

הלכה, לוגיקה ופשוטו של מקרא בביאור הרלב"ג לתורה*

- א. פתיחה
- ב. כל קהל עדת ישראל
- ג. מכל האכל אשר יאכל
- ד. ששה משמטם
- ה. ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה

א. פתיחה

רבי חיים בן עטר בפירושו אור החיים לפרשת תזריע כותב (ויקרא יט, לו) :

זו היא עבודת בני ישראל עמלי תורה שיישבו ההלכות שנאמרו למשה בסיני והסודות והדרשות כולן יתנו להם מקום בתורה שבכתב.

אכן מימות חז"ל טרחו בקישור התורה שבעל פה עם התורה שבכתב במדרכי ההלכה, אבל עיקר ענייננו כאן הוא בדרכי הפשט¹ ולא בדרכי הדרש שהילכו בהם חז"ל. בדורות מאוחרים יותר ידועים פירושיהם של בעל הכתב והקבלה ובמיוחד של המלבי"ם שעמלו לקשור תורה שבעל פה עם תורה שבכתב על פי דרכי הפשט. **קדם לכולם במאות שנים רבי**

* יסודו של מאמר זה בדברים שהרציתי בערב עיון לכבוד הוצאתו לאור את הכרך החמישי (ויקרא ב) מסדרת ביאור הרלב"ג לתורה מהדורת מעליות (תשנ"ג-תשס"ו). ערב העיון נערך באולם בית המדרש בשיבתנו ביום יח באדר תשס"ו. הרצאתי נפתחה בתודות ליוזמי ערב העיון לכבוד ביאור הרלב"ג לתורה מורי ורבותי ראש הישיבה הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א והרב חיים סבתו שליט"א, לפרופ' שלום רוזנברג על שכיבד אותנו בנוכחותו ובדבריו, ולכל הקהל הקדוש שבא לכבודה של תורה.

כעשרה חודשים לאחר ערב עיון זה הגשתי עבודת דוקטורט לאוניברסיטה העברית בירושלים בנושא "פרשנות הלכתית על דרך הפשט בביאור הרלב"ג לתורה" (טבת תשס"ח); הנושאים הנדונים במאמר-הוצאה זה, מצויים בעבודתי בהרחבה.

¹ במאמרי "כפל משמעות בלשון המקרא כ'מקור' להלכה – עיון פרשני-הלכתי בביאור הרלב"ג לתורה", מעליות כו, אדר התשס"ו, עמ' 113 הערה 5 ביארתי, שכוונתי בביטוי "דרכי הפשט" היא לכלול פירושים ממינים שונים שיתכן שלא יוגדרו כפשט על ידי מאן דהו; מבחינתי עיקר הענין הוא דעתו של הפרשן עצמו על פירושו ואם הוא רואה בהם פשט אינני רואה סיבה לערער על כך, והלא ממילא הגדרת 'פשט' אינה אובייקטיבית, והדברים ידועים.

לוי בן גרשום. אמנם אפשר למצוא פה ושם מגמה כזו גם אצל קודמיו, כמו הרמב"ם למשל, שידוע שנהג כך בספר המצוות ובעשרות מקומות במשנה תורה כפי שהעירו נושאי כליו.

למשל רדב"ז, הלכות תמידין ומוספין ב, ט :

... דרכו של רבינו שתופס לעולם הפסוק היותר מבואר על הענין... ושמור עיקר זה בכל החיבור לפי שאתה צריך לו.

כסף משנה, הלכות פסולי המוקדשין ב, א-ב :

... דרך רבינו לסמוך הדבר לפסוק שנראה לו שהוא פשוט ללמוד ממנו הדין יותר מהפסוק שמביא ממנו התלמוד.

וכך כאמור בעשרות מקומות. אבל עבודה שיטתית כמו שעשה הרלב"ג ודאי אינה מצויה בכתבי הרמב"ם ולא בכתבי הקודמים. השיטתיות היא ודאי יצירה מקורית של הרלב"ג.

