

הרב יצחק שילת

אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט

- א. פתיחה
- ב. ביטוי שניתן להבינו בשני אפנים – מרחיב ומצמצם
- ג. דוגמאות נוספות
- ד. במיעוט אחר מיעוט
- ה. השתנות ההבנה הפשוטה לפי העניין
- ו. קושיית התוספות בעניין מיעוט אחר מיעוט
- ז. ביטוי בעל משמעות אחת ובכל זאת יש שתי אפשרויות להבינו
- ח. שלילת השלילה וצמצום השלילה

א. פתיחה

אחת המידות הקשות להבנה בתורה שבעל פה, היא המידה המופיעה בכמה וכמה סוגיות בש"ס: "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" (יומא מג, א ועוד), ומקבילתה: "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט" (פסחים כג, א ועוד). מידה זו נראית במבט ראשון בלתי הגיונית: וכי כפילה והדגשה של מיעוט מורה על ריבוי? או כפילה והדגשה של ריבוי מורה על מיעוט? נהירנא כד הוינא טליא היו שרצו להסביר את הכלל "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" באומרם: שלילת השלילה היא חיוב. כגון: "אין זה נכון שלא הלכתי" פירושו: הלכתי, או: "פלוני איננו חסר דעת" פירושו: פלוני הוא בר דעת. אך להלן נראה שמתוך כל המקומות בש"ס שבהם מופיע הכלל "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות", יש רק מקום אחד שניתן לפרשו על פי הדגם של שלילת השלילה. בכל שאר המקומות אין המדובר כלל במשפטים שיש בהם ביטויי שלילה, ואי אפשר להחיל עליהם את הרעיון של שלילת השלילה. ועוד, מה נעשה עם "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט"? וכי חיוב החיוב הוא שלילה? הלא אין הוא אלא מדגיש את החיוב! כגון: "אכן כן הלכתי", "פלוני הוא בהחלט כן בר דעת".

השאלה שהצגנו נשאלה על ידי ר' ישועה בן יוסף בספרו "הליכות עולם", וזו לשונו (שער רביעי אות ט):

איך נראה מריבויים דאתו למעוטי, ובמיעוטים [נראה שצ"ל: וממיעוטים]
דאתו לרבווי?

אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט

ותשובתו :

יש לומר דכשאומר מיעוט [אחר מיעוט] הוא מרבה בזה האופן : המיעוט האחד שאומר במשל [נראה שצ"ל : למשל] ממעט ארבעה אנשים מפעולה, חוזר המיעוט השני וממעט השנים מהם, אם כן הוא מרבה האחרים שיעשו הפעולה הנזכרת. וכן בריבוי אחר ריבוי, הראשון משמע ריבוי כללי, בא הריבוי השני לומר וזה הריבוי אינו משמע כללי אלא פרטי במה שמרבה ולא בדבר זולתו, כך נראה לי.

הדברים נראים סתומים, ולכאורה אינם מתאימים לרוב הסוגיות שבהן מופיעים כללים אלה. ואכן, מרן ר' יוסף קארו כתב עליהם ב"כללי הגמרא" שחיבר על "הליכות עולם": "אין דבריו נוחים אצלי, אבל טעם הדבר הוא שכך למדנו מסיני כלל זה לדרוש התורה כך". כלומר, אין לחפש היגיון במידות שהתורה נדרשת בהן, אלא עלינו להתייחס אליהן כאל 'גזירת הכתוב'. אך, אחר בקשת המחילה וההתנצלות ממרן, עדיין אין הדברים נוחים, כי כאשר מתבוננים בשאר המידות שהתורה נדרשת בהן, מוצאים שהן כולן כללים שהדעת האנושית נוטה להן, ולכל הפחות בודאי אינה מנוגדת להן, ומתבקשת אפוא השאלה מה נשתנתה מידה זו מכל המידות, שלכאורה היא סותרת את הדעת? זאת ועוד: מו"ר הגאון ר' גדליה נדל זצ"ל היה רגיל לומר ש'גזירת הכתוב' אינה מילתא בלא טעמא, ותמיד אפשר למצוא את הגיונה, אלא שהיא, כהגדרתו, "הקצה האחרון של הסברא". ואין כאן המקום להאריך בזה.

במאמר זה¹ ננסה בעזרת ה' להציע, מתוך עיון בסוגיות הש"ס שמופיעים בהן הכללים "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" ו"אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט", הסבר הגיוני ומניח את הדעת לכללים אלו, שאולי אליו התכוון בעל "הליכות עולם" במילותיו הקצרות.

ב. ביטוי שניתן להבינו בשני אפנים – מרחיב ומצמצם

שנינו בבבא קמא (מה, ב) :

קשרו בעליו במוסרה ונעל בפניו כראוי ויצא והזיק, אחד תם ואחד מועד
חייב, דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר: תם – חייב, ומועד – פטור, שנאמר
(שמות כא, לו): 'ולא ישמרנו בעליו', ושמור הוא זה.

בגמרא (שם) מבואר שהמחלוקת היא, שלר' מאיר צריך שמירה מעולה בשביל להיפטר, בין בתם ובין במועד, ולר' יהודה בתם צריך שמירה מעולה ובמועד מספיקה שמירה פחותה.

¹ אחרי כתיבת המאמר מצאתי שבחברת הגיון ב, תשנ"ג, כבר הופיע מאמר מאת פרופ' ר' שמואל שפרכר הי"ו בנושא זה. בעניין "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט" דומים דבריו לדבריו, אולם טענתו לגבי "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות", שכאילו הוא כלל מאוחר שלא באותו כיוון הגיוני – אין אנו מסכימים עימו, והמעין יראה.

הגמרא מביאה גם דעה שלישית, המופיעה בברייתא: "תניא ר' אליעזר בן יעקב אומר אחד תם ואחד מועד ששמרו שמירה פחותה פטור". מסבירה הגמרא:

מאי טעמא דר' מאיר? קסבר סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, ואמר רחמנא תם ניחייב דניבעי ליה שמירה פחותה, הדר אמר רחמנא 'ולא ישמרנו' גבי מועד דנעביד ליה שמירה מעולה, ויליף נגיחה לתם, נגיחה למועד.

ר' יהודה סבר סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, אמר רחמנא תם נשלם דניבעי ליה שמירה מעולה, הדר אמר רחמנא 'ולא ישמרנו' גבי מועד דנעביד ליה שמירה מעולה, הוי ריבוי אחר ריבוי, ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, מיעט הכתוב לשמירה מעולה, וכי תימא נגיחה לתם נגיחה למועד, הא מיעט רחמנא ישמרנו, לזה ולא לאחר.

ואת דעת ר' אליעזר בן יעקב מסבירה הגמרא:

סבר לה כר' יהודה דאמר מועד בשמירה פחותה סגי ליה, ויליף נגיחה לתם ונגיחה למועד.

