

## כפל משמעות בלשון המקרא כ'מקור' להלכה עיון פרשני-הלכתי בביאור הרלב"ג לתורה\*

- א. פתיחה
- ב. וביום השמיני ימול בשר ערלתו
- ג. באש תשרפנו את אשר בו הנגע
- ד. אחת דיבר -להים שתים זו שמעתי - נספח
- ה. מושך עצמו ואחר עמו - נספח שני

### א. פתיחה

עמל וחכמה מרובים הקדיש הרלב"ג בביאורו לתורה כדי לקשור תורה שבכתב עם תורה שבעל-פה. אמנם המטרה אינה חדשה, שהרי כבר מימות חז"ל טרחו בכך, אך דרכי הקישור יש בהן מן החידוש.<sup>1</sup> תשעה "מקומות" (צורות טיעון והוכחה) קבע הרלב"ג בפתיחתו לביאור התורה שבהם השתמש "בביאורי דיני המצוות התוריות שורשיהם וענפיהם".<sup>2</sup> אך, עיון בדברי הרלב"ג מלמד שאין אלו הדרכים היחידות שבהם השתמש הרלב"ג בביאורו למצוות התורה, אך העקרון שהנחה אותו בכל המקומות אחד הוא:

והנה בבארנו המצוות והשורשים אשר מהם יצאו כל דיניהם אשר התבארו בחכמה התלמודית... נסמוך אותם אל פשוטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדינים האלו מהם, כי בזה תתישב הנפש יותר.

---

\* במאמר זה נעסוק בעיקר בביאור הרלב"ג לפרשות תזריע ומצורע הכלולות בכרך החמישי של ביאור הרלב"ג לתורה המצוי כעת בדפוס; פרי עמל משותף של ידידי הרב ברוך ברנר ושלי. כרך זה יצטרף אי"ה לארבעת הכרכים של חמישה חומשי תורה עם ביאור הרלב"ג, מהדורת 'מעליות', מעלה אדומים (בראשית - תשנ"ג; שמות א - תש"ס; שמות ב - תשס"א; ויקרא א - תשס"ג) שכבר יצאו לאור ב"ה. כל ההפניות והציטוטים הן על פי מהדורתנו.

<sup>1</sup> אודות יחסו של הרלב"ג למידות שהתורה נדרשת בהן, ראה לעת עתה מאמרי: "לדרכו של הרלב"ג בביאורו לתורה, חשיפת מקורות בפשט המקרא להלכות מקובלות", צהר יד (אביב התשס"ג), עמ' 175 - 169. וראה גם מאמרי: "שני ענינים בביאור הרלב"ג לתורה" מעליות כ"ד (תשס"ד), עמ' 168 הערה 7.

<sup>2</sup> פתיחה לביאור התורה, עמ' 13.

הרלב"ג לא ראה בדרכים שחז"ל למדו בהם את ההלכות מן התורה (מידות שהתורה נדרשת בהן) מקור הכרחי (גם בעיניהם),<sup>3</sup> ולכן במקומות שבהם חשב שלמודם של חז"ל אינו עולה מפשט המקרא, כתב ביאור מדעתו שבו "תתישב הנפש יותר".

אכן ראוי לציין את שהדגיש הרלב"ג בהמשך דבריו שם:

ואין בזה יציאה מדרכי רבותינו ז"ל, כי הם לא כיונו כמו שאמרנו שיהיה על כל פנים מוצא הדינים ההם מהמקומות אשר סמנו אותם להם, אבל הם אצלם מקובלים איש מפי איש עד משה רבינו עליו השלום, וביקשו להם רמז מהכתוב, כמו שזכר הרב המורה בספר המצוות ובפירוש המשנה.

לשון אחר: המידות שהתורה נדרשת בהן הן, גם לדעת חז"ל, סומכות ולא יוצרות.<sup>4</sup>

בדברינו הבאים נדגים לימוד הלכות שלדעתו של הרלב"ג עולות מפשט המקרא למרות שחז"ל לא למדום משם. הדוגמאות יעסקו בפסוקים שניתן להבינם בשתי משמעויות שונות, ומכפל משמעות זה ניתן ללמוד הלכות.<sup>5</sup> אכן יש גם הבדל בין הדוגמאות כפי שנבאר להלן. כמו כן לצד הנושא העיקרי של מאמרנו נברר עקרונות וחידושים נוספים בביאור הרלב"ג לתורה.

---

<sup>3</sup> "וזה, שהם סמכו אלו הדברים האמיתיים המקובלים להם במצוות התורה לפסוקים ההם, להיותם כדמות רמז ואסמכתא לדברים ההם, לא שיהיה דעתם שיהיה מוצא אלו הדינים מאלו המקומות" - פתיחה לביאור התורה עמ' 5.

<sup>4</sup> ראה למשל תשובת רב האי גאון (תשובות הגאונים אסף, תרפ"ט, עמ' 102): "... הכין חזינא דלאו ראיא היא אילא מדרש הוא ועיקר מילתא הלכה מקובלת היא ומנסבין בה תלמודה". וראה מה שכתב באריכות רי"א הלוי בדורות הראשונים, כרך א, עמ' קנד ואילך; כרך ד עמ' רלד (ההפניות על פי החלוקה במהדורה המצוייה). וראה רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 511: "המדרש תומך בהלכה, אבל אינו יוצר את ההלכה; סומכים את ההלכה מן המקרא, אבל אין מוציאים וממציאים הלכה מתוך דרש". וראה לעומת זאת, ר"ח אלבק, מבוא למשנה, עמ' 41 ואילך, ועוד, ואכמ"ל.

<sup>5</sup> דוגמה מעניינת להתלבטות בין שתי משמעויות בפשט המקרא שחידשה הלכה, ראה במאמרי: "הלכה מחודשת בהלכות עבד עברי בפירוש הרלב"ג לתורה", צהר ד (סתיו תשס"א), עמ' 56 - 47.

ראוי לציין שמצאנו בדרכי הדרש שיטה דומה, להכפיל מילה וללמוד מהכפילות שנוצרה הלכה, אך ענייננו כאן הוא בדרכי הפשט (הכוונה בביטוי "דרכי הפשט" הוא לכלול פירושים ממינים שונים שיתכן שלא יוגדרו כפשט על ידי מאן דהו; בכל אופן מבחינתנו עיקר הענין הוא דעתו של הפרשן עצמו על פירושו ואם הוא רואה בהם פשט לא נערער על כך, והלא ממילא הגדרת 'פשט' אינה אובייקטיבית, והדברים ידועים). למרות שענייננו בדרכי הפשט, נציין בקצרה דוגמה אחת לנקיטת השיטה בדרך דרש: מקור הדין לצורך בשני קידושין לכל אחת מהטבילות ביום הכפורים (האחת לפשיטה והשניה ללבישה) נלמד מהפסוקים (ויקרא ט"ז, כ"ג - כ"ד): "ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבאו אל הקדש והניחם שם. ורחץ את בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו ויצא ועשה את עלתו ואת עלת העם וכפר בעדו ובעד העם". כך מובא בגמרא יומא ל"ב, ב: "ומנין שכל טבילה וטבילה צריכה שני קידושין - תלמוד לומר ופשט ורחץ ורחץ ולבש". דהיינו שעל ידי הכפלת המילה "ורחץ" המתפרשת כקידוש ("אם אינו ענין לטבילה, דנפקא ליה מבגדי קדש הם - תנהו ענין לקידוש"), למדים על הצורך בשני קידושין. השווה לדברי רשב"ם המובאים להלן בנספח הראשון.

