר וסוכה ולולב (ג, ב): "תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגליות ואין אנו יודעים היאך היא". מדובר בפעולה שהייתה אמורה לחזור על עצמה מדי שנה בשנה ובכל זאת מתברר שהחכמים לא ידעו כיצד לבצעה.

80 הלכות ממרים א, ג-ד.

81 כפי שנאמר באבות דרבי נתן: "משה קבל תורה מסיני... משה מסר ליהושע... יהושע מסר לזקנים... זקנים מסרו לשופטים, שופטים מסרו לעלי... ועלי מסר לשמואל... שמואל מסר לנביאים... נביאים מסרו לחגי ולזכריה ולמלאכי וחגי זכריה ומלאכי מסרו לאנשי כנסת הגדולה" (אבות דרבי נתן נוסחא ב פרק א ד"ה משה קבל) או כפי שמעידה המשנה הראשונה באבות: "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים וכו'".

82 הקדמה למשנה תורה.

83 ראו ערך "סנהדרין" באנציקלופדיה העברית. מסתבר שמקורות כתובים שונים מייחסים שם זה לגופים נוספים מלבד בית הדין הגדול.

קביעת ההלכה בתקופות אחרות, זאת אומרת משלהי תקופת השופטים עד לשיבת ציון הראשונה, ומתקופת רבי שמעון הצדיק עד לתקופת התנאים, אין כל מידע.

### בעיית כתיבת תורה שבעל פה

כאמור, חז"ל דרשו מן המקרא כי התורה אוסרת להעלות את התורה שבעל פה על הכתב,<sup>84</sup> כאשר אין באיסור זה בכדי למעט בערכה של התורה שבעל פה:

דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש, כתיב: "כתוב לך את הדברים האלה" (שמות לד, כז), וכתיב: "כי על פי הדברים האלה" (שם), הא כיצד? דב"ש שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב. דבי רבי ישמעאל תנא: אלה – אלה אתה כותב, ואי אתה כותב הלכות. אמר רבי יוחנן: לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר: "כי על פי הדברים האלה כרת אתך ברית ואת ישראל" (שם).<sup>85</sup>

מדברי חז"ל עולה עוד כי עד לתקופה מסוימת היה קיים איסור גורף על כתיבת דברי תורה שבעל פה, הן לצורכי הוראה לרבים והן לשימושו הפרטי של הלומד. כך עולה מן המסופר להלן על רב דימי שביקש לשלוח בכתב חידוש מיוחד ששמע:

אמר רב דימי: אי אשכחיה דכתיב איגרתא, שלחי ליה לרב יוסף ורש"י: אם הייתי מוצא אדם, הייתי כותב איגרתו והייתי שולח לרב יוסף לבבל. ואי הוה ליה איגרתא, מי אפשר למישלחא? והא אמר רבי אבא בדיה דרבי חייה בר אבא אמר רבי יוחנן: כותבי הלכות כשורף התורה, והלמד מהן – אינו נוטל שכר. דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה

84 כמורה נבוכים (א, עא) הרמב"ם מסביר מדוע התוכן של תורה שבעל פה לא נמסר מלכתחילה בכתב: ההלכה המסורה לא היתה ערוכה בספר בזמנים קדומים כגלגל מה שנפוץ בעדתנו: דברים שאמרת לך על פה אי אתה רשאי לאמרום בכתב. זאת היתה תכלית החוכמה לגבי התורה, שכן היה בכך כדי למנוע מה שקרה לאחרונה, דהיינו, ריבוי הרעות והסתעפות האסכולות, ספקות המתעוררים באשר ללשונם של דברים כתובים, שגגות המתלוות להם, פילוג שנוצר בין בני־אדם עד שהם נעשים כיתות, ומבוכה הנגרמת כמעשים. אלא ניתנה הסמכות ככל הדבר הזה לבית דין הגדול, כפי שביארנו בחיבורינו ההלכתיים וכפי שלשון התורה מורה.

והוא משווה את הנוהג הזה לנוהג שלא להפיץ כרבים את סודות התורה בתחום התיאולוגי: ואם נמנעו מלהנציח את ההלכה בספר המסודר לאנשים כולם, בגלל הקלקול שזה היה מביא בסופו של דבר, על אחת כמה וכמה שאין להעלות רבר מסתרי תורה אלה על ספר כך שיהיה מסור לבני־האדם. אלא הם היו נמסרים מיחודי סגולה ליחודי סגולה כפי שביארתי לך מרבדיהם אין מוסרים סתרי תורה אלא ליועץ חכם חרשים [ונבון לחש]. זאת היא הסיבה שחייבה שעיקרים גדולים אלה נקטעו מעדתנו, באופן שלא תמצא אלא הערות מעטות ורמזות המופיעות בתלמוד ובמדרשות. אלה הם גרגרי־תוך מועטים ועליהם קליפות רבות, באופן שבני־האדם נתעסקו באותן קליפות וחשבו שאין מתחתן תוך כלל.

