

**חשיבתו ההלכתית של הרלב"ג ויחסו לרמב"ם
על פי שתי המהדורות של ביאורו לתורה**

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת :

ברוך ברנר

המחלקה לתלמוד

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

ניסן תשע"ד

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של

פרופ' דוד הנסקה

מן המחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן

תוכן עניינים

1.....	פתח דבר
5.....	חלק ראשון : מבוא
5.....	פרק א. ר' לוי בן גרשום – הרלב"ג
13.....	פרק ב. ביאור הרלב"ג לתורה – מטרה מבנה ומאפיינים
13	• 1. מטרת החיבור
15	• 2. חתירתו לביאור פשטי ויחסו לדרש
22	• 3. מבנה החיבור
25	• 4. התועלות והשורשים
35.....	חלק שני : מצבו של ביאור התורה בכתבי היד
35.....	פרק א. מהדורות החיבור המשתקפות בכתבי היד
39.....	פרק ב. קווים מאפיינים בחילופי המהדורה
39	• 1. שיפורי סגנון
43	• 2. שיפור התוכן באופן מקומי
53	• 3. תוספת ביסוס ואסמכתא
61	• 4. השלמת תוכן באופן מקומי
67	• 5. השלמה מבנית
72	• 6. שינוי מבני
87	• 7. שינוי דעתו של המחבר
92	• 8. תיקונים ושיפורים רב-ממדיים במבט-על
102	• 9. פריסת תופעת המהדורות

104	כתבי היד של ביאור הרלב"ג לתורה	פרק ג.
104		1. רשימת כתבי היד	•
107		2. נוסחים מעורבים	•
109		3. תופעת הספרים המוגהים	•
112	גישתו של הרלב"ג לכתובה במהדורות	פרק ד.
113		1. ספר ההיקש הישר	•
113		2. מעשה חושב	•
115		3. ספר המבוא	•
115		4. מלחמות ה'	•
117		5. חלקו האסטרונומי של ספר מלחמות ה'	•
119		6. כיצד לשפר חיבור שכבר נכתב?	•
126		7. בחזרה אל המהדורות בביאור התורה	•
132	חלק שלישי: חשיבתו ההלכתית של הרלב"ג ויחסו אל הרמב"ם	
132	פרשנות הלכתית בביאור הרלב"ג לתורה	פרק א.
132		1. מרכזיות עניני ההלכה בביאור הרלב"ג לתורה	•
135		2. שיטתו לקשור דינים לפשטי הפסוקים, ויחסו לדרכם של חז"ל	•
144		3. לדרכו של הרלב"ג במדרש הפסוקים	•
154		4. ה"מקומות"	•
156		5. דרכי לימוד הכתובים ויישום ה"מקומות"	•
167		6. ציון מקורות תלמודיים	•
171		7. מקורות בתר-תלמודיים	•
174		8. תוכניותיו לחיבורים הלכתיים נוספים	•
179	הרלב"ג והרמב"ם – השפעת המורה על ממשיך דרכו	פרק ב.
179		1. השפעת המורה על ממשיך דרכו	•

180	2. ניסוח וסידור על פי הרמב"ם	•
192	3. פסיקה על פי הרמב"ם	•
210	4. סטייה מוצהרת מנתיבו של הרמב"ם	•
223	5. סטייה סמויה מנתיבו של הרמב"ם	•
232	6. הרלב"ג כמשלים דינים שלא נזכרו בדברי הרמב"ם	•
239	7. הרלב"ג כמבאר את דברי הרמב"ם	•
245	8. סיכום	•
247	פרק ג. שיטת הרלב"ג במנין המצוות.....	
247	1. מקורו של מנין תרי"ג מצוות	•
248	2. ראשונים המסכימים למנין תרי"ג	•
250	3. ראשונים שהעלו ספקות ביחס למנין תרי"ג	•
252	4. ראשונים החולקים על מנין תרי"ג	•
254	5. מנין המצוות לדעת הרלב"ג	•
258	6. גישת הרלב"ג לעיסוק בהגדרת מצוות התורה	•
261	7. יחסו של הרלב"ג לשורשים של הרמב"ם	•
262	8. פירוט התועלות כמנין מצוות	•
272	9. הרלב"ג מול הרמב"ם במנין המצוות	•
300	פרק ד. שינוי דעתו בענינים הלכתיים במהדורה בתרא.....	
317	פרק ה. האם חל שינוי ביחסו אל הרמב"ם במהדורה בתרא?	
325	קיצורים ביבליוגרפיים.....	

משנתו הפילוסופית של רבי לוי בן גרשום (הרלב"ג, ה'מח-ה'קד 1288–1344) נחקרה היטב מזוויות שונות, אולם דמותו כאיש הלכה – כפי שעולה מתוך ביאורו לתורה – לא נתבהרה עדיין באופן שיטתי. עיסוקו הנרחב בענייני הלכה בחיבור זה אינו ידוע לרבים, וגם המחקר כמעט והתעלם ממרכיב זה באישיותו הרב-גונית של הרלב"ג.

ביאורו של הרלב"ג לתורה היה פופולרי מאוד בעידן כתבי היד, כפי שמוכח מכתבי היד הרבים ששרדו, אך נזנח במאות השנים האחרונות. מטרת הרלב"ג בחיבור זה היא בעיקר לחשוף את הדרכת התורה לאדם בשלושה תחומים – המצוות המידות והעיון השכלי. הוא גם פיתח שיטה של כתיבת ה"תועלות" העולות מן הפרשה בשלושה תחומים אלה.

עקב ההיקף הנרחב של חלקיה ההלכתיים של התורה, ועקב נטייתו של הרלב"ג להדגיש ולפרט פרטים הלכתיים בפרשות הלכתיות, מתקבל המצב שהטיפול בחומר הלכתי תופס חלק גדול מאד מן החיבור. במסגרת טיפול זה חותר הרלב"ג להראות מקור בפסוקים לדינים רבים ככל האפשר, בדרך הקרובה לפי דעתו אל הפשט, גם אם דרכו שונה לעיתים מדרכם של חז"ל במדרשי ההלכה או בתלמוד. כמו כן הוא רושם פרטי דינים באופן מרוכז במסגרת ה"שורשים" הנלוים ל"תועלות-במצוות".

מחקר ראוי של חיבור זה התאפשר לאחר עמידה על הנוסח המדויק שלו, אשר אותו הצגנו במסגרת מהדורה ביקורתית שזכינו להוציא לאור על פי כתבי יד רבים. בדיקת כתבי היד של החיבור העלתה כי הרלב"ג כתב בתחילה חלקים מן החיבור באופן שלדי, בעיקר בתחום ההלכתי, ומאוחר יותר המשיך לפתח ולהשלים אותו כ"מהדורה בתרא". העריכה המחודשת כללה גוונים שונים – החל בשיפורי סגנון ותיקונים מקומיים, דרך תוספות והשלמות של תכנים ומבנים, וכלה בחזרות שחזר בו המחבר מדבריו הראשונים.

השוואת ממצא זה עם נתונים נוספים בחיבורים אחרים של הרלב"ג מלמדת כי מדובר בשיטה שהרלב"ג נקט בה באופן מכוון, ככל הנראה עקב תחושה של דחיפות: יחד עם תחושת השליחות שפיעמה בלבו להעלות על ספר את מסקנותיו למען הדורות הבאים, קינן בו גם החשש שמא לא יצליח לממש את תכניותיו הספרותיות בימי חלדו. על כן העדיף הרלב"ג כתיבה של תשתית הביאור לכל התורה באופן בסיסי על פני כתיבה שלמה יותר שאולי לא תגיע אל החומשים האחרונים של התורה. בסופו של דבר אמנם עלה בידי הרלב"ג לחזור ולשפר את חיבורו, תוך השלמת המבנה המתוכנן מראש, אולם עריכה זו הבולטת בחומש שמות מסתיימת באמצע חומש ויקרא. אף על פי כן יש בממצאים אלה חשיבות מרובה להכרת משנתו ההלכתית.

בעיסוק ההלכתי שבביאורו מתגלה הרלב"ג כחכם תלמודי מן השורה הראשונה, השולט שליטה מפליאה ברחבי הספרות התלמודית. הוא נושא ונותן במקורות אלו על פי הכללים הפנימיים של תחום זה, ומקבל את סמכות ההלכה כפי שהיא מתבטאת בתלמוד, למעט מקרים מעטים הדורשים הסבר מקומי.

על אף שליטתו של הרלב"ג במקורות התלמודיים גופם, הרלב"ג בחר לאמץ באופן בסיסי את גישתו ההלכתית של הרמב"ם, כנראה עקב הזדהותו עם שיטתו ועקב ההערכה המיוחדת לאישיותו ולפעלו של "הרב המורה". ההערכה של הרלב"ג כלפי הרמב"ם הביאה אותו לאמץ חלקים מתורתו, חלקים של תוכן וחלקים של צורה. הוא מאמץ את שיטת הרמב"ם במקרים רבים מאד, גם במצבים שבהם אין היא פשוטה וחלקה. לעיתים הוא אף מנסח ומסדר את דבריו בעקבות דברי הרמב"ם. יחד עם זאת אין מדובר בהערכה עיוורת; הרלב"ג לא ביטל את דעתו, ולא נרתע מלחלוק על הרמב"ם פעמים רבות, מיעוטן באופן מפורש ורובן באופן סמוי. אין מדובר אפוא בחכם הנשען על דברי הרמב"ם באופן תליתי, אלא בחכם המתמודד עם המקורות התלמודיים באופן עצמאי ומתוך כך נוקט גישה ביקורתית כלפי דברי הרמב"ם.

נושא מנין מצוות התורה ממחיש באופן בולט את השפעת הרמב"ם על הרלב"ג מחד גיסא, אך גם את עצמאותו של הרלב"ג מאידך גיסא. הרלב"ג מסכים עם ארבעה עשר השורשים של הרמב"ם בספר המצוות, אולם הוא סובר שהרמב"ם נדחק וחרג מן המתבקש מן הכללים שלו עצמו, מפני שהוא אילץ את עצמו להגיע למנין תרי"ג מצוות באופן מדויק. בתום דיון תלמודי ארוך בסוגית "לאו שבכללות", המופיע בפרשת בא במהדורה בתרא, מפתיע הרלב"ג בטענה שמנין תרי"ג מצוות אינו מחייב, מפני שהוא נזכר על דרך הדרש, והוא דעת יחיד שאינה תואמת את העיון התלמודי.

אף על פי כן הרלב"ג עסק לא מעט בתחום זה של מנין המצוות, כבר במהדורה קמא אך עוד יותר במהדורה בתרא. העדר המחויבות למנין תרי"ג הביא אותו – משיקולים תלמודיים – לחלוק על הרמב"ם בכמה ענינים ולמנות בהם מצוות רבות יותר. בעריכת מהדורה בתרא חתר הרלב"ג ליעד שבו פירוט ה"תועלות במצוות" ישמש כמנין מצוות, אולם העריכה היא חלקית, ועל כן קשה להגיע למסקנות ברורות על מנין המצוות של הרלב"ג במבט רחב.

קיימים מקרים אחדים שבהם שינה הרלב"ג את דעתו במהדורה בתרא בתחומים הלכתיים שונים, ונראה כי חתירתו לבאר על פי פשוטו של מקרא עומדת לעיתים ברקע הדברים. בחינת יחסו אל הרמב"ם במהדורה בתרא מלמדת כי בסוף ימיו של הרלב"ג נוספה מיזה קלה של עצמאות בתפיסתו, והוא הרשה לעצמו קצת יותר לחלוק על הרמב"ם, על אף הערכתו הרבה אליו.

פתח דבר

ראוי לאדם שיתן תודה לה' יתעלה בהשיגו מבוקשיו
 כי בזה יתישב בלב האנשים שהכל מאתו יתעלה
 כמו שהוא האמת בעצמו.
 (ביאור הרלב"ג לתורה, פרשת ויחי חלק א, התועלת הרביעי, עמ' 539)

מי שהגיע לו טוב מה' יתעלה
 ראוי שיכירהו ויודה עליו לה' יתעלה
 כי בזה מהתועלת מה שלא יעלם.
 (ביאור הרלב"ג לתורה, פרשת מטות חלק ב, התועלת התשיעי, עמ' 423)

חסדי ה' אזכיר תהילות ה', כעל כל אשר גמלנו ה', כרחמיו וכרוב חסדיו. זכות גדולה נפלה
 בחלקי להיות מיושבי בית המדרש ולטעום מעט מן העיסוק בתורת ה' תמימה. זכיתי אף להיכנס
 אל עולמו המרתק של רבי לוי בן גרשום (הרלב"ג, ה'מח-ה'קד 1288–1344), ולהדיר את ביאורו
 לתורה במהדורה חדשה, ההולכת ונשלמת בע"ה במסגרת מכון "מעליות", המכון להוצאת ספרים
 שעל יד ישיבת ברכת משה אשר במעלה אדומים¹. לימודי במחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר
 אילן סייעו להוסיף נדבך נוסף על גבי הכנת המהדורה – עיון מסודר במשנתו ההלכתית כפי שהיא
 מצטיירת בביאורו לתורה.

משנתו הפילוסופית-מדעית של הרלב"ג נחקרה היטב מזויות שונות, אולם דמותו כאיש הלכה
 – כפי שעולה מתוך ביאורו לתורה – לא נתבהרה עדיין באופן שיטתי. עיסוקו הנרחב בעניני הלכה
 בחיבור זה אינו ידוע לרבים, וגם המחקר כמעט והתעלם ממרכיב זה באישיותו הרב-גונית של
 הרלב"ג.

1 חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום (הרלב"ג), מהדורת ב' ברנר וכ' כהן: בראשית, מעלה אדומים תשנ"ג (ב' ברנר וא' פריימן [ראו בהערה הבאה]); שמות א, מעלה אדומים תש"ס; שמות ב, מעלה אדומים תשס"א; ויקרא א, מעלה אדומים תשס"ג; ויקרא ב, מעלה אדומים תשס"ו; במדבר, מעלה אדומים תשס"ט. ספר דברים - בהכנה. כל ההפניות לביאור הרלב"ג והציטוטים מן החיבור הם על פי מהדורה זו.

שנים רבות הקדשתי – יחד עם שותפי היקר הרב כרמיאל כהן הי"ו – לעבודה על הכנת המהדורה². עבודתנו המשותפת הסבה לשנינו קורת רוח וחדוות יצירה, ואני מודה לו על כך מאד. במהלך מלאכת הההדרה עסקנו בהיבטים שונים של חיבור מיוחד זה, והצטבר על שולחנו חומר רב. העבודה המונחת בזה לפני הקורא נועדה לענות על הצורך בהתבוננות במבט מחקרי כוללני, בחלק מן הנושאים המרכזיים³.

לאחר חלק המבוא, שבו אציג את המתבר ואת אופיו הכללי של החיבור⁴, אקדיש את החלק השני לעיון במצבו של החיבור בכתבי היד המרובים המפוזרים ברחבי העולם. מתוך מחקר זה נעמוד על כך שהרלב"ג הוסיף לשכלל את חיבורו לאחר כתיבתו, וערך מהדורה נוספת של חיבורו, מהדורה המיוצגת במקצת בכתבי היד. נעניין במאפיינים של חילופי הנוסח בין המהדורות, ואף נעמוד על יחסו של הרלב"ג לכתובה בשיטה שכזו, מתוך השוואה לכתבים נוספים שלו.

בחלקה השלישי של העבודה (התופס חלק נכבד ממנה) אשרטט קוים לחשיבתו ההלכתית מתוך עיון בחומר ההלכתי הרב הכלול בביאור התורה על שתי מהדורותיו. הרלב"ג פיתח עקרונות וטכניקות להראות כיצד רמוזים פרטי פרטים של הלכה בלשון הכתובים, בסדרם, בהגיון הפנימי של הדברים וכדומה, והשתדל לכלול ענינים אלו במסגרת פרשנות הפסוקים עצמה. נעניין ביסודות שיטתו הייחודית, הרודפת אחר ביסוס היסקים הלכתיים מתוך התורה שבכתב על דרך הפשט, וביחס בינה לבין שיטת מדרשי ההלכה של חז"ל.

עוד אעסוק בחלק זה בהרחבה בהשפעות שהושפע הרלב"ג מן הרמב"ם בתחום ההלכתי. נבחן את אופיה של השפעה זו ואת גבולותיה. נעניין גם במרכיב עצמאי בתחום ההלכתי – מנין המצוות, נושא אשר הרלב"ג הרבה להתייחס אליו, ואף נקט שיטה ייחודית נועזת.

2 תחילת המפעל היתה על ידי ידידי אלי פריימן, והוא חרש את החריש הראשון של אדמה בתולה זו, ותודתי נתונה לו גם כאן. לאחר פרישתו מן העבודה יצא לאור הכרך הראשון – ספר בראשית – על ידי. לאחר מכן הצטרף אלי הרב כרמיאל כהן להכנת שאר הכרכים.

3 נושאים נוספים נידונו בעבודתו של עמיתי, ראו כרמיאל כהן, פרשנות הלכתית.

4 בעקבות מה שנאמר בפיסקה הקודמת, קיימת בחלק זה חפיפה מסוימת עם דברי המבוא של עמיתי, בעבודתו שזכרה בהערה הקודמת.

שני הפרקים האחרונים של החלק השלישי יעסקו בנקודות ההשקה של עניני ההלכה שבחלק השלישי עם עניני המהדורות שבחלק השני: נעיין בפערים הלכתיים שבין דברי הרלב"ג במהדורה בתרא לבין דבריו במהדורה קמא, ולבסוף ננסה לבחון האם חל שינוי ביחסו של הרלב"ג אל הרמב"ם בין שתי המהדורות.

ברצוני להודות למו"ר ראש הישיבה, הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א, אשר הכיר בחשיבות החיבור, יזם את הכנת המהדורה, ואף ליווה את עבודתנו בעצה ותושיה. תודה גם לאנשי מכון "מעליות", ובראשם המנהל הרב גלעד גרוס, המלווים את המפעל לאורך השנים. עוד אודה בזה לאנשי המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן אשר זכיתי ללמוד מתורתם, ואשר סייעו בפיתוח מתודת המחקר המתאימה לעבודתי. תודתי לראש המחלקה לתלמוד בכניסתי אליה – פרופ' חיים מיליקובסקי, ולראש המחלקה כעת – פרופ' לייב מוסקוביץ, על עזרתם לקידום ולסיום מחקר זה.

תודה מיוחדת לפרופ' דוד הנשקה אשר זכיתי ללמוד מתורתו (כבר בעבר הרחוק, לפני יותר משלושים שנה, בישיבה במישור אדומים), אשר הנחה אותי בכתיבת עבודה זו. הארותיו המלומדות והערותיו המחכימות קידמו את העבודה וסייעו לה לקבל את דמותה הנוכחית. אין ביכולתי לבטא את התודה הראויה לרעייתי עפרה, על מאמצי הרבים והממושכים לאפשר לי לעסוק בתורתו של הרלב"ג. אני מודה לה מעומק הלב על חלקה במפעל זה, וכן על העידוד ועל הסבלנות. יהי רצון שזוכה יחד עם כל המשפחה לעסוק בתורה בעבודה ובגמילות חסדים.

ברוך ברנר

מעלה אדומים, ניסן תשע"ד

חלק ראשון: מבוא

פרק א. ר' לוי בן גרשום – הרלב"ג

רבי לוי בן גרשום – הרלב"ג – נולד בשנת ה' מח (1288), ונפטר בשנת ה' קד (עשרים באפריל 1344)¹. נראה שמוצא משפחתו בבאניול², הוא עצמו התגורר בעיקר באוראנז³ ולעיתים באוויניון,

1 שנת הולדתו מתבארת מן הקולופון בסוף ספרו מעשה חושב: "והיתה השלמתו בראש ניסן של שנת שמונים ואחת לפרט האלף הששי, בהגיעי לשנת שלשים ושלש משנותי" (כנוסח כתב יד וינה hebr. 112, וראו להלן חלק שני פרק ד סעיף 2). זמן פטירתו עולה מן הקולופון הלטיני של עוזרו בתחום האסטרונומיה, פטרוס מאלכסנדריה. ראו טואטי, מחשבת הרלב"ג, עמ' 33, 47-48, 58.

מן הראוי לציין כי הידיעות הביוגרפיות וההיסטוריות אודות הרלב"ג מעטות למדי. עקב כך, אין בידינו מידע ברור על בית מדרש שבו צמח, על מסורות הלימוד של הרלב"ג או על רבותיו הישירים, למעט אזכורים אחדים של אביו ושל סבו. את אביו הוא מזכיר כמה פעמים בלשון "קִיבְּלְתִּי בפירוש זה הפסוק מהרב אדוני אבי ז"ל..." וכיוצא בזה (בראשית עמ' 313, 425, 469, 489, 501, 546, שמות א עמ' 286, ויקרא ב עמ' 223). את סבו הוא מזכיר בפרשת כי תשא (עמ' 417): "קִיבְּלְתִּי בפירוש זה הפסוק מהרב אדוני זקני ר' לוי הכהן...". על קשר משפחתי דרך סבו מתבטא רבי שמעון בר צמח דוראן (תשב"ץ ח"א, סימן קלד, עמ' רצ): "ואף על פי שה"ר לוי ז"ל אדם גדול וחשוב, וקרוב לנו האיש, כי זקנו הרב ר' לוי הכהן ז"ל היה זקנו של אדוני זקני ז"ל ר' יהודה דילשפילש, והיו קורין לו בונגואה דמורו על שם הכפר שהיה מלוה בו, וגם הרב ר' לוי ז"ל היה בעל אחותו של אדוני זקני ז"ל, אף על פי כן איני נושא פנים בתורה, והאמת יותר קרובנו" (ראו טואטי, מחשבת הרלב"ג, עמ' 543). במסגרת העמימות הביוגרפית, אפילו פרטים בסיסיים על משפחתו שרויים בערפל ונתונים במחלוקת. על ידיעות מסוימות לגבי אחיו של הרלב"ג שלמה, ולגבי בני משפחה נוספים, וכן על מעמדה של המשפחה ("משפחה מסועפת ומעורה היטב בחיי הקהילה"), ראו שצמילר, אוראנז', עמ' 115-116. שם, עמ' 115 הערה 14 מזכיר שצמילר גם חלק מן ההשערות ביחס לזיהוי אביו וסבו (וראו גם שצמילר, רלב"ג, עמ' 36-38). וראו טואטי, מחשבת הרלב"ג, עמ' 34-35. לסקירה על הנושא ראו גם פלדמן, מלחמות ה', מבוא עמ' 3-5. יש להעיר כי הרלב"ג עצמו לא היה כהן (ולכן ר' לוי הכהן הוא סבו מצד אמו), כפי שעולה למשל מביטוי האקראי: "... וכזה תמצא שאסר לבני אהרן קצת דברים הם מותרים לנו, לרצותו בהם שיהיו יותר קדושים משאר בני ישראל..." (פרשת בראשית, חלק ו, ביאור המלות, א, כט-ל, עמ' 73). מובן שהטענה האחרונה שוללת את ה"מסורת" שהרלב"ג היה בן בתו של הרמב"ן; על מסורת זו ובעיותיה ראו למשל טואטי, מחשבת הרלב"ג עמ' 35; שצמילר, אוראנז', עמ' 115 הערה 14. נתון ברור הוא שאין הרלב"ג מזכיר את הרמב"ן כלל בביאורו לתורה (וראו עוד כרמיאל כהן, פרשנות הלכתית, עמ' 45 הערה 76). אין בידינו גם ידיעות ברורות על תלמידים של הרלב"ג, למעט ידיעות בודדות; ראו גלזנר, לימוד אבן רושד; פרוידנטל, הרלב"ג.

כולם בפרובנס⁴. הרלב"ג היה איש אשכולות במלוא מובן המילה. הוא הגה וחקר בתחומים רבים של תורה ושל חכמה אשר חברו יחד למשנה סדורה שהקנתה לו שם בקרב הוגי הדעות של ימי הביניים. הרלב"ג עסק כמדען בפילוסופיה, במתמטיקה, באסטרונומיה⁵, ובתחומים נוספים, והיתה לו השפעה על התפתחות המדע (בתיאוריה ובפרקטיקה) בתחומים הנזכרים⁶ וכן בתחום הלוגיקה⁷. הוא קנה לו שם בקנה מידה עולמי, וחלקים מיצירתו אף תורגמו ללטינית במצות

-
- 2 הכינוי de Balneolis משותף לאנשים נוספים ממשפחתו. ראו שצמילר, אורנז', עמ' 114–116.
- 3 הוא מכנה את העיר בשם "עיר האזוב" (ראו למשל בקולופון בסוף ספר דברים). הוכחה לזיהויה של "עיר האזוב" עם אורנז' ראו גולדשטיין, עיר האזוב; וראו גם גולדשטיין, טבלאות, עמ' 19–20.
- 4 לסקירות מקיפות אודות חכמי פרובנס הקדומים יותר, ראו בנדיקט, פרובנס; תא-שמע, רז"ה. בתקופה מאוחרת יותר בפרובנס ובהשפעה הרמב"מית עסק הלברטל, בין תורה לחכמה, אולם אין הוא עוסק ברלב"ג כלל. עוד בענין יהודי פרובנס בתקופה הנידונה, ראו שוורצפוקס, יהודי צרפת, עמ' 182–198; 269–279 ועוד.
- 5 ספרו האסטרונומי של הרלב"ג מוגדר כחלק מספרו הפילוסופי "מלחמות ה'" (כחלק ראשון של המאמר החמישי). הוא אינו מופיע במסגרת הספר לא בדפוס (ריווא די טרינטו, ש"כ-שכ"א) ואף לא ברוב כתבי היד. בדפוס נכתב בתחילת המאמר החמישי: "המאמר החמישי נחלק לשלשה חלקים. החלק הראשון הוא מחכמת התכונה וממה שהתבאר בספר המגסטי, וזה החלק הוא ספר גדול בפני עצמו אין זה מקומו". החיבור מופיע במספר כתבי יד כספר בפני עצמו, המכיל 136 פרקים, ובהם גם תרשימים רבים וטבלאות רבות. עשרים הפרקים הראשונים של החלק האסטרונומי פורסמו על ידי גולדשטיין, אסטרונומיה. משהו על תפוצת הספר למרות מקצועיותו יעידו שרידים של חיבור זה שנמצאו בגניזה; ראו לנגרמן, קטעי גניזה.
- 6 ראו למשל גולדשטיין, הערות; גולדשטיין, טבלאות; גולדשטיין, קוסמולוגיה; גולדשטיין, תרומות; רנ"א רבינוביץ, רלב"ג ואינדוקציה; סימונסון, מתמטיקה. מעניין לציין שחיבוריו המתמטיים של הרלב"ג היו חלק מתכנית הלימודים שכתב ר' יוחנן אלימנו (איטליה, המאה ה-15), ראו אידל, אלימנו, עמ' 305 והערות 16, 18. על משמעות תוספת ה"פרקטיקה" (המצאת מכשירים אסטרונומיים) ל"תיאוריה" בעולמו ההגותי של הרלב"ג, ראו למשל פרוידנטל, הצלחה נפשית, עמ' 68.
- 7 ראו למשל מה שכתב רוזנברג, ספר המבוא, עמ' 86, על ספר הלוגיקה החשוב ביותר של הרלב"ג, ספר ההיקש הישר: "ניתן לקבוע בצורה חד-משמעית, שליצירה זו של הרלב"ג מקום נכבד ומיוחד בתולדות תורת ההגיון. לפנינו היצירה המקורית ביותר בשטח זה – בספרות העברית ביה"ב, ובלי שום ספק גם יצירה בעלת חשיבות בתולדות הלוגיקה הכללית, בהטרימה הרבה מן הרעיונות שעמדו להתפתח רק לאחר דורות".

האפיפיור קלמנס הששי אשר שכן באוויניון⁸. השקפת עולמו הרציונליסטית של הרלב"ג, אשר הושפעה רבות מהפילוסופיה האריסטוטלית, באה לידי ביטוי רב בספרו הפילוסופי "מלחמות ה"י"⁹ ואף בביאוריו למקרא¹⁰.

יחד עם היותו איש מדע מצטיין היה הרלב"ג גם איש פרשנות-מקרא הלכה ותלמוד ברמה גבוהה מאוד. בקיאותו הגדולה בתחומי ההלכה והתלמוד לא זכתה להכרה רבה, הן בקרב חכמי בתי המדרש במאות האחרונות והן בקרב חוקרים¹¹.

הרלב"ג היה כותב פורה, וחיבר ספרים רבים בכל התחומים הנזכרים¹². בהקשר זה ראוי לצטט את שכתב ר' יצחק די לאטיש כעשרים ושמונה שנים לאחר פטירתו של הרלב"ג, בספרו שערי ציון:

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

8 ראו מנצ'ה, התרגום הלטיני. עוד על קשרי הרלב"ג עם חכמי הנוצרים בעיקר בנושא האסטרונומיה, ראו שצמילר, אוראנז'י, עמ' 120-126.

9 למחקר מקיף על הרלב"ג ועל מחשבתו ראו טואטי, מחשבת הרלב"ג. לסקירה קצרה של ספר מלחמות ה', ראו הלר-וילנסקי, רלב"ג, עמ' 382-383. על הרלב"ג ועל הפילוסופיה שלו ראו פלדמן, מלחמות ה', מבוא לכרך ראשון. לסקירות נוספות על הרלב"ג כפילוסוף ראו: גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 191-204; סיראט, הגות, עמ' 360-375; שביד, הפילוסופים, עמ' 340-361; פרוידנטל, הרלב"ג.

10 יש לציין שהרלב"ג אף כתב ביאורים לכתבי אריסטו, ובעיקר כסופר-קומנטארים לביאורי אבן רושד לספרי אריסטו, בתחומים פילוסופיים רבים. ראו למשל גלזר, לימוד אבן רושד.

11 את מצבו של המחקר בענין הרלב"ג בכלל, ובענין ביאור התורה בפרט, נקל לתאר הודות לפרסומיו של מנחם קלנר: קלנר, ביבליוגרפיה-1 (הכוללת גם רשימות קודמות); קלנר, ביבליוגרפיה-2. מן הרשימות הללו עולה בבירור, שעיקר עיסוקו של המחקר ברלב"ג הוא בתחום הפילוסופיה והמדעים (כך גם בדבר חקירת יחסו של הרלב"ג אל הרמב"ם; ראו דינסטאג, הרלב"ג והרמב"ם). רוב הפרסומים העוסקים בביאור התורה קשורים לעבודת ההדרת ביאור הרלב"ג לתורה, עבודה שאני עוסק בה כבר יותר משני עשורים, יחד עם שותפי וידידי כרמיאל כהן (ובתחילה עם אלי פריימן). על בקיאותו התלמודית ראו להלן פרק ב סעיף 4 בהקשר לתועלות במצוות.

12 לרשימת חיבוריו ראו טואטי, מחשבת הרלב"ג, חלק ראשון פרק שלישי, עמ' 49-82, ולרשימת מהדורות דפוס של כתביו ראו גם קלנר, ביבליוגרפיה-1; קלנר ביבליוגרפיה-2. לסקירה נוספת של חיבוריו ראו פלדמן, מלחמות ה', מבוא עמ' 8-30.

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 ליחידים.¹³

מנהגו היה לכתוב בסוף כל חיבור את תאריך סיומו, ועל כן ניתן לעקוב אחר סדר כתיבתו. מתברר שעיקר כתיבתו המדעית של הרלב"ג עד גיל 36 היתה בתחומי המדע והפילוסופיה, ולאחר מכן החל לעסוק בכתיבת פירושים לספרי מקרא המזיקים לדעתו פרשנות פילוסופית – איוב, שיר השירים, פרשת בראשית וקהלת – ובהיותו בן 41 סיים גם את ספרו מלחמות ה', אשר נכתב במקביל לעבודות ספרותיות קודמות. בשלב זה המשיך באופן בלתי רציף בכתיבת ביאור המקרא. את ביאור התורה סיים בהיותו בן 50 (כעשר שנים לאחר התאריך המופיע בסיום פרשת בראשית)¹⁴, ולאחר מכן השלים ככל הנראה את ביאוריו לנביאים ראשונים, ולרוב ספרי כתובים. יש לציין כי התאריכים הנזכרים מתייחסים בדרך כלל לסיום כתיבת המהדורה הראשונה של החיבור, אולם גם לאחר חתימת ספריו המשיך הרלב"ג לערוך אותם, ובכמה מחיבוריו הכין מהדורות מתוקנות.¹⁵

הרלב"ג פירש את רובו הגדול של התנ"ך¹⁶, והעיסוק בפירושו התאפשר לרבים בזכות הופעתם ב"מקראות גדולות": פירושו לנביאים ראשונים ולחלק מספרי הכתובים נדפסו במהדורת "מקראות גדולות" שנדפסה בונציה בבית הדפוס של דניאל בומברגי¹⁷. אמנם, בענין ביאור התורה

13 שערי ציון, עמ' 180. הספר נכתב כעשרים ושמונה שנה לאחר פטירת הרלב"ג; ראו שם עמ' 150 (השוו שם עמ' 152 והערה 15). ראו טואטי, מחשבת הרלב"ג, עמ' 542. וראו גם את דברי הריב"ש המצוטטים להלן הערה 19.

14 את פרשת בראשית סיים "בסוף אב של שנת שמונים ושמונה לפרט האלף הששי ליצירה" (1328) – סוף פרשת בראשית, עמ' 143; ואת ספר דברים סיים "בשלושה ועשרים יום לירח שבט של שנת תשעים ושמונה לפרט האלף הששי" (1338).

15 על תופעת המהדורות בכתבי הרלב"ג, ועל יחסו העקרוני לכתובה במהדורות, ראו בהרחבה להלן בחלק השני. על תאריכי כתיבת חיבוריו ראו וייל-גני, כרונולוגיה.

16 חסרים לנו רק ביאוריו לספרי נביאים אחרונים, לספר תהלים ולמגילת איכה. יש לציין שהרלב"ג מציין לביאורו לספר ישעיהו בפרשת בלק, במדבר כד, יד (עמ' 313), ובביאורו למלכים-ב-יט, כה.

17 את ביאור הרלב"ג לדניאל הדפיסו בונציה במהדורת מקראות גדולות הראשונה (רע"ח), ובמהדורת ונציה השנייה (רפ"ה) הדפיסו את ביאורו לנביאים ראשונים ולספרים משלי ואיוב. אמנם חיבורים אלה נדפסו כבר קודם שלא

החליטו המדפיסים (אולי מחמת היקפו הגדול של ביאורו לתורה, או בגלל מבנהו המורכב) שלא להדפיסו במסגרת מקראות גדולות. אמנם הם הכירו בחשיבות החיבור, ועל כן הדפיסו אותו כספר נפרד (ונציה ש"ז, 1547). מסתבר שהחלטה זו השפיעה באופן עמוק על תפוצתו של החיבור, והוא נזנח במשך מאות שנים, וממילא עיסוקו המפורט בתחומי הלכה ותלמוד אינו מוכר דיו¹⁸. פרסום רב היה לספריו של הרלב"ג בשעתם בקרב יהודים ונוצרים¹⁹, ובכלל זה גם ביאור התורה היה נפוץ ואהוד מאד²⁰.

במסגרת מקראות גדולות. לעומת זאת ביאוריו לארבע מתוך חמש המגילות, וביאוריו לעזרא נחמיה ודברי הימים, נדפסו מאוחר יותר בנפרד. לרשימה של המהדורות הראשונות של כל אחד מביאורי רלב"ג, ראו גרוסמן, רלב"ג, עמ' 385, וקלנר, ביבליוגרפיה-1. ביחס לביאורו לספר משלי, ראו גם ברנר, משלי.

18 יתכן שגם ההתנגדות שהתעוררה כנגד עניינים מסוימים בהגותו (ראו בהערה הבאה), כמו גם אריכות הביאור ולשונו הייחודית, היו בין הגורמים לירידת קרנו של החיבור במאות השנים האחרונות.

19 סקירה מקיפה בענין האופן שבו התקבלו דעותיו של הרלב"ג לאורך הדורות, מצויה אצל טואטי, מחשבת הרלב"ג, עמ' 541-559, ודברינו להלן בהערה זו הם בעקבותיו בתוספת נופך. למרות תפוצת ספריו של הרלב"ג (ואולי דווקא בשל כך) חלק מדבריו עורר ביקורת חריפה [ראו בקצרה הלר-וילנסקי, רלב"ג, עמ' 383-384]. ראו למשל ספר האמונות לר' שם טוב בן שם טוב (שער רביעי פרק יט, דף מה, ב [והתיקון על פי כ"י מנטובה, הקהילה 92, דף עב, א]) "... גם זה האיש בספר מלחמותיו עם השם (באור)[באר] בפירוש עמידת השמש והרשיע לגלות אשר העלימו המורדים הראשונים...". ספר עבודת הקודש לר' מאיר בן גבאי (חלק התכלית פרק ט, ורשה תרמ"ג עמ' 134): "וזה היה מקום טעות, ממנו זרחה צרעת המינות במצחות קצת פלוסופי בני עמנו, יש מהם מכחישים נפלאות ונסים מתורתנו לגמרי, כנראה מדבריהם בפירוש שמש בגבעון דום, כמו שנתפרסם מזה הדעת הרלב"ג בפירוש הפרשה ההיא, ובספר מלחמותיו עם השם". לביקורת מעודנת קצת יותר (מלווה גם בהערכה רבה), ראו שו"ת הריב"ש סימן מה (ירושלים תשנ"ג, עמ' נא): "והחכם רבי לוי ז"ל, גם הוא הי' חכם גדול בתלמוד, ועשה פירוש נאה לתורה ולספרי הנביאים, והלך בעקבות הרמב"ם ז"ל. אמנם, גם הוא הטו את לבבו אותן החכמות הרבה מדרך האמת, והפך דעת הרב רבינו משה ז"ל בקצת עניינים, כגון בענין ידיעת השם בעתיד האפשרי, וכן בעמידת השמש ליהושע, והשיב צל המעלות אחורנית, כתב דברים שאסור לשומעם, וכן בהשארות הנפש ובהשגחה בענין עונשי הרשעים בעה"ז, כמ"ש כל זה בספרו, קראו מלחמות השם. ומעתה, ישא כל אדם קו"ח בעצמו: אם שני המלכים האלה, לא עמדו רגליהם במישור בקצת דברים, כבודם במקומם מונח, ואם היו גדולי העולם, איך נעמוד אנחנו אשר לא ראינו מאורות, לערכם". בענין היחס בין ידיעת ה' לבין הבחירה האנושית – ראו למשל ר"י עראמה, עקידת יצחק שער לה: "ויתד תהיה לך על אזניך לבלתי שמוע דבר ממה שכתב הרלב"ג ז"ל בזה ובכל כיוצא בזה, אם בספורי השליחות הזה, ואם בזולתם, בכל מה שיקיים כי בחירת האנשים בכל מעשיהם והעניינים הנמשכים להם על צד בחירתם, איפשר שיהיו זולת מה שידע האל ית', חלילה ממנו". בענין חידוש העולם ובענין הנסים – ראו למשל ר"י אברבנאל בפירושו ליהושע פרק י (ירושלים

תשט"ו), עמי נד: "... וספר כתב איש ריבי הרלב"ג יעיד על זה דעת שפתיו ברור מללו, ראה דעתו בחדוש העולם, שכתב שקדם לו חומר בלתי שומר תמונתו, ראה דבריו בנפש ובנבואה ובאותות ובמופתים אסור לשומעם כ"ש להאמין בהם..."; וראו גם ביקורתו על הרמב"ם והרלב"ג בספרו מפעלות אלהים, מאמר י פרק ג (עמ' 231-232): "...ומסכים לזה כתב הרב המורה... ולזה ג"כ נמשך הרלב"ג בספר מלחמותיו בחלק השני מאמר ששי באמרו שיש לחדש הנפלאות נמוס וסודר שהיה מסודר כשנתחדש העולם בעת הבריאה, שאז הטביע הקב"ה טבע מיוחד בכל דבר... ובדרך הזה דרכו רבים ונכבדים מחכמי המחברים... הדעת הזה כמו שביארו הרב המורה והרלב"ג הוא בעיני הריסה רבה לפנות התורה ושרשיה, כי הוא מיוסד באמת על דעת היונים שהעולם נמשך ממנו ית' בחיוב טבעי לא בבריאת וחדוש מוחלט, רצוני בהמצאת דבר מלא דבר" [וראו בהרחבה אצל רביצקי, דרשת הפסח, עמ' 69-110 (ובמיוחד מעמ' 93 ואילך, שם מעמת רביצקי בין דעתו של הרלב"ג בענין הנסים לבין דעתו של ר"ח קרשקש: "הרלב"ג וקרשקש מייצגים את שני הקטבים הנגדיים האפשריים בשאלת הנס, מהותו ומשמעותו התיאולוגית". בעניין ר"ח קרשקש ראו גם טואטי, מחשבת הרלב"ג, עמ' 544)]. ראו גם מה שכתב המהר"ל בגבורות ה' (הקדמה שניה, ישראל תש"מ, עמ' ח-ט): "הנה יש קצת מחכמי עמנו כמו הרלב"ג בדבריו התחיל לחקור על הנפלאות... עד כאן הם דבריו בקיצור. אמנם אם אנו מודים בהנחת שכל הפועל שהוא פועל הנמצאים בעולם, אין כאן מקום זה כלל להשיב, כי זה וכיוצא בזה סברא מונחת לו ועליו בנה טירת כספו, וכאשר ההקדמה בטלה המחויב גם כן בטל. רק מה שאמר שהיה מתחדש לו יתברך שנוי רצון ודעת, נשיב לו במקום הזה כי הנה קושיא זאת בנויה על דעת שאמרו כי אין הוא יתברך מקבל תוארים, והוא ושכלו דבר אחד ואם ישתנה דעתו ישתנה עצמותו ח"ו, כך הם אומרים. ואנחנו תלמידי משה ע"ה אין אומרים כך וח"ו לומר כך עליו, אבל הוא יתברך שקראו רז"ל בשם הקדוש ברוך הוא ולא נקרא השכל ברוך הוא...". (וראו בהמשך דבריו שם באריכות; וראו גם דיון ארוך בדברי מהר"ל אלו אצל ר' מאיר שמחה מדווינסק בביאורו "אור שמח" לרמב"ם הלכות תשובה, במאמר "הכל צפוי והרשות נתונה"). מעניין לציין שאחיו של המהר"ל, ר' חיים ב"ר בצלאל (בעל "אגרת הטיול"), הרבה להביא מדברי הרלב"ג בביאורו לפירוש רש"י לתורה "באר מים חיים" (כבר בהקדמתו הקצרה הזכיר חוץ מרש"י את הרלב"ג בלבד: "והנה חלף ועבר לפני המאמר הנכבד שכתב הרלב"ג ז"ל בהקדמתו לספר מלחמות השם..."), ואף הסתמך עליו בין היתר בענייני אסטרונומיה, ראו פירושו לויקרא יט, כו (אות ז*, עמ' נג), וראו ביאור הרלב"ג לפרשת קדושים בביאור יט, כו (עמ' 270), והערה 134 שם (וראו גם אלבוים, פתיחות והסתגרות, עמ' 253-254 והערה 18). כמו כן, ידוע החרם שהטיל ר' יהודה מסר ליאון ככל הנראה בשנת רט"ו (1454-1455) על לימוד דברי הרלב"ג במכתבו לנכבדי פירנצה ("...ואנכי קנא קנאתי לה' אלהי ישראל מאשר ראיתי מרכזים יוצא מכונת התורה התמימה, ופשטה כתונת החרדה והפחד לקרא אחריה ומחשבי לא ירא מדהרות אבירים. אמרתי כי מה שאמר רלב"ג בפרשת וירא תועלת י"ו ובסוף הפרשה תועלת החמישי הוא דבר נפלא ההריסה ומפיל חומות הדת ומחשיך מאורי [הדעת] ואוי ואבוי ואללי למי שנכשל בו, ומה שקיים הדעת ההוא בשלישי מהספר מ"י הוא מבואר הטעות והזיוף... לכן השמרנו לכם פן יפתה לבב א' מן האנשים לשמוע בקולו, כי זהו מינות גמור לכל בעלי דת. וכבר הכרזתי עליו בישיבת טרוויסי (Treviso, איטליה) וקצת מישיבות אלימאניא (גרמניה) לכבוד הבורא ית', כי יראתי פן יעבור בה נקשה ורעב ויקח מפרי ויאכל ולא ידע כי בנפשו הוא, ולולא היה זה ענין אלהי החרשת לכבודו ואצפנהו בסכת מחשבותי מריב לשונות... " – אסף, מקורות, עמ' 223-224). הנושא שעורר את קנאתו של ר' יהודה

את הקביעה הנזכרת בדבר תפוצתו של ביאור התורה ניתן להסיק לכל הפחות משלושה נתונים :

א. ריבוי כתבי היד של ביאור התורה – מצויים כ-40 כתבי יד של ביאור התורה – רובם כתבי יד שלמים, המכילים את הביאור לתורה כולה או לחומשים אחדים, ומיעוטם קטעים ששרדו מספרים שלמים (בממוצע כ-20 עדי נוסח לכל חומש). רוב כתבי היד הם מהמאות 14-15, ומוצאם מספרד, אשכנז, איטליה, ועוד. כדי לעמוד על משמעות המספר העצום הזה של כתבי יד, די להשוות למצבם העגום של פירושים מפורסמים כמו פירוש הרשב"ם לתורה, ששרד בכתב יד בודד, וגם הוא אבד בשואה; או פירוש רבי יוסף בכור שור, המצוי היום בכתב יד יחיד בעולם²¹.

ב. קיומם של קטעי גניזה – בקטלוג הספרייה הלאומית מופיעים לפחות שבעה פריטים כאלו, שאינם שייכים לטופס אחד אלא לטפסים שונים של הביאור. גם אם יש לקטעים קצרים אלה

מסר ליאון הוא דעתו של הרלב"ג בענין היחס שבין ידיעת ה' לבחירה האנושית, ראו פרשת וירא, חלק א, התועלת הששה עשר (עמ' 272-273) והערה 99 שם. וראו בונפיל, הקהילה, עמ' 200: "עניין אחר במחלוקותיו של מסר ליאון נגע בפירושו הפילוסופי לתורה של ר' לוי בן גרשון (רלב"ג), שגם בו ראה כפירה מסוכנת. גם במקרה זה ביקש מסר ליאון להרחיק את היהודים האיטלקים מטקסט שנמצא בספריותיהם מימים ימימה, כידוע לנו מרשימות של ספרים שהגיעו לידינו מספריות רבות". על משמעות העובדה שהחרם שהטיל ר' יהודה מסר ליאון היה בשיבות, ראו ברויאר, מקום הישיבה, עמ' 248 (וראו גם ברויאר, אוהלי תורה, עמ' 458). אף על פי כן מתוך גנותו בא לידי שבחו: מדברי ר' יהודה מסר ליאון בהמשך דבריו עולה גם ההערכה אשר הרלב"ג זכה לה, וזה לשונו: "וכי יאספו אלי כל בני לוי (הכונה לאלה הנמשכים אחרי ר' לוי בן גרשון, הוא הרלב"ג) ויערכו אתי מלחמה ויקראו בקול גדול, הלא ר' (= רבינו) זה המעלה פניני הידיעות מים העמוקות ונשא בחבורים יקרים כספירים וגבה מאד, הוא המרביץ מסתורי התורה לכל עם הארץ, אמנם ידעתי כי כן אלא שזה חייבני להפליא בביטול הדעת ההוא יותר ולהרחיק אותו מלבבות האנשים פן ימשכו אחריו לתעצומו ורומו כי עלה לשמי החקירות שיאו, והוא לא יצלח במקום הזה...". יש לציין גם את ביקורתו המדעית פילוסופית של ידיעה הפניני כנגד רלב"ג (לזיהויו של הרלב"ג כ"החכם" שאנו מתווכח ידיעה הפניני בשתי איגרותיו "המאמר בהפכי המהלך" ו"כתב ההתעצמות"; ראו גלזר, ויכוח, עמ' 15-16; 99-106). בסופו של קטע הגותי בענין ההשגחה הכללית וההשגחה הפרטית התבטא ראי"ה קוק ביחס לרלב"ג באופן הבא (אורות הקודש ב, עמ' תקמט): "ומוצל הוא אותו צדיק מעון של סילוק השגחה מפרטים". וראו עוד להלן הערה 80.

20 קביעה זו היא בניגוד להערכתו של פונקשטיין, סגנונות, עמ' 63-67. וכבר העיר שפיגל (כתיבה והעתקה, עמ' 88) כי בעידן כתבי היד "הציבור הוא הקובע את תפוצתו של הספר".

21 גם התפוצה של חיבוריו האחרים של הרלב"ג היתה גדולה, והם מצויים בעשרות כתבי יד בספריות שונות ברחבי העולם. יתכן לשער, שהערכתו של האפיפיור לעבודותיו של הרלב"ג תרמה למצב זה, באשר הוא לא נחשד כמי שספרי טעונים שריפה או צינזור. עם זאת ניתן למצוא עקבות של צנזורה גם בכתבי יד של חיבורי הרלב"ג.

משמעות שולית בלבד לקביעת הנוסח, יש בהם עדות על תפוצתו של החיבור גם על פני ארצות המזרח אשר פרנסו את גניזת קהיר במשך הדורות.

ג. **הדפסתו המוקדמת של הספר** – בענין זה מעניינת מאד עדותו של הרב רפאל נתן רבינוביץ בעל "דקדוקי סופרים" בתחילת המאמר על הדפסת התלמוד²², שם הוא 'מתלונן' על איחור הדפסת המסכת הראשונה מן התלמוד עד שנת רמ"ד (1484). וכך הוא כותב:

גם אחר שנתחדשה מלאכת הדפוס בעולם, ונדפסו ספרי קודש משנת רל"ד והלאה ועד שנת רמ"ג, נדפסו פירוש רש"י לתורה ארבע פעמים וספרי הטורים שתי פעמים והרמב"ם והסמ"ג ופירוש הרמב"ן והרלב"ג על התורה וספר השרשים ופירוש הרד"ק לנביאים אחרונים ולתהלים ועוד ספרים גדולים בכמותם ולא נדפס עד אותו הזמן מאומה מן התלמוד.

ביאור הרלב"ג לתורה נדפס לראשונה ככל הנראה במנטובה כבר בסביבות שנת רל"ו (1476), כשנתיים בלבד לאחר שהתחילו להדפיס ספרי קודש (לפי דברי בעל "דקדוקי סופרים")²³. לאחר מכן נדפס ביאור הרלב"ג עוד פעמים אחדות, כאשר ההדפסה המפורסמת, שאף זכתה למהדורות צילום, היא זו שנדפסה בונציה בשנת ש"ז (1547).

נמצא, שבידינו יש כתבי יד לרוב, ודפוסים אחדים של ביאור הרלב"ג לתורה. לאחר עבודתנו המקיפה בהעמדת נוסח ביאור הרלב"ג לתורה על פי כתבי היד, וזיהוי שתי המהדורות שיצאו מתחת יד המחבר (ביחס לביאור ספר שמות ולמחצית ביאור ספר ויקרא, כפי שיפורט בהמשך), יש בידינו נוסח שניתן לעסוק כראוי בתוכנו.

22 הרב רפאל נתן נטע רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, עמ' ז (נדפס גם בדקדוקי סופרים, כרך א', עמ' 12).

23 יש לציין, שעל פי "הביבליוגרפיה של הספר העברי" (באתר הספרייה הלאומית) הספר העברי הראשון ששנת הדפסתו מופיעה בתוכו במפורש הוא: פירוש רש"י על התורה, רג"ו די קלבריה רל"ה (1475). העותק היחיד מצוי כיום בספריית פארמה שבאיטליה. וראו גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 213 הערה 269. וראו גם עמנואל, שברי לוחות, עמ' 13-14 והערה 37. אולם ספרים נוספים נדפסו עוד קודם לכן, ללא ציון שנת הדפסתם. וראו וינוגרד, אוצר הספר העברי, חלק שני, עמ' 659, 407, 461, רשימות של ספרים שהודפסו ברומא בליסבון ובמנטובה בין השנים רכ"ט – רל"ד [1469-1474]. גם ביאור הרלב"ג לתורה (המצוי בידינו) נדפס ללא ציון שנת ההדפסה, אך עם זאת עולה כי הוא כלול ברשימת עשרים ספרי הדפוס הקדומים ביותר. עוד על האינקונבולים באיטליה ראו בסדרת מאמריו של פרץ תשבי (קרית ספר נח ואילך), ולענין ביאור הרלב"ג לתורה ראו תשבי, דפוסי-ערש, עמ' 893-900.

פרק ב. ביאור הרלב"ג לתורה – מטרה מבנה ומאפיינים

1. מטרת החיבור

את מטרתו בביאור התורה שואב הרלב"ג ממטרת התורה עצמה לפי השקפתו. מטרת התורה – להדריך את האדם באופנים שונים אל ההצלחה האמיתית, אשר היא השגת ה' בשכלו במידת האפשר²⁴, ובכך לסייע לו להוציא מן הכח אל הפועל את הפוטנציאל הטבוע בו – ההכנה השכלית²⁵. בהתאם לכך מטרת ביאור הרלב"ג לתורה היא לסייע לאדם לתת דעתו על אותן הדרכות לסוגיהן, כדי שיוכל לספוג את השפעת התורה ולצעוד אל תכליתו. הרלב"ג מחלק את השפעת התורה על האדם לשלושה תחומים²⁶:

24 כך הגדיר הרלב"ג בביאורו לאיוב (לאחר פרק לד, בכלל העולה מן הדברים): "ההצלחה האנושית תהיה כשישכיל האדם ה' יתעלה כפי מה שאפשר". וכעין זה בביאורו לתורה, פרשת בראשית תחילת חלק ח (עמ' 84): "ההצלחה תגיע לאדם בהשכילו הנמצאות וסדרם ויושרם כפי שאפשר לו, ושבוה האופן יחיה שכלו חיים נצחיים". וראו למשל גם פרשת יתרו ח"ג התועלת השני (עמ' 368).

25 בהסבר תהליך ההתקדמות מחג הפסח (זכר ליציאת מצרים) אשר אכילת החמץ אסורה בו, אל חג השבועות (זכר למתן תורה) אשר המנחה המיוחדת בו באה חמץ דווקא, מבאר הרלב"ג בסוף פרשת אמור שהמצה בפסח מציינת את חוסר השלמות בפעולות האדם ובדעותיו בטרם ניתנה תורה, והחמץ בחג השבועות מציין את תיקונו של האדם באמצעות הדרכת התורה. מתוך כך מנסח הרלב"ג אמירה כללית ביחס ל"מהות התורה וענינה": "כי היא אינה במדרגת הדברים הטבעיים, אבל היא משלמת אותם, כמו הענין בהרבה מהמלאכות שישרתו הטבע ושלימוהו, כמו עבודת האדמה ומה שדמה לה מהמלאכות; וכן תמצא בתורה בשה, כי ההכנה אשר באדם בטבע לקנין השלמות האנושיים תצא אל הפועל בנימוס התוריי, למי שיבחר ההתנהג בו באופן שלם" (עמ' 387); "כי היא משלמת מה שכוון מה' יתעלה בבריאה האנושית במה שנתן לו מהכח וההכנה לקנין השלמות האנושי" (עמ' 388).

26 פתיחה, עמ' 2–3. את החלוקה המשולשת של הרלב"ג השוו לחלוקתו המשולשת של הרמב"ם (השונה מזו של הרלב"ג); ראו מורה הנבוכים ג, כח. החלוקה של הרלב"ג קרובה לדברי המאירי (בן פרובנס דור אחד לפני הרלב"ג) בביאורו למשלי כב, יז-כא (עמ' ריח-ריט), על הכתוב 'הלא קִתְּבִי לְךָ שְׁלִישִׁים בְּמַעֲצוֹת וְדַעַת': "ושלישים רמוז על התורה, שהיא כוללת שלשה חלקים: חלק קנין המדות הטובות, וההזהר מהפכן, במיני מצות הכבוד והאהבה והמתנות והחסדים ודומיהם, וההזהר מן הגניבות והרציחות ודומיהם; וחלק המיישר דרכי האמונה מצד המעשה, כקריאת שמע ותפילין ושבית ושביתת המועדות, וההזהר מלכת בחוקי העכו"ם; וחלק בעיקר האמונות והצטייר אמונת ייחודו ית' בלבבו, ושאר האמונות עיוניות או תוריות".

א. המצוות – מצוות עשה ומצוות לא תעשה, הן בתחום המעשי הן בתחום האמוני.

ב. הדרכה בתחום המידות ובעניינים שבין אדם לחבירו²⁷.

ג. הדרכה בתחום הכרת העולם – "חכמת הנמצאות"²⁸.

לאחר הבהרת שלושת החלקים הללו, והדגשת חשיבות השילוב שלהם לצורך השלמת ייעודו של האדם²⁹, מציג הרלב"ג את מטרת ביאורו (עמ' 4):

ואחר שהתישב לנו זה מְכוּוֹנֵת התורה, ראינו לבאר אותה, ולבאר מה שהישיבה אליו

בדבר דבר ממנה, מאיזה שהיה מאלו החלקים השלושה שזכרנו, לפי מה שאפשר לנו.

נמצא שחלוקה משולשת זו – **מצוות** התורה והלכותיהן, הדרכה מוסרית בענייני **מידות**, **ועיון שכלי** בחכמת הנמצאות – קבועה כתשתית ויסוד לביאורו. הדבר בא לידי ביטוי בולט בחלק התועלות הכלול בחיבור: ברוב התועלות מגדיר המחבר את התחום שבו עוסקת התועלת, וכמעט

27 לתחום זה קורא הרלב"ג "החכמה המדינית", כי ענייני המוסר והמידות הם הבסיס לתיקון המדינה והחברה. בתחום זה קשה להציב גדרים חדים ומדויקים, מפני שבני האדם שונים מאד זה מזה, ונמצאים בדרגות מוסריות רבות ושונות. ראו עוד להלן סעיף 4.

28 בעיקר באמיתות יסוד שהאדם היה מתקשה לעמוד עליהן לבדו. השוו לדברי הרמב"ן, תורת ה' תמימה, עמ' קנה-קנט. להבהרת הדברים, השוו גם לדברי הרלב"ג בפרשת שמות ח"ג התועלת הששי (עמ' 46–47): "התועלת הששי הוא בדעות, והוא שראוי לאדם לחקור בסיבות הדברים הנמצאים לפי מה שאפשר לו, ולא יקצר מזה. כי בזה האופן יעמוד על חכמת ה' יתעלה בשומו הנמצאות על האופן שהם עליו, לפי מה שאפשר לו מזה, ויהיה זה סיבה אל שישגי ה' יתעלה לפי מה שאפשר; כי אנחנו נשיג מה שישגי מה' יתעלה – בהשגתנו מה שישגי מנימוס אלו הנמצאות המסובכות ממנו יתעלה, וסדרם ויושרם, כמו שביארנו במאמר הראשון מספר מלחמות ה' ובחלק השלישי מהמאמר החמישי ממנו". וראו מה שכתבנו בהערה 98 שם. וראו גם סוף פרשת שמיני (עמ' 301), בראש דבריו בענין הטומאות והטהרות: "ונאמר שכבר התחכמה התורה להעמידנו על חכמת הנמצאות לפי מה שאפשר, כי זה כל פרי האדם, אשר לא יהיה לו יתרון מבלעדיו...".

29 ראו שם, עמ' 3–4. בהקשר לכך מעיר הרלב"ג כי גם התלמוד בנוי על אותם עקרונות, כך שגם בו ישנם חלקים סיפוריים המשלימים את התחום ההלכתי בהיבטים מוסריים ובהיבטים עיוניים-מחשבתיים:

ואל כמו אלו החלקים בעצמם נחלקה חכמת התלמוד, אלא שאין סיפורה נבואיים, אבל הם סיפורים שהעידו עליהם אנשים גדולים מפורסמים בשלמות... ובהיות הענין כמו שסיפרנו, הנה טעה מי שיחשוב שכל מה שבא בחכמת התלמוד זולת ביאור המצוות התוריות, הוא דבר שאין צורך בו בחוק החכמה התלמודית; אבל הוא בלא ספק הכרחי בזאת החכמה התוריית, כמו שביארנו.

תמיד יופיע בהגדרה זו אחד משלושת התחומים הללו, בסגנון זה: "התועלת השני הוא **בדעות**..." ;
 "התועלת הרביעי הוא **במידות**..." ; "התועלת החמישי הוא **במצוות**..."³⁰.

הרלב"ג מתכוון אפוא לחשוף את הדרכת התורה בתחומים אלו, ובכך לסייע לאדם להפיק את
 המרב מלימוד התורה. עם זאת הוא מסייג את דבריו קמעא (עמ' 4) :

ולא נבטח שיעלו בידינו כוונות התורה בשלמות, כי זה רחוק מאד שתגיע השגתו לאחד
 מבעלי העיון, כמו שקדם, אבל נבטח בגזרת ה' שיעלו בידינו הרבה מכוונותיה, וזה
 ממה שלא יעלם מהמעיינים בדברינו בה.

2. חתירתו לביאור פשטי ויחסו לדרש

עקרון יסודי בביאור הרלב"ג לתורה הוא חתירתו של המחבר לבאר את הכתובים על דרך
 הפשט. כך ראה המחבר את עצמו, והוא מזכיר את המונח 'פשט' בדבריו פעמים רבות, וכך ראו גם
 אחרים את ביאורו³¹. אין כוונתנו להגדיר את דרכו של הרלב"ג בהבנת המונח פשוטו של מקרא,
 אולם נציין כי בין התבחינים המאפיינים פשט לדעת הרלב"ג ניתן להזכיר את התאמת הביאור

30 דוגמא זו – מפרשת בשלח חלק ג, עמ' 282. על דרכו של הרלב"ג לבאר במסגרת התועלות את הצדדים השונים
 הכלולים בהדרכת התורה – ראו גם להלן סעיף 4.

31 ראו למשל שו"ת הרשב"ש סימן תקכה: "מה שכתב (הרלב"ג) בענין היבם, יפה הקשית עליו, אך הוא ז"ל לא חלק על
 הדרש, אבל רדף אחר הפשט, שזה אפשר שיהיה פירושו, אך רבותינו ז"ל אמרו בפ"ב
 דיבמות: בכל התורה לא מצינו מקרא יוצא מידי פשוטו, בר מהאי קרא דאתא גזירה שוה ואפקתיה לגמרי ודרשוהו
 שם כמו שדרשו; וראו גם שם בסימן הקודם, תקכד, בענין משך הזמן האפשרי להפרת נדרים – מעת לעת או ביום
 שומעו, וראו בפרשת מטות חלק א ל, ו, עמ' 398–399, ומה שכתבנו בהערה 37 שם. וראו גם שו"ת הרמ"א סימן קכט
 (עמ' תקג): "למקרא ג' מיני פירושים. האחד אין כוונתו כ"א לפרש המלות... והמין ה' ב' – פירוש הענין
 כפירוש"י רמב"ן רלב"ג וזולתם מן המפרשים, וחברו בני אדם פירושים אלו כפי הבנתם
 וסברותם במקרא. ומגמתם היתה על הרוב הבנת הענין ולא פירוש המלות, ולא פירשו כ"א מלות זרות. והמין הג' הוא
 התרגום..." ר' יום טוב ליפמאן הלר אף טען שדרכו של הרלב"ג לפרש על דרך הפשט גם כנגד ההלכה, ראו תוספות
 יום טוב נגעים א, ג: "וראיתי להרלב"ג בפירוש החומש שפרש לפי דרכו כפי פשט הכתוב, לא על פי
 הדינים שלמדונו רז"ל..." (וראו פרשת תזריע יג, ה, עמ' 17, ומה שכתבנו בהערה 59 שם). אמנם מתוך דברי הרלב"ג
 עצמו אין משמע כן; ראו להלן חלק שלישי פרק א סעיף 2. להסתכלות מחקרית על ביאורי הרלב"ג כפרשנות על דרך
 הפשט ראו מה שהזכיר כרמיאל כהן, פילוסוף, סעיף ד, עמ' 175 הערה 31.

"ללשון התורה ולאמת בעצמו"³². כאיש מדע כלל הרלב"ג גם הסתכלות ריאליית הגיונית כמבחן לביאור על דרך הפשט, ועל כן לא קיבל את הדעה שעובי הזהב בארון שבמשכן היה טפח, "כי לא יתכן שיִשָּׁלם אחד מאלו הארונות בזה העובי מכל הזהב הנזכר ב'אלה פקודי' העשוי למלאכה; וזה יתבאר למי שעיין בהנדסה עיון מעט"³³.

על פי עקרון זה, לבאר את התורה על דרך הפשט, קובע הרלב"ג באופן מפורש כי יחסו אל דרשות חז"ל שונה באופן מהותי מיחסו אל פשוטו של מקרא. אין כוונתנו כאן למדרש ההלכה, אשר גם הוא חורג לעתים מגבולות הפשט; יחס זה יידון להלן בחלק השלישי (פרק א סעיף 2). בדברינו כאן נראה כי גם בתחומים שאינם הלכתיים אין הרלב"ג רואה עצמו מחוייב למדרשי חז"ל. יתר על כן, הוא סובר שגם הם לא התכוונו בדרשותיהם לבאר את הכתובים עצמם, אלא לבטא רעיון עצמאי ולתלותו בפסוקים.

במסגרת הצגת שיטתו בפתיחה לביאור התורה מביע הרלב"ג את החשש מפני אריכות יתר, ועל כן מצהיר כי אין בכוונתו לבאר את היסודות העיוניים שייקרו בדרכו, מפני "שאם באנו לבאר הדרושים ההם בכאן – יארך המאמר יותר מן הראוי" (עמ' 4), ועל כן "הוא ראוי למי שיעיין

32 פרשת בראשית סוף חלק ז, עמ' 83. ולענין הגדרת פרשן כמפרש על דרך הפשט ראו גם כרמיאל כהן, פילוסוף, עמ' 174 הערה 29 ועמ' 175 הערה 31. לפי דבריו, גם פרשנות פילוסופית עשויה להיות לדעת הפרשן בגדר פשוטו של מקרא, וכך אמנם תפס הרלב"ג ביחס לקטעים מסוימים במקרא. ראו למשל את דבריו בפתיחת ביאורו לשיר השירים (להלן הערה 34), וראו גם את התנצלותו של הרלב"ג בפתיחת חלק ח של ביאורו לפרשת בראשית (עמ' 84): "ומהנה נתחיל לבאר מה שנמשך לזה בתורה מסיפור סודות המציאות. ואנחנו מתנצלים תחילה אם לא יִמְצָאוּ דברינו בה מסכימים לפשטי הכתובים על האופן שנמצאו מסכימים ללשון התורה במה שקדם לנו מהביאור, לפי שאלו העניינים הנמשכים לזה הושמו בתורה נעלמים מאד במשלים חֲזָקֵי העלם וההסתרה".

33 פרשת תרומה חלק ב, כה, יא, עמ' 249. והוסיף: "ואולם אמרו זה ז"ל להורות על שכבר היה לאלו הארונות עובי מורגש". וראו עוד הערות 6–7 שם. מאידך גיסא מעיר הרלב"ג (שם עמ' 248) שאין מדובר בציפוי דקיק, גם כן מסיבות מעשיות: "אין ספק שזה הציפוי לא היה באופן ציפוי הזהב לכסף, שהיא קליפה דקה מאד, כי לא ידבק הזהב בעץ בזה האופן, ולא יהיה לו קיום". כעין זה העיר הרלב"ג בענין עובי קרשי המשכן, בפרשת תרומה חלק ג, כו, אחרי פסוק יב, עמ' 265–266: "ואולם כמה היה עובי הקרשים, הנה יִרְאָה מדברי רבותינו ז"ל שעובֵבֶם היה אמה; אלא שאם היה הענין כן, לא יתכן שישאו ארבעים ושמונה קרשים באלו ארבע עגלות צב שהיו נושאות אותם עם יתר העניינים הנלוים להם שהיו ביד בני מררי, כמו שיתבאר בפרשת נשא. והנכון בעיני לפי הפשט, שלא היה עובי הקרשים כל זה השיעור...".

בביאורנו זה, שתקדם לו ידיעה בחכמות העיוניות". החשש מפני אריכות יתר מביא אותו לומר גם את הדברים הבאים (שם):

ולזאת הסיבה בעינה לא הסכמנו שנביא בזה הביאור מה שאמרו רבותינו ז"ל בדברי התורה על צד הדרש, כי אלו הדברים – ואם הם דברים טובים בעצמותם מאד – הנה אינם ביאורים לפסוקי התורה אשר סמכו אותם להם, ואנחנו אמנם נכוין בכאן לבאר דברי התורה לפי הוראתם בעצמם, ואם הבאנו בביאורנו זה הדרשים ההם – יארך יותר מן הראוי, ויקוץ בו המעיין.

ביאור הרלב"ג לתורה נועד לעסוק בדברים לפי פשוטם – "לפי הוראתם בעצמם", ועל כן חיבור זה אינו המקום להאריך בדרשות חז"ל. אמנם אין הרלב"ג מזלזל ח"ו בדרשות אלה, אדרבא, הוא מציין אותן כ"דברים טובים בעצמותם מאד", אולם הקישור של אותם רעיונות "טובים בעצמותם" אל פסוקי התורה אינו אלא אסמכתא, אך הם "אינם ביאורים לפסוקי התורה אשר סמכו אותם להם".

ראוי לציין שהרלב"ג ראה לנכון לחבר חיבור עצמאי בתחום זה. הוא מצהיר על כך בפרשת ויגש (חלק א מו, טו, עמ' 517):

והנה מה שאמרו רבותינו ז"ל (בראשית רבה צד, ט, וב"ב קכג, ב, ומקבילות) ביוכבד שנולדה בין החומות – הוא מהלך הדרש. וזה, שאם היה זה כן היה ראוי שיפרסם התורה זה המופת שהיה בלדתה משה ואהרן, כמו שפרסם זה בלדת שרה יצחק; כי היה זה נפלא יותר מאד, כי היא בת מאה ושלושים שנה כשילדה משה, ובת מאה ועשרים ושבע כשילדה אהרן; והוא מדרך התורה שתפרסם ענין המופתים, כי האמונה בהם היא פינה גדולה מפיונות התורה. והנה יש להמון בזה המאמר תועלת, כמו שנבאר בגזרת ה' בביאורנו דברי הדרשים האלו ודומיהם אם ירצה ה' יתעלה.³⁴

34 שיקולים דומים הנחו את הרלב"ג גם בביאורו למגילת שיר השירים, וגם שם מצהיר על כוונתו לייחד חיבור לביאור הדרשות, כפי שכתב בפתחתו שם (על פי כ"י פריס 247; והשוו לנוסח מהדורת קלנר, שיר השירים): "אמר לוי בן גרשום: ראינו לבאר המגלה הזאת, והיא מגלת שיר השירים, לפי מה שנראה לנו בה; כי לא ראינו ביאור יתכן בו שיהיה ביאור דברי זאת המגלה; אבל ראינו כל הביאורים אשר ביארו בה הקודמים, ממי שהגיעו אלינו דבריהם, הולכים מהלך הדרשים, ובכלל מהלך מה שיאמר בו בדברים חלוף מה שכוון בהם. ואלו הדברים, ואם הם טובים

לענין מדרשי זה על יוכבד שנולדה בין החומות חוזר הרלב"ג בהרחבה גם בפרשת שמות (חלק ב, ב, א, עמ' 12–13), ובסוף דבריו שם הוא אף מציג את דעתו בענין מטרת חז"ל במדרש זה: וראוי שתדע כי מה שאמרו רבותינו ז"ל שנולדה בין החומות, אמרוהו דרך דרש, להועיל להמון וליסד בלבם עוצם יכולת ה' יתעלה לעשות הפלאים.

הרי שהרלב"ג רואה בדברי המדרש כלי עזר בחינוך המון האנשים³⁵. אם יוכבד נולדה בין החומות, הרי שילדה את אהרן ואת משה בגיל מופלג מאד, וזהו פלא גדול וניסי³⁶. מגמה דומה ניתן למצוא בדבריו בפרשת ויצא, לאחר שהאריך לבאר בדרך עצמאית כיצד נולדו ליעקב אחד עשר בנים ובת אחת בזמן כה קצר, ושם סיים כך (עמ' 383–384):

ואולם רבותינו ז"ל הבינו שזה כולו נשלם בשבע שנים, וזה כולו היה ממנהגם להפליג בחוזק ההשגחה האלהית ולפרסם ענינה

בעצמם, אין ראוי שיושמו ביאורים לדברים אשר נאמרו עליהם על צד הדרש. ולזה אין ראוי למי שירצה לבאר הענינים האלו ודומיהם שימשכם אל הדרשים אשר נאמרו עליהם, אבל ישתדל לבד לבארם כפי כונתם. ולא נכון לו גם כן שיערב עם הביאורים דברי הדרשים ההם, כי הם אם שיבלבל המעיין מהבין מה שכוון בדברים – וכל שכן בכמו אלו העמוקות; אם שיהיו סבה שיקוץ בדברי המחבר; וזה לשתי סבות: אם לאורך הדברים, אם להתערב בהם הדברים העצמיים במקריים, כי זה כלו ממה שיביא לקוץ בדברים. ולזה שמנו כונתנו לחבר מה שנראה לנו בזאת המגלה, מזולת שנערב עם זה דברים אחרים יוצאים מהכוונה. ולא השתדלנו בביאורנו זה לזכור בו מה שאמרו רז"ל בקצת דברי זה הספר; וזה שמה שנאמר מהם על צד הדרש כבר התבאר שהוא בלתי ראוי שנזכרהו בזה הביאור, ואם הם דברים טובים בעצמם מאד; ומה שנאמר מהם לפי כונת המגלה הוא עמוק מאד, יצטרך לביאור כמו מה שנאמר עליו, ודי לנו משא בביאור דברי זה הספר עם עמקם בעצמם... לא שנוסיף על משאנו משא. מצורף על מה שימשך לזה מאורך הדברים... והנה נפריד מאמר לביאור הדברים אשר זכרום ז"ל בזאת המגלה ובזולתה, אם על צד הדרש אם על צד הביאור, אם ירצה השם ית' עוזר בחיים. וראינו שזה יותר נאות, עד שימצא ביאור המאמרים ההם בכללם במקומותיהם".

35 = "שם לסכלים ולפחותים מבני אדם, מפני שהם הרוב..." – פירוש המלים הזרות לר"ש אבן תיבון; בניגוד ל"יחידים" או ל"חשובים".

36 נמצא שמגמת המדרש לפי זה היא להרבות את הניסים ולהגדילם, ואילו מגמתו של הרלב"ג עצמו היא דווקא הפוכה – לצמצם את החריגה מן הטבע, כך שבמסגרת הנס תהיה החריגה מזערית. גישתו של הרלב"ג באה לידי ביטוי פעמים רבות בביאוריו; ראו לדוגמא פרשת נח ח"א ביאור הפרשה ז, יא-טז (עמ' 164), ובתועלת השביעי שם (עמ' 170), ופרשת חוקת כא, כא-כו, עמ' 273–274, והערה 46 שם.

אל ההמון. ואמנם מה שיאות לפשוטי הדברים ולאמת
בעצמו הוא מה שזכרנו. וכבר ידעת אומרם שדברי תורה מתחלקים לכמה
טעמים.³⁷

הרלב"ג אף מזהיר מן הנטייה אחר פרשנות המוציאה את הכתובים מידי פשוטם, כמו פרשנות
אלגורית. הוא אמנם מודה שלעתים אין מנוס מפרשנות שכזו, אך הוא גם מודע לסכנה הקיימת
במתן לגיטימציה לשיטה זו.³⁸ בסיום ביאורו הארוך והייחודי לפרשת האדם בגן עדן (בראשית ב-ג)
כותב הרלב"ג את הדברים הבאים (עמ' 114–115):

וראוי שתדע שבענין הנחש היה מחוייב שנודה שהוא משל... ואולם בענין חוה הנה אין
בכאן סיבה תחייב שיהיה לפי המשל, כמו שאתה רואה מדברינו... ואולם הרב המורה
(מורה הנבוכים ב, ל) נראה שהבין שענין חוה הוא גם כן משל לכח אחד מכוחות הנפש
האנושית... והנה עם ההתבוננות הטוב, יתבאר למי שידע הנפש וכוחותיה, שזה בלתי
אפשר שימְשֶׁךְ על זה האופן...

וכבר טעו בזה המקום קצת המתאחרים, ועשו ציורים בענין קין והבל ושת, והפסידו
בזה כוונת התורה. וראוי שתדע שאין ראוי שיעֶשֶׂה ציור בדברי
התורה, אלא במקומות אשר יחוייב בהם שיהיו לפי המשל.
שאם היה זה השער מסור ביד האנשים – תיפול התורה
בכללה, ולא יגיע ממנה התועלת המכוון בה; וזה מבואר מאד עד
שהאריכות בביאורו מותר.³⁹

37 להרחבה נוספת בענין זה ראו מאמרנו, ברנר, אחד עשר, עמ' 11–27.

38 על הרקע הפרובנסאי של גישה זו ראו צייטקין, חקר תועלות, עמ' 108–111.

39 התייחסות נוספת לדברים מצויה בפרשת וירא סוף חלק א, בפסקה "וראוי שתדע" (עמ' 268), ביחס לשלושת האנשים
אשר באו אל אברהם. אחת הסיבות שהרלב"ג מונה לכך שאין להבין את הדברים כמראה נבואה מתבססת על
הקביעה: "אין ראוי שנוציא דבר מידי פשוטו במאמרים התוריים, אם לא יביאנו אל זה ההכרח, כמו שביארנו בפרשת
בראשית". וראו גם לעיל הערה 32.

נמצא שהרלב"ג חותר אחר פרשנות פשטית, ודוחה פרשנות שאינה נראית בעיניו ככזו. בהתאם לכך הוא מתבטא לעתים בביטויים כמו אלה: "פירשו רבותינו ז"ל... וזה דרך דרש. והנכון..."⁴⁰; "וכבר אמרו רבותינו ז"ל... וזה דרך דרש"⁴¹; "ולרבותינו ז"ל בזה דרך אחרת, היא הולכת מהלך הדרש"⁴²; "אמרו ז"ל... ולזה אמרו: מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין. וזה דרך דרש. ולפי הפשט יִרְאָה..."⁴³; "והנה אמרו רבותינו ז"ל על דרך הדרש... ולפי הפשט נראה לי..."⁴⁴; "ביארו רבותינו זה המאמר... והנראה מפשט הכתובים..."⁴⁵.

עם זאת ברור כי אין כוונת הרלב"ג להביע זלזול בדרשות חז"ל, אלא להציב את הדרש במקומו הראוי לו כדרש ולא כפשט; ולדרך הדרש ישנה מטרה בפני עצמה, שגם אליה מתייחס הרלב"ג לפעמים. כך למשל הוא כותב: "ואמנם רבותינו ז"ל אמרו זה על צד הדרש, לגלגל חיוב על ידי חייב כמנהגם"⁴⁶; "ואולם אמרו זה רבותינו על צד הדרש..."⁴⁷; "ואולם מה שאמרו רבותינו ז"ל (מכות כד, א): 'אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום' – הוא נאמר על צד הדרש..."⁴⁸; "ולא תקשה

-
- 40 פרשת לך לך חלק ד, ביאור הפרשה ד, ט, בענין הביטוי 'עגלה משולשת'.
- 41 פרשת וישב חלק א, ביאור המלות לו, לה, עמ' 450–451, בענין הביטוי 'ויבך אותו אביו'.
- 42 פרשת בא ח"א יא, ד, עמ' 117, ביחס לביטוי 'פְּחָצַת הַלְּיָלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרַיִם'.
- 43 פרשת כי תשא חלק ה, לב, טו, עמ' 402, בענין הלוחות שהיו כתובים "משני עבריהם".
- 44 פרשת שופטים חלק א התועלת התשעה עשר, בענין הזרוע והלחיים והקבה הניתנים לכהן.
- 45 פרשת כי תצא חלק ד, כד, טז, ביחס לביטוי 'לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, איש בחטאו יומתו'.
- 46 פרשת וישלח חלק ב, ביאור הפרשה לו, ה, עמ' 438, ביחס לזהות קורח המופיע מספר פעמים ברשימות אשר שם.
- 47 פרשת יתרו חלק ב, יט, טו, עמ' 315–316, בענין המועד המדויק של יום מתן תורה, שחז"ל אמרו שהוסיף משה יום אחד מדעתו. וממשיך ומנמק את המניע של חז"ל.
- 48 פרשת יתרו חלק ג, ביאור הפרשה, בפסקה "וראוי שתדע", עמ' 364. וממשיך ומנמק את המניע של חז"ל: "ואולם נאמר זה למצוא רמז על דרך הגימטריא במנין מצוות התורה..." על ענין זה ראו בהרחבה גם להלן בחלק השלישי פרק ג סעיף 5, שם נידונים דברי הרלב"ג בפרשת בא המתייחסים למאמרו של רבי שמלאי בענין מנין המצוות כאל מאמר מדרשי בעל מגמה מוסרית. בהקשר לענייננו כותב שם הרלב"ג (פרשת בא חלק ב, לקראת סוף התועלת הששי, עמ' 195): "כמו שיוציאו בדרש פסוק אחד מכוונתו, להוציא ממנו מוסר טוב – כמו שנתפרסם מהדרש שאמרו רבותינו ז"ל על 'ויתד תהיה לך על אֲזַנְךָ' (דברים כג, יד), וזולתו ממה שינהג זה המנהג – כן הקל מעט זה החכם בזה המספר,

עלינו ממה שאמרו שם... כי אנחנו התרנו זה הספק לפי פשט הפסוק. ובגמרא דבני מערבא התיירו זה הספק באופן הולך מהלך הדרש... ואחשוב שהם למדו זה מזה הפסוק על צד הסמך, לא שיהיה דעתם שתהיה הכוונה בפסוק ההוא זאת הכוונה"⁴⁹.

התבטאות מעניינת מצויה בביאורו לפרשת דברים, בענין מטתו של עוג מלך הבשן. הכתוב אומר (דברים ג, יא): 'הִנֵּה עָרְשׁוֹ עָרְשׁ בְּרָזֶל, הִלָּה הוּא בְּרֵבֶת בְּנֵי עַמּוֹן, תִּשַׁע אַמּוֹת אָרְכָּה וְאַרְבַּע אַמּוֹת רְחֵבָה בְּאַמַּת אִישׁ'. על כך כותב הרלב"ג: "הנכון לפי הפשט, כמו שזכר הרב המורה (מורה הנבוכים ב, מז), וזה מבואר, כי אומרו 'באמת איש' ירצה בו באמת האנשים, והיא האמה הנהוגה, שהיא אמת איש בינוני. ולזה יהיה גובה עוג כמו שש אמות בינוניות או שבע או יותר מעט, לפי הנהוג מאורך המטה יותר מאורך השוכב בה. ואולם לרבותינו ז"ל בזה מאמר על צד ההפלגה והגזמא, ויש לו פנים זולת מה שיובן ממנו להמון, כמו שביארנו בביאורנו ממסכת ברכות על מה שאמרו ז"ל: עקר טורא בת תלתא פרסי". גם כאן מזכיר הרלב"ג את ממד ההפלגה והגזמא המצוי בדרשות, אולם הוא מדגיש כי גם את מדרש רז"ל אין להבין כפשוטו כפי "שיובן ממנו להמון", אלא "יש לו פנים" שאין הוא מפרט כאן. הוא מפנה את הקורא לדבריו בביאורו לקטע מדרשי במסכת ברכות דף נד, ב, ביאור שאינו מצוי בדינו"⁵⁰.

עם זאת הגבול בין פשט ובין דרש אינו תמיד מובן מאליו, ויכול להיות מצב שבו ביאור הנראה כפשט ייחשב כדרש, וביאור הנראה כדרש ייחשב כפשט. אמירה ברוח זו מופיעה בדברי הרלב"ג ביחס למות מרים והעדר המים המופיע מיד לאחר מכן: "ואיננו רחוק מה שאמרו רבותינו ז"ל על צד הדרש שהמים היו באים להם בזכות מרים, כי המופתים יתכן שיתחדשו על יד אי-זה שיהיה נביא"⁵¹. מדרש חכמים – "כל זמן שהיתה מרים קיימת היתה באר מספקת את ישראל"⁵² – תואם

להוציא ממנו אלו המוסרים הנפלאים שיצאו מאלו המספרים, כאילו כל אבר ואבר מאברי האדם יאמר: עשה בי מצוה, וכל יום ויום מימות השנה השמשית אומר: אל תעבור בי עבירה".

49 פרשת כי תשא סוף חלק א, עמ' 372, בענין מחצית השקל בימי עזרא.

50 ראו להלן חלק שלישי פרק א סעיף 8 והערה 108.

51 פרשת חוקת חלק ב, כ, ב, עמ' 255–256.

52 תוספתא סוטה יא, א; בבלי תענית ט, א, ומקבילות.

את תפיסתו העקרונית של הרלב"ג ביחס לחידוש המופתים המחייב נביא⁵³, ועל כן הקשר בין האמירה המדרשית לבין פשוטם של דברים "איננו רחוק".

כללו של דבר: הרלב"ג מותיר מקום לדרך הדרש לצידה של דרך הפשט, מקום המיועד להבעת מסרים על ידי הדרשן, אולם אין הדרש בא במקום הביאור על דרך הפשט. ובמסגרת ביאור התורה בחר הרלב"ג להתמקד בביאור על דרך הפשט⁵⁴, ולא להאריך בעיסוק בדרשות חז"ל ובביאורן.

3. מבנה החיבור

הרלב"ג כתב את חיבורו במבנה מורכב: מלבד החלוקה לפרשות השבוע חילק הרלב"ג את הפרשה למספר חלקים על פי תוכן הפרשה, ואת חלקי-הפרשה הללו ביאר בשלוש חטיבות-פירוש: הוא פותח ב"ביאור המלות", בו ניתן ביאור מילולי קצר למלים הדורשות ביאור לפי הבנתו, במבנה קלאסי של "דיבור המתחיל" שלאחריו ביאור; אחריו בא "ביאור הפרשה", בו מרצה הרלב"ג את דברי אותו חלק-פרשה בדרך רחבה יותר, באופן של חזרה על דברי התורה בלשון אחרת ובתוספות שונות, בלא חלוקה לפסוקים. כסיכום לאותו חלק-פרשה, מופיעה בסופו חטיבה של "תועלות" היוצאות מדברי התורה בחלק זה.

את הסיבה לסידור פירושו באופן זה, ניתן להבין מתוך דבריו בפתיחת ביאורו לספר איוב (שנכתב לפני ביאורו לתורה), שם כותב הרלב"ג עיקרון חשוב בדרך פרשנותו, ואלו דבריו⁵⁵:

וזהו אשר הניענו לבאר זה הספר, כי לא ראינו בו לאחד מהקודמים המבארים – ממי שהגיעו אלינו דבריהם – ביאור, יתכן שיהיה ביאור עניניו; אבל תכלית מה שפגנו הוא לבאר המלות והתיבות, ולזה היו רחוקים מאד מהנכונה בזה הביאור וזה, שראוי למבאר שינהיג ביאור המלות לפי כוונת הענינים אשר יראו שכוונו בכלל הדברים, כאשר היו המלות משותפות, כמו הענין בזה הספר. ואם לא יתן אל לבו

53 ראו מלחמות ה' מאמר ששי ח"ב פרקים ט-יא, וראו למשל פרשת בשלח חלק א התועלת החמישי, עמ' 236–237; ופרשת בהעלותך התועלת השלישי, עמ' 115.

54 עוד על דרכו של הרלב"ג כמבאר על דרך הפשט ראו כרמיאל כהן, פילוסוף, סעיף ד, עמ' 174–180. כאמור לעיל, דעת הרלב"ג על היחס בין פשוטו של מקרא ובין דרשות חז"ל בתחום ההלכתי תידון להלן בחלק השלישי פרק א סעיף 2.

55 מתוקנים על פי כתב יד פריס heb. 107.

תחילה להבין כוונת הענינים – לא יובן אליו ביאור המלות אם לא במקרה, וזה מבואר בנפשו. ולזה היו הביאורים ההם אשר הורגלנו בהם מקטנותנו, כבר מנעו ממנו הבנת דברי זה הספר זמן-מה, עד אשר פקחנו עיני שכלנו לעיין בעניני זה הספר, והנהגנו אחרי זה ביאור המלות לפי הענינים ההם, ומצאנו שהמלות מתבארות בזה האופן בזולת זרות.

כלומר, אין לפרש את המקרא ביאור מילולי התלוש מתוכנם של דברים, שהרי מלים רבות הן "משותפות", שיש להן מספר מובנים, ולכן יש לדקדק בענינים של הכתובים, ולבחון על פי הענין מהו הפירוש הנכון בכל הופעה של אותה מלה משותפת.⁵⁶

אמנם הרלב"ג אינו מסתפק ב"ביאור המלות לפי הענינים ההם", אלא מוסיף ומבאר את הענינים עצמם, ואף את המסקנות השונות העולות מהם. בסוף פתיחתו לאיוב הוסיף וכתב: והנה הסכמנו עם עצמנו לבאר ראשונה במאמר ממאמרי זה הספר המלות אשר באו במאמר ההוא אשר יצטרכו אל ביאור; ואחר-כן נבאר עניני המאמר ההוא; ואחר-כן נבאר הכלל העולה מהדברים; כי בזה הישרה-מה להקל בביאור זה הספר, ולהעמיד בקלות המעיין בדברינו על אמיתת דברי זה הספר.

בכך הבהיר אפוא הרלב"ג עצמו את תפיסת עולמו כפרשן, באופן המבהיר גם את מבנה ביאורו לתורה, הבנוי במתכונת דומה לביאורו לספר איוב.⁵⁷ מבנה זה מבודד את המרכיבים השונים של

56 ראו גם מלחמות ה' מאמר ששי חלק ב פרק א: "וראוי שנבאר תחילה השמות אשר השתמשה בהם התורה בזכרון חידוש העולם, קודם שנבאר דברי התורה בזה, כי הבנת הדיבור הפשוט קודמת להבנת הדיבור המורכב". חלוקת הביאור לשני מרכיבים – ביאור המלות וביאור הפרשה – מצויה גם לפני הרלב"ג; ראו "שיטה אחרת" לראב"ע לספר בראשית, וכן ביאורו של ראב"ע לשיר השירים; אך הרלב"ג הרחיב וביסס שיטה פרשנית זו. במהלך הדורות היו גם אחרים שאימצו שיטה זו, כדוגמת המלבי"ם בביאוריו לנביאים אחרונים ולחלק מספרי הכתובים.

57 אמנם קיים שינוי בשמו ובאופיו של החלק השלישי על פי טבעם של הכתובים המתבארים: בביאור לספר איוב הוא נקרא "הכלל העולה מן הדברים", ובביאור לתורה – כמו גם בביאוריו לרוב ספרי המקרא – הוא נקרא "תועלות". על התועלות ביתר הרחבה ראו להלן בסעיף הבא.

הביאור, ויש בכך יתרונות⁵⁸, אולם כדי למצות את דברי הרלב"ג על פסוק מסוים, על הלומד לעיין בכל שלוש חטיבות הפירוש, ולמזג את שלושתן למסכת אחת⁵⁹.

יש לציין שבחלקים מאוחרים של החיבור לא שמר רבינו על מבנה זה של שלוש חטיבות פירוש, ולרוב איחד את ביאור המלות עם ביאור הפרשה⁶⁰.

58 למשל בקטעי פסוקים שאין בהם קושי לשוני, פרשנים אחרים לא ראו צורך להסביר בהם מאומה, ואילו הרלב"ג נזקק להם במסגרת "ביאור הפרשה" בגלל אופיו הרציף, ונמצאו נשכרים במקרים רבים בהבהרת נקודות עמומות שלא נמצא להן פירוש בפירושים המקובלים.

59 מורכבות זו אולי מסבירה את החלטת המדפיסים בוונציה שלא לכלול את ביאור הרלב"ג לתורה במקראות גדולות שלהם (ונציה רפ"ה). עם זאת את ביאורו לספר איוב ולספר משלי, הכתובים במבנה דומה, כללו במקראות גדולות, אולי עקב העדרו של פירוש רש"י. על הליקויים בנוסח ביאור הרלב"ג למשלי הנובעים מן הנסיון לעמד את ביאור המלות וביאור הפרשה זה לצד זה בדפוס הראשון (ליריאה, רנ"ז ככל הנראה), ראו במאמרנו, ברנר, משלי. נסיון מודרני לעימוד שכזה, על יתרונותיו וחסרונותיו, נעשה במהדורת מקראות גדולות הכתר.

60 ברוב הביאור לספר בראשית קיימת הפרדה בין ביאור המלות לביאור הפרשה; בביאור לספר שמות המצב הוא הפוך – ברוב הספר אין הפרדה כזאת; ואילו בספרים ויקרא עד דברים נקט הרלב"ג בהפרדה זו רק בקטע קטן מפרשת בלק ובפרשת האזינו. עם איחוד ביאורי המלות והפרשה חלה תופעה שכיחה נוספת, שהביאור המשולב אינו כתוב כביאור רציף, אלא עוסק רק בעניינים הדורשים ביאור. לעיתים מנוסחת הכותרת לקטעי ביאור כאלה באופן משולב מעין זה: "ביאור המלות וקצת דברי הסיפור", אך לעיתים הכותרת היא "ביאור המלות", ובסוף החלק, לפני התועלות, הוסיף משפט מעין זה: "והנה דברי זה הסיפור הם מבוארים מאד עם מה שקדם מהדברים" (סוף פרשת מקץ, עמ' 502). במקרים רבים אחרים הסתפק הרלב"ג בכותרת המגדירה את הפרשה או את גבולות חלק-הפרשה המתבאר, ולא הוסיף כלל כותרת המגדירה את סוג הביאור. הפרדה של הביאור לביאור המלות ולביאור דברי הפרשה קיימת גם בביאורי הרלב"ג לספרים איוב, קהלת ומשלי, אולם בביאוריו לשאר הספרים לא ראה צורך בכתיבת חטיבה נפרדת לביאור המלות. אף על פי כן גם בביאוריו לשאר הספרים על הלומד לתת את הדעת להשלמת הדברים במסגרת התועלות המופיעות לעיתים במרחק רב מן הפרק המתבאר, בסוף הקטע המוגדר כחידה. נציין עוד כי במקומות שבהם כתב הרלב"ג ביאור אחד משולב, לא תמיד נקט באותו הסגנון: לעיתים נכתבו קטעי ביאור אלה במבנה הדומה ל"ביאור המלות" – כדיבור המתחיל שלאחריו ביאור, ולעיתים במבנה הדומה ל"ביאור הפרשה" – כהרצאת דברים מתמשכת (המתפרסת לפעמים על רצף של מספר פסוקים, באופן שקטיעת הרצף על ידי ציוני פסוקים עלולה לבלבל ולהזיק).

4. התועלות והשורשים

בין אם היה זה מסיבות דידקטיות, ובין אם מטעמים אחרים, הרלב"ג הוסיף לביאורו מרכיב שהפך להיות לסמל לסגנונו של הרלב"ג – התועלות⁶¹. הוא פיתח שיטה מיוחדת של סיכום: בסוף כל יחידת לימוד מסכם הרלב"ג את התועלות העולות מן הפרשה. פרשה פלונית הועילה ללומדיה בכמה וכמה ענינים, וכדי להפיק ממנה לקחים אלו, כדי להרויח מתוך לימודה את הניתן להרויח, ראוי לסכם תועלות אלו⁶². התועלות מורכבות בדרך כלל מהגדרה מופשטת, ומאסמכתא בכתובים. רוב התועלות מתרכזות באחד משלושת התחומים הנזכרים לעיל (סעיף 1), שבהם משפיעה התורה על האדם: **במצוות** (= בתחום ההלכה), **במידות** (= בתחום האתיקה והמוסר) ו**בדעות** (= בתחום הפילוסופיה במובנה הרחב).

תועלות במצוות

עקב החשיבות שהחלק ההלכתי זוכה לה בביאור התורה, הצהיר המחבר כבר בפתיחת החיבור שאין בכוונתו להסתפק באמירות כלליות, אלא לעסוק גם בפרטים. לתועלות במצוות יתלו גם פרטי דינים עיקריים הנוגעים למצוה הנידונה (עמ' 13):

והנה הסכמנו בביאורנו זה לבאר התועלות המגיעות בפרשה פרשה במידות ובדעות ובמצוות, והתועלות המגיעות מהם, כיד שכלנו⁶³. ובמה שנבאר מהתועלות במצוות –

61 כך קרא להן הרלב"ג, ולא כפי שנשתבש ונשתרש: "תועליות", אולי מאז נותקו התועלות מהקשרן ונדפסו בנפרד. פעולות אלה החלו כבר במאה השש עשרה – ראו: תועליות הרלב"ג, ריווא דטרינטו, ש"ך; המשיכו בכמה וכמה דפוסים במשך השנים, ומגיעות עד ימינו – ראו: ספר תועליות הרלב"ג על התורה, "...נדפס מחדש... בתוספת תועליות... שנשמטו מדפוסים הקדמונים ומראי מקומות", לונדון תשס"ו. כמו כן, הרלב"ג השתמש במלה "תועלת" בדרך כלל כלשון זכר: "התועלת הראשון" וכדומה. גם אנחנו נקטנו לעתים לשון זו אף על פי שבלשונונו היא לשון נקבה.

62 יש לציין את דבריו של היינמן, טעמי המצוות, עמ' 97 בענין התועלות של הרלב"ג: "השתדלותו לרבות 'תועליות' אין מספר לכל מצוות התורה ולכל סיפוריה... נובעת קודם כל מאפיו המפוכח, אשר בו הוא דומה לאריסטו, ומהערכת הסיבה התכליתית, המחייבת הסברה טיליאולוגית, שלקחה מתורת אריסטו". אמרנו כי בענין התועלות הרלב"ג "פיתח שיטה" זו, מפני שהגישה המחפשת את התועלות שבכל חיבור היא גישה פרובנסאית טיפוסית, שבאה לידי שיא בכתבי הרלב"ג; ראו על כך צייטקין, חקר תועלות.

63 כוונתו לתועלות המגיעות מהפרשה בכך שניתן ללמוד ממנה ענינים שונים בשלושת התחומים הנזכרים, ובתחום

נמנה **שורשי דיני המצוה** לפי מה שיתבאר מהדברים שנאמרו בה, ונזכור המקומות מהתלמוד שנתבארו שם אלו השורשים וענפיהם וענפי ענפיהם ביותר קצר שאפשר לנו.

כלומר, לא רק **תועלות** מתכוון הרלב"ג להוסיף, אלא גם **שורשים** לדיני המצוות, כנספח לתועלות במצוות. בשורשים אלה – שורשים בודדים עד כמה עשרות שורשים – מפרט הרלב"ג את ההלכות העיקריות של אותה המצוה מתוך הספרות התלמודית.⁶⁴ בסופו של כל שורש מציין הרלב"ג – כפי שהוא מצהיר בדבריו הנזכרים – את מקור הדינים בספרות התלמודית.⁶⁵

לצערנו לא הספיק הרלב"ג לבצע את תכניתו במלואה. ישנם חלקים מן החיבור שבהם התועלות והשורשים לא פותחו די צורכם, או אף לא נכתבו כלל. חלק מן החיבור אמנם נערך במסגרת "מהדורה בתרא" והושלם על ידי המחבר (בעיקר בספר שמות ובמחצית ספר ויקרא, כפי שנראה בהמשך דברינו)⁶⁶, אולם המשך הספר נותר רחוק למדי מן התוכנית המקורית כפי שנזכרה בפתיחת החיבור.⁶⁷



אף על פי שביאור הרלב"ג לתורה לא הגיע אל מלוא פיתוחו, היקפו רחב ומצודתו פרוסה על פני נושאים רבים, כיאה לאיש אשכולות כמותו. בביאורו מקדיש הרלב"ג תשומת לב רבה מאוד

המצוות יש מקום לבאר גם את "התועלות המגיעות מהם" – מהמצוות – במידת האפשר (= "כיד שכלנו"), כלומר מה הן התועלות הנובעות מקיום המצוה.

64 מתקבל הרושם שבסידור הפנימי של השורשים נקט הרלב"ג בסידור הגיוני: בעניינים הבסיסיים של המצוה החל, ובעניינים מרכזיים-פחות כילה. כך לדוגמא בפרשת משפטים התועלת החמישים ושנים (עמ' 235–236), בעניין מצות הבאת הביכורים, פירט הרלב"ג ארבעה שורשים: הראשון עוסק במיני הפירות שיש לגביהם חיוב ביכורים; השני – בכך שהחיוב הוא רק בפירות הגדלים באדמתו; השלישי – בזמן הבאת הביכורים; והרביעי – בדינו של מי שלא הצליח להביא את פירותיו למקדש, "שהוא חייב באחריותם עד שיביאם להר הבית".

65 אל הענין הזה עוד יחזור הרלב"ג בהמשך הפתיחה; וראו בענין זה להלן בחלק השלישי, פרק א סעיף 6.

66 להרחבה בעניין זה ראו להלן חלק שני פרק ב סעיף 5. נמצא שגם בחלקים שבהם התועלות והשורשים מופיעים, יש שהם נכתבו כבר במהלך הכתיבה הראשונה, ויש שהם נוספו רק במהדורה בתרא.

67 הדברים אמורים בעיקר ביחס לפיתוח עניינים הלכתיים בתועלות-במצוות. עם זאת קיימת התייחסות הלכתית מפורטת במסגרת הביאור עצמו גם בחומש במדבר ובחומש דברים.

להיבטים הלכתיים, וניתן לראות כי הוא עושה זאת לא רק בהלכות העולות במפורש מן הפסוקים המתבארים, אלא גם בהלכות שבמבט ראשון אינן עולות מלשון הפסוק. הוא מרבה לעסוק באופן מכוון בפרטי דינים המופיעים בתורה שבעל פה – אם במדרש ההלכה על סדר הפסוקים, אם באחת ממסכתות הש"ס, במשנה בתוספתא או בתלמודים. אולם אין מדובר בציון פרטי הדינים גרידא, אלא בדרך מקורית משלו: את הדין המופיע בתורה שבעל פה ינסה הרלב"ג לתלות ולקשר לתורה שבכתב באחת מן הדרכים שפיתח לצורך הענין, באופן שהדברים יהיו כלולים בגדר פשוטו של מקרא.

הדיון בפסוקי התורה מתוך הסתכלות הלכתית מקיף באופן טבעי את כל תחומי התורה, שהרי אין מדובר כאן בחיבור בתחום הלכתי מסוים. אילו היה מדובר בפירוש לתלמוד או בחיבור הלכתי אחר, יכול היה המחבר לעסוק בבקיאות ובהעמקה בתחום שאותו בחר כנושא מרכזי – מסכת מסוימת, או תחום הלכתי מקומי מוגדר, גם אם אין הוא מתמחה בתחומים אחרים של התורה שבעל פה, אולם ביאורו של הרלב"ג לתורה מבאר אותה בכללותה, ביאור הדין בהרחבה בפרטים הלכתיים, ועל כן חייב היה המחבר להיות בעל שליטה רחבה במרחבי התורה שבעל פה על כל חלקיה.

בעיסוק הלכתי זה מתגלה הרלב"ג כחכם תלמודי מן השורה הראשונה, השולט שליטה מפליאה ברחבי הספרות התלמודית, הנושא ונותן במקורות אלו על פי הכללים הפנימיים של תחום זה, והמקבל את סמכות ההלכה כפי שהיא מתבטאת בתלמוד. דברי הרלב"ג בתחום התלמודי, המשוקעים בביאורו לתורה, ראויים להילמד בעיון, לצורך בירור שיטתו בהבנת המקורות התלמודיים ובהבנת דברי הרמב"ם⁶⁸.



אכן דרכה של תורה להועיל לאדם אינה רק בדרך של ציווי. הרלב"ג אינו מזדהה עם הרואים בחלק הציוויים שבתורה דרך בלעדית שבה התורה מדריכה את האדם – "אשר אליו לבדו יִקְשֶׁב היות הכוונה בתורה" (פתיחה עמ' 2). הוא מראה כי ישנן שתי דרכים נוספות – הערות בתחום

68 בפרשנותו ההלכתית ומרכזיותה נעסוק בהרחבה להלן בחלק השלישי של דברינו. עוד על בקיאותו ראו שם פרק א סעיפים 6-8.

המידות ובתחום הדעות, וכפי שנראה בהמשך דברינו⁶⁹. במקביל לדרך הציווי מסייעת התורה לאדם גם על ידי סיפורי התורה ועל ידי אמירות שונות המחנכות את האדם ומלמדות אותו.

אולם כאן יש צורך בהבהרה: הרי גם בתחום המצוות עצמו אין הרלב"ג מסתפק בהגדרת המצוה, אלא עוסק גם בטעמי המצוה, ובמסגרת זו הוא מראה כיצד המצוות עצמן מכוונות את האדם בשני התחומים הנזכרים. נמצא שקיימת חפיפה מסוימת בתוך שלושת ענייני התורה, כנ"ל, בין החלק הראשון (המצוות), לבין החלק השני והחלק השלישי (המידות והדעות); ואם כן יש לשאול: מה פשר חלוקה זו? מהו היחס בין המצוות - המכילות בעצמן טעמים בתחומי המידות והדעות - לבין תחומי הדעות והמידות עצמם?

הרלב"ג עצמו עוסק בשאלה זו בפתיחת החיבור, וזו היא תשובתו: אמנם כן, קיימת חפיפה בין התחומים מבחינת **התכנים** הכלולים בהם (קרי: המידות והדעות); אולם ישנו פער משמעותי ביניהם מבחינת **האופן** שבו התורה מביעה את היסודות הללו. החלק הראשון, הכולל את המצוות, הוא חלק מוגדר מאד, הבא לידי ביטוי באמצעות מצוות עשה ולא תעשה - "המצוות המקיפות במה שצוינו להאמינו ולעשותו, ובמה שהוזהרנו מהאמינו ומעשותו". טעמי המצוות אינם שייכים לציווי עצמו, אלא עומדים מאחוריו; ואילו הקניית דעות ומידות נעשית מלכתחילה שלא בדרך הציווי. כך כותב הרלב"ג ביחס לעניינים מחשבתיים הטמונים במצוות התורה (פתיחה עמ' 3-4):

ואין ראוי שיסופק עלינו מה שימצא במצוות מהמעשים אשר יעירו ויישירו באופן-מה אל השגת חכמת הנמצאות, אשר בהשגתם מהעומק והקושי החזק, כמו העניין במלאכת המשכן ושאר מה שבא בתורה שינהג זה המנהג⁷⁰; וזה, שאנחנו נאמר בהיתר זה הספק, שעם כל זה יצדק מאמרנו שהחלק השלישי מהחלקים שזכרנו הולך מהלך השלמות אל מה שבא במצוות התוריות לתיקון הנפש, וזה, שזה החלק מיישיר בעצמות וראשונה אל חכמת הנמצאות, והמצוות ההן מיישירות אליו בשניות, לפי

69 בהמשך סעיף זה.

70 בענין מלאכת המשכן ראו פרשת תרומה לאחר ח"ג (עמ' 289 ואילך), שם האריך הרלב"ג בענין הדברים הנלמדים ממלאכת המשכן. בשאר עניינים - ראו למשל פרשת שמיני לאחר ביאור הפרשה (עמ' 301 ואילך), וכעין זה הרבה. קושיית הרלב"ג כאן היא על ההנחה הנזכרת קודם לכן, ש"מן ההכרח היה החלק הנימוס התוריי לשלושת החלקים האלו", שהרי ישנן **מצוות** הכוללות הערה והיישרה בתחום השלישי - חכמת הנמצאות ותיקון הנפש, ומדוע יש הכרח להפריד בין שני החלקים הללו.

שהם חיקוי והמְשַׁל לסידור הנמצאות; עם שזה החלק מיישיר אותנו גם כן להבנת החיקויים ההם והמְשַׁלִים⁷¹. ועוד, שמה שבא באלו המצוות מההערה אל חכמת הנמצאות, הוא מזה החלק השלישי. וזה, שהמצוה ההיא לא נצטוינו בה להבין ההערות ההן, אבל לעשות המעשים ההם אשר יש בהם אלו ההערות. והמשל, שהתורה לא צייתה אותנו שנבין מכלי המקדש ותכונתו הדברים אשר הם מעירים עליהם, אבל צייתה אותנו לעשות אותם בזה האופן. ובכמו זה האופן בעינו יקרה שיתערב החלק השני מהחלקים שזכרנו בחלק הראשון.

לאחר שמציע הרלב"ג אבחנה בין הדרכה ישירה להדרכה עקיפה משנית, הוא מחדד בסוף דבריו את הדברים, ואומר שיש להבחין בין החלק הראשון לבין שני החלקים האחרים: רק החלק הראשון כולל ציוויים ממשיים, ועיקרו הוא הצו הממשי עצמו, לא הרעיון העומד מאחוריו. לפיכך ההערות העולות מן המצוות בתחום תיקון הנפש אינן באמת שייכות לחלק הראשון, אלא לחלק השלישי! חוץ ממקצת מצוות המתייחסות ישירות לתחום המחשבה, רוב מצוות התורה הן בתחומי הדיבור והמעשה, ואלו נשארות באופן בסיסי במגבלות הדיבור והמעשה עצמם; התועלות המחשבתיות הצומחות מאותן המצוות – חשובות ככל שיהיו – אינן בגדר המצוות עצמן. נתבונן אפוא בהדרכת התורה שלא בדרך הציווי, ובתועלות שניסח הרלב"ג בעקבותיה, בשני התחומים הנזכרים – תחום המידות ותחום הדעות.

תועלות במידות

בשלב בסיסי בהתפתחותו נדרש האדם לפתח את עצמו בתחום המידות. תחום זה כלול לעתים במצוות עצמן, שהרי מצוות רבות נועדו לעדן את מידותיו של האדם, או לתקן את עניני החברה⁷², אולם אין זו הדרך היחידה.

71 תשובת הרלב"ג היא שהמצוות עליהן מדובר אינן מעירות באופן ישיר על אותן אמיתות, אלא רומזות אליהן באופן עקיף ("בשניות"). לפיכך ראוי שתכלול התורה הערות המעירות על כך בעצמות. מה גם ("עם...") שאותן הערות הנלמדות מן המצוות לא היו מובנות אלמלא הרקע שנוצר בעקבות ההערות הכלולות בחלק השלישי.

72 למשל, על הפסוק "אם כסף תלוה את עמי את העני עמך..." (שמות כב, כד), כותב הרלב"ג במסגרת התועלות כך (פרשת משפטים, תועלות חלק ו, עמ' 213):

התועלת עשרים וחמישה הוא במצוות, והוא מה שצויה להלוות העני כשיחסר לו, שנאמר: 'אם כסף תלוה

ומדוע? מפני שבחינוך למידות יש קושי: כיצד ניתן לצוות על האדם ציוויים מוגדרים בתחום זה? הלא תכונות נפשו של האדם רבות הן, וקשה להקיף את כולן במצוות עשה ולא תעשה! וגם אילו היה ניתן להקיף את עיקרי תכונותיו של האדם, הלא מקרי בני האדם רבים ביותר, ולא ניתן לייחד ציווי לכל מציאות משתנה, על כל פרטיה! יתר על כן: אילו היתה התורה מציבה גבולות מדויקים, היו רוב האנשים מוצאים עצמם מחוץ לגבולות אלו, והדבר היה מוביל אותם לייאוש ולהרמת ידיים.

בדיוק בגלל קושי זה נוסד בתורה ממד נוסף - החלק השני מתוך עניני התורה, כנוכר לעיל, חלק שנועד להציב לאדם יעדים. נתבונן בדברי הרלב"ג בענין חלק זה (פתיחה עמ' 2):

והחלק השני הוא החלק המקיף **בחכמה המדינית**, במה שהיה ממנה שלא יתכן בו מצוה ואזהרה, לרוחק המצא השלמות אשר יישיר אליו זה החלק במידות והתכונות בהמון האנשים כולם, כמו שאפשר זה במצוות התוריות. והמשל, שאם צייתה אותנו התורה שלא נכעס, אם לא על מה שראוי לכעוס עליו, ובשיעור הראוי ובמקום הראוי ובעת הראוי; ולא נשמח רק על מה שראוי לשמוח בו, ובשיעור הראוי ובמקום הראוי ובעת הראוי; ולא נתגבר רק על מי שראוי להתגבר, ובשיעור הראוי ובמקום הראוי ועת הראוי; וכיוצא בזה בשאר המידות והתכונות – היו האנשים כולם בחטא תמיד, זולתי מעט מזער מהם. ומה שהוא בזה התואר, הוא בלתי ראוי שתיפול בו מצוה ואזהרה, כי זה יהיה מביא האנשים להקל בקיום שאר המצוות, כשיראו שאי אפשר להם לקיים הרבה ממצוות התורה.

התורה כוללת בתוכה כציוויים מעשיים רק מצוות אשר יכול אדם לקיימן בשלמות, אולם בתחום המוסר והמידות לא יוכל אדם לקיים בשלמות ציוויים מעשיים המפורטים פירוט מלא

את עמי אם העני עמד' (שמות כב, כד); וזה אינו רשות אלא חובה, שנאמר 'והעבט תעביטנו' (דברים טו, ח)... . והנה אמר תחלה 'עמי' ואחר אמר 'את העני' ואחר אמר 'עמד'; לימד שישראל קודם לגוי, ואפילו ישראל בחנם קודם לגוי בשכר; ועני ישראל קודם לשאר ישראל; ועני עירו קודמין לעניי עיר אחרת. כבר נתבאר זה השורש במכילתא ובחמישי ממציעא. ואולם התועלת בזאת המצוה מבואר נגלה בתיקון הקיבוץ המדיני, כי כשיעזרו אנשי המדינה קצתם בקצת - ישלמו קצתם בקצת, ויגדל הטוב והשלום והשלוה במדינה. עם שזו תכונה טובה בנפש, והליכה בדרכי ה' יתעלה, שהשפיע לנמצאות החסרות מהטוב, לפי מה שאפשר.

ומדוקדק. לפיכך לא כללה התורה ציוויים כוללים בתחום זה (אף שכללה מצוות פרטיות מסוימות), כי אילו עשתה כך היה הדבר גורם נזק ביחסם של האנשים לכלל המצוות. לפיכך יש צורך בחלק שני זה, אשר משלים את ההדרכה בענינים אלו שלא בדרך הציווי, וכפי שממשיך ומבאר שם:

ולזה העירנתנו התורה על זה החלק במה שסיפרה לנו מסיפורי הקודמים המפורסמים בשלמות בענין מנהגייהם, להישיירנו ללכת בעקבותיהם ולהתנהג במנהגייהם. וסיפרה לנו עם זה קצת מהמעשים המגונים שנעשו, והתכלית הרע שהגיע מהם, כדי שנברח מעשות כמו אלה המעשים.

החינוך בעניני המוסר והמידות אינו יכול להתבצע בדרך של ציווי. כל נסיון לכופף את ההתנהגות המוסרית לתוך מערכת מסועפת של הוראות מוגדרות – סופו להיכשל, בגלל הקושי להגדיר מערכת הוראות שכזו. יתרה מזו, גם אילו היה האדם מצווה על מידותיו ותכונותיו, היה בכך חוסר יעילות חמור מבחינה חינוכית; כי בתחומים כעין אלה, הבנויים ממידות הנמצאות ברצף בין שני קצוות, לא יוכל האדם לדייק במינון המתאים לכל מקרה ומקרה, אשר על כן עלול הוא להרגיש תמיד תחושת כישלון בקיום מצוות אלה (לו היה מצווה בהן). תחושת כשלון מתמדת תגרום לזלזול במצוות גם בתחומים אחרים.

דרך החינוך בענינים אלו היא דרך הדוגמא האישית, אותה אנו מקבלים בשפע מסיפורי האבות, ומסיפורי שאר הקדמונים. רוב הסיפורים המופיעים בתורה מכילים דוגמא אישית חיובית; אכן מיעוטם מכילים דוגמא אישית שלילית, שגם היא נועדה ללמד אותנו פרק בתחום המידות.⁷³

ובאמת, בין התועלות שמלקט הרלב"ג בסוף ביאוריו, מצויות בחלקים הסיפוריים של התורה (וביתר שאת בספר בראשית) תועלות רבות מאד המוגדרות כ"תועלות במידות". מתוך אוסף גדול של מצבים נבחרים בחיי הקדמונים, יוכל אדם לבנות מערכת שיקולים מורכבת, ולהסיק מסקנות מעשיות ביחס למקרה נתון.

73 לפיתוח נוסף של רעיון זה ראו בדברי רנ"א רבינוביץ, דרכה של תורה, בפתיחה – עמ' 9-10, ובפרק על תפקידן של המצוות – עמ' 11 ואילך.

גם תועלות במידות מנוסחות בדרך של הגדרה כללית שלאחריה אסמכתא על פי מה שמסופר בתורה⁷⁴.

תועלות בדעות

כשם שאין פרצופיהם של בני אדם שוים, כך אין דעותיהם שוות, ועל כן לא ניתן לצוות את ישראל בכללותם ציוויים מקיפים בתחום המחשבה. לשם כך מכוונת התורה את האדם גם בתחומי המחשבה בדרכים אחרות, שאינן בגדר ציוויים מפורשים. הכוונה זו נעשית אמנם גם על ידי רמזים שונים במסגרת המצוות, כנזכר לעיל, אך גם על ידי רמזים נוספים הפזורים בין פסוקי התורה. את הרמזים הללו, שאינם בתחום המצוות דווקא, מלקט הרלב"ג בתוך תועלותיו כ"תועלות בדעות".

על שיבוץ יסודות עיוניים בדברי התורה, מדבר הרלב"ג גם בפתיחת ביאורו לספר משלי⁷⁵:

ומהנה נתחיל ונאמר, שכבר התבאר מדברינו בביאור דברי התורה כי התורה מיישרת האדם בתכלית מה שאפשר אל שלמות המידות ואל שלמות המושכלות; ותיישיר עם

74 הנה לדוגמא שלוש התועלות הראשונות בפרשת וירא, המסיקות מסקנות מידותיות מהתנהגותו של אברהם אבינו כלפי שלושת אורחיו (פרשת וירא חלק א, עמ' 269):

התועלת הראשון הוא **במידות**, והוא שראוי לאדם להתנהג במידת הענוה, כי בזה מהתועלת בתיקון הקיבוץ המדיני מה שלא יעלם. הלא תראה שאברהם אבינו עליו השלום, עם גודל מעלתו, רץ לקראת אלו האנשים הבאים אליו תכף ואתו אותם, והשתחוה להם, וקרא עצמו עבד להם, וקראם אדונים לו, והלך עימם לשלחם בהפרדם מעימו. וכזה תראה שהגיע מענין אברהם שהמשיל עצמו לעפר ואפר במה שאמר: 'ואנכי עפר ואפר' (בראשית יח, כז).

התועלת השני הוא **במידות**, והוא שראוי לאדם להתנהג במידת הנדיבות. הלא תראה שכבר התעורר אברהם בחריצות גדול להביא אלו האנשים אל ביתו, וסידר להם דבריו בתכלית מה שאפשר מהכבוד כדי שישמעו לו, ועשה להם משתה שלם-התיקון.

התועלת השלישי הוא **במידות**, והוא שראוי למי שייטיב לאנשים, שיקרא להם שהוא מקבל טובה מהם במה שיקבלו ממנו, לא שיתפאר על הטוב שייטיב להם, כי בזה מרוע התכונה מה שלא יעלם. ולזה תמצא שאברהם הראה לאלו האנשים שהם נותנים לו מתנה בבואם בביתו לקבל הטבתו.

עוד בענין זה ראו להלן חלק שני בפרק ב סעיף 2, עמ' 53.

75 פתיחה זו הושמטה מן הדפוסים, ומופיעה בכתבי יד בלבד. ראו מאמרנו, ברנר, משלי, עמ' 279–280, ובהערות שם.

זה אל הגדולות שבפינות העיוניות אשר יִלְאָה שְׁכַל האדם להגיע אליהם אם לא יִעָזֵר במה שהיישירתהו התורה מזה; וזה⁷⁶ יהיה מאחד משני צדדין: אם לפי שלא יוכנו לאדם הקדמות יובילוהו אל הדרוש ההוא, אם לפי שכבר יוכנו לו הקדמות רבות לְאִמַת מהם כל אחד מחלקי הסותר, וזה ממה שיפיל ספק חזק בחקירה ההיא. והנה כשהיה זה הספק בחקירות הגדולות אשר הם שורש והתחלה לידיעות רבות – השתדלה התורה להעמיד על האמת בו, כי הטעות בכמו אלו החקירות הוא ממה שימנע האדם משלמותו האחרון, להיות הטעות בהתחלות מביא לטעות בכל מה שאחר ההתחלות.

נדגים את הענין בקצרה: מתוך לשונו של אברהם אבינו בדבריו לעבדו זקן ביתו הנשלח למצוא אשה ליצחק: "ואשביעך בה' א-להי השמים וא-להי הארץ, אשר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בקרב" (בראשית כד, ג), ניתן לשמוע אמירה משמעותית בתחום ה'דעות'. כך מדגיש הרלב"ג כבר במסגרת "ביאור המלות" (פרשת חיי שרה חלק ב, ביאור המלות כד, ג, עמ' 311):

אלהי השמים ואלהי הארץ – הנה אמר זה, להורות על שמנהיג אחד מנהיג השמים והארץ, והעיד בזה שהוא יתעלה משגיח בארץ.

כלומר, מבטיחי זה למדנו שתי אמיתות: האחת - שה' הוא גם א-להי השמים וגם א-להי הארץ; כלומר למדנו מכאן את שלילת השניות; והשניה - שהבורא משגיח על יושבי הארץ, אשר על כן הוא נקרא 'א-להי הארץ'.

ובמסגרת התועלות מבאר הרלב"ג את הדברים ביתר הרחבה (שם התועלת הראשון, עמ' 324):

התועלת הראשון הוא בדעות, והוא שכבר הודיענו בזה הסיפור שבכאן נמצא אחד, הוא התחלת השמים והתחלת הארץ, והוא מה שאמר 'ואשביעך בה' א-להי השמים וא-להי הארץ'. והוא דבר טעו בו הרבה מהקודמים, וחשבו שהתחלת הדברים הנפסדים – והם הדברים אשר בעולם השפל – היא זולת התחלת הדברים הבלתי נפסדים – והם הגרמים השמימיים, לפי שהם חשבו שהתחלות הדברים המתחלפים ראוי שתהיינה מתחלפות, ולזה האמינו שבכאן שני אלוהות. אלא שעם החקירה יתבאר שזה הדעת הוא נפסד, כי אנחנו נראה המציאות כולו מתאחד ונקשר קצתו בקצתו, וזה ממה שיחייב שיהיה כולו מהתחלה אחת במספר, כמו שהתבאר במקומותיו.

כיוצא בזה, פזורות בחיבור הערות רבות בתחומי ה'דעות', במסגרת הפירוש עצמו ובתועלות⁷⁷.



נסיים במבט על התקבלות התועלות לסוגיהן במהלך הדורות:

בחלקים הסיפוריים של התורה תופסות התועלות **בדעות ובמידות** חלק עיקרי, אולם בחלקים ההלכתיים של התורה תופסות התועלות **במצוות** חלק עיקרי; ומבחינת היקף החיבור, רוב ביאור הרלב"ג לתורה עוסק בחלקים ההלכתיים של התורה.

אף על פי כן, דווקא תועלות הרלב"ג במידות ובדעות נשאו חן בעיני רבים במהלך הדורות, אשר על כן נדפסו ליקוטים של תועלות אלה פעמים רבות. יש שליקטו את התועלות לפי סדר הכתובים⁷⁸, ויש שסידרו אותן על פי נושאים⁷⁹. בליקוטים אלה באו דברי שבח רבים לרלב"ג ולשיטתו בכתיבת התועלות, מצד המלקטים עצמם ומצד חכמי ישראל שעיתרו את הספרים בהסכמותיהם⁸⁰.

77 לעתים הדיון המוקדש לענייני דעות שכאלה מתרחב מאד עד שהוא תופס מקום מרכזי באופן עצמאי, בדרך כלל בסוף פרשה או בסוף אחד מחלקי הפרשה. ראו למשל מה שנוזכר לעיל בהערה 70, וכעין זה בסוף פרשת צו בענין הקרבנות (עמ' 195 ואילך), ועוד ועוד.

78 כמו ב'תועליות הרלב"ג', ריווא דטרינטו ש"כ, וספרים שבאו בעקבותיו. התועלות אף תורגמו ליידיש ונספחו לתנ"ך מתורגם ליידיש, אמסטרדם תל"ט.

79 כמו ב'ספר הדעות והמדות', שליקט יחיאל בן שלמה מהריח, וארשה תרכ"ה. ליקוט מחודש (של תועלות ספר בראשית) המסודר לפי נושאים בתוספת מקבילות והערות נערך על ידי אהוד סלימאן, "במעגלי יושר", קרית אונו, תש"ס.

80 מעניינים דברי השבח שכתב ר' יעקב ב"ר אברהם הורויץ (המאה ה-16-17), אחי השל"ה, על הרלב"ג: "ברם זכור אותו האיש לטוב החכם רלב"ג שפקח עינינו בכתבו בקצת ספרי המקרא התועליות הנמשכין מכל ענין וספור, כי רובא דרובא מתועליות הם תועליות לגוף ולנפש" (בספר יש נוחלין, ענין תלמוד תורה, בהגהות, ירושלים תשכ"ה, עמ' 106). וכך למשל מתבטא הנצי"ב מוולוז'ין בהסכמתו על ספר הדעות והמדות (וארשה תרכ"ה): "להיות הרלב"ג ז"ל נזכר לטובה ולברכה בישראל, אשר בחכמתו הרבה, ובטוהר לבו התמה, ראה כי אין דבר ריק בתורה גם בדרך הפשט, אם לא ללמד דעת ומוסר לישראל, ויספרה כמה מדות ודעות בכל פרשה, הכינה וגם חקרה, למקור מים חיים לכל דבר, וכמו שאמרו חז"ל (תענית ט') מי איכא מידי דלא רמיזא באורייתא". וכה כתב המלבי"ם בהסכמתו (שם): "מי מכל היגיעים בתורה ובחכמה לא ידע יקר תפארת הרלב"ג ואת חכמתו הגדולה, וביחוד התועליות אשר כן בבאורו על תנ"ך, להוציא פנינים יקרים מכתבי הקודש..."

חלק שני: מצבו של ביאור התורה בכתבי היד

פרק א. מהדורות החיבור המשתקפות בכתבי היד

כתבי יד רבים של ביאור הרלב"ג לתורה שרדו עד ימינו. אין הדבר מובן מאליו, והדבר מעיד על תפוצתו הרחבה של החיבור, כפי שכבר הזכרנו¹. מצב זה לא הקל עלינו במלאכת ההדרת החיבור, כי לשם ניצול נכון של עושר כתבי היד נדרשו בדיקות רבות בשלל כתבי היד, וגם לאחר ניתוח המאפיינים שלהם בוצעו השוואות נרחבות ביניהם לצורך הכנת המהדורה.

השוואה ראשונית של נוסחי כתבי היד הצביעה על פערים משמעותיים בין ענפים שונים של כתבי יד. ניתן לפגוש למשל תוספת של קטעים שלמים במקצת כתבי יד, קטעים שחסרונם בכתבי יד אחרים אינו פוגם ברצף הקריאה². גם אם לעתים ניתן לתלות את הפערים הללו במעתיקי כתבי היד, מקרים אחרים (ואף עצם היקף התופעה) אינם מותירים ספק שהמסקנה המתבקשת איננה כזו.

בחינות נוספות של מצב החיבור בכתבי היד גילו שלעתיים ישנו פער בין כתבי היד גם בתוכן הדברים, באופן שאין לתלות אותו כלל בחילופי העתקה רגילים. במקרים מסוימים הפערים הללו נרחבים עד כדי כך שענין מסוים יכול להופיע בשתי קבוצות של כתבי יד באופנים הסותרים זה את זה³.

כדי לקבל רושם ראשוני על היחס בין המהדורות, נתבונן למשל במצב הדברים בפרשת כי תשא תחילת חלק ה (עמ' 392–393, והערות ב-ח שם), חלק העוסק בחטא העגל ובתוצאותיו. הרלב"ג ראה צורך להקדים הקדמה לגוף הביאור, ובה דן בחלקו של אהרן במעשה החטא, וב"ספקות" (= קושיות) העולות מן הכתובים. השוואת הנוסחים בכתבי היד מראה כי בחלקם מופיעים שלושה

1 ראו לעיל חלק ראשון פרק א.

2 כך לדוגמה בפרשת בא חלק ב עמ' 133, תוספת של 6 שורות ובהן טעם להלכה בענין קרבן פסח; ובפרשת משפטים חלק א עמ' 2–3, תוספת של כ-14 שורות ובהן דיון שלם במעמדו של עבד כנעני ושל שפחה כנענית, וכיוצא באלה פעמים רבות.

3 דוגמאות למקרים כאלה ראו להלן חלק שלישי פרק ד.

ספקות, ובחלקם מופיעים ארבעה. השוואה שטחית עלולה להביא למסקנה שאין כאן אלא השמטות מחמת הדומות, אולם התבוננות עמוקה יותר מראה כי מדובר בפיתוח ובעיבוד. נציג את שני הנוסחים זה מול זה, תוך הדגשת ההבדלים ביניהם:

מהדורה בתרא	מהדורה קמא
<p>אמר לוי: ראיתי לזכור קצת ספקות יקרו בזה הסיפור קודם שאתחיל בביאורו, כדי שיובן לנו הביאור אשר בו נצא מהספקות ההם.</p> <p>הספק האחד הוא שהוא בלתי ראוי שיִאָמַן שיעשה הנביא עבודה זרה - חלילה לו מִרְשָׁע; ואם אמרנו שהוא אהרן אחר – רוצה לומר שאיננו אחי משה – הנה היה ראוי שתבאר זה התורה, לכבוד אהרן, וכדי שלא יקלו האנשים בעשיית עבודה זרה מפני חושבם שאהרן אחי משה עשאה עם מה שהתפרסם משלמותו.</p>	<p>אמר לוי: ראיתי לזכור קצת ספקות יקרו בזה הסיפור קודם שאתחיל בביאורו, כדי שיובן לנו הביאור אשר בו נצא מהספקות ההם.</p> <p>והנה הספק האחד הוא שהוא בלתי ראוי שיִאָמַן שיעשה הנביא עבודה זרה - חלילה לו מִרְשָׁע; ואם אמרנו שהוא אהרן אחר – רוצה לומר שאיננו אחי משה – הנה היה ראוי שתבאר זה התורה, לכבוד אהרן, וכדי שלא יקלו האנשים בעשיית עבודה זרה מפני חושבם שאהרן אחי משה עשאה עם מה שהתפרסם משלמותו.</p>
<p>והספק השני הוא שאנחנו לא מצאנו בזה עונש לאהרן שעשאה; והיה ראוי ששיגיגהו עונש נפלא, לגודל מעלתו, כי גם לשפלי המעלה היה ראוי לזה החטא עונש נפלא.</p>	<p>והספק השני הוא שאנחנו לא מצאנו בזה עונש לאהרן שעשאה; והיה ראוי ששיגיגהו עונש נפלא, אבל מצאנו שעשאו ה' יתעלה כהן גדול לעבוד לפניו.</p>
<p>והספק השלישי הוא שכבר היה בלתי ראוי, לפי זאת ההנחה, שתִּתְּנָה הַכֹּהֵנִים לַאֲהֲרֹן, כמו שלא ישים המלך שומר האוצר מי שנמצא גונב אוצרו; אבל היה ראוי שיעשוק ממנו זאת הגדולה, אם היתה לו קודם זה, כל שכן שאין ראוי שִׁתְּנָה לו מחדש. וזה מבואר מאד. ולזה הוא מבואר שלא היה ראוי שתִּתְּנָה הַכֹּהֵנִים</p>	<p>והספק השלישי הוא</p>

<p>לאהרן, אחר שכבר היה מסבב לעשוק העבודה מה' יתעלה ולתתה לזולתו.</p> <p>והספק הרביעי הוא שכבר יִרְאֶה מדברי אהרן למשה שהוא נתנצל על ענין המעשה ההוא, ולא נראה ממאמרו התנצלות לו אם לא נאמר שהוא במה שאמר 'ויצא העגל הזה' (לב, כד) – רוצה לומר מעצמו; ואם היה הדבר כן, הנה נתנצל בדברי שקר, כי הוא צר אותו בחרט לפי מה שסיפרה התורה, וזה בלתי ראוי שיִאָמֵן. ועוד, שאם היה הענין כן, היה ראוי שיכחישהו משה, כי הוא היה נביא וידע איך היה הענין, וזה הפך מה שנראה מזה המאמר, כי לא ראינו שהשיב משה דבר על דברי אהרן.</p> <p>והנה אלו הספקות יוֹתְרוּ לפי מה שאומֵר...</p>	<p>שכבר יִרְאֶה מדברי אהרן למשה שהוא נתנצל על ענין המעשה ההוא, ולא נראה ממאמרו התנצלות לו אם לא נאמר שהוא במה שאמר 'ויצא העגל הזה' (לב, כד) – רוצה לומר מעצמו; ואם היה הדבר כן, הנה נתנצל בדברי שקר, כי הוא צר אותו בחרט,</p> <p>וזה בלתי ראוי שיִאָמֵן. ועוד,</p> <p>שאם היה הענין כן, היה ראוי שיכחישהו משה, כי הוא היה נביא וידע איך היה הענין, וזה הפך מה שנראה מזה המאמר, כי לא ראינו שהשיב משה דבר על דברי אהרן.</p> <p>והנה אלו הספקות יוֹתְרוּ לפי מה שאומֵר...</p>
---	---

כאמור, הסתכלות שטחית עלולה להביא את הקורא לחשוב ששני הקטעים החסרים בטור הימני ומופיעים בטור השמאלי ("לגודל מעלתו... עונש נפלא"; והספק השלישי כולו) אינם אלא תוצאה של שני דילוגים מחמת הדומות, תופעה המצויה רבות בכתבי יד.

אולם לאחר ההתבוננות ניתן לראות שגם בטור הימני ישנו קטע-משפט שאינו מופיע בטור השמאלי ("אבל מצאנו... לפניו"). קטע-משפט זה מכיל בתוכו טענה נוספת: לא די בכך שאהרן לא קיבל עונש על מעשהו, הוא אף קיבל "קידום" לתפקיד כהן גדול! אכן הטענה הנוספת הזאת היא עצמה הטענה המופיעה בטור השמאלי כספק שלישי!

נמצא שהקטע המופיע בטור הימני מסגיר את העובדה שאין מדובר בשני דילוגים מחמת הדומות, והוא מוכיח שמדובר בעיבוד ופיתוח: בשלב המוקדם ניסח המחבר שלושה ספקות, ובשלב מאוחר יותר שם לב לכך שלאמיתו של דבר מכיל הספק השני בתוכו שתי טענות נפרדות, ועל כן ראה לנכון להפריד אותן לשני ספקות באופן מבואר יותר. לפיכך הפריד את הטיעון הנוסף,

ופיתח אותו לספק שלישי נרחב. עקב כך קיבל הספק השלישי המקורי את הכותרת 'הספק הרביעי'. אין כאן אפוא שיבוש מצד המעתיקים, אלא תוספת ועיבוד מצד כותב החיבור.⁴

מקרים כעין אלה מופיעים שוב ושוב, ובהתפלגות עקבית של כתבי היד לענפים השונים.⁵ בדיקה רציפה של עדי הנוסח, הובילה למציאת הבדלי נוסח בהיקף עצום, הבדלים מסוגים שונים – החל בתיקונים סגנוניים קלים, דרך טיפול נרחב בקטעי טקסט ברמת המשפטים והפסקאות (כגון הוספת משפטים ופסקאות, או העברתם ממקום למקום), וכלה בשינוי דעתו של הכותב.

ממצאים אלו, יחד עם הכרת דרכו של הרלב"ג בכתבת ספרים אחרים,⁶ מצביעים על כך שהענפים השונים בכתבי היד מייצגים שלבים שונים בהתפתחות החיבור. יש המייצגים את נוסח החיבור בשלבי כתיבתו הראשונים, נוסח שנקרא לו "מהדורה קמא", ויש המייצגים את הנוסח לאחר עיבודו, נוסח שנקרא לו "מהדורה בתרא".⁷

בפרק הבא נתבונן בשינויים שביצע הרלב"ג בחיבורו בעריכת מהדורה בתרא, באופן שיבחין בין פעולות עריכה מסוגים שונים, מן השינויים הקלים והמקומיים ועד לשינויים מהותיים ועקרוניים.

4 במהלך עיבוד הנוסח המקורי הוסיף המחבר משפט בסוף הספק השני ("לגודל מעלתו, כי גם לשפלי המעלה היה ראוי לזה החטא עונש נפלא"), ובו ביסס את התמיהה על כך שאהרן לא נענש. כמו כן הוסיף במסגרת הספק האחרון ביטוי ("לפי מה שסיפרה התורה"), אשר נועד להדגיש את הסתירה לכאורה בין 'ויצא העגל הזה' לבין מה ש**מפורש בתורה** שהוא צר אותו בחרט.

5 לרשימת כתבי היד – ראו להלן פרק ג.

6 ראו להלן פרק ד.

7 ר"ש שפיגל בספרו עמודים בתולדות הספר העברי, כתיבה והעתקה, פרק רביעי, מאריך לחלק בין "מהדורה מתוקנת" לבין "מהדורה שנייה". את עמדתנו ביחס לביאור הרלב"ג לתורה נציג בהמשך הדברים, לאחר שנכיר את המצב כפי שעולה מתוך השוואת כתבי היד; ראו להלן פרק ד סעיפים 6-7. גם מתוך דבריו עולה כי אין זה סביר לתלות פערים מהותיים בין כתבי היד בתיקוני מעתיק או בטעויות סופרים, אלא בתיקונים שתיקן המחבר בספרו; ראו שם עמ' 144.

פרק ב. קווים מאפיינים בחילופי המהדורה

דרך העולם היא שמחבר הקורא קריאה נוספת את הטקסט הכתוב שיצא מתחת קולמוסו עשוי להציע בו שיפורים וניסוחים חלופיים. לעתים יסתפק הכותב-הקורא בכך שיאמר לעצמו: ניתן היה לנסח זאת אחרת, אך גם הנוסח הקיים סביר, ואין צורך לשנותו. אולם לעתים יסבור אחרת, ויחליט שיש הצדקה לשנות את הניסוח.

הגבול בין המצבים הנזכרים אינו ברור, והוא משתנה מאדם לאדם. מסתבר שגם כאשר מדובר באדם מסוים לא בהכרח ינהג המחבר באופן אחיד.

אין צריך לומר שבתקופה שבה אנו עוסקים, בעידן כתבי היד, התיקון המדובר נעשה בקולמוסו של הכותב על גבי הנוסח הקיים לפניו בכתב יד, בדרך של תיקון הכתב, או בדרך של הוספה בין השיטין, או בדרך של ניסוח תוספת או קטע חלופי בגיליון הספר.

דומה שאחד המרכיבים בהחלטה האם לשנות את הניסוח יהיה מידת הקושי לבצע את התיקון. אם ביצוע התיקון מסובך – עשוי המחבר לוותר על התיקון, אם אין בו צורך רב, ואילו אם ניתן בקלות 'לשפץ' את הניסוח ולשפרו – עשוי המחבר להחליט לעשות זאת. כמו כן, אם החליט המחבר לפתוח את הנוסח הראשוני ולתקן ולשנות דברים חשובים, יתכן שירשה לעצמו ביתר קלות לעבד את הדברים ולשנות גם בעניינים סגנוניים שאינם משמעותיים אגב העניינים המשמעותיים.

מן הממצאים בכתבי היד עולה כי כך אכן עשה הרלב"ג בעריכת מהדורה בתרא. הוא ביצע תיקונים ושיפורים מסוגים שונים, בדרגות חשיבות שונות.

בסעיפים הבאים נציג קטגוריות שונות של תיקוני מהדורה, מן הקל אל הכבד, משיפורי סגנון מקומיים, ועד לשינוי דעתו של המחבר, עם מדרגות נוספות ביניהם. נדגים את הדברים בדוגמאות בודדות מתוך שפע עצום של מקרים כאלה.

