

הרב כרמיאל כהן

המקרא מפרש את עצמו

על דרך מדרכי ההיסק הלוגי בביאור הרלב"ג לתורה*

א. פתיחה

ב. "המקום השני"

ג. אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה

ד. מספר לחמי החמץ בקרבן התודה ושיעורם

ה. אופן ביצוע התנופה בקרבן השלמים

ו. שלמי חגיגה

א. פתיחה

בפתיחה לביאור התורה מציג הרלב"ג שיטה חדשה המקשרת בין התורה שבעל-פה לתורה שבכתב. שיטה זו מהווה חלופה למידות שהתורה נדרשת בהן, שלא כולן לוגיות בעיניו של הרלב"ג, "כי כבר יוכל האדם להפך כל דיני התורה בכמו אלו ההיקשים, עד שאפשר בהם לטהר את השרץ" (עמ' 5). שיטתו שלו היא לסמוך את ההלכות "אל פשוטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדינין האלו מהם, כי בזה תתישב הנפש יותר" (שם). הרלב"ג מדגיש שאין בשיטתו ערעור על סמכותם של חז"ל – "ואין בזה יציאה מדרכי רבותינו ז"ל, כי הם לא כיוונו 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 השלום, וביקשו להם רמז מהכתוב" (שם). מקור ההלכות

* מאמר זה מבוסס על פרק ג' בעבודתי: פרשנות הלכתית על דרך הפשט, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשס"ח. כל הציטוטים מביאור הרלב"ג לתורה הם על פי מהדורת מעליות: חמישה חומשי תורה עם ביאור הרלב"ג לתורה: ספר בראשית, מהדורת ברוך ברנר וואלי פריימן, מעלה אדומים תשנ"ג; ספר שמות (2 כרכים), ספר ויקרא (2 כרכים), ספר במדבר, מהדורת ברוך ברנר וכרמיאל כהן, מעלה אדומים תש"ס-תשס"ט.

הוא המסורת, והן שיטתם של חז"ל והן שיטתו שלו הן בגדר אסמכתא. ההבדל בין זו לזו הוא אך ורק עניין של טעם אישי.

חידושו הגדול של הרלב"ג בתחום זה הוא בהעמדת חלופה למידות שהתורה נדרשת בהן בדמות תשעה דרכי היסק לוגיים ("מקומות" בלשונו). בדברינו הבאים נעיין ב"מקום השני" מתשעת "המקומות", בדוגמה שמציע הרלב"ג לשימוש ב"מקום" זה, ונציע דוגמאות נוספות לשימוש ב"מקום" זה בביאורו לתורה.

ב. "המקום השני"

"המקום השני" מהווה טכניקה של פרשנות. ניתן היה לצפות שכל פרשייה בתורה תהיה מובנת מתוכה, ומשמעותה המלאה של מצווה הנידונה בפרשייה מסוימת תהא תלויה בעומק העיון בפרשייה זו כשהיא לעצמה, במנותק מפרשיות אחרות. אולם הניסיון מלמד שלא כך הוא. ישנן מצוות שאי אפשר לעמוד על כל מלוא היקף משמעותן, כיוון שחלק מן הביטויים שנוקטת התורה בהצגתה אותן הם ביטויים סתומים; במקרים כאלו לא יועיל העיון בפרשייה הנידונה לפתרון הבעיה. הפתרון שמציע הרלב"ג הוא לחפש את הביטוי הסתום במקום אחר בתורה, ושם ימצא לו פשר. אמנם נקטנו בלשון "שמא", אך ייתכן שיש כאן הנחה שהתורה חייבת לפרש את עצמה, אם כי לא דווקא בפרשייה הנידונה גופה, באופן שלא תותיר ביטויים סתומים שלא נתפרשו בשום מקום.

ייתכן שעיקרון פרשני זה מבוסס על ההנחה שהתורה אינה מאריכה לשווא. כתיבה שתבאר בכל מקום ומקום את כל אחד מהביטויים תהווה ייתור שאינו מדרכה של התורה. די בפירוש הביטוי במקום אחד וממנו נלמד למקומות אחרים.

יש להדגיש ש"המקומות" מתייחסים לפרשנות ההלכתית, וממילא פשריהם של הביטויים הסתומים הנלמדים מן המקומות האחרים בתורה הם בעלי משמעות הלכתית.

נעיין בלשונו של הרלב"ג (עמ' 7):

המקום השני, שכאשר יהיה בתורה מאמר אחד סתום, לא נודע פירושו, והיה המאמר ההוא מבואר במקום אחר, הנה נלמד פירוש המאמר ההוא מהמקום האחר אשר הוא מבואר בו. והמשל, שכבר חייבה התורה חטאת לעושה בשגגה אחת מכל מצוות ה'

המקרא מפרש את עצמו

אשר לא תעשינה, או אשם על לא-הודע שלו, כמו שנתבאר בפרשת ויקרא,¹ ולא נודע בזה המקום איזה הם אלו המצוות ממצוות התורה. וכבר נלמד פירוש זה המאמר ממה שנאמר בכיוצא בזה בפרשת שלח לך, שכבר תמצא שם (במדבר ט"ו, כד): 'אם מעיני העדה נעשתה לשגגה', כמו שנאמר בפרשת ויקרא: 'ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו אחת מכל מצות ה' (ד', יג); ותמצא שחייב שם לציבור פר כמו שחייב בכאן, אלא שהוסיף שם שער; ותמצא שחייב שם ליחיד עו בת שנתה כמו שחייב בכאן שעירה או כשבה. ולזה למדנו שהמצוות אשר יהיה זה הקרבן עליהם הם מסוג המצווה הנזכרת בפרשת שלח לך, אין הבדל ביניהם, אלא שהנזכרת בפרשת שלח לך היא שקולה כנגד כל המצוות – והיא עבודה זרה, והנזכרות בפרשת ויקרא אינן נתלות בהן שאר מצוות; ולזה אמר בפרשת שלח לך: 'את כל המצוות האלה' (ט"ו, כב), ובפרשת ויקרא: 'אחת מכל מצות ה' (ד', יג). ואי אפשר שנאמר שיהיה אומרו 'את כל המצוות האלה' שאם שגגו בכולן יביאו פר ושער, שהרי נתחייב ממה שנאמר בפרשת ויקרא שיביאו פר על כל אחת מהמצוות ששגגו בהם. וכאשר התישב זה, יתבאר שכמו שהפרט הנזכר בפרשת שלח יהיה במה שחייבין על זדונו כרת – כמו שנתבאר שם באומרו: 'והנפש אשר תעשה ביד רמה וגו' הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה' (במדבר ט"ו, ל-לא), אף מה שזכר מזה בפרשת ויקרא יהיה במה שחייבין על זדונו כרת, כמו שנתבאר זה בהוריות (ח ע"א) ובכריתות (ב ע"א).

לעיתים התורה נוקטת בעניין מסוים משפט סתום, אשר לא נודע ביאורו במקומו; אבל רווח והצלה יכול לעמוד ממקום אחר. נעיין בדוגמה שנקט הרלב"ג.

ג. אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה

לצורך הבנת הדוגמה נציג את דיני החטאת הקשורים לעניין המופיעים בפרשת ויקרא, ומולם את הדינים המופיעים בפרשת שלח:

ויקרא פרק ד	במדבר פרק טו
(א"ב) וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תַחֲטָא בְשִׁגְגָה מִכָּל מִצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ וְעָשָׂה מֵאֲחַת מֵהֵנָּה...	(כב"כג) וְכִי תִשְׁגֹּו וְלֹא תַעֲשֹׂו אֶת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה. אֶת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה' וְהִלָּאָה לְדַרְתֵּיכֶם.
(יג"ד) וְאִם כָּל עַדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגֹו וְנִעְלָמוּ	(כד) וְהָיָה אִם מְעִינֵי הָעֵדָה נִעְשְׂתָה לְשִׁגְגָה

1 חטאת – ראה ויקרא פרק ד; אשם – ראה שם ה', יז"ט.