## ב. וביום השמיני ימול בשר ערלתו

תחילת פרשת תזריע עוסקת בדיני היולדת לענין טומאה וטהרה וכפרה, בין שילדה זכר ובין שילדה נקבה.<sup>6</sup> אכן, בדיני יולדת זכר בין דם טמא לדם טהור מופיע פסוק שנראה חורג מסדר הכתובים (ויקרא י"ב, א - ח):

וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל לאמר אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא. **וביום השמיני ימול בשר ערלתו.** ושלשים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה. ואם נקבה תלד וטמאה שבעים כנדתה וששים יום וששת ימים תשב על דמי טהרה. ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת תביא כבש בן שנתו לעלה ובן יונה או תר לחטאת אל פתח אהל מועד אל הכהן. והקריבו לפני ה' וכפר עליה וטהרה ממקד דמיה זאת תורת הילדת לזכר או לנקבה. ואם לא תמצא ידה די שה ולקחה שתי תרים או שני בני יונה אחד לעלה ואחד לחטאת וכפר עליה הכהן וטהרה.

הפסוק "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" נמצא במקומו מבחינת סדר הזמנים המתמייחסים לעת שאחר לידת זכר: האם היולדת טמאה שבעת ימים, וביום השמיני הבן נימול. אולם, כאמור, הנושא בפסוקים אלו הוא היולדת ומעמדה מבחינת טומאה וטהרה, והפסוק הנזכר אינו עוסק בה כלל.<sup>7</sup>

במקורות חז"ל מצאנו שלמדו מהפסוק הנזכר הן לדיני יולדת והן לדיני מילה. נדגים מעט:

1. וביום השמיני ימול בשר ערלתו - ואפילו בשבת.<sup>8</sup>
2. אמר רבי אסי: כל שאמו טמאה לידה - נימול לשמונה, וכל שאין אמו טמאה לידה - אין נימול לשמונה, שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וגו' וביום השמיני ימול בשר ערלתו.<sup>9</sup>
3. תניא: וביום השמיני ימול בשר ערלתו - מלמד שכל היום כשר למילה.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> לניתוח פרשה זו, ראה ספרו של הרב אלחנן סמט, עיונים בפרשות השבוע סדרה ראשונה, פרשות תזריע-מצורע, הוצאת 'מעלות', ירושלים התשס"ב, עמ' 62 - 53 (להלן: הרב סמט, עיונים).

<sup>7</sup> גם חיוב המילה אינו מוטל עליה, כמבואר בבבלי קידושין כ"ט, א: "ת"ר: האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות; וי"א: אף להשיטו במים... איהי מנלך דלא מיחייבא? דכתיב: 'כאשר צוה אותו - להים', אותו - ולא אותה". והשווה ירושלמי קידושין פ"א ה"ז (ס"א, א): "מצות שהאב חייב לעשות לבנו למוהלו לפדותו וללמדו תורה וללמדו אומנות להשיאו אשה רבי עקיבה אומר אף ללמדו לשוט על פני המים. למוהלו - ביום השמיני ימול בשר ערלתו". וראה: הרב סמט, עיונים, עמ' 57 והערה 13 שם.

<sup>8</sup> שבת קל"ב, א. וראה עוד: משנה שבת י"ח, ג (קכח, ב); י"ט, ב (קלג, א); ספרא תזריע פרק א, ג: "בשמיני ימול אפילו בשבת"; סנהדרין נ"ט, ב. רמב"ם הלכות מילה א, ט; ב, ו.

<sup>9</sup> שבת קל"ה, א. וראה: הרב סמט, עיונים, עמ' 56 - 55 והערה 8 שם.

4. טומטום שנקרע ונמצא זכר... רב שיזבי אמר: אף אינו נימול לשמנה, דאמר קרא: אשה כי תזריע וילדה זכר... וביום השמיני ימול, עד שיהא זכר משעת לידה.<sup>11</sup>

5. תני תנא קמיה דרב: המפלת בריית גוף שאינו חתוך, ובריית ראש שאינו חתוך, יכול תהא אמו טמאה לידה - ת"ל אשה כי תזריע וילדה זכר וגו' וביום השמיני ימול וגו' - מי שראוי לברית שמנה יצאו אלו שאינן ראויין לברית שמנה.<sup>12</sup>

גם הרלב"ג למד מן הפסוקים חלק מן ההלכות הנזכרות,<sup>13</sup> אך הוא למד גם דין נוסף (שבמקורות חז"ל לא הוברר מקורו) מתוך הספק במשמעות הפסוק "וביום השמיני ימול בשר ערלתו". טרם נצטט מדבריו נקדים:

שנינו במסכת נדה (ג, ז):

המפלת ליום ארבעים אינה חוששת לולד ליום ארבעים ואחד תשב לזכר ולנקבה ולנדה ר' ישמעאל אומר יום ארבעים ואחד תשב לזכר ולנדה יום שמונים ואחד תשב לזכר ולנקבה ולנדה שהזכר נגמר לארבעים ואחד והנקבה לשמונים ואחד וחכמים אומרים אחד בריית הזכר ואחד בריית הנקבה זה וזה לארבעים ואחד.

זמן יצירת זכר הוא ארבעים ואחד יום. בענין זמן יצירת נקבה נחלקו רבי ישמעאל וחכמים האם הוא שמונים ואחד יום (רבי ישמעאל) או שהוא גם כן ארבעים ואחד יום כזמן יצירת זכר (חכמים<sup>14</sup>). לפי זה יוצא שאשה שהפילה קודם שנשלם זמן היצירה - "אינה חוששת לולד", דהיינו שכל האמור בדיני יולדת אינו אמור בה; אשה שהפילה לאחר יום שמונים ואחד - "תשב לזכר ולנקבה ולנדה"; ואשה שהפילה לאחר יום ארבעים וקודם יום שמונים ואחד - לדעת רבי ישמעאל "תשב לזכר ולנדה", ולדעת חכמים "תשב לזכר ולנקבה ולנדה".

ועוד שנינו (נדה ג, א):

המפלת שפיר מלא מים מלא דם מלא גנונים אינה חוששת לולד ואם היה מרוקם תשב לזכר ולנקבה.

<sup>10</sup> יומא כ"ח, ב. וראה עוד: ספרא פרק א, ג; פסחים ד, א; רמב"ם הלכות מילה א, ח.

<sup>11</sup> בבא בתרא קכ"ו, ב - קכ"ז, א. וראה עוד: בית יוסף, יורה דעה סימן רס"ו ד"ה גרסינן בפרק יש נוכלין; רמ"א יורה דעה רס"ו, י; נודע ביהודה (מהדורה תנינא) יורה דעה סימן קס"ג.

<sup>12</sup> נדה כ"ד, ב (וראה רש"י ותוספות שם). השווה לספרא תזריע פרשה א, ח: "יכול המפלת בריית ראש שאינו חתוכה בריית הגוף שאינו חתוך ושיש לו שני גבין ושני שדראות הואיל ויש בהם מצורת האדם יהא טמאה ת"ל וטמאה שבעת ימים, ובשמיני ימול מה זה מיוחד שהוא ראוי לבריית נשמה, יצאו אילו שאין ראויים לבריית נשמה".

<sup>13</sup> לדוגמה: הדין הראשון מופיע בביאור י"ב, ג: "מפני שקבעה התורה זמן למילה, למדנו שהיא דוחה שבת ויום טוב, כשחל יום השמיני בהם" (וראה גם סוף פרשת מצורע התועלת השלישי השורש השני).

<sup>14</sup> בענין היחס בין דעת תנא קמא לדעת חכמים, ראה: נדה ל, ב רש"י ותוספות שם.

