

ממחרת השבת - תורה שבכתב ותורה שבעל פה

ברצוני להתייחס לפן מסוים של היחס בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה, העולה מתוך דברי המהר"ל מפראג בספר תפארת ישראל (פרק טט), בתוך מהלך המתברר דוקא מתוך התמודדות עם המתנגדים לתורה שבעל פה. נראה שכדרכו, המהר"ל מביא שיטה רחוקה, ובמידה כלשהי כזו שאין ראוי להשיב עליה, כדי להעמיק ולברר פן עמוק יותר של תורה שלא היה נחשף אילולא כן.¹ לא אביא את כל הפרק, אלא את דברי המהר"ל שלענ"ד מהווים את עמוד השדרה המרכזי של מהלך הפרק.

ידועה המחלוקת המפורסמת בין כת הבייתוסים ובין הפרושים בהבנת ציווי התורה 'וספרתם לכם ממחרת השבת'; להבנת הבייתוסים הכוונה לשבת בראשית, ולשיטת הפרושים הכוונה היא לפסח. יסוד המחלוקת הוא, שלדעת הבייתוסים יש להתייחס לפירוש המילולי של הפסוקים בלבד, בעוד שלפרושים התורה נדרשת ומובנת דוקא על ידי הכללים והמסורת המקובלים בתורה שבע"פ, מפי רב לתלמידו מסיני.

המהר"ל מזהה את הקראים - כת שהיא אמנם שולית בימינו, אך קיימת מתקופת הגאונים - עם הצדוקים והבייתוסים שבימי בית שני,² מכיוון שיש לכולם מכנה משותף - הנסיון להשליך באופן ישיר מהתורה שבכתב על ההלכה למעשה, ללא שלב הביניים של התורה שבעל פה, דהיינו המשנה, הגמרא והפוסקים המקובלים בישראל לאחר חתימת התלמוד:

התורה שבעל פה שמסרה הקב"ה לישראל, היא מאור עינינו, ונזר על ראשנו, ואורך ימינו. ואם כי קצת עורי השכל, כמו כתות צדוק ובייתוס, שחלקו על התורה שבעל פה, והם נקראים בלשון בני אדם 'קראים'.

1. עיין למשל לעיל תחלת פרק ו: "והנה לא היתה זאת שאלת החכמים שמחויבים אנחנו בתשובתה, אם לא שהיו נותנים לנו סבות בכל הדברים הטבעיים באדם ובצמחים, ודבר זה אינו נמצא. אבל דרכי החכמים יודעי התורה ומצפונייה לא נעלים, ובזה תעמוד על דרכי התורה".

2. סקירה קצרה של הכתות השונות והדומה והשונה ביניהן, תמצא בתפארת ישראל על המשנה במסכת ידיים פ"ד מ"ו. ושם כתב: "ואפ"ה מדכולן מאמינים רק במקרא, דהיינו במה שכתוב בתורה בפירוש, לכך הושאל שם זה לכל א' מהג' כתות, לקרות כולם בשם קראים...". עיין עוד שם באורך.

לא נביא את כל דברי המהר"ל ביחס לקראים, אך בקצרה נאמר שבהמשך דבריו המהר"ל מסביר שאין מדובר פה במחלוקת יסודית ביהדות פנימה, אלא ששיטת הקראים נובעת מסכלות בלבד, ומדובר במחלוקת הכסיל והחכם. הסיבה שחכמים מפרשים שהביטוי 'ממחרת השבת' אינה מתייחסת לשבת בראשית אלא לפסח, אינה כי הם מבינים שזה ה'פשוט', אלא כי מחכמתם וקבלתם הם מסיקים כי לא ייתכן לומר שהכוונה היא לשבת בראשית.

שיטת הקראים כי יש ללמוד מהתורה שבכתב הלכות באופן ישיר, היא אכן סכלות; ניכר לכל קורא שהתורה שבכתב אינה ספר הוראות מוצלח במיוחד, ובלי פירושם של חכמים יש הרבה מצוות שכלל לא ברור מה גדרן ואיך לקיימן.