והנה ברור ש"סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי" אין פירושו שסתם שוורים הם מרדנים, כי אם כן אין טעם לומר "ואמר רחמנא תם ניחייב דניבעי ליה שמירה פחותה", שהרי מזה שהתורה מחייבת לשלם נובע שהיה לו לשמרו שלא ימרוד, דהיינו שמירה מעולה. לפיכך פירש רש"י: "לאו בחזקת שימור קיימי" – אין אדם משמר שורו כלל אלא מניחו ויוצא". כלומר, השאלה היא איך בני אדם נוהגים באופן טבעי בהמותיהם. והרשב"א מוסיף: "שצריך היה המקרא להזהיר הבעלים שישמרו שוורים שלהם, שאילולי שהזהיר הכתוב שמחויבין בתשלומים לא היו נזהרין בשמירתן".

ר' מאיר מניח שסתם בני אדם אינם שומרים את בהמותיהם כלל, אלא מניחים להן להסתובב חופשי, וממילא אנו מניחים שהתורה בחייבה שור תם בתשלומין מתכוונת לחובת שמירה מינימלית, דהיינו לשמירה פחותה, כי תפשת מרובה לא תפשת, ומהיכא תיתי לחייב יותר. ולפי זה על כורחך ש"ולא ישמרנו" האמור במועד בא להוסיף על המינימום ולחייב שמירה מעולה (כי אחרת לא היה צריך לכתבו). ור' מאיר משווה בין תם למועד מגילוי הכתוב (עיין בגמרא מד, א). ואילו ר' יהודה סובר שאלמלא "ולא ישמרנו" היינו אומרים מדעתנו שקביעת התורה ששור תם חייב פירושה ששמירה מינימלית אינה מועילה, כי סתם בני אדם שומרים את בהמותיהם שמירה מינימלית, והתורה אומרת שאם שמרת רק כרגילות בני אדם אתה חייב לשלם. ואם כן אין לומר ש"ולא ישמרנו" בא לחייב לשמור שמירה מעולה בשביל להיפטור, כי זאת היינו יודעים בלא גילוי הכתוב, ועל כורחך ש"ולא ישמרנו" בא ללמד דווקא את מה שלא היינו אומרים מדעתנו, דהיינו שגם שמירה רגילה מועילה, וזהו "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט". ור' אליעזר בן יעקב, הסובר כר' יהודה, לומד תם ממועד, ומצריך בשניהם רק שמירה פחותה, אבל ר' יהודה מדייק מהלשון

אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט

"ולא ישמרנו", לזה ולא לאחר, שאין לומדים תם ממועד, ודווקא לגבי מועד התורה מחייבת רק אם לא שמר אפילו שמירה פחותה².

ננסה עתה להסיק מתוך מהלך זה הסבר כללי למידת "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט". כשהוראה מסוימת מופיעה בתורה באותו עניין פעמיים, ובהופעה השנייה ישנו ביטוי שאפשר לפרשו במשמעות רחבה או במשמעות מצומצמת, ויש לנו סיבה להניח שבהופעה הראשונה כוונת התורה למשמעות הרחבה, תפקיד הפעם השנייה להורות לנו לפרש את הביטוי (בהופעתו השנייה, כאשר יש הבדל בין שני המקומות בהם הוא מופיע³) דווקא במשמעותו המצומצמת, כי אם הכוונה למשמעות הרחבה, גם ללא הפעם השנייה היינו יודעים זאת, שהרי באופן פשוט היינו ממשיכים את ההוראה הראשונה, ונמצא שהפעם השנייה מיותרת. וכן להפך ב"אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". כשהוראה מופיעה פעמיים, ואפשר לפרשה במשמעות רחבה או במשמעות מצומצמת, ויש סיבה להניח שכוונת התורה בפעם הראשונה למשמעות המצומצמת, תפקיד הפעם השנייה להורות לנו שיש לפרשה שם דווקא במשמעות הרחבה, כי אם הכוונה למשמעות המצומצמת, נמצא שהפעם השנייה מיותרת.

ג. דוגמאות נוספות

נעיין בדוגמה נוספת של ריבוי אחר ריבוי. למדנו בפסחים (כב, ב) בעניין ערלה:

לכדתניא 'לכם' לרבות את הנטוע לרבים, ר' יהודה אומר להוציא את הנטוע לרבים. מאי טעמא דתנא קמא? דכתיב 'ונטעתם' ליחיד משמע לרבים לא משמע, כתב רחמנא 'לכם' להביא את הנטוע לרבים, ור' יהודה 'ונטעתם' משמע בין לרבים בין ליחיד, ו'לכם' בין רבים בין יחיד משמע, הוי ריבוי אחר ריבוי ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט.

² בהבנת טעם הכתוב לפי ר' יהודה, שיוצא דבר שהוא לכאורה מוזר, שתם חמור ממועד, אפשר ללכת בשתי דרכים: המאירי פירש שמועד יש לו קול שדרכו להזיק, ובני אדם יכולים להישמר ממנו, מה שאין כן תם. ונראה שאפשר לומר עוד טעם: במועד, שדינו לשלם נזק שלם, התורה חסה עליו ואמרה שאם שמר שמירה מינימלית פטור, לעומת זאת חצי נזק התורה מחייבת גם אם שמר שמירה פחותה. ויש לתלות בשתי סברות אלה את מחלוקת האמוראים (מה, ב) האם צד תמות במקומה עומדת. רב אדא בר אבהו, האומר "לא פטר ר' יהודה אלא צד העדאה שבו אבל צד תמות במקומה עומדת", סובר שהטעם הוא משום שהתורה חסה על המשלם נזק שלם שלא ישלם אם שמר שמירה פחותה, אבל מחצי נזק אינו נפטר, כי להיכן הלכה האחריות שהטילה תורה על האדם שאם לא ישמור שמירה מעולה ישלם לפחות חצי נזק (ועיין תוספות ד"ה לא). ואילו רב סבר שהטעם הוא שבמועד היה על הניזק להישמר, וממילא המזיק פטור מכלום.

³ שהרי ראינו שהדין הוא מה יהיה הדין במועד, ולר' יהודה תם נשאר במשמעות הרחבה, אלא שלר' מאיר ולר' אליעזר בן יעקב יש גילוי אחר בכתוב שבגללו משווים תם למועד. בדוגמאות אחרות שיובאו להלן נראה שהמשמעות של ההופעה השנייה היא המשמעות היחידה של הדין, וזאת כאשר אין בפרשה שני עניינים שונים כמו תם ומועד.

מה פירוש טעמו של ת"ק "ונטעתם ליחיד משמע לרבים לא משמע", הלא "ונטעתם" לשון רבים? פירש רש"י:

'לרבים' – לצורך רבים, כגון באמצע הדרך לכל עובר. 'ונטעתם ליחיד משמע' – דאין דרך רבים לנטוע, ולכל חד וחד קאמר ונטעתם.