לדעת רבי ישמעאל יש לבאר משנה זו במפלת לאחר שמוניים יום, ולדעת חכמים גם במפלת לאחר ארבעים יום. בכל אופן בין למר ובין למר ניתן לומר שהמפלת שפיר מרוקם לאחר שנשלמו ימי יצירת נקבה טמאה שבועיים, ולאחר מכן יש לה עשרים וששה ימי טוהר.<sup>15</sup> אולם בגמרא (נדה כ"ה, ב) מובא לגבי משנה זו:

א"ל שמואל לרב יהודה: שיננא, לא תעביד עובדא עד שישעיר. ומי אמר שמואל הכי? והאמר שמואל: אחת זו ואחת זו - חוששת! אמר רב אמי בר שמואל, לדידי מפרשא לי מיניה דמר שמואל: לחוש - חוששת, ימי טהרה לא יהבינן לה עד שישעיר.

כלומר, לדעת שמואל יוצא, שאין "לעשותו ולד עד שיהא לו שערות בראשו" (רש"י); ולכן המפלת קודם הזמן שישעיר - טמאה שבועיים (שמא הפילה נקבה), אך אין לה ימי טוהר כלל (שמא אינו נחשב ולד).

וכך פסק הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה י, ב - א):

היתה צורת האדם דקה ביותר ואינה ניכרת בעליל הרי זו תשב לזכר ולנקבה וזהו הנקרא שפיר מרוקם... וכל אלו הרקימות של נפלים אין נותנין להן ימי טוהר עד שישעיר הולד.

אכן, מקור הדין לא הוברר.

וכתב הרלב"ג בסוף פרשת מצורע (התועלת השני השורש השני):

השורש השני הוא שאין לידה קודם יצירת הולד; וזה מבואר בנפשו. ולפי שאין היצירה לולד נשלמת קודם ארבעים יום, הנה הוא מבואר שהמפלת קודם זה לא תהיה טמאה לידה.<sup>16</sup> ולפי שמלשון התורה יִרְאָה שתהיה הויה שלמה, לפי שכבר אמר בזכר: 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו', הנה יִרְאָה מזה שלא נשפוט על היות זאת ההויה שלמה - באופן שנתן לה דמי טוהר - עד שישעיר הולד. וזה מבואר חיובו מהסיבה שנתנו בדמי טוהר.<sup>17</sup> **ולפי שהוא**

<sup>15</sup> כיון שנותנים עליה חומרי זכר וחומרי נקבה, נמצא ששבעה ימים הראשונים מימי דם טוהר של זכר חופפים לשבעה ימים שניים מימי דם טמא של נקבה.

<sup>16</sup> "המפלת קודם זה" - קודם יצירת הולד (ולא קודם ארבעים יום) שהרי גם אם ילדה ביום ארבעים אינה טמאה לידה.

<sup>17</sup> נסתפק בציטוט חלק מדברי הרלב"ג בסיום פרק יב: "וראוי שיתבאר ממה שזכרנו שלא יהיו ליולדת ימי טוהר ולא ימי טומאת לידה אם הפילה תוך ארבעים יום מעת הריונה, כי אין שם עדיין מותר דם בלתי נאות להולדה, כי אין העובר ניזון אז, ואין שם גם כן משיכה לדם הנאות להולדה אל המקור. ואולם אחר ארבעים יום תטמא לידה, לזכר שבעה ימים ולנקבה ארבעה עשר יום; ואם היה ספק - הולכין בזה להחמיר, כמו הענין במפלת שפיר מרוקם; לפי שיש שם מותר דם בלתי נאות להולדה אשר הוא סיבת טומאתה. אך לא יתכן שיהיו לה ימי טוהר, על האופן הנזכר, מה שלא נשלמה בריאת העובר באופן שיתחזק על משיכת הדם הנקי, כמו שיתבאר מהסיבה שנתנו בזה. ולזה יִרְאָה שלא ינהג דין ימי טוהר אלא מעת שישעיר הולד, כי אז נשלמה בריאתו באופן-מה, ואז הוא באופן שיתחזק על זאת המשיכה,

**מסופק אם כוונה התורה במה שאמרה 'וביום השמיני ימול' שתהיה זאת ההויה שלמה, או אמרה זה להודיע מצות המילה לפי דרכה, הנה נשפוט בזה להחמיר ולא יהיו לה דמי טוהר אם ילדה מעת ארבעים יום להריונה עד שישעיר הולד. כבר נתבאר זה בשלישי מנדה.<sup>18</sup>**

מקור הדין,<sup>19</sup> לדעת הרלב"ג, הוא התלבטות בכוונת התורה בכותבה את דין המילה בין דיני היולדת. מצד אחד יתכן שמטרת הפסוק "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" היא ללמד על מצוות מילה בלא כל קשר לדיני יולדת; אך מאידך יתכן שמטרת כתיבת הפסוק הנזכר בין דיני היולדת היא ללמד שלא מספיקה עת יצירת הולד כדי שינהגו באשה דינים אלו, אלא צריך שיגיע זמן "שתהיה זאת ההויה שלמה" לענין דיני היולדת (כשם שמילה נעשית בולד ששלמה הוויתו לענין דיני מילה), דהיינו "עד שישעיר הולד". ספק זה הוא שלימד את הדין: "לחוש - חוששת, ימי טהרה לא יהינן לה עד שישעיר". כלומר, שיש לה ימי טומאה מחשש שהפסוק "וביום השמיני ימול" אכן עוסק רק בדיני מילה; אך ימי טוהר אין לה מחשש שהפסוק הנזכר עוסק בדיני יולדת.

לענייננו למדנו שהרלב"ג סבר שמקורו של דין יכול להיות הספק במשמעותו של פסוק.

## ג. באש תשרפנו את אשר בו הנגע

בסופה של פרשת תזריע מופיע דין צרעת בגדים (ויקרא י"ג, מ"ז - נ"ט):

והבגד כי יהיה בו נגע צרעת בבגד צמר או בבגד פשתים. או בשתי או בערב לפשתים ולצמר או בעור או בכל מלאכת עור. והיה הנגע ירקרק או אדמדם בבגד או בעור או בשתי או בערב או בכל כלי עור נגע צרעת הוא והראה את הכהן. וראה הכהן את הנגע והסגיר את הנגע שבעת ימים. וראה את הנגע ביום השביעי כי פשה הנגע בבגד או בשתי או בערב או בעור לכל אשר יעשה העור למלאכה צרעת ממארת הנגע טמא הוא. ושרף את הבגד או את השתי או את הערב בצמר או בפשתים או את כלי העור אשר יהיה בו הנגע כי

---

**כי כבר יתילדו אז בגופו מחוזק עיכולו אידיים עשניים יתהוו מהם השערות. ולזה יהיה היזונו אז בשלם שבפנים".** יש לציין שבכתב יד פירנצה לורנציאנה OR.42 בלבד נוסף כאן: "וכבר העירתנו התורה בזה במה שאמרה: 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו', רוצה לומר שכבר יחוייב מזה שידבר במי שיזמה בהיונו לולד הנשלם אשר הוא ראוי למול בשר ערלתו". קטע זה מתאים לסגנונו של הרלב"ג אך אינו מתיישב עם המבואר בציטוט שצטטנו למעלה; וצ"ע.

<sup>18</sup> יש לשים לב שהרלב"ג מפנה כדרכו למקורות חז"ל אך על פי שטעם הדין הוא מחודש. פרט זה ללמד על הכלל כולו יצא: קריאה של ביאור הרלב"ג לתורה בלא עיון במקורותיו עלולה להטעות בהבנת דרכו, ולהוביל את הקורא למסקנה שהרלב"ג נסמך בכל דבריו על חז"ל; ולא היא.

<sup>19</sup> אמנם אנו משתמשים במילה "מקור" (גם להלן), אך, כאמור, מדויק יותר לומר "סמך".

