

11234567

## פרק 5

## עיון בשני בתי מדרש בסוגית היחס בין הפשט והמדרש

בפרקי מבוא, פרק 2 "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", הצגנו שני פירושים להיגד הזה של חז"ל, שהוא ביסוד כל חיבורנו זה – ולמעשה ביסוד כל לימוד תורה על טהרת הקודש. מצד אחד כבר כתב הרמב"ן בספר המצוות שחז"ל לא אמרו 'אין במקרא אלא פשוטו'.<sup>1</sup> ועוד בספר המצוות<sup>2</sup> מבחין הרמב"ן היטב בין מדרש שיכול לעמוד ליד הפשט, ובין מדרש המוציא פסוק מידי פשוטו,<sup>3</sup> דהיינו ההבדל בין "פשוטו של מקרא" ובין "בנוי על הכתוב" (על פי המינוח שלנו). את היסוד לאבחנה זאת הניח הרמב"ן<sup>4</sup>: כי התורה (א) תפרש (ב) ותצוה (ג) ותודיע (ד) ותרמוז. וביתר הרחבה<sup>5</sup>: אבל הכתוב יכלול הכל.<sup>6</sup> כי אין הפשט כדברי חסרי דעת הלשון, ולא כדעת הצדוקים,<sup>7</sup> כי ספר תורת ה' תמימה<sup>8</sup> ... ולא מצאו מדרש שהוא עיקרי במצוות<sup>9</sup> מוציא מקרא מידי פשוטו, זולתי הנדרש בו "והיה הבכור אשר תלד" ... כענין שאמרו (שבת סג, א) ... 'תכשיטין הן לר', כלומר כלי הזיין<sup>10</sup> ... אמר רב כהנא, כי הוינא בר תמני סרי, הוה גמירנא לכולי תלמודא, ולא הוה ידענא ד'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' עד השתא. הנה רצונם לומר בכאן, שאילו היו כלי מלחמה גנאי בגבור לא היה ממשיך בהם דברי תורה, אלא מפני שהם לו תכשיט אחז הכתוב משלו בהם<sup>11</sup> (עכ"ל). ולהלן חוזר ומדגיש הרמב"ן: אבל יש

1. היא האסכולה המיוצגת היום על ידי כל האוניברסיטאות ואלה ההולכים בעקבותיהם (ומענין לציין כי כבר בזמנו של הרמב"ן היה צורך להעיר על כך).
2. בהשגותיו לשורש השני, שם הוא "חוזר עוד לצווח על דברי הרב" (הרמב"ם).
3. הוא היסוד לשיטת התוספות יום טוב במשנה יבמות ת, ב, אליו התיחסנו בסוף פרק 1 ותחילת פרק 2 בפרקי מבוא.
4. בהשגותיו לשורש הראשון של הרמב"ם בספר המצוות.
5. בהשגותיו לשורש השני.
6. אבל אין זאת אומרת ש"הכל" הוא פשוטו של מקרא!
7. שהיא דעת אנשי האקדמיה של היום – בהבדל אחד! הצדוקים קיימו וקיבלו בדייקנות יתירא את ההלכה כפי שהבינוה על פי פשוטו של מקרא.
8. ההדגשה על "ספר תורת ה'" לעומת "תורת ה' תמימה", כאשר הכוונה לטכסט ("ספר") ולא רק לתוכן ("תורה").
9. לעומת אסמכתא (עייין מדור א פרק 9). כלומר, מה שחז"ל למדו מן הכתוב באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן, בנוי על הכתוב מחד גיסא, ויחד עם זאת מאפשר לקרוא וללמוד את הפסוק במישור פשוטו של מקרא מאידך גיסא – ואלו ואלו דברי אלקים חיים.
10. עיין לעיל בהרחבה בפרקי מבוא פרק 2, וגם במדור ד פרק 3 בסוגית פירוש הרשב"ם על התורה (הפשטות המתחדשים).
11. עיין שם פרקי מבוא פרק 2 את ביאורנו בדרך זאת של הרמב"ן. היסוד בדברים הוא שפשוטו של מקרא קובע את המהות השרשית של הענין. ואת הגבולות ובלעז: הפרמטרים המירביים של

מדרש עם פשוטו, ואינו יוצא מידי כל אחד מהם<sup>12</sup>, אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת. עכ"ל הרמב"ן, וראויים דבריו להיות משוננים בכל בתי המדרש שלנו.

אם כן, הפשט יפשט והמדרש ידרש, ואלו ואלו דברי אלקים חיים, כאשר אז אנו מפעילים את המדור הראשון אודות תפקידיו של הפשט. זאת ועוד! הראינו לדעת שבעצם יסוד הענין היו אלה חז"ל אשר נתנו כביכול הצדקה [בלעז: לגיטימציה] ללימוד תורה על דרך הפשט. לולא דבריהם הם בנושא, היה מקום לומר שמותר ללמוד תורה רק על פי המדרש, וההלכה והמחשבה הנובעות ממנו, ואילו פשוטו של מקרא – מאן דכר שמיה. כך על פי שיטת הנצי"ב ("קדמת העמק" לתורה סעיף ג) המבאר שאם כל התורה היא "שירה"<sup>13</sup>, יש להבינה, לא כפרוזה, אלא על פי כללי השירה. במקרה דנן כללי הפרשנות של השירה הזאת הם המידות שהתורה נדרשת בהן, הם אשר "המשורר" (הקב"ה) קבע ב'הוראות' שנתן הוא להבנת יצירתו. לכן, לולא דבריהם הם ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו, היה מקום לומר שאמנם כן, אין ל'פשט' (כלומר, הבנת הכתוב על פי כללי הדקדוק, התחביר וכו') מה ללמד. באו אפוא, חז"ל ולימדונו כי גם הפשט מלמד תורה עם כל המשתמע מכך, כמבואר בהרחבה במדור א.

וכאן נשאלת השאלה: אם אמנם פשט ומדרש הם שני פנים לגיטימיים של תורה, כאשר כל אחד מלמד את שלו בתוך שלימות התורה, האם אפשר לקבוע מעין 'סדרי עדיפות' בין לימוד על דרך הפשט ובין לימוד על דרך המדרש<sup>14</sup>. תשובתו של הנצי"ב היא ברורה וחד-משמעית<sup>15</sup>: וזה לשונו: ומליצת חז"ל שהמשילו לכלה<sup>16</sup>, יש ללמוד דבש וחלב תחת לשונם. שכמו שאשה שאינה כלה, אין דרכה להתקשט בכ"ד קישוטים, ואם תתקשט, יש לחוש עליה שהיא זונה, כך מי שאינו תלמיד חכם, אין לו להתקשט בכ"ד מקראי קודש. פירוש, שאין לו לעשות פירושים ולהפשיט<sup>17</sup>, רק לקפל המקראות. ומי שרוצה להפשיט לפי דעתו, כל עוד לא עמד על דעת חז"ל, יש לחוש שהוא אפיקורס, ומטה המקראות אחר דעתם (עכ"ל)<sup>14</sup>.

הסוגיא. כפי שמפרש הרמב"ן, אילו היה "חרב" מושג שלילי, לא היה עולה על הדעת 'להמשיל' לו, כלומר לדמות אותו לתלמוד תורה, שאין טוב הימנו.

12. כלומר, לא רק שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, אלא גם אין מקרא (טכסט) יוצא מידי מדרשו! וכלשון הרמב"ן (שם): אין בה (בתורה) אות יתר או חסר, כולם בחכמה נכתבו.

13. "כתבו לכם את השירה הזאת" (דברים לא, יט).

14. בניגוד מוחלט לתפיסה האקדמית אשר אפילו על עדיפות אין מדברים, כי אם על לגיטימיות! הרי פירושי חז"ל אצלם אינם לימוד לגיטימי של התורה. כך קובע הקטלוג האונברסיטאי, ש"מטרת החוג לתנ"ך היא ללמוד ולחקור וללמד את הכתוב על פי פשוטו של מקרא":

15. הבאנו את דבריו במסגרת פרקים שונים בספרנו, ועדיין ראויים הם להיות מובאים, דוקא עקב הגישה הסותרת את גישתו אצל חלק לא קטן אפילו מן הצבור המוגדר דתי בימינו. המובאה היא מן המבוא (קדמת העמק) לפירושו לשאלות דרב אחאי גאון (אותו חיבור אשר העמידו בשורה הראשונה של גדולי דורו) כרך א' עמוד 14 מהדורת מוסד הרב קוק; עמוד כד בספר "דרשות הנצי"ב" (תשנ"ג) מאת נינו הרב אריה שפירא שליט"א.

16. כשם שהכלה מתקשטת בעשרים וארבעה תכשיטים, כך תלמיד חכם צריך להיות מקושט בכ"ד ספרי התנ"ך (עיין רש"י במדבר ז, א ד"ה כיום כלות משה להקים).

17. דהיינו לחדש על דרך הפשט.