כמו בסוגיית שומרים, השאלה היא מהי הרגילות של בני אדם. ת"ק מניח שהתורה מדברת בהווה, שאדם נוטע לעצמו ולא לצורך רבים, והלשון "ונטעתם" מדברת בפשטות אל כל יחיד ויחיד, ולפיכך צריך לומר שהייתור "לכם" בא לרבות את הנטוע לרבים. ואילו ר' יהודה מניח ש"ונטעתם" מתייחס גם לנטיעה של יחיד וגם לשל רבים, משום שכך דרך בני אדם שנוטעים גם נטיעות ציבוריות, וממילא אין צורך ב"לכם" ללמד זאת, ועל כן צריך ש"לכם" בא ללמד בכיוון ההפוך, דהיינו שרק מה שהוא שלכם, כלומר שיש לו בעלות פרטית, חייב בערלה. שכן הביטוי "לכם", כמו הביטוי "ישמרנו", יכול להתפרש בשתי משמעויות, אחת מרחיבה ואחת מצמצמת, והמצב של ריבוי אחר ריבוי, שבו הריבוי השני מיותר, מלמדנו להיזקק דווקא למשמעות המצמצמת.

דוגמה נוספת. במנחות (לד, א) למדנו:

דתניא בית שאין לו אלא פצים אחד ר' מאיר מחייב במזוזה וחכמים פוטרין. מאי טעמא דרבנן? 'מזוזות' כתיב. מאי טעמא דר' מאיר? דתניא 'מזוזות' שומע אני מיעוט מזוזות שתיים, כשהוא אומר 'מזוזות' בפרשה שניה, שאין תלמוד לומר, הוי ריבוי אחר ריבוי ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, מיעוט הכתוב למזוזה אחת דברי ר' ישמעאל, ר' עקיבא אומר אינו צריך, כשהוא אומר 'על המשקוף ועל שתי המזוזות', שאין תלמוד לומר 'שתי', מה תלמוד לומר 'שתי' זה בנה אב כל מקום שנאמר 'מזוזות' אינו אלא אחת עד שיפרט לך הכתוב שתיים.

יש להבין שהברייתא האחרונה, של ר' ישמעאל ור' עקיבא, אינה עוסקת בנושא המחלוקת של ר' מאיר וחכמים, אלא היא עוסקת בשאלה האם צריך לשים בפתח רגיל מזוזה אחת, או שתי מזוזות משני הצדדים⁴. וכך מפורש במדרש משלי (פרשה ט):

⁴ ואין להקשות לשם מה צריך מקור למזוזה אחת, והלא למדנו בברייתא (מנחות שם): "דתניא ביתך ביאתך מן הימין... דכי עקר איניש כרעיה דימינא עקר", כי יש להבין שדרשה זו נדרשת רק אחרי שאנו יודעים ממקום אחר שאין צורך בשתי מזוזות. ובאמת בספרי ואתחנן (פסקה לו) מובאת הדרשה הזאת תיכף אחרי מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא, לומר לך שאחרי שלמדנו שצריך רק מזוזה אחת, אנו מחפשים איזו היא. ונראה להבין את הדרשה – הנראית לכאורה כרמז בעלמא – כך: לשון התורה "מזוזות ביתך" מורה שענין המזוזה שייך לבית פנימה, "מזוזות ביתך" – המזוזות של הבית (ובהתאם לרעיון זה אומרת הגמרא לג, שהיא שומרת את הבית, ולפיכך צריכה לכלול את כל חלל הבית). כיוון שאנו יודעים ממקום אחר ששמים רק מזוזה אחת, ממילא היא צריכה להיות בימין, כי לימין אדם שם לב יותר, כי כך דרך הליכתו ומישושו וכו', והשאלה היא באיזה ימין, של הכניסה לבית או של היציאה, בא "ביתך" – ביאתך" ומלמד שהיא ימין הכניסה, כי עניינה של המצוה שייך לבית פנימה.

אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט

אמר רבי תנחומא חייב אדם לתת מזוזה על פתחי ביתו שנאמר 'וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך', ר' לוי אמר שני מזוזות מזוזה אחת מכאן ומזוזה אחת מכאן, ר' ישמעאל אומר מזוזה אחת וחכמים אומרים כדברי ר' ישמעאל, למה שאם עושה שני מזוזות אינו יודע איזו עיקר ואיזו טפל... אמר ר' יודן אם כן למה נאמר 'לשמור מזוזות פתחי', שאם יהיו לו לאדם שני פתחים חייב ליתן מזוזה בזה ובזה.

את "אין ריבוי אחר ריבוי" יש להבין כך: "על מזוזות ביתך" יכול להתפרש בשתי דרכים, אחת מרבה ואחת ממעטת. אופן אחד – על כל המזוזות שבבית ('בית' הוא כמובן חדר אחד), אופן שני – על מזוזה אחת בכל פתח ופתח שבבית. ר' ישמעאל אומר שאם היה כתוב רק פעם אחת "מזוזות" היינו אומרים מן הסתם שהכוונה לכל המזוזות שבבית, כי כך היא ההוראה הפשוטה של הלשון "על מזוזות ביתך" אם אין גילוי אחר. אך אם כן, לשם מה נכתב עוד פעם "מזוזות"? ללמד, אדרבא, פרש את "מזוזות" בדרך המועטת, דהיינו מזוזה אחת לכל פתח. וזוהי כוונת ר' יודן במדרש: "אם כן למה נאמר 'לשמור מזוזות פתחי', שאם יהיו לו לאדם שני פתחים חייב ליתן מזוזה בזה ובזה", וכך יש להבין את דברי ר' תנחומא "חייב אדם לתת מזוזה על פתחי ביתו שנאמר 'וכתבתם על מזוזות ביתך'". (וצריך לומר שר' לוי הצריך שתיים מדרבנן, ובזה תובן טענת חכמים "שאם עושה שני מזוזות אינו יודע איזו עיקר ואיזו טפל", שהרי אם שתיהן מדאורייתא אין כאן עיקר וטפל).

ובאשר למחלוקת ר' מאיר וחכמים – ר' מאיר סובר שמהלימודים של ר' ישמעאל ור' עקיבא אפשר להסיק שמספיק שיש מזוזה אחת לפתח, שהרי "מזוזות" בלשון רבים מוסב על כל פתח ופתח. דעת חכמים היא, כנראה, שכלול במשמעות הכתוב גם המקרה הפשוט שיש לבית רק פתח אחד, וכיוון שהוכחנו שמספיק לשים "מזוזה" אחת בפתח, על כורחך כוונת התורה שצריך שיהיו לפתח שתי מזוזות, דהיינו שני פצימים.