צרעת ממארת הוא באש תשרף. ואם יראה הכהן והנה לא פשה הנגע בבגד או בשתי או בערב או בכל כלי עור. וצוה הכהן וכבסו את אשר בו הנגע והסגירו שבעת ימים שנית. וראה הכהן אחרי הכבס את הנגע והנה לא הפך הנגע את עינו והנגע לא פשה טמא הוא באש תשרפנו פחתת הוא בקרחתו או בגבחתו. ואם ראה הכהן והנה כהה הנגע אחרי הכבס אתו וקרע אתו מן הבגד או מן העור או מן השתי או מן הערב. **ואם תראה עוד בבגד או בשתי או בערב או בכל כלי עור פרכת הוא באש תשרפנו את אשר בו הנגע.** והבגד או השתי או הערב או כל כלי העור אשר תכבס וסר מהם הנגע וכבס שנית וטהר. זאת תורת נגע צרעת בגד הצמר או הפשתים או השתי או הערב או כל כלי עור לטהרו או לטמאו.

בגד צמר או פשתים שנראה בו נגע מסגירו הכהן שבעת ימים. בתום שבעת הימים רואה הכהן את הבגד, אם פשה הנגע - שורף את הבגד; ואם לא פשה הנגע - מכבס את הבגד ומסגירו שבעה ימים נוספים. בתום שבעת הימים השניים רואה הכהן את הבגד, אם הנגע לא השתנה (וכל שכן אם פשה) - שורף את הבגד; ואם "כהה הנגע אחרי הכבס אתו" - קורע את הנגע מהבגד.

אכן לא התבאר בתורה מה יש לעשות בקרע ומה יש לעשות בבגד לאחר הקריעה. כך שנינו (נגעים י"א, ה):

הכהה בשני קורעו ושורף מה שקרע וצריך מטלית רבי נחמיה אומר אינו צריך מטלית.

בענין הקרע מבארת המשנה שיש לשורפו, ומקור הדין התבאר בספרא (פרק ט"ז, ב):

... יכול יקרע וישליך את הקרעים לאשפות, ת"ל באש תשרפנו את אשר בו הנגע לימד על כל הקרעים שהם טעונים שריפה.

וכתב הרלב"ג בביאורו (י"ג, נ"ו):

והנה לא ביארה התורה מה יעשה בזה הנגע שקרע; והנה נלמד מן הענין שהוא נשרף; ולזאת הסיבה הוסר, להציל על שאר הבגד והעור.<sup>20</sup>

לעומת זאת בענין הבגד נחלקו תנאים: תנא קמא סובר שצריך לחבר מטלית למקום הקרע, ורבי נחמיה סובר שאין צורך במטלית.

להלכה פסק הרמב"ם כתנא קמא:<sup>21</sup>

<sup>20</sup> יש לשים לב שהרלב"ג לא למד את הדין מפסוק נ"ז כפי שנלמד בספרא, ומסתבר שלא ראה בלימוד זה פשט המקרא כיון שהפסוק הנזכר עוסק בבגד שחזר אליו הנגע לאחר הקריעה. אכן, "מן הענין" שבגד מנוגע נשרף ניתן ללמוד שגם קרע מנוגע נשרף.

<sup>21</sup> הלכות טומאת צרעת י"ב, א. אכן, הרמב"ם כתב דין זה בענין ירקרק ונעשה אדמדם או אדמדם ונעשה ירקרק; וכן כתב הרלב"ג בסוף פרשת מצורע התועלת העשירי השורש השני. וראה ראב"ד שהשיג על הרמב"ם בזה וכתב: "... מירקרק לאדמדם או מאדמדם לירקרק אין זה כהה והתורה אמרה ואם ראה

... קורע מקום הנגע ושורף מה שקרע ותופר מטלית במקום שקרע...

מקור הדין התבאר בספרא (פרק ט"ז, ד - ה):

ומנין שהוא טולה עליו מטלית ת"ל ואם תראה עוד ואין עוד אלא מקומו,  
מלמד שהוא טולה עליו מטלית. רבי נחמיה אומר אין צריך מטלית.

בפסוק נז כתוב "ואם תראה עוד בבגד או בשתי או בערב או בכל כלי עור", מכאן למדו  
בספרא שהנגע שחזר חזר למקומו, ומכאן שצריך לטלות מטלית על מנת שיהיה אפשר לנגע  
לשוב למקומו הראשון.

הרלב"ג, לעומת זאת, למד דין זה ממילה אחרת בפסוק הנזכר; וכך כתב (י"ג, נ"ז):

מפני שקרא אותו 'כלי' אחר הקריעה, למדנו שיחוייב שגשים בבגד ובעור,  
במקום הקרע, מה שיתוקן בו וישאר כלי כמו שהיה.

בגד קרוע אינו יכול להקרא 'כלי'; ומכך שהתורה מכנה את הבגד לאחר קריעתו 'כלי' נלמד  
שיש לתקן את הקרע על ידי טלית מטלית.

אכן, במהלך ביאורו לצרעת בתים בפרשת מצורע מוסיף הרלב"ג טעם נוסף לדין המטלית  
העולה מתוך השוואה שהוא עורך בין צרעת בגדים לצרעת בתים; וכך הוא כותב בענייננו  
(י"ד, מ):

ומזה המקום יתבאר, על צד ההתיחס, כי כמו כשיביא ההכרח להסיר חלק  
מהבית - ישובו לתקנו בשיקח אבנים אחרות ועפר אחר, כן כשיביא ההכרח  
להסיר חלק מהבגד - ישובו לתקנו בשיטלו בו טלאי ממקום אחר.

דין זה של חליצת האבנים, קציית העפר, הבאת אבנים אחרות וטיחת הבית מבוצע  
במקרים הבאים: נראה בתוך הבית<sup>22</sup> נגע כשני גריסין על שתי אבנים סמוכות<sup>23</sup> והכהן

---

הכהן והנה כחה הנגע וקרע... " וראה גם ר"ש משאנץ בפירושו למשנה נגעים י"א, ד (על פי המשנה שם  
ועל פי ספרא פרק ט"ו, ז) שסבר שבמקרה זה נשרף כל הבגד כדין עמד הנגע בעינו, וראה כסף משנה על  
הרמב"ם שם.

<sup>22</sup> את הצורך שהנגע יהיה בכותל הפנימי של הבית לומד הרלב"ג מפשט המקרא (י"ד, ל"ח): "ויצא הכהן מן  
הבית אל פתח הבית - למדנו מזה שהנגע ראוי שיהיה תוך הבית ואז ינהג בו זה הדין, לא אחוריו, כי לא  
יכנס הכהן בבית בראותו אותו שיתכן שיאמר בו שיצא מן הבית". וראה ספרא פרשה ה, י"א: "בבית -  
מתוכו הוא מטמא, אינו מטמא מאחוריו" (משמע שדורש דנגע הנולד בתוך הבית מטמא, ולא הנולד  
מאחוריו" - תוספות ליבמות ק"ג, ב ד"ה 'מטמא מאחוריו'). וראה משנה למלך הלכות טומאת צרעת  
ט"ז, ג שהעיר שהרמב"ם לא הביא דין זה שבספרא. וראה מראה כהן סימן ל אות ד.