מי היה הרלב"ג? אסתפק בציטוט של אחד מחכמי פרובנס רבינו יצחק די לאטיש בספרו "שערי ציון" שנכתב פחות משלושים שנה אחרי פטירת הרלב"ג, וכך הוא כותב בסקירת החכמים שקדמו לו (עמ' 180) :

והרב הגדול הנשא על כל מעלה, הרב רבינו לוי בן הרב הגדול ר' גרשום, המכונה מאישטרי ליאון דבאיונלש, חבר חבורים רבים ונכבדים, ופירש כל התורה שבכתב ותורה שבעל פה. וביאר ביאורים נוראים בכל חכמה, ובפרט בחכמת ההגיון ובחכמות הטבע, ובאלהיות, ובלמודיות, וברפואות **אין כמוהו בכל הארץ**. והאיר בחכמתו הנוראת הנשאר מהגולה ובפרט בספרו הגדול **המהולל בכל העמים** קראו ספר מלחמות ה', ספר נכבד ונורא מאד, **לא נודעה מעלתו כי אם ליחידיים**.

כעת נעיין בקטע מהפתיחה לביאור התורה שבה מציג הרלב"ג את השיטה שהוא נוקט בה בביאור התורה (פתיחה לביאור התורה, עמ' 5) :

והנה בְּפָרְנֵנוּ המצוות והשורשים אשר מהם יצאו כל דיניהם אשר התבארו בחכמה התלמודית, **לא יהיה מנהגנו בכל המקומות לסמוך אותם השורשים אל המקומות אשר סמכו אותם חכמי התלמוד** באחת משלש עשרה מידות לפי מנהגם. 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**. כי כבר יוכל האדם להפך כל דיני התורה בכמו אלו ההיקשים, עד שאפשר בהם לטהר את השרץ כמו שזכרו ז"ל (עירובין יג, ב). **אבל נסמוך אותם אל פשוטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדינים האלו מהם, כי בזה תתישב הנפש יותר**. ואין בזה יציאה מדרכי רבותינו ז"ל, כי הם לא כיונו כמו שאמרנו שיהיה על כל פנים מוצא הדינים ההם מהמקומות אשר סמכו אותם להם, אבל הם אצלם מקובלים איש מפי איש עד משה רבינו עליו

הלכה, לוגיקה ופשוטו של מקרא בביאור הרלב"ג לתורה

השלום, וביקשו להם רמז מהכתוב, כמו שזכר הרב המורה בספר המצוות (השורש השני) ובפירוש המשנה.

והנה בסומכנו אותם הדינין לפשטי הכתובים תועלת להשאיר יותר זכרון אלו הדינין בנפשותינו, **כי פסוקי התורה אפשר שיזכרו בקלות, לרוב התמדתנו בקריאתם**, וכאשר יוצאו מפשטי הפסוקים ההם ביאורי המצוה יהיה זה סיבה אל שיזכרו ביאורי המצוה בכללם עם זכירת הפסוקים.

הרלב"ג מייחס חשיבות להלכות עצמן ולא לדרך שבה למדו אותן חז"ל מהפסוקים. ההלכות מקובלות במסורת ממש רבנו, וחז"ל חיפשו להן רמז בכתובים, ועשו זאת בדרך של שלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן. דרך זו כמות שהיא אינה מקובלת על הרלב"ג. דרכו שלו היא לסמוך את ההלכות לפשטי הפסוקים. אין הוא טוען שבהכרח זהו המקור להלכות ("אבל נסמוך אותם אל פשוטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדינין האלו מהם"), אך "בזה תתישב הנפש יותר". כמו כן הוא מצביע על רווח נוסף בדרכו זו – זיכרון ההלכות. הפסוקים עצמם ניתנים לזיכרון בקלות כיון שמתמידים בקריאתם, וההצמדה של ההלכות לפסוקים תועיל לזכירת ההלכות עם הפסוקים.²