ד. במיעוט אחר מיעוט

עתה נראה שלפי אותו כיוון מחשבה נוכל להסביר גם את הכלל ההפוך, "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". הגמרא בשבועות (ו, ב-ז, ב) דנה בשאלה מנין שהכתוב בקרבן עולה ויורד – "או כי יגע בטומאת אדם לכל טומאתו אשר יטמא בה ונעלם ממנו והוא ידע ואשם" – מדבר בטומאת מקדש וקודשיו, כלומר, במי שאכל קודש או נכנס למקדש בטומאה. בתחילה מובאת ברייתא הלומדת זאת מהעובדה שאזהרה ועונש נאמרו רק בטומאת מקדש וקודשיו, וממילא מובן שגם חיוב קרבן הוא רק בהם. שואלת הגמרא: "ואימא תרומה, שהזהיר וענש", ומתרצת: "אמר קרא 'בה', בה למיעוטי תרומה". לבסוף לומדת הגמרא ממקור אחר שרק בקודש ובמקדש נאמר הכתוב ולא בתרומה, והיא שואלת: "ואלא 'בה' למה ליי", ומשיבה: "לרבות נבלת עוף טהור". ומקשה: "הא אמרת 'בה' מיעוטא הוא", ומתרצת:

משום דמיעוטא הוא אייתר [צ"ל: דאייתר, וכ"ה ברש"י], כתיב 'או כי יגע', דבר נגיעה אין דלאו בר נגיעה לא, וכתוב 'בה' מיעוטא, הוה מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות.

מפורש אפוא בגמרא שכאשר יש מיעוט אחר מיעוט – המיעוט השני מיותר ('מיעוטא הוא דאייתר'), ולכן אנו מחפשים מהי כוונתו. אם היה כתוב רק "כי יגע", היינו ממעטים את מי שנטמא בנבלת עוף טהור, כי זו מטמאה רק בבית הבליעה, ומגע בית הסתרים אינו נחשב נגיעה, "טומאת בית הסתרים אינה מטמאה" (נידה מא, ב), ואין זה "כי יגע"⁵. לעומת זאת, הביטוי "אשר יטמא בה" יכול להתפרש בשתי דרכים: הוא יכול להתפרש באופן מצומצם, להיטמא בה, כלומר במגעה, אך הוא יכול גם להתפרש באופן רחב, הכולל גם דרכים אחרות של היטמאות בה, כגון על ידי בליעתה, שגם זה יכול להיות המובן של "יטמא בה". ומכיוון שלמעט כבר היינו יודעים מ"כי יגע", על כורחך ש"בה" בא דווקא לרבות נבלת עוף טהור.

דוגמה אחרת. בחולין (קלב, א) דנה הגמרא בשאלה האם הזרוע, הלחיים והקיבה ניתנים רק לכהן או גם לכהנת:

דבי ר' ישמעאל תנא כהן ולא כהנת וילמד סתום מן המפורש. דבי ר' אליעזר בן יעקב תנא כהן ואפילו כהנת, הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות.

פירש רש"י:

'סתום מן המפורש' – כהן סתם דכתיב גבי מתנות ממפורש מ'בני אהרן' דכתיב גבי מנחה, דמה להלן כהן ולא כהנת, דאהרן ובניו כתובין, אף הכא כהן ולא כהנת. 'דבי ר' אליעזר בן יעקב תנא' – בעלמא כהן ולא כהנת. אבל כהן דכתיב גבי מתנות אפילו כהנת במשמע, מאי טעמא הוי מיעוט כו' דברישיה דקרא כתיב 'וזה יהיה משפט הכהנים' דמשמע כהנים ולא כהנות, וכתוב בספיה דקרא 'ונתן לכהן הזרוע וגו' דמשמע נמי כהן למעוטי כהנת ואין מיעוט אחר מיעוט כו'.

אף כאן, הביטוי "כהן" יכול להתפרש באופן מצומצם, כהן זכר, או באופן רחב, כל השייך לשבט הכהנים. ר' אליעזר בן יעקב סובר שבפשטות היינו נוקטים כאופן המצומצם, או משום שסוף סוף "כהן" הוא לשון זכר, או משום שהיינו לומדים סתום מן המפורש כר' ישמעאל, אבל היות שבעניין המתנות אחרי שכתוב "הכהנים" כתוב שוב "לכהן", וייתור הוא (כי היה אפשר לכתוב: ונתן לו), הרי זה בא ללמד שיש לפרש את הביטוי "כהן" בעניין זה דוקא באופן הרחב, אפילו כהנת (וצריך עיון מה עושה ר' ישמעאל עם הייתור).

במנחות (סו, ב) למדנו שלדעת ר' מאיר ור' יהודה תורמים מפירות של גויים על של ישראל, וזה לא נחשב כתרומה מן הפטור על החייב, והגמרא (סז, א) אומרת שהטעם הוא משום

⁵ ואין להקשות מהנטמא באוהל המת או במשא, המתרבה בתורת כהנים (דיבורא דחובה יב, ג) מ"כי תגע בכל דבר טמא", כי מכל מקום המטמא בר נגיעה הוא, שהרי טומאות אלה מטמאות גם במגע, מה שאין כן נבלת עוף טהור שאין בה טומאת מגע כלל.

אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט

שכתוב "דגנך" דגנך' יתירא, הוי מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". גם כאן, הביטוי "דגנך" יכול להתפרש במובן מצומצם – דגן שגדל באדמתך, או שאתה גמרת את מלאכתו, והוא יכול גם להתפרש במובן רחב – דגן השייך לך, שהרי מדובר בפירות שישראל קנה אותם מהגוי, אחר שגדלו באדמת הגוי והגוי גמר את מלאכתם. אם היה כתוב רק פעם אחת "דגנך" היינו מבינים אותו במובן המצומצם, כי כן דרך התורה להתייחס במצוות התלויות בארץ לפירות שישראל מגדלים מאדמתם (כמו בביכורים ועוד), אבל ייתור המיעוט פעם נוספת מלמדנו שיש להבין את הביטוי דוקא במשמעות הרחבה – כל שהוא שייך לך⁶.

ה. השתנות ההבנה הפשוטה לפי העניין

הכלל "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט" מופיע גם בתורת כהנים (דיבורא דנדבה, פרק י', על ויקרא ב, א), בעניין דיני המנחה:

ויוצק עליה שמן – על כולה, ונתן עליה לבונה – על מקצתה, מה ראית לומר
כן ויוצק עליה שמן על כולה ונתן עליה לבונה על מקצתה, שאין ריבוי אחר
ריבוי בתורה אלא למעט.

אף כאן מתפרשים הדברים היטב לפי דרכנו. מבחינת הלשון, הביטוי "עליה" יכול להתפרש על כולה ויכול להתפרש על מקצתה, שהרי גם הנתון על מקצתה הוא עליה (כגון במדבר יט, ה: "אשר לא עלה עליה עולי"), אבל בכל זאת יותר פשוט להבין ש"עליה" הוא על כולה, כי כינוי הרמז של "עליה" מתייחס למנחה, וה"מנחה" היא באופן בסיסי המנחה כולה⁷. משום כך אנו דורשים תחילה: "ויוצק עליה שמן" – על כולה. אולם, "עליה" השני מיותר, שהרי היה די לומר – ויוצק עליה שמן ונתן לבונה. על כורחך ש"עליה" השני בא למעט, לומר שבמקום השני עליך לפרש את "עליה" דווקא באופן המצומצם, עליה – על מקצתה. וכאן אין לימוד שמשווה שמן ללבונה, כמו שיש בתם ומועד, אלא כל אחד נשאר בשלו, שמן על כולה ולבונה על מקצתה.