<sup>23</sup> הצורך בנגע על שתי אבנים הוא כדעת רבי עקיבא בספרא (פרשה ו, ד; פרק ה, ב) ובמשנה (נגעים י"ב, ג);  
וכן פסק הרמב"ם הלכות טומאת צרעת י"ד, ז. והצורך בשיעור שני גריסין מבואר בספרא פרשה ו, א;  
פרק ה, ב; משנה נגעים י"ב, ג; ת"י (י"ד, ל"ז): "ויחמי כהנא והא מכתשא כתרין גריסין..."; רמב"ם  
הלכות טומאת צרעת יד, א; ז. אכן הרלב"ג כתב (י"ד, ל"ז): "הנה הנגע יחוייב שיהיה על שתי אבנים,  
ואז ינהג בו זה הדין, שנאמר: 'וחלצו את האבנים אשר בהן הנגע'; והנה אין האבנים נקשרות בבנין  
באופן שיהיו לאבן אחת; ולזה יחוייב בזה הנגע שיהיה שיעורו כשני נגעים, והוא כגריס ברוחב, ובאורך  
כשני גריסין". מן העובדה שהרלב"ג למד את הצורך בנגע ששיעורו שני גריסין מהצורך בשתי אבנים



הסגירו שבוע ולאחר שבוע הנגע פשה; או שלאחר השבוע הראשון הנגע עמד בעיניו והכהן הסגיר את הבית שבוע שני, ולאחר השבוע השני הנגע פשה או אפילו עמד בעיניו. בכל אופן, מדין זה לומד הרלב"ג את דין טליית מטלית בבגד.

לאחר הקריעה וטליית המטלית מכבס את הבגד כיבוס שני וטובלו.<sup>24</sup> ואם חזר הנגע - "פרחת הוא באש תשרפנו את אשר בו הנגע".

אכן יש לברר לאן בדיוק חזר הנגע, למטלית או לבגד, והאם יש הבדל בין חזר לזו או לזה?

כך שנינו (נגעים י"א, ו):

חזר נגע לבגד מציל את המטלית חזר למטלית שורף את הבגד.

דהיינו אם חזר הנגע לשאר הבגד שורף את הבגד חוץ מהמטלית, אך אם חזר הנגע למטלית הטלית במקום הקרע שורף גם את המטלית המנוגעת וגם את שאר הבגד.

כלשון המשנה מובא גם בספרא (פרק ט"ז, ה); וכן פסק הרמב"ם (הלכות טומאת צרעת י"ב, ו):

בגד שקרע ממנו מקום הנגע ותפר מטלית כמו שביארנו וחזר נגע כגריס על הבגד, מתיר את המטלית ומצילה ושורף שאר הבגד. חזר הנגע על המטלית שורף את הכל.

אולם מקור הדין לא הוברר.

וכתב הרלב"ג בביאורו (י"ג, נ"ז):

ואם תִּקְרָא עוד באי-זה מקום שיהיה מהעור והבגד, ואפילו במקום שטלו בו המטלית לתקנו - פרחת הוא, באש תשרפנו את אשר בו הנגע - רוצה לומר שזה העיפוש צומח בזה הבגד והעור, להיותו דורך אל ההפסד. והנה אם היה זה הנגע בזולת המטלית - הנה לא יִשְׂרַף המטלית, שנאמר: 'את אשר בו הנגע', והנה לא היה בו נגע כלל; ואמנם אם היה הנגע במטלית - הנה יִשְׂרַף עם הבגד והעור, שנאמר: 'באש תשרפנו את אשר בו הנגע' רוצה לומר עם אשר היה בו הנגע.

---

משמע שצריך שיהיה שיעור גריס על כל אחת מן האבנים; וראה תפארת ישראל, יכין על המשנה הנ"ל שדייק מדברי רבי עקיבא (שהלכה כמותו) שאין זה משנה כלל "דרך בהא קפדין שלא יהיו כל ב' גריסי הנגע על אבן א', אבל סגי בשיהיה משהו מהנגע על אבן הב'". אמנם רש"י (סנהדרין ע"א, א ד"ה 'גריסי' וד"ה 'בקרן זוית'; פ"ז, ב ד"ה 'עד שיראה כשני גריסין'; נדה י"ט, א ד"ה 'ארכו כשני גריסין ורחבו כגריס') ביאר בדברי רבי אלעזר ברבי שמעון דבעינן שיעור נגע על כל אבן, ולכאורה אין סיבה שיחלוק על זה רבי עקיבא שהרי מחלוקתם היא רק בענין הצורך בקיר אחד או בשתי קירות אך גם בשתי קירות צריך שיהיה "הנגע כולו מחובר כאחד" (רש"י סנהדרין פ"ז, ב); וצריך עיון נוסף (שוב ראיתי בערוך השלחן העתיד ק"ב, ז שכתב בפשיטות: "... ולכן בכל אבן הוי מרובע גריס על גריס...").

<sup>24</sup> כך ביאר הרלב"ג (י"ג, נ"ח) ש"וכבס שנית" מלמד על כיבוס שני, "וטהר" מלמד על טבילה; וכדעת הרמב"ם יב, א שצריך כיבוס וטבילה (כפי שהבין החזון איש נגעים סימן א אות ב; אולם ראה תו"ש אות קפט); ולא כרש"י (י"ג, נ"ח ובחולין ל"א, ב) שפירש שכיבוס שני הוא טבילה (וראה ספרא פרק ט"ז, י"א).

הביטוי "באש תשרפנו את אשר בו הנגע" יכול להתבאר בשני אופנים שונים :

א. "באש תשרפנו" - את הבגד ; והביטוי "את אשר בו הנגע" בא להדגיש שרק הבגד נשרף ולמעט את המטלית שלא היה בה נגע מעולם ולכן אינה נשרפת.

ב. "באש תשרפנו" - את המטלית;<sup>25</sup> "את אשר בו הנגע" - עם הבגד שהיה בו הנגע (את = עם); דהיינו שהיה נגע בחלק מהבגד (שלאחר מכן נקרע ממנו).

לענייננו למדנו שהרלב"ג סבר שמקורו של דין יכול להיות משמעות כפולה לפסוק אחד.

הזכרנו לעיל את ההשוואה שעורך הרלב"ג בין צרעת בגדים לצרעת בתים, ונוסיף שגם את הדין האחרון שעסקנו בו למד הרלב"ג לצרעת בתים; וכך כתב (י"ד, מ"ג - מ"ד):

ויתבאר ממה שקדם בנגעי בגדים, שאם נראה הנגע באבנים ששמו שם מחדש, הנה יוציאו האבנים ההם עם שאר אבני הבית חוץ לעיר; ואם נראה בשאר אבני הבית - לא יוציאו חוץ לעיר האבנים ששמו בו מחדש, אבל שאר כל האבנים.

והנה, אף על פי שמצאנו אפילו במקורות המאוחרים לרלב"ג השוואות מפורטות בין צרעת בגדים לצרעת בתים,<sup>26</sup> לא מצאנו שלמדו את הדין הנזכר שנראה שחידשו הרלב"ג מדעתו.<sup>27</sup>

בסיכום עיקר הדברים, ביארנו שתי דוגמאות לדרכו של הרלב"ג לקשור תורה שבעל-פה עם תורה שבכתב, ובשתי הדוגמאות למד הרלב"ג הלכות מכפל משמעות הכתובים. אכן, כאמור, יש גם הבדל בין הדוגמאות: בדוגמה הראשונה עסקנו בהתלבטות בין שתי משמעויות כאשר עצם ההתלבטות הוא מקור להלכה; ובדוגמה השנייה עסקנו בצירוף שתי הבנות חלופיות שקיימות זו לצד זו ושתייהן כאחת מהוות מקור להלכה.

---

<sup>25</sup> מטלית בלשון הרלב"ג לשון זכר. אכן בלשון חכמים לשון נקבה (אמנם ראה יבמות ק"ג, ב: "מטלית שיש בו שלש על שלש אף על פי שאין בו כזית"; אך שו"ב בצי"ד: "כיון שנכנס רובה לבית טהור טמאתהו"). וראה עוד נדה ד, א, והשווה למקבילה שם נ"ו, א).

<sup>26</sup> ראה למשל אריכות רבה במשנה למלך להלכות טומאת צרעת י"ב, ו - ז; ובחסדי דוד לתוספתא נגעים ו, י"ב.