בכל זאת ישנה שאלה בבסיס שיטתם שיש להתייחס אליה, מדוע התורה אכן כתובה בצורה סתומה? מדוע אין הדברים מפורשים בצורה כזו שיהיה אפשר לקרוא ולקיים הלכה למעשה? הרי התורה ניתנה לאדם, ולכאורה היה יותר ראוי שהאדם יעשה את רצון ד' מתוך ציווי ישיר, ללא מגע יד אדם ומחשבה אנושית שכביכול מקטינה את הציווי לדבר קטן יותר, אנושי יותר.³

אמנם בפרק הקודם המהר"ל כבר ביאר מדוע 'דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאמרום בכתב', והביא מספר טעמים לכך שבתורה שבכתב אי אפשר לכתוב את כל הפרטים והדקדוקים של התורה שבעל פה, עיין שם. לכאורה בכלל זה תשובה לשאלתנו פה. בכל זאת המהר"ל ממשיך ועונה לשאלה פה מזווית אחרת, בתחילת הדברים נראה שמדובר במענה יותר שטחי ובסיסי לשאלה, 'לשיטתם' של הקראים:

ודבר זה גם כן הוא בשביל סכלות דעתם. כי כבר התבאר לך (פרק סח) דברים עמוקים ומופלגים בענין תורה שבכתב והתורה שבעל פה, שכל אחת לפי מה שראוי היא. ואם קטן שכלם להכיל הדברים אשר התבארו למעלה, הרי הדבר הזה מחייב השכל, שכך ראוי גם כן לפי דעת הראשון, עד שאי אפשר שיהיה בענין אחר אצל כל בעל דעת.

אכן המהר"ל פותח בשני טיעונים שהם בעיקר טכניים, להסביר מדוע התורה לא יכולה היתה להיכתב בצורה שהיא תהיה מובנת בלי צורך בפירוש חכמים:

3. עיסוק נרחב בסוגיה זו נמצא בספר הכוזרי מאמר שלישי, פסקה כב והלאה.

האחד, כמו שאמרו חכמים ז"ל (פסחים ג"ב) לעולם ילמד אדם לתלמידו דרך קצרה. ואם כתב הכל בתורה, אף דברים שבעל פה, והתורה היא נתנה לכל אדם, קטן וגדול, לא היה אפשר לאדם ללמוד - מי שאינו משיג כל כך - אם נכתבו כל הדברים שבעל פה בתורה. ולכך כתב בתורה עיקרי המצוות, ודבר זה ילמוד קטן וגדול. ותורה שבעל פה נתן לחכמים הגדולים, ולהם ימסרו לכל אחד ואחד כפי חכמתו; לרב תרבה, ולמעט תמעט. כי אין ראוי דבר זה שיהיו כל בני אדם שוים בחכמה, מי שהוא חכם גדול, ומי שהוא קטן השכל. הנה זהו טעם האחד.

התורה נתנה לכל ישראל, לגדולים ולקטנים, לחכמים ולכלל הציבור, וכדי שתהיה לכל אדם שייכות לתורה בכללותה, התורה חייבת להופיע בתור תמצית עקרונית, שכל אדם יכול ללמוד ולכלל הפחות להכיר את כולה. אין מצופה מכל אדם להיות תלמיד חכם, אך עם ישראל נוהג לסיים את קריאת התורה בציבור כל שנה, ומצופה מכל אדם להשלים פרשיותיו עם הציבור, להיות שייך לכלל התורה לכלל הפחות באופן בסיסי. אם התורה שבכתב הייתה כוללת את כל הדקדוקים והפרטים המסועפים של התורה שבעל פה, לאדם מן השורה לא היה את המגע הבסיסי הזה עם כלל התורה.