1. שיפורי סגנון

כאמור לעיל, תיקון שאין בו אלא שיפור סגנוני גרידא, ואין בו שינוי משמעות, נמצא בתחתית סולם העדיפויות, ולא תמיד ימצא המחבר הצדקה להתערב בניסוח הראשוני ולשנותו. אף על פי כן יכול להיות שהמחבר יהיה מעוניין בתיקון שכזה, ועשויות להיות נסיבות שבהן יתיר המחבר לעצמו ביתר קלות לעשות זאת.

נתבונן בדוגמאות אחדות: באחת ההפניות מביאור התורה לספר מלחמות ה' נקט הרלב"ג בשלב ראשון בניסוח הבא (פרשת בשלח ח"א התועלת החמישי, עמ' 236, והערה פט): "כמו שיתבאר במעט עיון למי שיראה דברינו בסוף המאמר הששי מספר מלחמות ה'". במהדורה בתרא אנו מוצאים שינוי סגנוני קל (המשנה גם את מבנהו התחבירי של המשפט): "כמו שיתבאר במעט עיון מדברינו בסוף המאמר הששי מספר מלחמות ה'".⁸



אם הניסוח הראשוני אינו ברור דיו, ניתן לעיתים להבהיר אותו על ידי תיקון קל. כך למשל עשה הרלב"ג במשפט הבא, על ידי הוספת מילה בודדה. על דברי התורה בשריפת פר כהן משיח מחוץ למחנה 'אל מקום טהור', כתב במהדורה קמא (פרשת ויקרא ד, יב, עמ' 45, והערה שכב): "שיהיה מקומו טהור". ניסוח זה אינו מבהיר במדויק מה הוסיף המבאר על מה שכתוב בתורה, ועל כן הוסיף במהדורה בתרא מילה אחת להבהרה: "התנה שיהיה מקומו טהור", כלומר על הכהן המוציא את הפר אל מחוץ למחנה לדאוג שהמקום יהיה טהור, "ואם היה טמא – יטהרנו".⁹

8 המחבר העדיף להשמיט מטבע לשון חריגה המופיעה במהדורה קמא, ולנקוט במהדורה בתרא מטבע לשון השגורה יותר בקולמוסו. יתכן שהנוסח במהדורה קמא נכתב בתחושה שעדיין אין ודאות שהקורא מכיר את ספר מלחמות ה' וקרא אותו, מה שאין כן בביטוי המקובל בדרך כלל. לביטויים דומים בנוסח מהדורה קמא ראו פרשת בראשית עמ' 79 לפני הערה 8, ובפרשת וירא עמ' 280, ובפרשת חיי שרה עמ' 324 לפני הערה נ, ובפרשת מקץ ח"א עמ' 483 סוף התועלת הששי, ובפרשת בהעלותך עמ' 110 ליד הערה קלד, ועוד. אכן ביטוי דומה יכול להופיע גם במהדורה בתרא, אמנם בשימוש בפועל 'עיני' בעבר, ולא בפועל 'יראה' בעתיד; ראו למשל פרשת יתרו עמ' 336 ליד הערה סה, ועמ' 368 ליד הערה תסא, ועמ' 375 ליד הערה תקלא, ופרשת תרומה עמ' 296 ליד הערה 75, ופרשת כי תשא עמ' 421 ליד הערה 18, ועמ' 423 ליד הערה 30, ועמ' 444 ליד הערה 71, ופרשת חוקת עמ' 251 ליד הערה 142. עם זאת, נוסח ההפניות – הן במהדורה קמא הן במהדורה בתרא – הוא בדרך כלל מעין "כמו שביארנו בספר מלחמות ה'".

9 לשון הרלב"ג בתועלת החמישה עשר השורש הרביעי (עמ' 115), על פי הספרא, דיבורא דחובה (פרק ה, ה). דוגמא נוספת לתיקונו של ניסוח שעלול היה להקשות על הקורא – בסוף פרשת שמיני בענין פרה אדומה (עמ' 310 והערה ק), פתח הרלב"ג משפט בלשון: "ו ל ה ו ר ו ת ז א ת ה פ ר ה ע ל ה ח ו מ ר ל ב ד", וכוונתו: "ומפני הורות זאת הפרה...", "ומפני היות הפרה מורה..." (לי המביעה את סיבת הדבר, כפי שמצוי הרבה בלשוננו). אכן במהדורה בתרא הקל הרלב"ג על הקורא את הבנת המשפט וניסח אותו כך: "ו ל פ י ש ז א ת ה פ ר ה ה י ת ה מ ו ר ה ע ל ה ח ו מ ר



בדוגמא הבאה ערך הרלב"ג תיקון תחבירי קל על ידי העברת שלוש מילים מאמצע המשפט אל סופו. במקום הניסוח במהדורה קמא (פרשת בשלח ח"א התועלת השביעי, עמ' 238, והערה קב): "וכזה תמצא ביהושע (ד, יא-יח), שכאשר עברו ישראל את הירדן יצאו **אחרונים מן הירדן** הכהנים נושאי ארון ברית ה'", מופיע במהדורה בתרא: "וכזה תמצא ביהושע (ד, יא-יח), שכאשר עברו ישראל את הירדן יצאו הכהנים נושאי ארון ברית ה' **אחרונים מן הירדן**".



כעין זה גם בדוגמא הבאה: לדעת הרלב"ג מעשיו של עמלק בהתקפתו על ישראל במדבר, כמסופר בפרשת בשלח, נובעים מידיעתו את שאירע בביתו של יצחק אבינו, ובמסגרת משפט ארוך מזכיר הרלב"ג שני דברים שהיו ידועים לעמלק. כך ניסח זאת במהדורה קמא (פרשת בשלח ח"ד יז, טז, עמ' 288, והערה לד): "ונאמר, כי עמלק מפני היותו מזרע עשו, והיה ידוע להם ענין הברכות שבירך יצחק את יעקב, שהושם בהם זרע עשו עבד לזרע יעקב; **וענין** מה שאמר יצחק לעשו בברכו אותו שעל חרבו יחיה...". אולם במהדורה בתרא חש המחבר בקושי שיש לקורא בקריאת המשפט (עקב המבנה התחבירי הכולל שתי פסוקיות בין שני ה"ענינים" ש"היה ידוע להם"), ועל כן הבהיר את הדברים במהדורה בתרא: "ונאמר, כי עמלק מפני היותו מזרע עשו, והיה ידוע להם ענין הברכות שבירך יצחק את יעקב, שהושם בהם זרע עשו עבד לזרע יעקב; **והיה ידוע להם גם כן ענין** מה שאמר יצחק לעשו בברכו אותו שעל חרבו יחיה...". על ידי חזרה על גרעין המשפט לפני ה"ענין" השני הקל המחבר במהדורה בתרא את קריאת המשפט והבנת מבנהו התחבירי.



קיימים מקרים נוספים שבהם נראה כי הרלב"ג הבין בקריאה שניה שהתחביר של המשפט מקשה על הקורא, וראה ענין לפשט את הניסוח. הנה דוגמא למצב שבו סידר את מרכיבי המשפט בסדר אחר, ובכך הקל על הקורא (פרשת ויקרא ד, יג, עמ' 48, והערה שמו):

לבד". מעין זה ראו גם בפרשת שמיני עמ' 320 הערה רה. עוד נציין כי פעמים רבות נוספו במהדורה בתרא מילות עזר כגון תיבת 'הנה', 'אולם', 'יזה', וכיו"ב.

מהדורה בתרא	מהדורה קמא
<p>1. ואם עשו אותו ישראל כולם או רובם,</p> <p>3. מפני הוראתם,</p> <p>4. אז ינהג בהם זה הדין,</p> <p>2. כי רובם הוא ככולם לפי מה שהתבאר מהשורשים הכוללים.¹⁰</p>	<p>1. ואם עשו אותו ישראל כולם או רובם,</p> <p>2. כי הוא ככולם כפי מה שהתבאר בשורשים הכוללים,</p> <p>3. מפני הוראתם זאת,</p> <p>4. אז ינהג בהם זה הדין.</p>



ולתיקון סגנוני מורכב יותר. קריעת ים סוף הועילה לישראל בירושת הארץ. כיצד? קודם כל מצד ההתעלות הרוחנית שגרם הנס לישראל, התעלות המהווה מרכיב יסודי בזכותם של ישראל לרשת את הארץ¹¹; אך גם מן הצד הארצי, שהרי קריעת ים סוף הפילה מורד בלבבם של יושבי הארץ. במהדורה קמא הציג הרלב"ג את הצד הראשון כמעט כמובן מאליו, ועיקר ההיגד הוא הצד השני; אולם במהדורה בתרא שינה את היחס בין שני ה"צדדים" על ידי שינוי קל במלים בודדות, והציג אותם זה אחר זה כשני צדדים עצמאיים ממוספרים. הנה שני הנוסחים זה לצד זה, תוך הדגשת השינויים ביניהם (פרשת בשלח ח"ב התועלת השביעי, עמ' 257 והערות קכ-קכא):

מהדורה בתרא	מהדורה קמא
<p>התועלת השביעי הוא להודיע שענין קריעת ים סוף היה בו תועלת להנחיל לישראל את הארץ</p> <p>משני צדדים: הצד האחד הוא מה שנתישרו בו</p>	<p>התועלת השביעי הוא להודיע שענין קריעת ים סוף היה בו תועלת להנחיל לישראל את הארץ</p> <p>מצד אחר זולת מה שנמשך ממנו להביא</p>

10 ניתוח תחבירי של המשפט במהדורה קמא מראה שהמופיע בשורה השניה (פסוקית הסיבה – 'כי הוא ככולם', עם ההסגר הנלוו אליה – 'כפי מה שהתבאר...') גורם לריחוק ניכר בין משלים הפועל המופיע בשורה השלישית ('מפני הוראתם זאת') לבין הנשוא שאותו הוא משלים ('עשו') שהופיע בשורה הראשונה. העברת השורה אל סוף המשפט (עם התאמת המאזכרים בהתאם) פישטה את המשפט באופן ניכר. דוגמה להעברת מאמר מוסגר ממקום למקום כדי להבהיר את הדברים ולסייע לקורא, ראו בפרשת יתרו עמ' 375 הערה תקלד.

11 מפני שירושת ישראל מסודרת מן ההשגחה הפרטית ולא מן ההשגחה הכללית. ענין זה חוזר פעמים רבות בדברי הרלב"ג, ראו למשל פרשת יתרו ח"ב יט, ד (עמ' 309–310), ובתועלת הראשון שם (עמ' 319–320), ובפרשת דברים ח"א התועלת השני.

<p>ישראל להאמין בה' יתעלה ובמשה עבדו, שהיה שער גדול להביא ישראל לגבול מהשלמות שיהיו ראויים לירושת הארץ, כמו שאמר: 'נהלת בעזך אל נוח קדשד' (טו, יג); והצד השני הוא מה שהפיל מהאימה והפחד על האומות ההם כששמעו שהוביש ה' יתעלה את מי ים סוף מפניהם, כאמרו: 'אז נבהלו אלופי אדום וגו' (טו, טו).</p>	<p>ישראל להאמין בה' יתעלה ובמשה עבדו, שהיה שער גדול להביא ישראל לגבול מהשלמות שיהיו ראויים לירושת הארץ, כמו שאמר: 'נהלת בעזך אל נוח קדשד' (טו, יג); וזה הצד האחר הוא מה שהפיל מהאימה והפחד על האומות ההם כששמעו שהוביש ה' יתעלה את מי ים סוף מפניהם, כאמרו: 'אז נבהלו אלופי אדום וגו' (טו, טו).</p>
--	---

2. שיפור התוכן באופן מקומי

המניע העיקרי של הרלב"ג לתקן ולשנות את נוסח ספרו היה כמובן תוכן הדברים ולא סגנונם. שינויים בתוכן הדברים נעשו במהדורה בתרא באופנים שונים וברמות שונות. לעתים הוסיף הרלב"ג **קטע קצר להבהרת הניסוח הראשוני**. קטע זה יכול להיות בהיקף של מלים בודדות, ויכול להיות משפט שלם. כך למשל בתועלות פרשת תצוה, כאשר הזכיר הרלב"ג את מעיל האפוד העשוי תכלת, כתב במהדורה קמא (עמ' 352, והערה לג):

והנה היה מעיל האפוד מתכלת, להיות עינו כעין הרקיע...

אולם במהדורה בתרא רצה לדייק יותר מבחינה מדעית, ולכן הוסיף בסוף משפט זה שתי מלים:

והנה היה מעיל האפוד מתכלת, להיות עינו כעין הרקיע **אצל ראותנו**...

הרקיע אינו באמת בצבע תכלת, אלא כך הוא רק מצד ראייתנו¹².

12 כך טרח הרלב"ג להדגיש גם בפרשת שלח לך (טו, לח, עמ' 159) בענין משמעות התכלת שבציצית:

הארבע כנפות יעירו על ענין היסודות אשר בעולם השפל, והציציות מורים על ריבוי הדברים המסתעפים מהם, וחוט התכלת הקושר הציציות ומחבר אותם מורה על הגרמים השמימיים שמראיהם **אצל החוש כמראה תכלת**... כעין זה כתב גם הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ג, ג: "כל הגלגלים אינן לא קלים ולא כבדים, ואין להם לא עין אדום ולא שחור ולא שאר עינות. וזה שאנו רואין אותן כעין התכלת – למראית העין בלבד הוא, לפי גובה האויר. וכן אין להם לא טעם ולא ריח, לפי שאין אלו המאורעים מצויים אלא בגופות שלמטה מהם".



ולדוגמא אחרת: הפסוק "לא תַעֲשׂוּן אֶתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וְאֱלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לְכֶם" (שמות פרשת יתרו ח"ג כ, יט, עמ' 329–330, והערה כז), אוסר עשיית אלהי כסף ואלהי זהב בשני מקומות, בבית המקדש ('אֶתִּי') וגם בבתיהם ובשאר מקומות ('לְכֶם'). אכן מהות העשייה האסורה היא לדעת הרלב"ג "שצורות מי שיתכן שִׁקְרָא אלהים לא יעשו לו לנוי בבית המקדש, ולא להם", כלומר צורות האדם הכוכבים והשכלים הנפרדים. הרלב"ג מוכיח שאין כוונת הפסוק לעשיית פסילי כסף וזהב כאמצעי לעבודה זרה, "כי בזה לא תצטרך התורה להבדיל בין עשייתם אותם בבית המקדש ובין עשייתם אותם בבתיהם", ולאחר מכן הוסיף את הטיעון הבא:

ועוד, שאם היה הענין כן למה זכר כסף וזהב, הנה ראוי היה שִׁמְנַע במוחלט עשיית האלהים, בשיאמר במוחלט שלא יעשו להם אלהים אחרים.

מה טעם אסר הפסוק 'אלהי כסף ואלהי זהב'? וכי יש הבדל בין חומרים שונים לענין איסור עבודה זרה?

הטיעון ברור גם בנוסחו זה הראשוני (כִּיִּי בַשַּׁח וד"ו), אולם במהדורה בתרא (כִּיִּי דִיר) העדיף המחבר להבהיר את הטיעון באופן מפורש, ולפיכך הוסיף מילים אחדות בסוף המשפט:

ועוד, שאם היה הענין כן למה זכר כסף וזהב, הנה ראוי היה שִׁמְנַע במוחלט עשיית האלהים, בשיאמר במוחלט שלא יעשו להם אלהים אחרים, **לא שִׁמְנַע עשייתם מכסף וזהב.**

בניסוח המחודש הטענה מוצגת באופן ברור יותר¹³.



לעתים התיקון במהדורה בתרא אינו בגדר **תוספת** על אשר כבר הופיע במהדורה קמא, אך הוא **משפר את תוכנו**.

13 כעין מקרים אלה ראו למשל: פרשת משפטים ח"ג הערה רנד (עמ' 72–73); ח"ה הערה לג (עמ' 93); פרשת תצוה עמ'

כך למשל בפרשת שמות ח"ד ה, ג (עמ' 57, והערה לא), לאחר סירובו של פרעה לשלח את ישראל מוסיפים משה ואהרן ואומרים לפרעה דבר נוסף: "וַיֹּאמְרוּ אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עֲלֵינוּ, נִלְכָּה נָא דֶרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבָּר וְנִזְבְּחָה לַה' אֱלֹהֵינוּ, פֶּן יִפְגְּעֵנוּ בְּדַבָּר אוֹ בְּחָרֵב". מה כוונתם בדברים אלו? במהדורה קמא כתב הרלב"ג כך¹⁴:

ואז הוסיפו לו ביאור שהם לא ירצו שישלחם במוחלט, אבל שישלחם דרך שלשת ימים לזבוח לה', פן יפגע עמו ישראל בדבר או בחרב, וימותו כולם, ולא תהיה לך מהם העבודה הזאת.

אולם קריאה נוספת של דברי הרלב"ג מראה כאילו מטרת משה ואהרן באמירתם היתה לומר לפרעה באופן מפורש שהם יחזרו לאחר הליכתם המדברה לזבוח לה', כדי לשכנע אותו בדרך זו להסכים לשלחם. אולם דבר זה אינו מתאים לתפיסתו של הרלב"ג, שהרי "חלילה שהנביא דיבר כזב, כי לא אמר לעולם ינשוב"¹⁵. לפיכך שינה הרלב"ג במהדורה בתרא את נוסח המשפט:

ואז הוסיפו לו ביאור שבקשתם הוא שישלחם דרך שלושת ימים במדבר לזבוח לה', כדי שיבין מאלו הדברים שלא היתה כוונתם שישלחם במוחלט. פן יפגענו בדבר או בחרב – רוצה לומר פן יפגע עמו ישראל בדבר או בחרב, וימותו כולם, ולא תהיה לך מהם העבודה הזאת.

לפי נוסח זה מדגיש הרלב"ג שאמנם משה ואהרן ביקשו לצאת המדברה דרך שלושת ימים, אולם ההבנה שכוונתם לחזור לאחר מכן היא הבנתם של המצרים, ולא יצאו דברים אלו מפיהם של משה ואהרן¹⁶.

14 המלים המודגשות מסמנות את הקטע שבו חל השינוי בין מהדורה קמא לבין מהדורה בתרא, וכן בהמשך בציטוט נוסח מהדורה בתרא.

15 לשון ראב"ע בפירושו הקצר לשמות יא, ד; וראו גם בפירושו הארוך י, י. עוד על השיקול האפולוגטי בענין זה ראו בעיונו של הרב אלחנן סמט לפרשת בא (סמט, עיונים, עמ' 178 ואילך), ובמקורות המובאים שם.

16 בחילוף זה בין המהדורות, כמו במקרים רבים נוספים, נוצר במקצת כ"י עירוב בין שתי המהדורות. להלן טבלה המשווה בין קבוצות כתבי היד בקטע זה:

באמירת דברים אלה לפרעה, על פי פירוש זה, מתקיימים לדעת הרלב"ג שני צדדים מנוגדים- לכאורה: מצד אחד, הדברים עשויים לעודד את פרעה להישמע לתביעתם, על פי ההבנה שהבין הוא את הדברים¹⁷, ויחד עם זאת אין דבריהם מכילים שקר. שילוב זה הוא המתאים ביותר

מהדורה קמא (כ"י שח)	מהדורה בתרא (כ"י דיר)	נוסח מעורב (כ"י ב וד"ו)
ואז הוסיפו לו ביאור שהם לא ירצו שישלחם במוחלט, אבל שישלחם דרך שלשת ימים לזבוח לה',	ואז הוסיפו לו ביאור שבקשתם הוא שישלחם דרך שלוש ימים במדבר לזבוח לה', כדי שיבין מאלו הדברים שלא היתה כוונתם שישלחם במוחלט.	ואז הוסיפו לו ביאור שבקשתם הוא שישלחם דרך שלוש ימים במדבר לזבוח לה', כדי שיבין מאלו הדברים שלא היתה כוונתם שישלחם במוחלט אבל שישלחם דרך שלשת ימים לזבוח לה'.
פן יפגע עמו ישראל בדבר או בחרב, וימותו כולם, ולא תהיה לך מהם העבודה הזאת.	פן יפגענו בדבר או בחרב – רוצה לומר פן יפגע עמו ישראל בדבר או בחרב, וימותו כולם, ולא תהיה לך מהם העבודה הזאת.	פן יפגענו בדבר או בחרב – רוצה לומר פן יפגע עמו ישראל בדבר או בחרב, וימותו כולם, ולא תהיה לך מהם העבודה הזאת.

ניתן לראות כי הנוסח המעורב אימץ את הנוסח של מהדורה בתרא, אולם לא השמיט את המשפט שהופיע במהדורה

קמא והושמט במהדורה בתרא, ונוצר נוסח פגום. עוד על נוסחים מעורבים ראו להלן פרק ג סעיף 2.

17 את הנימוק הזה ביאר הרלב"ג בהרחבה בפרשת שמות ח"ג באה"פ ג, יח (עמ' 41): "והנה צוה לו ה' יתעלה שיאמר זה המאמר לפרעה בזה האופן, ולא יגלה לו שכוונתו להוציאם ממצרים במוחלט, כי אם ידע פרעה שלא ישוּבו - לא יתראה בזה בשום פנים, וה' יתעלה יעשה תמיד מה שיעשהו בסיבות היותר נאותות אל שיגיע מהם התכלית הדרוש. ולזה אמר לשמואל: 'עגלת בקר תקח בידך ואמרת לזבַח לה' באתי' (שמואל"א טז, ב), כדי שלא יהרגהו שאול. וכן צוה למשה לאמר זה המאמר, כדי שיתכן שישגי בו מבוקשו מפרעה; עם שזה המאמר היה גם כן צודק, כי הם זבחו שם זבחים לה' יתעלה בעת שניתנה להם התורה, כמו שמבואר בסוף פרשת ואלה המשפטים (שמות כד, ה)". על גישתו העקרונית בדבר עשיית הדברים "בסיבות היותר נאותות" ראו למשל פרשת וישלח ח"ב התועלת התשיעי (עמ' 440), ופרשת שלח יג, ב-ג (עמ' 123) והערה 4 שם, ובמקומות רבים נוספים. וראו גם פרשת עקב ז, כב: "...ואף על פי שיד ה' יתעלה לא תקצר, הנה יבקש על הרוב במה שיעשהו הסיבות הנאותות, כשיתכן זה, כמו שזכרנו במקומות רבים במה שקדם לנו מהביאור בזה הספר". ובתועלת הרביעי שם: "להודיע כי אף על פי שה' יתעלה שליט לעשות כל אשר יחפוץ, הנה יבקש תמיד הסיבות היותר נאותות שאפשר, ולא יחדש מופת אלא אם יביא הצורך אל זה; כי הוא אינו שונא הטבע, כי הוא סידר אותו, ולזה לא יחלוק עליו אלא בעת הצורך, וביותר מעט שאפשר לו אז לחלוק עליו...". וראו גם מלחמות ה' מאמר ששי חלק ב פרק יב. עוד על סוגיה זו ראו קליין-ברסלבי, נס הצל; קליין-ברסלבי, מטאורולוגיה וניסים.

בנסיבות אלה¹⁸.

במסגרת התיקון שעשה במהדורה בתרא ביצע הרלב"ג דבר נוסף: במהדורה קמא הציב הרלב"ג את הביטוי "פן יפגע עמו ישראל..." כפרפראזה על לשון הפסוק, כהמשך לדבריו בענין ההליכה דרך שלושת ימים. אולם כאשר פיתח את המשפט במהדורה בתרא השתנה מבנה המשפט, ולא ניתן היה להמשיך ולדון בביטוי 'פן יפגענו...' בהמשך ישיר, ועל כן נאלץ הרלב"ג להוסיף דיבור המתחיל כפתיחה לדיון זה.



דוגמא קצרה נוספת נציג מפרשת כי תשא ח"ה לב, י-יא (עמ' 400 והערות פ-פא) בענין דברי ה' למשה לאחר חטא העגל: "וְעֵתָה הִנֵּיחָה לִי וַיִּחַר אֶפֶי בְּהִם וְאָכְלָם וְאָעֲשָׂה אוֹתָךְ לְגוֹי גְדוֹל". הרלב"ג מבסס את ביאורו לביטוי "וְעֵתָה הִנֵּיחָה לִי" על קביעתו בספר מלחמות ה' (מאמר רביעי פרק ו) שהשגחת ה' על הראויים לה עשויה להשפיע על האנשים הסובבים אותם, אף שאינם ראויים להשגחה מצד עצמם:

כבר ביארנו ברביעי ממלחמות ה' (פרק ו), שלדבקות ההשגחה על הטובים יהיו נשמרים אוהביהם מהרעות הנכונות לבוא עליהם, כדי שלא יקרה מזה צער ודאגה לאיש הטוב המושגח.

על פי זה ביאר הרלב"ג את דברי ה' אל משה "וְעֵתָה הִנֵּיחָה לִי", ושיפר את הדברים במהדורה בתרא. להלן שני הנוסחים זה מול זה:

מהדורה קמא	מהדורה בתרא
ולזה אמר הניחה לי – שלא יקשה בעיניך אם אֶכְלָה אותם; שאם היה זה קשה	ולזה אמר הניחה לי – רוצה לומר שלא יקשה בעיניך אם אֶכְלָה אותם; שאם יהיה זה קשה

18 ואף על פי ש"מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום" (יבמות סה, ב; עיינו שם), וגם הרלב"ג מביא עקרון זה – ראו פרשת ויחי ח"ב התועלת השלושה עשר (עמ' 564) – אולם אם קיימת דרך להשיג את המטרה ללא אמירת שקר באופן מפורש, אלא בהסתמך על הבנת השומע את הדברים, הרי ודאי דרך זו עדיפה (כי גם ענין זה נכנס בגדר "הסיבות היותר נאותות" הני"ל) – ראו גם פרשת וירא ח"א התועלת העשירי, עמ' 271, והערה 91 שם.

<p>בעיני משה, היה מחוייב – מחוזק אהבת ה' יתעלה את משה. העונש.</p>	<p>יהיו ישראל נשמרים, לאהבת ה' יתעלה את משה.</p>
---	--

נמצא שבמהדורה בתרא עיבד המחבר את הנוסח, הרחיב אותו והבהיר אותו¹⁹.



מקום לעצמם קובעים מקרים אחדים של שיפור הניסוח באמצעות שינוי מיקומו של משפט. לעתים ראה הרלב"ג לנכון, במהלך העיבוד של מהדורה בתרא, להעביר משפט (או קטע ממשפט) ממקום למקום – עם שינוי בניסוחו או בלעדיו.

כך לדוגמא עשה בפרשת משפטים חלק ב, בביאור הפרשה, ביחס לרוצח במזיד (עמ' 27, והערה

: כא)

מהדורה בתרא	מהדורה קמא
<p>וראוי שתדע שאיזה שיהיה ההורג שיהיה בן דעת יתחייב מיתה; ולא אמר הכתוב 'איש' אלא שדבר בהווה; וזה</p> <p>מבואר בנפשו מענין זאת האזהרה, כי התורה צותה לסלק ההיזקים מבין בני אדם, כדי שישלם הקיבוץ המדיני; ולזה תתחייב האשה ההורגת, או הטומטום או האנדרוגינוס.</p>	<p>וראוי שתדע שאיזה שיהיה ההורג שיהיה בן דעת יתחייב מיתה; ולא אמר הכתוב 'איש'²⁰ אלא שדבר בהווה, ולזה תתחייב האשה ההורגת או הטומטום והאנדרוגינוס, וזה</p> <p>מבואר בנפשו מענין זאת האזהרה, כי התורה צותה לסלק ההיזקים מבין בני אדם, כדי שישלם הקיבוץ המדיני.</p>

19 דוגמא נוספת לעיבוד מורכב שנעשה "באופן אלגנטי" ראו בסוף פרשת ויקרא עמ' 78 והערה תקפח.

20 בפרשת אמור, ויקרא כד, יז: "ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת".

במהדורה בתרא העדיף המחבר לסמוך לטיעון עצמו (שלא רק רוצח שהוא "איש" מתחייב מיתה) את הסברא העומדת בבסיס הטיעון (ענין סילוק ההיזקים) ורק לאחר מכן להציג את המסקנה הנובעת מן הטיעון (שגם אשה או טומטום או אנדרוגינוס שרצחו חייבים).²¹



העברת משפט ממקום למקום עשויה לכלול טיפול ברובד עמוק יותר – טיפול המעיד על שינוי מגמת המחבר בניסוח תועלת.

נעיין בטבלת השוואה בין שתי המהדורות בניסוח התועלת השני של פרשת שמות חלק א (עמ' 10):

מהדורה בתרא	מהדורה קמא
<p><u>התועלת השני הוא במידות, והוא שראוי לאדם שיתרחק מתכונת הקנאה והאכזריות, כי הם תכונות פחותות מאד.</u></p> <p><u>ולזה הודיעה לנו התורה בזה הסיפור רוע תכונת המצרים בזה, וסיפר אחר זה מה שקרה להם מהרע בסוף.</u></p> <p><u>וכבר היה נפלא רוע תכונת המצרים בקנאה</u></p>	<p>התועלת השני הוא במידות,</p> <p><u>והוא להודיע רוע תכונת המצרים בקנאה</u></p>

21 דוגמאות נוספות לתופעה זו, עם עיבוד מסוים של המשפט תוך כדי העברתו ממקום למקום, ראו למשל בפרשת משפטים ח"ב ביאור הפרשה עמ' 39 הערות קסה וקסז; שם ח"ג כא, לו, עמ' 58 הערות צב וצו; שם ח"ג כב, ה, עמ' 76 הערות רצב-רצג; פרשת תצוה ח"ב כט, י, עמ' 333-334 הערות כד וכו.

כמו כן יתכן מצב שבו משפט הושמט במקום אחד מפני שתוכנו מופיע במהדורה בתרא במסגרת קטע שפותח במקום אחר. כך למשל הושמט משפט בענין חיוב קנס במפתה מי שאינה בתולה – ראו פרשת משפטים ח"ה כב, טו-טז, עמ' 91 הערה יב, שבמהדורה קמא נכתב שם: "וראוי שתדע כי מי שהיא בחזקת בעולה אין לה קנס, שנאמר: בתולה, וזו אינה בחזקת בתולה", ומשפט זה הושמט במהדורה בתרא. נראה כי המשפט הושמט עקב פיתוח התועלות והשורשים בענין זה, ושם הופיע הענין ביתר הרחבה – ראו בתועלת השמונה עשר השורש הראשון (עמ' 208-209): "ומזה המקום יתבאר שהאשה שאינה בחזקת בתולה, כגון המגורשת מהנישואין, והשוטה, והחרשת, והגיורת, והשבויה, ומי שיצא עליה שם רע - אין להם חמישים כסף, שנאמר: 'וכי יפתה איש בתולה' (כב, טז), ואלו אינן בחזקת בתולות". כל התועלות והשורשים של פרשת משפטים חלק ה אינם מופיעים במהדורה קמא; ראו עמ' 94 הערה מה.

<p>ואכזריות, עד שהגיע מקנאתם שהיה צר להם מאד בראותם הצלחת ישראל בריבוי ובעוצם, והגיע מאכזריותם שהיו מעבידים ישראל בעבודות היותר קשות, והיו מכריחים אותם בהם לעשות יותר מהשיעור הראוי, עד שהגיע <u>מאכזריות פרעה שרצה לכלות הזכרים בהולדם, כדי שיכלה העם בכללו.</u> והנה זכרה התורה זה, להעיר אותנו שאלו התכונות הפחותות ראוי שירוחקו, <u>כמו שזכרנו.</u></p>	<p>ואכזריות, עד שהגיע מקנאתם שהיה צר להם מאד בראותם הצלחת ישראל בריבוי ובעוצם, והגיע מאכזריותם שהיו מעבידים ישראל בעבודות היותר קשות, והיו מכריחים אותם בהם לעשות יותר מהשיעור הראוי, עד שהגיע <u>מהאכזריות שרצה פרעה לכלות הזכרים בהולדם, כדי שיכלה העם בכללו.</u> והנה זכרה התורה זה, להעיר אותנו שאלו התכונות הפחותות ראוי שירוחקו, <u>כי המצרים היו באלו התכונות הפחותות וקרה להם מפני זה מן הרע זה השיעור הנפלא שסיפרה אותו התורה במה שאחר זה.</u></p>
--	---

במהדורה קמא ניסח הרלב"ג את התועלת כמודיעה את רוע תכונת המצרים, ולכן פתח את התועלת בתיאור קנאתם ואכזריותם. בסופה של התועלת – בניסוחה הראשוני – הסיק הרלב"ג את התועלת המידותית שיש ללמוד ממעשהו של פרעה וממה שקרה לו, שהרי "תועלת במידות" היא זו.

אולם במהדורה בתרא החליט הרלב"ג לשנות את מרכז הכובד של התועלת, ולהציג את התועלת המידותית כעיקר, כדרכו בתועלות מסוג זה – לפתוח בעיקרון מוסרי-מידותי, להגדיר אותו, ולבסוף למצוא אסמכתא לכך בפרשה המתבארת. לפיכך פתח והגדיר: "שראוי לאדם שיתרחק מתכונת הקנאה והאכזריות, כי הם תכונות פחותות מאד", והוסיף את האסמכתא: "ולזה הודיעה לנו התורה בזה הסיפור רוע תכונת המצרים בזה, וסיפר אחר זה מה שקרה להם מהרע בסוף". את תיאור עוצמת רוע מצרים, לב התועלת במהדורה קמא, הותיר הרלב"ג בהמשך לכך, תוך הוספת המלים "וכבר היה נפלא" רוע תכונת המצרים..."²².

22 מעניין לראות שגם לאחר העברת המסר המידותי לתחילת התועלת הותיר הרלב"ג את עיקר המסר גם בסוף התועלת:

"והנה זכרה התורה זה, להעיר אותנו שאלו התכונות הפחותות ראוי שירוחקו, [כמו שזכרנו]".

מטרת התורה אינה מסירת ידיעות שונות כשלעצמן. כל מטרת הידיעות ההיסטוריות על אכזריות פרעה אינה אלא כדי שנלמד כיצד אין ראוי להתנהג²³. אשר על כן גם התועלת ראויה להיות מנוסחת באופן התואם עקרון זה.

תופעה דומה נמצאת בפרשת שמות חלק ב התועלת השביעי (עמ' 20):

מהדורה בתרא	מהדורה קמא
התועלת השביעי הוא במידות, והוא שראוי לשלם שיתפעל מהחמסים כשיעשו לאיזה שיהיה, וישתדל בהסרתם.	התועלת השביעי
ולזה הודיענו <u>בזה הסיפור</u> חוזק הפעולות משה מהחמסים, ועוצם התגברותו על הסרתם ואבירות ליבו; <u>עם שאלו</u> התכונות ראוי שתהיינה לנביא.	להודיע חוזק הפעולות משה מהחמסים, ועוצם התגברותו על הסרתם ואבירות ליבו; <u>כי אלו</u> התכונות ראוי שתהיינה לנביא.

במהדורה קמא היתה מטרת התועלת להראות את מעלתו של משה רבינו ואת היותו מתאים לנבואה. לעומת זאת במהדורה בתרא הפך הרלב"ג את התועלת ל"תועלת במידות", ובה הנחיה מוסרית כללית הנלמדת ממשה רבינו. אבירות הלב כתכונה הראויה לנביא, לפי מהדורה בתרא, אינה מטרת התועלת, ולכן שינה הרלב"ג את הניסוח באופן שיהפוך זאת להערת אגב: "עם שאלו התכונות ראוי שתהיינה לנביא"²⁴.



ייתכן גם מצב שבו שיפור התוכן יתבטא בתיקון הניסוח הראשוני, שיש בו מידה מסוימת של שגיאה. נענין בדוגמא למקרה שכזה.

בפרשת משפטים ח"ב עוסק הרלב"ג בהרחבה בפרטים הלכתיים שונים המתקשרים לפסוקים המתבארים. בביאור הפרשה כא, כו-כז (עמ' 38 ואילך) עוסק בשחרור עבד כנעני בשן ועין, ומזכיר הלכות אחדות הנזכרות במקורות התלמודיים. והנה בשני מקומות אנו מוצאים הבדל ניסוח בין

23 ראו לעיל חלק ראשון פרק ב סעיף 4 בענין התועלות במידות.

24 גם במקרה זה יש בנוסחם של כ"י ב וד"ו ערבוב מהדורות, בכך שהם כתבו את נוסח התועלת כמו מהדורה בתרא, אך במשפט האחרון הותירו את הביטוי "כי אלו התכונות..." כמו מהדורה קמא. ראו להלן פרק ג סעיף 2.

מהדורה קמא לבין מהדורה בתרא, שבראשונה כתב הרלב"ג שהדין במקרה הנידון הוא: "אין העבד יוצא לחירות", ולבסוף תיקן את הניסוח וכתב: "לא יתחייב לשלחו חופשי"²⁵.

מדוע שינה את הניסוח? נראה שאין כאן שינוי סגנוני בלבד, אלא יש הבדל הלכתי בין הניסוחים. מן הלשון "העבד יוצא לחירות" אפשר להבין שעצם העובדה שהאדון גרם לאובדן של אחד מראשי איבריו של העבד גורמת לכך שבעלותו של האדון פוקעת מאליה, ואין עוד צורך בפעולה משפטית כלשהי כדי להפוך את העבד להיות חופשי מאדונו. ואולם הדברים נתונים במחלוקת תנאים, אם צריך גט שחרור או אינו צריך²⁶. וכיון שהרי"ף והרמב"ם פסקו כרבי עקיבא שצריך גט שחרור, תיקן הרלב"ג את דבריו הראשונים, וניסח בלשון ברורה שהדברים תלויים בפעולה נוספת מצד האדון, שהוא מחוייב (או אינו מחוייב) לשלחו חופשי, באופן אקטיבי, על ידי גט שחרור²⁷.

פרט הלכתי זה אכן העסיק את הרלב"ג בעת עריכת מהדורה בתרא, כפי שניתן לראות עוד במסגרת הביאור עצמו. בתחילת דבריו בענין זה, בביאור פסוק כו הרחיב הרלב"ג את הניסוח המקורי באופן ניכר, וכך כתב (עמ' 38–39, והערות קנו, קס, קסא שם; החלקים המודגשים חסרים במהדורה קמא):

וכי יכה איש את עין עבדו הכנעני או את עין אמתו הכנענית באופן שישחית אותה שלא תשוב לענינה, הנה יוכרח האדון לשלחו לחופשי תחת עינו בזולת כסף. ולפי שאמר 'לחפשי ישלחנו', ולא אמר 'יצא לחפשי', למדנו שהאדון צריך לעשות דבר יקנה בו העבד גופו מהאדון; וזה לא יתכן שיהיה כי אם בשטר שחרור, כי בו יהיה אחד ממיני הקניה. וזה המין לבדו יתכן שיהיה בעבד, כי התורה לא חייבה העבד שיתן כסף לאדונו יפדה בו עצמו; עם שזה לא ימצא לו; וכן יתבאר במעט עיון שלא יתכן זה באחד ממיני הקניה זולתי בשטר. והנה ענין זה השטר הוא שיכתוב לו גט שחרור, יהיה

25 כך בפרשת משפטים עמ' 40 הערה קעח, וכעין זה בהערה קפב שם.

26 קידושין כד, ב; גיטין מב, ב. וראו גם מכילתא דר"י מסכתא דנזיקין פרשה ט (עמ' 279).

27 גם הרלב"ג עצמו כתב כך במפורש במסגרת השורשים, התועלת השמיני השורש עשר (עמ' 164): "ולפי שלא אמר בהם 'לחופשי יצא' למדנו שהם חסרים שילוח; וענין השילוח הוא שיכתוב להם שטר שחרור, כמו שאמר בשפחה חרופה: 'או חפשה לא נתן לה' (ויקרא יט, כ), ומשם למדנו שאין דינם דין המשוחרר עד שיגיע גט שחרור לידם".

ענינו שהוא בן חורין, ויתננו לו, ואז יהיה העבד כישראל; כמו שיתבאר ממה שאמר בשפחה חרופה: 'חפשה לא נתן לה, בקרת תהיה לא יומתו כי לא חפשה' (ויקרא יט, כ).

נמצא שבהיותו עסוק בענין זה תיקן את דבריו הראשונים שבהם התנסח בסגנון "אין העבד יוצא לחירות", וכתב במקום זה: "לא יתחייב לשלחו חופשי", כפי שהזכרנו.

והנה יכול הטוען לטעון שאין מדובר כאן בשיפור תוכני אלא בשינוי דעתו של המחבר! אולי סבר הרלב"ג בתחילה שבמקרים אלה אין צורך בגט שחרור, ורק במהדורה בתרא שנה את דעתו והחליט לפסוק כמו הרי"ף והרמב"ם! אולם אי אפשר לומר כן, שהרי גם במהדורה קמא נזכר בקצרה (בקטע המצוטט לעיל) הצורך בגט שחרור!²⁸ מסתבר אפוא שהניסוח המחודש אינו אלא תיקון של ניסוח בלתי מדויק (או אפילו מטעה), ועל כן מקומו בקטגוריה שאנו עסוקים בה כעת.²⁹

3. תוספת ביסוס ואסמכתא

פעמים רבות כוללת התוספת המופיעה במהדורה בתרא ממד של ביסוס לדברים שנאמרו כבר במהדורה קמא. בעת העריכה המחודשת ראה הרלב"ג לנכון לא פעם להוסיף על דבריו הראשונים ולחזקם. ביסוס זה יכול להופיע באופנים אחדים. לעתים נעשה הביסוס באמצעות הפניה לדברי התורה עצמה במקום אחר, או לדברי הרלב"ג עצמו במקום אחר – בין אם הדברים מופיעים מוקדם יותר בדברי התורה או הביאור, בין אם הדברים עתידיים להופיע מאוחר יותר.

כך למשל נהג בפרשת תרומה ח"א כה, ו (עמ' 244, והערה כה). במהדורה קמא ביאר איזהו השמן המשמש במשכן, וכתב: "שמן לְמֵאָר – הוא שמן זית זך כתית", ובמהדורה בתרא הוסיף מלים אחדות: "כמו שיתבאר במה שיבוא". בהפניה זו רומז הרלב"ג לתחילת פרשת תצוה, שם נאמר (שמות כז, כ): "וַיִּקְחוּ אֶלְיָדָי שֶׁמֶן זֵית זָךְ כְּתִית לְמֵאֹר".

28 המשפט המופיע במהדורה קמא פותח באופן שונה במקצת: "וענין שילוחו לחופשי הוא שיכתוב לו גט שחרור, יהיה ענינו שהוא בן חורין, ויתננו לו" (ראו הערה קס והערה קסא שם).

29 כך יש להתייחס גם למקרים רבים נוספים שבהם קיים פער בין שתי המהדורות, ואין מדובר בשינוי דעתו של המחבר אלא בתיקון של ניסוח בלתי מדויק. כך למשל גם בפרשת משפטים ח"א בביאור הפרשה כא, ג (עמ' 7) הערה כח, שבמהדורה בתרא התייחס (במסגרת דיון במזונות אשת העבד העברי) לעבד עברי משני סוגים: נמכר בגניבתו ומוכר עצמו, ואילו במהדורה קמא התייחס לסוג הראשון בלבד.

כעין זה ביסס הרלב"ג את דבריו הראשונים בפרשת משפטים ח"ג כב, ד, בפסקה "וראוי שתדע" (עמ' 73, והערות רסד ורסו): בתוך דברים נרחבים שכתב שם על נזקי בהמה, כתב שכאשר הנזק היה בפירות מחוברים הצריכים לקרקע יש לשום את הנזק אגב קרקע, ולכן "ישערו זה הנזק בששים, כאילו תאמר שאם אכלה פירות ערוגה אחת או השחיתה אותם – משערין זה בשדה שהוא ששים ערוגות"³⁰. אחד מן המרכיבים שהזכיר בהצדקת שיטת חישוב זו הוא:

"שהמחובר למה שיצמח בו הנה דינו כדין מה שיצמח בו; ולזה היה עובר ירך אמו, ופירות המחוברים לקרקע כקרקע".

הרי שכבר במהדורה קמא מבסס הרלב"ג את דבריו על העקרון של "עובר ירך אמו", אך במהדורה בתרא ראה הרלב"ג ענין להוסיף את המקור שממנו נלמד עקרון זה:

"שהמחובר למה שיצמח בו הנה דינו כדין מה שיצמח בו; ולזה היה עובר ירך אמו, כמו שהתבאר מאומו: 'ענוש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה' (שמות כא, כב); ופירות המחוברים לקרקע כקרקע".

כלומר: מדין דמי ולדות, הניתנים כעונש ממוני על מיתת העובר, יש ללמוד שהעובר מוגדר כאיבר מאיברי האשה³¹.

מרכיב נוסף בהצדקת חישוב הנזק בששים מזכיר הרלב"ג בהמשך דבריו, וגם שם הוסיף במהדורה בתרא בסוף המשפט הפניה לשם ביסוס דבריו הראשונים:

כי ששים הוא המספר התכליתי אשר יהיה בו למתדמיהחלקים ביטול במינו, ולמדנו זה בענין זרוע בשלה, כמו שיתבאר בגזרת ה' במה שיבוא.

גם במקרה זה נזכר עצם הלימוד מזרוע בשלה כבר במהדורה קמא, אך האסמכתא הורחבה על ידי ההפניה לדברים שיתבארו בפרשת נשא³².

30 לשון הרלב"ג שם בתועלת השנים עשר השורש השמיני (עמ' 193).

31 ראו מה שכתב בענין זה בפרשת משפטים התועלת השמיני השורש העשירי (עמ' 163).

32 על הכתוב "ולקח הכהן את הזרע בשלה מן האיל..." (במדבר ו, יט) כתב הרלב"ג כך (עמ' 49): "רוצה לומר אחר שהוסר ממנו חזה ושוק שהוא לכהן, יבשלו האיל בכללו, ועמו יתבשל הזרוע שהוא לכהן. ולפי שכבר נתבשל הזרוע שהוא לכהנים עם השאר שהוא לבעלים, ולא נאסר מה שהוא לבעלים, למדנו שבכמו זה השיעור לא יאסור הקודש מה שנתבשל עמו, אבל בפחות מזה השיעור הנה יאָסר השאר לבעלים. ושיערו חכמים שהזרוע הוא אחד מששים מן



כאשר מפנה הרלב"ג למה שהתבאר או שיתבאר במה שקדם או שיבוא, לא תמיד קל להכריע האם כוונתו לדברי התורה עצמה או לדבריו הוא בביאורו. נציג כאן דוגמה להפניה שנוספה במהדורה בתרא והיא מכוונת במפורש לביאור עצמו. בפרשת ויקרא א, ד (עמ' 6-7, והערה מו) עסק בהרחבה בסמיכת הבעלים על קרבן העולה, ולאחר שהסביר שהסמיכה נעשית בשתי ידיים על ראש הבהמה, "כאילו בכל העתיק ממנו אלו העוונות ושם על ראש הבעלחיים ההוא", התייחס לחובת הסמיכה על ידי בעל הקרבן עצמו. בסוף דבריו הוסיף במהדורה בתרא ביסוס על פי דבריו בביאורו לפרשת תצוה:

ולפי שהכוונה בסמיכה היא זאת הכוונה, למדנו שבעל הקרבן בעצמו יחוייב שיסמוך ידיו על ראש קרבנו, לא בנו ולא אשתו ולא שלוחו. **וכבר ביארנו זה עוד ממה שזכר בפרשת ואתה תצוה: 'וסמך אהרן ובניו את ידיהם על ראש הפר' (שמות כט, י), כמו שביארנו שם³³.**

אכן ברוב המקרים שנוסף ביסוס במהדורה בתרא הוא מכיל יותר מאשר הפניה למקור אחר בתורה או בביאור.

לעתים הביסוס הנוסף הוא טענה עצמאית המבוססת על ההגיון, וכיוצא בזה. כך למשל בפרשת בא ח"ב יג, ט (עמ' 168, והערה תיג), בענין מקום הנחת התפילין, מפרט הרלב"ג טעמים אחדים לכך שאין להבין את דברי התורה 'על ירך' ו'בין עיניך' כפשוטם. בתוך הדברים כתב הרלב"ג במהדורה קמא כך:

וראוי שתדע שאין הכוונה בזה שנניח תפילין של יד על היד בעצמה, כי זה יזיק מאד לפעולותינו. וכן אין הכוונה שנניח תפילין של ראש בין העינים מפני מה שאמרה התורה

השאר. ולזה למדנו מזה שמין במינו שנתבשלו יחד יהיה שיעורו בששים". יש להעיר כי הרלב"ג הדגים באמצעות דין זה את העקרון המופיע ב"מקום הששי" שבפתיחת החיבור (עמ' 10), עיינו שם.

33 ראו פרשת תצוה ח"ב כט, י (עמ' 333-334), ומעניין שגם שם ישנו הבדל בין מהדורה בתרא לבין מהדורה קמא, בכך שהרלב"ג עיבד את פסקת הביאור תוך העברת משפט ממקום למקום; עיינו שם בהערות כד ו-כו. וראו גם שם התועלת השביעי (עמ' 362).

בהם יולזכרון בין עיניך, יולטוטפת בין עיניך; וזה, כי אין שם מקום יתכן שיונחו בו; עם שהם יהיו סְנוּרִים בעינינו, רוצה לומר שכבר ימנעונו מראיית הדברים כהוגן; עם שזה יהיה דבר יביא אותנו להיות ללעג ולשחוק לשאר העמים, **והנה התורה לא תצוה לעשות כמו אלו הדברים...**

ומניין שלא תצוה התורה לעשות כך? האם הרלב"ג טוען זאת מדעתו כמשה מפי הגבורה? כדי לבסס את הדברים מתקן הרלב"ג במהדורה בתרא את המשפט המודגש, וכותב:

עם שזה יהיה דבר יביא אותנו להיות ללעג ולשחוק לשאר העמים, **וזה הפך כוונת התורה כאמרו: 'כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים' (דברים ד, ו)...**

לא יתכן אפוא שהתורה תצוה דבר שיביא אותנו "להיות ללעג ולשחוק לשאר העמים", כי כוונתה מבוארת להביא את הגוים להעריך את עם ישראל: "פי הוא חֲכֻמַתְכֶם וּבִינְתְּכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עִם חֲכָם וְנָבוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה". הרי שגם סיבה זו מצטרפת לסיבות המוכיחות שמקום תפילין של ראש הוא על הראש כנגד המוח, והוא המקום שמוחו של תינוק רופס³⁴.



אולם לא תמיד נזקק הרלב"ג לבאר באופן מפורש את ההגיון העומד מאחורי הדברים, הגיון המשמש להם אסמכתא וביסוס. פעמים רבות מסתפק הרלב"ג בביטוי השכיח: **"וזה מבואר בנפשו"**. גם הוספת ביטוי זה מופיעה בין תיקוני מהדורה בתרא. כך לדוגמא בפרשת משפטים סוף ח"ד (עמ' 89, והערה קז):

34 כפי שמבאר הרלב"ג בהמשך דבריו שם. עקרון זה של יחס הגוים אל דברי התורה מורחב על ידי הרלב"ג בפרשת ואתחנן ח"א התועלת הארבעה עשר: "ובכלל הנה תורתנו תיוחד משאר התורות והנימוסים שהיו לשאר האומות, כי תורתנו אין בה דבר לא יגזרהו היושר והחכמה. ולזה יהיה זה הנימוס האלהי מושך האנשים מצד עצמותו אל שיתנהגו בו. ואמנם נימוסי שאר האומות אינם כן, כי אינם מסודרים לפי יושר וחכמה, והם נימוסים זרים מטבעי האנשים, ויתנהגו בהם האנשים על צד ההכרח מצד אימת המלכות ואימת הטלת העונש, לא מצד עצמותם". נושא מקום הנחת התפילין (ללא ענין התייחסות הגוים לישראל) משמש את הרלב"ג גם להדגמת "המקום הרביעי" בפתחת ביאורו לתורה (עמ' 7-8), "שהפעולות שזכרה אותם התורה ראוי שיובנו באופן אשר יורגל ענין אלו הפעולות, ובאופן שיהיו בו יותר שלמות", עיינו שם. יש לציין כי תיקון זה במהדורה בתרא בא בסביבה שיש בה תיקוני מהדורה רבים בעלי תפקידים מגוונים.

וראוי שתדע שהשומרים לא יתחייבו בדבר אם לא היו בני דעת, וזה מבואר מהשורשים הכוללים. ואולם הבעלים, אף על פי שלא היו בני דעת, יתחייבו השומרים להם כל אחד בדינו, ולא נאמר 'כי יתן איש' אלא בהווה, **וזה מבואר בנפשו**.



אמצעי אחר שבעזרתו מבסס הרלב"ג את דבריו הוא התבוננות ב"הוראת הגדר" – בהגדרה המדויקת של המושג הנזכר בתורה³⁵. עיקרון זה מופיע כאחד מתשעת ה"מקומות" המוגדרים על ידי הרלב"ג בפתיחת ביאורו לתורה (עמ' 7):

המקום השלישי הוא מה שיתבאר מפני הוראת הגדר שיורה עליו השם ההוא. והמשל, שכבר אמרה התורה בפסח שיהיו נמנין בו אנשים, כאומרו: 'איש לפי אכלו תלכו על השה' (שמות יב, ד), ולמדנו מזה שאי אפשר שיהיו נמנים על השה אלא בעודו חי; וזה, כי גדר השה לא ידבק על השה השחוט.

הרלב"ג משתמש בעיקרון זה עשרות פעמים בחיבורו, באופנים שונים, ולעתים הוא מציין זאת במשפט כעין: "וזה מבואר מצד הוראת הגדר". מקצת מן הציונים הללו נוספו במהדורה בתרא, כמו למשל בפרשת בשלח ח"ג (עמ' 269–270, והערה פג):

עמר לגלגלת – פירש אחר זה (שמות טז, לו) כי העומר עשירית האיפה הוא, והנה האיפה היא מידה, שיעורה שלוש סאין, **וזה מבואר מצד הוראת הגדר**; והסאה היא ששת קבין, והקב ארבעה לוגין; ולזה תהיה מידת העומר שבעה לוגין וחמישית לוג.

וכעין זה למשל בפרשת משפטים ח"א (עמ' 18–19, והערה קטז):

והנה הרציעה היא בכלי של מתכת, שנאמר: 'במרצע' והיא של מתכת **לפי הוראת הגדר**.



כאמור, היסק על פי הוראת הגדר הוא אחד מתשעת ה"מקומות" שהגדיר הרלב"ג בפתיחת ביאורו. לעקרונות אלה קורא הרלב"ג לעתים "השורשים הכוללים"³⁶. במהדורה בתרא נוספו לא פעם משפטי ביסוס המתייחסים ל"שורשים הכוללים" או לתוכם.

כך למשל בפרשת משפטים ח"ג (עמ' 53, והערה לב) :

וראוי שתדע כי בהמתו של אדם, אם המציאה תקלה ברשות הרבים - הנה בעל הבהמה פטור מלשלם הנזקים שיתחדשו מפני התקלה ההיא, שנאמר: 'וכי יפתח איש בור' - ולא שיפתח שור בור; וזה מבואר מהשורשים הכוללים.

כעין זה בהמשך דבריו שם בענין הבור, בדין בהמה מפסולי המוקדשין שנפלה בבור, כתב הרלב"ג שבעל הבור פטור. במהדורה קמא פתח הרלב"ג את המשפט בביטוי הנפוץ: "וראוי שתדע", אולם במהדורה בתרא החליף אותו בביטוי המצביע על המקור לדין זה, מקור שהוא מוצא בפסוק עצמו. כך כתב הרלב"ג במהדורה בתרא (משפטים ח"ג עמ' 55, והערה נד) :

וכבר יתבאר מהדברים הנלוים לזה, שאם היתה הבהמה שמתה מפסולי המוקדשין, הנה בעל הבור פטור, שנאמר: 'והמת יהיה לו' — מי שאפשר בו להיות לו, יצאו פסולי המוקדשין שהן אסורין בהנאה כשמתו...³⁷



ולדרך ביסוס נוספת: הרלב"ג מפרט במסגרת ביאורו הלכות רבות, והוא משתדל לקשר אותן לפסוקי התורה בדרכים שונות של קישור. והנה לעתים מוסיף הרלב"ג במסגרת מהדורה בתרא

36 כך למשל בפרשת בא ח"ב יב, מג (עמ' 156–157): "וכבר נתבאר בשורשים הכוללים כי האכילה לא תהיה בפחות מכזית, כי לא תקרא אכילה כי אם בכזית" – וכוונתו ל"מקום השביעי" (עמ' 11–12), וכן במקרים רבים. אכן ישנן התייחסויות רבות ל"שורשים כוללים" שאינם מופיעים בין תשעת ה"מקומות" שבפתיחה, אלא הם עקרונית כלליים שהרלב"ג מציין את חשיבותם בכך שהוא מגדיר אותם כ"שורשים כוללים". כך לדוגמא מגדיר הרלב"ג כאחד מן ה"שורשים כוללים" את העיקרון ההלכתי שחרש שוטה וקטן אינם בני מצוות (פרשת משפטים התועלת הארבעים ושמונה והארבעים ותשעה, השורש השני, עמ' 232), או את הכלל האומר שלא יתחייב אדם קנס אם יש במעשהו גם חיוב מלקות או מיתת בית דין (פרשת משפטים התועלת השמונה עשר השורש השלישי, עמ' 209), או את היסוד "רובו ככולו" (פרשת ויקרא ד, יג, עמ' 48; פרשת שמיני התועלת העשרים וששה השורש הראשון, סוף עמוד 360, ועוד). לעתים נוקט הרלב"ג גם בלשון "וזה שורש כולל...", ראו לדוגמא פרשת משפטים התועלת האחד עשר השורש האחד עשר (עמ' 187): "וזה שורש כולל לכל הקנסות, רוצה לומר שהמודה בהן פטור"; ופרשת משפטים ח"ב באה"פ כא, כח (עמ' 42), שבאיסורי הנאה האיסור הוא רק בדרך ההנאה המקובלת באותו דבר. והדברים ארוכים. וראו גם להלן חלק שלישי פרק א סעיף 4, הערה 50.

37 היסק הנסמך על "הדברים הנלוים" מופיע בפתיחת הרלב"ג לתורה במסגרת "המקום החמישי" (עמ' 8–10), עיינו שם.

מקור או רמז לדין, שלא על פי ההגיון הפנימי גרידא, אלא על יסוד דקדוק בלשון הפסוקים המתבארים עצמם, או בלשון פסוקים המופיעים במקום אחר.

לדוגמא, למדנו בפרשת משפטים את דיניהם של שור תם ושור מועד. בתחילה עוסקת התורה בשור שהרג אדם (שמות כא, כח-לב), ולאחר מכן בשור שהרג שור (שמות כא, לה-לו). בזה האחרון כתוב:

וְכִי יִגַּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וְנָתַתּוּ וּמָכְרוּ אֶת הַשׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כֶּסֶפוֹ וְגַם אֶת הַמֶּת וְחָצוּ. או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשם ולא ישמרנו בעליו שלם ושור תחת השור והמת יהיה לו.

הרלב"ג הרחיב בביאור פרטי הדינים בענין זה, ובתוך דבריו כתב את הדין ששור יהפוך להיות מועד רק אם הועד בנוכחות הבעלים. בבואו לנמק את הדין כתב במהדורה קמא כדברים הבאים (פרשת משפטים ח"ג עמ' 60, והערה קיב):

והנה אין העדה אלא בפני הבעלים, שנאמר בשור שנגח את האדם: 'והועד בבעליו' (פסוק כט), וכל שכן שראוי זה הדין בשור שנגח את השור.

בשלב זה מבסס הרלב"ג את הדין על מה שזכר בפרשת שור שהרג אדם, פסוקים אחדים קודם לכן, ואם שם יש הכרח להעיד בשור בפני הבעלים, קל וחומר בשור שהרג שור³⁸. ואולם בעת עריכת מהדורה בתרא מצא הרלב"ג מקור לדין זה בפסוקי פרשתנו עצמה. את התוספת שילב בתוך דבריו הראשונים:

והנה אין העדה אלא בפני הבעלים, שנאמר: 'או נודע', ובזולת זה לא יהיה נודע לבעלים. ועוד, שכבר אמר בשור שנגח את האדם: 'והועד בבעליו' (פסוק כט), וכל שכן שראוי זה הדין בשור שנגח את השור.

הקטע המודגש נוסף מן הסתם בגליון העותק האישי של הרלב"ג, ושולב לאחר מכן ברצף הדברים באופן שאינו מותיר עקבות.

38 נראה שכוונת הרלב"ג בקל וחומר זה היא כך: אם באירוע חמור כמו שור שהרג אדם, שיש לו פרסום גדול, מקפידה התורה על נוכחות הבעלים בעת ההעדה, קל וחומר במקרה של נזק ממוני של שור שהרג שור, בחינת "תאונת דרכים", שאין לו פרסום גדול.

במקרה זה הופיעה במהדורה קמא ראייה ממקרה מקביל – הדין נלמד משור שנגח אדם לשור שנגח שור, ובמהדורה בתרא הוסיף הרלב"ג ביסוס על פי לשון הכתוב במקרה הנידון עצמו. במקרה הבא המצב הפוך: הראייה ממקרה מקביל נוספה במהדורה בתרא. כך כתב בפרשת משפטים ח"ג (עמ' 53–54, והערה לט; התוספת במהד"ב מודגשת):

והנה אמרה התורה 'בור' שיש בו כדי להמית, אף כל שיש בו כדי להמית. ולזה הוא מבואר שאם לא היה בתקלה כדי להמית - פטור מהמיתה, אבל הוא חייב על הנזקים, לפי שכבר יש בו כדי להזיק. וזה יתבאר עוד מנזקי אדם באדם, שהוא מחוייב שיהיה בְּפָלֵי אִשֶׁר הַזִּיק בּוֹ כְּדִי לְהַזִּיק הַהִיזָק הַהוּא, כְּמוֹ שֶׁקָּדַם.

כלומר, כשם שמכה רעהו מתחייב רק אם יש במכה כדי לגרום לתוצאת ההכאה³⁹, כך בעל הבור מתחייב רק אם יש בבור כדי לגרום לתוצאת הנפילה: עשרה טפחים למיתה, ולנזקין אף בפחות מזה.



דוגמא נוספת להרחבה וביסוס על פי פסוקים ממקומות אחרים נציג מדברי הרלב"ג במי שגנב שור או שה וטבח או מכרו. לאחר שמציין הרלב"ג שהטביחה או המכירה יכולות להיעשות על ידי שליח, מוסיף לומר שהגדרת המכירה איננה דווקא כאשר ניתנת תמורה כספית מיידית. במהדורה קמא קבע את הדין ונימק אותו מסברא, ובמהדורה בתרא הוסיף משפט המבסס את הדין גם על פסוקים מספרים אחרים בתנ"ך. ואלו דבריו (פרשת משפטים ח"ג עמ' 63, והערה קנא; התוספת במהד"ב מודגשת):

וכן אם פרעו בחובו או נתנו, הרי הוא כאילו מכרו, כי הנותן נותן לתקות גמול; ועוד, כי המכירה תאמר על המתנה, שנאמר: 'חנם נמכרתם' (ישעיהו נב, ג); 'כי נמכרנו אני ועמי' (אסתר ז, ד).



39 כי "יש אומד לנזקים" (בבא קמא צא, א), וכפי שלמד הרלב"ג מן הכתוב בשמות כא, יח: "וכי יריבון אנשים ויהא איש את רעהו באבן או באגרף" – "שאינו חייב בנזקין אם לא היה במה שהכהו בו כדי להזיק, כמו הענין באבן או באגרף" (שם עמ' 30), והוסיף בהמשך דבריו ביסוס נוסף מדין אומד למיתה: "וזה הענין גם כן אפשר שנלמדהו על צד ההיקש ממה שזכרה התורה במיתה: 'ואם באבן יד אשר ימות בה הכהו' (במדבר לה, יז) – רוצה לומר שהיה בה כדי להמית".

דרך נוספת לביסוס שנקט הרלב"ג גם בהוספות שבמהדורה בתרא היא ביסוס על סמך **מקורות תלמודיים**. כך למשל עשה בענין הכנה לשבת וליום טוב, בפרשת בשלח ח"ג טז, ה (עמ' 266, והערה ע). הוא מצביע על הבדל הלכתי בין שבת לבין יום טוב בענין דברי מאכל שהם אמנם מוכנים לאכילה אולם הם עומדים לסחורה, שלענין שבת הם מוגדרים כמוכנים, "כי לגודל מעלת השבת אצל ישראל ישם האדם כל הדברים אשר בידו מוכנים לכבוד שבת", אך לענין יום טוב הם מוגדרים כמוקצה, "כי אין מעלת יום טוב אצל האנשים כמעלת שבת". לשם ביסוס קביעה זו הוסיף הרלב"ג במהדורה בתרא את המשפט הבא:

ולזה אמרו שעמי הארץ נאמנים על הדמאי בשבת, וביארו ז"ל הטעם, לפי שאימת שבת עליהם.

דבריו בנויים על דברי המשנה במסכת דמאי ד, א: "הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות, ושכח לעשרן, ושואלו בשבת - יאכל על פיו; חשכה מוצאי שבת - לא יאכל עד שיעשר..." , וכפי שנתבאר בירושלמי שם (דף כג ע"ד): "אימת שבת עליו והוא אמר אמת", כלומר "שעמי הארץ חמורה בעיניהם העבירה בשבת מחמת חומרת היום, ולכן לא נחוש שישקר" (לשון הרמב"ם שם).

4. השלמת תוכן באופן מקומי

במהלך עיבוד החיבור במהדורה בתרא עסק הרלב"ג גם בפיתוח ובהשלמת דבריו הראשונים באופן עמוק יותר. בקטגוריה שלפנינו אנו מתכוונים לתיקוני מהדורה רחבים יחסית, שאינם בגדר שיפור סגנוני, ואינם אף שיפור ההיבט התוכני של הניסוח הקודם, אלא מעבר לכך – תיקוני מהדורה בהיקף משתנה שבהם ראה המחבר לנכון להוסיף קטעים על גבי הנוסח הראשוני.

הנה דוגמא למקרה שבו החליט הרלב"ג להוסיף במהדורה בתרא אפשרות נוספת לביאור הפסוק: בפרשת בשלח ח"ג טו, כב, בביאור הכתוב: "וַיִּסַּע מֹשֶׁה אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּם סוּף וַיֵּצְאוּ אֶל מִדְבַּר שׁוּר, וַיֵּלְכוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבַּר וְלֹא מָצְאוּ מַיִם". שאל הרלב"ג את עצמו: כיצד יתכן שהסתדרו ללא מים במשך שלושה ימים? את תשובתו הראשונה כתב כבר במהדורה קמא, אך את השניה (המסומנת בהדגשה) הוסיף רק במהדורה בתרא (עמ' 259, והערה ג):

יתכן שהיו נושאים מים בכליהם לשתות, כי לא יוכלו לעמוד שלושה ימים בלא שתיה; או

ירצה בזה שלא מצאו מהמים שם די ספקם.



כעין זה – אם כי באופן מורכב יותר – עשה הרלב"ג בביאור ענין ירידת המן בפרשת בשלח. בני ישראל נצטוו (שמות טז, טז): "זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צָוָה ה' : לְקַטֹּף מִמֶּנּוּ אִישׁ לְפִי אֶכְלוּ, עֹמֵר לְגִלְגֹּלֶת מִסֹּפֶר נִפְשֹׁתֵיכֶם אִישׁ לְאִשֶׁר בְּאֵהָלוֹ תִקְחוּ", ובעקבות זה נאמר (שם יז-יח): "וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיִּלְקְטוּ הַמֶּרְבָּה וְהַמִּמְעִיט; וַיִּמְדוּ בְּעֹמֵר, וְלֹא הֶעֱדִיף הַמֶּרְבָּה, וְהַמִּמְעִיט לֹא הִחְסִיר, אִישׁ לְפִי אֶכְלוּ לְקֹטוֹ". בצמד פסוקים אלה נזכרו "המרבה" ו"הממעיט" – שניהם לקטו, ולאחר המדידה נמצא שהמרבה לא העדיף ושהממעיט לא החסיר.

מה כוונת התורה בהגדרות אלו של "המרבה" ו"הממעיט"? במהדורה קמא צעד הרלב"ג בעקבות ראב"ע, וכתב פירוש אחד בלבד, שהמרבה והממעיט הם בעלי בני בית מרובים ובעלי בני בית מועטים (בהתאמה). במהדורה בתרא ראה לנכון להוסיף פירוש שני הצועד בעקבות רש"י על פי מקורות חז"ל⁴⁰. להלן שני הנוסחים זה מול זה (עמ' 270, והערות פז, פח, צא):

מהדורה בתרא	מהדורה קמא
<p>ויעשו כן בני ישראל – ללקט עומר לגלגולת כאשר ציוה להם משה; וילקטו מי שהיו לו בני בית מרובין, ומי שהיו בני ביתו מועטין, לפי האומד, באופן שיהיה בו עומר לגלגולת; וכאשר מדדו מה שלקטו מצאו שהמרבה לא העדיף והממעיט לא החסיר, וזה היה דבר פלא.</p> <p>או יהיה המרבה – מי שחשב ללקוט יותר מן החוק, והממעיט – מי שחשב ללקוט פחות מהחוק.</p> <p>ואיך שהיה, הנה היה זה כן לפי שהרצון היה מה' יתעלה שיהיה להם לחם חוקם לא פחות</p>	<p>ויעשו כן בני ישראל – ללקט עומר לגלגולת כאשר ציוה להם משה; וילקטו מי שהיו לו בני בית מרובין, ומי שהיו בני ביתו מועטין, לפי האומד, באופן שיהיה בו עומר לגלגולת; וכאשר מדדו מה שלקטו מצאו שהמרבה לא העדיף מעומר לגלגולת והממעיט לא החסיר, וזה היה דבר פלא,</p> <p>כי הרצון היה</p> <p>מה' יתעלה שיהיה להם לחם חוקם לא פחות</p>

40 מכילתא דר"י מסכתא דויסע ראש פרשה ד (עמ' 167), ומכילתא דרשב"י (עמ' 112), ובבלי יומא עה, א.

<p>ולא יתר, ולזה סיבב שימצאו הענין בזה האופן. והנה היה זה פלא עצום, איך שהיה משני אלו הענינים.</p>	<p>ולא יתר, ולזה סיבב שימצאו הענין בזה האופן.</p>
--	---

בסוף דבריו במהדורה בתרא הוסיף הרלב"ג והעיר שלפי שני הפירושים יש בדבר פלא עצום⁴¹.



בדוגמאות הקודמות ראינו אפוא שהרלב"ג הוסיף במהדורה בתרא פירוש שלא הופיע במהדורה קמא, והפירוש הנוסף הועמד בצידו של הפירוש הקודם⁴². בדוגמאות הבאות נראה מקרים שבהם הוסיף הרלב"ג במהדורה בתרא היגד עצמאי שלם המהווה השלמה לדברים שהופיעו במהדורה קמא.

בענין מצוות תפילין בפרשת בא (ח"ב יג, ט) כתב הרלב"ג שתפילין של יד יהיו ביד שמאל, וביסס זאת על כך שבתפילין של יד נכתבה לשון קשירה, והקשירה נעשית לפי הנהוג ביד ימין.

41 ראבי"ע (בפירושו הארוך) כתב שם כך: "ויעשו – על דרך הפשט כי המרבה והממעט - לפי מספר נפשות אהלו. וקדמונינו אמרו כי הוא דבר פלא". נמצא שהערת רבינו במהדורה קמא: "וזה היה דבר פלא, כי הרצון היה... ולזה סיבב..." נועדה להעיר על דברי ראבי"ע (הנזכר לא מעט בדברי הרלב"ג – ראו להלן חלק שלישי פרק א הערה 94), ולטעון שגם אם מדובר במרבה וממעט הלוקטים עבור בני ביתם בדרך האומד, בלא כלי מידה, הרי שמציאת שיעור מדויק יש בה פלא, התואם את המטרה החינוכית מצד הקב"ה. אמנם לאחר שהוסיף הרלב"ג גם את הפירוש השני, פירוש פלאי יותר, כפי שנרמז בדברי ראבי"ע, לא יכול הרלב"ג להסתפק בהערה על פלאיות הדבר לפי הפירוש הראשון, ועל כן ציין שוב שלדעתו יש פלא עצום בדבר לפי כל אחד מן הפירושים.

42 מצב מעניין קיים בתועלות פרשת ויקרא (התועלת הששי והשביעי והשמיני, עמ' 101, והערה קסה, והערה קסז): במהדורה קמא כתב הרלב"ג ביחס להקרבת המלח עם כל הקרבנות, שיש בכך תועלת מיוחד, "לפי שהמלח דוחה העיפושים...", והוסיף: "ואפשר שיהיה בזה תועלת אחר, אך לא ידעתי עד היום". עד שלב כתיבת מהדורה בתרא עלה בדעתו טעם נוסף להקרבת המלח, וכתב במקום משפט זה את המשפט הבא: "עם שבזה הערה שאין באלו הקרבנות דבר מבלי טעם. וכבר בא המשל בכמו זה בספר איוב על הדברים שהיו אומרים רעיו בזולת טעם: 'תִּיֶאֱכַל תפל מבלי מלח' (איוב ו, ו)". יש לציין שבענין זה עצמו ערך הרלב"ג מחדש פסקה בסוף פרשת צו (עמ' 219 והערה רסח), והנה שם כתב כבר במהדורה קמא את ההסבר שנוסף בפרשת ויקרא ("...שלא נחשוב ענין הקרבנות דבר תפל שאין בו טעם...")! נמצא שהטעם הנוסף עלה בדעתו בין כתיבת הביאור לפרשת ויקרא לבין כתיבת הביאור לפרשת צו. יתכן שלאור נתון זה יש לומר שחלף זמן משמעותי בין שני זמנים אלו (וראו להלן פרק ד הערה 185). והנה אף על פי שבסוף פרשת צו הזכיר הרלב"ג את הטעם הנוסף כבר במהדורה בתרא, הוסיף וכתב: "ואפשר שיהיה בזה סיבה אחרת זולתי מה שזכרתי!" ומעניין שאת המשפט האחרון השמיט בניסוח המחודש של אותה פסקה במהדורה בתרא.

במהדורה בתרא הרחיב לדון בדינו של איטר יד ימינו על פי אותו העקרון. במקרה זה מדובר במשפט עצמאי שלם שנוסף כולו במהדורה בתרא (עמ' 169, והערה תכט):

ומזה יתבאר שמי שהוא איטר יד ימינו, יחוייב שיניח התפילין ביד הימני, כי לא יקשור באופן שלם כי אם בידו השמאלית, והפעולות התוריות ראוי שתעשינה באופן שתהיינה בו יותר שלמות, כמו שהתבאר מהשורשים הכוללים⁴³.

במקרה זה יש יסוד לשער מה גרם לו לרלב"ג להוסיף משפט זה במהדורה בתרא: את פירוט השורשים בפרשת בא, שורשים המכילים פרטי דינים שונים, כתב הרלב"ג רק במהדורה בתרא, ובה גם עיבד ופיתח את התועלות עצמן. מסתבר אפוא כי כאשר כתב את השורש העוסק בהנחת תפילין של יד על יד שמאל, ונזקק לדינו של איטר יד ימינו⁴⁴, ראה לנכון להוסיף את ההתייחסות לאיטר יד ימינו גם במסגרת הביאור עצמו⁴⁵.

43 כוונתו ל"מקום הרביעי" בפתיחת ביאורו לתורה (עמ' 7-8): "שהפעולות שזכרה אותם התורה ראוי שיובנו באופן אשר יורגל ענין אלו הפעולות, ובאופן שיהיו בו יותר שלמות", עיינו שם.

44 כך כתב הרלב"ג בתועלת העשרים ותשעה והשלושים, השורש השביעי (עמ' 216): "השורש השביעי הוא שיונחו תפילין של יד ביד שלא ישתמש בה לקשור, כדי שיוכל לקשרם ביד האחרת, שנאמר בפרשת 'שמע': 'וקשרתם לאות על ידך' (דברים ו, ח); ולזה תהיה הנחתם ביד שמאל, כדי שתהיה הקשירה בימין, או ביד ימין למי שהוא אטר יד ימינו. כבר נתבאר זה בשלישי ממנחות (לו, ב - לז, א)".

45 בהמשך דבריו שם (עמ' 169-170) הוסיף במהדורה בתרא משפט שלם נוסף, שיש בו השלמה של הטיעון שהופיע כבר במהדורה קמא. מדובר בענין החילוק שבין תפילין של יד לבין תפילין של ראש באופן כתיבתם. בראשונה כתב כדברים הבאים (שגם הם עברו עריכה סגנונית קלה במהדורה בתרא; ראו שם הערות תל-תלא):

"וראוי שתדע שאלו הארבע פרשיות ראוי שיהיו על הסדר שהם בו בתורה, בתפילין של יד בקלף אחד או בעור אחד, ובתפילין של ראש בארבע חתיכות מן הקלף או מן העור. וזה, כי בתפילין של יד אמר שהם יהיו לאות, שהוא לשון יחיד, ובתפילין של ראש אמר שהם יהיו לטוטפות, שהוא לשון רבים."

לאחריהם הוסיף במהדורה בתרא את המשפט הבא כולו (שם; ראו הערה תלז):

"ואולם אמר בפרשה הראשונה מאלו 'ולזכרון', שהוא לשון יחיד, לפי שזאת הפרשה תִּקְטָב ראשונה, ואין שם ריבוי בהִקְטָבָה, כי היא תִּקְטָב בכללה בעור אחד או בקלף אחד; ואולם בשנית אמר 'לטוטפת', להורות על הריבוי. ומזה המקום נלמוד שהוא ראוי שיהיו אלו הפרשיות לפי הסדר שיש להם בתורה."

במשפט זה עונה הרלב"ג על קושי בדבריו הקודמים, קושי העולה מהופעת לשון יחיד בתפילין של ראש בפרשת קדש לי כל בכור, ומתוך תשובתו הוא מוכיח את הדין שהזכיר קודם לכן, שיש לכתוב את הפרשיות לפי סדרן.

תופעה זו היא תופעה שכיחה: לא פעם כתיבת קטעים מאוחרים של חיבור כלשהו עשויה להשפיע על חלקים שכבר נכתבו בשלבים מוקדמים יותר. אין זה אומר בהכרח שהמחבר יחזור וישנה את נוסח דבריו הקודמים, אולם אם יערוך המחבר מהדורה בתרא של החיבור, יתכן שיחליט לעבד את דבריו בחלקו המוקדם של הספר על פי דבריו במקום המאוחר. הדבר נכון שבעתיים אם השינוי הדרוש (או הרצוי) בנוסח הראשוני אינו נובע מחומר מאוחר יותר של מהדורה קמא, אלא מחומר שנוסף במסגרת מהדורה בתרא עצמה.

הבה נתבונן בדוגמאות נוספות מן הסוג הזה.

בפרשת בא ח"ב התועלת הראשון (עמ' 175–176) עוסק הרלב"ג במצוה לקבוע החודשים ולחשב השנים, כדי לקיים את המועדים בזמנם. כדרכו הוא מוסיף במסגרת התועלת ההלכתית גם את התועלת המגיע מקיום המצוה, וכה כתב במקרה זה: "ואולם התועלת המגיע מקיום המועדים בזמנם יתבאר בגזרת ה' אצל המאמר באחד אחד מהם". משפט זה תואם בצורתו מקרים רבים אחרים בהם מפנה המחבר לדבריו העתידיים. ואולם במהדורה בתרא נוסף המשך למשפט זה, ומשפט נוסף, בנוסח הבא (עמ' 176, והערה תצ):

...והוא נפלא בדעות, כמו שיתבאר שם. ובה עוד תועלת לקבוע החודש בזמנו, אשר

יביאנו להאמין במציאות ה' יתעלה, כמו שיתבאר בגזרת ה' במה שיבוא.

הרי שבמהדורה בתרא לא הסתפק בהפניה לענייני המועדות בלבד, אלא הוסיף ביטוי הערכה לדברים העתידיים, שקיום המועדים בזמנם מוביל לתועלת שהוא "נפלא בדעות", כפי שיוכל המעיין להיווכח אם יעיין במה "שיתבאר שם". כמו כן הוסיף משפט עצמאי המלמד שבקביעת החודש בזמנה יש תועלת נוספת המביאה לאמונה במציאות ה', וגם כאן הוא מפנה במפורש להמשך החיבור. נראה שכוונתו בהפניות אלה לדבריו בפרשת אמור ובפרשת פינחס בענין המועדים⁴⁶, וכיון שמדובר בתוספת במהדורה בתרא, מסתבר ליחס את ההוספות הללו לשלב שבו כבר כתב הרלב"ג את דבריו בחומש ויקרא ובחומש במדבר⁴⁷.

46 ההפניה הראשונה היא כללית, לביאור הרחב שכתב הרלב"ג לענין המועדים; ראו פרשת אמור, בעיקר בביאור סדר הדברים בפרשה לפני התועלות (עמ' 384 ואילך), ופרשת פינחס, בעיקר בביאור התועלת בענין המוספין לאחר התועלות (עמ' 376 ואילך). ההפניה השניה מכוונת כנראה לדבריו בפרשת אמור כג, לא-לב ד"ה "ועניתם" (עמ' 358), ולדבריו בסוף פרשת פינחס בפסקה "ואולם מוסף ראש חודש" (עמ' 378–379).

47 למקרה נוסף של תוספת במהדורה בתרא היכולה להיות מוסברת כתוספת בעקבות כתיבת המשך החיבור, ראו פרשת יתרו ח"ג סוף ביאור המלות כ, כ (עמ' 332) הערה לג.



ולדוגמא נוספת:

את האזהרה "אלהים לא תקלל" בפרשת משפטים כב, כז, מבאר רבינו (בביאור הפרשה, עמ' 100–101) כמתייחסת לדיינים, אך היא כוללת גם אזהרה מלקלל את ה', "וזה, שאם נזהרנו מלקלל הדיינים אשר אצלנו, כל שכן שאנו מוזהרים מלקלל הדיין האמיתי, שהוא ה' יתעלה"⁴⁸. והנה במהדורה בתרא פיתח הרלב"ג את התועלות של פרשת משפטים באופן נרחב, ובתועלת העשרים ותשעה (עמ' 217) עסק באזהרה מלברך את ה', ושם ציין שעונש הסקילה על המגדף לא יתקיים אלא אם היתה הקללה בשם מהשמות המיוחדים לקב"ה. מסתבר שבעקבות דבריו אלה הוסיף בביאור עצמו את המשפט הבא (עמ' 101, ראו הערה ע):

והנה נבאר במה שיבוא שהמקלל ה' יתעלה אינו חייב מיתה עד שיקלל בשם מהשמות המיוחדים לה' יתעלה, ואולם בשאר הכינויים הוא באזהרה, כמו הענין בקללת הדיינים.

אם כן בדוגמא זו המניע להוספת המשפט הוא ככל הנראה קטע אחר שנוסף במסגרת כתיבת מהדורה בתרא עצמה⁴⁹.



תוספות מן הסוג הנידון, שאותן הגדרנו כהשלמת תוכן באופן מקומי, עשויות להיות כאמור בעלות היקף משתנה. לעתים מדובר בחלק ממשפט⁵⁰, אך לעתים מגיע היקף התוספת למשפטים שלמים⁵¹, לדיבור המתחיל שלם⁵², ואף לתועלת שלמה⁵³.

48 ואכן בתועלות מונה הרלב"ג שתי תועלות נפרדות מפסוק זה, התועלת העשרים ותשעה (עמ' 217) – אזהרה מלברך את ה', והתועלת השלושים והשלושים ואחד (עמ' 217) – אזהרה מלקלל הדיין או הנשיא.

49 כשם שתוספת במהדורה בתרא יכולה להופיע בעקבות דברים שיתוספו במהדורה בתרא בהמשך החיבור, כך יכולה היא כמובן להופיע בעקבות דברים שנוספו כבר קודם לכן במהדורה בתרא. דוגמא לדבר – בפרשת יתרו עמ' 338 הערה פז. עם זאת, אין בכוונתנו לטעון כמובן שכל הפניה להמשך החיבור נכתבה כמהדורה בתרא לאחר כתיבת הדברים המאוחרים. פעמים רבות מופיעה הפניה קדימה כבר בכתיבה הראשונית, כאשר אין המחבר מעוניין להרחיב את הדברים באותו המקום, אלא במקום אחר מאוחר יותר.

50 ראו עוד למשל פרשת בשלח ח"א יג, יז (עמ' 222 והערה ג); פרשת תצוה (עמ' 354, והערה עא), וכן במקרים רבים מאד.

5. השלמה מבנית

נקדים את המאוחר, ונזכיר את שייאמר להלן בפרק ד: הרלב"ג נהג בכתיבת חיבוריו לנקוט לעיתים בשיטה מודולארית, לכתוב את החיבור באופן מודע ברמת פיתוח בלתי שלמה, מתוך כוונה להמשיך ולפתח את החיבור ולהשלימו במועד מאוחר יותר. תופעה זו קיימת בכמה מספרי הרלב"ג, והיא באה לידי ביטוי בולט בתופעת המהדורות שגילינו בביאורו לתורה.

מתברר כי עיקר הפיתוח במהדורה בתרא התבצע בתחום ההלכתי בכלל, ובתחום התועלות בפרט. הרלב"ג הציב לעצמו יעדים בחיבורו זה, יעדים שפורטו בפתיחה לחיבור⁵⁴, אולם הוא לא התעכב לכתוב את כל מרכיבי הביאור לכל פרשה בטרם עבר לבאר את הפרשה הבאה. הפיתוח ההלכתי המלא שאותו רצה לכתוב דרש עבודה עיונית נרחבת שלא תמיד התאימה למערכת המשימות של הרלב"ג, ועל כן כתב חלקים מן החיבור באופן שלדי, מתוך תקווה להשלים את הדברים בשלב מאוחר יותר. משימה זו של עיבוי הנוסח הראשוני של ביאור התורה והשלמתו אכן נעשתה באופן חלקי במהדורה בתרא, והשלמות מן הסוג הזה הן הכלולות בקטגוריה שלפנינו.

51 ראו עוד למשל פרשת בשלח חלק ב התועלת השמיני (עמ' 258, והערה קלה); פרשת יתרו ח"ג באה"פ כ, י (עמ' 341-342, והערות קיג, קיז – תוספת של שתי פסקאות); פרשת משפטים ח"ז כג, ו (עמ' 109, והערה נב).

52 ראו פרשת תצוה ח"ב ל, ז (עמ' 348), והערה קח שם. מסתבר שגם תוספת זו היא תוצאה של כתיבת התועלת השמיני (עמ' 362) במהדורה בתרא: בשני המקומות דן הרלב"ג בכך שגם כהן הדיוט כשר להקטרת הקטורת, על אף האמור בפסוק: 'והקטיר עליו אהרן קטרת סמים'.

53 ראו למשל פרשת בא ח"ב התועלת החמישה עשר (עמ' 204), והערה תשמו שם, ופרשת יתרו סוף ח"ב, התועלת העשירי (עמ' 322-323), והערה קח שם. ראויה לציון הוספה של שלוש תועלות רצופות בענין עבודה זרה בפרשת יתרו ח"ג, התועלת השלישי עד התועלת החמישי (עמ' 368-370), והערות תסב, תעג, תעח שם (סיבת חסרון במהדורה קמא לא נתבררה לי). ברוב המקרים התועלות הנוספות הן בתחום ההלכתי, אך יש גם מקרים שאין הדבר כך; ראו למשל פרשת יתרו ח"א התועלת הארבעה עשר (עמ' 307), והערה קיב שם.

כמו כן ישנם מקרים שבהם נוספה במהדורה בתרא תועלת שלמה עם שורשים הנלווים לה. כך למשל פרשת בא ח"ב התועלת העשירים וארבעה (עמ' 208-209), והערה תשסה (עמ' 206-207); התועלת העשירים וששה (עמ' 212), והערה תתט שם; התועלת השלושים ואחד (עמ' 217), והערה תתנב שם. תופעה זו קיימת בדרך כלל בסביבה שיש בה שינוי מבני מקיף; ראו להלן בסעיפים הבאים.

54 הדברים נזכרו במפורט לעיל בחלק הראשון פרק ב.

אמנם ישנם קטעים שבהם המבנה המתוכנן מופיע בשלמותו, פחות או יותר, כבר במהדורה קמא. בולטת בכך פרשת תרומה: היא מחולקת לשלושה חלקים, ובסופה מרוכזות התועלות המתייחסות לכל הפרשה (עמ' 282–289). בפרשה זו כל התועלות המופיעות ברצף המספרי הן תועלות-במצוות, שלוש במספר, כמספר המצוות הנמנות בפרשה זו. למצוה הראשונה מהן – "והוא מה שציוה לעשות מקדש לה' יתעלה..." – הוסיף הרלב"ג פירוט של שלושה עשר שורשים נרחבים, ולאחר הפירוט ההלכתי בשלוש המצוות כתב הרלב"ג "מאמר"⁵⁵ המבאר את "התועלות המגיעים מאלו המצוות הנזכרות בזאת הפרשה" (עמ' 289–304). במסגרת "מאמר" זה מאריך הרלב"ג לבאר כיצד הפרטים במבנה המשכן וכליו מרמזים על עקרונות מחשבתיים יסודיים, על פי משנתו הפילוסופית. מבנה זה כולו מופיע כבר בכתבי היד המוסרים את נוסח מהדורה קמא, וכמעט שלא נמצאו בפרשה זו שינויים המיוחסים למהדורה בתרא⁵⁶.

עם זאת, בדרך כלל אין במהדורה קמא פירוט של שורשים, ואף התועלות עצמן מנוסחות לעתים קרובות באופן ראשוני. כך המצב למשל בסוף פרשת אמור, שנתרה בלא פיתוח של מהדורה בתרא: לאחר סיום ביאור הפרשה, ולאחר נספח ארוך למדי המבאר את סדר הדברים בפרשה באופן מפורט (עמ' 379–396), מתחיל פירוט "התועלות המגיעות מזאת הפרשה", שמונה עשרה במספר, כולן תועלות-במצוות הכתובות בקצרה, והן תופסות יחד במהדורתנו כארבעה עמודים בלבד. לאחר התועלות מופיע המשפט הבא:

ואולם שורשי המצוות הראשונים מהמצוות הנזכרות בזאת הפרשה; הנה **המצוה הראשונה** היא שלא יטמא אחד מהכהנים ההדיוטים, כי אם למתים מיוחדים. והנה **השורש הראשון** בזאת המצוה הוא

וכך מסתיימת הפרשה, באופן קטוע, בכל כתבי היד⁵⁷. כיון שהפיתוח של מהדורה בתרא נפסק באמצע ספר ויקרא ולא הגיע לפרשת אמור (או לכל הפחות לא הגיע אלינו בכתבי היד שלפנינו) נותר הביאור ללא פיתוח של התועלות והשורשים. התועלות אמנם נכתבו באופן ראשוני בלתי מפותח, אך השורשים לא נכתבו כלל.

55 כך הוא מתבטא בסוף התועלת הראשון, לפני פירוט השורשים, עמ' 282.

56 וכפי שהערנו במהדורה, עמ' 282 הערה א.

57 מצב דומה קיים במקומות נוספים במחצית השנייה של ספר ויקרא; ראו להלן סוף הערה 63.

מצב דומה לזה שתיארנו, המצוי בפרשת אמור בכל כתבי היד, קיים בחלק מכתבי היד גם במקומות שבהן ביצע הרלב"ג עריכה במהדורה בתרא: בספר שמות ובמחצית הראשונה של ספר ויקרא נמצא ברוב כתבי היד נוסח ראשוני בלתי מפותח, המשקף את נוסח מהדורה קמא, ואילו מספר כתבי יד אחרים מוסרים את נוסח מהדורה בתרא, ובהם אנו מוצאים תועלות מפותחות ופירוט שורשים.

כך למשל בתועלות פרשת בא חלק ב (עמ' 175 ואילך) מנה הרלב"ג 32 תועלות⁵⁸. רובן מוגדרות כ"תועלות-במצוות" (רק חמש מתוכן אינן כאלה), ולשתים עשרה מתוכן נלווים שורשים⁵⁹. היקפה של חטיבת התועלות כולה במהדורה בתרא מגיע (במהדורתנו) לכ-45 עמודים! לעומת זאת במהדורה קמא אין בפרשת בא שורשים כלל, ואף התועלות מעטות יותר ומנוסחות באופן קצר יותר⁶⁰.

ממצאים אלה, החוזרים על עצמם פעמים רבות, מחזקים את התמונה המתקבלת ביחס לתהליך חיבור הביאור, כפי שהזכרנו. בשלב הכתיבה המוקדם הופיעו רבות מן התועלות-במצוות באופן גולמי-ראשוני, בניסוח קצר, כמעט שבלוני, ללא פירוט יסודות הלכתיים במסגרת השורשים. כך הדבר אף על פי שהכוונה לפרט את "שורשי דיני המצוות" במסגרת החיבור נזכרה כבר בפתיחת המחבר⁶¹. רק בשלב מאוחר יותר התפנה הרלב"ג לשכלל את החיבור, ובמהדורה

58 כך במהדורה בתרא, שבה פרקים יב ו-יג כלולים יחד בחלק אחד. במהדורה קמא היתה החלוקה אחרת; ראו על כך להלן בסעיף הבא, העוסק בשינויים מבניים במהדורה בתרא (ושם הצגנו בפירוט את המצב בפרשת בא חלק ב).

59 מספר השורשים הכולל בחלק-פרשה זה הוא 71; כ-6 שורשים לתועלת במוצא.

60 במהדורה קמא נחלקות התועלות לשתי קבוצות, כפי שנגזר מחלוקת הפרשה; ראו לעיל הערה 58. מספר התועלות במהדורה קמא המתתייחסות לפרק יב הוא 20, ומספר התועלות המתתייחסות לפרק יג הוא 6. כדי לקבל מושג על הפער בין היקף חטיבת התועלות במהדורה קמא לבין היקפה במהדורה בתרא נציין כי בכתב יד ניו יורק (ביהמ"ד לרבנים L885 = כ"י ס), המוסר את נוסח מהדורה קמא, תופסות התועלות כולן כארבעה עמודים וחצי – פחות ממה שתופס ביאור פרשת בשלח חלק א (כחמישה עמודים). ביאור פרשת בשלח חלק א תופס במהדורתנו כ-19 עמודים (הכוללים גם את פסוקי התורה ואת ביאורי רש"י), ואילו היקף חטיבת התועלות במהדורה בתרא במהדורתנו הוא כאמור כ-45 עמודים.

61 השורשים נזכרים כבר במהדורה קמא לא רק בפתיחה אלא גם בפרשת תרומה, ובסוף פרשת מצורע, ובמקומות אחדים נוספים, וכן במשפטי פתיחה לשורשים, משפטים שנתרו קטועים בשלב ראשון; ראו להלן סוף הערה 63.

בתרא לא רק תיקן ושיפר את הכתוב כבר, אלא גם הוסיף חומר רב וקירב את החיבור אל מבנה השלם המתוכנן⁶². בשיקוליו של הרלב"ג בבחירת דרך כתיבה זו נעסוק בפרק ד.

נמצא אפוא שישנם תיקוני מהדורה החורגים מן הגדר של תיקונים מקומיים, ויש בהם משום השלמת המבנה של החיבור. פעמים רבות מדובר בהוספת שורשים לתועלות במצוות (או בהוספת התועלות עצמן)⁶³, אך ניתן לכלול בקטגוריה זו גם הוספת משפטים המשלימים את המבנה המקובל של החיבור⁶⁴.

אזכור השורשים יכול גם להופיע במסגרת הביאור, כמו בפרשת בא יג, ט בסוף (עמ' 170): "והנה נזכיר זה בזכרנו שורשי אלו המצוות בגזרת ה'".

62 תוספת של פרטי דינים במסגרת הפיתוח ההלכתי שבתועלות אינה תמיד בצורה של רצף שורשים ממוספרים. לעתים הוסיף הרלב"ג פרטי דינים במסגרת התועלת הקיימת, תוך ציון המקור לכל דין (כדרכו בשורשים). ראו למשל פרשת ויקרא התועלת האחד עשר (עמ' 102–103) והערה קעד שם, והתועלת השנים עשר והשלושה עשר (עמ' 103–104) והערה קפא שם. עוד ראוי להזכיר כי לעתים השלמת הפיתוח ההלכתי במסגרת התועלות כוללת מרכיב נוסף – העברת התועלות מסוף כל חלק מחלקי הפרשה אל סוף הפרשה כולה; ראו על כך ברישום הנתונים המופיע בהערה הבאה ובסעיף הבא.

63 כאמור, בפרשת בא הוסיף הרלב"ג שורשים לשתים עשרה תועלות-במצוות שבחלק ב של הפרשה (מלבד עיבוד יסודי של התועלות עצמן, הכולל גם תוספת של תועלות חדשות). לעומת זאת במהדורה קמא לא הופיעו שם שורשים, אולם בסופו של חלק ב (בטרם התאחד במהדורה בתרא עם חלק ג, והפכו שניהם לחלק אחד – חלק ב) כתב משפט הפניה לשורשי המצוות שיופיעו בסוף הפרשה (ראו עמ' 206–207 הערה תשסה), ובסוף הפרשה אכן הופיע משפט פתיחה לשורשים, ואף הוגדר שורש אחד בודד (ראו עמ' 220 הערה תתעח). עוד על השינויים בפרשת בא ראו בהרחבה להלן בסעיף הבא. בפרשת בשלח על ארבעת חלקיה יש רק תועלת אחת במצוות (חלק ג התועלת החמישי, עמ' 282–284), שאמנם לא נוספו בה שורשים במהדורה בתרא, אך היא עברה שינוי מוחלט כתוצאה מחזרה שחזר בו המחבר ביחס לביאור הפסוק (ראו הערה רג שם). בשני החלקים הראשונים של פרשת יתרו אין תועלות במצוות, אולם בסוף החלק השני הוסיף הרלב"ג במהדורה בתרא תועלת אחת "בדיני המצוות התוריות", ובה העמיד את היסוד של הצורך בהתראה לפני הטלת עונש. בחלק השלישי של פרשת יתרו רוב התועלות הן תועלות במצוות (21 מתוך 24), ולא רבע מהן אכן נוספו שורשים (30 בס"ה), מלבד עיבוד מקיף של התועלות עצמן. בפרשת משפטים רוכזו במהדורה בתרא תועלות כל החלקים בסוף הפרשה, והן נערכו עריכה מקיפה. במהדורה קמא לא הופיעו שורשים כלל, אך במהדורה בתרא נוספו תועלות רבות ושורשים רבים מאד (מספר התועלות הכולל בפרשת משפטים הוא 63, מתוכן 60 תועלות-במצוות, ול-28 מהן מופיעים שורשים; מספר השורשים הכולל הוא 188!). עוד על עריכת פרשת משפטים ראו בסעיף הבא ובהערה 100. לגבי פרשת תרומה כבר ציינו שהתועלות והשורשים מופיעים כבר במהדורה קמא (ובסוף הפרשה כולה). בפרשת תצוה נוספו במהדורה בתרא 12 תועלות ממוספרות, כולן בענייני הלכה, ולשתי הראשונות שבהן נוספו

ראוי לציין את המצב המיוחד המופיע בפרשות תזריע מצורע: הקשר ההדוק שבין שתי הפרשות הביא את הרלב"ג לכתוב את תועלות שתי הפרשות יחד בסוף פרשת מצורע⁶⁵. לאחר שביאר שם את סדר העניינים בפרשות תזריע ומצורע (עמ' 117–120), כתב רצף של אחת עשרה תועלות, רובן ככולן תועלות-במצוות, ולשבע מהן נלווים שורשים רבים (54 שורשים בסיכום כולל) העוסקים בענייני נגעים בפירוט רב ובאריכות רבה (עמ' 121–155). המפתיע הוא שכל התועלות

יחד 11 שורשים; ראו עמ' 329 הערה קפא, ועמ' 355 הערה עו. בפרשת **כי תשא** נוספו 7 תועלות-במצוות ולשתיים מהן נוספו יחד 7 שורשים. בפרשות **ויקהל-פקודי** (הנחשבות כפרשה אחת) נוספו שש תועלות; ראו עמ' 468 הערה קה. בפרשת **ויקרא** נערכו התועלות באופן מקיף, ואף נוספו תועלות, ובתשעה מקומות נוספו שורשים (82 בס"ה); ראו עמ' 81 הערה א. וראו גם לעיל הערה 62. כך הדבר גם בפרשת **צו**, שם נערכו התועלות בהרחבה, ואף נוספו תועלות, ובשני מקומות נוספו שורשים (11 בס"ה); ראו עמ' 221–222 הערה רצו. גם בפרשת **שמיני** נערכו התועלות ונוספו תועלות, ובחמישה מקומות בסוף הפרשה נוספו שורשים (55 בס"ה); ראו עמ' 319 הערה קצד, וראו גם עמ' 322 הערה רכד. על המצב המיוחד בפרשות **תזריע ומצורע**, המופיע כבר בכתבי יד המוסרים את נוסח מהדורה קמא, ראו להלן בפנים. בהמשכו של ספר ויקרא אין כלל פירוט של שורשים לתועלות במצוות, אמנם בסופן של חלק מן הפרשות מופיע משפט פתיחה לשורשים העתידיים להיכתב, משפט שנותר קטוע ובלתי מושלם. וזהו פרט: בסוף פרשת **אחרי מות** מופיעות תשע תועלות ללא פיתוח (עמ' 230–233). בסוף פרשת **קדושים** מופיע קטע המבאר את סדר הדברים בפרשה (עמ' 290–295), אך אין אפילו פירוט של תועלות; אף על פי כן ישנו משפט פתיחה לשורשים המסתיים באופן קטוע; ראו עמ' 295 והערות שכג ו-229. בסוף פרשת **אמור** מופיעות שמונה עשרה תועלות ללא פיתוח (עמ' 396–400), ולאחריהן משפט פתיחה לשורשים המסתיים באופן קטוע; ראו עמ' 400 והערות תקלז ו-443. כעין זה גם בסוף פרשת **בהר** – שמונה תועלות ללא פיתוח (עמ' 442–444), ולאחריהן משפט קטוע לפתיחת השורשים; ראו עמ' 444 והערות רנה ו-160; ובסוף פרשת **בחוקותי** – שבע תועלות (עמ' 499–502), ולאחריהן משפט קטוע לפתיחת השורשים; ראו עמ' 502 והערות רעח ו-208. בספר **במדבר** ובספר **דברים** אין כלל שורשים, ואף לא משפטי פתיחה קטועים לקראת כתיבת השורשים.

64 כגון תוספת של משפט סיום אופייני לפני התועלות, כמקובל במקרים רבים אחרים, ראו פרשת יתרו סוף חלק א (עמ' 303 והערה עא), וסוף חלק ב (עמ' 319 והערה סא): "ואולם שאר דברי הסיפור הם מבוארים ממה שזכרנו".

65 כדבריו בסוף פרשת תזריע (עמ' 53): "והנה נתינתנו הסיבה בסידורה וזכירת תועלותיה יהיה אחר ביאורנו פרשת תורת המצורע, כי אז ישלם זְכָר אלו הטומאות וטהרתם, ובוה יהיה מאמרנו בזה יותר שלם, ונהיה נמלטים מההכפל בדברים".

הללו, עם השורשים הנלווים להן, מופיעים גם בכתבי יד המייצגים את נוסח מהדורה קמא!⁶⁶ דא עקא, שמצב מפותח זה נקטע באופן פתאומי: תועלות אלה מתייחסות לפרשת תזריע ולתחילת פרשת מצורע, ואינן מגיעות לעניינים המופיעים בסוף פרשת מצורע. גם שורשי קרבנות המצורע (בתועלת האחרונה – התועלת האחד עשר – העוסקת בנושא המופיע בפרק יד) לא הושלמו, ולאחר שורש אחד בודד נקטעים הדברים, ללא השלמת שורשי התועלת⁶⁷.

נמצא שאחד המאפיינים של תיקוני מהדורה בתרא הוא תוספות המשפרות את החיבור לקראת הגשמת יעדיו מבחינת המבנה המורכב של החיבור, דבר שבא לידי ביטוי בעיקר בפיתוח התחום ההלכתי במסגרת התועלות והשורשים.

6. שינוי מבני

הזכרנו בפרק הקודם את הוספת השורשים בפרשות רבות במסגרת מהדורה בתרא, הוספה שהביאה את החיבור קרוב יותר אל היעד שאליו תכנן המחבר להגיע. מבנה החיבור המתוכנן כלל גם פירוט של שורשי דיני המצוות. אולם השוואת כתבי היד מלמדת כי במהלך עריכת מהדורה בתרא ביצע הרלב"ג לא רק **השלמות** מבניות, אלא גם **שינויים** מבניים לא מעטים.

כדי להבין את מהות התופעה נתבונן באופן מרוכז בטיפול המבני שערך הרלב"ג בפרשת בא, ולאחר מכן נפרט בקצרה את יתר השינויים המבניים שערך הרלב"ג במסגרת מהדורה בתרא. דרכו של הרלב"ג לחלק כל פרשה למספר חלקים, ולהגדיר בראש כל חלק את גבולותיו. במהדורה קמא חילק הרלב"ג את פרשת בא לשלושה חלקים: חלק א כולל את פרקים י-יא, חלק ב כולל את פרק יב, וחלק ג את פרק יג (עד סוף הפרשה בפסוק טז). בסוף כל אחד מן החלקים באות התועלות המתייחסות אליו. לעומת זאת במהדורה בתרא שינה הרלב"ג את חלוקת הפרשה! בכתבי היד המשקפים את מהדורה בתרא מתחלקת הפרשה לשני חלקים בלבד, באופן המחבר את

66 כעין זה ראינו לעיל גם ביחס לפרשת תרומה. אין הכרח להסיק מעובדה זו שקטעים אלה נכתבו כבר במסגרת הכתיבה הראשונית של הביאור לפרשות אלה, אולם סביר להניח שחומר זה נכתב בשלב מוקדם יותר מאשר קטעים אחרים שפותחו במהדורה בתרא ומופיעים בכתבי יד אחדים בלבד.

67 עם זאת, שלא כמו בפרשת תרומה, נעשו במסגרת הביאור עצמו תיקוני מהדורה רבים בפרשת תזריע, ותיקונים מעטים בפרשת מצורע.

חלק ב ואת חלק ג שבמהדורה קמא לחלק אחד⁶⁸. לפי חלוקה זו מרוכזות התועלות של פרקים יב-יג יחד בסוף הפרשה⁶⁹.

מדוע שינה הרלב"ג את חלוקת הפרשה? מדוע ראה צורך לערוך שינוי מהותי זה?

יתכן שההסבר לכך נעוץ בפרשנותו לפסוק האחרון שבפרק יב (פסוק נא): "וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצִיא ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל צְבָאֲתָם". פסוק זה מופיע כפרשייה עצמאית המופרדת מן הכתוב לפניה ומן הכתוב אחריה, ותפקידו של הפסוק אינו מובן מאליו. הרלב"ג צועד בענין זה בעקבות דברי ראב"ע (וכמוהו גם רשב"ם ור"י בכור שור), המבארים את הפסוק כפתיחה לפרשייה שלאחריו, וכה כתב (עמ' 163):

ויהי בעצם היום הזה – הוא דבק עם מה שאמר אחר זה. והרצון בו, כי בעצם היום הזה שהוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם, בו ביום דיבר ה' יתעלה למשה על מצות בכורות, ובו ביום אמר משה אל העם שיזכרו היום אשר יצאו ממצרים, וכל הדברים הנמשכים לזה עד פרשת ויהי בשלח.

נמצא שנקודת התפר בין פרק יב לבין פרק יג אינה נקודה מתאימה לחלוקה. אבל דומה שאין די בהסבר זה כדי לבאר את השינוי⁷⁰. יתכן שאיחוד חלק ב וחלק ג במהדורה בתרא נובע גם מן הקשר התוכני ההדוק בין הפרשיות (העוסקות ביציאת מצרים ובמצוות הקשורות אליה), ואולי גם בגלל העריכה הנרחבת שעברה הפרשה (ובעיקר התועלות), מבחינות שונות, הן של תוכן הן של מבנה.

נתבונן אפוא בשינויים שערך הרלב"ג בחלק התועלות שבסוף פרשת בא, מלבד הוספת השורשים הרבים⁷¹.

בטבלה הבאה נציג את פתיחות התועלות בלבד, לשם עמידה על השינויים שערך המחבר בחלוקת הענינים. התועלות שבהן ערך המחבר שינוי מבני בולט (דוגמת פיצול תועלת אחת למספר

68 ראו עמ' 121 הערה א, ועמ' 164 הערה שעז.

69 ראו עמ' 175 הערה תפז, עמ' 206–207 הערה תשסה, ועמ' 209 הערה תשצד.

70 הרי יש להקשות: פירושו של הרלב"ג לפסוק האחרון בפרק יב לא עבר שינוי במהדורה בתרא, ואם כן "מעיקרא מאי קסבר"? כמו כן, ניתן היה להציע אפוא להקדים את נקודת החלוקה בפסוק אחד, ולא לשנות את כל המבנה.

71 ראו לעיל ליד הערה 59, ובהערה שם.

תועלות, או ההפך, או השמטת תועלות) סומנו ברקע אפור. אך ישנם במהדורה בתרא שינויים אחרים והרחבות בהמשכן של תועלות אלו, שלא הובאו לידי ביטוי בטבלה זו ולא נעסוק בהם כאן. כמו כן לא תמיד נדון כאן אף בשינויי הנוסח שבפתיחות עצמן⁷². בהערות השוליים נסתפק בדרך כלל בהבהרת הפערים העולים מטבלת השוואה זו, בלא להיכנס לדיון מפורט בסיבת כל שינוי ובהשלכותיו, אם כי לעתים הבהרנו גם את משמעות השינוי ואת סיבתו.

פ' בא ח"ב – ח"ג (לפי מהדורה קמא)	פ' בא ח"ב (לפי מהדורה בתרא)
1: התועלת הראשון הוא במצוות, והוא לזכור מה שצוינו בו לקבוע החודשים והשנים...	1: התועלת הראשון הוא במצוות, והוא מה שנצטוינו לקבוע החודשים ולחשב השנים...
2: התועלת השני הוא במידות, והוא להודיע כי בני המשפחה ראוי שיהיו קרובים קצתם לקצת, כדי שיגיע מן האחד מהם אל האחר העזר הראוי...	2: התועלת השני הוא במידות, והוא להודיע כי בני המשפחה ראוי שיהיו קרובים קצתם לקצת, כדי שיגיע מן האחד מהם אל האחר העזר הראוי...
3: התועלת השלישי הוא במצוות, והוא לזכור מה שנצטוינו בו לעשות הפסח משה תמים זכר בן שנה...	3: התועלת השלישי הוא במצוות, והוא מה שצויה לעשות הפסח משה תמים זכר בן שנה,

איחוד שתי תועלות לתועלת אחת.

72 נציין כאן הבדל סגנוני בולט בין המהדורות בפתיחות לתועלות אלו: בתועלות במצוות נקט הרלב"ג במהדורה קמא בדרך כלל לשון מעין "לזכור מה שנצטוינו..." משמעותו של ביטוי זה היא כעין הביטוי "מה שזכרה התורה", כלומר שאחת התועלות העולות מפרשה זו היא במצוות, והיא שהתורה זכרה (= הזכירה, ציינה, אמרה, ולא כהיפוך השכחה) את המצוה המדוברת בפרשה זו. שימוש זה מופיע למשל בהרחבה בביאור סדר הדברים בפרשת משפטים (עמ' 138-140): "ואחר כן זכר דין נוקי האש... ואחר שהשלים לזכור... בא להזכיר... וזכר בזה... ואחר שהשלים זה בא לזכור ההיזק..." וכיוצא באלה באריכות. דומה כי בהמשך כתיבת החיבור – כבר בשלבים מתקדמים יותר של מהדורה קמא – נטש הרלב"ג סגנון זה, והעדיף בדרך כלל שלא להשתמש בשם הפועל בפתיחת התועלות, או בשמות פעולה (כגון: "האזהרה מ..."), אלא לגשת באופן ישיר ל"מה שנצטוינו", "מה שצוה", "מה שהזהירנו", "מה שהזהיר", וכיוצא באלה (באופן המוסב על נותן התורה, על התורה עצמה, או עלינו מקבלי התורה). ראו למשל תועלות פרשת תזריע ומצורע (עמ' 121 ואילך), או תועלות במצוות בספר דברים. נמצא אפוא כי לפי הסגנון המאוחר התועלת-במצוות היא עצם הציווי והאזהרה, ולא ציון העובדה שהתורה הזכירה את הציווי. לשינוי זה במגמה השוו לדברינו בענין תועלות במידות, לעיל סעיף 2 עמ' 50.

<p>ולשחוט אותו ביום ארבעה עשר לחודש ניסן בין הערבים...⁷³</p>	<p>4: התועלת הרביעי הוא במצוות, והוא לזכור מה שנצטוינו לשחוט הפסח ביום ארבעה עשר בניסן בין הערבים...</p>
<p>4: התועלת הרביעי הוא במצוות, והוא מה שצויה לאכול בשר הפסח עלי אש בליל חמישה עשר בניסן...</p>	<p>5: התועלת החמישי הוא במצוות, והוא לזכור מה שנצטוינו לאכול הפסח בליל חמישה עשר...</p>
<p>5: התועלת החמישי הוא במצוות, והוא מה שהזהיר שלא לאכול בשר הפסח נא, והוא מה שלא נשלם בישולו, ואף על פי שיהיה עלי אש...</p>	<p>6: התועלת הששי הוא במצוות, והוא לזכור מה שהזהרנו שלא לאכול בשר הפסח נא ומבושל, והנה היתה זאת האזהרה בעבור שנאכלהו עלי אש...</p>
<p>6: התועלת הששי הוא במצוות, והוא מה שהזהיר שלא לאכול בשר הפסח מבושל במים או בשאר משקין...</p>	
<p>7: התועלת השביעי הוא במצוות, והוא מה שהזהרנו שלא לאכול מבשר הפסח כי אם עלי אש...⁷⁴</p>	
<p>8: התועלת השמיני הוא במצוות, והוא מה שהזהרנו שלא להותיר מבשר הפסח עד בקר, ושאר נשאר עד בקר – ישרף באש...</p>	<p>7: התועלת השביעי הוא במצוות, והוא לזכור מה שהזהרנו שלא להותיר מבשר הפסח עד בקר, ולשרוף הנותר...</p>
<p>9: התועלת התשיעי הוא במידות, והוא שאין</p>	<p>8: התועלת השמיני הוא במידות, והוא שאין</p>

פיצול תועלת אחת לשלוש תועלות.

73 במהדורה בתרא איחד הרלב"ג את התועלת השלישי והתועלת הרביעי שבמהדורה קמא לתועלת אחת. כמו כן העביר שני קטעים לא קטנים מן התועלת החמישי (העוסקת באכילת הפסח) אל התועלת השלישי. על כל זה ראו עמ' 181 ואילך, הערות תקלג, תקלד, תקנב, תקנג, תקסז, תקסח, תקצד.

74 במהדורה בתרא חזר בו הרלב"ג ומנה את איסורי נא ומבושל כשלוש מצוות נפרדות, ועל כן הקדיש לכך שלוש תועלות. ראו על כך להלן בסעיף הבא, ובהרחבה בחלק השלישי פרק ג סעיף 9.

ראוי להולכי דרכים שיאריכו בסעודה ויתישבו בה...	ראוי להולכי דרכים שיאריכו בסעודה ויתישבו בה...
10: התועלת העשירי הוא במצוות, והוא מה שצונו לעשות שלמי חגיגה ביום ראשון של פסח...	9: התועלת התשיעי הוא במצוות, והוא שנזכור מה שנצטוינו לחוג בחמישה עשר לחודש ניסן, רוצה לומר שנקריב שלמי חגיגה...
11: התועלת האחד עשר הוא במצוות, והוא מה שצונו להשבית שאור מבתינו ביום הארבעה עשר לחודש ניסן...	10: התועלת העשירי הוא במצוות, והוא לזכור המצוה שנצטוינו להשבית שאור מבתינו ביום ארבעה עשר לחודש ניסן...
	11: התועלת האחד עשר הוא במצוות, והוא לזכור המצוה אשר נצטוינו לשבות ביום ראשון של פסח מכל מלאכת עבודה, והמצוה שנצטוינו לשבות בזה האופן בשביעי של פסח...
	12: התועלת השנים עשר הוא במצוות, והוא לזכור מה שהזוהרנו שלא נעשה מלאכת עבודה בראשון ובשביעי של פסח...
12: התועלת השנים עשר הוא במצוות, והוא מה שהזוהרנו מעשות מלאכה בראשון ושביעי של פסח שאינה לצורך אוכל נפש... ⁷⁵	12: התועלת השנים עשר הוא במצוות, והוא לזכור מה שהזוהרנו שלא נעשה מלאכת עבודה בראשון ובשביעי של פסח...
13: התועלת השלושה עשר הוא במצוות, והוא מה שנצטוינו לאכול מצה בליל חמישה עשר בניסן...	13: התועלת השלושה עשר הוא במצוות, והוא לזכור מה שנצטוינו לאכול מצה בליל חמישה עשר בניסן...
14: התועלת הארבעה עשר הוא במצוות, והוא מה שהזוהרנו שלא ימצא שאור בבתינו בשבעת ימי הפסח...	14: התועלת הארבעה עשר הוא במצוות, והוא מה שהזוהרנו שלא ימצא שאור בבתינו בשבעת ימי הפסח...

השמטת תועלת

75 במהדורה קמא מופיע ענין המלאכה בשתי תועלות, בראשונה – המצוה לשבות, ובשניה – האזהרה מעשיית מלאכה. במהדורה בתרא השמיט את העשה, אולי מפני שהיום הראשון והשביעי של פסח לא הוגדרו כאן כשבתון. עקב השמטת התועלת העביר הרלב"ג קטע העוסק בטעם המצוה מן התועלת המושמטת אל התועלת הנותרת. ראו עמ' 200 הערה תשיא.

<p>הוספת תועלת</p>	<p>15: התועלת החמישה עשר הוא להודיע העונש ששיג האוכל כזית מחמצת בשבעת ימי הפסח, והוא הקרת הנפש ואובדה, כשהיה זה במזיד...⁷⁶</p>	
	<p>16: התועלת הששה עשר הוא במצוות, והוא מה שהזהירנו מלאכול בימי הפסח תערובת חמץ הראוי לאכילה...</p>	<p>15: התועלת החמישה עשר הוא באזהרות, והוא לזכור מה שהזהרנו שלא נאכל אפילו תערובת חמץ...</p>
	<p>17: התועלת השבעה עשר הוא להודיע שכבר נתקיימו ייעודי ה' יתעלה במה שייעד ממכת בכורות, ושכבר הוציאם אז ממצרים, ויצאו ברכוש גדול.</p>	<p>16: התועלת הששה עשר הוא להודיע שכבר נתקיים מה שייעד ה' יתעלה ממכת בכורות, ושכבר הוציאם אז ממצרים, ויצאו ברכוש גדול.</p>
	<p>18: התועלת השמונה עשר הוא להודיע שכבר נתקיים מה שייעד ה' יתעלה ליעקב שכבר יעשהו במצרים לגוי גדול.</p>	<p>17: התועלת השבעה עשר הוא להודיע שכבר נתקיים מה שייעד ה' יתעלה ליעקב שכבר יעשהו במצרים לגוי גדול.</p>
	<p>19: התועלת התשעה עשר הוא במצוות, והוא מה שציונו לזכור יציאת מצרים בליל חמישה עשר, ולפרסם לבנינו הנפלאות...</p>	<p>18: התועלת השמונה עשר הוא במצוות, והוא לזכור מה שנצטוינו לזכור יציאת מצרים בליל חמישה עשר בניסן.</p>
<p>פיצול תועלת אחת לשלוש תועלות.</p>	<p>20: התועלת העשרים הוא במצוות, והוא מה שהזהיר שלא נאכל מהפסח לישראל משומד לעבודה זרה...</p>	<p>19: התועלת התשעה עשר הוא באזהרות, והוא לזכור מה שהזהרנו שלא יאכל ישראל משומד מהפסח...</p>
	<p>21: התועלת העשרים ואחד הוא במצוות, והוא מה שהזהירנו שלא נאכל מהפסח לתושב ושכיר, והם הגוים שקיבלו עליהם שבע מצוות, שנאמר: 'תושב ושכיר לא יאכל</p>	<p>ולזאת הסיבה בעינה הוזהרנו שלא יאכל ממנו תושב ושכיר, כי לא נכנסו באמונתנו;</p>

<p>בו' (יב, מה). והיה זה כן, לפי שלא נכנסו באמונתנו, ולא יתכן שיִמְשֵׁךְ להם מזה התועלת שכוון בפסח, והוא ההכנס בזאת התורה האלהית, שהיתה זאת המצוה הישרה לקיבולה.</p> <p>22: התועלת העשרים ושנים הוא במצוות, והוא מה שהזהירנו שלא יאכל מהפסח ערל ישראל, שנאמר: 'וכל ערל לא יאכל בו' (יב, מת). והיה זה כן, לפי שלא נכנס בשלמות באמונתנו...⁷⁷</p>	<p>ולא ערל, כי לא נכנס באמונתנו בשלמות, כי המצוה הראשונה אשר יחזיק בה מי שהוא מאמונתנו יפקד ממנו...</p>
<p>23: התועלת העשרים ושלושה הוא במצוות, והוא מה שהזהירנו שלא נוציא מן הבית מן הבשר חוצה. והתועלת בזאת המצוה מבואר ממה שקדם...</p>	<p>20: התועלת העשרים הוא באזהרות, והוא לזכור מה שהזהרנו שלא נוציא מן הבית מבשר הפסח בליל חמישה עשר בניסן. וכבר ביארנו התועלת המגיע מזאת האזהרה.</p>
<p>24: התועלת העשרים וארבעה הוא במצוות, והוא מה שהזהירנו מלשבר עצם בקרבן הפסח, שנאמר: 'ועצם לא תשברו בו' (יב, מו)...⁷⁸</p>	
<p>25: התועלת העשרים וחמישה הוא במצוות, והוא מה שציוו להפריש הבכורות לה' יתעלה, הן בכור אדם, או בכור בהמה טהורה - והוא בכור שור או בכור כשב ועז, ובכור</p>	<p>1: התועלת הראשון⁷⁹ הוא במצוות, והוא מה שנצטוינו בענין הבכורות על האופן שהתבאר בפרשה השנית, רוצה לומר שניתן בכור הבהמה הטהורה לכהן, ונפדה פטר חמור</p>

הוספת תועלת

77 במהדורה בתרא פיצל הרלב"ג את התועלת האחת לשלוש תועלות נפרדות (מפני שיש למנות את האזהרות הללו כשלושה לאוין עצמאיים). ראו עמ' 205 הערה תשנו.

78 תועלת זו אינה מופיעה כלל במהדורה קמא.

79 כאמור, במהדורה קמא מוגדר פרק יג כחלק ג של הפרשה, והתועלות המתייחסות אליו מופיעות בסופו במספור נפרד.

הוספת תועלת	<p>ובכור האדם... בהמה טמאה - והוא פטר חמור; שנאמר: 'קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא', רוצה לומר הכין והפריש; כבר נתבאר זה במכילתא...⁸⁰</p>	
השמטת תועלת	<p>26: התועלת העשרים וששה הוא במצוות, והוא מה שהזהיר מלאכול חמץ בחג המצות, שנאמר: 'ולא יאכל חמץ' (יג, ג)...⁸¹</p>	
הגדרה כתועלת כפולה		<p>2: התועלת השני הוא במצוות, והוא מה שנצטוינו לזכור בליל חמישה עשר בניסן ענין המופתים שעשה ה' יתעלה ביציאת מצרים...⁸²</p>
	<p>27-28: התועלת העשרים ושבעה והעשרים ושמונה הם במצוות, והם מה שהזהיר שלא</p>	<p>3: התועלת השלישי הוא במצוות, והוא מה שצוינו שלא יראו לנו חמץ ולא יראו לנו</p>

80 ההבדל בניסוח התועלת נובע מהבדל בין המהדורות בפירוש הפסוק "קדש לי כל בכור" (יג, ב). ראו עמ' 164 הערה שעט והערה 181, ועמ' 209-210 והערה תשצד.

81 ענין זה לא נזכר במפורש במהדורה קמא, מפני שהוא נובע בקל וחומר מן האזהרה על תערובת חמץ, שנזכרה בתועלת החמישה עשר של החלק הקודם (המקבילה לתועלת הששה עשר במהדורה בתרא). במהדורה בתרא הוסיף הרלב"ג את העולה מן הפסוקים, שיש אזהרה אחת לתערובת חמץ ואזהרה אחרת לחמץ בעין. עיבוד זה נובע ממגמת הרלב"ג במהדורה בתרא, למנות את התועלות-במצוות באופן התואם למנין המצוות; ראו להלן חלק שלישי פרק ג סעיף 8.

82 ענין זה נזכר כבר בתועלות המתייחסות לפרק יב (במהדורה קמא - בתועלת השמונה עשר בקצרה; במהדורה בתרא - בתועלת התשעה עשר ביתר הרחבה). הוא נזכר כאן שנית במהדורה קמא במסגרת תועלות חלק ג של הפרשה (העוסק בפרק יג, כדלעיל). במהדורה בתרא, כאשר צירף הרלב"ג את חלק ג לחלק ב השמיט תועלת זו. הדברים משתלבים במגמה המסתמנת במהדורה בתרא למנות כל אחת מן המצוות כתועלת-במצוה רק פעם אחת; ראו להלן חלק שלישי פרק ג סעיף 8.

	<p>שָׂאֹר בְּכָל גְּבוּלֵינוּ בַשְּׁבַעַת יְמֵי הַפֶּסַח... יִרְאָה לָנוּ חֲמֵץ וְלֹא יִרְאָה לָנוּ שָׂאֹר בְּכָל גְּבוּלֵינוּ בַשְּׁבַעַת יְמֵי הַפֶּסַח...⁸³</p>
<p>השמטת תועלת</p>	<p>4: התועלת הרביעי הוא להודיע כי ה' יתעלה עשה ריבוי המופתים בארץ מצרים לתכלית שיאמינו בו ישראל ויספרו זה לבניהם בדרך שתתפרסם זאת האמונה הנפלאה בישראל תמיד.⁸⁴</p>
<p>הגדרה כתועלת כפולה</p>	<p>5: התועלת החמישי הוא במצוות, והוא לזכור מה שצוונו לכתוב בתפילין של יד ובתפילין של ראש אלו השתי פרשיות, כדי שזכור תמיד ענין יציאת מצרים והמופתים שעשה ה' יתעלה אז...⁸⁵</p>
<p>פיצול תועלת אחת לשתי תועלות.</p>	<p>29–30: התועלת העשרים ותשעה והשלושים הם במצוות, והם מה שצוה לכתוב אלו השתי פרשיות הנזכרות בזה המקום בתפילין של יד ותפילין של ראש, והם פרשת 'קדש לי כל בכור' ופרשת 'והיה כי יביאך'...</p> <p>31: התועלת השלושים ואחד הוא במצוות, והוא מה שצוה לפדות פטר חמור בשה... והוא מה שצוה לפדות פטר חמור בשה...</p>

83 שתי האזהרות – לא יראה ולא ימצא – שהוגדרו במהדורה קמא כתועלת אחת, מוגדרות במהדורה בתרא כשתי תועלות (המצורפות זו לזו). כך נהג הרלב"ג במהדורה בתרא גם להלן בתועלת העשרים ותשעה והשלושים בענין תפילין של יד ותפילין של ראש. על מגמה זו ראו להלן חלק שלישי פרק ג סעיף 6.

84 תועלת זו מתייחסת לפרק יג פסוק ח: "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר, בְּעִבּוֹר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְצֵאתִי מִמִּצְרָיִם", ובהתאם למה שפירש שם (עמ' 167). תוכן תועלת זו מופיע במקומות נוספים; ראו למשל בתחילת פרשת בא ח"א, י, א-ב (עמ' 108), והערה 2 שם. אכן לא ברור לי מדוע הושמטה תועלת זו ממהדורה בתרא.

85 בהמשך התועלת האריך הרלב"ג במהדורה קמא לעסוק ביחס שבין תפילין של יד לבין תפילין של ראש, וקטע זה הושמט מן התועלת במהדורה בתרא, אך עיקרו מופיע שם בשורש החמישי (עמ' 215–216).

<p>32: התועלת השלושים ושנים הוא במצוות, והוא מה שציוה לערוף פטר חמור אם לא נפדה...⁸⁶</p>	<p>6: התועלת הששי הוא במצוות, והוא לערוף פטר חמור אם לא יפדוהו בשה...⁸⁶</p>
	<p>ואולם שורשי המצוות הנזכרות בזאת הפרשה, הנה הגיע עת לזוכרם בשלמות. המצוה האחת היא שנצטוינו לקדש חדשים ולעבר שנים. השורש האחד הוא שקדוש החודש תלוי בראיית הלבנה בחידושה, כמו שביארנו במה שקדם. ולפי שראיית הלבנה בחידושה הוא עם שקיעת השמש, ראוי שיהיו הימים מתחילים משקיעת השמש. וזה גם כן כבר נתבאר בתורה בביאור; אמר בשבעת ימי הפסח: בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב. וכן אמר ביום הכיפורים: מערב עד ערב תשבתו שבתכם.⁸⁷</p>

מן ההשוואה שבטבלה עולה תמונה מרשימה של תהליך עיבוד יסודי שערך הרלב"ג בתועלות אלו במסגרת מהדורה בתרא. לבד מן השינוי המבני בחלוקת הפרשה, כולל העיבוד מבחינה

86 במהדורה קמא הוגדרה תועלת אחת העוסקת בעריפה – "אם לא יפדוהו בשה", הרי שהתועלת כוללת גם את הפדייה וגם את העריפה, אולם במהדורה בתרא הופרד הענין לשתי תועלות, שהרי שתי מצוות יש כאן, מצות פדייה ומצוות עריפה. דומה שגם כאן אפוא נובע השינוי מן המגמה של הגדרת התועלות כמנין מצוות.

87 בכך מסתיים הניסוח הראשוני של השורשים במהדורה קמא – שורש אחד למצוה אחת, ותו לא. ראו עמ' 220 הערה תתעח. לעומת זאת במהדורה בתרא מופיע ניסוח נרחב ומפורט של קבוצות שורשים המתייחסות למצוות שונות ומופיעות בסמוך להן, כנזכר לעיל.

מבנית: פיצול תועלות⁸⁸, איחוד תועלות⁸⁹, השמטת תועלות⁹⁰, הוספת תועלות⁹¹. כמו כן כולל העיבוד הבדלים רבים שאינם באים לידי ביטוי בטבלה, כמו ניסוח מחודש של קטעים רבים, העברת קטעים, הוספת קטעים רבים, והוספת קבוצות של שורשים בהרחבה רבה.

יש אמנם לציין כי העיבוד הנרחב בפרשת בא, כפי שתיארנו לעיל, אינו מאפיין את המצב במהדורה בתרא. זהו מקרה קיצוני, הן מצד השינויים המבניים (שבהן התרכזנו בפרק זה) הן מצד השינויים והתוספות בתוכן הדברים. בדרך כלל הפערים בין המהדורות קטנים יותר.

נסקור כעת בקצרה את השינויים המבניים המשמעותיים במהדורה בתרא, שינויים המופיעים בהמשכו של ספר שמות ובחציו הראשון של ספר ויקרא.

בחלקה השלישי של **פרשת יתרו**, הכולל את עשרת הדברות, ישנם מספר שינויים מבניים בתחום התועלות. מלבד העיבוד התוכני של התועלות (הכולל שינויי נוסח רבים והוספת משפטים רבים) נוספו שם שלוש תועלות⁹²; נוספו ששה שורשים לתועלת השמיני⁹³; התועלת שבענין מצוות

88 התועלת הששי במהדורה קמא הפך לשלוש תועלות נפרדות במהדורה בתרא (התועלת החמישי עד התועלת השביעי); התועלת התשעה עשר במהדורה קמא הפך גם הוא לשלוש תועלות נפרדות במהדורה בתרא (התועלת העשרים עד התועלת העשרים ושנים); התועלת הששי בחלק ג במהדורה קמא הפך לשתי תועלות (התועלת השלושים ואחד והתועלת השלושים ושנים). כמו כן שתי תועלות הפכו במהדורה בתרא לתועלות כפולות (המנוסחות יחד כתועלת אחת, אך מוגדרות כזוג תועלות) – התועלת העשרים ושבעה והעשרים ושמונה, והתועלת העשרים ותשעה והשלושים.

89 התועלת השלישי והתועלת הרביעי במהדורה קמא אוחדו לתועלת השלישי במהדורה בתרא.

90 התועלת האחד עשר בחלק ב, התועלת השני בחלק ג, והתועלת הרביעי בחלק ג – שלוש תועלות אלה המופיעות במהדורה קמא הושמטו במהדורה בתרא.

91 התועלת החמישה עשר, התועלת העשרים וארבעה, והתועלת העשרים וששה – שלוש תועלות אלה נוספו במהדורה בתרא.

92 התועלת השלישי והרביעי והחמישי (עמ' 368–370, והערה תסב) בענין איסורי עבודה זרה. וראו לעיל הערה 39.

93 ראו עמ' 371–373, והערה תצח. לפני הוספת שלוש התועלות הנ"ל נקראה תועלת זו במהדורה קמא "התועלת החמישי".

שבת חולקה לשלוש תועלות נפרדות⁹⁴, ולתועלת העוסקת באיסור עשיית מלאכה בשבת נוספו ארבעה עשר שורשים⁹⁵; שתי תועלות במהדורה קמא בענין כיבוד אב ואם אוחדו לתועלת אחת⁹⁶, ונוספו לה ששה שורשים⁹⁷; התועלת שבענין איסור עשיית צורות חולקה לשתי תועלות נפרדות, ותוכן הדברים עבר פיתוח⁹⁸; ולתועלת בענין אופן בניית מזבח אבנים נוספו ארבעה שורשים⁹⁹.

בביאורו לפרשת משפטים האריך הרלב"ג עד מאד. כך היה כבר במהדורה קמא, אך במהדורה בתרא האריך עוד יותר. מבחינה מבנית ערך הרלב"ג במהדורה בתרא שינוי יסודי: את תועלות הפרשה, שהיו מנוסחות בדרך כלל באופן כללי וקצר-יחסית ומפוזרות בסוף כל אחד מעשרת החלקים של הפרשה, קיבץ וסידר ברצף אחד בסוף הפרשה כולה, תוך פיתוח נרחב. כמו כן הוסיף במהדורה בתרא את כל 188 השורשים המצויים לפנינו, ואינם במהדורה קמא¹⁰⁰.

94 התועלת הששי במהדורה קמא (שכללה את מצוות קידוש בשבת, את מצוות השביתה בשבת, ואת האזהרה ממלאכה בשבת) הפכה לשלוש תועלות במהדורה בתרא – התועלת התשיעי והעשירי והאחד עשר (עמ' 373–376, והערות תקיג, תקיז, תקמג). יחד עם ההפרדה של התועלות נערכו שינויים רבים בתוכן הדברים ובניסוחם.

95 מדובר בקטע חשוב בעל היקף רחב; ראו עמ' 376–382, והערה תקמה.

96 התועלת השביעי והתועלת השמיני במהדורה קמא הפכו לתועלת השנים עשר במהדורה בתרא (עמ' 382–383, והערה תרטז), עם שינויים נוספים.

97 ראו עמ' 383–384, והערה תרכד.

98 התועלת החמישה עשר במהדורה קמא הפכה לשתי תועלות במהדורה בתרא – התועלת התשעה עשר והתועלת העשרים (עמ' 387, והערות תרנד, תרסא).

99 ראו עמ' 389, והערה תרפ.

100 ראו עמ' 141 הערה א. הפרטים ביחס לכל אחד מן החלקים מופיעים בטבלה הבאה:

חלק	תכולה במהדורה קמא	תכולה במהדורה בתרא	מספור התועלות במהדורה בתרא	מספר השורשים שנוספו	הפניות למהדורה
א	3 תועלות	3 תועלות בעריכה מחודשת והעברה לסוף הפרשה	הראשון עד השלישי	32	עמ' 21 הערה קלד; עמ' 142 הערה טו; עמ' 148 הערה ע
ב	תועלת אחת כללית	6 תועלות	הרביעי עד התשיעי	52	עמ' 49–50 הערה רעז; עמ' 153–178
ג	תועלת אחת כללית	4 תועלות	העשירי עד השלושה עשר	44	עמ' 77 הערה שג; עמ' 178–197

כחלק מן העריכה המחודשת של פרשת משפטים טיפל הרלב"ג במספר קטעים ושינה את מקומם. בתוך הניסוח הראשוני של התועלות, שכאמור לעיל היה לעיתים כללי ובלתי מפורט, היו התייחסויות של הרלב"ג לפרטי דינים כמו גם לטעמיהם. במהדורה בתרא קיבלו הדברים מבנה ברור של תועלות-במצוות, הכוללות בתוכן באופן מובנה את "התועלת בזאת המצוה", ואת פירוט שורשי הדינים - עם הביסוס שלהם (בלשון הפסוק וכיוצא בזה), ועם ההפניה למקור התלמודי שבו נתבארו הדברים. כתוצאה מן השינוי הנרחב הזה נוצר מספר פעמים מצב של השמטת קטע שהופיע במהדורה קמא, או של העברתו ממקום למקום¹⁰¹.

ד	אין תועלות כלל (וכמובן לא שורשים)	4 תועלות (על ארבעת השומרים, כיחידה אחת, ברצף שבסוף הפרשה)	הארבעה עשר עד השבעה עשר	עמ' 89 הערה קז ; עמ' 198-207	24
ה	אין תועלות כלל (וכמובן לא שורשים)	4 תועלות	השמונה עשר עד העשרים ואחד	עמ' 94 הערה מה ; עמ' 208-212	8
ו	תועלת אחת כללית	12 תועלות	העשרים ושנים עד השלושים ושלושה	עמ' 103-104 הערה צג ; עמ' 212-220	7
ז	תועלת אחת כללית	11 תועלות	השלושים וארבעה עד הארבעים וארבעה	עמ' 112 הערה עח ; עמ' 220-229	12
ח	משפט קצר המתייחס לתועלות חלק זה	9 תועלות	הארבעים וחמישה עד החמישים ושלושה	עמ' 125 הערה קלט ; עמ' 230-237	9
ט	תועלת אחת כללית	4 תועלות	החמישים וארבעה עד החמישים ושבעה	עמ' 130 הערה מז ; עמ' 237-239	
י	6 תועלות	6 תועלות (בשינויים)	החמישים ושמונה עד הששים ושלושה		

101 כך למשל קטע בעל שלוש פסקאות העוסק בסדר שבו סידרה התורה את נוקי ממונו של אדם, הועבר (כמעט ללא שינויים) מן התועלת הכללית בסוף חלק ג (עמ' 77 הערה שג) אל תוך ביאור סדר הדברים בפרשה כולה המופיע בסוף הפרשה לפני התועלות (עמ' 138-139, והערה סו והערה פד). יש להעיר שיחידה זו המבארת את סדר הדברים בפרשה כולה (עמ' 137-140) הופיעה במהדורה קמא בסוף הפרשה ממש, ואילו במהדורה בתרא היא מופיעה בין ביאור הפרשה לבין התועלות שהועברו אל סוף הפרשה (עמ' 137 הערה מז ; עמ' 140 הערה קיז).

מקרה ראוי לציון הוא פסקה הלקוחה מן התועלת הכללית שבסוף חלק ט, ומופיעה במסגרת התועלת החמישים וחמישה, אולם היא מופיעה שם רק בחלק מן העדים של מהדורה בתרא, ולא בכלום (עמ' 238 הערה יא).

לא מן הנמנע שבעיבוד כה מקיף יישמטו מן הניסוח המאוחר רעיון או נימוק שהופיעו בניסוח המוקדם. ניתן למצוא דוגמאות למצבים כאלה בחומר הרב שבפרשת משפטים.