<sup>27</sup> השווה ערך השלחן העתיד ק"ד, י"ז. וראה משנה אחרונה לנגעים י"ב, ז שכתב שיש לחלק בענין זה בין נתיצת בית לשריפת בגד כיון שהפרדת האבנים זו מזו היא נתיצתו מה שאין כן בשריפת בגד. אכן הרלב"ג דייק בלשונו וכתב שהנפקא מינה מן ההשוואה לבגדים היא לא לענין הנתיצה אלא לענין ההוצאה מחוץ לעיר (ולכן אין להקשות על הרלב"ג מהספרא פרק ה, ג (וראה גם תוספתא נגעים פרק ו, א): "ובנתיצה נותץ את האבנים שיש בהם נגע ואת האבנים שאין בהן נגע ובחליצה אינו חולץ אלא את האבנים שיש בהם הנגע"; וראה גם רמב"ם הלכות טומאת צרעת ט"ו, ב: "... וביום תשעה עשר רואהו אם חזר בו נגע כשני גריסין הרי זה פשיון אחרי הטוח ונותץ את כל הבית"). ומשמע שהמשנה אחרונה יסכים באופן עקרוני למה שכתב הרלב"ג אלא שנשאר בצ"ע ממשנה נגעים י"ג, ג שאבניו מטמאות ומשמע שבכל מקרה כל האבנים מטמאות.

#### ד. אחת דיבר - להים שתיים זו שמעתי\* - נספח

אפשרות קיומה של דו-משמעות מכוונת בדברי התורה היוצרת שתי פרשנויות פשוטות שונות המתקיימות זו לצד זו, היא נושא שיש לענות בו ואין כאן מקומו. נסתפק בארבע הפניות השונות אמנם מהדוגמאות שעסקנו בהן (ושונות גם זו מזו), אך העיקרון הנזכר דומה:

**א. רמב"ן לדברים ד, כ"ה:**

כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם - ענין הכתוב הזה, שיזכיר ויאמר כי תוליד בנים ובני בנים ובעבור היותכם ישנים בארץ ותשבו לבטח אולי תשכחו את השם, והעידותי בכס היום שתאבדו מהר כי לא יאריך לכם מאחר שתעבדו ע"ז. והפרשה הזו אע"פ שהיא אזהרה לא נאמרה בלשון "אם", והטעם כי הוא כמתנבא על עניינם, **וידבר בלשון ישמש בשני פנים בלשון אזהרה ובלשון עתיד לבא**, יאמר שיעשו ויהיה להם ככה, ולא יגזור עליהם. ומפני זה אמרו רבותינו (גיטין פ"ח, א) שרמזו לגלות בית ראשון במלת ונושנתם בגימטריא, והיתה קבלה בידם כי יש בפרשה הזאת רמז לזמן הגלות, וכאשר בא עליהם התבוננו בה בינה.<sup>28</sup>

**ב. רשב"ם לבראשית ל"ו, י"ב:**

ותמנע היתה פילגש - ראיתי בשוחר טוב **ותמנע מחובר גם לפסוק העליון**, שכן בדברי הימים צפי וגעתם וקנו ותמנע ועמלק, ואחר כך הוא אומר בבני שער ואחות לוטן תמנע דוגמת אחות נביות, אחות אהרן, כמו שפירשתי. (וכן כאן ויהיו בני אליפז תימן אומר צפו וגעתם וקנו **ותמנע**) ותמנע היתה פילגש. **הראשון זכר מבני אליפז, והשני נקבה ואחות לוטן תמנע**. וכמוהו (ב)יהושע ועתה חלק את הארץ (הזאת) בנחלה לתשעת השבטים וחצי שבט המנשה. עמו הראובני והגדי לקחו נחלתם אשר נתן להם משה בעבר הירדן מזרחה. על כרחיך פסוק שני חסר ממנו, כי היה לו לומר וחצי שבט המנשה השני כבר לקחו נחלתם. **לפיכך יש לומר כי פסוק זה עונה על סוף הפסוק**

\* על פי המובא בסנהדרין ל"ד, א: "אמר אביי... אחת דיבר - להים שתיים זו שמעתי כי עז ל-להים - מקרא אחד יוצא לכמה טעמים... דבי רבי ישמעאל תנא: 'וכפטיש יפוצץ סלעי' - מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות, אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים".

<sup>28</sup> וראה: הרב סמט, עיונים, עמ' 353 והערה 4 שם; עמ' 404. כוונת הרמב"ן לשתי משמעויות על דרך הפשט. ראה לעומת זאת בענין פשט ודרש בימשפט החרם: "ואני אומר בשמא, לאחר בקשת המחילה, שזהו פשט הכתוב בתורה (ויקרא כ"ז, כ"ט): 'כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת', כלומר מה שהסכימו עליו הכל והוחרם לדעתם העובר עליו לא יפדה בממון אלא חייב מיתה, **ואל תהיה חוסם פיניו בזה מפני שרבותינו ז"ל דרשו המקרא הזה לענין אחר...** שאעפ"כ אין מקרא זה יוצא מידי פשוטו, דכתיב (תהלים ס"ב, ז) 'אחת דבר - להים שתיים זו שמעתי' משמש הוא הכתוב לזה ולזה... **הא למדנו שכמה פנים של אמת לתורה**".

**שכת' בו וחצי שבט המנשה. אף על פי שמדברים הפסוקים בשני חצאי שבט מנשה, לאחד מהם חילק משה ולשני חילק יהושע. ואני שמואל מצאתי פסוק שלישי בדברי הימים דוגמתן במשפחות בני יהונתן בן שאול, ובני מיכה פיתון ומלך ותארע ואחז. ואחז הוליד את יהועדה ויהועדה הוליד את עלמת וגו'. ואותה פרשה נשנית וכפולה בתוך דף אחד. תחלת הפרשה אשר נשנית ובגבעון ישב(ו), וסוף הפרשה אלה בני אצל. וכת' ובני מיכה פיתון ומלך ותחרע. ואחז הוליד וגו'. בעל כרחיך חסר ואחז מפסוק זה שהיה לו לכתוב ותחרע ואחז ואחז הוליד, אלא שתיבת ואחז הוליד עונה על פסוק שלמעלה כאילו כתוב ובני מיכה פיתון ומלך ותחרע ואחז ואחז הוליד וגו' שכך כתוב בפרשה ראשונה.**

נראה שזהו ביטוי קיצוני של דרך הפרשנות הידועה "מושך עצמו ואחר עמו". דרך זו משמשת להשלמת הפסוק באמצעות הכפלת מילה, אלא שכאן המילה המוכפלת מקבלת שתי משמעויות שונות.

ג. בביאורו לפסוק "וירא - להים אל יעקב עוד בבאו מפדן ארם ויברך אתו" (בראשית ל"ה, ט), כתב רבנו אברהם בן הרמב"ם (מהדורת ויזנברג, עמ' ק"כ - קכב):

וירא - להים אל יעקב וגו'. נבואה זו במראה כמו שהקדמנו ושרתה עליו בבית אל מקום הקמת המזבח לפי הנראה לי. ויעודי כאן (טעמו) 'גם כן' כמו שביאר המפרש. וזה לפי שהיא תוספת על נבואה אחרת דומה לה שקדמה לה, וכבר אמרו בזה שני פירושים: אחד מהם, תוספת נבואה זו על נבואתו במעבר יבוק אשר בה ברך אותו המלאך כאשר קרא אותו ישראל; ונתבאר כאן שנתנבא במראה הנבואה עדיפה מן הראשונה, ובה ברך אותו (ה') יתעלה באשר הוא גם כן קרא אותו ישראל בדוגמת ברכת המלאך שהוא שליחו (של ה') יתעלה אליו. ופירוש זה בנתינת הטעם לתוספת זו נכון בהיות תחילת ענין הברכה שנקרא שמו 'ישראל'. והפירוש השני, שאמרו כי נבואה זו תוספת על נבואתו בצאתו מבאר שבע לילך לחרן. והראו פנים לפירוש זה במאמרו 'בבאו מפדן ארם' אחר 'יעוד', אע"פ שזה כבר נודע, ולכן הרי הוא כאילו אמר "כמו שנתנבא בצאתו מבאר שבע כשהיה הולך לחרן שהוא פדן ארם נתנבא גם כן בבאו משם". והתוספת לפי פירוש זה על הנבואה (עצמה) לא על תוכן הנבואה. ופירוש זה גם כן נכון, לפי שאמר 'עוד בבאו מפדן ארם', ובפרט בהיות מקום הנבואה מקום אחד בית אל, ושוב התחיל לפרש מה שנתנבא, ולכן אמר 'ויברך אתו ויאמר לו'. ואין מן הנמנע שיהיה בתוספת טעם שני הפירושים יחד.