טיעונו השני של המהר"ל נוגע לאפשרות של הנהגה אחידה בהלכה:

ועוד טעם שני; כי אין ראוי שיהיו דברי תורה, שהם דברי חכמה, ביד כסיל, שכל אחד יאמר אני כמותך. ודבר זה יתבאר בחבור באר הגולה, שזהו הסבה שהעלימו חכמים דבריהם בכמה מקומות, ולא השליטו עליהם סכלים. ואם היה נכתב הכל בתורה במפורש, לא היה ניכר עשיר בחכמה לפי דל בחכמה, והיה זה מביא לידי מחלוקת גדול. הפך הכוונה של תורה, שכל ענינה לעשות קשר וסדר ואחדות בין הבריות, כמו שעשתה בכל מקום. וחיבה התורה מיתה לזקן ממרא (דברים יז, יב), כמו שאמרו חכמים (סנהדרין פח"ב) בשביל שלא ירבו מחלוקת בישראל. לכך ראוי שתהיה התורה ביד יחידים לשמוע להם, ובשביל כך לא ירבו מחלוקת, כמו שהוא בזמננו זה, שכל אחד ידמה שהוא חכם ורב מופלג, בשביל שיאמר שגם הוא יכול לקרות בספרים. והוא הגורם לכמה דברים, אין ראוי לכתוב מזה. ולכך התורה נהגה דבריה בחכמה, לתת התורה ביד יחידים אנשי הסגולה, לא ביד הכל. כי זה היה גורם שלא היו צריכים לבית דין הגדול שבירושלים, והיה כל אחד ואחד בונה במה לעצמו, ולא היה קשר ואחדות. כמו שאמר הכתוב (דברים יז, ח) "כי יפלא ממך וגו' וקמת ועלית וגו'". הרי מה שלא נכתבה תורה שבעל פה, ומסרה לחכמים, הוא דבר הכרחי לתקון ישראל.

דוקא הכתיבה המפורשת של טעמי תורה ודקדוקיה היו גורמים לריבוי מחלוקות, כי זה היה גורם לכך שגם אנשים שהם לאו ברי-הכי, שלא עמלו והעמיקו ושמשו תלמידי חכמים וקבלו מהם את הקבלה שעברה במסורת מרב לתלמידו מסיני, להיות חלק מהדיון ההלכתי. ממילא ירבו המחלוקות, כי אף אם הפירושים והדקדוקים היו כתובים בצורה מפורשת, הרי אי אפשר לכתוב הכל, הן מצד שהזמנים ותנאי החיים משתנים, וממילא עם זה ההוראות המעשיות במצבים שונים, והן מצד ש'על כל דבר אפשר להתווכח', והבנת האדם תמיד נתן צביון מסויים למה שהוא לומד. כאשר התורה בע"פ ברובה אינה נתונה לכל בצורה ישירה, אלא נלמדת ונידונת בבית המדרש פנימה על ידי מי שמסוגל ומקדיש עצמו לכך, זה מבטיח שאף שיש מנעד של דעות, תהייה גבולות לדיון, הנובעות הן מהבנה עמוקה יותר והן מכך שיש היכרות עם הצורה שבה כל הדורות למדו.⁴ במצב השלם שיש סנהדרין בלשכת הגזית, זה שהתורה מסורה לחכמים לפרשה באמת מונע מחלוקות להלכה בצורה מוחלטת; כל ישראל מחוייבים לפסיקת הסנהדרין.

כאמור - טיעונים אלה הם טכניים במהותם, אך בוודאי שדי בהם לענות על שאלת ה'סכלות' של הקראים, 'מדוע אין להסתמך על הבנה שטחית של פשט התורה בפסיקת ההלכה?'. בכל זאת, המהר"ל בוחר להמשיך להתמודד עם טענות הקראים 'לשיטתם', כלומר שאף אם נקבל את הנחת היסוד שהתורה צריכה לדבר מפורשות, אין לצפות שהתורה תדבר מפורשות כפי שפת היומיום שלנו, 'לשון הדיוט'.

נראה שבדברים הבאים יש מעין נקודת מפנה; לאחר שהמהר"ל הביא שני טיעונים פשוטים השווים לכל נפש כדי לענות על עצם השאלה, פה הוא מעמיק יותר. שאלת הקראים משמשת את המהר"ל כדי להעמיק ולברר באופן מהותי את עניינה של תורה שבעל פה:

ויותר מזה, הרי בארנו למעלה כי אם היה נכתב בפירוש, לא היתה התורה מאורסה לישראל, כמו שראוי. והרי נראה לעינים שהאומות לקחו תורה שבכתב,