גם בפרשת תצוה¹⁰², המורכבת משני חלקים, זכה חלק התועלות לעיבוד יסודי במהדורה בתרא. במהדורה קמא הופיע בסוף חלק א של הפרשה מאמר רעיוני רציף העוסק בתועלות העולות מן העניינים המופיעים בחלק זה, ובעיקר בענייני מעמד הכהנים ובגדיהם; וגם בסוף חלק ב הופיעו שתי פסקאות רעיוניות המתייחסות לחלקה השני של הפרשה. אין במהדורה קמא כל תועלות ממוספרות, לא בסוף חלק א ולא בסוף הפרשה כולה. במהדורה בתרא ריכז הרלב"ג את הקטעים הרעיוניים בסוף ביאור הפרשה (בשינויים קלים), ולאחר מכן הוסיף שתיים עשרה תועלות ממוספרות המתייחסות לכל הפרשה, כולן בעניינים הלכתיים, ולשתיים מהן הוסיף פירוט שורשים¹⁰³.

מצב דומה קיים גם בפרשת כי תשא. לפרשה זו ששה חלקים, ורק בחלקם מופיעות במהדורה קמא תועלות ממוספרות. במהדורה בתרא ריכז הרלב"ג את כל התועלות בסוף הפרשה בעריכה מחודשת, במספור אחד, תוך הרחבה (בעיקר בתחום ההלכתי), הוספת תועלות, והוספת שבעה שורשים בשתי תועלות¹⁰⁴.

בספר ויקרא לא חילק הרלב"ג את הפרשות לחלקים, וכל פרשה מבוארת כיחידה אחת¹⁰⁵. לפיכך לא נמצא כאן מצבים שבהם קבוצות תועלות שנכתבו בסוף כל אחד מחלקי הפרשה יועברו

102 על המצב המיוחד בפרשת תרומה, הערנו כבר בסעיף הקודם שהפיתוח ההלכתי של התועלות והשורשים מופיע כבר במהדורה קמא, ומרוכז בסוף הפרשה כולה.

103 ראו עמ' 329 הערה קפא; עמ' 349 הערה קמג; עמ' 353 הערה ס; עמ' 355 הערה עו.

104 ראו עמ' 372 הערה סח; עמ' 375 הערה לב; עמ' 412 הערה רט; עמ' 431 הערה א; עמ' 432 הערה יח; עמ' 434 הערה לא; עמ' 436 הערה מז; עמ' 437 הערה ע; עמ' 439 הערה פ; עמ' 442 הערה קכד; עמ' 444 הערה קסט.

105 אמנם קיימים סימנים לכך שהרלב"ג אולי חשב לחלק את פרשת ויקרא לחלקים: לפרשת ויקרא הגדיר כותרת (עמ' 2): "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר, עד סוף הפרשה". אם אין הפרשה מתחלקת לחלקים אין טעם כלל בהגדרת הכותרת, אך יתר על כן, במקצת כתבי היד (ראו הערה א שם) אין הכותרת מוגדרת "עד סוף הפרשה", אלא "עד ונפש כי תקריב קרבן מנחה!" אף על פי כן, גם בכתבי יד אלה לא מופיעה כותרת חדשה בקרבן מנחה בתחילת פרק ב. עם זאת, אותם כתבי יד הגדירו כותרת בתחילת פרק ד (עמ' 37 והערה רנג): "נפש כי תחטא בשגגה וגו' עד פרשת צו" (המלים המודגשות – באותם כתבי יד בלבד).

אל סוף הפרשה. אף על פי כן ישנם שינויים מבניים שנערכו במהדורה בתרא, בעיקר במסגרת התועלות.

בפרשת ויקרא נערכו התועלות עריכה מקיפה, ובמקום שלוש עשרה תועלות במהדורה קמא, ללא שורשים, אנו מוצאים עשרים ושלוש תועלות במהדורה בתרא, עם קבוצות של שורשים רבים. מבחינה מבנית קיימים שם מקרים אחדים של פיתוח תועלת קיימת על ידי הוספת בתוכה, באופן שהתועלת תוגדר כתועלת כפולה, משולשת, או אפילו מרובעת¹⁰⁶. כמו כן שינה הרלב"ג במקום אחד את סדר התועלות, בכך שהקדים תועלת שהופיעה מאוחר יותר¹⁰⁷.

גם **בפרשת צו** נערכו התועלות עריכה מקיפה, ובמקום שלוש עשרה תועלות במהדורה קמא, ללא שורשים, אנו מוצאים שבע עשרה תועלות במהדורה בתרא, עם שתי קבוצות של שורשים. יש תועלות שנוספו¹⁰⁸, יש שהושמטו¹⁰⁹, יש שפוצלו לשתיים¹¹⁰ ויש שהוגדרה כתועלת כפולה¹¹¹.

106 ראו עמ' 94 הערה קכו; עמ' 99 הערה קנה; עמ' 103 הערה קפא; עמ' 119 הערות שלב, שלח, שמא; עמ' 136–137 הערות תפט, תצג.

107 במהדורה קמא מופיעה התועלת בדבר אשם תלוי בין התועלות העוסקות באשם – אשם מעילות, אשם תלוי, אשם גזילות, וסדר זה תואם את סדרם בפרשה. אף על פי כן העביר הרלב"ג במהדורה בתרא את התועלת העוסקת באשם תלוי אחורה, והסמיך אותה לתועלת העוסקת בחטאת, בגלל הקרבה ההלכתית בין שני הקרבנות, שהרי החייב להקריב אשם תלוי הוא "היחיד שנסתפק לו אם חטא בשגגה באחת מאלו המצוות שיש בהן מעשה, שחייבין על זדון כרת ועל שגגתן חטאת" (לשונו בתועלת הששה עשר, עמ' 117). ראו שם עמ' 117 והערה שיב.

108 התועלת השלישי, הרביעי, השביעי והתשיעי במהדורה בתרא.

109 התועלת הראשון התשיעי והשלושה עשר במהדורה קמא. הראשונה והאחרונה הוגדרו כתועלות במצוות, אולם עסקו בדינים של מצוות שנוכרו כבר בפרשת ויקרא, ולפי מדיניות המחבר בדרך כלל ב"תועלות במצוות" במהדורה בתרא אין להן מקום (אם כי התועלת השמיני והתועלת האחד עשר במהדורה בתרא נושאות בכל זאת אופי דומה). בתועלת התשיעי במהדורה קמא נטען שיש מצוה "שלא יחשוב הכהן מחשבות בעשיית הקרבן שיפסל הקרבן בעבורם"; אפשר שחזר בו ממה שעולה מדבריו הראשונים כאילו יש בכך איסור לאו מן התורה.

110 התועלת השני השמיני והאחד עשר במהדורה קמא. גם את התועלת השביעי והתועלת התשיעי שנוספו במהדורה בתרא יש מקום לראות כפיתוח ופיצול של תועלות כלליות במהדורה קמא (החמישי והשביעי במהדורה קמא כפיתוח של השלישי במהדורה קמא; והשמיני והתשיעי במהדורה בתרא כפיתוח של החמישי במהדורה קמא).

111 התועלת השמיני במהדורה קמא הוגדרה כתועלת השנים עשר והשלושה עשר במהדורה בתרא.

כעין זה גם בפרשת שמיני נערכו התועלות עריכה מקיפה, ובמקום שלוש עשרה תועלות במהדורה קמא, ללא שורשים (מלבד פתיחה בלתי מפותחת), אנו מוצאים עשרים ושש תועלות במהדורה בתרא, עם חמש קבוצות של שורשים. יש תועלות שנוספו¹¹², יש שפוצלו לשתיים¹¹³, יש שהוגדרה כתועלת כפולה¹¹⁴, ויש ששינתה את מקומה¹¹⁵.

7. שינוי דעתו של המחבר

עריכת מהדורה מעודכנת של החיבור היא כמובן הזדמנות גם לתיקון דברים שבהם המחבר חזר בו מדבריו הראשונים. גם מקרים כאלה מצויים במהדורה בתרא של ביאור הרלב"ג לתורה. שינוי הדעה יכול להיות בענין פעוט, אך יכול להיות גם בענין עקרוני בעל השלכות שונות. נתבונן במספר מקרים שבהם ההבדל בין המהדורות משקף מצב שבו הרלב"ג שינה את דעתו. נפתח במקור שבו חזר הרלב"ג מדבריו הראשונים מצד ההיבט הפרשני.

בראש פרשת ויקרא מופיעה פרשת קרבן עולה, שם נאמר: "וְנִתְּנוּ בְּנֵי אֶהְרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֲצִים עַל הָאֵשׁ. וְעָרְכוּ בְּנֵי אֶהְרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַנִּתְחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפְּדָר עַל הָעֲצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ" (ויקרא א, ז-ח). על איזו עריכת עצים מדובר? כך כתב הרלב"ג (עמ' 11):

וערכו עצים על האש – אין הרצון בזה מערכת העצים אשר היו עושים שם בהדליקם האש, אבל אלו העצים היו נותנים שם בשומם הנתחים על המזבח, בדרך שיהיו הנתחים על העצים אשר על האש, כמו שזכר בפסוק הבא אחר זה. שאם היתה הכוונה

112 התועלת השמיני במהדורה בתרא. גם התועלת האחד עשר (המחובר לעשירי כתועלת כפולה) הוא תוספת במהדורה בתרא, כמו גם השלושה עשר (המחובר לשנים עשר כתועלת כפולה), וכמו גם החמישה עשר (המחובר לארבעה עשר כתועלת כפולה). גם התועלת הכפולה – הששה עשר והשבעה עשר – וכן התועלות הבודדות – השמונה עשר והתשעה עשר והעשרים – נוספו במהדורה בתרא.

113 התועלת האחד עשר במהדורה קמא התפרטה לתועלת העשרים ושנים ולתועלת העשרים ושלושה במהדורה בתרא, בתוספת שורשים רבים. התועלת השנים עשר במהדורה קמא התפרטה לתועלת העשרים וארבעה ולתועלת העשרים וחמישה ולתועלת העשרים וששה במהדורה בתרא, בתוספת שורשים רבים.

114 התועלת השלישי במהדורה קמא הוגדרה כתועלת השלישי והרביעי במהדורה בתרא.

115 התועלת השלושה עשר – האחרונה במהדורה קמא – הפכה להיות התועלת העשרים ואחד במהדורה בתרא, בסמוך לעניי המאכלות האסורות שאלה היא מתייחסת, ולפני עניי הטומאה והטהרה.

בזה במערכת העצים הנעשית בבוקר להדליק האש, הנה אפשר שיהיו נשרפים על המזבח ולא יהיו אז עצים. ולזה ביארו מזה רבותינו ז"ל שזה הוא מצוה לשני גזירי עצים שהיו משימים שם שני כהנים... וזה אמנם יהיה בתמיד של בין הערבים; ואולם בתמיד של שחר יספיק בכהן אחד שישים שני גזירי עצים שם...

הרי שהרלב"ג רואה בפסוקים אלה מקור לדין שני גזירי עצים הניתנים על האש זמן קצר לפני נתינת העולה, באופן שיהיו איברי העולה "על העצים אֶשֶׁר על האש אֶשֶׁר על המזבח". בהסבר זה מסיים הרלב"ג במהדורה קמא את ביאורו לפסוק זה, הסבר המבוסס על הנאמר במקורות התלמודיים¹¹⁶.

אולם במהדורה בתרא המשיך והסביר בהרחבה באופן אחר (עמ' 12, והערה פה):

וידמה שיהיה זה המאמר מעריכת העצים רמז לסידור המערכה בבוקר, אלא כי מפני שנכפל בתורה אומרו 'על העלה אשר על העצים' (ג, ה) למדנו שצריך שיהיו שם עצים קודם עריכת איברי העולה על המזבח באופן שישרפו העצים ואיברי העולה יחד; ולזה היו מביאים שם שני גזירי עצים לתמיד של שחר ולתמיד של בין הערבים, כי בהם לבד ידמה שדקדקה התורה בזה...

כלומר, הרלב"ג חוזר בו מדבריו הראשונים שבהם הסביר את הכתוב "וְעָרְכוּ עֲצִים עַל הָאֵשׁ" כמתייחסים לשני גזירי העצים, ומפרש את פשוטו של מקרא כמתייחס לסידור המערכה הגדולה בבוקר. את שני גזירי העצים המקדימים את הקטרת עולת התמיד בבוקר ובין הערבים לומד הרלב"ג מן הכתוב בהקטרת השלמים: "וְהִקְטִירוּ אֹתוֹ בְּנֵי אֶהֱרֹן הַמְזַבְּחָה עַל הָעֹלָה אֶשֶׁר עַל הָעֲצִים אֶשֶׁר עַל הָאֵשׁ" (ג, ה), וכפי שכתב גם שם (עמ' 33). לאחר מכן ממשיך הרלב"ג (במהדורה בתרא) לבאר בהרחבה שדין שני גזירי עצים אינו בכל קרבנות עולה, אלא בעולת התמיד בלבד, ומוכיח את הדברים ומנמק אותם, ומוסיף השלמות נוספות לענין זה.

116 ראו ספרא דבורא דנדבה פרק ה, יא, וראו משנה יומא ב, ה (דף כו, ב), ובגמרא שם: "תניא רשב"י אומר, מניין לתמיד של בין הערבים שטעון שני גזירי עצים בשני כהנים, שנאמר: 'וערכו עצים' - אם אינו ענין לתמיד של שחר, דכתיב: 'ובער עליה הכהן בבקר בבקר וערך עליה', תנהו ענין לתמיד של בין הערבים". וכן כתב הרמב"ם הלכות תמידין ומוספין ב, ב-ג. יש לציין שהרלב"ג עצמו מבאר את ההלכה שמדובר בפסוקנו דווקא בתמיד של בין הערבים באופן אחר, על פי דרכו, בתחילת פרשת צו, ו, ב (עמ' 144), ובהערה 4 שם.

כל הקטע הארוך הזה נוסף כאמור רק במהדורה בתרא, אך לא במקום מה שכתב במהדורה קמא אלא לאחריו. הפירוש המובא במהדורה בתרא (בלשון "וידמה ש...") בא אפוא להציע חלופה לפירוש שהובא במהדורה קמא, חלופה שהרלב"ג מעדיף אותה בעת עריכת מהדורה בתרא על פני הפירוש הראשון. נמצא שיש כאן מצב של חזרה מן הפירוש המופיע בנוסח הראשון, והעדפת פירוש אחר שהתחדש בשלב מאוחר יותר¹¹⁷. אף על פי כן לא ראה הרלב"ג לנכון במקרה זה למחוק את הפירוש הראשון¹¹⁸.

מצב דומה קיים בפרשת משפטים סוף חלק ו בביאור הפרשה, על הכתוב שם (כב, ל): 'וְאֶנְשֵׁי קִדְשׁ תִּהְיוּ לִי, וּבָשָׂר בְּשָׂדֵה טְרֶפֶה לֹא תֹאכְלוּ לְלֵב תִּשְׁלַכּוּן אֹתוֹ'. במהדורה קמא ביאר הרלב"ג את הביטוי 'ובשר בשדה טרפה' בשני אופנים, והעדיף את הראשון שבהם המבאר את הכתוב כמזהיר על בשר שיצא חוץ למחיצתו, "כמו הבכור שיצא חוץ לחומת ירושלים, וכמו הפסח שיצא חוץ מהחבורה, ומה שידמה להם", ועל הברש שהיא טרפה (עמ' 102–103). בהתאם לדעה זו כתב הרלב"ג גם בביאור סדר הדברים בסוף פרשת משפטים (עמ' 139), וכן בפרשת ראה חלק ג התועלת התשעה עשר, קטעים שנכתבו גם הם במהדורה קמא.

לעומת זאת במהדורה בתרא מחק את המשפט שבו העדיף את הפירוש הראשון (אך לא את הפירוש עצמו), והוסיף להציע שני פירושים אחרים לביטוי הנזכר, והעדיף את הראשון שבהם

117 על אף העדפתו במהדורה בתרא, נראה שאת פסוקים ז-ח בויקרא פרק א ממשיך הרלב"ג לבאר כמתייחסים לעולת התמיד ולא לעולת נדבה. כך עולה מן הפסקה שהוסיף במהדורה בתרא עצמה לאחר ביאור פסוק ט (עמ' 15 והערות קד, קי).

118 במקרה אחר הציג הרלב"ג שני פירושים כבר במהדורה קמא, ושם העדיף את הפירוש השני, אולם במהדורה בתרא חזר בו מהעדפה זו, ביסס עוד את הפירוש הראשון ולא הכריע ביניהם; אדרבה צירף את שני הפירושים למסקנה הלכתית אחת. ראו פרשת משפטים חלק א, על הפסוק "אֶהְבֵּתִי אֶת אֲדֹנָי אֶת אֲשֶׁתִּי וְאֶת בְּנִי" (כא, ה), בביאור הפרשה (עמ' 8), ובהערות מ, מה, ובהערות 22–24 שם, וראו כרמיאל כהן, הלכה מחודשת. קטע זה מופיע בטבלת השוואה רחבה בסעיף הבא (עמ' 98), עיינו שם.

"והוא הנאות לפי הפשטי"י¹¹⁹. במסגרת התועלות, שנוסחו במהדורה בתרא, אכן מופיע ביחס לפסוק זה רק איסור הטרפה, ולא נזכר איסור הבשר שיצא חוץ למחיצתו¹²⁰.

ולדוגמא אחרת, המכילה חזרה מובהקת:

בין הלכות קרבן הפסח מזהירה התורה בפרשת בא (יב, ט): "אל תאכלו ממנו נא ובשל מְבֹשֵׁל בְּמֵיִם כִּי אִם צָלִי אֵשׁ רָאשׁוֹ עַל כְּרַעְיוֹ וְעַל קַרְבּוֹ". כיצד יש להתייחס לאזהרת התורה מאכילת הפסח נא ומבושל, כשתי מצוות לא תעשה או כמצוה אחת?

להלן לשונו בשתי המהדורות¹²¹:

מהדורה בתרא	מהדורה קמא
והנה לפי דעתי זה המאמר יקיף בשתי מצוות לא תעשה: האחת היא שלא יאכלו ממנו נא; והשנית שלא יאכלו ממנו בשל במים או בשאר משקין. והנה נבאר אמיתת זה אצל מְנוֹתָנוּ המצוות הנכללות בזאת הפרשה.	וראוי שתדע כי אכילת נא ומבושל הוא לאו אחד, לא שני לאוין, כי התורה כללה אותם בלאו אחד, והנה יש לשניהם ענין יוכללו בו, והוא שהם בלתי צלי, ולזה אמר אחר כן: כי אם צלי אש.

119 ראו שם עמ' 103 והערה פו והערה צג.

120 ראו התועלת השלושים ושלושה (עמ' 219), והערה 37 שם. מעניין לראות כי אף על פי כן נזכר הביאור המוקדם בתוך דברי הרלב"ג השייכים למהדורה בתרא בפרשת בא, התועלת העשרים ושלושה השורש הרביעי (עמ' 208). אכן בתועלת פרשת צו המנוסחות במהדורה בתרא, התועלת הארבעה עשר השורש השני, דן באותו ענין ולא הזכיר את הפסוק מפרשת משפטים, ובכך הדברים תואמים את שיטתו המאוחרת.

121 בפרשת בא חלק ב, עמ' 134. מהדורה קמא – בהערה קלט; מהדורה בתרא – בהערה קלד. יש לציין שנוסח הדברים במהדורה קמא הופיע במסגרת ד"ה "כי אם צלי אש" (עמ' 134 הערה קלט), ואילו המשפט המתוקן במהדורה בתרא שובץ מוקדם יותר, בסוף ד"ה "מבושל במים" (שם הערה קלד). ניתן להיווכח בקלות כי בכל אחת מן המהדורות מופיע המשפט במקום התואם את תוכן הדברים. עוד יש לציין כי גם במקרה זה קיימים עדי נוסח (כ"י ב וד"ו) אשר הוסיפו את המשפט ממהדורה בתרא, אולם לא השמיטו את המשפט ממהדורה קמא. שילוב זה בין שתי המהדורות מכיל כמובן סתירה פנימית בולטת.

הרי שהרלב"ג שינה דעתו בענין זה : בתחילה סבר שיש למנות זאת כלאו אחד, והדר בו מההיא. מה עומד ביסוד שינוי זה? מדוע שינה הרלב"ג את דעתו? הרלב"ג עצמו הפנה בסוף דבריו במהדורה בתרא לדבריו במסגרת התועלות, שם ביאר את דעתו באריכות רבה. במהדורה קמא כתב הרלב"ג (בהתאם לשיטתו באותו שלב) תועלת אחת המתייחסת לאיסור הכפול (עמ' 188 הערה תרז) :

"התועלת הששי הוא במצוות, והוא לזכור מה שהזהרנו שלא לאכול בשר הפסח נא ומבושל. והנה היתה זאת האזהרה בעבור שנאכלהו צלי אש, לסיבה אשר זכרנו במה שקדם".

אולם במהדורה בתרא חזר בו הרלב"ג והכריע שיש למנות את האיסור לאכול את הפסח נא ומבושל כשתי אזהרות (ואף אזהרה שלישית העולה מן הביטוי 'כי אם צלי אש'), ועל כן פיצל את התועלת האחת לשלוש תועלות נפרדות, המציינות שלוש מצוות נפרדות (עמ' 188–197, והערה תרז) :

התועלת החמישי הוא במצוות, והוא מה שהזהיר שלא לאכול בשר הפסח נא, והוא מה שלא נִשְׁלַם בישולו, ואף על פי שיהיה צלי אש...

התועלת הששי הוא במצוות, והוא מה שהזהיר שלא לאכול בשר הפסח מבושל במים או בשאר משקין...

התועלת השביעי הוא במצוות, והוא מה שהזהירנו שלא לאכול מבשר הפסח כי אם צלי אש. וכבר נתבאר שזאת אזהרה שלישית נוספת על אזהרת נא ומבושל בשני מפסחים (מא, א-ב), כמו שביארנו...

נמצא שדבריו במהדורה בתרא סותרים לחלוטין את דבריו במהדורה קמא, אלא שדבריו האחרונים מבטאים את דעתו בשלב מאוחר יותר, לאחר שחזר בו מדבריו הראשונים.

ענין זה זכה לכך שהרלב"ג הקדיש לו דיון נרחב, ונימק את שיטתו החדשה במאמר ארוך במסגרת התועלת הששי שם, מתוך עיון בסוגיות תלמודיות ובדברי הרמב"ם, ובכלל זה גם התייחסות עקרונית מעניינת לתחום מנין המצוות. בדבריו אלו הוא מנמק מדוע סטה מנתיבו של הרמב"ם, שמנה זאת כלאו אחד.

סוגיה זו מהווה שיא לתופעה רחבה יותר, שבה ניכרת תשומת לב רבה שנקט הרלב"ג במהדורה בתרא בתחום מנין המצוות, ותחום זה מתקשר באופן טבעי ליחסו של הרלב"ג לדעת הרמב"ם

בספר המצוות. לפיכך נניח את העיון בכך בשלב זה, ונחזור ונדון בענין חשוב זה כאשר נעסוק בחשיבתו ההלכתית של הרלב"ג וביחסו של הרלב"ג אל הרמב"ם. במסגרת הפרקים ההם יידונו המקרים הכלולים בקטגוריה זו שאנו עסוקים בה – שינוי דעתו של הרלב"ג במהדורה בתרא, בתחום מנין המצוות ובתחומים הלכתיים אחרים¹²².

8. תיקונים ושיפורים רב-ממדיים במבט-על

בסעיפים הקודמים עסקנו בסוגים שונים של תיקונים ושיפורים, מתוך התבוננות בדוגמאות המבודדות מאפיין אחד מוגדר. אכן בדרך כלל קטעים שעברו עיבוד במהדורה בתרא כוללים בתוכם מגוון רחב של תיקונים ושיפורים מסוגים שונים. מן הראוי לעיין בדוגמאות אחדות למצב מורכב מעין זה, כדי לקבל תמונה כוללת יותר על היקף העריכה שביצע הרלב"ג במהדורה בתרא. נעיין בקטע מפרשת בא על הפסוק: "הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֵאשׁ הַחֲדָשִׁים, רֵאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה" (שמות יב, ב). נציג במסגרת זו את ההבדלים בין שני הנוסחים, וננסה להתחקות אחר משמעותם של הבדלים אלו.

השנה העברית מורכבת מחודשים. אולם כיצד נגדיר את החודש? מהו הפירוש המילולי של המלה 'חודש'? ברור שהדבר קשור לחידוש הירח, אולם יש למונח זה משמעויות אחדות. מצד אחד מדברת התורה על "חֲדָשׁ יָמִים", ומצד שני אנו מוצאים: "בַּחֲדָשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם בַּיּוֹם הַזֶּה בָּאוּ מִדְבַר סִינַי" (שמות יט, א). מכאן מסיק הרלב"ג שיש למלה 'חודש' שתי משמעויות: האחת – יום ראש החודש, והשנייה – משך הזמן העובר בין חודש לחודש¹²³.

והנה יש לשאול: מדוע לא נבין את המושג 'חודש' גם במשמעות שלישית, המשמעות הטבעית ביותר – הרגע שבו התחדשה הלבנה? חידוש הלבנה הוא לכאורה מושג אסטרונומי טהור, הרגע

122 על חזרות בתחום מנין המצוות ראו להלן בחלק השלישי פרק ג, ובעיקר בסעיף 9 שם. על חזרות בתחומים הלכתיים אחרים ראו שם פרק ד.

123 הרלב"ג מעיר על תופעה לשונית דומה ביחס למלה 'שבת' – מצד אחד היא מתייחסת ליום השבת, ומצד שני למשך הזמן שבין שבת לשבת, כלומר לשבוע. ואלה הם דבריו בפרשת יתרו ח"ב יט, א, (עמ' 308): "'בַּחֲדָשׁ' – הוא יום ראש החודש בעצמו; והעד - מה שאמר 'ביום הזה באו מדבר סיני'. ולזה יאמר שם 'החודש' על שני פנים: האחד על הזמן אשר מחודש לחודש, כמו: 'חדש ימים' (בראשית כט, יד; במדבר יא, כ-כא), והשני על יום ראש החודש. וכן יאמר 'השבת' על יום השביעי מהשבוע, ויאמר על כל השבוע: 'שבע שבתות תהיינה' (ויקרא כג, טו)".

ולזה הוא מבואר שאין החודש מתחיל	
מעט התחדשות הלבנה.	מעט הדיבוק האמיתי לירח עם השמש,
20 והנה הימים הם לפי הנהוג מתחילים	ולא ישאר אלא שיהיה החודש מתחיל מעט
מזריחת השמש או משקיעתו; ויתבאר שהוא ראוי שיהיו ימי חודש הלבנה מתחילים משקיעת השמש, לפי שאז יהיה ראיית הלבנה בחידושה. והנה יתבאר מזה, שראוי שיהיה החודש מתחיל מהעת שתתחיל הלבנה להראות בו, לא מהעת שיתדבקו הירח והשמש; שאם היה מתחיל מעט התדבקותם, היה החודש מורכב מימים ושעות ורגעים.	חידוש הלבנה לפי הראות, והוא מעט שהתחיל להראות, והוא אצל שקיעת השמש. ובהיות הענין כן, והיה החודש מורכב מימים לבד, הנה יקרא ראש החודש - היום הראשון ממנו, ובו יהיה הקרבן המיוחד בראש חודש בין תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים, כמו שיתבאר במה שיבוא; ואולם אם יכלול החודש ימים ושעות ורגעים, לא יהיה ראש החודש כי אם הרגע אשר בו יהיה חידושו, וזה יהיה פעמים רבות בעת שלא יתכן להקריב בו קרבן.
30 ועוד, שהתורה למה שהיא מצוה בכל הזמנים שהיו אחר נתינתה לנו; והיה בלתי אפשר שיהיה שם בכל הזמנים מי שידע עת התדבקות	
השמש והירח על דרך האמת,	השמש עם הירח לפי האמת,
35 הנה ראוי שיהיה קביעות החודש תלוי בדבר אפשר שיושג בכל הזמנים, והוא חידוש הראייה,	כי גם עד זמננו לא נשלמה זאת הידיעה לאחד מן הקודמים שהגיעו אלינו דבריהם, כמו שנתבאר מדברינו בחלק הראשון מהמאמר החמישי מספר מלחמות ה',
40 ולפי שהראייה תהיה אצל שקיעת השמש, הנה ראוי שיהיה החודש מתחיל מעט שקיעת השמש.	הנה ראוי שיהיה קביעות החודש תלוי זה הדיבוק האמיתי. ולזה הוא מחוייב שיהיה תלוי בחידוש הלבנה שהוא לפי הראות, כי זה אפשר שיושג תמיד בחוש.
ובכאן התבארה הסיבה אשר חוייבנו	ולזאת הסיבה היו הימים מתחילים לפי התורה

<p>מעַת שְׁקִיעַת הַשֶּׁמֶשׁ - אָמַר: 'מֵעַרְבַּ עַד עַרְבַּ תִּשְׁבְּתוּ שְׁבַתְכֶם' - וְזֶה, כִּי כָּבֵד הָיָה רֵאוּי שִׁתְּחִילוֹ הַיָּמִים אִם מִזְרִיחַת הַשֶּׁמֶשׁ אִם מִשְׁקִיעֶתוֹ, כִּי אֱלֹהֵי הָעֵתִים לֹבֵד יוֹשְׁגוּ בַּחוּשׁ.</p>	<p>45 בעבורה לסמוך בקבוע החודש על הראייה.</p>
---	---

ההנחה הראשונית, שתחילת החודש תוגדר כרגע המולד האמיתי, נדחית במהלך הקטע בנימוקים שונים. בנימוק הראשון (שורות 1–9) טוען הרלב"ג כי אילו החודש היה מתחיל ברגע האסטרונומי שבו "החידוש האמיתי ללבנה", ברגע שבו הלבנה עוברת את השמש, לא היה אורכו של החודש מספר שלם של ימים. אורך המחזור החודשי של הירח אינו מתחלק למספר שלם של סיבובים יומיים של כדור הארץ, ואילו היה החודש מוגדר כמשך הזמן שעובר בין מולד למולד, לפי זמנם המדויק של המולדות, היה אורך החודש "ימים ושעות ורגעים". ואולם מן הפסוק בספר במדבר מוכח שהחודש מורכב מיחידות שלמות של ימים, וכדברי חז"ל: "ימים אתה מחשב לחודשים, ואי אתה מחשב שעות לחודשים" (מגילה ה ע"א). הרי שראש החודש צריך להיות מוגדר כיומו הראשון של החודש, ולא כרגע חידוש הלבנה.

הנימוק השני (שורות 10–30) נובע משיקול הלכתי ביחס לקרבן ראש חודש: אילו נקבע ראש החודש לפי רגע המולד – ורגע זה עשוי להיות ביום או בלילה – היה צורך להקריב דווקא אז את הקרבן המיוחד לראש חודש – "וּבְרֵאשֵׁי חֲדָשֶׁיְכֶם תִּקְרְבוּ עֹלָה לַיהוָה..." (במדבר כח, יא); אולם אפשרות זו נסתרת מן ההלכה העולה בספר ויקרא, שאין מקריבים קרבנות בלילה!

מכאן שראש החודש נקבע לא על פי רגע המולד האמיתי, אלא על פי היום שבו ניתן לראות את חידוש הלבנה. את הלבנה החדשה ניתן לראות לראשונה כאשר הירח כבר נע והתרחק דיו מן השמש, באופן שקטע מחלקו המואר נראה מכדור הארץ. כמו כן, עקב קרבתו אל השמש אי אפשר לראותו אלא סמוך לשקיעת החמה, כאשר השמש מוסתרת מתחת לאופק ואינה מסנוורת את הצופה.

הנימוק השלישי (שורות 31–41) דוחה את האפשרות שראש החודש הוא רגע המולד מכיוון מפתיע, מצד נצחיות התורה: מציאת רגע המולד המדויק דורשת חישובים מסובכים, ולא בכל דור

מצויים אנשים המסוגלים לבצע אותם¹²⁴. לכן לא מתקבל על הדעת שהתורה תתלה את קביעת החודש בחשבון מופשט זה, אלא באמצעות חוש הראייה.

נמצא שהחודש מתחיל כאשר ניתן לראות את הירח החדש, וזמן זה הוא בתחילת הערב. זהו אפוא הזמן שבו יתחיל גם היום הראשון של החודש, שהרי החודש מורכב מיחידות של ימים. ניתוח זה הביא את הרלב"ג גם להגדרת נקודת הזמן המתחילה את היום, כפי שהוא כותב בסיום קטע זה (שורה 43 ואילך)¹²⁵.

נתבונן כעת בהבדלים שבין שתי המהדורות:

השינויים בשורה 2 ובשורות 4–5 הם שינויים מינוריים, סגנוניים ביסודם, ובאמצעותם מבטא הרלב"ג את הטענה המרכזית באופן מדויק יותר ועוצמתי יותר: "לא יתכן" לקבוע את התחלת החודש על פי קביעה אסטרונומית חישובית מדויקת, התלויה ב"חידוש האמיתי ללבנה, והוא מעת דיבוקה עם השמש" (בניגוד לניסוח הסתמי הראשוני: "התחדשות הלבנה")¹²⁶.

בשורות 8–17 מופיע קטע ארוך למדי שנוסף במהדורה בתרא לפני מסקנת הרלב"ג: "ולזה הוא מבואר ש...". קל להיווכח שרובו של קטע זה – לאחר מספר מילים המשלימות את הטיעון הקודם¹²⁷ – מכיל טיעון חדש שלא הופיע כלל במהדורה קמא. ההוכחה המתבססת על קרבן ראש החודש נוספה רק במהדורה בתרא. את הנימוק הנוסף הזה נטע המחבר לפני המשך הדברים: "ולזה הוא מבואר ש...". כך שהתוספת משתלבת יפה במהלך הדברים.

כפי שהזכרנו לעיל, הרלב"ג מבסס את טענתו המרכזית באמצעות נימוק שלישי (המופיע בשורות 31 ואילך), אולם עוד לפני כן ישנו קטע נוסף – בשורות 20–30 – שבו מצויים שני נוסחים חלופיים. מה פשרו של השינוי המקיף הזה?

124 הרלב"ג כאסטרונום מעיר שהחשבון המדויק של מהלך הירח לא היה ידוע לחוקרים שלפניו. ברקע הדברים עומדת הביקורת שמותח הרלב"ג על השיטות האסטרונומיות האחרות במסגרת חיבורו האסטרונומי (המשולב בספר מלחמות ה'). עוד על הנושא ראו מנצ'ה ופרוידנטל, ביקורת.

125 דיון רחב יותר בהיבטים שונים של ממד הזמן במשנתו של הרלב"ג ראו במאמרנו, ברנר, ממד הזמן.

126 כעין שינוי אחרון זה יופיע גם בהמשך הדברים בשורה 19.

127 התוספת "כי זה יורה לפי הוראת הגדר שהחודש הוא מורכב מימים" מבארת את הראיה מן הפסוק "עד חדש ימים", ומכניסה אותה למסגרת לוגית מוגדרת ומדויקת – "הוראת הגדר".

מסתבר שחילוף זה מהווה חלק משינוי מקיף עוד יותר במבנה המשך הטיעון, עד סוף הטבלה. הרלב"ג פתח את דבריו בטענה שוללת: לא ייתכן שהחודש יתחיל ברגע המולד. במהדורה קמא הוכיח את הטענה הזאת קודם כל באמצעות הטענה שהיחידות המרכיבות את החודש הן ימים שלמים, ללא שעות ורגעים. אולם כיצד מובילה טענה שלילית זו אל הקביעה החיובית – מה אכן ראוי להיחשב כתחילת החודש?

על שאלה זו עונה הרלב"ג במהדורה קמא בשורות 20–29: כיוון שהחודש מורכב מימים, כלומר היום הוא יחידת הזמן הבסיסית של החודש, ראוי שיהיה קשר בין מועד תחילת היום לבין מועד תחילת החודש. כיוון שנקודות הזמן העיקריות במהלך היממה הן הזריחה והשקיעה, הרי שראוי לבחור בשקיעה כנקודת תחילת היום, באופן שבתחילת היום החדש ניתן לראות את הירח המתחדש הפותח את החודש. נמצא שהחודש מתחיל מעת שיכולים בני אדם לראות את הלבנה החדשה, ולא מעת התחדשותה באופן אסטרונומי.

במהדורה בתרא מבנה הדברים שונה. גם בניסוח המחודש של הדברים, לאחר שהרלב"ג שולל את האפשרות שראש החודש ייקבע בעת המולד האמיתי, עליו להציע את האלטרנטיבה להגדרת ראש החודש. ראש החודש איננו נקודת זמן אסטרונומית, אולם מה היא הגדרתו החיובית? כדי לענות על כך הוסיף המחבר נימוק חדש, השולל את ההנחה הראשונית על ידי הבאתה לידי אבסורד מצד זמן הקרבת קרבן ראש חודש (שורות 10–17), ומתוך כך "לא ישאר אלא שיהיה החודש מתחיל מעת חידוש הלבנה לפי הראות..." (שורות 20–22). כך, באמצעות הדיון על קרבן ראש חודש יכול הרלב"ג להציג את המסקנה החיובית בדבר הגדרת ראש חודש באופן בהיר יותר: כיוון שהחודש מורכב מיחידות של ימים, הרי שראש החודש הוא היום הראשון בחודש; ועל כן גם בעיית זמנו של קרבן ראש החודש נפתרה, כי מועד הקרבתו איננו בשלב ראית הלבנה המתחדשת, אלא במהלך היום הפותח את החודש.

בשורות 23–30 במהדורה בתרא מסיים הרלב"ג את הנימוק השני באופן הכולל בתוכו גם את הצעת האלטרנטיבה להגדרת ראש החודש באופן מדויק יותר: במהדורה קמא הוא עסק בעיקר בהתחלת החודש, והיא זמן השקיעה שבה ניתן לראות את הירח המתחדש, כלומר נקודת זמן, ואילו במהדורה בתרא הוא מוסיף את הגדרת ראש החודש, שהוא היום הראשון שבו ניתן לראות את הירח המתחדש, כלומר יחידת הזמן הראשונה המרכיבה את החודש, פרק זמן.

בשורה 31 מתחיל הנימוק הנוסף לשלילת ההנחה הראשונית – נימוק שני לפי מהדורה קמא, ונימוק שלישי לפי מהדורה בתרא – מצד הידע האסטרונומי של בני האדם: לא יתכן שהתורה הנצחית תתלה את קביעת ראש החודש בידיעה אסטרונומית מדויקת, מפני שידיעה זו מסובכת למדי. גם בטיעון זה ביצע הרלב"ג שינויים במהדורה בתרא: לאחר שינוי סגנוני קל בשורה 33 הוסיף בשורות 34–37 ביסוס לטענתו – "כי גם עד זמננו לא נשלמה זאת הידיעה לאחד מן הקודמים שהגיעו אלינו דבריהם...". על כן תיקבע תחילת החודש על פי הראייה, ולא על פי החשבון¹²⁸.

בסופו של הטיעון חוזר הרלב"ג אל זמן שקיעת השמש, מועד ראיית הירח החדש (שורות 42–43), ובהזדמנות זו הוא משלים נקודה שנזכרה במהדורה קמא בשלב מוקדם יותר, אך הושמטה במהדורה בתרא. בשורות 20–24 במהדורה קמא נזקק הרלב"ג לכך שהיממה מתחילה בשקיעה, וקישר זאת להגדרת תחילת החודש; במהדורה בתרא שיפר את הצגת האלטרנטיבה, כאמור לעיל, והשמיט את הגדרת תחילת היממה. בסוף המהלך כולו מנצל הרלב"ג את ההזדמנות לבסס את הקביעה האומרת שהיממה מתחילה בשקיעה. לפיכך הוא מוסיף בשורות 44–48 את המסקנה העולה כתוצאה מכל האמור: כיוון שהחודש מתחיל בעת השקיעה, גם הימים המרכיבים את החודש מתחילים באותה העת, ועל כן היום מתחיל בשקיעה ולא בזריחה¹²⁹.



כדי לקבל מבט-על על היקף העריכה שנעשתה במהדורה בתרא ועל טיב השינויים נציג דוגמא נוספת בצורה של טבלה משווה, שתציג באופן ויזואלי את ההבדלים בין המהדורות. בדוגמא זו לא נאריך בדיון במהות השינויים, אולם נציין בקצרה את טיב השינויים בהערות לצד הטבלה.

128 גם בשורות 38–41 ישנו פער בין שתי המהדורות: במהדורה קמא מגיע הרלב"ג באופן ישיר אל המסקנה החיובית, ובמהדורה בתרא הוא מסיים קודם כול את דחיית ההנחה ("הנה ראוי שיהיה... בלתי תלוי ב..."), ורק לאחר מכן מציג את המסקנה המתבקשת ("ולזה הוא מחוייב...").

129 נראה אפוא שבמהדורה קמא הגדרת תחילת היום הובילה במידת-מה להגדרת תחילת החודש, ובמהדורה בתרא המצב הוא הפוך – הגדרת תחילת החודש וראש החודש הובילה להגדרת תחילת היום. נשוב לעיין בממד נוסף של מורכבות הנוסח בקטע זה להלן בפרק הבא בסעיף 2 העוסק בנוסחים מעורבים.

הדברים כוללים ענינים אחדים בפרשת עבד עברי, והם לקוחים מתחילת פרשת משפטים חלק

א¹³⁰.

מהדורה בתרא	מהדורה קמא
<p>ביאור המלות (עמ' 2-3)</p> <p>ד. אם אדניו יתן לו אשה — רוצה לומר שפחה כנענית, ולזה אמר האשה וילדיה תהיה לאדניה, וזה לא יתכן שיהיה בבת ישראל. <u>ואולם הותרה לו שפחה כנענית, ואף על פי שאינה ישראלית, לפי שהיא מחזקת ברוב מצוות התורה, עד שכבר תראה שלא תחסר כי אם שחרור ואז תהיה ישראלית גמורה; כאומר 'בקרת תהיה לא יומתו כי לא חפשה' (ויקרא יט, כ) - מגיד שלא תחסר מהיות כישראלית כי אם החופש, רוצה לומר השחרור; ואולם הגר או הגיורת יצטרכו לדברים אחרים, כמו שיתבאר בזאת הפרשה. וכבר יתבאר גם כן שהעבד חייב בהרבה מהמצוות, שהרי חייבה התורה למולו — אמר: 'וכל עבד איש מקנת כסף - ומלתה אתו אז יאכל בו' (שמות יב, מד); ומזה גם כן יתבאר שהעבד אינו זר גמור, שהרי הותר לאכול בקדשים קלים. ומצאנו גם כן בעבד כנעני שהוא אוכל בתרומה; אמר: 'וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו, ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו' (ויקרא כב, יא) - מגיד שמקנת כסף ויליד בית אוכלים בתרומה, והם עבדים כנענים. אלא מפני שהם עבדים, והם מחוייבים לשרת האדון, יחוייב שיהיו פטורין מהמצוות שהנשים פטורות, כי הן פטורות מהן לזאת הסיבה בעינה, ולולא זה כבר היו ישראלים גמורים. וכבר נבאר במה שיבוא באיזה אופן יכנסו בגדר החיוב באלו המצוות, והוא הטבילה לשם</u></p>	<p>ביאור המלות</p> <p>ד. אם אדניו יתן לו אשה — רוצה לומר שפחה כנענית, ולזה אמר האשה וילדיה תהיה לאדניה, וזה לא יתכן שיהיה בבת ישראל.</p>

תוספת קטע שלם בענין מעמדה של שפחה כנענית, והצדקת היתר עבד עברי בה.

130 בטבלה זו יוצג קטע מביאור המילות – פרק כא פסוק ד (עמ' 2-3), וקטע ארוך יותר מביאור הפרשה – ביאור פסוקים

ג-ז (עמ' 6-10). גם בהמשך הפרשה (עמ' 17-21), עדיין באותו הענין, ישנם תיקוני מהדורה רבים מסוגים שונים, אך

הם לא יובאו בטבלה זו.

	עבודות והמילה בזכרים.
<p>ביאור הפרשה (עמ' 6-10)</p> <p>אם יכנס העבד בבית האדון בגופו לבד, <u>רוצה לומר שאין לו אשה</u>, הנה יצא בגופו לבד, <u>כי אין בידו לקחת אשה</u> בעודו תחת אדוניו, אם לא ברצון אדוניו, כי הוא חייב במזונות אשתו ובניו כמו שיתבאר. ואם בעל אשה הוא בהפְּנִסוּ בבית אדוניו — ויצאה אשתו עמו, כי היא תכנס גם כן בבית האדון להיזון; וכן הענין בבניו רוצה לומר שהאדון חייב במזונותיהם, כמו שאמר בפרשת בהר סיני: <u>ויצא מעמך הוא ובניו עמו</u> (ויקרא כה, מא).</p> <p>ומזה המקום יתבאר שהאב חייב במזונות בניו הקטנים עד שש שנים לכל הפחות; וזה, כי <u>דָּמָה שהאדון חייב במזונות אשת העבד להיות העבד חייב במזונותיה, והוא ראוי שלא תפסיד אשתו מזונותיה אשר נתחייב לה מפני היותו נמכר בגנבתו או מפני היותו מוכר עצמו; ולזאת הסיבה היה ראוי גם כן שיהיה האדון חייב במזונות בניו, רוצה לומר מפני היות העבד חייב במזונותיהם. ולפי שזה השיעור שימְכַר העבד הוא שש שנים, הנה נלמד מזה שהאדם חייב במזונות בניו עד שש שנים לכל הפחות, <u>כְּמֹן שֶׁנִּתְבָּאֵר בַּחֲמִישֵׁי מִכְתוּבֹת (סה, ב);</u> ואולם אחר זה הנה הוא ספק אם הוא חייב אם לא, ולא נוכל להכריחו על זה מזה הצד, אם לא מצד הצדקה, כי מזה הצד נוכל לכופו על זה אם היה ראוי לעשות כמו זאת הצדקה, כמו שיתבאר <u>בַּרְבִּיעֵי מִכְתוּבֹת (מט, ב)</u> בדיני הצדקה.</u></p> <p>אם אדוניו ירצה לתת לו אשה, <u>והיא שפחה כנענית</u>, וילדה לעבד בנים או בנות, הנה בצאת העבד מיד האדון תשאר האשה וילדיה לאדוניה, <u>ויהיו הילדים עבדים כנעניים</u>, והוא יצא יחידי מחברתם.</p> <p>ומזה המקום הוא מבואר שהאדון כופה עבדו <u>העבד ליקח שפחה כנענית כדי שיוליד לו עבדים. אלא כי</u></p>	<p>ביאור הפרשה</p> <p>אם יכנס העבד בבית האדון בגופו לבד, שאין לו אשה, הנה יצא בגופו לבד, <u>שאין בידו לקחת אשה</u> בעודו תחת אדוניו, אם לא ברצון אדוניו, כי הוא חייב במזונות אשתו ובניו כמו שיתבאר. ואם בעל אשה הוא בהפְּנִסוּ בבית אדוניו — ויצאה אשתו עמו, כי היא תכנס גם כן בבית האדון להיזון; וכן הענין בבניו רוצה לומר שהאדון חייב במזונותיהם, כמו שאמר בפרשת בהר סיני: <u>ויצא מעמך הוא ובניו עמו</u> (ויקרא כה, מא).</p> <p>ומזה המקום יתבאר שהאב חייב במזונות בניו הקטנים עד שש שנים לכל הפחות; וזה, כי <u>דָּמָה שהאדון חייב במזונות אשת העבד להיות העבד חייב במזונותיה, וראוי כשימכר בגנבתו לא תפסיד אשתו מזונותיה אשר נתחייב לה, ובהיות הענין כן הנה יתבאר מזה שהוא חייב במזונות בניו, ולזה יחוייב האדון לזונם.</u></p> <p>ולפי שזה השיעור שימְכַר העבד הוא שש שנים, הנה נלמד מזה שהאדם חייב במזונות בניו עד שש שנים לכל הפחות ; ואולם אחר זה הנה הוא ספק אם הוא חייב אם לא, ולא נוכל להכריחו על זה מזה הצד, אם לא מצד הצדקה, כי מזה הצד נוכל לכופו על זה אם היה ראוי לעשות כמו זאת הצדקה, כמו שיתבאר בדיני הצדקה.</p> <p>אם אדוניו ירצה לתת לו אשה, וילדה לו בנים או בנות, הנה בצאת העבד מיד האדון תשאר האשה וילדיה לאדוניה, <u>והוא יצא יחידי מחברתם. והנה זאת האשה היא שפחה כנענית שבניה הם שלו.</u> ומזה המקום הוא מבואר שהאדון כופה עבדו <u>לקחת שפחה כנענית כדי שיוליד לו עבדים.</u></p>

ניסוח מחודש של כל המשפט, והוספת דין מוכר עצמו

שיפורי סגנון מקומיים

הוספת מקורות תלמודיים

שינוי מבנה המשפט

תוספת ענין שלם (רק עבד שהוא בעל אשה רשאי לשאת שפחה)

ביסוס הפירוש הראשון

השמטת הביטוי המעדיף את הפירוש השני

חידוד ההבדל בין שני הפירושים

הגבלת הדין עם ביסוס

העדר הכרעה בין שני הפירושים, ומסקנה הלכתית

מפני שכבר אמר זה אחר אומרו 'אם בעל אשה הוא' (פסוק ג), ראוי שנלמוד מזה שאין ראוי שינהג זה אלא במי שהוא בעל אשה, כי אולי אליו לבד היתה כוונת התורה, כי זה המאמר סמוך לו, ואין ראוי שנתיר נשיאת השפחה הכנענית לעברי אלא למי שהתירה לו התורה במה שאין ספק בו; עם שכבר יתבאר מדברינו במה שיבוא שהעבד שהוא בעל אשה הוא יותר ראוי שיותר בשפחה כנענית ממי שאינו בעל אשה.

ואם אמור יאמר העבד: אהבתי את אדוני את אשתי הכנענית ואת בני אשר לי ממנה, לא ארצה לצאת חופשי להפך מאדוני מאשתי ומבני; והנה קראם בניו אף על פי שאינם במדרגת בניו, על דרך מה שאמר 'וילדה לו בנים או בנות' (פסוק ד), כי כל ימי היותו עובד את אדוניו תהיה זאת השפחה עמו במדרגת האשה עם בעלה, ולזה גם כן יהיו אז ילדיה עמו במדרגת בניו.

או יהיה הרצון בזה, שיאמר העבד: אהבתי את אדוני עם אשתי הישראלית ועם בני הישראלים, רוצה לומר שאני ואשתי ובני כולנו אוהבים אותו; ולפי שזה הפסוק סובל שני אלו הפירושים, והיה ראוי שלא נעשה כמו אלו הענינים הגדולים כי אם במקומות שהתירה אותם התורה — רוצה לומר רציעת אוזן העבד העברי — הנה מספק ראוי שיהיו שם שני אלו התנאים, רוצה לומר

שיהיו לו אשה ובנים עבריים, ושיהיו לו ילדים מהשפחה הכנענית; — והגישו אדוניו לפני בית דין, והגישו אצל הדלת או אצל המזוזה באופן שיתכן לרצוע אוזנו בדלת, ורצע אדוניו את אוזנו במרצע בדרך שיתן המרצע באוזנו ובדלת, ועבדו לעולם — רוצה לומר לזמן היותר ארוך שיהיה אפשר לעברי להיות עבד, והוא עד היובל, כי בשנת היובל חוייבו לקרוא דרור בארץ בדרך שישוב איש אל אחוזתו ואיש אל

ואם אמור יאמר העבד: אהבתי את אדוני את אשתי הכנענית ואת בני אשר לי ממנה, לא ארצה לצאת חופשי להפך מאדוני מאשתי ומבני.

או ירצה בזה, והוא יותר נכון, אהבתי את אדוני עם אשתי ועם בני, רוצה לומר שאני ואשתי ובני כולנו אוהבים אותו, והיא אשתו העבריה ובניו העבריים, כי הם בניו והיא אשתו, ואין הענין כן בשפחה כנענית והבנים שיש לו ממנה, כי הם בניה לא בניו, והיא אינה אשתו;

— והגישו אדוניו לפני בית דין, והגישו אצל הדלת או אצל המזוזה באופן שיתכן לרצוע אוזנו בדלת, ורצע אדוניו את אוזנו במרצע בדרך שיתן המרצע באוזנו ובדלת, ועבדו לעולם — רוצה לומר לזמן היותר ארוך שיהיה אפשר לעברי להיות עבד, והוא עד היובל, כי בשנת היובל חוייבו לקרוא דרור בארץ בדרך שישוב איש אל אחוזתו ואיש אל

<p>משפחתו כמו שהתבאר בפרשת בהר סיני (ויקרא כה, י). ושם התבאר שההבדל יהיה בזה בין עבדים ישראלים ובין עבדים כנענים, כי העבדים הכנענים לא יצאו ביובל, וזה לאות שהעבדים כולם יצאו מעבדות בבוא היובל. וכי ימכור איש את בתו לאמה — <u>והיא הקטנה, שהיא תקרא 'בת', כמו שהתבאר מן השורשים הכוללים</u> — לא תצא מגדר ישראל להנשא לעבד כנעני, כצאת העבדים שיוכלו אדוניהם להשיאם שפחה כנענית <u>כדי שיהיו ילדיהם לאדוניהם; אבל מה שיהיה שליט בו אדוניה הוא לקחתה לו לאשה, ובזה האופן לבדו יהיו ילדיה לו, כי הם בניו.</u> או ירצה בזה, <u>שלא</u> תצא בשש שנים כצאת העבדים, כי כבר יתכן שתשאר בבית, לפי שהוא ראוי שייעדה לו אדוניה וישאנה.</p>	<p>משפחתו כמו שהתבאר בפרשת בהר סיני (ויקרא כה, י). ושם התבאר שההבדל יהיה בזה בין עבדים ישראלים ובין עבדים כנענים, כי העבדים הכנענים לא יצאו ביובל, וזה לאות שהעבדים כולם יצאו מעבדות בבוא היובל. וכי ימכור איש את בתו לאמה — — לא תצא מגדר ישראל להנשא לעבד כנעני, כצאת העבדים שיוכלו אדוניהם להשיאם שפחה כנענית <u>אבל ייעדה לו אדוניה וישאנה.</u> או ירצה בזה: <u>לא</u> תצא בשש שנים כצאת העבדים, כי כבר יתכן שתשאר בבית, לפי שהוא ראוי שייעדה לו אדוניה וישאנה.</p>
--	---

הבהרת ההבדל בין עבד ואמה

9. פריסת תופעת המהדורות

בטרם ננסה להגדיר את פריסת התופעה מבחינת תחום הפרשות שעברו עריכה במהדורה בתרא חשוב לשים לב לפריסת התופעה מבחינה תוכנית: גם בתוך חלקי החיבור שעברו עריכה מחודשת במהדורה בתרא ניתן לראות באופן מובהק שבחלקים פרשניים או מחשבתיים נגע הטיפול העריכתי הרבה פחות מאשר בחלקים הלכתיים של החיבור. רוב תיקוני המהדורה, על ממדיהם השונים, עוסקים בשיפור בהשלמה ובתיקון של דיונים הלכתיים במסגרת הביאור או במסגרת התועלות. בחלקים נרחבים של החיבור עצם מציאות השורשים – פרטי הדינים הנלוים לתועלות במצוות – היא מפירותיה של מהדורה בתרא, ואילו במהדורה קמא אין השורשים מופיעים.

מסתבר אפוא כי בתקופה מסוימת במהלך חייו הקדיש הרלב"ג את מאמציו האישיים והספרותיים בעיסוק בחומר הלכתי. מסקנה זו תואמת באופן עקרוני את הידוע לנו על מנהגו של הרלב"ג בתחום הכתיבה: דרכו לכתוב בסוף חיבוריו את תאריך סיום כתיבת החיבור, ועל ידי כך ניתן לעקוב אחר פועלו הספרותי במהלך חייו. כך ניתן לראות כי בשנים ה'פא-ה'יפד (1321–1334) עסק בכתיבת סופרקומנטארים לחיבורים אריסטוטליים, וגם בהמשך אותו עשור עסק בכתבים פילוסופיים (הן כפירושים למקרא על דרך הפילוסופיה, הן במסגרת חיבורו הגדול "מלחמות הי").

לעומת זאת בסוף שנת היפט ובשנים היצ-היצח (1329–1338) עסק – באופן שאינו רציף – בכתיבת ביאורו לתורה וביאוריו לרוב ספרי הנ"ך. כמו כן ניתן למקם על ציר הזמן תקופות שבהן עסק הרלב"ג באופן מרוכז בתצפיות אסטרונומיות, כפי שעולה מן התאריכים הכלולים בתצפיות המתועדות בחלקו האסטרונומי של ספר מלחמות ה'¹³¹. על פי מנהגו זה ניתן לשער שבתקופות מסוימות עסק באופן מרוכז בחומר הלכתי, ובשכלול חיבורו על התורה, בעיקר בתחום זה¹³².

השוואת ענפי הנוסח מגלה באופן מובהק שתופעת המהדורות אינה מתפרסת על פני כל החיבור. באופן טבעי ספר בראשית כמעט שאינו מכיל חומר הלכתי, ועל כן תופעת המהדורות כמעט שאינה מופיעה בו¹³³. מאידך גיסא הרלב"ג לא הספיק, ככל הנראה, לסיים את עריכת מהדורה בתרא, וההבדלים בין כתבי היד דועכים באמצע ספר ויקרא¹³⁴. נמצא שתופעת המהדורות מתמקדת בספר שמות, ובפרשות הראשונות של ספר ויקרא.

131 ראו וייל-גני, כרונולוגיה; מנצ'ה, כרונולוגיה.

132 על היבטים כרונולוגיים נוספים בענין המהדורות, ועל גישתו העקרונית של הרלב"ג לכתיבה במהדורות, ראו להלן בפרק ד.

133 ניתוח מלא של המצב בספר בראשית, בתחומים שאינם הלכתיים, חורג מגבולות מחקרנו זה. נציין כי קיימים גם שם ככל הנראה חילופי מהדורה, כפי שהזכרנו בפתח דבר לספר בראשית (עמ' ו הערה 16). וראו עוד כרמיאל כהן, פרשנות הלכתית, עמ' 71 הערה 124.

134 קו התפר בין החלקים שזכו לשיפור במהדורה בתרא לבין החלקים שלא זכו לו אינו חד משמעי. פרשות ויקרא-צו-שמיני משופעות במאות תיקוני מהדורה, ובכללן השלמות מבניות רחבות היקף. פרשת תזריע גם היא מכילה עשרות תיקוני מהדורה, וכן ניתן למצוא מספר תיקוני מהדורה בתחילת פרשת מצורע, אולם בהמשך פוחתות העדויות. חילוף לקראת סוף פרשת מצורע הנראה כתיקון מהדורה באופן מובהק ראו בעמ' 114 הערה שסט. מאידך גיסא, ניתן להוכיח כי הפיתוח של מהדורה בתרא לא הגיע עד סוף עניני הצרעת – ראו שם עמ' 81 הערה 108. ישנם לעתים חילופי נוסח שניתן להבין אותם כחילופי מהדורה (ראו למשל עמ' 77 הערה קיח; עמ' 95 הערה רלו; עמ' 112 הערה שס; עמ' 250 הערה עט; ישנם מקרים שבהם הדברים צריכים עיון – ראו למשל עמ' 325 הערה קכט ועמ' 367 הערה שמ; ולדיון בחילופי נוסח הקשורים למנין המצוות בפרשת קדושים ראו להלן החלק השלישי הערה 292). לעומת זאת, בחלקו האחרון של ספר ויקרא – מפרשת אחרי מות ואילך – נושא החיבור אופי של כתיבה ראשונית, ללא הפיתוח ההלכתי המאפיין את מהדורה בתרא. הדבר בולט בפרשות המסתיימות באופן קטוע – פרשות קדושים-אמור-בהר-בחוקותי; ראו לעיל הערה 63. על מצב הביניים המיוחד בפרשת מצורע ובתועלות הבאות אחריה (המתייחסות גם לפרשת תזריע) ראו לעיל סעיף 5 לקראת סופו. למשפט הנראה כהערה זמנית של המחבר בשלבים מוקדמים של הכתיבה ראו פרשת אחרי מות עמ' 226 הערה תלג. בביאור ספרים במדבר ודברים לא מצאנו חילופי נוסח הנראים כתיקוני מהדורה.

פרק ג. כתבי היד של ביאור הרלב"ג לתורה

1. רשימת כתבי היד

כתבי יד רבים של ביאור הרלב"ג לתורה נשתמרו בספריות ברחבי העולם. קרוב למחציתם מכילים את כל הביאור לתורה, קרוב לשליש מהם מכילים ביאור לחומש בודד, והיתר מכילים את הביאור לחומשים אחדים.

כתבי היד שונים באופיים זה מזה. יש מהם המכילים את נוסח מהדורה קמא, יש המכילים את נוסח מהדורה בתרא, ורבים מהם מכילים נוסח שאינו אחד. לעתים אופיו של כתב היד משתנה במעבר מחומש לחומש – ואין הדבר מפתיע, שהרי גם כתב יד המכיל את הביאור למספר חומשים, או לכל התורה כולה, הועתק אולי מכתבי יד אחדים שהכילו חומשים בודדים¹³⁵. יתר על כן, גם הטופס האישי של הרלב"ג לא כלל ככל הנראה את ביאור כל התורה בכרך אחד¹³⁶.

מלבד כתבי היד, מצויים כיום גם קטעים רבים של כתבי יד, קטעים שהוצאו מתוך כריכות בארכיונים שונים, ואף קטעי כתבי יד שנמצאו בגניזה הקהירית.

להלן נציג טבלה המפרטת נתונים ביבליוגרפיים על כתבי היד (ולאחר מכן על קטעי כתב יד מסוגים שונים), מסודרים לפי שם העיר שבו הם מצויים.

במסגרת הכנת המהדורה של ביאור התורה ערכנו בדיקות מקיפות של כתבי היד, ועל פי הממצאים הם מוינו למשפחות, ונציגי המשפחות השונות נבדקו לאורך החיבור כולו, כפי שתיארנו בפתח דבר לכל אחד מכרכי מהדורתנו. לא הרחבנו כאן בפירוט ענינים אלה, והדברים שייכים למהדורה המדעית של החיבור¹³⁷.

135 אף על פי כן, יש וכתב יד משנה את אופיו באמצע חומש, אולי עקב שימוש בכתבי יד קטועים, או סיבות אחרות שהזמן גרמן.

136 כך עולה מרשימתו האישית של ספריו, שם נרשמו: "פי' חומש לי אני לוי מבראשית ואלה שמות", "פירוש חומש לי אני לוי מספר ויקרא", ראו וייל, ספריית הרלב"ג, עמ' 47-48. פירושו לספר במדבר ולספר דברים לא נזכרו שם, וכנראה טרם נכתבו.

137 לחלוקה פנימית של כתבי היד לפי השתייכותם למהדורה קמא ומהדורה בתרא ראו טבלה בסעיף הבא. אמנם יש לציין כי חלוקה זו תקפה בפרשת בא, ואינה תקפה לכל אורך החיבור, כי כאמור ישנם כתבי יד המשנים את טבעם במהלך הביאור (ראו פתח דבר לויקרא א, עמ' ד והערה 4 שם).

דפים	תכולה	כתיבה	תאריך בקטלוג	סימנו במהדורתנו	מס' סרט במכון לתצלומי כתבי יד	סימנו בספריית המקור	ספריה
262	כל התורה	אשכנזית	מאה טו	ב	16717	248 (Mich 361)	אוקספורד בודליאנה
154	בראשית	ספרדית רהוטה	קנא = 1390	א	16718	249 (Opp. Add 4012)	אוקספורד בודליאנה
350	ויקרא-דברים	ספרדית	מאה יד	א ₂	16719	250 (Hunt 110)	אוקספורד בודליאנה
208	כל התורה	ספרדית	רמד = 1484	ו	151	35	וטיקן
71	שמות	ספרדית	מאה טז	ה	185	68.3	וטיקן
163	בראשית	ספרדית	מאה יד-טו	ז	649	10	וטיקן אורבינטי
326	ויקרא-דברים	ספרדית	מאה יד-טו	ז	611	3	וטיקן, ניאופיטי
	שרידי כ"י שנשרף	ספרדית	ר"מ / רמ"ה		F 41579	A II 18	טורינו – הספריה הלאומית
	לשעבר כל התורה	אשכנזית	מאה טו	נ	34403	A.III.23	טורינו – הספריה הלאומית
481	כל התורה	פרובנסאלית	1430	ל	4928	219	לונדון – הספריה הבריטית
400	כל התורה	אשכנזית	מאה טו	מ	5750	220	לונדון – הספריה הבריטית
147	ויקרא	ספרדית (פרובנסלית)	מאה טו-טז	מ ₂	4545	22	לונדון – מונטיפיורי
197	במדבר-דברים	ספרדית (פרובנסלית)	מאה טו-טז	מ ₂	4546	23	לונדון – מונטיפיורי
279	תנ"ך כולו	ספרדית	מאה טו	ת	24106	L884	ניו יורק – ביהמ"ל
466	כל התורה	אשכנזית	רח = 1448	ס	34107	L885	ניו יורק – ביהמ"ל
141	במדבר-דברים	ספרדית	מאה טו	ך	24108	L886	ניו יורק – ביהמ"ל
	הגהות על גבי ד"ו	איטלקית	מאה יז		F 72659	Sc 94	ניו יורק – להמן
	בראשית-שמות	ספרדית	מאה טו		F 72607	D 118	ניו יורק – להמן
212	ויקרא-דברים		1468	נ ₂	4421	23 (7)	נימס
368	כל התורה	ספרדית	מאה טו	ר	69405	D1	סנקט פטרסבורג – האקדמיה הרוסית, המכון ללימודים מזרחיים
184	שמות	פרובנסלית רהוטה	מאה יד-טו	ש	34576	75	סן פרנציסקו – סוטרו
517	כל התורה	איטלקית	מאה יד-טו	ג	17818	PLUT.III.6	פירנצה לורנציאנה
551	כל התורה	ספרדית	מאה יד-טו	ד	17985	OR.42	פירנצה לורנציאנה
151	בראשית-שמות + איוב	ספרדית (מונטפישליר)	קנ-קנא = 1390	ע	4267	heb. 241	פריס – הספריה הלאומית
165	בראשית-שמות	ספרדית	מאה טו	פ	4268	heb. 242,1	פריס – הספריה הלאומית
156	בראשית	ספרדית	מאה טו	צ	4269	243	פריס – הספריה הלאומית
199	ויקרא-דברים	ספרדית (אגילר דה קמפו)	ריז = 1457	ף	4270	heb. 244	פריס – הספריה הלאומית
125	ויקרא	מערבית רהוטה	מאה טז	פ ₂	4271	heb. 245	פריס – הספריה הלאומית
10	משפטים	מזרחית	מאה יד-טו		F 3357 / PH 1551	49 III.C.	פריס – כ"ח

דפים	תכולה	כתיבה	תאריך בקטלוג	סימנו במהדורתנו	מס' סרט במכון לתצלומי כתבי יד	סימנו בספריית המקור	ספריה
330	כל התורה	ספרדית	מאה טו	י	13858	157	פרמא – פלטינה
330	כל התורה	איטלקית	מאה יד-טו	ח	13705	225 (2976)	פרמא – פלטינה
368	בראשית- במדבר	אשכנזית (קרימונה)	ר"מ = 1480	ט	13706	453 (2977)	פרמא – פלטינה
290~	כל התורה	איטלקית	מאה טו	כ	13713	1079.1	פרמא – פלטינה
184	בראשית-שמות	ספרדית	מאה טו	ק	742	59	רומא – קזנטינזה
							קטעים
4	שמות א-ב	ספרדית	מאה טו		F 31647 F 72913	D 113	ניו יורק – להמן
1	ויקרא יג	איטלקית			F 72811	FR 10/17	ניו יורק – להמן
2	בראשית ל-לא	ספרדית			F 72811	FR 10/3	ניו יורק – להמן
דף אחד	קטע בפ' צו, ז, (יא-כג) [יח-כז]	ספרדית	מאה יד		F 64542	EVR II A 249/17	סנקט פטרסבורג – הספרייה הלאומית,
							קטעים מתוך כריכות
8	קטעים מפרשת יתרו ומפרשת משפטים	ספרדית	מאה יד-טו			1645a	ירושלים – מיכאל קרופ
2	קטעים מדברים	ספרדית	מאה טו		F 2560 // PH 7146	4, 6	מודינא – ארכיון עירוני
4	קטעים מבראשית ושמות	ספרדית	מאה יד-טו		F 2560//PH 347/16 //PH 6570	11 12	מודינא – ארכיון עירוני
	דברים ז-ט		מאה טו-טז		F 2560 // PH 397/21	21	מודינא – ארכיון עירוני
2 עמודים	קטעים מיתרו	ספרדית	מאה טו		PH 7143	36	מודינא – ארכיון עירוני
6 עמודים	קטעים משמות	ספרדית	מאה יד-טו		PH 6640	57	מודינא – ארכיון עירוני
2 עמודים	בראשית ל-לח	ספרדית	מאה יד-טו		PH6643	59.2	מודינא – ארכיון עירוני
2 עמודים	קטעים מבמדבר	ספרדית	מאה יד-טו		PH6668	90	מודינא – ארכיון עירוני
24 עמודים	שמיני	ספרדית	מאה יד		PH 7135	256, 455, 641, 778- 779, 783, 824	מודינא – ארכיון עירוני
2	שמות ב-ד	ספרדית	מאה יד		PH 7411	357.2	מודינא – ארכיון עירוני
2	שמיני	ספרדית	מאה יד		PH 6239	455	מודינא – ארכיון עירוני
4 עמודים	קטעים משמות	ספרדית	מאה יד		PH 6701	31	מודינא – ארכיון הקפיטולארי
2 דפים	קטעים מדברים	ספרדית	מאה יד		PH 6059	185 (8)	נונאנטולה – ארכיון העיר
2 עמודים	ויקרא יט-כ	ספרדית	מאה יד-טו		PH 7259	FR EBR. 1	פרוזינוני – ארכיון המדינה
4	שמיני תזריע מצורע	ספרדית	מאה יד		PH 7024	23, 26	קוריג'ו – ארכיון עירוני
							קטעי גניזה
8-21	ויקרא צו	ספרדית			F 6520 / PH 519	Or. 5559 B/5	לונדון – הספרייה הבריטית

דפים	תכולה	כתיבה	תאריך בקטלוג	סימנו במהדורתנו	מס' סרט במכון לתצלומי כתבי יד	סימנו בספריית המקור	ספריה
7 קטעים		ספרדית			F 46321 g	B 4532-4534	מנצ'סטר – ספריית ג'ון ריילנדס
1		ספרדית			F 46319 g	B 3015	מנצ'סטר – ספריית ג'ון ריילנדס
1	שמות יב	ספרדית			F 46321 g	B 4513	מנצ'סטר – ספריית ג'ון ריילנדס
1	ויקרא ו	מזרחית			F 51451	A 671	מנצ'סטר – ספריית ג'ון ריילנדס
4 2 דפים	בחוקותי בשלח (טז, לא - ז', טז)	ספרדית רהוטה מזרחית	מאה טז		F26188 / PH 7375 F 19791 PH 2334	II 4 Or. 1080.2/41	פריס – אוסף ג'ק מוצרי קמברידג' – האוניברסיטה

2. נוסחים מעורבים

הזכרנו בסעיף הקודם שכתבי יד המכילים את ביאור הרלב"ג לחומשים אחדים יתכן שהועתקו מכתבי יד חלקיים אחדים, אשר על כן קיימים מצבים שכתב יד משנה את אופיו בין חומש לחומש – ממהדורה קמא למהדורה בתרא או ההיפך.

אולם מתברר שהמצב מורכב יותר. ניתן לראות כי גם בתחומי אותו החומש קיימים כתבי יד המערבים נוסחאות ממהדורות שונות. תופעה זו יכולה להיות מוסברת בכך שנכתבו על גבי נוסח אחד הערות גליון המציגות את הנוסח השני, ובשלב מאוחר יותר הוכנסו הערות הגליון אל גוף הספר.

נעייך בדוגמא מסוג זה, דוגמא המהווה פיתוח של מה שכבר ראינו בפרק הקודם (סעיף 8). בקטע זה העוסק במצות קידוש החודש, ראינו אבחנה ברורה בין נוסח מהדורה קמא לבין נוסח מהדורה בתרא, אולם מתברר שהחלוקה בין כתבי היד אינה קטגורית. מבדיקת כתבי היד עולה כי קיימים כתבי יד המכילים נוסח ביניים המערב בין שתי המהדורות. יתר על כן, קיימים שני נוסחי ביניים המופיעים בכתבי יד אחדים, נוסחים השונים זה מזה בפרטים שונים.

להלן טבלה המציגה את ארבעת הנוסחים בארבע עמודות בטבלה, המהדורה הראשונית מופיעה בעמודה הימנית, והמהדורה האחרונה בעמודה השמאלית. בעמודות האמצעיות שני נוסחי הביניים, הנבדלים זה מזה במידת קרבתם למהדורות השונות. כאשר יש הסכמה בין מספר קבוצות – משתרע התא בטבלה על פני מספר עמודות.

מהדורה בתרא 4: ד, י, ר, ס"מ	נוסח מעורב 3: ס, ג, ד"ר, ד"ו	נוסח מעורב 2: ב, ט, מ	מהדורה קמא 1: ל, ה, ק, ש, ו, פ, ע, ח, כ
החודש - הוא נאמר על חידוש הלבנה. וראוי שתדע כי			
לא יתכן שיהיה		לא יהיה	
התחלת החודש			
מעט התחדשות הלבנה,		מעט החידוש (2: חידוש) האמיתי ללבנה, והוא מעט דיבוקה עם השמש,	
שאם היה הדבר כן, היה מחודש לחודש ימים ושעות ורגעים; וכבר התבאר מלשון התורה כי החודש הוא מורכב מימים לבד, במה שאמר: 'עד חדש ימים',			
כי זה יורה לפי הוראת הגדר שהחודש הוא מורכב מימים.			
ועוד, כי התורה תצוה להקריב קרבן בראש חודש, ואילו היה ראש החודש בעת הדיבוק האמיתי לירח עם השמש, היה לפעמים ראש החודש בלילה, והיה בלתי אפשר להקריב אז הקרבן שהוגבל, כי הקרבת הקרבנות היא ביום לבד, כמו שיתבאר בספר ויקרא, ובפרט מה שנאמר שם: 'היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה',			
ולזה הוא מבואר שאין החודש מתחיל			
מעט התחדשות הלבנה.		מעט התחדשות הלבנה דיבוק האמיתי הירח עם השמש	
מעט הדיבוק האמיתי לירח עם השמש,			
והנה הימים הם לפי הנהוג מתחילים מזריחת השמש או משקיעתו; ויתבאר שהוא ראוי שיהיו ימי חודש הלבנה מתחילים משקיעת השמש, לפי שאז יהיה ראית הלבנה בחידושה. והנה יתבאר מזה, שראוי שיהיה החודש מתחיל מהעת שתתחיל הלבנה להראות בו, לא מהעת שיתדבקו הירח והשמש; שאם היה מתחיל מעת התדבקותם, היה החודש מורכב מימים ושעות ורגעים.			
ולא ישאר אלא שיהיה (2: שיהא) החודש מתחיל מעת חידוש הלבנה לפי הראות, והוא (2: והנה) מעת שהתחיל להראות, והוא אצל שקיעת השמש.			
ובהיות הענין כן, והיה החודש מורכב מימים לבד, הנה יקרא ראש החודש - היום הראשון ממנו, ובו יהיה הקרבן המיוחד בראש חודש בין תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים, כמו שיתבאר במה שיבוא; ואולם אם יכלול החודש ימים ושעות ורגעים, לא יהיה ראש החודש כי אם הרגע אשר בו יהיה חידושו, וזה יהיה פעמים רבות בעת שלא יתכן להקריב בו קרבן.			
ועוד, שהתורה למה שהיא מצוה בכל הזמנים שהיו אחר נתינתה לנו; והיה בלתי אפשר שיהיה שם בכל הזמנים מי שידע עת התדבקות			
השמש והירח על דרך האמת,		השמש עם הירח לפי האמת,	
כי גם עד זמננו לא נשלמה זאת הידיעה לאחד מן הקודמים שהגיעו אלינו דבריהם, כמו שנתבאר מדברינו בחלק הראשון מהמאמר החמישי מספר מלחמות ה',			
הנה ראוי שיהיה קביעות החודש תלוי (2: קביעות החודשים תלויים) בדבר אפשר שיושג בכל הזמנים, והוא חידוש הראייה,		הנה ראוי שיהיה קביעות החודש תלוי (2: קביעות החודשים תלויים) בדבר אפשר שיושג בכל הזמנים, והוא חידוש הראייה,	
ולפי שהראייה תהיה אצל (1: עם) שקיעת השמש, הנה ראוי שיהיה החודש מתחיל מעת שקיעת השמש.			
ובכאן התבארה הסיבה אשר חוייבנו בעבורה לסמוך בקבוע החודש על הראייה.			
ולזאת הסיבה היו הימים מתחילים לפי התורה מעת שקיעת השמש - אמר: 'מערב עד ערב תשבתו שבתכם' - וזה, כי כבר היה ראוי שיתחילו הימים אם מזריחת השמש אם משקיעתו, כי אלו העתים לבד יושגו בחוש.			

בטבלה ניתן לראות למשל ששני התיקונים הראשונים של מהדורה בתרא (בשורות 2–4), כמו גם התיקון הרביעי (שורות 10–13), חדרו גם לקבוצות הביניים, אולם התיקון השלישי (שורות 7–9) מופיע רק בכתבי היד שבקבוצה הרביעית. שתי קבוצות הביניים נבדלות ביניהן לפעמים, כך שקבוצה 2 נוטה יותר לקבל את נוסח מהדורה קמא, וקבוצה 3 נוטה יותר לקבל את נוסח מהדורה בתרא, כפי שניתן לראות בשורות 41–44. עם זאת ניתן לראות כי לעיתים קבוצות הביניים מכילות צירוף וערוב של שתי המהדורות יחדיו, כמו בשורות 15–17 בקבוצה 2, וכמו שורות 18–29 בשתי קבוצות הביניים¹³⁸.

3. תופעת הספרים המוגהים

לבד מכתבי היד הרבים מצויים עדי נוסח נוספים – עדים בלתי ישירים, עדים עקיפים. מדובר בהגהות רבות מאד על גבי דפוס ונציה ש"ז, המתקנות את נוסח ד"ו מן השיבושים הרבים המצויים בו, אך גם מוסיפות משפטים וקטעים שאינם מצויים בדפוס ונציה. חלק מן ההגהות הן תיקונים מקומיים קצרים (לעתים על פי שיקול דעתו של המגיה), אך רוב ההגהות הן תיקון נוסח ד"ו על פי נוסח מהדורה בתרא, על ידי הוספת קטעים על גבי הדף – בין השיטין בגליון או בשוליים; על פיסות ניר שהודבקו בין דפי הספר; או – במקרים של תוספות מרובות – על גבי דפים שלמים שהודבקו בתוך הספר או על גבי קונטרס דפים שנוסף בסוף הספר.

במהלך עבודתנו בהכנת המהדורה השתמשנו בספר מוגה המצוי בספריה הלאומית (R79A6661, מכונה במהדורתנו: **ס"מ**). על פי חותמת בשער הספר, היה הספר בעבר בספריית "מדרש עץ חיים – ק"ק ספרדים אמסטרדם". מגיה הספר הוסיף בשער את הדברים הבאים: "מוגה בעיון רב ונמרץ משגיית המעוותות ומשחתות דברי הרב הנעימים"; "ועוד לספר הזה מעלה יתירה על כל זולתו תוספת מרובה על העיקר בתועליות מועתקות מספר ישן נושן אשר דלגו

138 עוד על נוסחים מעורבים ראו לעיל פרק ב הערה 16, וראו עוד למשל פרשת בא עמ' 160 הערה שמג. על תופעה זו ראו

שפיגל, כתיבה והעתקה, עמ' 167–168 והערה 245.

המדפיסים עד היום בכל הנוסחאות יראו ישרים וישמחו וכמה וכמה תקוני נוסחאות בלשונות דברי הרב ובסגנון אמרותיו ניכר שפיו אמרם ומוצא שפתיו המה, זצ"ל, אין כמוהו בכל הארץ"¹³⁹. והנה מתברר כי מצויים לכל הפחות שני ספרים מוגהים שכאלה. כבר לפני יותר מיובל שנים פרסם הרב מימון את דבר קיומו של ספר מוגה, ואין מדובר על הספר הנזכר, כפי שיתבהר בהמשך דברינו. במאמרו תיאר הרב מימון את מצב הספר כך¹⁴⁰: "לדאבונו, נלקה פירושו הגדול והחשוב הזה בהרבה מקומות בחסר, כפי שנודע לי מתוך האכזמפלאר הנמצא בספרייתי, אשר בו העתיק ר' שמואל קאזיס מתוך עצם כתב-ידו של הרלב"ג כמה וכמה גליונות שלא נמצאו בדפוס...". קביעתו בדבר זהות המגיה נשענת ככל הנראה על הכיתוב המופיע בשער הספר: "עזרי מעם ה', שמואל קזיס בן המנוח כר' משה קזיס זצ"ל"¹⁴¹; אכן הטענה שהעתקה זו נעשתה "מתוך עצם כתב-ידו של הרלב"ג" טעונה הוכחה. במאמרו הציג הרב מימון קטעים מפרשת שמיני כדוגמה להגהות המופיעות בספרו.

ספרו של הרב מימון הגיע ככל הנראה לספרייתו של ד"ר מנשה (מנפרד) ליהמן, ועל פיו (כמקור עיקרי) יצא לאור ביאור הרלב"ג במהדורת מוסד הרב קוק¹⁴².

139 הביטוי "אין כמוהו בכל הארץ" ביחס לרלב"ג שאול אולי מדברי בעל שערי ציון, כדלעיל חלק ראשון פרק א עמ' 8. בדבר זהות המגיה באקסמפלר זה, ראו פריימן, רלב"ג, עמ' 127, שם הועלתה השערה (מבוססת למדי מצד אופי כתב היד) שמדובר בר' דוד פראנקו מינדיס מאמסטרדם (1713–1792).

140 רי"ל מימון, רלב"ג, עמ' עז.

141 שם. וראו שם (בשם מאיר בניהו) על אודות חכם איטלקי זה (אביו של ר' משה בן שמואל קזיס, מגדולי חכמי מנטובה, שחיבר ספרים רבים). כיתוב זהה – בכתבו, באופן כתיבתו ובניסוחו – מצוי גם בראש ספר היסודות לאוקלידס, כתב יד מנטובה-הקהילה 1. ראוי לציין כי גם שם מופיעות הערות שונות (תיקוני נוסח והערות פרשנות) ככל הנראה בכתב יד הנראה ככתב ידו של ר' שמואל קזיס.

142 ראו רלב"ג, פירושי התורה, שם מוזכרים במבואות שני מקורות נפרדים: ג = "גליון ברלב"ג דפוס ראשון"; ה = דפוס ויניציאה עם הגהות (מספריית ד"ר להמן). אכן אין מדובר על דפוס ראשון (מנטובה רלו?), אלא על דפוס ונציה שז. היחס בין שני מקורות אלה (המסומנים שם ג; ה) אינו ברור. לאחר פטירתו של ד"ר ליהמן ז"ל צולמו כתבי יד מספרייתו ונכללו בין אוצרות המכון לתצלומי כתבי יד בספריה הלאומית בירושלים, ושם מופיע ספר אחד בלבד – הספר שעליו סיפר הרב מימון – NY Lehmann SC 94 (F 72659). כמו כן יש לחקור את היחס שבין הספר המוגה שבירושלים לבין הספר המוגה של הרב מימון / ליהמן. ההגהות שבשני מקורות אלה קרובות זו לזו מאד, אף כי אינן תמיד זהות. עם זאת בלתי סביר שעבודת ההגה העצומה שהושקעה בספרים אלה נערכה פעמיים באופן בלתי תלוי

ראוי להדגיש כי על אף חשיבותם של הספרים המוגהים כעדים המוסרים את נוסח מהדורה בתרא, יש בעדותם ממד בעייתי. אינו דומה סופר המעתיק על ניר חלק את הספר העומד לפניו, לסופר המשוה נוסח נתון (במקרה זה דפוס ונציה) לנוסח ספר אחר. יתכן מאד שהמגיה לא יבחין בחלק מן ההבדלים שבין הנוסחים המושוים, או אף אם יבחין בהם אולי יפעיל את שיקול דעתו האם הבדל זה מצדיק הערת הגהה או שמא ניתן להזניחו¹⁴³. על כן שמחנו למצוא גם כתבי יד המוסרים את נוסח מהדורה בתרא, ולצרף את הספר המוגה כעד נוסח נוסף אך לא עיקרי¹⁴⁴.

והגיעה לתוצאות דומות להפליא. מבדיקות שונות מסתבר שהאקסמפלר של הרב מימון / ליהמן מקורי יותר ומדויק יותר, ואילו הספר המוגה שבירושלים שאב מן הראשון. הפרטים בענין זה חורגים ממסגרת זו.

143 להדגמת הבעייתיות שבהסתמכות על ספרים המוגהים ולא על כתבי יד, ראו כרמיאל כהן, הלכה מחודשת, עמ' 52–56. במהדורתנו הערנו על עוד עשרות מקרים שבהם קיים פער בין נוסח דפוס ונציה לבין נוסח כתבי היד (מחמת חילופי מהדורות או מחמת סיבות אחרות), שהספר המוגה לא עמד על כך ולא השלים את החסר או לא תיקן את הטעון תיקון.

144 בעיה נוספת בספרים המוגהים היא מציאותן של הערות שאינן מסתמכות על מקור בכתבי יד, אלא הן הצעות תיקון מדעתו של המגיה (או אדם אחר שהשתמש באותו הספר). לדוגמאות בעלמא ראו פרשת שמות עמ' 11 הערה נה, ועמ' 18 הערה כג, ופרשת יתרו עמ' 337 הערה פ, ופרשת ויקרא עמ' 88 הערה עד. התבוננות במגוון כתבי יד רחב דיו עשוי לחשוף את הנוסח המדויק, בלא להסתמך על ניחושים. על אקסמפלר נוסף של דפוס ונציה שיש עליו מעט הערות, ראו פרשת וירא עמ' 291 הערה 16; ועל כותב ההערות ראו עוד ברנר, ויפתח האחד.

פרק ד. גישתו של הרלב"ג לכתובה במהדורות

התופעה שתיארנו לעיל – כתיבה במהדורות – אינה חריגה בפעילותו הספרותית הענפה של הרלב"ג. קודם כל יש לשים לב לכך שיסודם של הדברים נעוץ במורכבות תהליך הכתיבה של החיבורים השונים. מסתבר שהרלב"ג עסק לעתים בכתיבת חיבורים שונים במקביל¹⁴⁵, ונראה שלעיתים אף חלו הפוגות בתהליך הכתיבה שבהן עזב את נושאו של חיבור אחד, עבר לנושא אחר, ולאחר זמן שב והמשיך את החיבור הקודם.

עם זאת, גם אם תהליך הכתיבה נעשה בשלבים, היינו מצפים שבסופו של התהליך, כאשר המחבר יראה את הספר כגמור, הוא "יוציא את הספר לאור", ויאפשר את העתקתו ופרסומו בקרב הלומדים. בשלב זה החיבור אמור להיות שלם מצד עצמו, כך שהמעתיקים לא יחוו בעובדה שהכתיבה נעשתה על ידי המחבר בשלבים אחדים. גם אם נתמשכה הכנת החיבור ונשתנתה תכניתו של המחבר, הרי שהתאריך המופיע בקולופון אמור להעיד על שלב סיום הכתיבה, שלב שבו מציג המחבר את חיבורו באופן מוגמר.

ואף על פי כן מתברר שאין תיאור זה ממצה את גישתו של הרלב"ג לחיבוריו. פעמים שתהליך הכתיבה לא התמצה עד תום גם לאחר שסיים הרלב"ג את כתיבתו הראשונית של חיבור, ואף אם חתם אותו בקולופון המכיל תאריך סיום. חתירתו אל האמת ואל השלמות מצד אחד, והרצון שלו לסייע לקורא על ידי שיפור חיבוריו מצד שני, הביאו אותו להמשיך ולשנות את הטקסט בכתיבו באופן משמעותי גם לאחר חתימת הספר וכתובת הקולופון.

בדיקה מדוקדקת מגלה שלא רק בביאור התורה אלא גם בחיבורים נוספים נתבצעו תיקונים ושינויים לאחר חתימת הספר, ולעתים ניתן למצוא כתבי יד המוסרים שלבים שונים של כתיבת הטקסט, ובכך מתגלים פערי מהדורות.

מתברר שאין מסקנה זו נובעת רק ממחקר הנוסח המצוי בכתבי היד, מחקר המאפשר בדיעבד שחזור של תהליך הכתיבה, אלא גם מעדויותיו של המחבר עצמו על מעשה הכתיבה. בסגנון כתיבתו של הרלב"ג קיימת נוכחות מסוימת של הכותב, המספר לעיתים על הכתיבה עצמה. תכונה

145 כך למשל עסק כנראה בביאורים פילוסופיים לספרי מקרא במקביל לכתובת חלקים מספר מלחמות ה'. ראו למשל

טואטי, מחשבת הרלב"ג עמ' 49–53; גלזר, שלבים מוקדמים.

רפלקסיבית זו יכולה לסייע בשחזור תהליך הכתיבה, ואף להבהיר מניעים שונים שהכתיבו את התהליך הזה.

אחד הכלים הבסיסיים בתחום זה הוא הקולופון המופיע בדרך כלל בחתימת חיבורי הרלב"ג, או אף בחתימה של חלקי-ספרים (כגון סוף "מאמר" או סוף פרשה). בקולופונים אלו מציין הרלב"ג בדרך כלל את תאריך סיום כתיבת החיבור¹⁴⁶, ולפעמים גם פרטים נוספים כמו מקום הכתיבה, או הערות על אופי הכתיבה.

נתבונן תחילה בתופעה זו באחדים מספריו האחרים, ונלמד מהם על מנהגו של הרלב"ג, ולאחר מכן נעיין בהשלכות של הדברים על כתיבת ביאור התורה.

1. ספר ההיקש הישר

ספר זה, אחד מחיבוריו של הרלב"ג בלוגיקה, הוא הספר הנושא את התאריך הקדום ביותר מבין ספריו של הרלב"ג, שנת היעט (1318/1319), והוא עוסק בהרחבה בדרכי ההיקש, ובביקורת על הלוגיקה של קודמיו. חיבור זה, המחולק לשני מאמרים, נחקר תורגם לאנגלית ופורש על ידי בצלאל מנקין¹⁴⁷, ומסקנתו היא שכתבי היד של החיבור מתחלקים לשתי קבוצות, המשקפות שתי מהדורות שהוציא המחבר מתחת ידו. המהדורה השניה נבדלת מן הראשונה הן בשכתוב יסודי של פרקים תוך השמטת עניינים וכתיבת עניינים חדשים, הן בשינויים מינוריים הכוללים קיצורים, הרחבות, ותיקונים¹⁴⁸.

2. מעשה חושב

הספר "מעשה חושב" הוא אחד מן החיבורים המתמטיים שחיבר הרלב"ג. הספר עוסק בתחומים מתמטיים שונים, כמו אריתמטיקה אלגברה וקומבינטוריקה, והוא מורכב משני מאמרים. המאמר הראשון תיאורטי, ומכיל 68 משפטים מתמטיים בתחומים שונים, עם

146 על ידי תאריכים אלו ניתן לעקוב אחר התפתחותו של הרלב"ג בתחומי כתיבתו השונים, וללמוד פרטים שונים על מהלך חייו. ראו טואטי, מחשבת הרלב"ג, עמ' 49 ואילך, וראו גם וייל-גני, כרונולוגיה.

147 ראו מנקין, הלוגיקה.

148 ראו שם בעיקר עמ' 38–46.

הוכחות¹⁴⁹ (כולל שימוש באינדוקציה מתמטית) בסגנון אוקלידי, והמאמר השני עוסק באלגוריתמים לביצוע פעולות חישוביות שונות¹⁵⁰. שני המאמרים של הספר פורסמו כבר בתרס"ט (1909) על ידי גרשון לנגה¹⁵¹, אולם בסוף המאמר השני ישנו אוסף שאלות מתמטיות בענייני יחסים, עם פתרונות והדגמות¹⁵², וחלק זה הופיע בדפוס רק לאחרונה על ידי שי סימונסון¹⁵³. רק לאחר אוסף השאלות מסתיים הספר בקולופון.

סימונסון בדק את כתבי היד וגילה פערים ביניהם, פערים המעידים על קיומן של שתי מהדורות. הדבר בא לידי ביטוי בולט בתאריכים שונים המופיעים בקולופון. ברוב כתבי היד מופיע קולופון המחבר באופן הבא (או כיוצא בו):

"והיתה השלמתו בראש ניסן של שנת שמונים ואחת לפרט האלף הששי, בהגיעי לשנת שלשים ושלוש משנותי"¹⁵⁴.

אולם במקצת כתבי יד מופיע תאריך אחר, כשנה וחצי מאוחר יותר – אלול פ"ב:

"והיתה השלמתו בחדש אלול של שנת שמנים ושתים לפרט האלף הששי"¹⁵⁵.

ההבדל בין המהדורות אינו מתמצה בשינוי הקולופון. מובן שיש טעם בשינוי כזה רק אם חלו שינויים בגוף הספר. ואכן שי סימונסון מראה שקיימים הבדלים רבים בין שתי המהדורות בספר מעשה חושב, הוספות שינויים והשמטות. השינוי העיקרי, לדברי סימונסון, הוא השמטת שני

149 "המאמר הראשון יקיף על השרשים אשר נתן למה שנרצה לבארו מזאת המלאכה" (מעשה חושב עמ' 1).

150 "המאמר השני יקיף על דרכי המלאכה במין מין ממיני המספר ונתינת הסבות" (מהד' לנגה שם).

151 מעשה חושב, בשער: "ספר מעשה חושב להחכם ר' לוי בן גרשום ז"ל, יוצא לאור פעם ראשונה ע"פ כתבי יד, מתורגם ומפורש בלשון אשכנז, מאת גרשון לאנגע, פראנקפורט על נהר מיין בדפוס יהודה לייב גולדע, לכבוד לוי ב' גרשון לפ"ק".

152 "והנה נסדר לך שאלות מתחלפות, עד שתבין מהם כל מה שידמה להם" (סימונסון, בעיות, חלק א, עמ' 277).

153 ראו על כך בשני מאמרים עוקבים, המכילים מהדורה ותרגום של חלק ה"שאלות" שבסוף החיבור: סימונסון, בעיות. וראו גם סימונסון, מתמטיקה.

154 כן הוא בכתב יד וינה hebr. 112, וכעין זה למשל בכתב יד מינכן - ספרית מדינת בווריה hebr. 6/68.

155 כן הוא למשל בכתב יד ירושלים - הספרייה הלאומית Ms. Heb 2005°8. עקב עדכון התאריך הושמט גם ציון גילו של המחבר.

סעיפים מחלק ה"שאלות" שבסוף החיבור, ובעקבות זאת השמיט גם שני סעיפים מן החלק הראשון של החיבור, ואף מספר את הסעיפים מחדש¹⁵⁶. לדעתו הוא עשה זאת כדי להקל על הקורא, ולשם כך ערך שינויים מסוימים שונים – הוספות, השמטות, שכתוב ועריכה – שבאמצעותם שינה את הארגון של מספר שאלות, יותר מאשר את תוכנו של החיבור¹⁵⁷.

הרי שלאחר סיום כתיבת מהדורה ראשונה של החיבור, שבסופה הופיעו 21 "שאלות", שיפר הרלב"ג את דבריו הראשונים בהיבטים שונים, כולל השמטת שתי "שאלות" ושכתוב שתיים אחרות. במקרה זה אף שינה הרלב"ג את הקולופון שבחתימת הספר¹⁵⁸.

3. ספר המבוא

הרלב"ג ביאר את ספרי האורגנון, הכולל קבוצת ספרי הגיון אריסטוטליים, על בסיס הביאור הבינוני של אבן רושד לספרים אלה. הראשון שבהם הוא ספר המבוא, שחלק ממנו יצא לאור על ידי שלום רוזנברג. מבדיקת כתבי היד הוא מגיע למסקנה הבאה: "כפי שניתן להוכיח, אנו עומדים בספר הזה, כמו בפירושים אחרים של הרלב"ג, בפני שני נוסחים שונים שיצאו כנראה מידי המחבר עצמו"¹⁵⁹. אכן ניתן להוכיח במשפטים המופיעים רק במקצת מכתבי היד, כי הם נושאים אופי של תוספת שהטקסט נראה שלם גם בלעדיהם.

4. מלחמות ה'

גם ספרו הפילוסופי הגדול של הרלב"ג – מלחמות ה' – לא ניתן חתום כמוצר מוגמר. אדרבה, תהליך התפתחות הספר היה תהליך מורכב, ונושא זה נחקר לא מעט. אחד האמצעים לזיהוי שלבי הכתיבה של ספר מלחמות ה' הוא שלל ההפניות שמפנה הרלב"ג לספר זה בכתביו האחרים. עצם קיומן של הפניות (או העדרן), כמו גם ניסוח ההפניות, בחיבורים שונים שנכתבו בנקודות זמן ידועות, יכולים לסייע בהבנת תהליך הכתיבה.

156 סימונסון, בעיות, עמ' 246–247.

157 סימונסון, שם עמ' 247.

158 מחקרו של סימונסון התמקד בחלק ה"שאלות" שבסוף החיבור. בחינה מלאה של הפער בין המהדורות בחלקיו הראשונים של הספר תוכל לספק תמונה מלאה יותר של עבודת העריכה של המחבר בספרו זה.

159 רוזנברג, ספר המבוא, עמ' 89.

את המבנה הסופי של החיבור מצדיק המחבר בהקדמתו כמבנה מדויק, המסדר את העניינים באופן מושכל ומכוון (כגון בכך שפרקים מאוחרים יתבססו על פרקים קודמים), ועל כן הוא ממליץ למעיין להקפיד על לימוד הספר באופן מסודר ורציף¹⁶⁰. אולם יחד עם זאת היה הרלב"ג עצמו מודע לתמיהות שיכולות להתעורר בעיני הקורא ביחס לתאריכי כתיבת חיבוריו: כיצד יתכן שישנן הפניות למלחמות ה' בספרים שנכתבו שמונה שנים לפניו? על כך עונה הרלב"ג במפורש שאכן גירסא מוקדמת של החיבור נכתבה שנים עשרה לפני כן, אלא שכדי להבהיר את הדברים למעיין היה צורך לפתח את החיבור ולבנות בו את המבנה השלם המופיע לפנינו¹⁶¹.

על ידי מעקב אחר התאריכים המוזכרים בחיבורים השונים, ואחר ההפניות בין החיבורים (תוך תשומת לב לנושא ההפניה) ניתן לשחזר את השלבים העיקריים של תהליך הכתיבה באופן הבא¹⁶²:

160 ראו דבריו הארוכים בענין זה בהקדמתו לספר (ריווא ג, א-ג; ברלין 7–10), ובסוף דבריו כתב (מוגה על פי כ"י וטיקן 28): "ובהיות הענין כן, ראוי לך אתה המעיין, אם תרצה לעמוד על אמתת זה הספר, שתמשך עיוןך בו בסדור אשר סדרנוהו אנתנו, שאם לא נהגת בו זה המנהג – תבלבל בלבול חזק ברוב ענייניו, והבלבול ההוא לא יעלם ממך בעמדך על תעלומות זה הספר וסודותיו. וראוי שלא יעלם מהמעין בדברינו, שזה הספר לא נפלו בו הדברים מזולת עיון, אבל נפל בו מה שנפל אחר החקירה השלמה באופן שלא ישאר ספק במה שכללו זה הספר... ולזה הוא מבואר שאין ראוי לאחד מהמעיינים בדברינו שישנה דבר במה שכללו זה הספר, לא בסדורו ולא בעניינו, ולא בשיבאר בו דבר, כי הוא אולי יפסיד כונתנו".

161 כך כתב הרלב"ג בחתימת מאמר ששי חלק א (ריווא סח, ד; ברלין 417, עם תיקונים על פי כ"י וטיקן 28): "והנה היתה השלמת זה החלק מזה המאמר בראש שבט של שנת שמונים ותשע לפרט האלף הששי ליצירת העולם. וראוי שלא יפלא עלינו המעיין בזה הספר בראותו זה הזמן אשר השלמנו בו זה המאמר, ויראה עם זה מספרינו האחרים שכבר חברנו זה הספר קודם זה הזמן יותר משמונה שנים. וזה שאנחנו כבר חברנו זה הספר לנו כמו שנים עשרה שנה, ולא היתה חקירתנו בו כי אם בקדמות העולם וחדושו, וכשהוצרכנו להביא בו ראיות מקצת הדברים העיוניים אשר לא אמר בהם זולתנו דבר, לא היה לנו דרך לדבר בו באלו הדברים באופן שלם, והיה מפני זה הספר ההוא בעומק נפלא, עד שכמעט שהיה בלתי אפשר שיקח בו תועלת המעיין בו. וכאשר ארך הזמן וראינו שלא היה לנו דרך אל השלמת הבאור בספר ההוא, התעוררנו לחבר זה הספר על זה האופן, כי בזה מהתועלת הנפלא למעיין בו בכל אחד מאלו הדרושים היקרים, עם שקצתם עוזר לקצת ומעיד עליו".

162 ראו טואטי, מחשבת הרלב"ג, עמ' 49–53; פלדמן, מלחמות ה', מבוא עמ' 55–58; גלזר, שלבים מוקדמים עמ' 2–4; 40. וראו עוד מנצ'ה, כרונולוגיה.

- א. בשנים ה'עז – ה'פא: כתיבת גירסה מוקדמת של חיבור בענין חידוש העולם (חיבור ששולב בסופו של דבר במלחמות ה' מאמר ששי חלק א).
- ב. בשנים ה'פה – ה'פט: כתיבת ארבעת המאמרים הראשונים של החיבור, במקביל לכתיבת ביאורים לספרי מקרא המתבארים על ידי הרלב"ג בגישה פילוסופית (איוב, שיר השירים, קהלת, ופרשת בראשית).
- ג. בשנת ה'פט: השלמת שני המאמרים האחרונים של החיבור.
- ד. בשנים הבאות עד ה'ק (ואולי אף מאוחר יותר): שיפור החלק האסטרונומי של החיבור – מאמר חמישי חלק א – לאור תצפיות אסטרונומיות חדשות¹⁶³.

5. חלקו האסטרונומי של ספר מלחמות ה'

המאמר החמישי של ספר מלחמות ה' עוסק "בגרמים השמימיים" מהבטים שונים, ובו שיקע את משנתו הקוסמולוגית. החלק הראשון של המאמר החמישי עוסק בהרחבה בשיטתו האסטרונומית-מתמטית¹⁶⁴, ובאופן טבעי מתבסס נושא זה על תצפיות ("מבטים", בלשונו של הרלב"ג) בתאריכים מוגדרים, לפי מצב גרמי השמים בהזדמנויות שונות. והנה, כיון שהרלב"ג המשיך ופיתח את כתיבת החלק הזה לאחר כתיבתו הראשונה, נוצר מצב שבו מוזכרים בגוף החיבור תאריכים המאוחרים לתאריך המוזכר בחתימת החיבור. זהו כמובן מצב בלתי הגיוני, אלא אם כן יהיה הקורא מודע לתהליך הכתיבה. על כן מרגיש המחבר הכרח להתייחס לדברים. בקולופון המקורי כתב שם הרלב"ג כך¹⁶⁵:

163 ביחס למאמר החמישי חלק א ישנה התייחסות מפורשת של הרלב"ג לנושא התאריך שבחתימה, והתייחסות זו לא ללמד על עצמה בלבד יצאה, אלא ללמד על הכלל כולו. נעסוק בהרחבה בדבריו אלה בהמשך דברינו.

164 בחלק זה 136 פרקים, והוא אינו מופיע יחד עם יתר חלקי הספר כבר בכתבי היד. קטעים מחלק זה נדפסו במסגרת פרסומים מדעיים, אך הוא טרם נדפס במלואו.

165 על פי כתב יד פריס heb 724, דף 257, ב.

והנה היתה השלמת זה החלק הראשון מזה המאמר בעשרים ואחד יום לחדש כסלו של שנת תשע ושמונים לפרט האלף הששי. יתב' [רדך] ויתע' [לה] יוצר הכל ויתרומם על כל ברכה ותהלה אשר עזרנו כרחמיו וכרוב חסדיו א"א [= אמן אמן].

ולאחר מכן הוסיף וכתב:

אמר לוי: לא תפלא אתה המעיין בדברינו אלה, אם באו קצת דברים חברנום אחר זה הזמן הנזכר, להשלים החקירה הזאת לפי מה שאפשר לנו, מהמבטים אשר לקחנום אחר זה, כי כן התנינו כשחברנו אלו הדברים, כמו שקדם.

כלומר, התאריך המופיע בקולופון הוא תאריך סיום שלב מסוים בכתיבה, השלב שבו הרגיש המחבר שהספר יכול להיחתם ולהתפרסם, אולם אין זה מונע ממנו להמשיך ולשכלל את החיבור על פי תצפיות חדשות ("מהמבטים אשר לקחנום אחר זה"). במקרה זה אף מודיע הרלב"ג ש"כן התנינו כשחברנו אלו הדברים, כמו שקדם", מפני טבע החקירה של נושא אסטרונומי זה.

הזכרנו אמנם מקרה שבו שינה הרלב"ג את התאריך שבקולופון לאחר ששיפר את חיבורו וערך אותו מחדש – כך ראינו ביחס לספר מעשה חושב¹⁶⁶ – אך נראה שזהו מקרה חריג¹⁶⁷. בדרך כלל איננו מוצאים פערים בין כתבי היד ביחס לתאריך חתימת החיבור, ואף על פי כן אנו מוצאים פערים המעידים על מהדורות שונות של החיבור¹⁶⁸. כך גם במלחמות ה' מאמר חמישי חלק א, הרלב"ג לא שינה את התאריך הנקוב בקולופון, אולם עקב המרכזיות של ממד הזמן בתחום

166 לעיל סעיף 2.

167 לאור דברי הרלב"ג עצמו ביחס למלחמות ה' מאמר חמישי חלק א, כפי שיובא להלן, ניתן אולי לשער שתחושתו של הרלב"ג ביחס לחיבורו מעשה חושב היתה שהוא טרם התפרסם באופן משמעותי, ועל כן הרשה לעצמו לשנותו, כולל שינויים המשנים את מספרם הסידורי של סעיפים, חרף העובדה שהמספר הסידורי מהווה ענין יסודי במבנהו של החיבור. שמא ניתן לטעון כי דווקא בגלל השינוי המבני נקט בצעד החריג של שינוי התאריך בקולופון. עם זאת ראוי לציין שרוב כתבי היד של הספר מעשה חושב הם של מהדורה קמא דווקא: מתוך שנים עשר כתבי יד ששרדו תשעה מייצגים את נוסח מהדורה קמא, ושלושה בלבד מייצגים את נוסח מהדורה בתרא. ראו סימונסון, בעיות, עמ' 248-250.

168 בספר ההיקש הישר, למשל, מגיע מנקיין למסקנה שהמהדורה השניה של החיבור נערכה לא לפני ה'פג (1323), אף על פי שגם בכתבי היד המוסרים אותה נשאר הקולופון כפי שהוא – ה'עט (1319). ראו מנקיין, הלוגיקה, עמ' 38-40.

הנידון נאלץ המחבר להבהיר לקורא את ענין המשך הפיתוח של החיבור, למנוע ממנו תמיהה על המחבר ועל ספרו.

מלשון התוספת שנוספה לקולופון ניתן להבין שהשינויים שנערכו בספר הם שינויים מינוריים, ושרוב בניינו של החיבור נותר על כנו גם לאחר התאריך המופיע בקולופון. אולם מחקירת החיבור לעומקו מתברר שרוב התצפיות המתוארכות הנזכרות בו בוצעו לאחר התאריך כא בכסלו ה'פט המופיע בקולופון. תצפיות מאוחרות אלו שערך הרלב"ג הביאו אותו לשנות את חיבורו שינויים מרחיקי לכת, עד שככל הנראה רוב הפרקים השתנו¹⁶⁹.

כאמור, באותו משפט שכתב הרלב"ג כנספח לקולופון הוסיף: "כי כן התנינו כשחברנו אלו הדברים, כמו שקדם". בכך הוא רומז לדברים שהוא כתב במסגרת החיבור עצמו, עוד בשלבו המוקדמים יחסית, ובדברים שכתב שם נמצאת התבטאות מיוחדת שממנה נוכל ללמוד עוד כיצד התייחס הרלב"ג עצמו לשינויים בנוסח ספרו שלאחר סיום כתיבתו הראשונה. בכך נעסוק בסעיף הבא.

6. כיצד לשפר חיבור שכבר נכתב?

סיום כתיבתו של חיבור וחתימתו בקולופון אינם סוף פסוק. יכול המחבר להמשיך ולשכלל את חיבורו גם לאחר מכן. אולם כיון שאין מדובר במגילת סתרים אלא בספר שנועד להיות מועתק

169 ראו מנצ'ה, כרונולוגיה. מנצ'ה מוכיח שרוב פרקי הספר כפי שאנו מוצאים אותם בכתבי היד נתחברו לא לפני 1336 (ה'צו), ולפיכך מגיע (בעמוד 17 של המאמר) למסקנה ש:

"We must accept that a first version was finished that year (1328) – although we know that it ought to have been completely different from the extant work".

אין להקשות על מסקנה זו מלשונו של הרלב"ג בהערתו על הקולופון: "אם באו קצת דברים חברנום אחר זה הזמן הנזכר", שהרי יכול להיות שזמן כתיבת הערה זו היה באמת בשלב שבו השתנו רק "קצת דברים", ולאחר מכן המשיך הרלב"ג לשנות דברים נוספים.

עוד יש לציין כי התרגום הלטיני של החיבור האסטרונומי מכיל תוספות ושינויים ביחס לטקסט העברי שבידינו; ראו מנצ'ה, התרגום הלטיני.

ומפורסם לקוראים רבים, נשאלת השאלה כיצד יביא המחבר לידיעת הקוראים את הנוסח המעודכן של החיבור?

המחבר יכול להסתפק בכך שיעמיד לרשות הקוראים – או לרשות הסופרים הבאים מטעמם – את הנוסח המעודכן, והספרים שיועתקו מכאן ואילך מטופס המחבר (ומ"צאצאיו") יכילו את הנוסח המעודכן. שיטה זו תועיל לספרים שיועתקו מכאן ואילך, אך לא לספרים שהועתקו כבר מן הנוסח המוקדם. גם ספרים שיועתקו מאוחר יותר בתחומי תפוצת הספר יתכן שיועתקו מ"צאצאיו" הנוסח המוקדם, ולא יכילו את השיפורים של המהדורה המתוקנת¹⁷⁰.

הבה נתבונן כיצד התייחס הרלב"ג עצמו לשאלה זו.

בסעיף הקודם ראינו את התוספת שהוסיף הרלב"ג על הקולופון של החלק האסטרונומי של חיבורו "מלחמות ה'" (מאמר חמישי חלק א), שם הודיע הרלב"ג לקורא שלא יתפלא אם ימצא בגוף החיבור תאריכים המאוחרים לתאריך המופיע בקולופון, מפני שהיה ענין בעריכת תצפיות אסטרונומיות נוספות ובשיפור החיבור לאורך, והוא מוסיף: "כן התנינו כשחברנו אלו הדברים, כמו שקדם". באזכור זה כוונתו לדברים מרתקים שכתב כבר בפרק השלישי של חלק זה, פרק המוקדש ל"מה שבהשגת הדרוש הזה מהקושי", וכן לבאר "מה שהכריחנו להשתדל בהמצאת הכלי שהמצאנוהו ללקיחת המבטים בתכלית הדקדוק והקלות"¹⁷¹. ושם כתב כדברים הבאים:

ולקושי ההשגה בזה... השתדלנו להמציא כלי לא יקרה טעות במעשהו ולא במבטו, והחלונו לקחת בו קצת מבטים מועילים מאד בזאת החקירה, והוא היישירנו בג"ה [= בגזרת ה'] אל האמת בתכונה אשר תחויב לכוכבים, שימשך ממנה מה שיראה לחוש מעניני תנועותיהם ונטיותיהם.

170 ראו למשל שפיגל, כתיבה והעתקה, פרק רביעי סעיף ט (עמ' 168).

171 ציטוטים אלה הם מפירוט תוכן הפרקים המופיע בתחילת מאמר חמישי חלק א; ראו מהדורתו של גולדשטיין, אסטרונומיה, עמ' [4] (= 307). הציטוטים מפרק ג המובאים בהמשך הם על פי כתב יד פריס heb 724 (וראו גולדשטיין שם עמ' [13–14] (= 297–298)). הרלב"ג המציא כלי למדידת זוויות בין כוכבים, אותו הוא מתאר בפרוטרוט שם פרק ז ואילך.

הכלי שהמציא הרלב"ג שימש אותו לעריכת תצפיות ולאיסוף נתונים, שעל פיהם ניתן יהיה ליצור הכללה ולהגדיר כללים מתמטיים-אסטרונומיים המסבירים את מהלכי הכוכבים. את ההכללה הזאת ניתן לעשות ביתר קלות וביתר דיוק אם תהיה מבוססת על נתונים רבים יותר, ועל כן היה אפשר לצפות מהרלב"ג לבצע תצפיות רבות ולהמתין מלהסיק את מסקנותיו בשלב מוקדם מדי. אף על פי כן הוא בחר שלא לעשות זאת, כפי שהוא מבהיר בהמשך דבריו:

ולא רצינו להמתין שישלמו לנו כל המבטים שיצטרכו להשלמת זאת החקירה, אבל הספיקו לנו קצת מבטים נוכל להוציא מהם – אחר העמל הרב – מה שיעמידנו על אמתת זאת התכונה בקירוב נפלא, ליראתנו פן תִּפְקֹד זאת החכמה בהִפְקֹדנו.

עז היה רצונו של הרלב"ג להגיע אל האמת ולהודיע אותה לסביבתו ולדורות הבאים¹⁷², ועל כן החשש שמא לא יספיק להעלות על ספר את מסקנותיו הביא אותו להקדים ולכתוב את הדברים¹⁷³

172 על תשוקת אדם להשפיע על אחרים באמצעות כתיבת ספר מתבטא הרלב"ג בספרו מלחמות ה', מאמר שני פרק ו (בהיתר הספק החמישי, דפוס ריווא יח, ד; דפוס ברלין עמ' 108): "טבע השלמות המגיע לבעל השלמות כן הוא, רצוני שכאשר היה בשעור שיוכל להשפיע ממנו לזולתו, תמצא לו תשוקה על שישפיע. ולזאת הסבה יחברו החכמים ז"ל בספר מה ששיגוהו מן החכמות, וזה כי הם לא יחברו הספרים ההם לעצמם, אבל ללמד לאנשים חכמתם. ובוזה נשלם זה המציאות...". וראו גם שם פרק ד (דפוס ריווא יח, ב; דפוס ברלין עמ' 103–104): "וכבר קרה לאשה אחת שהיה לה נאצור בשוקה שהיתה בגן אחד, וראתה שם עשב מה לא היתה מכרת אותו, והשתוקקה לשום מן העשב ההוא על הנאצור, ועשתה כן, ולא ארכו הימים שנתרפאת. וכבר היתה שם אשה חכמה וראתה הענין, ולמדה מזה שזה העשב הועיל לנאצור, ורפאה בו רבים, כמו שראינו בעינינו, ולא רצתה לגלות זה לשום אדם, עד שכבר אבדה זאת הידיעה באבדה". תשוקה זו מקורה בדרך ה' עצמה, והיא רמוזה בתורה, כפי שכתב הרלב"ג בפרשת וזאת הברכה, התועלת השביעי: "שהוא ראוי לכל מי שיהיה לו חלק מהשלמות האנושי שישלים בו זולתו, כי זה הוא דרך ה' יתעלה להשיג בהשלמת הנמצאות בזה האופן, עד שלא יקצר מהגיע להם שלמות אפשר שיקבלוהו. ולזה אמר: 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל' (דברים לג, ז), ולא אמר: 'ידעו משפטיך ותורתך', להורות שאחר שידעו אותם הם מחוייבים להורות לישראל".

173 מעניין להשוות את הדברים למה שכתב הרלב"ג בפרשת בראשית חלק י (עמ' 136–137) ביחס לדורות שמאדם ועד נח, על "אורך החיים הנפלא אשר מצאנוהו לאלו הדורות אשר זָכְרָם". לדעתו כדי שהאדם יוכל לממש את הפוטנציאל שלו ולהגיע אל שלמותו הנפשית, סייעה לו ההשגחה העליונה באמצעות הארכת חיי בני אדם מסוימים באופן ניסי: "הנה כמו שניתנה התורה להשלימנו בדרך פלא, להשגחה בנו, כן ניתן אורך החיים לאלו האנשים בדרך פלא, להשגחה במין האנושי בכללו, כדי שלא תהיה ההכנה בו לבטלה". ושם התבטא הרלב"ג כך: "ועוד, כי הרבה מהדברים העיוניים יילקחו התחלותיהם בחוש, בקושי גדול ובזמן ארוך נפלא יעבור החיים האנושיים, כמו הענין בהרבה

על אף הקושי המתמטי שיווצר עקב כך¹⁷⁴. ובאמת, על אף שהרלב"ג הספיק בחמישים ושש שנותיו להפיק יבול ספרותי מרשים ביותר, הוא לא הצליח להשלים את תכניותיו. לענין החיבור שבו אנו עוסקים כעת – ספרו בתחום האסטרונומיה – הוא אכן המשיך לאסוף תצפיות נוספות, ולשפר את הכתוב בו, כפי שכתב בתוספת שהוסיף לקולופון לאחר מעשה¹⁷⁵. אמנם הוא מתייחס לכך גם לפני מעשה, בהמשך דבריו שם בפרק השלישי, ומתוך דבריו שם נוכל ללמוד על התייחסותו לכתיבה במהדורות. וכך כתב:

מהדברים הטבעיים ומחכמת הכוכבים. ואילו לא היו חיי הקודמים כי אם כשיעור חיינו, היו מתים טרם שיגיע מעיונם שום פרי במה שיחקרו בו....".

174 בהמשך דבריו מתייחס הרלב"ג לדרכו בכתיבת מסקנות חקירתו באופן הנוכח, שאין בכוונתו לפרט את כל המהלכים האלגבריים הסבוכים שעליהם הסתמך (= "ההקשים התחבוליים"), אלא רק מקצת מהם, וכה כתב: "ולקושי אותן הדרכים אשר העמידונו על אמתת זה ועמקם, עד שנצטרך אם באנו להזכירם למאמר ארוך אורך נפלא, לא רצינו לזכור כל אלו הדרכים ההם אשר הגענו מהם אל ההקשים התחבוליים במה שבארנו בזה בכוכב כוכב, כי יארך המאמר מאד ויהיה עם זה רב העומק באופן שלא יקבל בו המעיין תועלת אבל יקוץ בדברים לאריכותם ועמקם. והנה זכרנו מהם קצת יוכל להתישר האיש שלם העיון ממה שזכרנו אל דרך עשיית אלו ההקשים התחבוליים אשר יגיע מהם למה שבארנו מזה בכוכב כוכב. והנה בארנו עם זה במה שאין ספק בו אמתת התכונה שהנחונה לכוכב כוכב, ושאין שם תכונה אחרת יאות עמה מה שיראה במבט מתנועות הכוכב באורך וברוחב, וזה מספיק למעיין, כי אותן החקירות הקשות אשר יגיע מהם לעשיית ההקשים התחבוליים הצריכים לזה הדרוש אין מהם תועלת רב אם לא קודם הגעת האמת בזאת החקירה, אך אחר זה אין בהם תועלת רב אם לא לבקשת הכבוד". דברים דומים כתב גם בפרק מו (כתב יד פריס heb 724, עמ' 388): "והיינו חושקים מאד להשיג זה (= מערכת שתסביר את תנועות כל הכוכבים ותהיה תואמת לתצפיות) קודם שישלמו לנו כל המבטים הראויים למי שישתדל לחקור חקירה שלמה בזאת המלאכה, ליראתנו שתפקד החכמה הנפלאה שהשגנו בזה בענין התכונה הנמצאת לכוכבים במאמר כולל בהפקדנו קודם השלמה בייחוד בכוכב כוכב. וטרחנו בזה מאד בדרך ההקשים התחבוליים עד שהיינו משיגים תכונה תאות לכל המבטים ההם שהשגנו, ולרבים זולתם מאשר השגנו אחריהם". גם כאן באים לידי ביטוי החשש שלו שמא לא יצליח להעביר את מסקנות מחקריו למי שיבוא אחריו, והמאמץ המתמטי שנגרם עקב כך.

175 לעיל ציינו כי מתברר שבחיבור זה התוספת מרובה על העיקר, ורוב התצפיות המתוארכות המופיעות בספר מאוחרות לתאריך המופיע בקולופון. כמו כן התצפיות הנוספות הביאו את הרלב"ג לשנות שינויים מרחיקי לכת בדבריו הקודמים. ראו על כך בהרחבה בדבריו של מנצ'ה, כרונולוגיה, וראו גם גלזר, שלבים מוקדמים, עמ' 4-5. קיימים פערים גם בין הנוסח העברי של החיבור האסטרונומי לבין הנוסח הלטיני שלו, וגם אותם יש לראות כסוג של שינויי-מהדורה; ראו מנצ'ה, התרגום הלטיני.

ואם ירצה השי[ם] ויגזור בחיים, וישלמו לנו המבטים הראויים בזה לבאר אלו הדרושים בקלות יותר, נשוב לבאר זה בג"ה [= בגזרת השם] מאותם המבטים בספר נפרד, או בזה הספר בעצמו אם ישלם לנו זה קודם התפשט זה הספר בארצות; כי אז יתכן לנו להרחיב הבאור בדרכים אשר ילקחו מהם אותם ההקשים התחבוליים בזולת עומק בדברים ובזולת אורך רב בהם.

הרלב"ג מתבטא כאן באופן מפורש, ואומר שבפני המחבר עומדות שתי אפשרויות: יש אפשרות לשפר את החיבור על גבי הספר עצמו, ויש אפשרות לכתוב ספר חדש. ההכרעה בין שתי האפשרויות אמורה ליפול על פי השאלה עד כמה התפרסם הספר. הפצת תיקונים ושיפורים לספר קיים שכבר הופץ היא משימה סבוכה עד בלתי אפשרית, ועל כן במקרה כזה עדיף לכתוב "ספר נפרד", אולם אם הספר עדיין לא "התפשט בארצות", ניתן לשפר אותו במסגרת הספר עצמו, כ"מהדורה בתרא", ולהסתפק בכך שההעתיקות העתידיות ייעשו מן החיבור המעודכן¹⁷⁶.

176 בחיבורו האסטרונומי – מלחמות ה' מאמר חמישי חלק א – מתברר אפוא שהכרעת הרלב"ג היתה לכתוב את הדברים "בזה הספר בעצמו", מפני שעדיין לא "התפשט זה הספר בארצות". אכן לא הגיע לידינו כתב יד המכיל נוסח קדום יותר של החיבור. התייחסות נוספת להכרעה זו מופיעה שם בפרק צח (כתב יד פריס heb 724 עמ' 177ב-178א): "וראוי שלא יעלם ממנו מה שקרה לנו בזאת המלאכה. וזה, כי זאת המלאכה, עם תכלית קשיה, הנה מה שירשנו בו מהקודמים כמעט שסגר הדלת לפנינו ממצוא האמת בה... וראוי שתדע כי אנחנו השלמנו זה הספר בזמן ארוך ופתחנו בו הדלת למצוא התכונה שתאות לכוכב כוכב, אך מאשר לא השגנו אז המבטים הראויים הנחנו אז המלאכה חסרה, והיישרנו בספרנו הבא אחריו למצוא תכונה תאות למה שיראה מהתנועה לכוכב באורך וברוחב, וכתבנו שאם ישלמו לנו המבטים הראויים קודם התפשט זה הספר בארצות נשוב אנחנו להשלים החקירה בזה באופן יותר שלם. וכאשר השגנו מהמבטים מה שיתכן שיהיה לנו מהם עזר ראוי בזאת החקירה, וקרה עם זה **שלא נתפשט עדיין זה הספר בארצות**, אז **שבנו לחקור בזה באופן**. ולזה לא תתמה במה שתראה מהזמן שנשלם בו הספר [הזה], והיו המבטים אשר בנינו בהם חומת דרושנו אחר הזמן ההוא, כי זה אמנם עשינוהו אחר שלמות זה הספר". בהמשך דבריו מוסיף: "וראוי שתדע כי אנחנו טרחנו הרבה במבטים" ואף על פי כן לא הצליח למצוא פתרון אסטרונומי מתמטי התואם לנתוני קודמיו, "ולזה ננעלו שערי החקירה בפנינו" עד תצפית שערך בשנת "אלף וש"לה לחשבון הנוצרים" על ליקוי ירח, ועד ששכלל את "כלי המקל" שהמציא. והוא מסיים: "והנה נשלם מה שחדשנו בזה בשמש ובירח בחדש טבת של שנת חמשת אלפים וצ"ו לבריאת עולם. יתב[ר]ך [ויתע]לה] יוצר הכל אשר עזרנו ברחמיו וברוב חסדיו". התאריך המופיע בסוף דבריו – טבת ה'צו (= דצמבר 1335 או ינואר 1336) – סמוך למדי לאותו ליקוי ירח שהזכיר קודם לכן, והוא מאוחר לתאריך המופיע בקולופון המסיים את החלק הזה (כא בכסלו ה'פט) ביותר משבע שנים.

לאמתו של דבר, גם לאחר שנערך שוב ושוב במשך שנים נשאר חיבור זה בלתי גמור, וחששו של הרלב"ג שמא לא יצליח לסיימו התאמת. על אף המבנה השלם-לכאורה של החיבור, עם רשימת פרקים סגורה וקולופון, ישנם פרקים קטועים ופרקים חסרים בכל כתבי היד, וכן בתרגום הלטיני של החיבור¹⁷⁷.

על כל פנים למדנו מדבריו המפורשים של הרלב"ג עצמו שהוא לא התייחס אל חיבוריו כאל ספרים חתומים שאין ראוי לשנותם, אלא סבר שיש באפשרותו לשכלל אותם ולהכין להם מהדורה מתוקנת. עם זאת הוא מודע לבעייתיות שתהיה להפצת התיקונים, ועל כן מציג גם את האלטרנטיבה העומדת בפניו – כתיבת חיבור עצמאי שיתייחס אל החיבור הקדום.

למעשה נהג הרלב"ג בספריו השונים בדרך המהדורות – על ידי שיפור הספר הקיים, ולא בדרך של כתיבת ספר עצמאי. אף על פי כן במקרה של החלק האסטרונומי של מלחמות ה' מתברר שאין מדובר בהכרעה גורפת כלפי אחת משתי האלטרנטיבות, מפני שהחומר המאוחר מרובה על החומר הקדום, ובעיקרו של החיבור המצוי בכתב יד יש אפוא ממד של כתיבה מחודשת, על אף הקולופון הקדום.



177 ראו למשל מנצ'ה, כרונולוגיה; גלזר, שלבים מוקדמים. את קשייו (אם לא לומר: את תסכולו) מביע הרלב"ג בהרחבה בדבריו בפרק מו, שם כתב בין היתר (כתב יד פריס heb 724 עמ' 89 א-ב): "...וזה גם כן ממה שהביאנו תחלה לקבל מהקודמים מה שקבלנוהו ממקומות הכוכבים הקיימים, ומקומות הגובה בכוכב כוכב, ומקומו האמצעי באורך, ומקומו מתנועת החלוף, כמו שזכרנו, כי לא עמדנו בשלמות על מקום השמש האמצעי עד שנת אלף ושלוש מאות שלשים וחמשה לחשבון הנצרים, כמו שיתבאר מדברינו בג"ה [= בגזרת ה'] אצל המאמר בשמש, והנה קודם זה הרבה השלמנו זה הספר, וזה ממה שהביאנו לחקור בייחוד בתכונת כוכב כוכב לפי יכלתנו, לא לפי רצוננו, והישרנו אז עם זה מי שיבא אחרינו להשלים מה שחסר בדברינו מהשלמת הנחת התכונה המיוחדת בכוכב כוכב באופן יסכים למה שיראה בחוש מפני שלא הושגו לנו המבטים ההכרחיים בזה. ואחר [נוסף בתליה: זה], כשפקחנו עינינו במבטים והושגו לנו מה שהיישירנו אל שנאמר בזה מאמר יותר שלם, עברנו על דברי זה הספר והשלמנו בהם מה שיצטרך להשלמה. ולזה תמצא שכתבנו בזה המאמר מבטים רבים הושגו לנו אחר זמן השלמת זה הספר". באותו פרק הוא כותב שגם תצפיות נוספות לא תמיד הקלו עליו, ולעתים אדרבא הן פורכות את המסקנות הקודמות (פרק מו, עמ' 88, לאחר הקטע המצוטט לעיל הערה 174): "ואחר זה, כשהיינו שמחים במה שמצאנו מזה, היו מתחדשים לנו מבטים אחרים נוטים מאד מחשבון התכונה שמצאנו בכוכב ההוא..."

כתיבתו של הרלב"ג את ספריו במהדורות אחדות אינה מציאות יוצאת דופן בתקופת הראשונים, אלא מקרה אחד מתוך מכלול של תופעות דומות. מהדורות אחדות מאת המחבר מצאנו למשל גם בפירוש המשנה לרמב"ם¹⁷⁸, ובתוספות שהוסיף הרמב"ן בפירושו לתורה¹⁷⁹, ורבים כיוצא באלה¹⁸⁰. יש מרבתינו הראשונים שהרבו בשינויים בחזרות ובתיקונים בספריהם, ולעומתם יש שדקדקו בחיבוריהם וזיקקו אותם בטרם הוציאו לרשות הרבים, ולאחר פרסום הספר לא ראו ענין או צורך לשנות בו¹⁸¹.

דומה שמקומו של הרלב"ג נמצא בנקודה כלשהי בין שני קצוות אלה: מצד אחד אין הוא מהסס לתקן ולהוסיף על חיבוריו, אולם ברוב המקרים אין מדובר בחזרות שהוא חוזר בו מדבריו הראשונים, אלא בשיפור לשונו ותוכנו של הספר, או בהשלמת מבנהו. עיסוקו הספרותי הרב-גוני של הרלב"ג בחיבורים רבים בתחומים שונים, יחד עם יראתו שמא לא יצליח לממש את תכניותיו בימי חלדו, הביאוהו לפרסם את חיבוריו עוד בטרם השלמתם באופן מלא, ובטרם דקדק בעריכתם

178 כפי שעולה מכתב היד האוטוגרפי, וכפי שנידון למשל במבואו של ר"ש ליברמן, הלכות הירושלמי, עמ' ו.

179 ראו סבתו, תוספות הרמב"ן, ולאחרונה בהרחבה: עופר ויעקבס, תוספות רמב"ן.

180 ראו למשל אברמסון, מהם ובהם; תא-שמע, הספר הפתוח. לדיון רחב בתופעות אלה, עם דוגמאות רבות וסיווגן, ראו שפיגל, כתיבה והעתקה, בעיקר בפרק הרביעי ובפרק החמישי. נציין בזה גם את תופעת המהדורות בתוספות הרי"ד, ראו תא-שמע, רי"ד; וראו גם שפיגל, כתיבה והעתקה, עמ' 196–198. אמנם יש לציין כי במקרה של הרי"ד המהדורות השונות של תוספותיו הן חיבורים בעלי קיום עצמאי, שנכתבו זה אחר זה, והמאוחר מתייחס באופן מפורש למוקדם, שלא כבמקרים האחרים בהם המהדורה המאוחרת מוסיפה משמיטה או מתקנת על גבי הנוסח המוקדם, ובכך משנה אותו. סקירה על דרכי פרסום טקסט בימי הביניים ראו בית-אריה, קודיקולוגיה, פרק יג.

181 דוגמה מובהקת לפערים אלו היא דמויותיהם של שני חכמים בני אותו הדור, שפעלו שניהם באותם מקומות בפרובנס – הראב"ד והרז"ה, כפי שהיטיב לתאר רי"מ תא-שמע: "נפשו הסוערת של הראב"ד, וחתירתו הבלתי-נלאית אל האמת, הביאוהו לשנות דעתו בהלכות רבות ובפירושו, גם לאחר שכבר הביע את דעתו בכתב והפיצה בחוץ. החזרה המתמדת מדברים קודמים שאמר, תיקון השיטות, עיון חוזר ונסיגה מה"חזרות" עצמן, כל אלה הם קו אופי חיצוני בולט לעין בדרך לימודו של הראב"ד" (תא-שמע, רז"ה, עמ' 134), ולעומת זאת ספר המאור לרבי זרחיה הלוי הוא "ספר מגובש ביותר, וניכר כי כל ההתלבטויות, הספיקות וקשיי ההכרעה, נתבררו והוכרעו ע"י הרז"ה בצורה סופית בטרם הועלו על הספר" (שם עמ' 65), ו"כל דבריו שקולים ומדודים, ולאחר שהעלם על הכתב היו כמנופים בשלוש-עשרה נפה ואין חזרה מהם" (שם עמ' 134). ההבדלים שבין שני חכמים דגולים אלה עומדים ברקע הספרות הפולמוסית שביניהם, כפי שתיאר תא-שמע בהרחבה בפרק הששי של ספרו (שם, עמ' 126–149); וראו גם שפיגל שם, עמ' 155–159.

היטב היטב. ואף על פי שהרלב"ג הזדרז להמשיך במפעלו הספרותי, הוא לא נטש את ספריו הקודמים, וברבים מספריו הוא המשיך בעבודת הליטוש והעריכה בשנים שלאחר סיום הכתיבה הראשונית.

7. בחזרה אל המהדורות בביאור התורה

בעיוננו בקווים המאפיינים את חילופי המהדורה בביאור הרלב"ג לתורה נוכחנו לדעת כי העריכה המחודשת כללה גוונים שונים – החל בשיפורי סגנון ותיקונים מקומיים, דרך תוספות והשלמות של תכנים ומבנים, וכלה בחזרות שחזר בו המחבר מדבריו הראשונים. נוסף על כך ראינו שיחד עם תחושת השליחות שפיעמה בלבו של הרלב"ג, להעלות על ספר את מסקנותיו למען הדורות הבאים, קינן בו גם החשש שמא לא יצליח לעמוד במשימתו, "ליראתנו פן תִּפְקֹד זאת החכמה בהִפְקֵדְנוּ".

דומה כי יש קשר בין שני ממצאים אלו. היקף חילופי המהדורה מעיד על כך שהספר לא נערך באופן יסודי על ידי המחבר טרם פרסומו. יתכן מאד שאילו היה הרלב"ג מקדיש מאמץ משמעותי בעריכה ובליטוש כבר בשלב הראשון, בטרם פרסם את החיבור, לא היינו מוצאים במהדורה בתרא שיפורי סגנון רבים כל כך.

יתר על כן: לא זו בלבד שנוסח מהדורה קמא שיצא מרשות הרלב"ג לידי המעתיקים מכיל ניסוחים שהרלב"ג ראה לשפר בשלב מאוחר יותר, אלא שבנוסח זה לא נכללו חלקים שלמים שהיה בדעת הרלב"ג לכותבם, חלקים שנכתבו רק במהדורה בתרא, כמו תועלות מפותחות ושורשים. משמעות הדברים היא שיראתו של הרלב"ג הביאה אותו לא רק להקל מעט במלאכת ליטוש החיבור, אלא גם להעדיף את כתיבת תשתית הביאור לכל התורה באופן בסיסי על פני כתיבה שלמה יותר שאולי לא תגיע אל החומשים האחרונים של התורה. מוטב שהחיבור יקיף את כל התורה באופן שאינו מושלם מאשר שהחיבור יעמיק בפרטים וייקטע באמצע התורה¹⁸².

182 קיימת אפשרות להסביר את הדברים באופן אחר: יתכן שכתובת התשתית לכל החיבור בשלב ראשון לא נבעה דווקא מן החשש שמא לא יצליח לסיים את הכתיבה, אלא מבחירת המחבר לכתוב בצורה מודולארית זו, מן הכלל אל הפרט. אמנם אין ההסברים סותרים בהכרח זה את זה, אדרבא, נראה שהם משלימים זה את זה.

מן הראוי להבהיר נקודה נוספת: ראינו בדבריו של הרלב"ג עצמו את מקום ההתלבטות בעת עיבודו של ספר שכבר נכתב, האם לתקן ולשפר את החיבור הקיים, או לכתוב את הדברים החדשים כחיבור נפרד. דומה כי יש להכיר בכך שכאשר מגיע המחבר בסופו של דבר להכרעה בין שתי אפשרויות אלה, תהיה נטייתו בדרך כלל אל האפשרות הקלה יותר מבחינתו – תיקונים מקומיים, גם אם הם נרחבים, ולא כתיבה מחודשת של חיבור אחר שישלים את החיבור הקודם. כך מסתבר ביחס לספר עצמאי, קל וחומר ביחס לספר שכל מהותו היא פירוש על ספר אחר, כמו במקרה שלנו – פירוש על התורה. לא מתקבל על הדעת לכתוב שני חיבורים נפרדים המפרשים את התורה, ועל כן ברור שגם אם היקף השינויים שרצה הרלב"ג לבצע בפירושו לתורה היה גדול, וגם אם כבר התפשט הספר בארצות, אף על פי כן מתבקש מצד טבעו של החיבור לבצע את השיפורים וההשלמות במסגרת אותו חיבור עצמו, כמהדורה בתרא, כפי שאכן עשה¹⁸³.

ולהיבט נוסף של כתיבת הרלב"ג: מן המצב של החיבור במהדורה קמא הסקנו שהרלב"ג לא הקדיש את הזמן הדרוש להשלמת החיבור כפי שתכנן מראש, וקישרנו זאת לתחושת הדחיפות שליוותה אותו כפי שעולה מדבריו בחלק האסטרונומי של מלחמות ה'. כאן המקום להזכיר שהכתיבה המזורזת באה לידי ביטוי באופן מפורש בדברי הרלב"ג עצמו בביאור התורה. הזכרנו את מנהגו של הרלב"ג לציין תאריך בקולופון שכתב בספריו, וגם בביאור התורה מצאנו מספר קולופונים המכילים תאריך. ננסה ללמוד על קצב כתיבתו על פי תאריכים אלה.

את ספר בראשית סיים הרלב"ג ביז במרחשון ה'צ (= 11 באוקטובר 1329)¹⁸⁴, ואת ספר שמות סיים בתוך פחות משנה, בא' באלול ה'צ (= 17 באוגוסט 1330). מהלך כתיבת ספר ויקרא אינו

183 שיפורי לשון וסגנון מעידים על כך שהמחבר התכוון לא רק לקרב את החיבור אל שלמותו מבחינת היקפו, או לתקן את הטעוץ תיקון מבחינה הלכתית וכיוצא בזה, אלא גם ליצור נוסח משופר כמהדורה שניה. על ענין זה ראו שפיגל, כתיבה והעתקה, עמ' 150–151.

184 קיימת חתימה מתוארכת גם בסוף פרשת בראשית, מן התאריך סוף אב ה'פח (= תחילת אוגוסט 1328), אולם לאחר מכן הקדיש הרלב"ג את זמנו לכתיבת ביאורו לספר קהלת, לכתיבת ספר מלחמות ה', ועוד. ראו במקורות הנזכרים לעיל הערה 146. יחד עם זאת מציין הרלב"ג בחתימה זו את הכתיבה המהירה של ביאור פרשת בראשית, למרות הקושי שבפרשה זו (עמ' 143): "ובכאן נְשָׁלַם לנו הביאור בזאת הפרשה – רוצה לומר פרשת בראשית – באופן שלם ונאות מאד לְאִמַת וְלִלְשׁוֹן, כמו שתראה. והיתה השלמתו בזמן קצר מאד – עם מה שהשיגנו בזה מהקושי החזק, מפני הפירושים שמצאנו לקודמים אשר בזאת הפרשה, אשר הם כמעט שהיו סיבה אל הרחקתנו מהשגת האמת בה, כמו

ברור: הוא מסתיים באופן קטוע, ללא חתימה וללא תאריך¹⁸⁵, ונראה כי חלף זמן רב למדי לפני כתיבת הביאור לספר ויקרא ולאחריה, שבו עסק הרלב"ג בתחומים אחרים¹⁸⁶. יתר על כן, בסיום הביאור לענייני הקרבנות בסוף פרשת צו (עמ' 221) מתבטא הרלב"ג כך: "והנה עזרנו ה' יתעלה והשלמנו המאמר בזה בזמן מועט מאד, עם רוב הטרוזות אשר לנו..."¹⁸⁷.