אך הנה בגמרא במנחות (נט, ב) למדנו:

אמר רב יצחק בר יוסף אמר ר' יוחנן נתן משהו שמן על גבי כזית מנחה
[פירוש: מנחת חוטא דכתיב בה 'לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה'
(ויקרא ה, יא)] – פסל, מאי טעמא, לא ישים שימה כל דהו, 'עליה' עד דאיכא

⁶ לא נכנסו כאן לדיון של התוספות (סו, ב – ד"ה מירוח) ושאר ראשונים (עיין ר"מ ור"ש דמאי ה, ט) האם מחלוקת התנאים היא בשאלת יש קניין לגוי להפקיע את קדושת הארץ, או רק בשאלת מירוח גוי. ההסבר שבפנים יכול להתאים לשתי האפשרויות, ואין כאן המקום לפרט בזה.

⁷ ואולי גם בגלל האמור בהמשך התורת כהנים: "דבר אחר, ויוצק עליה שמן" – על כולה, מפני שהוא נבלל עמה ונקמץ עמה, ונתן עליה לבונה – על מקצתה, שאינה לא נבללת עמה ולא נקמצת עמה, כלומר, מכיוון שדיון השמן להיבלל עם המנחה, הריהו מתייחס מצד תפקידו אל כולה.

שיעורא. ואמר רב יצחק בר יוסף אמר ר' יוחנן נתן כזית לבונה על גבי משהו מנחה פסל, מאי טעמא, 'לא יתן' כתיב עד דאיכא נתינה [רש"י: ונתינה בכזית כדכתיב 'ונתן לכהן את הקודש' (ויקרא כב, יד), ובההיא נתינה כתיבא אכילה וכל אכילה בכזית], עליה הוי ריבוי אחר ריבוי ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט [רש"י: דגבי שמן כתיב עליה דהיינו כזית, וגבי לבונה עליה, הוי ריבוי אחר ריבוי ואינו אלא למעט דגבי לבונה לא בעינן כזית מנחה, דעל משהו נמי חייב].

ולכאורה לפי התורת כהנים דברי הגמרא קשים, שהרי "עליה" מתפרש בפשטות על כולה, ומנין לומר כזית. ונראה שההבדל שבין הנידון של התורת כהנים לנידון של הגמרא הוא ההבדל שבין חיוב לשלילה. במצווה חיובית, כשהתורה מעוניינת שיהיה עליה שמן, ראוי לפרש את לשון "ויצק עליה שמן" כמתייחסת אל כולה, כנזכר לעיל, אבל כשהתורה מעוניינת שלא יהיה עליה שמן, שתהיה "חרבה" (ויקרא ז, י; עיין רש"י שם), מבינים אנו בפשטות שגם הנותן על מקצתה עובר. אך כמו בכל איסורי תורה הנוגעים לענייני מאכל היינו אומרים שהכוונה לכזית, ורק ריבוי אחר ריבוי של "עליה" גורם שלבונה אסורה גם על משהו, כי גם זה בכלל "עליה".

ראינו שהשימוש בכללים "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט" ו"אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" אינו מיוחד לתנא מסוים. הגמרא משתמשת בהם להסבר שיטות ר' יהודה, ר' ישמעאל ור' אליעזר בן יעקב. בדוגמאות הבאות נראה שבמחלוקות בין ר' יהודה לחבריו, פעם הגמרא מסבירה בעזרת הכלל "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" את דעת ר' מאיר, ופעם את דעת ר' יהודה, ללמדך שהכלל עצמו מקובל על הכל, ובכל סוגיה וסוגיה המחלוקת נעוצה בתוכן המסוים של העניין הנדון.

ו. קושיית התוספות בעניין מיעוט אחר מיעוט

שנינו במכות (ט, ב): "הסומא אינו גולה דברי ר' יהודה, ר' מאיר אומר גולה". ובגמרא: "ת"ר 'בלא ראות' פרט לסומא דברי ר' יהודה, ר' מאיר אומר בלא ראות לרבות את הסומא". הרי ששני התנאים מצביעים על אותו הביטוי, "בלא ראות", ר' יהודה מפרשו באופן מצומצם: "בלא ראות" – מי שלא ראה מחמת מאורע רגעי, למעט מי שאף פעם אינו רואה (רש"י: "דמשמע כאן לא ראה, אבל רואה במקום אחר"). ומפירושו ר"ח נראה לכאורה שגרס בברייתא: "בלא ראות, מכלל שיכול לראות, פרט לסומא שאינו גולה", ואילו ר' מאיר מפרשו באופן רחב: "בלא ראות" – כל שלא ראה את חברו, בין משום שכרגע לא ראהו, ובין משום שאינו רואה בכלל. מדוע נחלקו בזה? מסבירה הגמרא:

מאי טעמא דר' יהודה? דכתיב 'ואשר יבא את רעהו ביער', אפילו סומא, אתא 'בלא ראות' מעטיה. ור' מאיר, 'בלא ראות' למעט, 'בבלי דעת' למעט, הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. ור' יהודה 'בבלי דעת' פרט למתכוין הוא דאתא.

כלומר, באמת גם לר' יהודה וגם לר' מאיר הפירוש היותר פשוט של "בלא ראות" הוא שבמקרה לא ראה, וכך היינו מפרשים אלמלא היה לנו גילוי אחר, והיינו ממעטים סומא. אבל, אומר ר' מאיר, גם "בבלי דעת" האמור בעניין גלות בפרשת שופטים, משמעו מי שבמקרה לא ידע, ולא מי שאף פעם אינו יכול לדעת מה יש לפניו מפני שהוא סומא, ונמצא שהמיעוט של "בבלי דעת" מיותר, ותפקידו ללמד שאדרבה, נפרש את הביטוי "בלא ראות" במשמעות הרחבה – מי שלא ראה את חברו, בין מחמת מאורע רגעי ובין משום שאינו רואה כלל, וכך יתפרש גם "בבלי דעת", בין שלא ידע במקרה ובין שאינו יכול לדעת. ור' יהודה אומר שהמיעוט "בבלי דעת" אינו מיותר, כי הוא בא ללמד "פרט למתכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם" (עיין מכות ז, ב).