4. בתחילת הפרק המהר"ל התייחס למחלוקות שכן קיימות בין חכמי ישראל, וטען שהן מחלוקות שוליות, לא ביסודות העקרוניים אלא בפרטים ודקדוקים: "אף אם היו חולקים, שזה אומר כי כך ההלכה, וזה אומר כי כך ההלכה, לא היה המחלוקת בדבר שהוא עיקר אמונה בדת. ואי אפשר שלא יהיה מחלוקת באיזה דברים אשר הם שייכים למצות ולהלכות פרטיים...דרך משל, לא יחייב באילן שהוא בעל שרשים הרבה מאד, ונופו חזק ועב מאד, שלא יהיו לו גם כן עלים ושריגים דקים חלשים, שזהו מטבע האילן כאשר הוא גדול, שיצורף אליו דבר דק גם כן. ואין זה עדות על חולשת האילן מה שיש לו גם כן שריגים קטנים, לגודל האילן...ולפיכך במה שהיו חולקים חכמים, הם דברים שהם נחשבים כמו עלים לאילן, והם בדברים פרטיים".

ומשתמשים בה כרצונם, והתורה היא מאורסה לישראל, לא לשום אומה. ועל ידי התורה שבעל פה נשארה מאורסה לישראל. ויותר עוד מזה, כי אלו הסכלים רוצים שהתורה, שהיא דבר השם יתברך, תהיה בלשון הדיוט. כי דבר זה אינו, כי דברי השם יתברך הם בפני עצמם, ודברי אדם בפני עצמן. והם אומרים שאם פירוש "ממחרת השבת" ממחרת יום טוב, יש לכתוב 'ממחרת יום טוב'. ודבר זה בודאי סכלות שלהם, שאם היו מתבוננים בחכמה, לא היו אומרים כך. וזה כי הספירה היא אל עצרת, שהוא חג השבועות, שבו נתנה התורה השכלית לאדם, שהיא נבדלת מן האדם. ואין חבור וקבלה לזאת המעלה העליונה לתורה, כי אם על ידי שלמות קודם לו, והוא הכנה לקבל שלימות התורה. ומפני כי יציאת מצרים הוא השלמת ישראל, ובשביל כך בא יום טוב ראשון של פסח. והשלמה הזאת היא הכנה לקבל התורה, שהיא השלמת ישראל. ולפיכך כתב בתורה "ממחרת השבת" כי שם "שבת" בא על השלמה, ששבת והשלים הכל. ולכך כתב "ממחרת השבת", שפירושו שתספרו מן השלמה של יציאת מצרים עד השלמה האחרת, שהיא השלמת התורה. וכאשר תדע להבין בחכמה תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד, והוא מקבל השכל הנבדל. ודבר זה מבואר בדברי חכמי המחקר כאשר דברו מכחות האדם, תבין דבר זה על אמתתו, כי הוא דבר ברור ועמוק בענין זה. סוף סוף מן מילה הזאת שכתב "ממחרת השבת" יש להבין מעלת התורה, ובאיזה צד קבלתה. וכל ענין הכתוב, שרמז שהתורה יש לה חבור אל השלמה הזאת שהושלמו ישראל ביציאתם ממצרים. ואי אפשר לפרש יותר לעומקו. וכדי שיבינו הפתאים, המה הצדוקים הכופרים, רמזנו דבר מעט זה.

המהר"ל מסביר שהתורה אכן מדברת מפורשות, למי שמדבר בשפת התורה. בשפת התורה, אין מניעה לקרוא לפסח 'שבת', מכיוון שעל פי ההיגיון הפנימי של התורה עניינה של התורה היא שלמות מסויימת, ומתוך ההקשר של הספירה, שמובילה משלמות אחת לשלמות יותר עליונה, בהחלט נכון להבין שב'פשט' שהכוונה היא לפסח.

לענ"ד המהר"ל לא הביא פה דוגמא בעלמא, מקום שבו רואים שהתורה כן מדברת מפורשות על פי הגיונה הפנימי. לדעתי בתוך הדוגמא מבואר עצם העניין; אותה שלמות שהיא קודמת לאפשרות לקבלת התורה 'מקבל השכל הנבדל', היא המדרגה שישראל שייכים אליה בעצם יצירתם ביציאת מצרים. האפשרות להשיג את התורה תלויה באופן

מלא בהשתייכות לרוח האומה, ל'השלמת ישראל', לאותה מדרגה כללית שהתגלתה עם יצירתנו כאומה ביציאת מצרים. בכך התורה מיוחדת, מאורסה לישראל.