וכן קובע הנצי"ב בפירושו לתורה<sup>18</sup>: והיינו שהזהיר ר' אליעזר (ברכות כח, ב) "מנעו בניכם מן ההגיון (והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים)", ופרש"י שלא יעסקו במקרא יותר מדי. אין הכוונה שלא ילמדו הרבה מקרא<sup>19</sup>. וגם, הלא לא נזכר במלת "הגיון" ביחוד מקרא. דמשמעות "הגיון" הוא עיון, כפרש"י עבודה זרה דף יט, ד"ה יהגה — יעיין (בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרוץ). אלא הכי פירושו: מנעו בניכם — שלא הגיעו עוד ללמוד התלמוד, ועומדים בלימוד מקרא — מן ההגיון שהוא העיון. שלא יעיינו עוד בלמודם שהוא מקרא, כאשר לא עמדו עוד על עיון התלמוד לכוון אל האמת (עכ"ל). עמדה זו של הנצי"ב, יסודה איתן בדברי הרשב"ם ריש פרשת וישב<sup>20</sup> אודות 'עיקרה של תורה' שהיא דרשות חז"ל, ואודות זה ש'הראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר'. בעוד במדור ד פרק 3 (ב) נגענו בנושא זה אצל גדולי הראשונים, מקום הניחו לנו להרחיב את הטיפול אצל בתי המדרש של האחרונים, כאשר דוקא בתקופה שלהם החרף המאבק בסוגית דרשות חז"ל, הקשרן וזיקתן אל הכתוב. אולם כאן אין מחלוקת בין קדושי עליון בדרגת תוכחת מגולה ואהבה מסותרה. בתקופת האחרונים ייפרד הלימוד והיה לשני ראשים, כאשר בית מדרש אחד פונה החוצה כלפי מהרסי כרם ה', ואילו בית המדרש השני פונה פנימה אל בית ישראל הנאמן לדבר ה'.

האסכולה האחת הידועה היטב ללומדי תורה, היא האסכולה המגמתית בפרשנות התורה. הרב יעקב צבי מקלנבורג, אשר כתב בתחילת מחצית השנייה למאה התשע עשרה למנינם את פירושו "הכתב והקבלה", הינו נציג מכובד של גישה זו בפרשנות התורה. הורתה בהתקפת ה"השכלה" על שלמות תורה-שבכתב-שבעל-פה, ולידתה בעמדת הריפורמה וההולכים בעקבותיה, אשר שללו את המקור האלוקי של תורה שבעל פה<sup>21</sup>, וטענו כי הרבה מדרשות חז"ל על הכתובים אין להן על מה שיסמוכו. נגד שיטה הרסנית זו יצא בעל הכתב והקבלה<sup>22</sup>, ללחום את מלחמת ה' על שלימות התורה-שבכתב-שבעל-פה. בזה נולדה הפרשנות המגמתית של המאות האחרונות<sup>23</sup>. וכך כותב הרב מקלנבורג בשער

18. הרחב דבר לדברים לב, ב.
19. הרי רש"י כתב פירוש על כל כ"ד ספרי קודש (ופירושו לא נועד לשם קישוט בעלמא!).
20. עסקנו בזה במסגרת נפרדת, עקב החשיבות המכרעת של הדברים, ועקב אלה 'המדקלמים' את הסיפא של דבריו אודות 'הפשטות המתחדשים בכל יום' — עיין מדור ה פרק 2.
21. ובסוף ההידרדרות, שללו את המקור האלוקי של תורה שבכתב. בתחילת הדרך של בית הספר הריפורמי בגרמניה, הוציאו את תורה שבעל פה מתכנית הלימודים, וכאשר נסגר המוסד על ידי הנאצים ימ"ש כבר לא למדו בו תנ"ך!
22. ובעקבותיו הגאון הרב מאיר ליבוש מלבי"ם, הרב פרופ' דוד צבי הופמן, ואף במידה מסויימת רש"ר הירש. כבר הערנו (מדור ה פרק 2 בשיטת המהר"ל) שעוד מאתיים שנים לפני כן היה צריך שהמהר"ל יכתוב את ספרו "באר הגולה" להצדיק הן את תוכן דברי חז"ל והן את הזיקה בין דבריהם ובין הכתוב.
23. מובן שפרשנות מגמתית אינה פרי הדורות האחרונים דוקא. היא מורגשת היטב בין היתר, בפירושו של רבינו אברהם אבן עזרא בהתקפותיו החוזרות ונשנות נגד כת הקראים וכדו'. (חבל ש"רודפי הפשט" של ימינו נוהגים לתאר את רבינו אברהם אבן עזרא כפרשן אשר לו "חשבון" (!) עם חז"ל — "המעתיקים". תפיסה מוטעית זו נובעת מטעות יסודית בהבנת גישת אבן עזרא ל"פשט". עסקנו בזה בהרחבה במדור ד בפרק 3 (ב) "תוכחת מגולה ואהבה מסותרה". בכיטוי

ספרו<sup>24</sup>: "באור על חמשה חומשי תורה, המפרש את המקראות על דרך הפשט לאחדם עם התורה שבעל פה". מגמה זו באה לידי ביטוי קולע בפירושו לפסוקים רבים, כשהמחבר מתאמץ להוכיח כי אמנם דברי חז"ל הם פשוט. וכך קורא הלומד מתוך פירושו: "על כל פנים מבואר לשון המקרא עד שהכתב והקבלה תואמים יחדיו"<sup>25</sup>: "ובזה דעת הקבלה מיושבת על פשטיה דקרא"<sup>26</sup>; "נראה לי עוד דלאו מדיוקא לבד<sup>27</sup> נפקא לרבותינו חיובא דמזונות, אבל לישנא דקרא עצמו פירשוהו למזונות"<sup>28</sup>, וכאלו דוגמאות רבות. מגמה זו של המחבר להשיב מלחמה שערה נגד אנשי ההשכלה והריפורמה הוליכה אותו אל מלאכת ההתגוננות [בלעז: האפולוגטיקה] להצדיק את מעשי אבות האומה הנראים בלתי הגונים<sup>29</sup>; את האומה בכלל<sup>30</sup>; את דברי חז"ל בקביעת היחס בין היהודים לגויים<sup>31</sup> ועוד. מן ההתגוננות הגיע אל ההתקפה [בלעז: הפולמיקה], כך שאנו קוראים בתוך דבריו: "ואין המקובל (= דברי חז"ל) סותר את לשון המקרא כאשר יחשבו חלושי הראות וקלי הדעת"<sup>32</sup>; "ובזה נסתתמו פיות המתחכמים לפרוק עול תורה"<sup>33</sup>; "בל יבואו החכמים בעיניהם לפרוץ סייג וגדר בזה ולפרש מדעתם החלושה כוונה אחרת במצוות התורה"<sup>34</sup>; "חד מן הטועים תרגם 'בפניו' שיגיע הרוק אל שטחות פניו, מדכתוב בכי"ת ולא בלמ"ד, והוכה בסנוורים מלראות"<sup>35</sup>; "ואין ספק בזה לכל המתהלכים בדרך האמת"<sup>36</sup>, וכהנה רבות. שיטה מגמתית זו אף הובילה את בעל "הכתב והקבלה" אל ההיבטים ה"הומניסטיים" של פירוש רבינו עובדיה ספורנו<sup>37</sup>, כך שאנו קוראים

- "פרשנות מגמתית", כוונתנו לאותה תופעה שהפרשן נתעורר לכתוב את פירושו על מנת להתייחס אל, או להגיב על, גירוי או אתגר חיצוני. בזה יש להבחין בין "פרשנות מגמתית" ובין "פרשנות בעלת מגמה", כי לא יתכן שפרשן יכתוב ללא מגמה! למשל, אם נאמר שמגמתו של רש"י — פרשנדתא היתה, לפי דבריו, "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" וכו' (בראשית ג, ח. ד"ה וישמעו את קול ה. א. מתהלך בגן) לא נכנהו עבור זה פרשן מגמתי. [ובמדור ד פרק 1 (ד) טעננו כי פשוטו של מקרא לא היתה מגמתו של רש"י כי אם המיתודה שלון].
24. נדפס פעמים אחדות בחייו של הגאון המחבר, ונדפס ברביעית עם הוספת רבות מתוך כתב ידו של המחבר חמש עשרה שנה אחרי פטירתו.
25. במדבר יט, כא ד"ה ומזה מי הנדה (כשחז"ל ביארו שלא המזה טמא כי אם הנושא בשיעור הזיה).
26. שמות יב, ט ד"ה ובשל מבושל במים.
27. כלומר דרשה 'טכנית' ללא בסיס בדקדוק לשון הקודש.
28. שמות כא, ב ד"ה ויצאה אשתו עמו — בענין חיוב האדון לפרנס את אשת עבד עברי.
29. בראשית כז, יב ד"ה אולי ימושני אבי.
30. דברים פרק יג, ו ד"ה המוציאך וגו' והפודך.
31. במדבר לא, כ ד"ה תתחטאו.
32. שמות יג, טו ד"ה ולטוטפות בין ענין — בביאור דברי חז"ל שאין מניחים את התפילין בין העינים דוקא.
33. דברים טו, ג ד"ה יהיה לך את אחיך — בענין התפיסה המוטעית בתקנת הלל של הפרוזבול.
34. דברים ד, א ד"ה אנכי מלמד אתכם.
35. דברים כה, ט ד"ה וירקה בפניו.
36. דברים ז, ד ד"ה כי יסיר.
37. יש להצטער על כך שרבינו עובדיה ספורנו (רע"ס) זכה אצל חוגים מסוימים בדורנו לתואר (!) "ההומניסט". כינוי זה מפנה יותר מדי תשומת לב להיבט זה בפירושו, ומסיח את הדעת מעיקר פירושו — התלות הבלתי-מתערערת בדברי חז"ל בהלכה ובמחשבה. רק הבקי בדברי חז"ל ירגיש

בתוך דבריו: "למען יברכך" — שלא תבגוד בנכרי ולא תחלל את השם (רע"ס), והוא הפירוש היותר נכון לפי דקדוק המלה "תשיך" שהוא יוצא...<sup>38</sup>; "נותן לך במצוותיו מוסר נאה אל השלמות המכוון מאתו" (רע"ס)<sup>39</sup>; ועוד ועוד. גישתו המגמתית אף הביאה אותו לעמדה קיצונית ביותר נגד כל צורה שהיא של האנשה<sup>40</sup>, וגם להתנגד לכל תופעה לשונית או תחבירית חריגה כגון "סרס המקרא ודרשהו"<sup>41</sup>; מקרא חסר או יתר<sup>42</sup> וכד'.