ראו על זה Moshe Halbertal, "What is the Mishnah Torah?", in *Maimonides After 800 Years*, in *Maimonides and His Influence*, edited by Jay M. Harris, Cambridge, Massachusetts and London, England, 2007, pp. 89-90

85 בבלי גיטין ס ע"ב.

דריש לקיש: כתוב אחד אומר "כתוב לך את הדברים האלה", וכתוב אחד אומר "כי על פי הדברים האלה", לומר לך דברים שעל פה – אי אתה רשאי לאומרן בכתב, ושבתכתב – אי אתה רשאי לאומרן על פה. ותנא דבי רבי ישמעאל: "כתוב לך את הדברים האלה" – אלה אתה כותב, אבל אין אתה כותב הלכות. אמרי: דלמא מילתא חדתא שאני, דהא רבי יוחנן וריש לקיש מעייני בסיפרא דאגדתא בשבתא, ודרשי הכי: "עת לעשות לה' הפרו תורתך", אמרי: מוטב תיעקר תורה, ואל תשתכח תורה מישראל.<sup>86</sup>

מן העובדה שרבי יוחנן וריש לקיש עיינו בתוך ספר כתוב, ניתן ללמוד כי בזמנם האיסור כבר התרופף והם הסתמכו על דרשה כדי להתירו. ברם, על פי מהלך הדברים בסוגיה זו עולה, כי ההיתר התייחס לכתיבת דברים שהם בגדר חידוש בלבד.

מדברי רבי יהודה בר נחמני "דברים שעל פה – אי אתה רשאי לאומרן בכתב" משמע כי זו הוראה נורמטיבית. לעומת זאת, מדברי הרמב"ם "מימות משה רבנו ועד רבנו הקדוש לא חיברו חיבור שמלמדים אותו ברבים בתורה שבעל פה"<sup>87</sup> משמע כי ההימנעות מכתובה הייתה עניין מקובל ותו לא, וניתן להחשיבה כעובדה היסטורית ולא כהוראה נורמטיבית. חוץ ממה שנאמר כאן יש עוד סימנים מובהקים לכך שהרמב"ם לא ראה את דברי רבי יהודה בר נחמני כהוראה מחייבת ממש:

1. הרמב"ם לא הזכיר את האיסור, ואף לא רמז לו, לא בספר המצוות וגם לא במשנה תורה.
2. במורה הנבוכים הוא מזכיר את הדברים בלשון רפה ולא מחייבת: "יודע אתה שאפילו ההלכה המסורה לא הייתה ערוכה בספר זמנים קדומים בגלל מה שנופץ בעדתנו: דברים שאמרת לך על פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב".<sup>88</sup>

לפי גישה זאת מובן כיצד חכמי התורה בכל דור ודור ראו את עצמם חופשיים להעלות את חידושיהם על הכתב וכן מובן הנוהג הנפוץ לומר דברים שבכתב בעל פה.<sup>89</sup>

יש הוכחה נוספת לשיטת הרמב"ם, כפי שנתבאר כאן, כי הדרשה מן הכתוב "כי על פי הדברים האלה" – לומר לך דברים שעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב" איננה איסור תורה ממש. לולא כך, כיצד היתר המסתמך על הפסוק בתהילים "עת לעשות לה' הפרו תורתך" מסוגל למחוק איסור תורה, לא רק כהוראת שעה אלא לדורי דורות? ממה שמוכח בתלמודים, ההסתמכות על היתר זה תמיד נעשית או כדי להתיר איסור קלוש<sup>90</sup> או כהוראת שעה<sup>91</sup> ולא כדי להתיר איסור באופן גורף ולדורות.

86 בבלי תמורה יד ע"א-ע"ב.

87 הקדמה למשנה תורה.

88 מורה הנבוכים א, עא לפי מהדורת שוורץ, וכן מהדורת מונק (נפרוץ = répandu). אבן-תיבון תרגם באופן מקביל "העניין המתפשט". לעומתם, במהדורת קאפח התרגום הוא "כפי הציווי" והרב קאפח כנראה הבין את הדברים כמחייבים ממש.