אין נראה שכוונת המהר"ל היא (רק) שרק מי שהוא בן האומה הישראלית מסוגל להשיג ולקבל בצורה מלאה את התורה. נראה שיש פה טיעון נוסף, מהותי יותר, להבנת ההכרח שהתורה לא תפרש דבריה, ותהיה מובנת דוקא מתוך לימודם של חכמי ישראל ועל פי הקבלה העוברת מדור לדור. התורה התגלתה לישראל דוקא, ולישראל דוקא יש את השלמות הראויה לקבלת התורה, שלמות שהם שייכים אליה מעצם יצירתם ביציאת מצרים. 'האומות לקחו תורה שבכתב, ומשתמשים בה כרצונם', כי אין להם אפשרות אחרת, אין להם אלא להבין את התורה במקרה הטוב בתור 'טקסטים מקודשים', שארית מתקופה של נבואה וניסים, ובמקרה הרע בתור ממצא ארכיאולוגי, אך לא בתור הדרכה מעשית לרומם את החיים ולהעלותם מהיסוד, מכיוון שאין הם מדברים את שפת התורה ואינם יכולים לדבר בשפת התורה, המאורסה לישראל. התורה שבכתב מובנת רק על ידי התורה שבעל פה, כי התורה שבע"פ היא הצורה שבה עמ"י מבין את התורה, הצורה המושרשת ברוחנו על פי תכונתנו העצמית שנוצרה ביציאת מצרים.

מתוך הבנה זו, המהר"ל ממשיך ומעמיק ביחס בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. המהר"ל מביא פה יסוד פשוט עליו הרחיב לעיל (פרק ב). נביא את עיקר דבריו שם כהקדמה לדבריו בפרקנו:

ובזה הפרק יתבאר דרך כללות בקצור, שהאדם יציר כפו של הקב"ה, מבחר התחתונים, חסר. עד שהוא יושלם על ידי מעשה עצמו. ועל ידי מצות התורה יגיע האדם אל ההשלמה. כי מצד שיש בו נפש אלקי שיש בו הכנה אלקית, לכך אין השלמתו בדבר שהוא טבעי, אבל השלמתו בתורה ובמצוה, שהוא על הטבע... ומעתה תדע כי המצות שהם הפעולות האלקיות, והם מעשה האדם, יגיע בהם האדם למדריגה שהיא על הטבע. וראוי שיהיה כך. כי מעשה האדם במה שהוא בעל שכל, הוא יותר במעלה מן הטבע. שהרי הטבע הוא כח חמרי בלבד, ואילו האדם הוא שכלי... ולפיכך ראוי אל האדם - שהוא שכלי, והשכל הוא על הטבע - המצות האלקיות, שהם המעשים שאינם טבעיים. ועל ידם יגיע האדם אל מעלה עליונה, שהיא למעלה מן הטבע, הוא עולם הנבדל.

העולם הטבעי אינו מתאים בצורתו הגולמית לקיום ופיתוח חיי האדם. האדם חייב לתקן, להתאים את המציאות הטבעית אליו על מנת שיוכל להתקיים ולהתפתח. לעיל המהר"ל לקח את היסוד הזה כדי להסביר את ההכרח שהאדם יקבל תורה מן השמיים; המציאות

הטבעית אינה שלמה, היא חסרה, ותכונתו השכלית של האדם היא לתקן את העולם הגשמי, וכמו שהמציאות הגשמית היא חסרה וזקוקה לתיקון, כך גם האדם נברא חסר וזקוק לתיקון, כפי שבא לידי ביטוי במצוות המילה. מכאן שהאדם צריך 'מעשים שכליים', דהיינו מצוות התורה, כדי להשלים את חסרונו שבא לו מצד שהוא שייך לעולם הגשמי.