<p>וְעָשׂוּ כָּל הָעֵדָה פֶּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעַלְיָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה' וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וְשַׁעִיר עִזִּים אֶחָד לַחֲטָאת... (כז) וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תַּחֲטָא בְּשֹׁגְגָה וְהִקְרִיבָה עִז בֵּת שְׁנֵתָה לַחֲטָאת: (ל-לא) וְהִנֵּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְיַד רָמָה מִן הָאֲזָרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה' הוּא מְגִדֶּךָ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמָּה. כִּי דָבַר ה' בְּזֶה וְאֶת מִצְוֹתוֹ הִפְרָה הַכֹּהֵן תִּכְרַת הַנֶּפֶשׁ הַהוּא עֹנָה בָּהּ.</p>	<p>דָּבַר מֵעֵינֵי הַקֹּהֵל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה' אֲשֶׁר ל' א תַּעֲשִׂינָה וְאִשְׁמוּ. וְנוֹדְעָה הַחֲטָאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עֲלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקֹּהֵל פֶּר בֶּן בָּקָר לַחֲטָאת וְהִבִּיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֱהֱל מוֹעֵד... (כז-כח) וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תַּחֲטָא בְּשֹׁגְגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֻׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה' אֲשֶׁר ל' א תַּעֲשִׂינָה וְאִשְׁמוּ. אוֹ הוֹדַע אֱלֹהֵי חֲטָאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהִבִּיא קֶרְבָּנוֹ שְׁעִירֵת עִזִּים תְּמִימָה נִקְבָה עַל חֲטָאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא... (ל-לא) וְהִנֵּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְיַד רָמָה מִן הָאֲזָרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה' הוּא מְגִדֶּךָ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמָּה. כִּי דָבַר ה' בְּזֶה וְאֶת מִצְוֹתוֹ הִפְרָה הַכֹּהֵן תִּכְרַת הַנֶּפֶשׁ הַהוּא עֹנָה בָּהּ.</p>
---	---

בפרשת ויקרא מופיע הביטוי הסתום "אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה" ביחס לחטאת ציבור (ויקרא ד', יג) וביחס לחטאת יחיד² ולאשם תלוי³; אולם הכוונה המדויקת של הביטוי לא נתבארה. ביאור לביטוי סתום זה ניתן ללמוד מפרשת שלח. אכן, ראשית יש להצדיק את הקישור בין שני המקומות, ורק לאחר מכן ללמוד מזה לזה. כבר במבט ראשון ניתן לראות שבשני המקומות יש חילוק בין שגגת יחיד לשגגת ציבור. לזה מצטרפים הביטויים הדומים "מעייני הקהל" (בפרשת ויקרא) ו"מעייני העדה" (בפרשת שלח); וכן הדמיון בין מיני הקרבנות, למעט העובדה שבפרשת שלח נוסף לקרבן הציבור שעיר.⁴

2 ויקרא ד', כז (בהבדל קל).
3 ויקרא ה', יז: "ואם נפש כי תחטא ועשתה אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ולא ידע ואשם ונשא עונו..."
4 לזה מצטרפת העובדה שהפר בפרשת ויקרא הוא קרבן חטאת, ואילו בפרשת שלח הוא קרבן עולה.

המקרא מפרש את עצמו

מנתונים אלו ניתן להסיק שאמנם אין זהות בין שתי הפרשות אך בשתייהן מדובר על שגגת מצוות מאותו "סוג" ("ולזה למדנו שהמצוות אשר יהיה זה הקרבן עליהם הם מסוג המצוה הנזכרת בפרשת שלח לך").⁵ עוד ניתן להסיק שבפרשת שלח מדובר על שגגת מצוות חמורות יותר. על אילו מצוות מדובר בפרשת שלח? מדובר על שגגת "כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה", וודאי שאין הכוונה שאם שגגו בכל המצוות כולן מביאים פר ושעיר, שהרי בפרשת ויקרא מפורש שיש להביא פר על שגגת "אֶחָת מִכָּל מִצְוֹת ה'". לכן יש להבין את הביטוי "כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה" כמתייחס למצווה אחת שהיא שקולה כנגד כל המצוות, ולאור זאת יוצדק השימוש בביטוי "כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה". המצווה השקולה כנגד כל המצוות היא עבודה זרה,⁶ ועליה מתאים לומר (פסוק ל שם): "אֵת ה' הוּא מְגַדֵּף". ראייה נוספת שמדובר בפרשת שלח על מצווה אחת ולא על מצוות רבות ניתן להביא מלשון היחיד שבפסוק לא שם: "כִּי דָבַר ה' בְּזֶה וְאֵת מִצְוֹתוֹ הִפְרָ".⁷ נמצא שהנושא בפרשת שלח הוא שגגת עבודה זרה, והנושא בפרשת ויקרא הוא שגגת מצוות אחרות ש"אינן נתלות בהן שאר מצוות".

5 להגדרת המונח "סוג" בלשון הפילוסופים, ראה יעקב קלצקין, **אוצר המונחים הפילוסופיים**, ברלין תרפ"ו-תרצ"ד, ערך "סוג", עמ' 96-97.

6 ראה גם פרשת בחוקותי בביאור כ"ו, יד (עמ' 453): "ואם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצוות האלה – כבר מצאנו שקראה התורה עבודת עבודה זרה בזה הלשון בפרשת שלח לך, לפי שהעובד עבודה זרה הוא כאילו עובר על כל מצוות התורה, כי לא יאמין במצוות התורה עם האמנת עבודה זרה, וזה מבואר בנפשו. וכבר התבאר גם כן בזאת הפרשה שבאלו העבירות תכלול עבודה זרה, שנאמר: 'והשמדתי את בְּמִתִּיכֶם והכרתי את חמניכם' (שם פסוק ל)". ראה הוריות ח ע"א: "אמר רבא, ואי תימא ר' יהושע בן לוי, ואמרי לה כדי, אמר קרא: וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה, איזו היא מצוה שהיא שקולה ככל המצוות? הוי אומר: זו עבודה זרה" [בדפוס: עבודת כוכבים, ותוקן על פי כ"ו]. וראה גם נדרים כה ע"א; קידושין מ ע"א; שבועות כט ע"א; חולין ה ע"א. וראה רמב"ם הלכות עבודה זרה וחוקות הגוים פ"ב ה"ד: "מצוות עבודה זרה כנגד כל המצוות כולן היא, שנאמר 'וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה אשר דבר ה' אל משה את כל אשר צוה ה' אליכם ביד משה מן היום וכו'" (במדבר ט"ו, כב-כג), ומפי השמועה למדו שבעבודה זרה הכתוב מדבר. הא למדת שכל המודה בעבודה זרה כפר בכל התורה כולה, ובכל הנביאים, ובכל מה שנצטוו הנביאים מאדם עד סוף העולם, שנאמר 'מן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם' (שם), וכל הכופר בעבודה זרה מודה בכל התורה כולה, והיא עיקר כל המצוות כולן". וראה גם בהלכות שבת פ"ל ה"ט"ו. לעניין המודה בעבודה זרה שהוא כופר בכל התורה, ראה גם פרשת כי תשא, חלק ה, בביאור ל"ב, יט (עמ' 403): "... ההודאה בעבודה זרה היא כפירה בכל התורה, כי כשלא יאָמֵן בה' יתעלה לא תתכן האמונה במצוות התוריות אשר ציוה בהם" (וראה הערה 46 שם).

7 ראה גם ביאור הרלב"ג לפרשת שלח שם [מצוטט להלן הערה 10].

אמנם יש עדיין לבאר: מהו ה"סוג" המשותף למצוות שבפרשת ויקרא ולעבודה זרה? כיוון שאין זהות בשגגה תהיה הזהות בזדון. העונש על זדון עבודה זרה הוא כרת, כמפורש בפרשת שלח, ואם כן אף המצוות שעליהן מדובר בפרשת ויקרא יהיו שייכות לאותו "סוג", דהיינו מצוות שחייבים על זדון כרת.

המסקנה מלימוד זה היא זו: אדם ששגג במצווה שחייבים על זדונה כרת ונודעה חטאתו מביא קרבן חטאת, ואם לא נודעה חטאתו עליו להביא אשם תלוי.