האם ר' מאיר חולק על "בבלי דעת" – פרט למתכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם? התוספות במכות (ט, ב – ד"ה ורב) הניחו שלא, וכתבו שר' מאיר סבר שלומדים את הדין הזה מ"בשגגה", והברייתא (ז, ב) "בשגגה פרט למזיד בבלי דעת פרט למתכוון" (עיין בגמרא שם פירושה) היא כר' יהודה, אבל ר' מאיר סובר שתירתי שמע מינה מ"בשגגה". אך אולי יש לומר באופן אחר, ולפיו גם ר' מאיר מודה בברייתא ההיא, שנשנתה בסתם, והמחלוקת היא זאת: פירוש הדרשה "בבלי דעת פרט למתכוון" הוא, שאם ידע שיש שם איזו ברייה, אלא שלא ידע שאדם הוא וחשב שהיא בהמה, הריהו קרוב למזיד ופטור מגלות. ר' יהודה סבר שלדרשה זו צריך כתוב מיוחד, "בבלי דעת", כי אם היה כתוב רק "בלא ראות" היינו יכולים להבין שלא ראה שזה אדם כמוהו, אף על פי שראה שיש שם שום בריה, אבל ר' מאיר סובר שגם אם היה כתוב רק "בלא ראות" או רק "בבלי דעת" היינו מפרשים שלא ידע בכלל שיש שם מישהו, אבל אם שם לב שיש שם בריה, אלא שלא ידע שהוא אדם – פטור מגלות, כי קרוב למזיד הוא, ונמצא שאחד מהכתובים מיותר ל"אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" (ולמסקנה אף בסומא אומרים פרט למתכוון, כי גם הוא יכול לדעת שיש שם מישהו, כגון ששמע רחש, וידע שיש שם שום בריה, אלא שלא ידע שהוא אדם. עיין רש"י נדרים פז, ב ד"ה גמרא). ומצינו הרבה פעמים שהגמרא אינה ממצה עד הסוף את הסבר המחלוקת שבין תנאים, ומשאירה לנו להבין בעצמנו. והרי גם לפי התוספות הגמרא לא סיימה מנין יודע ר' מאיר את הדין של פרט למתכוון.

ונראה שלפי הבנתנו תיושב קושיה אחרת של תוספות, שכן סוגיה זו מופיעה גם בבבא קמא (פו, ב), והתוספות שם (ד"ה ואין) הקשו על מה שאמרה הגמרא לדעת ר' מאיר שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות:

תימה, לא ליכתוב שום מיעוט וממילא איתרבי. וכן יש להקשות גבי אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט.

ולא תירצו. אך לפי מה שהוסבר שגם ר' מאיר צריך את אחד הכתובים, "בבלי לדעת" או "בלא ראות" ל"פרט למתכוין" – התמיהה מיושבת, כי אם היה כתוב רק אחד משני הביטויים לצורך הדרשה "פרט למתכוון" היינו ממעטים סומא, כי זוהי המשמעות הפשוטה של הביטוי, וצריך גם את המיעוט השני כדי לרבותו. ובתוספות יומא (ס, א – ד"ה תרי) מצינו:

דבכל דוכתא דאיצטריך מיעוט אחר מיעוט מקשה רבינו שמואל כד [פירוש]: שאפשר היה לוותר על שני המיעוטים], ומתרץ דשמא הוה ממעטינן מכח שום דרשה או קל וחומר או בנין אב להכי איצטריך מיעוט אחר מיעוט לרבות.

ולפי האמור בנידון דידן היינו יודעים את המיעוט מהכתוב הנצרך לדרשה אחרת, ולכן הוצרך גם המיעוט הנוסף.

שנינו בסנהדרין (פה, ב) בעניין גונב נפש: "גנב מי שחציו עבד וחציו בן חורין ר' יהודה מחייב וחכמים פוטרין". כרקע להסבר המחלוקת מביאה הגמרא (פו, א) מחלוקת אחרת בין ר' יהודה לרבנן:

תנן התם, ר' יהודה אומר אין לעבדים בושת. מאי טעמא דר' יהודה? אמר קרא 'כי ינצו אנשים יחדיו איש ואחיו', מי שיש לו אחוה, יצא עבד שאין לו אחוה. ורבנן 'אחיו הוא במצוות.

ממשיכה הגמרא:

והכא היכי דריש ר' יהודה, סבר 'מאחיו' (דברים כד, ז) לאפוקי עבדים, 'בני ישראל' למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין, 'מבני ישראל' למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין [רש"י: דהוה ליה למכתב מאחיו בני ישראל], הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. ורבנן מאחיו לאפוקי עבדים לא משמע להו, דהא אחיו הוא במצוות, בני ישראל מבני ישראל חד למעוטי עבד וחד למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין.

לגבי דעת רבנן יש להוסיף כי בספרי (כי תצא פסקה רעג) דרשו: "גונב נפש מאחיו – ולא מאחרים", כלומר מגויים. נמצא שלרבנן "מאחיו" ממעט גויים אך אינו ממעט עבדים, "בני ישראל" ממעט עבדים, ומ"ם השימוש ממעטת גם מי שחציו עבד וחציו בן חורין. ולדעת ר' יהודה "מאחיו" ממעט גם גויים וגם עבדים (עיין רש"י בבא קמא פח, א – ד"ה יצא עבד), ובביטוי "מבני ישראל" יש שני מיעוטים לחציו עבד וחציו בן חורין, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. ונראה להסביר על פי דרכנו, שהביטוי "מבני ישראל" יכול להתפרש בשתי משמעויות: האחת – חלק מקבוצת בני ישראל, ואז הוא בא למעט מי שחציו עבד וחציו בן חורין; השניה – מי שהוא אפילו רק במקצת מבני ישראל, ואז הוא בא לרבות מי שחציו עבד וחציו בן חורין. האופן הפשוט יותר הוא האופן הראשון, דהיינו שרק חלק מבני ישראל בכלל הדין, ולכן רבנן ממעטים מי שחציו עבד וחציו בן חורין. ולר' יהודה – אילו היה כתוב רק "בני ישראל" זה היה מספיק כדי למעט מי שחציו עבד, כי עבד גמור כבר מועט, ועל כורחך שהמ"ם המיותרת באה ללמדנו לפרש את "מבני ישראל" דווקא באופן המרחיב – כל שהוא מבני ישראל אפילו במקצת.

אך כאן יש להקשות את קושיית התוספות: אם לר' יהודה "בני ישראל" ממעט חציו עבד וחציו בן חורין, והמיעוט השני מהמ"ם היתירה מרבהו, לשם מה צריך את שני המיעוטים, לא לכתוב קרא אף אחד מהם. ונראה שאילו היה כתוב רק "גונב נפש מאחיו" לא היינו חושבים שמי שחציו עבד וחציו בן חורין בכלל זה, כי "נפש האדם אחת היא" (לשון

אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט

הרמב"ם בשמונה פרקים פרק א), ואם לחצי של העבד אין אחווה, הייתי ממעט מ"נפש מאחיו" גם מי שחציו עבד וחציו בן חורין. לפיכך נכתבו שני המיעוטים כדי לרבותו. ואי אפשר היה לוותר על הלשון "גונב נפש" כי היא מביעה את עיקר הרעיון של האיסור וחומרותו, כי נפש הוא גונב.

ז. ביטוי בעל משמעות אחת ובכל זאת יש שתי אפשרויות להבינו

בדוגמאות הבאות נראה שגם כאשר ביטוי מסוים הוא חד משמעי במובנו, ייתכן שיהיו שתי פרשנויות לכוונת התורה בהשתמשה בו.