באופן פשוט יוצא מהפרק שם שיש מעין משוואה: הטבע הוא חומרי וצריך השלמה, והאדם הוא שכלי ולכן מעשיו הם השלמת הטבע החומרי, ובאופן מקביל באדם עצמו - האדם הוא אמנם שכלי אך הוא חסר, ואם כן הוא צריך השלמה ממדרגה יותר שכלית ממנו, דהיינו התורה שהיא 'על הטבע'.

אם נחזור לפרק שלנו, המהר"ל חוזר על אותו עיקרון, אך באופן מפתיע, הוא על פניו הופך את החשבון שכתב שם:

ועתה בינו עוד בוערים בעם, וכסילים מתי תשכילו (עפ"י תהלים צד, ח). הלא כאשר נתבוננו במעשה השם יתברך, שכל אשר נברא צריך תקון ועשייה... כמו שביארנו בפרק שני באריכות עיין שם, וכל זה כמו שהתבאר שם ענין זה, עיין שם. ומפני כי התורה ניתנה מן השם יתברך על ידי הנביא, ומעלת השכל הוא יותר מן הנביא, וכמו שאמרו (ב"ב יב ע"א) חכם עדיף מנביא. לפיכך כמו שפועל השכל הוא יותר גדול מן הטבע, כמו שהביא רבי עקיבא ראייה כי פעולת האדם השכלי יותר גדול מן הטבע, כך פעולת השכל יותר גדול מן הנבואה, שכך אמרו ז"ל 'חכם עדיף מנביא'. ולכך החכמים הם הם תיקון והשלמה אל התורה. ואף שנתנה בסניני על ידי משה, שהיה נביא ה', מכל מקום מצד החכמה, שהיא גדולה מן הנבואה, השלמת התורה על ידי השכל, שהוא מברר הכל. וזה אמרם (מכות כב ע"ב) כמה טפשי הנהו גברי, דקיימי מקמי ספר תורה, ומקמי תלמיד חכם לא קיימי. הרי בתורה כתיב (דברים כה, ג) "ארבעים יכנו", ואתו רבנן ובצרי חדא. דבר זה מורה על הדברים שאמרנו, כי ברור התורה הוא על ידי חכמים שיש להם שכל נבדל, והשכל למעלה מן הנבואה, והשכל מברר הכל. לכך הטועים האלו לא ידעו ולא יבינו בחכמה. כי אילו היו מתחכמים גם כן בבריאה, היו רואים לפנייהם דבר זה, כי כל הדברים הם שיושלמו על ידי האדם השכלי. וכך התורה באה לעולם כמו שבאו לעולם כל הדברים הטבעיים, שלא באו לעולם מבוררים לגמרי, רק כי האדם השכלי צריך לברר אותם. וזה כי השם יתברך ברא הכל בחכמה ובדעת, והחכמה והדעת הוא שכל בלבד, ודבר זה הברור והזיכרון לכל אשר נברא. ומכל מקום כיון שיוצא הכל לעולם בטבע, לא

יצא הכל אל הפעל, כמו שהוא ראוי לפי השכל, אשר הוא ברור. ולכך השכל צריך לברר ולזכך הכל, כמו שאמרו (ב"ר יא, ו) כי הכל צריך תקון על ידי האדם שהוא שכלי, כמו שנתבאר למעלה. וכן התורה השכלית, שבאה למשה בנבואה, לא באה כל כך בבירור ובזכוך פירוש הדברים, ועל ידי החכמים התורה היא בירור וזכוך הנבואה.

בפרק ב' התורה הופיעה בתור התיקון של האדם, המדרגה העליונה המתקנת את האדם ומשלימה את חסרונו. בפרקנו לעומת זאת, האדם הוא המתקן, והתורה היא דוקא זאת שזקוקה לתיקון.

כמובן אין כאן סתירה; לעיל המהר"ל לא ביאר כיצד התורה משלימה את האדם, אלא רק ציין שכך היא עושה. אצלנו מתבאר כיצד זה קורה, ע"י שהאדם מברר את התורה.