כדברים האלה כתב הרלב"ג גם בביאורו לפרשת ויקרא:⁸

... וכבר למדנו זה⁹ ממה שאומר: והוא, שכבר זכר בכאן בזה החטאת דין מיוחד ליחיד, ודין מיוחד אם נעשה מפני העלם דבר מעיני העדה, ובכמו זה תמצא זאת החלוקה בעינה במה שאמר בפרשת שלח לך: 'וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה'; והנה חייב שם לציבור פר, כמו שחייב בכאן, אלא שהוסיף שם שער; ותמצא שחייב שם ליחיד עז בת שנתה לחטאת כמו שחייב בכאן שעירה או כשבה; ולזה למדנו שהמצוות אשר יהיה זה הקרבן עליהם הם מסוג המצוה הנזכרת בפרשת שלח לך. ואמנם המצוה הנזכרת בפרשת שלח לך היא אשר יתחייבו על זדונה כרת, כמו שנתבאר שם באומרו: 'והנפש אשר תעשה ביד רמה וגו' הכרת תכרת הנפש ההוא עונה בה'; ולזה יהיה מה שאמר בזה המקום 'מכל מצות ה' אשר לא תעשינה' – במצוות לא תעשה שחייבין על זדונם כרת. ואמנם נתיחדה מהם הנזכרת בפרשת שלח לך, לפי שהיא בעבודה זרה כמו שנבאר שם בגזרת ה'.¹⁰

8 פרשת ויקרא בביאור ד', ב – עמ' 37. אמנם ראה בתועלת הארבעה עשר שם (עמ' 106) שכתב גם לימוד נוסף לכך שמדובר בעבירות שחייבין על זדון כרת: "וראוי שתדע שכבר נלמד שזאת המצוה היא לבד בעבירות שחייבין על זדון כרת, שהרי מצאנו שהועתק לקרבן קל מחטאת בקצת העבירות שבהן כרת, כמו טומאת מקדש וקודשיו". כוונת הרלב"ג לומר שאם בתוך קבוצת חייבי כריתות מצאנו עבירות שהוקל קרבנן (לקרבן עולה ויורד), ודאי שעבירות שאין חייבים על זדון כרת לא יהיה עליהן חיוב חטאת. בכל אופן, בהמשך דבריו שם הוא מוסיף גם את הלימוד מ"המקום השני": "עם שכבר נתבאר זה במה שנזכר מזאת המצוה בפרשת שלח לך, כמו שזכרנו בראש זה הספר"; וכוונתו לפתיחה לביאור התורה.

9 שמדובר על חטא שחייבים על זדון כרת.

10 בפרשת שלח בביאור ט"ו, כב"כג גם כן האריך הרלב"ג בענין זה בתוספות משמעותיות (עמ' 151-152): "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה וגו' – ראוי שתדע שאין הכונה בזה שתהיה השגגה בכל המצוות, שאם היה הענין כן היה מתחייב ממה שנתבאר בפרשת ויקרא שיתחייבו על כל מצוה ומצוה קרבן, אם מעיני העדה נעשתה בשגגה. ועוד, שכבר מצאנו בסוף הענין מה שיורה בביאור שהעבירה היא על מצוה אחת שחייבין על זדונה כרת, שנאמר: 'והנפש

המקרא מפרש את עצמו

כדי לעמוד על ההבדל בין דרכו של הרלב"ג לדרכם של חז"ל נעיין בלימוד המופיע בספרא (דיבורא דחובא פרשה א, ז – מהדורת פינקלשטיין, עמ' 120):

אשר לא תעשנה – יכול דברים שזדונן כרת ודברים שאין זדונן כרית? תלמוד לומר: 'תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה', הרי כל העושה בשגגה כעבודה זרה: מה עבודה זרה מיוחדת מעשה שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, אף כל מעשה שחייבין על זדונו כרית ועל שגגתו חטאת.

אמנם גם בספרא למדו מפרשת שלח לפרשת ויקרא, אך ההבדל משמעותי. נבאר את הלימוד בספרא: במסגרת הפסוקים בפרשת שלח העוסקים בחטאת עבודה זרה של יחיד מופיע הפסוק (במדבר ט"ו, כט): "הָאֲזַרְחָ בְּבָנֵי יִשְׂרָאֵל וְלָגַר הָגֵר בְּתוֹכְכֶם תוֹרָה אַחַת יְהִיֶּה לָכֶם לַעֲשֹׂה בְּשִׁגְגָה". את סופו של הפסוק הבינו כמשווה את כל "העושה בשגגה" שיהיה כעבודה זרה שבה עוסקים הפסוקים שם, "מה עבודה זרה מיוחדת מעשה שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, אף כל מעשה שחייבין על זדונו כרית ועל שגגתו חטאת". אכן, בסופו של דבר לימוד זה אינו מספק כיוון שעלתה טענה כנגדו (שם, ח):

או דבר שאת [למידן] בדרך אחד, את למידו בכל הדרכים שיש בו, מה עבודה זרה מיוחדת שמשנאסרה לא הותרה, לא הותרה מכללה, וחייבין עליה מיתת בית דין, ואסורה נוהג בבני נח כישראל, אף איני מרבה אילא את כיוצא בה. את מה אני מרבה את משכב זכור והבהמה שמשנאסרו לא הותרו, לא הותרו מיכללן, וחייבים עליהם מיתת בית דין, ואסורין נוהג בבני נח כישראל...

בעקבות טענה זו, המצמצמת את ההשוואה למשכב זכור ומשכב בהמה בלבד, נאלצו בספרא להוסיף ריבויים כדי לכלול בדין חיוב חטאת את שאר חייבי הכריתות. אמנם עלה הדבר בידי הדרשן בספרא, אבל מכלל הדברים אתה למד הבדל בין דרכו של הרלב"ג לדרכם של חז"ל. מטרת "המאמץ" בספרא היא הלכתית, ומטרת "המאמץ" של הרלב"ג היא פרשנית. בסופו של דבר הביטוי "אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ" בפרשת ויקרא לא

אשר תעשה ביד רמה וגו' ונכרתה הנפש ההוא וגו' כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר' (פסוקים ל' לא), ולא אמר "ואת מצותיו הפר"; ובכלל, הנה הוא מבואר מזה שלא היתה העבירה כי אם על מצוה אחת. והנה תֵּאָר זאת המצוה שהעובר עליה הוא מגדף את ה', כמו שאמר: 'את ה' הוא מגדף' (פסוק ל), ושהעובר עליה עובר על כל המצוות שבתורה; והנה המצוה שזה דרכה היא עבודה זרה, שהעובר עליה כופר בכל התורה, כי כשלא יֵאָמֵן בה' יתעלה סרה ההאמנה במצוותיו. ומזה המקום למדנו שהמצוות הנזכרות בפרשת ויקרא שיתחייבו על שגגתן חטאת, הם אשר יתחייבו על זדונן כרת, כמו שזכרנו שם".

נתבאר בספרא, שהרי גם אם נאמר שהביטוי "תוֹרָה אַחַת יְהִי לָכֶם לְעֵשֶׂה בְּשִׁגְגָה" מלמד את פרשנותו של הביטוי בפרשת ויקרא, הרי גם לימוד זה אינו עומד לבדו וזקוק לריבויים נוספים כדי ללמוד את הדין. בסופה של כל מערכת הריבויים אין אנו "מרוויחים" באמת ביאור פשוט לביטוי בפרשת ויקרא, אלא אנו מרוויחים את הדין.

לעומת זאת מטרתו של הרלב"ג היא פרשנית, והמקומות שהציג בפתיחה לביאור התורה הם הכלים להשגת מטרה פרשנית זו. על פי "המקום השני" – "הנה נלמד פירוש המאמר ההוא מהמקום האחר אשר הוא מבואר בו". בסופו של הלימוד קיבלנו פירוש לביטוי בפרשת ויקרא. ההבדל במטרה בא לידי ביטוי גם בשיקולי הפרשנות. מעבר לכך, הצגת הלימוד כעיקרון כללי היא משמעותית – לא ריבוי "מקרי" לפנינו אלא עיקרון כללי הבא לידי ביטוי במקומות נוספים ובכללם גם במקום זה.