העדר התאריך בסוף ספר ויקרא מקשה עלינו להעריך את משך כתיבת הביאור לספר במדבר, אולם שם כותב הרלב"ג דברים מפורשים בענין זה (עמ' 457):

ובכאן נשלם זה הביאור מזה הספר; והשלמונו בזמן קצר מאד ובזולת ספרים; ולזה יצטרך בגזרת ה' לעבור עליו שנית. והיתה השלמתו בשלושה ועשרים לחודש טבת של שנת תשעים ושמונה לפרט האלף הששי, והתהילה לאל אשר עזרנו, יתברך ויתרומם על כל ברכה ותהילה אמן.

סיום כתיבת הביאור לספר במדבר היתה אפוא בכג בטבת ה'צח (= 16 בדצמבר 1337), כחמש שנים לאחר כתיבת הביאור לפרשת שמיני, אולם במשך שנים אלה עסק הרלב"ג ככל הנראה בעיקר בתחום האסטרונומי¹⁸⁸. על כל פנים מתבטא כאן הרלב"ג במפורש גם על כתיבת הביאור

שיתבאר למי שיראה דברינו ודבריהם – והתהילה לאל אשר עזרנו. והיתה השלמתו בסוף אב של שנת שמונים ושמונה לפרט האלף הששי ליצירה".

185 אמנם מצויים שני תאריכים בחלקו הראשון של ספר ויקרא: סיום פרשת צו (לפני התועלות, עמ' 221) – בסוף מרחשון ה'צג (= אמצע נובמבר 1332), וסיום פרשת שמיני (לפני התועלות, עמ' 319) זמן קצר מאוחר יותר – בטז בכסלו ה'צג (= 5 בדצמבר 1332). לראיה-לכאורה לכך שחלף פרק זמן משמעותי בין כתיבת הביאור לפרשת ויקרא לבין כתיבת הביאור לפרשת צו ראו לעיל פרק ב הערה 42.

186 לפי מנצ'ה, כרונולוגיה, הריכוז הגבוה של תצפיות אסטרונומיות שערך הרלב"ג היה בין אביב ה'צג לתחילת ה'צו (= אפריל 1333 – אוקטובר 1335). התאריך טבת ה'צו נזכר בפרק צח של החלק האסטרונומי, כזמן שבו "נשלם מה שחדשנו בזה בשמש ובירח".

187 ראו גם לעיל בהערה 185, ומשם עולה שאת ביאורו לפרשת שמיני כתב במשך שלושה שבועות בלבד.

188 כדלעיל הערה 186.

לספר במדבר "בזמן קצר מאד", ומוסיף נתון משמעותי, שהיה זה "בזולת ספרים"¹⁸⁹, ועל כן הוא מצהיר במפורש שיש צורך ללטש ולעבד את הדברים במעבר נוסף: "ולזה יצטרך בגזרת ה' לעבור עליו שנית"¹⁹⁰.

נתון מפתיע עולה בקולופון שבסוף ספר דברים. שם כותב הרלב"ג כך:

ובכאן נשלם הביאור בדברי התורה בכללם, והתועלות המגיעות מהם; והתהלה לאל אשר עזרנו ברחמיו וברוב חסדיו ומרומם על כל ברכה ותהלה. והיתה השלמתו בשלשה ועשרים יום לירח שבט של שנת תשעים ושמונה לפרט האלף הששי, פה בעיר האזוב יכוננה עליון אמן.

תאריך סיום ספר דברים הוא אפוא כג בשבט ה'צח (= 14 בינואר 1338), חודש בלבד לאחר סיום ספר במדבר! הביאור לספר דברים ארוך בכחמישים אחוז מן הביאור לספר במדבר, ואף על פי כן סיים אותו לאחר חודש ימים בלבד! צא ושער אם כן כמה זמן ארכה כתיבת ספר במדבר¹⁹¹. יש לציין כי במקצת כתבי יד קיימת תוספת בקולופון של ספר דברים, ממנה עולה כי גם את ביאור ספר דברים כתב הרלב"ג בהיותו שלא בעירו, אלא בעיר אביניון, בלא ספרייתו הפרטית, כך

189 שמה כתיבת הביאור לספר במדבר במהירות ובלא ספרים יכולה להסביר מספר מקרים של פרטים הלכתיים או אחרים הנראים שגויים. ראו למשל פרשת נשא עמ' 28 הערה 27; פרשת בהעלותך עמ' 115 סוף התועלת הרביעי; פרשת פינחס ח"ב עמ' 367 הערה 20, ועמ' 373 הערה 35.

190 יש לשים לב גם לשיבוץ הביטוי השכיח אצל הרלב"ג: 'בגזרת ה'' בתוך משפט זה. יתכן שיש בכך הד לחששו של הרלב"ג שמה לא יספיק לעשות זאת. על כל פנים מצאנו כאן עוד התייחסות מפורשת של הרלב"ג לענין הכתיבה במהדורות.

191 יש אמנם לומר שתאריכים אלו מציינים אולי רק את סיום כתיבת החיבור (בשלב פיתוח כלשהו), ויתכן שחלקים מן הספר נכתבו מוקדם יותר (מעין השערתו של טואטי בענין ספר מלחמות ה' מאמר חמישי; מחשבת הרלב"ג עמ' 51). לחלופין ניתן לטעון שבשעת כתיבת קולופונים אלה היה נוסח הביאור מצומצם יותר, והנוסח שבידינו כולל כבר עיבוד מסוים שנעשה בשלב מאוחר לתאריך המופיע בקולופון. אף על פי כן נראה שהסבירות לכך שהרלב"ג ערך שינויים נרחבים בביאורו לספרים במדבר-דברים אינה גבוהה, מפני שהנתונים העולים מכתבי היד אינם מצביעים על פערים משמעותיים היכולים להתלות בשינויים שכאלה. על כל פנים מתקבלת כאן תמונה ברורה של יכולת כתיבה בקצב מרשים ביותר.

שחסרו לו ספרים בתחום ההלכתי ובתחום הפרשני-מקראי¹⁹². השלמת החיבור נעשתה אמנם בעירו – אורנז', כפי שהדגיש בדבריו בקולופון הנ"ל: "והיתה השלמתו פה בעיר האזוב". נמצא שתוספת זו על הקולופון בספר דברים שופכת אור גם על דבריו בקולופון של ספר במדבר. ראוי לציין שהכתיבה הפורה של הרלב"ג באותו הזמן המשיכה בקצב מדהים גם לאחר סיום ביאור ספר דברים, ובמשך חודשים ספורים סיים את כתיבת הביאור לכל נביאים ראשונים, לדניאל עזרא נחמיה, לספר דברי הימים, ולספר משלי¹⁹³.

נמצאנו למדים שכתבת ביאור הרלב"ג לתורה נתפרסה אמנם על פני כעשר שנים, אולם נראה שהזמן שהקדיש הרלב"ג לחיבור זה קצר יותר באופן קיצוני. קצב הכתיבה של הרלב"ג היה גבוה מאד, אולם הוא קטע את עבודתו על חיבור זה עקב פועלו בתחומים אחרים במקביל לכתיבתו – כתיבת ספר מלחמות ה' וספרים אחרים, ועיסוקו הנרחב בתצפיות אסטרונומיות, בחקירתן ובכתיבת מסקנותיו.

כאן המקום לשאול: מתי עסק הרלב"ג בעיבוד הנוסף של הביאור לתורה, אשר הגיע אלינו במסגרת מהדורה בתרא של החיבור? קשה לענות על כך דברים ברורים, אולם קיימים מספר תוננים שיכולים לסייע במתן תשובה חלקית.

נמצאנו בקטעי מהדורה בתרא בספר שמות מספר הפניות לחיבורים שתאריך כתיבתם מאוחר לתאריך כתיבת הנוסח הראשון של ביאור ספר שמות. מצויות שם הפניות לביאור ספר דברי הימים¹⁹⁴ ולביאור ספר משלי¹⁹⁵, ביאורים שנכתבו לאחר סיום ביאור התורה כולו, בשנת ה'צח

192 זה לשון התוספת בגליון כתב יד י' (בכתב אחר, כמו הגהות רבות בכתב יד זה): "עוד כתב: צריך לדקדק כל זה הספר כי עשיתי באורו בעיר אביניון בנחץ גדול בזולת ספרי התלמוד והפוסק". וראו גם וייל-גני, כרונולוגיה.

193 התאריכים המופיעים בספרים אלו הם מאדר ראשון – אדר שני – ניסן – אייר ה'צח (ינואר-אפריל 1338).

194 ראו פרשת בא חלק ב, התועלת הראשון השורש השמיני (עמ' 179–180), שם מאריך הרלב"ג לדון בעיבור השנה, ומסתמך גם על הכתוב בספר דברי הימים בענין מה שעשה חזקיה. בתוך דבריו כתב: "ולפי שכבר נראה מן המקום ההוא שכבר שגג בזה חזקיה שגגה-מה, כמו שביארנו שם...". כל השורשים שבפרשת בא מופיעים רק במהדורה בתרא (כמבואר שם בעמ' 176 הערה תצא).

195 ראו פרשת בא חלק ב, התועלת החמישה עשר (שנוסף כולו במהדורה בתרא, כמבואר בהערה תשמו שם), שלצורך ביאור ענין עונש הכרת נעזר הרלב"ג בהפניה לדבריו בביאור ספר משלי: "וכבר ביארנו בסוף ספר משלי..."; וראו

1338). מכאן יש ככל הנראה ראייה שלפחות חלק מן החומר שבמהדורה בתרא נכתב לאחר סיום כתיבת מהדורה קמא לכל התורה.

כמו כן, לפי רשימת התצפיות האסטרונומיות של הרלב"ג, כפי שערך מנצ'ה, עולה כי בשנים ה'צט-ה'ק עסק הרלב"ג בהרחבה בתחום זה¹⁹⁶, ועל כן מסתבר לייחס את עבודתו על מהדורה בתרא אל שנות חייו האחרונות – ה'קא-ה'קד.

אחר כל הדברים האלה יש לזכור שהעריכה במסגרת מהדורה בתרא לא הושלמה, והיא מתפרסת כאמור רק על ספר שמות ועל מחצית ספר ויקרא. נמצא שבמובן מסוים חיבור זה לא נסתיים, ואכן במובן מסוים נפקדו חלק מן התובנות של הרלב"ג ביחס להמשך דברי התורה בהיפקדו¹⁹⁷. אף על פי כן מצוי בידינו הניסוח הראשון של הביאור עד סוף התורה, ובו חומר רב – גם על הצדדים ההלכתיים (ואולי יש לומר: בעיקר על הצדדים ההלכתיים), וניתן אפוא ליהנות מפירות עמלו ומביאוריו הנאים גם בחומשים האחרונים של התורה.

הערה 360 שם. גם בפרשת כי תשא חלק ד, לא, יד (עמ' 391) הוסיף הרלב"ג במהדורה בתרא פסקה בענין זה עצמו (כמבואר בהערה עו שם), וגם שם כתב: "וכבר נתבאר מדברינו בסוף ביאורנו לספר משלי...".

196 ראו מנצ'ה, כרונולוגיה, ובטבלה המסכמת שבסוף דבריו.

197 קיימים גם מקרים בודדים שבהם ניתן להצביע על כך שגם בפרשות שנערכו במהדורה בתרא נותרו ניסוחים שהופיעו במהדורה קמא והיו ראויים להשתנות במסגרת העריכה. ראו דוגמא סגנונית בפרשת כי תשא ח"ב עמ' 375 הערה לב, ודוגמא תוכנית בפרשת צו עמ' 157–158 הערה 62. וראו גם להלן חלק שלישי הערה 374.

כאמור בסעיף הקודם, גם החיבור האסטרונומי של הרלב"ג לא הושלם, אלא נותר עם פרקים קטועים ופרקים חסרים. עם זאת, ספרים אלו מצויים בידינו על אף היותם בלתי שלמים. לעומת זאת, לפי טענת רות גלזר, ביאורו האבוד של הרלב"ג למטפיסיקה לא הגיע לידינו כלל בגלל שהרלב"ג הפסיק את כתיבתו באמצע; ראו גלזר, ביאורו האבוד.

חלק שלישי: חשיבתו ההלכתית של הרלב"ג ויחסו אל הרמב"ם

פרק א. פרשנות הלכתית בביאור הרלב"ג לתורה

1. מרכזיות עניני ההלכה בביאור הרלב"ג לתורה

בין התחומים שמצודתו של רבי לוי בן גרשום היתה פרוסה עליהם כלול גם התחום התלמודי-הלכתי. הרלב"ג בביאורו לתורה נוטה לבאר את הפרשות ההלכתיות מנקודת מבט המדגישה מאד את הפרטים ההלכתיים. אם ירגיש צורך בדיון לשוני או פרשני – יציע את דעתו, אולם עיקרו של הדיון יעסוק בפרטים הלכתיים ובקישורם אל העולה מלשון הפסוק או אל ההיגיון המתבקש. זה הוא אופיו של החיבור בפרשיות התורה העוסקות בתוכן הלכתי¹.

בפרק זה נציג את גישתו הפרשנית של הרלב"ג, גישה ייחודית המקשרת את ההלכה לפשוטי המקראות, ונתבונן בה בשני ממדים – הממד האחד על פי הצהרותיו של המחבר בפתיחה לחיבורו, והממד האחר על פי מעשהו בביאור עצמו.

נפתח בדוגמא שתמחיש באופן כללי את גישתו של הרלב"ג – לפרש את הפסוק מתוך אוריינטציה הלכתית.

נתבונן בפסוק אחד בפרשת אמור, פסוק המצוה על לקיחת ארבעת המינים בחג הסוכות (ויקרא כג, מ): 'וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וְעֶנְף עֵץ עָבֹת וְעֶרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים'. את רש"י כפרשן הטרידו השאלות הבאות: מה פשר הביטוי 'פרי עץ הדר' ככינוי לאתרוג, והביטוי 'ענף עץ עבות' ככינוי להדס, ומדוע מופיע הביטוי 'כַּפֹּת תְּמָרִים' בלשון רבים. על כן כתב רש"י בקצרה כדברים הבאים: "פרי עץ הדר - עץ שטעם עזו ופריו שוה. הדר - הדר באילנו משנה לשנה, וזהו אתרוג. כפת תמרים - חסר וי"ו, למד שאינה אלא אחת. וענף עץ עבות - שענפיו קלועים כעבותות וכחבלים, וזהו הדס העשוי כמין קליעה". את

1 כמובן, גם צדדיה האחרים של אישיותו רבת-הפנים של הרלב"ג באים לידי ביטוי בחיבורו: אפילו בפרשיות הלכתיות ניתן למצוא התייחסויות לתחומים פילוסופיים ומוסריים, תוך הפניות לכתביו של אריסטו ומפרשיו, בצד העיסוק המפורט בתוכן ההלכתי, הכולל הפניות לספרות חז"ל באופן מקיף ומפורט. חקירת היחס בין משנתו ההלכתית של הרלב"ג לבין משנתו הפילוסופית דורשת מחקר בפני עצמו, ואינה כלולה במסגרת מחקרנו זה.

ר ש ב " ס העסיקה רק התיבה 'עבות', וכתב על כך משפט אחד. ר א ב " ע האריך (באופן יחסי) בהצדקת דברי "המעתיקים" כנגד דברי "הצדוקים" (= הקראים) שביארו את הפסוק כמתייחס לחומרים המיועדים להכנת הסוכה, ו ר מ ב " ה האריך להתייחס לדברי רש"י וראב"ע, ולהציע את שיטתו לפי "פשוטו של מקרא" ו"על דרך האמת".

לעומת פרשנים קלאסיים אלה האריך הרלב"ג בביאור הפסוק אריכות רבה. הוא פתח בעיסוק בביטוי הפותח את הפסוק, וכתב (עמ' 362–363):

ולקחתם לכם ביום הראשון – לפי שאין זאת המצוה כי אם ביום הראשון, לפי זה המאמר, ובסוף אמר שהיא 'שבעת ימים', למדנו שאומרו 'ולקחתם לכם' ירצה בו כשלא תהיו 'לפני ה' אלהיכם', והוא כשיהיו חוץ לבית המקדש; ואמנם 'לפני ה' אלהיכם', והוא בבית המקדש, תהיה זאת המצוה שבעת ימים.

בקטע זה עימת הרלב"ג בין תחילת הפסוק המצוה על לקיחה ביום הראשון לבין סוף הפסוק המצוה על השמחה שבעת ימים, וענה על כך על פי המופיע בספרא על אתר, ובמשנה סוכה, שיש להבחין בין בית המקדש לשאר מקומות². וממשיך הרלב"ג לדייק בלשון הביטוי הנזכר, דיוק המוביל למסקנה הלכתית משמעותית:

ולפי שאמר: 'ולקחתם לכם ביום הראשון', למדנו שאין אדם יוצא באלו הדברים שזכר אחר זה אם לא היו שלו; ולזה הוצרכה התורה לאמר 'לכם'.³

כאן עובר הרלב"ג לדון בארבעת המינים עצמם, אך לא רק בזהותם אלא גם בהלכותיהם הרמוזות בלשון הפסוק (עמ' 363–364)⁴:

2 ראו ספרא אמור פרק טז, ט, ומשנה סוכה ג, יב (דף מא, א): "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש". הרלב"ג כמבאר את הפסוקים נוקט כמובן את דין התורה, לפני תקנת ריב"ז.

3 ראו ספרא אמור פרק טז, ב, ומשנה סוכה ג, א-ג (דף כט, ב); ה (דף לד, ב); יג (דף מא, ב); ובגמרא שם ובמקומות נוספים.

4 למקורות התלמודיים של הדינים המובאים בדברי הרלב"ג המצוטטים בהמשך ראו בהערותינו במסגרת המהדורה (הערות 276–281).

פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל – יורה מצד הוראת הגדר באומרו 'פרי עץ הדר' אל האתרוג; וזכרה אותו התורה בזה הלשון להורות כי היא בחרה בו מצד שהוא הדר, ולזה לא נצא בו אם לא היה הדר. ומזה המקום יתבאר ששאר הדברים הנלוים עמו, יחוייב בכל אחד מהם גם כן שיהיה הדר; וזה מבואר מהשורשים הכוללים.

כפת תמרים – הוא הלולב. והוא נקרא בזה השם מה שהתמידו עליו להחזיק קצת בקצת, כמו הכף שמחזיק במה שמקיף בו; ואמנם אחר שיתפרדו עליו לכאן ולכאן איננו נקרא בזה השם; גם איננו אז הדר; ולזה הוא פסול.

וענף עץ עבת – הוא ההדס שהוא עבות, רוצה לומר שיש לו עלים רבים מקיפים בו יוצאים ממקום אחד. והמעט שיפול בו זה השם הוא כשיהיו לו שלושה עלים מקיפים בו יוצאים בגבעול אחד; ואולם אם יצאו שנים שנים אין זה עבות; וזה מבואר מצד הוראת הגדר.

וערבי נחל – הוא מין מהצמחים שגדל על הרוב בנחלים, ולזה קראה אותו התורה 'ערבי נחל', לא שתקפיד שיהיה גדל על נחל, כי היא אמנם תקפיד על המין שילקח ממנו. והנה הנקרא ערבי נחל הוא צמח שעלה שלו משוך, ופיו חלק, וקנה שלו אדום; וממנו ימצא שבפי עלהו פגימות דקות מאד מאד וקטנות; ואולם מה שעלה שלו עגול, ופיו דומה למגל - אינו נקרא ערבי נחל, ואיננו כשר.

הרי שהאריך הרלב"ג בביאור פרטים הלכתיים אחדים, והסמיך אותם ללשון הכתובים ביחס לכל אחד מארבעת המינים. אף בזה לא הסתפק, ולאחר הדברים המצוטטים לעיל – עוד לפני שעבר לבאר את הביטוי המסיים את הפסוק ('וּשְׁמַחְתֶּם לְפָנַי ה' אֱלֹהֵיכֶם שְׂבַעַת יָמִים') – הוסיף דיון נרחב המתייחס לדרך נטילת ארבעת המינים בכללותם, ולמספר הפריטים שיש ליטול מכל אחד מארבעת המינים.⁵

היקף הדיון בדברי הרלב"ג גדול אפוא הרבה יותר מאשר במפרשים הקלאסיים, בעיקר בקטעים ההלכתיים, והוא נוגע בפרטים רבים גם אם לא באו לענות על צורך פרשני. הדיון ההלכתי משתרע ומתרחב, ונפרש על פני הבטים שונים בתחומים הרבים שהתורה עוסקת בהם.⁶

2. שיטתו לקשור דינים לפשטי הפסוקים, ויחסו לדרכם של חז"ל

בביאורו מקדיש הרלב"ג כאמור תשומת לב רבה מאד להיבטים הלכתיים. והנה, בהצהרתו בפתיחה לביאור התורה לא צמצם הרלב"ג את היעדים בתחום ההלכתי למענה על קשיים בפסוקים המתבארים, או להתייחסות הלכתית בסיסית, אלא לבאר "המצוות והשורשים אשר מהם יצאו כל דיניהם אשר התבארו בחכמה התלמודית" (שם, עמ' 5). כלומר הוא הציב לעצמו מטרה לכלול בביאורו את היסודות ההלכתיים של המצוות בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה, יסודות שעל פיהם מתפרטים כל הדינים בספרות התלמודית.

באיזה אופן יובאו פרטי הדינים הנזכרים? בשתי דרכים מקבילות. הדרך האחת אכן נושאת אופי של רישום פרטי דינים, והיא מופיעה במסגרת התועלות-במצוות, וביתר שאת ב"שורשים" הנלווים אליהן.⁷ אולם הדרך המקורית יותר היא זו הכלולה במסגרת הביאור עצמו, ובה כאמור מקשר הרלב"ג את פרטי הדינים לפסוקים עצמם באופנים שונים. בכך יוצר הרלב"ג מעין מדרש-הלכה משלו, המוציא את ההלכות בדרכים שונות: מתוך לשון הפסוק, מתוך השוואה למקורות נוספים בתורה, מתוך ההגיון הפנימי של הדברים, וכיוצא באלה.⁸

6 בהקשר זה מעניין לציין את דברי הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק אשר כתב "לכבוד חברי הסתדרות הרבנים ביחוד וכל הרבנים בכל אתר ואתר" בשנת תשי"ט, עם הוצאת ביאור הרלב"ג לתורה (דפוס צילום של דפוס ונציה ש"ז) על ידי הרב יעקב שורקין, את הדברים הבאים (בין היתר): "ספרו של רלב"ג צריך להיות מצוי על שלחנו של כל רב ומורה הוראה בישראל".

7 חלק משמעותי מן החומר הזה נוסף רק במהדורה בתרא, כמבואר לעיל חלק שני פרק ב סעיף 5, וראו גם הערה 62 שם. דוגמא לפירוט הלכתי במסגרת השורשים ראו למשל להלן בפרק ב סעיף 2.

8 על שיטתו הפרשנית של הרלב"ג כתב א"ה וייס: "ונחשוב כי הוא, בבחינת השיטה הזאת, הראשון גם היחיד בין המחברים" (וייס, דור דור ודורשיו, עמ' 110). אמנם קיימים מקרים שגם חכמים הקודמים לרלב"ג נקטו בגישה זו, ובהם הרמב"ם, אולם הדבר רחוק מן השיטתיות שבה נקט הרלב"ג בענין זה. לספרות בענין זה ראו כרמיאל כהן, פרשנות הלכתית, עמ' 79-80 הערה 20; הנ"ל, כי בזה תתישב, עמ' 260-262.



בטרם נתבונן בדרך שהרלב"ג פיתח בביאורו, יש מקום לשאול: מה דעתו של הרלב"ג על הפער בין דרכו שלו לבין דרכם של חז"ל? כיצד לדעתו יש להתייחס לכך שבקישור ההלכות לפסוקים הוא חורג לעתים מדרכם של מדרשי ההלכה (ושאר המקורות התלמודיים)? על כך עונה הרלב"ג עצמו בפתיחה (שם, עמ' 5):

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

דברי הרלב"ג חדים וברורים: דרכם של חז"ל בדרשת הדינים מן הפסוקים אינה מחייבת, אלא רק הדינים עצמם. הוא סובר שההלכות הן הלכות מקובלות, ופעולתם של חז"ל במדרש הפסוקים אינה בהכרח הצבעה על מקור הדין, אלא מציאת רמז להלכות אלו בלשון הפסוקים⁹. דרך זו של

9 הרלב"ג בגישתו לדרשות חז"ל מסתמך על דברי הרמב"ם, כפי שציין במפורש. בהקדמתו לפירוש המשנה כתב הרמב"ם: "...שהם כולם פירושים מקובלים ממש, ועליהם ועל דומיהם אמרו: 'כל התורה נאמרו כללותיה ופרטותיה מסיני'. אבל עם היותם מקובלים ואין מחלוקת בהם – מחכמת המקרא הנתון שאפשר להוציא ממנו אלו הפירושים באופנים מן ההיקשים והסמכים וההוראות המצויים בכתוב" (הקדמות הרמב"ם, עמ' לח). וראו גם בספר המצוות, השורש השני. אכן כבר הראה ידידי הרב כרמיאל כהן ששורש דעה זו מצוי כבר בדבריו של רב סעדיה גאון בתחילת פירושו לספר ויקרא, והיא מופיעה פעמים רבות גם בדבריו של רבי אברהם אבן עזרא, שהרלב"ג היה ודאי מושפע גם ממנו. ראו כרמיאל כהן, כי בזה תתישב, עמ' 258–259, ובמקורות הנזכרים שם. וראו עוד קסירר

חז"ל המוצאת לדינים "רמז ואסמכתא" בפסוקים אינה מתקבלת על ידי הרלב"ג קבלה גורפת, מפני שלעיתים היא חורגת מן הפשט, ואינה מתיישבת על לב הלומד¹⁰.

עקב כך מציע הרלב"ג לעתים דרך אחרת המבססת את ההלכות על "פשוטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדין האלו מהם", ונימוקו עמו: "כי בזה תתישב הנפש יותר". שיטה זו המקשרת בין ההלכות לבין הפסוקים עצמם **על דרך הפשט** מועדפת על הרלב"ג מפני שהיא מתקבלת יותר על לב הלומד¹¹.

וגליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, עמ' 39 הערה 36, הטוענים שקיים פער בין הרלב"ג לבין הרמב"ם בענין זה (שלדעת הרמב"ם הרמז להלכה נובע "מחכמת הכתוב", ואינו סמך בעלמא, ואילו לדעת הרלב"ג זו אסמכתא בעלמא, כסימני זכרון; וראו גם שם עמ' 56 הערה 68); אולם דומה שלדעת שניהם אכן ישנם מדרשים מקיימים משני סוגים: דרשות הנובעות מלשון הכתוב ונכללות במסגרת פשוטו של מקרא, ודרשות הנסמכות על הכתוב בבחינת אסמכתא בלבד (וכפי שהזכיר הרמב"ם במפורש: "והסמכים"). גם אם לא יסכימו הרלב"ג והרמב"ם בכל מקום לגופו, מסתבר שבעיקרם של דברים אלה אין ביניהם מחלוקת.

10 ראוי לציין שיוחס לרבינו חיבור קצר בשם "שערי צדק", העוסק בביאור שלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן. נדפס בתוך הספר ברית יעקב, לרבי יעקב בן אברהם פייתוסי, ליוורנו תק"ס, דף קכג, ב – קכה, א; ובפני עצמו, ירושלים תרמ"ד; וכן במאמר של הרב מימון, סיני מז (אייר תש"כ), עמ' פב-פט. אכן המחקר מראה כי ייחוס חיבור זה לרלב"ג הוא טעות; ראו מנקין, שערי צדק; רביצקי, זמנו של שערי צדק; רביצקי, שערי צדק (וראו שם עמ' 52-55); רביצקי, השפעת הלוגיקה, עמ' 206 ואילך. הדברים הופיעו לאחרונה באופן מכונס – ראו רביצקי, לוגיקה.

11 ראו גם את הערתו העקרונית של ר' יונה לאנדסופר בספרו כנפי יונה על שלחן ערוך יורה דעה, סי' כט (פראג תקע"ב): "הקדמנו כמה פעמים שהרמב"ם אחז מדה זאת בספרו להביא דרוש אפילו מפסוק אחר שלא זכרו חז"ל... אף שאמיתת הדרוש מפסוק אחר... ולכן הביאו כן הרמב"ם אחרי שאמת הדין הוא כן, וכ"כ הרלב"ג בהקדמתו על התורה, וכבר כתבנו שהיה כן אחוז בין בעלי התלמוד ג"כ", עיינו שם. וכן כתב גם ר' שלמה מחעלמא, בעל מרכבת המשנה: "דרך רבנו [= הרמב"ם] לכתוב דרשא שעל דרך הפשט, וכהאי גוונא דרך הרלב"ג על התורה" (הלכות חובל ומזיק א, ה); "וכבר בארנו בכמה מקומות שדרך רבנו [= הרמב"ם] להביא דרשא הקרובה לפירוש הפסוק, אפילו לא נזכרה בש"ס, כדרך הרלב"ג על התורה" (הלכות סנהדרין ה, א).

יש לשים לב לשני ניסוחים בדברי הרלב"ג שציטטנו לעיל, ניסוחים המתייחסים לביאוריו הוא. הראשון – התייחסותו גם אל שיטתו כאל אסמכתא (לכל הפחות במקצת המקרים): "אבל **נסמוך** אותם אל פשוטי הפסוקים..." (וכעין זה בהמשך דבריו, כפי שיובא בפנים: "והנה בסומכנו אותם הדין לפשטי הכתובים תועלת..."). גם הרלב"ג מודה אפוא שלעיתים אין ההלכה הנתלית בפשט הפסוק מוכרחת באמת מלשון הכתובים, באופן שהיינו מסיקים את המסקנה ההלכתית גם ללא המסורת ההלכתית. שיטתו היא אפוא לבסס את ההלכות המקובלות על פי הכללים שהוא ראה כקרוכים לפשט הכתובים ומתיישבים על הלב. הניסוח השני נוגע גם הוא בנקודה דומה – התייחסות הרלב"ג אל

האם גישה זו של הרלב"ג גורמת לו לחלוק גם על הדין העולה מן הדרשה ולא רק על הדרך שבה דרשו חז"ל את הדין? דבריו המפורשים שצוטטו לעיל מוכיחים בעליל שאין בכוונתו לחלוק על ההלכה התלמודית. הוא מדגיש פעם אחר פעם שהוא מדבר על הדינים "אשר התבארו בחכמה התלמודית", ומדגיש "שהם סמכו אלו הדברים האמיתיים המקובלים להם במצוות התורה לפסוקים ההם...". הדרך שבה הוא הולך היא ש"נסמוך אותם אל פשוטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדין הלו מהם". לדעתו גם חז"ל ראו בחלק מדרכי הלימוד שלהם גדר של אסמכתא, "אבל הם אצלם מקובלים איש מפי איש עד משה רבינו עליו השלום, וביקשו להם רמוז מהכתוב".

עיון שיטתי בחומר ההלכתי שבביאור הרלב"ג לתורה מראה נאמנות רבה להלכה העולה מן הספרות התלמודית, בכללים ובפרטים. הוא תולה ברמזי הפסוקים ובהגיון הפנימי שלהם תלי תלים של הלכות באופן תואם לפסיקה המסורתית¹². במסגרת הכנת המהדורה השתדלנו לחשוף

הדברים שלו כדברים שאינם מוכרחים באופן מוחלט, וייתכנו גם פירושים אחרים. בדבריו הנזכרים הוא כותב: "אבל נסמוך אותם אל פשוטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדין האלו מהם". גישה זו באה לידי ביטוי בפתיחות נוספות שכתב הרלב"ג לביאוריו לספרי המקרא. כך כתב בפתיחת ביאורו לספר איוב, ראשון ספרי המקרא שאותו ביאר (מתוקנים על פי כ"י פריז, הספרייה הלאומית 107 heb.): "...והנה במקומות רבים מזה הספר נראו לנו ביאורים רבים, ובחרנו הנאות מהם לפי הענין; ולא רצינו לזכרם כולם, לבחרנו הקיצור. ולזה אין ראוי שיגנו המעיין אם יראה לו בקצת דברי זה הספר ביאורים אחרים נאותים, זולתי אשר זכרנום. ועוד, כי אין מחוק המבאר שיזכור כל הביאורים אשר אפשר שיעשו במאמר אשר יבארוהו, ולא יגזור גם כן שלא ימצא למאמר ההוא ביאור זולתי אשר יזכרוהו, ולזה לא יהיה תפישה עליו אם ימצא למאמר ההוא ביאור זולתי אשר זכרוהו". כעין זה כתב גם בפתיחת ביאורו לספר משלי, אחרון ספרי המקרא שאותו ביאר: "וראוי שתדע כי אנחנו בפרשנו זה הספר לא נבאר כל הפירושים אשר אפשר שיפלו בפסוק פסוק, לחקור מה מהם יותר ראוי, אבל נפרשהו לפי מה שיצא לנו שהוא יותר נכון; ולא נשתדל לדחות דברי המפרשים אשר פירושוהו על זולת הדרך הזה, להמלט מהאריכות אשר הוא סיבה אל שיקוף המעיין בדברים. וכבר יתבאר למעיין מדברינו בכלל ביאור דברי זה הספר, איך ינקה כי הפירוש שפירשנו הוא יותר נאות לפי הכונה. ואם היה שימצא שיהיה אחד מהפירושים אשר אפשר שיפורש הפסוק ההוא בהם נאות גם כן – לא יהיה מזה תפישה עלינו, כי אנחנו לא נגזור שלא יסבול הפסוק פירוש אחר. ולו באנו לזכור כל הפירושים אשר נראו לנו אפשריים בפירוש פסוק פסוק – היה מאמרנו ארוך יותר מן הראוי" (ראו ברנר, משלי, עמ' 279).

12 דוגמא לכך ראינו לעיל בסעיף 1 בענין ארבעת המינים, שם לא הסתפק הרלב"ג בזיהוי ארבעת המינים ועיתוי לקיחתם, אלא הפליג לעסוק גם בפרטי דינים בכשרות ארבעת המינים ובדרך נטילתם. נוסף כאן כדוגמא בעלמא את מה שכתב הרלב"ג בפרשת ויקרא ביחס למנחת סולת, הסוג הראשון של מנחת נדבה. בשלושת הפסוקים הראשונים

את המקורות התלמודיים העומדים ברקע דבריו, ומדובר באלפי מקורות תנאיים ואמוראיים, כפי שהערנו בהערות שעל המהדורה.

יחד עם זאת מצוי מיעוט קטן של מקרים בהם נראה לכאורה שאין התאמה בין הדין הנזכר בדברי הרלב"ג לבין הדין העולה מן הספרות התלמודית. לעיתים מדובר בקושי מינורי¹³, לעיתים

של פרק ב (עמ' 21–24) עסק הרלב"ג בחומר המנחה (מן החיטים), בכמותה (לא פחות מעשרון), בכמות השמן הניתן בה ובדרך נתינתו (לוג לעשרון, ובשלבים), בכמות הלבונה (קומץ), בדרך עשייתה (קבלה בכלי שרת, ובכהן דווקא, הגשה אל המזבח, קמיצה ואופן ביצועה, בהקטרת הקומץ והלבונה), בדין מנחות שנתערבו, ובכהן דווקא, בהיתר השיריים לכהנים, בקדימת כהן גדול לכהן הדיוט באכילת הקרבנות, ובהגבלתה לזכרי כהונה. בדינים הנזכרים מראה הרלב"ג מקור לפרטי הדינים בלשון הפסוק או בדרכים אחרות, וניתן לראות מקור הלכתי לדינים אלו בספרות התלמודית, כפי שהערנו במהדורה. בנקודה אחת שבדבריו יש מקום לבחון את הדברים – ביחס לשלב המדויק שממנו ואילך מצות כהונה, שהרלב"ג מדייק מן הפסוק שמשלב הנתינה בכלי שרת יש צורך בכהן, ומאידך גיסא יש מקורות שמהם עולה שרק מקמיצה ואילך מצות כהונה; ועיינו ברמב"ם הלכות פסולי המוקדשין יא, ו-ז, והלכות ביאת מקדש ט, ה, ובספר המפתח שם ושם, ואכמ"ל.

13 כך למשל יש להתייחס למקרים שבהם ביאר הרלב"ג על פי דעה מוכרת בספרות התלמודית, אף על פי שיש הגיון שלא לפסוק כמותה. אין כוונתנו למקרים כמו בפרשת בא ח"ב יב, טז (עמ' 142), שם פירש את הכתוב 'אך אשר יאכל לכל נפש' כמתייחס גם לבהמה, כשיטת רבי עקיבא במכילתא דר"י מסכתא דפסחא פרשה ט (עמ' 32), ובמכילתא דרשב"י (עמ' 21), ובמסכת ביצה כא, א-ב. במקרה זה הרלב"ג איננו היחיד שפסק כרבי עקיבא, אלא כך כתבו גם ראשונים אחרים, כמו רש"י בביאורו לתורה (שם) והרז"ה (ביצה י, ב – יא, א, בדפי הרי"ף) והראב"ה (הלכות יום טוב סימן תשנה, עמ' 456–457). ואף על פי שראשונים רבים פסקו כדעה החולקת (רבי יוסי הגלילי, לפי גרסת הבבלי, או רבי ישמעאל, לפי גרסת המכילתא דר"י), לאסור בישול ביום טוב לגויים ולבהמה – כן כתבו הרי"ף (ביצה י, ב – יא, א, בדפי הרי"ף), הרמב"ם (הלכות יום טוב א, ג), הרמב"ן (מלחמות ה' שם), הרשב"א (חידושי ביצה כא, ב, ד, ה "ולענין פסק הלכה") ועוד. מצב דומה קיים בפרשת בחוקותי כז, יב (עמ' 475), אם בהערכת מטלטלין צריך כהן או לא, וראו הערה 99 שם). כוונתנו אפוא למקרים שבהם נטייתו של הרלב"ג אחר דעה תלמודית מוכרת היא דבר חריג באופן יחסי בספרי הראשונים. כך הדבר במקרים הבאים: פרשת משפטים ח"ג כב, ד (עמ' 70), אם 'מיטב שדהו' של ניזק או של מזיק, וראו הערה 127 שם; פרשת מצורע יד, מו (עמ' 85), האם כלי חרס בבית המנוגע מציל רק על ידי צמיד פתיל או די בכיסוי, וראו הערה 125 שם; פרשת מצורע טו, יח (עמ' 102), אם פולטת טמאה משום נוגעת או משום רואה, וראו הערה 195 שם; פרשת נשא ה, יב-יד (עמ' 28), אם צריך שני עדי סתירה להשקיית סוטה, וראו הערה 25 שם; פרשת שלח לך טו, יד (עמ' 147), אם מילה מעכבת בגירות, לכל הפחות מן התורה, וראו הערה 84 שם; פרשת קרח יח, ד (עמ' 186), בענין מיתתו של זר העובד, וראו הערה 40 שם, שגם הרלב"ג עצמו כתב במקום אחר כדעת חכמים; פרשת קרח יח, טו-טז (עמ' 196), לענין בכורתו של הבא אחר יוצא דופן, וראו הערה 83 שם; פרשת מטות ל, ו (עמ' 400), אם

נראה שמדובר בקושי גדול יותר (בדרך כלל ביחס לפרט הלכתי מצומצם)¹⁴, ורק פעמים בודדות

אב יכול להפר נדרי בתו על ידי שליח, וראו הערה 41 שם); פרשת ראה יד, כו (אם משביחי אכילה ושתייה נלקחים בכסף מעשר); פרשת ראה טז, ד (בענין משך זמן אכילת חגיגת ארבעה עשר ואיסור לינה המתייחס אליה); פרשת כי תצא כה, יא (לענין הצלת נפשו של עבד באבריו של רודף).

14 כך הדבר במקרים הבאים: פרשת יתרו ח"ג התועלת השמיני השורש החמישי (עמ' 373, אם הולכים בשבועה אחר פיו או אחר דעתו, וראו הערה 203 שם); פרשת משפטים ח"ב באה"פ כא, כו-כז (עמ' 41, לענין החובל בעבד כנעני של חבירו באחד מראשי איברים, אם הנזק לו או לרבו, שדברי הרלב"ג קשים מן הירושלמי, וראו הערה 84 שם); פרשת משפטים התועלת החמישים ואחד (עמ' 234, שם נראה כאילו הרלב"ג משווה בין פסול לינה בדם הקרבנות לפסול לינה באימורים, ואף על פי שדם נפסל כבר בשקיעת החמה, וראו הערה 29 שם); פרשת ויקרא ד, ג (עמ' 40, בענין חטאתו של כהן גדול שעבר ממשחותו, וראו הערה 175 שם); פרשת ויקרא ד, כב (עמ' 50, בענין חטאתו של נשיא שעבר מנשיאותו, וראו הערה 229 שם); פרשת ויקרא לפני התועלות (עמ' 80, בפסקה "וראו שנייין", בענין שגגת שבועת העדות ושגגת שבועת הפקדון, וראו הערה 367 שם); פרשת ויקרא התועלת העשרים ושנים והעשרים ושלושה השורש הראשון (עמ' 137, בענין אשם גזלות, אם החיוב הוא רק אם כפר ונשבע בבית דין, וראו הערה 295 שם); פרשת ויקרא התועלת העשרים ושנים והעשרים ושלושה השורש הרביעי (עמ' 140, בענין אשם גזילות, אם היורש חייב בחומש, וראו הערה 316 שם); פרשת שמיני התועלת העשרים וארבעה השורש הארבעה עשר (עמ' 348, שם כותב שצמיד פתיל מציל גם מפני הטומאה שבתוכו, וראו הערה 239 שם); פרשת תזריע יג, ה (עמ' 17, בענין נגע צרעת שנשתנה מראהו במקצת במהלך ההסגר, וראו הערה 59 שם); פרשת תזריע יג, ה (עמ' 18, בענין מהות ההסגר, אם הוא משולח מחוץ למחנה, וראו הערה 65 שם); פרשת מצורע יד, ד (עמ' 59, בענין טהרת המצורע בעץ ארז ואזוב ושני תולעת יחד עם הציפור החיה; ראו שם הערה 16); פרשת אמור כא, יח (עמ' 310–311, בענין הגדרת המומים 'חרום' ו'שרוע', וראו הערות 59–60 שם); פרשת אמור כג, יז (עמ' 350, בענין השאור המחמץ את שתי הלחם, וראו הערה 219 שם); פרשת אמור כג, לח (עמ' 361, בענין קרבנות יחיד ביום טוב, וראו הערה 270 שם); פרשת במדבר סוף פרק ב (עמ' 9, בענין זר העובד עבודת לוי, אם חייב מיתה, וראו הערה 15 שם); פרשת נשא ה, יב-יד (עמ' 28, בענין קיני מסריס, וראו הערה 27 שם); פרשת קרח יח, ז (עמ' 187, בענין חיוב מיתה לזר שנתן את האש או ערך את העצים, וראו הערה 48 שם); פרשת קרח יח, טו-טז (עמ' 199, בענין פטור לויים מבכור בהמה, וראו הערה 93 שם); פרשת פינחס כה, טו (עמ' 367, בענין כפרת שעירי ראשי חודשים ושל מועדות, וראו הערה 20 שם); פרשת מטות ח"ב לא, כ (עמ' 409, בענין טומאת אהל בגוים, וראו הערה 11 שם); פרשת ואתחנן ו, ט, ד"ה "ובשעריך" (לפי נוסח כתבי היד: "רוצה לומר שערי ביתך שאין בהם מזוזות", שגם הם חייבים במזוזה); פרשת ראה יא, כט, ד"ה "ונתתה" (לגבי סדר אמירת הברכות והארורים); פרשת ראה יב, יז-יח (בסוף, בענין מקום אכילת הביכורים [וראו הנשקה, כמעין המתגבר, עמ' 179 הערה 79]); פרשת כי תצא כג, יז (על התיישבות של גר בפני עצמו); פרשת כי תצא כג, כד (שגם בנדרי קודשים צריך להוציא בפה ולא די בגמירה בלב).

נראה שמדובר בקושי בולט לעין¹⁵. בסיכומו של דבר, אף על פי שמדובר בכמה עשרות מקרים, אם מתבוננים במקרים אלו באופן יחסי לחיבור בכללותו, מתברר שתופעה זו של מקרים הנראים כחריגה מן ההלכה התלמודית היא תופעה שולית המתרחשת באחוזים נמוכים מאד¹⁶.

יתר על כן: גם מקרי החריגה הנזכרים אינם מצטיירים כמצב שבו המחבר נטל לעצמו חופש פעולה, ובחר לנקוט בשיטה עצמאית ולא לאמץ את דברי חז"ל. אדרבה, מגמתו היא להציג את העולה מן החכמה התלמודית ולסמוך זאת לפסוקי התורה על דרך הפשט, וכפי שהצהיר באופן מפורש בפתיחת החיבור, כנזכר לעיל¹⁷.

חלק מן המקרים הנראים כחריגה הלכתית ניתנים אולי להסבר לאור המהירות הרבה שבה כתב הרלב"ג אחדים מכתביו, ולאור העובדה שעשה זאת בלא ספרים, כפי שכתב בחתימת ביאורו לספר במדבר: "והשלמנוהו בזמן קצר מאד ובזולת ספרים; ולזה יצטרך בגזרת ה' לעבור עליו שנית"¹⁸.

15 מובן שהחלוקה לקטגוריות אלו אינה חדה, ואין הכרח למיין את המקורות הבעייתיים באופן זה. בקטגוריה אחרונה זו כלולים המקרים הבאים: פרשת ויקרא א, טו (עמ' 18, בענין מקום הקרבת עולת העוף, וראו הערה 74 שם); פרשת שמיני התועלת הששי (עמ' 323, שם נראה ששיעור מלא לוגמיו זהה לשיעור רביעיית, וראו הערה 110 שם, וכן כתב הרלב"ג בפרשת אחרי מות טז, כט, עמ' 187, וראו הערה 131 שם); פרשת מצורע טו, כה (עמ' 108, בענין טבילת זבה קטנה בלילה שלאחר הראייה, וראו הערה 222 שם); פרשת בהר כו, א (עמ' 437, בענין אבן משכית בחוץ לארץ, וראו הערה 129 שם; פרשת קרח יח, כח (עמ' 207–208, בענין הפרשת תרומה גדולה על ידי לוי שקיבל מעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו, וראו הערה 127 שם); פרשת מטות ח"א ל, ז (עמ' 400, בענין נדרי נערה המאורסה, מי מפר את נדריה, וראו הערה 42 שם); פרשת מטות ח"ב לא, כד (עמ' 411, בענין קבלת טומאה מן המת בחיבורים, וראו הערה 17 שם).

16 בהערות הקודמות מנינו למעלה מארבעים מקרים כאלה, אולם במהלך החיבור מצויים אלפי פרטי הלכות התואמים את העולה מן הספרות התלמודית.

17 דברינו בזה שונים מן הגישה שמציג למשל בעל תוספות יום טוב בביאורו למשנה נגעים א, ג: "וראיתי להרלב"ג בפירוש החומש שמפרש לפי דרכו כפי פשט הכתוב. לא על פי הדינים שלמדונו רז"ל... ולולי הדרש של 'הנגע' המיותר דדריש בתורת כהנים, היינו יכולים לומר כהרלב"ג. אבל תיבת 'הנגע' המיותרת מכרחת דרשת חכמים ז"ל. והנה קבלתם אמת, ותורתם אמת, וכל דבריהם אמת". עוד על הרלב"ג כפרשן על דרך הפשט – ראו לעיל חלק ראשון פרק ב סעיף 2, וראו הערה 31 שם.

18 עמ' 457; וראו גם 'פתח דבר' בראש ספר במדבר, והערה 4 שם. עוד על קצב כתיבת החיבור ראו לעיל חלק שני פרק ד סעיף 7.

גם אם מצויים מקרים שבהם איננו רואים דרך ליישב את דבריו עם המקורות התלמודיים, וגם אם יצאה שגגה מלפני השליט עקב הכתיבה המהירה, אין לערער על המסקנה הכללית שהרלב"ג מגלה נאמנות לדיני התלמוד¹⁹.



בהמשך הפתיחה מוסיף הרלב"ג שלא זו בלבד שהוצאת הדינים מפשטי הכתובים מתקבלת על לב הלומד, אלא יש בכך רווח נוסף, כפי שממשיך וכותב בפתיחתו:

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

קישור "ביאורי המצוה" המופיעים בתורה שבעל פה לפשטי הפסוקים תסייע ללומד לזכור את ההלכות, מפני שאת התורה שבכתב קל יותר לזכור, שהרי אנו קוראים בה תדיר. מדברי הרלב"ג הללו למדנו אפוא שהוא ראה כמטרה חשובה בכתיבת חיבורו – לסייע ללומד לקלוט ולזכור את יסודות ההלכות אשר בתורה שבעל פה.

מרכיב נוסף בביאורו שיועיל ללומד לזכור את הדברים מופיע בהמשך דבריו:

ולזאת הסיבה בעינה ראינו שנתן הסיבות במצוה מצוה לפי קיצורנו; כי עם שידיעת הסיבות היא מְשַׁלֶּמֶת הידיעה בדברים אשר הם להם סיבות, הנה יימשך לזה גם כן הַשְׁאָר הידיעה, כי הדבר כשִׁנְדָע בסיבותיו תהיה הידיעה בו יותר קיימת ויותר נשארת.

ידיעה אמיתית כוללת גם את סיבות הדברים²⁰, ועל כן משתדל הרלב"ג להציע את סיבות הדינים, וכך יצא הלומד נשכר באופן כפול: הבנתו תהיה שלמה יותר, והוא יזכור את הדברים בצורה טובה יותר²¹.

19 המקרים החריגים המעטים טעונים אפוא הסבר מקומי, אולם אין הם משנים את התמונה הכללית, הנתמכת גם בהצהרתו המפורשת של המחבר.

20 ראו למשל את ניסוחו של הר"ן בדרשותיו (הדרוש השמיני, ירושלים תשל"ז, עמ' קמב; ירושלים תשס"ז עמ' שכח-שכט): "שהידיעה בדבר תהיה על שני פנים, האחד מהם - הידיעה במציאות הדבר, והשני - הידיעה במציאותו ובסיבת מציאותו. ואין ספק שכאשר יודע הדבר בסיבותיו, תהיה הידיעה בו יותר חזקה משיועד במציאותו לבד".



כדוגמא בעלמא נציג קטע שבו מימש הרלב"ג את כוונתו הנזכרת:

פרשת מסעי עוסקת גם בערי המקלט, וברוצח הנס אל אחת מהן עד עומדו לפני העדה למשפט (במדבר לה, ט ואילך). הרלב"ג דן בדברים בהרחבה יחסית, ומדגיש נקודות הלכתיות רבות העולות מתוך דיוק הפסוקים, ויחד עם זאת מבאר את הסברא המצדיקה את הדין המדובר. בין יתר דבריו הוא כותב כך (במדבר לה, יח, עמ' 442–443):

או בכלי עץ יד וגוי' – למדנו בזה שאף על פי שאין דרך העץ להמית כמו הברזל והאבן, הנה אם יש בו כדי להמית במקום שהכהו בו ומת, הנה הרוצח חייב מיתה²². והנה אין מתנאי התחייב הרוצח מיתה שיהיה כלי, הברזל או העץ שהכה בו, כי הכוונה היא שיהיה בו כדי להמית, היה שיהיה כלי או שלא יהיה כלי; אך דיברה התורה בהווה. ויורה על זה עצם זה הענין; עם שכבר אמר אחר זה: 'או השליך עליו בצדיה וימת' (שם, פסוק כ), ולא התנה שיהיה כלי מה שהשליך עליו, אבל אפילו היה חתיכת ברזל או חתיכת עץ. ובכלל הנה הוא מבואר מהענין בעצמו, כי התורה לא דקדקה אלא שיהיה בו כדי להמית, אי-זה דבר שיהיה שהמיתו בו, הוא חייב מיתה.

הרי שאין להבין את מה שהזכירה התורה "כלי" בברזל ובעץ כענין מחייב, אלא גם חתיכת ברזל או חתיכת עץ שיש בה כדי להמית תחשיב את המכה באמצעותה כרוצח במזיד. ומדוע? האם צריך ריבוי מיוחד לצורך דין זה? חז"ל במדרש ההלכה אכן למדו זאת מן הלשון היתרה 'מות יומת הרוצח' (במדבר לה, טז; יז; יח)²³, אולם הרלב"ג סובר שאין צורך למצוא מקור מפורש לריבוי זה,

21 ראו בבלי נדה כד, ב: "אמר אביי... צורבא מרבנן דאמר מילתא – לימא בה טעמא, דכי מדכרו ליה מדכרו". על פי מאמר זה כתב ר' אשתורי הפרחי בספרו כפתור ופרח (פרק מד), כי דרכם של תלמידי חכמים: "שהוראתם יהיה בטעם". על החשיבות שייחסו חז"ל לנתינת טעם לדברים, ראו למשל ויינברגר, הזנת ילדים, עמ' 260.

22 כלומר, לא רק המכה את רעהו בכלי ברזל או באבן יד, שנזכרו בפסוקים הקודמים, חייב מיתה כרוצח במזיד, אלא גם המכה את רעהו בכלי עץ שיש בו כדי להמית, על מקום שיש בו כדי להמית, חייב. וראו ספרי זוטא על פסוק זה (עמ' 333).

23 ראו ספרי במדבר פסקא קס, שם דרשו את הלשון המופיעה בשלושת הפסוקים כמרבה את מי שרצח באמצעות דברים שאינם כלולים בפריטים שבפסוקים: עשתות וגלומים (מברזל); סלעים ועמודים (מאבן, שגלגל עליו); קורות וכלונסאות (מעץ). דרך הלימוד המופיעה שם היא: "...תלמוד לומר: רוצח הוא מות יומת הרוצח, מכל מקום".

מפני שהדבר פשוט מ"עצם העניין", והדבר "מבואר מהענין בעצמו", כי על דרך הפשט אין הבדל בין השלכת כלי או השלכת חפץ שאינו כלי, ובלבד שהיה בחפץ זה כדי להמית, אלא ש"דיברה התורה בהווה"²⁴. נמצא שהרלב"ג נקט דרך לימוד עצמאית על דרך הפשט, והוסיף טעם לדין על פי דרכו באופן המביא לדעתו להבנה שלמה יותר של הדין ותחולתו.



בהקשר לנתינת "הסיבות במצוה מצוה", יש להזכיר את דרכו של הרלב"ג ב"תועלות במצוות". תועלות מסוג זה מנוסחות בדרך כלל בשני שלבים: השלב האחד מגדיר את התועלת שהועילה לנו התורה בפרשה הנידונה – ללמד אותנו את המצוה המדוברת; והשלב השני מבאר מה היא התועלת אשר במצוה זו, כיצד קיום המצוה מועיל לנו. השלב השני מציג אפוא את טעמי המצוה, ותחום מפותח זה בביאור הרלב"ג לתורה בא לידי ביטוי לא רק במסגרת הביאור אלא גם במסגרת התועלות, ואף בנספחים המיועדים באופן מיוחד לשם כך²⁵.

3. לדרכו של הרלב"ג במדרש הפסוקים

הזכרנו שאין הרלב"ג מחוייב למדרש הפסוקים המופיע בדברי חז"ל, ואף על פי כן הסבריו תואמים פעמים אין-ספור למדרש הפסוקים התנאי או התלמודי. הדבר אינו מפתיע, מפני שרבים ממדרשי הפסוקים אשר במדרשי ההלכה אכן נובעים מדיוק בפשוטי המקראות, ועל כן הרלב"ג אימץ אותם גם בביאורו, על פי העקרון המנחה אותו – "נסמוך אותם (= את דיני התורה) אל פשוטי הפסוקים", כפי שנתבאר.

להמחשת הדברים הנה טבלה המשווה בין דברי הרלב"ג בראש פרשת חוקת (יט, ב; עמ' 220) לבין מדרש הכתובים בספרי ובספרי זוטא על אתר:

24 אף על פי כן הוסיף הרלב"ג גם דיוק מלשון הפסוק המופיע בהמשך הדברים בפסוק כ: "וְאִם בְּשִׁנְאָה יִהְיֶה אוּ הַשְּׁלִיךְ עָלָיו בְּצִדָּה וְנָמַת", שהרי לא נזכר שם מה השליך עליו, ולמרות זאת המשליך מוגדר כרוצח במזיד. הרי שהדבר תלוי בשאלה האם השליך דבר שיש בו כדי להמית או לא, ולא בשאלה האם זהו כלי או לא.

25 על שיטת הרלב"ג כתב היינמן: "לא נמצא בין חכמי ישראל אף אחד, שהשקיע שקידה יתירה ממנו בהסברת כל פ ר ט י המצוות" (היינמן, טעמי המצוות, עמ' 97).

ביאור הרלב"ג	מדרשי הלכה
<p>זבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה תמימה – למדנו מזה שמשל ציבור היתה באה.</p>	<p>"ידבר אל בני ישראל, משל צבור היתה פרה באה..." (ספרי זוטא יט, ב)</p>
<p>והנה הרצון באומרו 'אדומה תמימה' הוא שתהיה תמימה ושלמה באודם. ומפני זה למדנו שאם היה בה שער לבן או שחור - שהיא פסולה. וכבר התבאר מהשורשים הכוללים שלא יפסול בה פחות משתי שערות, כי החלק הראשון בשער הוא שתי שערות. ואי אפשר שנאמר שיהיה הרצון באומרו 'תמימה' - שלא יהיה בה מום, שהרי אמר אחר זה: 'אשר אין בה מום', ויהיה אם כן אומרו 'תמימה' לבטלה; ולזה הוא מבואר שאומרו 'תמימה' שב אל האדמימות.</p>	<p>"פרה', שומע אני שחורה ולבנה, תלמוד לומר 'תמימה' - תמימה לאדמות. או תמימה למומין, כשהוא אומר 'אשר אין בה מום' הרי מומין אמורין, הא מה תלמוד לומר 'תמימה' - שתהא תמימה לאדמות" (ספרי במדבר פסקא קכג)</p>
<p>והנה נתבאר מצד הוראת הגדר כי 'פרה' תקרא כשהיא בת שלוש שנים.</p>	<p>"פרה', ר' אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים, וחכמים אומרים עגלה בת שתיים ופרה בת שלוש ובת ארבע" (ספרי במדבר פסקא קכג)</p>
<p>וראוי שתהיה פרה כשיקנו אותה, שנאמר: 'ויקחו אליך פרה'.</p>	<p>"ויקחו... פרה', שלא יקחו עגלה ויגדלו..." (ספרי זוטא יט, ב)</p>

נמצא שהרלב"ג למד מן הפסוקים פרטי דינים רבים בדרך דומה ללימודם במדרשי ההלכה. כך המצב בקטע קצר זה – דיבור המתחיל ראשון של הפסוק הראשון שם – וכעין זה עשרות פעמים בפרשת פרה אדומה לבדה. כלומר: אם עומדים הדברים, לדעת הרלב"ג, בגדר פשוטי המקראות – יאמץ הרלב"ג את הדין יחד עם הדרך שבו הוא נלמד²⁶, אולם אם אין הדבר כך – יחפש הרלב"ג דרך חלופית ללימוד דין זה.

26 כמובן ניסוח הדברים יקבל לרוב את חותמו של הרלב"ג, אם כי ניכר לעתים כי הוא שואב מטבעות לשון מן המקור שלפניו, כמו למשל בדוגמא הנזכרת, שם השתמש בלשון הספרי זוטא: "משל ציבור היתה באה". יש לציין כי לא

לפיכך כאשר הגיע הרלב"ג לפסוק יז שם: 'ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת, ונתן עליו מים חיים אל כלי', לא קיבל הרלב"ג את הלימוד במדרש ההלכה כצורתו, מפני שאינו ברור על פי פשוטו של מקרא, ובחר בדרך אחרת. הספרי הסיק שאפר הפרה ניתן על גבי המים, ולא ההפך (על אף לשון הכתוב: '...ונתן עליו מים חיים') מן ההקשר בין אפר הפרה הניתן אל המים לבין העפר הניתן על המים בהשקיית הסוטה – 'ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן יקח הכהן ונתן אל המים' (במדבר ה, יז). וזה לשון הספרי (פסקא קכח):

'ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת', וכי עפר הוא, והלא אפר הוא; מפני מה שינה הכתוב במשמעו, מפני שמקישו לדבר אחר. נאמר כאן עפר ונאמר להלן עפר, מה עפר האמור להלן עפר על פני המים, אף עפר האמור כאן עפר על פני המים. ומה להלן אם הקדים עפר למים יצא, אף כאן אם הקדים עפר למים יצא.

תחת לימוד זה מתאמץ הרלב"ג לבאר את המילה 'עליו' באופן שיהיה תואם להלכה, וכה כתב

(עמ' 237–238):

ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת ונתן עליו מים חיים אל כלי – לפי שדקדקה התורה שיהיו המים בחיותם נתונים אל כלי, שלא יעשה במים מלאכה, למדנו גם כן שהוא מחוייב שלא יתעסק במלאכה אחרת בנתינתו המים אל כלי, כדי שתהיה כוונתו לתת המים אל כלי בעבור עפר שריפת החטאת²⁷. כי אומרו 'ונתן עליו' אי אפשר שיהיה הרצון בו שיתן העפר בכלי ואחר יתן על העפר מים חיים; וזה, כי מפני שהעיקר הגדול בזה הוא אפר שריפת החטאת, הנה ראוי שיתן האפר על המים, כדי שיוכר ויתערב

מצאנו בדברי הרלב"ג אזכור של הספרי זוטא בשם זה או בשאר כינויו, אולם לשון הרלב"ג כאן נראית כמסתמכת על לשון הספרי זוטא. למקומות נוספים שבהם נראית לכאורה השפעה של הספרי זוטא על דברי הרלב"ג ראו פרשת חוקת יט, טז, ד"ה "או בעצם אדם" (עמ' 236), והערה 78, ופרשת מטות חלק ב לא, כב-כג בסוף (עמ' 410–411), והערה 16 שם. בענין גיל הפרה השתמש הרלב"ג באחד מן הכללים המצויים בחיבורו – לימוד על יסוד "הוראת הגדר", המופיע בתור "המקום השלישי" בפתיחת החיבור, כדלהלן בסעיף הבא.

27 חיותם של המים מתבטאת לא רק במקור המים, אלא גם בכך שלא נעשתה בהם מלאכה. הרלב"ג מבאר שמכאן נלמד שיש לשלול מן המים כל דבר הקשור למלאכה, ולכן המים נפסלים גם אם עשה הממלא מלאכה אחרת בעת מילוי המים. דין זה נלמד לא רק מן הדמיון לחיות המים, אלא גם מן הדרישה 'ונתן עליו מים...' = ונתן מים אל הכלי בעבור האפר, ולא באופן שלבו מכוון גם למלאכה אחרת, וכפי שממשיך ומבאר. וראו בהערה הבאה.

במים, כמו הענין במי סוטה שביארה התורה בפרשת נשא שהעפר הוא הניתן על המים, כי בזולת זה ישאר למטה, לכבודתו, ולא יוכר העפר במים ההם. ולזה יהיה הרצון באומרו 'ונתן עליו' - ונתן בעבורו, כטעם 'על שאול ועל בית הדמים'; ומזה יתחייב שתהיה נתינתו המים-חיים אל כלי בעבור תכלית שינתן בהם עפר שריפת החטאת; ולזה הוא מבואר שאם נתעסק במלאכה אחרת עם מילוי הכלי - הנה אותם המים פסולין למי חטאת, כי אי אפשר שיכוין אדם לבו בשני מלאכות מתחלפות יחד²⁸.

הרלב"ג מבאר את הכתוב 'עליו' = בעבורו, ומביא לכך ראייה²⁹. על ידי כך מתפרש הפסוק באופן המתאים לשיטת ההלכה, וללא צורך בלימוד על דרך גזרה שוה³⁰. אמנם גם הרלב"ג הזכיר את הדמיון לנתינת העפר בענין הסוטה, אולם לא כדמיון מילולי חיצוני, אלא כדמיון ענייני, דבר התואם את גישתו הכללית.



28 אין לבאר את הביטוי 'ונתן עליו' מים חיים אל כלי כמתייחס לעפר שריפת החטאת, ולומר שהמים ניתנים על העפר, מפני שבאופן זה ישאר העפר בקרקעית הכלי, והרי עליו להיות ניכר במים, כי הוא העיקר, ולכן עליו להינתן על המים, וכמו בעפר סוטה. לפיכך יש לבאר את הביטוי 'ונתן עליו'... - שהמים ינתנו בעבור העפר, כלומר מתוך כוונה שעל גבי המים ינתן העפר. הצורך בכוונת הממלא מלמדנו גם כן שאין לעשות מלאכה אחרת בעת המילוי. בענין סדר הנתינה - עפר על גבי מים - ראו גם סוטה טז, ב; תמורה יב, ב; ושם עולה שחכמים חולקים על שיטת רבי שמעון (אשר הספרי הנ"ל נקט כמותה), וסוברים שאם הקדים עפר למים - פסול, וכן פסק הרמב"ם הלכות פרה אדומה ט, א. ר' דוד זינצהיים, בספרו יד דוד על מסכת יומא (מג, א), הראה גם הוא שיש הכרח לבאר את הפועל 'ונתן' שבפסוק כפשוטו, ושיש לבאר את הפסוק כמו דברי הרלב"ג (או באופן אחר) כך שהאפר ינתן על גבי המים.

29 'על' = בעבור, ראו למשל ראבי"ע לבראשית יב, יז. הרלב"ג מביא ראייה מן הפסוק 'על שאול ועל בית הדמים' (וכך מצוטט הפסוק במקורות אחדים); אכן לפנינו כתוב 'אל': 'אל שאול ואל בית הדמים' (שמואל-ב כא, א). מכל מקום המשמעויות של 'אל' ושל 'על' קרובות, ועשויות להיות אף זהות, ואכמ"ל.

30 לימוד המבוסס על גזרה שוה אינו נובע בהכרח מפשוטו של מקרא. לפיכך העדיף הרלב"ג למצוא מקור בדרך אחרת. ראו למשל פרשת כי תשא חלק ב, ל, כא (עמ' 375), לענין כהן שעבד ללא רחיצת ידיו ורגליו, שעבודתו פסולה. הגמרא (זבחים יט, ב) למדה דין זה מגזרה שוה 'חוקה' 'חוקה' ממחוסר בגדים, וכן כתב הרמב"ם (הלכות ביאת מקדש ה, ב), אך הרלב"ג חידש לימוד מקל וחומר מבעל מום. על העדפת קל וחומר על פני גזרה שוה ראו גם כרמיאל כהן, פרשנות הלכתית עמ' 104-120, וראו גם שם עמ' 77 הערה 17.

מעניין לראות כי על אף דרכו האישית המתרחקת לעתים ממדרש ההלכה, קיימים מקרים שבהם הוא עצמו מחדש לימוד בסגנון של מדרש ההלכה דווקא.

כך למשל נקט הרלב"ג בביאורו לפרשת משפטים (ח"א ביאור הפרשה בפסקה "והנה האיש", עמ' 19): "והנה האיש הוא שמוכר את בתו, ואין האשה מוכרת את בתה, ולא אִחִיה מוכרים אותה, שנאמר: 'וכי ימכור איש את בתו' — איש ולא אשה, בתו ולא אחותו". חלקה הראשון של הדרשה – "איש ולא אשה", שאין האשה מוכרת את בתה – מופיע במקורות חז"ל³¹, אולם חלקה השני – "בתו ולא אחותו", שאין אִחִיה מוכרים אותה – הוא ככל הידוע לנו חידוש של הרלב"ג, הן עצם הדין הן דרך לימודו.

על ידי דרשה בסגנון מדרש ההלכה הגיע הרלב"ג לדין מחודש, שנחלקו עליו רבים, ביחס למצוות ציצית. התועלת במצוות ציצית מפורשת בתורה: 'וְהָיָה לְכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה' וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם, וְלֹא תִתְּוּרוּ אַחֲרַי לְבַבְכֶם וְאַחֲרַי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אֲתֶם זְנִים אַחֲרֵיהֶם. לְמַעַן תִּזְכְּרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֶת כָּל מִצְוֹתַי וְהֵייתֶם קְדוֹשִׁים לֵאלֹהֵיכֶם' (במדבר טו, לט-מ). לדעת הרלב"ג, הציצית מביאה את האדם לקיים את המצוות על ידי ראיית הבגד המיוחד לא רק מצד עצם הציווי ללבושו, אלא אף היותו מורה על מציאות ה'. הוא מאריך לבאר שארבע הכנפות מעירות על ארבעת היסודות, והציציות על כל המסתעף מהם, וחוט התכלת מעיר על כך שהגרמים השמימיים פועלים על הדברים בעולם השפל, המסתעפים כולם מארבעת היסודות, וכך ממשיך ומפרט את הדברים על פי דרכו, עד הסיבה העליונה, אשר היא ה' יתעלה³². על בסיס עקרון זה מבסס הרלב"ג כמה פרטי דינים המופיעים בדברי חז"ל, אך גם את הדין הבא: "שאינן ראוי לאדם שישא יחד שני טליתות מצוייצים". הבעיה בכך היא "שזה יביא להאמנת השניות בה' יתעלה ובתורה, כי זאת המצוה מעירה על הפך זה... ובכלל הנה כמו שיעברו על נשיאת שני תפילין בראש משום בל תוסיף... כן יעברו על נשיאת יותר מבגד ציצית אחד משום בל תוסיף" (ביאורו לדברים כב, יב).

31 ראו בתועלת השלישי השורש השני (עמ' 148), במקורות הנזכרים בהערה 46 שם.

32 ראו בהרחבה בביאורו לפרשת שלח לך, טו, לח-לט, עמ' 159–163. בפרשת כי תצא סוף חלק ב, התועלת החמישי, הפנה הרלב"ג לדבריו בפרשת שלח לך בלשון זו: "...מצות הציצית, להעיר איך נסתעפו מן האחד דברים מתחלפים בצורה ובמהות, כמו שביארנו ממצות ציצית בסוף פרשת שלח לך".

אמנם הנקודה המעניינת מצד נושא פרק זה אינה ההנמקה הפילוסופית, אלא ההנמקה שכותב הרלב"ג מצד דיוק לשון הפסוקים, הן בפרשת שלח הן בפרשת כי תצא. בפרשת שלח כתב (במדבר טו, לט, עמ' 162): "ועוד למדנו ממה שאמר 'וראיתם אתו' - ולא אותו וחברו, רוצה לומר שאין ראוי לאדם שישא יחד שני טליתות מצוייצים; וכן למדנו זה ממה שאמר: 'אשר תכסה בה' (דברים כב, יב)". וכן כתב גם בפרשת כי תצא (דברים כב, יב): "ואחשוב שאין ראוי לאדם שילבש יחד שני בגדים שיש בהם ציצית, שהרי נאמר: 'אשר תכסה בה' - ולא בה ובחברתה, 'וראיתם אתו' - ולא אותו וחברו". הרלב"ג אימץ אפוא דרשה דומה המופיעה בדברי חז"ל ביחס לפסוקים אחרים³³, וקבע אותה כהלכה גם לענין ציצית, אף על פי שלכאורה אין לכך מקור בדברי חז"ל³⁴.

33 הדרשה "אותו, ולא אותו וחברו" דומה לדרשה בענין פרה אדומה (משנה פרה ג, ז: "והוציא אותה - לבדה"; ובבבלי חולין לב, א: "ושחט אותה אמר רחמנא, ולא אותה וחבירתה", ואף הרלב"ג מביא זאת בביאורו על אתר, פרשת חוקת יט, ג, עמ' 222), וכעין זה לענין סוטה (בבלי סוטה ת, א: "אין משקין שתי סוטות כאחת... אמר קרא: אותה - לבדה"). הדרשה "בה, ולא בה ובחברתה" דומה לדרשה בענין יפת תואר (קידושין כב, א, על הכתוב בדברים כא, יא, ואף הרלב"ג מביא זאת בביאורו שם). הרלב"ג עשה שימוש בדרך זו גם כמקור לדין אחר הנוכח בהמשך הסוגיה בבבלי סוטה ח, א. לצד ההלכה שאין משקין שתי סוטות כאחת נזכרה שם גם ההלכה שאין רוצעין שני עבדים כאחת, והטעם המופיע שם הוא "לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות". לעומת זאת הרלב"ג (פרשת משפטים התועלת הראשון השורש החמישה עשר, עמ' 146) דורש זאת מן הפסוק: "'את אזנו' (שמות כא, ו) - ולא את אוזנו עם אוזן זולתו".

34 שיטה קרובה לכך מופיעה בקרבת מקום וזמן לרבינו בספר אורחות חיים לר' אהרן מלוניל, הלכות ציצית (סעיף ד): "והיכא דלביש תרי מלבושים או ג' בעלי ד' כנפות או יותר, בזה יש מחלוקת בין הפוסקים, יש אומרים שצריך להטיל ציצית בכולן, ויש אומרים שאין צריך אלא בעליון, ואין אחד מהם מביא ראיה לדבריו אלא משיקול הדעת" (וראו טור ובית יוסף או"ח סימן ח, ושולחן ערוך שם סעיף יב). וראו גם במושג זקנים על התורה, סוף פרשת שלח (עמ' תס-תסא), שנחלקו בזה ר' יהודה החסיד ור' שמואל מפליזא, ור"ש מפליזא סבר שמטילים ציצית רק בבגד אחד, והסתמך על הפסוק 'על ארבע כנפות כסותך' - "משמע לחד ולא לשנים". דברי הרלב"ג הובאו במקור חיים לר' יאיר בכרך על שו"ע או"ח הלכות ציצית, סימן ט (קיצור ההלכות), עמ' נב; וכן בארצות החיים למלבי"ם, סוף הלכות ציצית (סימן כד, המאיר לארץ ס"ק ט); ודברי המלבי"ם הובאו בספר תורת חיים לר' יעקב שלום סופר, סוף סימן כד; והם השיגו על דבריו.

בדרך כלל אין מדובר בהלכות מחודשות, אלא באסמכתאות על דרך הפשט להלכות מקובלות המופיעות בתלמוד, או להלכות המופיעות בדברי הרמב"ם³⁵. אולם דומה אפוא כי יש לומר יותר מכך: אין הרלב"ג נרתע מלהסיק מסקנה הלכתית מחודשת על סמך לשון הפסוקים, גם אם מסקנה זו לא נזכרה כלל בדברי חז"ל! זו אמנם תופעה נדירה בחיבורו, וגם אז אין מדובר בדרך כלל במסקנה הנוגדת את דברי חז"ל, אלא במסקנה שלא מצאנו אותה בדבריהם³⁶. תופעות מעין אלה מצאנו גם במקרים הבאים³⁷:

* בפרשת תרומה חלק ב, כה, מ (עמ' 262), כתב הרלב"ג בענין מנורת המשכן שהיא חייבת להיות ממתכת, ובתבנית המתוארת בכתובים ('וּרְאָה וַעֲשֵׂה בְּתַבְנִיתָם אֲשֶׁר אִתָּה מִרְאֵה בְּהָרִי'), אולם "לא יחוייב העשותה מזהב" (וראו הערה 57 שם). על כך הוא מוסיף: "ואם היתה ממתכת, אי-זה שיהיה, יחוייב שיהיה נקי מסיגים, כי גם בזהב דקדקה התורה בזה, שנאמר: 'זהב טהור' (שמות כה, לא; לו)". אם בזהב, שהוא מתכת מובחרת, הקפידה התורה על היותו טהור, קל וחומר במתכות פשוטות יותר. לא מצאנו מקור אחר להלכה זו.

* במעשה הקרבנות בפרשת ויקרא (ויקרא ה, ט, עמ' 63–64, וראו הערה 293 שם) מדייק הרלב"ג בלשון הפסוקים, ומנגיד בין הלשון הנזכרת בעולת העוף: 'וְנִמְצָה דָּמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ' (ויקרא א, טו) לבין הלשון הנזכרת בחטאת העוף: 'וְהִזָּה מִדָּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ' (ויקרא ה, ט). ההגדרות השונות של פעולת הכהן מובילה את הרלב"ג לומר (בלשון השערה: "ואחשוב") שאת מעשה הדם בחטאת העוף יש לדמות לזריקה הנזכרת בעולת בהמה (ויקרא א, ה) בכך שהם נעשים **לרוחב המזבח**, ובשתייהן נעשה הדבר בחצי התחתון של המזבח (אמנם בעולת בהמה מדובר על

35 הכוונה היא למצבים שבהם מקורו של הרמב"ם אינו ברור, או שאחרים הקשו על דבריו. ראו על כך עוד להלן פרק ב סוף סעיף 7. במקרים נוספים מסוג זה ראו גם כרמיאל כהן, פרשנות הלכתית, עמ' 63 הערה 115.

36 ניתן כמובן לטעון באופן עקרוני שבמקרים מסוג זה עמד לפני הרלב"ג מקור תלמודי שנעלם מאיתנו, אולם איננו חושבים שיש הכרח לטעון כן. לעתים ניתן להצביע על לימוד דומה בענין אחר שאולי שימש כמקור השראה ללימודו המחודש של הרלב"ג.

37 לדיון נרחב במקרה נוסף מפרשת משפטים ח"א, ביאור הפרשה כא, ה (עמ' 8, והערה 24), ראו כרמיאל כהן, הלכה מחודשת. מדובר שם בעבד עברי העומד להירצע, והפסוק המזכיר את אשתו ובניו סובל שני פירושים. מסקנתו ההלכתית המחודשת של הרלב"ג היא שיש להחמיר מספק, ועל כן נתיר רציעה רק אם מתקיימים שני הפירושים.

זריקה בשתי פינות המזבח, שתיים שהן ארבע, ואילו בחטאת העוף בהזאה לרוחב על קיר המזבח).
את חידושו מסיק הרלב"ג מלשון הפסוקים³⁸, ולא מצאנו לו מקור תלמודי.

* את הביטוי המצוי "לפני ה'" מבאר הרלב"ג כמכוון לצד מערב, כי "היו כל הפעולות הנכבדות במקדש לפאת מערב... והדברים הפחותים היו לפאת מזרח". ענין זה כהנחיייה הלכתית חוזר בדברי הרלב"ג עשרות פעמים. במקרים רבים ניתן למצוא לכך אסמכתא גם בדברי חז"ל, אולם במקרים אחדים לא מצאנו מקור שכזה, ובהם נראה שהרלב"ג למד זאת באופן ישיר מלשון הכתובים. כך הדבר בפרשת מצורע יד, יח (עמ' 70 והערה 62) ביחס לפנייהם של המצורע והכהן המטהר אותו בשלב נתינת הנותר בשמן על ראשו³⁹; וכך הדבר בפרשת אמור כד, ו (עמ' 372–373) ביחס לעריכת לחם הפנים⁴⁰; וכך בפרשת נשא ה, יח (עמ' 33 והערה 47) ביחס להעמדת הסוטה. כאמור, מדובר כאן בהרחבה של הלימוד מן הביטויים "לפני ה'" ויישומו באופן שיטתי למדי⁴¹.

38 הדברים משתלבים היטב גם בטעמים המחשבתיים שפיתח הרלב"ג בסוף פרשת צו על דרך הפילוסופיה; ראו שם בפסקה "ואולם למה היו" (עמ' 205), ובמקורות הנזכרים בהערות שם.

39 הביטוי "לפני ה'" מופיע פעמים אחדות באותו הפרק, ובחלק מהן התייחס הרלב"ג לדברים באופן שמצאנו לו מקור (ראו שם פסוק יא, עמ' 65 והערה 44; ופסוק יב, עמ' 66 ועיינו בהערה 48; ופסוק טז, עמ' 69), אולם בענין שלב נתינת מותר השמן לא מצאנו מקור.

40 ועיינו בהערה 326 שם, שלכאורה אין הדברים מתיישבים עם המקורות התלמודיים, אלא שיש ליישב בדרך המשלבת את הדברים זה עם זה. בהקשר לכך יש להזכיר גם את דברי הרלב"ג בענין כיוון נרות המנורה, בפרשת תרומה כה, לו (עמ' 260), שגם בהם נקט דרך של שילוב (בין "לפני ה'" לבין "והאיר על עבר פניה"), וראו הערה 51 שם, והשוו לפרשת בהעלותך ח, ב-ג, ד"ה "אל מול פני המנורה" (עמ' 70), והערה 4 שם.

41 מגמה זו אף מורחבת למקרה שלא מופיע בו הביטוי "לפני ה'" – יציאת הכהן הגדול מבית קודשי הקודשים היתה באופן "שיהיו פניו לצד המערב גם בצאתו". לאחר הנימוק הראשון לכך – "כי אין ראוי שיהיו אחוריו אל ארון ה'", מוסיף הרלב"ג: "וזה מבואר בנפשו, כל שכן עם מה שנראה שדקדקה התורה בכל הנעשה שיהיה לפניה". יש לציין כי לעתים הביטוי "לפני ה'" אינו מתייחס דווקא לצד מערב, אלא לירושלים בכללה (כמו בפרשת ראה יב, ז), או למקדש (כמו בפרשת אחרי מות טז, ל, עמ' 188, ופרשת בהעלותך י, ט, עמ' 86). ועיינו גם בפרשת שופטים ח"ב יט, יז. עוד בענין הלימוד מן הלשון "לפני ה'" ראו להלן פרק ב סעיף 6 והערה 217 לענין עמידת השוחט, ושם סעיף 7 בענין התנופה.

- * במתן מותר השמן על ראש המצורע המיטהר מציין הרלב"ג שהדבר נעשה באצבעו הימנית של הכהן (פרשת מצורע עמ' 73 בפסקה "ואמנם יתן"). העדפת עשיית הפעולה ביד ימין מופיעה בעניינים שונים, אך לא מצאנו במקורות את הדברים ביחס לפעולה זו.⁴²
- * בפרשת מצורע יד, מג-מד (עמ' 83) מחדש הרלב"ג דין בנגעי בתים, במקרה שהחליפו אבנים בבית המנוגע וחזר הנגע בחלק אחר של הבית, על יסוד השוואה לבגד שנקרע ממנו חלק מנוגע וטלו בו מטלית וחזר הנגע בחלק אחר של הבגד.⁴³
- * בפרשת אחרי מות טז, כ (עמ' 177, והערה 79 שם) מחדש הרלב"ג דין על פי לשון הפסוק ('והקריב את השעיר החי'), שלפני שמתוודה הכהן הגדול על השעיר החי עליו לקרב אותו "לפאת מערב מעט".
- * בפרשת נשא ה, טו-יז (עמ' 32, לפני הערה 43) בענין נתינת עפר מקרקע המשכן אל תוך מי המרים, מדגיש הרלב"ג בתוך דבריו שאין לתת לא כמות קטנה מדי (באופן שהעפר לא יראה) ולא כמות גדולה מדי (באופן שהתערובת כבר לא תיקרא 'מי המרים' על שם המים). במקורות התלמודיים נזכר הגבול התחתון, שיש לתת מן העפר כמות "כדי שיראה" ולא פחות מכך, ואילו הגבול העליון נראה כחידוש של הרלב"ג מלשון הפסוקים.⁴⁴
- * קיימים סדרי קדימה בנתינת הצדקה. מן הכתוב בפרשת ראה ח"ג טו, ז: 'כִּי יִהְיֶה בָּךְ אֲבִיּוֹן מֵאֶחָד אֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּאֶרֶץ...'. למדו חכמים (ספרי פסקא קטז) שהקרובים קודמים לשאר עניים ('מֵאֶחָד אֶחָד'), ועניי עירך קודמים לעניי עיר אחרת ('בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ'), ועניי ארצך קודמים לעניי חוצה לארץ ('בְּאֶרֶץ'). אולם הרלב"ג מציע פירוש נוסף לביטוי 'בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ' וכותב: "או ירצה באומרו 'באחד שעריך' – שיהיה מאחד מערי שבטיך, כי עניי שבטו קודמים לשאר העניים". לפירוש זה (ולמסקנה ההלכתית הנובעת ממנו) לא מצאנו מקור.

42 הדברים מתאימים לדברי הרלב"ג בפתיחה לביאור התורה, "המקום הרביעי" (עמ' 7-8) בענין עשיית הפעולות ביד ימין, וכן לתפיסתו המחשבתית שהימין נכבד מן השמאל, והוא המורה על המכוון בדבר – ראו למשל פרשת תצוה ח"ב כט, יב בסוף (עמ' 337).

43 ראו הערה 117 שם. וראו עוד כרמיאל כהן, כפל משמעות, עמ' 117-121.

44 ראו עוד בהערה 43 שם.

* הבא לעשות פסחו בבית הבחירה מחוייב בלינה. 'וּפְנִיתָ בְּבִקְרָה וְהִלַּכְתָּ לְאֵהָלֶיךָ' (פרשת ראה טז, ז). אמנם הרלב"ג מדייק מתיבת 'בְּבִקְרָה' לא רק שלא להקדים ולצאת לפני כן, אלא גם שלא לאחר ולצאת אחרי כן. וזה לשונו: "ואמר 'בבקר', להישיר אל החריצות והזריזות; עם שבזה הערה שאם עמד שם קצת היום אין ראוי שיצא משם ביום ההוא, מפני חיבת המקום הנכבד ההוא"⁴⁵.

* בפרשת שופטים כא, א, בענין החלל הנמצא באדמה, מדקדק הרלב"ג בלשון הפסוק 'כִּי יִמְצָא חָלָל בְּאֶדְמָה... נִפְלַ בְּשֵׂדָה...' שלושה דינים: "לא שיהיה תלוי באילן - כי איננו נופל, ולא צף על פני המים - כי אינו בשדה, ולא בתוך העיר - כי איננו בשדה". שני הדינים הראשונים מפורשים בספרי (פסקא רה) ובבבלי סוטה מה, ב. אבל לדין השלישי, למעט חלל הנמצא בתוך העיר, לא מצאנו מקור לפניו⁴⁶.



הרלב"ג כפרשן בעל אוריינטציה הלכתית דקדק היטב במילות התורה, ואת תוצאותיו העלה כמסקנות בעלות משמעות הלכתית. באופן טבעי כבר קדמוהו חז"ל ברבים מן ההיסקים הללו, במדרשי ההלכה ובתלמודים, והוא צעד בעקבותיהם; ואם דרך הלימוד בדברי חז"ל אינה על דרך הפשט יחפש הרלב"ג דרך היסק משלו להגיע אל אותו היעד. אולם במקרים מעטים נראה כי מקום הניחו לו הרלב"ג להסיק מתוך העיון המדוקדק בלשון הכתוב מסקנות הלכתיות שלא נמצאו במקורות התלמודיים⁴⁷.

45 שמא הרלב"ג דייק זאת מלשון הירושלמי בכורים ב, ג (סה, א): "כל הפונות שאתה פונה לא יהו אלא בבוקר" – למעט אולי הן את הזמן שלפניו הן את הזמן שלאחריו. ויש לומר בטעם דין זה, שהאדם יוצא ידי חובת לינה במקום הבחירה אך ורק כאשר מעשיו מוכיחים שליטתו שם היתה משום כבוד המקום, ולא לצורך עניינים אחרים, ועל כן עליו לצאת משם מיד בבוקר. והשוו לשפת אמת (ראש השנה ה, א) בדעת הרמב"ם.

46 דבריו הובאו בסתם אצל ר"י אברבנאל, ודנו בדבריו כמה מן האחרונים. ראו יד דוד לרי"ד זינצהיים ליומא כג, א; מנחת חינוך סוף מצוה תקל (ובקומץ המנחה שם); ר"י פערלא מנין ששים וחמש הפרשיות, פרשה ח. וראו תוספתא כפשוטה סוטה עמי' 713-714.

47 ראשונים ואחרונים הביעו דעתם על כך שאין בכוחם של חכמי ישראל לאחר חתימת התלמוד לחדש הלכות על יסוד מדרש הכתובים. להתייחסות כללית לתופעה זו ראו גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמי' 377 ואילך; ר"ח סבתו, האם יש רשות, ובמקורות הרבים שהוזכרו שם. שני מקורות אלו, שנועדו לאסוף מקרים שכאלו בספרות הבתר-

4. ה"מקומות"

מלבד כללי פרשנות בסיסיים, שאין הרלב"ג עוסק בהגדרתם, ומלבד כללי הלוגיקה הבסיסיים, שאין זה מקומם, הרלב"ג ניסח בפתיחה לביאורו (עמ' 6–13) תשעה כללים להיסקים הלכתיים. לכללים אלה קרא "מקומות" – ביטוי המתייחס לצורות טיעון והוכחה, ל"סדרים אשר יעשו בהם ההקשים", "ייסודות ההקשים", "הקדמות כוללות ישתמשו בחלקיהם בהקש הקש"⁴⁸.

במסגרת זו לא נעיין בכללים אלה עיון מעמיק, ונסתפק בהצגה כללית של תשעת הכללים וביישום של אחדים מהם במסגרת הפרשנות ההלכתית.

המקום הראשון – דין הלכתי שנוכר בתורה ביחס לפרטים מסוימים מורחב לפרטים נוספים.

המקום השני – מאמר סתום יפורש על פי מאמר דומה המבואר במקום אחר.

המקום השלישי – יש להבין את המושגים לפי משמעותם הלשונית, לפי הגדרתם ("הוראת הגדר").

המקום הרביעי – יש להבין את הפעולות הנזכרות בתורה כך שהן נעשות באופן שהן רגילות להיעשות, ובאופן המוליך אל ביצוע הפעולה באופן שלם.

המקום החמישי – את פרטי המצבים שעליהם מדברת התורה יש להבין מלשון הכתוב – מן התארים הנזכרים בו, מן הפעולות הנזכרות בו, ומן ההקשר ומהלך הפרשה ("מהדברים הנלוים למאמר ההוא").

תלמודית, לא הזכירו את הרלב"ג ואת דרכי לימודו. עם זאת מו"ר ר"ח סבתו הגדיר במאמרו (שם עמ' 501) חמש אבחנות המצמצמות את מספר המקרים שאכן מדובר בדרשה הלכתית חדשה: מלבד האפשרות שהיה לדרשה מקור קדום שנעלם ממנו (אבחנה א שם, וכפי שהזכרנו לעיל בהערה 36), ומלבד מצבים של דרשה חדשה לדין המפורש בתלמוד (אבחנה ב שם, וכמצוי פעמים הרבה בדברי הרלב"ג), הוא מציע שלוש אבחנות חשובות נוספות. קיימות דרשות שהן הרחבה של דרשות קיימות, או העתקה שלהן מענין לענין (אבחנה ג); דרשות שבהן הלימוד החדש בא להחמיר ולא להקל (אבחנה ד); ודרשות המבוססות על פשט הכתוב ולא על מדרשו של הכתוב (אבחנה ה, אשר היא "החשובה ביותר"). עיון במקרים שאספנו בדברי הרלב"ג מראה כי בדרך כלל דבריו נכללים באחת האבחנות הנזכרות.

48 ראו יעקב קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ערך 'מקום', עמ' 265–266. ביטוי זה מתקשר למונח האריסטוטלי Topica, ואחד משמותיו העבריים של הספר הקרוי בשם זה הוא: "ספר המקומות הניצוחיים" (ראו קלצקין שם). וראו גם אבירם רביצקי, ההיקשים, עמ' 214; ועמ' 219–220; ולאחרונה גם בספרו, רביצקי, לוגיקה, עמ' 50; ועמ' 70.

המקום הששי – מן המידות והביטויים שנקטה התורה יש להבין שמידה זו היא גבול עליון או תחתון באותו הדין.

המקום השביעי – חלק מיחידה שלמה יהיה נידון כמו היחידה השלמה אם אותו חלק ראוי לשימוש מעין השימוש של היחידה השלמה. ויש להבחין בזה בין דבר ספיר (שבו השיעור המזערי הוא שנים) לבין דבר רציף בלתי-ספיר (שבו השיעור המזערי הוא כפי המקובל באותו ענין).

המקום השמיני – תארים הנזכרים בתורה מכוונים לעיתים למה שראוי להיות מתואר כך, אף אם אין הוא כך בפועל.

המקום התשיעי – עונש חמור המופיע בתורה ינהג רק בחטא החמור הנזכר באותו ענין, ואילו בחטא קל יותר לא יחול אותו העונש, אבל עדיין הוא באזהרה.

כדי להבהיר את הכללים צירף הרלב"ג עצמו לכל אחד מן הכללים דוגמא (או דוגמאות אחדות) הממחישות את הדברים ומבהירות את הכלל⁴⁹.

אכן במסגרת הביאור עצמו לא נקב הרלב"ג איזה כלל מבין ה"מקומות" הללו משמש בסיס לדבריו. לעתים ציין באופן כללי שהדברים מתבארים על בסיס "השורשים הכוללים" – ביטוי המתייחס לפעמים לתשעת ה"מקומות" שבפתיחת הביאור⁵⁰, אולם ברוב המקרים לא הזכיר כלל

49 כאמור, לא נרחיב בענין ה"מקומות" במסגרת זו. דיון נרחב בדוגמאות המלוות את ה"מקומות", ובשימוש של הרלב"ג בכל ה"מקומות" במהלך ביאור התורה, ראו כרמיאל כהן, פרשנות הלכתית, פרקים ב-י.

50 כך למשל מופיע עשרות פעמים ביטוי כעין זה: "כמו שהתבאר מהשורשים הכוללים", וכיוצא בו, ללא אזכור "מקום" ספציפי, ופעמים אחדות גם בצורה: "וזה מבואר מהמקומות הכוללים", וכיוצא בזה. יש לציין שכינוי זה – "השורשים הכוללים" – אינו מתייחס אך ורק לתשעת ה"מקומות" הנזכרים בפתיחה. למעלה מעשרים כללים הלכתיים זכו להיות מכונים על ידי הרלב"ג בכינוי "השורשים הכוללים", עקב היותם כללים יסודיים בעלי השלכות משמעותיות. ביניהם כלולים למשל הכללים הבאים: עובר ירך אמו (פרשת משפטים התועלת השמיני השורש העשירי, עמ' 163, וכן בפרשת בחוקותי כז, י, ד"ה "ואם המר ימיר", עמ' 472); ספק של תורה – הדין בו להחמיר (פרשת משפטים התועלת התשיעי השורש הרביעי, עמ' 168, וראו גם סוף פרשת מצורע, התועלת השני השורש השני, עמ' 122); גנב קונה ביאוש בעלים (פרשת משפטים התועלת האחד עשר השורש השלישי, עמ' 184); מודה בקנס פטור (פרשת משפטים התועלת האחד עשר השורש האחד עשר, עמ' 187); "וזה שורש כולל לכל הקנסות, רוצה לומר שהמודה בהן פטור"; המוציא מחברו עליו הראיה (פרשת משפטים התועלת השנים עשר השורש השמיני, עמ' 193); עבד חייב במצוות כאשר (פרשת כי תשא ח"א ל, טז, עמ' 370–371); תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם (פרשת שמיני התועלת השביעי, עמ' 324); העוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא אם כן יכול לקיים את שתיהן (פרשת ואתחן ח"ג, ו,

שביאורו מסתמך על אחד מן הכללים הללו. את זיהוי הכלל העומד מאחורי דבריו הוא מותיר למעיין בדבריו, והוא אף מצהיר על כך באופן מפורש בפתיחה (עמ' 13):

אלו הם המקומות שנשתמש בהם בגזרת ה' בביאורי דיני המצוות התוריות שורשיהם וענפיהם. 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 ההוא. וכאשר יחקור בזה ימצא בכל ביאורינו שהם יוצאים מאלו המקומות שזכרנו שאין ספק באמיתותם.

בסעיף הבא נתבונן בכמה דרכים אופייניות שבהן משתמש הרלב"ג לתלות את הדינים בפשטי הכתובים. פעמים רבות אכן קשורות דרכים אלה באופן טבעי ל"מקומות" שקבע הרלב"ג בפתיחתו.

5. דרכי לימוד הכתובים ויישום ה"מקומות"

הוראת הגדר

הרלב"ג מרבה להסיק מסקנות הלכתיות מעצם ההגדרה של הביטוי המופיע בתורה. יסוד הדבר הוא הקביעה שאין קריאת השמות "לפי הסכמת הלשון לבד, מזולת שיורה זה השם על מהות הנקרא בו", אלא "קריאת השם המורה על מהות דבר", כפי שכתב הרלב"ג ביחס לקריאת השמות על ידי האדם (פרשת בראשית חלק ח, ביאור המלות, ב, ז, עמ' 87–88), והוסיף: "והשמות אשר זה ענינם הם הגזרים". עקרון זה מופיע כאחד מן ה"מקומות" שבפתיחה (עמ' 7): "המקום השלישי הוא מה שיתבאר מפני הוראת הגדר שיורה עליו השם ההוא".

כך לדוגמא הגדרת המונח 'קהל' היא קבוצה של עשרה אנשים לכל הפחות. קביעה זו – המופיעה גם בדברי חז"ל – מובילה את הרלב"ג למקור מחודש לדין המופיע במשנה פסחים ה, ה: "הפסח נשחט בשלוש כיתים, שנאמר: 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים' (שמות יב, ו) - קהל ועדה וישראל"⁵¹. לפי הסברו של הרלב"ג הצורך בשלוש קבוצות של עשרה אנשים אינו נובע

ז, ד"ה "ודברת בס"; ועוד ועוד. וראו גם לעיל חלק שני פרק ב סעיף 3 הערה 36. עוד בענין זה ראו כרמיאל כהן, פרשנות הלכתית, פרק יא.

מן הביטוי 'קהל עדת ישראל', אלא דווקא מן המילה 'כל' המתייחסת ל'קהל עדת ישראל'. ואלו דבריו (פרשת בא חלק ב, יב, ו, עמ' 129–130):

ושחטו אתו 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 הענין⁵². 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'⁵³ (חבקוק ג, יא)¹⁰, שהרצון בו: שמש וירח. והנה הרצון בו שישחטו אותו כל קהל ועדה שבישראל בין הערבים. 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 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.

לדעת הרלב"ג הכפילות שבביטוי 'קהל עדת' מלמדת אותנו שתיבת 'כל' אינה מתייחסת ליחידים, אלא לקהלות=עדות; והיא באה ללמדנו שיש צורך בשלוש קהלות, וכל כת יש בה עשרה אנשים, כפי שעולה מהוראת גדר ה'קהל' (והיעדה)⁵³.

בדרך זו, על פי הוראת הגדר, מבאר הרלב"ג את הקביעות ההלכתיות בענינים שונים, כמו

52 כבר המכילתא שואלת (שם): "וכי כולן שוחטין אותו?", ועונה: "אלא לעשות שלוחו של אדם כמותו". אך הרלב"ג משיב תשובה אחרת על דרך הפשט – שהפשט נעשה במעמד רבים מישראל, לשם פרסום הדבר.

53 "קהל" = עשרה; ראו ברכות נד, ב ("וצריך לאודוויי קמי עשרה, דכתיב 'וירוממוהו בקהל עם'"). "עדה" = עשרה; ראו סנהדרין ב, א ("ומנין לעדה שהיא עשרה? שנאמר 'עד מתי לעדה הרעה הזאת', יצאו יהושע וכלב"). וראו גם בדבריו בתועלת השלישי השורש השלישי (עמ' 183–184), ושם הוסיף: "ולפי שלא נודע מזה המאמר אם יצטרך שיהיו שם אלו הקהלות יחד, או בזה אחר זה, הצריכו חכמים שיהיו שם שלש כיתות בזה אחר זה, יהיה בכל כת וכת שלושים. כבר התבאר זה בחמישי מפסחים (סד, א-ב)". בענין "שלא יתכן שיפול שם 'כל' על פחות משלושה", ראו יד מלאכי כללי הכף סימן שלו; עין זוכר לחיד"א מערכת כ סעיף ה; שדי חמד מערכת כ כלל לב (עמ' 187–188).

למשל גדר השחיטה⁵⁴, גדר העריפה⁵⁵, גדר המליקה⁵⁶, גדר החגיגה⁵⁷, גדר היסמים שבקטורת⁵⁸, גדר הלחם⁵⁹, וכיוצא באלה ענינים רבים מאד.

דקדוק בלשון הפסוקים

דיוק בלשון הפסוק אינו בא לידי ביטוי רק באמצעות לימוד מיוחד מ"הוראת הגדר". עצם ההתבוננות בניסוח המופיע בתורה יכול להוביל את הלומד למסקנות הלכתיות שונות. אם נקטה התורה בביטוי 'לפני ה' – יש להתייחס אליו ולהסיק ממנו את המשמעות ההלכתית הנדרשת. כפי שכבר הזכרנו, הרלב"ג מבאר את הביטוי השכיח 'לפני ה' כמורה בדרך כלל על

54 פרשת ויקרא א, ה, עמ' 7: "ושחט את בן הבקר לפני ה' – הנה השחיטה או הזביחה יורו לפני הוראת הגדר על חתיכה בצואר דרך הולכה והובאה; לא בדרך הכאה, כמו שיכו בגרזן או במה שידמה לו; ולא בדרך דרסה, כי זה גם כן לא יכנס בגדר השחיטה; אך ישים הסכין על הצואר ויחתוך; לא שינקב ויכניס הסכין בצואר ויחתוך, כי גם זה לא יקרא שחיטה. וזה כולו מבואר מצד הוראת הגדר". וכן כתב גם בתועלת השלישי השורש השביעי (עמ' 87).

55 פרשת בא חלק ב, יג, יג (עמ' 174).

56 פרשת ויקרא א, טו (עמ' 18).

57 פרשת משפטים חלק ח, כג, יד (עמ' 116): "שלוש רגלים תחג לי בשנה – נתבאר מצד הוראת הגדר כי זאת החגיגה היא שיקריבו שלמים, והם הנקראים שלמי חגיגה".

58 פרשת כי תשא חלק ד, ל, לד (עמ' 384).

59 פרשת שלח לך, לענין הפרשת חלה: "ולפי שלא יאמר 'לחם' לפי הנהוג, ולפי מה שיורה עליו הגדר, אלא על מה שהוא מחמשת המינין, למדנו מזה שחלה אינה נוהגת אלא בחמשת המינין". כאן נימק הרלב"ג את הדין לא רק על פי הוראת הגדר ("המקום השלישי"), אלא גם על פי הנהוג ("המקום הרביעי") (עמ' 7): "שהפעולות שזכרה אותם התורה ראוי שיובנו באופן אשר יורגל ענין אלו הפעולות...". גם המצה נעשית מחמשת המינים בלבד על יסוד הוראת הגדר, כפי שכתב בפרשת בא חלק ב, התועלת השלושה עשר השורש השני (עמ' 202): "השורש השני הוא שתהיה מחמשת המינין, כי הם אשר אפשר בהם החימוץ, וזה מבואר מצד הוראת הגדר, כי כמו שלא יקרא עיור מי שאין מדרך מינו שיראה, כן לא תקרא מצה הלחם הנעשה מהזרע שאין מדרכו שיחמיץ; כבר נתבאר זה בשני מפסחים (לה, א)."

פעולה הנעשית כלפי צד מערב; לפיכך הוא טורח לציין את המסקנה ההלכתית העולה מלשון הפסוקים, פעמים רבות⁶⁰.

באופן דומה מתייחס הרלב"ג פעמים אחדות לביטוי 'פני המזבח' המופיע בפרשת צו (ויקרא ו, ז): 'וְזָאת תִּזְכֹּר תְּזַכֵּר הַמִּנְחָה הַקְּרֵב אֶתְּךָ בְּנֵי אֶהְרֹן לְפָנֵי ה' אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ', והוא מבאר ש'פני המזבח' הם לדרומו, כי שם היה הכבש⁶¹. וכיון שהקרבת המנחה נעשית לא רק 'אל פני המזבח' אלא גם 'לפני ה', על כן "יחוייב שתהיה ההגשה באופן שתהיה לצד המערב שהוא לפני ה', ותהיה ההגשה עם זה אל פני המזבח שהוא הדרום; וזה אמנם ישלם כשתהיה ההגשה על קרן מערבית דרומית, על חודה של קרן"⁶².

כך מתמיד הרלב"ג לדייק בלשון הכתובים. מלשון הכתוב בסוף פרשת זבים (ויקרא טו, לג): 'וְהָזָב אֶת זֹבֹו לְזָכָר וְלִנְקָבָה' מדייק הרלב"ג (עמ' 117): "למדנו מזה שהם טמאים בזוב אף על פי שהם קטנים, כי אומרנו 'זכר' ו'נקבה' יכלול הקטנים והגדולים". כוונתו בלימוד זה היא מכך שלא נקטה התורה שם בלשון 'אישי ו'אשה', המורה על גדולים דווקא⁶³. מלשון האזהרה 'פֶּל מִחֻמָּצֹת

60 ראו לעיל סעיף 3, ובהערות 39-41 שם, ובמה שצויין שם.

61 הוא מנמק קביעה זו בדבריו בפרשת תרומה חלק ג, כז, ח (עמ' 278), קודם כל בקביעה ש"לא נזכר בתורה מקום הכבש, והנה נודע זה כולו מפי נביאים, כמו שאמר דוד: 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל' (דהי"א כח, יט)", אולם הוא ממשיך ואומר: "וכבר יתבאר זה באופן־מה מדברי התורה...". שהכניסה מן הכבש אל המזבח (= "פני המזבח") תהיה בציודו הדרומי, כדי הכבש לא יבדיל בין מקום שחיתת קודשי הקודשים (בצפון) לבין המזבח, וכדי שלא יפנה הכהן אחוריו אל היכל ה', לא בכניסתו למזבח (אילו היה הכבש במערב) ולא ביציאתו (אילו היה הכבש במזרח). באופן כללי, לדעת הרלב"ג 'פניו' של דבר נקבעים לפי הצד המוביל אליו. ראו גם פרשת במדבר (עמ' 5): "ששם (= בצד מזרח) פני הקודש וקודש הקודשים, רוצה לומר שפתחיהם היו לפאת מזרח". על משמעות 'פני המנורה' עיינו בפרשת תרומה חלק ב, כה, לו (עמ' 260), ובהערות שם, ובפרשת בהעלותך ח, ב-ג (עמ' 70) ובהערה 4 שם.

62 ויקרא ו, ז, ד"ה "לפני ה' אל פני המזבח" (עמ' 151). כעין זה כתב גם ביחס למליקת עולת העוף, אם כי שם אין דבריו עולים בקנה אחד עם המקורות התלמודיים; ראו פרשת ויקרא א, טו (עמ' 18), והערה 74 שם.

63 ואמנם בתחילת פרשת זב נאמר 'אישי אישי' (ויקרא טו, ב), ובתחילת פרשת זבה נאמר 'ואשה' (ויקרא טו, יט), אולם אין להוציא את הקטנים מדין זה, כפי שיש ללמוד מן הכתוב 'לזכר ולנקבה' שבסוף הפרשה. הרלב"ג מציין שגם הקטנים כלולים בדין זה גם בדבריו על כל אחד מן הפסוקים הנזכרים (פסוק ב עמ' 88, ופסוק יט עמ' 102), ושם אף מוסיף נימוקים טבעיים לכך שהזיבה שייכת גם בקטנים. יש לציין שהלימוד מן הכתוב 'לזכר ולנקבה' מופיע כבר במדרש ההלכה; ראו ספרא על אתר (זבים פרשה א, א; פרק ט, יג): "רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר:

לא תאכלו' (שמות יב, כ) מדייק הרלב"ג שאזהרה זו מתייחסת לתערובת חמץ, "וזהו מה שכלל אותו במלת 'כל'" (עמ' 145), והוא מבאר את דרך הלימוד בהרחבה⁶⁴.



הדיוק מלשון הפסוק זוכה לעתים קרובות להעצמה על דרך השלילה: פעמים רבות מאד מבאר הרלב"ג את דיוקו בהצגת לשון התורה מול נוסח חלופי שהתורה לא נקטה בו. ההשוואה בין שני הניסוחים, הניסוח האמיתי והניסוח האחר, משמשת מקור להיסקים הלכתיים. נתבונן במקרים אחדים כאלה.

לדעת הרלב"ג, כמו גם לדעת רש"י והרמב"ם⁶⁵, השבתת החמץ שנצטוינו עליה בתורה (שמות יב, טו: 'אֶךָּ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבְּתוּ וְשָׂאֵר מִבְּתִיכֶם') היא ביטול החמץ והחשבתו כעפר. את ביאורו הוא מבסס על דיוק בלשון הפסוק (פרשת בא חלק ב, יב, טו, עמ' 139):

וזאת ההשבתה היא שיבטלו החמץ ההוא ויוציאוהו מתורת אוכל, אבל יהיה נחשב להם כאבן וכעפר ומה שיִדְמָה להם מהדברים אשר אינם ראויים לאכילה. ולזה אמר "תשביתו" ולא אמר "תסירו"⁶⁶.

הרי הוא אומר 'והזב את זובו לזכר ולנקבה'; 'לזכר' - כל שהוא זכר, בין גדול בין קטן; 'ולנקבה' - כל שהיא נקבה, בין גדולה בין קטנה"; ערכין ג, א; נדה לב, ב; מד, א.

64 הדברים מובאים להלן בהערה 311. לדוגמאות נוספות לדקדוק בלשון הכתוב ראו למשל בענין הכתוב 'לחפשי ישלחנו' (שמות כא, כו-כז), לעיל חלק שני פרק ב סעיף 2; ובענין הכתוב 'כל קהל עדת ישראל' (שמות יב, ו), לעיל בסעיף זה, על "הוראת הגדר".

65 ראו הנשקה, לדרכי פתרון, עמ' סט-עא, שבתחילה סבר הרמב"ם שהשבתת החמץ היא הסרתו, אולם לבסוף סבר שהשבתה היא הביטול.

66 כעין זה כתב גם בתועלת האחד עשר, השורש הראשון (עמ' 199): "ולזה אמר 'תשביתו' ולא אמר 'תבערו'". בדבריו בשורש זה מבאר הרלב"ג את משמעות ביטול החמץ באופן ייחודי: "שיחשבהו כעפר והדומה לו ממה שאינו ראוי לאכילה קודם זמן איסורו, כי אז הוא שליט עליו ויוכל לעשות ממנו מה שירצה, לפי שהוא קנין מקניניו, והוא מפני זה יכול להסכים שלא ישתמש מהלחם ההוא בשימוש המיוחד בו מצד מה שהוא לחם, אבל ישתמש שימוש העפר והאבן ומה שיִדְמָה להם. שנאמר: 'תשביתו שאר מבתים' (שמות יב, טו), רוצה לומר שישביתנו משימושו המיוחד לו. ולזה אמר 'תשביתו' ולא אמר 'תבערו'". כלומר: "בעלות האדם על קנינו היא גם על מהותו של החפץ, וכשהוא מחליט להשתמש בכך של חמץ שימוש העפר – יש לו לככר זה דין עפר ולא דין לחם" (לשון רמ"מ כשר, מבוא להגדה שלמה, פרק יג, עמ' 56, וכעין זה בתורה שלמה כרך יב, מילואים סימן לג, עמ' 203).

ולדין אחר: המצורע מורחק אל מחוץ למחנה. בין יתר ההלכות הנוגעות לכך נאמר: 'וטמא טמא יקרא' (ויקרא יג, מה). דרשו על כך חז"ל בספרא (תזריע פרק יב, ז-ט): "אומר פרוש", והוסיפו ללמוד מן הביטוי הנזכר ('וטמא טמא יקרא') שדין זה קיים לא רק במצורע, אלא גם בשאר טמאים. והנה בביאור הלשון הכפולה – 'וטמא טמא יקרא' – נחלקו המפרשים. יש המבארים זאת כרמז לקריאה מתמשכת⁶⁷, אולם לפי זה קשה להלום את דרשת הספרי "לרבות שאר טמאים" עם פשוטו של הכתוב. אכן הרלב"ג מבאר את לשון הכתוב באופן אחר, המאפשר לו להסיק גם את המסקנה ההלכתית בדרך העולה מלשון הכתוב. וכך כתב (עמ' 42):

וטמא טמא יקרא – ירצה בזה שיקרא הטמא לאנשים שהוא טמא, כדי שיפרשו ממנו. ולפי שאמר 'וטמא', ולא אמר 'וצרוע', למדנו שזה הדין נוהג בכל הטמאים, כדי שלא יטמאו זולתם. והוא מבואר מעצם הענין שזה הדין ראוי שיהיה שוה לאשה ולאיש.

לדעת הרלב"ג אין מדובר בקריאה כפולה ומתמשכת: 'טמא טמא', אלא יש להבין את המילה 'וטמא' כנושא – הטמא קורא ומודיע: טמא אני. אם זה הוא פירוש הפסוק, הרי שיש מקום לדייק מן הכינוי שבחרה התורה לאדם אשר הוא נושא המשפט: כיון שהתורה לא אמרה "וצרוע טמא יקרא", אלא התייחסה לטמא באופן כללי, על כן ניתן ללמוד את הדין המופיע בספרא, שגם שאר טמאים מכריזים על כך, להזהיר את הטהורים העוברים על ידם⁶⁸.

67 כך עולה מתרגום אונקלוס: "ולא תסתאבו ולא תסתאבו יקרי", וראו גם ת"י ותרגום רס"ג, וכן כתב ראב"ע: "וטמא פעמים, שיאמר כן תמיד בעברו במסלה שיש שם ישוב, שישמרו בני אדם ולא יגעו בו".

68 עוד מוסיף הרלב"ג שאין הבדל בין מצורע זכר למצורעת נקבה, ואת זה הוא מנמק בכך שזה "מבואר מעצם הענין". מקור ביאורו של הרלב"ג לביטוי 'וטמא טמא יקרא' הוא כנראה הרמב"ם, הלכות טומאת צרעת י, ח: "...ולא המצורעים בלבד אלא כל המטמאים את האדם חייבין להודיע לכל שהן טמאים, כדי שיפרשו מהן, שנאמר 'וטמא טמא יקרא' – הטמא מודיע שהוא טמא". דברי הרלב"ג הללו הובאו בשמו ב'באר מים חיים' לר' חיים ב"ר בצלאל, פסוק מה אות ט, עמ' לד), וסיים שם: "ואפשר שגם רש"י אינו חולק על פירוש זה".

לימוד דומה – מן העובדה שהתורה נקטה בכינוי טומאה כללי ולא פרטי – מצוי בסוף פרשת מצורע, טו, לב-לג (עמ' 117): "ולאיש אשר ישכב עם טמאה – לפי שאמר 'עם טמאה' ולא אמר 'עם נדה', למדנו שעם איזו טמאה שישכב מהטמאות הדומות לנדה, כגון יולדת וזבה גדולה או קטנה, הנה יהיה הבעול טמא באופן שנוזכר בבעלי נדה".

גם שיעור אכילה ביום הכיפורים, שהוא ככותבת הגסה ולא כזית, נלמד מן הניסוח המופיע בתורה (תענו את נפשתיכם' – ויקרא טז, כט; 'כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה' – ויקרא כג, כט), כפי שכתב הרלב"ג בפרשת אחרי מות (ויקרא טז, כט, עמ' 187):

ולפי שהוציאה התורה זה בלשון עינוי, ולא אמרה בביאור שלא יאכלו בעצם היום הזה, הנה לא יעברו על זאת המצוה באכילת כזית, אבל באכילה שמצדה מנע העינוי; והנה שיערו חכמים שזה שלם בשיעור מהמזון בככותבת הגסה, לא בפחות מזה⁶⁹; ובשתייה שלם זה בשיעור רביעית לוג, לא בפחות מזה.



לא זו אף זו: ראינו בדברי הרלב"ג דרך לימוד מן הניסוח שבחרה בו התורה, ומכך שלא בחרה בניסוח חלופי. על זאת ישאל השואל: ומדוע שהתורה תעדיף את הניסוח החלופי? במה הוא מתאים יותר? והלא אם אין עדיפות לניסוח האחר, לא ניתן להסיק מסקנות הלכתיות מן הניסוח המופיע בתורה?! על כן מוסיף הרלב"ג לעתים הבהרה מדוע יש לדקדק מן הניסוח שבחרה התורה, כי היה מקום לכאורה להעדיף ניסוח אחר.

כך למשל למד שני דינים מלשון הפסוק: 'ושור או שׂה אתו ואת בָּנוּ לא תשחטו ביום אֶחָד' (ויקרא כב, כח). האם איסור זה נוהג גם בשחיטת חולין או רק במוקדשין? על כך עונה הרלב"ג (על אתר, עמ' 333):

לפי שלא אמר 'לה' כמו שאמר קודם זה ואחר זה, למדנו שזאת האזהרה נוהגת בחולין ובמוקדשין. ולפי שאמר בכאן 'שה' תמורת מה שאמר קודם זה 'או כשב או עז', למדנו שהוא נוהג בכלאים, כאילו תאמר שה הבא מכשב ועז.

כלומר: השוואת פסוק כח לפסוק שלפניו ולפסוק שלאחריו מגלה שבהם נזכר הביטוי 'לה' ('וימים השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה' – פסוק כז; 'וכי תזבחון זבח תודה לה'...') – פסוק כט), ובפסוק כח שבתווד לא נזכר ביטוי זה. מכאן מסיק הרלב"ג שאיסור אותו ואת בנו נוהג גם

69 מקורו של לימוד זה בתלמוד בבלי יומא פ, א, ששינה הכתוב במשמעו, ושינו חכמים בשיעורו, ועל כן אין שיעורו כזית, כשאר אכילות, אלא ככותבת הגסה. וראו שם עט, א: "קים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה, בציר מהכי לא מיתבא דעתיה (...הכא אשר לא תענה' (כג, כט) כתיב, וכל כמה דלא מיתבא דעתיה ענוי הוא - רש"י)".

בחולין. עוד מסיק הרלב"ג מהשוואת לשון פסוק כח ללשון פסוק כז שאיסור זה נוהג גם בבהמת כלאים מן הכבשים ומן העזים.⁷⁰

פעמים רבות משווה הרלב"ג את הלשון לביטויים המופיעים בפרשיות מקבילות, והשוואה זו עומדת בבסיס לימודו. בפרשת בהר, לדוגמא, מסיק הרלב"ג מהשוואה בין פרשיות שעבד שנמכר לגר תושב או לעובד עבודה זרה יכול להיגאל לחצאין, שלא כמו גואל שדה אחוזה (ויקרא כה, מח-מט, עמ' 434):

... ולפי שלא אמר ימצא כדי גאולתו כמו שאמר בפרשה הקודמת (פסוק כו), למדנו שהוא נגאל לחצאין, רוצה לומר שאם השיגה ידו לגאול עצמו לקצת שניו – גואל עצמו לקצת שניו. ובכלל, הנה ביארה התורה שראוי להשתדל שלא יהיה נשקע שם – ולזה צייתה התורה שיגאלוהו קרוביו – ומפני זה הוא מבואר שיש בידו ללוות לגאול עצמו, או למכור מנכסיו, או לגאול עצמו לחצאין.

גאולת עבד שנמכר לגוי היא חובה המוטלת על קרוביו⁷¹, כי יש ענין למעט את שהייתו במחיצת הגוי, ומאותה הסיבה לא קיימות בגאולתו ההגבלות הנזכרות בענין שדה אחוזה. לפיכך עבד שנמכר לגוי רשאי ללוות ולגאול, או למכור מנכסיו ולגאול, או לגאול לחצאין.⁷²

כעין זה למד הרלב"ג שאשה הפודה מעשר שני אינה מוסיפה חומש מתוך השוואת הפסוק בפרשת בחוקותי: 'וְאִם גָּאֵל יִגְאֹל אִישׁ מִמַּעֲשָׂרוֹ חֲמִשִּׁיתוֹ יִסַּף עָלָיו' (ויקרא כז, לא) לפסוקים מקבילים, וכה כתב (פרשת בחוקותי, ויקרא כז, לא, עמ' 493):

ולפי שאמרה התורה בזה המקום 'איש', מה שלא אמרה כן בשאר הדברים שקדמו, שגואלין הבעלים; וזה, שכבר אמר בבהמה: 'וְאִם גָּאֵל יִגְאֹל' (פסוק יג), ובבית אמר: 'וְאִם גָּאֵל יִגְאֹל' (פסוק טו), ובשדה אמר: 'וְאִם גָּאֵל יִגְאֹל' (פסוק יט); הנה למדנו מזה שאין דין הוספת חומש

70 השוו לדרך הלימוד בתלמוד הבבלי, תחילת פרק אותו ואת בנו, חולין עח, א. וראו עוד בהערה 155 במהדורתנו.

71 שלא כמו גאולת שדה על ידי קרובי המוכר, שאינה חובה אלא רשות, כרבי יהושע בקידושין כא, א; רמב"ם הלכות שמיטה ויובל יא, יח.

72 דעת הרלב"ג בדין זה כדעת הרמב"ם, הלכות עבדים ב, ז, ועיינו בנושאי כליו שם.

נוהג בפדיון מעשר שני אלא כשהיה הגואל איש, ואמנם האשה פטורה מהוספת חומש⁷³.



עם כל זאת, לא תמיד הדקדוק בלשון הפסוק צריך להוביל למסקנה הלכתית מגבילה, מפני שלעתים יש להתייחס אל הפרט הנזכר בפסוק באופן של "דיבר הכתוב בהווה".

כך יש להבין למשל בענין שביתת בהמתו של אדם בשבת, שאמרה תורה: '...וּבְיָמֵי תְשַׁבֵּת, לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וַיִּנְפֹּשׂ בֶּן אֶמְתֶּךָ וְהַגֵּר' (שמות כג, יב), אולם אין להבין את הדין כמתייחס דווקא לשור ולחמור, כפי שכתב בפרשת יתרו ח"ג (באה"פ עמ' 350):

וראוי שתדע שאחד שור וחמור ואחד כל בהמה וחיה ועוף שיש ברשותו של אדם, כי ההיקש בהם אחד, אלא שדיבר הכתוב בהווה, לפי שהשור והחמור הם נכונים לחרוש בהם ולשאת בהם כל משא.⁷⁴

דבריו מבוססים על המשנה (בבא קמא ה, ז): "אחד השור ואחד כל הבהמה, לנפילת הבור ולהפרשת הר סיני, לתשלומי כפל ולהשבת אבידה, לפריקה לחסימה לכלאים ולשבת, וכן חיה ועוף כיוצא בהן. אם כן למה נאמר שור או חמור? אלא שדיבר הכתוב בהווה". אולם הרלב"ג אינו מסתפק בקביעה שכך יש להתייחס לביטוי 'שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ', אלא מוסיף מדוע יש להבין כך, "כי ההיקש בהם אחד".

בכך נאמן הרלב"ג לדבריו בפתיחת חיבורו, במין הראשון מן "המקום הראשון" – "שהתורה תיקח הפרט תמורת הכולל", שם הוסיף (עמ' 6): "וכבר יתבאר מתי נלמד מהפרט - הכולל, ומתי לא, מענין המצוה ומהמלות הנופלות בה, כמו שיתבאר לך מדברינו כשנשתמש בזה המקום". כלומר: עיון במשמעות המצוה או בלשון התורה בענינה עשויים לגלות האם יש להבין את הפרט המופיע בתורה כענין פרטי מדויק, הבא למעט ענינים אחרים, או כדוגמא לקבוצה שלמה. בענין שביתת בהמתו אין הבדל בין שור וחמור לבין שאר בעלי חיים, "כי ההיקש בהם אחד", ועל כן יש

73 ראו קידושין כד, א, ותוספות שם ד"ה "אלא". והשוו לספרא על אתר (בחוקותי פרק יב, י). רמב"ם הלכות מעשר שני ונטע רבעי ה, ב (וראו ר"י קורקוס שם).

74 כעין זה כתב גם בהמשך דבריו, בתועלת האחד עשר השורש השלושה עשר (עמ' 381): "ואחד שור וחמור ואחד כל בהמה חיה ועוף, כמו שיתבאר מהשורשים הכוללים".

להבין שהתורה נקטה שור וחמור עקב היותם בעלי החיים העיקריים העושים מלאכתו של אדם, ודיבר הכתוב בהווה⁷⁵.

על פי עקרון זה כתב הרלב"ג גם בענין שבועת שומר חינוך, אשר נאמר בה: 'פִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כְּלִים לְשֹׁמֵר' (שמות כב, ו), אך הרלב"ג מוסיף (אחרי ביאור פסוק ח, עמ' 80):
והוא מבואר שדין זה הענין שווה, היה הפקדון כסף או כלים או שור או חמור או שה
ומה שיִדְמָה להם, כי כבר נתבאר זה בביאור בזאת הפרשה, ולא אמר הכתוב 'כסף או
כלים' אלא שדיבר בהווה.

הנימוק שבו מנמק הרלב"ג במקרה זה את ההבנה המרחיבה הוא "כי כבר נתבאר זה בביאור בזאת הפרשה". נראה שכוונתו למה שנאמר בפסוק ח שם: 'עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׂוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׁהָ עַל שְׁלֵמָה עַל כָּל אֲבֵדָה...'⁷⁶. אמנם דרך בני אדם לשמור כסף או כלים כשומר חינוך, ובעלי חיים כשומר שכר, ועל כן נקטה התורה בדוגמאות אלה בדבריה, אולם גם אם שמר השומר על בעלי החיים בחינוך, או על הכלים בשכר, יהיו דיניו כדין השומר על שאר דברים.

סמיכות פרשיות

"ראוי שנאמין שהשלמות נמצא בתורה בתכלית מה שאפשר, עד שאין בה דבר ללא תועלת, ומזה יחוייב שיהיה הסיפור בפרשיותיה מכוון מה' יתעלה"⁷⁷. כך מנמק

75 את דבריו בפתיחה, כפי שהבאנו למעלה, מדגים הרלב"ג בענין דומה – באיסור 'לא תחַרֵּשׁ בְּשׂוֹר וּבַחֲמֹר יִתְדוּ' (דברים כב, י), "ונוכרו בכאן שור וחמור תמורת כל שני מינים שיהיו - שיהיה האחד טמא והאחד טהור; ונוכרה בכאן החרישה תמורת כל מלאכה שישתתפו בה הבעל-חיים הטהור עם הטמא, כמו שנתבאר בשמיני מכלאים (משנה ב) ובמקומות מפוזרים מהתלמוד" (שם עמ' 6). הוא מדגים שם גם את ההכרעה שיש להבין את הדברים באופן רחב יותר, ואומר: "והמשל, שענין המצוה הזאת יחייב שיהיה הדין כן בשאר הבעלי חיים, רוצה לומר שלא נשתפם במלאכה אחת כשהיו האחד טמא והאחד טהור, כמו שיתבאר שם בגזרת ה'" (שם). וראו גם בענין שור שהרג אדם, בפרשת משפטים חלק ב, באה"פ כא, כח, בפסקה "וראוי שתדע" (עמ' 42), ובהערה 92 שם, ובענין נפילת הבור, בפרשת משפטים חלק ג, כא, לג-לד (עמ' 50 והערה 3 שם, ועמ' 52 ליד הערה 15).

76 השוו לדרך הלימוד במכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דנזיקין פרשה טו (עמ' 299): "אין לי אלא כסף וכלים, שאר כל דבר מנין, תלמוד לומר 'לשמור', להביא כל דבר שצריך שמירה".

77 פרשת בא חלק ב, התועלת העשרים ותשעה והשלושים, השורש הרביעי (עמ' 215).

הרלב"ג את הדין שפרשיות התפילין יהיו כתובות לפי סדרן בתורה. מן היסוד הזה ניתן גם להסיק כי יש לסמיכות הפרשיות משמעות, ועל פיה ניתן להבין את דברי התורה באופן מדויק יותר. עקרון זה כלול ב"מקום החמישי" שבפתיחה, שבו נכלל גם היסק על פי "הדברים הנלוים למאמר ההוא", והרלב"ג משתמש בו לא מעט.

כך למשל למד מן הסמיכות שבפסוק בפרשת קרח (יח, ז): 'עֲבַדְתָּ מִתְּנָה אֶתְּךָ אֶת כְּהֹנֵתְכֶם וְהִזְרָה הַקָּרֵב יוֹמְתִי', שחיוב מיתה לזר הקרב אינו אלא בעובד עבודה (עמ' 187): "והזר הקרב יומת – מפני שסמך זה המאמר לענין העבודה, למדנו שלא יתחייב זר מיתה כי אם על העבודה".

לימוד זה שונה מן הלימוד המופיע בספרי על אתר (פסקא קטז): "והזר הקרב יומת" - לעבודה. אתה אומר לעבודה, או לעבודה ושלא לעבודה, אמרת: ומה בעל מום שלא ענש בו מיתה לא ענש בו אלא לעבודה, זר שענש בו מיתה אינו דין שלא יענש בו אלא לעבודה! הא מה ת"ל 'והזר הקרב יומת' - לעבודה".

כעין זה למד הרלב"ג מן הסמיכות את משמעות האיסור 'לא תתגדדו' (דברים יד, א). הוא מציין: "וכבר מצאנו 'יתגודדו' מענין אגודות וחבורות, אמר: 'ובית זונה יתגדדו' (ירמיהו ה, ז). וכבר הבינוהו קצת מרבתינו מזאת הכוונה השנית, והוציאו מזה שזה אזהרה שלא יהיו שני בתי דינין יושבין בעיר אחת, וינהג זה וחבורתו מנהג אחד והאחר וחבורתו מנהג אחר". אולם "הנכון לפי הפשט" הוא הביאור הראשון שהזכיר שם, המבוסס על סמיכות הפרשיות: "לא תתגדדו – הוא מענין חתיכה, כטעם: 'גדו אילנא' (דניאל ד, יא; כ). והכוונה בזה, שכומרי עבודה זרה היו נוהגין לחבול בעצמן, שהיו חותכין בשרם עד שפוך דם עליהם, כאומרו: 'ויתגדדו כמשפטם בחרבות וברמחים עד שפך דם עליהם' (מלכים-א יח, כח); והנה ההתגודדות לא יהיה אלא בכלי חותך הבשר; ומזה הזהירה התורה בזה המקום, וזה מבואר מצד הסמיכות. וכאילו אמר שה' יתעלה אוהב אתכם, ולזה לא יעמיס עליכם דבר יקשה לכם, אבל ישתדל לשמור אתכם מזה; ולזה הזהיר אתכם מההתגודדות, שלא תחבלו בעצמכם"⁷⁸.

78 נראה שכוונתו ללמוד מן הסמיכות לעניני מסית ומדיח לעבודה זרה שזכרו קודם לכן בפרק יג, אשר על כן יש להבין כאן שהתורה אוסרת התגודדות לעבודה זרה. יתכן שיש ללמוד גם מן הסמיכות לאיסור הקרחה, הנזכר בהמשך הפסוק, וגם היא קשורה לדעת הרלב"ג לעבודה זרה: "ידמה שכן היה דרך עובדי עבודה זרה לעשות זה על מתיחה".

מענין לראות כי לעתים משתמש הרלב"ג בניסוח התלמודי לדרך לימוד זו – "דבר הלמד מענינו"⁷⁹. כך נהג למשל בפרשת משפטים חלק ב (ביאור הפרשה כב, טו, עמ' 28), על כך שחוב מיתה למכה אביו ואמו הוא רק בהכאה שיש בה חבורה: "ועוד, שאנחנו נלמד זה הדבר מענינו, רוצה לומר כי מפני שנזכרה זאת ההכאה אחר הכאת המיתה, הנה ראוי שתהיה זאת ההכאה ממין הכאת ההריגה שהזהיר עליה קודם זה, אין הבדל ביניהם אלא שאין בזאת ההכאה מיתה, ולפי שהכאת ההריגה יש בה חבורה לפי הנהוג מזה הפועל, הנה תהיה בזאת ההכאה חבורה"⁸⁰.

6. ציון מקורות תלמודיים

כדרכם של רבים מרבתינו הראשונים, אין הרלב"ג מציג את מקורותיו התלמודיים בהזכירו פרטי דינים ובעת שהוא מקשר אותם אל הפסוקים. אף על פי כן על ידי השוואה למקורות אלו יכול המעיין להיווכח בזיקה ההדוקה הקיימת בין דברי הרלב"ג לבין מה שנכתב במשנה או במדרש ההלכה, בתוספתא או בתלמוד. חריגה נרחבת מן הנהוג הזה – להעלים את המקורות התלמודיים מן הטקסט – אנו מוצאים בשורשים. בקטעים אלה הנספחים ל"תועלות-במצוות", ובהם עיקרי דינים הקשורים למצוה הנידונה, רגיל הרלב"ג לסיים את דבריו במקור תלמודי, כעין המשפט הבא: "כבר נתבאר זה השורש בראשון מקידושין"⁸¹. רוב רובן של ההפניות הן למשנה

וראו גם להלן שם התועלת הארבעה עשר. וראו גם רמב"ם, ספר המצוות לא תעשה מה, שכתב על ביאור זה לביטוי 'לא תתגדוד' שהוא "גופיה דקרא", ואילו הפירוש האחר – מלשון אגודות – הוא "כעין דרש".

79 היסק בדרך זו כלול בשלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן, כמבואר בברייתת י"ג מידות של רבי ישמעאל. אמנם יש המבחינים בין לימוד על פי מידה זו לבין דרישת סמוכין; ראו אנציקלופדיה תלמודית, כרך ו, ערך "דבר הלמד מענינו", עמ' תקנז-תקנח, לפני הערה 8.

80 בהמשך אותו הענין נקט בדרך זו גם ביחס לפסוק יז שם, וכתב (עמ' 29): "וראוי שתדע שלא יתחייב על הכאת אביו ואמו ועל קללתם אם לא היו נוהגים כמנהג ישראלים, וזה דבר נלמד מענינו, כי כל אלו הדינים הם בישראל לבד, כמו שנתבאר ברוצח, שנאמר: 'וכי יזד איש על רעהו' (פסוק יד), ובגונב נפשות נתבאר זה גם כן, כמו שקדם; ואולם מדברי סופרים הגר אסור להכות אביו ואמו ולקללם".

81 נציין כי הפניה כזאת לפרק ראשון ממסכת קידושין מופיעה למעלה משלושים פעם בחיבור. עם זאת ההפניות מתפרסות לכל מרחבי התלמוד, כדלהלן. כמו כן יש לציין שהכוונה לכתוב שורשים בתועלות-במצוות מומשה בעיקר במהדורה בתרא, ועל כן היקף ההפניות מוגבל; ראו לעיל חלק שני פרק ב סעיף 5.

ולפרקי התלמוד הבבלי, אך ישנן גם הפניות לחיבורים תלמודיים נוספים, כדלהלן.

גם אם ננסה למצות מתוך ביאור התורה את רשימת מקורותיו במלואה, נתקשה לעשות זאת מפני שהאיזכורים המפורשים הם מוגבלים למדי. כך הדבר ביחס למקורות תלמודיים, וביתר שאת ביחס למקורות בתר-תלמודיים. אף על פי כן נפרט כאן את המקורות שהרלב"ג בכל זאת מזכיר בביאור התורה:

מקורות תלמודיים:

משנה – במסגרת ההפניה למסכתות התלמוד (לפי פרקים, כדלהלן), מפנה הרלב"ג גם למשנה⁸².

תוספתא – גם אליה מפנה הרלב"ג פעמים רבות, לפי פרקים⁸³.

מכילתא – מפנה אליה עשרות פעמים בספר שמות, ללא ציון פנימי⁸⁴.

ספרא – הפניות אחדות בספר שמות, ועשרות הפניות בספר ויקרא⁸⁵.

82 בכלל זה הוא מפנה כמובן גם לפרקים בשה סדרי משנה שאין עליהם תלמוד בבלי, כמו מסכתות סדר זרעים וסדר טהרות. אולם מבחינתו המשנה היא חלק מן התלמוד, ועל כן לא הזכיר אותה ברשימת החיבורים התלמודיים שימוצו ב"ספר המצוות" שיעד לחבר (פתיחה, עמ' 14, וכמבואר בסעיף הבא). במקום אחד מזכיר הרלב"ג את המשנה באופן מפורש (לצורך הבחנה לאחר הפניה לתוספתא) – בפרשת משפטים עמ' 163: "וכן יראה מהתוספתא בפרק שלושה עשר אבות נזיקין, ומהמשנה בששי מכתובות".

83 לדוגמא: "כבר נתבאר זה השורש ברביעי מקמא ובשלישי מתוספת קמא" (פרשת משפטים עמ' 170); "כבר נתבאר זה השורש בסוף תוספת ביכורים" (פרשת משפטים עמ' 222); "כבר נתבאר זה השורש בתוספת מציעא פרק ר' שמעון" (פרשת משפטים עמ' 227); "כבר נתבאר זה בארבעה עשר מתוספת כלים" (פרשת שמיני עמ' 341); "כבר נתבאר זה בשלישי מתוספת עוקצין" (פרשת שמיני עמ' 351); "כבר נתבאר זה בתשיעי ובעשירי מנגעים ובשלישי מתוספת נגעים" (פרשת מצורע עמ' 136).

84 כגון: "כבר נתבאר זה במכילתא" (פרשת בא עמ' 185); "וכבר ביארו זה רבותינו ז"ל במכילתא באופן מסכים לזאת הכוונה" (פרשת בא עמ' 131); "וכבר יראה ממה שזכר במכילתא בזה המקום שהענין הוא בזה לפי מה שזכרנו" (פרשת בא עמ' 198). בדרך כלל תוכן הדברים מתאים עם המכילתא דר"י. את המכילתא דרשב"י אין הרלב"ג מזכיר, ולא מצאנו לה רמז בדבריו. ישנם מקרים שבהם הוא מתבסס במפורש על המכילתא והדברים תואמים לדרכי ישמעאל ולא לדרכי שמעון בר יוחאי (ראו למשל פרשת משפטים ח"ב ביאור הפרשה כא, כט-ל, עמ' 44-45, והערה 106 שם; ושם ח"ו ביאור המלות כב, כ, עמ' 95 והערה 3, ושם בביאור הפרשה עמ' 98 והערה 12).

ספרי – הפניות מעטות⁸⁶.

תלמוד בבלי – הפניות רבות, בעיקר במסגרת השורשים. ההפניות הללו מוגדרות על ידי מספרו של הפרק באותה המסכת, בסגנון: "כבר נתבאר זה בראשון מחולין", "כבר נתבאר זה בארבעה עשר מזבחים ובראשון מחגיגה", וכדומה⁸⁷.

תלמוד ירושלמי – הפניות מעטות⁸⁸.

85 בדרך כלל בלשון: "כבר נתבאר זה בספרא". במקרים בודדים ציין הפניה לפי פרשה: "כבר נתבאר זה בספרא פרשת קדושים תהיו" (פרשת משפטים עמ' 225); "כבר נזכר זה בספרא בפרשת כהן משיח" (פרשת ויקרא עמ' 115–117 ארבע פעמים). פעם אחת ניסח את הדברים בסגנון אחר: "וכן פירשו בתורת כהנים" (פרשת אמור עמ' 299).

86 שלוש פעמים בספר שמות: "כבר נתבאר זה השורש בספרי" (פרשת משפטים עמ' 210); "כבר נתבאר זה בספרא פרשת קדושים תהיו ובספרי פרשת כי תצא" (פרשת משפטים עמ' 225, וכעין זה שם בעמ' 238); פעם אחת בספר ויקרא: "כבר נזכר זה בספרי" (פרשת שמיני עמ' 239); חמש פעמים בספר במדבר: "וכבר פירשו בספרי ש..." (פרשת נשא עמ' 56); "כן אמרו בספרי, ולפי הפשט נראה ש..." (פרשת בהעלותך עמ' 103); וכיוצא באלו עוד שלוש פעמים (פרשת בהעלותך עמ' 105; פרשת קרח עמ' 192; פרשת מטות עמ' 408); ופעם אחת בלבד בספר דברים: "כמו שאמרו בספרי" (פרשת כי תצא ח"ב, כב, יא). ספרי זוטא אינו נזכר בדברי הרלב"ג, אולם יש מקרים בודדים שבהם נראית השפעה של מדרש זה על דברי הרלב"ג; ראו לעיל סעיף 3 והערה 26 שם.