ביומא (מב, א) נחלקו אמוראים האם שחיתת פרה אדומה כשרה בזר, לרב פסולה ולשמואל כשרה. טעמו של שמואל הוא משום שכתוב (במדבר יט, ג): "ונתתם אותה אל אלעזר הכהן והוציא אותה אל מחוץ למחנה ושחט אותה לפניו" – שיהא זר שוחט ואלעזר רואה. ואילו רב מפרש: "ושחט אותה לפניו" – שלא יסיח דעתו ממנה. להלן (מג, א) אומרת הגמרא:

'ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו' – לשמואל לאהדוריה לאלעזר, לרב הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות דאפילו כהן הדיוט [פירוש: שאינו סגן הכהנים כאלעזר]. 'ולקח הכהן עץ ארז ואזוב ושני תולעת' – לשמואל דאפילו ככהן הדיוט, לרב אצטריך סלקא דעתך אמינא כיוון דלאו גופה דפרה נינהו לא ליבעי כהן – קא משמע לך.

ויש להבין את דברי רב על פי דרכנו הנזכרת לעיל, שאת הכתוב "ונתתם אותה אל אלעזר הכהן" אפשר לפרש בדווקא, דהיינו שהתורה מקפידה שאלעזר יוציא את הפרה, מפני שהוא הסגן, אך אפשר גם לפרש ששמו של אלעזר ניקב לא בגלל היותו סגן, ולדורות הוא הדין לכהן אחר. האופן הפשוט יותר הוא לומר שסגן דווקא, אבל מזה שבקבלה והזאה התורה חזרה ואמרה "אלעזר הכהן", במקום להמשיך פשוט: "ולקח מדמה וכו'", לומד רב במידת "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" שבקבלה והזאה הכוונה לאו דווקא לסגן אלא לכל כהן.

אמנם, לכאורה קשה לשם מה היתה התורה צריכה לכתוב בפעם השנייה "אלעזר הכהן", תכתוב "הכהן" בלבד ונדע שהכוונה לכל כהן, כמו שאמר שמואל לגבי "ולקח הכהן עץ ארז". ונראה שצריך לומר כי מדרכי הלשון הוא, כי הסגנון המשובח הוא להמשיך בלשון שמתחילים בה, ואם התורה התחילה "אלעזר הכהן", לומר שבהוצאה צריך דווקא סגן, כנזכר לעיל, והיא מזכירה אותו שוב בהמשך – היא מעדיפה להמשיך את תיאור המעשה בלשון זו, וללמד את הדין שבקבלה והזאה לאו דווקא אלעזר בדרך של מיעוט אחר מיעוט. שמה תאמר: אם כן, גם בעץ ארז תאמר אלעזר הכהן – זה כבר אי אפשר, כי השלישי יהיה מיעוט אחר ריבוי, והיינו חושבים שבעץ ארז אלעזר דווקא.

שנינו בסנהדרין (ב, א):

ההקדשות בשלושה. הערכין המטלטלים בשלושה, ר' יהודה אומר אחד מהן כהן. והקרקות תשעה וכהן, ואדם כיוצא בהן.

ובגמרא (טו, א) :

מנהני מילי? אמר שמואל עשרה כהנים כתובין בפרשה, חד לגופיה, הנך הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, דאפילו תשעה ישראל ואחד כהן. מתקיף לה רב הונא בריה דרב נתן אימא חמישה כהנים וחמישה ישראלים, קשיא.

לכאורה סוגיה זו אינה ניתנת להסבר על פי דרכנו, שהרי למונח 'כהן' יש רק פירוש אחד. אך האמור לעיל, ש"אלעזר הכהן" יכול להיות רק דוגמה לכהן, ולא דווקא הוא, פותח לנו פתח להבנת ענייננו, שכן נתבונן בכתוב בפרשת ערכין (ויקרא כו, ב-יא) :

דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש כי יפליא נדר בערך נפשות לה', והיה ערך הזכר... ואם מך הוא מערך והעמידו לפני הכהן, והעריך אותו הכהן, על פי אשר תשיג יד הנודר יעריכנו הכהן. ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה'... ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' והעמיד את הבהמה לפני הכהן...

מדוע התורה משתמשת בלשון "הכהן" בה"א הידיעה, הלא מקודם לא דובר כלל על כהנים? נראה שהתשובה היא: כל הנדרים שמדובר עליהם בפרשה הם קודש לה', ואדם מביא לבית המקדש, ולכן אומרת התורה שכאשר אדם מביא את נדרו לכהנים, שהם הכתובת לקבלת ההקדשות, והדבר צריך שומא – הכהן הנמצא במקדש יעריך את שווי, וכך יתן הנודר. האם דווקא כהן צריך להעריך את השווי? ייתכן שלא, אלא שהואיל ואדם בא למקדש לשם מתן התרומה, דיברה התורה בהווה ואמרה שהכהן יעריך, אבל באמת יכול להעריך גם אדם אחר. ובכהן יש רבותא, שאף על פי שהוא קצת נוגע בדבר, שהרי הוא מעוניין בהגדלת רכוש בדיק הבית (שמוציאים אותו לדברים שהמקדש זקוק להם שמקילים על הכהנים), בכל זאת הוא יכול להעריך. אך שוב, האופן הפשוט, שבו לכאורה יש להבין את הכתוב, הוא ש"הכהן" דווקא, כמו שאמרנו לגבי "אלעזר הכהן", שהרי זהו פשטן של המילים, אבל כאשר כתוב פעם שניה "הכהן", אוחזים אנו במידת "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" ואומרים: אם כהן דווקא – לשם מה חזרה התורה וכתבה שוב "הכהן"? על כרחך ללמדנו לבחור באפשרות האחרת, ולומר שבפעם השנייה כהן לאו דווקא, אלא דוגמה היא. על כך מקשה הגמרא, הלא המיעוט אחר מיעוט מלמד על עצמו, ולא על "הכהן" הקודם, אך אם כן, נאמר שבמקום השלישי שוב הכוונה לכהן דווקא, וברביעי לאו דווקא, וכך נגיע לחמישה כהנים וחמישה ישראלים, והגמרא נשאת בקשיא.

ח. שלילת השלילה וצמצום השלילה

בראשית דברינו הזכרנו את ההסבר השגור לכלל "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות", שהוא משום ששלילת השלילה היא חיוב, ואת העובדה שאת רוב הסוגיות הנזקקות לכלל הזה אין אפשרות להסביר בדרך זו. אמנם, במקום אחד בש"ס אכן נראה שהגמרא

אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט

מתכוונת ב"אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" לכלל ההגיוני של שלילת השלילה. שנינו
בברייתא בבבא בתרא (יד, א) :

ארון שעשה משה אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו
באמה בת ששה טפחים, והלוחות ארכן ששה ורחבן ששה... נשתיירו שם שני
טפחים שבהם ספר תורה מונח שנאמר (מלכים א ה, ט): 'אין בארון רק שני
לוחות האבנים אשר הניח שם משה', מאי אין בארון רק? מיעוט אחר מיעוט,
ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ספר תורה שמונח בארון.