לעומת העמדה ההגנתית או ההפגנתית הזאת של הפרשן המגמתי, הרי העשיר בעל "הכתב והקבלה" את הספרות הפרשנית בחידושי המעמיקים בתחום דקדוק לשון הקודש<sup>43</sup>. חידושי אלה בנויים על תפישתו המיוחדת בענין הסגולות המיוחדות של לשון הכתוב<sup>44</sup>, אשר עליו הוא כותב: "וזהו מעלת התורה שבכתב שכוללת בלשונה המקודש את כל המקובל בידנו בתורה שבעל-פה"<sup>45</sup>; "ולפי שהלשון המקודש לבד יש לה סגולה מיוחדת, וזה להסתיר תחת לשונה תעלומות חכמה, ולהטמין במליצותיה תכונות נשגבות הנפלאות מעיני ההמון, ואינן נראות רק לבעלי עינים הרואות באמת"<sup>46</sup>.

בעקבות הרב מקלנבורג הלך הגאון מלבי"ם, ובעקבותיהם גדולים וחכמים (בעיקר במערב אירופה) אשר העשירו כולם את הספרות הפרשנית התורנית בחידושיהם הנפלאים,

היטב בפירושו, ויבין את דבריו לאשורם. כאמור, יש להצטער על כך שאלה אשר דברי חז"ל אינם נהירים להם כשבילי דעירם, נחפזו לשייך אותו ל"הומניזם", ועל ידי כך להבליט את הטפל, ולדלג על העיקר ולטשטש אותו. עיון קל ביותר בפירוש הספורנו לשמות ב, יאיז בהבדל בין שלושת המצבים (מצריי-עברי; עברי-עברי; גוי-גוי) יראה בעליל שהוא רחוק ת"ק פרסה מ"הומניזם" כפי שמושג זה מובן היום. הוא הדין בפירושו לשמות ית, ט ד"ה ויחד יתרו — עיין שם! יצויין, כי ישנם כמה פירושים "הומניסטיים" של הספורנו שהם דברי חז"ל ממש [בלעז: פרופר]! לסיכום נקודה זאת: הביטוי השגור על פיו של הספורנו לאורך כל פירושו הוא "כאמרם ז"ל". לכן, אם לתת לו יתואר, הרי שיש לקרוא לו חז"ליסט! ועיין בביאורנו לפירושו על התורה, כי אין כאן המקום להאריך בזה.

38. דברים כג, כא ד"ה לנכרי תשיך — כך שרבינו מפרש כי הכוונה היא לשלם לגוי את הריבית המגיעה לו, ולא לקחת ממנו ריבית. זאת בעקבות רש"י הכותב בעקבות חז"ל.

39. דברים ח, ה ד"ה מיסרך.

40. במדבר כה, יא ד"ה בקנאו את קנאתי.

41. ויקרא כה, כ ד"ה מה נאכל וגו'.

42. ויקרא טז, כג ד"ה ובא אהרן אל אהל מועד, במדבר כ, י ד"ה המן הסלע הזה, ועוד ועוד.

43. ויקרא ד, יג ד"ה כל עדת (בענין השורש הדו-אות); דברים כד, ב ד"ה אחרי אשר הוטמאה (בענין השורש המורכב), במדבר טו, יח ד"ה ואכלתם אותו (ההבדל בין כינוי צמוד לבין מושא ישיר), ועוד חידושים רבים שאין כאן המקום למנותם כי רבים הם.

44. כפי שיבואר להלן בענין אחר, אין כוונתנו לומר שזהו חידושו של הרב מקלנבורג, (להלן נטען שאין לחפש "חידושים" כאלה בין גדולי האחרונים, המשלימים את מלאכת קדשם של גדולי הראשונים, אשר הניחו מקום לאחרונים לכאר היטב את אשר כתבו הם בלשון קצרה).

45. ויקרא יג, ו ד"ה כהה הנגע.

46. דברים כז, יד ד"ה קול רם. ויש מקום להשוות בין שיטת הכתב והקבלה בזה ובין שיטת המהר"ל (גור אריה) בסגולת לשון הקודש. עסקנו בזה במדור זה פרק 3. כמו כן יש לעמוד על הדמיון בין שיטה זאת ובין דבריו של הנצי"ב בענין "כתבו לכם את השירה הזאת" אשר הובאו לעיל, ובהרחבה בפרקי מבוא, פרק 2 (אין מקרא יוצא מידי פשוטו), למרות ששניהם מיצגים שתי 'אסכולות' שונות. ועיין לשון הרמב"ז בתחילת הפרק.

כשאחת דתם — לקרב את "הכתב" אל "הקבלה", את "התורה" אל "המצוה" (מלבי"ם), והיו לאחד. המגמתיות אשר ביסוד יזמת כתיבת הפירושים אינה מורידה במאומה מן הערך התורני הרב של דבריהם, ולא לחינם כבשו להם "הכתב והקבלה", מלבי"ם, הרב הופמן ואחרים את מקומם המכובד בין לומדי תורה ומלמדיה. זאת ועוד! כל עוד דור לומדי התורה יהיה אחוז רגשי פחד או תיסכול על שאין תורה שבכתב ותורה שבעל-פה תואמים יחדיו, חייב יהיה המורה לתורה להיעזר אף בתלק המגמתי שבפירושים הנ"ל — בין אם יאמר שדברי תורה שבעל-פה הם פשטיה דקרא (הכתב והקבלה) או עומק פשוטו של מקרא (המלבי"ם)<sup>47</sup>.

בעוד "הכתב והקבלה" וסיעתו טרחו לבאר לקוראיהם כי הדרשה של חז"ל אינה רחוקה מן הכתוב, ואינה נטע זר שהוצמד אליו בתקופה מאוחרת, הרי בא בעל "תורה תמימה", הרב ברוך הלוי אפשטיין וצ"ל הי"ד, לדבר לא אל הכופרים כי אם אל המאמינים. מגמתו היתה לומר דוקא לבני התורה כי את אשר לומדים במסגרת תורה שבעל-פה יש לו מקורות איתנים בתוך תורה שבכתב<sup>48</sup>. וכך כותב בעל תורה תמימה בהקדמתו לפירושו: " ... שההכרח מכריח אותנו לתכלית קיום התורה שבעל פה, לאחד את התורה שבכתב עם התורה שבעל-פה בסדר נמרץ ובדרך קצרה ובסגנון קל וברור ... והיו לו שתי התורות בכף אחת, ותיחשב לו התורה שבעל-פה כדבר הבא בחיוב תולדי מתורה שבכתב, וכענף הגדל ביחד עם האילן, ולא תהיה נכרת לו תורת ישראל כשתי תורות, ואף גם היינו בטוחים בעזרת ה' בקיום התורה שבעל-פה, אחרי היותה דבוקה וצמודה אל התורה שבכתב המצויה ביד כל אחד" (עכ"ל).

גם האסכולה האחת של "הכתב והקבלה" וגם השנייה של "התורה תמימה" חברו יחד לקרב את הכתוב אל דברי חז"ל או להיפך. אבל כל זאת כשלפנינו ולנגד עינינו שני הנתונים — דברי הכתוב, ודברי חז"ל בביאור כתוב זה בתורה שבעל-פה<sup>49</sup>, והפרשן עוסק במלאכת הקישור בין שני נתונים אלה. ביסוד הענין הם שני פנים של אסכולה אחת. תבוא עתה האסכולה השנייה, הלא היא זו אשר הגיעה אלינו מבית מדרשו של הגר"א מוילנא<sup>50</sup>, ותאיר את עינינו בתחום המיוחד שלה.

47. כבר הערנו לעיל שעיקר ההבחנה היא בין "פשוטו של מקרא" ובין "בנוי על הכתוב", וכל מקרה ומקרה יש לדון לגופו בלי להכליל.
48. כמעט וניתן לומר בלשון הצחות שהכתב והקבלה דיבר נגד אלה הכופרים בתורה שבעל פה, ואילו התורה תמימה דיבר אל בני התורה שאינם יודעים בתורה שבכתב!!
49. במלבי"ם אף מובא הטכסט של תורה שבעל פה (מכילתא ספרא וספרי) ליד פירושו, כך שמגמתו לקשור אותו אל הפסוק ברור ונראה גם לעין. בעל תורה תמימה עמל כמשך חמש עשרה שנים ללקט את כל מאמרי חז"ל בש"סים ובמדרשי התנאים הבנויים לפי דברי חז"ל עצמם על הפסוק המסוים.
50. גם כאן מובן שאין כוונתנו לומר כי שיטה זו נתחדשה בבית מדרשו של הגר"א. כבר אמרנו כי ה"חידוש" שבדברי האחרונים הוא בפיתוח וביאור שהם נתנו ליסודות אותם מצאו בדברי חז"ל או בדברי גדולי הראשונים. גם רש"י רמב"ן ראב"ע ואחרים עסקו, בין היתר, בקשר שבין תורה שבכתב ודברי חז"ל בתורה שבעל פה, אולם זאת עשו במסגרת פירושים ולא מתוך גישה מגמתית. ואמנם כך כותב רש"י בפירושו למסכת תענית ט, א (מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא) ד"ה ולא רמזה: משה באורייתא, שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים, ובכולם יש סמך למצוא מן התורה (עכ"ל). בית מדרשו של הגר"א בא להוסיף כי גם דברי חז"ל יש סמך למצוא מן התורה, וזאת בודאי בעקבות הרמב"ן (ספר המצוות) כי התורה תלמד תצוה תפרש ותרמוז!