87 בדרך כתיבת ההפניות לפרקי התלמוד ניכרת השפעת הרמב"ם: דרכם של הרמב"ם והרלב"ג היא לכנות את הפרקים על ידי מספרם הסידורי, ולא על ידי פתיחת הפרק, ודרך זו "אופיינית כנראה אך ורק לרמב"ם ולרלב"ג" – שפיגל, כתיבה והעתקה, עמ' 370. יש מקום לטעון כי הרמב"ם והרלב"ג העדיפו שיטת הפניה זו מפני הקיצור שהיא מאפשרת (בעיקר אם מספר הפרק מצוין באמצעות אותיות). עם זאת יש להעיר שהרלב"ג עצמו במקומות מסוימים נוקט – באופן נדיר – בשם הפרק ולא במספרו, כמו בשקלא וטריא בענין לאו שבכללות, שם מתבטא (פרשת בא עמ' 191): "ממה שאמרו בנזיר בפרק שלושה מינין (דף לח, ב)"; "כמו שזכר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין סג, א)". אכן גם בסביבת אזכורים אלה נקט גם בשיטה הרגילה אצלו – לפי מספר סידורי של הפרק. וראו עוד פרשת בראשית סוף עמ' 31 ("אמרו בפרק אין דורשין..."); ועמ' 66 ("כמו שהשרישו זה ז"ל בפרק גיד הנשה"); ועמ' 89 ("וכבר העירונו רבותינו ז"ל על זה הביאור; אמרו בפרק חלק..."); ועמ' 96 ("כמו שזכר בפרק בהמה המקשה"); ועוד.

88 להלן רשימת הפניות אלה: "וכבר נתבאר זה השורש בשני מיום טוב ובראשון ממנו בבבלי ובירושלמי" (פרשת בא עמ' 201–202); "כבר נתבאר זה בראשון מעירובין בבבלי, ובחמישי ממנו בירושלמי" (פרשת בשלח עמ' 282); "כבר נתבאר זה בירושלמי מנדרים" (פרשת יתרו עמ' 372); "כבר נתבאר זה השורש בירושלמי בשני מקידושין" (פרשת משפטים עמ' 146); "כבר נתבאר זה השורש בשמיני מקמא, ובירושלמי" (פרשת משפטים עמ' 159); "כבר נתבאר זה השורש

חשוב לציין כאן שהתפרסמה תגלית מפתיעה, ובה רשימה של הספרים בספרייתו הפרטית של הרלב"ג. רשימה זו מחולקת למחלקות שונות, ובמחלקה העוסקת בחיבורים תלמודיים והלכתיים (תחת הכותרת "גמרות") מופיעים החיבורים התלמודיים שמנינו למעלה⁸⁹.

כדי להבטיח את יעילות ההפניה לפרקי התלמוד הבבלי באופן הנזכר, ערך הרלב"ג בסוף הפתיחה רשימה מלאה של כל פרקי התלמוד, המציינת את המספר הסידורי של הפרק עם פתיחת הפרק⁹⁰. לפני הרשימה המפורטת כתב הרלב"ג בין היתר את הדברים הבאים (עמ' 15–14):

ונזכור שם עם זה מקומותיהם מהתלמוד, המסכתא והפרק אשר הוא בו מהמסכתא, כאילו תאמר: בפרק השני או השלישי או הרביעי מהמסכתא הפלונית... וכדי שיובנו דברינו בזכרנו בזה הביאור פרקי המסכיות לפי מנינם מהמסכתא, ראינו לזכור בזה המקום שמות המסכיות אשר בששת הסדרים, ומנין הפרקים אשר במסכתא מסכתא, וסידורם, כי זה יישיר המעיין בדברינו למצוא בקלות הפרק אשר נזכר במקום מקום.

בחישי מקמא, ובירושלמי בשני מקמא" (פרשת משפטים עמ' 161); ופעם אחת בסגנון אחר (ומן הירושלמי במסכת שקלים): "ובגמרא דבני מערבא התיירו זה הספק באופן הולך מהלך הדרש..." (פרשת כי תשא עמ' 372). יש אמנם לציין כי בארבעה מבין שבעת האזכורים הללו מופיע הירושלמי כבר בהלכות הרי"ף: כך בפרשת בשלח עמ' 282 (רי"ף עירובין סוף פרק ראשון); ובפרשת יתרו עמ' 372 (בהפניה למסכת נדרים, אמנם דברי הרי"ף הם במסכת שבועות, דף יג, א בדפי הרי"ף, מן הסוגיה המקבילה בירושלמי שבועות); בפרשת משפטים עמ' 159 (רי"ף בבא קמא לא, א); ועמ' 161 (רי"ף בבא קמא יא, א). אף על פי כן ברור שהיתה לרלב"ג גישה לירושלמי עצמו, גם על פי ההצהרה שלו בפתיחת החיבור (עמ' 14), גם על סמך העובדה שאת ההפניות לירושלמי הוא מציין לפי פרק במסכת, וגם מפני שברשימת ספריו מופיע הירושלמי במפורש, כדלהלן.

89 ראו וייל, ספריית הרלב"ג. בסעיפים א-יח שם מונה הרלב"ג את התלמוד הבבלי (בשנים עשר ספרים); את התוספתא מששה סדרים; את הספרא; את הספרי; ואת הירושלמי מארבעה סדרים (בשלושה או ארבעה ספרים). את המכילתא הוא מזכיר שם בסעיף לא (יחד עם שנים מספרי משנה תורה לרמב"ם).

90 ראו פתיחה לביאור התורה, עמ' 14-28. יתכן שעצם הצורך ברשימת הפרקים מעיד על כך שאין זו הדרך המקובלת, ורשימה זו עשויה לשמש מפתח השוואה עבור מי שאינו מורגל בשיטת הפניה זו. כמו כן, אולי חשש הרלב"ג מבלבול עקב חילופים בסדר הפרקים, ועל כן סיפק למעיין את המפתח לכל השי"ס.

והמשל, כי כשימצא בדברינו 'וכבר נתבאר זה השורש בששי מזבחים' - ימצא בקלות בזה המקום איזה פרק מפרקי המסכתא הוא הששי.⁹¹

בקריאת הפניות אלה לפרקי התלמוד ולמקורות תלמודיים אחרים עומד הקורא נפעם מן הבקיות המרשימה של הרלב"ג בספרות התלמודית על חלקיה השונים, ואף בנושאים הנלמדים פחות, כמו עניני זרעים קודשים וטהרות.⁹²

7. מקורות בתר-תלמודיים

ספרייתו ההלכתית של הרלב"ג כללה כמובן גם חיבורים בתר-תלמודיים שונים. כך עולה במפורש מן הרשימה של ספרייתו הפרטית⁹³, ודמותו ההלכתית בוודאי מקיפה גם ספרות מן הסוג הזה. אף על פי כן מספר האזכורים של חיבורים כאלה במסגרת ביאור התורה זעום ביותר, וכמעט אפסי. כך המצב ביחס לחיבורים אחרים באופן כללי, וביתר שאת ביחס לתחום ההלכתי, שבו אנו עוסקים כאן.⁹⁴

91 הרלב"ג מציג את הדברים באריכות יחסית, ואף מרגיש צורך להדגים את השימוש בשיטה זו של הפניה ('כאילו תאמר...'; 'והמשל...'). גם בכך ניתן אולי לשמוע הד לכך שיש בדרך זו משום חידוש ביחס לרבים מן הלומדים.

92 כך לדוגמא בעלמא בתועלת העשרים וחמישה שבפרשת שמיני, העוסקת בטומאת אוכלין ובטומאת משקין, פירט הרלב"ג ששה עשר שורשים, המתפרסים על תשעה עמודים בקירוב (במהדורתנו, עמ' 351-359), ובהם ניתן למצוא את ההפניות הבאות: "כבר נתבאר זה השורש בשמיני מטהרות ובשנים עשר ממנחות ובראשון ובשלישי מפסחים"; "כבר נתבאר זה בספרא"; "כבר נתבאר זה בשלישי מתוספת עוקצין"; "כבר נתבאר זה בשמיני מטהרות ובתשיעי מחולין ובששי מנדה"; "כבר נתבאר זה השורש בשלישי מעוקצין"; "כבר נתבאר זה השורש בתשיעי מחולין ובראשון ובשני מעוקצין"; "כבר נתבאר זה בשלישי מטבול יום"; "כבר נתבאר זה השורש בראשון מתוספת עוקצין ובראשון מטהרות ומטבול יום"; "כבר נתבאר זה השורש בששי ממכשירין, והתבאר גם כן מספרא"; "כבר נתבאר זה בספרא ובראשון ממקואות"; "כבר נתבאר זה השורש בחמישה עשר מכלים", וכיוצא באלו. עוד על בקיאותו של הרלב"ג בספרות התלמודית ראו גם לעיל פרק ב סעיף 4 בהקשר לתועלות במצוות, ולהלן בסעיף הבא.

93 ראו וייל, ספריית הרלב"ג. נזכרו שם: הלכות גדולות, הלכות הרי"ף, ערוך, "חבור הרי"מ" (= משנה תורה לרמב"ם), "פירוש המשנה לר"מ" (= לרמב"ם), פירוש המשנה לרבינו שמשון (=הרי"ש) לזרעים ולטהרות, השלמה, "חבור כולל לרבינו נסים", פירוש רש"י לתלמוד, וחיבורים נוספים. על כתבי הראב"ד בספרייתו ראו להלן הערה 99.

94 גם בתחומים שאינם הלכתיים ממעט הרלב"ג להזכיר את קודמיו, אולם הוא בכל זאת מזכיר את "החכם אבן עזרא" (עשרות פעמים, בעיקר בספר בראשית ובספר שמות), את רש"י (פחות מעשר פעמים), את אביו ואת סבו (פעמים בודדות, כנזכר לעיל חלק א הערה 1).

במקום אחד מזכיר הרלב"ג את רב האי גאון (ואינו מסכים עם דבריו). אף על פי כן, יתכן שאזכור זה נובע מן העובדה שדברי רב האי גאון ז"ל מובאים על ידי הרי"ף בהלכותיו⁹⁵. ואמנם הרי"ף עצמו אינו מוזכר במפורש בביאור הרלב"ג לתורה, אבל אין ספק שהרלב"ג הכיר את הלכות הרי"ף⁹⁶.

פירושי רש"י לתלמוד מופיעים גם כן בספרייתו של הרלב"ג, והוא אף מזכיר את פירושו למסכת חולין – פעם אחת ותו לא⁹⁷.

לבד מן הנזכרים לעיל ישנו מקור הלכתי בתר-תלמודי אחד, שהרלב"ג מזכיר אותו באופן נרחב יחסית, והוא כמובן הרמב"ם. את הרמב"ם מזכיר הרלב"ג פעמים לא מעטות, הן בפירוש המשנה הן במשנה תורה, בעיקר כאשר ראה לנכון לחלוק על דבריו. להשפעתו של הרמב"ם על הרלב"ג בתחום ההלכתי נעסוק בהרחבה בהמשך דברינו, בעיקר בפרק ב.

ראוי לציין בהקשר זה את מקומו של הראב"ד, אחד מן החשובים שבחכמי פרובנס. על אף הקרבה הגיאוגרפית בין שני החכמים – שניהם חיו ופעלו בפרובנס, בהפרש של דורות אחדים – אין אנו מוצאים זיקה משמעותית בין הרלב"ג לבין הראב"ד. היה מקום לצפות לזיקה שכזו גם עקב הביקורת השיטתית של הראב"ד על ספרו ההלכתי המרכזי של הרמב"ם, אולם לא מצאנו

95 בפרשת משפטים התועלת השמיני השורש האחד עשר (עמ' 163–164) מתפלמס הרלב"ג עם הרמב"ם בענין תשלומי הבושת, ובסוף דבריו כתב: "ולזה נראה בעיני שאין הלכה כדברי אותו היחיד, כי לא נדחה תלמוד ערוך מפני שנויי דחיקי כמו שכתב רבינו האי ז"ל". אף על פי שגם רב האי גאון גם הרי"ף וגם הרמב"ם פסקו כרבי יהודה בן בתירא, "מדקא מקשו רבנן ומפרקי" אליבא דשיטתו, אף על פי כן נוקט הרלב"ג שלא כדבריהם. ראו הערות 59, 63 שם; וראו גם כרמיאל כהן, פרשנות הלכתית, עמ' 38–40, ולאחרונה גם כרמיאל כהן, השפעת איגרות הרמב"ם, עמ' 116–118.

96 בספרייתו של הרלב"ג מופיעים שלושת הסדרים של הלכות הרי"ף, כאמור לעיל הערה 93. את השפעת הרי"ף על הרלב"ג בביאורו ניתן ככל הנראה לראות גם במקרה הבא: בפרשת יתרו חלק ג, התועלת השנים עשר, השורש החמישי (עמ' 384) כתב הרלב"ג: "השורש החמישי הוא שראוי לאדם לכבד אשת אביו או בעל אמו, ואף על פי שאינם הוריו... כבר נתבאר זה בראשון מקידושין". אמנם מקור הדין בתלמוד הוא בכתובות קג, א, אך הרלב"ג מפנה לראשון מקידושין כנראה מפני שהדין הובא שם ברי"ף (יב, ב, בדפי הרי"ף). ועיינו עוד בפרשת משפטים עמ' 204 הערה 41.

97 ראו פרשת קדושים יט, יט (עמ' 259) והערה 88 שם. הרלב"ג מזכיר את רש"י מספר פעמים נוספות, אולם הכוונה שם היא לפירושו לתורה (המופיע במפורש גם ברשימת ספריו), ובעניינים שאינם הלכתיים.

נתונים המורים על כך⁹⁸. אמנם ברשימת הספרים בספרייתו של הרלב"ג מופיע אזכור מפורש של הראב"ד, וחיבורים אחדים נוספים הקשורים אליו ברמה כזאת או אחרת של וודאות⁹⁹, אולם בביאור הרלב"ג לתורה לא מצאנו כל רמז לראב"ד או לחיבוריו.

עד כמה הושפע הרלב"ג מחכמי ההלכה האחרים שקדמוהו, בני פרובנס מקום מגוריו, ובני שאר ארצות – קשה לדעת, מפני נטייתו הספרותית של הרלב"ג להציג את מסקנותיו ולהעלים את

98 בחינה של דעת הרלב"ג בנקודות מחלוקת שבין הראב"ד ובין הרמב"ם מראה פנים לכאן ולכאן, ואף על פי כן היא מצביעה על קרבה של הרלב"ג כלפי הרמב"ם יותר מאשר כלפי הראב"ד. בסוגיות שונות עולה מביאור התורה שהרלב"ג הסכים עם הרמב"ם, גם במקרים שבהם הראב"ד חלק עליו (דוגמאות אחדות יפורטו להלן בפרק ב סעיף 3; וראו עוד למשל פרשת משפטים עמ' 69 הערה 118; עמ' 115 הערה 15; פרשת תצוה עמ' 322 הערה 70; עמ' 324 הערה 78; עמ' 328 הערה 100; פרשת שמיני עמ' 251 הערה 34; עמ' 254 הערה 43; עמ' 323 הערה 111; עמ' 356 הערה 286, ועוד ועוד). מאידך גיסא קיימים גם מקרים אחדים שבהם חלק הרלב"ג על הרמב"ם ונקט עמדה הדומה לשיטת הראב"ד (ראו למשל פרשת משפטים עמ' 195 הערה 84; פרשת תזריע עמ' 13 הערה 45, ועמ' 27 הערה 95 [אמנם עיינו בסוף פרשת מצורע עמ' 132, ועיינו גם בעמ' 152 הערה 164]; פרשת אמור עמ' 272 הערה 142; עמ' 316 הערה 81; פרשת קרח עמ' 185 הערה 37; וראו גם להלן בפרק ב בסוגיה הראשונה שבסעיף 4.

99 בסעיף מו של מדור ה"גמרות" מופיע "פני כתובות לראב"ד ז"ל ובו השגות מגיטין וחובר משבועות". על קיומו של פירוש של הראב"ד על מסכת כתובות ראו חידושי הראב"ד על מסכת בבא קמא עמ' יז: "הנך שמעתתא דאביי כבר פרשתים בבא מציעא ובכתובות", וגם בעל ספר התרומות מזכיר חיבור זה, כפי שציין ר"ש אטלס במבואו לחידושי הראב"ד הנ"ל (עמ' 33-34). פירושו של הראב"ד למסכת כתובות אבד (ראו תא-שמע, הספרות הפרשנית חלק ראשון, עמ' 202). מסתבר ששני החיבורים הנוספים באותו הכרך גם הם של הראב"ד, אם כי קשה לדעת בודאות באלו השגות מדובר ובאיזה חיבור מדובר. מסתבר שמדובר בהשגות על דברי בעל המאור על הרי"ף (ראו וייל, ספריית הרלב"ג, עמ' 79-80). בסעיף נו שם מופיע חיבור בשם "חידושי בבא בתרא", וכמוהו גם "חידושי קצת בבא בתרא" בסעיף ס, "חידושי קצת שבועות וקצת ע"ז" בסעיף סג, ו"חידושי שבת" בסעיף סח. קשה לזהות את מחבריהם של חידושים אלה (ראו וייל שם, עמ' 81). בסעיף נז שם מופיע "אסור והתר בענין הבדיקה והשחיטה ושאר אסורי תורה". זהו ככל הנראה ספרו של הראב"ד המכונה "איסור משהו", שלפחות חלק ממנו שרד ונדפס על ידי ר"מ הרש"ר (איסור משהו להראב"ד, מכון התלמוד הישראלי, ירושלים תשכ"ג). בהקשר זה יש לציין גם את "לקוטות מטרפות" המופיע כחלק מסעיף לד של מדור "ספרי הפסוק" (ראו וייל, שם, עמ' 62) ואת "פני נדרים ובו ספר משהו" המופיע בסעיף סא של מדור ה"גמרות" (ראו וייל, שם, עמ' 83). בסעיף האחרון של מדור ה"גמרות", סעיף עא, נזכר "פירוש ספרא", המכונה ככל הנראה לפירוש הראב"ד. אציין עוד את החיבור "תשובת המינין" המופיע כחלק מסעיף לד של מדור "ספרי הפסוק", שיש מי שקרא זאת: תשובות המינין, והבין שהכוונה להשגות הראב"ד על מנין המצוות של הרמב"ם, אולם מסתבר שהקריאה הנכונה היא: תשובות המינין, ואין הוא קשור לראב"ד (ראו וייל, שם, עמ' 61).

מקורותיו התלמודיים (למעט במסגרת ה"שורשים") והבתר-תלמודיים. אילו היה יכולו הספרותי של הרלב"ג בתחום ההלכה רחב יותר – כפי שאמנם תכנן, וכפי שיתבאר בסעיף הבא – יתכן שהיינו נחשפים למידע ברור יותר, אולם על פי הנתונים שלפנינו שאלות רבות נותרות בלא מענה.

8. תוכניותיו לחיבורים הלכתיים נוספים

עולמו ההלכתי של הרלב"ג בביאורו לתורה הוא נושא דיונו, אולם לקראת סוף פתיחת החיבור מתברר שמפעלו הספרותי הרחב, המתפרס על פני תחומים רבים, אשר הגיע גם אל התחום ההלכתי, לא בא על סיפוקו בחלק ההלכתי שבביאור התורה. החומר ההלכתי במסגרת ביאור התורה מסודר לפי סדר התורה ולא באופן שיטתי לפי נושאים. כמו כן גם בענינים המוזכרים בו, הוא בודאי לא מכסה את כל מה שניתן להעלות מן הספרות התלמודית באותם ענינים.

כדי להתגבר על החסרונות הללו מצהיר הרלב"ג שבכוונתו לחבר שני חיבורים הלכתיים נוספים, שמטרתם להשלים את החסרונות שבביאור התורה (עמ' 14):

ולהשלים המאמר בזה, הסכמנו בגזרת ה' לחבר עוד אל זה הביאור שני חיבורים גדולים, יהיה מוצאם ממה שהתבאר מדיני המצוות התוריות בזה הביאור. החיבור האחד הוא **ספר המצוות**, ושם נביא הפסוק אשר בא במצוה מצוה, ושורשי דיני המצוה, לפי מה שהתבאר בזה הספר. עוד נביא בכל שורש ושורש, הדברים אשר באו בו בחכמת התלמוד בשלמות – היה שיהיו מן התורה או מדברי סופרים – ונזכור שם עם זה מקומותיהם מהתלמוד, המסכתא והפרק אשר הוא בו מהמסכתא, כאילו תאמר: בפרק השני או השלישי או הרביעי מהמסכתא הפלונית. ובכלל, הנה נזכור שם מה שבא בתלמוד – והנלוה אליו מהחיבורים התלמודיים – בשורשיהם ובענפיהם ובענפי ענפיהם, איש על מקומו, בדרך שלא ישאר דבר בתלמוד הבבלי והירושלמי ותוספתא וספרא וספרי ומכילתא – ממה שיש בו רושם בענין זאת המצוה – שלא יהיה נכלל במה שזכרהו בה.

והחיבור השני הוא שנחבר בגזרת ה' **ביאור המסכיות** הנכללות בששת הסדרים, ונזכור בראש המסכתא המצוות שכללה אותן המסכתא ההיא, ונפרש שם הפסוקים באופן שיצאו שורשי המצוות ההם, כדי שיהיה מובן בביאור מה שבא בה משורשי המצוה ההיא וענפיה וענפי ענפיה. ואם יהיה ביאור המצוה ההיא מפוזר במסכיות רבות – נסמכה אל המסכתא אשר היא יותר מיוחדת בה, ונזכיר שם המאמרים ההם כולם

וניחסם למקומותיהם, היה שיהיו בתלמוד הבבלי או בשאר החיבורים הנוהגים מנהגו; היה שיהיו מן התורה או מדברי סופרים. ובה יישוה זה החיבור לחיבור הראשון, לא יתחלף כי אם בסדר. ולפי שחיבור התלמוד הבבלי נוהג מנהג התורה, לספר קצת סיפורים יקובל בהם תועלת, אם במידות אם בדעות, כמו שזכרנו, הנה נעיר בגזרת ה' על תועלות הסיפורים ההם בקיצור, לפי מה שאפשר לנו, ולא נרחיב הביאור בזה באופן מה שהרחבנו בו הביאור בביאורינו לסיפורי התורה, כי דעתנו שיקובל בדברינו תועלת להמון המתלמדים וליחידים, ודי ליחידים בהערות מעטות, ולהמון אולי לא תועיל ההרחבה אבל אפשר שתזיק להם לחולשת שכלם.

התכנית שאותה מתווה הרלב"ג לשני החיבורים הללו כוללת פרטים רבים הראויים לתשומת לב, אולם במסגרת זו נעיר על נקודות אחדות בלבד. ראשית יש לשים לב לכך ש"ספר המצוות" המתוכנן לא נועד רק להגדרת רשימת המצוות הראויות להימנות כמצוות של תורה. מדובר בחיבור רחב הרבה יותר, שאמור היה לקבץ מתוך הספרות התלמודית בכללותה – התלמוד הבבלי, התלמוד הירושלמי, התוספתא ומדרשי ההלכה – את כל החומר ההלכתי הרלוונטי לכל אחת מן המצוות, כולל הלכות שאינן מן התורה אלא מדברי סופרים. בחיבור מובנה ושיטתי זה התכוון הרלב"ג להוסיף ציון מפורט של המקורות התלמודיים של ההלכות¹⁰⁰.

100 אין ספק שברקע תכניתו הספרותית של הרלב"ג עמד מפעלו של הרמב"ם כמודל לחיקוי. ספר המצוות שתכנן הרלב"ג אמור היה לכלול ולשפר, לדעת הרלב"ג, את שני חיבורי הרמב"ם – ספר המצוות ומשנה תורה. בולטת בהצהרתו של הרלב"ג הכוונה לתקן את אחד הליקויים שהוא ראה בשיטתו של הרמב"ם – ליקוי אשר גם הרמב"ם התייחס אליו – השמטת מקורות הדינים. כך כתב הרמב"ם באגרתו לר' פנחס הדיין (אגרות הרמב"ם, עמ' תמה): "ועל זה ניחמתי שלא חיברתי עם חיבור זה ענין שאני אומר לך, ובדעתי – אם גוזר הייתי – שאעשנו, אף על פי שיש בו טורח הרבה, שכל הלכה שאינה במקומה באותו ענין – אודיע מקומה... ויהיה זה ספר בפני עצמו, שאי אפשר לעשות זה בגופו של חיבור שאינו דרך פירוש, כמו שאמרתי לך...". הרמב"ם חשב שיש מקום להוסיף – בנפרד מן החיבור – את המקורות שאינם במקומם, אך לרלב"ג, כאמור, גישה אחרת לגבי אזכור המקורות, ועל כן הוא מודיע כי בספר המצוות שבכוונתו לחבר: "עוד נביא בכל שורש ושורש, הדברים אשר באו בו בחכמת התלמוד בשלמות – היה שיהיו מן התורה או מדברי סופרים – ונזכור שם עם זה מקומותיהם מהתלמוד, המסכתא והפרק אשר הוא בו מהמסכתא, כאילו תאמר: בפרק השני או השלישי או הרביעי מהמסכתא הפלונית", וכפי שנהג בביאור התורה עצמו, במסגרת השורשים הנלווים לתועלות-במצוות.

אם בביאור התורה סודר החומר ההלכתי על פי סדר התורה, ובספר המצוות תכנן הרלב"ג לסדר את החומר באופן שיטתי על פי המצוות, הרי שבחיבור המתוכנן הנוסף – **ביאור המסכיות**¹⁰¹ – תכנן הרלב"ג לסדר את החומר על פי סדר מסכתות התלמוד. שלישיית חיבורים אלה סובבת אפוא סביב שלושה צירים מרכזיים שונים. האחד – שגם יצא אל הפועל – מתרכז במקור האוטוריטטיבי של התורה שבכתב: חמישה חומשי תורה; השני – ביאור המסכיות – מתרכז בחיבור העיקרי של התורה שבעל פה – התלמוד; והשלישי – ספר המצוות – מתעלם מהופעת הדברים בתורה שבכתב או בתורה שבעל פה, ומסדר את החומר ההלכתי בסידור עצמאי לפי המצוות, כלומר לפי נושאים.

על אף הציר המרכזי השונה מחיבור לחיבור, תכנן הרלב"ג גם במסגרת "ספר המצוות" להתייחס לפסוקים¹⁰², ואף לכל ההתייחסויות התלמודיות לאותה מצוה¹⁰³; וגם במסגרת "ביאור המסכיות" תכנן הרלב"ג להתייחס למצוות¹⁰⁴, ואף לביאור הפסוקים המהווים מקור להלכות אותה המסכת¹⁰⁵; נמצא שכל אחד מקדקודי "משולש" זה תומך יתדותיו בשני הקדקודים האחרים, וכפי שאמר הרלב"ג במפורש ביחס לספרים העתידיים: "ובזה יישוה זה החיבור (= ביאור המסכיות) לחיבור הראשון (= ספר המצוות), לא יתחלף כי אם בסדר".

מרכיב אחר שאמור היה להופיע רק ב"ביאור המסכיות" הוא התייחסות קצרה לסיפורים תלמודיים שנועדו להועיל לאדם בתחום המידות או הדעות. אין בכוונת הרלב"ג להרחיב בתחום זה כמו שעשה בביאור התורה, על אף הדמיון בין מעשי חכמים בתלמוד לבין מנהג התורה בענין זה¹⁰⁶.

101 "מסכיות" – ריבוי של "מסכת", או "מסכתא" (כעין 'כנסת' – 'כנסיות'; ראו סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 92–93).

102 כאמור לעיל: "ושם נביא הפסוק אשר בא במצוה מצוה...".

103 כאמור לעיל: "עוד נביא בכל שורש ושורש, הדברים אשר באו בו בחכמת התלמוד בשלמות...".

104 כאמור לעיל: "ונזכור בראש המסכתא המצוות שכללה אותן המסכתא היא".

105 כאמור לעיל: "ונפרש שם הפסוקים באופן שיצאו שורשי המצוות ההם".

106 כאמור לעיל: "ולפי שחיבור התלמוד הבבלי נוהג מנהג התורה, לספר קצת סיפורים יקובל בהם תועלת, אם במידות אם בדעות, כמו שזכרנו...". כוונתו לדברים שכתב בשלב מוקדם יותר בפתיחה, ביחס לחלוקת עניני התורה; ראו לעיל הערה 29.

ראוי לציין את שעולה מתוך דקדוק לשונו: את ההלכות שבכוונת הרלב"ג לצרף לתועלות-במצוות הוא מכנה "שורשים", אך יש גם "ענפים" המסתעפים משורשים אלו. במסגרת ביאור התורה הוא מציין כאמור את הכוונה לפרט את השורשים (עמ' 13): "ובמה שנבאר מהתועלות במצוות – נמנה שורשי דיני המצוה...", ואילו בהקשר לחיבורו העתידי – "ספר המצוות" – בכוונתו לפרט לא רק את השורשים אלא גם את הענפים לפרטיהם (עמ' 14): "ובכלל, הנה נזכור שם מה שבא בתלמוד – והנלוה אליו מהחיבורים התלמודיים – בשורשיהם ובענפיהם ובענפי ענפיהם, איש על מקומו". כלומר, במסגרת ביאור התורה אין מדובר אלא על עיקרי הדינים – גם במשמעות המילולית של המלה 'עיקר' כשורש – אך לא על פרטיהם, הנמשלים לענפים המתפרטים מן השורש¹⁰⁷.

חיבורים אלה לא הגיעו לידינו, וככל הנראה לא הספיק הרלב"ג לכתוב אותם¹⁰⁸. אולם תכניתם המפורטת המתוארת בפתיחת ביאור התורה, יחד עם החומר ההלכתי המצוי בביאור

107 הענפים המסתעפים מן השורשים נזכרו אמנם פעמיים נוספות בפתיחת הרלב"ג. הם נזכרו לראשונה לאחר פירוט ה"מקומות" (עמ' 13): "אלו הם המקומות שנשתמש בהם בגזרת ה' בביאורי דיני המצוות התוריות שורשים ו ענפים". ממשפט זה ניתן להבין שגם בביאור התורה יעסוק הרלב"ג לעתים גם בענפים ולא רק בשורשים (אם כי לא ב"ענפי ענפיהם"). עם זאת אולי דברי הרלב"ג מתייחסים גם לחיבורים הנוספים, וכוונתו היא לומר שאותם תשעה כללים ישמשו כלי עזר בהבנת דיני המצוות – שורשיהם וענפיהם, בשלושת החיבורים ההלכתיים שבכוונתו לחבר. עוד נזכרו הענפים ביחס לציון מקורות התלמודיים ל"תועלות במצוות" (עמ' 13): "ובמה שנבאר מהתועלות במצוות – נמנה שורשי דיני המצוה לפי מה שיתבאר מהדברים שנאמרו בה, ונזכור המקומות מהתלמוד שנתבארו שם אלו השורשים וענפיהם וענפיהם, ביותר קצר שאפשר לנו". כאן אין הדברים מתייחסים לאזכור הענפים בביאור התורה, אלא להופעתם בתלמוד, וכוונתו לומר כך: אף על פי שבביאור התורה דרכנו לקצר, ולהביא רק את שורשי הדינים, אף על פי כן נציין את המקור התלמודי, כך שהקורא המעוניין בכך יוכל למצוא שם את מה שהזכרנו בביאור התורה, וגם את יתר הפרטים שלא הזכרנו במסגרת זו.

108 אמנם מתברר שהרלב"ג התחיל לבצע את תכניתו, והחל בכתיבת ביאור לתלמוד, אשר על כן הוא מפנה בביאורו לדברים ג, יא (כמצוטט לעיל חלק ראשון פרק ב סעיף 2), לביאורו למסכת ברכות, חיבור שלא הגיע לידינו. כמו כן יש לציין שברשימת ספרים המזוהה כרשימת הספרים בספרייתו האישית של הרלב"ג נזכרו שני הפריטים הבאים: "חדושי ברכות, לי אני לוי", ו"חדושי קצת בבא קמא, לי אני לוי"; ראו וייל, ספריית הרלב"ג, עמ' 47–48. אף כי מצאנו לעתים פער בין ספרי "חדושים" לבין ספרי "ביאורים" או "פירושים" (כמו בספריו של רבי מנחם המאירי), מסתבר שהחיבור הנזכר ברשימת הספרים הוא מימוש של כוונתו הנזכרת בביאורו לתורה. עוד על מונחים אלו ראו שפיגל, כתיבה והעתקה, עמ' 455–465. עוד יש לציין לדברי הרלב"ג בביאורו לשמואל-א, כא, ז: "...ולזאת הסבה

התורה, מעידים באופן ברור על גדולתו התורנית של הרלב"ג, ועל שליטתו המקיפה בספרות התלמודית¹⁰⁹.

בעינה יותר לכבות את הנר בשבת בשביל החולה שישן, כשהיה בחליו סכנה, ולא יותר לטלטל את הנר להוציאו חוץ מחדר החולה, כמו שביארנו במקומו". הדברים מתקשרים לבבלי שבת כט, ב – ל, א, ואם כן יתכן שיש בכך עדות לכך שהרלב"ג כתב ביאור גם למסכת שבת. וראו גם מה שכתב הרלב"ג בפרשת יתרו חלק ג, התועלת האחד עשר, השורש הארבעה עשר (עמ' 382).

ראו גם מה שכתב ר' יצחק די לאטיש בספרו 'שערי ציון' (עמ' 180), בתארו את הרלב"ג:

והרב הגדול הנשא על כל מעלה, הרב רבינו לוי בן הרב הגדול ר' גרשום... 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...

קשה לדעת האם כוונתו לומר שהרלב"ג אכן פירש את התורה שבעל פה, או שמא כוונתו לפירושים לתורה שבעל פה המופיעים במסגרת ביאורו לתורה שבכתב.

109 ראוי לציין כאן שקיימות בידנו תשובות בודדות של הרלב"ג בעניינים הלכתיים. ראו טואטי, מחשבת הרלב"ג, עמ' 60-61, ביניהן תשובה בענין היתר עגונה, המופיעה בשו"ת ר' יצחק בן עמנואל מלאטאש, עמ' 87-93, ותשובה בעניני כל נדרי שנזכרה וצוטטה על ידי ר' יוסף אלאסקר, ממגורשי ספרד; ראו גם שפיגל, ר' יוסף אלאסקר עמ' פח-פט; דרך עץ החיים, עמ' 103.

פרק ב. הרלב"ג והרמב"ם – השפעת המורה על ממשיד דרכו¹¹⁰

1. השפעת המורה על ממשיד דרכו

מפעלו הכביר של המורה הגדול, רבי משה בן מימון ז"ל, הטביע חותם עמוק על דורו ועל הדורות הבאים אחריו. אישיותו של הרמב"ם ופוריותו השפיעו השפעה רבת עוצמה הן בתחומי ההלכה הן בתחומי המחשבה, ורושמה של השפעה זו ניכר לא רק בקרב המסכימים עם דבריו אלא גם בין החולקים עליהם.

גם הרלב"ג העריך מאד את "הרב המורה ז"ל"¹¹¹, והוא מרבה להתייחס לדבריו, הן בתחום ההלכתי (המופיע בפירוש המשנה בספר המצוות ובמשנה תורה) הן בתחום הפילוסופי. התייחסות הרלב"ג לדברי הרמב"ם נעשית מתוך כבוד גדול, ואפילו הערצה, ל"נזר החכמים, עטרת תפארת בעלי התורה, הרב רבינו משה בן מימון נ"ע"¹¹².

בפרק זה נעסוק בהשפעה העמוקה שהושפע הרלב"ג מתורתו של הרמב"ם בתחום ההלכתי, השפעה שניתן להבחין בה באופן תדיר מתוך העיון בביאור הרלב"ג לתורה. גוונים שונים להשפעה זו. פעמים שעניינה צורה וניסוח, ופעמים שמדובר בתוכנם של הדברים. ננסה להציג את פניה השונים של השפעת הרמב"ם על הרלב"ג מתוך התבוננות בדוגמאות שונות מתוך ביאור התורה (סעיפים 2–3).

אכן לא תמיד הסכים הרלב"ג עם שיטת הרמב"ם, ובמהלך הדברים נעייין גם במחלוקות שחלק הרלב"ג על הרמב"ם, לעתים תוך אזכור שמו (סעיף 4), ולעתים בלא אזכור שמו (סעיף 5).

110 פרק זה בגרסה מוקדמת פורסם בנפרד: ברנר, נזר החכמים.

111 זהו הכינוי בו מכנה הרלב"ג את הרמב"ם ברוב האזכורים שבחיבוריו (גם ביחס לחיבור משנה תורה). במיעוטם הוא מכנה אותו: "הרב רבינו משה ז"ל".

112 כך מגדיר הרלב"ג את הרמב"ם בפתיחתו לספרו מלחמות ה', כאחד מן "השלמים הקודמים באומתנו". את הספר "מורה הנבוכים" מקפיד הרלב"ג להזכיר בלשון "ספרו הנכבד מורה הנבוכים", הן בביאור התורה הן בספרו מלחמות ה'. בבואו להציג את שיטת הרמב"ם בעניין ידיעת ה' לעומת שיטת "הפילוסוף" (= אריסטו), מתבטא הרלב"ג בלשון זו: "ואולם גדולי חכמי תורתנו, כמו הפלוסוף המעולה הרב המורה זכרונו לברכה, וזולתו מחכמי תורתנו אשר הם מסכימים לדעתו, יראו (= יסברו) ש... (מלחמות ה' מאמר שלישי פרק א). על ההשפעה של התרבות המימונית בפרובנס ראו הלבנטל, בין תורה לחכמה (אם כי לרלב"ג לא התייחס כלל).

כהשלמה לדברים נציג מקרים בהם משלים הרלב"ג דינים שנשמטו מן החיבור משנה תורה (סעיף 6), ומקרים בהם ניתן להיעזר ברלב"ג כמבאר את דברי הרמב"ם (סעיף 7).

והנה, יכול היה הקורא לשאול את עצמו: מה היא הרבותא בדברים אלה? מה הפלא בכך שהרלב"ג כפרשן, כפילוסוף, כחסיד של הרמב"ם, ילך בעקבותיו בתחום ההלכתי? וכי היה לרלב"ג הידע הנדרש בתחום ההלכתי כדי לעמוד עמידה עצמאית בתחום זה? וכי לא נגזר באופן הכרחי שכאשר מדובר בחומר הלכתי "מקצועי" ישען הרלב"ג על הרמב"ם?

אולם כבר ראינו בפרקים קודמים¹¹³, שבחיבורו על התורה מתגלה הרלב"ג כחכם תלמודי רבני, השולט בספרות התלמודית שליטה ללא מצרים, ואין הוא זקוק לתיווכו של הרמב"ם כדי להתמודד עם ים התלמוד כולו. מתוך הכרת יכולתו התלמודית-הלכתית המרשימה של הרלב"ג, יש להסתכל באור חדש על הנושא שלנו: על אף ההסתמכות על המקורות התלמודיים באופן ישיר, ניתן לזהות בדברי הרלב"ג השפעות שונות של משנת הרמב"ם. הדבר נובע מהערכתו את הרמב"ם, כמו גם מייחודו של החיבור "משנה תורה" העוסק בכל תחומי התורה, והם אשר הביאו את הרלב"ג להשתמש בחיבורי הרמב"ם במסגרת לימודו, ואף להתייחס אליו במסגרת כתיבת הביאור לתורה - באופן מוצהר או באופן סמוי, בהסכמה או שלא בהסכמה. בפניה השונים של התייחסות זו נעסוק כאמור בהמשך פרק זה.

2. ניסוח וסידור על פי הרמב"ם

פעמים רבות מבאר הרלב"ג את הפסוק באופן התואם את שיטת הרמב"ם בהלכה (וכפי שנראה בסעיף הבא), אולם עיון מדוקדק יותר מראה שלעיתים השפעתו של הרמב"ם על הרלב"ג חודרת גם לניסוח הדברים או לסידורם. לא רק מסקנתו ההלכתית של הרמב"ם ב"משנה תורה" עמדה לפני הרלב"ג בעת כתיבת ביאורו, אלא גם נוסחו של החיבור היה מונח על שולחנו, והרלב"ג נעזר בו בכתיבתו. נעיין בדוגמאות אחדות המוכיחות קביעה זאת.

גונב נפש

למדנו בסנהדרין פה ע"ב - פו ע"א, שלדעת חכמים הגונב את בנו אינו בכלל הגונב נפש מישראל (שלא כדעת ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה). גם דינו של הגונב את תלמידו מבואר בגמרא: "אמר רבא: הלכך הני מיקרי דרדקי ומתנו רבנן כמצויין בידן דמו, ופטירי". הרמב"ם פסק דין זה בהלכות גניבה ט, ה:

הגונב את בנו או את אחיו הקטן, וכן האפטרופין שגנבו היתומים שהן סמוכין אצלו, ובעל הבית שגנב אחד מבני ביתו הסמוכין על שולחנו, ומלמד תינוקות שגנב אחד מן הקטנים הלומדים אצלו, אף על פי שנשתמש בו ומכרו - פטור, שנאמר: 'ונמצא בידו' (שמות כא, טז) - פרט לאלו שהן מצויין בידו.

על הנגנבים שנזכרו במשנה ובגמרא, שאין בהם דין גונב נפש מישראל, מוסיף הרמב"ם את אחיו הקטן, ומכליל את הדין באמצעות ההגדרה של "בעל הבית שגנב אחד מבני ביתו הסמוכין על שולחנו". וראו יד פשוטה על אתר (עמ' רכ ואילך) בביאור מקורות לדברי הרמב"ם. על כל פנים לא מצאנו מקור מפורש בדברי חז"ל המזכירים את גניבת "אחיו הקטן" או את גניבת "אחד מבני ביתו הסמוכין על שולחנו", ומסתבר שזהו ניסוחו של הרמב"ם עצמו.

והנה, בדיקת לשונו של הרלב"ג בעניין זה, בפרשת משפטים ח"ב כא, טז, בביאור הפרשה ובתועלות, מצביעה על זיקה ברורה לדברי הרמב"ם. בביאור הפרשה (עמ' 28) כתב הרלב"ג כך: וגונב איש ומכרו ונמצא זה הנגנב ברשות הגונב, הנה ימות הגנב... וראוי שתדע שלא יקרא "גונב" אם גנב נפש מהנפשות שהם ברשותו, כמו בנו ותלמידו ואחיו הקטן ומה שידמה לזה, וזה מבואר מאד...

ובתועלת הששי השורש השלישי (עמ' 157) כתב כך:

השורש השלישי הוא שלא יקרא גונב נפש מאחיו מי שהיה הנפש ההוא ברשותו קודם זה, כמו בנו או תלמידו, או מי שהוא סמוך על שולחנו. ועוד, שהתורה אמרה 'ונמצא בידו' - שתהיה הגניבה סיבת היותו נמצא בידו, יצאו אלו שהיו נמצאים בידו בזולת גניבה; כבר נתבאר זה השורש באחד עשר מסנהדרין.

הרי שבניסוח הדברים עושה הרלב"ג שימוש במטבעות לשון שאובים מדברי הרמב"ם¹¹⁴.

114 כעין זה ניתן לראות למשל בביאור הרלב"ג לביטוי 'וכתנת תשבץ' בפרשת תצוה (שמות כח, ד, עמ' 308-309): "...וענין

קידוש ידים ורגלים

בפרשת כי תשא הגדיר הרלב"ג תועלת-במצוות על "מה שצוה שיקדשו אהרון ובניו את ידיהם ואת רגליהם בבואם אל אהל מועדף מהמים שנתקדשו בכיור" (עמ' 434). בהגדרת מעשה הקידוש הוא כותב בשורש השני שם (עמ' 435):

מצות קידוש ידים ורגלים הוא שיקדשו ידיהם ורגליהם יחד **מעומד**, וזה יהיה **בשיניח**

ידו הימנית על רגלו הימנית, וידו השמאלית על רגלו השמאלית, ושוחה ומקדש.

ניכר כי ניסוח זה שאוב מלשונו של הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש ה, טז:

כיצד מצות קידוש, **מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית, וידו השמאלית על גבי רגלו**

השמאלית, ושוחה ומקדש... ואינו מקדש כשהוא יושב מפני שהיא כעבודה, ואין

עבודה אלא **מעומד...**

גם כאן עולה אפוא שהרלב"ג שואב ניסוחים ומטבעות לשון מלשונו הבהירה של הרמב"ם. אולם עיון נוסף מראה כי השפעת הרמב"ם מקיפה יותר: לעיתים ניתן לזהות השפעה כזו גם בהיבט ניסוחי רחב יותר – הצגת פרטי דינים בדברי הרלב"ג בסדר שהופיעו בו בדברי הרמב"ם. נדגים את הדבר במקרים הבאים.

כללים בהלכות מנחות

בתועלת הרביעי והחמישי בפרשת ויקרא עוסק הרלב"ג בענייני המנחות. במסגרת השורשים מפרט הרלב"ג סדרת כללים בענייני המנחות, כללים אשר הרמב"ם ליקט ממקורות שונים (כפי שניתן לראות מן ההפניות שהפנה הרלב"ג למקורות התלמודיים בסופי השורשים)¹¹⁵. נשווה את לשונו בשלושה שורשים שם (השורש השלישי עד השורש החמישי, עמ' 96-97) ללשון הרמב"ם

השיבוץ הוא העשותה בתים בתים, כמו בית הכוסות...", ביטוי הלקוח מדברי הרמב"ם, הלכות כלי המקדש והעובדים בו, ח, טז: "הכתונת... משובצת היתה, שהיא בתים בתים באריגתה, כמו בית הכוסות".

115 הרלב"ג סידר את דבריו בשורשים בסדר הגיוני עצמאי (ראו גם לעיל חלק א פרק ב סעיף 4 הערה 64). בדוגמאות הבאות נראה שלעיתים - אם כי כמובן לא תמיד - צעד הרלב"ג בפירוט השורשים בעקבות סידור הדברים על ידי הרמב"ם במשנה תורה.

בהלכות מעשה הקרבנות פרק יב¹¹⁶.

הרלב"ג בפרשת ויקרא (התועלת הרביעי והחמישי)	הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פרק יב
<p>השורש השלישי הוא</p> <p>שכל המנחות הקרבות למזבח טעונות הגשה במערב על יד הכהן כנגד חודה של קרן דרומית-מערבית; ואינן טעונות תנופה, חוץ ממנחת סוטה ועומר התנופה.</p>	<p>הלכה ו</p> <p>כל המנחות הקרבות לגבי המזבח טעונות הגשה במערב כנגד חודה של קרן דרומית מערבית, ואינן טעונות תנופה, חוץ ממנחת שוטה ועומר התנופה ששתיהן טעונות תנופה והגשה.</p>
<p>וכולן טעונות שמן ולבונה – ולוג שמן לכל עשרון, וקומץ לבונה לכל המנחה, אפילו היתה של ששים עשרון, שהוא היותר שאפשר להביא יחד שיהיה ראוי לבלילה בכלי אחד; חוץ ממנחת קנאות ומנחת חוטא, שנאמר: 'לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבנה'.</p> <p>כבר נתבאר זה כולו בשני מסוטה ובשלישי ובחמישי ממנחות.</p>	<p>הלכה ז</p> <p>כל המנחות הקרבות לגבי המזבח טעונות שמן ולבונה, לוג שמן לכל עשרון, וקומץ לבונה לכל מנחה, בין שהיתה עשרון אחד בין שהיתה ששים עשרון, שאין מביאין בכלי אחד יתר על ששים, כמו שיתבאר, חוץ ממנחת קנאות ומנחת חוטא, שנאמר: 'לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה'.</p>
<p>השורש הרביעי הוא</p> <p>שכל המנחות הקרבות לגבי מזבח,</p>	<p>הלכה ט</p> <p>כל המנחות הקרבות לגבי המזבח נקמצות,</p>

116 הטבלה שלפנינו מצטטת הן את דברי הרמב"ם הן את דברי הרלב"ג באופן רציף ללא דילוגים, חוץ מהשמטת הלכה ח והלכה יז בדברי הרמב"ם. לשם יתר בהירות הקטנו את האות בקטעים המופיעים בדברי הרמב"ם שאינם באים לידי ביטוי בדברי הרלב"ג. מהשוואה זו ניתן ללמוד גם על הדרך שבה עיבד הרלב"ג את דברי הרמב"ם בבואו להתאים את ניסוח הדברים למסגרת השורשים. עוד בעניין דרכו של הרלב"ג בעיבוד הדברים ראו למשל בפרשת יתרו ח"ג ביאור הפרשה כ, ו (עמ' 337) הערה 43.

<p>מקטירין הקומץ כולו על גבי המזבח, והשאר נאכל לכהנים; חוץ ממנחת כהן, שהיא כולה כליל.</p> <p>כבר נזכר זה השורש בשביעי ממנחות.</p>	<p>מקטירין הקומץ כולו על גבי המזבח, והשאר נאכל לכהנים; חוץ ממנחת זכרי כהונה, שאינה נקמצת, אלא מקטירין אותה כולה, שנאמר: 'וכל מנחת כהן וכו'". הנה למדתה שמנחת חינוך והחביתין וכהן שהביא מנחת חוטא או מנחת נדבה, כולן נשרפות על גבי המזבח ואינן נקמצות.</p>
<p>ומזה המקום יתבאר שמנחת כהנת נקמצת;</p>	<p>הלכה י</p> <p>הכהנת מנחתה נקמצת כמנחת ישראל ושיריה נאכלין.</p>
<p>ומנחת הנשואה לכהן נקמצת, ואינה נאכלת מפני חלק בעלה, ולזה יהיו שייריה מתפזרין על בית הדשן.</p> <p>וכן הענין במנחת מי שהוא ספק כהן¹¹⁷.</p> <p>כבר נתבאר זה בשלישי מסוטה.</p>	<p>הלכה יא</p> <p>ולדות שנתערבו והרי כל אחד מהן ספק כהן, מנחתם נקמצת כמנחת ישראל, ואינה נאכלת כמנחת כהנים. כיצד עושים, הקומץ קרב בפני עצמו והשירים מתפזרין על בית הדשן.</p> <p>הלכה יב</p> <p>כל הנשואות לכהנים, בין כהנת בין ישראלית, אין שירי מנחותיהן נאכלין מפני חלק הבעל, ואינה כולה לאישים מפני חלק האשה, אלא הקומץ קרב לעצמו והשירים מתפזרין על בית הדשן.</p> <p>הקמיצה בכל מקום בעזרה, ואם קמץ בהיכל כשרה.</p>

117 הלכה זו נזכרה בדברי הרמב"ם בהלכה יא, והרלב"ג צירף אותה לדין הנוכר בדברי הרמב"ם בהלכה יב.

	<p>הלכה יג</p> <p>ומקדשין מנחה בכלי שעל גבי קרקע, וקומצין מכלי שעל גבי קרקע, ואין מקדשין הקומץ בכלי שעל גבי קרקע. ומאמתני יותרו השירים באכילה, משיצת האור ברוב הקומץ.</p>
<p>השורש החמישי הוא</p> <p>שכל המנחות הקרבות למזבח יחוייב שיהיו מצה, וכן שייריה, שנאמר: 'לא תַעֲשֶׂה חֻמֶץ'.</p> <p>ואמר בפרשת צו: 'לא תַאֲפֶה חֻמֶץ וְגוֹי', לחייב על כל מעשה יחידי שבה, כגון הלישה והאפייה והקיטוף והנחת שאור על גבי העיסה; ואפילו מחמץ אחר מחמץ לוקה; אם היתה המנחה כשרה¹¹⁹.</p>	<p>הלכה יד</p> <p>כל המנחות הקרבות לגבי המזבח, מצה. וכן שירי המנחות שאוכלין הכהנים, אף על פי שהן מותרין לאכול אותן בכל מאכל ודבש, אין אוכלין אותה חמץ, שנאמר: 'לא תאפה חמץ חלקם נתתי', אפילו חלקם לא יחמיצו. ואם החמיץ שיריה לוקה. והמחמץ אחר המחמץ חייב. ולוקה על כל עשייה ועשייה שבה.</p> <p>הלכה טו</p> <p>כיצד? לשה חמץ או עירבה¹¹⁸ חמץ או קיטפה חמץ או אפייה חמץ - לוקה, שנאמר: 'לא תעשה חמץ', ונאמר: 'לא תאפה חמץ', לחייב על כל מעשה יחידי שבה. עשייה חמץ מתחלה ועד סוף - לוקה על כל מעשה מהן.</p> <p>הלכה טז</p> <p>הניח שאור על גבי העיסה והלך וישב לו ונתחמצה מאליה - לוקה, שהנחת שאור הוא המעשה.</p>

118 נ"א: ערכה. עיינו בהערה ברמב"ם מדויק שם.

119 במשפט זה כלל הרלב"ג גם את דין המניח שאור על גבי העיסה (שבהלכה טז), גם את המחמץ אחר המחמץ (שבהלכה יד), ואף הזכיר שהמחמץ חייב אם חימץ מנחה כשרה, כהכנה להמשך דבריו על פי הלכה יח.

<p>ואינו לוקה על הפסולה, שנאמר: 'כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ וגו'.</p>	<p>הלכה יח המחמץ מנחה פסולה - פטור. שנאמר: 'אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ', הכשרה לה', לא הפסולה. חימצה כשהיא כשרה ויצאת לחוץ, וחזר וחימצה אחר שנפסלה ביציאתה - אינו לוקה. חימצה בראשו של מזבח אינו לוקה, שנאמר: 'אשר תקריבו', וכבר קרבה זו והיא כשרה.</p>
<p>ולזה הוא מבואר שאם חימץ מנחת נסכים אינו לוקה, שהמים פוסלין אותה, ובזולת מים לא תעשה חמץ, וזה מבואר מן החוש. כבר נזכר זה בחמישי ממנחות.</p>	<p>הלכה יט המחמץ לחם הפנים לוקה, שנאמר: 'כל המנחה'. אבל מנחת נסכים אין בה מלקות, שאם גיבלה במים הרי נפסלה קודם שתתחמץ, ואם גיבלה בשמן של נסכים - מי פירות הן, ואינן מחמיצין.</p>

נמצינו למדים בבירור שבעת כתיבת שורשים אלו צעד הרלב"ג בעקבות הרמב"ם, הן בסידור הדברים הן בניסוחם.

שגגת כהן משיח ונשיא

דוגמא נוספת, קרובה בטיבה לדוגמא הקודמת, ניתן לראות מתוך השוואת דברי הרלב"ג בפרשת ויקרא התועלת הארבעה עשר (השורש העשירי עד השורש השלושה עשר, עמ' 114-115), לדברי הרמב"ם בהלכות שגגות פרק טו¹²⁰.

<p>רלב"ג פרשת ויקרא התועלת הארבעה עשר</p>	<p>רמב"ם הלכות שגגות פרק טו</p>
<p>השורש העשירי הוא</p>	<p>הלכה א כבר ביארנו</p>

120 בטבלת השוואה זו הסתפקנו בהבאת מקצת מן ההקבלות שבין דברי הרלב"ג לבין דברי הרמב"ם, בציטוטים חלקיים.

<p>שכל שגגה שההדיוט מביא עליה חטאתו הקבועה, כשבה או שעירה, אם שגג בה הנשיא - מביא שעיר; ואם שגג בה כהן משיח - מביא פר...</p>	<p>שכל שגגה שההדיוט מביא עליה חטאתו הקבועה, כשבה או שעירה, אם שגג בה הנשיא - מביא שעיר; ואם שגג בה כהן משיח - מביא פר...</p>
<p>הלכה ג</p> <p>ואם שגג במעשה לבד, בלא הוראה, בין בעבודה זרה בין בשאר מצוות - אינו מביא קרבן כלל, כי התורה לא הגבילתו לו...</p>	<p>...אבל אם שגג במעשה בלבד, בלא הוראה, בין בעבודה זרה בין בשאר מצוות - אינו מביא קרבן כלל.</p>
<p>השורש השנים עשר הוא</p> <p>שאם הורה כהן משיח עם בית דין, ושגג הוא והם בהוראה אחת, אף על פי שעשה על פי ההוראה הזאת, פטור מקרבן. שהרי לא סמך על הוראתו לבדה.</p> <p>כבר נזכר זה בשני מהוריות.</p>	<p>הלכה ד</p> <p>הורה הכהן המשיח עם בית דין, ושגג הוא והם בהוראה, אף על פי שעשה על פי ההוראה הזאת שטעו בה, הואיל ולא סמך בשעת מעשה על הוראתו לבדה, אלא על הוראתו עם הוראת בית דין - הרי זה פטור, ואין צריך כפרה בפני עצמו...</p>
<p>השורש השלושה עשר הוא</p> <p>שנשיא שעשה עם הציבור בהוראת בית דין, הרי זה מתכפר לו בכלל העם.</p> <p>ואם היו העושים מביאין קרבן על שגגתו, הרי הוא מביא שעיר.</p> <p>כבר נזכר זה בשני מהוריות.</p>	<p>הלכה ח</p> <p>נשיא שעשה עם הציבור בהוראת בית דין, הרי זה מתכפר לו בכלל העם, שאם היו בית דין הם שהקריבו על שגגתו - כל העם והמלך פטורין מן הקרבן כמו שביארנו,</p> <p>ואם היו העושים על פי בית דין הם שחייבין בקרבן, והיה המלך מן העושים, הרי זה מביא שעיר, ששעיר נשיא במקום כשבה או שעירה של הדיוט הוא עומד.</p>

נמצינו למדים מדוגמאות אלה, כמו ממקרים רבים נוספים¹²¹, עד כמה שימש חיבורו הגדול של הרמב"ם מרכיב חשוב בספריה שעמדה מול הרלב"ג בעת כתיבת ביאורו¹²².

אין לטעות ולהסיק מדוגמאות אלו מסקנה כוללת, שכך הוא טיבם של השורשים בדרך כלל - שְׁתּוּב סלקטיבי של דברי הרמב"ם בתוספת מקורות תלמודיים. הדבר בהחלט אינו כך. נעיין בדוגמא אחת לרצף של חמישה שורשים שכתב הרלב"ג בתועלת האחרונה של פרשת שמיני, התועלת העשרים וששה (עמ' 359–362), בענין טבילת כלים. בטבלה הבאה נציין המקורות התלמודיים שהרלב"ג ציין במפורש, בתוספת מקורות תלמודיים נוספים העומדים ברקע דבריו [בסוגריים מרובעים], וכן את המקומות שבהם מופיעים הדינים הללו בדברי הרמב"ם.

מקורות ברמב"ם	מקורות תלמודיים מפורשים [ובלתי מפורשים]	פרשת שמיני
הלי' מקוות א, א-ג.	[ספרא פרק ח, ח-ט]. [ספרא פרשה ז, יג]. משנה כלים ב, א. שבת פד, א.]	התועלת העשרים וששה הוא במצוות , והוא מה שלמדנו שיש לכלים הטמאין טהרה כשבאו כולם במים, שנאמר: 'במים יובא וטמא עד הערב וטהר' (ויקרא יא, לב); אלא אם היו כלי חרש, כי אין להם תקנה אלא בשבירה, שנאמר: 'ואתו תשברו' (יא, לג), 'תנור וכירים יתְּצֵי' (יא, לה). והנה שורשי זאת המצוה הם חמישה:
הלי' מקוות א, ז.		השורש הראשון הוא שכלי שטף, והם כל הכלים זולת כלי חרש, יש להם טהרה כשבאו בכללותם במים, שנאמר: 'במים יובא' (יא, לב) - כולו לא מקצתו, כבר נתבאר זה בספרא . והיה זה כן, כי...

121 נציין גם דוגמא נוספת, המצביעה על השפעה מרוכזת של הרמב"ם על שורש בודד בדברי הרלב"ג: בפרשת ויקרא התועלת העשרים ואחד (השורש העשירי, עמ' 136), בעניין אשם מעילות, שאב הרלב"ג את ניסוח הדברים מדברי הרמב"ם הלכות מעילה א, ג-ה, עיינו שם.

122 אכן 'חבור הר"מ' ופירוש המשנה מופיעים ברשימת הספרים בספרייתו הפרטית של הרלב"ג. ראו וייל, ספריית הרלב"ג, עמ' 44, בפריטים כו-לה של מדור ה'גמרות'. דוגמא נוספת, בעלת משמעות טקסטואלית בנוסח דברי הרמב"ם, ראו להלן הערה 221.

<p>הלי מקוות ד, א.</p>	<p>פסחים קט, א-ב¹²³, חגיגה יא, א. משנה מקוואות א, ז; [ה, א; ג]. [ספרא פרשה ט, א]</p>	<p>והנה נלמד מצד הוראת הגדר כי מקוה המים אינו מטהר את הכלים אם לא היו בו ארבעים סאה או יותר, כי לא יפול שם 'מקוה מים' בפחות מזה השיעור. עם שכבר נלמד זה השיעור מטבילת האדם... כבר נתבאר זה בחמישי מפסחים ובראשון מחגיגה.</p> <p>וזה אמנם יהיה במקוה; אמנם המעין מטהר בכל שהוא, כיון שבא בו המטהר בכללותו; כבר נתבאר זה בראשון ממקואות.</p>
<p>הלי מקוות ט, ו; ח.</p>	<p>עירובין ד, ב.</p>	<p>ומזה השורש יתבאר שאין ראוי שיהיה דבר חוצץ בין המטהר ובין המים, שנאמר: 'במים יובא' (יא, לב), וזה לא בא במים בכללותו. לפיכך אם היה על הכלי זפת או טיט... ואולם אם היה על רובו ומקפיד עליו - הרי הוא חוצץ, שהרי סר תורת כלי מרובו לפי מחשבת הבעלים, ורובו הוא ככולו, כמו שהתבאר בשורשים הכוללים. כבר נתבאר זה בראשון מעירובין.</p>
<p>הלי מקוות א, יב.</p>	<p>[ספרא מצורע, פרשת זבים פרק ד, ה.</p>	<p>וראוי שתדע שאין צריך שיבואו המים בבית הסתרים... שהרי נאמר בזב: 'ידינו לא שטף במים' (טו, יא), ולמדנו משם, כמו שיתבאר, שאין חיוב הטבילה אלא בנגלה משטח גופו כמו ידיו. עם</p>

123 אצלנו מסודר פרק זה, פרק ערבי פסחים, כפרק עשירי. אכן כידוע יש מן הקדמונים שאצלם הופיע פרק זה כפרק חמישי. ואמנם ברשימה שבפתיחת החיבור (עמ' 18) נקט הרלב"ג כפי שמצוי אצלנו, אולם יש מקרים רבים שבהם נראה שהפנה לפי השיטה האחרת. ראו פרשת בא עמ' 184 הערה תקעז.

<p>הלי מקוות א, י.</p>	<p>משנה מקוואות ח, ה. נדה מג, א.]</p>	<p>שהנהוג מן הרחיצה במים הוא על זה האופן, רוצה לומר שלא ידקדקו להכניס המים בין הקמטים ומה שידמה להם.</p>
<p>הלי מקוות ט, ו; ח. הלי מקוות ט, י; יד.</p>	<p>משנה מקוואות [א, ז-ח]; ה, ה. [ספרא פרשה ט, ג.] משנה מקוואות ה, ב; ה.</p>	<p>השורש השני הוא שהמקוה צריך שיהיו מימיו נקוים, שנאמר: 'מקוה מים' (יא, לו), ובזה האופן הוא מטהר; אבל המעין מטהר בזוחלין הנמשכין ממנו, כי לא נאמר בו 'מקוה'. והנה מי המעין הם בכח בשיעור ראוי להטביל בהם האדם, כי מימיו הם נזחלין תמיד. ואולם אם היו נזחלין על גבי הכלים - אין מטבילין בהם, שהרי הם מקבלין טומאה. ואם היו מימיו נוטפין - הנה כבר נבדלו מהמעין, ולזה יהיה דינם דין המקוה, לא דין המעין. כבר נתבאר זה השורש בחמישי ממקוואות.</p>
<p>הלי מקוות ח, א; ו.</p>	<p>משנה מקוואות ה, ו, ו; א; ז. [תוספתא מקוואות ה, א. חגיגה כא, ב – כב, א; יבמות טו, א.]</p>	<p>השורש השלישי הוא שהמעורב למקוה הרי הוא כמקוה להטביל בו, כגון גומות הסמוכות לפי המקוה, ומקום רגלי הבהמה, שהיה בהם מים והם מעורבים עם המקוה כשפופרת הנוד, שהוא כרוחב שתי האצבעות הראשונות שבפס היד, והם הנקראים אצבע אמה, - הרי הם כמקוה, והטובל בהם עלתה לו טבילה. כבר נתבאר זה השורש בחמישי ובששי ממקוואות.</p>
<p>הלי מקוות ח, יא.</p>	<p>זבחים כב, א.</p>	<p>השורש הרביעי הוא שמי הבעלירחיים שתחילת הוייתן הוא מהמים – כגון יבחושין אדומים שנתמססו והיו למים, ועינו של דג שנתמססם והיה למים – מטבילין בהם, אם היו בקרקע, כי ממים היו ולמים שָבוּ. כבר נתבאר זה השורש בשני מזבחים.</p>

<p>הלי מקוות ח, ט.</p>	<p>משנה מקוואות ב, י.</p>	<p>וכן טיט רך שהפרה שוחה ושוחה ממנו, הרי הוא נקרא מים, ומטבילין בו. כבר נתבאר זה בשני ממקואות.</p>
<p>הלי מקוות ז, א; ח.</p>	<p>משנה מקוואות ז, ב-ה. [ספרא פרשה ט, ד. שבת קמד, ב; חולין קו, א; שבת יד, א; מכות ג, ב.]</p>	<p>השורש החמישי הוא, כי מפני שנאמר: 'במים יובא' (יא, לב), למדנו שאין כל מים במשמע; ולזה לא יכשר המקוה הנעשה מיין ושמן וחלב ושאר מי פירות. ואם נתערב במים מאלו - פסלו המקוה אם שינו מראהו, כי זה יסיר מעליו שם המים, ולא יקרא מים לפי הנהוג, אבל יקרא בשם בעל המראה ההוא; רוצה לומר שאם היה מראהו מראה יין, הנה יקרא יין מזוג. אלא אם היה שם בעל המראה ההוא מים, כמו מי הצבע. ואולם אם שינו מי המקוה בטעם או בריח - לא פסלוהו, שהרי עדיין הם נקראים מים לפי הנהוג; וכבר ימצאו מהמימות מטעמים רבים ומריחות רבים, וזה מבואר מן החוש. כבר נתבאר זה השורש בשביעי ממקואות.</p>

בדיקת מקרים שונים של רצף שורשים – כמו המקרה שהצגנו כאן לדוגמא בעלמא – עם המקורות התלמודיים שאליהם הפנה הרלב"ג בסוף כל שורש, מול פסקי הרמב"ם המקבילים (כפי שציינו בהערותינו במהדורה), מלמדת שוב ושוב איזו מלאכת מחשבת ביצע הרלב"ג באיסוף פרטי דינים ממרחביה של הספרות התלמודית, שלא על בסיס סדרם בדברי הרמב"ם, לקראת סידורם וניסוחם במסגרת השורשים. יחד עם זאת ניתן לראות במקרים רבים כי הרלב"ג מושפע מדברי הרמב"ם, וכפי שהצגנו בסעיף זה¹²⁴.

124 אף על פי כן קשה לתת הסבר מקיף לשונות הקיימת בין מקרים שבהם סידר את דבריו על פי הרמב"ם לבין מקרים שבהם נקט דרך עצמאית. לדוגמאות נוספות של השפעת הרמב"ם על הרלב"ג, על גווניה השונים, ראו כרמיאל כהן,

3. פסיקה על פי הרמב"ם

בדוגמאות שצינו בסעיף הקודם ראינו שלעתים מסדר הרלב"ג את דבריו ומנסחם בהשראת לשונו של הרמב"ם. האם נכון הדבר גם בתוכן ההלכתי של הדברים? האם נמשך הרלב"ג אחר הרמב"ם גם בהבנת המקורות התלמודיים ובפסיקת ההלכה?

מתברר שבמקרים רבים אכן כך הדבר. מידת ההתאמה בין שיטת הרלב"ג לבין שיטת הרמב"ם בסוגיות ההלכתיות גבוהה עד מאד. פעמים אין ספור קיימת התאמה רבה בין פסקיו של הרלב"ג במסגרת ביאורו לבין פסקיו של הרמב"ם. אמנם במקרים רבים תואם הדבר גם את שיטתם של ראשונים אחרים, ואין בכך הוכחה להשפעת הרמב"ם על הרלב"ג; אולם במקרים רבים אחרים ישנו ייחוד בשיטת הרמב"ם, אשר על כן רבים השיגו על הרמב"ם או נתקשו בדבריו, ואף על פי כן צעד הרלב"ג בעקבותיו.

אבנט. וראו גם להלן סעיף 6: הרלב"ג כמשלים דינים שלא נזכרו בדברי הרמב"ם.

יתכן שצעידת הרלב"ג בעקבות הרמב"ם הביאה למקרה שבו הובא בשגגה פסוק שאינו מתאים במדויק: בפרשת תזריע יג, יב (עמ' 23–24) ביאר הרלב"ג "כי ראיית הנגעים אפשר שלא בכהן; אבל המשפט אשר בהם, לטהר או לטמא או להסגיר, לא יהיה אלא בכהן". כסיוע לקביעה זו מביא הרלב"ג הוכחה מ"פרשת כי פלא' בענין הכהנים", שבית הדין הגדול שבלשכת הגזית, מכריע במחלוקת אשר לא הוכרעה בבית הדין אשר בשער העיר 'בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע' (דברים יז, יח ואילך). "והנה לא יבוא אז הנגוע אליהם, כמו שלא יבואו אז בעלי הריב אליהם, אבל יבואו אליהם המורים באלו ההוראות". נמצא ש'הכהנים הלויים' אשר 'במקום אשר יבחר ה' א-להיך בו' קוברים את דינו של המצורע על סמך ראייתם של חכמי העיר, לטהר או לטמא או להסגיר, ואילו ה' א-להיך עצמה יכולה להיעשות על ידי "אי-זה שיהיה ממי שראוי לסמוך עליו". דא עקא שכאשר בא הרלב"ג לצטט מפרשת 'כי פלא' את הפסוק המציין את סמכותם של הכהנים בעניין הנגעים, כתב את הפסוק המופיע ביחס לכהנים בפרשת עגלה ערופה: 'ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע' (דברים כא, ה): 'ונגשו הכהנים בני לוי, כי בם בחר ה' א-להיך לשרתו ולברך בשם ה', ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע'. ונראה ששגגה זו באה בעקבות לשון הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת ט, ב: "אף על פי שהכל כשרים לראות נגעים, הטומאה והטהרה תלויה בכהן. כיצד? כהן שאינו יודע לראות, החכם רואה ואומר לו: אמור טמא, והכהן אומר טמא; אמור טהור, והכהן אומר טהור; הסגירו, והוא מסגירו. שנאמר ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע...". הרמב"ם מביא את הפסוק מפרשת עגלה ערופה, כי ממנו עולה שקביעת משפטי הנגעים נמצאת בסמכותם של הכהנים; אולם הרלב"ג רצה להוכיח יותר מזה, שיתכן שהכהן יעשה זאת גם בלי לראות כלל את הנגע, על סמך ראייתו של דיין שאינו כהן, ולשם כך הוא אכן זקוק לפסוקים מפרשת 'כי פלא'! אכן בתועלת החמישי השורש הראשון (פרשת מצורע עמ' 129) הביא הרלב"ג את הפסוקים הראויים מפרשת 'כי פלא', אמנם בדרך לימוד שונה (כדרכו, ואכמ"ל), עיינו שם.

נתבונן במספר דוגמאות לכך¹²⁵:

כמות השמן בנסכי כבש העומר

בפרשת אמור (ויקרא כג, יב-יג) קראנו: "וַעֲשִׂיתֶם בַּיּוֹם הַנִּיפְקָם אֶת הָעֹמֶר כְּבֶשֶׂת תְּמִים בֶּן שָׁנָתוֹ לְעֹלָה לַה'. וּמִנְחָתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרִינָיִם סֹלֶת בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן אֲשֶׁה לַה' רֵיחַ נִיחֹחַ, וְנִסְכָּה יֵין רְבִיעִית הַהֵינִי". אל הכבש הנלוה לקרבן העומר יש לצרף מנחה העשויה סולת ובלולה בשמן, וכן לצרף יין לנסך. כמות הסולת נזכרה בכתוב – שני עשרונים; וכמות היין אף היא נזכרה בכתוב – רביעית ההין; אך מה היא כמות השמן?

כמות היין – רביעית ההין – תואמת את הכמות הרגילה הנלווית לקרבן כבש, אך כמות הסולת נכפלה; ראו במדבר טו, ד-ה: "וְהִקְרִיב הַמִּקְרִיב קֶרְבָּנוֹ לַה' מִנְחָה סֹלֶת עֶשְׂרֹן בְּלוּל בְּרְבִיעִית הַהֵינִי שֶׁמֶן; וַיֵּין לְנִסְךְ רְבִיעִית הַהֵינִי תַעֲשֶׂה עַל הָעֹלָה אוֹ לְזֶבַח לְכַבֵּשׂ הָאֶחָד". לפיכך נשאלת השאלה ביחס לכמות השמן: האם יש לדמות את השמן ליין, ולהביא שמן לפי השיעור הרגיל – רביעית ההין, או שמא יש לדמותו לסולת, ולהגדיל גם את כמות השמן?

ניתן לטעון שיש לדמות את השמן לסולת, ולא ליין, כי השמן נבלל עם הסולת, ואם נכפלה כמות הסולת יש להגדיל גם את כמות השמן. ואף על פי כן בספרא על אתר (פרשה י, ח) נאמר כך: "יכול כשם שנכפלה סולתו כן יכפל יינו, תלמוד לומר: 'יין רביעית'; יכול לא יכפול יינו, שאין היין נבלל עם הסולת, אבל יכפל שמנו, שהרי השמן נבלל עם הסולת, תלמוד לומר: 'ונסכו רביעית ההין' – כל נסכיו יהיו רביעית". כך עולה גם ממנחות פט ע"ב: על דברי המשנה (מנחות ט, ד) – "הכבש הבא עם העומר, אף על פי שמנחתו כפולה, לא היו נסכיו כפולים" – מובאת בגמרא ברייתא כעין דברי הספרא, והגמרא אף מבארת את הלימוד של הברייתא.

והנה למרות זאת נקט הרמב"ם שאכן כמות השמן איננה הכמות הרגילה הנלווית למנחת כבש, אלא גדולה יותר. לדעתו, כיון שמנחת הכבש בקרבן העומר נכפלה, והרי היא שני עשרונים כמנחת איל, יש לבלול אותה בשלישית ההין שמן כמנחת האיל (ראה במדבר טו, ו). כך כתב הרמב"ם כבר

125 אין הדוגמאות שיובאו להלן אלא אוסף קטן של מקרים מסוג זה, וניתן להוסיף מקרים רבים. וראו עוד למשל כרמיאל כהן, מתה בשעת מלאכה, עמ' 219 הערה 5; הנשקה, לנוכרי תשיד, הערות 2; 14. כאמור, הדוגמאות הבאות מציגות מקרים שבהם יש רבותא בכך שהרלב"ג אימץ את שיטת הרמב"ם, וכפי שיפורט להלן.

בפירוש המשנה, בהקדמתו למסכת מנחות (מהד' ר"י קאפח, עמ' סו), וגם בהלכות מעשה הקרבנות ב, ה:

אין מוסיפין על השיעורין האלו ואין גורעין מהן. ואם הוסיף או גרע כל שהוא - פסל, חוץ מכבש העולה שמקריבין ביום הנפת העומר, שהנסכים שלו שני עשרונים בלול בשלישית ההין שמן. אף על פי שנכפלה סלתו לא נכפל יינו, אלא יין לנסך רביעית ההין.

וכבר השיגו הראב"ד וכתב:

א"א: זה שבוש, ובהדיא גרסינן במנחות 'ונסכה' כתיב וקרינן 'ונסכו', אלא נסכה דמנחה דהיינו שמן שנבלל עמה כנסכו דיין, וקאמר רביעית.

וכן הקשה מהר"י קורקוס:

...ומעתה קשה טובא על רבנו, שכתב שהשמן הוא שלישיית ההין. וזהו שכתוב בהשגות...; גם רש"י כן ביאר... . ואין להגיה לשון רבנו¹²⁶, כי בהקדמתו למסכת מנחות כתב כן, שהוא נבלל בשמן שלישיית ההין ויין רביעית ההין. ובודאי גרסא אחרת היתה לו, דנסכו של כבש בשמן כנסכו של איל, דהיינו שלישיית. מכל מקום גם בספרא פרשת אמור אמרו בפירוש: יכול יהיה שמנו כפול, תלמוד לומר ונסכו, כל נסכיו לא יהיו אלא רביעית, עד כאן. והדבר צריך עיון.

גם הרדב"ז האריך לדון בדברי הרמב"ם, והציע שני כיווני פתרון: הפתרון האחד - שהרמב"ם דחה סוגיה זו מן ההלכה, כיון שהלימוד בברייתא מבוסס על החילוק בין המקרא ('ונסכו') לבין המסורת ('ונסכה'), באופן הדורש גם את המקרא וגם את המסורת, והוא פסק כדעת הסוברים יש אם למסורת בלבד. אכן "כל זה כתבתי ליישב דעת רבנו, אבל דוחק הוא לדחות סתמא דמתניתין וכולה סוגיית דאתאמרא עלה מהלכתא. ושמא יש לרב ז"ל בקיאות ממקום אחר הפך סוגיין דהכא, ואנחנו לא נדעי".

הפתרון השני שמציע הרדב"ז - שהרמב"ם גרס אחרת בברייתא, ועל גרסא זו מבוססת שיטתו; "וקרוב אצלי שזו היא גרסתו, אלא שאין בידינו כח לחדש גרסאות שלא נמצאו בספרים ולא בדברי הראשונים".

126 כפי שאכן עשה מרן בעל הכסף משנה על אתר. וכבר דחו אחרונים את דבריו; ראו מעשה רוקח ומרכבת המשנה על אתר, וראו מה שכתב ר"י קאפח בפירושו.

והנה, עם כל הקשיים שיש בדברי הרמב"ם, כתב הרלב"ג כשיטתו. כך כתב הרלב"ג בפרשת אמור כג, יב-יג (עמ' 345):

והנה היתה מנחתו כפל מנחת הכבש. ולפי שאמר: 'בלולה בשמן', למדנו שהיא תהיה בלולה בשמן שהגבילה התורה לשני עשרונים, והיא **שלישית ההין**; ואמנם נסכו לא נכפל, לפי מה שיתבאר מענין הנסכים בפרשת פנחס...

הרי שהרלב"ג נקט כשיטת הרמב"ם המוקשית, ולא כפי שעולה בפשטות מן הספרא ומן הגמרא¹²⁷.

אכן ראוי לציין שהרלב"ג מוסיף טעם לדבר על פי דרכו: "ולפי שאמר: 'בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן', למדנו שהיא תהיה בלולה בשמן שהגבילה התורה לשני עשרונים, והיא שלישית ההין". נראה שהוא מעגן את פסקו של הרמב"ם ביידוע המופיע במלה 'בְּשֶׁמֶן', כרומז לכמות השמן הרגילה הנלווית לשני עשרונים סולת¹²⁸.

מקום ניסוך היין

בהמשך דבריו שם (פרשת אמור כג, יב-יג, עמ' 345-346) מוסיף הרלב"ג התייחסות להקרבת הנסכים, וכותב:

וראוי שתדע שהסולת הזאת הבלולה בשמן היתה כולה נשרפת על מזבח העולה, שנאמר: 'אשה לה'; ואולם היין אסור לנסכו על מערכת האש, שלא יכבה אש המזבח,

127 להצעות פתרון בהסבר שיטת הרמב"ם וגרסתו בגמרא ראו דבריו הקצרים של בעל מרכבת המשנה, וכעין זה בהרחבה בדברי אביו של האחיעזר, ר' דוד שלמה גראדזענסקי, המובאים בשו"ת אחיעזר חלק ד סימן ע. לדעת שניהם בא מדרש ההלכה להוכיח מנסכי היין ששני העשרונים אינם שתי מנחות נפרדות, אלא מנחה אחת כפולה, אשר על כן כמות השמן אינה פעמיים רביעית ההין, אלא פעם אחת שלישית ההין, כנסכי איל (בעל מרכבת המשנה אף מזכיר את הרלב"ג, ומסתמך על סברתו לדמות את כמות השמן לנסכי איל). וראו גם מעשה רוקח שם. כמו כן יש שביארו את פסקו של הרמב"ם על בסיס הספרי פרשת שלח על הפסוק או לאיל וכו' (טו, ו) (עמ' 109); ראו דעת קדושים (לרבי רפאל בן יקותיאל זיסקינד כ"ץ), דף מא-מב. עם כל זאת ראוי לציין לסוגיה אחרת שיש לה דמיון מסוים לסוגייתנו, ובה נקט הרלב"ג במהדורה קמא כדעת הרמב"ם, אך חזר בו במהדורה בתרא; ראו להלן פרק חמישי, בענין השמן והלבונה במנחת החביתין.

128 תופעה זו, שבה מוצא הרלב"ג מקור בלשון הפסוקים לדינים שזכרו ברמב"ם ובמקורות התלמודיים, היא תופעה אופיינית; ראו על כך לעיל פרק א סעיפים 2-3.

אבל הכהן יוצק משם על היסוד, למקום שהיה נשפך בו שיירי הדם, והיה היין מסיר עיפוש הדם ההוא; שנאמר בפרשת פנחס: 'בקדש הסך נסך שכר לה' (במדבר כח, ז), ולזה לא יחוייב שיהיה נשפך על המזבח.

גם דברים אלו מוצאם בדברי הרמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות ב, א, שם מבואר שמנחת הנסכים (הסולת הבלולה בשמן) מוקטרת כולה על גבי המזבח, אולם היין המתנסך על המזבח אינו ניתן על גבי האש, אלא על היסוד. וזה לשון הרמב"ם שם:

...וכולה נשרפת על המזבח החיצון, והיין יתנסך על המזבח. ואין נותנין אותו על האש, אלא מגביה ידו ויוצק על היסוד והוא יורד לשיתין.

וגם כאן דברי הרמב"ם מוקשים, וכפי שהשיג הראב"ד:

ויוצק על היסוד. א"א: זה שבוש, שלא היה יוצק על היסוד, אלא בספל של יין שהיה בקרן מערבית דרומית עם ספל של מים של נסוך המים בחג.

ואף שאר נושאי כלי הרמב"ם התקשו בדבריו, שהרי למדנו במשנה (סוכה ד, ט): "עלה בכבש ופנה לשמאלו, שני ספלים של כסף היו שם... ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין, אחד מעובה ואחד דק, כדי שיהו שניהם כלין בבת אחת. מערבי של מים, מזרחי של יין", הרי שגם היין מתנסך על גבי המזבח לתוך הנקב המיועד לכך, ולא על גבי היסוד כפי שכתב הרמב"ם!

ואף על פי כן אין הרלב"ג מתנער מדבריו המוקשים של הרמב"ם, אלא כותב במפורש, כאמור, שהכהן יוצק את היין על היסוד.

והנה האחרונים התלבטו רבות בהסבר דברי הרמב"ם בזה. הראב"ד, כאמור, הבין שכוונת הרמב"ם היא לומר שהכהן יוצק את היין ישירות על היסוד, ולפיכך הקשה עליו מעניין הספלים. עקב כך היו שכתבו לחלק בין ניסוך המים והיין בחג, הנעשה על גבי ספלים, לבין ניסוך היין כל ימות השנה, הנעשה על גבי היסוד, אולם רבים דחו הסבר זה¹²⁹. אחרים ביארו שאכן גם לדעת

129 כך חילק הכסף משנה, וכבר הקשו עליו רבים מן הכתוב בדברי הרמב"ם עצמו בהלכות מעשה הקרבנות ז, י, שם מנה הרמב"ם שלושה דברים שהיתה קרן דרומית מערבית משמשת למעלה, ובהם "ניסוך המים שמנסכין בחג, וניסוך היין של נסכים"; וכן מדבריו בהלכות תמידין ומוספין י, ז: "ובקרן דרומית מערבית היה מנסך למעלה מחצי המזבח, והכל יורד לשיתין כמו שביארנו", והכוונה להלכות מעשה הקרבנות ב, א, כנ"ל. גם מהר"י קורקוס כבר הציע לבאר כך, ודחה זאת על פי המבואר בזבחים צא ע"ב, שהיין ניתן לספלים.

הרמב"ם היין ניתן על גבי המזבח בספלים, ומה שכתב 'על היסוד' - כוונתו לאפוקי מ'על האש'¹³⁰, או לציין את הקרן הדרומית מערבית¹³¹.

האם ניתן להכריע כיצד הבין הרלב"ג את דברי הרמב"ם?

ראשית יש לציין מלה אחת שמוסיף הרלב"ג על דברי הרמב"ם: "אבל הכהן יוצק משם על היסוד". תוספת זו שוללת את האפשרות לטעון שניסוך היין נעשה על ידי הכהן בעומדו למטה ליד היסוד¹³². מאידך גיסא הרלב"ג מציין בדבריו המצוטטים לעיל שהכהן יוצק את היין 'על היסוד, למקום שהיה נשפך בו שיירי הדם, והיה היין מסיר עיפוש הדם ההוא'. נמצא שהרלב"ג מקשר באופן כלשהו בין 'כמין שני חוטמין דקין' הנזכרים במשנה סוכה ד, ט, ביחס לניסוך המים והיין (כדלעיל), לבין 'כמין שני חוטמין דקין' הנזכרים במשנה מידות ג, ב, ביחס לנתינת הדם על היסוד: "ובקרן מערבית דרומית היו שני נקבים, כמין שני חוטמין דקין, שהדמים הניתנים על יסוד מערבי ועל יסוד דרומי יורדין בהן, ומתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון". לדעתו, היין הניתן תדיר על גבי המזבח היה מסיר את העיפוש הנוצר משיירי הדם הניתנים על יסוד המזבח.

האם צירוף הדברים הנזכרים מחייב שאכן הבין הרלב"ג את הרמב"ם כפי שהבין אותו הראב"ד? האם יש הכרח להבין שהיין ניתן ישירות מחלקו העליון של המזבח אל תוך אותם נקבים עצמם שאליהם שופכים את שיירי הדם, נקבים הנמצאים ביסוד?

דומה שאין הכרח לומר כן. היין ודאי הגיע אל התעלות המיועדות למעבר הדם, והסיר את זוהמתו, אולם ניתן להבין שהוא הגיע לשם באופן בלתי ישיר. שיירי הדם אמנם ניתנים על גבי

130 כן כתב מהר"י קורקוס שם ("על היסוד" - לאו דוקא, אלא לאפוקי לאש, וספלים כנגד היסוד היו, ומהספלים יורדים ליסוד, ומהיסוד לשיתין..."), וכך כתב הלחם משנה ("ויותר נראה לי לומר שסמך רבינו ז"ל על מה שכתב בסוף הלכות תמידין ומוספין (י, ז)... וניסוך שכתב כאן ושל שם הכל אחד, ואין חילוק ביניהם... ולא בא רבינו ז"ל כאן אלא למעוטי שלא היה על האישים...").

131 ראו רדב"ז שם: "לעולם למעלה בראש המזבח היה מנסך, ומה שכתב 'יוצק על היסוד' - כלומר למעלה בקרן שעל היסוד, וסתם יסוד הוא דרומית, אשר שם היו השיתין... ובא למעט שאר קרנות". "ואיך אפשר לצייר שטעה רבינו בכל המשניות האלו ויאמר שהניסוך היה למטה ביסוד, אלא ודאי כוונתו למה שכתבתי, שלא בא אלא לקבוע מקום לניסוך שהוא הקרן אשר למעלה מן היסוד אשר בו היו השיתין".

132 הושה לביאורו המחודש של בעל 'עמק ברכה' (לרב אריה פומרנצ'יק, עמ' קיא-קיב), שיש בעניין זה דין שהניסוך ייעשה בדרך יציקה ממקום גבוה, למעלה מחצי המזבח, ולכן היה נעשה מן הסובב.

היסוד באופן ישיר, ונשפכים אל יסוד המזבח, אולם היין מגיע אל אותו המקום בדרך עקיפה: הוא מתנסך בגובהו של המזבח, ויורד דרך הנקב המיועד לכך, המוביל אותו אל יסוד המזבח, אל המקום שבו עברו גם שיירי הדם¹³³.

כך יתבארו היטב המקורות התלמודיים: המשנה במסכת סוכה מובנת כפי שמפורש בה, שאותם ספלים היו בראש המזבח, והכהן פוגע בהם לאחר ש"עלה בכבש ופנה לשמאלו"; לעומתה עוסקת המשנה במסכת מידות בנקבים שהיו ביסוד עצמו. המקומות המיועדים לקליטת היין (למעלה) והדם (למטה) אמנם מתוארים שניהם בתואר "כמין שני חוטמין דקין", אולם אין לזהות ביניהם, אף על פי שמסלולי היין והדם מתלכדים בשלב מסוים.

כך עולה בפשטות גם מלשון הרלב"ג בקטע מקביל בפרשת שלח לך, בפרשת נסכים גופה (במדבר טו, ח-ג, עמ' 144):

ויין תקריב לנסך חצי ההין אשה ריח ניחח לה' - למדנו שהיין בכללו היה אשה ריח ניחוח לה'; והנה אם כן איננו לבלילת הסולת, אבל היה שופך אותו על המזבח שהיו מקריבין שם הקרבנות¹³⁴. ולפי שאי אפשר לשופכו על האש אשר על המזבח, כי התורה הזהירה מלכבותו, כמו שנתבאר בפרשת צו, הנה הוא מבואר שהיו במזבח כמין חוטמין שמשם ירד היין למטה במקום שלא יתלכך המקדש, לכבוד ה' יתעלה. וכן ראוי שנבין מהדמים הנשפכים אל יסוד המזבח, שכבר היה מחוייב שיהיה שם מקום יכנסו בו, כדי שלא יתלכך המקדש ולא יהיה שם עיפוש.

הרי שניסוך היין נעשה בחלקו העליון "על המזבח שהיו מקריבין שם הקרבנות", ומשם "ירד היין למטה". גם בדברי הרלב"ג הללו בא לידי ביטוי הדמיון בין שפיכת היין לבין שפיכת הדם,

133 ראו לעיל הערות 130-131, וכך הבינו את הרמב"ם גם בעל מעשה רוקח, ורבי דוד פרדו בספרו שושנים לדוד על המשנה מנחות ו, ב (ד"ה בא"ד), וביספרי דבי רבי (פירושו על הספרי פסקא קז, עמ' טו), ואחרים. וכן כתב ר"י קאפח בפירושו (עמ' תיט): "והנראה בדעת רבנו כמו שכתב המעשה רוקח, גם מן הציור שצייר רבנו צורת המזבח והשיתין נראה כן, ולא יתכן שצייר רבנו בנין שכבר עבר... ומה שכתב רבנו כאן 'ויוצק על היסוד' סמך על מה שכבר נתבאר בדבריו בכמה מקומות. והבנת הראב"ד שאינה נכונה בדברי רבנו גרמה לכל הדחקים...".

134 נראה שכוונת הרלב"ג ללמוד מן הכתוב ('תקריב... אשה') שיש הקרבה ליין בפני עצמו, ולא כחלק מן המנחה. הלשון 'אשה' מוסברת בכך שהיין מתנסך על גבי אותו המזבח "שהיו מקריבין שם הקרבנות" על גבי האש. והשוה לרש"י שם. וממשיך הרלב"ג לבאר שאין היין ניתן על גבי האש ממש.

והיות היין מסיר את זוהמת הדם, אולם נראה שגם כאן יש להבין שהיין והדם אינם ניתנים בפועל באותו מקום ממש, אלא זרמו לאותו מקום לאחר נתינתם במקומות נפרדים¹³⁵.

בין אם כנים דברינו בפרשנות דבריהם של הרמב"ם והרלב"ג, בין אם לאו, נמצינו למדים עד כמה מסתמך הרלב"ג על דברי הרמב"ם, גם כאשר שיטתו ייחודית.

דרך רחוקה בארבעה עשר בניסן

לאחר תביעת "למה נגרע" מפי אותם אשר היו טמאים לנפש אדם בפסח ראשון, נאמרה למשה פרשת פסח שני (במדבר ט, י-יא): "אִישׁ אִישׁ פִּי יִהְיֶה טָמֵא לְנֶפֶשׁ אוּ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לְכֶם אוּ לְדַרְתֵּיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לֵה'; בַּחֲדָשׁ הַשְּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשֶׂוּ אֹתוֹ עַל מִצּוֹת וּמִרְרִים יֵאכְלֶהוּ".
מה היא הגדרתו של הנמצא בדרך רחוקה? מהו המרחק המגדיר זאת, ומהו המועד שבו נקבע הדבר? בעניין המרחק מציגה המשנה מחלוקת (פסחים ט, ב):

איזו היא דרך רחוקה? מן המודיעים ולחוץ, וכמדתה לכל רוח, דברי ר' עקיבא.

ר' אליעזר אומר: מאיסקופת העזרה ולחוץ...

את שיעור המרחק לפי רבי עקיבא (שהלכה כמותו) ביאר עולא בגמרא שם (צג ע"ב): "מן המודיעים לירושלים חמישה עשר מילין הויא", והגמרא מבארת את דעתו כמבוססת על כך שזה הוא המרחק שיכול אדם ללכת במשך מחצית היום.

אך מהו המועד הקובע לעניין מיקומו של האדם? מתי עליו להיות במרחק הנזכר כדי להידחות לפסח שני? גם לכך מובאת בגמרא מימרא של עולא: "איזה הוא דרך רחוקה? כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה". שתי המימרות של עולא קשורות זו בזו (כפי שאמרה הגמרא במפורש: "עולא

135 נראה שכך ראוי להבין אפילו בדברי הרלב"ג הבאים, שם נקט ביטוי חריף אף יותר ביחס לקשר שבין הדם והיין. בסוף פרשת צו ביאר את עניין שפיכת שיירי הדם, וכה כתב (עמ' 202): "והנה היו שיירי הדם כולם נשפכים על יסוד מערבי דרומי של מזבח העולה, לסיבות שלושה... והשלישית - כי בזה האופן יסור לכלוך הדם ועיפושו מזה המקום הנכבד, כי שם היה ביסוד ההוא נקב, יכנס בו זה הדם תחת הקרקע. והנה שם עוד ניסוך היין בזה המקום בעינו, כמו שיתבאר, להסיר זוהמת הדם ועיפושו מזה המקום אשר היו נשפכים בו שיירי הדם". גם כאן נראה לבאר שכוונת הרלב"ג בדבר "ניסוך היין בזה המקום בעינו" אינה לטעון שהחוטמין הדקין שלתוכם שופך הכהן את שיירי הדם הם אותם חוטמין דקין שלתוכם הוא שופך את היין, אלא למקום זרימתו של "זה הדם תחת הקרקע". עוד ראו מה שכתב הרלב"ג בפרשת פינחס על הפסוק 'בקדש הסך נסך שכר לה' (כת, ז, עמ' 363), והערה 9 שם.

לטעמיה"), ורש"י פירש את דבריו כך (ד"ה "חמשה עשר מילין"): "וסבירא ליה לעולא דרך רחוקה כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה, כל שעת שחיטה מהלך ואינו מגיע, ושעת שחיטה מחצות היום ואילך...". כלומר: אם במשך מחצית היום של "בין הערבים" - מחצות היום ועד שקיעת החמה - לא יספיק להגיע לעזרה, הרי שהיה בדרך רחוקה.

נמצא שלפי רש"י הגדרת האדם כנמצא בדרך רחוקה נקבעת בחצות היום, תחילת זמן השחיטה, והשאלה הנשאלת היא זו: אם יצא האדם לדרכו בשעה זו, בתחילת זמן השחיטה, האם יספיק להגיע לירושלים עד סוף זמן השחיטה? אם לא, הרי שהיה בדרך רחוקה, ודינו להידחות לפסח שני¹³⁶.

והנה כדברים הנזכרים עולה גם מן הספרי על אתר (פסקא סט, עמ' 64): "איני יודע איזו היא דרך רחוקה, שיערו חכמים כל שהיה בשעת שחיטת הפסח מן המודיעים ולחוץ, וכן לכל מידתה. רבי עקיבא אומר, נאמר טמא מת ונאמר דרך רחוקה, מה טמא מת רצה לעשות ואין יכול, אף דרך רחוקה רצה לעשות ואין יכול..."¹³⁷.

אבל הרמב"ם נקט בשחיטה אחרת בעניין הזמן הקובע לעניין דרך רחוקה. בפירוש המשנה כתב כך:

מודעית - מקום בינו ובין ירושלים חמשה עשר מיל, והוא שיעור שיהלך אדם ברגליו הלוך בינוני מעלות השמש עד בין הערבים. ואם היה ביום ארבעה עשר חוץ למודעית הרי זה בדרך רחוקה... והלכה כר' עקיבה.

והדברים מבוארים ומפורשים יותר בדבריו במשנה תורה (הלכות קרבן פסח ה, ח-ט):

אי זו היא דרך רחוקה? חמישה עשר מיל חוץ לחומת ירושלים. מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם עליית השמש חמישה עשר מיל או יתר, הרי זה בדרך

136 כך נראה בדברי רבינו חננאל, וכעין דבריו גרסת הגמרא בכתבי יד אחדים (מינכן 6; נ"י ביהמ"ל 1623; נ"י קולומביה X 893 T 141). כן כתב גם הרמב"ן בפירושו (במדבר ט, י): "...דאמר עולא כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה. והוא פשוטו של מקרא, כי העומד בתחילת בין הערבים במקום שלא יגיע לעזרה בעת השחיטה דרך רחוקה היא לו ופטור".

137 על כך כתב ר"ד פרדו ביספרי דבי רבי שם (עמ' שד): "ומלישנא דספרין דהכא דקתני כל שהיה בשעת שחיטת הפסח מן המודיעית ולחוץ, מוכח להדיא כפירש"י...". עיינו שם.

רחוקה. היה בינו ובינה פחות מזה, אינו בדרך רחוקה, מפני שיכול להגיע לירושלים אחר חצות כשיהלך ברגליו בנחת.

הזמן הקובע לפי דברי הרמב"ם הוא "יום ארבעה עשר עם עליית השמש", ולא חצות יום ארבעה עשר! לפי הרמב"ם שיעור הילוך חמישה עשר מיל אינו נמדד מתחילת זמן השחיטה ועד סופה, כשיטת רש"י, אלא מתחילת היום ועד תחילת זמן השחיטה! השאלה הנשאלת לפי הרמב"ם היא זו: אם יצא האדם לדרכו בבוקר יום ארבעה עשר, האם יספיק להגיע לירושלים בתחילת זמן השחיטה? אם לא, הרי הוא כמי שהיה בדרך רחוקה, אף על פי שיוכל להגיע לירושלים לפני שקיעת החמה, כלומר לפני תום זמן השחיטה.

נמצא שדברי עולא בגמרא: "איזה הוא דרך רחוקה? כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה", מתפרשים לדעת הרמב"ם כמתייחסים לנקודת הזמן של הגעת האדם לירושלים ולתחילת זמן השחיטה, ולא לפרק הזמן של ההליכה ולסוף זמן השחיטה כשיטת רש"י¹³⁸.

והנה גם כאן נקט הרלב"ג בביאורו (במדבר ט, י, ד"ה "או בדרך רחוקה", עמ' 79) כשיטת הרמב"ם:

לפי שהשאלה היתה למשה ביום ארבעה עשר, כמו שאמר: 'ויקרב לפני משה ולפני אהרן ביום ההוא' (במדבר ט, ו), למדנו שדרך רחוקה תוגבל לפי היום ההוא, שהוא בתכלית מה שאפשר מעת הזריחה עד חצות, שנכנס זמן חיוב שחיטת הפסח; ולזה שיערו חכמים שזה השיעור הוא חמישה עשר מיל, כי כן מהלך אדם בינוני מעת הזריחה עד חצות. ואם היה רחוק מירושלים בעת הזריחה ביום ארבעה עשר יותר מחמישה עשר מיל, הנה הוא נדחה לפסח שני.

בראשית דבריו מבאר הרלב"ג מדוע לא נאמר שדרך רחוקה תיקבע בשיעור מרחק גדול יותר, אפילו מהלך כמה ימים, ואת זה מוכיח מן ההקשר שבו נאמרה פרשה זו, ביחס לשאלה שנשאלה ביום ארבעה עשר עצמו. ובהמשך דבריו כותב במפורש שהדבר נקבע בעת זריחת השמש, לפי

138 בפירוש ר"י קאפח לרמב"ם (עמ' פו) הביא מן הספר 'אברהם יגל' לר' אברהם הכהן איש תוניס, שביאר שבעניין זה נחלקו עולא ורב יהודה בגמרא פסחים שם, שעולא שנקט שעת שחיטה דיבר על תחילת זמן שחיטה, ורב יהודה שנקט שעת אכילה דיבר על תחילת זמן אכילה; עיינו שם. ועיינו בדברי המאירי (מהד' ר"י קליין עמ' שס).

שיעור ההליכה מאז ועד תחילת זמן השחיטה, כשיטת הרמב"ם ולא כרש"י¹³⁹. נמצא שגם בדוגמא זו היינו מצפים שהרלב"ג ינקוט בגישה הרווחת בין הראשונים, שיטה הנתמכת בדברי הספרי ובדברי רבינו חננאל (ואף בגרסאות שבכתבי יד אחדים), ואף על פי כן אימץ הרלב"ג את שיטת הרמב"ם המוקשית.

חיוב כרת למי שלא עשה פסח

בהמשך פרשת פסח שני למדנו עונש כרת לאשר חדל לעשות הפסח (במדבר ט, יג): "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדָדָךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמּוּיָהּ כִּי קָרְבַן ה' לֹא הִקְרִיב בְּמַעַדוֹ חֲטָאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא".

נחלקו תנאים באילו מקרים ישנו חיוב כרת (פסחים צג ע"א):

תנו רבנן: חייב כרת על הראשון, וחייב כרת על השני, דברי רבי.

רבי נתן אומר: חייב כרת על הראשון, ופטור על השני.

רבי חנניא בן עקביא אומר: אף [על] הראשון אינו חייב כרת אלא אם כן לא עשה את השני.

הגמרא מבארת את סברות החולקים, ואומרת:

רבי סבר: שני רגל בפני עצמו הוא;

רבי נתן סבר: שני תשלומין דראשון הוא, תקוני לראשון לא מתקין ליה;

ורבי חנניא בן עקביא סבר: שני תקנתא דראשון הוא.

139 נראה שהעובדה שהשאלה שנשאל משה היתה ביום ארבעה עשר מובילה את הרלב"ג גם להגדרת הזריחה כתחילת פרק הזמן המדובר, כי "תכלית מה שאפשר" ביום ההוא מתחיל כבר בזריחת השמש. בעל רביד הזהב על התורה מבאר את שיטת הרמב"ם על פי הגמרא פסחים ה, א, בעניין איסור "לא תשחט על חמץ דם זבחי", ששואלת: "ואימא כל חד וחד כי שחיט" - אולי יהיו הדברים תלויים בזמן השחיטה של כל אחד, ודוחה: "זמן שחיטה אמר רחמנא" - "לא חלקה תורה לישראל לזה זמנו ולזה זמנו, הואיל וקבע לו זמן ואיסורו שוה בכל, לכולם זמן אחד קבע" (לשון רש"י שם). הרי שיש להתייחס לשחיטה כאילו נעשית בתחילת זמנה, בחצות היום. וכן כתב בעל תורה תמימה (אות יג). זהו שכתב הרלב"ג: "מעט הזריחה עד חצות, שנכנס זמן חיוב שחיטת הפסח". וראו עוד ספר המפתח שם; וראו ר"ב רנשבורג, דרשה.

לדעת רבי, פסח שני רגל בפני עצמו הוא. הוא אינו משלים את הראשון, ובודאי לא מתקן אותו, אלא חובה עצמאית למי שלא עשה את הראשון. אשר על כן גר שנתגייר בין ראשון לשני, או קטן שהגדיל בין ראשון לשני - חייבים בשני. עונש כרת יחול אם כן בין אם הזיד בראשון (אף אם שגג בשני) ובין אם הזיד בשני (אף אם שגג בראשון).

לדעת רבי נתן, שני תשלומין דראשון הוא, ולכן רק אם אדם היה מחוייב בראשון ולא עשאו חל עליו חיוב לעשות את השני. לפיכך חיוב כרת חל רק על הראשון, אם הזיד בו, וחיובו קיים גם אם יעשה את השני, כי אין השני מתקן את חסרונו של הראשון. לפי רבי נתן גר שנתגייר או קטן שהגדיל אינם חייבים בפסח שני, כי לא היו חייבים בראשון.

ולדעת רבי חנניא בן עקביא, אכן השני אף מתקן את הראשון, ואם הזיד בראשון אך עשה את השני - פטור מכרת. לדעתו רק אם הזיד הן בראשון הן בשני יתחייב כרת.

וכך מסכמת הגמרא (צג ע"ב):

הלכך: הזיד בזה ובזה - דברי הכל חייב;

שגג בזה ובזה - דברי הכל פטור;

הזיד בראשון ושגג בשני - לרבי ולרבי נתן מחייבי, לרבי חנניא בן עקביא פטור;

שגג בראשון והזיד בשני - לרבי חייב, לרבי נתן ולרבי חנניא בן עקביא פטור.

והנה, הרמב"ם פסק כך (הלכות קרבן פסח ה, א-ב):

מי שהיה טמא בשעת שחיטת הפסח, שאין שוחטין עליו, או שהיה בדרך רחוקה, או נאנס באונס אחר, או ששגג ולא הקריב בראשון, הרי זה שוחט פסח בארבעה עשר של חודש השני בין הערבים. ושחיטת פסח זה מצות עשה בפני עצמה, ודוחה את השבת, שאין השני תשלומין לראשון, אלא רגל בפני עצמו, לפיכך חייבין עליו כרת.

כיצד, מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון, אם הזיד ולא הקריב בשני - חייב כרת, ואם שגג או נאנס אף בשני - פטור. הזיד ולא הקריב בראשון, הרי זה מקריב בשני, ואם לא הקריב בשני, אף על פי ששגג, הרי זה חייב כרת, שהרי לא הקריב קרבן ה' במועדו והיה מזיד.

אבל מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, אף על פי שהזיד בשני אינו חייב כרת, שכבר נפטר מפסח ראשון מן הכרת.

הרי שפתיו ברור מיללו שפסק כשיטת רבי, שהשני רגל בפני עצמו הוא. לפיכך חייב כרת בין אם הזיד בראשון בין אם הזיד בשני¹⁴⁰.

עם זאת מדברי הרמב"ם הנזכרים עולים שני עניינים הנתונים במחלוקת: האחד - מה יהיה הדין אם הזיד בראשון ועשה את השני? הנה, אף על פי שפסק הרמב"ם שפסח שני רגל בפני עצמו הוא, מדבריו עולה שאם הזיד בראשון ועשה את השני - פטור מכרת¹⁴¹. הרי שגם לפי רבי, שני תקנתא דראשון במידה מסוימת¹⁴².

מהר"י קורקוס מסביר שהרמב"ם דייק את דבריו מהסיכום שבגמרא: "הזיד בראשון ושגג בשני, לרבי ולרבי נתן מחייבי" - "דוקא בשגג ולא עשה, אבל עשה - ודאי שנפטר לדעת רבי"¹⁴³.

140 וכבר השיג הראב"ד על הרמב"ם מדוע פסק כרבי כאשר שנים חלוקים עליו, והלא אין הלכה כרבי מחבריו. גם רבי אברהם בן הרמב"ם נשאל על כך, וענה שאין כאן מחלוקת יחיד כנגד רבים, רבי כנגד רבי נתן ורבי חנניא בן עקביא, אלא מחלוקת משולשת, ולכן מחלוקתו של רבי כנגד כל אחד מן החולקים עליו נחשבת כמחלוקת על חבריו, והלכה כרבי מחבריו. ראו שו"ת ברכת אברהם סימן ד, והובאו הדברים בכסף משנה על אתר. וכן תרץ מהר"י קורקוס. כמו כן הזכירו טעמים נוספים מדוע פסק הרמב"ם כרבי. לשאלה האם הכיר הרלב"ג את כתבי רבי אברהם בן הרמב"ם ראו להלן הערה 153.

141 שהרי כתב: "הזיד ולא הקריב בראשון, הרי זה מקריב בשני, ואם לא הקריב בשני, אף על פי שגג, הרי זה חייב כרת". משמע שרק אם לא הקריב בשני חייב כרת.

142 אמנם בספר המצוות (עשה נז) סותר הרמב"ם לכאורה את עצמו, וכותב שלדעת רבי מי שהזיד בראשון יהיה חייב כרת אף אם עשה את השני; בבוא הרמב"ם להצדיק את קביעתו שיש למנות את מצוות הפסח השני כמצוות בפני עצמן, הוא מביא את מחלוקת רבי וחבריו, וכיון שהלכה כרבי, הרי שפסח שני רגל בפני עצמו הוא, ושם הוסיף: "וכך גם אם הזיד בראשון והקריב בשני הוא חייב לדעת רבי, כי לדעתו אין השני תשלומין לראשון". נמצאו דברי הרמב"ם במשנה תורה סותרים לדבריו בספר המצוות! גם על זה נשאל רבי אברהם בן הרמב"ם (בשו"ת מעשה נסים סימן ז), וענה שאכן "חזר מזה בהחבור", והוסיף: "וזה אשר הוא בחבור הוא האמת המסכים לסברת רבי בלא ספק, ועל זה נסמך; ואשר אמרו בספר המצוות בהזיד בראשון והקריב בשני נסתר מאשר בחבור. וכבר אמר המחבר בתשובות שאלות, כי כל מה שנמצא בפירוש המשנה או זולתם בנגוד לחבור, לא יסמכו אלא על החבור, כי הוא יותר מדוקדק מזולתו". עיינו עוד בתשובות ראב"ם, ברכת אברהם סימן ד ומעשה נסים סימן ז. וראו גם ספר המצוות מהדורת ר"ח העליר.

143 אף על פי שלפי שיטת רבי נתן, שהשני תשלומין לראשון אך לא תקנתא דראשון, אם הזיד בראשון ועשה את השני חייב כרת על הראשון, כמבואר לעיל, אין הדבר כן לפי שיטת רבי. וראו בהמשך הדיון.

אכן, הוסיף מהר"י קורקוס: "אף על פי שמלשון רש"י נראה שגם לרבי אין עשיית שני פטור מכרת הראשון, ואין שני תקנה לראשון כלל"¹⁴⁴.

העניין השני הנתון במחלוקת הוא דברי הרמב"ם בסיום דבריו, בהם חילק בין שוגג או אנוס לבין מי שהיה טמא או בדרך רחוקה. לפי הרמב"ם, המזיד בשני יתחייב רק אם בראשון היה שוגג או אנוס, אך אם בראשון היה טמא או בדרך רחוקה - פטור מן הכרת. על סיום זה השיג הראב"ד וכתב: "א"א, עכשיו סותר את דבריו, ומאי שנא טמא ודרך רחוקה והזיד בשני משוגג או נאנס בראשון והזיד בשני?". לדעת הראב"ד אין הבדל בין המקרים הנזכרים, ואם הזיד ולא עשה את השני, לאחר שלא עשה את הראשון מחמת אחת מארבע הסיבות הנזכרות - פטור מכרת.

אכן לדעת הרמב"ם ישנו הבדל ביניהם, וכך הוא הבין את המשנה (פסחים ט, א), וכפי שביאר בפירוש המשנה: "אם היה טמא או בדרך רחוקה בפסח ראשון ולא עשה את השני - אינו חייב כרת, מפני שכבר נפטר מפסח ראשון שבו נאמר כרת, ונדחה לפסח שני שלא נאמר בו כרת. ואם שגג או נאנס בפסח ראשון ולא עשה את השני - חייב כרת, לפי שנאמר בתורה שכל מי שלא היה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה פסח כלל חייב כרת...".

נמצא שלפי הרמב"ם חיוב כרת יהיה רק אם חדל לעשות הפסח לגמרי, לא עשה לא את הראשון ולא את השני (כי הרי אם הזיד בראשון ועשה את השני - פטור), ובאחד מן הפסחים היה זה במזיד (כי אם שגג או נאנס בשניהם - פטור). עם זאת, מי שהיה טמא או בדרך רחוקה בפסח ראשון נתמעט מדין כרת ואפילו הזיד בשני.

והנה בכל זה צעד הרלב"ג בעקבות הרמב"ם. כך כתב בפרשת בהעלותך ט, יג (עמ' 79):

והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה - רוצה לומר בפסח ראשון, וחדל לעשות הפסח

- רוצה לומר במוחלט, שלא עשה לא פסח ראשון ולא פסח שני, הנה הוא בכרת אם

עשה זה במזיד באי-זה שיהיה מהם, שהרי חדל לעשות הפסח. אבל אם לא היה מזיד

144 אמנם עיינו בצל"ח (פסחים צג סוף עמ' א ותחילת עמ' ב), שסובר שלדעת הרמב"ם אכן גם לפי רבי נתן אם הזיד בראשון ועשה את השני לא יתחייב כרת. עיינו שם. לעומת זאת הרש"ש (פסחים צג ע"א ד"ה "רבי סבר") מחלק בין רבי לבין רבי נתן, ואומר שאמנם לרבי נתן אם הזיד בראשון ועשה את השני חייב כרת על הראשון, כפי שכתב רש"י, אולם לפי רבי פטור, כיון שעשה את השני, וכפי שכתב הרמב"ם, והרש"ש טוען שלזה יסכים גם רש"י. עיינו שם. והאחרונים דנו בדבר; עיינו בספר המפתח במהדורת פרנקל.

באחד מהם - פטור מן הכרת. ואולם בטמא או שהיה בדרך רחוקה בפסח ראשון - לא נזכר כרת אפילו הזיד בשני, וזה מבואר מלשון התורה.

כלומר, אין להבין שהפסוק מתייחס לפסח ראשון, ובא ללמד שאם בפסח ראשון היה טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות את הפסח הראשון, יהיה חייב כרת, ואפילו עשה את השני; אלא רק אם חדל לעשות הפסח "במוחלט", שלא עשה גם את השני, רק אז יתחייב כרת, ובתנאי שהזיד באחד מהם. אכן אם בראשון היה טמא או בדרך רחוקה, אינו חייב כרת אפילו הזיד בשני.

נמצאנו למדים משתי הדוגמאות האחרונות (המופיעות שתיהן באותו עמוד בפרשת בהעלותך) שבכמה וכמה עניינים צעד הרלב"ג בעקבות הרמב"ם, ואף על פי שקיימים קשיים שונים בשיטתו, והיא אף שונה משיטתם של רש"י והראב"ד וראשונים אחרים.

כלים העשויים מעור העוף

גם כאשר הרמב"ם הצהיר במפורש שכתב דין מסוים מדעתו, עשוי דין זה להיות משולב בתוך דברי הרלב"ג. כך למשל בדוגמא זו, העוסקת בטומאת כלים:

הרמב"ם מפרט בראש הלכות כלים (א, א-ד) את החומרים השונים שהכלים העשויים מהם מקבלים טומאה, ובתוכם כלי עצם. אכן כלי עצם המקבלים טומאה הם העשויים מעצמות בהמה וחיה, ולא העשויים מעצמות העוף ובעלי החיים שבים.

והנה ביחס לכלי עור כותב הרמב"ם ששעור שאינו גדל בארץ, אלא בים - אינו מקבל טומאה, "וכל שבים טהור". אך מה דינם של כלי עור העשויים מעור העוף? האם גם בכלי עור דין העוף כדין בעלי חיים שבים? האם גם כלים העשויים מעור העוף אינם מקבלים טומאה כמו אלה העשויים מעצמות העוף? לדעת הרמב"ם אכן עור העוף כעצמות העוף, אולם את דבריו הוא פותח בלשון "יראה לי": "יראה לי שהכלים העשויין מעור העוף אינן מקבלין טומאה, כמו עצמותיו"¹⁴⁵.

והנה הרלב"ג בפרשת שמיני (יא, לב, ד"ה "מכל כלי עץ או בגד או עור או שק", עמ' 284-285)

כותב:

145 אמנם בעל משנה למלך מראה מקור לדינו של הרמב"ם במשנה במסכת כלים; עיינו שם. אכן זוהי בעיה כללית, שהרמב"ם כותב דברים בלשון "יראה לי" אולם יש להם מקור מפורש במקורות חז"ל; ראו קונטרס "תשובה מיראה" לר' אליהו דוד רבינוביץ-תאומים (האדר"ת), ירושלים תרס"ו; ולאחרונה: ירושלים תשס"ו.

הנה מפני שהבגד והעור והשק עשויים לפי הנהוג ממיני הבעלי-חיים הגדלים ביבשה, למדנו מזה שאין זה הדין נוהג אלא כשהיו מהבעלי-חיים הגדלים ביבשה, לא מסוג המעופף והשח, כי אינם בטומאה במדרגת הבעל-חיים ההולך.

הרי שלא חילק הרלב"ג בין כלי עור העשויים מעור הדג לבין אותם העשויים מעור העוף, ושניהם אינם מקבלים טומאה, כפי שכתב הרמב"ם מדעתו¹⁴⁶.

146 עניין נוסף שבו הרחיב הרלב"ג עניין שהרמב"ם נקט בו לשון 'יראה לי': כאשר סומך אדם על ראש קרבנו - חייב להתוודות. ומהו וידויו של המביא קרבן **שלמים**? כתב הרמב"ם: **ויראה לי** שאינו מתודה על השלמים, אבל אומר דברי שבח". הרלב"ג אימץ עקרון זה, וכתב לעניין הסמיכה על קרבן **תודה** (המובא גם כאשר מוסיפים על העיר ועל העזרות): "וידמה שכשיסמוך על זבח התודה היה אומר בוידויו דברי הודאה לה' יתעלה, כי זה הקרבן לא היה בא על עוון" (פרשת צו ז, טו בסוף, עמ' 176). מענין שבמקרה זה פתח הרלב"ג את דבריו בלשון 'וידמה'; שמא בגלל הרחבת העיקרון שכתב הרמב"ם.

לעומת זאת, במקרה הבא (אשר הוא מקרה יוצא דופן) ציין הרלב"ג את שם הרמב"ם על חידוש פרשני שחידש הרמב"ם: בפרשת משפטים בעניין דין 'יום או יומיים' באדון שהכה את עבדו הכנעני, כותב הרלב"ג (פרשת משפטים חלק ב ביאור הפרשה כא, כ-כא, עמ' 32) שאמנם אם יזיד איש על עבדו להורגו - חייב מיתה, אולם כאשר הכה אותו ליסרו ולא מת תחת ידו אלא עמד יום או יומיים, "הקלה התורה בזה המשפט, מפני היותו כספו, כמו שאמר: 'לא יקם כי כספו הוא', ומפני זה יהיה לו רשות ליסרו, אך לא ימשול להכותו מכה אכזרית שימות בה". והוסיף שם: **"וכבר כתב הרב רבינו משה ז"ל** כי לזה אמרה התורה 'בשבט', מפני שיש לו רשות ליסרו, אבל אם הכהו בחרב - אינו בדין יום או יומיים, כי אין לו רשות להכותו בזה האופן; **ודברים של טעם הם**". וכן כתב בתועלת הרביעי השורש החמישי (עמ' 154): "וידמה שלכך אמרה התורה 'וכי יכה איש את עבדו או את אמתו **בשבט**', לפי שיש לאדון ליסר עבדו על דרך המוסר בשבט או במה שידמה לו שמיסר בו האדם את בנו, כאומר: 'חושך שבטו שונא בנו' (משלי יג, כד), וכאשר היתה המכה בזה התואר - רגלים לדבר שלא נתכוון להורגו, מפני שהוא כספו, ויורה על זה שכבר היה אחר זה יום שלם. ואולם אם הכהו בסייף או באבן או בחץ, הדבר מעיד שאין זה ליסרו, אבל להורגו, ולא יהיה בדין יום או יומיים. **וכן כתב הרב המורה, ודברים של טעם הם**". הרמב"ם כתב דבריו בהלכות רוצח ושמירת נפש ב, יד ("ויראה לי" שהמכה את עבדו בסכין וסיף או באבן ואגרופ וכיוצא בהן ואמדהו למיתה ומת - אינו בדין יום או יומיים, אלא אפילו מת לאחר שנה נהרג עליו; לכך נאמר 'בשבט', שלא נתנה לו תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בהן, לא הכיית רציחה"), וראו גם מורה הנבוכים ג, לט (וראו גם ראב"ם רשב"ם ר"י בכור שור וראב"ע על הפסוקים שם).

כלאי בגדים

בדרך כלל, כאשר צועד הרלב"ג בעקבות הרמב"ם, אין הוא מציין את שמו של הרמב"ם על הדברים (ואף כאשר הרמב"ם הוא שחידש דין זה). במקרים בודדים מזכיר הרלב"ג את שמו של הרמב"ם על אף הסכמתו עמו. דוגמא לדבר:

בביאורו לפרשת קדושים כתב הרלב"ג דיון מפורט בעניין איסור שעטנז, דיון הגולש גם לעניינים עקרוניים אודות תוספות סבוראיות לתלמוד, אודות כללי פסיקה ועוד. לא נוכל במסגרת זו לעיין בדיון מרתק זה¹⁴⁷, אך נציין שהרלב"ג תוקף את הדעה שאיסור שעטנז חל מן התורה רק כאשר חיבור הצמר והפשתים נעשה בדרך של "שוע טווי ונוז", כתנאים מצטרפים הנדרשים כולם. לדעתו בכל אחד מן האופנים של החיבור יש איסור תורה - או שוע או טווי או נוז. וזה לשונו (פרשת קדושים יט, יט, עמ' 259):

ואם יטעון אדם עלינו ויאמר שאין שם כלאים מן התורה אלא כשהיה שוע טווי ונוז, כמו שנפסקה ההלכה בזה במסכת נדה (סא, ב), כמר זוטרא שאומר עד שיהיה שוע טווי ונוז; אמרנו לו שאין פסק ההלכה ההיא שם מחכמי התלמוד, אבל מהגאונים הראשונים, ולזה לא נשגיח בפסק ההלכה ההיא; כי שם הלכות רבות בתלמוד הם מהגאונים הראשונים, כמו שזכר הרש"י ז"ל בפירושו למסכת חולין; ולזה הדעת נטה הרב המורה.

לדעת מר זוטרא בנדה סא, ב, "מ...מדאורייתא שעטנז כתיב, עד שיהיה שוע טווי ונוז, ורבנן הוא דגזרו ביה". ואמנם "מתקיף לה רב אשי: אימר או שוע או טווי או נוז", אולם המסקנה המופיעה בגמרא היא: "והלכתא כמר זוטרא, מדאפקינהו רחמנא בחדא לישנא".

בפסק ההלכה בעניין זה נחלקו כבר בשלהי תקופת הגאונים¹⁴⁸. והנה במהדורה קמא של פירוש המשנה (כלאים ט, ה¹⁴⁹) סבר הרמב"ם כמר זוטרא, אולם במהדורה בתרא חזר בו ממה שסבר

147 ראו פרשת קדושים יט, יט, עמ' 257-261, ובהערותינו שם. קטע זה פורסם גם בנפרד, ראו מאמרנו, ברנר-כהן, דוגמא לעיון תלמודי.

148 ראו תשובת רב האי גאון (שערי תשובה סימן סג) שכתב כמר זוטרא, וראו תשובות הגאונים (שערי תשובה, סימן סב): "ותמהים על האי דכתב ר' חננאל או שוע או טווי או נוז, דהא גרסי' במס' נדה והלכתא כמר זוטרא דאמר עד שיהא

בתחילה, וכתב: "...שאינו נקרא כלאים אלא עד שיהיו בו כל שלושת הדרכים האלו, וכל מה שזולת זה הרי הוא כלאים מדברי סופרים; כן כתבו קצת מן הגאונים. וזה אצלי בלתי נכון, אלא כל אחד מהם כלאים של תורה. ואותו הלשון הכתוב בגמר נדה - אינו לשון התלמוד אלא פירוש". כדעתו האחרונה של הרמב"ם נקט גם במשנה תורה¹⁵⁰. והנה, גם במקרה זה צעד הרלב"ג בנתיבו של הרמב"ם¹⁵¹.

כאמור, בדרך כלל לא הזכיר הרלב"ג את שמו של הרמב"ם כאשר הסכים אתו. מדוע אפוא חרג הרלב"ג ממנהגו במקרה זה וציין "ולזה הדעת נטה הרב המורה" על אף ההסכמה ביניהם?

יתכן שיש לבאר זאת באחד משני האופנים הבאים: הרלב"ג חרג בעניין זה ממנהגו גם בעניין אחר, מהותי יותר, והוא עצם העובדה שהאריך לדון במסגרת ביאורו לתורה בסוגיה הלכתית מסועפת, תוך הבאת ציטוטים מן הגמרא, הצעת פירוש לדבריה, ועיסוק בכללי פסיקה, אריכות שלא הבאנו במסגרת זו. סיבת חריגתו מפורשת בדבריו: "וכבר הארכנו בזה, לפי שראינו בזמננו זה רבים בלתי נשמרים מזה", וכוונתו לאותם הנוהגים היתר כל עוד אין הצמר והפשטים מחוברים זה עם זה באופן ישיר¹⁵². וכן כתב בהמשך דבריו: "וכבר יצאנו ממנהגנו בזה הביאור;

שווע וטווי ונוז דכולהו בעי' בחדא". וראו אוצר הגאונים יבמות, התשובות (עמ' 9-10), וליקוטי פירוש רבינו חננאל (אוצר הגאונים שם עמ' 297). וראו רי"ף ביצה (ז ע"ב בדפי הרי"ף).

149 ראו מהדורת ר"י קאפח, עמ' קלד והערה 20.

150 הלכות כלאים י, ב-ד, וראו השגת הראב"ד שם. על שיטת הרמב"ם ראו באריכות: ר"י קורקוס, רדב"ז, כסף משנה (וכן בבית יוסף יורה דעה סימן ש; ומדברי הרלב"ג עולה שלא כפי שפירש הכסף משנה את שיטת הרמב"ם), ט"ז וביאור הגר"א (יורה דעה סימן ש), ועוד. והשוו גם לרמב"ן לויקרא שם, ולספר החינוך מצוה תקעא (תקנא). עוד על דבריו בפירוש המשנה ראו להלן הערה 154.

151 הרלב"ג מסתמך גם על רש"י בעניין קיומן של "הלכות רבות בתלמוד הם מהגאונים הראשונים" - ראו רש"י חולין מט, א, ד"ה "ואין הלכה כרבי שמעון": "גמרא קא פסיק ליה, ובישיבה האחרונה (בשיטה מקובצת: ומישיבת האחרונים) נפסקו ההלכות הללו הפסוקות סתם בגמרא"; וראו עוד שם ג, א, ד"ה "ואין הלכה כרבן שמעון [ב"ג]"; וראו עוד שם פא, א, ד"ה התראת ספק. וראו רב"מ לוין, רבנן סבוראי ותלמודם, עמ' 51.

152 השוו לר"ש על המשנה כלאים ט, ט ("לא יקשור סרט של צמר בשל פשתן לחגור בו את מתניו, אף על פי שהרצועה באמצע"), שכתב: "...וכשחוגר בה קושר שני ראשיה, של צמר ושל פשתן, ביחד. דאי לאו הכי פשיטא דשרי, ופוק חזי מה עמא דבר, הסרבלין שלנו של צמר, ויש בהן עורות של טלאים או של שפנים תפור מן הפשתן...". וראו עוד מה שהביא בבית יוסף (יורה דעה סימן ש) בעניין זה, ובשולחן ערוך (שם סעיף ה) ובהערת הרמ"א שם.

ואמנם הביאנו לזה מה שזכרנו במה שקדם", וכוונתו למנהג האנשים בימיו, כפי שציין קודם לכן. יתכן שבגלל המחלוקת בין הגאונים בפסיקת ההלכה, ובגלל המטען הפולמוסי המלווה סוגיה זו, חש הרלב"ג צורך לבסס את שיטתו גם באמצעות סמכותו ההלכתית של הרמב"ם.

ניתן אולי להציע הסבר נוסף באמצעות דיוק לשונו של הרלב"ג: "ולזה הדעת נטה הרב המורה". יתכן שניסוח זה מעיד על כך שהרלב"ג היה מודע לשינוי דעתו של הרמב"ם בזה¹⁵³. ואם הרמב"ם, שהיה בתחילה נחרץ בדעתו להקל כשיטת הגאונים, חזר בו והכריע שיש איסור תורה כבר כאשר מתקיים אחד מן התנאים הנזכרים (שוע או טווי או נוז), הרי שיש באזכור דעתו (וברמיזת חזרתו) תוספת משקל לחיזוק טענת הרלב"ג, וכנגד הנוטים להקל בדבר זה¹⁵⁴.

4. סטייה מוצהרת מנתיבו של הרמב"ם

נמצינו למדים כי לעתים מסדר הרלב"ג את דבריו ומנסחם בהשראת לשונו של הרמב"ם, ופעמים רבות הוא אף צועד בעקבותיו בתוכן ההלכתי של הדברים. כמו כן ציינו כי ברובם המוחלט של מקרים אלו אין הרלב"ג מזכיר את שמו של הרמב"ם. האמנם ביטל הרלב"ג את דעתו בפני דעת הרמב"ם באופן גורף? האם במקרים אחרים חלק הרלב"ג על דעתו של המורה הגדול?

153 קשה לבחון ולשחזר האם היה הרלב"ג מודע לתופעה שהרמב"ם שינה את דעתו וחזר בו מדבריו הראשונים. ספק אם יכול היה הרלב"ג ללמוד על כך מאגרות הרמב"ם או מדברי רבי אברהם בנו - ברשימת הספרים שבספרייתו הפרטית לא מופיעים חיבורים אלו. על שתי אגרות לחכמי פרובנס שאולי היה הרלב"ג מודע להן, ראו כרמיאל כהן, השפעת איגרות הרמב"ם; והדברים עדיין אינם ברורים מהעדר נתונים נוספים.

154 במהדורה קמא היו דברי הרמב"ם נחרצים כשיטת הגאונים שפסקו כמר זוטרא (כלאים ט, ת, מהדורת ר"י קאפח עמ' קלד, והערה 20): "...ואם עירב צמר ופשתים וטוה מהן יחד חוטים וארגו בגד ולבדו אחר כך והחליק פניו... הרי אז יהיה אותו הבגד כלאים. וזה דוקא בכלאים של תורה, שאינו נקרא כלאים אלא עד שיהיו בו כל שלשת הדרכים האלו, וכל מה שזולת זה הרי הוא מדברי סופרים. וזה פסק נכון שאין בו ספק, והוא לשון התלמוד. ואם תמצא למי שהוא דברים החולקים על זה - אל יכנס בלבך ספק, שהוא שכח הלשון ההוא האמור בגמר נדה". אולם במהדורה בתרא חזר בו הרמב"ם, ומחק את הקטע המודגש וכתב: "כן כתבו קצת מן הגאונים. וזה אצלי בלתי נכון, אלא כל אחד מהם כלאים של תורה. ואותו הלשון הכתוב בגמר נדה אינו לשון התלמוד אלא פירוש". ראו גם ר"ש ליברמן, הלכות הירושלמי, מבוא, עמ' ו-ז; וראו גם ר"ד הנשקה, בין דינמיות לשמרנות, עמ' 128.

מתברר שאכן מצויים מקרים רבים שבהם סטה הרלב"ג מנתיבו הסלול של הרמב"ם. עוד מתברר כי זהו המצב ברוב המקומות שבהם ציין הרלב"ג את שמו של הרמב"ם, ואזכור שמו משובץ במשפט המביע פליאה על דברי הרמב"ם.

נתבונן בתשעה מקרים שבהם מצאנו התייחסות מפורשת של הרלב"ג לדברי הרמב"ם ומחלוקת על דבריו¹⁵⁵.

תשלומי בושת ממון או קנס

בפרשת משפטים (כא, כד-כה) עוסק הרלב"ג בענייני החובל בחברו. לאחר שהוא מאריך להוכיח באופנים שונים כי את הכתוב 'עין תחת עין' יש להבין כתשלומי ממון, מפרט הרלב"ג את חיובו של החובל בחברו לשלם לו חמישה דברים: נזק צער ריפוי שבת ובושת.

בעניין הבושת חורג הרלב"ג מסדר הביאור הרגיל, ומאריך להוכיח – מן העניין עצמו וממקורות חז"ל – שיש לדמות את הבושת לצער ולשאר חיובי החובל בחברו, ומכאן יש להסיק שהבושת היא ממון ולא קנס (פרשת משפטים ח"ב ביאור הפרשה כא, כד-כה, עמ' 37):

ומזה המקום יתבאר לך כי בושת הוא ממון, לא קנס כמו שחשבו רבים, ולזה אמרו ז"ל: 'משלם בושת ופגם על פי עצמו ואינו משלם קנס' – כבר ביארו לך כי הבושת הוא ממון...¹⁵⁶

וכבר יתבאר לך גם כן ממקומות רבים מהתלמוד שהבושת הוא ממון; ואין הנה מקום זאת החקירה, כי הוא יותר ראוי בחיבורים התלמודיים¹⁵⁷.

155 בשלושה מן המקרים הללו נעסוק בהרחבה, ולאחר מכן נזכיר את יתר המקרים בקיצור. בסעיף זה אנו עוסקים במחלוקות בתחום ההלכתי, למעט התחום של מנין המצוות, שבו נעסוק בפרק הבא.

156 ראו משנה כתובות ג, ח (דף מא ע"א). והרלב"ג ממשיך להוכיח דבריו: "ועוד, כי הם אמרו במאמר כולל כי כל מי שאינו משלם כמה שהזיק אינו משלם על פי עצמו, ולפי שהבושת הוא דבר שמשלם בו כמה שהזיק, כי הוא משוער לפי המבייש והמתבייש, הנה הוא יהיה משתלם על פי עצמו, ומה שזה דרכו הוא ממון. ולא יטען מה שאמרו בראש החובל (בבא קמא פד ע"ב) על ענין הבושת: 'חסדא חסדא קנסי קא מגבית בבבלי', שיוורה שהבושת הוא קנס; וזה, כי הבושת הנזכר שם הוא קצוב, לא ישוער לפי המבייש והמתבייש, ומה שזה דרכו הוא קנס. ולזאת הסיבה קראנו שלושים של עבד קנס, ואף על פי שעיקרם ממון, לפי שהתורה השותה בזה עבד לעבדי".

והנה, מדברי הרמב"ם עולה שהבושת אינה ממון אלא קנס¹⁵⁸, ואף על פי כן המודה בכך בבית הדין חייב, לא מחמת הבושת שבשעת ההכאה, אלא מחמת הבושת בזמן סיפור הדברים בבית הדין. זה לשון הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק ה, ו-ח):

הודה החובל שהוא חבל - משלם חמשה דברים, שהרי העדים היו שם שנכנס לתוך ידו שלם בשעת המריבה ויצא חבול. אבל אם לא היו שם עדים כלל, והוא אומר חבלת בי, והודה מעצמו - פטור מן הנזק ומן הצער, וחייב בשבת ובושת וריפוי על פי עצמו... ולמה משלם אדם שלשה דברים אלו על פי עצמו? שהשבת והריפוי ממון הוא ואינו קנס... והבושת לא הגיעה לו אלא בשעה שהודה בפנינו שהוא חבל בו, שהנחבל שלא חבל בו אדם - אין לו בושת, והודאתו בבית דין היא שביישה אותו... לפיכך משלם אדם בושת על פי עצמו¹⁵⁹.

על דברי הרמב"ם האחרונים מקשה הרלב"ג שהבושת בבית הדין היא בושת בדברים, והרי מפורש בבבא קמא צא, א: "ביישו בדברים - פטור מכלום"¹⁶⁰. וכה כתב:

והפלא מהרהר שכתב שהבושת הוא קנס, ונתן הסיבה בהיותו משלם בושת על פי עצמו - לפי שבשעת ההודאה ביישו. וזה ממה שאינו ראוי להיות כן, שאם לא היה שם בושת זולתי זה הבושת אשר בדברים - היה פטור עליו, כמו שנתבאר בפרק החובל, רוצה לומר שהמבייש את חברו בדברים פטור.

157 הרלב"ג הצהיר בפתיחת חיבורו שבכוונתו לכתוב גם ספר מצוות מפורט, הכולל גם פרטי דינים על פי המקורות התלמודיים, וגם "ביאור המסכיות הנכללות בששת הסדרים...", כפי שהזכרנו לעיל פרק א סעיף 8, אלא שחיבורים אלה לא הגיעו לידינו, אם בכלל עלה בידינו לכותבם; ראו פתיחה לביאור התורה עמ' 14 (והערה 76 שם).

158 מלבד דברי הרמב"ם המובאים להלן בפנים, ראו גם הלכות חובל ומזיק א, ט, והלכות ממרים ה, יב: "קנס המבייש". ועיינו גם הלכות נערה בתולה ב, יב, והלכות שבועות ח, ג.

159 "שהנחבל שלא חבל בו אדם... והודאתו... לפיכך..." – כן הנוסח במהדורת ר"י קאפח, וכעין זה במהדורת "יד פשוטה" ("שנחבל שלא חבל בו אדם... והודייתו... לפי כן..."). וראו בנוסח המובא במגדל עוז: "שהנחבל שלא חבל בו בפני בן אדם אין לו בושת...", וכעין זה במקצת כ"י ודפוסים (ראו חילופי נוסחאות במהדורת פרנקל).

160 וכן פסק הרמב"ם עצמו בהלכות חובל ומזיק ג, ה. וראו גם בדברי הרלב"ג בסוף פרשת משפטים בתועלת השמיני השורש השביעי (עמ' 162). ועיינו גם במנחת חינוך (מצוה מט אות ז), ובמה שביארו בדעת הרמב"ם באבן האזל וביד פשוטה על אתר.

נמצא שגם דין זה שמשלם את הבושת על פי עצמו, מסייע לטענת הרלב"ג שהבושת היא ממון ולא קנס¹⁶¹.

על כל פנים ראינו בדוגמא זו ביקורת מפורשת של הרלב"ג על דברי הרמב"ם, תוך אזכור שמו¹⁶².

עימור באדם ישן

בפרשת משפטים (כא, טז) נאמר: "וְגִבַּי אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ, מוֹת יוֹמָתוֹ". אמנם אין הגונב נפש חייב מיתה בעוון גניבה ומכירה בלבד, אלא רק אם נוספה בין שתי פעולות אלה פעולה נוספת,

161 ראו גם השגת הראב"ד שם, ובמגיד משנה שהאריך להקשות על הרמב"ם. וראו עוד אנציקלופדיה תלמודית ערך בושת (כרך ג עמ' מט). וראו גם יד פשוטה על אתר, מה שביאר בדעת הרמב"ם.

162 יש לציין שכל קטע הבקורת על הרמב"ם ("והפלא מהרב המורה... בדברים פטור") חסר בכתבי יד רבים, ומופיע רק בכתבי היד המוסרים את נוסח מהדורה בתרא (ראו שם הערת נוסח קמב; וראו גם כרמיאל כהן, קטע 'חדש'). כלומר את הטענה עצמה, שהבושת היא ממון ולא קנס, ואף את הראיות לקביעה זו, כתב הרלב"ג כבר במהדורה קמא - ומסתבר שכבר בשלב ההוא כוונתו בזה היתה להשיג על הרמב"ם, ללא אזכור שמו; אולם לאחר מכן במהדורה בתרא הוסיף הרלב"ג התייחסות מפורשת לדברי הרמב"ם בתוספת ביקורת על הטענה המובאת בדבריו. עוד על תוספת זו ראו להלן פרק ה עמ' 317.