בטענתו זו לא רואה הרלב"ג את עצמו כחולק על חז"ל, כיון שלדעתו גם חז"ל לא ראו במידות אלו יותר מאשר אסמכתאות להלכות מקובלות ("לא שיהיה דעתם שיהיה מוצא אלו הדינין מאלו המקומות"). ומה טעם אין הוא הולך בדרכם של חז"ל? נראה שהדבר קשור להשקפתו שהשכל הוא חזות הכל (כמעט). המידות שהתורה נדרשת בהן (בחלקן לכל הפחות) אינן הגיוניות בעיניו "כי כבר יוכל האדם להפך כל דיני התורה בכמו אלו ההיקשים, עד שאפשר בהם לטהר את השרץ", ולכן הוא רואה חובה לעצמו לפלס דרכים הגיוניות יותר, שבהן "תתישב הנפש יותר".³

עמל וחכמה מרובים הקדיש הרלב"ג בביאורו לתורה כדי לקשור תורה שבכתב עם תורה שבעל-פה. תשעה 'מקומות' (עקרונות לוגיים להיסקים הלכתיים-פרשניים) קבע הרלב"ג בפתיחתו לביאור התורה שבהם השתמש "בביאורי דיני המצוות התוריות שורשיהם וענפיהם", כשהיסוד של 'מקומות' אלו, ושל עקרונות נוספים שבהם משתמש הרלב"ג במהלך ביאורו, הוא, כאמור, השאיפה להסיק את ההלכות מתוך פשטי המקראות.

² ראה כעין זה בהקדמת רב נסים גאון לספר המפתח (מסכת ברכות, מהדורת הרב דוד מצגר, ירושלים תשי"ן עמ' ח-ט): "... לא סרה הקבלה, והמסורת משומרת בין האומה. וכאשר היה האדם קורא יעשו להם ציצית, היה אומר כי זו הציצית היא ציצית נשים אותה בכנף הטלית מספר חוטיה חי ויש בה חי קשרים, וידע כל פתרוני הציצית וענייניה היה שמור אצלו, **הכל בקבלה ובמסורת**. וכן כל המצוות כולן כאשר היו קוראין אותן היו יודעין לכמה עניינים מתחלקת כל מצוה ומצוה ומה תחתיה מהפתרון".

³ בעבודתי הנזכרת לעיל בהערה הראשונה שיערתי שהערה נוספת בכיוון אחר, שדרכו של הרלב"ג נועדה לשמש גורם משמעותי בפולמוס עם הכנסייה הנוצרית שהאשימה את היהודים בהמצאת תורה חדשה (תלמוד) על חשבון התורה שבכתב.

אני אדגים מעט מן השיטה ודווקא לא בשימוש ב"מקומות" אלא בלימודים פשטיים אחרים. אני מקווה שהדוגמאות שבחרתי יתנו גם טעם של החשיבה והסגנון הרלב"גי במיטבם.

ב. כל קהל עדת ישראל

בענין שחיטת קרבן הפסח כתוב בפרשת בא (שמות יב, ו):

וְשַׁחֲטוּ אֹתוֹ כָּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֲרֵבִים.

ומובא במשנה מסכת פסחים (ה, ה – דף סד, א):

הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' – קהל ועדה וישראל.

שחיטת הפסח אינה נעשית על ידי כל ישראל כאחד, אלא בשלוש קבוצות. את הצורך בשלוש קבוצות למדו חכמים מהביטוי המשולש "קהל עדת ישראל" – קהל, עדה וישראל.

כעת נעניין בדברי הרלב"ג (פרשת בא, חלק ב בביאור יב, ו – עמ' 129-130):

ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל – הנה למדנו מזה שהתורה רצתה שיתפרסם זה הפועל, כי בפרסומו תועלת להזכיר נפלאות ה' יתעלה שעשה לישראל בצאתם ממצרים, ולזה אמרה שישחטו אותו רבים, רוצה לומר שיהיו שם רבים בעת שחיטתו, לפרסם זה הענין.

שחיטה בקבוצות גורמת לפרסום גדול שהתורה חפצה בו. אבל כיצד דבר זה עולה מן הפסוק?