לעומת הדמיון המסוים בין הלימוד בספרא ללימודו של הרלב"ג, הלימוד המובא בגמרא הוא רחוק מאד.¹¹ כך שנינו (משנה הוריות פ"ב מ"ג):¹²

אין חייבין אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, וכן המשיח, ולא בעבודה זרה – אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

ובגמרא אמרו (הוריות ח ע"א):

מנלן? דתניא, רבי אומר: נאמר כאן 'עליה', ונאמר להלן 'עליה', מה להלן דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, אף כאן דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת. אשכחן צבור, משיח מנלן? לאשמת העם – הרי משיח כצבור. נשיא? יליף מצות מצות, כתיב גבי נשיא: 'ועשה אחת מכל מצות ה'', וכתוב בצבור: 'ועשו אחת מכל מצות', מה צבור – דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, אף נשיא – דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת. יחיד? אמר קרא: 'ואם נפש', וילמד תחתון מעליון.

הלימוד שחטאת הציבור באה על עבירה שיש בה כרת הוא מגזרה שווה לדעת רבי: באיסורי העריות שבפרשת אחרי מות מופיע הפסוק (ויקרא י"ח, יח): "וְאִשָּׁה אֶל אָחִיתָהּ לֹא תִקַּח לְצֶרֶר לְגִלּוֹת עֲרֻוֹתָהּ עִלֶּיהָ בְּחַיֶּיהָ", וכשם שאיסור זה חייבים עליו

11 על המרחק אולי ניתן ללמוד גם מדברי רשב"ם לויקרא ד', ב: "אשר לא תעשינה – בכל חייבי כריתות שהם בלא תעשה פירשו חכמים בכריתות ובהוריות חוץ מפסח ומילה שהם מצות עשה". מסתבר שהכוונה היא שחכמים פירשו בדרכם שלהם ולא בדרך הפשט שבה נוקט רשב"ם בדרך כלל. וראה רשב"ם לויקרא י"א, מ, שם הוא מנגיד בין "פירשו חכמים" ל"לפי הפשט".

12 מתוקן על פי כ"י קאופמן (שם משנה ד).

המקרא מפרש את עצמו

כרת,¹³ אף האיסור שמדובר עליו בפסוק "וְנֹדַעַה הַחֲטָאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עֲלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקֹּהֵל פֶּרֶן בֶּן בְּקַר לְחֲטָאת וְהִבְיִאוּ אֹתוֹ לְפָנַי אֶהְלֵמוּעַד" (ויקרא ד', יד), חייבים עליו כרת. זהו הלימוד לגבי חטאת ציבור. שאר החטאות (כהן משיח, נשיא ויחיד) נלמדות מחטאת ציבור בדרכים שונות: חטאת כהן משיח נלמדת מהביטוי "לְאֲשַׁמֵּת הָעַם" המופיע ביחס לחטאתו (ויקרא ד', ג), ומרמז להשוותה לחטאת העם. חטאת נשיא נלמדת בגזרה שווה נוספת מחטאת ציבור. חטאת יחיד נלמדת מתוספת ו' החיבור: "וְאִם נִפְשׁ אַחַת תִּחַטָּא בְּשִׁגְגָה מֵעַם הָאֶרֶץ... ", המלמדת שיש להשוות את עניינה לפרשיית הנשיא שלפניה.¹⁴

טרם נציע דוגמאות נוספות לשימושו של הרלב"ג ב"מקום השני" נעיר: הרלב"ג אינו מפנה במהלך ביאורו לתורה ל"מקום" מסוים, כפי שציין בהמשך הפתיחה לביאור התורה (עמ' 13):

ולא יקוה המעיין שנבאר בכל אחד מהביאורים המקום אשר השתמשנו בו בביאור ההוא, כי יארך מאמרנו בזה בלא תועלת, וכבר יקל למעיין לברור מאיזה מקום מאלו יבוא הביאור הזה. וכאשר יחקור בזה ימצא בכל ביאורינו שהם יוצאים מאלו המקומות שזכרנו שאין ספק באמיתתם.

ההפניות במהלך ביאור התורה הן לכל היותר באופן כללי ל"שורשים הכוללים" או ל"מקומות הכוללים", ופעמים רבות אין הפניה כלל. בשלוש הדוגמאות שנעסוק בהן להלן אין כל הפניה המלמדת שהלימוד הוא על פי "המקומות" שבפתיחה לביאור התורה; אולם, לדעתנו, העיון מורה שיסודם של הלימודים שיוצעו להלן הם ב"מקום השני". כלומר, ביטוי סתום במקום אחד מתבאר על פי ביטוי דומה במקום אחר, וכפי שיבואר.

ד. מספר לחמי החמץ בקרבן התודה ושיעורם

בפרשת צו מופיע דין קרבן התודה (ויקרא ז', יא-יד):

¹³ ראה שם פסוק כט: "כִּי כֹל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכָּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתוּ הַנִּפְשׁוֹת הַעֲשׂוֹת מִקֶּרֶב עַמָּם".

¹⁴ בהמשך הגמרא מובא לימוד נוסף "לרבנן דמפקי לה ל'עליה' לעריות וצרות", וגם לימוד זה הרואה בביטוי "תורה אחת" כינוי ל"כל התורה כולה" קשה לקבלו כפשט המקרא.

זֹאת תֹּדַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יִקְרִיב לָהּ. אִם עַל תּוֹדָה יִקְרִיבוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח
הַתּוֹדָה חֲלוֹת מִצּוֹת בְּלוּלֹת בְּשֶׁמֶן וְרִקִּיקֵי מִצּוֹת מְשֻׁחִים בְּשֶׁמֶן וְסֵלֶת מְרֻבָּכֶת חֲלוֹת
בְּלוּלֹת בְּשֶׁמֶן. עַל חֲלוֹת לֶחֶם חֶמֶץ יִקְרִיב קֶרֶבְנוּ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמִים. וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ
אֶחָד מִכָּל קֶרֶבֶן תְּרוּמָה לָהּ לְפָנֶיךָ הַזֶּה אֶת דָּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה.

ארבעה מיני לחם באים עם התודה: שלושה מצה (חלות ריקין ורבוכה) ואחד חמץ.
בתורה לא מופיע מספרם של כל ארבעת מיני הלחם, וכן לא מופיע שיעורו של כל
אחד מהם; אנו נתייחס רק ללחמי החמץ.

כתוב בספרא (פרשת צו, פרשה ז, א-ג):¹⁵

תרומה לה', ואיני יודע כמה, הרי אני דן נאמר כן תרומה, ונאמר תרומה בתרומת
מעשר, מה תרומת מעשר אחד מעשרה, אף זו אחד מעשרה. הולכה לך לדרך הזו
נאמר כן תרומה ונאמר תרומה בביכורים, מה תרומת ביכורים אין לה שיעור אף זו אין
לה שיעור, נראה למי דמה דנים תרומה שאין אחריה תרומה מתרומה שאין אחריה
תרומה, אל תוכיח תרומת הביכורין שיש אחריה תרומה, הולכה לך לדרך הזו דנים
תרומה שהיא נאכלת במקום מתרומה שהיא נאכלת במקום, אל תוכיח תרומת מעשר
שאינה נאכלת במקום. ת"ל תרומת ה' תרומה לה' לגזירה שווה, מה תרומת ה' אמור
להלן אחד מעשרה, אף תרומה לה' אמור כן אחד מעשרה.

המדרש רוצה ללמוד את מספר חלות החמץ הבאות עם התודה, ומציג התלבטות האם
ללמוד מתרומת מעשר או מביכורים שנקראים גם הם תרומה.¹⁶ ההבדל הוא שתרומת
מעשר ניתנת בשיעור אחד מעשרה, וביכורים אין להם שיעור.¹⁷

מצד אחד יש דמיון בין לחמי התודה לתרומת מעשר, שבשניהם אין מפרישין
ממה שנשאר תרומה נוספת, לעומת הביכורים שלאחר הפרשתם יש להפריש ממה
שנשאר תרומות ומעשרות. דמיון זה יכול ללמד שיש ללמוד לעניין לחמי התודה
מתרומת מעשר ולא מביכורים. אמנם, מצד שני, יש דמיון בין לחמי התודה לביכורים,
ששניהם נאכלים בירושלים, לעומת תרומת מעשר הנאכלת בכל מקום. דמיון זה יכול
ללמד שיש ללמוד לעניין לחמי התודה מביכורים ולא מתרומת מעשר.