עוד יש לציין כי היבט נוסף של ענין תשלומי הבושת נתון במחלוקת בין הרמב"ם לבין הרלב"ג, והוא האם יש לבעל חלק בתשלומים אלה. הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק ד, טו) פסק כשיטת רבי יהודה בן בתירא (משנה כתובות ו, א; דף סה, ב), והרלב"ג מאריך לחלוק עליו (פרשת משפטים התועלת השמיני השורש האחד עשר, עמ' 163–164): "והנה יתבאר מאלו הדברים שהבושת הוא שלה, וכן יראה מהתוספתא בפרק שלושה עשר אבות נזיקין, ומהמשנה בששי מכתובות, כי החולק על זה הדעת שם הוא יחיד, וכן הענין בתוספתא. ואלו הם הרב המורה נמשך לדברי היחיד, לפי שנשאו ונתנו האמוראים להקשות ולתרץ על דעתו. והנראה בעיני שאין כח במשא ומתן ההוא לדחות הדעת הנזכר בזה במקומו, והוא מה שנתבאר בזה בחמישי מקמא אשר יחוייב ממנו שיהיה הבושת שלה... ולזה נראה בעיני שאין הלכה כדברי אותו היחיד, כי לא נדחה תלמוד ערוך מפני שנוי דחיקי כמו שכתב רבינו האי ז"ל; ואם היה, לא יהיה זה מן התורה אלא מתקנת חכמים ז"ל". לעיון בסוגיה מיוחדת זו ראו בהערות במהדורתנו שם, וראו גם כרמיאל כהן, פרשנות הלכתית, עמ' 38–40, ולאחרונה גם כרמיאל כהן, השפעת איגרות הרמב"ם, עמ' 116–118.

כפי שנלמד מן הפסוק בפרשת כי תצא (כד, ז): "כִּי יִמְצָא אִישׁ גֹּנֵב נֶפֶשׁ מֵאֲחִיו מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִתְעַמַּר בּוֹ וּמָכְרוּ, וּמֵת הַגֹּנֵב הַהוּא, וּבְעֶרְתָּ הָרַע מִקֶּרְבְּךָ"¹⁶³.

הרי שאם בין מעשה הגניבה למעשה המכירה מתבצעת גם פעולה של שימוש בעבד מתמלא התנאי לחיוב מיתה על העושה כן¹⁶⁴. כך מסכם הרמב"ם את העניין (הלכות גניבה ט, א-ב):

כל הגונב נפש מישראל עובר בלא תעשה, שנאמר: 'לא תגנוב' (שמות כ, יב); פסוק זה האמור בעשרת הדברים הוא אזהרה לגונב נפשות. וכן המוכרו עובר בלא תעשה, שזה בכלל 'לא ימכרו ממכרת עבד' (ויקרא כה, מב). ואין לוקין על שני לאוין אלו, מפני שהוא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, שנאמר: 'כי ימצא איש גונב נפש וכו'' (דברים כד, ז), ומיתתו בחנק.

אין הגונב חייב מיתת חנק עד שיגנוב את הישראלי ויכניסנו לרשותו וישתמש בו וימכרנו לאחרים, שנאמר: 'והתעמר בו ומכרו' (דברים כד, ז)...

לאחר שסיים הרלב"ג, במסגרת התועלת הששי, לבאר את חיובו של העושה כן, ולאחר הוספת שלושה "שורשים" ובהם עיקרי דינים בעניין חיוב זה (עמ' 155-157), מוסיף הרלב"ג דיון נוסף המבוסס על בעייתו של רבי ירמיה במסכת סנהדרין (פה ע"ב) בעניין מעמדו של אדם ישן לעניינינו (עמ' 157):

וממה שיפול בו ספק הוא אם נתעמר בו כשהגנוב ישן, אם יקרא עימור לחיבו מיתה, אם לא; והנה זה העימור יתכן שיהיה בשישען עליו. וזה, שכבר אפשר שנאמר כי מפני שלא דקדקה התורה בזה העימור, היה מעט או הרבה, - יתחייב על זה העימור; וכבר אפשר שנאמר שאין דרך עימור בכך, כי גדר העימור הוא לפי הנהוג העבודה אשר תהיה בהקיץ. ולזה לא יתחייב מיתה על כמו זה העימור, כי הוא ספק.

163 לדעת הרלב"ג, הדרישה של ההשתעבדות באדם הגונב בין גניבתו למכירתו כלולה גם בפסוק שבפרשת משפטים, בביטוי 'ונמצא בידו', כפי שכתב על הפסוק בפרשת כי תצא (כד, ז): "וענין היותו בידו הוא שישתעבד בו אי-זה שעבוד שיהיה, שיוורה שהוא תחת ידו כאילו הוא עבדו" (וכן עולה גם מדבריו בשורש השני בפרשת משפטים, כמצוין להלן). אין לימוד זה גורע לדעתו מיתר המשמעויות שניתן להסיק מן הביטוי 'ונמצא בידו'; ראו פרשת משפטים ח"ב ביאור הפרשה כא, טז (עמ' 28-29), ובתועלת הששי ובשורשים שם (עמ' 155-157).

164 ראיית הגניבה והמכירה כמכלול אחד (עם השעבוד שביניהם) מדויקת בלשון הרמב"ם, וכפי שביאר מו"ר ביד פשוטה על אתר, עיינו שם.

שני צידי הספק בבעיית רבי ירמיה הם אלו: האם עימור הנעשה באדם ישן - כגון ההישענות על גופו - נחשב עימור (כשם שלא הקפידה התורה על עימור בשווה פרוטה¹⁶⁵), או שמא אין זה נחשב עימור מפני שאין דרך עימור בכך¹⁶⁶. לפיכך יש להכריע בספק זה על פי הכלל "ספק נפשות להקל".

אכן יש לשאול: כיון שחיובו של גונב נפש מורכב כאמור משלושה שלבים – גניבה, עימור, מכירה – האם בעיית רבי ירמיה מוסבת על התהליך כולו או על מרכיבי התהליך? מלשון הבעיה עצמה: "גנבו ומכרו ישן מהו" ניתן להבין שהמדובר במקרה שהתהליך כולו, על שלושת מרכיביו, נעשה בהיותו ישן; אולם מהצגת צדדי הספק – "יש דרך עימור בכך או אין דרך עימור בכך" ניתן להסיק כי הבעיה מתמקדת בעימור דווקא! תשובה לשאלה זו מוציא הרלב"ג מן ההיגיון הפשוט:

וַיִּרְאֶה לִי שֶׁכֶּבֶר יִתְחַיֵּב עַל הַגְּנִיבָה וְהַמְכִירָה אֶף עַל פִּי שֶׁהִגְנַב יִשָּׁן, כִּי דֶרֶךְ הַגְּנִיבָה וְהַמְכִירָה בְּזֶה הָאוֹפֵן הַיָּא יוֹתֵר בִּישָׁן מִמָּה שֶׁהִיא בְּעָר, וְזֶה מִבּוֹאֵר בְּנַפְשׁוֹ; וְאוֹלָם מֵה שֶׁנִּסְתַּפֵּק לַחֲכָמֵי הַתְּלִמוּד הוּא מֵהַעִימּוֹר. וְזֶהוּ אוֹמְרִים בְּאֶחָד עֶשֶׂר מִסְנֵה־דְרִין (פֶּה, ב):

"בעי ר' ירמיה: גנבו ומכרו כשהוא ישן מהו וכו', דרך עימור בכך או אין דרך עימור בכך?", ואמרו שם: "ותפוק לי דליכא עימור כלל", ואמרו: "לא צריכא ישן דזגא עליה", - כבר נתבאר לך שלא נסתפק לשואל זולת העימור שיהיה כשהוא ישן, אם דרך עימור בכך או אין דרך עימור בכך.

165 כדעת תנא קמא במשנה סנהדרין פה ע"ב, כפי שנתבארה המחלוקת בגמרא שם, וכפי שביאר הרלב"ג בשורש השני שם. צד זה של הספק מסיק מן הדין של עימור בפחות משווה פרוטה ש"התורה לא דקדקה בזה מפני ההנאה שהגיע לגונב מפני העימור, אבל מפני ההשתמשות שנשתמש בו כאילו הוא עבד, ולזה גם כן מכרו בחזקת שהוא עבדו" (לשון הרלב"ג בשורש השני שם). לפיכך גם שימוש פעוט הנעשה בגנוב בעת היותו ישן מביע (מצידו של הגונב) שעבוד כעבד, ועל כן יש לומר שיש בכך עימור.

166 צד זה של הספק תואם את העיקרון המובא בדברי הרלב"ג בין הכללים המוגדרים בפתיחת הביאור לתורה (ה"מקומות"). "ב"מקום הרביעי" כתב (עמ' 7): "שהפעולות שזכרה אותם התורה ראוי שיובנו באופן אשר יורגל ענין אלו הפעולות, ובאופן שיהיו בו יותר שלמות... ומה שביארו מתנאי הרבה מהפעולות, שיהיו ביום - כי המורגל מהפעולות הוא שיהיו ביום, לא בלילה, עם שבו גם כן תהיינה יותר שלמות". לפיכך אין העימור בישיב פעולה שנעשית "לפי הנהוג", ואינה נכנסת ב"גדר העימור" (ראו גם "המקום השלישי" שם). לענין ה"מקומות", כללי ההיסק שבפתיחת הביאור, ראו לעיל פרק א סעיף 4.

לעניין שלב הגניבה ולעניין שלב המכירה אין מקום לטעון שאם הגנוב היה ישן לא נעשתה הפעולה "באופן אשר יורגל ענין אלו הפעולות, ובאופן שיהיו בו יותר שלמות"¹⁶⁷, שהרי דווקא באופן שכזה יכולה פעולת הגניבה והמכירה להיעשות ביתר קלות! לפיכך טוען הרלב"ג שבעיית רבי ירמיה מוסבת על העימור בלבד. הרלב"ג לא מסתפק בטענה המבוססת על ההיגיון ("וזה מבואר בנפשו"), אלא תומך את טענתו בציטוטים מן הסוגיה, מהם עולה שהדיון הוא על העימור¹⁶⁸.

אכן מדברי הרמב"ם עולה כי הוא הבין את בעיית רבי ירמיה כמוסבת על התהליך כולו - "אם גנבו והוא ישן, ונשתמש בו כשהוא ישן, ומכרו ועדיין הוא ישן" (לשון הרמב"ם בהמשך דבריו שם), ובמקרה זה פסק להקל; אולם אם הגניבה והמכירה נעשו בהיותו ער, ורק העימור נעשה בהיותו ישן, לדעת הרמב"ם הרי זה נחשב עימור, וחייב, ולא בזה נסתפק רבי ירמיה¹⁶⁹.

נמצא שדברי הרלב"ג הנזכרים נאמרו כנגד דברי הרמב"ם, ואכן הרלב"ג מסיים דבריו בביקורת ישירה על דברי "הרב המורה":

ואולם הרב המורה יסבור בזה סברא מקבֵּלֶת לסברתנו, ומה שיִדמה לנו הוא מה שכתבנו.

סברת הרמב"ם מנוגדת לסברת הרלב"ג (= "מקבֵּלֶת" לה, עומדת כנגדה¹⁷⁰): אם היה ער בזמן הגניבה ובזמן המכירה, ונתעמר בו בהיותו ישן, לדעת הרמב"ם יש לדון זה הכרעה, ואילו לדעת הרלב"ג גם בזה נסתפק רבי ירמיה; ולעומת זאת המקרה שנסתפק בו רבי ירמיה לפי דעת הרמב"ם (אם היה ישן במשך כל התהליך) אינו מסופק - לדעת הרלב"ג - יותר מאשר המקרה המוכרע לדעת הרמב"ם (כי גניבה ומכירה בעת היותו ישן היא דבר מסתבר יותר מאשר בהיותו

167 ראו לעיל הערה 166.

168 נראה שכך הבין הרלב"ג את ניסוח בעייתו של רבי ירמיה: "גנבו ומכרו ישן מהו". כיון שקל יותר לבצע את הגניבה ואת המכירה בעת היותו ישן, לפיכך צייר רבי ירמיה מקרה מציאותי הכולל את שלושת השלבים; אמנם הבעיה מתמקדת בשלב הביניים - העימור. לפיכך השאלה אם הגניבה או המכירה נעשו בהיותו ער או בהיותו ישן אינה מעלה ואינה מורידה ביחס לשאלת רבי ירמיה.

169 כך כתב הרמב"ם בסוף הלכה ב שם: "ואפילו לא נשתמש בו אלא בפחות משווה פרוטה, כגון שנשען עליו או נסמך בו, אף על פי שהגנוב ישן, הרי זה נשתמש בו".

170 משמעות המלה הארמית 'לקבל' כמשמעות 'כנגד', 'לנכח', 'לעומת'; ראו למשל דניאל ב, לא; ג, ג; ה, א (ובמפרשים שם). וראו רש"י לשמות כו, ה, ד"ה "מקבילות הלולאות", וראב"ע שם. וראו קלצקין ערך 'מקבילי' (א).

ער) 171. נמצא שהרלב"ג מציג את דעתו כנגד דעת הרמב"ם (בלשון "וַיִּרְאֶה לִי", "ומה שיִדְמָה לְנוֹי"), ואינו נרתע מלחלוק על דבריו.

צורת לחם הפנים ועוביו

מעשה לחם הפנים אמנם מפורט בפרשת אמור (ויקרא כד, ה-ט), אולם צורתו אינה מפורשת שם. גם שמו - "לחם הפנים" - לא נזכר שם, אלא בפרשת תרומה, אגב מעשה השולחן שבמשכן: "וַיִּנְתֶּנָּה עַל הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי תָּמִיד" (שמות כה, ל).

מדוע נקרא שמו של לחם זה "לחם הפנים"? המשנה (מנחות יא, ד) מבארת: "בן זומא אומר: יונתת על השלחן לחם פנים - שיהא לו פנים". יש אמנם מבעלי הפשט שפירשו באופנים אחרים, 172 אולם רש"י מבאר זאת (על שמות כה, כט, ד"ה "ועשית קערותיו") על פי המשנה: "ולכך קרוי לחם הפנים, שיש לו פנים רואין לכאן ולכאן לצדי הבית מזה ומזה". וכעין זה בפירוש המשנה לרמב"ם: "ואמרו 'שיהו לו פנים הרבה' - צדדים, כלומר שיהא מוקף ששה פנים, כמו שנתבאר". מה הם ששת הפנים עליהם מדבר הרמב"ם? ששת הצדדים המקיפים גוף תלת-ממדי: "...שיש לו אורך ורוחב ועומק. והנה שש פאות. מהאורך יבואו פנים ואחור, ומהרוחב ימין ושמאל, ומהגובה מעלה ומטה" (לשון ראב"ע, הפירוש הארוך לשמות כה, מ).

פניו של לחם הפנים נוצרים מן הצורה המיוחדת שלו. וכך מוגדרת צורתו במשנה (מנחות יא, ה, אליבא דרבי מאיר): "לחם הפנים, ארכו עשרה ורחבו חמשה, נותן ארכו כנגד רחבו של שלחן וכופל טפחיים מכאן וטפחיים מכאן". אכן ישנו תיאור נוסף במשנה שם (יא, ד): "לחם הפנים, ארכו עשרה, ורחבו חמשה, וקרנותיו שבע אצבעות". נענין בדברי הרמב"ם, כיצד הוא מבאר את עניין קרנותיו של לחם הפנים (הלכות תמידין ומוספין ה, ט):

כל חלה מהן מרובעת, שנאמר: 'לחם פנים', שיהיו לו פנים רבים. אורך כל חלה מהן עשרה טפחים, ורחבה חמישה טפחים, ורומה שבע אצבעות. והשולחן ארכו שנים עשר טפח, ורחבו שישה טפחים. נותן אורך החלה על רוחב השולחן, נמצאת

171 ראו גם מגיד משנה שם: "...אף על פי שיש שיטה אחרת בשאלה ההיא, כן עיקר". להסבר דעת הרמב"ם (בין היתר על יסוד גרסא אחרת בגמרא), ראו מה שכתב מו"ר ביד פשוטה על אתר. וראו גם אבן האזל שם.

172 ראו למשל רשב"ם ראב"ע ורמב"ן.

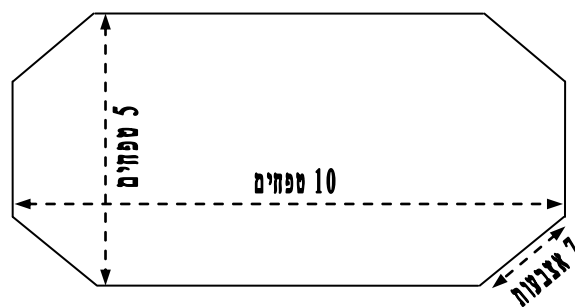
החלה יוצאת שני טפחים מכאן ושני טפחים מכאן, וכופל את היוצא מכאן ומכאן, ויישאר בין שני הקצוות רוח באמצע.

הרי ש'קרנותיו' מתבארים על ידי הרמב"ם כשיעור הממד השלישי (מלבד האורך והרוחב) – ממד הגובה¹⁷³.

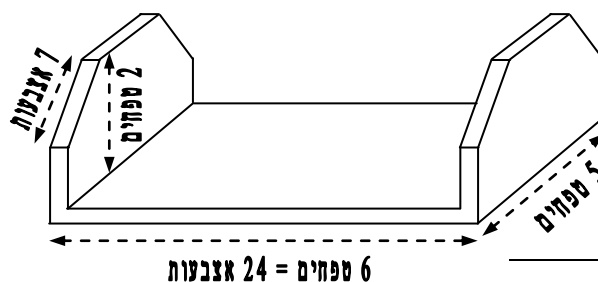
והנה גם בענין זה חורג הרלב"ג מן הסדר הרגיל בכתיבתו, ומאריך לדון בדברים ולחלוק על דברי הרמב"ם. לדעתו, אין כוונת המשנה בביטוי 'וקרנותיו שבע' לעובי הלחם, אלא לאלכסוניהם המצויים בפינות הלחם (לפני קיפולו). וזה לשונו (פרשת תרומה כה, ל, עמ' 254 ואילך):

ותואר אלו החלות היה באופן שהיתה כל אחת מהן לחם הפנים, רוצה לומר לחם שיש לו פנים רבים. וכבר התבאר באחד עשר ממנחות תואר עשייתן, והוא שהיו עושין חלה, אורכה עשרה טפחים ורוחבה חמישה טפחים, וקרנותיה שבע אצבעות, וקופל מן האורך טפחיים מכאן וטפחיים מכאן, ואותן הטפחיים עומדים בגובה כמו דפנות. וענין קרנותיה הוא, לפי הנראה לי, כי לא היתה החלה בעלת ארבע צלעות בשלמות, אבל היתה בעלת שמונה צלעות, ארבע צלעות לצד הזויות באלכסון, והם אשר קראום קרנות, ואורך כל קרן מהם היה שבע אצבעות.

לדעת הרלב"ג, צורת החלה לפני הקיפול היא כמלבן שנקטמו פינותיו, כך:



ולאחר הקיפול צורתו כך:



173 כך עולה גם מפירוש המשנה שם בתיאור שתי הלחם.

בפירושו זה "מרוויח" הרלב"ג ביאור משמעותי יותר לשמו של הלחם – "לחם הפנים", כי אין מדובר כאן רק בששה פנים, תכונה הקיימת לכל גוף תלת ממדי, ואפילו הייתה צורתו פשוטה כקובייה¹⁷⁴, אלא מדובר על גוף בעל שמונה עשר פנים, כפי שמבאר:

ובזה האופן יִשָּׁלם לזה הלחם שיהיו לו פנים רבים בכל אחד משטחיו המקיפים בו, כי כל אחד מששת השטחים המקיפים בכל גוף שיהיה בזה התואר נחלק לשלושה שטחים, עד שכבר יקיפו בו שמונה עשר שטחים, שבעה שטחים בכל אחד מדפנותיו וארבעה בתושבת החלה.

לכל גוף תלת ממדי יש ששה כיוונים, שנים לכל ממד. וכיון שלחם הפנים מורכב משלושה גופים, תושבת החלה ושתי דפנותיה, נמצא שיש לה פנים הרבה, שמונה עשר במספר. אמנם, כיון שהדפנות מחוברות לתושבת, חסרו שני שטחים של תחתית הדפנות, ושני השטחים הצדדיים של התושבת; אולם כנגד ארבעה שטחים אלו נוספו ארבעת השטחים האלכסוניים של הקרנות. נמצא שבכל דופן יש שני שטחים רחבים ועוד חמישה שטחים צרים, ובתושבת החלה שני שטחים רחבים ועוד שני שטחים צרים, נמצא סך כל השטחים - שמונה עשר, כמבואר בתרשים.

והנה אין הרלב"ג מסתפק בהצעת ביאורו לעניין הקרנות, אלא מוסיף להאריך ולהקשות על דברי הרמב"ם הסובר שהביטוי 'קרנותיו שבע' מתייחס לעובי הלחם, והוא שבע אצבעות. לדעת הרלב"ג לא יתכן לקבוע מידה מדויקת לעובי הלחם, מפני שנפח הלחם עשוי להשתנות לפי הנתונים המדויקים של הקמח המסוים המשמש לאפייה:

ואולם עובי אלו החלות לא הוגבל, כי כבר יתחלף לפי קושי הבצק ורפותו...¹⁷⁵

...עם שהוא רחוק שיהיה מוגבל האורך והרוחב והעובי, כי הכמות בזה יתחלף לפי קושי הבצק ורפותו, וחשיבות התבואה והעדר חשיבותה¹⁷⁶.

174 מלשון הרמב"ם הנזכרת לעיל משמע שביאר את הביטוי 'שיהיו לו פנים רבים' כמכוון לכך שהחלה תהיה מרובעת, ולא עגולה, ובכך ייווצרו לה פנים רבים. אכן לדעת הרלב"ג אין להחשיב זאת כריבוי פנים.

175 שם עמ' 256.

176 שם עמ' 257.

טענת הרלב"ג היא שבלתי סביר שעובי הלחם יהיה גם הוא קבוע ומוגבל (כמו האורך והרוחב), מפני שאף על פי ששיעור הסולת קבוע ומוגדר, עשוי נפח החלה להשתנות לפי גורמים שונים, ולא תמיד יהיה משקלו הסגולי זהה.

אולם גם בזה אין הרלב"ג מסתפק, והוא מוסיף לטעון כנגד הרמב"ם שגם אם היה מקום לשיעור עובי, אין השיעור של שבע אצבעות מתקבל על הדעת.

את קביעתו מוכיח הרלב"ג בשני אופנים. האופן הראשון מבוסס על כמות הסולת בכל חלה, כמפורש בפרשת אמור (כד, ה): "שני עשרנים יהיה החלה האחת" (והעשרון הוא עשירית האיפה), אותה ממיר הרלב"ג למידות אורך תוך שימוש בשיעור מקווה כאמצעי המרה. על פי חשבון זה מוכיח הרלב"ג ש"לא יתכן שיהיה עובי אלו החלות כי אם פחות מאצבע", ובודאי לא שבע אצבעות!¹⁷⁷

האופן השני שבו מוכיח הרלב"ג שאין עובי הלחם שבע אצבעות הוא על סמך השוואת הנתונים בעניין לחם הפנים לנתונים בעניין שתי הלחם אשר ביום הביכורים, המופיעים גם הם במשנה מנחות הנזכרת לעיל. מתוך השוואה זו מראה הרלב"ג שהיחס בין נפח חלה של לחם הפנים, העשויה מצה, לבין נפח חלה של שתי הלחם, העשויה חמץ, הוא יחס בלתי סביר לחלוטין לפי הגדרותיו של הרמב"ם¹⁷⁸.

177 זה לשון הרלב"ג שם (עמ' 256): "ואולם עובי אלו החלות לא הוגבל, כי כבר יתחלף לפי קושי הבצק ורפותו; ולפי דעתי היה עוביו פחות מאצבע, וזה יתבאר משיעור העשרון, שהוא עשירית שלוש סאין, ואמה על אמה ברום שלוש אמות היה מחזיק ארבעים סאה, ולזה יהיה שיעור העשרון אמה על אמה ברום חצי אצבע וחמישית חומש אצבע, שהם כמו שלוש אמות אצבעות ורביעית אצבע בקירוב; ובהיות הענין כן, הנה החלה הנעשית משתי עשרונים מעשרה טפחים אורך וחמישה טפחים רוחב, לא יהיה עוביה כי אם שש שמיניות אצבע בקירוב - כשהונח שיעור הבצק כשיעור הסולת אשר ממנו נעשה. והוא מבואר שהבצק, כשיהיה מצה, לא יהיה נוסף פמותו על כמות הקמח; ואם היה שיהיה נוסף - הנה הוא מעט; אבל יראך בחוש שכמות הבצק הזה הוא פחות מכמות הקמח. ולזה לא יתכן שיהיה עובי אלו החלות כי אם פחות מאצבע". ועיינו בהערות הפרשנות ובהערות הנוסח במהדורתנו שם.

178 זה לשון הרלב"ג שם (עמ' 256-257): "ועוד, שכבר התבאר שם שיעור שתי הלחם הבאים בעצרת, שהם באים חמץ, שהיה כל אחד מהם עשרון, והנה היה אורכו שבעה טפחים ורוחבו ארבעה טפחים, וקרנותיו ארבע אצבעות, והוא מבואר שהבצק שיהיה חמץ הוא יותר רב-הכמות ממה שהיה בהיותו מצה; ואם היה הרצון ב"קרנותיו" - עוביו, הנה יהיה שיעור החלה שהיא מצה הבאה משני עשרונים, יותר משלושה שיעורים מהחלה שהיא חמץ הבאה מעשרון אחד, וזה בלתי אפשר בשום פנים; עם שהוא רחוק שיהיה מוגבל האורך והרוחב והעובי, כי הכמות בזה יתחלף לפי קושי

בגלל סיבות אלה מסיק הרלב"ג (עמ' 256–257):

ולזאת הסיבה תמהנו על הרב רבינו משה ז"ל שפירש "וקרנותיו שבע" - שעובי החלה היה שבע אצבעות... ולזה הוא מבואר שהרצון ב"קרנותיו" הוא כמו שפירשנו אנחנו, עם שזה יותר נאות מצד הלשון.

לדעת הרלב"ג לחם הפנים היה דק מאד, עוביו היה קטן באופן קיצוני מן השיעור שכתב הרמב"ם, והביטוי "קרנותיו" המופיע במשנה כלל אינו מתייחס לעובי הלחם, אלא לפינותיו הקטומות¹⁷⁹. מבנה זה של הלחם מוסיף לו "פנים" נוספים, ומזכה אותו בשם "לחם הפנים"¹⁸⁰.

מחלוקות נוספות

קיימים כאמור מקרים נוספים שבהם הזכיר הרלב"ג את דברי הרמב"ם וחלק על דבריו:

- בפרשת בא חלק ב התועלת הששי (עמ' 188 ואילך) עוסק הרלב"ג בהרחבה באיסורי אכילת הפסח נא ומבושל, ומתפלמס עם הרמב"ם בהרחבה במנין המצוות שבענין זה, ובמנין המצוות בכלל, מתוך דיון תלמודי מפורט. בתוך כך עולה מדברי הרלב"ג שם פסק הלכה השונה

הבצק ורפותו, וחשיבות התבואה והעדר חשיבותה". נפח כל חלה מלחם הפנים, העשויה משני עשרונים, לפי שיטת הרמב"ם הוא $40 \times 20 \times 7 = 5600$ אצבעות מעוקבות, ונפח כל אחת משתי הלחם, העשויה מעשרון אחד, לפי שיטת הרמב"ם הוא $28 \times 16 \times 4 = 1792$ אצבעות מעוקבות. נמצא שלפי הרמב"ם נפחו של לחם הפנים, העשוי מצה, הוא פי שלושה מנפח חלה משתי הלחם העשויה חמץ, בעוד שיעור הסולת הוא רק פי שנים, ובעוד נפח בצק חמץ גדול יותר מנפח בצק מצה.

179 דברי הרלב"ג הובאו בהרחבה בכסף משנה על הרמב"ם שם (הלכות תמידין ומוספין ה, ט; ועיינו באחרונים המובאים שם בספר המפתח במהדורת פרנקל). בתשב"ץ ח"א סימן קלד העיר מפסחים לו, א, ומביצה כב, ב, שם נאמר שעובי לחם הפנים טפח (וכן הקשו הרש"ש למנחות צו, א, והמנחת חינוך (מצוה צז) ועוד), אך כתב: "כבר פירש רש"י ז"ל (בפסחים שם) 'עובי דפנותיו', כלומר כי הלחם היה דק בפנים, ובשפתי דפנותיו היו עושין אותו טפח; אבל לתת שיעור לכולו שיהיה לו עובי שווה - זה אי אפשר כלל" (וכעין זה כתב בתשב"ץ ח"ג סימן ע; וכן כתב הרש"ש שם). ועיינו עוד בתשב"ץ שם, שדן בשיטת הרלב"ג ובשיטת הרמב"ם, וכן בשיטת רש"י, שהקרנות הן תוספות בצק שנוספו על אורך החלה בפינותיה, כעין קרנים.

180 בסוף דבריו מציע הרלב"ג ביאור נוסף לשם "לחם הפנים", ביאור המבוסס על המסקנה שהלחם היה דק למדי: "והנה היה זה הלחם דק... ולדקות זאת החלה גם כן יתכן שיקרא זה הלחם 'לחם הפנים', כי הוא כולו פנים, רוצה לומר שאין לו תוך שלא ישלוט בו האויר בקלות או חום התנור".

מפסקו של הרמב"ם בענין מספר המלקויות במצבים מסוימים (באכילת הפסח נא ומבושל, באכילת נזיר זג וחרצן, ובאופן כללי בעניני "לאו שבכללות")¹⁸¹.

• בפרשת יתרו ח"ג ביאור הפרשה כ, י (עמ' 344) חולק הרלב"ג על הרמב"ם בענין גדרי טלטול ארבע אמות ברשות הרבים, וכותב: "...ואולם הר"ם ז"ל נראה מדבריו... ולזה נפלאנו על הרב ז"ל"¹⁸².

• בפרשת משפטים התועלת השמיני השורש האחד עשר (עמ' 163) חולק הרלב"ג על הרמב"ם בשאלה מי מקבל את תשלומי הבושת, הבעל או האשה, וכותב: "ואולם הרב המורה נמשך לדברי היחיד, לפי שנשאו ונתנו האמוראים להקשות ולתרץ על דעתו. והנראה בעיני שאין כח במשא ומתן ההוא לדחות הדעת הנזכר בזה במקומו..."¹⁸³.

• בפרשת משפטים התועלת הארבעה עשר וכו' השורש העשרים (עמ' 206) חלק הרלב"ג על הרמב"ם, וטען שההגבלה שתהיה הטענה שתי כסף קיימת בשבועת השומרים כשם שהיא קיימת במודה במקצת, וכתב: "והפלא מהרב המורה שהסכים שיהיה השומר נשבע אפילו על טענת פרוטה"¹⁸⁴.

• בפרשת מצורע פרק טו, לאחר פסוק ל (עמ' 110–115), מפליג הרלב"ג לחלוק באריכות רבה על הרמב"ם בענין ההגדרות של ימי הנידה וימי הזיבה, וכותב (עמ' 112): "והנה לרב המורה בזה דרך אחרת, ואינו מסכים ללשון ההלכה אשר בנדה בזה..."¹⁸⁵.

181 הרלב"ג עסק שם בהרחבה במנין המצוות בפסוק "אל תאכלו ממנו נא..." (שמות יב, ט); ראו פרשת בא ח"ב התועלת הששי (עמ' 188–197). נושא זה של מנין המצוות זכה לתשומת לב מיוחדת של הרלב"ג ב'מהדורה בתרא', ובמסגרת זו בחן הרלב"ג מחדש את שיטת הרמב"ם ואת יחסו אליה. נושא זה יידון בהרחבה להלן פרק ג בעיקר בסעיף 9.

182 עוד בענין מחלוקת זו ראו להלן פרק ה עמ' 319.

183 עוד בענין מחלוקת זו ראו לעיל הערה 162.

184 עוד בענין מחלוקת זו ראו להלן פרק ה עמ' 317.

185 לקראת סוף דבריו כתב הרלב"ג שם (עמ' 114): "ולולי כי יארכו הדברים יותר מן הראוי, היינו מבארים דעתנו בזה ממקומות רבים מדברי רבותינו ז"ל, והיינו מתירים מה שאפשר שיסופק על זאת ההנחה, אלא שזה יותר ראוי שיהיה בחיבורינו התלמודיים", ובסוף דבריו הוסיף (עמ' 115): "וכבר הארכנו בזה יותר מן הראוי".

• בפרשת אמור כג, ד (עמ' 339), תמה הרלב"ג על דברי הרמב"ם (הלכות קידוש החודש ג, טו ואילך) שניתן לקדש את החודש למפרע, על סמך סוגיית הגמרא במסכת ראש השנה (כ, א) על כך ש"מאיימין על העדים על החודש שנראה בזמנו לעברו...". הרלב"ג טוען שהדברים סותרים את הקביעה (שנפסקה אף היא על ידי הרמב"ם) שאם לא הספיקו לומר מקודש עד שחשכה – אין מקדשין אותו, ויהיה החודש מעובר, ועל כן טוען הרלב"ג שיש לבאר את הגמרא באופן אחר (אולי כפירוש רש"י שם). וזה לשון הרלב"ג בביקורתו על הרמב"ם: "ותימה על הר"מ ז"ל שכתב מה שהוא סותר זה הדעת... ; וכבר יתכן שיפורש המאמר ההוא באופן בלתי סותר למאמר הראשון; והוא גם כן פסק זה המאמר הראשון, ולזה היו דבריו סותרים קצתם קצת; או יהיה זה טעות נפל בספרים".



העולה מדברינו הוא שלעתיים מתייחס הרלב"ג לדברי הרמב"ם באופן מפורש, תוך אזכור שמו, ובדרך כלל התייחסות שכזו כוללת מחלוקת על דבריו. לא אחת מצרף הרלב"ג למצבים מעין אלו דיון תלמודי היוצא מגדרו של החיבור כביאור לדברי התורה, במטרה להצדיק את שיטתו¹⁸⁶. בדיון זה מגלה הרלב"ג פן נוסף באישיותו הרב-תחומית: חכם תלמודי הלוחם מלחמתה של תורה מתוך בקיאות וחריפות, כאחד מן הראשונים התלמודיים.

5. סטייה סמויה מנתיבו של הרמב"ם

אמנם לא בכל מקום שבו חולק הרלב"ג על הרמב"ם הוא מציין זאת. פעמים רבות מאד נחלק הרלב"ג על הרב המורה בלא לציין זאת. נענין במקרים אחדים:

מידת השטח סביב ערי הלויים

הלויים אינם מקבלים נחלה בארץ, "כִּי אֶת מַעֲשֵׂר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה' תְּרוּמָה נְתַתִּי לְלוֹיִם לְנַחֲלָה, עַל כֵּן אֶמְרָתִי לָהֶם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחְלוּ נַחֲלָה" (במדבר יח, כד). אף על פי כן

186 לדיון בדוגמא נוספת ראו להלן פרק ה, עמ' 319320, בענין טלטול ארבע אמות ברשות הרבים.

למדנו בפרשת מסעי (במדבר לה, א ואילך) כי הלויים מקבלים מבני ישראל ארבעים ושמונה ערים לשבת, שהרי "על כל פנים אי אפשר להם בזולת ערים ישבו בהן"¹⁸⁷.

וכך נאמר שם (במדבר לה, ב-ה):

צו את בני ישראל ונתנו ללויים מנחלת אחזתם ערים לשבת, ומגרש לערים סביבתיהם תתנו ללויים. והיו הערים להם לשבת, ומגרשיהם יהיו לבהמתם ולרכשם ולכל חיתם. ומגרשי הערים אשר תתנו ללויים, מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב. ומדתם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה ואת פאת נגב אלפים באמה ואת פאת ים אלפים באמה ואת פאת צפון אלפים באמה והעיר בתוך, זה יהיה להם מגרשי הערים.

מן הפסוקים ברור שהשטח סביבות הערים מתחלק לשני סוגים, שהרי נאמרו בו שתי מידות - אלף אמה ואלפים אמה. כך שנינו במשנה סוטה (ה, ג; דף כז ע"ב):

בו ביום דרש רבי עקיבא: 'ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה וגו'', ומקרא אחר אומר: 'מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב'; אי אפשר לומר אלף אמה, שכבר נאמר אלפים אמה, ואי אפשר לומר אלפים אמה, שכבר נאמר אלף אמה. הא כיצד? אלף אמה מגרש, ואלפים אמה תחום שבת.

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אלף אמה מגרש, ואלפים אמה שדות וכרמים.

וכיון שהרמב"ם, והרלב"ג בעקבותיו, הכריעו ששיעור אלפים אמה לתחום שבת מדרבנן¹⁸⁸, הרי שאין הלכה כרבי עקיבא אלא כרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי. נמצא שסביבות הערים מצויים שטחים משני סוגים: האחד הסמוך לעיר ("מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב") - **מגרש**, המיועד "לבהמתם ולרכשם ולכל חיתם"; ומסביב לו שטח נוסף - **שדות וכרמים**, וביחס לשטח זה השני נזכרה מדידה "מחוץ לעיר... אלפים באמה".

187 לשון רלב"ג שם. ובלשון אחר בחזקוני: "נהי דאין להם נחלה, בית דירה מיהא צריכי".

188 כן פסק הר"ף (עירובין סוף פרק ראשון) על פי הירושלמי (עירובין ג, ד, דף כ ע"ב; ה, ד, דף כב ע"ד), וכן פסק הרמב"ם (הלכות שבת כז, א-ב), וראו יד פשוטה שם בהקדמת הפרק (עמ' תשפו ואילך). וכן כתב הרלב"ג (פרשת בשלח ח"ג טז, כט, עמ' 276, ובתועלת החמישי שם, עמ' 282-283). עוד על פסקיו של הרמב"ם בסוגיה זו ראו ר"ד הנשקה, בין דינמיות לשמרנות.

מהיכן מודדים את מידת השדות והכרמים? האם אותן אלפים באמה נמדדות גם הן "מקיר העיר וחוצה" כמו מגרשי הערים, או שמא יש למדוד אותן מסופו של המגרש?

כתב הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל יג, ב):

מגרשי הערים כבר נתפרשו בתורה שהן שלשת אלפים אמה לכל רוח מקיר העיר וחוצה, שנאמר: 'מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב', ולהלן הוא אומר: 'ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה וגו''; אלף הראשונות מגרש, ואלפים שמודדין חוץ למגרש - לשדות וכרמים¹⁸⁹.

דברי הרמב"ם ברורים: מידת השדות והכרמים עצמם הייתה אלפים אמה, ומדידתם לא נעשתה "מקיר העיר וחוצה" אלא מסופו של המגרש, באופן שהחלק הניתן ללויים סביבות הערים הגיע לכדי שלושת אלפים אמה סביב.

והנה למרות דברי הרמב"ם הללו כתב הרלב"ג (פרשת מסעי לה, א-ה, עמ' 438):

והגביל לתת להם סביב העיר לריבועו של עולם אלפים אמה לכל רוח; והנה היה מהם אלף אמה מגרש - והם הסמוכים לעיר, והשאר היה להם לשדות וכרמים.

הרי שהעדיף הרלב"ג את שיטת רש"י, הכותב: "אלפים הוא נותן להם סביב, ומהם אלף הפנימים למגרש, והחיצונים לשדות וכרמים"¹⁹⁰, ביאור המסתייע מן הברייתא בתוספתא ערכין המובאת במסכת עירובין¹⁹¹.

189 כן כתב הרמב"ם גם בספר המצוות, לא תעשה רכח: "ואתה יודע לשון התורה שנותנים ללויים ערים ומגרש ושדה מגרש, כלומר אלף אמה מגרש ואלפים אמה חוצה להם לשדות וכרמים, כמו שנתבאר במסכת שוטה". כן מפורש גם ביד רמ"ה (בבא בתרא כד ע"ב, סימן צה), וכן עולה גם מלשון ספר החינוך מצוה שמג (שמב). אמנם ראו ר"ד הנשקה, בין דינמיות למרנות, עמ' 146–151, המציג את נוסח ספר המצוות בתרגומו של ר' איוב ("אלף אמה מגרש ואלף חוצה לה לשדות וכרמים"), ומציע שנוסח זה משקף את שיטת הרמב"ם בשלב מוקדם יותר, כשיטת התוספתא; עיינו שם. לפי דעתו עקבות שיטת הרמב"ם הראשונה ניכרים אף בניסוח ההלכה במשנה תורה (הלכות שבת כז, א). וראו עוד להלן הערה 193.

190 לשון רש"י, במדבר לה, ד. וכן כתב בפירושו לסוטה כז ע"ב ד"ה "שדות וכרמים", ובפירושו לערכין לג ע"ב ד"ה "שדה מגרש". וכן כתב רשב"ם, במדבר לה, ה.

נראה שהרמב"ם העדיף לבאר את דברי רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי כפשוטם: "אלף אמה מגרש, ואלפים אמה שדות וכרמים" – אלה לחוד ואלה לחוד¹⁹². מאידך גיסא, העדיף הרלב"ג לבאר את המשנה בסוטה באופן התואם את הברייתא במסכת עירובין, ויתר על כן – לבאר את הפסוקים כפשוטם: כשם שמדידת המגרש נעשית "מְקִיר הָעִיר וְחוּצָהּ", כך גם מדידת האלפים – "וּמִדַּתָּם מְחוּץ לְעִיר" – מן העיר עצמה וחוצה¹⁹³.

נתינת המנחה בכלי שרת

סדר הקרבת המנחה המובאת על ידי אדם מישראל כולל ארבע עבודות: קבלה בכלי שרת, הגשה אל חודה של קרן דרומית מערבית של המזבח, לאחר מכן הקמיצה, ולבסוף הקטרות הקומץ והלבונה. אילו מן הפעולות הכלולות בסדר זה יכולות להיעשות על ידי הבעלים שאינו כהן, ואילו מהן דורשות כהן דווקא?

התורה פותחת את פרשת המנחה כך (ויקרא ב, א-ב): "וַיִּנְפֹשׂ פִּי תִקְרִיב קֶרְבָּן מִנְחָה לַה', סֵלֶת יִהְיֶה קֶרְבָּנוֹ, וַיִּצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וַיִּתֵּן עָלֶיהָ לְבִנָּהּ. וַיְהִיֶּאֱהָ אֶל בְּנֵי אֶהְרֹן הַכֹּהֲנִים, וַיִּקְמֹץ מִשֶּׁם מְלֵא קֶמְצוֹ מִסֵּלֶתָהּ וּמִשֶּׁמֶן עַל כָּל לְבִנְתָּהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אֲזִכְרֹתָהּ הַמִּזְבֵּחַ...". הרי שלאחר הבאת

191 ראו תוספתא סוף ערכין; וכן בתוספתא סוטה ה, יג; המובאת בירושלמי סוטה (ה, ג; דף כ ע"ב) על המשנה הנ"ל, ובבבלי עירובין נו ע"ב. ברייתא זו עוסקת ביחס שבין שטח המגרש לבין שטח השדות והכרמים, ממנה עולה שלא כשיטת הרמב"ם, וכפי שהעירו נושאי כליו. וראו גם יד פשוטה שם. וראו גם בהערה הבאה.

192 כך מבאר הכסף משנה על אתר: "ומפרש רבינו כפשטה דמתניתין ששלשת אלפים אמה היו, ודלא כפירוש רש"י שלא היו אלא אלפים, ואע"ג דברייתא דכיצד מעברין (עירובין נו ע"ב) מסייע ליה, דחאה רבינו מקמי מתניתין כפשטה". וכעין זה כתב מהר"י קורקוס, אם כי הקשה על הרמב"ם והניח בצריך עיון, עיינו שם.

193 מהר"י קורקוס מציין יתרון נוסף בשיטת רש"י: כשם שלדעת רבי עקיבא מדידת האלפים לעניין תחום שבת נעשית מחוץ לעיר עצמה, וכוללת בתוכה את האלף למגרש, כן לדעת רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי מדידת האלפים נעשית מן העיר עצמה ולא מקצה המגרש. והשוה לדברי התוספות יום טוב סוטה שם, ולהגהות אהבת איתן על דבריו. עוד בעניין שיטת הרמב"ם ראו חידושי הרש"י למדרש רבה סוף פרשת מסעי, והכתב והקבלה על פרשת מסעי שם, ושו"ת זכרון יוסף סימן ז, מ-מג. ר"ד הנשקה, בין דינמיות לשמרנות, עמ' 149 הערה 100, מוסיף ומעלה אפשרות שגם הרלב"ג גרס בספר המצוות כפי שיטת הרמב"ם הראשונה, ומשם הסתייע לחלוק על שיטת הרמב"ם במשנה תורה. כעין זה שיער גם בעניין מחלוקתו של הרלב"ג על הרמב"ם בגדר טרפה, ר"ד הנשקה, ליסודי תפיסת ההלכה, עמ' 146-147, ביחס לפרשת משפטים התועלת השלושים ושלושה (עמ' 219), וראו הערה 38 שם.

המנחה מן הבעלים אל הכוהנים מציין הכתוב את הקמיצה ואת ההקטרה. אך מציין הרלב"ג שלפני הקמיצה יש לבצע הגשה אל המזבח, הנזכרת שם בפסוק ח (שם פסוק ב, עמ' 22):

והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ משם וגו' - ראוי שתדע שהכהן היה מגישה אל

המזבח, כמו שכתוב אחר זה: 'והקריבה אל הכהן והגישה אל המזבח' (פסוק ח)...

אמנם הגשת המנחה אל המזבח צריכה להיעשות בכלי שרת, ולא בכלי שבו הביאו הבעלים,

ולכן יש צורך בפעולה נוספת עוד לפני ההגשה:

...וכבר יקדם להגשה קיבולה בכלי שרת, והיא מתנאיה...

קבלה בכלי שרת היא אחד מן התנאים הנדרשים להגשת המנחה אל המזבח¹⁹⁴. מתוך כך מגיע

הרלב"ג לשאלת הצורך בכהן בפעולת הקבלה:

...ולזה לא יהיה קיבולה בכלי שרת כי אם בכהן...

כבר קבלת המנחה בכלי שרת צריכה כהן, ואין צריך לומר ביחס לפעולות שאחריה – הגשה

קמיצה והקטרה. נראה שכוונת הרלב"ג היא כך: כיון שהקבלה בכלי שרת נדרשת כאחד מתנאי

ההגשה, לפיכך הקבלה נחשבת חלק מן ההגשה, וכשם שההגשה דורשת כהן כך גם הקבלה תיעשה

על ידי כהן דוקא. עוד ממשיך הרלב"ג ומנמק את שיטתו בנימוק נוסף:

...ובכלל, הנה לא התירה התורה בזר אלא הבאת המנחה אל הכהנים, ולזה לא נתיר

הקבלה בכלי שרת כי אם בכהן.

התורה מציינת את פעולת ההבאה הנעשית על ידי הבעלים: 'והביאה אל בני אהרן הכהנים',

ולכן פעולה זו היא האחרונה הנעשית על ידיהם, ואילו הפעולה הבאה אחריה – קבלת המנחה

בכלי שרת – צריכה כבר להיעשות על ידי כהן¹⁹⁵.

194 "והיא מתנאיה" - זהו הנוסח ברוב כתבי יד, וכך הכנסנו בגוף הביאור במהדורתנו. אך במקצת כתבי יד נכתב: "והיא

באה אחריה", כלומר: לפני ההגשה יש לקבל את המנחה בכלי שרת, והיא - ההגשה - באה אחרי הקבלה. נוסח זה

אמנם מופיע בכתבי היד המוסרים בדרך כלל את נוסח מהדורה בתרא, ואף על פי כן נראה שהנוסח הנכון הוא נוסח

שאר כתבי יד: "והיא מתנאיה". טעם הכרעה זו הוא כי הטיעון "והיא מתנאיה" מורה על קשר מהותי בין הקבלה

בכלי שרת וההגשה, ואילו הטיעון "והיא באה אחריה" מורה על רצף הדברים בלבד (דבר הכתוב כבר בתחילת

המשפט: "וכבר יקדם להגשה קיבולה בכלי שרת"). וראו גם בטיעון המקביל בקבלת הדם, כמצוטט בהערה הבאה.

חיזוק נוסף להכרעה זו ישנו בדברי הרלב"ג בפרשת צו ו, ז (עמ' 151), שם חזר על דעתו בעניין הצורך בכהן בקבלת

המנחה, ושם כתב: "...ובכלל, הנה מתנאי ההקרבה אל המזבח - שיהיה מתקבל בכלי, ובכלי הוא יולכנו", עיינו שם.

והנה עמדת הרלב"ג בזה מנוגדת לדעת הרמב"ם. מלשון הרמב"ם עולה שהנתינה בכלי שרת כשרה בזר, ורק ההגשה עצמה דורשת כהן. וכך כתב הרמב"ם (הלכות מעשה הקרבנות יג, יב):

סדר הבאת המנחה כיצד? מביא אדם סולת מתוך ביתו בקלתות של כסף ושל זהב או של שאר מיני מתכות, כלי שהוא ראוי לכלי שרת; ואם היתה מנחת הסולת – נותנה לכלי שרת ומקדשה בכלי שרת; ואם היתה מן המנחות הנאפות – אופה שם במקדש ופותת, כמו שביארנו, ונותן הפתיתין לכלי שרת; ונותן עליה שמנה ולבונתה, ומוליכה אצל כהן, והכהן מוליכה אצל המזבח ומגישה בקרן דרומית מערבית כנגד חודה של קרן ודיו...

הרי שפתיו ברור מיללו, שרק מן ההגשה ואילך מצות כהונה¹⁹⁶.

ואמנם שנינו: "מקמיצה ואילך מצות כהונה, לימד על יציקה ובלילה שכשרים בזר"¹⁹⁷, אולם כבר כתב הרמב"ן (ויקרא ב, א-ב):

וצריך שנבאר שאין מצות כהונה מתחלת בקמיצה, שהרי הגשה קודמת לקמיצה והיא פסולה בזר... אבל מה שאמרו 'מקמיצה ואילך מצות כהונה', כונתם כי מקמיצה זו הכתובה בפסוק הזה ואילך מצות כהונה, לא בדברים שהקדים הכתוב בכאן לקמיצה, שהרי בפרשה זו הזכיר יציקה ונתינת לבונה והבאה אל הכהן וקמיצה, ולא הוזכרה

195 מהלך ההיסק בדברי הרלב"ג כאן מקביל להיסק דומה בעניין קבלת הדם בקרבן עולה, פעולה הדורשת גם היא כהן. ראו מה שכתב בפרשת ויקרא א, ה, ד"ה "והקריבו בני אהרן את הדם" (עמ' 8-9): "בעת שהם כהנים וראויים לשרת... והנה זאת ההקרבה היא הגשת הדם אל המזבח, והיא כוללת עם זה קבלת הדם בכלי שרת, כי זאת ההגשה לא תשלים בזולת קבלת הדם בכלי. ועוד, כי לא מצאנו שיהיה כשר בזר זולת השחיטה, ולזה לא נתיר קבלת הדם כי אם בכהן".

דומה כי הטיעון השני בשני עניינים אלו מכיל התבססות על "המקום הששי" שבפתיחת הביאור: "המקום הששי הוא שראוי שנאמין כי התורה תזכור הדברים על תכלית הגבול שיוגבלו בו - היה זה למנוע או להתיר - כי בזה יהיה מאמרה שלם ומדרך מה הוא". עיינו שם. לעניין ה"מקומות", כללי ההיסק שבפתיחת הביאור, ראו להלן הערה 204.

196 וראו גם הלכות מעשה הקרבנות יב, כג: "...וכל מעשיהן כשרים בזר עד שיבואו לבית הקמיצה"; וראו גם הלכות פסולי המוקדשין יא ו-ז.

197 ראו מנחות ט, ע"א; יח, ע"ב; ועוד; וכעין זה בספרא, דבורא דנדבה פרשה ט, א (וראו גם שם פרק י, י), ומובא ברש"י לויקרא ב, א-ב.

כאן הגשה אל המזבח. נמצא שכל האמורין כאן קודם קמיצה כשרין בזר, שהם יציקה
ובלילה והבאה¹⁹⁸.

נמצא שההבאה, ואף היציקה והבלילה, כשרות בזר; ומאידך גיסא ההגשה והקמיצה אינן
כשרות אלא בכהן. הפעולה שביניהן - הנתינה בכלי שרת - שרויה במחלוקת: לדעת הרמב"ם הרי
הנתינה בכלל ההבאה, וכשרה בזר, ואילו לדעת הרלב"ג הרי היא בכלל ההגשה, ודורשת כהן¹⁹⁹.

משיחת הרקיקים בשמן

מנחת מאפה תנור, אחת מסוגי המנחות, באה באחד משני אופנים – חלות או רקיקים: "וכי
תקרב קרבן מנחה מאפה תנור, סלת חלות מצת בלילת בשמן ורקיקי מצות משחים בשמן" (ויקרא
ב, ד). החלות – בלולות בשמן, והרקיקים – משוחים בשמן²⁰⁰.

אין ספק שהבלילה בשמן בחלות נעשית לפני האפייה, אולם אימתי נעשית המשיחה ברקיקים?
נענין בדברי הרלב"ג (ויקרא ב, ד, עמ' 25):

וכי תקרב קרבן מנחה מאפה תנור, הנה תהיה באחד משני פנים, והוא אם שינעה
מסולת החיטים חלות מצות בלולות בשמן, רוצה לומר שיבללו הסולת בשמן, לוג שמן
לכל עשרון, ואחר יגמרו הלישה באופן הנהוג, רוצה לומר במים פושרין, וינעה זה

198 כן כתב הרמב"ן גם בחידושו לקידושין לו ע"א בשם ר"ת. וכן בפירוש המיוחס לר"ש משאנץ לספרא (הני"ל בהערה
הקודמת). ואכן לשון הספרא: "הכהנים וקמץ – מלמד שקמיצה מצות כהונה"; הרי שהדיון הוא על המופיע בפסוק,
ולא בא הספרא בהכרח למעט את שלפני הקמיצה. וראו גם רש"י סוטה יט ע"א ד"ה היה נוטל: "והגשה נמי תחילת
קמיצה היא".

199 שמה יש להוסיף טעם לשיטת הרלב"ג, בכך שהוא מדמה את ארבע העבודות שבהקרב המנחה (קבלה הגשה קמיצה
והקטרה) לארבע העבודות שבהקרב העולה (קבלה הולכה זריקה והקטרה); ראו ביאורו שם עמ' 24 לפני הערה 99,
ובהערה שם; ומתוך השוואה זו ניתן להסיק שדין קבלת המנחה בכלי שרת כדין קבלת הדם במזרק, וכשם שקבלת
הדם דורשת כהן (שהרי "מקבלה ואילך מצות כהונה" – ראו יומא כז, א, ומקבילות) כך גם קבלת המנחה.

ואולם יש לעיין כיצד יבאר הרלב"ג את האמור בברייתא סוטה יד ע"ב: "סדר מנחות כיצד, אדם מביא מנחה מתוך
ביתו בקלתות של כסף ושל זהב, ונותנה לתוך כלי שרת, ומקדשה בכלי שרת, ונותן עליה שמנה ולבונתה, ומוליכה אצל
כהן, וכהן מוליכה אצל מזבח ומגישה...". וראו גם משנה סוטה ג, א (דף יט, ע"א), ורש"י שם, אולם ראו תוספות שם
על פי הירושלמי. וראו גם תוספות ישנים יומא כט ע"ב ד"ה נעשה, שכתבו כדעת הרמב"ם.

200 ראו משנה מנחות ו, ג (דף עד ע"ב), ובגמרא שם עד ע"ב - עה ע"א; וראו ספרא פרשה י, ד-ה.

בתנור; או שיִעָשֶׂה מהסולת מצות ריקיות, בזולת שמן בלישתם, אבל אחר העשותם ימשחו הרקיקין בשמן באופן שיכלה לוג שמן בכל עשרון. ואחשוב שזאת המשיחה היא קודם האפייה, כי בזה האופן יהיו הרקיקים יותר ערבים.

הרי שלדעת הרלב"ג המשיחה נעשית ברקיקים לפני האפייה; והדבר נוגד את דעת הרמב"ם (הלכות מעשה הקרבנות יג, ח), שכתב:

...ואם ריקין הן, לש את הסולת בפושרין, ומושח את הרקיקין בשמן, שנאמר: יורקיקי מצות משוחים בשמן; וייראה לי שאחר אפייה מושח אותן.

נמצא שגם בדין זה נחלק הרלב"ג על הרמב"ם, בלא להזכיר את דבריו, ונתן טעם לדבריו²⁰¹.



הצגנו בסעיף זה שלושה מקרים שבהם סטה הרלב"ג מדבריו של הרמב"ם, אך לא ציין זאת באופן מפורש. כעין מקרים אלה ניתן למצוא עשרות מקרים נוספים, שבהם כתב הרלב"ג בדרך הילוכו פרטים הלכתיים שאינם תואמים את העולה מדברי הרמב"ם²⁰².

201 מענין לראות שגם הרמב"ם וגם הרלב"ג כתבו את דבריהם מדעתם, הרמב"ם בלשון "וייראה לי", והרלב"ג בלשון "ואחשוב" (ושמא יש בלשון זו רמז לסטייה מדעת הרמב"ם?). על דברי הרמב"ם כתב מהר"י קורקוס: "ולא מצאתי לזה הכרח, אלא דאפשר דמשיחה שקודם אפייה אינה ניכרת"; ואילו הרלב"ג כותב: "טעמא דמסתבר הוא... ותו, דבשלמא אחר אפייה הרקיק הוא בולע, ואפשר שיכלה לוג השמן, דמושח וחוזר ומושח, אבל קודם אפייה לא יכלה השמן אפילו ימשח כמה פעמים". לעומת זאת סברת הרלב"ג מבוארת בדבריו: "כי בזה האופן יהיו הרקיקים יותר ערבים" – אם תיעשה המשיחה לפני האפייה ישפיע השמן על טעם הרקיקים יותר מאשר אם תיעשה המשיחה לאחר האפייה.

202 להלן הפניות לחלק ניכר מן המקרים מסוג זה: פרשת ב חלק ב יב, טז (עמ' 142 והערה 97), לענין בישול ביום טוב לגויים ולבהמה (וראו לעיל פרק א הערה 13). פרשת בא חלק ב התועלת השלושים ואחד השורש הרביעי (עמ' 218 והערה 424), לענין פטר חמור שמטפל בו שלושים יום ורק לאחר מכן פודהו. פרשת יתרו חלק ג, ביאור הפרשה כ, ח-ט (עמ' 339 והערה 54), שהאדון מוזהר על מלאכת העבד והאמה בשבת רק בקטנים ולא בגדולים. פרשת משפטים התועלת האחד עשר השורש השמיני (עמ' 186 והערה 43), בענין תשלומיו של גנב כאשר הוזלה הגניבה. פרשת משפטים התועלת השלושים ושלושה (עמ' 219 והערה 38), לענין הגדרת הטרפה מן התורה. פרשת תזריע-מצורע התועלת החמישי השורש השביעי (עמ' 133), בענין האורך המינימלי של שער לטומאת נגעים (ועיינו בהערה 64 שם). פרשת קדושים יט, כו (עמ' 270 והערה 134), בענין היחס אל האצטגנינות מצד לא תעוננו. פרשת אמור כד, ב-ג בסוף (עמ' 370 וסוף הערה 314), לענין הדלקת המנורה בחוץ. פרשת אמור כד, ה (עמ' 371 והערה 317), לענין לחם הפנים, שלישתו

נמצא שהרלב"ג מסכים עם הרמב"ם והולך בעקבותיו במקרים רבים מספור. ברבים ממקרים אלה אין להתפלג על ההתאמה שבין דבריהם, שהרי שניהם מביאים לידי ביטוי את העולה מן הספרות התלמודית, אולם מבדיקת הדברים התברר שהרלב"ג מאמץ את שיטת הרמב"ם במקרים רבים גם במצבים שבהם אין היא פשוטה וחלקה. יחד עם זאת ראינו כי הרלב"ג חולק על הרמב"ם פעמים רבות, מיעוטן באופן מפורש (תשעה מקרים) ורובן באופן סמוי (עשרות מקרים).

האם ניתן לחשוף קו מנחה כלשהו במחלוקותיו של הרלב"ג על דברי הרמב"ם? דומה שאין לקבוע בכך גדרים חדשים, אולם ניתן לומר כי כשם שאת קביעותיו ההלכתיות מייסד הרלב"ג על המקורות התלמודיים, ותומך אותן בשלל דרכים, כפי שתיארנו לעיל (בפרק א של חלק זה), כך גם מקרי המחלוקת הנזכרים מתפרסים על פני מגוון הבטים. יש מחלוקות המתבססות על הבנה אחרת של המסקנה העולה מן הספרות התלמודית (כמו למשל בענין תשלומי הבושת לאשה), יש המתבססות על ההגיון או על התבוננות מציאותית (כמו למשל בענין העימור באדם ישן או בענין מידותיו של לחם הפנים), וכיוצא באלה. אכן אחד ההבטים החשובים – הנובע אולי מן העובדה שהדיון ההלכתי כלול במסגרת ביאור התורה – הוא התאמת הדברים ללשון המקרא על דרך הפשט (כמו למשל בענין המדידה סביב ערי הלויים ובענין הצורך בכהן בנתינת המנחה בכלי שרת).

ועריכתו בפנים. פרשת בחוקותי כז, כ-כא (עמ' 482 והערה 126), שהכהנים נותנים דמים גם אם השדה יצא ביובל מידי הגואל. פרשת בחוקותי כז, אחרי פסוק כה (עמ' 484 והערה 132), לענין הסכום שיתחייב מי שהקדיש אדם למזבח. פרשת נשא ה, יב-יד (עמ' 27-28 והערה 25) לענין מספר העדים הנצרכים להשקיית סוטה, ושם (עמ' 28 והערה 27) לענין קינוי מסריס. פרשת נשא ה, כו (עמ' 37 והערה 63, וראו גם הערה 60 שם), לענין סדר הפעולות בסוטה. פרשת נשא ו, ג (עמ' 42 והערה 81), לענין תוקפו של העיקרון ההלכתי "טעם כעיקר". פרשת קרח יח, ב-ג, ד"ה "ולא ימתו" (עמ' 184-185 והערה 37), על עונשו של כהן שעבד עבודת לוי. פרשת קרח יח, טו (עמ' 196 והערה 83), בענין בכורתו של הנולד אחרי יוצא דופן. פרשת מטות ל, ה (עמ' 397 והערה 31), לענין הפרת נדר האשה והבת בלא שמיעת הבעל והאב. פרשת מטות ל, ו (עמ' 398-399 והערה 37), לענין משך הפרת נדרים, ושם בסוף (עמ' 400 והערה 41) לענין הפרה על ידי שליח. פרשת מסעי לה, טו (עמ' 440-441 והערה 27), לענין עונשו של גר תושב שהרג ישראל בשגגה (וראו גם פרשת שופטים ח"ב יט, ד). פרשת מסעי לה, ל (עמ' 448 והערה 49), אם יכול יד ללמד זכות על הנידון בדיני נפשות. פרשת ואתחנן ח"ג ו, ז, לענין סוף זמן קריאת שמע. פרשת ראה ח"א יב, כ, לענין בשר תאווה. פרשת שופטים ח"ב יט, יח בסוף, לענין "כאשר זמם ולא כאשר עשה" במלקות ובממון. פרשת שופטים ח"ג כ, יב-יד, לענין יין נסך ללוחמים בשעת מלחמה. פרשת כי תצא ח"ג התועלת התשיעי, בענין חשבון הדורות של גר אדומי או מצרי. פרשת כי תצא ח"ד כג, כה-כו, בענין היתר אכילה לפועל.

על כל פנים ניתן על סמך הנתונים שאספנו בסעיפים האחרונים לקבל את הרושם על מידת עצמאותו של הרלב"ג ביחס לרבו הגדול. יש כאן קבלה נרחבת של סמכות הרמב"ם וקביעותיו ההלכתיות, אולם אין כאן התבטלות והכנעה מוחלטת. אין מדובר בחכם הנשען על דברי הרמב"ם באופן תליתי, אלא בחכם המתמודד עם המקורות התלמודיים באופן עצמאי ומתוך כך נוקט גישה ביקורתית כלפי דברי הרמב"ם.

6. הרלב"ג כמשלים דינים שלא נזכרו בדברי הרמב"ם

מלאכת מחשבת עצומה משוקעת בחיבורו הגדול של הרמב"ם. עבודתו בליקוט פרטי דינים מתוך מרחבי הספרות התלמודית, ובאריגתם כמערכת אחת בעלת מבנה מדויק כשהיא מסודרת סידור מופתי, היא עבודה בהיקף אדיר.

מסתבר שאדם יחידי לא יכול לבצע משימה שכזו באופן מושלם. פה ושם מבצבים פרטי דינים שלא נזכרו בחיבורו, ונושאי כליו מציינים לעיתים השמטות שכאלה²⁰³.

מטבע הדברים גם הרלב"ג, המפרט במהלך פירושו דינים רבים העולים מתוך הכתובים (באחת מן השיטות שעיצב לשם כך²⁰⁴), מזכיר לעיתים דינים שאינם מפורשים בדברי הרמב"ם. גם בקטגוריה זו ניתן אפוא לראות את עצמאותו של הרלב"ג חרף היותו מושפע מן הרמב"ם. נעניין בקצרה בדוגמאות אחדות למקרים מסוג זה.

עני המוכר מאחוזתו

כתב הרלב"ג בפרשת בהר (כה, כה, עמ' 419):

203 ראו על כך למשל קונטרס 'אומר השכחה' לר' ישעיה פיק ברלין. אכן ספרות האחרונים שופעת בדיונים הבאים להצדיק את הרמב"ם במקומות שכאלה, ו"רק אחרי עבודה יסודית ועיונית כאחת יכולנו להחליט על המקומות אשר באמת השמיטם הרמב"ם", כפי שכתב ר' יצחק אריאלי במבוא לספרו עינים למשפט למסכת קידושין, עיינו שם.

204 חלק מעקרונותיו של הרלב"ג בהסקת מסקנות הלכתיות מן הכתובים נוסחו על ידי הרלב"ג עצמו בפתיחת ביאורו (עמ' 6–13). הוא מגדיר שם תשעה כללים כאלה, וקורא להם "מקומות", ובמהלך החיבור הוא מזכירם בכינוי "השורשים הכוללים". ראו לעיל פרק א 4.

כי ימוך אחיך ומכר מאחזתו - לימדה תורה דרך ארץ שאין ראוי לאדם למכור אחוזתו אם לא יביאהו לזה הכרח. וזה, כי קנין קרקעותיו הוא יותר קיים משאר הקנינים אשר יהיו מחירו. ואמר 'מאחזתו' להעיר כי כשיוכר על זה לא ימכור ממנו אלא קצתו, המעט שיוכל להסתפק בו.

דין זה על שני חלקיו - מכירה רק במקום צורך גדול, ובהיקף מינימאלי - נזכר בספרא על אתר (פרק ה, א):

מניין שאין אדם רשאי למכור את שדהו ולהניח אפונדתו וליקח לו בהמה וליקח לו כלים וליקח לו בית אלא אם כן העני, תלמוד לומר: 'כי ימוך... ומכר', הא אינו מוכר אלא אם כן העני. יכול יצא מכל נכסיו בבת אחת, תלמוד לומר: 'מאחוזתו', לא כל אחוזתו...

שני חלקי הדין מופיעים (לאחר עיבודם) גם בפירוש רש"י על הפסוק²⁰⁵. אולם הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל יא, ג ניסח את הדברים כך:

לא ימכור אדם ביתו או שדה אחוזתו, אף על פי שהן חוזרין אחר זמן, אלא אם כן העני, שנאמר: וכי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו, אבל למכור ולהניח הדמים בכיסו, או לעשות בהן סחורה או ליקח בהן כלים ועבדים ובהמה - אינו רשאי, אלא למזונות בלבד. ואם עבר ומכר - מכל מקום הרי אלו מכורים.

הרי שהרמב"ם הזכיר את הדין הראשון - שאין למכור מאחוזתו אלא מחמת עוני, אך לא ציין במפורש את הדין השני - שכאשר העני והוכר למכור מאחוזתו אל לו למכור את כולה²⁰⁶. יתכן

205 יש לציין שישנו פער בין רש"י לבין הרלב"ג בהבנת הדין השני המופיע בספרא: לפי רש"י כוונת הספרא "מאחוזתו - לא כל אחוזתו" - ללמדנו שעל המוכר להשאיר חלק מאחוזתו בידו ("מאחזתו" - ולא כולה, למד דרך ארץ שישיר שדה לעצמו"). לעומת זאת לפי הרלב"ג אין כוונת הספרא להורות לאדם להשאיר בידו חלק כלשהו מאחוזתו, אלא להורות שראוי לו שלא להוציא מתחת ידו אלא במידה הנחוצה, כלומר שגם אם עושה זאת לצורך מחייתו ימכור חלק קטן ככל האפשר. דומה כי פרשנותו של הרלב"ג מדויקת בדברי הספרא: "יכול יצא מכל נכסיו בבת אחת...", - גם אם מך אחיך, אל לו למכור את כל נכסיו בבת אחת, אלא במידה המספקת לו למחייתו. הרי שעליו לצמצם את המכירה ככל האפשר. וראו גם הגהות הגר"א שם.

שהשמטה זו נובעת מכך שהרמב"ם ניסח את דבריו על פי המקבילה בתוספתא ערכין (ה, ו), אשר בה נזכר רק הדין הראשון²⁰⁷.

הרלב"ג על כל פנים ניסח דבריו על פי הספרא, ועל כן הזכיר גם את הדין השני. יחד עם זאת הוסיף הרלב"ג נימוק ארצי להלכה זו, שיש להעדיף קנין קרקע על פני שאר קניינים: "כי קנין קרקעותיו הוא יותר קיים משאר הקניינים אשר יהיו מחירו"²⁰⁸.

הקרוב קרוב קודם לגאול שדה אחוזה

בהמשך אותו פסוק נזכר הדין שיש לקרובים אפשרות לגאול את השדה, ואין הלוקח יכול לעכב. מלשון הכתוב למד הרלב"ג את הדין הבא (כה, כה, עמ' 419):

ובא גאלו הקרב אליו וגאל את ממכר אחיו - למדנו שהיותר קרוב מגואליו קודם לזה הענין.

גם הלכה זו מקורה בספרא על אתר (פרק ה, א): "ובא גואלו הקרוב אליו - מלמד שהקרוב קודם". פירושו של דבר הוא ש"אם בא[ן] אביו ואחיו שניהם ליגאל - יחזיר לאביו, שהוא קודם לנחלה יותר מאחיו, וכן על זה הדרך"²⁰⁹.

והנה הרמב"ם לא ביאר דין זה שהקרוב קודם לענין גאולת שדה אחוזה, וכפי שהעירו האחרונים²¹⁰, אך הרלב"ג הביאו.

206 כבר העיר על כך בעל מעשה רוקח על אתר, בתוספת הסתייגות: "ואולי שסמך על מה שכתב שלא הותר אלא [ל]מזונות - סתמא דמילתא שאינו מוכר כל שדותיו בבת אחת למזונות". ועדיין אין הדברים עולים במלואם מתוך לשון הרמב"ם.

207 אין בכך כמובן הסבר מדוע הרמב"ם לא השתמש בספרא כאן. וראו מה שכתב מו"ר ביד פשוטה על אתר.

208 בעל מעשה רוקח העיר (שם): "דנראה דאין זה אלא עצה טובה, דדרכיה דרכי נועם", ובכך הוא רוצה להוריד מחומרת הקושי בהשמטה שהשמיט הרמב"ם. כן כתב גם בעל ערוך השולחן (העתיד, הלכות שמיטה ויובל לב, ל), ובכך ביאר מדוע "אם מכר - הרי זה מכור" כפי שסיימה התוספתא, וכפי שפסק הרמב"ם שם. גם רש"י נקט לשון "דרך ארץ", וגם הרלב"ג פתח דבריו בלשון: "לימדה תורה דרך ארץ שאין ראוי לאדם למכור..." (אכן מצד הביטוי "אין ראוי" אין ראייה, כי הרלב"ג רגיל להשתמש בלשון זו גם ביחס לדינים גמורים).

209 לשון רבי דוד פרדו, חסדי דוד לתוספתא ערכין ה, ב.

מצות נזיר שנפרסו או חסרו

יחד עם שאר קרבנותיו חייב נזיר שסיים את תקופת נזירותו להביא סל מצות הכולל עשרים מצות משני סוגים - עשר חלות ועשרה רקיקים. מכל סוג הוא מניף מצה אחת (יחד עם הזרוע בשלה מאיל השלמים) ונותן לכהן: 'וְלֶקַח הַכֹּהֵן אֶת הַזֶּרֶעַ בְּשֵׁלָה מִן הָאֵיל וְחִלַּת מִצָּה אֶחָת מִן הַסֶּל וּרְקִיק מִצָּה אֶחָד וְנָתַן עַל כַּפֵּי הַנָּזִיר אַחַר הַתְּגַלְחוֹ אֶת נִזְרוֹ' (במדבר ו, יט).

על הכתוב 'וְחִלַּת מִצָּה אֶחָת... וּרְקִיק מִצָּה אֶחָד' מעיר הרלב"ג (פרשת נשא ו, יט, עמ' 50):

וחלת מצה אחת – למדנו מזה שאם היתה פרוסה – פסולה, לפי שאינה אחת; וכן אם

היתה חסרה; וכן הענין ברקיק המצה.

דבריו לקוחים מן הספרי על אתר (פסקא לו, עמ' 40):

וחלת מצה אחת – שאם נפרסה או חסרה פסולה²¹¹. ורקיק מצה, שאם נפרס או חסר

פסול.

על הלכה זו העיר ר"ד פרדו²¹²: "והרמב"ם השמיט זה, לא ידעתי טעמו, דכיון שהיא ברייתא

ערוכה בספרי, ובגמרא לא אתמר להיפך, פשיטא דהכי נקטינן...".

פסוק

שלוש דוגמאות אלו, ומקרים נוספים דוגמתן, מקרה אחד להם: הלכה הנוכרת במדרש ההלכה על הפסוק הובאה על ידי הרלב"ג, אולם נשמט זכרה מדברי הרמב"ם. מסתבר שכתבתו של הרלב"ג, המבוססת על סדר הפסוקים, נסמכת יותר על מדרש ההלכה, אשר על כן באו הלכות אלה לידי ביטוי בחיבורו, על אף השמטתן מחיבורו של הרמב"ם.

נתבונן עתה בשתי דוגמאות בעלות אופי אחר.

210 ראו לחם משנה הלכות עבדים ב, ז, וחסדי דוד ערכין ה, ב, ועוד. וראו ספר המפתח הלכות עבדים שם, והלכות שמיטה ויובל יא, יח. ועיינו גם מה שדייק מו"ר ביד פשוטה הלכות שמיטה ויובל שם מלשון הרמב"ם (כפי שמופיעה בכ"י).

211 "נפרס – היינו שנחלק לחצאין אבל כולו קיים; או חסר – היינו שחסר מקצת ונאבד המקצת, אע"ג דרובו קיים לא אמרינן רובו ככולו" – ספרי דבי רב לרבי דוד פרדו, עמ' רח.

212 ספרי דבי רב (שם).

מחילת כופר ופטור היורשים

שור מועד שהרג אדם - נסקל, ובעליו חייבים כופר ליורשי הנהרג: "אם פֶּדִיּוֹן יוֹשֵׁת עָלָיו וְנָתַן פְּדִיּוֹן נִפְשׁוֹ כָּל־אֲשֶׁר יוֹשֵׁת עָלָיו" (שמות כא, ל).

כיצד נקבע ערכו של הכופר? ומדוע נקטה התורה לשון 'אם'? כך מבאר הרלב"ג את הדברים (פרשת משפטים ח"ב ביאור הפרשה כא, כט-ל, עמ' 45):

...וזה יהיה בשיתן דמי הנהרג אם ישימו יורשי הנהרג כופר עליו, ואז יתן פדיון נפשו ככל אשר יושת עליו לפי ערך הנהרג. ואמנם אמר: 'אם פֶּדִיּוֹן יוֹשֵׁת עָלָיו', שאם רצו היורשים למחול לו הכופר - הרשות בידם. ולפי שהוא חוטא בזה הענין, מפני שלא שמר שורו המועד כראוי, הנה יהיה הכופר כפרה על זה החטא, ולזה יהיה דינו דין הכפרה לכל הדברים, רוצה לומר שאם מת בעל השור קודם שיתן את הכופר, הנה היורשים פטורים ממנו, לפי שאין כפרה לאחר מיתה.

הכופר הוא לפי ערכו של הנהרג²¹³, וערכו נקבע על ידי בית דין לאחר תביעת יורשיו. והנה מן הלשון 'אם פֶּדִיּוֹן יוֹשֵׁת עָלָיו' יש ללמוד שאף על פי שהכופר נועד לכפר על בעל השור, חיובו תלוי בתביעת יורשי הנהרג, ואם מחלו על הכופר – אינו חייב לשלם²¹⁴. עוד מסיק הרלב"ג מכך שהכופר

213 נחלקו תנאים בביאור הביטוי 'פדיון נפשו', האם הכוונה לנפשו של מומת או לנפשו של ממית. ראו מכילתא דר"י (עמ' 285), מכילתא דרשב"י (עמ' 182), תוספתא בבא קמא ד, ז, בבלי בבא קמא מ ע"א, ומקבילות. להלכה פסקו הרמב"ם (הלכות נזקי ממון יא, א) והרלב"ג (כמצוטט למעלה, וכן בתועלת התשיעי השורש התשיעי, עמ' 170) שהכופר נקבע לפי ערך הנהרג.

214 לא מן הנמנע שיורשי הנהרג לא ירצו ליטול דמים ככופר על מיתת אביהם, "דרוב בני אדם זילא בהוא מילתא ליקח דמים וממון על מיתת אביהם... ומשום הכי כתב 'אם כפרו'" (ר"י בכור שור שם; וראו גם חזקוני). הרי שהבינו מקצת ראשונים את דין הכופר כדין המותנה בנסיבות [ועל כן אולי לא נזכר עם שלושת הפסוקים שמנה ר' ישמעאל (מכילתא דר"י יתרו פרשה יא, מהד' הורוביץ עמ' 243, ומקבילות), שנאמר בהם 'אם' והם חובה]. אכן יש מן הראשונים שסברו שאין היורשים יכולים למחול על הכופר. ראו תוספות בבא קמא מג ע"א ד"ה מאי, וראב"ד ורשב"א שם, וראו בתורה שלמה כרך יז אות תקמו, וראו גם מנחת חינוך מצוה נא אות יח, ושרידי אש בבא קמא סימן יב. וראו עוד ר"ד הנשקה, לאופיו של מדרש ההלכה, עמ' 429-430, והערה 53 שם. וראו בהערה הבאה.

הוא כפרה על בעל השור, על שלא שמר שורו המועד כראוי, שאם מת בעל השור – יורשיו פטורים מלשלם את הכופר, שאין כפרה לאחר מיתה²¹⁵.

והנה הרמב"ם לא הזכיר את שני הדינים הללו, לא את האפשרות למחול ולא את פטור היורשים מן הכופר²¹⁶.

עמידת השוחט ופניו למערב

באזכור הראשון של השחיטה בקרבנות פרשת ויקרא מבאר הרלב"ג את גדרי השחיטה באופן כללי, "היתה לקודשים או לחולין", ולאחר מכן מוסיף דין מיוחד בשחיטת קודשים (ויקרא א, ה, עמ' 8):

ואולם בקודשים יחוייב עם זה שיהיו פני השוחט וראש הבהמה לפני ה', בשיהיו פניהם לצד המערב ששם קודש הקודשים, שנאמר: ושחט את בן הבקר לפני ה'.

דבריו מבוססים על הביטוי 'לפני ה'', אותו הוא מפרש כמתייחס לצד מערב²¹⁷. וכן שנינו במשנה במסכת תמיד ד, א (דף ל ע"ב): "וכך היתה עקידתו: ראשו לדרום ופניו למערב, והשוחט עומד במזרח ופניו למערב".

215 סברא זו נזכרה בתוספות הנזכר בהערה הקודמת. וראו גם מנחת חינוך הנזכר בהערה הקודמת. מן הקביעה שהכופר הוא כפרה מסיק הרלב"ג עקרון נוסף, שספק כופר להחמיר, וכפי שכתב: "ולפי שהכופר הוא לכפרה, נשפוט בו להחמיר, בהפך מה שהיינו שופטים בו אם היה ממון, שאז היינו שופטים בו להקל כשיקרה בחיובו ספק" (פרשת משפטים ח"ב, עמ' 47 לפני הערה 121, וכן כתב בתועלת התשיעי השורש החמישי והשורש העשירי והשורש האחד עשר, עמ' 168–171). על פי עקרון זה שביאר הרלב"ג ניתן להבין את פסקיו של הרמב"ם (הלכות נזקי ממון י, ד-ה) שפסק לחומרא בשתי בעיות שלא נפשטו בגמרא בבא קמא מ, א (אם בית דין ממשכנים על הכופר, ואם שור של שני שותפים הרג כמה משלמים הבעלים). ראו מגיד משנה שם, וראו בהרחבה ביד פשוטה שם, שהאריך לבאר את דברי הרמב"ם על פי דברי הרלב"ג.

216 כאמור נחלקו הדעות ביחס לאפשרות המחילה, ויש מקום לומר שגם הרמב"ם אינו מקבל את התפיסה המותנית של דין הכופר, וסובר שאין אפשרות למחול, שלא כדעת הרלב"ג, אולם הוא לא כתב את הדברים באופן מפורש. השוו גם למדרש הגדול על אתר, שהוציא את הביטוי 'אם כפר' ממשמעות של רשות למשמעות של חובה.

217 כך מבאר הרלב"ג בעשרות מקומות, כפי שהזכרנו לעיל פרק א סעיף 3 (עמ' 151). וראו עוד פרשת צו ו, ה (עמ' 149): "וראו שיהיו פני המדליק אותו לפני ה', שהוא צד המערב, כי כבר דקדקה בזה התורה בכל העניינים, כמו שתראה..."

והנה הרמב"ם כתב בהלכות תמידין ומוספין א, י: "וכך היתה עקידתו: ראשו לדרום ופניו למערב", ולא כתב את מצבו של השוחט כלל. ואמנם נוסח המשנה של הרמב"ם לא כלל את המשפט המתייחס לשוחט, אשר על כן לא הזכירו. אך הרלב"ג גרס ככל הנראה את המשפט הזה במשנה, וכתב דבריו בהתאם לכך²¹⁸.



המסקנה העולה היא שהרלב"ג בביאורו לתורה מזכיר לא אחת פרטי דינים שלא נזכרו במשנה תורה. ואין להתפלא על תופעה זו: חיבורו של הרלב"ג מוסב על לשון הפסוקים, וכאשר רמזי לשון הפסוקים מובילים למסקנה הלכתית השתדל הרלב"ג לציין מסקנה זו²¹⁹. הילוכו על סדר הפסוקים גרם גם לשימוש רב במדרשי ההלכה, ושמא עובדה זו היא שהביאה להשלמת דינים שלא נזכרו בדברי הרמב"ם. יתכן אפוא ששיטת העבודה עליה מבוסס חיבורו של הרלב"ג, השונה משיטת העבודה עליה מבוסס חיבורו של הרמב"ם, הביאה באופן טבעי לחשיפת פרטי דינים שנשמטו מחיבורו הגדול של הרמב"ם. יחד עם זאת ישנם דינים שהשלים הרלב"ג שלא על פי מדרשי ההלכה, אלא על פי מקורות תלמודיים אחרים²²⁰.

ועיינו בהערה 27 שם. למשמעות הדברים ראו מה שכתב הרלב"ג בפרשת ויקרא התועלת השני (עמ' 82) ובהערה 4 שם. וראו גם להלן בדוגמא הראשונה שבסעיף הבא.

218 ראו משנה עם פירוש הרמב"ם, מהדורת ר"י קאפח שם (עמ' רעה). כן חסר משפט זה בדפוס נאפולי רנב, ובמשנת הבבלי בכ"י מינכן. נראים הדברים שמדובר בהשמטה מחמת הדומות, שכן בכתב יד קאופמן (ובכתבי יד נוספים, גם של הבבלי) מופיע משפט זה. וראו לחם משנה שהעיר על השמטת הרמב"ם במשנה תורה (וציין שהסמ"ג הזכיר דין זה, עשה קצא-קצב).

219 הרלב"ג יכול להסיק מסקנות הלכתיות מלשון הפסוקים בין אם דרך לימודו תואמת את דרך לימודם של חז"ל, בין אם דרך לימודו מחודשת ותואמת יותר את "פשוטי הפסוקים" לפי דעתו, כפי שהאריך להבהיר בפתיחת ביאורו לתורה (עמ' 4 ואילך); ראו לעיל פרק א סעיף 2 וסעיף 2.

220 לעתים לא ניתן לומר בוודאות שהרמב"ם היה מסכים לדברי הרלב"ג, ויתכן ש"השמטה" זו נובעת מכך שהרמב"ם אמנם סובר שאין הלכה כן. בסיום סעיף זה נעיר כי השלמת דין על ידי הרלב"ג עשויה להופיע בדמות הכרעה במקום שהרמב"ם לא הכריע – ראו פרשת בא עמ' 128 הערה 33.

7. הרלב"ג כמבאר את דברי הרמב"ם

כתבי הרמב"ם שימשו יסוד בספרות ההלכה בדורות שאחריו, אשר על כן נזקקו ראשונים ואחרונים לבאר את דברי הרמב"ם. רבים כתבו חיבורים שנועדו למטרה זו, ורבים עוד יותר דנו בדבריו במסגרת חיבוריהם העצמאיים.

בסעיפים הקודמים ראינו שדברי הרלב"ג מושפעים עמוקות מדברי הרמב"ם, אף על פי שבדרך כלל אין הוא מציין את שמו. לפיכך יש מקום לבחון את דברי הרלב"ג, ולנסות לגלות כיצד הוא הבין את דברי הרמב"ם²²¹. אין כוונתנו לטעון שהרלב"ג מתכוון לפרש את דברי הרמב"ם; אין אף פעם בדברי הרלב"ג מובאה מדברי הרמב"ם למטרת פירוש דבריו. כוונתנו בסעיף זה היא אפוא להציג את הדברים מנקודת מבטנו כ"לומדי רמב"ם" – כיון שבאופן כללי הוא נוטה ללכת בשיטתו, האם אפשר למצוא בדבריו משום ביאור סמוי לדברי הרמב"ם?

אכן מתוך עיון בדברי הרלב"ג והשוואתם למקורות התלמודיים ולדברי הרמב"ם ניתן להצביע על מקרים רבים שבהם נוכל להבין את דברי הרמב"ם לאור דברי הרלב"ג, ויש אפוא בדבריו משום פירוש לדברי הרמב"ם, או הצגת מקור לדבריו, כפי שנראה בדוגמאות הבאות²²²:

221 ישנם מקרים שבהם מלשונו של הרלב"ג ניתן לעמוד, במידה גבוהה של סבירות, על נוסח דברי הרמב"ם כפי שעמד לפניו. כך למשל בדברי הרלב"ג בפרשת כי תשא התועלת השביעי (עמ' 438): "ואופן המעשה היה בקטורת – לפי מה שנתבאר להם מהחוש – שהיו שפין הצפורן בתשעת קבין בורית כרשינה, ואחר כך שורין אותה באחד ועשרים קבין של יין חזק ביותר, ואחר כך שוחק כל אחד מהסמים בפני עצמו, ומערב הכל". דבריו מנוסחים על פי דברי הרמב"ם בהלכות כלי המקדש והעובדים בו ב, ה, ולשונו בביטוי המודגש תואמת לנוסח שבמהדורת "רמב"ם מדויק" ובמהדורת ר"י קאפח. לעומת זאת הנוסח במהדורת פרנקל הוא כעין הנוסח המופיע בר"י קורקוס, וכולל תוספת של מספר מלים: "של יין קפריסין חזק או יין לבן חזק ביותר" (וכעין זה בכסף משנה ובדפוסים). אכן רוב כתבי היד אינם גורסים תוספת זו, וכך עולה אפוא גם מלשונו של הרלב"ג. מאידך גיסא, לשון הרמב"ם עשויה לסייע – במידה מוגבלת – בהכרעת נוסח דברי הרלב"ג; ראו למשל פרשת ויקרא עמ' 97 הערה קמג.

222 על הדוגמאות שנביא בהמשך דברינו יש להוסיף את שראינו לעיל סעיף 3 בעניין מקום ניסוך היין, ואת שראינו לעיל הערה 150, ואת שראינו לעיל הערה 215 בעניין הכופר שספיקו להחמיר, ואת שנראה בפרק ד בענין שלישי בקודש.

תנופה במזרח

תהליך הקרבת שלמי יחיד כולל תנופה לפני ה': 'המקריב את זבח שלמי לה' לביא את קרבנו לה' מזבח שלמי. וידו תביאנה את אשי ה', את החלב על החזה לביאנו את החזה להניף אתו תנופה לפני ה'' (ויקרא ז, כט-ל).

בפסק הלכה זו כתב הרמב"ם (הלכות מעשה הקרבנות ט, ו):

...ומפריש החזה ושוק הימין, ונותן האימורין עם החזה והשוק על ידי הבעלים, וכהן מניח את ידו תחת ידי הבעלים ומניף הכל לפני ה' במזרח. וכן כל הטעון תנופה, במזרח מניפין אותו.

דבריו מבוססים על המשנה במסכת מנחות (ה, ו; דף סא ע"א): "ותנופה היתה במזרח והגשה במערב", ובברייתא בגמרא שם: "לפני ה'' - במזרח"²²³. ופירש רש"י: "כלומר אפילו במזרחו של מזבח יכול להניף, וכל שכן במערבו, דקרוב יותר להיכל". בהתאם לדברים אלו הקשה ר"י קורקוס על הרמב"ם (לאחר הבאת דברי המשנה והגמרא ודברי רש"י שם): "מוכח דכל שכן מערב... אבל רבינו נראה שסובר דהכא לפני ה' במזרח דוקא הוא, וצ"ע". וכעין זה הקשה בכסף משנה: "...אבל רבינו מפרש דלא אמרו במערב אלא במנחה, אבל בתנופה מזרח בעינן. ותמיהא לי על דברי רבינו, דלפני ה' טפי משמע במערב מבמזרח, והיכי אפשר לומר דדוקא במזרח? וצ"ע".

והנה בביאורו לפסוקים הנזכרים נאמן הרלב"ג לשיטתו, שהביטוי 'לפני ה'' מתייחס לצד מערב²²⁴, וכך כתב (פרשת צו עמ' 187-188): "ואמר לפני ה'', כי פניהם יחוייב שיהיו לצד המערב". אף על פי כן מבהיר הרלב"ג שיש להבחין בין מקום עמידתו של האדם לבין מגמת פניו! פניהם של הכהן והבעלים אכן מופנים כלפי מערב, אך מקום עמידתם אינו בהכרח במערב, מפני שמקומם מושפע משיקולים נוספים. כך ממשיך הרלב"ג לבאר את דבריו:

וראוי שתדע כי התנופה היתה במזרח; כי לא יתכן שיגישו הבעלים אשי ה' אל הכשב להקטירם, כי ההגשה הזאת לא תהיה כי אם בכהן; ולזה תהיה התנופה במזרח, ואחר זה יגיש הכהן אשי ה' במערב, ומשם יעלה אל המזבח ויקטירם.

223 זהו מדרש ההלכה בספרא; ראו להלן הערה 227.

224 ראו לעיל הערה 217.

כיון שהתנופה נעשית ביחד עם הבעלים, שאינם יכולים לגשת אל המזבח, צריכה התנופה להיעשות במזרח העזרה, במקום שהבעלים נמצאים בו²²⁵. לאחר סיום התנופה מוליך הכהן את אשי ה' מערבה, אל המזבח, ומקטיר אותם על גביו²²⁶.

נראה שהרלב"ג מבאר את הלשון המופיעה במדרשי ההלכה²²⁷ – "לפני ה' - במזרח" – לא כדרשה המסיקה את הדין מלשון הכתוב, שהרי 'לפני ה'" משמעו צד מערב ולא צד מזרח, אלא כקביעת מקום ביצוע המעשה המוזכר בכתוב. מדרש ההלכה קובע שהתנופה הנזכרת בפסוק נעשית בצד מזרח; זהו מקום עשייתה; אולם עם זאת משמעות הביטוי 'לפני ה'" לא זזה ממקומה, וביטוי זה לא בא לתאר את **מקום** התנופה, אלא את **אופן** עשייתה - התנופה צריכה להיעשות כאשר פני הכהן והבעלים מופנים לכיוון מערב.

דומה שיש לסייע לפירוש זה מן האמור בספרי זוטא (נשא ו, כ; עמ' 246) על הכתוב שם 'וְהִנִּיף אוֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לְפָנֵי ה'": "לפני ה' - שתהא תנופה לפנים מן המניף", הרי שהמדובר הוא באופן עמידתו של המניף, ולא במקום עמידתו.

פירושו של הרלב"ג לא ללמד על עצמו בלבד יצא, אלא גם ללמד על הבנתו את דברי הרמב"ם, ונמצאו דברי הרמב"ם, שנתקשו בהם מפרשיו, מבוארים על ידי דברי הרלב"ג²²⁸.

225 שיקול זה מופיע גם בדברי רבינו גרשום מנחות שם, וכן ביאר ר' שלמה מחלמא, בעל מרכבת המשנה (ח"ג), את דברי הרמב"ם שהתנופה במזרח, עיינו שם.

226 כך מנסח הרלב"ג את הדברים בתועלת האחד עשר שם (עמ' 232): "...והכהן מניח ידו תחת ידי הבעלים, ומניף לה' במזרח העזרה, כי שם הבעלים, ופניו לפני ה' במערב, ומוליך ומביא ומעלה ומוריד. כבר נתבאר זה בחמישי ממנחות ובספרא".

227 ספרא על אתר (פרק טז, ג), וכן בספרא פרשת מצורע (פרשה ג, ז), ובספרי נשא פסקא יז (עמ' 22) ופסקא לז (עמ' 40). והובאו הדברים בגמרא מנחות שם.

228 השוו לר"ד פרדו בספרי דבי רב (נשא פסקא יז עמ' קכב) שביאר את דברי הרמב"ם על יסוד הכלל שאין מעבירין על המצוות: "ואינו רשאי ליכנס יותר ולילך עד רוח מערבית, אע"ג דבהכי מתקרב טפי אל ההיכל, משום דאין מעבירין על המצות, וכיון דבמזרח נמי כשפניו למערב לפני ה' קרינן ביה, שם צריך לעשות", וכעין זה כתב באבן האזל. והשוו לדברי המלבי"ם בתורה אור לפרשת צו ו, ז, שביאר את הכתוב 'לפני ה'" כמתייחס לדרגת הקדושה המתאימה לאותו עניין.

כלי שנתבשלה בו חטאת

בין ההלכות הנזכרות ב"תורת החטאת" שבפרשת צו למדנו (ויקרא ו, כ-כא):

כָּל אֲשֶׁר יִגַע בְּבִשְׂרָה יִקְדָּשׁ וְאֲשֶׁר יִזָּה מִדָּמָה עַל הַבְּגָד אֲשֶׁר יִזָּה עָלֶיהָ תִּכְבַּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ. וְכָלִי חֶרֶשׁ תִּבְשַׁל בּוֹ יִשְׁבֵּר וְאִם בְּכָלִי נְחֹשֶׁת בְּשָׂלָה וּמֵרַק וְשֵׁטֶף בְּמַיִם.

יש קדושה גם בחלק הקרבן הנשאר בכלים, או בדם הבלוע בבגד, ועל כן יש להסיר אותם מן הכלי או מן הבגד במקום קדוש.

באילו כלים דיברה תורה? בכלי חרס ובכלי נחושת. כלי חרס דינו לשבירה, ולעומתו כלי נחושת טעון מריקה בחמין ושטיפה בצונן. ויש לשאול: מה דינם של שאר כלים?

הרמב"ם כתב (הלכות מעשה הקרבנות ח, טו):

כלי גללים כלי אבנים וכלי אדמה אינן טעונין מריקה ושטיפה אפילו בחטאת, אלא הדחה בלבד²²⁹.

מה נשתנו כלים אלו מן הנזכרים בתורה? מדוע לא חל עליהם לא דינו של כלי חרס ולא דינו של כלי נחושת?

כתב הכסף משנה:

נראה שטעמו משום דכתיב 'וכלי חרס אשר תבושל בו ישבר, ואם בכלי נחשת בושלה ומורק ושטף' - משמע דוקא הני, ולא שאר מינים. וכלי אדמה שלא נתבשלו אינן בכלל כלי חרס. ואין לומר דלפי זה הוה ליה לרבינו למעט גם כן כלי עץ, דלא איצטריך למעט אלא הני דדמו לכלי חרס הכתוב בתורה.

נמצא לפי הכסף משנה שכך היא גזירת הכתוב שדין שבירה ינהג בכלי חרס, ודין מריקה ושטיפה ינהג בכלי מתכת, ואין הדין כן בשאר כלים, לא בכלי גללים כלי אבנים וכלי אדמה, ואף לא בכלי עץ²³⁰.

229 דינו של הרמב"ם מבוסס – כפי שהעיר כבר המאירי (פסחים ל ע"ב), וכן כתב בעל אור שמח – על התוספתא זבחים י, יב, כפי שמופיעה בכ"י וינה, וכפי שהופיעה לפני הראשונים (ובדפוסים נשמטה הלכה זו מחמת הדומות). וראו תוספת ראשונים שם.

אכן מתוך דברי הרלב"ג יש להבין את דברי הרמב"ם באופן אחר. מדבריו הבאים (פרשת צו התועלת השמיני השורש השני, עמ' 229) עולה שהכלי שדיברה עליו תורה הוא כלי המקבל טומאה דווקא:

ולפי שלא זכר בזה המקום כי אם דברים המקבלים טומאה, כמו הבגד וכלי חרש וכלי נחושת, למדנו שלא ינהג זה הדין כי אם בדברים המקבלים טומאה.

כלי אבנים ודומיהם אכן נתמעטו מדין מריקה ושטיפה, אך לא מפני שלא נזכרו בכתוב כדברי הכסף משנה, אלא מפני שאין הם דומים לכלים הנזכרים בכתוב, שהרי אין כלי אבנים מקבלים טומאה. נמצא שלפי דברי הרלב"ג, אף על פי שכלי עץ לא נזכר בתורה, בכל זאת אין די בהדחתו, אלא יש למרקו ולשוטפו, אם הוא כלי המקבל טומאה!

סיוע להבנה זו בדברי הרמב"ם ניתן לראות בדין דם החטאת הניתז על הבגד, הנזכר בפסוק הסמוך. באילו בגדים מדובר שם? כתב הרמב"ם (הלכות מעשה הקרבנות ח, ב-ה):

אחד הבגד ואחד השק ואחד העור הרך טעונין כיבוס, אבל העור הקשה הרי הוא כעץ, וגורד הדם מעליו...

אין טעון כיבוס אלא מקום הדם בלבד, והוא שיהיה על כלי שראוי לקבל טומאה וראוי לכיבוס...

ניתז על עור הדג אינו טעון כיבוס, לפי שאינו ראוי לקבל טומאה...

הרי מפורש שדין תורה בעניין הדם נוהג רק בדבר המקבל טומאה²³¹, ויגיד דין זה על רעו, דין כלי שבלע מן הקודש, שגם הוא נוהג בכלים המקבלים טומאה, וכפי שכתב הרלב"ג.



בדוגמא הבאה אין מדובר בביאור תוכן דברי הרמב"ם באמצעות דברי הרלב"ג, אלא במקור בפשוטו של מקרא המובא בדברי הרלב"ג כמקור לדינו של הרמב"ם (בלא להזכיר את שמו).

230 כשיטת הכסף משנה עולה גם מדברי בעל קרית ספר שם: "דכלי חרש ונחשת לחוד הוא דכתיב". ועיינו גם בדברי ר"י קורקוס ורדב"ז על אתר. וראו גם קושיית בעל הר המריה (שם אות מו) על דברי הכסף משנה.

231 מקור הדברים – בספרא על אתר (פרק ו, ו), ובמשנה זבחים יא, ג (דף צג ע"ב) ובגמרא שם.

יציאת בית דין אחר הנהרג

כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם, יג, ד: "אין בית דין יוצאין אחר הנהרג". ונתקשו נושאי כליו למצוא את מקור דבריו.

והנה הרלב"ג מראה מקור לדין זה מפשוטו של מקרא, בסוף פרשת אמור. המקלל הונח תחילה במשמר, 'לְפָרֵשׁ לָהֶם עַל פִּי ה' (ויקרא כד, יב), אך לאחר מכן נצטוו משה: 'הוֹצֵא אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מַחוּץ לַמַּחֲנֶה... וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה' (שם יד). והנה ביצוע גזר הדין נזכר שם בחתימת הפרשה (שם פסוק כג):

וַיִּדְבֹר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיּוֹצִיאוּ אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מַחוּץ לַמַּחֲנֶה, וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אֲבָן, וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה.

מלשון הכתוב מדייק הרלב"ג כדברים הבאים (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.

בני ישראל הם שהוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה, והוא לא יצא עמם; נמצאנו למדים שאין בית דין יוצאין אחר הנהרג²³².

בדוגמא זו ראינו כיצד מראה הרלב"ג מקור לפסקו של הרמב"ם מתוך לשון הפסוק. בבוא הרלב"ג לבאר את לשון התורה שבכתב, ולקשר אותה אל הדיינים הנמסרים בתורה שבעל פה, הוא מוצא רמזים שונים שמהם ניתן להסיק הלכות שונות, ובהן גם כאלה שזכרו בדברי הרמב"ם ומקורם התלמודי אינו ברור²³³.

232 ראו ערוך השולחן העתיד, הלכות סנהדרין סימן נא, ו-ז, שניסה למצוא מקור לדין זה בסוגיה בבבלי סנהדרין מב ע"ב. ועיינו גם בדיוקו של מו"ר ביד פשוטה על אתר (עמ' שיז) מן הסוגיה שם.

233 מצב דומה ראינו לעיל בדוגמא הראשונה שבסעיף 3. וראו גם לעיל פרק א סעיף 3. בהקשר זה ראוי להביא את דבריו של רי"פ פערלא בביאורו לספר המצוות של רס"ג (ל"ת צא): "לפי הנראה מקור דברי הרלב"ג בזה הוא מדברי הרמב"ם, וכדרכו ז"ל בהרבה מקומות בספרו. ובא בזה להראות יסוד דברי הרמב"ם אלוי". אמנם דבריו מתייחסים להצגת יסוד לדברי הרמב"ם באופן כללי, באחת מן הדרכים האופייניות לרלב"ג, ולא רק על סמך לשון הפסוקים.

8. סיכום

מן הדוגמאות הרב-גוניות שליקטנו ניתן להתרשם מהיקף פעילותו ההלכתית של הרלב"ג במסגרת ביאורו לתורה. היקף הדברים בא לידי ביטוי – במסגרת הביאור עצמו, ובמידה רבה עוד יותר במסגרת השורשים הנלווים לתועלות-במצוות – הן במגוון הנושאים הנידונים, המתפרס על פני תחומים שונים בכל חלקי התורה, הן ברמת הפירוט שאליה הוא נכנס לא אחת.

במהלך הדברים ראינו את יחסו המיוחד של הרלב"ג אל הרמב"ם. יחס זה כלל בוודאי הערצה אל "הרב המורה", הערצה שהביאה את הרלב"ג לאמץ חלקים מתורתו של הרמב"ם, חלקים של תוכן וחלקים של צורה. יחד עם זאת אין מדובר בהערצה עיוורת; על אף הערכתו העצומה לרמב"ם, לא ביטל הרלב"ג את דעתו, ולא נרתע מלחלוק עליו במקרים לא מעטים.

כמו כן ראינו כי עקב אופיו של החיבור כביאור לדברי התורה מוסבים הדברים אל לשון הפסוקים, ועל כן נוצרים מצבים בהם מגיע הרלב"ג לנקודות הלכתיות שאינן מופיעות בחיבורו הגדול של הרמב"ם. נמצא שדברי הרלב"ג משלימים במידת-מה את דברי הרמב"ם.

ניתן היה לחשוב כי צעידת הרלב"ג בעקבות הרמב"ם נובעת מן העובדה הפשוטה שהרמב"ם הוא היחיד שהקיף בחיבוריו את כל התחומים הכלולים בתורה, והרלב"ג שהוצרך להגיע בחיבורו אל כל מרחבי התורה בחר את החיבור "משנה תורה" כתשתית טבעית המתאימה למטרתו. אולם מסתבר שאין הדבר כך, שהרי הרלב"ג מסתמך הסתמכות עיקרית דוקא על הספרות התלמודית²³⁴, ואליה הוא מפנה במהלך ביאורו, ולא אל חיבורו של הרמב"ם. מן הרמב"ם אכן שאב הרלב"ג את הפרשנות הבסיסית לחומר התלמודי (אם לא מצא לנכון לחלוק עליו), או

234 נזכיר, לדוגמה בעלמא, שבבוא הרלב"ג לבאר את ההלכה בענין מצוות פריקה וטעינה, שאין הן נוהגות אלא בראייה שהיא כפגיעה, ולא ממרחק גדול יותר, נקט את השיעור שקבעו חכמים כצורתו: "וזה לפי מה ששיערו חכמים ריס, שהוא אחד משבעה ומחצה במיל" (פרשת כי תצא חלק א כב, ה, וכעין זה בפרשת משפטים חלק ז, כג, ה, עמ' 108-109), ולא באר את הדברים כפי שביארם הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש יג, ו): "שיערו חכמים משיהיה ביניהם מאתים וששים ושש אמה ושני שלישי אמה, שהוא אחד משבעה ומחצה במיל". למקורותיו של שיעור זה במכילתא בספרי ובתוספתא, בבבלי ובירושלמי, ראו יד פשוטה שם, אשר הוסיף: "לא הזכיר רבינו שיעור ריס... כנראה משום ששיעור זה עבר מן העולם, והעדיף לפרש את השיעור באמות כדי שיהא מובן לכל". אכן בשורשים (שנוספו במהדורה בתרא) הוסיף ביאור כעין דברי הרמב"ם, וכתב (התועלת הארבעים השורש החמישי, עמ' 227): "ושיערו חכמים שהמרחק הזה הוא עד ריס אחד, שהוא אחד משבעה ומחצה במיל, והם מאתים וששים ושש אמות ושני שלישי אמה".

רעיונות לסידורו של החומר הזה, אך לא יהיה נכון לטעון שהוא היה זקוק לחיבורו של הרמב"ם כבסיס הלכתי לשם כתיבת הביאור לכל התורה.

נמצא אפוא שהרלב"ג אימץ באופן בסיסי את גישתו של הרמב"ם מתוך בחירה באופן מכוון, כנראה עקב הזדהותו עם שיטתו ועקב ההערכה המיוחדת לאישיותו ולפעלו²³⁵. אכן אין במעשהו של הרלב"ג משום קבלת סמכותו של הרמב"ם באופן מוחלט, שהרי הוא הרשה לעצמו לחלוק עליו פעמים רבות, גם אם מדובר במיעוטם של המקרים באופן יחסי²³⁶.

בשולי הדברים נזכיר כי הרלב"ג כתב את ביאורו לתורה בשלבים: בתחילה העמיד את המבנה הבסיסי של החיבור, ולאחר מכן פיתח ושכלל אותו, בעיקר בתחום ההלכתי, כפי שהארכנו לתאר בחלק הקודם. האם חל שינוי ביחסו של הרלב"ג אל הרמב"ם בזמן שחלף בין כתיבת מהדורה קמא לבין כתיבת מהדורה בתרא? בשאלה זו נדון בהמשך דברינו, בפרק ה.

235 על אף היות הראב"ד והרלב"ג שניהם מפרובנס, ראינו שהשפעת הרמב"ם על הרלב"ג היתה גדולה יותר.

236 הרלב"ג לא נרתע מלחלוק על הרמב"ם גם בעניינים עקרוניים, כמו בעניין מנין המצוות (כמבואר בפרק הבא), וכמו בעניין פילוסופי מהותי כידיעת ה'.

פרק ג. שיטת הרלב"ג במנין המצוות

מנין מצוותיה של תורה - מקצוע שלם הוא בלימוד התורה. ספרים רבים נכתבו כ"ספרי מצוות", או כחיבורים הדנים בספרי המצוות. גם פיוטים נתחברו על יסוד מנין המצוות, כבר בתקופת הגאונים, וסוג זה של פיוטים נקרא בשם "אזהרות".

יסוד מוסד בחיבורי מקצוע זה, כמעט ללא יוצא מן הכלל, שמספר מצוות התורה הוא שש מאות ושלוש עשרה, כמנין תרי"ג.

בטרם נציג את גישתו של הרלב"ג לנושא מורכב זה נבחן בקצרה את מקורותיו של מנין זה, ואת דעות הראשונים לגביו. נציג דעות ראשונים המסכימים למנין זה - ולא נאריך בכך, אע"פ שזאת הדעה המקובלת יותר; דעות ראשונים המסתפקים בדבר; ונתמקד בדעות ראשונים החולקים במפורש על הדעה המקובלת, ובמיוחד בדעת הרלב"ג. הרלב"ג מתייחס בדבריו באופן מפורש לדרכו של הרמב"ם במנין המצוות, וחולק עליו בתוכחת מגולה, אך גם באהבה מגולה.²³⁷

1. מקורו של מנין תרי"ג מצוות

המקור העיקרי למנין המפורסם למצוות – "תרי"ג מצוות" – הוא מאמרו של רבי שמלאי בסוף מסכת מכות (כג, ב)²³⁸:

דרש רבי שמלאי: **שש מאות ושלוש עשרה מצות** נאמרו לו למשה בסיני - שלש מאות וששים וחמש כנגד ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה כנגד איברים שבאדם. אמר רב המנונא²³⁹: מאי קראה? 'תורה צוה לנו משה' – 'תורה' בגימטריא הכי הווי. הני שית מאה וחד סרי הוויין! 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום.

למאמר זה מקבילות במקורות רבים, בהם עולה שוב ושוב מספר זה של תרי"ג מצוות, המורכב מרמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה.

אמנם, כבר הראו כי כל המקורות הללו הם מקורות אמוראיים, או מדרשים מאוחרים יותר, אך "לא מצינו שום זכר למנין תרי"ג, לא בשום מקום במשנה, ולא בתוספתא, ולא בספרא, וגם

237 חלקים מפרק זה כלולים במאמרו: ברנר, מנין המצוות.

238 לפי נוסח כתב יד מינכן 95, בשינויים אחדים על פי כתב יד הרב הרצוג 1 ודקדוקי סופרים שם.

239 בכתב יד מינכן: אמר מר זוטרא.

בספרי לפי הגירסא שלפנינו אין שום זכר למנין זה, ואף בכל תלמוד ירושלמי לא נזכר כלל מנין זה, ולא מנין אחר למצוות²⁴⁰. גם המכילתא והספרי, שיש בהם לכאורה מקור תנאי למנין תרי"ג, אין המספר תרי"ג מצוי בגירסתם המדויקת, כפי שכבר הוכח²⁴¹. אף על פי כן, קחל בתקופת האמוראים מצוי מספר זה במקורות רבים מאד²⁴².

2. ראשונים המסכימים למנין תרי"ג

מנין תרי"ג מוסכם על רוב רובם של חכמי ישראל, וכפי שכתב הרמב"ם בפתחת ספר המצוות²⁴³:

שכל המצוות שכולל אותן ספר התורה, שזונו ה' בהן, הם **שש מאות ושלוש עשרה מצוות** - מהן מצוות עשה מאתים וארבעים ושמונה, כמנין אברי גוף האדם, ומהן מצוות לא תעשה שלש מאות וששים וחמש, והן כמנין ימות שנת החמה. ומנין זה נזכר בלשון התלמוד... **וזה מה שלא נעלם מאף אחד מכל מי שמנה את המצוות, כלומר שזהו מנין...**

ואכן, מלבד המקורות האמוראיים והמדרשיים ניתן למצוא מנין זה בדברי גאונים וראשונים. מאמרו של רבי שמלאי, עם דברי רב המנונא שבעקבותיהם, הובאו כבר בשאלות²⁴⁴; גם בעל

240 הגרי"פ פערלא (רס"ג, ספר המצוות, מבוא פרק א, עמוד 6). וראו את הערת א"א פינקלשטיין על הספרי במהדורתו (ניו יורק תשכ"ט), עמוד 141 שורה 5. וראו עוד דנציג, שלש מאות.

241 ראו ר"ד הנשקה, כלום נתנו התנאים מספר למצוות. מסקנתו היא שבכל המקורות התנאיים "אין למצוא מספר כלשהו למצוות התורה" (שם עמ' נז).

242 כפי שכבר פרט הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות להרמב"ם, השורש הראשון, ובעקבותיו הרשב"ץ בהקדמת ספרו זוהר הרקיע (עמ' 4-8). וראו גם רס"ג, ספר המצוות, פרק א, ובמאמרו של ר"ד הנשקה הנזכר בהערה הקודמת, הערות 1-2. על הקשר שבין תרי"ג מצוות לעשרת הדברות - ראו מה שכתב הרב מ"מ כשר במילואים לתורה שלמה כרך טז, עמוד 203 ואילך.

243 על פי תרגומו של ר"י קאפח במהדורתו, ירושלים תשל"א, עמוד ז. ציטוטי ספר המצוות להרמב"ם להלן יובאו לפי מהדורה זו.

244 סימן קסו; ובמהדורת מירסקי סימן קפה.

הלכות גדולות מביא את דרשתו של רבי שמלאי, עם דברי רב המנונא²⁴⁵, והוא אף בנה את מניינו על פי מספר זה, לפי שיטתו המיוחדת. בעקבות בה"ג באו אחרים והשרישו מנין מפורט זה של בה"ג, על ידי חיבור "אזהרות" - אותם פיוטים הפורטים בחרוזים את כל תרי"ג המצוות, אשר הקדומים שבהם נתחברו כבר בתקופת הגאונים, וכפי שכתב הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות, כהתנגדות לשיטתו של בה"ג במנין המצוות:

... תקפני צער שכבר נצטערתי בו זה שנים, והוא, שמנין המצוות כבר שגו בו בענינים שלא אוכל לתאר עוצם זרותם, כי כל מי שעסק במנין או בחיבור ספר על משהו מן הענין הזה – כולם נמשכו אחר בעל הלכות גדולות, לא נטו מכוונותיו במנין אלא נטיה מעטה, כאילו קפאו הדעות אצל דברי האיש הזה... וכן בכל עת ששמעתי את האזהרות רבות המספר שנתחברו אצלנו בארץ ספרד, נהפכו צירי עלי מחמת מה שראיתי מפרסום הדבר והתפשטותו... אבל הדבר החרוז – נמשכו בו אחר בעל הלכות גדולות, וזולתו מן החכמים האחרונים²⁴⁶.

בין אלה שכתבו אזהרות ופיוטים על תרי"ג מצוות נמצא גם **רב סעדיה גאון**, וכפי שכתב²⁴⁷:

ומצאתי שאנשי דורנו רגילים שיאמרו להם במוסף עיקרי תרי"ג המצוות אשר צוה ה' ית' את בני ישראל, בחיבור המתחיל "אתה הנחלתה". ובדקתי אותם ומצאתי שאינם מכילים תרי"ג בשלמות... וראיתי לשים דבר אחר במקום...

נמצא שגם את רס"ג יש לשבץ בין המאמצים את מנין תרי"ג כמנין מדויק למצוות התורה²⁴⁸.

245 ראו הקדמת ספר הלכות גדולות, עמוד 24. וראו גם שם עמוד 112. למקורות נוספים ראו במבוא שם, עמ' יב הערה 1.

246 שם עמודים ד-ה. כעין זה כתב גם הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות להרמב"ם בשורש הראשון (עמ' א), לאחר שמביא את מאמרו של רבי שמלאי: "והנה על פי זו המימרא (- של רבי שמלאי) בא בעל הלכות ומנאן אחת אחת למצוא חשבון, ואחריו נתפשט מאד והוסכם בין כל החכמים והתלמידים, ונתפרסם בהמון שזה סכום כל המצוות, ונתחברו בזה שירות פיוטים ואזהרות נעימי זמירות, מהם לחכמי ספרד רבות מאד בארץ אנדלוס כאשר הזכיר הרב זצ"ל (= הרמב"ם), ומהם בארצות אחרות בכל פינות הגולה. וכבר אמר הרב שזה דבר שלא יסכל אותו אחד מכל מי שמנה המצוות שזה הוא מנינם".

247 סודר רב סעדיה גאון, ירושלים תש"ל, עמוד קנו.

248 אחד מפיוטי האזהרות המפורסמים ביותר הוא הפיוט המתחיל "שִׁמְר לְבַי מַעֲנָה, הִיָּה בְּמַאֲד נַעֲנָה, יָרָא הָאֵל וּמָנָה, דְּבָרָיו הַיְשָׁרִים", שחיברו ר' שלמה אבן גבירול. ראו שירי הקודש לרשב"ג, עמ' 392 ואילך. גם פיוט זה מיוסד על מנין

על יסוד מאמרו של רבי שמלאי בנה גם הרמב"ם את ספר המצוות שלו, כפי שציין בהקדמתו, וכפי שציטטנו לעיל. אמנם בפרטיו של המנין נחלץ הרמב"ם לסתור באריכות את שיטתו של בה"ג, ולשם כך הקדים הרמב"ם את ארבעה עשר השורשים, על פיהם יש לדעתו לקבוע מה ראוי להיכלל במנין תרי"ג, ומה אינו ראוי לכך.

מענין להיווכח כי בדברי הראשונים המסכימים למנין תרי"ג, בולטת נטייה לציין ולהדגיש את העובדה שמנין זה מוסכם בכל ישראל, ואין בו מחלוקת²⁴⁹. האומנם?

3. ראשונים שהעלו ספקות ביחס למנין תרי"ג

הרמב"ן בהשגותיו לשורש הראשון בספר המצוות להרמב"ם, לאחר שהביא את מאמרו של רבי שמלאי, וכתב שמנין זה הוסכם על כל החכמים והתלמידים, ונתפרסם בהמון, הוסיף והעלה ספק

תרי"ג מצוות, ובפרטי המנין אחז מחברו בשיטתו של בה"ג. פיוט זה, הנאמר עד היום בחג השבועות בכמה מקהילות ישראל, שימש יסוד לספרו של הרשב"ץ (ר' שמעון בר צמח) "זוהר הרקיע", וכפי שכתב בהקדמתו (עמ' 8–9): "ולפי שרוב המקומות נהגו לקרות אזהרותיו של החכם הגדול ר' שלמה ב"ר יהודה בן גבירול ז"ל הספרדי... על כן סידרתי הדברים על דרך האזהרות הנזכרות, כדי שיעיין בהם החרד לדבר השם פעם אחת בשנה...".

249 כך עולה מדברי הרמב"ם שהובאו לעיל; כך עולה מדברי הרמב"ן שהובאו לעיל בהערה 246; וכך גם בדברי המאירי (בית הבחירה למסכת סוטה ג, א; ירושלים תשל"ג, עמ' ח): "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני, ומנין זה בכללו לא מצינו עליו חולק הן בפחות הן ביתר, וכבר סמכו כלל חשבון זה מן המקרא במסכת מכות... ומכל מקום מנין פרטי המצוות לא נתברר, אלא הרבה נחלקו בהם הגאונים והחכמים, ואף רבותינו ע"ה מצינו שנחלקו בקצת מקראות שלדעת קצתם רשות ולדעת קצתם מצוה. וודאי האומר בהם רשות צריך להשלים מנין התרי"ג מצד אחר". מהלך דומה מצוי גם בדברי הרשב"ץ בהקדמתו ל"זוהר הרקיע" (עמ' 4–5): "דבר מוסכם הוא בכל ישראל שמנין המצוות הוא תרי"ג, ולא נמצא בזה מחלוקת כלל. ושורש דבר זה הוא מה שאמרו בסוף מכות: 'דרש ר' שמלאי תרי"ג מצוות נאמר למשה בסיני... ולא נמצא מחלוקת לא בתלמוד ולא במדרשות על ר' שמלאי... כי אף על פי שהמדרש של 'תורה צוה לנו' אינו מוסכם מהכל, אבל המספר של ר' שמלאי הוא מוסכם מהכל. ואף על פי שלא מצאו בו סמך מהכתוב, נאמר כי כך היתה קבלה בידם, שכן הוא מספר המצוות. ויש לנו לומר כן, לפי שראינו שנתפשט בתלמוד ובמדרשות זה המספר...". ולאחר שמפרט מקורות רבים הנוקטים מספר זה מוסיף (עמ' 6): "והרי זו הסכמה גדולה שזה המספר הוא הראוי למנות בו המצוות, ואין בו ספק כלל בסוגיות התלמוד והמדרשות, וכן תפסוהו עיקר הגאונים הראשונים ז"ל, וגדולי האחרונים, וסמכו עליהם המשוררים ועשו בהם שירות ופיוטים, ונפל המנהג לקרותם בעצרת בבתי כנסיות בכל גלות ישראל, ואין מי שפקפק בזה". וראו גם להלן הערה 260. שמא יש לשמוע בדברים אלה – גם מצד מקבלי מנין תרי"ג – הודאה במקצת בכך שבסיסו של מנין זה במסגרת המקורות התלמודיים אינו כה יציב, אשר על כן יש להדגיש את היותו מן המפורסמות.

ביחס למאמרו של רבי שמלאי, הן לגבי ההיקף של דעה זו – האם היא מוסכמת גם על דעת שאר החכמים; הן לגבי מקור הדברים – האם הם מתוקף מסורת קדומה, או שכך עלה לו בחשבונו²⁵⁰.

הרמב"ן ממשיך ומפרט כי מה שעורר אותו להעלות ספק זה הוא מקורות רבים בהם יש מחלוקות בגמרא על פסוקים רבים אם הם מצוה או רשות, ונמצא שכל מחלוקת שכזו – והוא מפרט רבות כאלה – משנה את מנין המצוות! אילו היה מנין התרי"ג מנין מוסכם, היה צורך לדון, בצד כל מחלוקת שכזאת, כיצד יישמר המנין הכולל למרות השינוי המקומי. לשם כך יהיה צורך – לדעת הסובר שענין פלוני הוא רשות – להשלים עשה כנגד עשה, ולא תעשה כנגד לא תעשה, כדי שלא תחסר מצוה ממנין רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה. משימה זו קשה היא, ועל כל פנים אינה מופיעה כלל בתלמוד כחלק מן הדיון בענייני אותן מחלוקות.

כיון שכך, ממשיך הרמב"ן וכותב שאין מנין זה מוסכם, ואינו הלכה למשה מסיני, ולפיכך אין כל חכמי התלמוד כפופים לו. אמנם, למרות הספקות שמעלה הרמב"ן במנין זה, הוא סובר כי יש לפסוק להלכה כשיטת רבי שמלאי, וכפי המנין המפורסם בתלמוד²⁵¹.

ואף על פי כן, אחרי כל זאת משנה הרמב"ן את מסקנתו, ובהמשך דבריו כותב שמנין זה הינו מסורת ממש מסיני, וזה לשונו (עמ' ו):

ומפני התפשטות החשבון הזה שם ובכל מקום, נאמר שהוא מסור בידם מפי משה רבינו מסיני, ועם כל זה אינן נמנעין ממחלוקותיהם במצוה מן המצוות שזה יאמר רשות וזה יאמר חובה, כי יודע האומר רשות שיש מצוה ממלא החשבון, ולא יקפידו

250 "ואני בעיני, עם כל זה, עלה בלבי ספק על זו המימרא אם היא דברי הכל או יש בה מחלוקת; וספק אחר אם היא הלכה למשה מסיני, כלומר שנאמר למשה מפי הגבורה: כך וכך מצוות אני מוסר לך לצוותם בישראל מורשה, או שהוא אסמכתא בעלמא מן הגימטריא הזאת, שזה החכם רבי שמלאי הדורש זה מצא המצוות כן לפי המנין שמנה בהם ונתן בהם סימנין, ובא רב המנונא אחריו וסמך המנין הזה לגימטריה הזו" (שם עמ' א).

251 "ואולי נאמר שזו המימרא של רבי שמלאי אינה דברי הכל, ויש בה מחלוקת, אלא רבי שמלאי מנה המצוות לפי דעתו וסברתו בהן, ומצאן במספר הזה, ויסד בהן הדרשה הזו... אבל אף על פי שנביא אותה במחלוקת, נודה שהיא הלכה, לפי שהסוגיות בתלמוד כן..." (שם עמ' ד-ה).

בגמרא לשאול עליה ולמנותה מפני עומק הענין וריחוקו שיבארו כל התורה וימנו מצוותיה...²⁵²

4. ראשונים החולקים על מנין תרי"ג

לא זו בלבד שיש מי שפקפק במנין תרי"ג כמספר המצוות המדויק, אלא שיש החולקים על מנין זה במפורש.

ר' יהודה בן שמואל אבן בלעם, פרשן מדקדק ואיש הלכה בן המאה האחת עשרה, סבר כי מנינו של רבי שמלאי נאמר על דרך הקירוב. בפירושו לספר דברים (שנכתב בערבית)²⁵³ הוא מזכיר מחלוקת בין רב חפץ גאון לבין רב שמואל בן חפני גאון בענין הפסוק "ושבת עד ה' א-להיך" (דברים ל, ב), שהראשון הכליל את התשובה בכלל המצוות, והשני כתב כי פסוק זה נאמר על דרך הסיפור. ובהמשך דבריו כותב (לפי תרגומו של הרכבי):

252 גם הרשב"ץ, בהקדמת זוהר הרקיע, צעד בעקבות הרמב"ן בזה; פתח בכך שמספר זה מוסכם בכל ישראל, הן בתלמוד ובמדרשים, והן בדברי הגאונים והראשונים, ואין מי שפקפק בזה, וכפי שהבאנו לעיל; והמשיך בקושיית הרמב"ן מן המחלוקת שבתלמוד לענין מצוות מסוימות, אם נחשבות כמצוה או לא, והביא את תשובתו של הרמב"ן, שצריך לומר שאכן היתה מסורת ממשה שזהו מנין המצוות, והגורעים מצוה – משלימים אחרת כנגדה, ולא חש התלמוד לפרט משום אריכות הענין (שם עמ' 6–7). אולם בסוף הספר כותב הרשב"ץ (עמ' 251–252): "...כמה מחלוקת וכמה בלבולים נפלו במנין המצוות...". וכן: "כי הרמב"ם ז"ל בכיוון החשבון (= בנסינותיו להגיע בדיוק לתרי"ג) היתה לו יגיעה גדולה, וכותב וחוזר ומתקן", ושהרמב"ן אמר "כי הוא חושד עצמו בזה, ואינו סומך על מנינו, והוא מניח את הדבר לאליהו", ולפיכך גם הרשב"ץ מסכם ואומר: "יונה הדבר כן, ותעלה בידינו מצות קריאה, ודרוש וקבל שכר". בשלב זה מפתיע הרשב"ץ ומוסיף: "ושמא מה שהוסכם שמנין המצוות הם תרי"ג - שס"ה ורמ"ח, הוא לפי דעת ר' שמלאי, וכפי מה שפירש הוא המצוות, ואנחנו לא נסמוך עליו בפירושו בענין פסק הלכה, אבל נסמוך על סוגית התלמוד. ומה שהזכירו בכל מקום זה המנין, הוא לפי שלא מצינו חכם אחר מנאם - תפסנו מנינו. ואף אם יחסר או יעדף המנין הוא הולך סביבו, והוא כאמרם בהרבה מקומות: הוי פורתא, ובפורתא לא דק". נמצא שגם הרשב"ץ, למרות דבריו בהקדמתו שאין מי שיפקפק במנין תרי"ג, נבוכ היה בענין זה, ואין דעתו חד-משמעית. וראו עוד להלן הערה 260.

253 הדברים נזכרו אצל הרכבי, זכרון לראשונים ג (מחברת העוסקת בזכרון רב שמואל בן חפני גאון), עמודים 41–42, שם הביא את המקור הערבי ולאחריו התרגום הניתן להלן. וראו גם אבן בלעם לבמדבר ודברים, תרגומו של מערבי פרץ, עמ' 115–116. על הערכתו של הרמב"ם לחכם זה ראו איגרת תחיית המתים, איגרות הרמב"ם, עמ' שנט.

ואמנם הוכרח חפץ נ"ע להכניס זה במספר כלל המצוות, כדי שיתמלא המספר הנזכר אצל הקדמונים במאמר דרש ר' שמלאי שש מאות ושלוש עשרה מצוות נצטוו ישראל. **ולדעתי המאמר הזה נאמר על דרך הקירוב.** כי המצוות יתחלקו לשני חלקים: והחלק האחד הם המצוות שנצטוו בהן לשעתן ובטלו אחרי עבור זמן פעולתן, ואם היתה כוונת בעל המאמר לחשבן כולן - הנה ירבה מספרן רב יתר מאד מתרי"ג. כי העם נצטוו במצרים במצוות אודות הפסח שאכלו שם, ואחרי כן נתבטלו, כי היו תלויות בזמן ובמקום נודע, כמו לקיחת הפסח מבעשור לחדש, וכן 'וככה תאכלו אותו', 'ונתת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות', וכדומה לזה. ובמן נצטוו במצוות אשר נתבטלו כאשר נפסק המן, וכן במעשה המשכן בכל אופניו המצוות היו גם כן על הדרך הזה. ואולם החלק השני - המצוות התמידיות בכל הזמנים, הנה מספרן לא יעלה לתרי"ג. ולכן הוכרח רב חפץ וזולתו להכניס במספר הזה גם אותן שלא נאמרו בהר סיני ובטלו אחרי עבור זמן פעולתן, כמו מעשה המשכן אשר היה הוראת שעה בהמשך הזמן אשר לא נבנה הבית. וכבר היה מי שהכניס במנין המצוות ביקור חולים וניחום אבלים, וגם את הלא תעשה. ובכל זאת גם לפי דבריו לא נשלם בשום פנים המספר ההוא²⁵⁴.

254 וראו עוד מה שכתב הרכבי שם. דעתו של ר"י אבן בלעם הובאה גם על ידי הגרי"פ פערלא (רס"ג, ספר המצוות, מבוא פרק א), והוא הקשה על דבריו מן העובדה שהגמרא במסכת מכות מדקדקת במספר המצוות על דרך הגימטריה עד דיוק של שתי מצוות. מכאן מסיק הגרי"פ פערלא כי סתמא דגמרא כבר תפסה את מנינו של רבי שמלאי כמכוון בדיוק, ולא על דרך הקירוב. אולם דומה כי אין בכך קושיה, כיון שגם אם רבי שמלאי אמר זאת על דרך הקירוב ביחס לחשבון המפורט של המצוות, בכל זאת ודאי רצה להתאים את מספרו לצירוף רמ"ח ושס"ה, ולענין דרשה זו יש להגיע אל מספר מדויק זה דווקא. ואם כן ודאי יש להקשות על דברי רב המנוגא: "הני שית מאה וחד סרי הוויין". ועוד: ברור שאין לומר שרב המנוגא התכוון להגיע למנין תרי"ג בלבד (שאז יש מקום להוכיח שמספר תרי"ג הוא מדויק מן הקושיה שהקשו עליו), שהרי דבריו מוסבים על דברי רבי שמלאי, בלשון "מאי קראה?", ואם כן ברור שכוונת רב המנוגא היא להגיע למנין תרי"ג עצמו, אלא שהיה צורך בקושיה ובתירוץ כדי להבהיר את כוונתו המקורית. כמו כן, ברור שהתירוץ מונח בגוף דברי רב המנוגא, הסומך את הדברים לפסוק "תורה צוה לנו משה", למעט את המצוות שנשמעו מפי הגבורה.

עוד יש להזכיר את ר' אברהם אבן עזרא, אשר אחת ממטרות ספרו "יסוד מורא" היא לבקר באופן נוקב את המנין המקובל של המצוות. וזה לשונו שם²⁵⁵:

בעבור שראיתי כמה חכמים סופרים שש מאות ושלוש עשרה מצוות על דרכים רבים. יש מהם שספר בשול גדי מצוה אחת, ויש שספרו בשלוש מצוות, כנגד שנכתב בתורה שלוש פעמים וחכמינו דרשום. ורבות ככה. ויש מי שיספור הפרטים והכללים, ויש פעם הפרטים לבדם ופעם הכללים לבדם; ויש שסופר מצוה אחת שבאה בשתי לשונות, והטעם אחד.

ועל דרך מחקר האמת אין קץ למספר המצוות, כאשר אמר המשורר: 'לכל תכלה ראיתי קץ, רחבה מצותך מאד' (תהלים קיט, צו). ואם נספור הכללים והעקרם ומצוה שהיא עומדת לעד – אין המצוות עשירית תרי"ג.²⁵⁶

מדברי ראב"ע עולה באופן ברור כי אין הוא מסכים עם מוני המצוות: אם נמנה כמצוות את כל הפרטים - אין קץ למספרם. ואם נמנה רק את הכללים - נמצא את מספרם נמוך הרבה מתרי"ג²⁵⁷. בסעיף הבא ניווכח כי לרשימת המערערים על מנין תרי"ג, הידועים זה מכבר, יש להוסיף גם את הרלב"ג, בדבריו המפורשים שנתגלו במהדורה בתרא של חיבורו.

5. מנין המצוות לדעת הרלב"ג

הרלב"ג מתייחס למספר המצוות כבר בפתחה לביאור התורה. הוא מחלק את עניני התורה לשלושה חלקים (עניני המצוות עניני המידות והתחום העיוני), ועל הראשון הוא כותב (עמ' 2):
 החלק הראשון... הם המצוות המקיפות במה שצוינו להאמינו ולעשותו, ובמה שהוזהרנו מהאמינו ומעשותו, והם תרי"ג מצוות לפי מה שנתפרסם ממספרם.

255 ראב"ע, יסוד מורא, השער השני, פסקאות ג-ד, עמ' 94-96.

256 וממשיך שם להבהיר שיש מצוות שהן כלל למצוות אחרות, ולהבחין בין סוגי מצוות שונים, בין מצוות לשעה לבין מצוות לדורות, בין מצוות לבין "פרשיות" וכיוצא בזה בסיווגים רבים, עיינו שם. בהמשך דבריו הוא אף מבקר את פיוטי האזהרות על טעויות ברמיזותיהם למצוות.

257 ראו גם מה שכתבו המהדירים במבוא לספר, שם עמ' 32-33. וראו גם בימאמר על זוהר הרקיע' מאת הרב מ"מ כשר, בסוף ספר זוהר הרקיע במהדורתו.

ביטוי זה עצמו כבר מורה על הסתייגות מסויימת מן המספר תרי"ג. הרלב"ג מודע כמובן למקור התלמודי של המספר, למקבילות שיש לו במקורות אחרים, ולהיותו מקובל בקרב רבים מחכמי ישראל שלפניו. אף על פי כן הוא מתייחס אליו כאל ידיעה במדרגת ה"מפורסמות", שאינה מיוסדת על ההיקש ההגיוני השכלי.²⁵⁸

הסתייגות קצרה זו שבפתיחה מופיעה כבר במהדורה קמא של החיבור, אולם במהדורה בתרא לפרשת בא הקדיש הרלב"ג לסוגיא זו דיון רחב במיוחד. תוספת זו אינה מופיעה כלל בדפוסים, לא בדפוס ראשון (מנטובה רלו?) ולא בדפוס ונציה שז. עקב כך נוצר מצב שגם חכמי ישראל שעסקו בביאור הרלב"ג על התורה – ולא ידועים רבים כאלה²⁵⁹ – לא הכירו את דבריו בענינו, כמו גם את שאר התוספות הרבות והשינויים הרבים המופיעים במהדורה בתרא של החיבור.²⁶⁰

258 התבטאות נוספת בענין זה מופיעה בפרשת יתרו חלק ג בביאור הפרשה (עמ' 364), שם טוען שבני ישראל שמעו במעמד הר סיני את כל עשרת הדברים, ועל כן האמירה במסכת מכות (כד, א): "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו" נאמרה "על צד הדרש". "ואולם נאמר זה למצוא רמז על דרך הגימטריא במנין מצוות התורה, שהם שש מאות ושלוש עשרה לפי מה שהסכים ר' שמלאי בד"ר שהו"א, וכאשר הוקשה להם כי 'תורה' לא יהיה על דרך הגימטריא כי אם שש מאות ואחת עשרה - אמרו זה המאמר". החלק המודגש בציטוט הנזכר לא הופיע במהדורה קמא (ראו הערה תה שם), ונמצא אפוא שאת ההסתייגות ממנין תרי"ג במקור זה הביע הרלב"ג רק במהדורה בתרא, ובהתאם לדברים שיובאו להלן בפנים.

259 להבדיל מן התפוצה הרחבה שהיתה לחיבור בתקופת כתבי היד. ראו לעיל חלק ראשון פרק א.

260 דומה כי כך יש להבין אפילו את שתיקתו של הרשב"ץ, שאר בשרו של הרלב"ג, שאף כתב חיבור המתייחס לביאור הרלב"ג לתורה, ובכל זאת לא הזכיר בספרו "זוהר הרקיע" את דעתו של הרלב"ג בענין מנין המצוות. אדרבה, הוא מציין על מנין תרי"ג: "ואין מי שיפקפק בזה", כפי שהבאנו לעיל. אין הדבר סביר שהרשב"ץ קרא את דברי הרלב"ג בזה ולא הביאם. ואף על פי שדברי הרשב"ץ בסוף ספרו קרובים במידת מה לדברי רלב"ג, הרי לא הביאם בשמו, ולא הביא דעה כזו בפתיחת ספרו. לפיכך נראה לשער כי גם הרשב"ץ לא ראה את הקטע הנידון אשר במהדורה בתרא.

קרבת המשפחה שבין הרשב"ץ לבין הרלב"ג נתבארה על ידי הרשב"ץ עצמו, ראו תשב"ץ ח"א סימן קלד, עמוד רצ, וראו במבוא שם עמוד 21. גם העובדה שהרשב"ץ כתב בסוף ימיו חיבור על ביאור הרלב"ג על התורה מפורשת בעדות עצמו: "וחיברתי ספר אחד וקראתיו **לויית חן**, והם הגהות על פירוש התורה להחכם השלם הגדול קרובנו רבי לוי בן גרשום ז"ל" (בתוך רשימת ספרי הרשב"ץ המופיעה בסוף שו"ת התשב"ץ, ראו מבוא למהדורת מכון ירושלים, עמ' 53). יש לציין כי מלשון בנו, הרשב"ש, בשו"ת (סימן תסו): "ספר לויית חן שחיבר להשיג על פרישת התורה שחיבר קרובו החכם הגדול ר' לוי ז"ל", משמע ש"הגהות" הרשב"ץ על ביאור הרלב"ג אינן אלא השגות. על "הגהות" במשמעות השגות ראו הנשקה, להשגה החדשה, עמ' רסב-רסד.

דברי הרלב"ג בענינו כלולים בתוך "התועלת הששי" של פרשת בא חלק ב, כאשר הוא דן במצוות הנלוות לאכילת קרבן הפסח. הדבר שהביא אותו לדון במנין המצוות הוא מחלוקתו עם הרמב"ם בענין מספר הלאוים שיש למנות באכילת הפסח נא ומבושל, שלדעת הרמב"ם יש למנות בזה לאו אחד בלבד, ולדעת הרלב"ג יש למנות בזה שלושה לאוים. מוצאה של מחלוקת זו הוא הגדרות שונות למושג "לאו שבכללות", המביא להבנות שונות בפשטי הסוגיות הדנות בפסוק "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים, כי אם צלי אש..." (שמות יב, ט). הרלב"ג מאריך להשיג על דברי הרמב"ם בהגדרת לאו שבכללות בשורש התשיעי בפתיחת ספר המצוות²⁶¹, ולאחר רשימה של טענות עיוניות כנגד הרמב"ם על סמך המקורות התלמודיים ובעקבותיהם, טוען הרלב"ג כלפי הרמב"ם שמסקנותיו בענין זה נובעות מאילוצים הנובעים מן ההיצמדות למספר המדויק של תרי"ג מצוות, הלקוח ממאמרו של רבי שמלאי (עמ' 194):

ואולם הרב רבינו משה ז"ל נלחץ לחץ רב במנין המצוות, כדי שיעלה בידו בכיוון החשבון שזכר ר' שמלאי בסוף מכות במצוות עשה ובמצוות לא תעשה, שהם תרי"ג, ובהם רמ"ח מצוות עשה כמנין אבריו של אדם, ושס"ה מצוות לא תעשה כמנין ימות החמה.