לפי פשוטו של מקרא נראה שהמלה "רק" משמשת כאן במובן של המלה "אלא" בלשון
חכמים – אין בארון אלא שני לוחות האבנים (עיי' רד"ק שם). אבל חז"ל עומדים על כך
שזהו שימוש חריג במלה "רק", ושם כוונת הכתוב לומר שאין בארון דבר אחר מלבד שני
הלוחות, היה אפשר להשתמש במלה "רק" במובנה הרגיל, ולוותר על השלילה "אין", שהרי
המשפט: "בארון רק שני לוחות האבנים" מביע את הנזכר לעיל. מכאן דרשו חכמים
שהכתוב בא דווקא לשלול את המיעוט – "אין בארון רק שני לוחות האבנים" פירושו שיש
בארון דבר נוסף מלבד. שמא תאמר: אם כן, אפשר היה לוותר על שני המיעוטים (קושיית
התוספות). אין זה קשה, כי כוונת הכתוב לומר שמלבד הלוחות היה בארון רק דבר אחד
הדומה להם, והוא ספר התורה, ולא דברים אחרים.⁸

הרי זה שימוש בביטוי "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" במשמעות שונה מזו שבשאר
הסוגיות, ומצינו כיוצא בו בש"ס שימוש באותו הביטוי במשמעויות שונות, והרז"ה בעל
ה"מאורי" הביא דוגמאות כאלה ב"ספר הצבא" שלו. והינה דרשה זו מתייחסת לפסוק
בנביאים, ו"דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן" (נדה כג, א), וייתכן שלגבי פסוק בתורה לא
היו חכמים דורשים כן להוציא את המקרא מפשוטו. ואף אם כן, אין בכך כלום, כי הדרש
הוא מעין רמז של הכתוב המורה על דבר נוסף הדומה ללוחות, כנזכר לעיל.

בעוד סוגיה אחת יש אולי שימוש שונה מהרגיל ב"אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות".
שנינו בסנהדרין (מה, ב) :

האיש תולין אותו פניו כלפי העם והאשה פניה כלפי העץ דברי ר' אליעזר,
וחכמים אומרים האיש נתלה ואין האשה נתלית.

⁸ אין אפשרות לשייך גם דוגמה זו לדרך שהלכנו בה עד כה, ולומר שהמלה "רק" יכולה להתפרש בשני
מובנים, והמיעוט הכפול מורה לנו לבחור במשמעות מסוימת מתוך השתים. שהרי אם מתחילים
מהמיעוט הראשון ("אין"), אי אפשר לומר שהמיעוט השני מיותר, שהרי בלעדיו היינו מקבלים: אין
בארון שני לוחות האבנים. ואם מתחילים מהמיעוט השני ("רק"), ואומרים שהמיעוט הראשון מיותר, כי
היה יכול להיות כתוב: בארון רק שני לוחות האבנים – הרי לפי דרכנו היתה המסקנה צריכה להיות
שנבין את "רק" במובנה השני, דהיינו במובן של "אלא", אבל 'אין בארון אלא' פירושו שאין שם דבר
אחר, בניגוד למסקנת הגמרא.

ובגמרא שם (מו, א) :

מאי טעמא דרבנן? ... אמר קרא 'וכי יהיה באיש חטא', איש ולא אשה. ור' אליעזר האי 'וכי יהיה באיש' מאי דריש ביה, אמר ריש לקיש ההוא למעוטי בן סורר ומורה. והתניא בן סורר ומורה נסקל ונתלה דברי ר' אליעזר. אלא אמר רב נחמן בר יצחק לרבות בן סורר ומורה, מאי טעמא דאמר קרא 'וכי יהיה באיש חטא', 'איש' – ולא בן, 'חטא' – מי שעל חטאו נהרג יצא בן סורר ומורה שעל שום סופו נהרג, הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות.

קשה לפרש כאן לפי דרכנו הרגילה, דהיינו שיש כאן שתי משמעויות למונח מסוים, והחזרה עליו מורה על המשמעות הרחבה דווקא, שהרי "איש" עומד בניגוד ל"בן" (עיין במשנה סנהדרין סח, ב), ו"חטא משפט מות" משמעו חטא שחייבים עליו מיתה, ואילו בן סורר ומורה לא עבר עבירה שחייבים עליה מיתה אלא נידון על שם סופו, ואם כן לכאורה שני המונחים שבכתוב אינם יכולים לכלול את בן סורר ומורה. אלא נראה שיש להבין את הדרשה בדרך של צמצום חלותו של המיעוט לתחום מסוים, כלומר, יש להבין את הכתוב כך: באיש דרוש שיהיה בו חטא משפט מות כדי לתלותו, מה שאין כן בבן, שהוא נתלה גם אם אין בו חטא כזה, אלא על שום סופו. לפי זה "מיעוט אחר מיעוט" פירושו כאן שהמיעוט הראשון והשני קשורים זה בזה בקשר של תנאי. אם פלוני שייך לקבוצה שיוצר המיעוט הראשון – אזי הדין מוגבל לקבוצה שיוצר המיעוט השני. אבל אם פלוני אינו שייך לקבוצה הראשונה – הדין יכול לחול עליו גם אם אינו שייך לקבוצה השנייה.

ובדוחק אפשר ללכת גם בדרכנו הרגילה, ולומר שהלשון "איש", וכן הלשון "חטא משפט מות", יכולות להתפרש בשני אפנים – האופן הפשוט הוא כמו שאמרה הגמרא, איש ולא בן, חטא ולא זה הנידון על שם סופו. אבל המיעוט אחר מיעוט, כלומר, המיעוט המיותר, מלמדנו ש"איש" כאן הוא כל שאינו קטן (עיין בגמרא סנהדרין סח, ב), וש"חטא משפט מות" פירושו חטא (דהיינו הגניבה משל אביו, עיין משנה סנהדרין עא, א) שהמשפט שקבעה לו התורה הוא מוות, וכך מתרבה גם בן סורר ומורה.

אך, לפי שתי האפשרויות, עולה כאן קושיית התוספות: אם סופנו לרבות בן סורר ומורה, לשם מה נכתבו שני המיעוטים, והלא התורה יכלה להשתמש בלשון "נפש", הכוללת כל אדם, ולא להזכיר "חטא", כגון: 'ונפש כי תישפט משפט מות', וגם אז היינו מרבים גם בן סורר ומורה.

ונראה שהלשון 'וכי יהיה באיש חטא' נצרכת לעיקר רעיון המצוה, והוא שתליית הגוף של הנסקל מייחסת את החטא החמור לגופו של החוטא, שכשם שהנפש החוטאת "עוונה בה" (במדבר טו, לא) – כך גם גופו של החוטא, "ותהי עוונותם על עצמותם" (יחזקאל לב, כז; עיין תענית ל, ב), ואכילה ושתייה של בן סורר ומורה אף היא בכלל זה (כי היא המביאה את סופו), ולכן אי אפשר לוותר על לשון "כי יהיה בו חטא", ומאידך אילו היה כתוב 'ונפש כי יהיה בה חטא' הייתי ממעט בן סורר ומורה, ולכן נצרכה לשון מיעוט אחר מיעוט כדי לרבותו.