נמצא, שהניסיון ללמוד בדרך דמיון נכשל. לכן נלמד מגזרה שווה: בעניין לחמי
תודה מופיע הביטוי "תְּרוּמָה לָהּ" ובעניין תרומת מעשר מופיע הביטוי הדומה

15 מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66. וראה מנחות עז ע"ב.

16 ראה למשל פסחים לו ע"ב: "תרומת ידך – אלו ביכורים".

17 משנה פאה פ"א מ"א.

המקרא מפרש את עצמו

"תְּרוּמַת הַ",¹⁸ ואם כן יש להכריע כלימוד מתרומת מעשר, דהיינו שיהיו עשרה לחמי חמץ ומהם יקריבו אחד שהוא "תְּרוּמָה לַה".

ומהו שיעורו של כל אחד מעשרת לחמי החמץ? ממשיך הספרא (שם, ד"ח):¹⁹

למדנו לתרומה שהיא אחד מעשרה, אבל איני יודע כמה היא חלה. הריני דן, נאמר כן חלות ונאמרו חלות בלחם הפנים, מה חלות אמורות בלחם הפנים שני עשורונים לחלה, אף חלות אמורות כן שני עשורונים לחלה. הולכה לך לדרך הזו, נאמר כן לחם חמץ ונאמר לחם חמץ בשתי הלחם, מה לחם חמץ אמור בשתי הלחם עשרון לחלה אף לחם חמץ אמור כן עשרון לחלה. נראה למי דמה, דנים מנחה שהיא באה חמץ ובאה עים זבח ממנחה שהיא באה חמץ ובאה עם זבח, אל יוכיח לחם הפנים שאינו בא חמץ ואינו בא עם זבח. הולכה לך לדרך הזו דנים מנחה שהיא באה מהארץ ומחוץ לארץ מן החדש ומן הישן ממנחה שהיא באה מהארץ ומחוץ לארץ מן החדש ומן הישן, אל יוכיחו שתי הלחם שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ. תלמוד לומר ממושבתכם תביאו לחם תנופה שתיים, שאין תלמוד לומר תביאו, אלא מה שאת מביא ממקום אחר הרי הוא כזה, מה זה עשרון לחלה אף מה שאת מביא ממקום אחר עשרון לחלה. או מה אלו שני עשרונות אף הללו שני עשרונות, תלמוד לומר תהיינה, אילו שני עשרונות אין הללו שני עשרונות.

המדרש רוצה ללמוד את שיעורן של חלות החמץ הבאות עם התודה, ומציג התלבטות האם ללמוד משתי הלחם או מלחם הפנים. ההבדל הוא ששתי הלחם באות עישרון לחלה, ככתוב (ויקרא כ"ג, יז): "מִמוֹשְׁבֵי תִיְכֶם תְּבִיאוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתֵּי שָׁנִי עֶשֶׂר נִים סֵלֶת תִּהְיֶינָה חֶמֶץ תִּאֲפִינָה בְּכֹרִים לַה"; ולעומת זאת לחם הפנים בא שני עשורונים לחלה, ככתוב (ויקרא כ"ד, ה): "וְלִקְחֶתָּ סֵלֶת וְאִפִּיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּי עֶשְׂרֵה חֲלוֹת שָׁנִי עֶשֶׂר נִים יִהְיֶה הַחֲלָה הָאֶחָת".

מצד אחד יש דמיון בין לחמי התודה לשתי הלחם, ששניהם באים חמץ ובאים עם זבח, לעומת לחם הפנים שבא מצה ולא חמץ ובא בפני עצמו בלא זבח. דמיון זה יכול ללמד שיש ללמוד לעניין לחמי התודה משתי הלחם ולא מלחם הפנים. אמנם, מצד שני, יש דמיון בין לחמי התודה ללחם הפנים, ששניהם באים מן הארץ ומחוצה לארץ מן החדש ומן הישן, לעומת שתי הלחם הבאות רק מהארץ ורק מן החדש. דמיון זה יכול ללמד שיש ללמוד לעניין לחמי תודה מלחם הפנים ולא משתי הלחם.

18 במדבר י"ח, כו: "וְאֵל הַלֹּוִים תִּדְבַר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאֵתֶם בְּנַחֲלֵיכֶם וְהִרְמַתֶם מִמֶּנּוּ תְרוּמַת ה' מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר".

19 מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66. וראה מנחות עז ע"ב.

נמצא, שהניסיון ללמוד בדרך דמיון נכשל. לכן נלמד מהביטוי "תְּבִיאֹו" שנאמר ביחס לשתי הלחם שהוא בא ללמד "מה שאת מביא ממקום אחר הרי הוא כזה", דהיינו שלחמי תודה שבאים ממקום אחר יהיו כמו שתי הלחם ויבואו עישרון לחלה.²⁰ אמנם, גם בלימוד זה לא היה די, והמדרש מעלה אפשרות להשוות את השיעור הכולל של שתי הלחם ("שְׁנֵי עֶשְׂרֵינִים") עם השיעור הכולל של לחמי התודה, אך בסופו של דבר נלמד מהמילה "תְּהִיֵּינָה" הכתובה ביחס לשתי הלחם שלחמי התודה יהיו עישרון אחד לכל חלה.²¹

קעת נעיין בדברי הרלב"ג (פרשת צו בביאור ז', יא-יד – עמ' 173-174):

והנה לא נתבאר בתורה שיעור הלחם הבא עם התודה; והנה מצאנו מבואר בתורה שיעור הלחם הבא עם שני כבשי עצרת שהוא עשרון, והוא חמץ, ולזה ידמה שיהיה עשרון שיעור כל לחם ולחם מהחמץ. ולפי שכבר אמר: 'זהקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לה', הנה יהיו לחמי החמץ לכל הפחות עשרה, כי לא מצאנו תרומה בתורה בפחות מזה המספר.

נפתח במה שסיים הרלב"ג – מספר לחמי החמץ: השיקול המנחה את הרלב"ג הוא ש"תְּרוּמָה" תהיה השיעור המינימלי הכתוב בתורה. שיקול זה הוא ברור כיוון שאם הייתה הכוונה לשיעור הגבוה יותר הייתה התורה מציינת זו, אך אם לא ציינה דבר יש ללמוד שהכוונה היא לשיעור המינימלי. ברור אפוא שיש ללמוד מתרומת מעשר ששיעורה מפורש בתורה, ולא מביכורים כפי שהתלבט המדרש. נמצא אפוא שהביטוי הסתום "תְּרוּמָה" המופיע ביחס ללחמי תודה מתבאר על פי אותו ביטוי עצמו המופיע ביחס לתרומת מעשר, ואין צורך בגזרה שווה.

קעת נדון בשיעור כל אחד מלחמי התודה: הרלב"ג לומד משתי הלחם שכל אחד מלחמי החמץ שיעורו עישרון. מה השיקול שהנחה אותו בלימוד זה? העובדה שגם שתי הלחם (בשונה מרובן המוחלט של המנחות) באות חמץ, ואם כן הביטוי הסתום ביחס ללחמי החמץ יתבאר על פי מה שהתבאר במפורש לגבי שתי הלחם.

20 רש"י במנחות עז ע"ב ד"ה "לחמי תודה" ביאר יותר את הלימוד: "שכל שאתה מביא ממקום אחר כעין זה חמץ ועם הזבח יהיו כזה".

21 ראה רש"י שם: "תלמוד לומר תהיינה – יתירה לרבויהא היא ואף על גב דכתיב בשתי הלחם יליף לתודה דאם אינו ענין לב' הלחם דהא כתיב שתי עשרונים תנהו ענין לחמץ שבתודה דליהו עשרה עשרונים".