התורה ניתנת בצורה כביכול טבעית, בדומה לשאר הנבראים במציאות, היא גולמית וחסרת צורה מוגדרת במבט ראשון. אלא שכמו כל הנבראים, בשונה מהופעתה בפועל, המכוון האלוקי שביסוד יצירתה הוא 'החכמה והדעת'. בכל הנבראים כולם המכוון האלוקי, המחשבה האלוקית שביסודם, מתגלה ע"י מעשה האדם, על ידי זה שהאדם מברר ומזכך את הדברים עד שהם מתאימים אליו. בכך הנבראים מוצאים את תכליתם ושלמותם.

התורה באה לעולם דרך הנבואה, והנבואה היא אמנם השגה עליונה מאד, אך מבחינה מסויימת היא פחותה מהחכמה - 'חכם עדיף מנביא'. הנבואה מסוגלת להשיג ולחזות בצדדים האלוקיים של המציאות, אך לא מעבר. הנבואה משיגה באלוקות המתגלה בעולם, ולא במכוון האלוקי שקדם לעולם. התורה היא הפנייה האלוקית אל המציאות, ולכן היא מושגת בנבואה, אך כדי להשיג בחכמה האלוקית שמונחת ביסוד התורה המתגלה, בשביל זה יש צורך בחכמה.

כך האדם משתלם על ידי התורה, בכך שהוא כביכול משלים אותה. תכונת האדם היא התיקון, העלאת המציאות לשייכה למדרגתו הייחודית. התורה משלימה את האדם בכך שהיא פועלת עליו כפי תכונתו המתאימה לו. האדם מקבל את התורה, אך האדם הוא ביסודו פעיל, מתקן ומשלים, והצורה שבה הוא מקבל את התורה היא כפי תכונתו הפעילה-יוצרת. כך התורה מוטמעת באדם, היא אמנם מופיעה תחילה כ'הנחתה' מלמעלה, הופעה אלוקית של 'אש בוערת בראש ההר', אך היא נהיית אחד עם האדם המקבל בכך שהאדם מעבד ומתאים אותה אליו.

כמובן, אין התאמה זאת קבלת התורה 'בערבון מוגבל', כפי מה שנח לאדם. התאמה זאת נעשית דווקא ע"י התורה שבע"פ, וכפי שהמהר"ל ביאר לעיל, לימוד התורה של חכמי ישראל כפי המסורת המתאימה לתכונה הישראלית שהופיעה בעולם ביציאת מצרים.

אמנם, הסברנו שאין סתירה בין מה שכתוב בפרק שני שהתורה משלימה את האדם למה שכתוב בפרקו שהאדם דווקא הוא זה שמתקן את התורה, ושבאמת ע"י זה שהאדם מברר ומתקן את התורה בזה היא משלימה אותו. אך פה המהר"ל כלל לא מדבר על השלמת האדם, הוא לא מזכיר זאת בכלל. פה המהר"ל רק מתייחס לכך שע"י התורה שבעל פה, האדם מברר ומעמיק, ומוציא לאור את החכמה האלוקית שאינה מופיעה בתורה בצורה גלויה, אלא טמונה בה ועומדת ביסוד יצירתה.

מבין הדברים עולה, שיש פה שתי מדרגות ביחס בין התורה שבע"פ לתורה שבכתב. המדרגה הראשונה היא שהתורה שבע"פ באה לקרב את התורה אל האדם, לאפשר לתורה להדריך את האדם באופן מעשי, להיות 'מקבל השכל הנבדל' לחכמה האלוקית המופיעה בתורה. לאפשר לה להופיע במציאות.

המדרגה השניה היא שהתורה שבע"פ לא נועדה לקרב את הכתוב אל האדם, אלא לרומם את האדם אל מעבר למה שכתוב. יוצא שישנו פה מבט מסויים שבמידה כלשהי ממקם את התורה שבע"פ במדרגה יותר עליונה מהתורה שבכתב. לא רק נכון לומר שרק עם ישראל שיצאו ממצרים מסוגלים לקבל את התורה ולאפשר לה להופיע בחייהם באופן ממשי, אלא באופן יותר מהותי נכון להסתכל על זה כך שעמ"י יצא ממצרים כדי שהתורה תוכל להנתן להם, לא רק על מנת שיקיימו אותה, אלא גם בכדי שיחשפו את המחשבה האלוקית שקדמה להופעתה.