ד. ביחס לפסוק (שמות ט"ז, ל"ב): "ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה' מלא העמר ממנו למשמרת לדרתיכם למען יראו את הלחם אשר האכלתי אתכם במדבר בהוציא אתכם מארץ מצרים", כותב אור החיים הקדוש:

ויאמר משה זה וגו' - צריך לדעת אומרו 'הדבר'. עוד צריך לדעת מצוה זו למי מצוה אותה משה? אם לאהרן, הרי הוא אומר אחר כך: 'ויאמר משה וגו''. ועוד כפל הדברים רואני כאן. ונראה כי כוונת משה הוא על זה הדרך: 'זה הדבר אשר צוה וגו' מלא העומר וגו'', ולא אמר ה' מי יקחנו, וגם לא אמר סדר לקיחתו, גם לא אמר מקום הנחתו, אלא זה הוא הדיבור שיצא מפי ה' אלי ולא יותר. ויאמר אל אהרן שפט בצדק דעת חכם, כי פירוש 'למשמרת', סובלת ב' דרכים, ומדרכי התורה כל שהתיבה תסבול ב' דברים, שקולים במשמעותה, תכוין אל השנים, כי איזה מהם תוציא. ובי' הדרכים הם, הא' למשמרת מן הטומאה, והב' מן שליחות יד; כנגד שליחות יד, אמר מקום המשתמר באוהל מועד, גם שם מקום שצורכי ישראל נתונים שם, התורה וכלי שרת, וזה גם כן כלי שמשמש הוראת דבר אשר חפץ ה' להראות לדורות, וכמו כן עשה ה', במטה אהרן, ובמחתות עדת קרח, ולזה אמר להניחו לפני ה'. וכנגד שמירת טומאה, אמר צנצנת אחת, ואמרו ז"ל: צנצנת דבר שהוא מציץ מחבירו, שהיא כלי חרס, שכל שצמיד פתיל עליו טהור. ושני פרטים אלו שמעם מדבר ה' באומרו 'למשמרת', ומעתה דן כי אהרן הוא הלוקח כי הוא הכהן המשרת במקדש, ולזה ויאמר אל אהרן, ולבל יחשבו העם כי ה' אמר אליו לדבר אל אהרן וליקח צנצנת וגו', לזה אמר הנאמן הגדול זה הדבר אשר צוה ה' ולא יותר, והחכם הבין הכוונה.<sup>29</sup>

### ה. "מושך עצמו ואחר עמו" - נספח שני

הכלל "מושך עצמו ואחר עמו" מופיע רבות בפירושו של ראב"ע בין אם מצוין השימוש בכלל זה ובין אם לאו. משמעותו של הכלל היא, שמילה (או אות) שמופיעה פעם אחת בפסוק מתייחסת למעשה לא רק למילה הסמוכה לה אלא למילה נוספת בפסוק. לצורך הבהרת הענין נדגים מעט:

ביחס לפסוק "יחי ראובן ואל ימת ויהי מתיו מספר" (דברים ל"ג, ו), כותב ראב"ע:

יחי ראובן - תפלה. ואל ימת - שיתכן שיהיה כבן אדם לחיות שנים קצובות וימות. ויהי מתיו מספר - ואל יהי מתיו מספר, כמו: 'ולא למדתי חכמה',

<sup>29</sup> השווה בראשית רבה פרשה לא (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 281 - 280): "עשה לך תבת וגו' אמר ר' איסי בארבעה מקומות נאמר כלשון הזה 'עשה לך', בשלשה נתפרש ובאחד לא נתפרש: 'עשה לך תבת עצי גופר וגו'', ר' נתן אעין דקידרינון; 'עשה לך חרבות צורים' (יהושע ה, ב) נתפרש גלבין דטינר; 'עשה לך שתי חצוצרות כסף' (במדבר י, ב) נתפרש; 'עשה לך שרף' (שם כ"א, ח) לא נתפרש, ר' יודן בשם ר' אסי 'שמע חכם ויוסף לקח' (משלי א, ה) זה משה, אמר אם אעשה אותו שלזהב או שלכסף אין הלשון הזה נופל (על הלשון הזה) אלא הריני עושהו שלנחשת שהלשון הזה נופל (על הלשון הזה) 'נחש הנחשת' (במדבר שם, ט), מיכן שניתנה תורה בלשון הקודש". וראה רש"י ורמב"ן לבמדבר כ"א, ט.

ובי"ת 'באל שדי', כאשר פירשתי רבים, כי יתכן שיחיה לעולם ויהיו מעטים.  
וכל דבר שיספר הוא מעט, וכן 'ואני מתי מספר'.

משה מתפלל על ראובן שיחיה ולא ימות.<sup>30</sup> אך מה פשר חציו השני של הפסוק – "ויהי מתיו מספר"? לאור העובדה שמדובר בברכה, נראה ברור שזוהי הבטחה על ריבוי הזרע, אך כיצד עניין זה עולה מן הפסוק? במיוחד העניין צריך ביאור לאור דבריו של ראבי"ע ש"כל דבר שיספר הוא מעט", ולפי זה לכאורה הפסוק אינו מהווה ברכה על ריבוי הזרע אלא להיפך. השיטה שנוקט בה ראבי"ע היא "מושך עצמו ואחר עמו". הפסוק הוא: "יחי ראובן ואל ימת ויהי מתיו מספר"; לדעת ראבי"ע מילת השלילה "ואל" אינה מתייחסת רק ל"ימת" אלא גם ל"יהי", דהיינו כאילו כתוב: "יחי ראובן ואל ימת ו[אל] יהי מתיו מספר". פירוש חציו השני של הפסוק איפוא הוא: אנשיו (של השבט) לא יהיו מעטים.<sup>31</sup>

ראבי"ע מוסיף שתי דוגמאות לדרך פרשנות זו של "מושך עצמו ואחר עמו", הראשונה ביחס למילה והשנייה ביחס לאות. בספר משלי (ל, ג - ד) מופיעים הפסוקים: "כי בער אנכי מאיש ולא בינת אדם לי. ולא למדתי חכמה ודעת קדשים אדע". מובן שאדם שלא למד חכמה אינו יכול לדעת דעת קדושים; כותב ראבי"ע בביאורו שם: "... אך תשאלוני כי אני בער יותר מאיש ואפילו בינת אדם אחד אין לי, ולא למדתי חכמה על ענין האלהי, ולא דעת - לא אדע, כלומר אין לי חכמה ודעת". אמנם ראבי"ע אינו כותב במפורש שם שהוא מבאר בדרך "מושך עצמו ואחר עמו", אך זו כוונתו: מילת השלילה "ואל" המתייחסת ל"למדתי" מתייחסת גם ל"אדע", כאילו כתוב: "ולא למדתי חכמה ו[לא] דעת קדשים אדע".