אולם פשטי הסוגיות מכריחים את המעיין, לדעת הרלב"ג, להתייחס לדברי רבי שמלאי כאל אמירה מדרשית, שמטרתה לקח מוסרי, ובתור שכזו רשאי בעל המדרש לשחרר עצמו מדיוק מלא בפרטי הדברים. ואלו דבריו (עמ' 194–195):

וכאשר חקרנו אנחנו בזה, ומצאנו כמה ספקות עצומות במנין המצוות שזכר הרב (= הרמב"ם)... הנה התבאר לנו... היות באלו המספרים שזכר ר' שמלאי קצת קירוב, לא חשש בו ר' שמלאי בזה הדרש. ולזה אמרנו שאין ראוי שילחצנו זה המספר הנזכר בזה המקום למצוות על צד הדרש, ממנות המצוות על האופן שראוי שיִמְנו לפי האמת. וזה, כי כמו שיוציאו בדרש פסוק אחד מכוונתו, להוציא ממנו מוסר טוב... כן הקל מעט זה החכם בזה המספר, להוציא ממנו אלו המוסרים הנפלאים שיצאו מאלו המספרים, כאילו כל אבר ואבר מאברי האדם יאמר: עשה בי מצוה, וכל יום ויום

מימות השנה השמשית אומר: אל תעבור בי עבירה²⁶². ובהיות הענין כן, הוא מבואר שאם היה מספר המצוות מסכים לזה המספר בקירוב - די בו להוציא ממנו זה המוסר, ולא יצטרך להסכים לו בלי פחת ובלתי יתר.

נמצא שלדעת הרלב"ג, מנין תרי"ג – כמורכב מרמ"ח ושס"ה על משמעויותיהם – אינו מספר שהגיעו אליו חכמי ישראל כתוצאה מעיון מדוקדק על פי עקרונות המדריכים אילו מצוות יש למנות, אלא אדרבה, ההפך הוא הנכון: מנין תרי"ג שימש כיעד של רבי שמלאי במנותו את המצוות, כלומר: כאשר התברר לרבי שמלאי שמנין מצוות עשה קרוב למספר רמ"ח, ומנין מצוות לא תעשה קרוב למספר שס"ה, הסתפק בכך, ונקט חשבון זה על דרך הקירוב. ההצדקה לכך, לדעת הרלב"ג, נובעת קודם כל מהגדרת מאמר זה כדרש, כלשון הגמרא: "דרש רבי שמלאי..."

את דבריו שאין דיוק במספר תרי"ג תומך הרלב"ג בדרך קל וחומר מסוגיא הלכתית, שאפילו בה נאמר "לא דקי" (עמ' 195):

הלא תראה כי גם במקומות אשר לא ידובר בהם על צד הדרש, לא ידקדקו החכמים אם יהיה במספר קצת קירוב; כבר תמצא זה מבואר בראשון מסוכה (ח, א) גבי סוכה העשויה ככבשן, שאמרו שאם יש בהיקפה כדי לישב בה עשרים וארבעה בני אדם - כשרה. וכשהוקשה להם זה החשבון אמרו: לא דק; וכל שכן בזה המקום שנאמר בו זה המספר על צד הדרש²⁶³.

262 פרשנות זו לדברי רבי שמלאי עולה כבר (בסגנון שונה) מדברי מדרש תנחומא כי תצא ב (וגם במהדורת בובר). כעין דברי הרלב"ג מופיע גם בפירוש רש"י על דברי רבי שמלאי, וכן כתב הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות (לפני פירוט השורשים, עמ' ז): "ואמרו עוד על דרך הדרש, כי מה שמצוות עשה כמנין האברים, כלומר שכל אבר ואבר אומר לו לאדם עשה בי מצוה; ושמצוות לא תעשה כמנין ימות השנה, כלומר כל יום ויום אומר לו לאדם אל תעש בי עברה" (וכעין זה בשורש השלישי שם, עמ' טז). עוד על מטרה מוסרית זו ראו בהקדמת המב"ט לספרו קרית ספר, פרק ז, האם זהו סימן בעלמא, או שאכן יכול כל אחד מישראל לקיים כל תרי"ג מצוות. וראו עוד בדברי השל"ה, תחילת חלק שני (תורה שבכתב).

263 כנגד הסיוע מן הגמרא בסוכה, מקור שגם הרשב"ץ רמז אליו בסוף דבריו, הקשה הגרי"פ פערלא (רס"ג, ספר המצוות, מבוא פרק א, עמ' 6), וטען שניתן לומר 'לא דק' כאשר משמיט המונה את הפורתא החורג מן המספר השלם, ובכך מעגל את החשבון; אך לא ניתן לומר זאת כאשר לא דק ביחידות מנייה שלמות. והואיל וכאן נקט רבי שמלאי מספר

ועם כל זאת לא נחה דעתו של הרלב"ג בכך, וראה צורך להתמודד גם כנגד מי שיקבל את דברי ר' שמלאי כמאמר בעל משמעות הלכתית מדויקת. על כן הוסיף לטעון שגם אם נבין כך את דבריו – ואף אם היה מפרט את רשימת המצוות לפי שיטתו – אין הכרח לפסוק כמותו (עמ' 195):

ועוד, שאף על פי שנאמר שרבי שמלאי דקדק באלו המספרים, ונאמר גם כן שכבר כתב עם זה בביאור איזה מצוות הם אלו אשר מנה, הנה לא יחלוק אחד מהמעיינים שאם יתבאר מדברי התלמוד היות מספרם זולת זה המספר, שכבר יהיו דבריו דברי יחיד, ויהיו בטלים; כאילו תאמר אם יתבאר שכבר מנה מצוה אין ראוי שתמנה לפי שורשי התלמוד והנמשך אליו, או אם לא מנה מה שראוי למנות. וזה ממה שאין ספק באמיתתו. ולזה הוא מבואר שלא ימנענו זה המספר אשר זכר ר' שמלאי מהמשך במנין המצוות לפי מה שיצאה מחכמת התלמוד.

וכיון שאין הרלב"ג מסכים עם חלק מהכרעותיו של הרמב"ם בספר המצוות, ולדעתו העקרונות המכתיבים את מנין המצוות אינם מתיישבים עם המספר תרי"ג, על כן הוא מצהיר (עמ' 197):

ולזה הסכמנו אנחנו למנות המצוות לפי מה שיצאה לנו מחכמת התלמוד, יסכים המנין ההוא למספר ר' שמלאי או לא יסכים.

6. גישת הרלב"ג לעיסוק בהגדרת מצוות התורה

אף על פי שאין הרלב"ג מקבל את מנין תרי"ג כמספר מדויק, אין לטעות בכוונת דבריו ולהבין כאילו אין הוא מייחס כלל חשיבות למנין המצוות. אדרבה, עיון בביאורו לתורה מבהיר חד-משמעית שהרלב"ג מקפיד לדייק בהגדרת המצוות, באופן שיתברר בדיוק מה מוגדר כמצוה ומה לא. ונוכיח את דברינו:

דרכו של הרלב"ג בחלק התועלות המופיע בסוף כל חלק מחלקי פירושו, למספר את התועלות במספור רץ, ולהבחין בין סוגי התועלות. הסוגים העיקריים הם: תועלות במידות, תועלות בדעות, ותועלות במצוות. והנה, לא מצאנו בתועלות משני הסוגים הראשונים - במידות ובדעות - מצב שבו יגדיר הרלב"ג קטע אחד כתועלת כפולה, כפסקה הנמנית כשתי תועלות. גם אם בתוך התועלת יכללו שני עניינים - תמנה התועלת כתועלת אחת. לעומת זאת, בתועלות במצוות, ישנם מצבים

שלם - לא שייך לומר 'לא דק'. אולם, יש להשיב כי הערך המדרשי של המספר תרי"ג, המורכב מרמ"ח ושס"ה, נותן לו משמעות של מספר שלם, ולפיכך ניתן "לעגל" אליו מספר קרוב.

שבהם נוח היה לו לנסח כמה מצוות בקטע אחד, אך כדי להבהיר לקורא שמדובר ביותר ממצוה אחת - פתח את התועלת בניסוח שיבהיר זאת. למשל, כאשר ניסח הרלב"ג בפרשת בא (חלק ב) את התועלת הדנה במצוות תפילין של יד ותפילין של ראש, צירף את שתיהן יחד, וכתב (עמ' 213): "התועלת העשרים ותשעה והשלושים הם במצוות, והם מה שצוה..."; כך גם קודם לכן שם (שם): "התועלת העשרים ושבעה והעשרים ושמונה הם במצוות, והם מה שהזהיר שלא יראה לנו חמץ ולא יראה לנו שאור בכל גבולינו בשבעת ימי הפסח". כעין זה ניתן למצוא במקומות רבים נוספים, ואף מקרים שבהם נוסחו יחד תועלות רבות יותר – כמו למשל בפרשת משפטים (עמ' 198): "התועלת הארבעה עשר והחמישה עשר והששה עשר והשבעה עשר הם לדון בדין שומר חנם, ובדין שומר שכר והשוכר, ובדין השואל, ובדין כל טוען וכופר".

עיון בביאור התורה מראה אפוא שהרלב"ג נקט מגמה לראות בכל "תועלת במצוה" אשר בביאורו לתורה - מצוה אחת ממנין המצוות, ואם כן מעשיו מוכיחים שיש לפי דעתו חשיבות לעצם העיסוק במנין המצוות²⁶⁴.

כך ניתן להבין גם מלשונו בענין הנזכר לעיל על אכילת הפסח נא ומבושל, שם כתב במסגרת הביאור עצמו (פרשת בא ח"ב יב, ט, עמ' 134):

והנה לפי דעתי זה המאמר יקיף בשתי מצוות לא תעשה: האחת היא שלא יאכלו ממנו

נא; והשנית שלא יאכלו ממנו בשל במים או בשאר משקין. והנה נבאר אמיתת זה אצל

מְנוֹתֵנוּן המצוות הנכללות בזאת הפרשה.

נשים לב לניסוח: את ההפניה לתועלות הוא מגדיר כהפניה למנין המצוות שבפרשה! הרי שראה ברישום התועלות שבמצוות משמעות של מנין. מסקנה זו העולה מניסוח דבריו מצטרפת למשמעות העולה מתוכן הדברים עצמם – הקדשת תשומת לב לדיון בשאלה מה יש לכלול במנין המצוות ומה לא²⁶⁵.

264 לסוגיה זו נקדיש את סעיף 8 להלן.

265 כך עשה הרלב"ג גם במקרים נוספים; ראו למשל מה שכתב בענין החצוצרות בפרשת בהעלותך, שם חלק על הרמב"ם ומנה שתי מצוות נפרדות, ועל כן ניסח שתי תועלות נפרדות בענין זה – התועלת הששי והתועלת השביעי (עמ' 116-117), וכפי שיבואר להלן בסעיף 9. כעין זה גם בענין הפסוק "לא תעלו עליו קטרת זרה ועלה ומנחה, ונסך לא תסכו עליו" (שמות ל, ט), שהרלב"ג חולק על הרמב"ם בזה (לא תעשה פב), ומפצל זאת לשתי מצוות. בהתאם לכך ניסח

אכן, ראוי לציין שעיסוק זה במנין המצוות שמצאנו בפרשת בא – הן הקביעה שגא ומבושל הם שתי מצוות, וההפניה אל התועלות (כמנין המצוות שבפרשה), הן ההרחבה בנושא זה בתועלות, הן הניסוח של תועלות כתועלות כפולות – לא היה קיים בניסוח הראשון של תועלות פרשת בא. במהדורה קמא, המופיעה בכתבי יד רבים, וגם בדפוסים הראשונים (דפוס מנטובה ודפוס ונציה), ענינים אלו אינם מופיעים, וכל התועלות ממוספרות כתועלות בודדות. אולם הדבר אינו מפתיע: במהדורה בתרא ניכר מאמץ לטיפול יסודי בנושא מנין המצוות (וכפי שנראה גם להלן בסעיף 8), והשינויים הנזכרים הם חלק מטיפול זה. גם מחלוקתו של הרלב"ג עם הרמב"ם בענין זה מופיעה כולה במהדורה בתרא בלבד, מפני שבמהדורה קמא הסכים הרלב"ג עם הרמב"ם, ומנה את איסורי נא ומבושל כאזהרה אחת. רק במהדורה בתרא חלק עליו והרצה את שיטתו במנין המצוות²⁶⁶.

על כל פנים גם דברי הרלב"ג כנגד הרמב"ם בסוגייתנו עצמה – כאשר מנה את איסורי נא ומבושל כשלוש אזהרות – מוכיחים בבירור שהרלב"ג דקדק היטב באבחנה מה ראוי להימנות כמצוה במנין המצוות, ומה לא, אף על פי שלא ראה את מנין רמ"ח ושס"ה – העולים למנין תרי"ג – כיעד מחייב. נשים לב כי דקדוק זה נחוץ מבחינה הלכתית, שהרי לדעת הרמב"ם (ספר המצוות השורש התשיעי) – והרלב"ג מסכים אתו בזה – מספר המלקויות בענין אחד שוה למספר האזהרות הנמנות בו, ואם כן יש לדקדק במספר האזהרות כדי לקבוע את מספר המלקויות באותו ענין²⁶⁷. ראוי לציין כי כתוצאה מתלות זו, מגיע הרלב"ג בהמשך דבריו למסקנה בענין מלאכות שבת, כי הואיל ו"הבערה ללאו יצאת", ויש חיוב נפרד על כל אב מלאכה, לפיכך "יחוייב מזה שיהיה אומרו בשבת 'לא תעשה כל מלאכה' - תשע ושלושים אזהרות"²⁶⁸!

בתועלות: "התועלת התשיעי והעשירי הוא במצוות...", וכפי שביארנו להלן בפרק ה. אף על פי כן ישנם מקרים שאינם צועדים בדרך זו; ראו בהרחבה להלן סעיף 8.

266 ראו מה שכתבנו בהערות הנוסח על פרשת בא חלק ב, עמ' 134, הערה קלד והערה קלט.

267 עוד על הנפקא מינה בין מנין מצוות כלאוים נפרדים לבין מנינים כלאו אחד ראו בהקדמת המב"ט לספרו קרית ספר, פרק ו.

268 שם עמ' 196. וראו עוד בענין מלאכות שבת להלן סעיף 9, עמ' 292 ואילך. העולה אפוא מדברי הרלב"ג הוא שמספר המצוות לפי חשבוננו גדול מתרי"ג. שונה הדבר ממסקנותיהם של ר' יהודה אבן בלעם ור' אברהם אבן עזרא, שסברו שמספר המצוות הראויות להימנות קטן מתרי"ג.

עוד ניתן להסיק על גישתו החיובית של הרלב"ג לעצם העיסוק בתחום מנין המצוות – כבר במהדורה קמא – מן ההצהרה שהוא מצהיר בפתיחת החיבור על כוונתו לכתוב ספר מצוות (עמ' 14):

ולהשלים המאמר בזה, הסכמנו בגזרת ה' לחבר עוד אל זה הביאור שני חיבורים גדולים, יהיה מוצאם ממה שהתבאר מדיני המצוות התוריות בזה הביאור. החיבור האחד הוא **ספר המצוות**, ושם נביא הפסוק אשר בא במצוה מצוה, ושורשי דיני המצוה, לפי מה שהתבאר בזה הספר...

אמנם המתווה המתוכנן לחיבור זה – שלא יצא אל הפועל – רחב הרבה יותר מאשר ספר המיועד להגדיר מה ראוי להימנות כמצוות התורה; הוא היה אמור להכיל את כל דיני התורה לענפיהם, "בְּדֶרֶךְ שֶׁלֹא יִשָּׂא דָבָר בְּתִלְמוּד הַבְּבֵלִי וְהִירוּשְׁלַמִּי וְתוֹסֶפֶתָא וְסִפְרָא וְסִפְרֵי וּמְכִילְתָּא – מִמָּה שֵׁישׁ בּוֹ רוּשָׁם בְּעֵינֵי זֶאת הַמְצוּה – שֶׁלֹא יִהְיֶה נִכְלָל בְּמָה שֶׁנִּזְכְּרוּ בָהּ"²⁶⁹. אף על פי כן בכלל מאתים מנה, והחיבור תוכנן להיות מיוסד על מנין המצוות לפי שיטתו העצמאית של הרלב"ג.

נמצא שאין הרלב"ג מערער כלל על העיסוק במקצוע זה של תורה – הגדרת פירוט המצוות, אלא רק על הגישה המקובלת שיש להגיע לסכום מדויק של רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה. כך עולה גם מן ההתייחסות שמתייחס הרלב"ג במפורש לכללים שקבע הרמב"ם בראש ספר המצוות, והוא מסכים איתם באופן כללי, כמבואר בסעיף הבא. התבוננות בביאור התורה מובילה גם היא אל המסקנה שתחום זה העסיק את הרלב"ג לא מעט, כבר במהדורה קמא, ובעיקר במהדורה בתרא, כפי שנציין בסעיף 8.

7. יחסו של הרלב"ג לשורשים של הרמב"ם

אין לטעון שהרלב"ג מגיע למנין שונה משל הרמב"ם כתוצאה ממחלוקת על העקרונות שעל פיהם מנה הרמב"ם את המצוות, כלומר מערער על ארבעה עשר השורשים שהקדים הרמב"ם לספר המצוות שלו; אדרבא, הרלב"ג מתייחס לשורשים אלה במפורש, ומשבח אותם! ואלו דבריו (עמ' 194–195):

269 על תוכניתו הספרותית והרקע הרמב"מי שלה, ראו לעיל פרק א סעיף 8 (עמ' 173 ואילך) והערה 100.

וכאשר חקרנו אנחנו בזה, ומצאנו כמה ספקות עצומות במנין המצוות שזכר הרב לפי העיקרים שהשריש, אשר אין ספק באמיתותם, עם ראותנו שכבר הפליג העיון בזה על כל מי שקדמהו ממי שהגיעו אלינו דבריהם, להסכים המספרים האלו²⁷⁰ לפי מה שאפשר, – הנה התבאר לנו שלא היה זה מפני קיצור הרב למצוא האמת בזה, אבל מפני היות באלו המספרים שזכר ר' שמלאי קצת קירוב, לא חשש בו ר' שמלאי בזה הדרש. ולזה אמרנו שאין ראוי שילחצנו זה המספר הנזכר בזה המקום למצוות על צד הדרש, ממנות המצוות על האופן שראוי שיִמְננו לפי האמת.

הקשיים שמצא הרלב"ג בדברי הרמב"ם אינם בהגדרת אותם כללים, אלא ביישומם ביחס לכתובים וביחס לדברי חז"ל: הרמב"ם אילץ את עצמו להגיע אל מנין תרי"ג, ובכך – לדעת הרלב"ג – נדחק וחרג מן המתבקש מן הכללים שלו עצמו²⁷¹.

גם במקומות נוספים מתייחס הרלב"ג במפורש לשורשים שהקדים הרמב"ם לספר המצוות. כך כתב בסוף פרשת ויקרא (עמ' 141): "והנה הרמב"ם ז"ל מנה השבת הגזילה מצוה בפני עצמה, ולא נגלה לי עדיין חיוב זה מהעיקרים שהשריש הר"ם בזה בספר המצוות..."²⁷². וכך כתב בפרשת בהעלותך במחלוקתו על הרמב"ם בענין מצות החצוצרות (עמ' 116–117): "והנה הפלא מהר"ם ז"ל שמנה כל זה מצוה אחת, והנה יתבאר מהעיקרים שזכר בזה שהם שתי מצוות..."²⁷³.

נשוב ונעיין במצבים מסוג זה בהמשך דברינו בסעיף 9.

8. פירוט התועלות כמנין מצוות

הרלב"ג התייחס אל מנין המצוות כאל מקצוע חשוב בתורה, כפי שראינו, אלא שלדעתו אין צורך להידחק ולהיכנס לסד זה של רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה. כמו כן הזכרנו את

270 רמ"ח ושס"ה.

271 ראו גם להלן פרק ה עמ' 325, על דברים שכתב הרלב"ג (פרשת תצוה ח"ב ל, ט, עמ' 349): "ואולם הרב המורה לא מנאה, ולא ידעתי למה, כי לפי שרשיו היה ראוי שתמנה".

272 עוד על ענין זה ראו להלן הערה 293.

273 עוד על ענין זה ראו להלן סעיף 9.

דרכו של הרלב"ג לסכם בסוף פרשה (או בסוף כל אחד מחלקיה) את התועלות העולות ממנה, ואת שלושת הסוגים העיקריים של התועלות: תועלות במצוות, תועלות בדעות ותועלות במידות. כאן יש לשאול: האם פירוט התועלות-במצוות בא להגדיר את המצוות הכלולות לדעת הרלב"ג במנין המצוות? האם איסוף תועלות אלו יכול להצביע על שלדו של ספר המצוות לפי שיטתו של הרלב"ג? דומה כי יש להשיב על שאלה זו תשובה מורכבת. מן הראוי לבחון את הדברים בשני רבדים – בשלב כתיבת מהדורה קמא ובשלב כתיבת מהדורה בתרא. יחד עם זאת כיון שהחיבור הגיע לידינו באופן שאינו מלוטש וערוך עד תומו, הרי שקיים פער בין כוונת המחבר לבין התוצר כפי שהוא לפנינו. עקב מצב זה, המבחיין בין מגמת הרלב"ג לבין מצבו של החיבור בפועל, קיים לעתים קושי להגיע לקביעה חד-משמעית ביחס לדעת הרלב"ג.

ראשית נתבונן במצב במהדורה קמא: הצבענו כבר על כך שבמהדורה קמא לא הקפיד הרלב"ג למספר את התועלות-במצוות לפי מספר המצוות הכלולות באותה תועלת. כך למשל בפרשת אמור – פרשה שהתועלות מופיעות בה בנוסח אופייני למהדורה קמא – ניסח הרלב"ג את התועלת הרביעי כך (עמ' 397):

התועלת הרביעי הוא במצוות, והוא שלא יקח אחד מהכהנים אשה זונה וחללה וגרושה; ולא כהן גדול אלמנה, כי אם בתולה מעמיו. וכבר התבאר התועלת המגיע מאלו המצוות אצל המאמר בהם.

הרי שבתועלת קצרה זו "דחס" הרלב"ג מצוות רבות: איסור זונה, איסור חללה ואיסור גרושה לכהן הדיוט, ואיסור אלמנה לכהן גדול, ואף מצות עשה לכהן גדול שיקח בתולה²⁷⁴. וכך נהג גם בהמשך דבריו שם, בתועלות נוספות²⁷⁵. הוא היה מודע כמובן לכך שהתועלת כוללת מספר מצוות,

274 במקביל למה שכתב הרמב"ם בספר המצוות, לא תעשה קנח-קסא (ועיינו גם בלא תעשה קסב), ועשה לח.

275 כך למשל בתועלות הבאות: "התועלת השמיני הוא במצוות, והוא שלא יקרב כהן בעל מום לעבודה; ולא יבוא אל הפרוכת, ואל המזבח לא יגש, אף על פי שלא עבד. וכבר התבאר התועלת המגיע מאלו האזהרות אצל המאמר בהם" (במקביל לרמב"ם בספר המצוות, לא תעשה סט-עא); "התועלת התשיעי הוא במצוות, והוא האזהרה שלא יקרב כהן בלתי טהור לעבודה; ושלא יאכל כהן טמא קודשים על מדרגותיהם, רוצה לומר שלא יאכל תרומה אפילו טבל, אם לא העריב שמשו, ולא יאכל קודש אפילו העריב שמשו, אם לא הביא כפרתו. וכבר ביארנו התועלת המגיע מאלו האזהרות אצל המאמר בהם" (במקביל לרמב"ם בספר המצוות, לא תעשה עה ולא תעשה קלו).

כפי שמוכח מסוף דבריו הנזכרים: "...התועלת המגיע מאלו המצוות..." , וכעין זה במשפטים דומים במקרים אחרים.

דוגמא נוספת ממהדורה קמא נציג מפרשת מטות ח"א, וגם שם מתייחס הרלב"ג במפורש לכך שהתועלת כוללת יותר ממצוה אחת (עמ' 404):

התועלת הראשון הוא במצוות, והוא שלא יעבור הנודר נדרי אָסָר או הנשבע שבועת אָסָר על דברו, אבל יקיים ככל היוצא מפיו. ויש בזה שתי מצוות, האחת מצות לא תעשה, והשנית מצות עשה...

ואף על פי כן כלל הרלב"ג (במהדורה קמא) מצוות אחדות בתועלת אחת, ולא נקב במספור כפול לתועלות מן הסוג הזה.

מאידך גיסא, קיימות תועלות המוגדרות כתועלות-במצוות אף על פי שבוודאי אין הן מצוות בפני עצמן. לעתים מדובר בפרט הלכתי הנלמד מן הפרשה וזוכה להיות מוגדר כתועלת-במצוה. כך למשל במספר תועלות בפרשת ראה חלק א. שם בתועלת הששי מבאר הרלב"ג דין בהלכות ברכת כהנים הנזכרת כמצוה בפרשת נשא (ו, כג, עמ' 52, והתועלת החמישי שם, עמ' 67), שהברכה בשם המפורש נאמרת רק בבית המקדש, ולא בגבולין:

התועלת הששי הוא במצוות, והוא מה שלמדנו מאומרו 'לשום את שמו שם' (דברים יב, ה), שברכת כהנים לא תהיה בשם המפורש אלא בבית המקדש, ואף על פי שהיא תהיה בכל מקום, כאומרו: 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך' (שמות כ, כ)...

ובתועלת החמישה עשר ובתועלת הששה עשר מבאר הרלב"ג שתי הלכות בהלכות הקרבנות, הנלמדות מפסוק בפרשת ראה, אף על פי שהלכות אלו נזכרו במסגרת השורשים בפרשת ויקרא. כך כתב בפרשת ראה:

התועלת החמישה עשר הוא במצוות, והוא מה שלמדנו בזה שאם פקעו מעל המערכה מקרבן העולה הקרנים או הטלפים והעצמות והגידין – אינו חייב להחזירם שם, כי התורה לא דקדקה בעולה כי אם בבשר ובדם, כאומרו: 'ועשית עלתיך הבשר והדם' (דברים יב, כז).

התועלת הששה עשר הוא במצוות, והוא מה שלמדנו שכל הזבחים שנתן מדמם מתנה אחת על המזבח, הנה נרצה הבשר למזבח ולאדם, ואין שאר המתנות מעכבות. וזה

למדנו מאומרו: 'ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך והבשר תאכל' (דברים יב, כז),
כמו שביארנו בביאורנו לזה הפסוק...

הדין שבתועלת החמישה עשר דומה לדין שכתב הרלב"ג בפרשת ויקרא במסגרת השורשים
ומשלים אותו (התועלת השלישי השורש השבעה עשר, עמ' 92–93):

השורש השבעה עשר הוא שהשער והצמר והעצמות והגידים והקרניים והטלפים, בזמן
שאינם מחוברים - אינו חייב להקטירם, שנאמר: 'ועשית עלתיך הבשר והדם' (דברים
יב, כז). כבר נתבאר זה בתשיעי מזבחים...

והדין שבתועלת הששה עשר גם הוא מופיע בשורש אחר בפרשת ויקרא שם (התועלת השלישי
השורש השנים עשר, עמ' 90):

השורש השנים עשר הוא שזריקת דם העולה היתה סביב בחלק התחתון מהמזבח
החיצון, ונותן שם שתי מתנות שהן ארבע, לשתי הזויות המקבילות. והוא הדין
לשלמים ואשם, שהרי נאמר בהם 'סביב' בזריקתם. כבר נזכר זה בחמישי מזבחים.
וראוי שתדע שכל הדמים הניתנין על המזבח החיצון, אם נתן הכהן מתנה אחת לבד -
כיפר, ואפילו בשפיכה. שנאמר: 'ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך' (דברים יב, כז) -
מגיד ששפיכת הדם על המזבח היא העיקר. ואמר: 'ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר
על נפשתיכם' (ויקרא יז, יא) - מגיד שכיון שניתן על המזבח כיפר...

נמצא שהלכות המופיעות בפרשת ויקרא כ"שורשים", כלומר כפרט הלכתי מקומי, עשויות
להופיע במקום אחר (בהקשר לפסוק המלמד הלכה זו) כ"תועלת במצוות", אף על פי שבוודאי אין
מדובר על מצווה בפני עצמה²⁷⁶.

276 לדוגמאות נוספות ראו למשל פרשת נשא התועלת השני (עמ' 66), ופרשת בלק התועלת התשיעי (עמ' 328). והנה גם
דינים ועונשים שמזכירה התורה במקרים מסוימים זוכים לעתים להיות מוגדרים כ"תועלת במצוות". ראו
למשל פרשת אמור התועלת החמישי (עמ' 397): "התועלת החמישי הוא **במצוות**, והוא שנדין בשריפה בת כהן, שהיתה
אשת איש, שזנתה...". ובתועלת האחד עשר שם (עמ' 399): "התועלת האחד עשר הוא **במצוות**, והוא לבאר דין זר
אוכל בתרומה בשגגה...", והדברים מתייחסים לנאמר בתורה (ויקרא כב, יד-טז), וכפי שמופיע בביאור שם (עמ' 322-
325). ויש לציין שגם במהדורה בתרא מצויים מקרים כאלה. ראו למשל פרשת משפטים התועלת העשרים (עמ' 211):
"התועלת העשרים הוא **במצוות**, והוא מה שצותה התורה להמית כל שוכב עם בהמה...", והתועלת העשרים ואחד
(עמ' 212): "העשרים ואחד הוא **במצוות**, והוא מה שהגביל מהעונש למי שיעשה לעבודה זרה אחת מהעבודות

נוסף על כך אנו מוצאים במהדורה קמא מקרים שבהם נראה שנשטו מצוות מן התועלות, והרלב"ג לא הקדיש להן "תועלת במצוות". כך למשל ביחס לפסוק בפרשת אמור (ויקרא כב, כא): 'וְאִישׁ כִּי יִקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה', לְפָלֵא נֶדֶר אוּ לְנִדְבָה בְּבָקָר אוּ בְצֹאן, תָּמִים יִהְיֶה לְרִצּוֹן כָּל מוֹם לֹא יִהְיֶה בוֹ'. מצוות אחדות נאמרו ביחס לבעל מום: שלא להקדישו למזבח, שלא לשחוט אותו לשם קרבן, שלא לזרוק את דמו על גבי המזבח, שלא להקטיר את אימוריו, ועוד²⁷⁷. בביאורו לפסוק הנזכר מצביע הרלב"ג על שתי מצוות שונות (עמ' 326):

תמים יהיה לרצון – מצות עשה היא שיהיה תמים, ובזה האופן ישלם בו הריצוי. **כל מום לא יהיה בו** – למדנו מזה שאפילו אחר שהקדישו מוזהר שלא יטיל בו מום; והיא מצות לא תעשה.

הרלב"ג מציין במפורש את שתי המצוות: מצות עשה שיהיה הקרבן תמים בלא מום, ומצות לא תעשה שלא להטיל מום בקודשים. ואף על פי כן נשטו שתי מצוות אלו מן התועלות. בתועלת השנים עשר כותב הרלב"ג כך:

התועלת השנים עשר הוא במצוות, והוא האזהרה שלא להקדיש בעל מום למזבח, ושלא לזרוק דמו על המזבח, ושלא להקטיר ממנו אשה על המזבח. והתועלת באלו האזהרות מבואר מדברינו בהם.

הרי שבתועלת זו כלל הרלב"ג שלוש אזהרות: איסור הקדשה, איסור זריקת הדם, ואיסור הקטרה²⁷⁸, אולם השמיט את שתי המצוות הנזכרות לעיל: שיהיה הקרבן תמים, ושלא להטיל בו מום²⁷⁹.

המוגבלות לה' יתעלה במקדש, ואף על פי שאין דרך עבודתה בכך, כמו שזכרנו במה שקדם... – כלומר חיוב סקילה לעובד עבודה זרה. אכן נראה לכאורה שהרלב"ג מונה מיתות בית דין (ועונשים אחרים) הבאים במקרים שונים כמצוות נפרדות (בדמיון-מה לכך שהוא מחשיב את האזהרה מעשיית מלאכה בשבת כשלושים ותשע מצוות נפרדות; ראו להלן סעיף 9, עמ' 292). ראו גם פרשת משפטים התועלת הרביעי (עמ' 153), והערה 1 שם.

277 ראו למשל ויקרא כב, יז ואילך, ובדברי הרלב"ג שם (עמ' 325 ואילך). רמב"ם, ספר המצוות לא תעשה צא-ז.

278 רמב"ם, ספר המצוות לא תעשה צא; צג-צד; הלכות איסורי מזבח א, ב; ד. ספר החינוך מצוות שו; שט-שי (רפה); רפח; רצ).

279 רמב"ם, ספר המצוות, עשה סא; לא תעשה צו; הלכות איסורי מזבח א, א; ז. ספר החינוך מצוות רסו; שז (רפו-רפז).

כעין זה עוד בפרשת ראה טו, יג-יד, שם ציוותה התורה שלא לשלח את העבד המשתחרר ריקם, אלא להעניק לו. במסגרת הביאור עצמו הדגיש הרלב"ג: "לא תשלחנו ריקם – היא מצות לא תעשה"²⁸⁰, אולם בתועלות הזכיר רק את העשה:

התועלת התשיעי הוא במצוות, והוא מה שציוה להעניק לעבד עברי ולאמה העבריה כפי אשר תשיג יד הבעלים, שנאמר: 'הענק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך וגו', ואף לאמתך תעשה כן' (דברים טו, יד-יז).

מקרים אלה מלמדים שלא זו בלבד שיש "תועלות במצוות" שאינן מצוות, אלא גם ישנן מצוות שאינן תועלות: אף אם התבטא הרלב"ג במפורש במסגרת הביאור שמדובר במצוות הראויות להימנות, אף על פי כן יתכן שהן לא תופענה כ"תועלת במצוות" במסגרת התועלות²⁸¹.

נמצא שאין להתייחס אל רשימת ה"תועלות במצוות" בביאור התורה כאל רשימה המפרטת וממצה את מנין המצוות לפי שיטת הרלב"ג²⁸².

אף על פי כן התבוננות בפרשות שנערכו כמהדורה בתרא מגלה עריכה מרובה-יחסית בתחום זה של מנין המצוות, והיא כוללת – כך נראה – גם טיפול שנועד להתקרב אל היעד שבו פירוט ה"תועלות במצוות" ישמש כמנין מצוות.

יעד שכזה יכול להסביר את התופעה שכבר הצבענו עליה לעיל בסעיף 6 – במקום תועלת בעלת מספור בודד, כפי שמופיע במהדורה קמא, נקט הרלב"ג במהדורה בתרא במספור כפול, ואף

280 רמב"ם, ספר המצוות לא תעשה רלג; הלכות עבדים ג, יד. ספר החינוך מצוה תפד (תפא).

281 יתכנו כמובן מקרים מורכבים יותר שבהם לשון הרלב"ג בביאורו מאפשרת הבנה שמדובר במצוה, אולם היא לא תופיע בתועלות. ממה שראינו כאן עולה אפוא שבמקרה של התלבטות בכוונת הרלב"ג אין להביא ראיה מן העובדה שהמצוה אינה מופיעה בתועלות (לכל הפחות במהדורה קמא).

282 הוכחה נוספת לקביעה זו יש להביא מן העובדה שמצוה אחת יכולה להופיע כ"תועלת במצוות" בשני מקומות בתורה, לצד פסוקים חוזרים העוסקים בה. בפרשת ואתחנן ח"ג כתב הרלב"ג (ביחס לפסוק בדברים ז, ה): "התועלת השבעה עשר הוא במצוות, והוא מה שציונו לעקור עבודה זרה מארצנו. ולזה אמר: 'מזבחתיהם תתצו ומצבתם תשברו ואשיריהם תגדעון ופסיליהם תשרפון באש'", ובפרשת ראה ביחס לפסוק דומה (דברים יב, ב): 'אֲבָד תִּאבְדוּן אֶת כָּל הַמְקִמּוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שֵׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אֲתֶם יֹרְשִׁים אֶתֶם יִרְשׁוּ אֶת אֱלֹהֵיהֶם... וְנִתְצָתֶם אֶת מִזְבְּחֹתֶם וְשִׁבְרֹתֶם אֶת מִצְבְּתֵם וְאֲשִׁרְיֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בְּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן...'! כתב הרלב"ג תועלת דומה: "התועלת השני הוא במצוות, והוא מה שציונו לעקור עבודה זרה מארצנו...". וכעין זה במקרים רבים.

מספור משולש ומרובע, לתועלות המכילות מצוות אחדות. תופעה זו מצביעה על כך ששאיפת הרלב"ג במהדורה בתרא היתה ליצור התאמה בין מספר התועלות-במצוות לבין המצוות הראויות להימנות.

יתר על כן, לעתים השינוי במהדורה בתרא מקיף יותר: אם הופיעו במהדורה קמא מצוות אחדות בתועלת אחת, לא הסתפק הרלב"ג במהדורה בתרא בשינוי המספור בלבד, אלא הפריד את התועלת לתועלות נפרדות. כך עשה בפרשת יתרו ח"ג (עמ' 373 הערה תקיג; עמ' 372 הערה תקיד; עמ' 376 הערה תקמג), כמפורט בטבלה הבאה:

מהדורה בתרא	מהדורה קמא
<p>התועלת התשיעי הוא במצוות, והוא מה שצוה לזכור את יום השבת לקדשו. והנה זאת הזכירה היא בדברים יקדש בהם השבת מבין שאר הימים...</p> <p>התועלת העשירי הוא במצוות, והוא מה שצוה לשבות ממלאכה ביום השבת, שנאמר: 'ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך, ויום השביעי שבת לה' אלהיך' (כ, ח-ט)...</p> <p>התועלת האחד עשר הוא במצוות, והוא מה שהזהירנו מעשות כל מלאכה ביום השבת, שנאמר: 'לא תעשה כל מלאכה וגו'' (כ, ט)...</p>	<p>התועלת הששי הוא במצוות, והוא לזכור את יום השבת לקדשו בדברים ולשבות בו ממלאכה, ושלא לעשות בו מלאכה²⁸³, וזהו אומרו: זכור את יום השבת לקדשו'</p>

הרי שבמסגרת הפיתוח של מהדורה בתרא בפרשה זו – פיתוח הכולל הוספת ענינים רבים ושורשים רבים – פיצל הרלב"ג את התועלת המורכבת, וייחד "תועלת במצוות" לכל מצוה לחוד. מהלך מקביל – בכיוון ההפוך – עשה במקרים אחרים, שבהם השמיט "תועלת במצוות" מפני שכבר מנה את המצוה במקום אחר. כך עשה למשל בפרשת בא חלק ב התועלת העשרים וששה

283 ארבע מלים אלה: "ושלא לעשות בו מלאכה", כמצוה שלישית בתועלת זו, מקבילות לתועלת האחד עשר במהדורה בתרא. אמנם יש לציין כי בחלק מעדי הנוסח של מהדורה קמא (כתבי יד בח) חסרות מלים אלו.

(עמ' 212, והערה תתט), שם השמיט את מה שהופיע במהדורה קמא (ביחס לפסוק בשמות יג, ג):
 "מה שנצטוינו לזכור בליל חמשה עשר בניסן ענין המופתים שעשה ה' יתעלה ביציאת מצרים..."
 מפני שהדבר נזכר כבר קודם לכן בתועלת התשעה עשר (עמ' 205, ביחס לפסוק בשמות יב, כו-כו;
 מב)²⁸⁴.

אכן במקרה הבא הותיר הרלב"ג את התועלת ה"מיותרת" על כנה, אולם הוסיף הערה
 המבהירה את הענין. בפרשת יתרו ח"ג עוסקת התועלת העשרים ואחד בבניית מזבח אדמה (עמ'
 387–388, והערה תרסה): "התועלת העשרים ואחד הוא **במצוות**, והוא מה שצוה שיהיה המזבח
 מחובר באדמה, לא נפרד ממנה, שנאמר: 'מזבח אדמה תעשה לי' (כ, כ)...", ובסוף התועלת הוסיף
 הרלב"ג במהדורה בתרא: "והנה זאת המצוה היא חלק מצות בנין בית המקדש, ולזה לא תִּמְנָה
 במנין המצוות". כאן העדיף הרלב"ג להשאיר את התועלת שנכתבה במהדורה קמא כ"תועלת
 במצוות", ולהעיר על כך שאין היא מצוה עצמאית²⁸⁵.

יתר על כן, קיימים מקרים שבהם עצם ההגדרה של התועלת כ"תועלת במצוות" נעשתה רק
 במהדורה בתרא, אף על פי שמדובר במצוות שאינן מצוות עצמאיות! מן המתואר בסוף פרשת
 משפטים (שמות כד, ז-ח) על קריאת ספר הברית באזני העם בהר סיני, ועל זריקת דם הקרבן על
 העם, למד הרלב"ג שתי תועלות בדבר הכניסה בברית ה' (עמ' 239, והערות ה; טו):

התועלת החמישים ותשעה הוא במצוות, והוא להודיע כי ההכנס בברית ה' יתעלה
 יהיה בהרצאת קרבן וטבילה...

התועלת הששים הוא במצוות, והוא להודיע שראוי למי שיכנס בברית ה' יתעלה
 שיודיעו לו מצוות התורה ודיניה, כדי שיִּנְדַע אם יסכים לקבל כמו זה הנימוס התוריי...

הלכות אלה אינן ראויות להימנות כמצוות בפני עצמן, ואף על פי כן הן הוגדרו כתועלות
 במצוות, והגדרה זו נעשתה רק במהדורה בתרא – המלים "הוא במצוות" חסרות בשתי התועלות
 בכתבי היד המוסרים את נוסח מהדורה קמא!

284 מקרה זה מורכב יותר, מפני ששתי התועלות הנפרדות במהדורה קמא הופיעו בשני חלקי-פרשה נפרדים, אולם
 במהדורה בתרא איחד הרלב"ג את שני החלקים לחלק אחד, והייתור הפך בולט יותר. ראו לעיל חלק שני פרק ב סעיף
 6, ובטבלה המשווה שם (עמ' 73 ואילך).

285 ראו גם להלן סעיף 9 עמ' 291 ליד הערה 325 בענין לא תנאף, שכעין זה נהג גם בתועלת הארבעה עשר שם.

גם התופעה של "תועלת במצוות" הכוללת בתוכה יותר ממצוה אחת לא נעלמה במהדורה בתרא. בתועלת השנים עשר בפרשת בא חלק ב (עמ' 200) כלל הרלב"ג את האזהרה מעשיית מלאכת עבודה בראשון ובשביעי של פסח, אף על פי שגם לדעתו יש למנות זאת כשתי אזהרות, כפי שכתב בעצמו בביאור לשמות יב, טז בסוף (עמ' 143): "וראוי שתדע שאף על פי שבאה בכאן האזהרה מעשיית מלאכה בראשון ובשביעי של פסח בלאו אחד, הנה הם שתי מצוות לא תעשה, כי כבר בא לאו אחד בכל אחד מאלו הימים בפרשת אמור אל הכהנים ובזולתה"²⁸⁶.

מן הממצאים שאספנו בסעיף זה עולה כי במהדורה בתרא הקדיש הרלב"ג מאמץ משמעותי בתחום זה של מנין המצוות, ובזה קידם את ה"תועלות במצוות" שבחיבורו לקראת מצב אידיאלי שבו קיימת התאמה ביניהן לבין מנין המצוות האמיתי לפי דעתו. לשם כך פעל באופנים שונים – מספור התועלות במספרים כפולים (ואף מרובים יותר); פיצול תועלות; השלמת תועלות שנשמטו;

286 יתכן אמנם שהרלב"ג עשה כן באופן מכוון: מנה בפרשת בא רק מצוה אחת, מפני שהפסוק הנזכר שם (שמות יב טז):

'וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם...' (כולל לאו אחד בלבד) (וכפי שהדגיש: "שבאה בכאן האזהרה..."), ואולי היה בכוונתו למנות "תועלת במצוות" נפרדת בפרשת אמור (ויקרא כג, ז; ח) או בפרשת פינחס (במדבר כח, יח; כה), אלא ששם לא זכו התועלות לפיתוח של מהדורה בתרא.

ראוי לציין גם לכך שהרלב"ג השמיט באותה תועלת בפרשת בא במהדורה בתרא ענין שזכר שם במהדורה קמא לתועלת נפרדת – "לזכור המצוה אשר נצטוינו לשבות ביום ראשון של פסח מכל מלאכת עבודה, והמצוה שנצטוינו לשבות בזה האופן בשביעי של פסח..." (עמ' 200 הערה תשיא). ונראה לומר שבמהדורה קמא סבר הרלב"ג שיש ללמוד מצות עשה של שביתה בראשון ובשביעי של פסח מן הכתוב שם (שמות יב, טז): 'וביום הראשון מקרא קדש, וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם, וכדרך שמנה הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנט-קס). אלא שהרמב"ם במשנה תורה ביסס את מצוות השביתה על הכתוב 'שבתון', ולא על הביטוי 'מקרא קדש' – ראו הלכות שביתה יום טוב א, ב (והשווה לדבריו שם ו, טז; ז, א). נמצא שבמשנה תורה הכריע הרמב"ם כשיטת רבי עקיבא בברייתא בבבלי (ראש השנה לב, א, וראו גם ספרא אמור פרשה יא, א, ותוספתא ראש השנה ב, י), ולא כשיטת רבי אליעזר כפי שכתב בספר המצוות. לפיכך התכוון הרלב"ג ככל הנראה להתייחס לדברים בתועלות פרשת אמור, אולם שם נותרו הדברים בנוסח מהדורה קמא – תועלת כללית בענין "המצוות שבאו בענין המועדים" (התועלת השבעה עשר, עמ' 400). על שיטת הרמב"ם בענין זה ראו הנשקה, קידושא רבא, עמ' 190 הערה 20.

למקרה נוסף שבו תועלת כפולה אינה מצויינת במספור כפול במהדורה בתרא, ראו פרשת תצוה התועלת השלישי (עמ' 361, והערה קלו), ביחס לשתי מצוות שיש דמיון ביניהן: מצות 'ולא יזח החשן מעל האפוד' (שמות כח, כח), ומצות 'לא יקצע' (המעיל – שמות כח, לב). מעניין שכתב יד בודד (כתב יד ת) חורג מן המופיע בשאר עדי נוסח מהדורה בתרא, ונוקט שם מספור כפול, כפי שנהג הרלב"ג במהדורה בתרא בדרך כלל.

השמטת תועלות, וכיוצא באלה. אף על פי כן גם בפרשות שעברו עריכה במהדורה בתרא לא הגיע עיבוד התועלות-במצוות לידי מיצוי, ועדיין נותרו – במידה מועטה יחסית – תופעות שאפיינו את מהדורה קמא: מספר מצוות בתועלת אחת; "תועלות במצוות" העוסקות בהלכות שאינן מצוות עצמאיות, וכיוצא באלה.

מכלול הנתונים העומדים בפנינו – בחלקים שבהם קיימת רק מהדורה קמא, ואף בחלקים שיש בהם מהדורה בתרא – אינם מאפשרים אפוא להגיע למסקנות מקיפות ביחס למנין המצוות לפי שיטת הרלב"ג, ועדיין ניכר היטב חסרונו של ספר המצוות שתכנן הרלב"ג לכתוב²⁸⁷.

287 לאחרונה נעשה ניסיון לשחזר את מנין המצוות של הרלב"ג. ראו: בן אור, המצוות והפילוסופיה, ומאוחר יותר בנפרד: בן אור, האמנם נסתם הגולל? בן אור מודע לבעייתיות הקיימת בהתייחסות ל"תועלות במצוות" כאל מנין מצוות, אך הוא מנסה לדלות מניסוח הדברים רמזים לכך שאכן מדובר במצוה הראויה להימנות. עבודתו נעשתה תוך שימוש בעדי נוסח בודדים (בעיקר כתב יד פירנצה לורנציאנה, ולעתים בדיקות של כתבי יד נוספים, דפוס ונציה, הספר המוגה, מהדורת מוסד הרב קוק, ושני הכרכים הראשונים של מהדורתנו – עד אמצע ספר שמות), והניתוח הטקסטואלי אינו מבוסס על אנליזה נכונה של המקורות העומדים לפניו. מלבד שיבושים מקומיים, עיקר החסרון בשיטתו הוא אי-הבנה שמצב החיבור כפי שהוא לפנינו הוא כספר הנמצא באמצע תהליך הכתיבה והעריכה, אשר על כן חסרים בו קטעים שטרם נכתבו על ידי הרלב"ג (כמו קבוצות של תועלות), ויש בו נוסחים חלופיים הנובעים ממהדורות שונות של החיבור אשר יצאו מאת הרלב"ג בשלבים שונים בחייו. כך למשל התייחס לתועלת העשרים ואחד בסוף פרשת יתרו, שיהיה המזבח מחובר באדמה, כאל מצוה עצמאית שהוסיף הרלב"ג על מניינו של הרמב"ם (המצוות והפילוסופיה, עמ' 187; 239; האמנם נסתם, עמ' 45; 77), אך לא שם לב לכך שבמהדורה בתרא העיר הרלב"ג במפורש בסוף התועלת שאין למנות מצוה זו כמצוה עצמאית, וכפי שהבאנו למעלה. מלבד חוסר הדיוק, מלמדת דוגמא זו על הבעייתיות העקרונית שבשחזור דעת הרלב"ג. לעתים הפער בין המהדורות כולל אף שינוי במגמת הרלב"ג, ונושא דיונו – מנין המצוות – הוא דוגמא חשובה לכך, כי מהדורה בתרא עוסקת בתחום זה ביתר דייקנות באופן בולט, ואי התחשבות בנתון זה מביאה לידי החטאת המטרה – הבנת דעתו האחרונה של הרלב"ג בשאלת המצוות הראויות להימנות במנין המצוות. דוגמא לדבר – השינוי שערך הרלב"ג בפרשת ויקרא התועלת הששי והשביעי והשמיני (עמ' 99), ביחס לפסוק הבא: 'כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה' (ויקרא ב, יא), ובמהדורה בתרא הגדיר את האיסורים העולים מן הכתוב כשלושה לאוים, על פי שיטתו המאוחרת בענין לאו שבכללות בפרשת בא (כפי שיידון בהרחבה בסעיף הבא). בן אור סבר (המצוות והפילוסופיה, עמ' 176; 194; האמנם נסתם, עמ' 38–39) שהאזהרה השלישית שם אינה מתייחסת לשאור ודבש אלא להקרבת המלח (הנוכרת אמנם בהמשך התועלת, אך בדרך אגב ושלא בלשון אזהרה), ולא היא. וראו מה שכתבנו שם בהערה 102. ולדוגמא לשיבוש נוסף העולה גם הוא משיטת הרלב"ג במהדורה בתרא: בפרשת בא ח"ב התועלת העשירי (עמ' 198) חלק הרלב"ג על הרמב"ם, ומנה במפורש את החגיגה בשלושת הרגלים כשלוש מצוות נפרדות. שיטתו אינה באה לידי ביטוי במניינו של

9. הרלב"ג מול הרמב"ם במנין המצוות

לאחר כל מה שראינו על יחסו של הרלב"ג אל הרמב"ם, יחס אשר בבסיסו עומדת מידה רבה של הערצה, לא ייפלא אם נמצא מקרים שבהם מסכים הרלב"ג עם מנין המצוות של הרמב"ם גם במקום ששיטת הרמב"ם אינה פשוטה, ונחלקו עליו אחרים. כך למשל צעד הרלב"ג בעקבות הרמב"ם בהגדרו את המצוה לקבוע את החודשים ולחשב את השנים כמצוה אחת (פרשת בא חלק ב התועלת הראשון, עמ' 175):

התועלת הראשון הוא במצוות, והוא מה שנצטוינו לקבוע החודשים ולחשב השנים...

גם תשעת השורשים המצורפים לתועלת זו כוללים פרטי דינים הן בקידוש החודש הן בעיבור השנה. בכך מצטרף הרלב"ג לדעת הרמב"ם, הן בספר המצוות הן במשנה תורה²⁸⁸. זאת לעומת דעת בעל הלכות גדולות שעיבור השנים הינו מצוה נפרדת מקביעת ראשי חודשים, וכן דעת הרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם²⁸⁹.

הסכמתו של הרלב"ג עם הרמב"ם בעניינים רבים אינה מפתיעה, מפני שהוא מסכים באופן כללי עם השורשים שעליהם השתית הרמב"ם את מנינו, כפי שראינו לעיל בסעיף 7. אולם בדרך יישום עקרונות אלו נחלק הרלב"ג על הרמב"ם לא פעם, ולפיכך ישנם פערים ביניהם במנין המצוות. בסעיף הקודם ראינו שבעריכת מהדורה בתרא הקדיש הרלב"ג מאמץ בתחום זה של מנין המצוות, ובהמשך סעיף זה נראה היבטים נוספים של עבודתו זו. עם זאת כבר במהדורה קמא עסק הרלב"ג בתחום זה, ואף ראה לנכון לעתים לחלוק על הרמב"ם.

בן אור (המצוות והפילוסופיה עמ' 247 ועוד, ובעיקר: האמנם נסתם עמ' 25-26; 112-113; ודבריו בענין מצוות החגיגה השונות שגויים מיסודם). ראו גם את דיונו בענין זה להלן עמ' 292 ואילך, ובהערות שם. הכרת אופיין של התועלות במהדורה קמא, כניסוח ראשוני בלתי מפותח, בלא תשומת לב משמעותית למנין המצוות, היתה למשל חוסכת את הכותב מלייחס לרלב"ג את הדעה התמוהה שרוב העריות נכללות בלאו אחד, ומיעוטן בלאוים נפרדים עקב אזכורם במסגרת הביאור (המצוות והפילוסופיה, עמ' 200; האמנם נסתם, עמ' 91). כללו של דבר, גם אם פירוט המצוות בביאור התורה בגדר עומד מרובה על הפרוץ, עדיין רבים מאד המקומות שבהם קשה לדעת מה דעתו של הרלב"ג, בעיקר ביחס לדעתו בעת כתיבת מהדורה בתרא.

288 רמב"ם, ספר המצוות עשה קנג. וראו מנין המצוות הקצר בהקדמת משנה תורה: "קנג – לקדש חדשים ולחשוב שנים וחדשים בבית דין בלבד...". וראו בראש הלכות קידוש החודש, וביד פשוטה שם (עמ' ו ואילך).

289 בהשגה על מצות עשה קנג, וביתר פירוט בשורש הראשון התשובה השלישית (עמ' כו).

דוגמא מובהקת לכך ניתן לראות בפרשת בהעלותך במצות התקיעה בחצוצרות. הרמב"ם כתב

בספר המצוות (עשה נט) כך :

והמצוה התשע וחמשים, הצווי שנצטוינו לתקוע בחצוצרות במקדש בעת הקרבת כל קרבן מקרבנות הפרקים, והוא אמרו: 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרת על עלתיכם' (במדבר י, י). וכבר נתבארו דיני מצוה זו בספרי וראש השנה ותעניות, לפי שאנו מצוים לתקוע בחצוצרות בזמן הצרות והרעות כשנצעק לפניו יתעלה, אמר: 'וכי תבאו מלחמה בארצכם וכו'' (במדבר י, ט).

הרי שלדעת הרמב"ם התקיעה בחצוצרות במקדש והתקיעה בהן בעת צרה נמנות כמצוה אחת²⁹⁰. אף על פי כן במשנה תורה עסק הרמב"ם במצוה זו באופן מפוצל, את ההלכה בענין התקיעה על הקרבנות כתב בהלכות כלי המקדש והעובדים בו, ג, ה, ואת ההלכה בענין התקיעה בעת צרה – בהלכות תעניות א, א-ד (וראו גם הלכות תשובה ג, ד), ועם זאת לא החשיב את שני העניינים כשתי מצוות אלא כמצוה אחת שאותה מנה בתחילת הלכות תעניות.

הרלב"ג לעומתו כתב בענין זה (כבר במהדורה קמא) שתי תועלות, ובשניה אף התייחס במפורש

למחלוקתו על הרמב"ם (פרשת בהעלותך עמ' 116–117):

התועלת הששי הוא במצוות, והוא לקרוא לה' יתעלה בעת הצורך להנצל מן הרעות הנכונות לבוא, כי קרוב ה' יתעלה לקוראיו אשר יקראוהו באמת. ולהעיר לבם לשוב לה' יתעלה בכל לבם ציוה שבעת תפילתם על זה והתענותם יתקעו בחצוצרות, להעיר לב הנרדמים באופן שיקרעו לבבם וישבו אל ה', כי זה ממה שיישירם אל שתהיה תפילתם נשמעת ויהיו נזכרים לפני ה'.

התועלת השביעי הוא במצוות, והוא שיתקעו בחצוצרות על הקרבנות, כדי שיתנו הכהנים לבם בדבר הקרבן, ויבינו מה שהוא מעיר עליו... וידמה שיהיה זה הענין מצוה אחרת, זולת ההרעה בחצוצרות על הצר הצורך. ואמנם מה שהיו משתמשים בחצוצרות למקרא העדה ולמסע המחנות – היה לפי שעה; ושתי אלו המצוות האחרונות היו לדורות. והנה הפלא מהר"ם ז"ל שמנה כל זה מצוה אחת, והנה יתבאר מהעיקרים שזכר בזה שהם שתי

290 גם במנין המצוות הקצר בהקדמת משנה תורה כתב: "נט – לתקוע בחצוצרות על הקרבנות ובשעת הצרות..."

מצוות. ואין זה מקום החקירה בזה, אבל החקירה בו תהיה בגזרת
ה' בספר המצוות אשר לנו.

הרי שהרלב"ג מסתמך על שורשיו של הרמב"ם עצמו להקשות על הרמב"ם ולטעון שיש למנות
שני ענינים אלה כשתי מצוות נפרדות²⁹¹.

ולדוגמא נוספת להתייחסות הרלב"ג לדעתו של הרמב"ם במנין המצוות כבר במהדורה קמא:
על הפסוק בפרשת אחרי מות (ויקרא יז, ז): 'וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זְבַחֵיהֶם לְשַׁעֲרֵם אֲשֶׁר הֵם זָנִים
אֲחֵרֵיהֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹאת לָהֶם לְדֹרֹתָם' מציע הרלב"ג שני פירושים, ולפי הראשון שבהם
מתייחס הביטוי 'חֻקַּת עוֹלָם' לאיסור זביחה לשעירים (וכל שכן לעבודה זרה ממש), ויש למנות את
האיסור כמצות לא תעשה. הוא אף מוכיח את הדברים מן הספרא (על פסוק ה שם), ומציין
שהרמב"ם לא מנה זאת. וזה לשון הרלב"ג שם (עמ' 203):

ראוי שנדע שזאת החוקה הנוהגת לדורות בזה הענין הוא שלא לזבוח לשעירים, וכל
שכן לעבודה זרה... ולפי זה הפירוש יהיה זה מצות לא תעשה;
והנה הרב המורה לא מנא ה. ובספרא אמרו (פרק ט, ה): "והביאם לה" -
מצות עשה, בלא תעשה מניין? תלמוד לומר: 'ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירם'."

אמנם בהמשך דבריו מבאר הרלב"ג את הפסוק באופן אחר, המיישב את ענין מנין המצוות,
ואף תואם יותר את לשון הפסוק לפי דעתו.

291 אין הרלב"ג מוכיח את דבריו, ומותיר אותם לספר המצוות שתכנן לכתוב (ראו לעיל פרק א סעיף 8). גם המגיד משנה
בראש הלכות תעניות תמה על הרמב"ם מדוע מנה זאת כמצוה אחת, "שהרי שני פסוקים הם בכתוב". והוסיף:
"ונראה שדעתו ז"ל שהמצוה היא אחת כללית, לתקוע בחצוצרות במקדש בעת הקרבנות, ובעת הצרות בין במקדש בין
בגבולין, ואין ראוי למנותן בשתי מצות. ועוד צ"ע". רשב"ץ בזהר הרקיע (עשה שורה עד, עמ' 119) מתייחס אף הוא
לענין, ומזכיר את דברי הרלב"ג. ר' יהודה רוזאניס, בעל משנה למלך, מוסיף להקשות בתחילת ספרו דרך מצוותיך:
"ואף שהפעולות שוות, דבשניהם נצטוינו לתקוע בחצוצרות, מכל מקום אין זה טעם למנותם מצות עשה אחת, שהרי
מצות השביתה באה בתורה בימי המועדות, וכל מועד ומועד נמנה למצוה אחת, מאחר שזמנו של זה אינו זמנו של זה,
ובכל אחד ואחד באה מצוה מיוחדת. וכן בתקיעה, נצטוינו לתקוע בשופר בראש השנה וביובל, ונמנים לשתי מצוות אף
שהפעולות שוות".

נמצא שמחלוקות כנגד הרמב"ם במנין המצוות מצויות כבר במהדורה קמא²⁹². אף על פי כן במהדורה בתרא הרחיב הרלב"ג לעסוק בתחום זה ובביקורת על דברי הרמב"ם²⁹³. במקרים אחדים טען הרלב"ג שיש להפריד מצוות שהרמב"ם כלל אותן יחד, וכפי שנוכיר בהמשך דברינו. ההתייחסות הרחבה ביותר במהדורה בתרא מצויה בפרשת בא, באותו הקטע שבו הרחיב ביחס למנין המצוות וטען שאין הכרח להגיע למספר תרי"ג. מסקנה זו באה בעקבות דיון ארוך בענין

292 ראוי לציין שני מקרים מיוחדים המופיעים בפרשת קדושים: בשניהם מתייחס הרלב"ג למנין המצוות, וקובע שמדובר במצוה, ובשני המקומות מופיע במקצת כתבי יד הביטוי "לא מנאה הרב המורה", ובשאר כתבי יד – כולל אלה המייצגים בדרך כלל את נוסח מהדורה בתרא – הביטוי אינו מופיע. המקרה הראשון עוסק בפסוק: 'אֶל תִּחַלֵּל אֶת בְּרֵךְ לְהַזְנוֹתָהּ' (ויקרא יט, כט), שם כתב הרלב"ג (עמ' 274 והערה ריג): "זאת היא מצות לא תעשה (לא מנאה הרב המורה), וענינה שלא ימסור אדם בתו לביאה שלא לשם אישות". המקרה השני עוסק בפסוק: 'מִפְּנֵי שִׂיבָה תִּקּוּם' (ויקרא יט, לב), שם כתב הרלב"ג (עמ' 276 והערה רכה): "היא מצות עשה לקום מפני כל איש שיבה, כדי לכבדו (לא מנאה הרב המורה)". קשה לדעת האם מדובר בהשמטה שהשמיט הרלב"ג במהדורה בתרא, ואם כן מדוע השמיט זאת. בשני המקרים צירף הרמב"ם את המצוה הנזכרת בפסוק לענין אחר – את הפסוק הראשון צירף הרמב"ם ללאו של 'לא תהיה קדשה מְבֻנֹת' (דברים כג, יח), ראו ספר המצוות לא תעשה שנה, וראו הלכות נערה בתורה ב, יז, וראו הלכות אישות א, ד, והלכות איסורי ביאה טו, כט; ואת המצוה שבפסוק השני צירף הרמב"ם למצוה הנזכרת בהמשך אותו פסוק: 'וְהִדְרֹתָ פְּנֵי זָקֵן', ראו ספר המצוות עשה רט, וראו הלכות תלמוד תורה ו, ח, ומורה הנבוכים ג, לו. וראו הערה 156 בפרשת קדושים שם.

293 מצב מענין קיים בתועלת האחרונה פרשת ויקרא. תועלת זו הופיעה גם במהדורה קמא, אולם במהדורה בתרא הוסיף הרלב"ג משפט הכולל מצוה נוספת בתועלת זו (ועל כן גם מסַפֵּר את התועלת כתועלת כפולה), וכה כתב (עמ' 136–137, והערות תפט, תצג שם): "התועלת העשרים ושנים והעשרים ושלושה הוא במצוות, והוא מה שצוה שיביא הנשבע על שקר, על כפירת ממון, אשם... ומה שצוה להשיב את הגזילה, שנאמר: 'והשיב את הגזלה אשר גזל וגו'" (ויקרא ה, כג). השבת הגזלה אכן נמנתה על ידי הרמב"ם בספר המצוות, עשה קצד (והלכות גזלה ואבדה א, א; ה; ז, א), והרלב"ג הולך בעקבותיו. אמנם לאחר שעסק הרלב"ג במצוה זו בשורש הששי שם (עמ' 140–141), שגם הוא – כיתר השורשים שם – נוסף במהדורה בתרא (ראו הערה תצד שם), הוסיף משפט החולק על הרמב"ם בזה: "והנה הרמב"ם ז"ל מנה השבת הגזילה מצוה בפני עצמה, ולא נגלה לי עדיין חיוב זה מהעיקרים שהשריש הר"ם בזה בספר המצוות. ועוד שלפי זה הדעת היה לו למנות השבת העושה והשבת הפקדון כל אחד מהם מצוה בפני עצמו. וגם היה לו למנות ואת אשר חטא מן הקדש ישלם" (ויקרא ה, טז) מצות עשה, כי ממנו למדו שהנהנה מקודשי ה' במזיד או בפחות משה פרוטה משלם את הקרן". טענתו דורשת עיון בפני עצמו, אולם ברור שהרלב"ג מבקר כאן את מנינו של הרמב"ם שגם הוא עצמו – במהדורה בתרא עצמה – נקט בו. נמצא שבמקרה זה נמשך הרלב"ג אחר הרמב"ם, ביקר את שיטתו, ואף על פי כן לא ראה לנכון לסטות מנתיבו באופן מעשי בניסוח התועלות.

איסור אכילת הפסח נא ומבושל, דיון הכולל תובנות בהגדרת "לאו שבכללות" על סוגיו השונים. נעיין אפוא בסוגיה זו.

לאו שבכללות

באכילת הפסח נצטוינו (שמות יב, ט): 'אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נֶאֱוָבְשֵׁל מִבֶּשֶׂל בְּמַיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רִאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קַרְבּוֹ'. איסור האכילה ('אַל תֹּאכְלוּ') מוסב על הפרטים שזכרו אחריו – נא ומבושל, ולאחר מכן מחייבת התורה לאכול את הפסח צלי אש דווקא. כיצד יש למנות את המצוות הכלולות בפסוק זה? הרמב"ם מתייחס לכך באריכות בשורש התשיעי של ספר המצוות שלו.

שורש זה של הרמב"ם עוסק בכך שיש למנות את הענינים שעליהם נצטוינו או הוזהרנו, ללא תלות במספר הפעמים שהתורה מצוה או מזהירה על אותו ענין, "מפני שכולם לחיזוק בלבד". אף על פי כן, יתכן שמדברי חז"ל נבין שאין מדובר בכפילות הראויה להימנות כמצוה אחת, אלא בציווים (או אזהרות) על שני דברים שונים, אשר על כן יש למנות זאת כשתי מצוות (או אזהרות). אחת הדרכים להבין מדברי "המפרשים מעתיקי השמועה" שמדובר במצוות נפרדות היא "אם תמצאם אומרים לוקה שתים או לוקה שלוש, הרי אז נמנה כל אחד בפני עצמו, לפי שאין אדם לוקה שתי מלקיות על שם אחד". אם נזכרו במפורש מלקויות נפרדות – הרי מדובר במצוות נפרדות, אולם אם נקטו חכמים לשון "עובר בשלושה לאוין" וכיוצא בזה, ללא הזכרת המלקויות, כי אז הכוונה היא למצוה שהתורה חיזקה אותה וכפלה אותה מספר פעמים, אך אין למנות זאת כמצוות שונות.

בחלקו הראשון של השורש התשיעי עסק הרמב"ם אפוא בכפילויות בתורה, האם הן מביעות ענין אחד או ענינים שונים. כנספח לכך עוסק הרמב"ם גם במצב שבו הוזהרה התורה בלאו אחד על מספר ענינים שונים, האם יש למנותם כאזהרה אחת או כאזהרות אחדות. מצב זה הוא הנקרא "לאו שבכללות", שעליו נאמר בתלמוד (במצבים מסוימים, לדעות מסוימות, כדלהלן) ש"אין לוקין על לאו שבכללות".

אלא שהביטוי "לאו שבכללות" מופיע בתלמוד ביחס לשני מצבים שונים, אשר על כן מפריד אותם הרמב"ם לשני סוגים של "לאו שבכללות". הסוג האחד – אזהרה אחת המופיעה בתורה אשר חז"ל למדו ממנה איסורים שונים, כמו אזהרת 'לא תאכלו על הדם' (ויקרא יט,

כו)²⁹⁴, או אזהרת יולפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט, יד)²⁹⁵. במקרים מן הסוג הזה – יש למנות רק לאו אחד הכולל את העניינים השונים. לעומת זאת הסוג השני של "לאו שבכללות" הוא כאשר הפסוק עצמו כולל במפורש כמה עניינים, אולם לשון האזהרה – כגון 'אל תאכלו' – מופיעה רק פעם אחת, ומתייחסת לעניינים השונים יחד. בלאוים מן הסוג השני אין קביעה עקרונית האם יש למנותם כלאו אחד או כקבוצת לאוים, אלא הדברים תלויים במסורת חכמים:

יש ממנו [= מהסוג הזה השני] אשר בארו בתלמוד שהוא חייב מלקות על כל דבר ודבר מאותם הדברים הנוספים [= המתחברים ונספחים ללשון האזהרה המופיעה בפסוק], ויש ממנו אשר אמרו שאינו חייב אלא אחת על הכל, מפני שהוא לאו שבכללות. הרי אותם הלאוין שבארו שהוא חייב על כל אחת ואחת – הם אשר נמנה כל דבר מהם מצוה בפני עצמה; ואשר בארו שהוא חייב אחת על הכל – נמנה אותו מצוה אחת, כפי שקבענו בכלל הזה, שאין אדם לוקה שתי מלקיות משם אחד בשום אופן...

נמצא שעל פי מספר המלקיות מסיק הרמב"ם האם מדובר באזהרה אחת או באזהרות אחדות. הרמב"ם ממשיך בהדגמת הענין האחרון, ומפרט מקרים רבים, "ואפשר שאזכיר כל אותם הלאוין אשר מן הסוג הזה השני". הדוגמא הראשונה היא הפסוק שבו אנו עוסקים – איסור אכילת הפסח נא ומבושל, על פי סוגית הבבלי במסכת פסחים (מא, א), ואת הקטע הזה מצטט הרלב"ג עצמו באריכות²⁹⁶.

בסוגיה זו נחלקו אביי ורבא האם לוקים על לאו שבכללות מסוג זה, וגם לפי שיטת הסובר אין לוקים מציגה הגמרא שתי אפשרויות – האם אין לוקים כלל, או לוקים אחת על הכל. הרמב"ם מכריע כשיטת הסובר אין לוקים על לאו שבכללות, ומכריע: "והנכון שהוא לוקה אחת, בין שאכל נא או מבושל או נא ומבושל, אחת בלבד לוקה, ולפיכך נמנה אומרו יתעלה 'אל תאכלו ממנו נא' ו'מבושל' מצוה אחת". כך קבע הרמב"ם הן בספר המצוות גופו (לא תעשה קכה), הן במשנה תורה (ראש הלכות קרבן פסח, ושם פרק ח הלכה ד). בהמשך דבריו בשורש התשיעי מזכיר הרמב"ם, כאמור, מקרים נוספים של "לאו שבכללות" מסוג זה, כמו הפסוק (במדבר ו, ד): 'מִפֶּלֶא אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה

294 כמבואר בבבלי סנהדרין סג, א. וראו גם ספר המצוות לא תעשה קצה.

295 ראו ספר המצוות לא תעשה קצט.

296 פרשת בא ח"ב התועלת הששי, עמ' 189–190.

מִגֶּן הַיַּיִן מִחֶרְצִיִּים וְעַד זֶג לֹא יֵאָכֵל, וכסוגית הגמרא בפסחים (שם), ובנזיר (לח, ב); וכמו הפסוק (ויקרא ב, יא): 'כִּי כָל שְׂאֵר וְכָל דְּבִשׁ לֹא תִקְטְרוּ מִמֶּנּוּ אִשָּׁה לְה'', וכסוגית הגמרא במנחות (נח, א); וכמו הפסוק (דברים כג, ד): 'לֹא יָבֵא עֲמוּנֵי וּמוֹאָבֵי בְּקֵהֶל', ופסוקים נוספים. בכל הדוגמאות הללו כותב הרמב"ם בדבריו בשורש התשיעי שיש למנות בכל פסוק מצוה בודדה, ולוקה אחת.

אמנם הרמב"ם מחלק כאמור את הסוג השני של לאו שבכללות לשני חלקים, ולעומת המקרים הנזכרים שבהם יש למנות לאו אחד בלבד, ישנם מקרים שבהם אנו מוצאים בדברי חז"ל שיש מלקות נפרדות על כל אחד מחלקי הלאו, ועל כן יש למנותם כלאוים נפרדים. כך הדבר בפסוק (דברים יב, יז): 'לֹא תִוָּכַל לֶאֱכֹל בְּשַׁעֲרֶיךָ מֵעֵשֶׂר דְּגָנְךָ וְתִירְשֶׁךָ וְיִצְהָרְךָ', וכן בפסוק (ויקרא כג, יד): 'וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֵאָכְלוּ, מפני שחז"ל למדו בהם במפורש חילוק מלקויות²⁹⁷, וכן בפסוקים נוספים²⁹⁸.

והנה הרלב"ג הלך במהדורה קמא בנתיבו של הרמב"ם, וכתב בענינו תועלת אחת בלבד (עמ' 188 הערה תרז):

התועלת הששי הוא במצוות, והוא לזכור מה שהוזהרנו שלא לאכול בשר הפסח נא ומבושל. והנה היתה זאת האזהרה בעבור שנאכלהו צלי אש, לסיבה אשר זכרנו במה שקדם.

דעת הרלב"ג במהדורה קמא מפורשת עוד יותר בדברים שכתב במסגרת הביאור לפסוק הנידון (שמות יב, ט, עמ' 134 הערה קלט):

וראוי שתדע כי אכילת נא ומבושל הוא לאו אחד, לא שני לאוין, כי התורה כללה אותם בלאו אחד, והנה יש לשניהם ענין יוכללו בו, והוא שהם בלתי צלי, ולזה אמר אחר כן: כי אם צלי אש.

297 כריתות ד, ב – ה, א. הרמב"ם מרחיב את הדברים, ועל פי דרכה של הגמרא שם הוא מסיק בדרך לימוד דומה גם ביחס לפסוקים אחרים, כגון (דברים יח, י-יא): 'לֹא יִמָּצָא בָךְ מֵעֵבִיר בְּנוּ וּבְתוֹ בָּאֵשׁ קֶסֶם קֶסְמִים מְעוֹן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף, וְחָבֵר חֵבֵר וְשָׂאֵל אוֹב וְיִדְעֵנִי וְדַרְשׁ אֶל הַמֵּתִים'.

298 שיטת הרמב"ם בענין לאו שבכללות מבוארת גם בדבריו במשנה תורה, בהלכות סנהדרין והעונשין המסורין להן (פרק יח הלכות ב-ג), לאחר הקביעה שכל לאו שבכללות אין לוקין עליו, עיינו שם. לפיכך מגיע הרמב"ם למסקנה שיש למנות את איסורי נא ומבושל כלאו אחד, וכך אכן עשה במנין הלאוין בספר המצוות, לא תעשה ככה.

אולם במהדורה בתרא חזר בו, ובמסגרת הביאור מחק את המשפט הנזכר, והוסיף משפט אחר (שורות אחדות קודם לכן; ראו עמ' 134 הערה קלד):

והנה לפי דעתי זה המאמר יקיף בשתי מצוות לא תעשה: האחת היא שלא יאכלו ממנו נא; והשנית שלא יאכלו ממנו בשל במים או בשאר משקין. והנה נבאר אמיתת זה אצל מְנוֹתְנוּ המצוות הנכללות בזאת הפרשה.

ואכן במסגרת התועלות תוקף את שיטת הרמב"ם בסדרת קושיות (= "ספקות"), ובכך חורג ממנהגו ויוצא לדון בהרחבה יתרה בסוגית לאו שבכללות. גם אנו נרחיב לעיין בסוגיה זו בסעיף זה עקב ייחודה של הסוגיה בדברי הרלב"ג והשפעת הנושא על דעתו בתחום מנין המצוות.

בטרם נתבונן בקושיות הרלב"ג על דעת הרמב"ם נקדים ונאמר שקיימים חילופי נוסח בסוגיות הגמרא בין אביי ורבא, מי מהם הוא אשר אמר "אין לוקין על לאו שבכללות", ומי מהם הוא שסבר ההיפך. בנוסח הדפוס מופיע שאביי הוא האומר כלל זה, וכך גרס גם הרלב"ג. יתר על כן, הוא גרס כך גם בציטוט שהוא מצטט מדברי הרמב"ם בספר המצוות. אולם בספר המצוות לפנינו מופיעה גרסא הפוכה, שרבא הוא אשר סבר אין לוקין על לאו שבכללות²⁹⁹. פער זה בין הגרסאות הופך את הדיון למורכב יותר, ומשפיע כמובן על חלק מקושיותיו של הרלב"ג על הרמב"ם.

299 גם בין המקבילות בבבלי ישנם חילופי נוסחאות בענין זה, כבר בתקופת הראשונים. ראו ראב"ד הלכות נזירות ה, ח (מצוטט להלן הערה 304), ומגדל עז וכסף משנה שם; כסף משנה ולחם משנה הלכות קרבן פסח ח, ד; ראב"ד וכסף משנה הלכות סנהדרין יח, ג. תוספות פסחים מא, ב, ד"ה "אמר רבא", ומנחות נח, ב, ד"ה "ואיכא דאמרי". חילופי הגרסאות מוזכרים גם בדברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות, השורש התשיעי, והוא משבח את גירסת הרמב"ם, שגרס בכל הסוגיות באופן אחיד, שרבא הוא הסובר אין לוקין על לאו שבכללות, שלא כמו ה"ספרים שלנו" שהם "חליפין בגרסאות והפוכין בסברתו של אביי ומשנים מרבא לרבה, והדברים נראים כטעות בספרים שלנו, וגרסת הרב נכונה בהם ואמת היא" (אמנם הוא מוסיף כי בסוגיה במסכת תמורה יש לדעתו לגרוס רבה ולא רבא, "והיא מחלוקת חדשה"). וראו גם שו"ת הרשב"א חלק א סימן קמא: "בכל הספרים שלנו נשתבשה הגירסא...". גם המאירי (בבא מציעא קטו, א) מצטט את הגמרא בפסחים וגורס כמו הרמב"ם, וכן כתב במפורש בפסחים מא, ב (מהד' קליין עמ' קלג): "ותחלת הדברים צריך שתדע שהגירסא משובשת ברוב ספרים ומוחלפת מאביי לרבא ומרבא לאביי, ועיקר הגירסא כך היא: אכל נא לוקה שתיים, מבושל לוקה שתיים, נא ומבושל לוקה שלש, רבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות, איכא דאמרי תרתי הוא דלא לקי חדי מיהת לקי, ואיכא דאמרי חדא נמי לא לקי דלא מיחד לאויה כלאו דחסימה". רבא הוא שסבר לוקין על לאו שבכללות – כך גרס גם רבי יוסף גייקטילא בספרו "כללי המצוות" (ערך

הקושיה הראשונה של הרלב"ג מציגה סתירה פנימית בדברי הרמב"ם בין שתי סוגיות מקבילות: אם פסק הרמב"ם לגבי נא ומבושל שאין לוקין על לאו שבכללות, ויש למנות זאת כלאו אחד, מדוע לא נהג כן בסוגיית זג וחרצן? מדוע מנה הרמב"ם עצמו לאו נפרד לזג ולא נפרד לחרצן?³⁰⁰ אכן קושיית הרלב"ג אינה על דרכו של הרמב"ם בענין זג וחרצן כי אם על דרכו בענין נא ומבושל, כי צודק הרמב"ם במנותו זג וחרצן כשתי מצוות, שהרי כך מפורש במסכת נזיר, במשנה ובגמרא³⁰¹. נמצא – טוען הרלב"ג – שהרמב"ם אינו עקבי בענין זה!³⁰²

בקושיה השנייה של הרלב"ג עולה מרכיב נוסף בסוגיית "לאו שבכללות". מלבד שני הסוגים שהזכיר הרמב"ם בספר המצוות (לאו אחד עם משמעויות שונות, ולשון איסור אחת המתייחסת למספר ענינים המפורטים בפסוק), ישנו סוג נוסף הנקרא גם הוא "לאו שבכללות", שהרמב"ם התייחס אליו במפורש בפירוש המשנה (מכות ג, א). בסוג זה נכלל איסור שאינו מפורש

"לאו", עמ' 126). לכיוון אחר בהכרעת הנוסח בענין הנוסח, על פי סדר הדוברים, ראו מה שכתב ר' ישעיה פיק ברלין בגליון דפוס וילנא פסחים מא, א. וראו עוד ווייס, לחקר התלמוד, עמ' 270–271.

300 וזה לשון הרלב"ג (עמ' 190): "...אלא שכאשר עיינו בזה מצאנו שישגו דברי הרב בזה המקום ספקות חזקות, אין המלט מהם בשום פנים. וזה, שכבר נראה מדבריו שהוא יסבור שהלכה גם כן כאביי בהיה דזג וחרצן, מפני מה שהתבאר בגמרת סנהדרין שאין לוקין על לאו שבכללות, כי לא אמר בו אביי זולת מה שאמר במימרא הראשונה, והוא שאין לוקין על לאו שבכללות; ויחוייב מזה לדברי הרב שיהיו זג וחרצן אזהרה אחת לבד; וכבר תמצא שמנה הרב זג וחרצן שתי אזהרות בזה הספר! והוא דבר מחוייב שימנם שתי אזהרות, ממה שאמר במשנת נזירות (לד, ב): 'וחייב על היין בפני עצמו ועל הענבים בפני עצמן ועל הזגים בפני עצמן ועל החרצנים בפני עצמן'. ובביאור אמרו בגמרת נזירות (לח, ב): 'אכל ענבים לחים ויבשים חרצנים וזגים ושחט אשכול של ענבים ושתה - לוקה חמש'".

301 כפי שהרמב"ם עצמו הוכיח בספר המצוות, לא תעשה רה-רו: "והראיה שחמשה אלו, כלומר יין וענבים וצמוקים וחרצן וזג, כל אחד מהן מצוה בפני עצמה, שהוא לוקה על כל אחד ואחד מהן מלקות אחת. ולשון המשנה (נזיר ו, ב; דף לד, ב): חייב על היין בפני עצמו ועל הענבים בפני עצמן ועל הזוגין בפני עצמן ועל החרצנים בפני עצמן. ובפרוש אמרו בגמרת נזירות (לח, ב): אכל ענבים לחים ויבשים חרצנים וזוגין ושחט אשכול של ענבים ושתה לוקה חמש...".

302 כן הקשו על הרמב"ם גם ר' דניאל הבבלי (מעשה נסים שאלה ד); לחם משנה הלכות מלוה ולווה ג, ג; ואחרים. יש לציין שאכן בתחילה מנה הרמב"ם זג וחרצן כלאו אחד (וכמו שנהג בנא ומבושל), אולם חזר בו ומנה בנזיר חמישה איסורים נפרדים; ראו הנשקה, בין דינמיות לשמרנות, עמ' 129–130, והערה 36 שם. נמצא שיש לתמוה על הרמב"ם, מדוע חזר בו באיסורי נזיר ולא חזר בו באכילת הפסח?

בלשון התורה, אלא נלמד מכלל דבריה³⁰³. על ידי סוג זה יובנו דברי הגמרא בפסחים (מא, א-ב), שלדעת הסובר לוקין על לאו שבכללות, "אכלו נא – לוקה שתיים, מבושל – לוקה שתיים, נא ומבושל – לוקה שלוש", כי בנוסף על האיסור לאוכלו נא, ועל האיסור לאוכלו מבושל, יש גם איסור שלישי (שמות יב, ט): 'אֶל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ... כִּי אִם צָלִי אֲשִׁי'. כעין זה גם בדברי הגמרא (שם) ביחס לאיסורי נזיר: "אכל זג – לוקה שתיים, חרצן – לוקה שתיים, זג וחרצן – לוקה שלוש", כי בנוסף על איסור זג ואיסור חרצן יש גם איסור שלישי (במדבר ו, ד): 'מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִגִּפְּן הַיֵּין... לֹא יֹאכְלִי'.

נמצא שלדעת הסובר לוקין על לאו שבכללות, נזיר האוכל זג וחרצן, או אדם האוכל קרבן פסח נא ומבושל, יעבור על שלושה לאוין, ויתחייב שלוש מלקויות. ולעומת זאת לדעת הסובר אין לוקין על לאו שבכללות, יהיה חייב מלקות פעם אחת בלבד, שהרי יש כאן פעמיים לאו שבכללות – מן הסוג השני (איסור 'לא תאכלו' המתייחס גם לנא וגם למבושל; איסור 'לא יאכל' המתייחס גם לחרצנים וגם לזג), ומן הסוג השלישי (הנלמד מכלל לאו הכתוב 'כי אם צלי אש', ומן הכתוב 'מכל אשר יעשה מגפן היין').

303 זה לשון הרמב"ם בפירוש המשנה שם: "והוא לאו שלא נאמר בפירוש, אבל נלמד מדברים אחרים, כמו שאומרים בכמה מקומות: לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר. והוא כגון אמרו: 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו', אשר יוצא מזה: חדש מן התבואה לא תאכלו; ואם אכל קלי בלבד - לא נלקהו שתי מלקויות, אחת משום קלי לא תאכל ושנית משום חדש לא תאכל, אלא מלקות אחת משום קלי. וכן אם אכל כרמל משום כרמל. וכן הנזיר אם אכל חרצן או זג אינו חייב שתי מלקויות, אחת משום חרצן שהוא מפורש והשני משום 'מכל אשר יעשה מגפן היין', לפי שזה לאו שבכללות. ואלו אמר בפירוש: מכל אשר יעשה מגפן היין לא יאכל, מחרצנים ועד זג לא יאכל, כי אז היה מתחייב על אכילת החרצן שתיים, וכן על הזג, וכן על ענבים לחים, וכן על ענבים יבשים, על כל אחד שתי מלקויות; אבל כיון שאין לוקין על לאו שבכללות, אינו חייב על כל אחד מאלו הנזכרים אלא לאו. וכן אמרו: 'אל תאכלו ממנו נא ובשלי', כאלו אמר: אל תאכלו ממנו אלא צלי, ואם אכל נא אינו חייב שתיים, אחת משום נא ואחת משום לא תאכלו אלא צלי, לפי שזה הלאו השני מכללא יוצא, והוא לאו שבכללות, אבל חייב על נא מלקות, ועל מבושל מלקות אחד. והבן ענין זה היטב לפי שהוא הקשה שבכולן".

ויש לדקדק בדבריו, שלעתים נראה מסגנונו של הרמב"ם בהגדרת 'מכללא' שאין הוא מתייחס לביטוי הנוסף שבפסוק, אלא למה שיוצא מכללא מן הפרטים עצמם. כמו כן הרמב"ם לא הזכיר את הסוג הזה בהלי' סנהדרין (אכן ביד פשוטה, עמ' תכג, התייחס לסוג השלישי כהרחבה של הסוג הראשון, שהנלמד מכללא אינו המשמעות הראשונית). כמו כן בהמשך דבריו בפירוש המשנה הזכיר הרמב"ם את הסוג הראשון (כעין 'לא תאכלו על הדם'), אך לא הזכיר את הסוג השני (כעין 'כל אלמנה ויתום לא תענון'). והדברים צריכים תלמוד.

דא עקא, שהרמב"ם כותב שזויר האוכל זג וחרצן חייב שתי מלקויות³⁰⁴, ועל כן טוען הרלב"ג כנגדו בקושייתו השניה שהרמב"ם אינו עקבי בפסיקתו בענין לאו שבכללות, כי אם יש חיוב מלקות על זג לחוד ועל חרצן לחוד, מפני שלוקין על לאו שבכללות, היה ראוי שיהיה חיוב גם משום 'מכל אשר יעשה מגפן היין'³⁰⁵. טענה זו מתעלמת בשלב זה – באופן מודע – מן האבחנה בין שתי ההגדרות של לאו שבכללות, אבחנה שהרלב"ג יפתח בהמשך דבריו.

ב קושייתו השלישית מוכיח הרלב"ג מסוגיית הגמרא במסכת נזיר (לח, ב) שלדעת הסובר לוקין על לאו שבכללות – יש מלקות גם על 'מכל אשר יעשה מגפן היין'. רב פפא הקשה מברייתא שלא הזכירה מלקות אלו, אולם קושייתו נדחתה, ומסקנת הגמרא היא שאין ראייה מן הברייתא עצמה. עם זאת, הגמרא מוסיפה לבאר שרב פפא חשב שהסובר לוקין עשוי לחזור בו מדבריו, אך לבסוף הבין שהסובר לוקין קיבל כך מרבותיו, ואינו עתיד לחזור בו מדבריו. נמצא שמסקנת הגמרא היא שגם רב פפא חזר בו מהתקפתו, וראוי לפסוק כדעת האומר לוקין על לאו שבכללות³⁰⁶.

304 ראו הלכות נזירות ה, ח: "נזיר שאכל כזית ענבים וכזית חרצן וכזית צמוקים ושתה רביעית יין ואפילו סחט אשכול ושתה ממנו רביעית – הרי זה לוקה חמש מלקויות, שכל אחד מהן בלאו אחד הוא, ולוקה מלקות ששית משום לא יחל דברו שהוא שוה בכל הנדרים...", הרי שלוקה משום זג ולוקה משום חרצן, אך לא משום 'מכל אשר יעשה מגפן היין'. על כך כבר השיג הראב"ד: "אמר אברהם: ולמה הניח לאו שבכללות, הרי רבא מחייבו, והוא 'מכל אשר יעשה מגפן היין וכו'". אלא שהגרסות מתחלפות, דבבבא מציעא (קטו, ב) ובפסחים (מא, ב) אבוי הוא דאמר אין לוקין, ובנזיר (לח, ב) הוא בחלופי". כלומר, הראב"ד גרס בגמרא כפי שמופיע בדפוסים, שרבא הוא הסובר לוקין על לאו שבכללות, ועל כן תמה על הרמב"ם, שהרי ראוי לפסוק כמותו. אולם כבר כתבו נושאי כלי הרמב"ם שלפי גרסת הרמב"ם עצמו, רבא סבר שאין לוקין, והרמב"ם פסק כמותו.

305 וזה לשונו (עמ' 190–191): "והספק השני הוא שלפי מאמרו לא יהיה הלכה לא כאבוי ולא כרבא בהיה דזג וחרצן. וזה, שלדעת רבא ילקה שלוש האוכל זג וחרצן, ולדעת אבוי – לפי מה שיראה הרב – לא ילקה אלא אחת, והרב פסק שהוא לוקה שתיים".

306 וזה לשונו (עמ' 191): "והספק השלישי הוא שכבר נראה שלוקין על לאו שבכללות אשר בזה התואר ממה שאמרו בנזיר בפרק שלושה מינין (לח, ב), דגרסינן התם עלה דההיא מלתא דפלוגתא דאבוי ורבא בזג וחרצן: 'מתיב רב פפא, ר' אליעזר אומר נזיר שהוא שותה יין וכו'; אכל ענבים לחים ויבשים חרצנים וזגים ושחט אשכול של ענבים ושתה לוקה חמש; ואם איתא לילקי שש, על 'אשר יעשה מגפן היין'!! תנא ושייר. מאי שייר דהא שייר? שייר 'לא יחל דברו' וכו'. ואדאזתביה חמש, מאחר דלא תניא מאי טעמא אותביה? אמר רב פפא אנא סברי סברה היא בידיה והדר ביה, ולא ידענא דגמרא היא בידיה ולא הדר ביה'. – הנה נתבאר מזה המקום שעל זג וחרצן לוקה שלוש, כי מה שאמר רבא

אמנם, הזכרנו כבר שגרסת הרלב"ג היא שרבא הוא האומר לוקין על לאו שבכללות, אשר על כן נוטה הרלב"ג לפסוק כך, שהרי הלכה כרבא כנגד אביי. את הטענה הזאת הוא משמיע כנגד הרמב"ם באופן מפורש בקושייתו הרביעית³⁰⁷.

אולם עוד לפני קושייה זו (הרביעית) מציע הרלב"ג את שיטתו בענין הסוגים השונים של המושג "לאו שבכללות", ואת דעתו בענין מחלוקת אביי ורבא. הוא פותח בכך שאין להקשות על האומר לוקין על לאו שבכללות (רבא, לפי גרסתו), שכמותו ראוי לפסוק (כפי שטען ב"ספק השלישי"), מן המפורש במסכת סנהדרין (סג, א) שאין לוקין על לאו שבכללות, מפני שמדובר בשלושה סוגים שונים של מושג זה (עמ' 191):

ואם אמר אומר שהיה דבגמרת סנהדרין דוחה מה שִׁנְרָאָה מזאת הסוגיא, לפי שכבר נתבאר שאין לוקין על לאו שבכללות; אמרנו לו שכבר יֵאָמַר לאו שבכללות על שלושה פנים:

ה אחד הוא אשר אמרו בו בגמרת סנהדרין (סג, א) שאין לוקין על לאו שבכללות, והוא הלאו שִׁיאָמַר על דבר אחד יובן בשיתוף השם בכוונות רבות, כמו מאמר 'לא תאכלו על הדם' (ויקרא יט, כו), שהבינו ממנו כוונות רבות תכללם זאת האזהרה בשיתוף השם. ולפי שאין ראוי שנטיל העונש על הספק, ולא נתבאר לנו לאיזה מאלו הכוונות היתה הכוונה הראשונה בזאת האזהרה, הנה לא יהיה עליה מלקות כלל, כמו שזכר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין סג, א).³⁰⁸

שלוקה על 'מכל אשר יעשה מגפן היין' - גמרא היא בידיה ולא הדר ביה, ורב פפא דאותביה הדר ביה מתיבתא. ולזה מה שִׁנְרָאָה מזה הוא שהלכה כרבא בזג וחרצן שלוקה שלוש, וזה ממה שיחוייב שילקו על לאו שבכללות אשר בזה התואר!"

307 וזה לשונו (עמ' 192-193): "והספק הרביעי הוא שכבר אמרו: לבד מייע"ל קג"ם (בבא מציעא כב, ב, ומקבילות), ואם היה כדברי הרב יהיה הלכה כאביי באלו המימרות גם כן".

308 בבסיסו של כלל זה - ביחס לסוג הראשון של לאו שבכללות - עומד החשש שמא נלקה מי שאינו ראוי ללקות: כיון שהלאו הנזכר בתורה מכיל משמעויות אחדות, איננו יכולים לדעת בוודאות שעל מעשה מסוים העומד לפנינו חייבה התורה מלקות. אמנם מן הסתם יש לדברי התורה כוונה ראשית וכוונות משניות, ואילו היינו יודעים מהי הכוונה הראשית היינו מחייבים מלקות את העובר עליה (וכמו בענין איסור 'לא תתגודדו' - דברים יד, א, שם הוכרע כי על

וה שני הוא שיהיו נכללים בלאו אחד דברים רבים פרטיים, וזה הלאו שבכללות ילקו בו מלקות אחת לבד, או ילקו בו מלקויות כמספר הדברים העטופים בו; כמו שמצאנו בראשון מכריתות (ד, א), דגרסינן התם: "תנו רבנן, 'כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו' (ויקרא ז, כג) – לחייב על כל אחת ואחת, דברי ר' ישמעאל. וחכמים אומרים: אינו

חיתוך בשרו בכלי לעבודה זרה חייב מלקות, על אף הפירוש הנוסף ללאו זה; ראו רמב"ם הלכות עבודה זרה וחוקות הגויים יב, יג-יד, ובכסף משנה שם בסוף; וראו בדברי הרלב"ג על הכתוב שם), אולם בדרך כלל איננו יודעים זאת. החשש מפני הענשה במקום שאינו ראוי חוזר בדברי הרלב"ג בהקשרים נוספים. בכך הוא מסביר את הצורך בהתראה לפני עבירה שיש עליה עונש גופני, "כי אולי שכח העובר זאת האזהרה, או העונש שיוטל עליה, או לא ידע. וזהו שורש כולל בהטלת העונשים הנזכרים בתורה; כבר נתבאר זה בחמישי מסנהדרין (מ, א – מא, א) – פרשת יתרו ח"ב התועלת העשירי (עמ' 322–323). זו גם הסיבה שבית הדין מוכן לשמוע כל טענה שעשויה להציל את הרוצח מעונש מוות, "כי מפני שהוא ראוי ששִׁמְרֵם מִהַטִּיל עוֹנֵשׁ הַמּוֹת בְּזוּלַת מְקוֹמוֹ הַרְאוּ לוֹ, רְאוּי שֶׁנִּשְׁמַע טַעְנוֹת כָּל הַמְּזַכֵּין, כְּדֵי שִׁשְׁמְרוֹנוֹ מִחֻטְאֵי הַהִירְגַת אָדָם לֹא בִּמְשַׁפֵּט. וּמִזֶּה יִתְבָּאֵר שֶׁאִם הַרוּצָח עֲצָמוֹ אָמַר שִׁישׁ לוֹ לְטַעוֹן זְכוֹת לְעַצְמוֹ – שׁוֹמְעִין לוֹ, וְאִם יִרְאוּ הַדֵּיּינִין כִּי יֵשׁ מִמֶּשׁ בַּדְּבָרִי – יִזְכּוּהוּ" (פרשת מסעי התועלת האחד עשר, עמ' 455–456).

מוצאה של גישה זו – בדברי המכילתא דר"י (מסכתא דנזיקין פרשה ה, עמ' 265–266), על הכתוב: 'ומכה אביו ואמו מות יומת' (שמות כא, טו): "מות יומת – בחנק. אתה אומר בחנק, או אינו אלא באחת מכל המיתות האמורות בתורה; אמרת זו מדה בתורה: כל מיתה האמורה בתורה סתם, אין אתה רשאי למושכה להחמיר עליה, אלא להקל עליה, דברי ר' יאשיהו". ועל פי זה כתב הרלב"ג באותו ענין: "ולפי שלא נתבאר בתורה תואר זאת המיתה, נברור לו הקלה שבמיתות, והיא חנק, כי אין ראוי שנטיל מהעונשין כי אם הראוי, לא יותר" (פרשת משפטים ח"ב באה"פ כא, טו, עמ' 27–28; וכעין זה כתב בתועלת החמישי השורש הראשון, עמ' 155). מאותה הסיבה הוא מוסיף ואומר שחיוב זה יחול על המכה אביו ואמו רק בהכאה שיש בה חבורה, "כי אין ראוי שנטיל זה העונש הנפלא כי אם בה, כי אולי זאת היתה הכונה בזאת ההכאה" (שם עמ' 28, וכעין זה בתועלות שם, עמ' 155).

נציין עוד כי גם אופן ביצוע הסקילה על ידי בית הדין מוסבר על ידי הרלב"ג באמצעות עקרון זה: על הכתוב 'עם הארץ ירגמהו באבן' (ויקרא כ, ב) כותב הרלב"ג: "...והוא מבואר שהסקילה תהיה בשני פנים: אם שישליכו האבן על החוטא, אם שישליכו החוטא על האבן; אמר במעמד הר סיני: 'כִּי סָקוּל יִסְקַל אוּ יִרְהַ יִקְרָה' (שמות יט, יג); ולפי שהתורה אמרה: 'ואהבת לרעך כמוך' (יט, יח), ראוי שנבחר הקלה שבשתי אלו המיתות. ובכלל, הנה מפני שתשלם מצות התורה בזה בקלה שבאלו המיתות, הנה אין ראוי שנעשה יותר מזה, כי בכמו אלו הענינים ראוי שנקח המעט שאפשר שתשלם בו כוונת התורה. והוא מבואר שההשלכה על האבן היא יותר קלת ההמתה, וימצא בה יותר מעט מהצער, כי כבר נרדם בשרו תרדמהמהם בנפילה, באופן שלא ירגיש הרגש חזק במכת האבן, כמו שהיה מרגיש בזה אם השליכו האבן עליו" (פרשת קדושים כ, ב, עמ' 279–280, וכעין זה כתב גם בפרשת יתרו ח"ב יט, יג, עמ' 314–315).

חייב אלא אחת. לימא בהא קא מיפלגי, דר' ישמעאל סבר לוקין על לאו שבכללות, ורבנן סברי אין לוקין". שמעינן מיהא דאמר אין לוקין על לאו שבכללות ילקה מלקות אחת על כל הדברים העטופים בלאו ההוא. ותו גרסינן התם (ד, ב - ה, א): "אמר ר' אילא: אכל מעשר דגן תירוש ויצהר לוקה שלוש. והא אין לוקין על לאו שבכללות? וכו', אם כן נימא קרא 'לא תוכל לאכלם', מאי 'לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגן ותירשך ויצהרך' (דברים יב, יז) – ליחודי אכילה אכל חד וחד. אמר ר' יצחק: האוכל לחם קלי וכרמל לוקה שלוש". הנה נתבאר מזה שלא שבכללות אשר בזה התואר, לא ימלט שלא ילקו בו מלקות אחת, וכבר יקרה שילקו בו כמספר הדברים העטופים בלאו ההוא.

והאופן השלישי מלאו שבכללות הוא שיהיה בכח האזהרה כללמה, ופרטיו, כאומרו בנזיר: מכל אשר יעשה מגפן היין החרצן והזג לא יאכל, שכבר נכלל באומרו 'מכל אשר יעשה מגפן היין החרצן והזג; וכמו אומרו: 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש'; וזה, כי אומרו 'כי אם צלי אש' הוא כלל יכול הנא והמבושל, כי אומרו 'אל תאכלו ממנו' שב גם כן אל אומרו 'כי אם צלי אש', והזהיר בזה שלא יאכלו ממנו כי אם צלי אש. והנה בזה הלאו שבכללות לבד הוא מחלוקת אביי ורבא, ולזה לא יהיה עדות מההיא דבגמרא סנהדרין שיהיה בזה הלכה כאביי.

שני הסוגים הראשונים שבדברי הרלב"ג מקבילים לשני הסוגים שבדברי הרמב"ם, ובתוך הסוג השני נכללים שני מינים – אלו שלוקים בהם מלקות פעם אחת על כל הפרטים, ואלו שלוקים בהם על כל פרט ופרט – וגם זה כדברי הרמב"ם³⁰⁹. אלא שהרלב"ג מפריד סוג שלישי, ובעניינו הוא מגיע למחלוקת עם הרמב"ם³¹⁰.

לדעת הרלב"ג לא נחלקו אביי ורבא בשני הסוגים הראשונים, אלא רק בסוג השלישי – פסוק הכולל ענין כללי ופרטים. המחלוקת היא ביחס לחלק הכללי, האם יש למנות אותו כלאו בפני

309 הרלב"ג מוסיף ראייה מלשון הגמרא לכך שגם לדעת הסוברים "אין לוקין על לאו שבכללות" – דעה המיוחסת בשלב המוקדם של הסוגיה, השלב שאותו מצטט הרלב"ג, לחכמים החולקים על רבי ישמעאל – עדיין חייב פעם אחת מלקות על כל הפרטים המופיעים בפסוק, ואין הכוונה לומר שאין מלקות כלל (כמו בלאו שבכללות מן הסוג הראשון).

310 גם הרמב"ם הזכיר סוג זה בפירוש המשנה, אך לא בספר המצוות ובמשנה תורה. ראו לעיל הערה 303.

עצמו או לא. לפיכך מצאנו את מחלוקתם בתלמוד בארבעה ענינים: 1. ביחס לאיסורי נא ומבושל (פסחים מא, ב; בבא מציעא קטו, ב), שהרי קיימת בפסוק גם ההוראה הכוללת: 'אל תאכלו מִמֶּנּוּ... כִּי אִם צָלִי אֲשִׁי'; 2. ביחס לאיסורי נזיר (נזיר לח, ב), שהרי קיימת בפסוק גם ההוראה הכוללת: 'מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן... לֹא יֵאָכֵל'. בשתי סוגיות נוספות מצאנו מחלוקת זו: 3. ביחס למעלה שאור ודבש על גבי המזבח (מנחות נח, ב); 4. וביחס למעלה איברי בעלי מומין לגבי מזבח (תמורה ז, ב).

בשתי הסוגיות הראשונות נסב הדיון על כלל נוסף המופיע בפסוק, המרחיב את האיסור וכולל גם את הפרטים האחרים המופיעים בו; ולעומת זאת בשתי הסוגיות האחרונות הדיון הוא על ביטוי בפסוק האוסר להעלות על גבי המזבח לא רק את הפרטים הנזכרים אלא אף פחות מהם. בענין שאור ודבש נאמר (ויקרא ב, יא): 'כִּי כָל שְׂאֵר וְכָל דָּבֵשׁ לֹא תִקְטְרוּ מִמֶּנּוּ אֲשֶׁה לַה', ונחלקו אבוי ורבא האם לוקה לא רק על שאור או על דבש אלא גם על עירובי שאור או עירובי דבש, שהרי נאמר 'כִּי כָל שְׂאֵר וְכָל דָּבֵשׁ לֹא תִקְטְרוּ' – אפילו מקצתו שאור או דבש³¹¹. ובענין בעלי מומין גם כן המחלוקת היא על מי שמעלה איברי בעלי המזבח, ולא את הקרבן

311 התוספת שהוסיפה תורה 'כֹּל שְׂאֵר וְכָל דָּבֵשׁ' מורה על כך שאין צורך בשאור ודבש באופן מלא, אלא די בהם באופן חלקי. דבר זה נלמד מדרך הלשון, וכעין מה שכתב הרלב"ג בפרשת אחרי מות (עמ' 222), על הכתוב: 'אל תטמאו בכל אלה' (ויקרא יח, כד): "רוצה לומר באי-זה שיהיה מאלה, כי כן מנהג לשון הקודש; אמר: 'וכל דם לא תאכלו' (ויקרא ג, יז; ז, כו), 'כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו' (ויקרא ז, כג)" (וראו הערה 267 שם).

סוגיית המעלה עירובי שאור ודבש על גבי המזבח דומה לסוגיית עירובי חמץ בפסח, שם נלמד האיסור גם כן מביטוי דומה: 'כֹּל מִחֻמֶּצֶת לֹא תֹאכְלוּ' (שמות יב, כ), ושם ביאר הרלב"ג את הלימוד בהרחבה, ואף צירף משל המסביר זאת (עמ' 145): "כל מחמצת לא תאכלו – רוצה לומר אפילו מה שיכנס בו החמץ על ידי תערובת – לא תאכלו. וזהו מה שכלל אותו במלת 'כל'. ואמנם ה'מחמצת' שזכר ראשונה (פסוק יט) אשר יהיה העונש על אכילתה כרת – היא בלא עירוב, כי ה'מחמצת' לא יִאָמַר בסתם כי אם על מה שהוא ממנה בלא עירוב; ואולם יִאָמַר על המעט בתערובת החמץ, כי אפשר בו שיחמיץ העיסה אשר יתערב בה בעבור החלק מן החמץ שיש בו, ולזה נכלל תערובת החמץ במלת 'כל'. והמשל בזה, שאם צייה המלך שיצאו הרופאים מן העיר – לא יחוייב מזה המאמר שיצא ממנה מי שידוע פעולה אחת או שתיים ממלאכת הרפואה, כי כמו זה לא יִקְרָא 'רופא' כי אם על המעט. אך אם אמר שיצא ממנה כל רופא – הנה יחוייב שיצא ממנה כל מי שיש לו איזה הסתבכות שיהיה במלאכת הרפואה. כן 'כל מחמצת לא תאכלו', רוצה לומר: אפילו מה שיכנס החמץ על ידי תערובת". וראו הערה 110 שם. בהתאם לכך מנה הרלב"ג תועלת האוסרת אכילת תערובת חמץ – ראו פרשת בא ח"ב התועלת הששה עשר (עמ' 205).

בכללותו, שהרי נאמר ביחס לבעלי מומין (ויקרא כב, כב): '...לא תקריבו אֵלָה לָהּ, וְאִשָּׁה לֹא תִתְּנֶנּוּ מִהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לָהּ' – אפילו מקצת מהם.

לדעת הרלב"ג, רק באזהרות מן הסוג הזה נחלקו אב"י ור"ב; ולפי גרסתו ר"ב הוא אשר סבר שלוקין על לאו שבכללות, ועל כן פסק כמותו. אמנם רק בשנים מן הסוגיות הנזכרות מצויה בידינו מהדורה בתרא של הרלב"ג – סוגיית נא ומבושל, וסוגיית שאור ודבש – ובהן הוא אכן מממש את עמדתו: בסוגיית נא ומבושל מנה הרלב"ג בתועלות פרשת בא שלוש תועלות במצוות, החמישי – "שלא לאכול בשר הפסח נא" (עמ' 188), הששי – "שלא לאכול בשר הפסח מבושל במים או בשאר משקין" (שם), והשביעי – "שלא לאכול מבשר הפסח כי אם צלי אש" (עמ' 197), ובמסגרת התועלת הששי האריך אריכות גדולה בביאור דעתו בענין, כאמור. גם בסוגיית שאור ודבש מנה הרלב"ג – במהדורה בתרא בלבד – שלוש תועלות (פרשת ויקרא עמ' 99, והערה קנה שם): "התועלת הששי והשביעי והשמיני הוא במצוות, והוא מה שהזהיר שלא להקטיר כל שאור וכל דבש. ובה שלש אזהרות".

לעומת זאת לסוגיית בעלי מומין, המופיעה בפרשת אמור, לא מגיע הפיתוח של מהדורה בתרא, ולא מצאנו התייחסות מפורשת להעלאת איברי בהמה בעלת מום. גם בסוגיית זג וחרצן בפרשת נשא אין מהדורה בתרא, והתועלות בפרשת נשא אינן מפותחות³¹².

נמצא שלדעת הרלב"ג בסוג הראשון של לאו שבכללות (כעין 'לא תאכלו על הדם') – מוסכם על הכל ש"אין לוקין על לאו שבכללות" שכזה. בסוג השני (כעין 'כל אלמנה ויתום לא תענון', או 'ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו') – אין מחלוקת עקרונית על כך שלעתים לוקין על כל אחד ואחד ולעתים לוקין פעם אחת על כולם, לפי דיוק לשון הכתובים וקבלת חז"ל; עם זאת ייתכנו מחלוקות ביישום הכללים המכריעים בין שני מיני סוג זה³¹³. המחלוקת העקרונית היא בסוג

312 התועלת הרביעי שם (עמ' 66) מתייחסת לפרשת נזיר באופן כללי בלבד: "התועלת הרביעי הוא במצוות, והוא מה שזכר בפרשת נזיר...". אף על פי כן בתוך דבריו בפרשת בא בענין נא ומבושל הזכיר את סוגיית זג וחרצן, וכתב (עמ' 191): "ולזה מה שגָרָא מזה הוא שהלכה כר"בא בזג וחרצן שלוקה שלושי".

313 כך למשל יש להבין את המחלוקות בפרטי דיוק הפסוקים בסוגיית כריתות ד, א – ה, א.

השלישי, מחלוקת אביי ורבא, וכפי שהתבאר³¹⁴.

מעתה הרי שבפסוק 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מְבַשֵּׁל בְּמַיִם כִּי אִם צָלִי אֵשׁ... יש שני מרכיבים של 'לאו שבכללות! הביטוי 'אל תאכלו' מתייחס לכמה פרטים הבאים אחריו, וזהו לאו שבכללות מן הסוג השני, והביטוי 'כי אם צלי אש' מכניס את פסוקנו גם לסוג השלישי! ומניין למדנו אפוא חילוק מלקויות בנא ובמבושל מצד הסוג השני? תשובה על כך מופיעה בקושייתו החמישית והאחרונה של הרלב"ג על הרמב"ם, ובה גם מוכיח הרלב"ג את טענתו שבסוג השני לא נחלקו אביי ורבא³¹⁵. הוא ממשך באריכות לבאר את הדברים ולהוכיחם במשא ומתן תלמודי הלכתי, עד שבסופו של דבר מגיע הרלב"ג למסקנתו:

ואחר שהתיישב זה, שהיה דגמרת סנהדרין לא תחייב שתהיה ההלכה בזה כאביי, הנה יחוייב לפי שורשי התלמוד שתהיה ההלכה כרבא, כמו שניראה עוד מהיה דנזיר, כמו שביארנו (בספק השלישי). ואיך שהיה הוא מבואר שנא ומבושל הם שתי אזהרות לדברי הכל.

כלומר, גם לפי שיטת אביי, שאין לוקין על לאו שבכללות, האוכל את הפסח נא ומבושל לוקה שנים, ולפיכך יש למנותן כשתי אזהרות; אולם לפי רבא יש למנות גם את הלאו הכולל, וראוי לפסוק כמותו. ואין להקשות מן הכלל המופיע במסכת סנהדרין, מפני שהכלל הנזכר שם עוסק בסוג הראשון של לאו שבכללות, ועליו אין מחלוקת.

314 חלוקה משולשת זו של הרלב"ג דומה לזו של הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות, השורש התשיעי), אם כי קיימים כמה פערים ביניהם. נציין שהרמב"ן גרס כמו הרמב"ם שרבא הוא שאמר אין לוקין על לאו שבכללות, ושתי הלישנות שבגמרא נאמרו אליבא דרבא, והן לא נחלקו במקרה שיש מלקות מצד הפרטים, כי אז ודאי לא ילקה גם מצד הכלל (לדעת רבא), שהרי זהו לאו שבכללות ולוקה מצד הפרטים; הן נחלקו רק אם אין מלקות מצד הפרטים, האם ילקה מצד הכלל (לדעת לישנא קמא) או לא (לדעת לישנא בתרא). לעומת זאת לדעת הרלב"ג רבא הוא שאמר לוקין על לאו שבכללות, ושתי הלישנות דחיות מן ההלכה.

315 ואלו דבריו (193): "והספק החמישי הוא שמלשון המימרא בשני מפסחים (מא, א-ב) נראה במה שאין ספק בו שאפילו אביי מודה שאם אכל נא ומבושל לוקה שנים, וכן הענין בזג וחרצן; וזה, כי רבא היה מחייב שנים על נא ושנים על מבושל, ועל נא ומבושל שלוש, מפני הלאו שבכללות אשר כלל אותו ואמרו: 'כי אם צלי אש'. ואביי לא חלק עליו כי אם על המלקות שחייבהו מפני לאו שבכללות, ולזה אמר אין לוקין על לאו שבכללות...".

בעקבות מסקנה זו חוזר הרלב"ג לדברי הרמב"ם, וטוען שהוא נלחץ כדי להגיע למספר מדויק של תרי"ג מצוות, אולם לדעת הרלב"ג אין אפשרות להגיע למספר זה בלי להיתקל בקשיים רבים, ואין הכרח לקבל את המספר הזה כמחייב, וכפי שהארכנו לעיל בסעיף 5. לפיכך מסיים הרלב"ג את דבריו הארוכים בפסקה הבאה (עמ' 197):

ולזה הסכמנו אנחנו למנות המצוות לפי מה שיִרְאָה לנו מחכמת התלמוד, יסכים המנין ההוא למספר ר' שמלאי או לא יסכים. ולפי זאת ההנחה נמנה 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש' - שלוש אזהרות, כמאמר רבא אשר הוא הצודק לפי מה שביארנו.

אכן סוגיית לאו שבכללות סבוכה היא, והאריכו בה ראשונים ואחרונים הרבה, הן לענין חיוב המלקות במצבים השונים, הן לענין מנין המצוות התלוי במספר המלקויות (או שאינו תלוי בו, לדעות אחרות). ר' מנחם המאירי פתח את דבריו הארוכים בביאורו לבבא מציעא (קטו, ב) באומרו: "תדע שענין לאו שבכללות מבולבל הרבה ביד המפרשים" (מהד' שלזינגר עמ' 423), ולאחר כל אשר כתב חתם את דבריו במשפט הבא: "...ודבר זה צריך תלמוד ועיון דק באותן המקומות שעיקרי דברים אלו תלויים בהם, ובע"ה במקומות אחרים יתרחבו הדברים בענינות אלו בכדי הצורך או בכדי היכולת" (עמ' 429).

עם זאת, הרלב"ג נקט בענינו עמדה ברורה, הצועדת בעקבות הרמב"ם בחלק מיסודות הדברים מחד גיסא, אך חולקת עליו בגירסה ובמסקנה הנובעת ממנה מאידך גיסא. למסקנותיו יש השלכה משמעותית על מנין המצוות, והרחבת הדיון ההלכתי סיפקה לרלב"ג הזדמנות להביע את עמדתו העקרונית נגד גישת הרמב"ם בהיצמדות למספר תרי"ג מצוות. בהמשך דברינו נראה מצבים נוספים שבהם נחלק הרלב"ג על הרמב"ם בשאלה האם להתייחס אל קבוצת מצוות כאל מצווה אחת או כאל מצוות עצמאיות.

מחלוקות במנין – הכללה מול פירוט

מסקנתו של הרלב"ג בסוגיית לאו שבכללות, המוסיפה לאוים על פני הלאוים שמנה הרמב"ם, משתלבת כאמור בגישתו העקרונית המתנתקת מן המחוייבות למנין תרי"ג מצוות, רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה. גישה זו הביאה את הרלב"ג לחלוק על הרמב"ם בכמה ענינים

נוספים, אשר גם בהם ראוי לפי דעתו למנות מצוות רבות יותר מאלו שמנה הרמב"ם. נעניין במספר מקרים כאלה³¹⁶.

בפרשת משפטים צייתה תורה: 'שֶׁלֶשׁ רְגָלִים תִּחַג לִי בַשָּׁנָה' (שמות כג, יד), בחג המצות, בחג הקציר ובחג האסיף. ופירשו רבותינו שפעולת החגיגה היא הקרבת קרבן חגיגה. כיצד יש למנות ענין זה? הרמב"ם מנה זאת כמצוה אחת (ספר המצוות עשה נב): "הצווי שנצטוינו לחוג אל המקדש שלש פעמים בשנה...". את קביעתו נימק בשורש השלושה עשר, שהגדרתו היא: "שאיין מנין המצוות מתרבה לפי מנין הימים שבהם חלה חובת אותה המצוה". הוא מבאר למשל שמוסף ראש חודש נמנה כמצוה אחת, וכן מוסף חג הפסח, אף על פי שהם חובה בכמה וכמה ימים, רצופים או שאינם רצופים. "ועל דרך זו יתבאר שגם החגיגה מצוה אחת, ואף על פי שהיא חובה בשלושה פרקים, וכן הראיה והשמחה, וזה ממה שלא טעה בו שום אדם ולא חשב אחרת..."³¹⁷.

אולם הרלב"ג חשב אחרת. בפרשת בא ח"ב התועלת העשירי התייחס הרלב"ג (במהדורה בתרא; ראו הערה תרצח שם) לדברי הרמב"ם, וכה כתב (עמ' 198):

ומזה המקום יתבאר, לפי שורשי הרב רבינו משה ז"ל, שמה שאמרה התורה: 'שלש רגלים תחג לי בשנה' (שמות כג, יד) – הם שלוש מצוות. והנה הרב לא מנה זה כי אם מצוה אחת. וכבר יראו ממה שנזכר במכילתא בזה המקום שהענין הוא בזה לפי מה שזכרנו.

גם כאן משתמש הרלב"ג בשורשי הרמב"ם עצמו, שאותם הוא מקבל כפי שראינו, כדי לחלוק על מניינו של הרמב"ם. לדעת הרלב"ג אף על פי שכללה התורה את הרגלים כולם בפסוק הנזכר, המופיע בפרשת משפטים, אף על פי כן כיון שמצאנו פסוקים המצווים על החגיגה בכל אחד מן

316 כבר פגשנו דוגמא כזו לעיל בתחילת סעיף זה (עמ' 272), בענין התקיעה בחצוצרות, שלדעת הרמב"ם התקיעה במקדש והתקיעה בעת צרה נחשבות כמצוה אחת, ולעומת זאת לדעת הרלב"ג בפרשת בהעלותך מדובר בשתי מצוות נפרדות. במקרה זה הזכיר הרלב"ג במפורש את מחלוקתו על הרמב"ם, ושהוא מתבסס על הכללים של הרמב"ם עצמו.

317 כשיטת הרמב"ם, למנות את החגיגה ברגלים כמצוה אחת, נקטו גם רס"ג (עשה מה), ספר יראים (סימן תכו), הסמ"ג (עשה רכו), ספר החינוך (מצוה עא [פח]), ספר הבתים (מצוה ג). בדעת בה"ג נחלקו הדעות, לדעת רא"ש טרויב (הלכות גדולות – רא"ש טרויב, הערות וחיידושים, הערה ג, עמ' 11) כוונת בה"ג להגדיר זאת כשלוש מצוות, אולם לדעת הר"י פערלא (עשה מה) כוונתו למצוה אחת.

הרגלים בפני עצמו³¹⁸, הרי שיש למנות זאת כשלוש מצוות נפרדות³¹⁹. את קביעתו זו מחזק הרלב"ג גם ב"מה שנזכר במכילתא בזה המקום"³²⁰.

לדעת הרלב"ג, כיון שפירטה התורה חיובים נפרדים לכל אחד מן החגים, הרי שיש למנות כל אחד מהם כמצוה בפני עצמה, אף על פי שמצאנו גם חיוב הכולל את כל הרגלים. גישה זו של הרלב"ג באה לידי ביטוי גם במקרים אחרים.

ביחס לאזהרת 'לא תנאף' שבפרשת יתרו (שמות כ, יב) כתב הרלב"ג תועלת במצוות (עמ' 384):
"התועלת הארבעה עשר הוא במצוות, והוא מה שהזהיר מהניאוף". מה כולל איסור זה? הנה

318 חובת החגיגה בחג הפסח מפורשת בפרשת בא, שמות יב, יד: 'וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לְכֶם לְזָכְרוֹן וְחֻגְתֶּם אֹתוֹ חֵג לַה', ועל פסוק זה מוסבת התועלת הנזכרת, והיא פותחת כך (עמ' 198): **"התועלת העשירי הוא במצוות, והוא מה שצונו לעשות שלמי חגיגה ביום ראשון של פסח, שנאמר: 'וחגתם אתו חג לה'..."**. חגיגה בחג השבועות נזכרה בפרשת ראה, דברים טז, י: 'וְעָשִׂיתָ חֵג שִׁבְעוֹת לַה' אֶלֶּהֶיךָ מִסֵּת נִדְבַת יְדָד אֲשֶׁר תִּתֵּן פְּאֶשֶׁר יְבָרְכֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ, ובחג הסוכות נזכרה שם בפסוק טו: 'שִׁבְעַת יָמִים תַּחַג לַה' אֶלֶּהֶיךָ...'. וראו בדברי הרלב"ג בפרשת ראה שם, ובתועלת העשרים ושנים שם. כמו כן גם בפרשת משפטים, לאחר הפסוק המכליל את שלושת הרגלים, פורטו רגלים אלו (שמות כג, טו-טז): 'אֵת חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֵר... וְחַג הַקִּצִּיר בַּפּוֹרִי מֵעֵשֶׂיךָ... וְחַג הָאֶסֶף בְּצֵאת הַשָּׁנָה...'. ולדעת הרלב"ג רומז הביטוי 'חג' גם בביטויים אלה לשלמי חגיגה; ראו בדבריו שם (עמ' 116–118).

319 מעניין לציין שאכן הרלב"ג הקדיש למצוה זו שלוש תועלות בביאורו לתורה: בפרשת בא ח"ב התועלת העשירי (עמ' 198), בפרשת משפטים התועלת הארבעים ושמונה והארבעים ותשעה (עמ' 231, ושם גם מצות ראייה), ובפרשת ראה ח"ג התועלת העשרים ושנים (ומלבד זאת מנה שם בתועלת הששה עשר את המצווה להקריב חגיגת ארבעה עשר בניסן). אף על פי כן רק הניסוח של התועלת הראשונה – בפרשת בא – התמקד רק בחג הפסח, כפי מה שמופיע בפסוק. לעומת זאת בשתי התועלות האחרות ניסח הרלב"ג את הדברים כמתייחסים לכל הרגלים, מפני שכל הרגלים מופיעים שם (גם בפרשת ראה רמזו חג הפסח לדעת הרלב"ג, כפי שכתב בביאורו לדברים טז, יב). אין להתפלא על ניסוח הדברים בפרשת ראה, מפני שזהו ניסוח במהדורה קמא, ואין התועלות שם מתיימרות להוות מנין מצוות מדויק, אולם התועלת בפרשת משפטים היא נוסח מהדורה בתרא, ולכאורה היה מקום להגדיר את המצוה כמתייחסת לאחד החגים שלא נזכרו בפרשת בא, או לשניהם. עוד יש להעיר שגם בביאור פסוקי פרשת בא עסק הרלב"ג במצוה זו – גם כן במהדורה בתרא בלבד – בהקשר למנין המצוות; ראו עמ' 138 והערה קסז.

320 כוונתו במקור זה אינה חד משמעית. יתכן שכוונתו לדרשת המכילתא דרבי ישמעאל על הפסוק, פרשה ז (עמ' 25–26), שם עולה שיש פסוקים נפרדים לחיוב חגיגה בכל אחד מן החגים, ואם כן יש למנותם כמצוות נפרדות.

רש"י כתב (שם): "אין ניאוף אלא באשת איש"³²¹, וכך סבר גם הרמב"ם, אשר זיהה את האיסור שבפסוק זה עם האיסור בפרשת אחרי מות (ויקרא יח, כ): 'וְאֵל אִשְׁתּוֹ עִמִּיתָּ לֹא תִתֵּן שְׂכָבְתָּךְ לְזָרְעוֹ'.³²² אולם הרלב"ג נוקט כביאורו של ראב"ע³²³, שאין הכוונה לאשת איש דווקא, אולם הוא מגביל את גדר הניאוף לזנות עם אחת מן העריות, כדבריו בביאור הפרשה שם (עמ' 353):

לא תנאף, רוצה לומר שלא תבוא על אחת מהעריות אשר תזהיר בהם התורה, כמו אשת איש וזולתה.

אולם אם אזהרת לא תנאף היא אזהרה כוללת לכל העריות, האם יש מקום להגדיר אותה כ"תועלת במצוות"? דומה שנקודה זו היא שהביאה את הרלב"ג להוסיף במהדורה בתרא בסוף התועלת (המנוסחת בעיקרה גם במהדורה קמא) את הדברים הבאים (עמ' 385, והערה תרמא):

והנה תבוא האזהרה בייחוד בכל אחת מהעריות במה שיבוא, ולזה לא מנה הרב המורה זאת האזהרה, שהיא כוללת כל האזהרות ההם; וזה דבר ראוי; אלא שכבר היה ראוי גם כן שימנה 'לא תעשה כל מלאכה' (כ, ט) תשע ושלושים אזהרות לכמו זאת הסיבה.

הרלב"ג מצדיק את הרמב"ם על כך שלא מנה את הלאו 'לא תנאף' בפני עצמו, שהרי הוא חופף לאיסורים מפורשים אחרים³²⁴, ובכך הוא בעצם מודה שאין צורך ב"תועלת במצוות" בלאו כולל

321 רש"י מסתמך על הכתוב בפרשת קדושים (ויקרא כ, י): 'וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אִשְׁתּוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אִשְׁתּוֹ רְעֵהוּ מוֹת יוֹמָת הַנְּאֻף וְהַנְּאֻפֵּת', וכן על פסוק ביחזקאל טז, לב. רש"י חוזר על קביעתו גם בפרשת ואתחנן (דברים ה, יז). כן הוא במדרש תנאים לדברים ה, יז: "לא תנאף – זו אזהרה לנואף עם אשת איש", וכן מובא בספר החינוך ובדברי ראשונים אחרים.

322 רמב"ם, ספר המצוות לא תעשה שמו.

323 כך כתב ראב"ע (בפירושו הארוך שם): "רבים חשבו כי אין ניאוף כי אם עם אשת איש, בעבור שמצאו 'אשר ינאף את אשת רעהו' (ויקרא כ, י), כי מה טעם לומר זה אחר שאמר 'אשר ינאף את אשת איש' (שם)? ואין פירושו כאשר חשבו... ומלת נאוף כמו זנות...". וראו תורה שלמה לפרשת יתרו פרק כ הערות שמא-שמב. אמנם הרלב"ג מגביל את גדר הניאוף לזנות עם אחת מן העריות, ולא לזנות באופן כולל.

324 כאמור, לדעת הרמב"ם גדר הניאוף מצומצם יותר מאשר לדעת הרלב"ג, אולם הרלב"ג נוקט לשון רבים ('כל האזהרות ההם') על פי שיטתו.

זה³²⁵. עם זאת הוא מבקר את הרמב"ם על כך שלא נהג כן באזהרת מלאכה בשבת: כשם שבעניני עריות יש למנות את הלאוים הפרטיים ולא את הלאו הכולל, וכשם שבחגיגת הרגלים יש למנות כל חג בפני עצמו, כך יש למנות בענין שבת את האזהרה מכל אחת מן המלאכות בפני עצמה, ולא את הלאו הכולל את כל המלאכות.

דבריו תואמים את שכתב הרלב"ג (במהדורה בתרא!) בפרשת בא, בסוף דבריו העקרוניים בענין מנין תרי"ג מצוות (סוף התועלת הששי, עמ' 196):

וראוי שתדע שלפי שורשי הרב רבינו משה ז"ל ישיגו ספקות רבות במה שזכר ממנין המצוות. וזה, שכבר השריש הרב רבינו משה ז"ל³²⁶ שבכמו אלו הלאוין שיכללו בהם דברים רבים, יהיה מנין האזהרות כמנין המלקויות שיחוייבו על הדברים ההם; ולזה יחוייב מזה שיהיה אומרו בשבת 'לא תעשה כל מלאכה' (שמות כ, ט; דברים ה, יג) תשע ושלושים אזהרות, אחר שביארה הקבלה האמיתית שהוא לוקה על כל אב מלאכה מהמלאכות, ואף על פי שעשאים כולם יחד בהתראה אחת, וחייב חטאת על כל אחת ואחת אם עשאו כולם בהעלם אחד; הרי הוא כאילו זכרה התורה פרטי אבות המלאכות. ואולם הסכימו בזה ז"ל מפני שבאה האזהרה ביחוד על הבערה באומרו 'לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת' (שמות לה, ג), אמרו: הבערה בכלל היתה, ולמה יצתה להקיש אליה ולומר לך וגו'³²⁷.

הרלב"ג טוען כי חילוק מלאכות לשבת מוכיח – לפי מה שהשריש הרמב"ם עצמו בשורש התשיעי בהקדמת ספר המצוות – שיש למנות כל מלאכה כמצוה בפני עצמה. הרמב"ם שאימץ את מאמרו של ר' שמלאי שמנין המצוות הוא תרי"ג "נלחץ לחץ רב" ומנה את מלאכות שבת כמצוה

325 כך נהג גם בהמשך רצף התועלות שם (פרשת יתרו חלק ג), בתועלת העשרים ואחד (עמ' 387–388), שם הגדיר במהדורה קמא את ההלכה "שיהיה המזבח מחובר באדמה, לא נפרד ממנה" כ"תועלת במצוות", אך הוסיף במהדורה בתרא בסוף התועלת: "והנה זאת המצוה היא חלק מצות בנין בית המקדש, ולזה לא תמנה במנין המצוות", וכפי שהזכרנו לעיל בסעיף הקודם, עמ' 268.

326 רמב"ם, ספר המצוות, השורש התשיעי.

327 "...ולומר לך: מה הבערה מיוחדת שהיא אב מלאכה וחייבין עליה בפני עצמה, אף כל שהיא אב מלאכה חייבין עליה בפני עצמה" (שבת ע, א [על פי כ"י אוקספורד (366) Opp. Add. Fol. 23], וכעין זה בשאר מקורות).

אחת, אולם הרלב"ג ששחרר את עצמו מכבלי מנין תרי"ג, מרשה לעצמו למנות אותן כשלושים ותשע מצוות נפרדות³²⁸.

הפרדת מלאכות שבת לשלושים ותשעה לאוים מופיעה פעם שלישית בדברי הרלב"ג בתחילת פרשת ויקהל, על הכתוב (שמות לה, ג): 'לֹא תַבְעֲרוּ אֵשׁ בְּכָל מִשְׁבְּתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת'. הרלב"ג מבאר את הכתוב בשני אופנים: האחד – "אזהרה לדיינים שלא יעשו משפטי נפשות ביום השבת" (עמ' 446), והשני – חילוק מלאכות לשבת. והנה בניסוח הדברים במהדורה בתרא מבטא הרלב"ג שוב את דעתו שמדובר בשלושים ותשע מצוות נפרדות, ואף מבאר אותה (עמ' 447, והערה כא):

והנה יתבאר מזה המקום גם כן שכבר יתחייבו בשבת על אחת אחת מאבות המלאכות, לפי שכבר בא לאו בייחוד על ההבערה שהיא אחת מהמלאכות, וזה לאות כי אומרו 'לא תעשה כל מלאכה' (כ, ט) הוא כולל מהאזהרות במספר אבות המלאכות, כי הוא כאילו אמר: לא תחרוש ולא תקצור, וכן בשאר אבות המלאכות. ולזה תהיה כל אחת מהן - ממצות ה' אשר לא תעשינה, שיתחייב עליהם חטאת כשנעשו בשגגה. ומזה יתבאר שאם עשאן כולם בהעלם אחד - חייב להביא שלושים ותשע חטאות כמספר אבות המלאכות.³²⁹

328 בענין שיטת הרלב"ג במנין ל"ט מלאכות שבת השהו לתוספות רי"ד שבת קלח, א (מהד' ר"נ זקש, ירושלים תשכ"ב, עמ' קצח): "משום מאי מתרינן ביה - פי' כיון דהבערה לחלק יצאת, כאילו כתי' לאו אכל מלאכה ומלאכה דמי, והווי להו כמו לאוין דחלב ודם שהן חלוקין זה מזה וצריך להתרות על החלב משי' חלב ועל הדם משי' דם, וכך על כל מלאכה ומלאכה".

329 לעומת זאת בתוך דבריו בנוסח מהדורה קמא כתב הרלב"ג (עמ' 447 הערה כא): "...ולזה ארז"ל כי ההבערה לחלק יצאת. וענין זה החלוק הוא שאם עשה אדם מלאכות הרבה בהעלם אחד חייב חטאת על כל אחת ואחת, אע"פ שנכללו כל המלאכות בלאו אחד...". כעין זה נמצא גם בפרשת אמור, כג, ג (עמ' 337), שם מתבטא הרלב"ג כך: "שכבר יתחייב בשבת על כל מלאכה ומלאכה, אף על פי שנכללו כולם בלאו אחד". את הדברים הללו ניתן אמנם להבין בשני אופנים: יתכן שכוונתו בדבריו המודגשים לניסוח הדברים בתורה ולא למנין האזהרות, אולם יתכן גם שבמהדורה קמא עדיין חשב הרלב"ג כשיטת הרמב"ם, שגם מצד המנין יש למנות את כל המלאכות כלאו אחד בלבד, ורק במהדורה בתרא חלק עליו (ובאמת שלושת הציטוטים הנזכרים למעלה הם ממהדורה בתרא). אם נאמץ את האפשרות השניה, הרי שגם בענין זה חזר בו הרלב"ג במהדורה בתרא, והתרחק משיטת הרמב"ם.

חילוק המלאכות הנלמד מן הלאו המפורש 'לא תבערו אש' מלמדנו אפוא שעלינו להתייחס לאיסור 'לא תעשה כל מלאכה' כאילו נאמר בו לאו מפורש ביחס לכל אחת מן המלאכות: "לא תחרוש ולא תקצור, וכן בשאר אבות המלאכות", ועל כן העושה את כולן בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת³³⁰, ועל כן יש למנות את מספר האזהרות כמספר אבות המלאכות.

ראינו אפוא כמה וכמה ענינים שבהם נחלק הרלב"ג על הרמב"ם, ומנה מצוות באופן מפורט, ולא קיבל את ההכללה שנקט בה הרמב"ם. עם כל זאת ניתן להצביע על הכיוון ההפוך גם כן – מצב שבו הרלב"ג מונה כמצוה אחת ענין שהרמב"ם מנה אותו כשתי מצוות, כפי שנראה במקרה הבא.

הרמב"ם מנה כמצות עשה (סח) את קרבן בית דין שטעו בהוראה (על פי הכתוב בויקרא ד, יג: 'ואם כל עדת ישראל ישגו'), וכמצות עשה סט את קרבן היחיד (על פי הכתוב בויקרא ד, כז: 'ואם נפש אחת תחטא בשגגה'). הרלב"ג תמה על הרמב"ם בענין זה, וסובר שאף על פי שישנם ארבעה חלקים למצוה זו, לפי זהות החוטא, וכפי שמבואר בפרשת ויקרא פרק ד, אף על פי כן יש למנות את הדברים כמצוה אחת. וכה כתב (עמ' 106):

והנה יתבאר שכל אלו החלקים הם נכללים במצוה אחת; לפי שפֶּלֶל אותם תחילה באומרו 'נפש כי תחטא בשגגה מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ועשה מאחת מהנה'

330 ראו גם את ניסוח התועלת הראשון בסוף פרשת ויקהל-פקודי (עמ' 468–469), תועלת "בביאור משפטי התורה" שנוספה במהדורה בתרא. הרלב"ג מתייחס לחילוק המלאכות הנלמד מן הפסוק בראש פרשת ויקהל גם בדברים שהוסיף בפרשת יתרו, לאחר שהגדיר (במהדורה קמא) את מושג המלאכה האסורה בשבת, ולפני שפירט (גם כן במהדורה קמא) את שלושים ותשעת סוגי המלאכות הראשונים, הוסיף במהדורה בתרא את הקטע הבא (עמ' 341–342 והערות קיג וקיז): "והוא מבואר שעל כל אחד מסוגי המלאכות באה האזהרה בייחוד, ממה שאמר במה שיבוא: 'לא תבערו אש בכל משבתכם ביום השבת' (שמות לה, ג), והנה באה האזהרה בייחוד על ההבערה, ואף על פי שהיא נכללת במה שאמר 'לא תעשה כל מלאכה', להעיר כי על כל מלאכה ומלאכה תהיה זאת האזהרה בייחוד. והנה כמו שההבערה היא סוג למלאכות רבות, כי היא תעשה לתכליות רבות מתחלפות, כאילו תאמר לבשל ולאפות ולהתיך ולשרוף ולהאיר ולחמם ולנגב, וזולת זה ממה שתהיה ההבערה בעבורו, כן נבין הענין באומרו 'כל מלאכה' מתחלק אל סוגי המלאכות הראשונים. וכאשר יִמְנו בזה האופן יהיה מספרם ארבעים חסר אחת...". כל הקטע הזה הוכנס במהדורה בתרא אל תוך המהלך הקודם באופן שאינו בולט כלל, ומסתבר שהדבר נעשה באופן המתקשר ליתר השינויים המופיעים במהדורה בתרא בנושא זה של ל"ט מלאכות שבת. ראו גם מה שכתב הרלב"ג (גם כן במהדורה בתרא) בפרשת יתרו התועלת האחד עשר השורש הראשון (עמ' 376, והערה תקמה שם).