המקרא מפרש את עצמו

שיקול זה ללמוד משתי הלחם הובא, כאמור, גם בספרא, אבל הוא "לא הצליח" ללמד. כנגד לימוד זה עמד השיקול ללמוד מלחם הפנים: "דנים מנחה שהיא באה מהארץ ומחוץ לארץ מן החדש ומן הישן ממנחה שהיא באה מהארץ ומחוץ לארץ מן החדש ומן הישן, אל יוכיחו שתי הלחם שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ". אמנם, נראה שלדעת הרלב"ג שיקול זה אין בכוחו לסתור את הלימוד משתי הלחם. מדוע? הדבר קשור כנראה לעובדה שכבר הערנו עליה - מגמותיו של הרלב"ג הן פרשניות, ובמסגרת מגמה זו אין בכוחה של הטענה הנזכרת לסתור את הלימוד משתי הלחם, לפחות מסיבה אחת: נראה שהדמיון בין לחם הפנים ללחמי התודה אינו נובע ממה שכתוב ביחס אליהם, אלא ממה שלא כתוב. לשון אחר: ניתן להבין שהטענה כנגד הלימוד משתי הלחם היא שלשתי הלחם יש מאפיינים נוספים שאינם קיימים בלחמי התודה, בכך ש"אינן באין אלא מן החדש ומן הארץ". אבל הרלב"ג אינו מצריך זהות מוחלטת כדי ללמוד משמעות של ביטוי ממקום אחד למקום אחר, ודי בסיבה "טובה" ליצור קשר בין שני מקומות.²² לזה מצטרפת העובדה שלאור הבנה זו של הדחייה של הלימוד משתי הלחם, אין בעצם סיבה "אמיתית" ללמוד מלחם הפנים, שהרי העובדה שמנחה זו "באה מהארץ ומחוץ לארץ מן החדש ומן הישן" אינה מייחדת את לחם הפנים. לשון אחר: אין סיבה "אמיתית" ליצור קשר בין לחם הפנים ללחמי התודה.

בכל אופן, לענייננו למדנו עיקרון חשוב: הרלב"ג משתמש בדרכי לימוד שהובאו בדברי חז"ל, אף אם דרכים אלו לא עמדו במבחן הביקורת של חז"ל. מגמותיו הפרשניות של הרלב"ג אינן מאפשרות לו לקבל לימודים מסוימים שעמדו במבחן

²² עובדה זו יכולה להתבאר על פי מה שכתב הרלב"ג בפתיחה לביאור התורה (עמ' 65) ביחס לטעמי המצוות שהציע מדעתו: "וראוי שלא יעלם ממנו שאי אפשר בנתינת הסיבות בכמו אלו הדברים התוריים, שיינתנו סיבות מחייבות מציאות המצוות ההם חיוב הכרחי, כמו הענין בחכמות הלימודיות, ואי אפשר גם כן בזה נתינת סיבות ממין הסיבות הנתונות בחכמה הטבעית; כי זה ממה שלא יתכן בשום פנים, לפי שטבע זה הנושא התוריי אינו באופן שיקבל כמו זאת ההאמתה, כבר ביאר זה הפילוסוף בספר המידות, ושם ביאר כי ההאמתה הנופלת בדבר דבר תהיה לפי מה שבטבע הנושא שיקבל ממנה. וכבר ביאר זה גם כן בראשון ממה שאחר הטבע. וכבר זכרנו זה, שלא יקל המעיין בסיבות אשר נתן אותם בביאורנו זה במצוות התוריות, אם לא תהיינה במדרגת הסיבות הנתונות בחכמות אשר מטבע נושאייהם לקבל האמתה יותר שלמה מההאמתה הנופלת בדברים התוריים ובמה שינהג מנהגם". אמנם כאמור הרלב"ג כתב דברים אלו ביחס לטעמי המצוות, אך נראה שהוא הדין ביחס לדרכי הלימוד: ההשוואה בין מקומות לא חייבת להיות מוחלטת אלא די שתהיה תואמת לשיקולי פרשנות סבירים. מובן שהביטוי "סבירים" הוא בעייתי בהקשר זה בהיותו סובייקטיבי, אך מאידך הוא אשר מאפשר לפרשן מרחב פעולה בהתאם להשקפותיו.

הביקורת של חז"ל בהתאם למגמותיהם, אך מאידך לימודים אחרים שלא עמדו במבחן הביקורת של חז"ל תואמים את מגמותיו הפרשניות של הרלב"ג.

ה. אופן ביצוע התנופה בקרבן השלמים

קרבן השלמים מחויב בהנפה; כך כתוב בתורה (ויקרא ז', כח-ל):

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַמִּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו לַה' יָבִיא אֶת קֶרְבָּנוֹ לַה' מִזְבַּח שְׁלָמָיו. יָדָיו תְּבִיאֶנָּה אֶת אֲשֵׁי ה' אֶת הַחֶלֶב עַל הַחֹזֶה יְבִיאֵנוּ אֶת הַחֹזֶה לְהַגִּיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי ה'.

כיצד בדיוק מתבצעת תנופה זו לא מבואר בתורה. כך מובא בספרא (פרשת צו, פרשה י"א, ג):²³

... או אינו אומר המקריב אילא זה כוהן המקריב, כשהוא אומר 'ידיו תביאנה' לרבות ידי הבעלים. הא כיצד, כהן מניח את ידיו תחת ידי בעלים.

נמצא, לפי לימוד זה, שהביטוי "המקריב" מתפרש כמתייחס לכהן, ו'ידיו תביאנה' מתייחס לבעלים, צירוף שני נתונים אלו מלמד ש"כהן מניח תחת יד הבעלים". ברור שקשה מאוד לראות בלימוד זה פשוטו של מקרא, ולו רק בגלל העובדה ש"המקריב" מתייחס לביטוי "בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" הקודם לו. בנוסף, המילה "המקריב" אינה מתייחסת כלל לתנופה. על כל פנים, זהו הלימוד על פי הספרא.²⁴

לעומת זאת, הרלב"ג כתב (פרשת צו בביאור ז', ל – עמ' 187):

וענין זאת התנופה נתבאר בפרשה הבאה אחר זה, שהכהן משים ידו תחת ידי הבעלים, אשר עליהם אשי ה' באופן הנזכר, ומוליך ומביא ומעלה ומוריד; להעיר שענין ה' תעלה משוטטות למעלה ולמטה ולארבע פינות העולם; ולזה יקריבו לו זה הקרבן,

²³ מתוקן על פי כ"י רומי אססמאני 66. וראה מנחות סא ע"ב.

²⁴ ללימוד אחר (שגם בו קשה לראות פשוטו של מקרא), ראה מנחות סא: "... תניא: 'ולקח הכהן' – לימד על הבכורים שטעונון תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב. מאי טעמא דר' אליעזר בן יעקב? גמר יד יד משלמים, כתיב הכא: 'ולקח הכהן הטנא מידך', וכתוב התם: 'ידיו תביאנה', מה כאן כהן אף להלן כהן, ומה להלן בעלים אף כאן בעלים, הא כיצד? כהן מניח ידו תחת ידי בעלים ומניף".

המקרא מפרש את עצמו

להעיר כי הטובות באות מאתו, ושהוא משגיח בעליונים ובתחתונים.²⁵ אמר בפרשה הבאה אחר זה: 'ויתן את הכל על כפי אהרן ועל כפי בניו וינף אתם תנופה לפני ה'.

את הביטוי הסתום "לְהַנִּיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לְפָנַי ה'" שנאמר ביחס לקרבן השלמים מבאר הרלב"ג על פי ביטוי דומה שנאמר בפרשת המילואים (ויקרא ח', כב-כז):

וַיִּקְרַב אֶת הָאֵיל הַשָּׁנִי אֵיל הַמִּלְאִים וַיִּסְמְכוּ אֹהֶרֶן וּבְנָיו אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הָאֵיל. וַיִּשְׁחַט וַיִּקַּח מִשֶּׁה מִדְּמוֹ וַיִּתֵּן עַל תְּנוּךְ אֵזֶן אֹהֶרֶן הַיְמָנִית וְעַל בֵּהֶן יְדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֵּהֶן רִגְלוֹ הַיְמָנִית. וַיִּקְרַב אֶת בְּנֵי אֹהֶרֶן וַיִּתֵּן מִשֶּׁה מִן הַדָּם עַל תְּנוּךְ אֵזֶנָם הַיְמָנִית וְעַל בֵּהֶן יָדָם הַיְמָנִית וְעַל בֵּהֶן רִגְלָם הַיְמָנִית וַיִּזְרַק מִשֶּׁה אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב. וַיִּקַּח אֶת הַחֹלֶב וְאֶת הָאֵלֶיָּה וְאֶת כָּל הַחֹלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב וְאֶת יִתְרַת הַכֹּהֵן וְאֶת שְׂתֵי הַכִּלְיֹת וְאֶת חִלְבֵּהֶן וְאֶת שׁוֹק הַיְמִין. וּמִסַּל הַמִּצֹּת אֲשֶׁר לְפָנָי ה' לָקַח חֶלֶת מִצֶּה אַחַת וְחֶלֶת לְחֶם שֶׁמֶן אַחַת וְרִקִּיק אֶחָד וַיִּשֶׂם עַל הַחֹלְכִים וְעַל שׁוֹק הַיְמִין. וַיִּתֵּן אֶת הַכֹּל עַל כְּפֵי אֹהֶרֶן וְעַל כְּפֵי בְנָיו וַיִּנָּף אֹתָם תְּנוּפָה לְפָנַי ה'.