הדוגמה השניה שכותב ראבי"ע היא מתחילת פרשת וארא (שמות ו, ג): "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב ב-ל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם". כותב שם ראבי"ע:

<sup>30</sup> הרקע לברכה זו מתבאר בפירושו של ראבי"ע לבראשית מ"ט, ד (שיטה אחרת): "בעבור כי ראה משה שהיה בלבו של יעקב על דבר החלול, הבטיחו משה שלא יפחד השבט מזה על כן אמר: יחי ראובן - יבטח בה' שיחיה ולא יכרת זרעו. ואם אמרת יחיה שנים קצובות כחיי אדם וימות, על כן אמר: יואל ימת, רק יחיה יותר מן הראוי. ואם אמרת יהיו בניו מעטים, על כן אמר: ואל יהי מתיו מספר" (בענין ה'ציטוט': 'ואל יהי מתיו מספר' ראה להלן בפנים). ברכתו של משה נאמרה כתגובה לתוכחת יעקב לראובן על דבר חילול יצועיו. משה מודיע לשבט ראובן שלא יחשוש מן המוות אלא "יבטח בה' שיחיה ולא יכרת זרעו", ולא זו אף זו – "ואל ימת" – "יחיה יותר מן הראוי", ובניו יהיו רבים. כלומר, לא רק שאין לשבט ראובן לחשוש, אלא שהוא אף יזכה לזרע מרובה מדרך הטבע. מסתבר שאין בברכה זו של משה סתירה לתוכחה של יעקב, כיון שיעקב עסק במעמדו של שבט ראובן בין השבטים, ומשה עוסק במצבו האישי של השבט.

<sup>31</sup> אף על פי שברור שביטוי זה מהווה ברכה, לא הכל הבינו אותו כדרך שהבינו ראבי"ע. אמנם בפרשנתו לא מזכיר ראבי"ע דעות אחרות, אך בביאורו לדברי יעקב לשמעון ולוי "ואני מתי מספר" (בראשית ל"ד, ל), הזכיר כנגד מי דבריו אמורים, וכך כתב שם: "מתי מספר – קְתִי, כמו אנשים, ודבר שיסופר הוא מעט, על כן טעה ר' אהרן הכהן ראש הישיבה שפירש 'ויהי מתיו מספר' כמשמעו". דברי ראבי"ע אמורים כנגד דבריו של רבי אהרן הכהן סרג'אדו ראש ישיבת פומבדיתא רבו של רב האי גאון. אמנם, גם רבי אהרן פירש ש"ויהי מתיו מספר" היא ברכה על ריבוי הזרע, אך לדעתו כוונת הביטוי "מספר" היא: מספר רב, דהיינו יהיו אנשיו רבים. כנגד זה כותב ראבי"ע (גם בפרשת וזאת הברכה) ש"דבר שיסופר הוא מעט", ולכן מבאר את הפסוק בדרך של "מושך עצמו ואחר עמו".

**יש מלות מושכות עצמן ואחרות עמם, גם כן אותיות, כמ"ם 'מאל אביך ויעזרך ואת שדי, שהוא: מאת שדי, וככה ביי"ת ב-ל שדי, כאילו כתוב ובשמי ה' לא נודעתי להם.**

וכן כתב גם ביחס לפסוק "מ-ל אביך ויעזרך ואת שדי ויברכך... " (בראשית מ"ט, כ"ה):  
... מ"ם 'מ-ל' משרת עצמו ואחר עמו, כמו 'ב-ל שדי ושמי ה' ". והנה הטעם כפול: **ומאת שדי** והוא יברך אותך.

הדוגמא למושך עצמו ואחר עמו מספר משלי שנקט ראב"ע בדבריו לעיל מפרשת וזאת הברכה, חוזרת פעמים מספר בביאוריו למקרא, והידיעה שדוגמא זו היא לעקרון הנ"ל מועילה מאד להבנת דבריו, שהרי גם בפרשת וזאת הברכה לא כתב ראב"ע שהוא מבאר על פי העקרון הנ"ל, וברור שזו כוונתו. נצטט מקומות נוספים שבהם הדגים ראב"ע "מושך עצמו ואחר עמו" מהפסוק מפרשת וזאת הברכה מהפסוק מפרשת וארא ומהפסוק בספר משלי:

ביחס לפסוק "ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה ולאדם לא מצא עזר כנגדו" (בראשית ב, כ), כתב ראב"ע: "ומלת 'לכל הבהמה', גם היא מושכת עצמה ואחרת עמה, כי טעמו: **ולכל עוף השמים**, וכן 'ויהי מתיו מספר', וכן 'ולא למדתי חכמה', ורבים כאלה".

ביחס לפסוק "ויאמר משה אל אהרן ולאעזר ולאיתמר בניו ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו **ולא** תמתו ועל כל העדה יקצף... " (ויקרא י, ו), כתב ראב"ע: "ולא תמותו - מלת 'ולא' מושכת עצמה, כמו 'ולא למדתי חכמה', וכן הוא **ולא על כל העדה יקצף**, כי אתם תכפרו בעדם".

ביחס לפסוק "בישישים חכמה וארך ימים תבונה" (איוב י"ב, י"ב), כתב ראב"ע: "ואורך ימים - טעמו: **ובארך ימים**, ביי"ת 'בישישים' ישרת עצמו ואחר עמו, כמו: 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי'".

ביחס לפסוק "הודו לה' בכנור **בנבל עשור** זמרו לו" (תהלים ל"ג, ב), כתב ראב"ע: "בנבל עשור - אמר רבי משה: נבל שיש בו עשרה נקבים; ולא דבר נכונה, כי 'נבל' כלי בפני עצמו, גם כן 'עשור'; כאילו אמר: **בנבל בעשור**, על דרך: 'כרע כאח לך, וכמוהו: 'ככבש אלוף', ככבש כאלוף. כי הכי"ף ישמש בעבור שנים כדרך ביי"ת 'באל שדי', 'יעשה חפצו';<sup>32</sup> והעד שהם שנים: 'עלי עשור ועלי נבלי'. בביטוי 'יעשה חפצו', מתייחס ראב"ע לפסוק בישעיהו מ"ח, י"ד: "הקבצו כלכם ושמעו מי בהם הגיד את אלה ה' אהבו **יעשה חפצו** בבבל וזרעו

<sup>32</sup> בביטוי 'יעשה חפצו', מתייחס ראב"ע לפסוק בישעיהו מ"ח, י"ד: "הקבצו כלכם ושמעו מי בהם הגיד את אלה ה' אהבו **יעשה חפצו** בבבל וזרעו כשדים"; ונראה שכוונתו שהמילה "יעשה" מתייחסת גם למילה "וזרעו"; ובעיקר שהאות ב' במילה "בבבל" מתייחסת גם למילה "כשדים", כאילו כתוב: יעשה חפצו בבבל **ויעשה** זרועו **בכשדים**. וכך כתב ראב"ע שם (ביחס לכורש): "יעשה חפצו - חפץ ה' בבבל, **ויעשה** זרועו **בכשדים**". נמצא שבפסוק זה יש שתי דוגמאות למושך עצמו ואחר עמו, אחת ביחס למילה, ואחת ביחס לאות.

כפל משמעות בלשון המקרא כמקור' להלכה

כשדים"; ונראה שכוונתו שהמילה "יעשה" מתייחסת גם למילה "זרעו"; ובעיקר שהאות ב' במילה "בבבל" מתייחסת גם למילה "כשדים", כאילו כתוב: יעשה חפצו בבבל **ויעשה** זרעו **בכשדים**. וכך כתב ראב"ע שם (ביחס לכורש): "יעשה חפצו - חפץ ה' בבבל, **ויעשה** זרעו **בכשדים**". נמצא שבפסוק זה יש שתי דוגמאות למושך עצמו ואחר עמו, אחת ביחס למילה, ואחת ביחס לאות.