ולפי שאמרה 'כל קהל עדת ישראל', ולא אמרה "כל קהל ישראל" או "כל עדת ישראל", למדנו שהכללות הוא שב אל הקהלות והעדות, לא אל אישי הקהל; והנה יהיה 'קהל עדת' כמו 'שמש ירח' (חבקוק ג, יא), שהרצון בו: שמש וירח. והנה הרצון בו שישחטו אותו כל קהל ועדה שבישראל בין הערבים.

אילו היה כתוב "כל קהל ישראל" או "כל עדת ישראל" משמעות הפסוק היתה שכל אחד מהקהל או העדה צריך להיות שותף בשחיטת הפסח, דהיינו שמילת ההכללה "כל" היתה מתייחסת ל"אישי הקהל". אבל התורה כתבה ביטוי כפול "קהל עדת" (למרות שקהל ועדה הם שמות נרדפים), ובזה רצתה ללמדנו שמילת ההכללה "כל" מתייחסת ל"קהל עדת ישראל" – ומשמעות ביטוי זה היא כאילו כתובה ו' החיבור, דהיינו 'קהל ועדת ישראל' – דהיינו ש"כל קהל ועדה שבישראל" צריכים להיות שותפים בשחיטת הפסח.

עד כאן למדנו על הצורך בקבוצות בשחיטת הפסח ולא בשחיטת יחידים, אך מהו מספר הקבוצות?

ולפי שלא יתכן שיפול שם 'כל' על פחות משלושה – כי אנחנו לא נאמר משני אנשים – "כל האנשים האלו", אבל הפחות שנאמר בו זה הלשון הוא

הלכה, לוגיקה ופשוטו של מקרא בביאור הרלב"ג לתורה

שלושה, כמו שזכר הפילוסוף בראשון מספר השמים (פרק א) – הנה יחוייב
מזה שתהיה שחיטתו בשלוש קהלות, וכל קהל מהם הוא עשרה כמו
שיתבאר מצד הוראת הגדר.

את מספר הקבוצות לומד הרלב"ג מעיקרון שכתב אריסטו ("הפילוסוף"), שמילת ההכללה
"כל" מתייחסת לכל הפחות לשלושה, ועל פי זה למדנו שהפסח נשחט בשלוש כתות. (עיקרון
זה מופיע בספרי הכללים בשם ראשונים⁴). זוהי דוגמה אופיינית לכך שגם ספריו של
אריסטו יכולים בעת הצורך להיות משרתים את ההלכה.

ג. מכל האכל אשר יאכל

חלק לא מבוטל מדרשות חכמים מבוסס על לימודים מביטויים שנראים מיותרים. כעת
אדגים מקרה שבו לא למדו חז"ל באופן זה, והלימוד באופן זה הוא חידושו של הרלב"ג.
שנינו במשנה מסכת טהרות (ח, ה):

כלל אמרו בטהרות כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מאוכל הכלב
וכל שאינו מיוחד לאוכל אדם טהור עד שייוחדו לאדם.

וכתב הרמב"ם בפירושו למשנה שם:

אין טומאת אכלין אלא למאכל אדם בלבד, וכל שאינו ידוע למאכל אדם
צריך מחשבה כלומר שיחשב עליו למאכל אדם.

טומאת אוכלין (לאחר הכשר באחד משבעה משקין) היא אך ורק למאכל אדם, מאכל בהמה
אינו מקבל טומאה. וכן פסק הרמב"ם בתחילת הלכות טומאת אוכלין (א, א):

כל אוכל המיוחד למאכל אדם כגון לחם ובשר וענבים וזיתים וכיוצא בהן
מקבל טומאה, וכל שאינו מיוחד למאכל אדם הרי זה טהור ואינו מקבל
טומאה אלא אם כן חשב עליו ויחדו למאכל אדם, וזה וזה אינו מקבל
טומאה עד שיבלל תחלה באחד משבעה משקין וזה הוא הנקרא הכשר שני
וכי יתן מים על זרע.

מקור דין זה לא הוברר.