הביצוע המתואר בפסוקים אלו הוא קיום הציווי שנאמר למשה בפרשת תצוה (שמות כ"ט, כד):²⁶

וְשִׂמְתָּ הַכֹּל עַל כְּפֵי אֹהֶרֶן וְעַל כְּפֵי בְנָיו וְהִנַּפְתָּ אֹתָם תְּנוּפָה לְפָנַי ה'.

וביאר שם הרלב"ג (פרשת תצוה בביאור כ"ט, כד-כה – עמ' 339):

ושמת הכל על כפי אהרן וגו' – רוצה לומר שהאימורים הנזכרים והחלות הנזכרות ישים על כפי אהרן ועל כפי בניו; על כפי אהרן ראשונה, ואחר כן על כפי כל אחד ואחד מבניו. ומשה היה משים ידיו תחת כפיהם ומניף, להעיר כי משה שהיה אמצעי בינם ובין ה' יתעלה, יקרב אותם אל ה' יתעלה, וכאילו יקח זאת המנחה מידם באמצעות משה.

²⁵ ראה מנחות סב ע"א וסוכה לז ע"ב: "אמר רבי יוחנן: מוליך ומביא למי שהרוחות (בסוכה שם, בחלק מכ"י: 'שארבע רוחות') שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו". מדברי הרלב"ג מבואר שההנפה היא הולכה והבאה לארבע רוחות העולם (כלשון הגמרא בסוכה שם), וכן ברש"י מנחות סב ע"א ד"ה "מוליך ומביא", וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה מנחות פ"ה ה"ה, וכן הוא בפירוש הראב"ד על הספרא פרשת צו פרשה י"א, יא. וראה רדב"ז הלכות מעשה הקרבנות פ"ט ה"ז. בעניין הביטוי "עיני ה' יתעלה משוטטות", ראה זכריה ד', י, ודברי הימים ב ט"ז, ט. עוד בעניין מה שמעירה עליו התנופה, ראה סוף פרשת צו בפסקא "ולזאת הסיבה היה מניף", עמ' 212-213.

²⁶ במסגרת זו נתייחס רק לעניין התנופה.

משה, "שהיה כהן בזאת העבודה",²⁷ נצטווה לשים ידיו תחת כפיהם של אהרן ובניו ולהניף, וכך גם עשה. מכאן אתה למד שכך נעשית התנופה: הכהן מניח ידו תחת ידי הבעלים ומניף.

ו. שלמי חגיגה

שנינו במשנת חגיגה (פ"א מ"ח):

היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו, הלכות שבת חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלויין בשערה שהן מקרא מועט והלכות מרובות, הדינין והעבודות הטהרות והטומאות ועריות יש להן על מי שיסמכו הן הן גופי תורה.

אנו נעסוק ב"חגיגות", כלומר בשלמי חגיגה הבאים ברגלים. לפי האמור במשנה דיני החגיגות הן בכלל העניינים שלגביהם נאמרו "מקרא מועט והלכות מרובות". על כך תמהה הגמרא (חגיגה י"ע"ב): "חגיגות מיכתב כתיבן!". כוונת הגמרא לביטויים המפורשים בכמה מקומות בתורה "וְחִגְתֶּם אִתּוֹ חֵג לַה'",²⁸ המציינים את קרבן החגיגה כמבואר בבבלייתא שהובאה קודם לכן בגמרא (שם ט"ע"א):

... תניא: 'וחגתם אתו חג לה' שבעת ימים', יכול יהא חוגג והולך כל שבעה – תלמוד לומר 'אתו', אותו אתה חוגג, ואי אתה חוגג כל שבעה. אם כן למה נאמר שבעה – לתשלומין.

בעניין התשובה לתמיהה הנ"ל מתלבטת הגמרא:²⁹

לא צריכא, לכדאמר ליה רב פפא לאביי, דאמר ליה רב פפא לאביי: ממאי דהאי וחגתם אתו חג לה' זבחה הוא? דלמא חוגגו חגא קאמר רחמנא! – אלא מעתה, 'ויחגו לי במדבר' הכי נמי דחגא הוא? וכי תימא הכי נמי – והכתיב: 'ויאמר משה גם אתה

27 ראה שם בביאור כ"ט, כו: "והחזה הרים לה' יתעלה, והיה למשה למנה, שהיה כהן בזאת העבודה, והוא אבי הכהונה והמוליד אותה, כי ממנו נסתעפה לאהרן ולבניו, כמו שנתבאר בזה המקום". לגבי הביטוי "משה אבי הכהונה" – ראה ספרא מכילתא דמילואים פרשה א', יד; זבחים יט ע"ב ורש"י שם; זבחים קא ע"ב – קב ע"א; ירושלמי יומא לח ע"ב. וראה ראב"ע לתהלים צ"ט, ו: "אם אהרן היה הכהן הראש, משה כהן הכהנים, כי הוא שרת שבעת ימי המילואים", וכעין זה בראב"ע לשמות כ"ח, א; כ"ט, כב; וברמב"ן לבמדבר ג', יד. וראה גם פרשת תרומה, התועלת הראשון, השורש השלישי, עמ' 283; פרשת פקודי בביאור מ', יז'לג, עמ' 467.

28 ראה שמות י"ב, יד; ויקרא כ"ג, מא. וראה גם במדבר כ"ט, יב.

29 מתוקן על פי כ"י 3 Goettingen וכ"י נוספים.

המקרא מפרש את עצמו

תתן בידנו זבחים ועלת! – ודילמא הכי קאמר רחמנא: אכלו ושתו וחוגו חגא קמאי.
– לא סלקא דעתך, דכתיב: 'ולא ילין חלב חגי עד בקר', ואי סלקא דעתך חגא הוא –
תרבא לחגא מי אית ליה?

הטענה הראשונית היא שהביטוי "וְחִגְתֶּם אֹתוֹ חֵג לָהּ" אינו מבטא בהכרח זביחת קרבנות שהרי הוא יכול גם להתפרש כ"חוגו חגא", כלומר "להרבות שמחה" (רש"י), אולם לאור שני הפסוקים העוסקים בבקשה מפרעה לצאת למדבר לצורך "חגיגה", מתברר שחגיגה היא הקרבת קרבנות. כך אומרים משה ואהרן לפרעה (שמות ה', א):
"כִּי־אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שְׁלַח אֶת עַמִּי וְיֵח גּוֹ לִי בַמִּדְבָּר."

את פשרה של "חגיגה" זו ניתן ללמוד מדברי משה לפרעה לאחר מכת החושך, לאחר שנאות פרעה באופן חלקי לאפשר יציאה זמנית לצורך חגיגה במדבר (שמות י', כד-כו):

וַיִּקְרָא פְּרַעֲה אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר לְכוּ עִבְדוּ אֶת ה' כִּי צִאֲנְכֶם וּבִקְרַבְכֶם יֵצֵג גַּם טַפְּכֶם יִלְךְ עִמָּכֶם. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה גַם אִתָּה תִתֵּן בְּיַדְנוּ זְבָחִים וְעֹלֹת וְעִשְׂיָנוּ לָהּ אֱלֹהֵינוּ. וְגַם מִקְנֵנוּ יִלְךְ עִמָּנוּ לֹא תִשָּׂא פְרֹסָה כִּי מִמֶּנּוּ נִקַּח לְעִבְדֵי אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֲנַחְנוּ לֹא נִדְעֵ מַה נַּעֲבֹד אֶת ה' עַד בֹּאֲנוּ שָׁמָּה.