89 ראו בעניין זה שולחן ערוך, אורח חיים מט, א ובמשנה כרורה שם.

90 ראו לדוגמה בבלי ברכות גר ע"א.

91 ראו לדוגמה בבלי יומא סט ע"א.

### סיכום

לאור הנאמר יוצא כי לרמב"ם יש גישה מקורית להבנת המונח "תורה שבעל פה" אשר איננה עולה בקנה אחד עם ההכנה העממית הרווחת של מונח זה. ניתן לסכם את שיטת הרמב"ם במספר נקודות, כדלהלן:

- התורה שבכתב היא מה שנאמר על ידי הקב"ה למשה רבנו על מנת להיכתב.
- התורה שבעל פה היא מכלול הפירושים לתורה שבכתב והרינים הנוספים שנאמרו למשה רבנו על מנת להישאר על פה.
- תיתכן אי-התאמה בין פשוטו של מקרא לבין ה"פירוש המקובל" שניתן בסיני. מדובר אז בשתי בחינות, כאשר פשוטו של מקרא מציג את הדין האידאלי, והפירוש המקובל את הדין כפי שניתן ליישמו באופן מעשי.
- לא תיתכן מחלוקת במה שנמסר על ידי הקב"ה למשה רבנו. אדרבא: קיום מוזלוקת בדין מסוים מהווה הוכחה לכך שהדין הנידון לא נאמר בסיני.
- לא כל השקלא וטריא התלמודי נאמר בסיני, ובכלל זה דרשות חז"ל.
- רצוי היה להשאיר את התורה שבעל פה במצבה המקורי. אבל לא היה איסור מפורש להעלותה על הכתב. לכן חז"ל, כאשר ראו שהדבר נחוץ, העלו אותה על הכתב.

הדרך שבה הרמב"ם מציג להבין את מרכיבי המסורת, התורה שבכתב והתורה שבעל פה, מאפשרת לראות את מכלול המנגנון התורני-הלכתי בפרספקטיבה שונה מן התפיסה הנאיבית המשתמעת מדבריו חז"ל אם מבינים אותם כפשוטם. גישתו פורצת דרך בכך שהיא עקיבה ומתיישבת עם כללי ההיגיון המקובלים בעולם הנאור.

יתירה מזו: לפי הרמב"ם, מכלול הידע התורני הולך ומתפתח ומשתפר עם הזמן, ואילו לפי הגישה האלטרנטיבית הוא רק יכול להידרדר. כך מבאר הלברטל:

הרמב"ם מציג תפישה שונה לחלוטין של מושגי היסוד של ההלכה. הגאונים סוברים שהידע ההלכתי מתחיל בהתגלות מושלמת ומלאה, והוא הולך ונשחק עם הזמן מחמת השיבושים החלים בתהליך המסירה. הרמב"ם גרס שהידע ההלכתי אינו מתנוון עם הזמן אלא הולך ומצטבר... שתי התפישות רואות באופן שונה לחלוטין את התרומה האנושית ליצירת ההלכה כפי שהיא.<sup>92</sup>

ידוע כי הרמב"ם נלחם כל חייו נגד הגישה הקראית, שבזמנו הייתה שלטת במצרים. ניתן לראות בשיטתו מאמץ נוסף להביס אותה. כך מתבטא בנידון בלידשטיין:

בהצהרתם כי התורה שבעל פה כולה היא ממש באה מסיני... הרבניים מקבלים את ההנחה הקראית לפיה רק מה שמבחינה היסטורית בא מן השמים הוא קדוש, רלוונטי,

92 הלברטל (לעיל הערה 3), עמ' 27.



תורה שבעל פה: גררה, מקורה וגורלה על פי הרמב"ם

נורמטיבי ומחייב. ברם, המסורת כפי שהיא מתגלה בתלמוד איננה מניחה הנחה זו. הרמב"ם מסתמך על דברי חז"ל כדי להפריך מבחינה אידיאולוגית את המודל הקראי, וכדי לנטרל אותו.<sup>93</sup>

יוצא כי מי שסובר שהכול ניתן; בסיני אימץ בעצם את הגישה הקראית!

93 By claiming that the entire Oral Law was literally Sinaitic... rabbanites accepted the Karaite premise that only that which had heavenly historical origins was sacred, significant, normative, and obligatory. But the Tradition itself as revealed in the Talmud did not make this assumption. Maimonides urged rabbanites, therefore, to break loose of the Karaite model ideologically, to neutralize it (Gerald J. Blidstein, *Oral Law as Institution in Maimonides*, p. 175)