אם האסכולה המגמתית בפרשנות המקרא עסקה בעיקר בקשר בין מה שחז"ל דרשו מתוך הפסוק, והפסוק עצמו אותו ציינו חז"ל כמקור לדבריהם, הרי עוסק בית מדרשו של הגר"א בעיקר בצד השני של המטבע — הקשר שבין דברי חז"ל הנאמרים בלי מקור בתורה ובין הכתוב של חמישה חומשי תורה. כאן לימוד התורה הוא ללא לחץ מבחוץ, אין צורך להתקיף ואף לא להתגונן, כאן לומדים תורה מתוך תפיסה תורנית אכסיומטית של שלמות התורה. "ליכא מידי דלא רמיזי באורייתא", פירושו שהטכסט של תורה הוא המסגרת המחייבת אשר בתוכה נוהרת תורה שבעל-פה<sup>51</sup>. כל פיתוח של נושא מסוים בהלכה (מתנאים לאמוראים, לגאונים, לראשונים ולפוסקים) יובן היטב רק אם נדע כי המסגרת נקבעה מראש על ידי הטכסט של תורה שבכתב. כל מידי ומידי רמוז בהחלט בתוך אורייתא זו של כתב, והטכסט הזה של התורה הוא הקובע את מהות המצוות<sup>52</sup>. חז"ל, ובעקבותיהם הגאונים הראשונים וכו', הם הם אשר ידעו היטב לחדור לעומק המצוה עד אשר הגיעו אל מהותה (או שקיבלו זאת איש מפי איש ממשה רבינו), ולאור הבנתם האמיתית הזאת, או על פי "קבלתם הנאמנה", דנו במצוה, למדו ממנה עקרונות חדשים<sup>53</sup>, והביאו אותה כהלכה מחייבת המתלווה אלינו ומחייבת אותנו עד היום.

שיטה זו, הידועה לנו היטב מבית מדרשו של הגר"א, אינה טרודה בעריכת משוואות

51. וזאת בניגוד לתפיסות המקובלות בהבנת היגד זה של חז"ל: א) שאפשר להכניס את הכל — גם קודש וגם חול — אל תוך התורה, אם רק מחונן האדם בכשרון הדרוש לכך. (ב) כל מה שנדרש מהאדם להחליט עליו בחיים הוא יכול למצוא עצה והדרכה בתורה שבכתב או בעל-פה.
52. כוונתנו ב"מהות" היא למהות ההלכתית של המצוה בניגוד לטעמים המחשבתיים של המצוה, אשר על פיהם אין דנים על המצוה במסגרת הלכתית ואין "מפתחים" את המצוה הלאה. [עסקנו בזה בפרקים שונים בספרנו, ואף הרחבנו את הדיבור בזה במדור א פרק 10. נביא כאן כמה ראשי פרקים לשם השלמת הלימוד במסגרת פרק זה]. וכך כותב בעל גור אריה בנדון, שמות משפטים כא, ב ד"ה ומה אני מקיים: ... כי בשביל טעם הכתוב אין לדחות שום פירוש הכתוב. דודאי, כאשר אנו יודעים באיזה דבר הכתוב מדבר, אז אנו מפרשים טעם המקרא. אבל בשביל טעם המקרא אין לדחות שום משמעות של מקרא, כי אין מידת התורה שבה נדרשת כן, ללמוד דבר בשביל הטעם. כי הרבה מצוות בתורה שאין יודעים טעם המקרא, ויהיה זה כאחד מהם! עכ"ל. ולהלן באותו פסוק מבאר שוב המהר"ל את העמדה העקרונית הזאת שאין דנים את המצוה על פי טעמה המחשבתית: ... דמכוח טעם המקרא אין לנו ללמוד שום דין. דהרי יש לומר דבמוכר עצמו מדבר ("כי תקנה"), ובשביל שלא נדע למה צריך להגישו אל האלהים, לא נוציא בשביל זה הכתוב מפשטיה ... (עכ"ל). כל זה, כאמור, בענין טעמים מחשבתיים של המצוה. אולם, לכל מצוה יש טעם הלכתי (הוא הטעם עליו כתב רש"י ריש משפטים — "ואיני מטריח עצמו להבינם טעמי הדבר ופירושו"), הוא המהות ההלכתית של המצוה, אשר על פיה דנים במצוה, קובעים את יסודותיה ותוחמים את גבולותיה. כך למשל, מבאר המלבי"ם (דברים טו, יד ד"ה הענק תעניק) את מחלוקת הספרי והגמרא (בכא מציעא לא וקידושין יז) אם הענקה עוברת ליורשיו של העבד העברי או לא, באמרו: ויש לומר, דהמקשה בגמרא (הסבורה כי "אמאי לו"?!) סובר דהענקה הוא מטעם שכר שכיר, והספרי ס"ל שהוא מטעם צדקה, עכ"ל המלבי"ם. כלומר, לפנינו מחלוקת חז"ל אם מהות מצות הענקה היא מטעם שכירות ("ולא ידע לבכך בתתך לו כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים"), ובודאי בנו של השכיר יורש שכרו של אביו, או מטעם צדקה (היא הסוגיא הקודמת תיכף לסוגית הענקה בדברים טו), ואין יורשים את המגיע מטעם צדקה כל עוד לא הגיע לפני מותו של המוריש. ועיין בסוף הפרק הקודם בסוגית תרי"ג.
53. הוא אשר הנצי"ב קורא — בעקבות לשון הכתוב — בשם "משנה". וכך כותב הנצי"ב בפירושו לדברים כז, י: תכלית הדיוק לא לפלפולא, אלא כדי לעשות מזה משנה, שהיא הלכה ברורה.

כגון: מדרשי חז"ל = פשוטו של מקרא, וכדומה. היא יודעת היטב כי כל מה שאמרו חז"ל מחייב אותנו, אם בתוקף דאורייתא (כשדבריהם מפרשים או דורשים את הכתוב, או כשקיבלו את אשר קיבלו הלכה למשה מסיני), אם בתוקף דרבנן (אסמכתא). אסכולה זו של לימוד תורה ללא מגמתיות, אלא מתוך רצון עו להבין את דברי ה' יתברך, היא אשר יכולה לשגר "מכתב למערכת" אל "העורך" (= הקב"ה) ולשאול אותו בערך כדלקמן: "כשבאת, אתה הקב"ה, ליתן תורה לבני ישראל על ידי אדון הנביאים משה רבינו, אתה הוא שהחלטת ליתן תורה זו — חלק בכתב וחלק בעל פה<sup>54</sup>. אם כן אתה הוא שהחלטת איזה חלק ייכתב ואיזה חלק יישאר בעל פה<sup>55</sup> ולכן אנו שואלים אותך, רבונו של עולם, מדוע החלטת על חלוקה זו בין כתב ובין בעל-פה, ומהו קנה המידה אשר לפיו חילקת בין שני חלקי התורה<sup>56</sup>? בית מדרשו של הגר"א עונה על השאלה הראשונה בטענו כי היה זה "מחכמת הכתוב" (לפי לשונו של הרמב"ם, הרמב"ן, רבינו בחיי ועוד) שהוא כולל בתוכו את כל מה שהקב"ה רוצה שיילמד במסגרת תורה שבעל-פה במשך כל הדורות. הכתוב הוא הקובע את יסודות המצוה ומסגרתה, ודברי תורה שבעל-פה זורמים, נוחלים ונוהרים על פי היסודות הללו, ובתוך המסגרת הנקבעת מראש. במקום שאין תסביכים ורגשי נחיתות של הקוראים, במקום שאין צורך ללמד סניגוריה ולהתנצל על אופיה או תקפה של תורה שבעל-פה, במקום שהאמונה הטהורה והצרופה מדריכתנו ומלמדתנו כי כל דברי חז"ל (הן בחלק ההלכתי של התורה והן בחלק ההליכותי שלה<sup>57</sup>) מחייבים אותנו (או מדאורייתא או מדרבנן). במקום שכזה, שהאדם לומד תורה כדי להבינה ולקיימה, הוא יכול לומר דברים שאין חברו המגמתי רשאי לומר לקוראיו, ורשאי הוא להתעלם מהיבטים אחרים של הלימוד, שהם דוקא הגורם לכתיבת פירושו של השני. במקום המשוואה: תורה שבכתב = תורה שבעל-פה (וכל משוואה היא "דו-סטרית", ובדרך עקיפה היא מגבילה למעשה את תורה שבכתב אל גבולות תורה שבעל-פה), אומר בית מדרשו של הגר"א כי תורה שבכתב היא האב, ותורה שבעל פה היא התולדה, תולדה אשר תחילתה במשה רבינו מפי הגבורה וסופה מי ישורנו. לא דברי המכילתא ספרא וספרי בלבד בנויים על הכתוב, אלא כל אותם אלפי המאמרים של חז"ל בש"ס בבלי וירושלמי הכתובים בעילום מקור, על יסוד תורה שבכתב הם בנויים, ולפי הנחיות אותו כתוב הם נוסחו בניסוחם ההלכתי בעל-פה. זאת ועוד! אחרי סיום התלמוד, כשבאו הגאונים והראשונים והפוסקים לקבוע הלכה על יסוד ההלכה בתורה שבעל-פה, עיינו מחדש גם בתורה שבכתב, לשאוב גם משם את ההגדרה של מהות המצוה — יסודותיה ומסגרתה — ולפי הבנתם את מהות המצוה, בין היתר, מתוך תורה שבכתב, ידעו לבנות נדבך נוסף בשרשרת הנצחית של תורה שבעל-פה.