מסתבר, אפוא, שהחגיגה במדבר היא הקרבת זבחים ועולות, ואם כן גם הציווי "וְחִגְתֶּם אֹתוֹ חֵג לָהּ" מתפרש כמכוון לשלמי חגיגה. אמנם, לימוד זה יוצר בעיה לגמרא לאור דברי המשנה שחגיגות הריהן בכלל "מקרא מועט והלכות מרובות". הגמרא אכן דוחה את הלימוד הנזכר בטענה שאמנם חגיגה היא זביחה אך לאו דווקא של קרבנות שלמים, וייתכן לפרש את כוונת הפסוק "וְחִגְתֶּם אֹתוֹ חֵג לָהּ" – "אכלו ושתו וחוגו חגא קמאי", כלומר כאכילת בשר ולא שלמים.

הגמרא מנסה בכל זאת לאשש את הלימוד לאור הפסוק (שמות כ"ג, יח): "וְלֹא יִלְיִן חֶלֶב חֲגֵי עַד בֶּקֶר". נראה שלימוד זה אכן מלמד על חלב של "חג" שמוקרב על המזבח, ויש לגביו איסור הלנה. אולם גם לימוד זה נדחה:

ודלמא הכי קאמר רחמנא: חלב הבא בזמן חג – לא ילין? – אלא מעתה: הבא בזמן חג – הוא דלא ילין, הא דכל השנה כולה ילין? כל הלילה עד הבקר' כתיב! – דלמא אי מההוא הוה אמינא: ההוא לעשה, כתב רחמנא האי ללאו! – ללאו כתב קרא אחרינא: 'ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר' – ודלמא לעבור עליו בשני לאוין ועשה! – אלא: אחיך מדבר מדבר. כתיב הכא: 'זיחגו לי במדבר', וכתיב התם: 'הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר'; מה להלן זבחים – אף כאן זבחים, ומאי כהרין התלוין בשערה – דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן.

הגמרא מציעה שהפסוק "וְלֹא יִלִּין חֶלֶב חֲגִי עַד בִּקְרָ" מתייחס לאיסור הלנה ל"חלב הבא בזמן חג" ולא לחלב של ה"חג". לשון אחר: פסוק זה מציין איסור מיוחד להלנת חלב הקרבנות בזמן החג. לפי זה הביטוי "חג" אינו מתייחס לקרבן. מובן הדבר שלימוד זה זוקק ביאור שהרי איסור הלנה נלמד ממקומות אחרים לגבי כל שאר ימות השנה, ולכן מבארת הגמרא שייתכן שפסוק זה מלמד שבזמן החג עוברים על שני לאווין ועשה.

לאחר שלמדה הגמרא שהחגיגה לא כתובה במפורש כי הביטוי "חג" אינו מתייחס לקרבנות, נשאר לבאר מהו ה"מקרא מועט" שבכל זאת קיים ביחס לשלמי חגיגה. הצעתה של הגמרא היא שיש גזרה שווה שיכולה ללמד ש"חג" הוא הקרבת קרבנות, אך כיוון שזוהי גזרה שווה מהנביא לתורה ו"דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינו", לכן אמרה המשנה שחגיגות הן "כהררים התלויין בשערה".

כעת נעיין בדברי הרלב"ג בעניין זה. ביחס לפסוק "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לְכֶם לְזִכְרוֹן וְחֻגְתֶּם אֹתוֹ חֵג לַה' לְדִרְתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגְּהוּ" (שמות י"ב, יד), כותב הרלב"ג (פרשת בא, חלק ב, בביאור י"ב, יד – עמ' 138):

וחגתם אתו חג לה' – ראוי שתדע כי מלת "חג" תִּחְגְּהוּ על יום טוב, וזה מענינה מבואר; ותִּחְגְּהוּ עוד על זבח שלמי חגיגה – אמר: 'אסרו חג בעב'תים' (תהלים קי"ח, כז), 'ולא ילִין חלב חגי עד בקר' (שמות כ"ג, יח).³⁰ וידמה שיהיה הרצון בו בזה המקום לפי הענין הראשון;³¹ והנראה בעיני שיהיה הרצון בו זביחת שלמים, והם הנקראים בדברי רבותינו ז"ל "שלמי חגיגה", וכן ביארו זה במכילתא.³² וכבר יורה

30 השוה לדברי מנחם במחברתו (חג), ולדברי רד"ק בספר השורשים: "וכן נקרא הקרבן עצמו 'חג', על שם שקרב בחג: 'אסרו חג בעב'תים', 'חלב חגי עד בקר'... 'פרש חגיכם'" (וראה גם ראב"ע ורד"ק למלאכי ב', ג). וראה גם פרשת שמות, חלק ד, ה', א – עמ' 57: "ויחגו לי במדבר – רוצה לומר: ויזבחו לי. ואלו הזבחים נקראים 'שלמי חגיגה' בדברי רבותינו ז"ל. והנה זה הוא מה שאמר לו ה' יתעלה שיאמר לפרעה שישלח את בני ישראל לזבוח לו במדבר" (הכוונה לאמור בשמות ג', יח: "ויבאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים ואמרתם אליו ה' אלהי העבריים נקרה עלינו ועתה נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו"). וראה רש"י לחגיגה ו ע"ב ד"ה "שחגיגה ישנה לפני הדיבור", וראה ראב"ע לשמות ה', א (גם בפירוש הקצר). וראה פרשת ראה, חלק ג, התועלת העשרים ושנים.

31 במבט ראשון נראה לפרש שהיום הזה יהיה לזיכרון לדורותיכם, ויקיימו בו יום טוב; אך הרלב"ג מעדיף את הפירוש השני, כפי שהוא ממשיך ומבאר.

32 ראה מכילתא דר"י מסכת דפסחא פרשה ז, עמ' 25: "וחגותם אותו חג ליי", אין לי אלא יום טוב ראשון שהוא טעון חגיגה, יום טוב האחרון מנין? ת"ל 'שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי

המקרא מפרש את עצמו

שכן הוא, שכבר אמר משה לפרעה: 'ויחגו לי במדבר', והנה הרצון: ויזבחו לי, כמו שהתבאר מדבריו במקום ההוא.³³

מדברי הרלב"ג ברור שראה בלשון "ויחגו לי במדבר", המתפרשת כלשון זביחה, מקור ראוי עד כדי שיוכל לבאר את הביטוי הסתום "ויחגתם אתו חג לה". כאמור, לימוד זה לא התקבל על "דעתה" של הגמרא, אך עובדה זו אינה "מפריעה" לרלב"ג. בסופו של דבר חשב הרלב"ג שהטענות כנגד לימוד זה אין בכוחן להפריך את הלימוד. אכן, כפי שרמזנו לעיל, קשה לראות בהצעות הפרשנות שהציעה הגמרא פשט משכנע. בכל אופן, לענייננו, מצטרפת דוגמה זו לשימוש ב"מקום השני" (בלא לציין זאת), וכן דוגמה לקבלת לימוד שנדחה על ידי חז"ל מהסיבות שביארנו בדוגמאות הקודמות.

חג ליי'...". וראה מכילתא דרשב"י, עמ' 16. וראה פרשת משפטים, חלק ת, בביאור כ"ג, יד – עמ' 116; ושם התועלת הארבעים ושמונה והארבעים ותשעה – עמ' 231.
33 כך עולה מן ההשוואה לפסוק ג שם (החוזר על לשון הציווי הנזכר לעיל ג', יח): "וְלָכֶּה נָא דָבָר שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבַר וְנִזְבַּחַהּ לֵה' אֱלֹהֵינוּ". נמצא שלשון "חג" כפועל משמעותה לשון זביחה, ולא לשון יום טוב, ולפיכך מעדיף הרלב"ג לבאר את הביטוי "ויחגתם אתו חג לה" על פי הפירוש השני.