⁴ בעניין עיקרון זה ראה גם יד מלאכי כללי הכף סימן שלו; עין זוכר לחיד"א מערכת כ סעיף ה; שדי חמד
מערכת כ כלל לב (עמ' 187-188). וראה גם ר"ע ספורנו לבראשית כו, לג: "ויקרא אותה שבעה. קרא את
הבאר שבעה, מפני שהיה מקום שביעי שבו חפרו באר: ג' של אברהם שסתמו פלשתים, כאמרו 'וכל
הבארות... סתמום פלשתים', ולא יאמר 'כל' בפחות מג', וג' של יצחק שהן 'עשקי' שטנה' ו'רחובות', וזה
היה השביעי שקראוהו שבעה". [אגב אורחא נעיר, שהרב יהודה קופרמן במהדורתו לביאור ספורנו על
התורה (ירושלים תשנ"ב), עמ' קכב הערה 53 כתב את הדברים הבאים ביחס לכלל המובא בדברי ספורנו:
"וכל ימי הייתי מצטער על כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך' שחז"ל פירשו על שני אנשים, הלוא
הם דתן ואבירם, וה' יאיר את עיני!". ולענין דעתי הדברים פשוטים, שדרשת חז"ל מוסיפה שני אנשים
על מלך מצרים שמיתתו כתובה במפורש קודם לכן (שמות ב, כג), ונמצא ש"כל האנשים" הם שלושה].

בביאורו לפסוק בפרשת שמיני "מִכֹּל הָאֲכָל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבֹא עָלָיו מִיִּם יִטְמָא וְכָל מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה בְּכָל קְלֵי יִטְמָא", כתב הרלב"ג (פרשת שמיני בביאור יא, לד – עמ' 290):

ואומר 'מכל האכל אשר יאכל', הרצון בו: שיהיה מיוחד לאכילת אדם; שאם לא היה הענין כן יהיה אומר 'אשר יאכל' לבטלה, כי מה שהוא אוכל הוא בלי ספק אוכל, לפי שהוא אוכל לבעל-חיים-מה.

הרלב"ג לומד את הדין שאין טומאת אוכלין למאכל בהמה מן הביטוי המיותר "אשר יאכל". ביטוי זה הוא מיותר כיון שכל דבר שהוא בגדר 'אוכל' הוא בגדר 'אשר יאכל' לבעל חיים כלשהו, ואם כן אין צורך להזכיר "אשר יאכל". האיזכור המיותר מלמד שהתורה התכוונה שהביטוי "אשר יאכל" יתייחס לאכילת אדם בלבד.

ד. ששה משמותם

כעת אדגים איך השיטה עשויה להועיל למציאת מקורות לפסקי רמב"ם שהתלבטו בהם נושאי כליו.

כך כתוב בפרשת תצוה בענין בגדי הכהונה (שמות כח, ט-יב):

וְלָקַחְתָּ אֶת שְׁתֵּי אַבְנֵי שֹׁהַם וּפְתַחְתָּ עֲלֵיהֶם שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. שֵׁשׁ מִשְׁמֹתָם עַל הָאֲבָן הָאֶחָת וְאֵת שְׁמוֹת הַשֵּׁשׁ הַנּוֹתָרִים עַל הָאֲבָן הַשְּׁנִיית כְּתוּלְדָתָם. מַעֲשֵׂה חֹרֶשׁ אָבֹן פְּתוּחֵי חֹתָם תִּפְתַּח אֶת שְׁתֵּי הָאַבְנִים עַל שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מְסֻבֹּת מְשֻׁבָּצוֹת זָהָב תַּעֲשֶׂה אֹתָם. וְשָׂמְתָ אֶת שְׁתֵּי הָאַבְנִים עַל כְּתֹפֶת הָאֶפֶד אַבְנֵי זָכָרֹן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִשְׂא אַהֲרֹן אֶת שְׁמוֹתָם לִפְנֵי ה' עַל שְׁתֵּי כְּתֹפֵיו לְזָכָרֹן.