54. והרי היתה הוה אמינא היסטורית כי תינתן לנו רק תורה שבעל-פה בסיני, כי משה רבינו קיבל תורה שבעל פה כולה על הר סיני, ומתורה שבכתב, לכל היותר קיבל "ספר הברית" ומגילה ראשונה בסיני. עיין בהרחבה מדור א פרק 5 (א) (ב) (ג) (ד).
55. עיין ההערה הקודמת. כי מאז מתן תורה בסיני ועד סוף ימיו של משה, היה תהליך מיוחד, אשר על פיו נכתבות מגילות מגילות, והשאר נשאר בידי משה רבינו כתורה שבעל פה, "ומסרה ליהושע" וכו'. ועיין, כאמור, מדור א פרק 5 כולו.
56. טיפול רחב בנושא זה בעיקר במדור א בפרק 5 (ב) ממגילה לחתומה, וכתוצאה מכך בדיון אודות חומש דברים במדור א פרק 5 (ג).
57. הערנו בכמה הזדמנויות שנראה לנו כי ביטוי זה ("החלק ההליכותי") אומר יותר היום מאשר הביטוי "החלק הסיפורי". אשר לו אסוציאציות עם ספרות כללית.



הגר"א אמנם קבע את עמדתו הברורה בפירושו לפרשת משפטים (כא, ו ד"ה אל הדלת או אל המזוזה) וזה לשונו: פשטא דקרא, גם המזוזה כשירה. אבל הלכה עוקרת את המקרא, וכן ברובה של פרשה זו, וכן בכמה פרשיות שבתורה. והן מגדולת תורתנו שבע"פ שהיא הלכה למשה מסיני, והיא כחומר חותם ... על כן צריך שידע פשוטו של תורה שידע החותם. (עכ"ל הגר"א). שאלת הגר"א היא לא אחרת מאשר שאלת "המדוע" שלנו. הרי אם דין רציעת האוזן בעבד עברי הוא בדלת דוקא, מדוע כתבה התורה שבכתב אפשרות אחרת ("מזוזה"), כאשר זו אינה נכונה? ! אמנם תורה שבעל פה לומדת מ"מזוזה" שהדלת צריכה להיות במצב אנכי בזמן הרציעה, אבל (בלשון הרא"ם על אתר): לא מצינו בכל התורה כולה שתהיה שום מלה לצורך ההיקש בלבד, מבלתי שתהיה לצורך עצמה, כמלת "מזוזה" בזה המקום ... וצריך עיון (עכ"ל). אנו מבארים את דברי הגר"א בהתאם לשיטת הספורנו בסוגית "עין תחת עין" — 'כך היה ראוי להיות לפי הדין הגמור'. כלומר, פרשת משפטים מציגה לפנינו את דרגת בני ישראל כפי שהיתה לפני חטא העגל. כאשר חטאו ונשתנתה דרגתם, נשתנו ההלכות בהתאם, ובזה ההלכה עוקרת את המקרא. אבל גם כאשר היא עוקרת את המקרא, וקובעת שהרציעה כשירה רק בדלת, או "עין תחת עין" דינו ממון, עוד יש צורך לדעת את פשוטו של מקרא, הוא החותם. החותם קובע את המהות השרשית של הסוגיא, אותה מהות אשר הוכנסו בה עתה שינויים מסוימים כחוצאה מנפילה בדרגת בני ישראל. אבל שינויים אלה אינם הלכה חדשה, כי אם שינויים בתוך הלכה קיימת, ואותה הלכה יסודית ושרשית נקבעת במהותה על ידי החותם. החותם קובע ש"עין תחת עין" כממון עוד יש לו סממנים של 'ממש' (מדור א פרק 4). החותם קובע שפסח עוד יש לו מסמניה של שבת (מדור ה פרק 3) ועוד. ההלכה עוקרת את המקרא מהכא להתם (מ"מש" אל "ממון"; מ"חג" אל "שבת"), אבל היא אינה מבטלת את המקרא, ומה שנעקר מהכא להתם, יכול ביום מן הימים, עוד לחזור ולשוב אל מעלת מעמדו הקודם, כאשר תבוא תקופת "השמים החדשים והארץ החדשה" (מדור ה, פרק 1 (ב), מדור ג פרק 1).

בדורות האחרונים ראינו כנציגי האסכולה הזאת את הנצי"ב מוולוז'ין בפירושו "העמק דבר" על התורה<sup>58</sup>, ואת הרב מאיר שמחה מדוינסק, בעל "אור שמח" על הרמב"ם ובעל "משך חכמה" על התורה. כך מגלה ה"משך חכמה" מקור בתורה שבכתב לדברי חז"ל האמורים ללא מקור, שדין נפל הוא עד שלושים יום<sup>59</sup>; לעמדתם הידועה של חז"ל כי גר שנתגייר כתינוק שנולד דמי<sup>60</sup>; לאבחנתם ההלכתית היסודית שיש בור למיתה ובור

58. ואף ידו היתה נטויה בתפיסה זו בחיבוריו האחרים: "העמק שאלה" על השאלות דרב אחאי גאון, ו"עמק הנצי"ב" על הספרי. וכך כותב הנצי"ב בפירושו לדברים לג, מו, ד"ה לשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת: אילו היתה הכוונה לעשות כמצוות התורה, אינו מובן הטעם "כי לא דבר ריק הוא מכם", היאך יעלה על הדעת שציווי ה' הוא ריק?! ותו קשה דרשת הירושלמי פאה פרק א', אמר ר' מנא, כי לא דבר ריק הוא מכם, ואם ריק הוא מכם ריק, שאין אתם יגיעים בו. ומה זה שייך למעשה המצוות?! אלא פירוש "לשמור" זהו משנה — לזכור מה שכבר למדכם משה; "לעשות את כל דברי" — להעמיד על נכון דיוק המקרא, וזהו נקרא עשיית הדברים ...

59. ויקרא יב, ו ד"ה לבן או לבת (ולא נאמר זכר או נקבה כמו בפסוקים הקודמים).

60. דברים ה, כז ד"ה שובו לכם לאהליכם: החתם סופר בחידושו למסכת עבודה זרה כתב כי נתקשה כל ימיו מהיכו הוציאו רז"ל הא דגר שהתגייר כקטן שנולד דמי. ולדעתי פשוט, דיצא להם דמסתמא

לנזיקים<sup>61</sup>; לדין של הירושלמי שמקום הכיור וכנו במשכן מעכבים<sup>62</sup> ועוד ועוד. וכן מצינו אצל הנצי"ב המביא לנו מקור בתורה שבכתב לדברי חז"ל על הקדמת מועד הקרבת עולת התמיד בחג לפני זמנה הקבוע במשך כל השנה<sup>63</sup>; לדבריהם ששתי וערב של פשתים מקבל טומאה לפני שתי וערב של צמר<sup>64</sup>; ולדין בפרק טבול יום בענין טומאת הבגדים של המתעסקים בשריפת החטאות הפנימיות<sup>65</sup>, ועוד כהנה רבות.

אמנם, ניתן למצוא אצל נציגי בית מדרשו של הגר"א פירושים רבים בדרך "הכתב והקבלה" והמלבי"ם. בעל "משך חכמה" אף הפסיק את פירושו הוא לפרשת כי תצא, וכתב: "מכאן עד סוף הפרשה על דרך ספר "התורה והמצוה" (= המלבי"ם)". הרי מכאן ראייה לאבחנה הברורה בין האסכולה האחת ובין השניה. לא שיש ביניהן מחלוקת או ניגוד<sup>66</sup>, אלא