(ויקרא ד, ב); – 'אם הכהן המשיח וגו' (ויקרא ד, ג), 'ואם כל עדת ישראל ישגו וגו' (ויקרא ד, יג), 'אשר נשיא יחטא וגו' (ויקרא ד, כב), 'ואם נפש אחת תחטא בשגגה וגו' (ויקרא ד, כז). וזה ממה שיורה שכל אלו החלקים נכללים במצוה אחת; כמו שנכללו מיני קרבן העולה במצוה שזכר תחילה, ואחר כך אמר: 'אם עלה קרבנו מן הבקר וגו' (ויקרא א, ג). ואני תמה מן הרב המורה למה מנה זה הענין שתי מצוות.³³¹

דברי הרלב"ג מבוססים על דברי הרמב"ם עצמו בספר המצוות השורש השביעי (עמ' כב-כג):
 "...ומן הסוג הזה גם שגגת מצות, והוא שהכתוב אמר בויקרא, שמי ששגג ועבר על מצות ה' יקריב קרבן, וזו מצות עשה אחת... אחר כך דן הכתוב בתיאור הקרבן הזה, וכתב בו מקראות, ואמר אם היה השוגג מעם הארץ - יקריב כשבה או שעירה, ואם היה נשיא - יקריב שעיר, ואם היה כהן גדול - יקריב פר... ועל ידי שינוי מיני בעלי החיים שהקרבן קרב מהן לא יתרבה הקרבן האחד, שהוא קרבן שוגג, וייעשה מצות הרבה...". לפיכך כשם ששינוי בפרטי הקרבן לא מפריד למצוות שונות, כך גם שינוי בזהות החוטאים, ועל כן ראוי למנות כל זה בלאו אחד.³³²

331 בתמיהתו של הרלב"ג על הרמב"ם בענין זה קרתה תופעה מעניינת: ניסוח הביקורת על הרמב"ם כפי שמופיע למעלה הוא הניסוח במהדורה בתרא (ראו עמ' 105 הערה רטו). אף על פי כן הביקורת קיימת גם במהדורה קמא, אולם היא מופיעה במקום זר ומוזר: בביאור פרשת ויקרא, שורות אחדות לאחר תחילת ביאור פרק ד (העוסק בקרבן חטאת), באמצע טיעון המוכיח שמדובר בקרבן הבא על חטא שזדונו כרת, מופיע קטע הביקורת על הרמב"ם בזה הלשון (עמ' 37 הערה רנז): "ויש לספק בזה המקום על הר"מ ז"ל למה מנה שתי מצוות בענין זה החטאת; וידמה שהכל מצוה אחת, כי כבר התחיל בכללות נפש כי תחטא, ואחר כך ביאר דיניו אם היה החוטא כהן משיח או כל עדת ישראל או נפש אחת מהם. והנראה בעיני שכל זה מצוה אחת לפי העקרים שעליהם נמנה שורש המנות המצוות". הופעת קטע זה במהדורה קמא באמצע ענין תמוהה ביותר, ויתכן שקטע זה הופיע בהערת גליון לצד הביאור, ולאחר מכן שולב בגוף הטקסט שהופיע מול ההערה.

332 גם אחרים תמחו על הרמב"ם בענין זה, וניסו לשער השערות (ראו למשל ר' יעקב יוסף קאלינברג, "סדר המצוות", סוף מצוה תלה, וארשה תרכ"ב, דף מח, ב); גם הגר"פ פערלא, רס"ג ספר המצוות, עשה קלו-קלז (עמ' 762-763) דן בכך, וסיים: "...ולכן ודאי דברי הרמב"ם וסיעתו ז"ל בזה צ"ע טובא".

באופן דומה ראוי לכלול באותה מצוה גם את הקרבנות הבאים על ידי העדה או על ידי היחיד על שגגת עבודה זרה (במדבר טו, כב-כט). בזה מסכימים הרמב"ם והרלב"ג, וכפי שבאר הרלב"ג בהמשך דבריו. הוא מסתמך שם על דברי הרמב"ם, ובתוך דבריו רומז שוב למחלוקת בענין מספר המצוות הנמנות בענין החטאת (עמ' 107): "וידמה שיהיה מה שנזכר משגגת עבודה זרה בפרשת שלח לך חלק גם כן מזאת המצוה... ולזה גם כן כלל הרב המורה שגגת עבודה זרה במצוות הנזכרות בזה המקום, שהן שתיים לפי דעתו...".

מחלוקות אחרות במנין המצוות

ראינו אפוא סדרה של סוגיות שבהן התייחס הרלב"ג לשיטת הרמב"ם במנין המצוות וחלק עליה. מקצת המחלוקות מופיעות במהדורה קמא, ומקצתן במהדורה בתרא. ואלו הן:

בענין אכילת הפסח נא ומבושל³³³, בענין חגיגה בשלושת הרגלים³³⁴, בענין ל"ט מלאכות שבת³³⁵, בענין הקטרה וניסוך על גבי מזבח הזהב³³⁶, בענין קרבן חטאת במצביו השונים³³⁷, בענין 'ולא יזבחו עוד' (רק לפי הפירוש הראשון)³³⁸, בענין 'אל תחלל את בתך להזנותה'³³⁹, בענין 'מפני שיבה תקום'³⁴⁰, ובענין התקיעה בחצוצרות³⁴¹.

בתשעת המקרים הנזכרים אכן מצאנו התייחסות מפורשת של הרלב"ג כלפי מנין המצוות של הרמב"ם. קיים מקרה נוסף שבו הזכיר הרלב"ג את דעת הרמב"ם, והוסיף "ובזה עיון", בלא שביאר את כוונתו³⁴². אמנם יתכנו מצבים שבהם חלק הרלב"ג על הרמב"ם בלא שציין זאת, ולעיתים ניכר מתוך דבריו – ברמת וודאות גבוהה או נמוכה – שהם מכוונים כנגד שיטת הרמב"ם.

הנה למשל בענין הכתוב (ויקרא ב, יא): 'כִּי כָל שְׂאֵר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תִקְטְרוּ מִמֶּנּוּ אֲשֶׁה לָהּ' הגדיר הרלב"ג (במהדורה בתרא) את העולה מן הפסוק כשלוש אזהרות, אף על פי שהרמב"ם מנה שם אזהרה אחת בלבד (פרשת ויקרא עמ' 99): **"התועלת הששי והשביעי והשמיני הוא במצוות, והוא מה שהזהיר שלא להקטיר כל שאור וכל דבש. ובה שלש אזהרות"**. במקרה זה ברור שהרלב"ג חולק על הרמב"ם, אף על פי שהוא לא ציין זאת שם, על סמך דבריו העקרוניים

333 ראו בהרחבה לעיל במסגרת הדיון בלאו שבכללות.

334 ראו לעיל עמ' 289.

335 ראו לעיל עמ' 292 ואילך.

336 ענין זה יידון להלן בפרק ה, עמ' 324.

337 ראו לעיל עמ' 294.

338 ראו לעיל עמ' 273.

339 ראו לעיל הערה 292.

340 ראו לעיל הערה 292.

341 ראו לעיל עמ' 272.

342 ראו בתועלות שבסוף פרשת מצורע, התועלת השמיני והתשיעי (עמ' 146), והערה 134 שם.

בתועלות פרשת בא בענין לאו שבכללות. אמנם גם שם לא הזכיר הרלב"ג את יישום העקרונות ההם ביחס לשאור ודבש, אך כיון שגם בזה נחלקו אב"י ור"ב (מנחות נח, ב) על המלקויות של המעלה שאור ודבש על גבי המזבח, הרי שיש להבין את דבריו בפרשת ויקרא כמתאימים לדבריו בפרשת בא, וכחולקים על שיטת הרמב"ם³⁴³.

ולמחלוקת נוספת שבה נראה כי הרלב"ג רומז למחלוקתו כנגד הרמב"ם: בפרשת ציצית שבסוף פרשת שלח לך נאמר: 'וְהָיָה לְכֶם לְצִיצֵת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה' וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם, וְלֹא תִתְּוּרוּ אַחֲרַי לְבַבְכֶם וְאַחֲרַי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם' (במדבר טו, לט). יש לבחון את לשון הפסוק מבחינה פרשנית: אפשר להבין את הביטוי 'וְלֹא תִתְּוּרוּ...' כבא להציג את התוצאה של עשיית הציצית – על ידי שתראו אותו ותזכרו את כל מצוות ה' ותעשו אותן, על ידי כך תינצלו מלתור אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. מאידך גיסא אפשר להבין את הביטוי כאזהרה בפני עצמה, שאינה תלויה בחלקו הראשון של הפסוק – אל תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם.

והנה הרמב"ם ביאר את הפסוק לפי האפשרות השניה, ועל כן כתב בספר המצוות (לא תעשה מז): "והמצוה השבע וארבעים, האזהרה שהזוהרנו מלהיות חפשיים במחשבותינו, עד שנסבור השקפות שהן נגד ההשקפות שהובאו בתורה, אלא נגביל את מחשבתנו ונעשה לה גבול שתעמוד אצלו, והוא מצות התורה ואזהרותיה, והוא אמרו יתעלה: ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם..."³⁴⁴.

אולם הרלב"ג חולק עליו ברמיזה, וכותב (עמ' 162–163):

ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם – רוצה לומר שזה ישמורכם מלתור אחרי לבבכם אם יש שם אלוה אם לא, ומלתור אחרי עיניכם אי-זה מהדברים הנראים הוא יותר ראוי שיהיה אלוה, כי העינים לא ישיגו אלא הגופות, כי זה יישירכם להשיג שיש שם אלוה הוא המנהיג עולם הגלגלים והעולם השפל.

343 ראו בהרחבה למעלה בענין לאו שבכללות (עמ' 279 ואילך), וראו גם לעיל הערה 287.

344 כשיטת הרמב"ם נקטו גם בעל הלכות גדולות בהקדמתו (עמ' יב, מצוה קסה), רשב"ג (ל"ת שורה קכה), וזוהר הרקיע לרשב"ץ שם (עמ' 229; והוא אף הציע למנות 'ולא תתורו' כשתי אזהרות, וגם ר' יוסף הוכגלרנטר דן בכך בספרו משנת חכמים סימן יב, עמ' קטז, והובא במנחת חינוך שפז), סמ"ג (לאו טו), סמ"ק (סימן יב), ספר החינוך (מצוה שפז), ואחרים. וראו רמב"ן בביאור התורה שם.

והנה? דמה שאין לאו זה אזהרה תְּמַנֶּה מכלל המצוות, כמו שאין אומרו 'וזכרתם את כל מצות ה' מצות עשה; אבל הגידה התורה התועלת הנמשך ממצות ציצית; והתועלת המגיע מהמצוה לא יִמְנֶה מצוה.

כלומר, לדעת הרלב"ג הביטוי 'ולא תתורו...' הוא התוצאה הנלווית לקיום מצות ציצית, ולא אזהרה בפני עצמה³⁴⁵. את העקרון העומד מאחורי קביעתו מנסח הרלב"ג ככלל: " והתועלת המגיע מהמצוה לא יִמְנֶה מצוה". עקרון זה הוא באמת אחד משורשיו של הרמב"ם בהקדמת ספר המצוות: "הכלל החמישי, שאין ראוי למנות טעם המצוה מצוה בפני עצמה!" נמצאנו למדים שוב שהרלב"ג מבקר את הרמב"ם על פי הכללים של הרמב"ם עצמו.

העולה מן הדברים הוא שיש מקום לדון באופן מקומי בהשוואת דברי הרלב"ג בתחום זה של מנין המצוות לבין דבריו של הרמב"ם. לעתים ניתן למצוא פער מסוים בין דעותיהם, ברמת וודאות כזאת או אחרת³⁴⁶, אולם פעמים רבות לא ניתן להכריע בדבר, בעיקר מפני שדעתו של הרלב"ג לא הובררה דיה, בעיקר בשלב הכתיבה של מהדורה קמא. ההיקף הנמוך-יחסית של החלק שעבר עריכה במהדורה בתרא (ספר שמות ומחצית ספר ויקרא) לא מאפשר לעמוד על דעתו של הרלב"ג על בוריה³⁴⁷. אף על פי כן, ראינו כי הרלב"ג מאמץ את הכללים שקבע הרמב"ם בהקדמת ספר המצוות שלו, ועל כן ברוב המקרים מסכים הרלב"ג עם הרמב"ם³⁴⁸.

345 גם ראב"ע ביאר כך את הפסוק, וכתב: "והנה יהיה הציצית לאות ולסימן שלא ירדוף אדם אחר הרהור לבו וכל אשר שאלו עיניו", וראו גם חזקוני. וראו מה שכתב הגר"י פערלא, רס"ג, ספר המצוות (לאוין, ל"א ב ג ד, ד"ה "הן אמת", חלק ב דף ו): "הן אמת דרבינו הגאון ז"ל (= רס"ג) לא מנה לאו זה במנין הלאוין. וכנראה סבירא ליה דאין בזה אזהרה לאו. שאינו אלא טעם למצות ציצית כדמשמע מפשטיה דקרא. וכן מתבאר מדברי רבינו הגאון ז"ל (בפירושו על התורה בלשון ערבי) שהביא הרדב"ז (בתשובותיו ח"ג סי' תקע"א) עיין שם בדבריו".

346 למקרים נוספים מסוג זה ראו למשל פרשת משפטים התועלת החמישים וארבעה (עמ' 237) והערה 1 שם; פרשת ויקרא התועלת העשרים ואחד (עמ' 130) והערה 261 שם. למקרה של ספק בכוונת הרלב"ג ראו למשל לעיל הערה 286.

347 על הקושי לשחזר את מנין המצוות של הרלב"ג עמדנו בפירוט לעיל בסעיף 8. עוד יש להוסיף כי לאחר העיון ניתן לעתים להצביע על פער בין שני החכמים בגדרי המצוה או בפרטיה, גם אם לא בעצם הדיון במנין המצוות.

348 כך ראינו גם בפרק הקודם, כאשר עסקנו בתחומים ההלכתיים האחרים (למעט מנין המצוות) – לרוב מאמץ הרלב"ג את שיטת הרמב"ם, במקצת המקרים הוא חולק עליו, ובמקרים ספורים הוא עושה זאת תוך אזכור דברי הרמב"ם.

פרק ד. שינוי דעתו בענינים הלכתיים במהדורה בתרא

פרשנות הלכתית מקיפה, כפי שמופיעה בביאור הרלב"ג לתורה, מובילה בהכרח לנקיטת עמדה בתחומים תלמודיים שונים. ראינו כי פעמים רבות עמדתו של הרלב"ג מושפעת מדעתו של הרמב"ם, אולם ראינו גם כי פעמים רבות הרלב"ג חולק על הרמב"ם, ומציג עמדה הלכתית שונה. אולם כיון שהחיבור עבר עריכה מחודשת במהדורה בתרא, נוצרו מצבים שבהם חזר בו הרלב"ג מדבריו במהדורה קמא, וכתב דברים שונים – במידה מועטת או במידה מרובה. מדובר אמנם במקרים מועטים, מפני שרוב השינויים במהדורה בתרא עוסקים בהבטים שאינם כוללים חזרה של הרלב"ג מדבריו הראשונים, ואף על פי כן התופעה קיימת, וראויה לדיון בפרק זה.

נענין בסוגיות שבהן חזר בו הרלב"ג מדבריו במהדורה קמא, וביחס בין דעתו לבין דברי הרמב"ם, וננסה לחפש קווים מאפיינים העולים מתוך סוגיות אלה³⁴⁹. נפתח בסוגיה הלכתית המיוסדת על דיון פרשני:

בחריש ובקציר תשבות

בפרשת כי תשא נאמר (שמות לד, כא): 'שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשָּׁבֵת כְּחֵרִישׁ וּבְקָצִיר תִּשָּׁבֵת'. האם בסוף הפסוק מדובר על שביתה מלחרוש ומלקצור ביום השבת, כמו השביתה הנזכרת בתחילת הפסוק המתייחסת ליום השביעי, או שמא מדובר בשביתה אחרת, שביתה בשנת השמיטה?

תנאים כבר נחלקו בדבר זה. יש שלמדו מכאן שקציר העומר דוחה את השבת: "מה חריש רשות אף קציר רשות, יצא קציר העומר", שהוא מצוה³⁵⁰, ויש שלמדו מכאן תוספת שביעית בחריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, ובקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית³⁵¹. גם

349 לשינוי דעתו במהדורה בתרא התייחסנו כבר בקצרה בחלק שני פרק ב סעיף 7, אולם בגלל זיקת החומר ההלכתי לדברי הרמב"ם דחינו את העיון בתחום זה עד לשלב זה.

350 רבי ישמעאל במשנה שביעית א, ד; בבלי ראש השנה ט, א, ומקבילות; וראו מכילתא דרשב"י על הפסוק (עמ' 223). כך הוא פירוש הדברים לפי שיטת רש"י, אולם אין זה ההסבר היחיד. לעיון בשיטות השונות במקורות התלמודיים ראו הנשקה, בחריש ובקציר תשבת.

351 רבי עקיבא; ראו במקורות שבהערה הקודמת.

המפרשים נחלקו בכך. רש"י מביא את שתי דעות התנאים הנזכרות; רס"ג (בתרגומו ובפירושו³⁵²) רשב"ם ראב"ע (גם בפירושו הקצר) ורמב"ן מעדיפים לפרש על דרך הפשט שסוף הפסוק עוסק במה שנזכר בתחילתו – במלאכה ביום השבת³⁵³; ור"ע ספורנו מפרש את סוף הפסוק לענין שנת השמיטה. מה דעתו של הרלב"ג?

בדבריו בביאור הפרשה (עמ' 429–430) כתב הרלב"ג כדברי רוב הפרשנים:

אמנם אמר זה כי אולי יחשוב חושב כי בעת ההכרח נדחה שבת לצורך עבודת האדמה, לפי שבענינה יש חיי נפש, וזה מבואר מענין החרישה והקצירה; ולזה הזהירנו מזה. וראוי שתדע שיש שם קצירה שהיא דוחה שבת, והיא קצירת העומר...

וממשיך הרלב"ג להוכיח את הדין האחרון בשני אופנים, האחד מלשון הפסוק, והשני "ממקום אחר" מפני שקצירת העומר היא מצוה שקבוע לה זמן.

והנה באופן מפתיע נקט הרלב"ג בתועלות בדרך אחרת, ובתועלת האחרונה של הפרשה (שאינה מופיעה כלל במהדורה קמא³⁵⁴) פירש את סוף הפסוק כמתייחס לשנת השמיטה. וזה לשונו (עמ' 444):

התועלת העשרים וארבעה הוא במצוות, והוא מה שצוה לשבות מעבודת הארץ בשנת השמיטה, שנאמר: 'בחריש ובקציר תשבת' (לד, כא). והנה נתפרש בפרשת בהר סיני תמורת זאת השביתה: 'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר, את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצר שנת שבתון יהיה לארץ' (ויקרא כה, ד-ה), ולזה אינו חייב מן התורה כי אם על אלו, והשביתה תהיה מאלו גם כן, כי היא בְּנושא בעינו אשר הזהיר עליו. ואחד כרם ואחד שאר אילנות. כבר נתבאר זה בראשון ממועד קטן (ג, ב - ד, א). והנה בפרשת בהר סיני יתבאר בגזרת ה' שלמות דיני השביעית. וכבר ביארנו התועלת בזאת המצוה במה שעבר. והנה ביארו מזה רבותינו שקצירת העומר דוחה שבת, כמו

352 פירוש רס"ג לספר שמות עמ' רלה.

353 ולדעתם בא הפסוק לאסור אף את המלאכות הללו "שהם עיקר חיי האדם" (ראב"ע), "שהיא חשובה וצריכה לבריות, וכל שכן שאר מלאכות" (רשב"ם). ועיינו עוד שם בדברי ראב"ע.

354 מה שאין כן התועלות שלפניה, המופיעות גם במהדורה קמא. ראו הערה קסט שם.

שזכרנו, אלא שכבר יתבאר זה מהשורשים הכוללים, מפני שקבוע לה זמן, ומה שזה דרכו דוחה את לא תעשה.

כאן משווה הרלב"ג את השביתה מן החריש ומן הקציר שבפסוקנו לאיסורי הזריעה והזמירה הקצירה והבצירה המופיעים בפרשת בהר, ומסיק שהמלאכות האסורות בשביעית מן התורה בלא תעשה הן הן המלאכות הכלולות גם במצות העשה של תורה לשבות בשביעית. מן הדברים עולה אפוא שבעת כתיבת תועלת זו העדיף הרלב"ג את הדעה המבארת את הביטוי 'בְּחָרִישׁ וּבְקָצִיר תִּשְׁבֹּת' כמתייחס לשנת השמיטה³⁵⁵, ובכך הכריע הרלב"ג כשיטת רבי עקיבא, וכפי שכתב הרמב"ם הן בספר המצוות הן במשנה תורה³⁵⁶! יתר על כן: בסוף התועלת נראה כאילו מצדיק הרלב"ג את ביאורו, וטוען שאין זה סותר את דברי רבותינו שלמדו מן הפסוק שקצירת העומר דוחה שבת, מפני שאין צורך במקור מפורש להלכה זו, כי העיקרון המלמד דין זה כבר ידוע – מצוה שקבוע לה זמן דוחה את השבת³⁵⁷.

355 למשמעות החריש בדברי הרלב"ג ראו גם מה שכתב בתחילת פרשת בהר, ויקרא כה, ד, עמ' 403, והערה 7 שם.

356 אמנם בפירוש המשנה בראש מסכת שביעית עולה מדברי הרמב"ם שיש להבין את הפסוק כמתייחס ליום השבת, אולם הרמב"ם חזר בו והתבסס על פסוקנו כמקור למצוה לשבות מעבודת הארץ בשנה השביעי הן בספר המצוות (עשה קלה) הן במנין המצוות שבראש משנה תורה, הן בהלכות שמיטה ויובל א, א ('מצות עשה לשבות בשנה שביעית מעבודת הארץ ועבודת האילנות, שנאמר: ושבתה הארץ שבת לה' (ויקרא כה, ב), ונאמר: בחריש ובקציר תשבות (שמות לד, כא). וכל העושה מלאכה מעבודת הארץ או מעבודת האילנות בשנה זו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה, שנאמר: שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור (ויקרא כה, ד)'). וכבר דנו רבים בדברי הרמב"ם (ראו כבר בשאלת ר' דניאל הבבלי ותשובת ר' אברהם בן הרמב"ם, בספר מעשה נסים סימן ט; וראו הנשקה שם (לעיל הערה 350), עמ' 17 הערה (23).

357 אפשרות זו נזכרה בהרחבה גם בביאור הפרשה (עמ' 430), אלא ששם היא מובאת כתוספת על גבי הלימוד מן הפסוק, המתבאר לענין יום השבת, תוספת בלשון "וכבר אפשר שנלמד זה הענין ממקום אחר...". ואילו בתועלת היא באה להצדיק את הבנת הפסוק כמתייחס לשנת השמיטה, וכאילו בא הרלב"ג לומר: אם אבאר את הכתוב 'בחריש ובקציר תשבות' לענין שנת השמיטה, אל תתמה מניין נדע שקצירת העומר דוחה שבת, מפני שיש לדין זה מקור אחר, שהרי לקצירת העומר יש זמן קבוע. מקור סברא זו לענין העומר הוא הרמב"ם (ראו הנשקה שם (לעיל הערה 350), עמ' 24 והערה 43). כלל זה מוגדר כאן כאחד מן "השורשים הכוללים", וכעין זה התבטא גם בפרשת בא ח"ב התועלת השלישי השורש העשירי (עמ' 185): "ששחיתת הפסח... שאין יכול לעשותו קודם ארבעה עשר – הוא דוחה שבת... לפי שכבר חייבה התורה שיהיה נעשה במועדו. וזה שורש כולל לכל מה שקבוע לו זמן מן התורה".

נמצא שהרלב"ג שינה דעתו בביאור פסוק זה בין השלב שבו כתב את הביאור לבין השלב שבו כתב את התועלות. יתכן שנטייתו של הרלב"ג במהדורה בתרא לבאר את הכתוב כמתייחס לשנת השמיטה נובעת מעמדתו של הרמב"ם בענין זה³⁵⁸.

בגדי הכהן בעת תרומת הדשן ובעת הוצאת הדשן

תופעה דומה מצאנו גם בתחילת פרשת צו (ויקרא ו, ג-ד), לענין תרומת הדשן והוצאת הדשן: התורה פותחת במצות 'והרים את הדשן... ושמו אצל המזבח', ולאחר מכן מצוה 'והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה'. בין שתי הפעולות אנו קוראים: 'ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים'. במסגרת הביאור כתב הרלב"ג שתרומת הדשן נעשית בבגדי כהונה רגילים, והוצאת הדשן הנעשית ב"בגדים אחרים" דורשת גם היא בגדי כהונה, ממין הבגדים הראשונים, אלא שיהיו פחותים מהם (ויקרא ו, ד, עמ' 148). דבריו אלו מתאימים לפשטות דברי הגמרא במסכת יומא (כג, ב), ולשיטת רש"י³⁵⁹, שהסברא "בגדים שבישל בהן קדרה לרבו לא ימזוג בהן כוס לרבו" אינה מתייחסת אלא להוצאת הדשן, "מפני שהבגדים מתבזים ומתלכלכין בהן", אבל בתרומת הדשן הנעשית במחתה "אין שם לכולך בגדים".

לעומת זאת, בתועלת השלישי (עמ' 223), שנוספה במהדורה בתרא³⁶⁰, נטה הרלב"ג לשיטת הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין ב, י ואילך, שתרומת הדשן עצמה נעשית בבגדים פחותים³⁶¹. גם ביחס להוצאת הדשן נקט שם כשיטת הרמב"ם, שהיא נעשית בשני שלבים: הורדת הדשן מן

358 עם זאת, יש לשים לב לכך שגם במהדורה בתרא כאשר הרלב"ג ביאר את הכתוב כמתייחס לענין שביעית, הוא התייחס לעיקר דין השביתה בשביעית, ולא לדין תוספת שביעית כפי שהתבאר הפסוק בדברי רבי עקיבא. יתכן אפוא שגם בזה סבר הרלב"ג כפי שכתב הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל ג, א, שתוספת שביעית היא הלכה למשה מסיני, וכשיטת רבי ישמעאל. לביאור שיטת הרמב"ם בזה ראו הנשקה שם (לעיל הערה 350), עמ' 29 הערה 61.

359 יומא יב, ב, ד"ה "את השחקין".

360 ראו עמ' 221 הערה רצו.

361 הרלב"ג נימק את הדברים בכך ש"זאת העבודה אינה מכוונת לעצמה" (אלא נעשית "לצורך עריכת המערכות", כלומר מחמת הצורך לפנות מקום למערכה החדשה), והוסיף כנימוק שני: "עם שהדשן ילכלך הבגדים". ובדבריו בתועלת השלישי לא ביאר הרלב"ג את דבריו, האם הוצאת הדשן נעשית בבגדי כהונה בדרגה שלישית – פחותים אף מן הבגדים שלבש לתרומת הדשן. לשיטות שונות בענין זה ראו בית הבחירה לר"מ המאירי, יומא כג, ב.

המזבח למטה, והוצאתו אל מחוץ לעיר³⁶².

סכס

בשתי הסוגיות שנידונו לעיל ראינו שהרלב"ג שינה את דעתו אשר הופיעה במהדורה קמא, ונטה לבסוף לומר דברים הקרובים יותר לדברי הרמב"ם. אולם אין לראות בזה כיוון מאפיין בחזרתו של הרלב"ג במהדורה בתרא. קיימים מקרים שבהם הכיוון הוא הפוך – במהדורה קמא נקט כשיטת הרמב"ם, ובמהדורה בתרא חזר בו וחלק על הרמב"ם. כך מצאנו במקרים הבאים:

הטענה שתי כסף

שנינו במשנת שבועות (ו, א; דף לח, ב): "שבועת הדיינין, הטענה שתי כסף, וההודאה בשוה פרוטה". שבועת מודה במקצת מתחייבת רק אם תבע התובע שתי מעות כסף יתר על מה שיודה הנתבע, כלומר הכפירה עצמה שתי כסף³⁶³. מהו המקור לדין זה? האם דין זה הוא מן התורה או מדברי סופרים? הבה נראה את דברי הרלב"ג בפרשת משפטים בענין זה בשתי המהדורות זו מול זו (סוף חלק ד, בפסקה "וכבר יתבאר", עמ' 86–87, והערה עט שם):

מהדורה בתרא	מהדורה קמא
ולפי שאמרה התורה 'כסף או כלים' (שמות כב, ו), והכסף הקטן הנזכר בתורה הוא הגֵרָה,	ומתקנת חכמים שלא ישבע מודה מקצת אם לא היתה הכפירה שתי כסף או יותר, וההודאה

362 אבחנה זו יכולה אולי להקל את הבנת דבריו המפתיעים של הרלב"ג בהמשך אותה תועלת, שהוצאת הדשן כשרה בכל אדם. קשה לומר שהרלב"ג פסק כשיטת רבי אליעזר, שבעלי מומין כשרים להוצאת הדשן, והוא הדין לשאר כל אדם (לכל הפחות מדין תורה). אם נעמיד את דבריו כמתייחסים רק לשלב ההוצאה, ולא לשלב ההורדה, נוכל לומר שאמנם ההורדה עבודה היא (וכפי שכתב במפורש בסוף ביאורו [עמ' 148 סוף ד"ה ופשט את בגדיו], אלא שהיא למטה מן העבודה הראשונה [= הרמת הדשן]), אך ההוצאה לא (ועליה כתב הרמב"ם [הלכות תמידין ומוספין ב, טו] שאינה עבודה). את דברי הירושלמי (יומא ב, א; דף לט, ב-ג) שלדעת רבי יוחנן זר שהוציא את הדשן חייב - אולי הבין הרלב"ג גם כן כמתייחסים רק לשלב ההורדה (וראו שירי הקרבן שם). אמנם מדברי הרמב"ם עולה שגם שלב ההוצאה נעשה על ידי כהן, ואף אין בעלי מומין עושים זאת. וראו משנה למלך על הרמב"ם שם, וראו גם אנציקלופדיה תלמודית ערך דשון מזבח החיצון, ותורה שלמה אות מד* ואות נא. ועדיין הדברים צריכים תלמוד.

363 כשיטת רב, שהלכה כמותו בזה; ראו שבועות לט, ב, ובמשפטי שבועות לרב האי גאון, חלק א שער א, ובפירוש רבינו חננאל שם, מ, א, וברי"ף שם.

<p>שהוא אחד מעשרים בשקל, והיה זה השם נופל על ריבוי המעות, כאומרו: 'כסף ישיב לבעליו' (שמות כא, לד), הנה יחוייב שתהיה הכפירה בשתי כסף לכל הפחות, או בכלי, וההודאה תהיה בדבר יתכן ש'קרא חלק מן הטענה, והוא פרוטה או יותר, או כלי אחד או יותר כשהיתה הטענה בכלים.</p>	<p>בשורה פרוטה או יותר.</p>
---	-----------------------------

במהדורה קמא נקט הרלב"ג ששיעור שתי מעות הוא "מתקנת חכמים", כשיטת הרמב"ם

(הלכות טוען ונטען ג, ב):

כל 'כסף' האמור בתורה הוא שקל הקודש, והוא עשרים מעה. וכל 'כסף' שלדבריהם הוא ממטבע ירושלים, שהיה הסלע שלהן אחד משמונה בו כסף והשאר נחושת, כמו שביארנו.

אבל המעה היא היתה כסף נקי אפילו בירושלים והיא 'כסף' שלירושלים. ולפי שזה שהצריכו להיות כפירת הטענה שתי כסף הוא מדבריהם, עשו אותה שתי כסף שלירושלים שהן שתי מעין, ולא עשו אותה שני שקלים בשקל הקודש.

אכן כבר הקשה המגיד משנה על הרמב"ם, וכתב: "אבל מה שכתב רבנו ז"ל – ולפי שזה שהצריכו להיות כפירת הטענה שתי כסף הוא מדבריהם – הוא דבר צריך עיון, דהא משמע התם דמקראי ילפינן לה! ומה שאמרו מעין ולא אמרו שקלים פרק קמא דקידושין (יא, ב) מקשה זה בגמרא ומתרץ לה. ואפשר שיש שם לרבנו שטה אחרת".

קושיה זו אולי הביאה את הרלב"ג במהדורה בתרא להציג מקור לדין זה מן התורה. לדעת הרלב"ג, כאשר אמרה תורה בתחילת הענין (שמות כב, ו): "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף או כְּלִים לְשֹׁמֵר..." כוונתה שם קיבוצי ליחידות הכסף הקטנות, ומיעוט רבים שנים. וכיון שיחידת הכסף הקטנה ביותר בתורה היא מעה = גְּרָה, שיעור הכפירה המזערי הוא שתי מעות כסף³⁶⁴.

364 הרלב"ג אינו לומד כדרך שלמדה הגמרא (שבועות לט, ב) מן ההיקש בין כסף לכלים: "מה כלים שנים אף כסף שנים", אלא לומד זאת על פי דרכו ממקור אחר המלמד על האופי הקיבוצי של המונח 'כסף' – הכתוב 'כסף ישיב לבעליו' (שמות כא, לד), ונראה שכוונתו לבסס זאת על "המקום השביעי" בפתיחת ביאורו לתורה (עמ' 11), המלמד שהשיעור

האבנטים של הכהנים

ולסוגיה נוספת שבה חזר בו הרלב"ג ונקט לבסוף שלא כדעת הרמב"ם:

"כהן גדול משמש בשמונה כלים, וההדיוט בארבעה: בכתונת ומכנסים ומצנפת ואבנט. מוסיף עליו כהן גדול: חשן ואפוד ומעיל וציץ". כך שנינו במסכת יומא (ז, ה; דף עא, ב). ויש לשאול: האם בארבעת הבגדים המשותפים לכהן גדול ולכהן הדיוט קיימת זהות בין הבגדים, כפי שעולה בפשטות מדברי המשנה, או שמא קיים הבדל ביניהם? לא נציג במסגרת זו את הנושא בכללותו³⁶⁵, אלא נדון בקצרה באבנטים בלבד.

בפרשת תצוה (שמות כח, לט) נאמר רק: 'וְאַבְנֵי תַעֲשֶׂה מַעֲשֵׂה רִקְסִים', אולם בפרשת פקודי (שמות לט, כז-כט) פירטה התורה יותר: 'וַיַּעֲשׂוּ אֶת... וְאֵת הָאַבְנֵי שֵׁשׁ מְשֻׁזָּר וְתַכְלֵת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי מַעֲשֵׂה רִקְסִים'. הרי שהאבנט עשוי כלאים – צמר ופשתים יחדיו, ועל כן מותר לכהן הדיוט ללבושו רק בשעת עבודה³⁶⁶. באיזה אבנט מדובר? באבנטו של כהן גדול? באבנטו של כהן הדיוט? ואולי בשניהם? דבר אחד ברור: אבנטו של כהן גדול בבגדי לבן שביום הכיפורים היה של פשתן בלבד, שהרי נאמר (ויקרא טז, ד): 'וּבְאַבְנֵי בֶד יִחְגְּרוּ'³⁶⁷.

המדובר הוא שני מטבעות כסף מזעריים. כעין דבריו במהדורה בתרא במסגרת הביאור כתב הרלב"ג גם בשורשים (שנכתבו גם הם במהדורה בתרא), והדברים יובאו להלן בפרק הבא עמ' 321.

365 להרחבה בנושא ראו: כרמיאל כהן, אבנט.

366 כפי שהעיר הרלב"ג בפרשת תצוה כח, לט (עמ' 327): "הנה האבנט היא חגורה שחוגר בה הכתונת תחת אצילי ידיו כרך על גבי כרך, וארוך היה מאד, והוא היה נעשה משש ותכלת וארגמן ותולעת שני מעשה רוקס, כמו שנתבאר בפרשת אלה פקודי (לט, כט). והנה האבנט היה כלאים, כמו שאתה רואה, ולזה לא יותר הכהן ההדיוט לחגור בו אלא בשעת עבודה; ואולם כהן גדול יותר בכל הבגדים, אפילו שלא בשעת עבודה, מן הטעם שזכרנו". בסוף דבריו מכוון הרלב"ג לדבריו בפסוק שלפני כן, ביחס לציץ שעל מצח הכהן הגדול (שמות כח, לח): 'וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תַמְיֵד לְרִצּוֹן לָהֶם לְפָנֵי ה' – "...בכל יום ויום... והיה זה אפשר כי כהן גדול היה מקריב ומשמש בכל יום, אם ירצה, ולזה יתכן לו ללבוש בגדי כהונה בכל יום...". עיינו שם. אולם בכהן הדיוט הותר איסור כלאים רק בשעת עבודה – ראו ערכי ג, ב; רמב"ם הלכות כלי המקדש והעובדים בו, ח, יא-יב; הלכות כלאים י, לב. והאריכו בדבר מפרשי הרמב"ם ואחרים. וראו גם מילואים לתורה שלמה סימן יח (נדפס בסוף כרך כג).

367 בד = פשתן, ואין חובה שיהיה חוטו כפול ששה. ראו רמב"ם הלכות כלי המקדש והעובדים בו, ח, ג; יד. וראו רלב"ג

פרשת אחרי מות טז, ד (עמ' 161), והערה 10 שם.

והנה מתבאר מסוגית הגמרא במסכת יומא (יב, ב) שאבנטו של כהן גדול בשאר ימות השנה היה של כלאים, ובאבנטו של כהן הדיוט נחלקו תנאים: לדעת רבי – של כלאים (כאבנטו של כהן גדול בבגדי זהב), ולדעת רבי אלעזר ברבי שמעון – של בוץ (כאבנטו של כהן גדול בבגדי לבן). נמצא שנחלקו האם האבנט הנעשה 'שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני מעשה רקס' הוא רק אבנטו של כהן גדול או גם אבנטו של כהן הדיוט.

הרמב"ם פסק כדעת רבי, שגם אבנטו של כהן הדיוט מכיל צמר, אולם הוא יוצר חלוקה מפתיעה (הלכות כלי המקדש והעובדים בו, ת, א-ב)³⁶⁸:

בגדי כהונה שלשה מינים: בגדי כהן הדיוט, ובגדי זהב, ובגדי לבן. בגדי כהן הדיוט הן ארבעה כלים: כתונת ומכנסים ומגבעת ואבנט. וארבעתן של פשתן לבנים, וחוטן כפול שישה, והאבנט לבדו רקום בצמר.

בגדי זהב הן בגדי כהן גדול, והן שמונה כלים: הארבעה של כל כהן, ומעיל ואפוד וחושן וציץ. ואבנט של כהן גדול מעשה רוקם הוא, ואינו דומה במעשיו לאבנט כהן הדיוט...

מדברי הרמב"ם עולה שאף על פי שגם אבנטו של כהן הדיוט עשוי כלאים, קיים הבדל בינו לבין אבנטו של כהן גדול – הבדל "במעשיו". מהו הבדל זה? תשובה על כך נותן הרלב"ג במהדורה קמא של ביאורו (שמות כח, מ, עמ' 328, הערה קע):

...ואולם מלאכת האבנטים אינה כמלאכת האבנט של כהן גדול, וזה דבר נתבאר בחוש לרבותינו ז"ל, ויש לו סמך עוד ממה שנאמר בזה בפרשת אלה פקודי כמו שיתבאר שם. והנה אחר שוב שמלאכת האבנט של כהן גדול היתה יותר יפה במלאכתה, ואולם באבנט של כהן הדיוט לא היה כי אם מין אחד מצמר.

הרלב"ג מקבל את דברי הרמב"ם, ומחלק בין שני האבנטים באופן עשייתם, ומוסיף מדעתו ביאור לדבריו ("והנה אחר שוב"): בתחילה מבאר שהחילוק ביניהם מתבטא ביופי האבנט, ולאחר

368 לפי הנוסח המופיע ב"רמב"ם מדויק", וכעין זה במהדורת הרב קאפח ובמהדורת פרנקל, וכפי שמופיע בכתבי היד ובמקצת הדפוסים. בדפוס רומי ר"מ הנוסח בסוף הדברים הוא: "הוא דומה... תחת "ואינו דומה", וכן הוא בדפוס שונצינו ר"נ; ובדפוס קושטא רס"ט: "והוא דומה...". וראו כסף משנה ומשנה למלך שם.

מכן מפרש יותר ומחדש שאמנם גם אבנטו של כהן הדיוט עשוי כלאים, אולם אין מצויים בו שלושת מיני הצמר - 'תכלת וארגמן ותולעת שני', אלא רק מין אחד מהם!³⁶⁹

אולם דעתו זו של הרלב"ג – כשיטת הרמב"ם – היא כאמור דעתו במהדורה קמא. במהדורה בתרא מחק הרלב"ג את הקטע הנזכר, וכתב כדברים הבאים (כהמשך לדבריו הקודמים שכתונות בני אהרן הן ככתונת אהרן):

...וכן א חשוב שמלאכת האבנטים היתה כמלאכת אבנטו של כהן גדול, לפי שכבר כללם

שם במה שאמר 'ואת האבנט שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני' (שמות לט, כט).

בדברים אלה הוא אומר באופן מפורש שאין הבדל בין האבנטים, שלא כדבריו הראשונים. את דבריו הוא תומך בפסוקים בפרשת פקודי (שמות לט, כז-כט):

וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַכֶּתֶנֶת שֵׁשׁ מַעֲשֵׂה אֲרָג לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו. וְאֶת הַמְצַנְנֹת שֵׁשׁ וְאֶת פְּאָרֵי הַמְגַבְעֹת

שֵׁשׁ וְאֶת מְכַנְסֵי הַבָּד שֵׁשׁ מְשֻׁזָּר. וְאֶת הָאֲבֵנֹת שֵׁשׁ מְשֻׁזָּר וְתִכְלֹת וְאֲרָגְמָן וְתוֹלְעַת שְׁנִי

מַעֲשֵׂה רֶקֶם, כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה.

הרי שגם האבנט העשוי מן הפשתן ומשלושה מיני צמר כלול בבגדים שנעשו 'לאהרן ולבניו'³⁷⁰. כך כתב הרלב"ג במפורש גם בתועלת השני השורש הראשון (עמ' 357), בקטע שנוסף אף הוא במהדורה בתרא:

השורש הראשון הוא מבואר מצד הוראת הגדר, והוא איכות עשיית אלו הבגדים. והנה

בגדי כהן הדיוט היו מפשתן שחוטו כפול ששה, זולת האבנט שהיה מצמר

ופשתים, והוא היה מעשרים וארבעה חוטין: ששה של

פשתן, ושמונה עשר משלושה מיני צמר שהם תכלת וארגמן

ותולעת שני. וכולם היו מעשה רוקם, לא מעשה מחט, אבל מעשה אורג. וזה

369 דברי הרלב"ג הובאו על ידי המשנה למלך שם סוף הלכה א. יתכן שהרלב"ג הגיע לביאור זה על סמך דקדוק לשון הרמב"ם, שרק בבגדי כהן הדיוט נקט "והאבנט לבדו **רקום בצמר**", ולא פירט את מיני הצמר, מה שאין כן ביחס לפרוכת (שם ז, טז), וביחס לרימונים (שם ט, ד), ששם לא הזכיר את הצמר, אלא פירט את התכלת והארגמן ותולעת השני. וראו מעשה רוקח על אתר. לעומת זאת מדברי ספר החינוך (מצוה צט) משמע אולי שההבדל הוא באופן הרקימה: "אבל לא היה דומה רקימתן לרקימת האבנט של כהן הדיוט".

370 וכעין דברי הרמב"ן שם: "כי 'לאהרן ולבניו' יחזרו אל כתונת תשבץ מצנפת ואבנט, כי הם שוים בכולם".

כולו שוה באלו הבגדים, בבגדי כהן גדול ובבגדי כהן הדיוט; כבר נתבאר זה בפרשת אלה פקודי, שנאמר: 'ויעשו את הכִּתָּנֹת שש מעשה ארג לאהרן ולבניו, ואת המצנפת שש, ואת פְּאָרֵי המגבעת שש, ואת מכנסי הבד שש משזר, ואת האבנט שש משזר ותכלת וארגמן וגו' (לט, כז-כט); כבר נתבאר זה כולו משביעי מיומא (עא, ב – עב, ב).

הרי שדבריו בתועלות תואמים את דבריו בביאור הפסוקים במהדורה בתרא, וכך יאה, שהרי גם התועלות והשורשים של פרשה זו נכתבו כאמור במהדורה בתרא בלבד³⁷¹. מסקנתו של הרלב"ג היתה אפוא להעדיף את העולה מפשוטם של המקראות בפרשת פקודי על פני דעתו של הרמב"ם, שכמותה סבר בראשונה³⁷².

השמן והלבונה במנחת חביתין

כהן גדול נצטוו להקריב בכל יום מנחת חביתין, וכן נצטוו כהן הדיוט להקריבה פעם אחת לפני עבודתו הראשונה, כמנחת חינוך 'ביום המִשַּׁח אֹתוֹ' (ויקרא ו, יג-יד):

זֶה קֶרְבֶּן אֶהְרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ לָהּ בְּיוֹם הַמִּשַּׁח אֹתוֹ, עֲשִׂירֵת הָאָפָה סֶלֶת מִנֶּחֱה תְּמִיד, מִחֲצִיתָהּ בַּבֶּקֶר וּמִחֲצִיתָהּ בְּעֶרְבֹ. **עַל מַחְבַּת בְּשֶׁמֶן תַּעֲשֶׂה מִרְבֶּכֶת תְּבִיאָנָה תְּפִינֵי מִנְחַת פְּתִים תִּקְרִיב רֵיחַ נִיחַח לָהּ...**

כיון שכבר למדנו במנחת מחבת רגילה (ויקרא ב, ה) שהיא טעונה שמן, הרי שהזכרת השמן כאן יש בה מן הייתור. מכאן למדו חז"ל בספרא (צו פרק ד, א): "בשמן – להוסיף לה שמן אחר. ואיני

371 תיקון זה של מהדורה בתרא בביאור הפסוקים לא צוין משום מה בספר המוגה (ראו עמ' 328 הערה קע), ועל כן לא הובא במהדורת מוסד הרב קוק, המתבססת על דפוס ונציה שז, על הספר המוגה שלהם, ועל קטעי כתבי יד בודדים. עקב כך נוצרה סתירה בענין האבנט בין דברי הרלב"ג בביאור הפסוקים (על פי מהדורה קמא) לבין דבריו בשורשים המופיעים גם בדפוס ונציה (והם ממהדורה בתרא). לפתרון הבעיה הציע המהדיר "תיקון" לדברי הרלב"ג המאוחרים על פי דבריו המוקדמים. בדיקת כתבי היד הופכת כמובן את ה"תיקון" לשגוי מעיקרו.

372 אלא אם כן נתייחס לגירסת הדפוס הראשון של הרמב"ם (וסיעתו): "הוא דומה...". כאל תיקון של הרמב"ם עצמו במהדורה בתרא, ולא כאל שיבוש או תיקון מאוחר. אם יש מקום להשערה שכזו, הרי שהרלב"ג חזר בו בעקבות חזרתו של הרמב"ם (וכעין מה שייזכר להלן בענין בשר חיה בחלב). גם הקושי בניסוח שהעלה בעל משנה למלך שם בנוסח הדפוס, אשר גרם לו להצדיק את הנוסח המופיע בכתבי היד, יוכל להתקבל על הדעת אם מדובר בתיקון במהדורה בתרא.

יודע כמה. הרי אני דן: זו טעונה שמן ומנחת נסכין טעונה שמן; מה מנחת נסכין שלושת לגין לעשרון, אף זו שלושת לגין לעשרון...". כלומר כשם שנסכי כבש התמיד הם רביעית ההין (שמות כט, מ; במדבר כח, ה), שהם שלושה לוגין, פי שלושה משיעור השמן במנחת נדבה, כך גם מנחת חביתין של כהן גדול, יש להרבות שמנה, ולקובעו כמו מנחת נסכים³⁷³.

גם הרלב"ג מציג – כבר במהדורה קמא – את דין ריבוי השמן על יסוד הכתוב 'בשמן', ואת שיעור הריבוי נימק באופן פשוט כמבוסס על המצב המציאותי. אולם במהדורה בתרא ראה להעמיק את הנימוק לשיעור השמן, ולהוסיף מקור נוסף לריבוי השמן, מקור המבוסס על נקודה השנויה במחלוקת. שיעור מנחה זו הוא עשירית האיפה, אולם היא נחצית ומוקרבת מחציתה בבוקר ומחציתה בערב. עקב כך נחלקו תנאים מה דינה של הלבונה – האם כל אחת מן המחציות דורשת קומץ לבונה שלם – וזו דעת אבא יוסי בן דוסתאי, או שהמנחה בכללה דורשת קומץ לבונה אחד, וגם הוא נחצה לשניים – וזו דעת חכמים.

והנה הרמב"ם (מעשה הקרבנות יג, ד; תמידין ומוספין ג, כב) פסק כדעת חכמים, שמביא קומץ לבונה אחד, ומקריב חציו שחרית וחציו בין הערבים. כך סבר אף הרלב"ג במהדורה קמא, כפי שכתב במפורש בהמשך ביאור הפסוק³⁷⁴, אולם במהדורה בתרא נקט הרלב"ג – הן בפירוש עצמו הן בתועלות – כדעת אבא יוסי בן דוסתאי, שיש צורך בשני קומצי לבונה.

במסגרת הביאור כתב אפוא הרלב"ג מקור נוסף לדין ריבוי השמן, המבוסס על דעת אבא יוסי בן דוסתאי. ניתן לעמוד על ההבדלים בין שני הנוסחים באמצעות הטבלה הבאה (עמ' 156, והערה פד והערה פז):

373 לימוד זה מופיע גם במסכת מנחות נא, א.

374 בסוף ביאור פסוק יד (עמ' 157) ציין את עצם הצורך בהקרבת לבונה במנחה זו, וכה כתב: "תקריב ריח ניחח לה' – ראוי שתדע שכבר יהיה עימה קומץ לבונה – והוא גם כן יהיה קרב חציין חציין – כי כבר זכרה התורה באלו המנחות שתבוא עמהם לבונה, וזה כולל לכל המנחות, אלא אם תבאר התורה שלא יתן עליה לבונה, כמו שביארה במנחת חוטא". הרי שנקט כשיטת הרמב"ם. גם בסוף פרשת צו, בהסבירו את הסיבה לעשיית הקרבנות בזה האופן, הזכיר הרלב"ג את ריבוי השמן, "למעלת זה הקרבן", אך במשפט שלפני כן הזכיר את הלבונה ולא כתב שהיא באה כפולה, ונראה שסיבת הדבר היא דעתו במהדורה קמא. נמצא שגם במקרה זה מצאנו עקבות של מהדורה קמא בנוסח מהדורה בתרא, כלומר שלאחר שינוי דעתו לא הגיע הרלב"ג לליטוש דבריו באופן מלא, ודעתו הראשונה מבצבצת ועולה במקום שלא תוקן במהדורה בתרא. ראו גם לעיל סוף חלק שני הערה 197.

מהדורה בתרא	מהדורה קמא
<p>על מחבת בשמן תעשה – לפי שכבר נתבאר במנחת המחבת שהיא סולת בלולה בשמן, הנה יהיה אומרו 'בשמן' בזה המקום מורה על שמן נוסף, ונלמוד שיעורים³⁷⁵ מנסכי תמידין שהיו שלושת לוגין שמן, ולזה יהיה השמן הזה שלושת לוגין לעשירית האיפה שהוא כלל המנחה.</p> <p>ועוד, כי מפני שהיתה נחצית, היתה לבונתה נכפלת, ולזה ראוי שיהיה שמנה נכפל, כי אומרו 'בשמן' הורה על הוספת שמן בסיבת החיצוי, שלושת לוגין לעשירית האיפה שהוא כלל המנחה.</p>	<p>על מחבת בשמן תעשה – לפי שכבר נתבאר במנחת מחבת שהיא סולת בלולה בשמן, יהיה אומרו 'בשמן' בזה המקום מורה על שמן אחר, יקבלוהו במחבת. ואופן הטגון בזה האופן התבאר מן החוש שישלם בשלשת לוגין לעשירית האיפה.</p>

כלומר, חציית המנחה מובילה להכפלת הלבונה, ועל כן אין להסתפק בכמות השמן הרגילה, אלא יש גם להרבות את כמות השמן. נימוק זה מתבסס כאמור על שיטת אבא יוסי בן דוסתאי, ואינו תואם את שיטת הרמב"ם שפסק כחכמים³⁷⁶.

גם בתועלת הששי (עמ' 225), שנוסחה הוא גם כן נוסח במהדורה בתרא³⁷⁷, כתב הרלב"ג כאבא יוסי: "וּשְׁמֵנָה הִיָּה נִכְפַּל מִפְּנֵי הַיּוֹתָה קֶרְבָּה חֲצָאִין, כְּמוֹ שֶׁלְּבוֹנָתָה הִיָּה נִכְפַּל".

375 על נוסח תיבה זו בכתבי היד – ראו הערה פה שם, ושם צ"ל: 'שיעוריו', ומוסב על השמן.

376 מסקנת סוגיית הגמרא (מנחות נב, ב) היא שנחלקו אמוראים אליבא דרבי יוחנן, האם הלכה כאבא יוסי בן דוסתאי, או כסתם משנה. הרמב"ם פסק אפוא כסתם משנה, וכן סבר הרלב"ג במהדורה קמא, אולם במהדורה בתרא פסק כאבא יוסי. יתכן שהגורם לשינוי דעתו של הרלב"ג היה מה שמופיע בירושלמי שקלים ז, ו (דף נ ע"ד), שם עולה מדברי ר' חזקיה שיש להביא במנחת חביתין שני קומצי לבונה, כדעת אבא יוסי. יש לציין שבביאור רבי שלמה סיריליאו שם (ירושלים תשי"ח, דף נז, א) כתב: "בפ' התכלת קי"ל כאבא יוסי בן דוסאי דאמר קומץ לבונה מקריב כה"ג בשחרית וקומץ בין הערבים, דלא אשכחן חצי קומץ קרב", וכן פסק גם רבינו גרשום (מנחות שם).

בשר חיה בחלב

בפרשת משפטים חלק ח, כג, יט (עמ' 122) כתב הרלב"ג על הכתוב 'לא תבשל גדי בחלב אמוי שדין זה קיים גם ב"שאר בהמה וחיה הטהורות שיש להם חלב". דבריו אלה תואמים את שכתב הרמב"ם בהלכות ממרים ב, ט, לפי הנוסחים הנפוצים (ובמקומות נוספים), שגם בשר חיה בחלב אסור מן התורה, וכשיטת ר' יוסי הגלילי³⁷⁸.

לעומת זאת בתועלת החמישים ושלושה (עמ' 236) כתב הרלב"ג: "והוא הדין לכל בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה... והנה יתבאר שהמבשל בשר חיה בחלב – פטור, כי התורה לא זכרה אלא גדי, שבא ממנו קרבן לה', והדומים לו, יצאת חיה שאין בא ממנה קרבן לה'". דבריו שם תואמים את דברי הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות ט, ד, וכשיטת ר' עקיבא (שם).

את הסתירה בדברי הרלב"ג נראה לבאר כפער שבין המהדורות: דבריו במסגרת הביאור עצמו נכתבו במהדורה קמא, ואילו דבריו במסגרת התועלות – במהדורה בתרא. אכן במקרה זה מתבקש לקשר בין הרלב"ג לבין הרמב"ם, ולומר שהתיקון בדברי הרלב"ג נעשה בעקבות התיקון שתיקן הרמב"ם עצמו בהלכות ממרים³⁷⁹.

שלישי בקודש

בפרשת שמיני (ויקרא יא, כט ואילך) מתארת התורה מצב שבו שרץ מת נפל לתוך כלי חרס ובכך גרם טומאה לא רק לכלי עצמו אלא גם לאוכל הנמצא בתוכו. מתוך עיון בפסוקים מראה הרלב"ג (עמ' 288–289) שהטומאה "כל מה שתרחק ממקורה – תרד מדרגה", ועל כן הכלי שנטמא מן השרץ אינו מטמא אלא אוכלין ומשקין, והם יהיו במדרגת שני לטומאה. ומוסיף: "ולפי שלא זכרה התורה שיהיו אלו האוכלין מטמאין מה שיגעו בו, למדנו שאליהם תכלה זאת הטומאה.

377 ראו עמ' 221 הערה רצו.

378 במשנה חולין ח, ד (דף קיג, א), וראו בגמרא שם קטז, א.

379 כבר האריכו נושאי כלי הרמב"ם וחוקריו לדון בסתירה בדברי הרמב"ם, ואכמ"ל. ראו תשובות ר' יהושע הנגיד (מהד' רצאבי סימן מה), ובהערות ר"י קאפח במהדורתו, שבתחילה כתב הרמב"ם בהלכות ממרים כר' יוסי הגלילי, וחזר בו ותיקן את הדברים כר' עקיבא. וראו הנשקה, לדרכי פתרון, עמ' נח-נט הערה 2. וראו גם מה שכתבו בענין זה מו"ר הרנ"א רבינוביץ, עיונים, עמ' צד-צז; ור"י שילת בהקדמת הרמב"ם למשנה, עמ' צז הערה 13, ובדבריו ברמב"ם מדויק הלכות ממרים שם. וראו גם ספר המפתח על הרמב"ם.

ומזה המקום נתבאר שאין שני עושה שלישי. ואולם בקודשים מדרגות אחרות מההרחקה...".

זהו הנוסח במהדורה בתרא. אך במהדורה קמא הופיעה תיבה אחת נוספת: "...שאינ שני עושה שלישי בחולין...". כלומר, בשלב כתיבת מהדורה קמא סבר הרלב"ג שבקודש אמנם שני עושה שלישי מן התורה, אולם לאחר מכן שינה דעתו וסבר שגם בקודש אין שני עושה שלישי.

בסוגיה זו נבוכו רבים בדברי הרמב"ם. מחד גיסא פסק הרמב"ם שמדין תורה אין אוכל מטמא אוכל ולא משקה מטמא דברים אחרים³⁸⁰, ועל כן אין מציאות של שלישי לטומאה מן התורה³⁸¹; ומאידך גיסא הציג לימוד מן הפסוק לכך ששלישי בקודש טמא³⁸²! והנה יש שתירצו את הסתירה בדברי הרמב"ם בכך שבאמת אין שלישי ורביעי אלא מדברי סופרים, ואת המקור שמציג הרמב"ם לשלישי בקודש אין להבין כמקור מן התורה, אלא כאסמכתא³⁸³.

כיצד הבין הרלב"ג את דברי הרמב"ם? מדבריו במהדורה קמא משמע שאכן בקודש שני עושה שלישי. נראה שבשלב ההוא סבר הרלב"ג שהלימוד מן הפסוק הוא לימוד גמור. אולם במהדורה בתרא שינה את דבריו, מחק תיבה אחת, ובכך הביע את דעתו שאין שני עושה שלישי גם בקודש.

האם פירושו של דבר שגם הרלב"ג סבר שלימוד זה הוא אסמכתא? לא ולא, כפי שנראה בדברים הבאים. חשוב לציין כי הקביעה בדבר היחס בין שתי המהדורות נתמכת לא רק בפער בן תיבה אחת, כפי שציטטנו לעיל, אלא גם בדברים מפורשים שכתב הרלב"ג בהמשך דבריו (עמ' 295, והערה תנא):

380 הלכות שאר אבות הטומאות ז, א. ומשמע שדבריו נאמרו אף בקודשים.

381 כך גם כתב במפורש שם י, ט. וכן כתב בהקדמתו לסדר טהרות, עמ' יז.

382 שם יא, ד: "ומניין לשלישי בקדש שהוא טמא? שנאמר והבשר אשר יגע בכל טמא, וכבר קרא הכתוב לשני טמא, שנאמר כל אשר בתוכו יטמא, הא למדת שבשר הקודש שנגע בשני נטמא וישרף". לימוד זה מן הכתוב נרמז בתוספתא חגיגה ג, יח (ומקבילות), ומתבאר בבבלי פסחים יח, ב – יט, א (ומקבילות).

383 כן כתב הרדב"ז, שו"ת ח"ה סימן קצג (אלף תקנ"ז) [= ללשוניות הרמב"ם, על אתר]; וכן כתבו אחרונים נוספים, כגון ר' משה מאימראן בחידושו (עמ' פט-צ); ר' אברהם הכהן מתוניס בספרו אברהם יגל על אתר; ר' משה פיינשטיין, אגרות משה ח"א קדשים סימן לא; דעת יוסף, פרה מערכה נו, ועוד.

מהדורה בתרא	מהדורה קמא
<p>וכבר יתבאר לך מזה שהשני אינו עושה שלישי אפילו בקודש, ואף על פי שנאמר בפרשת צו: 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' (ז, יט), הנה לא אמר שיהיה טמא, אבל נפסל מפני מעלת הקודש, כי הוא ראוי שיתרחק יותר מהטומאה.</p>	<p>וכבר יתבאר לך שהשני עושה שלישי בקודש, שנאמר בפרשת צו: 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', ולפי שכבר נקרא טמא בזאת הפרשה האוכל והמשקה שהיה שני, למדנו שהשני עושה שלישי בקדש.</p>

מן הדברים המפורשים של הרלב"ג ניתן לראות כי במהדורה קמא אימץ הרלב"ג את הלימוד מן הפסוק כצורתו, ועל כן אין מנוס מלומר שאין שני עושה שלישי בחולין, אבל בקודשים עושה³⁸⁴. אולם במהדורה בתרא שינה הרלב"ג את דבריו, אך לא נקט כדברי המבארים את הרמב"ם על דרך האסמכתא, אלא באופן אחר. אכן אין שלישי ורביעי מן התורה, ואף על פי כן אין הדברים נסתרים מן הפסוק הנזכר. הגדרת בשר קודש כשלישי משמעה שהבשר 'טמא', ומתוך הגדרה שכזו יעלה שהוא יכול לטמא אחרים. כיון שאין הדבר כך (על פי דין תורה), אין לטעון אפילו בקודש ששני עושה שלישי. את הלימוד מן הפסוק 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל' מזכיר הרלב"ג כדי לומר שאין הוא סותר את העיקרון הנזכר (שהשני אינו עושה שלישי אפילו בקודש): אף על פי שהתורה לימדה שיש בבשר קודש מדרגה מיוחדת, שאם נגע 'בכל טמא' (= אף באוכל שני לטומאה) לא יאכל, אין מדרגה זו מגיעה לכדי **טומאה** (מונח המביע יכולת לטמא אחרים), אלא רק לכדי **פסול**. איסור אכילת בשר קודש זה אינו נובע מחמת מדרגות הטומאה – מצד זה אין שלישי לטומאה מן התורה כלל, אלא מחמת מעלת הקודש³⁸⁵.

384 את דברי הרמב"ם שם י, ט: "ויהיו האוכלין שלישי ורביעי לטומאה מדברי סופרים בלבד" הבין אולי באופן שאינם מתייחסים לקודש (אף על פי שהדברים אינם מסתברים, כפי שהעירו כבר הרדב"ז (שם), והצל"ח [פסחים טו, ב, אות סח] ועוד).

385 כעין דברים אלה בביאור דברי הרמב"ם נראה שכתב החזון איש, אורח חיים (מועד), סימן קכד, פסחים יט, א; וביתר ביאור בדברי ר' משה יוסף בוצ'יקובסקי, ידי משה סימן לה: "ועל כן נראה לבאר דמה שכתב הר"מ... דליכא שלישי בטומאה דאורייתא, הר"מ מיירי התם במה שהוא טמא מעיקר דיני טומאה, ולא בטומאה המיוחדת לקדשים שהיא טומאה קלישתא". ועיינו עוד מקדש דוד טהרות סימן לט.

הרי שלמסקנת הרלב"ג במהדורה בתרא³⁸⁶, שלישי בקודש טמא (כלומר מטמא אחרים) רק מדרבנן, אך מן התורה הוא פסול, ואינו מטמא אחרים³⁸⁷. ומתוך מסקנה זו נמצינו למדים כיצד הבין הרלב"ג את דברי הרמב"ם.

מסקנות

בסעיפים הקודמים ראינו שבעה מקרים שבהם חזר בו הרלב"ג במהדורה בתרא מדבריו במהדורה קמא³⁸⁸. האם נוכל לאפיין חזרות אלו של הרלב"ג?

היה מקום לשער שחתיירה אחר פשוטו של מקרא תהווה קו מנחה לחזרות אלו, ואכן כך הסברנו את דעתו בענין בגדי הכהונה, אולם השערה זו שוברת בצידה – בסוגיית 'בחריש ובקציר תשבות' נקט הרלב"ג במהדורה בתרא פרשנות הרבה פחות פשוטית מאשר במהדורה קמא.

גם נסיון לאפיין את החזרות על בסיס יחסו אל דעת הרמב"ם לא צלח. נקודות הסכמה ונקודות מחלוקת קיימות הן במהדורה קמא הן במהדורה בתרא, ואף מצאנו שחזר בו הרלב"ג בין שתי המהדורות הן בכיוון הנוטה מדעת הרמב"ם הן בכיוון הנוטה אל דעתו.

אילו היה מספר הסוגיות שבהן הרלב"ג חזר בו גדול יותר, יתכן שהיה ניתן להגיע למסקנות ברורות יותר, אולם מן הממצאים הקיימים בידינו דומה שקשה להגיע לכך. יש לזכור שרובם המוחלט של השינויים בין המהדורות אינם מכילים חזרות של המחבר, ושמהדורה בתרא אינה מקיפה את כל התורה, אלא ניכרת רק בחומש שמות ובכמחצית חומש ויקרא. אף על פי כן, לאור מגמת הרלב"ג בביאור התורה, לבאר את ההלכות על דרך הפשט, סביר שהנושא של פשוטו של מקרא מהווה קו מאפיין משמעותי בחזרותיו. הרלב"ג כאיש הלכה מחד גיסא וכפרשן על דרך הפשט מאידך גיסא, הקדיש מאמץ להתאים את פרטי התורה שבעל פה עם פשוטי המקראות, והיו מקרים שבהם ראה לאחר כתיבת מהדורה קמא דרך טובה יותר לבאר את הדברים, ונקט בה

386 דומה כי רישומה של דעת הרלב"ג במהדורה קמא נותר בסוף פרשת שמיני (לפני התועלות) גם בכתבי היד המוסרים את נוסח מהדורה בתרא; ראו מה שכתב בעמ' 303 והערה 15 שם, ובעמ' 317 והערה 81 שם.

387 ראו גם מה שכתב הרלב"ג בתועלת העשרים וחמישה השורש השני (עמ' 352), ומה שכתבנו בהערה 263 שם. וראו גם אנציקלופדיה תלמודית ערך ולד הטומאה (עמ' תעט), ובהערה 78 שם, וערך טמאת אוכלים (עמ' ריא-ריג).

388 אמנם בסעיף זה התרכזנו בענייני הלכתיים בלבד, לא בענייני פרשניים, ואף לא בסוגיות של מנין המצוות. לענין מנין המצוות ראו לעיל פרק ג, וראו גם לעיל הערה 349.

במהדורה בתרא³⁸⁹. במקרים מסוימים שבהם סטה הרלב"ג לכאורה מפשוטו של מקרא (כמו בענין הכתוב 'בחריש ובקציר תשבות', כדלעיל), יש לחפש את סיבת החזרה בכיוון אחר, ואולי יש לבאר זאת מתוך הסבר מקומי³⁹⁰, אולם במקרים רבים נראה שפשוטו של מקרא הוא העומד בבסיס חזרתו של הרלב"ג.

389 כאמור, כך ראינו בענין האבנטים של הכהנים. זהו ההסבר גם לחזרת הרלב"ג בענין הכתוב 'ויערכו עצים על האש' (ויקרא א, ו, עמ' 12 והערה פה והערה 53) – לדיון בכך ראו לעיל חלק שני פרק ב סעיף 7 (עמ' 87). גם חזרתו בענין שלישי בקודש מבוססת על עיון נוסף בלשון הפסוקים.

390 לעתים, כמו בסוגיית 'בחריש ובקציר תשבות' ובסוגיית בגדי הכהן בתרומת הדשן, יש לשים לב לכך שאין מדובר בתיקון שנערך במהדורה בתרא, תיקון שבו שינה המחבר את דבריו הראשונים באופן מפורש, אלא בפער שמתגלה בין דבריו הראשונים שנכתבו במסגרת ביאור הפרשה, לבין דבריו בתועלות שנוספו במהדורה בתרא. שמה עובדה זו יכולה לסייע להסבר הפער בין המהדורות.

פרק ה. האם חל שינוי ביחסו אל הרמב"ם במהדורה בתרא?

בדברינו עד כה עמדנו על יחסו המורכב של הרלב"ג אל הרמב"ם – הערצה מצד אחד, ועצמאות מצד שני. אימוץ גישתו העקרונית מחד גיסא, ויישום גישה זו באופנים אחרים מאידך גיסא. יחס זה מצוי כפי שראינו כבר בשלבי הכתיבה המוקדמים של ביאור הרלב"ג לתורה, כלומר כבר במהדורה קמא, אך גם במהדורה בתרא. האם ניתן בכל זאת לזהות גוון חדש ביחסו אל הרמב"ם במהדורה בתרא?

הצגנו עניינים שבהם חזר בו הרלב"ג במהדורה בתרא מדברים שקבע במהדורה קמא, ופעמים רבות היו לכך נקודות מגע עם דבריו של הרמב"ם. ישנם נושאים שבהם נקט הרלב"ג בראשונה שלא כדעת הרמב"ם, ובמהדורה בתרא שב ואחז בשיטת הרמב"ם, ומאידך גיסא ישנם נושאים שבהם נקט בראשונה כדעת הרמב"ם, ולאחר מכן חזר בו וסבר שלא כשיטתו³⁹¹.

דומה שאף על פי שמצאנו תנועה זו בשני הכיוונים – גם התקרבות אל הרמב"ם וגם התרחקות ממנו, אף על פי כן ישנו משקל רב יותר לכיוון האחרון. מספר הסוגיות שבהן הרלב"ג נטש את שיטת הרמב"ם ונקט שיטה אחרת גדול יותר ממספר הסוגיות שבהן הגיע אל שיטת הרמב"ם רק במהדורה בתרא³⁹².

ניתן לטעון על פי המצב המתואר, שביחסו של הרלב"ג אל הרמב"ם חל שינוי כלשהו עד כתיבת מהדורה בתרא, שינוי שגרם לו לחלוק על דבריו בהיקף גדול יותר. אולם דומה שאין בנתונים אלה לבדם כדי לאשש טענה זו. ומדוע? מפני שאת העובדה הנזכרת – שברוב המקרים שבהם שינה הרלב"ג את דעתו בענין הלכתי היה זה כנגד שיטת הרמב"ם – ניתן לבאר באופן אחר: עמדנו כבר על כך שעל אף שליטתו הרחבה של הרלב"ג בספרות התלמודית גופה, לימודו הושפע רבות מחיבוריו של הרמב"ם, ואף בדרך ניסוח הדברים ניתן לעתים למצוא בבואה של דברי הרמב"ם, אשר על כן אנו מוצאים את הרלב"ג בדרך כלל יחד עם הרמב"ם באותו צד של המתרס לעומת

391 ראו לעיל פרק ג סעיף 9 בתחום מנין המצוות, ולעיל פרק ד בתחומים הלכתיים אחרים.

392 יש לשים לב כי עקב הרחבת החומר ההלכתי במהדורה בתרא, כגון בפירוט השורשים, קיימים מקרים שבהם נקט הרלב"ג בדרך שונה מזו של הרמב"ם בלא שניתן לראות גישה אחרת במהדורה קמא. מקרים מסוג זה – בדרך כלל בלא הזכרת דברי הרמב"ם – מסייעים אפוא במידת-מה למסקנה שבמהדורה בתרא קיימת התרחקות מסוימת מדברי הרמב"ם.

ראשוניים אחרים³⁹³. אם שינה הרלב"ג את דעתו בשנים שבין כתיבת שתי המהדורות, הרי שבאופן טבעי יהיה הדבר נוטה יותר לכיוון המתרחק מן הרמב"ם מאשר לכיוון המתקרב אל הרמב"ם. קרבתו הראשונית של הרלב"ג אל הרמב"ם היא אולי זו המבארת את ההתפלגות המתוארת, ולא שינוי עקרוני ביחסו אליו.

כדי לבדוק אם אכן חל שינוי כלשהו ביחסו של הרלב"ג אל הרמב"ם אין די אפוא בבדיקת נקודות הלכתיות שבהן חלה התקרבות או התרחקות, אלא ראוי לבחון את סגנונו של הרלב"ג בניסוח ההתייחסויות הישירות אל הרמב"ם במהדורה בתרא לעומת סגנונו במהדורה קמא. ננסה לעשות זאת במובאות הבאות.

"והפלא מהרב המורה..."

את ביקורתו של הרלב"ג על שיטת הרמב"ם בענין מהות תשלומי בושת הזכרנו כבר בפרק ב סעיף 4. לדעת הרמב"ם הבושת היא קנס, והרלב"ג מאריך להקשות על שיטתו כבר במהדורה קמא. עם זאת הוא מוסיף להקשות במהדורה בתרא בלשון זו (פרשת משפטים עמ' 37–38, והערה קמב שם):

והפלא מהרב המורה שכתב שהבושת הוא קנס, ונתן הסיבה בהיותו משלם בושת על פי עצמו - לפי שבשעת ההודאה ביישו. וזה ממה שאינו ראוי להיות כן, שאם לא היה שם בושת זולתי זה הבושת אשר בדברים - היה פטור עליו, כמו שנתבאר בפרק החובל, רוצה לומר שהמבייש את חברו בדברים פטור.

הדברים הללו נכתבו במהדורה בתרא בלבד, והלשון שבה פותח הרלב"ג את השגתו על הרמב"ם – "והפלא מהרב המורה" – יש בה מידה של תקיפות.

ביטוי דומה במהדורה בתרא מופיע גם הוא בפרשת משפטים עצמה, בענין שבועת מודה במקצת, סוגיה שגם בה נחלק הרלב"ג על הרמב"ם במהדורה בתרא³⁹⁴, וכך כתב בתועלת הארבעה עשר וכו' השורש העשרים³⁹⁵ (עמ' 206):

393 ראו בהרחבה לעיל פרק ב.

394 ראו בפרק הקודם דיון בסוגיה זו.

395 כל התועלות והשורשים של פרשת משפטים חלק ד נוספו במהדורה בתרא; ראו שם עמ' 89 הערה קז.

השורש העשרים הוא שלא ישבע השומר על טענה היא פחותה משתי מעות כסף, אבל טענת כלי אפילו היה פחות משה פרוטה... והיה זה כן, לפי שהכלי הוא מועיל בעצמותו; ואולם הכסף אינו מועיל כי אם מצד מה שנקנה בו, והקנין יהיה לפי הנהוג במספר-מה מן המעות. ומזה המקום נלמד זה הדין למודה מקצת. כבר נתבאר זה השורש בששי משבועות.

והפלא מהרב המורה שהסכים שיהיה השומר נשבע אפילו על טענת פרוטה; וזה, שמה שהותנה בטענה שתהיה שתי כסף למדנו ממה שאמר בשומר חניס; עם שזה גם כן הוא ממה שיתכן שיפול בין בעל הפקדון ובין השומר, רוצה לומר שבעל הפקדון יאמר שמה שהפקיד בידו הוא כך והשומר לא יודה אלא בקצת, ומזה נלמד זה הדין לכל מודה מקצת.

לדעת הרמב"ם יש להבחין בין שבועת השומרים, שנשבעים ונפטרים, לבין שבועת מודה במקצת, וההגבלה של שתי כסף היא במודה במקצת בלבד. ראו רמב"ם הלכות שכירות ב, ח, והלכות טוען ונטען ג, ו, והיא שיטת הר"י מיגש, וראו מגיד משנה שם. לעומת זאת דעת הרלב"ג כדעת בעל המאור (שבועות יז, ב, בדפי הרי"ף) והרמב"ן (שבועות מ, א) ועוד, שגם בשבועת השומרים אין מחייבים אלא בכפירת שתי כסף. הרלב"ג נותן טעם לדבריו, שהרי 'כסף או כלים' בשומרים נאמר; ועוד, שמקרה של מודה במקצת הוא מקרה פרטי של שומרים, והדין הידוע במודה במקצת נלמד מן הדין הכללי בשומרים.

הרי שגם כאן מצאנו את הלשון התקיפה – "והפלא מהרב המורה" – בקטע שנוסף במהדורה בתרא. האם ניתן להסיק מן השימוש בביטוי זה שחל שינוי ביחסו של הרלב"ג אל הרמב"ם?

מעיון נוסף מתברר שמטבע-לשון זו איננה מן החידושים של מהדורה בתרא. בפרק ג סעיף 9 עסקנו במחלוקתו של הרלב"ג על הרמב"ם בענין מצות החצוצרות, שלדעת הרלב"ג יש להפריד את התקיעה בעת צרה ואת התקיעה על הקרבנות לשתי מצוות נפרדות, ואין לכלול אותן במצוה אחת כדעת הרמב"ם. ציינו שם שמחלוקת זו מופיעה כבר במהדורה קמא³⁹⁶, ובתוך הדברים אנו מוצאים את ההתבטאות הבאה (פרשת בהעלותך עמ' 116):

והנה הפלא מהר"ם ז"ל שמנה כל זה מצוה אחת, והנה יתבאר מהעיקרים שזכר בזה שהם שתי מצוות. ואין זה מקום החקירה בזה, אבל החקירה בו תהיה בגזרת ה' בספר המצוות אשר לנו.

התבטאות אחרת הדומה לזו, המופיעה גם היא כבר במהדורה קמא, מצאנו בפרשת יתרו, בהקשר למחלוקת הרלב"ג על הרמב"ם בענין גדרי טלטול ארבע אמות ברשות הרבים. הרלב"ג קבע (עמ' 343) "שהעברת החפצים ברשות הרבים יותר מארבע אמות היא תחת סוג ההוצאה מרשות לרשות", וקבע ש"ההעתקה הראשונה שיתחייב עליה היא כשהיתה יותר מארבע אמות; וזה, כי עד ארבע אמות יוכל האדם להעתיק החפץ מזולת שיזוז ממקומו..." ולאחר מכן הוא מגיע למסקנה הבאה (פרשת יתרו עמ' 344):

ומזה השורש יתבאר שמי שזרק החפץ מרשות הרבים דרך רשות היחיד ונח ברשות הרבים, שאם נח חוץ לארבע אמות ממקום עקירתו - חייב; וזה, כי אלו הארבע אמות הם כמו רשותו של אדם היושב בהם, ולזה יצטרף עמהם רשות היחיד להשלים שיעור ארבע אמות; וזה דבר כבר נתבאר בפרק הזורק (שבת צז, ב - צח, א) ובתוספתא (שבת יא, א) במעט עיון.

ואולם הרב רבינו משה ז"ל נראה מדבריו שהבין שלא יתחייב אם לא יהיו שם ארבע אמות מזולת רשות היחיד; ולא אשער מאין הוציא זה, כי אלו הארבע אמות הם שיעור מה שיש תחתיו של אדם, ולא תהיינה בשום פנים תחתיו אלו הארבע אמות מרשות הרבים שרשות היחיד מפסיק ביניהם אם לא יחתך האיש ההוא; ולזה נפלאנו בזה על דברי הרב ז"ל. ואולי רצונו היה מה שאמרנו, ואף על פי שלא נראה זה מפשטי דבריו, כמו שיתבאר למעיין בהם.

לדעת הרמב"ם (הלכות שבת יג, יז) גדר העברה ארבע אמות ברשות הרבים היא שהחפץ צריך לעבור את כל ארבע האמות באויר רשות הרבים, ללא צירוף רשות היחיד. לעומת זאת לדעת

הרלב"ג, עיקר הגדרת מלאכת ההעברה ברשות הרבים הוא העתקת החפץ מחוץ לארבע אמות, ועל כן לא איכפת לנו שחלק מן ההעברה נעשתה באויר רשות היחיד³⁹⁷.

נמצא שהלשון התקיפה הזאת, המביעה פליאה על דברי הרמב"ם, איננה חידוש של מהדורה בתרא, אלא קיימת היתה כבר במהדורה קמא. השימוש בה אמנם הורחב, אך אין מכאן ראיה לשינוי מהותי ביחסו של הרלב"ג אל הרמב"ם³⁹⁸.

"ודעתו רחבה מדעתנו" – עד היכן?

בסוף פרשת תצוה אומרת התורה ביחס למזבח הזהב: 'לא-תִעָלוּ עָלָיו קִטְרֹת זָרָה וְעֹלָה וּמִנְחָה, וְנִסֶּךְ לֹא תִסְכּוּ עָלָיו' (שמות ל, ט). פסוק זה אוסר להעלות על המזבח הפנימי, מזבח הקטורת, דברים שאינם ראויים לו. מזבח זה מיועד לקטורת המסוימת המקודשת, ולבד מן האיסור לתת עליו קטורת זרה אוסרת התורה לתת עליו עולה ומנחה, וכן לתת עליו נסכים, כי המקום הראוי לנתינתם הוא המזבח החיצון.

והנה הרמב"ם מנה את כל הנאסר בפסוק זה תחת מצות לא תעשה אחת (לא תעשה פב): "האזהרה שהוזהרנו מלהקריב שום קרבן במזבח הזהב שבהיכל, והוא אמרו יתעלה 'לא תעלו עליו קטרת זרה ועלה ומנחה ונסך לא תסכו עליו', וכל מי שהקריב בו או זרק עליו זולת מה שהוגדר לו - לוקה". ואולם הרלב"ג חלק על הרמב"ם בזה, וסבר שיש להפריד את האמור בפסוק זה לשני חלקים ולמנות את חלקו השני כלאו עצמאי. כבר במהדורה קמא של החיבור השיג הרלב"ג על הרמב"ם, וכתב על חלקו השני של הפסוק כדברים הבאים (פרשת תצוה ח"ב ל, ט, עמ' 349, והערה קמ שם):

397 כך ביאר ר' מנחם זמבא הי"ד את מחלוקת הרמב"ם והרלב"ג; ראו "תוצאות חיים", סימן ז אות ג. בעל מרכבת המשנה הוא אשר הביא את דברי הרלב"ג, והצדיק את דעת הרמב"ם, אשר כמותה פירשו גם רש"י ר"ח וראשונים אחרים. וראו עוד יד פשוטה על הרמב"ם שם (עמ' שפ-שפא).

398 נשים לב שחשוב לרלב"ג במקרה הנזכר למצוא פתרון לדברי הרמב"ם, ועל כן הוא מציע בסוף דבריו אפשרות – דחוקה למדי – לבאר את הרמב"ם בהתאם לשיטת הרלב"ג, ובכך "להצילו" מן התמיהה שהוא מעלה בדבריו. עוד ראוי לציין פרט מעניין: הקטע המדובר מופיע כאמור כבר במהדורה קמא. עם זאת, תיבה אחת לא הופיעה במהדורה קמא, ונוספה ככל הנראה במהדורה בתרא: "ולזה נפלאנו [בזה] על דברי הרב ז"ל". תוספת קטנה זו באה אולי לעדן את ההתקפה על הרמב"ם, וכאילו אומרת כך: אל תחשוב, אתה הקורא, שאנו מתפלאים על הרמב"ם באופן כללי. פליאתנו אינה אלא על דבריו בזה.

ונסך לא תסכו עליו – רוצה לומר שלא ינסכו עליו יין או שמן כמו הענין במזבח החיצון, והוא גם כן מצות לא תעשה לפי דעתי, אך הרב המורה לא מנאה, ודעתו רחבה מדעתנו.

ובאמת יש ממוני המצוות שמנו פסוק זה כשני לאוין, וכך נהג רס"ג; וכבר היו שהקשו על הרמב"ם בענין זה³⁹⁹.

אולם כאשר עיבד הרלב"ג את חיבורו בעריכת מהדורה בתרא, החליט לשנות את ניסוח דבריו. הוא לא חזר בו מביקורתו על הרמב"ם; אדרבא, הוא העצים את ביקורתו. וזהו ניסוח דבריו במהדורה בתרא:

ונסך לא תסכו עליו – רוצה לומר שלא ינסכו עליו יין או שמן כמו הענין במזבח החיצון, והוא גם כן מצות לא תעשה; ואולם הרב המורה לא מנאה, ולא ידעתי למה, כי לפי שרשיו היה ראוי שת' פ' נ'ה.

קושייתו של הרלב"ג על הרמב"ם לפי ניסוח מהדורה בתרא היא משיטת הרמב"ם עצמו: לפי השורשים שקבע הרמב"ם עצמו כבסיס למנין המצוות שלו בספר המצוות, היה ראוי למנות את הפסוק כשני לאוין, שהרי הכתוב מייחד לאו לכל אחד מחלקיו!⁴⁰⁰

אולם ההבדל בין הניסוחים בשתי המהדורות אינו מתמצה בהוספת הטיעון כנגד הרמב"ם. בין שני הניסוחים יש פער המצביע על שינוי במידת ההכנעה שחש הרלב"ג כלפי הרמב"ם! אם במהדורה קמא הביע הרלב"ג הכנעה כלפי הרמב"ם – את שיטתו הוא סיים באופן מסויג: 'לפי דעתי, ואת ביקורתו על הרמב"ם סיים בביטוי 'ודעתו רחבה מדעתנו'; הרי שבמהדורה בתרא לא חש הרלב"ג צורך להסתייג, ומחק את הביטוי המורה על ביטול דעתו מפני דעת הרמב"ם. אם במהדורה קמא נקט הרלב"ג מעין הביטוי 'אם קבלה היא נקבלנה', הרי שבמהדורה בתרא עמד על

399. ראו זוהר הרקיע להרשב"ץ (לאוין שורה סט, עמ' 183), שגם הוא תמה על הרמב"ם בזה, והביא את דברי הרלב"ג. וראו גם מנחת חינוך (מצוה קד) שכתב: "ואני תמה על כל מוני המצוות למה לא מנו בשני לאוין, לאו להקטיר עליו, ולאו דנסך, כיון דכתיב בכל אחד תיבת 'לא'..." וראו עוד מה שכתב בזה הגר"פ פערלא, רס"ג, ספר המצוות (לא תעשה קפד-קפה).

400. ראו לעיל פרק ג סעיף 7 על יחסו של הרלב"ג לכללים שקבע הרמב"ם בראש ספר המצוות.

דעתו, מעין המשכו של הביטוי – 'ואם לדין יש תשובה'. והתשובה (במשמעותה התלמודית: הקושיה, האתקפתא) – על פי הכלים שלימד אותנו הרמב"ם עצמו.

יש מקום לחשוב שדוגמא זו מלמדת במידת-מה על הכלל: דומה כי בשלב כתיבת מהדורה בתרא נוספה מידה מסוימת של עצמאות בתפיסתו של הרלב"ג ביחס לרמב"ם. אף על פי כן אין צריך לומר שגם באחרית ימיו המשיך הרלב"ג להעריך ואף להעריך את הרמב"ם, אולם יתכן שהוא הרשה לעצמו לחלוק עליו באופן הססני פחות.

העצמה מול עידון

עמידתו על דעתו במהדורה בתרא באופן נחרץ יותר מאשר במהדורה קמא, כפי שראינו בסעיף הקודם, היא אולי חלק ממכלול רחב קצת יותר. ניתן לזהות במהדורה בתרא מצבים שבהם נקט הרלב"ג בלשון ודאית יותר, עוצמתית יותר, ביחס לניסוח הדברים הראשוני.

כך למשל מצאנו בפרשת יתרו, ביחס לדברי התורה (שמות כ, ד): 'פֶּקֶד עֲוֹן אֶבֶת עַל בָּנִים עַל שְׁלֵשִׁים וְעַל רִבְעִים לְשָׁנָאִי', כתב הרלב"ג במהדורה קמא (עמ' 334, והערה נב שם):

והנה יסופק בזה המאמר ס פ ק מה, והוא: איך יתכן שיענוש ה' יתעלה בני החוטא?

והנה אין להם אשם בחטא אביהם?!

אולם במהדורה בתרא סבר ככל הנראה שאין קושיה זו ראויה לתואר "ספק-מה", ותיקן את הניסוח כך שהמשפט פותח באופן החלטי יותר: "והנה יסופק בזה המאמר ס פ ק ח ז ק, והוא...". כראוי לדיון עקרוני זה, שהרלב"ג מרחיב בו לא מעט, בביאור התורה ובספר מלחמות ה'⁴⁰¹.

וכך מצאנו בפרשת כי תשא, ביחס לכסף התרומה הניתנת על ידי בני ישראל, מבאר הרלב"ג את הפסוקים הראשונים (שמות ל, יא-טו) כמתייחסים לתרומת מחצית השקל החד-פעמית ששימשה ברובה ליציקת אדני המשכן, ואת הפסוק האחרון שם (פסוק טז): 'וְלִקְחֶתָּ אֶת כֶּסֶף הַכֹּפְרִים מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַתָּ אֹתוֹ עַל עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד...' כמתייחס לתרומה עבור עבודת קרבנות הציבור. לאחר שתי הוכחות להצדקת ביאורו כתב במהדורה קמא: "ולזה ידמה שזה הענין מדבר מתרומה אחרת יעשו ממנה התמידין וכל קרבנות ציבור..." לשון שאינה החלטית, אולם

במהדורה בתרא המיר לשון זו בלשון פסקנית: "ולזה הוא מבואר שזה הענין מדבר מתרומה אחרת..."⁴⁰².

עם זאת אין במהדורה בתרא אך ורק מגמה של החלטיות ופסקנות. לעתים המצב הוא הפוך – ניסוח תקיף במהדורה קמא הוחלף בניסוח מרוכך ומעודן יותר. אם במהדורה קמא, בבואו לבאר את הסיבות לכך שהבהמות המוקרבות על גבי המזבח הן מן הבקר ומן הצאן בלבד, נקט בלשון: "ואחשוב שנבחרו שני אלו המינים לשתי סיבות..." (פרשת ויקרא א, ב, עמ' 4, והערה כא), הרי שבמהדורה בתרא ריכך את הדברים וכתב: "ואפשר שנבחרו שני אלו המינים...". אם במהדורה קמא כתב (פרשת צו ו, ב, עמ' 144, והערה ה): "הנה יחוייב שיהיה ענין תמיד של בין הערבים נרמז בפרשה הקודמת", הרי שבמהדורה בתרא צינן את ההחלטיות וכתב: "הנה ידמה שיהיה ענין תמיד של בין הערבים נרמז בפרשה הקודמת רמז מה"⁴⁰³.



הכלל העולה מן הדברים הוא שבאופן כללי אין פער עצום בין הרלב"ג של מהדורה קמא לבין הרלב"ג של מהדורה בתרא. אישיותו המוצקה של הרלב"ג לא השתנתה במשך השנים שחלפו בינתיים. אף על פי כן בחינת הממצאים בביאור התורה באופן מצטבר מצביעה על פער מסוים במידת העצמאות שנקט הרלב"ג ביחס לרמב"ם.

בממצאים אלה כלולים לא רק מקרים שבהם הסכים הרלב"ג בתחילה עם הרמב"ם ולאחר מכן חזר בו (בתחומים הלכתיים שונים, ובעיקר במנין המצוות), אלא גם מקרים רבים שבהם מופיעה מחלוקת של הרלב"ג על הרמב"ם (לעתים באופן מפורש, אך בעיקר בסתם) בקטעים שנוספו רק במהדורה בתרא.

402 נראה שכך יש להתייחס גם אל שינויי הנוסח בפרשת צו, עמ' 79 הערה תקצו, ועמ' 81 הערה תריח, שבהם הומר הניסוח "והנה..." לניסוח עוצמתי יותר: "והוא מבואר ש...". נראה כי את המצב הבא יש לראות כסוג של העצמה – השמטת משפט המביע ממד של חוסר בטחון: "ואפשר שיהיה בזה סיבה אחרת זולתי מה שזכרתי" – ראו לעיל חלק שני פרק ב סוף הערה 42.

403 וראו עוד שם הערה ו והערה ט. לדוגמאות נוספות ראו למשל פרשת משפטים ח"ד, כב, יג-יד, בענין הסברא שנתן לדין השואל שהוא פטור אם בעליו עמו, עמ' 82 הערה לה; ופרשת תצוה סוף חלק א, עמ' 372 הערה נט.

קיצורים ביבליוגרפיים

אבן בלעם לבמדבר ודברים	אבן בלעם, יהודה בן שמואל, פירוש לבמדבר ודברים (מן "כתאב אלתרגי"ח"), עם תרגום עברי, מבוא והערות מאת מערבי פרץ (עבודת גמר), רמת גן, תש"ל.
אברבנאל	ר' יצחק אברבנאל, פירוש על התורה, מהד' חורב, ירושלים תשע"ג.
אברבנאל, מפעלות אלהים	ר' יצחק אברבנאל, מפעלות אלהים, ירושלים תשמ"ח.
אברהם יגל	ר' אברהם הכהן מתוניס, אברהם יגל, ליוורנו תר"ג.
אברמסון, מהם ובהם	שרגא אברמסון, "מהם ובהם", א' אבן שושן ואחרים (עורכים), ספר שלום סיון, אסופת דברי עיון וספרות, מנחת זכרון למו"ל שלום סיון, ירושלים תש"ס, עמ' 3-21.
אגרות משה	ר' משה פיינשטיין, אגרות משה, ניו יורק תשי"ט-תשנ"ו.
אומר השכחה	ר' ישעיה פיק ברלין, קונטרס 'אומר השכחה', קניגסברג תר"כ (יחד עם הספר 'קשות מיושב').
אור שמח	ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, אור שמח על משנה תורה, ירושלים תשס"ב.
אורבך, ההלכה	אפרים אלימלך אורבך, ההלכה – מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984.
אורות הקודש	ר' אברהם יצחק הכהן קוק, אורות הקודש, ירושלים תשמ"ה.
אורחות חיים	ר' אהרן מלוניל, אורחות חיים, ירושלים תשט"ז.
איגרות הרמב"ם	איגרות הרמב"ם, מהדורת ר"י שילת, הוצאת מעליות ליד ישיבת "ברכת משה" מעלה אדומים, ירושלים התשמ"ז.
אידל, אלימנו	משה אידל, "סדר הלימודי של ר' יוחנן אלימנו", תרביץ מח, (תשל"ט), עמ' 303-331.
אלבוים, פתיחות והסתגרות	יעקב אלבוים, פתיחות והסתגרות, היצירה הרוחנית-הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה, ירושלים תש"ן.
אלון, המשפט העברי	מנחם אלון, המשפט העברי, ירושלים תשמ"א.
אסף, מקורות	שמחה אסף, מקורות ומחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תש"ן.
ארצות החיים	ר' מאיר ליבוש מלבי"ם, ארצות החיים, על שולחן ערוך אורח חיים, ווארשה תר"כ.
באר מים חיים	ר' חיים ב"ר בצלאל, באר מים חיים, לונדון תשכ"ד-תשכ"ט.
בונפיל, הקהילה	ראובן בונפיל, "הקהילה היהודית באיטליה בתקופת הרנסנס", בתוך: א' גרוסמן וי' קפלן (עורכים), קהל ישראל – השלטון העצמי היהודי לדורותיו, ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת, ירושלים תשס"ד, עמ' 197-220.

<p>ר' מנחם המאירי, פירוש על ספר משלי, מהדורת מנחם מנדל משי-זהב, ירושלים תשכ"ט.</p>	<p>ביאור המאירי לספר משלי</p>
<p>מלאכי בית אריה, קודיקולוגיה עברית, טיפולוגיה של מלאכת הספר העברי ועיצובו בימי-הביניים בהיבט היסטורי והשוואתי מתוך גישה כמותית המיוסדת על תיעוד כתבי-היד בציוני תאריך, קדם-פרסום גרסת אינטרנט (0.2), תשע"ג, 2013.</p>	<p>בית-אריה, קודיקולוגיה</p>
<p>עשהאל בן אור, מניין המצוות של הרלב"ג – האמנם נסתם הגולל?, ירושלים תשס"ג.</p>	<p>בן אור, האמנם נסתם הגולל</p>
<p>עשהאל בן אור, המצוות והפילוסופיה במשנת טעמי המצוות של הרלב"ג, חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"א.</p>	<p>בן אור, המצוות והפילוסופיה</p>
<p>רב"ז בנדיקט, מרכז התורה בפרובאנס, ירושלים תשמ"ה.</p>	<p>בנדיקט, פרובנס</p>
<p>תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, מהדורת ירחמיאל ברודי, ירושלים תשנ"ד.</p>	<p>ברודי, רב נטרונאי גאון</p>
<p>מרדכי ברויאר, אוהלי תורה – הישיבה תבניתה ותולדותיה, ירושלים תשס"ד.</p>	<p>ברויאר, אוהלי תורה</p>
<p>מרדכי ברויאר, "מקום הישיבה במערך הארגון העצמי היהודי", בתוך: א' גרוסמן וי' קפלן (עורכים), קהל ישראל – השלטון העצמי היהודי לדורותיו, ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת, ירושלים תשס"ד, עמ' 243-259.</p>	<p>ברויאר, מקום הישיבה</p>
<p>ברוך ברנר וכרמיאל כהן, "דוגמא לעיון תלמודי בביאור הרלב"ג לתורה", המעין מו, ג (ניסן תשס"ו), עמ' 57-60.</p>	<p>ברנר וכהן, דוגמא לעיון תלמודי</p>
<p>ברוך ברנר, "אחד עשר בנים ובת בשבע שנים – היאך?!", מעליות יט (תשנ"ז), עמ' 11-27.</p>	<p>ברנר, אחד עשר</p>
<p>ברוך ברנר, "ויפתח האחד את שקו, ועוד", אוניברסיטת בר אילן, דף שבועי 946 (פרשת מקץ תשע"ב).</p>	<p>ברנר, ויפתח האחד</p>
<p>ברוך ברנר, "ממד הזמן בביאור הרלב"ג לתורה", חידושי תורה@NDS, כרך 12 (תשע"א), עמ' 7-19.</p>	<p>ברנר, ממד הזמן</p>
<p>ברוך ברנר, "יחסו של הרלב"ג לדרכו של הרמב"ם במנין המצוות", עיונים וביאורים בדברי הרמב"ם (=מעליות כ), תשנ"ט, עמ' 228-242.</p>	<p>ברנר, מנין המצוות</p>
<p>ברוך ברנר, "פתיחת הרלב"ג לביאור ספר משלי וגלגולי נוסח החיבור", תרביץ עג, ב (תשס"ד), עמ' 271-291.</p>	<p>ברנר, משלי</p>
<p>ברוך ברנר, "נזר החכמים, עטרת תפארת בעלי התורה" – על יחסו של הרלב"ג אל הרמב"ם בעניינים הלכתיים", צבי הבר וכרמיאל כהן (עורכים), מברכת משה (קובץ מאמרים במשנת הרמב"ם לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ), מעלה אדומים תשע"ב, עמ' 847-894.</p>	<p>ברנר, נזר החכמים</p>

גוטמן, הפילוסופיה	יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א.
גולדשטיין, אסטרונומיה	Bernard. R. Goldstein, <i>The Astronomy of Levi ben Gerson: A Critical Edition of Chapters 1-20 with Translation and Commentary</i> , New York 1985.
גולדשטיין, הערות	Bernard. R. Goldstein, 'Preliminary remarks on Levi Ben Gerson's contributions to astronomy', <i>Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities</i> , 3 (1969), pp. 239-254.
גולדשטיין, טבלאות	Bernard. R. Goldstein, <i>The Astronomical Tables of Levi Ben Gerson</i> , New haven, Connecticut, 1974.
גולדשטיין, עיר האזוב	Bernard R. Goldstein, "The Town of Ezob/Aurayca", <i>REJ</i> 127, 1967, pp. 269-271.
גולדשטיין, קוסמולוגיה	Goldstein, Bernard R., "Preliminary remarks on Levi ben Gerson's Cosmology", <i>Creation and the End of Days: Judaism and Scientific Cosmology</i> (ed. David Novak and Norbert Samuelson), Lanham 1986, pp. 261-276.
גולדשטיין, תרומות	Goldstein, Bernard R., "Levi ben Gerson's contributions to astronomy", <i>Studies on Gersonides: A Fourteenth Century Jewish Philosopher-Scientist</i> , (ed. G. Freudenthal), Leiden, 1992, pp. 3-19.
גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה	יצחק ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב.
גלזנר, ביאורו האבוד	Ruth Glasner, "Gersonides' Lost Commentary on the Metaphysics", <i>Medieval Encounters</i> 4 (1998), 130-157.
גלזנר, ויכוח	רות גלזנר, ויכוח מדעי פילוסופי במאה הי"ד, ירושלים תשנ"ט.
גלזנר, לימוד אבן רושד	Ruth Glasner, "Levi Ben Gershon and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century", <i>The Jewish Quarterly Review</i> , 86 (1995), pp. 51-90. ובגרסה עברית מקוצרת: רות גלזנר, "הרלב"ג והביאורים על כתבי אבן רושד במאה הארבע-עשרה", דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, חטיבה ג כרך שני, האיגוד העולמי למדעי היהדות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 33-40.

<p>Ruth Glasner, "The Early Stages in the Evolution of Gersonides' The Wars of the Lord", <i>The Jewish Quarterly Review</i>, 87 (1996), pp. 1-46.</p>	<p>גלזנר, שלבים מוקדמים</p>
<p>אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה.</p>	<p>גרוסמן, חכמי צרפת</p>
<p>אברהם גרוסמן, האנציקלופדיה העברית ערך "לוי בן גרשון", ירושלים-תל אביב תשכ"ט, כרך כא עמ' 384-385.</p>	<p>גרוסמן, רלב"ג</p>
<p>ישראל יעקב דינסטאג, 'יחס הרלב"ג אל הרמב"ם – רשימה ביבליוגרפית מוערת', דעת 23 (תשמ"ט), עמ' 5-13.</p>	<p>דינסטאג, הרלב"ג והרמב"ם</p>
<p>נחמן דנציג, "שלוש מאות" וראשית התפתחותו של מנין המצוות", סיני פג, ג-ד (תשל"ח), עמוד קנג-קנח.</p>	<p>דנציג, שלש מאות</p>
<p>ר' חיים יוסף דינקלס, דעת יוסף על כל סדר טהרות, תל אביב, תשכ"ה-תשמ"ג.</p>	<p>דעת יוסף</p>
<p>ר' רפאל בן יקותיאל זיסקינד כ"ץ, דעת קדושים, וילנא תרל"ט.</p>	<p>דעת קדושים</p>
<p>ר' רפאל נתן נטע רבינוביץ, דקדוקי סופרים, ניו יורק, תשל"ז.</p>	<p>דקדוקי סופרים</p>
<p>ר' יוסף אלאשקר, דרך עץ החיים (בתוך: דברי יוסף), לוד תשנ"ז.</p>	<p>דרך עץ החיים</p>
<p>ר' מנחם מנדל כשר, הגדה שלמה, ירושלים תשכ"ז.</p>	<p>הגדה שלמה</p>
<p>יצחק היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, חלק ראשון, ירושלים תשנ"ג (מהדורה שישית מתוקנת).</p>	<p>היינמן, טעמי המצוות</p>
<p>משה הלברטל, בין תורה לחכמה, רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים תשס"א.</p>	<p>הלברטל, בין תורה לחכמה</p>
<p>ר' שמעון קיירא, הלכות גדולות בהוספות הגהות ומראה מקומות וחדושים קצרים מאת ר' אברהם שמעון טרויב, וארשה תרל"ה.</p>	<p>הלכות גדולות – רא"ש טרויב</p>
<p>שרה הלר-וילנסקי, האנציקלופדיה העברית ערך "לוי בן גרשון", ירושלים-תל אביב תשכ"ט כרך כא עמ' 382-384.</p>	<p>הלר-וילנסקי, רלב"ג</p>
<p>דוד הנשקה, "בחריש ובקציר תשבת" – אחד מקרא ושניים מדרש", סידרא טו (תשנ"ט) עמ' 13-29.</p>	<p>הנשקה, בחריש ובקציר תשבת</p>
<p>דוד הנשקה, "לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם – בין דינמיות פנימית לשמרנות ממסדית: לטיבה של ההלכה השקועה בספר המצוות", אביעזר רביצקי (עורך), הרמב"ם – שמרנות מקוריות מהפכנות, ירושלים תשס"ט, עמ' 119-153.</p>	<p>הנשקה, בין דינמיות לשמרנות</p>
<p>דוד הנשקה, "כלום נתנו התנאים מספר למצוות?", סיני קטז (תשנ"ה), עמוד מז-נח.</p>	<p>הנשקה, כלום נתנו התנאים מספר למצוות</p>
<p>דוד הנשקה, "כמעין המתגבר: 'ספר המצוות' לרמב"ם כביטוי להתפתחות חשיבתו ההלכתית", א' ארליך ואחרים (עורכים), על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין, באר שבע תשס"ח, עמ' 151-182.</p>	<p>הנשקה, כמעין המתגבר</p>

הנשקה, לאופיו של מדרש ההלכה	דוד הנשקה, "לאופיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות", תרביץ סה, ג (תשנ"ו), עמ' 417-438.
הנשקה, לדרכי פתרון	דוד הנשקה, "לדרכי פתרון של סתירות ב'משנה תורה' לרמב"ם", סיני קיב (תשנ"ג), עמ' נח-עא.
הנשקה, להשגה החדשה	דוד הנשקה, "להשגה החדשה של הראב"ד ל'משנה תורה'", סיני צו (תשמ"ה), עמ' רס-רסד.
הנשקה, ליסודי תפיסת ההלכה	דוד הנשקה, "ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם", שנתון המשפט העברי כ [תשנ"ה-תשנ"ז], עמ' 103-149.
הנשקה, לנוכחי תשיך	דוד הנשקה, "לנוכחי תשיך - לתולדות שיטת הרמב"ם", ב' איש שלום (עורך), בדרכי שלום, ירושלים תשס"ז, עמ' 565-579.
הנשקה, קידושא רבא	דוד הנשקה, "לתולדות קידושא רבא - לתלמודם של גאונים", תעודה י (תשנ"ו), עמ' 185-223.
הקדמות הרמב"ם	הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת ר"י שילת, הוצאת מעליות ליד ישיבת "ברכת משה" מעלה אדומים, ירושלים התשנ"ב.
הקדמת ספר הלכות גדולות	ר' שמעון קיירא, הקדמת ספר הלכות גדולות, מהדורת נפתלי צבי הילדסהיימר, ירושלים תשמ"ז.
הרכבי, זכרון לראשונים ג	אברהם אליהו הרכבי, זכרון לראשונים, מחברת שלישית (העוסקת בזכרון רב שמואל בן חפני גאון), פטרבורג תר"מ.
ווייס, לחקר התלמוד	אברהם ווייס, לחקר התלמוד, ניו יורק תשט"ו.
וייל, ספריית הרלב"ג	G.E. Weil, <i>La Bibliotheque de Gersonide: D'apres son Catalogue Autographe</i> , Louvain-Paris 1991.
וייל-גני, כרונולוגיה	Weil-Guény, Anne-Marie, "Gersonide en son temps: Un tableau chronologique", <i>Studies on Gersonides: A Fourteenth Century Jewish Philosopher-Scientist</i> , (ed. G. Freudenthal), Leiden, 1992, pp. 355-365.
ויינברגר, הזנת ילדים	אפרים ויינברגר, "הזנת ילדים לאור ההלכה", הרב שאול ישראלי (עורך), התורה והמדינה ט-י, תשי"ח-תשי"ט, עמ' רלב-רעו.
וייס, דור דור ודורשיו	דור דור ודורשיו, חלק ה, ירושלים תשכ"ד [צילום דפוס וילנא תרנ"ג].
וינוגרד, אוצר הספר העברי	ישעיהו וינוגרד, אוצר הספר העברי, המכון לביבליוגרפיה ממוחשבת, ירושלים תשנ"ד.
זוהר הרקיע	ר' שמעון בן צמח דוראן, זוהר הרקיע, מהדורת ר"ד אברהם, ירושלים תשס"ד. מהדורת בית תורה שלמה, ירושלים תשל"ז [= צילום דפוס וילנא תרל"ט, בתוספת הערות ותיקונים].

ר' משה מאימראן, חידושי ר' משה מאימראן, מסכת פסחים, ירושלים תשס"ב.	חידושי ר' משה מאימראן
Charles Touati, La pensee philosophique et theologique de Gersonide, Paris, 1973.	טואטי, מחשבת הרלב"ג
ר' מלאכי הכהן, יד מלאכי, בני ברק תשס"א.	יד מלאכי
ר' משה יוסף בוצ'קובסקי, ידי משה, הערות בירורי הלכות, חידושים וביאורים בעניני טהרות על סדר הש"ס, בני ברק תשמ"ג.	ידי משה
ר' יוסף גייקטיליה, כללי המצוות, צפת תשנ"ב.	כללי המצוות
ר' יונה לאנדסופר, כנפי יונה על שלחן ערוך יורה דעה, פראג תקע"ב.	כנפי יונה
ר' אשתורי הפרחי, כפתור ופרח, הוצאת המכון ללימודי מצוות התלויות בארץ, ירושלים תשנ"ט.	כפתור ופרח
כרמיאל כהן, "אבנטו של כהן הדיוט", מגדים כט (אייר תשנ"ח), עמ' 41-58.	כרמיאל כהן, אבנט
כרמיאל כהן, "הלכה מחודשת בהלכות עבד עברי בפירוש הרלב"ג לתורה", צהר ד (סתיו תשס"א), עמ' 47-56.	כרמיאל כהן, הלכה מחודשת
כרמיאל כהן, "השפעת איגרות הרמב"ם על הרלב"ג בביאור התורה", פעמים 133-134, עמ' 115-126.	כרמיאל כהן, השפעת איגרות הרמב"ם
כרמיאל כהן, "כי בזה תתישב הנפש יותר" – על חלופה למידות שהתורה נדרשת בהן בביאור רלב"ג לתורה", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כא (תשע"ב), עמ' 255-284.	כרמיאל כהן, כי בזה תתישב
כרמיאל כהן, "כפל משמעות בלשון המקרא כימקור' להלכה – עיון פרשני-הלכתי בביאור הרלב"ג לתורה", מעליות כו, אדר תשס"ו, עמ' 112-127.	כרמיאל כהן, כפל משמעות
כרמיאל כהן, "מתה בשעת מלאכה ומתה מחמת מלאכה: ביאור להלכה אחת ב'משנה תורה' על פי הרלב"ג בפירוש התורה", עיונים וביאורים בדברי הרמב"ם (=מעליות כ), תשנ"ט, עמ' 217-227.	כרמיאל כהן, מתה בשעת מלאכה
כרמיאל כהן, "פילוסוף, איש הלכה, ופרשן מקרא: ר' לוי בן גרשום וביאורו לתורה", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כ (תש"ע), עמ' 167-188.	כרמיאל כהן, פילוסוף
פרשנות הלכתית על דרך הפשט בביאור הרלב"ג לתורה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (בהנחית פרופ' ירחמיאל ברודי וד"ר יצחק גוטליב), החוג לתלמוד, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח.	כרמיאל כהן, פרשנות הלכתית
כרמיאל כהן, "קטע 'חדש' מביאור הרלב"ג לתורה: על עיוני האחרונים בקטעים הלכתיים שבביאורו", המעין מ, ב (טבת תש"ס), עמ' 15-21.	כרמיאל כהן, קטע 'חדש'

ליברמן, הלכות הירושלמי	שאול ליברמן, הלכות הירושלמי לרבינו משה בן מיימון ז"ל מעצם כיי"ק ז"ל, נויארק תשי"ח.
לנגרמן, קטעי גניזה	י"צ לנגרמן, "קטעי גניזה מיצירתו של הרלב"ג באסטרונומיה", מגנזי המכון לתצלומי כתבי היד העבריים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 37 [= קרית ספר סג,ג (תש"ן-תשנ"א) עמ' 999].
מאמר על הדפסת התלמוד	ר' רפאל נתן נטע רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, ירושלים תשס"ו.
מהר"ל, גבורות ה'	ר' יהודה ליואי בן בצלאל, גבורות ה', ירושלים תש"מ (צילום הוצאת לונדון תשי"ד).
מושב זקנים על התורה	מושב זקנים על התורה, קובץ פירושי רבותינו בעלי תוספות, לונדון תשי"ט.
מכילתא דרבי ישמעאל	מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת הורוביץ-רבין, ירושלים תש"ל.
מכילתא דרשב"י	מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, מהדורת אפשטיין, ירושלים תשל"ט.
מנחת חינוך	ספר החינוך... עם ביאור מנחת חינוך חברו הרב הגאון... רבינו יוסף באב"ד זצ"ל אבד"ק טרניפאל. נערך ונסדר מחדש... מפעל תורת חכמי פולין – נתניה, מכון ירושלים תשמ"ח-תשנ"א.
מנצ'ה ופרידנטל, ביקורת	José Luis Mancha and Gad Freudenthal, "Levi ben Gershom's Criticism of Ptolemy's Astronomy", <i>Aleph</i> 5 (2004), pp. 35-167.
מנצ'ה, התרגום הלטיני	Mancha, José Luis, "The Latin Translation of Levi ben Gerson's 'Astronomy'", <i>Studies on Gersonides: A Fourteenth Century Jewish Philosopher-Scientist</i> , (ed. G. Freudenthal), Leiden, 1992, pp. 21-46.
מנצ'ה, כרונולוגיה	J. L. Mancha, "Levi ben Gerson's Astronomical Work: Chronology and Christian Context", <i>Science in Context</i> , 10 (1997), pp. 471-493. (=J. L. Mancha, <i>Studies in Medieval Astronomy and Optics</i> , Ashgate, UK, 2006, ch. IV)
מנקין, הלוגיקה	Charles H. Manekin, <i>The Logic of Gersonides</i> , Kluwer, 1992.
מנקין, שערי צדק	בצלאל מנקין, "הספר 'שערי צדק' ויחסו לרלב"ג", עלי ספר יד (תשמ"ז), עמ' 55-58.
מעשה חושב	ר' לוי בן גרשום, מעשה חושב, מהדורת גרשון לאנגע, פרנקפורט תרס"ט.
מקור חיים	ר' יאיר חיים בכרך, שולחן ערוך אורח חיים עם פירוש מקור מקור חיים, מכון ירושלים תשמ"ב.

<p>מקראות גדולות הכתר, מהדורת יסוד חדשה, ההדרה מדעית על פי כתבי יד עתיקים, ספר בראשית (שני כרכים), ספר שמות (כרך שני), מהדיר ועורך מדעי: מנחם כהן, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ז-תשס"ז. ובמהדורה מוקטנת, על חמישה חומשי תורה, רמת גן, תשע"ב-תשע"ג.</p>	<p>מקראות גדולות הכתר</p>
<p>ר' שלמה מחעלמא, ספר מרכבת המשנה על היד החזקה להרמב"ם, ירושלים תש"ס-תשס"ו.</p>	<p>מרכבת המשנה</p>
<p>ר' יוסף הוכגלרנטר, משנת חכמים, ירושלים תשנ"ז.</p>	<p>משנת חכמים</p>
<p>מרדכי סבתו, "הוספות הרמב"ן לפירושו לתורה", מגדים, מב (תשס"ה), עמ' 61-124.</p>	<p>סבתו, הוספות הרמב"ן</p>
<p>משה צבי סגל, דקדוק לשון המשנה, תל אביב תרצ"ו.</p>	<p>סגל, דקדוק לשון המשנה</p>
<p>Shai Simomson, "The Missing Problems of Gersonides – A Critical Edition", <i>Historia Mathematica</i> 27 (2000), 243–302 (חלק א); 384–431 (חלק ב).</p>	<p>סימונסון, בעיות</p>
<p>Shai Simonson, "The Mathematics of Levi ben Gershon, the Ralbag", <i>Mathematics Teacher</i>, 93,8 (Nov 2000) pp. 659-63. ובמקביל גם: Shai Simonson, 'The Mathematics of Levi Ben Gershon, The Ralbag', <i>BDD - Bekhol Derakhekha Daehu</i>, (בד"ד – בכל דרכיך דעהו), 10 (2000), pp. 5-21. (החלק האנגלי).</p>	<p>סימונסון, מתמטיקה</p>
<p>קולט סיראט, הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים 1975.</p>	<p>סיראט, הגות</p>
<p>הרב אלחנן סמט, עיונים בפרשות השבוע, סדרה ראשונה, ירושלים התשס"ב.</p>	<p>סמט, עיונים</p>
<p>ספר האמונות לר' שם טוב ב"ר שם טוב, פירא שט"ז (1556).</p>	<p>ספר האמונות</p>
<p>ספר החינוך, בתוך: תורת חיים, חמשה חומשי תורה, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ו-תשנ"ג.</p>	<p>ספר החינוך</p>
<p>בתוך: ספר משנה תורה, מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים תשל"ה-תשס"ז.</p>	<p>ספר המפתח</p>
<p>ספר עבודת הקודש להרב הקדוש כמהר"ר מאיר ׳ גבאי זלה"ה, ירושלים תשי"ד.</p>	<p>ספר עבודת הקודש</p>
<p>ספרא, מהדורת ווייס, וינא תרכ"ב [מתוקן על פי: תורת כהנים על פי כתב יד רומי מנוקד (אססמאני מספר 66), ניו יורק תשי"ז; מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק תשמ"ט; ומהדורת שושנה, ירושלים תשנ"א-תשנ"ו].</p>	<p>ספרא</p>
<p>ספרי במדבר, מהדורת הורוביץ, ירושלים תשכ"ו.</p>	<p>ספרי במדבר</p>
<p>ספרי דברים, מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט.</p>	<p>ספרי דברים</p>

ר' דוד פרדו, ספרי דבי רב, ירושלים תש"ן.	ספרי דבי רב
יוסף עופר ויהונתן יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים תשע"ג.	עופר ויעקבס, תוספות רמב"ן
ר' יצחק אריאלי, עינים למשפט על מסכת קידושין, ירושלים תרצ"ו.	עינים למשפט
ר' חיים יוסף דוד אזולאי, עין זוכר, ירושלים תשכ"ב.	עין זוכר
שמחה עמנואל, שברי לוחות - ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים תשס"ז.	עמנואל, שברי לוחות
ר' אריה פומרנצ'יק, עמק ברכה, תל אביב תשל"ד.	עמק ברכה
ר' יצחק עראמה, עקידת יצחק על התורה, פרעסבורג תר"ט.	עקידת יצחק
עמוס פונקנשטיין, סגנונות בפרשנות המקרא בימי הביניים, תל אביב, תש"ן.	פונקנשטיין, סגנונות
בתוך: ספר מורה הנבוכים לרבנו משה בן מימון בתרגומו של ר' שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, מהדורת יהודה ב"ר שמואל אבן שמואל, ירושלים תשמ"ז (הדפסה שלישית).	פירוש המלים הזרות לר"ש אבן תיבון
פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות, מהדורת יהודה רצהבי, ירושלים תשנ"ח.	פירוש רס"ג לספר שמות
Feldman, Seymour, <i>The Wars of the Lord</i> (translated with an introduction, an appendix and notes), 3 vols., Philadelphia, 1984-1999.	פלדמן, מלחמות ה'
גד פרוידנטל, "הצלחה נפשית ואסטרונמיה; מלחמתו של הרלב"ג נגד תלמי", דעת 22 (חורף תשמ"ט), עמ' 55-72.	פרוידנטל, הצלחה נפשית
Gad Freudenthal, "gersonides: Levi ben Gershom", <i>Science in the Medieval Hebrew and Arabic Traditions</i> , Ashgate 2005, Article IV.	פרוידנטל, הרלב"ג
אלי פריימן וברוך ברנר, "פירוש רלב"ג לתורה", מחניים 4 (תשנ"ג), עמ' 224-241.	פריימן וברנר, רלב"ג
אלי פריימן, "קטע מפירוש הרלב"ג על התורה", בתוך: ב' ברנר, ע' קאפח וצ' שמשוני (עורכים), מעלי עשור, מעלה אדומים, תשמ"ח, עמ' 162-189.	פריימן, קטע
Eli Freiman, "Le commentaire de Gersonide sur le Pentateuque", G. Dahan (ed.), <i>Gersonide en son temps</i> , Louvain: Peeters, 1991, pp. 117-132.	פריימן, רלב"ג
יחיאל צייטקין, "דרך, אשר דרכו בו אבותינו, הישרה' (יצחק די לאטש): חקר תועלות' סיפורי המקרא בפרשנות הפרובנסאלית, מקורו ומאפייניו", מדעי היהדות 49 (תשע"ג), עמ' 103-130.	צייטקין, חקר תועלות

<p>Sara Klein-Braslavy, "Gersonides' Use of Aristotle's Meteorology in his Accounts of Some Biblical Miracles", <i>Aleph - Historical Studies in science & Judaism</i>, 10.2 (2010), pp. 241-313.</p>	<p>קליין-ברסלבי, מטאורולוגיה וניסים</p>
<p>שרה קליין-ברסלבי, "פירוש הרלב"ג לנס הצל שנעשה למען חזקיהו", דברי הקונגרס העולמי החמישה עשר למדעי היהדות, תשס"ט (מהדורת אינטרנט).</p>	<p>קליין-ברסלבי, נס הצל</p>
<p>Menachem Kellner, "Bibliographia Gersonideana: An Annotated List of Writings by and about R. Levi ben Gershom", <i>Studies on Gersonides: A Fourteenth Century Jewish Philosopher-Scientist</i>, (ed. G. Freudenthal), Leiden, 1992, pp. 367–414.</p>	<p>קלנר, ביבליוגרפיה-1</p>
<p>Menachem Kellner, "Bibliographia Gersonideana, 1992–2002", <i>Aleph</i>, 3 (2003), pp. 345–374.</p>	<p>קלנר, ביבליוגרפיה-2</p>
<p>מנחם קלנר (מהדיר), ר' לוי בן גרשום, פירוש לשיר השירים, רמת גן תשס"ב.</p>	<p>קלנר, שיר השירים</p>
<p>יעקב קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פילוסופית, ברלן תרפ"ו-תרצ"ד.</p>	<p>קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים</p>
<p>שלמה קסירר ושלמה גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, תורה שבעל פה במשנתם של הרמב"ם והרמב"ן, רמת גן תשס"ח.</p>	<p>קסירר וגליקסברג, מסיני ללשכת הגזית</p>
<p>ר"ב רנשבורג, "בדין שוחטין וזורקין על הטמא, ובדין דרך רחוקה – דרשה לשבת הגדול", מוריה שנה שלוש עשרה, ג-ד (קמז-קמח), ניסן תשמ"ד, עמ' כח-מה.</p>	<p>ר"ב רנשבורג, דרשה</p>
<p>פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות, לונדון תשי"ח.</p>	<p>ראב"ם</p>
<p>ר' אברהם אבן עזרא, יסוד מורא וסוד תורה, מהדורת יוסף כהן ואוריאל סימון, רמת-גן, תשס"ז.²</p>	<p>ראב"ע, יסוד מורא</p>
<p>ר' בנימין משה לוין, רבנן סבוראי ותלמודם, ירושלים תרצ"ז.</p>	<p>רב"מ לוין, רבנן סבוראי ותלמודם</p>
<p>אביעזר רביצקי, דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט.</p>	<p>רביצקי, דרשת הפסח</p>
<p>אבירם רביצקי, "ההיקשים ההלכתיים כהיקשים דיאלקטיים במשנת הרמב"ם והמידות שהתורה נדרשת בהן כ-τόποι אריסטוטליים", תרביץ עג, ב (תשס"ד).</p>	<p>רביצקי, ההיקשים</p>

<p>אבירם רביצקי, השפעת הלוגיקה האריסטוטלית על הבנת דרכי הדרשה ההלכתית בימי-הביניים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשס"ה.</p>	<p>רביצקי, השפעת הלוגיקה</p>
<p>אבירם רביצקי, "על זמנו של ספר 'שערי צדק' המיוחס לרלב"ג", תרביץ סח, ג (תשנ"ט), עמ' 401-410.</p>	<p>רביצקי, זמנו של שערי צדק</p>
<p>אבירם רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית, ירושלים תש"ע.</p>	<p>רביצקי, לוגיקה</p>
<p>אבירם רביצקי, ספר 'שערי צדק' (המיוחס לרלב"ג): מהדורה ביקורתית בתוספת מבוא והערות, ירושלים תשס"א.</p>	<p>רביצקי, שערי צדק</p>
<p>שלום רוזנברג, "פירוש הרלב"ג לספר המבוא", דעת 22 (חורף תשמ"ט), עמ' 85-98.</p>	<p>רוזנברג, ספר המבוא</p>
<p>ר' חיים סבתו, "האם יש רשות לדרוש דרשות הלכתיות מן הפסוקים אף שלא נאמרו בתלמוד?", משה בר אשר נח חכם ויוסף עופר (עורכים), תשורה לעמוס, אלון שבות תשס"ז, עמ' 499-519.</p>	<p>ר"ח סבתו, האם יש רשות</p>
<p>ר' יהודה לייב מימון, "מדי חודש בחודשו" – מחזור שביעי, חודש אייר, סיני מז (תש"ד), עמ' עד-פט.</p>	<p>רי"ל מימון, רלב"ג</p>
<p>חמישה חומשי תורה עם ביאור הרלב"ג לתורה: ספר בראשית, מהדורת ברוך ברנר ואלי 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.</p>	<p>רלב"ג, ביאור התורה מהדורת ברנר-כהן</p>
<p>פירושי התורה לרבינו לוי בן גרשום (רלב"ג), מהדורת לוי, מוסד הרב קוק, תשנ"ב-תש"ס.</p>	<p>רלב"ג, פירושי התורה מהדורת לוי</p>
<p>מלחמות ה', ריווא די טרינטו ש"כ-שכ"א. ברלין תרפ"ג.</p>	<p>רלב"ג, מלחמות ה'</p>
<p>משנה תורה לרמב"ם – ספרים: מדע, אהבה, הפלאה, זרעים, עבודה, קרבנות, משפטים ושופטים – רמב"ם מדויק, מהדורת ר"י שילת, מעלה אדומים תשס"ד-תשע"א. ספרים: זמנים, נשים ונזיקין – משנה תורה לרמב"ם עם יד פשוטה, מהדורת רנ"א רבינוביץ, מעלה אדומים תשנ"ד-תשס"ז. ספרים: קדושה, טהרה וקנין – מהדורת ר"ש פרנקל, ירושלים תשמ"ו-תשנ"ג.</p>	<p>רמב"ם</p>
<p>ספר מורה הנבוכים לרבינו משה בן מימון, בתרגום חדש מאת מיכאל שורץ, תל אביב תשס"ג; בתרגומו של ר' שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, מהדורת יהודה ב"ר שמואל אבן שמואל, ירושלים תשמ"ז (הדפסה שלישית).</p>	<p>רמב"ם, מורה הנבוכים</p>
<p>ספר המצוות לרבינו משה ברבי מיימון ז"ל, מהדורת ר"ח העליר, ירושלים – ניו יורק, תש"ו; מהדורת ר"י קאפח, ירושלים תשל"א; מהדורת ר"ש פרנקל (בעריכת רד"צ הילמן).</p>	<p>רמב"ם, ספר המצוות</p>

מב"ם, פירוש המשנה	משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מהדורת ר"י קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ז.
מב"ן, השגות על ספר המצוות	ספר המצוות להרמב"ם... עם השגות הרמב"ן, מהדורת רח"ד שעוועל, ירושלים תשמ"א.
מב"ן, תורת ה' תמימה	ר' משה בן נחמן, כתבי רבינו משה בן נחמן, דרשת תורת ה' תמימה, מהדורת רח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' קמא-קעה.
רנ"א רבינוביץ, דרכה של תורה	ר' נחום אליעזר רבינוביץ, דרכה של תורה, ירושלים תשנ"ט.
רנ"א רבינוביץ, עיונים	ר' נחום אליעזר רבינוביץ, עיונים במשנתו של הרמב"ם, ירושלים תש"ע.
רנ"א רבינוביץ, רלב"ג ואינדוקציה	Rabbi Nachum L. (Eliezer) Rabinovitch, "Rabbi Levi ben Gershon and the origins of mathematical induction", <i>Archive for History of Exact Sciences</i> , 6 (1970), pp. 237-248.
רס"ג, ספר המצוות	ספר המצוות לרבינו סעדיה אלפיומי גאון, עם ביאור... דבריו ויסודותיו ושיטתו... חברתו... יהודה ירוחם פישל פערלא, ירושלים תשמ"ט.
שביד, הפילוסופים	אליעזר שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו, תל-אביב 1999.
שדי חמד	ר' חיים חזקיהו מדיני, ספר שדי חמד, בני ברק תשל"ט.
שושנים לדוד	ר' דוד פרדו, שושנים לדוד, ונציה תקי"ב.
שו"ת הריב"ש	שאלות ותשובות לרבנו הגדול מרנא ורבנא הרב יצחק בר ששת זצ"ל, בעריכת דוד מצגר, חלק ראשון, מכון ירושלים תשנ"ג.
שו"ת הרמ"א	שו"ת הרמ"א לרבינו משה איסרלש זצ"ל, ירושלים תשל"א.
שו"ת הרשב"ש	ספר הרשב"ש שאלות ותשובות לרבינו שלמה בן רבינו שמעון בר צמח דוראן זצ"ל, בעריכת הרב משה סובל, מכון אור המזרח, מכון ירושלים תשנ"ח.
שו"ת ר' יצחק בן עמנואל מלאטאש	שאלות ותשובות רבי יצחק בן עמנואל מלאטאש, וינה תר"כ.
שוורצפוקס, יהודי צרפת	שמעון שוורצפוקס, יהודי צרפת בימי הביניים, תל אביב, 2001.
שירי הקודש לרשב"ג	ר' שלמה אבן גבירול, שירי הקדש לרבי שלמה אבן גבירול, מהדורת דב ירדן, ירושלים תש"מ.
שערי ציון	ר' יצחק די לאטיש, שערי ציון, מהדורת ש"ז הבלין, ירושלים-קליבלנד תשנ"ה.
שפיגל, כתיבה והעתקה	יעקב שמואל שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי – כתיבה והעתקה, רמת גן תשס"ה.
שפיגל, ר' יוסף אלאסקר	יעקב שמואל שפיגל, "ר' יוסף אלאסקר ולקט מחיבורו 'דרך עץ החיים'", ד"א מנדלבום וא' דרייזין (עורכים), ויטע אשל, תש"ן.

<p>יוסף שצמילר, "הרלב"ג וקהילת אוראנו' בימי חייו", מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל ב (תשל"ב), עמ' 111–126. וראו גם: יוסף שצמילר, "עוד על הרלב"ג וקהילת אוראנו' בימי חייו", מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל ג (תשל"ה), עמ' 139–143.</p>	<p>שצמילר, אוראנו'</p>
<p>J. Shatzmiller, "Gersonide et la société juive de son temps", in: <i>Gersonide en son temps</i>, (ed. G. Dahan), Louvain-Paris, 1991, pp. 31-42.</p>	<p>שצמילר, רלב"ג</p>
<p>Israel M. Ta-Shma, "The Open Book in Medieval Hebrew Literature", <i>Creativity and Tradition</i>, Cambridge, Mass. Harvard University Center for Jewish Studies, 2006, pp. 194-200.</p>	<p>תא-שמע, הספר הפתוח</p>
<p>ישראל מאיר תא-שמע, הספרות הפרשית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה, ירושלים תש"ס.</p>	<p>תא שמע, הספרות הפרשית</p>
<p>ישראל מאיר תא-שמע, רבי זרחיה הלוי – בעל המאור ובני חוגו, לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס, ירושלים תשנ"ג.</p>	<p>תא-שמע, רז"ה</p>
<p>ישראל משה תא-שמע, "רבי ישעיה די טראני וספרו 'תוספות רי"ד'", כנסת מחקרים ג', ירושלים תשס"ו, עמ' 24–54 (= מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 916–943).</p>	<p>תא-שמע, רי"ד</p>
<p>זרעים, מועד, נשים, נזיקין (בי"ק, בי"מ, בי"ב) - מהדורת ליברמן, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח (עם תוספתא כפשוטה). נזיקין (סנהדרין, מכות, שבעות, עדויות, עבודה זרה, הוריות), קדשים, טהרות - מהדורת צוקרמאנדל, ירושלים תשל"ה.</p>	<p>תוספתא</p>
<p>קונטרס תוצאות חיים כולל חדושים והערות בעניני מלאכת הוצאה... מאת רבנו הגדול הגאון האמיתי רבן של ישראל ר' מנחם זעמבע זצ"ל הי"ד, ניו יורק תש"ח (הוצאה שניה).</p>	<p>תוצאות חיים</p>
<p>חומש תורה שלמה: והוא התורה שבכתב עם ביאור תורה שבעל פה... המחבר-העורך הרב מנחם מנדל כשר, ירושלים, בית תורה שלמה, תשנ"ב-תשנ"ה [דפוס צלום מוקטן].</p>	<p>תורה שלמה</p>
<p>ר' יעקב שלום סופר, תורת חיים, על שולחן ערוך אורח חיים, פקש תרנ"ז.</p>	<p>תורת חיים</p>
<p>תלמוד ירושלמי יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר 3 (Or. 4720) שבספריית האוניברסיטה של לידן עם השלמות ותיקונים, האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א.</p>	<p>תלמוד ירושלמי</p>
<p>פרץ תשבי, "דפוס-ערש (אינקונבולים) עבריים, (ב) [איטליה-ריג'ו קלבריאה פייביא די שקו, מנטואה, פירארה]", קרית ספר, ס, ג-ד, תשמ"ה, עמ' 865–962.</p>	<p>תשבי, דפוס ערש</p>
<p>ספר התשב"ץ, תשובות רבנו שמעון בר צמח דוראן זצ"ל, עורך ראשי: הרב יואל קטן, מכון אור המזרח, מכון ירושלים תשנ"ח-תשע"א.</p>	<p>תשב"ץ</p>

Despite his own personal mastery of Talmudic material, Ralbag adopted the halakhic approach of Maimonides. Apparently this was because he identified with this approach and greatly admired the personality and work of "The Rabbi and Teacher". This admiration led Ralbag to borrow both content and form from him. He not only adopted the Maimonidean approach in many many cases, he even adopted them in places where they are problematic. On occasion he even formulated his words and organized his material like him. However, Ralbag was no blind acolyte. He neither forfeited his own opinion nor was he afraid of disagreeing with him on many occasions, sometimes explicitly, but more often implicitly. We are not dealing with a scholar who consistently looks to Maimonide for support, but rather with one who dealt independently with Talmudic sources and therefore also had a critical approach to the positions of Maimonides.

The topic of the actual number of commandments in the Torah illustrates clearly Maimonides influence on the Ralbag as well as the latter's independence. Ralbag accepted Maimonides fourteen principles (*shorashim*) of counting the commandments. However, he felt that Maimonides, himself, deviated at times from his own principles because he wanted to demonstrate that there were precisely 613 commandments in the Torah. Surprisingly, Ralbag remarks that the number 613 itself is not authoritative, for it is presented in the Talmud as a homiletic remark and is the opinion of one authority only and this opinion is inconsistent with Talmudic analysis in the opinion of Ralbag.

Ralbag dealt not infrequently with the topic of the actual number of commandments in the first edition of his commentary and even more so in the revised edition. His rejection of the tradition of exactly 613 commandments enabled him to disagree with Maimonides (on the basis of Talmudic considerations) on various points and to list a larger number of commandments. One of the objectives of the revised edition was that the listing of the *toalot* of the commandments would also serve as an enumeration of the actual commandments. It is difficult to reach a conclusion as to the actual number of commandments according to Ralbag as he did not complete his revised recension.

Apparently Ralbag's attempt to explain Scripture on the basis of its simple meaning is the reason for the few cases in the revised edition where he changed his mind about halakhic matters. A close reading of the revised edition also demonstrates that here he was willing to assert greater independence from the Maimonidean approach despite his great regard for the master.

ABSTRACT

The philosophy of Rabbi Levi ben Gershom (Ralbag; 1288-1344) has been examined from many perspectives, but little attention has been paid to his stature as an halakhic authority as revealed by his commentary to the Torah. Many are unaware of his extended treatment of halakhic matters in this work, and, indeed, scholarly research has basically ignored this important component of the multi-faceted Ralbag.

The Torah commentary of Rabbi Levi ben Gershom was very popular in medieval times as indicated by the large number of surviving manuscripts. However, this work has been neglected in more recent days. Ralbag's goal was to reveal the Torah's instructions to man in three different areas: commandments, ethics and philosophy (*iyun*). He also developed a method of writing the benefits which can be abstracted from the Torah portions in these three areas (*toalot*).

Legal analysis occupies a prominent place in this commentary both because of the large amount of legal material in the Torah and the Ralbag's tendency to emphasize this material in great detail. He strove to demonstrate that rabbinic law is rooted in the *peshat* reading of the Biblical text, albeit that his method of demonstration is different from that of the Rabbis in halakhic midrashim and the Talmud. He also listed the details of laws in concentrated fashion within the framework of the *shorashim* which accompany the *toalot*.

This study was possible only after a critical text was prepared. This text is presented in the critical edition I prepared on the basis of many manuscripts. An examination of manuscripts reveals that Ralbag first wrote portions of this work in skeletal outline (primarily halakhic matters) and later developed and completed them as a revised recension. This editing included stylistic improvements, corrections, additional material, changes in content and structure as well as retractions of previous opinions.

A comparison of this finding as well as data found in other works of the Ralbag demonstrates that this was a deliberate method of composition. While he had a sense of mission which compelled him to compose his thoughts for the benefit of coming generations, he was also concerned that he would not live long enough to complete his work. Ralbag therefore preferred to write a basic, if insufficiently detailed, commentary to the entire Torah rather than begin a complete commentary, book by book. He was able to complete his work on the entire Torah and began re-editing it, completing it according to his original plan. This editing process is most evident in the book of *Shemot* and the editing stops in the middle of *Vayikra*.

His commentary to halakhic material proves him to be a Talmudic scholar of the first rank, with complete control of the vast Talmudic literature. He analyzes this material in accordance with Talmudic regulations and principles, accepting the authority of halakha as expressed in the Talmud with the exception of a few cases which require explanation.

Third section: The Ralbag's halakhic thought and its relationship to Maimonides	133
Chapter A. Halakhic commentary within the Ralbag's book on the Torah	133
1. The centrality of halakhic matter in this work	133
2. His personal approach to associating laws to the <i>peshat</i> and its relationship to the method of the Sages	136
3. His actual method of association	145
4. The <i>mekomot</i>	155
5. How the <i>mekomot</i> are utilized to interpret Scripture	157
6. His method of referencing Talmudic sources	168
7. Post Talmudic sources	172
8. His plans for additional halakhic works	174
Chapter B. Ralbag and Maimonides – the Master's influence on his successor	179
1. The Master's influence on his successor	179
2. Phrasing and arrangement in accordance with Maimonides	180
3. Deciding the law in accordance with Maimonides	192
4. Explicit deviation from the Maimonides' path	210
5. Undeclared deviation from the Maimonides' path	223
6. Ralbag including laws not mentioned by Maimonides	232
7. Ralbag as a commentator to Maimonides	239
8. Summary	245
Chapter C. Ralbag's method of enumerating the commandments	247
1. The source of 613 as the exact number of commandments	247
2. Early authorities who accept this number	248
3. Early authorities who questioned this number	250
4. Early authorities who disagree with this number	252
5. The number of commandments according to the Ralbag	254
6. Ralbag's approach to defining a commandment	258
7. Ralbag's relationship to Maimonides' <i>shorashim</i>	261
8. Listing the total as a means of counting commandments	262
9. Ralbag and Maimonides: differing approaches to counting commandments	272
Chapter D. Changes of opinion in halakhic matters in the final recension	300
Chapter E. Was there a change in Ralbag's attitude toward Maimonides in the final recension?	317
Bibliographic abbreviations	325

Table of Contents

Preface	1
First section: introduction	5
Chapter A. Rabbi Levi ben Gershom, the Ralbag	5
Chapter B. Ralbags commentary to the Torah – its purpose, structure and characteristic features	13
1. Purpose of this work	13
2. His intent to compose a commentary in accordance with <i>peshat</i> , and his approach to <i>derash</i>	15
3. The commentary's structure	22
4. The <i>toalot</i> and <i>shorashim</i>	25
Second section: The status of the commentary in manuscripts	35
Chapter A. Recensions of this work as reflected in manuscripts	35
Chapter B. Distinguishing features of the different recensions	39
1. Stylistic improvements	39
2. Improvements of content	43
3. Additional proofs	53
4. Additional comments to specific sections	61
5. Structural completion	67
6. Structural change	72
7. Retraction	87
8. An overview of multi-dimensional corrections and improvements	92
9. The extent of the recension	102
Chapter C. Manuscripts of the Ralbag's commentary to the Torah	105
1. A list of the manuscripts	105
2. Conflated manuscripts	108
3. Printed texts with marginal corrections	110
Chapter D. Ralbag's method of writing recensions to his works	113
1. <i>Sefer HaHekesh veHaYashar</i>	114
2. <i>Ma'ase Hoshev</i>	114
3. <i>Sefer HaMavo</i>	116
4. <i>Milchamot HaShem</i>	116
5. The astronomic section of <i>Milchamot HaShem</i>	118
6. How does one improve an already composed book?	120
7. The recension of the Torah commentary, a second look	127

This work was carried out
under the supervision of prof. David Henshke
Department of Talmud, Bar-Ilan University

GERSONIDES' HALAKHIC THOUGHT AND HIS RELATIONSHIP TO MAIMONIDES
ON THE BASIS OF THE TWO RECENSIONS OF HIS TORAH COMMENTARY

Baruch Braner

Department of Talmud

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

April 2014