על אבני השם שעל כתפות האפוד מפותחים שמות שנים עשר השבטים. השמות מחולקים באופן ששה שבטים על אבן אחת וששה שבטים על האבן השנייה. סדר הכתיבה הוא "כתולדתם", וכך פירש רש"י ביטוי זה:

כסדר שנולדו, ראובן שמעון לוי יהודה דן נפתלי על האחת, ועל השנייה, גד אשר יששכר זבולן יוסף בנימין מלא, שכן הוא כתוב במקום תולדתו, עשרים וחמש אותיות בכל אחת ואחת.

על אבן אחת מפותחים שמות ששת הגדולים ועל האבן השנייה שמות ששת הצעירים יותר, באופן שעל כל אבן מפותחים ששה שבטים לפי סדר תולדותם. כך כתבו גם פרשנים אחרים.

שיטה מיוחדת יש לרמב"ם בעניין זה, בפירוש המשנה יומא (ז, ה) ובהלכות כלי המקדש והעובדים בו (ט, ט), ובידינו אפילו שרטוט בכתב ידו של הרמב"ם לסדר כתיבת השמות על

אבני השהם⁵.

השמות כתובים לסירוגין על כתף ימין ושמאל, ראובן מימין שמעון משמאל וכן הלאה. דברי הרמב"ם האלו עוררו תמיהות אחדות אצל מפרשיו. כולם הבינו אמנם שיסודם של הדברים בגמרא סוטה, אולם, עם זאת נבוכו המפרשים בהתאמת דעת הרמב"ם עם אחת משתי הדעות המופיעות בגמרא (מבוכה זו ניכרת למשל בכך שהכסף משנה סבר שהרמב"ם פסק כרבי חנינא בן גמליאל, ואילו מהר"י קורקוס סבר שהרמב"ם פסק כתנא קמא). הרלב"ג הלך בדרכו של הרמב"ם, בלא להזכיר את שמו, וכך כתב (פרשת תצוה, התועלת השני השורש הראשון – עמ' 358):

... ובכל אחת מהכתפות היה אבן שוהם היו בה ששה משמות בני ישראל כתולדותם, כאילו תאמר שבאבן הימנית היה כתוב ראובן בשיטה אחת, ואחר כך היה כתוב שמעון בשיטה הראשונה מהאבן השמאלית, וכן על זה הדרך. ולא היו כותבין ששה מהשמות כסדר באבן הימנית והששה הנותרים באבן השמאלית, **כי מפני שהיתה הכונה בזה שתתבודד מחשבת הכהן בעניינים המשותפים לכל ישראל, מצד מה שהם משותפים להם, היה שתהיה הכתיבה הזאת באופן שתחבר מה שבצד השמאל משמות השבטים למה שבצד הימין.** כי הכהן כשיתבונן באלו השמות בסידור, לפי תולדות השבטים, יחוייב לו שיביט בימין ובשמאל בצד מעורב; עם שכן היה סידור השבטים בחושן, רוצה לומר שהיו שמות השמאל נמשכות לשמות הימין בכל אחת מהשיטות.

אבני השהם הן "אַבְנֵי זָכָרֶן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל", דהיינו "שהאבנים ההם תהיינה סיבה שיזכור אהרן תמיד במחשבתו בני ישראל, ותשוטט בהם מחשבתו", והחשיבה בענייני בני ישראל תועיל לכוון את הנבואה בעניינם. כיון שכך, כתיבת השבטים כתולדותם באופן שראובן על כתף ימין ושמעון על כתף שמאל וכן הלאה תועיל למגמה זו של צירוף כל השבטים, ו"יחוייב לו שיביט בימין ובשמאל בצד מעורב".

5	ראובן	שמעון
	לוי	יהודה
	יששכר	זבולן
	נפתלי	דן
	גד	אשר
	יהוסף	בנימן

בקטע זה שראינו הציע הרלב"ג הסבר רעיוני לשיטתו המיוחדת של הרמב"ם (בלא להזכיר את שמו); בביאור הפרשה הציע הרלב"ג מקור לשיטה זו בעזרת לימוד מייטור; כך כתב הרלב"ג (פרשת תצוה, חלק א בביאור כח, י – עמ' 312):