- היה להם ליצאי מצרים נשים הרבה שהיו מאותן שאין בני נח מזהירים עליהם, ועמרם יוכיח שגדול הדור היה ונשא דודתו, וכן אמרו ביומא פרק יום הכפורים בהנך דאסירי לא פריצי להו. ועיין ברש"י (בהעלותך ד"ה בוכה למשפחותיו) שכבו על הנוספות ("על עסקי עריות"). ואם לא היו רגילים (בעריות הללו המותרות לבני נח ואסורות לבני ישראל — י. ק.) לא היו בוכים! ואיך אמר רחמנא אחר מתן תורה "שובו לכם לאהליכם" — ואין אהלו אלא אשתו! אלא אלו שנשאנו קרובותיהם צריכים לפרוש מהם! על כרחך (מזה שהתיר להם לשוב לנשותיהם — י. ק.) דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ועיין תפיסה אחרת לגמרי אצל המהר"ל בגור אריה לבראשית יא, לב ד"ה וימת תרח בחרן.
61. שמות כא, לג ד"ה וכי יפתח איש בור וכו' והמת יהיה לו: הזרות מבואר, דלא כתיב קודם "ומת", רק "ונפל שמה שור או חמור" ואחר כך כתב "והמת יהיה לו", כאילו הוי כתיב "ומת" מקודם! ובוא וראה בכל הפרשה כתוב "ומת", ואח"כ מדבר "וגם את המת יחצון וכו'" שהמת הידוע יחצון. אבל כאן לא נזכר קודם מיתה, ואח"כ כתיב "והמת", כאילו היה מדבר קודם מוות, וזה פלא! ומזה דרשו דיש כאן בור שחייב בניזקין ולא במיתה, היינו ט' טפחים. ודבר זה נמסר לחכמים לדעת מה זה בור לנזיקין לבד, ואיזה בור ראוי למיתה, וקים להו לרבנן: יו"ד עבדי מיתה, ט' נזיקין עבדי מיתה לא עבדי ... [כידוע, ענין זה קשור אל הסוגיא: לא מסרו הכתוב אלא לחכמים].
62. שמות כי תשא ד"ה ועשית כיור וכו' ונתת אותו וכו' ונתת שמה מים (כי לא נאמר "ונתת בו מים"). ועיין בזה בהרחבה בפרקי מבואר למהדורתנו של המשך חכמה, פרקים ד, ו, ז.
63. במדבר כח, כג ד"ה מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד: אריכות לשון הוא, והוא ללמדנו דברגלים מקדימים עולת התמיד לכל יום חול, וכדתנן ביומא פרק א דברגלים לא היה קריאת הגבר מגעת עד שהיה עזרה מלאה מישראל, ומשמעות "הבוקר" — בהשכמה, ומזה הרגל למדנו כל הרגלים.
64. ויקרא יג, מח ד"ה לפשתים ולצמר: בכל הפרשה הקדים הכתוב צמר לפשתים, זולת בזה המקום, ולא דבר ריק הוא! ונראה דמזה למדו חז"ל דשתי וערב של פשתים מקבל טומאה קודם שו"ע של צמר, וכדתנן בנגעים פרק י' (צריך להיות פרק יא משנה ח) השתי וערב מטמאים בנגעים מיד, רבי יהודה אומר השתי משישלק והערב מיד (משיטו), והאונן (= אגודות) של פשתן משיתלבנו.
65. ויקרא טז, כד ד"ה יוציא אל מחוץ למחנה: "יוציאו" מבעי, כמו דכתיב "ושרפו" ("ושרפו באש את עורתם ואת בשרם ואת פרשם" — סוף הפסוק)! וכאן ללמד דיציאת אחד נקרא יציאה, וכתנן פרק טבול יום (זבחים פרק יב משנה ו') "היו סובלין אותם (הפרים הנשרפים בבית הדשן מחוץ לירושלים) במוטות. יצאו הראשונים, והאחרונים לא יצאו, הראשונים מטמאים בגדים, והשניים אינם מטמאים בגדים" (עכ"ל המשנה). ומשום הכי כתיב "יוציאו", דביציאת האחד מיקרי יציאה. ובזה למדנו עיקר דין טומאה במוציא, שאינו מפורש במקרא אלא השרף, אלא משום דיוק "יוציאו" למדנו.
66. כי אף בדברי הכתב והקבלה ניתן למצוא חידושים על הדרך שהכאנו למעלה בשם המשך חכמה והנצי"ב בגילוי מקורות בתורה שבכתב לדבריהם של חז"ל הנאמרים ללא מקור בכתוב. עיין בזה

"משמעות דורשים איכא בנייהו", כשהמגמתיות מצד אחד מכוונת את הפרשן להדגשת המשוואה תורה שבכתב = תורה שבעל-פה, ואילו השני, הפנוי והפטור מן הלחץ החיצוני הזה, מתמסר להבנת ולהבהרת השלמות של "תורה" (המחולקת לשתיים — בכתב ובעל-פה). לפעמים יצביע הפרשן באופן טבעי, כיצד קבע הקב"ה, גותן התורה, כי הלכה מסוימת אשר מסר בעל-פה למשה רבינו קשורה בטכסט של הכתוב קשר דקדוקי טהור<sup>67</sup>. עתים יעסקו בענין מיוחד העומד ברומו של עולם מחשבתם, והוא לראות את הרציפות ההיסטורית של ההלכה כהולמת ומותאמת לתוכנית האלקית כפי שהיא כתובה בתוך תורה שבכתב. כי כתיבת התורה היא נצחית<sup>68</sup>, וניתנה לנו "כימי השמים על הארץ". לכן היה זה "מחכמת הכתוב", שהוא כולל בתוכו את כל יסודות ההלכה ומסגרתה בשלמות מופלאה. הכתוב הזה, הוא הוא הבקרה [בלעז: הקונטרול], כשחז"ל, גאונים, ראשונים ופוסקים באו לגלות מענה ותשובה לשאלות שהתעוררו ביישום ההלכה לבעיות זמנם. מיוחדת, איפוא, האסכולה הזאת בכך שהיא לא רק מציינת מקורות בתורה שבכתב לדברי חז"ל הנאמרים ללא מקור, אלא אף מצביעה על "הדרכת" תורה שבכתב את דברי התורה שבעל-פה בדורות מאוחרים יותר<sup>69</sup>.

הכתב והקבלה ויקרא יח, יז ד"ה שארה הנה (החל במלים "ואף דלרבותינו" עד סוף הדיבור), דברים טז, ג ד"ה לחם עוני (שם מביא מקור אחר מזה שחז"ל ציינו!), וכעין זה מצינו גם בדברי הנצי"ב ויקרא כג י ד"ה את עומר, וכהנה רבות. גם בפירושו של הרב הירש אנו מוצאים מקורות חדשים בתורה לדינים הידועים ללא מקור. ראה למשל בפירושו לבמדבר ט, יג. וראה שם יט, כא מקור לפסק הרמב"ם (הל' בית הבחירה ו, יד) אשר עליו כתב הראב"ד: סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לו.

67. כמו הדוגמה המפורסמת של הרמב"ם בפירוש המשניות לחולין פרק שילוח הקן משנה ג' ד"ה שלחה וחזרה שלחה וחזרה אפילו ד' ו-ה' פעמים חייב, שנאמר "שלח תשלח". ומפרש הרמב"ם: "שלח" מקור, והמקור נופל על המעט וההרבה, לפיכך חייב מצד שהוא מקור לשלוח אותה ואפילו אלף פעמים (עכ"ל). אגב, גם מכאן ראה פשוטה לכך ששיטה זו של לימוד אינה "חידוש" בית מדרשו של הרב מקלנבורג ואחרים. יסודה בדברי הראשונים (אשר התבססו הם, למעשה, על דברי חז"ל עצמם אשר לא תמיד ביארו את דבריהם ביאור לשוני — דקדוקי), ופיתוחה, עקב מגמתיותם, אצל גדולי האחרונים שעסקו בה.

68. אור החיים ויקרא אמור כד, י ד"ה ואיש הישראלי: טעם שלא הוזכר שמו (של המקלל במפורש בתורה שבכתב), אולי שלא רצה להזכירו משום שעל ידו היה הדבר שנקב בן הישראלי את השם, ומגלגלים (חובה ע"י חייב), ואין הקב"ה חפץ לגנות אדם, ומה גם בתורה, שנשאר הרושם לעולם ועד. ועיין עוד דברי הנצי"ב (העמק דבר) לבראשית מו, ז ד"ה בנותיו ובנות בניו: פרש"י, יוכבד ושרת. והפלא לומר שבני יעקב לא הולידו כולם רק זכרים לא נקבות! אלא נראה דגם המה הולידו הרבה נקבות, אלא שלא היו בכלל "שבעים נפש". ולא עוד, אלא דיעקב עצמו היו לו עוד בנות מנשיו כמשמעות הכתוב לעיל "ויקומו כל בניו וכל בנותיו", אלא שלא נזכרו בשמן, משום שלא היה בהן ענין נוגע לאומה הישראלית כמו שארע ע"י דינה. ואל חתמה, כי גם באברהם אבינו איכא תנא בכא בתרא דף קמא שהיתה לו בת, ולא נזכרה איפוא, (אותה בת בצורה מפורשת) בתורה, משום שלא יצא ממנה זכרון לישראל לדורות... (עכ"ל). ועיין בהרחבה במדור ב פרקים 5, 6, ומדור ג פרק 5.