ששה משמותם על האבן האחת – ידוע כי הימין הוא יותר נכבד מהשמאל, ולזה הוא ראוי שתהיה התחלת פיתוח השבטים באבן אשר בכתף הימנית. והנה היו שם כתולדותם, אחד בכתף הימנית, והשני כנגד השיטה ההיא בכתף השמאלית, כאילו תאמר שראובן היה הראשון בכתף הימנית ושמעון הראשון בכתף השמאלית, וכן בזה הדרך; לא שיהיו ששה על הסדר בכתף האחד, וששה על הסדר בכתף השנית. וזה דבר התבאר ענינו מן החוש למי שראה אלו הכלים מרבותינו ז"ל. ולזה אמר 'ששה משמותם על האבן האחת', שאם היה הרצון שיהיו ששה מהם על הסדר בכתף האחד – לא היה צריך לומר 'משמותם'; והנה העירנו בזה שאין הששה מסודרים על הסדר בכתף האחד.

אילו הכוונה היתה שששת השבטים הגדולים יהיו על כתף ימין וששת השבטים הצעירים יותר על הכתף השמאלית, אזי היה די לתאר שהכתיבה על אבני השם היא כתולדותם, באופן שששה על כתף אחת וששה על כתף שניה; אך התורה הוסיפה מילה לתיאור זה "שֵׁשֶׁה מְשֻׁמָּתִים עַל הָאֶבֶן הָאֶחָת..."; מה הצורך במילה זו? מה היה הכתוב חסר בלעדיה? אלא, מבאר הרלב"ג, שתוספת המילה "מְשֻׁמָּתִים" מלמדת שהכתיבה על כל כתף אינה כסידורן של שבטים, אלא ששה שמות על כתף זו וששה שמות על כתף זו.

הצירוף של הדרישה שהסדר יהיה "כְּתוּלְדוֹתָם" והדרישה שעל כל כתף לא יהיו כסדרן, בהכרח מלמד שהשבטים היו כתובים כשיטת הרמב"ם. שמו של הרמב"ם כאמור אינו נזכר כלל בקטע זה, אך אין כל ספק ששיטתו המיוחדת היא שעומדת כאן במרכז הדיון.

ה. ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה

עד כאן למדנו קטעים מארבעת הכרכים הקודמים, דוגמה אחרונה שאציג היא גם כן בענין הצעת מקור לפסקי הרמב"ם על פי פשט המקרא, והיא לכבודו של הכרך החדש, ונמצאת בפרשת אמור.

הרמב"ם בהלכות סנהדרין והעונשין המסורין להן פסק (יג, ד):

אין בית דין יוצאין אחר הנהרג.

פסק זה נתלבטו נושאי הכלים במקורו. הכסף משנה כדרכו במקרים כאלה השאיר מקום ריק, וכן נהג הלחם משנה. בערוך השלחן העתיד הלכות סנהדרין סימן נא כתב: "זה שכתב אין בית דין יוצאין אחר הנהרג, לא ידעתי מקורו וגם טעמו לא ידעתי ואיזה איסור יש אם יוצאין אחר הנהרג". בהמשך הוא מציע הצעות.

הלכה, לוגיקה ופשוטו של מקרא בביאור הרלב"ג לתורה

נתייחס רק לענין שאלת המקור, ונעיין בדברי הרלב"ג בפירושו לפרשית המקלל (פרשת אמור
בביאור כד, כג – עמ' 379):

וידבר משה אל בני ישראל, ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה – למדנו
מזה שאין הדיינין יוצאין אחר מי שנתחייב מיתה בצאתו למות. כי משה היה
הדיין בזה, והוא ציוה לישראל שיוציאוהו חוץ למחנה וירגמו אותו אבן, אך
הוא לא יצא עימם, לפי מה שיראה מזה המאמר.

גם כאן הרלב"ג אינו מזכיר את הרמב"ם אבל ברור גם כאן ששיטת הרמב"ם היא הנידונה
כאן.

אני מקווה שבדוגמאות ספורות אלו הצלחתי להטעים מעט משיטתו של הרלב"ג באופן
שיעורר להמשיך ולעיין בביאורו המיוחד. "ישוטטו רבים ותרבה הדעת".