69. אמנם אצל הכתב והקבלה מצינו שציין את התאמת פסק דינו של הרמב"ם לפשוטו של מקרא (עיין למשל, דברים יז, יח ד"ה מלפני הכהנים הלוויים), וכעין זה גם עשה הנצי"ב (עיין בין היתר, ויקרא טז, י, ד"ה יעמוד חי, במדבר ו, טז ד"ה ועל מצות). אבל אצל הפרשנות המגמתית הופך ענין זה להמשך טבעי של המגמתיות: כלומר לא רק דברי חז"ל הם פשוטו של מקרא, אלא אף הפסק הלכה בין שתי שיטות הולם אף הוא את עקרונות הפשט. (לולא דמיסתפינא הייתי רואה בזה משום טעם

בטוי ברור ומפורש לעמדה זו נותן הנצי"ב בהקדמתו לספר ויקרא: ... "ועוד יש הרבה מקראות שלא נתפרש דיוק הלשון בספרא, מחמת שלא היתה בהם קבלות, ולא העלו בזה המקרא, ואנחנו בעניותנו ובעזר ה' החונן יתברך עמדנו על דיוק כמה מקראות — לא להעלות איזה חידוש מעצמנו חס ושלום, אלא שעל פי הדיוק אנו עומדים על הרבה קבלות והלכות שבאו בגמרא ... " (עכ"ל). הוה אומר, ניתן לגלות מקור בתורה שבכתב לכל אותם הענינים דאורייתא הנאמרים בפי חז"ל ללא כל מקור בתורה שבכתב לדבריהם. ואם ישאל השואל: מה לי וללימוד הזה, וכי מה זה מעלה ומוריד אם 'גיליתי' את מקור ההלכה בתורה שבכתב או לא?! הלא מפי תורה שבעל-פה אנו חיים ועל פיה בלבד אנו פוסקים הלכה?! על זה משיב הנצי"ב עצמו בהמשך דבריו באמרו: "ובזה נתבאר יותר אור הלכה זו". כלומר, ידיעת מקורה של הלכה בתורה שבכתב מסייעת לנו להבין את ההלכה, וממילא לבנות אותה, ולבנות עליה הלכות חדשות. ותיכף בהמשך דבריו באותו מקום, מצביע הנצי"ב על כך שלא שיטתו היא זו, כי כבר מצינוה בבית מדרשם של ראשוני הגאונים, דהיינו תיכף אחרי סיום התלמוד: "וכבר הראינו בחיבורנו העמק שאלה בסימן ס"ז ובסימן ק"ג שרבינו בעל השאלות הראה לדעת הלכות שבגמרא בדיוק המקרא".

עד כה הדגמנו את בית מדרשו של הגר"א על ידי שני פירושים קלאסיים על התורה: העמק דבר (נצי"ב) ומשך חכמה (ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק). נשכיל להדגים עוד יותר טוב את שיטת הגר"א על ידי עיון בבית מדרשו של בעל "רביד הזהב"<sup>70</sup>. הרב דוב בער טרייוויש זצ"ל היה האב"ד דק"ק וילנא בימי הגר"א, ואף מבאי בית מדרשו של הגר"א היה, כפי שמציין במקומות מספר בפירושו. לימוד בתוך פירושו לתורה יגלה לנו עד מהרה כי לפנינו אחד מאבי אבות בית המדרש של הגר"א. דבריו של ה"משך חכמה" נראים כ'תורה מפורשת', לעומת הקצרנות של רבינו בעל "רביד הזהב"<sup>71</sup>! לעתים נדירות ביותר טורח לבאר את דבריו באר היטב, ובדרך כלל מסתפק בציון מקורות בתוספת הציון "עיין". אצלו לא נמצא אף אחת מאותן סוגיות המחשבה המפורסמות של ר' מאיר שמחה<sup>72</sup>. נאמן לשיטת גאון ליטא הגר"א אשר בסוף ימיו חזר על חמשה חומשי תורה ומצא בהם את כל אשר ידע מתוך

לפגם, באשר מתעוררת ההרגשה כאילו קנה המידה לקביעת ההלכה בין שתי דעות חלוקות בחז"ל היה התאמת הפירוש לעקרונות הפשט. מבחינה לימודית קריטריון זה אינו בהכרח המחייב, ואילו מבחינה חינוכית (בהוראה בבית ספר) הרי שהגענו שוב להתגוננות [בלעז: אפולוגטיקה] ולסגידה לפני הפשט. כאמור למעלה, בעלי הפרשנות המגמתית השכילו לדבר בלשון בני דורם (בחינת "ענה ..."), וכבר אמרנו כי עצם המגמתיות בדבריהם אינה מורידה מערכם התורני. נכון הוא, איפוא, לומר בהרבה מקרים כי הדעה בין דעות חז"ל הנפסקת להלכה תואמת יותר את פשוטו של מקרא — אבל אין זאת אומרת כי בגלל זה נקבעה ונפסקה כך ההלכה.

70. הוא הרב דוב בער טרייוויש זצ"ל בן דורו של הגר"א.

71. ובזה דומה לבן עירו של רמ"ש, הלא הוא הגאון הרוגצ'ובי.

72. ונודה על האמת ונציין, כי מאז עבר לימוד תורה לידיים של אלה אשר שבילי דש"ס ופוסקים אינם נהירים להם, ונפסק כמעט כליל הקשר בין "תלמיד חכם" ובין "תנ"כיסט", ידוע ה"משך חכמה" בעיקר בגלל פרקי מחשבתו המקוריים והמרעננים, ולא בגלל חידושיו בתחום הקשר בין תורה שבכתב ובין ההלכה, לפי שיטת בית מדרשו של הגר"א. את תרומתו הייחודית של ה"משך חכמה" לפרשנות המקרא, ביארנו בי"ד פרקי המבוא שהקדמנו למהדורתנו. וכאן יש מקום להעיר שיש בידנו עדות בכתב על כך שר' מאיר שמחה העיד על עצמו שלא בא לעולם הזה בשביל ה"אור

תורה שבעל-פה, ניגש רבינו בעל "רביד הזהב" לחמשת תומשי התורה לראות ולהראות כיצד הפסוקים בלבושם של כתב כוללים בתוכם סוגיות סוגיות של הלכות התורה<sup>73</sup>, וכיצד על ידי העיון המחודש בפסוקים, נזכה להבין את השתלשלות ההלכה בספרות תורה שבעל-פה עד לפסק הלכה. יודע רבינו להראות לנו כיצד בעזרת הכתוב בבראשית כח, כ ("אם יהיה אלקים עמדי") ידע הרמב"ן (סימן קפ"ג) להכריע כי המקדיש בלשון אסמכתא, קנה הקדש: "וכן נראה מדכתיב "וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלקים עמדי ...". ובהתאמה גמורה מציין המהדיר, הרב לבקוביץ זצ"ל את תשובת הגאונים (הרכבי צד ר"פ): מי שהקדיש דברים שלו העומדים להימכר ונמכרו, חייב הוא לשלם להקדש במה שהתחייב עצמו, כי הנדרים כולם בלשון אסמכתא הם, ובכל זאת הם חובה. הלא תראה מאמר הכתוב "וידר ישראל נדר לה' ויאמר אם נתן תתן" (במדבר כא, ב). ואמר יעקב אבינו עליו השלום "אם יהיה אלקים עמדי", ואמר לו הבורא יתרום (בראשית לא, יג) "אשר נדרת לי נדר". ומוסיף בעל "רביד הזהב" להצביע כיצד מפרשת תולדות כה, לג "ויאמר יעקב הישבעה לי כיום, וישבע לו, וימכר את בכורתו ליעקב", אנו למדים כי יחול הנדר אפילו על דבר שלא בא לעולם (הבכורה), בתנאי שיחזקו על ידי שבועה. הוא מציין את הט"ז ביורה דעה סימן רט"ו סעיף קטן ד' הכותב: "לכשאקחנו אתננו להקדש, הוה עליו שם נדר וצריך לקיים נדרו". משם עובר להגדרה נוספת של הדין בחושן משפט סימן ר"ט סעיף ד' ברמ"א, וכך כותב: "ואם נשבע לקיים המקח, אע"פ שלא בא לעולם, צריך לקיים שבועתו, מיהו אינו נקנה בקנין". וכאן מוסיף הרב לבקוביץ זצ"ל ב"ויוסף אברהם", את דברי הגר"א בסעיף קטן ט"ז, וזה לשונו: "דיעקב השביע את יוסף, ויוסף את בני ישראל "ושכבתי עם אבותי וכו'". ויעקב אמר "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך" (על דבר שלא בא לעולם "תתן" — י. ק.). ואינו חייב רק (= אלא) מחמת השבועה, וזהו שאמר (הרמ"א) ומיהו אינו נקנה בקנין (כלומר: הקנין אינו חל בקנין, אבל הוא חייב במסגרת הלכות שבועה — י. ק.)<sup>74</sup>. ובזה לא סגי! כי אחרי שבעל "רביד הזהב" מראה מתוך הכתובים שבמקום שקנין אינו מועיל, שבועה יכולה לחייב, ואפילו בטעות (ואין קנין בטעות) — וכל זה מתוך הכתובים של ספר בראשית המראים כי הנדר והשבועה מחייבים בדבר שלא בא לעולם, הוא מראה כיצד "גדול המחברים" הרמב"ם בעצמו הכריע הלכה מחייבת במקום שאין לו מקור בחז"ל ("ויראה לי"), על פי הבנתו בפסוק בספר בראשית. וכך כותב בעל רביד הזהב: ודע שהרמב"ם בפרק ו' מהלכות חרמין וערכין הלכה ל"א ("ויראה לי שאף על פי שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אם אמר "הרי עלי להקדישו" הרי זה חייב להקדישו כשיבוא לעולם, משום נדרו. ואם לא הקדיש, הרי זה עובר משום "בל תאחר" (ומשום) "לא יחל דברו", ומשום "ככל היוצא מפיו יעשה" כשאר

שמח" על הרמב"ם כי אם בשביל ה"משך חכמה" על התורה. נאמנים עלינו דבריו הכנים — אשר מי כמוהו ידע להבחין בין שני החיבורים.

73. הספר יצא בכמה מהדורות, ולפני כמה עשרות בשנים זכינו למהדורות לבקוביץ — רייניץ, אשר פתחו את הספר לפחות לפני בני התורה אשר בתוכם.

74. מכאן רואים בבירור כי לא חידוש בית מדרשו של הגר"א הוא זה, ויסודות השיטה ברורים ומפורשים אצל הגאונים עצמם. ועיין בזה להלן בדברי הרמב"ם והראב"ד. [עסקנו בסוגית נדרו של יעקב על פי דרכנו אנו במדור ב פרק 4 בסוגית כוחו של דיבור ישיר].

נדריים"75) כתב דנדר חל על דבר שלא בא לעולם מגופא דקרא, (שם הלכה ל"ג): ראייה לדבר זה ממה שאמר יעקב אבינו ע"ה "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך", (ונאמר "אשר נדרת לי שם נדר" וכו'), וקלסיה הראב"ד: (שם) אמר אברהם: הראייה מיעקב ראייה היא.

וכן בסוגיא קרובה (באושא התקינו "המבזבו אל יבזבו יותר מחומש") דן רביד הזהב על הקשר בין תקנת חכמים באושא (דין דרבנן) ובין הפסוקים המפורשים בתורה בספר בראשית ובספרים אחרים. רמב"ם הלכות חרמין וערכין פרק ח הלכה יג: לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר "מכל אשר לו" (ויקרא כז, כח) ולא "כל אשר לו" ... ומגיע למסקנה כי לשיטת הרמב"ם הפסוק בויקרא הוא דרשה גמורה דאורייתא, ואילו הפסוק בבראשית הוא אסמכתא בלבד76. מאידך בעל "קרית ספר" רואה את הפסוק בבראשית כמקור ממש לדין, וז"ל: "אפילו בממון שלא בא לידו אל יבזבו יותר מחומש, דהא "כל אשר תתן לי" אמר. גם כאן מוסיף לנו הרכ לבקוביץ ב"ויוסף אברהם" את בעל שנות אליהו לפאה פרק א' משנה א, וזה לשונו: ואיסור זה הוא דאורייתא, והא דאיתא בגמרא "באושא התקינו", הפירוש הוא שהיה מקודם הלכה למשה מסיני, ושכחו, וחזרו ויסדו כהלכה ראשונה, וזה הפירוש "התקינו" — חזרו להלכה למשה מסיני הקדומה, עכ"ל.

ולא רק הלכה מחייבת אנו לומדים כאן מספר בראשית, אלא גם הגדרת מושגים ומונחים, אשר בעזרתה ניתן לפרש הלכות הכתובות בחומשים אחרים. וכך כותב רבינו רביד הזהב בפרשת וישלח (לז, יז) ד"ה ויבן לו בית, ולמקנהו עשה סוכות: יראה, מלשון התורה למדנו דיש חילוק בין "בית" ל"סוכה", ד"בית" — בנין קבוע, ו"סוכה" — דירת ארעי. ומבואר בפרשת אמור (כג, מב) אצל "בסוכות תשבו שבעת ימים", עכ"ל רבינו. כלומר, אחרי שהתורה כבר הגדירה לנו בספר בראשית את המונח "סוכה" (= דירת ארעי)77, היא יכולה להסתמך על הגדרתה היא בשעה שהיא כותבת את המצוה המחייבת בספר ויקרא: "בסוכות תשבו שבעת ימים". יוצא, איפוא, כי מגופא דקרא של ספר בראשית נמצינו למדים על אופן ואופי הישיבה הנדרשת מאתנו במצות סוכה בספר ויקרא. בהערתו הקצרה הזאת מגלה לנו רבינו רביד הזהב את מקור דברי חז"ל בסוכה ב, א (במשנה): סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, (ובגמרא): מנא הני מילי? אמר רבא, דאמר קרא "בסוכות תשבו שבעת ימים", אמרה תורה: כל שבעת ימים צא מדירת קבע78 ושב בדירת ארעי! לפיכך עד עשרים אמה אדם עושה דירתו

75. כלומר, זהו דין נדר דאורייתא — אעפ"י שהרמב"ם ילמד זאת מתוך פסוק בספר בראשית. ועיין בזה כאמור, מדור ב פרק 4.

76. ואבחנה זו מחייבת אותנו למצוא את קנה המידה של הרמב"ם, כאשר במקום אחד ("וידר יעקב נדר") הוא לומד הלכה דאורייתא מספר בראשית, ואילו במקום השני ("עשר אעשרנו לך") הוא רואה בזה אסמכתא בעלמא, לדעת רבינו רביד הזהב. במדור ב פרק 4 אגב הדיון בדיבור ישיר, הצענו הסבר שונה בדברי הרמב"ם, שלא כדרכו של בעל "רביד הזהב", עיין שם. ועיין בהמשך לפי הגר"א בשנות אליהו.

77. כי לא נאמר בה לשון "בנין" כי אם לשון "עשייה", וזאת במקום שיכלה התורה לכתוב "ויבן לו בית, ולמקנהו סוכות"! תוספת "עשה" בניגוד ל"ויבן" מלמדת כי עשייה היא פחות מבנין, ולכן: סוכה = דירת ארעי. לעומת לימוד זה על דרך הפשט, דרשו חז"ל את דין 'דירת ארעי' מהכתוב "בסוכות תשבו שבעת ימים" — דבעינן סוכה הראויה לעמוד שבעה ימים.

78. ומה נעימים ונפלאים דברי רבינו לאור דברי חז"ל, כי באמת "אמרה תורה" — כבר בספר בראשית! כי שם למדנו את המשמעות המדויקת של "סוכות"!

ארעי, למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת ארעי אלא דירת קבע<sup>78</sup>. והנה שוב, מוסיף ב"ויוסף אברהם": נראה לי ראייה מכאן למה שכתב מרן החתם סופר<sup>79</sup> בחושן משפט סימן קי"ט ד"ה ומ"מ: אעפ"י שהבהמה קודמת לאדם למאכל, ("ונתתי עשב בשדה לבהמתך ואכלת ושבעת" — י. ק.) לענין דירה — אדם קודם, דאדם יכול להתענות (כלומר, להימנע מאכילה — י. ק.) טפי מבהמה, אבל לא לדור על פני השדה<sup>80</sup>. ובנה (החתם סופר) יסודו על דברי רש"י בפרשת מטות (לב, טז) על הפסוק "גדרות צאן נבנה למקננו פה וערים לטפנו"<sup>81</sup>. ובאותה סוגיא של 'בית וסוכה' מוסיף בעל רביד הזהב לדון בדין אם סוכת החג (= דירת ארעי) חייבת במזוזה ("מזוזות ביתך"), כי דיון זה הוא המשך טבעי והגיוני של הגדרת המושגים כפי שלמדנו אותם בפרשת וישלח.

משנת הגר"א, המיוצגת כאן על ידי "רביד הזהב", גובלת במשנתנו אנו כפי שבאה לידי ביטוי במדור א פרק 2, במדור ב פרקים 1, 4 — עיין שם היטב. כך אם כן דרכם של גדולי האחרונים מבית מדרשו של הגר"א. אבל כבר הערנו, שיסוד הדרך הוא אצל הראשונים עצמם, וכך אף העיד על עצמו בעל רביד הזהב בהקדמתו לספרו, והרי לשונו: שהרי התורה שבעל פה פירושה של תורה שבכתב ... עד שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ושלהי מסכת סוטה: כשמת רבי עקיבא בטלו זרועי תורה, ומפרש רש"י שימצא רמז בתורה ... ואל תתמה על יסוד דברינו להיות יושב ודורש מן הכתובים שלא נאמר<sup>82</sup> בתלמוד בבלי וירושלמי מכילתא ספרא וספרי ומדרשות. כבר מפורש בנימוקי יוסף ריש פרק החובל, וזה לשונו: בדבר שכך האמת, ולא נתברר לו סמך מן התורה, רשות לכל אדם לדון בגזירה שוה, אף על גב "דאין אדם דן בגזירה שוה מעצמו" (פסחים סו, א), ועל זה סמכו הגאונים והמורים שכתבו דרשות מעצמם, ומצוי ברמב"ם ביותר. ולא נאמר השתא תנאי ואמוראי לא ידעי ואנן ידעינן! דאם כן, בתנאי ואמוראי גופייהו, איך גילו בתראי ילפותא מה שלא גילו קמאי?! ואנן שליחותייהו עבדינן, וכל מי שמצא שורש מן התורה זוכה בה בכל תושיה, ומגלה נסתרות שבנגלה, עכ"ל.

79. הרב לבקוביץ זצ"ל היה מבין טובי התלמידים בישיבת פרשבורג, ועוד זכה ללמוד בישיבות נוסח ליטא.

80. וזה אשר מלמד הכתוב "ויבן לו בית", ואח"כ "ולמקנהו עשה סוכות", כלומר את סדר העדיפות בהקמת מבנים. באותה דרך של סיפור דברים לימדה התורה בפרשת שליחות אלעזר כי אעפ"י שהבהמה קודמת לאדם בעניני אכילה, קודם האדם לבהמה בעניני שתיה: "ואמרה שתה — וגם לגמלך אשאב".

81. ואלה דברי רש"י: חסים היו על ממונם יותר מבניהם ובנותיהם, שהקדימו מקניהם לטפם. אמר להם משה, לא כן עשו! העיקר עיקר, הטפל טפל, "בנו לכם" תחילה "ערים לטפכם", ואחר כך "גדרות לצאנכם" (פסוק כ"ד). את הדין הזה בקדימת אדם לבהמה בענין דיור אשר למד החתם סופר מתוך דברי הפרשנות של רש"י, דייק הרב לבקוביץ מגופא דקרא בפסוקנו בכראשית.

82. כלומר, דברים שלא נזכר מקודם.